

ב"ה

ש"פ מטות מסעי - שבת חזק

ה'תשס"ו

גליון חי [תתקכג]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 תשמישי מת דאסור בהנאה מהו כשיקום לתחי'
14 בענין בן כוזיבא המלך והלקח ממנו לדורות [גליון]
20 בענין הנ"ל
25 בענין הנ"ל ושיטת ה'יערות דבש' בענין זה
29 ברכת שהחיינו בביאת משיח [גליון]
29 בענין הנ"ל
30 הערת המערכת בענין הנ"ל

לקוטי שיחות

- 31 שב מידיעתו להתחייב חטאת
33 תיקון טעות בלקו"ש חי"ד
33 פירוש "קרייתא זו הלילא"
34 טעם שלא נזכר אב בגאולת קרובים
35 המקדש את האשה ע"מ שאני צדיק גמור ונחרב הבית

נגלה

- 38 היסח הדעת בתפילין
45 הערות קצרות בסוגיא דבורר
49 בענין מצות קידוש השם
54 בדין תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם
56 בענין קבלת שבת
59 מתי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברו

חסידות

- 61 כח הצמיחה בארץ או בגרעין

רמב"ם

- בענין עבירה שאין לו בה הנאת הגוף..... 62
פלוגתות הרמב"ם והראב"ד בגדר קידוש 66

הלכה זמנה

- בענין הכאה על החזה באמירת סלח לנו - מענת כ"ק אדמו"ר 70
רפואה ע"י ישראל בשבת 70
בדין פקו"נ דוחה שבת [גליון] 72
משלוח פקס למקום שהוא כבר שבת 73
תפילה על ציון האריז"ל 75
כמה הערות בהגדה [גליון] 76
קשר של תפילין [גליון] 76
בענין הנ"ל [גליון] 77
הבדלה על חמר מדינה [גליון] 82
הטעם שאסור לרסק שלג וכדו' בידיים [גליון] 82
בעניני גירות (קבלת המצות) [גליון] 84
הערת המערכת בענין לחם משנה 87

פשוטו של מקרא

- ביאור בפרש"י יפקד ה' 87

שונות

- שם אבי אדמו"ר הזקן 88
תיקון טעות בס' "אוצר מנהגים.. יורה דעה" 89
א-ל ארך אפים ביום שאין אומרים בו תחנון [גליון] 89

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ עקב - כ' אב,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', י"ג מנחם אב

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 רמ"ם עמ"ס שבת

גאולה ומשיח

תשמישי מת דאסור בהנאה מהו כשיקום לתחי'

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

כתב הרמב"ם (הל' אבל פי"ד הכ"א): "המת אסור בהנאה כולו, חוץ משערו שהוא מותר בהנאה מפני שאינו גופו, וכן ארונו וכל תכריכיו אסורין בהנאה וכו'", וכ"כ בשו"ע יו"ד (סי' שמט סעי' א): "מת, בין עובד כוכבים בין ישראל, תכריכיו אסורים בהנאה וכו'", ומקורו בש"ס (ע"ז כט, ב, ובכ"מ): מה זבח (ע"ז) אסור בהנאה, אף יין נמי אסור בהנאה, זבח גופיה מנלן? דכתיב: (תהלים קו, כח) ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים, מה מת אסור בהנאה, אף זבח נמי אסור בהנאה. ומת גופיה מנלן? אתיא שם שם מעגלה ערופה, כתיב הכא: (במדבר כ, א) ותמת שם מרים, וכתיב התם: (דברים כא, ד) וערפו שם את העגלה בנחל, מה להלן אסור בהנאה, אף כאן נמי אסור בהנאה. והתם מנלן? אמרי דבי רבי ינאי: כפרה כתיב בה כקדשים", ויש לחקור מה יהי' הדין עם כל תשמישי המת לאחרי שיקום בתחיית המתים, האם נימא דאיסורא דחל עלייהו חל ונשאר לעולם, או נימא שיפקע אחר התחי'.

ונפק"מ לפי הדעה דמצוות אינן בטלות אפי' אחר תחיית המתים (דעת הרשב"א והר"ן, ונת' כן גם לדעת הרמב"ם כמבואר בס' ימות המשיח בהלכה' סי' סד-סה, וכ"כ בס' אהל משה (צווייג) ח"א קונטרס 'הר אבל' סי' שנא), וכן נפק"מ לפי מה דנקטינן דמצוות אכן בטלות לע"ל אלא שזהו אחר תחיית המתים, כמ"ש בתניא באגה"ק סי' כו (קמה, א), דכיון דמבואר דצדיקים קמים מיד בביאת משיח, ואז עדיין מצוות אינן בטלות (כפי שנת' בגליון תתקכ"א ע' 13 וש"נ) הרי יוצא נפק"מ גם לדעה זו'.

1) נוסף לזה י"ל ע"פ מה שביאר הרבי בקונטרס 'הל' של תושבע"פ שאינן בטלים לעולם" דהא דמצוות בטלות לע"ל, אין זה אלא בנוגע להציווי להאדם, אבל מציאות דהמצוות כשלעצמן הן בקיום נצחי ויתקיימו לעולם כיון שהן רצונו של הקב"ה עיי"ש, נמצא דגם לפי"ז שייך נפק"מ אם איסור זה יתקיים או לא.

אבר מן המת שנתחבר לחי האם יש בזה איסור הנאה

והנה כבר שקו"ט הרבה בהפוסקים אם מותר להרכיב קרנית שהוסרה מעין מת להרכיבה על עינו של חי שאז העין חוזרת לראות כמקדם אם יש בזה איסור הנאה ממת או לא, (ועד"ז בנוגע לשאר איברים²), ועי' בס' שבט מיהודא (ע' נו) שכתב להתיר, כי בשר המת אסור רק כל זמן שהוא מת וכשקם לתחי' נפקע האיסור ממילא, וכמו שאין מקום לחשוב כי בהמאורעות של תחיית המתים הנזכרים בתנ"ך כמו בבן הצרפתי ובן השונמית וכו' היו האנשים הללו אסורים בהנאה, וכדמוכח גם מהא ששאלו (נדה ע,ב) אנשי אלכסנדריא בנוגע לאשתו של לוט מהו שתטמא, וכן בבן השונמית מהו שיטמא, ומתים לע"ל אם צריכים הזאה שלישי ושביעי או אין צריכים, ולמה לא שאלוהו גם בנוגע אם אסורין בהנאה או לא? אלא משום דפשוט הוא שאין כל איסור במת שקם לתחי' כיון דעכשיו הוא חי, וזה קל הרבה יותר מטומאה, כי בטומאה מצינו שגם אחרי שסיבת הטומאה נעלמת נשארה הטומאה במקומה, משא"כ באיסור הנאה של מת הרי איסור הנאה הוא מפני שהוא מת, אבל כשנתעורר לתחי' באיזה צורה שהוא פקע האיסור ממילא, וא"כ עד"ז באבר מן המת כשנתחבר עם גוף חי והחיות מתפשט עליו במרוץ הדם ובהרגשה, נעלם האיסור כיון שחלפה סיבת האיסור עיי"ש, ועד"ז כתב הרח"ד רגנשברג בהפרדס שנה יט חוברת ד' (תמוז תש"ה) ע' 24 בענין זה, דהאדם נהנה מן הקרום הזה רק אחרי שנתקשר יפה עם גופו, ואחרי שהקרום הזה כבר חי נפקעו ממנו כל האיסורים שהיו עליו לפני החיאתו, ואפילו בטומאה אמרינן בנדה (שם) "מת מטמא ואין חי מטמא" וא"כ כ"ש בנוגע לאיסור הנאה שהי' עליו מצד שהי' מת עיי"ש בארוכה בכל השקו"ט בזה.

ועי' גם בשו"ת ציץ אליעזר חי"ט סי' נ"ג שדן בנוגע לקרום המסכים לקחת כליות מקרובו שמת להציל על ידם חולה מסוכן, אם מותר לו לקבל שכר עבור זה ולא נקרא שנהנה מאיסורי הנאה, ולאחרי שהוכיח דליכא בזה שום איסור, הוסיף דבכלל ישנה עצה לכך, והוא שיתנו ביניהם שהקרוב יטול את השכר עבורם רק כאשר הכליות יקלטו אצל החולה וישובו לתחיה, דאז הרי אין כבר על הכליות דין של אברי - מת

(2) ראה שו"ת ציץ אליעזר חי"ג סי' צא, ואגרות משה יו"ד ח"ב סימן קע"ד, ומנחת יצחק (ח"ה סי' א') ונועם כרך ו' ע' פ"ב ועוד.

שאסורים בהנאה, מפני דאבר מת אסור בהנאה ולא אבר חי, בדומה למה דאיתא בנדה ד' ע' ע"ב שהושב על השאלה של בן השונמית (שהחיה אלישע) מהו שיטמא: "דמת מטמא ואין חי מטמא". ואז אם יעשו ככה לא תהיה איפוא בכלל בעיה של איסור הנאה מאברי מת עיי"ש, ועי' גם בזה בשו"ת יביע אומר ח"ג יו"ד סי' כ' (ד"ה ברם), ובסי' כ"ב שם (ד"ה איך), והביא שכן ר"ל גם בשו"ת ישמח לבב חיו"ד סי' מה (עיי"ש בשוה"ג, הובא גם בשו"ת ציץ אליעזר ח"ג סי' צא).

ואף דבשו"ת שרידי אש ח"ב סי' צ"ג כתב שיש לפקפק בזה, כיון שבשר המת אסור משום שנהנה מן המת ומה בכך שהבשר נפרד ונעשה חי, מ"מ הוא נהנה מן המת עצמו שנשאר מת, וכן נקט גם אח"כ בשו"ת ישמח לבב שם דכיון שמגופו של מת באו לא גריעי מתשמישיו של מת שגם הם אסורין בהנאה עיי"ש, מיהו כל זה הוא רק בנידון שהגוף עצמו מת, אבל בתחיית המתים שכל הגוף קם לתחי', הרי פשוט לכו"ע דלא שייך ע"ז שום איסור.

אמנם י"ל, דכל זה אינו אלא בנוגע להגוף עצמו שקם בתחי' וחי הוא, אבל בנוגע לתשמישיו שלא חי בהם שום שינוי כלל מזמן הקודם כשהי' מת כאשר הי' עליו האיסור, א"כ י"ל דאיסורא דחל חל ולא נפקע לעולם.

שקו"ט בחידושו של הגר"ש קלזגער דשייך נעשה מצותו ע"י קבורה

והנה כבר האריכו הפוסקים בדין זה דמת אסור בהנאה אם הוא מן התורה או מדרבנן וכדאיתא בשדי חמד בקונטרס דברי חכמים סי' נ"א (ח"ה ע' 305) ובכללים מערכת המם כלל קב והביא הרבה מהאחרונים דשקו"ט בזה עיי"ש, וראה גם מל"מ הל' אבל שם, וברכי יוסף יו"ד שם, ופרדס יוסף החדש שופטים אות רס"ו וש"נ, ובקריית ספר הל' אבל שם משמע דסב"ל דהמת עצמו אסור בהנאה מן התורה אבל תשמישיו אפשר דלא אסירי אלא מדרבנן עיי"ש, אבל ברש"י סנהדרין מז,ב, משמע דגם תשמישיו אסור מדאורייתא, וכמ"ש שם (בד"ה פינהו) לענין קבר המת: "ומיהו אסור בהנאה, דאיסורא דאורייתא הוא ולא פקעא", וכבר האריך בזה בשו"ת יביע אומר ח"א יו"ד סי' כ"ד וח"ז יו"ד סי' ל"ג והוכיח שגם תשמישיו אסורין מדאורייתא עיי"ש.

ובשו"ת 'טוב טעם ודעת' להג"ר שלמה קלוגר מהדורא תליתאי ח"ב יו"ד סי' רל"ו כתב להכריע בזה בדבר חדש, לפי מה דקיימ"ל בעלמא (יומא נט,ב, סוכה מט,ב, וש"נ) "אין לך דבר שנעשה מצותו ומועלין

בו", ולא דוקא בקדשים הוי כן רק בכל דבר, א"כ לפי"ז י"ל דכיון דקבורה הוי מצוה כמו דלמדו חז"ל מקרא כי קבור תקברנו, א"כ י"ל דדוקא קודם קבורה דלא נעשה מצותו אז הוי האיסור מן התורה, אבל אחר הקבורה דנעשה מצותו שוב מותר מן התורה, וה"ה משמשי המת ותכריכין קודם שנקבר אסור מן התורה, אבל אחר שנקבר מותר מן התורה רק מדרבנן אסירי אטו קודם קבורה, ומבאר דמ"ש רש"י בסנהדרין (כנ"ל) דהוה מן התורה, הכוונה דקודם קבורה אסורין מן התורה, לכן גם אחר הקבורה אסור מדרבנן מכח גזירה אטו קודם קבורה עיי"ש בארוכה, וכ"כ במהדו"ק שם בסי' רפ"ה והביא שכ"כ גם בשו"ת עין דמעה תשובה ג', הנה לפי"ז י"ל דכיון דמיד אחר הקבורה ליכא איסורא אלא מדרבנן, א"כ כשיקום לתחי' לא שייך שיגזרו רבנן עוד על תשמישיו משום קודם קבורה, כיון דאז יהי' כבר הענין דובלע המות לנצח וגו' לעולם³.

אלא דבשו"ת אהל משה (שם) סי' שמ"ט הקשה על הגר"ש קלוגר דלא שייך לומר במצות קבורה הדין דנעשה מצותו, לא מיבעיא לשיטת הראשונים דקבורה הא מצוה מדרבנן משום בזיונא לא שייך לומר נעשה מצותו והלך איסורי כיון דתמיד מוטל עליו לקבורו, ואפילו מאה פעמים משום בזיונא ולא נעשית מצותו אם נתגלה, אלא אפילו לשיטת הרמב"ם ודעימיה דהיא מצות עשה מן התורה כמפורש בסהמ"צ מצוה רל"א ועי' בפ"ד מהל' אבל ה"א ובנמוקי מהרא"י שם⁴, הנה גם לפי"ז נראה ברור דהיא מצוה תמידית דתמיד רובץ על המחויב לקבור את מתו שהמצוה הוא שמתו יהי' קבור דקרא כתיב כי קבור תקברנו, וכתב הרמב"ם בפיהמ"ש (חולין פ"ב) דשלח מקור, והמקור נופל על המעט והרבה, ולפיכך חייב לשלח את האם אפילו מאה פעמים מצד שהוא מקור, וכ"כ לענין השבת אבידה בפ"ב דב"מ, וכדאמרינן שם לא,א, השב אפילו מאה פעמים, וביאר החת"ס בחידושו לחולין פ"ז דהטעם הוא משום שהמקור אינו ציווי להשב, אלא שיהי' מושב להבעלים והאם יהי' משולח, וע"כ מחוייב אפילו מאה פעמים, וא"כ ה"ה הכא דכתיב "קבור" שאין המצוה לקבור אלא שיהי' קבור, ע"כ לא שייך

(3) וכן י"ל לפי דעות אלו דסב"ל שכל איסור זה דאיסור הנאה ממת אינו אלא מדרבנן (כמובא בשד"ח שם) דאחר התחי' שוב לא גזרו רבנן כלל.

(4) וראה בענין זה ברשימות חוברת ק"ח ולקו"ש חכ"ח ע' 174 הערה 7 ובגליון תשמ"ה.

לומר בזה נעשה מצותו כיון דמשיך איסורייהו לעולם, והביא שגם בשו"ת בית יצחק חיו"ד ח"ב סי' ק"ס דחה דברי הגר"ש קלוגער מטעם זה, ועיי"ש עוד מה שהקשה עליו, ועי' גם בשו"ת בית דוד סו"ס ס (ד"ה וע"ד) שהביא זה וכתב דבשו"ת התשב"ץ ח"ב סי' קי"א כתב בהדיא דמצות קבורה היא אפילו מאה פעמים עיי"ש, ועי' גם בשו"ת נוב"י (מהדו"ק) יו"ד סי' צ שכתב בתו"ד: "ולכך כשנשרפו אמרינן כבר נעשית מצותו אבל מת, מצות קבורתו משום בזיונו ולא משום איסורו ולכך לא שייך בו נעשית מצותו", הובאו דבריו בשו"ת דעת כהן (עניני יו"ד) סימן קצו (ד"ה ופשוט הוא).

ונמצא לפי"ז דגם לאחר קבורה הוה האיסור הנאה מדאורייתא כיון דלא שייך לומר בזה ד"נעשה מצותו", וא"כ שוב אפ"ל דאיסור הנאה בתשמישיו אינו נפקע לעולם.

ראי' מהגמ' נדה שהאיסור יתבטל

ונראה להביא ראי' דלע"ל יופקע האיסור גם מתשמישיו, והוא מגמ' נדה סא, ב דאיתא שם "ת"ר בגד שאבד בו כלאים לא ימכרנו לעובד כוכבים ולא יעשנו מרדעת לחמור אבל עושה ממנו תכריכין למת. אמר רב יוסף זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא א"ל אביי ואי תימא רב דימי והא אמר רב ינאי לא שנו אלא לספדו אבל לקוברו אסור, א"ל לאו איתמר עלה א"ר יוחנן אפילו לקוברו, וריו"ח לטעמיה דא"ר יוחנן מאי דכתיב (תהלים פח, ו) במתים חפשי, כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות", עיי"ש. ובתוס' שם ד"ה אמר רב יוסף, (וכן בתוס' הרא"ש שם) ביארו הראי' דמצוות בטלות לע"ל מהא דעושה תכריכין למת, וז"ל: דלכתחילה עושה לו תכריכין מכלאים אעפ"י שכשיעמוד לעתיד יעמוד במלבושיו שנקבר בהן ש"מ שמצוות בטלות לע"ל עכ"ל. ועי' גם בחי' הריטב"א שם שפירש כן עיי"ש, ואי נימא שהאיסור הנאה בתשמישיו אינו נפקע לעולם, א"כ לא הי' צריך להוכיח דמצוות בטלות לע"ל מהא דמותר לקוברו בכלאים, תיפוק ליה בלאו הכי מהא דכשקם ה"ה מתהנה מתשמישי מת שהוא אסור בהנאה, ועוד דגם לפי ר' ינאי דסב"ל דמצות אינן בטלות לע"ל קשה דאף דסב"ל דאסור לקוברו בכלאים, מ"מ אכתי תקשי לדידיה דהא מתהנה מבגד שהוא אסור בהנאה? ומוכח מכאן בפשיטות שהאיסור נפקע כיון שהוא עצמו חי במילא גם תשמישיו מותרים.

וראה בס' 'וזאת ליהודא' (להג"ר יהודא לייב זלצר - ב"ב תשי"ט) סי' כ"ז שעמד על מחקר זה, וביאר דבתחית המתים כשיחיו המתים

לא יהיו כקטן שנולד דהיינו שיהיו אנשים חדשים לגמרי, אלא שיהיו אותם האנשים הקודמים, וא"כ לא שייך לומר שתכריכים יאסרו להם בהנאה, דכיון דכל איסורם של תכריכים אלו הוא משום דהוה תשמישו של זה המת, א"כ איך שייך לומר שיאסרו לו עצמו בהנאה, דהרי כל איסורו נובע מהיותו תשמיש בשבילו ולגבי דידיה לא שייך איסור זה ולכן מותרים לדידיה בהנאה אף כשיעמוד אח"כ עכ"ד בזה, אבל ראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' ס-ס"א-סה ועוד, דשקו"ט בארוכה בענין זה אם הגוף שיקום הוא מציאות חדשה ופנים חדשות באו לכאן או לא, ונפק"מ לגבי הרבה דברים שהי' מחוייב לפני התחי' עיי"ש, ואכ"מ להאריך עוד בזה.

אלא דכל סברתו הוא רק לגבי אדם זה עצמו הקם בתחי', דלגבי דידיה לא חל מעולם שום איסור, וכדביאר שכל האיסור נובע מחמת שזהו דידיה ואיך שייך שיהי' אסור בו אח"כ, אבל אכתי אין זה טעם לגבי אחרים שיהיו גם הם מותרין בתשמישי המת, כיון די"ל דלגבי דידיה שאכן חלה עליהו האיסור מקודם, אפשר דגם אח"כ לא יופקע מהם איסור זה.

כשמתבטל העיקר האם מתבטל תשמישיו?

ובס' הנ"ל הוסיף בזה עוד, ע"פ הא דתנן בע"ז נב,ב: "המבטל עבודת כוכבים - מבטל משמשיה, ביטל משמשיה משמשין מותרין והיא אסורה" וכן פסק הרמב"ם הל' ע"ז (פ"ח ה"ט): "המבטל עבודת כוכבים ביטל משמשיה, ביטל משמשיה מותרים והיא אסורה בהנאה כמו שהיתה עד שיבטלנה", וא"כ י"ל עד"ז הכא דכיון דשורש האיסור נתבטל מגוף המת כיון דחי הוא, בדרך ממילא מתבטל האיסור גם מתשמישיו כמו בע"ז, אבל מקשה ע"ז דאינו דומה כלל דהתם כשבטל את הע"ז אנו אומרים שנתכוון לבטל גם תשמישיו שהם באים בשביל הע"ז עצמה, והוה כאילו ביטלם בהדיא, משא"כ הכא הרי הוא לא ביטל בעצמו כלום אלא דממילא נתבטל ממנו האיסור כשחי אח"כ, א"כ למה נימא שנתבטל האיסור הנאה גם מתשמישיו, כיון שאצלם לא הי' שום שינוי? עכ"ד.

אבל עי' מאירי שם שכתב בביאור דין זה וז"ל: ר"ל משמשיה בטלים מאליהם בביטולה עכ"ל, ובר"ן שם כתב: "דמשמשיה בתרה גרירי" עיי"ש, ומשמע דבאמת סבירא להו דאין הפירוש שהוא ביטל בפועל תשמישיה, אלא דכיון שהן טפלין להעיקר א"כ כשבטל העיקר בדרך ממילא בטל הטפל, ולפי"ז שפיר י"ל כן גם בעניננו דלאחר

שנתבטל האיסור מהמת עצמו כיון שחי הוא, בדרך ממילא נתבטל האיסור גם מתשמישיו.

אבל הר"י מלוניל שם כתב: "וכיון דבטיל ע"ז עצמה גלי דעתיה שאינו רוצה ליחד אותם לתשמיש עור", דמשמע דסב"ל הפירוש דאמרינן שהאדם נתכוון לבטלם, וכן משמע קצת מלשון הרמב"ם הנ"ל שכתב "ביטל משמשיה"?

ויש לבאר פלוגתתם ע"פ מה שכתב בלקו"ש חי"ז פ' תזריע ב' (סעי' ו') בנוגע לשאלת הגמ' (ע"ז מו, ב) אם יש שינוי לנעבד או לא, ופסק הרמב"ם (הלכות איסורי מזבח פ"ד ה"ז): "וכן המשתחוה לבהמה כשם שנפסלה למזבח כך צמר שלה פסול לבגדי כהונה, וקרניה פסולין לחצוצרות ושוקיה לחלילין ובני מעיה לנימין הכל פסול", שיש לבאר דין זה בב' אופנים: א) דהאיסור שבקרניה לחצוצרות וכו' הוא רק מחמת שבאים מהך בהמה שהשתחוה, ולכן נשאר עליהם איסור לגבוה מצד גוף הבהמה, ב) דקרניה פסולין מצ"ע דהוה עליהם שם נעבד ממש כמו גוף הבהמה עיי"ש, ועיי"ש בהערה 51 שביאר ב' אופנים אלו גם באיסור ע"ז בהנאה להדיוט כשנשתנה אם אחר השינוי הוה כע"ז ממש או לא עיי"ש, וכעין זה י"ל הכא, דהמאירי והר"ן סבירא להו דבתשמישי ע"ז לא חל עלייהו איסור מצד עצמם, ואסורין רק מצד שהם טפלים לע"ז, ולכן כשבטל העיקר בטל הטפל בדרך ממילא, משא"כ הר"י מלוניל סב"ל שחל עליהם איסור מחמת עצמן, דכיון שהם משמשי ע"ז ה"ה אסורין כמו ע"ז עצמה ולכן אינם מתבטלים בדרך ממילא אלא דבעינן שהאדם עצמו יבטלם⁵.

ועד"ז יש לחקור בעניננו בדין תשמישי מת: א) אם איסורם בהנאה הוא מחמת עצמם דכיון דהם משמשי של מת חל עלייהו איסור כמו שחל על המת עצמו, ב) או נימא שאין איסורם מחמת עצמם אלא משום דבטלים לגוף המת ואיסורא דהמת משיך עלייהו, דלאופן הב'

5) ומצינו ב' אופנים כיוצא בזה בכ"מ בלקו"ש, ולדוגמא ראה חכ"ג פ' חוקת א' לענין קדושת מטפחת ספר תורה עיי"ש, ועד"ז בבני נח שנבראו בשביל התורה ובשביל ישראל - דהוה כתשמישין- ומבואר בלקו"ש שם פ' בלק ב' דיש לומר בהם בב' אופנים ואכמ"ל, וראה לקו"ש חי"ח פ' שלח ג', וח"כ פ' ויצא ג', וח"ז פ' קדושים ד', וראה בס' ימות המשיח בהלכה סי' נח בכל זה.

מסתבר לומר דכשבטל האיסור מהמת עצמו בטל בדרך ממילא האיסור גם מהם משא"כ לפי אופן הא'.

גדר איסור"נ במת מצד גזילה כמו בהקדש

והנה בשו"ת קול מבשר ח"א סי' א האריך בדין איסור הנאה דמת, והביא הך דיבמות סו,ב: "ההיא איתתא דעיילה ליה לגברא איצטלא דמילתא בכתובתה, שכיב, שקלוה יתמי ופרסוה אמיתנא, אמר רבא: קנייה מיתנא" ופירש"י שם קנייה מיתנא - תכריכי המת איסורי הנאה הן כהקדש דגמר שם שם מעגלה ערופה כפ' נגמר הדין (סנהדרין דף מז:): עכ"ל, והקשה כמה קושיות על רש"י, וביאר כוונתו דהגדר של איסור הנאה ממת הוא אותו הגדר של איסור הנאה מהקדש, דהתוס' בכתובות ל,ב, בד"ה זר כתבו דתשלומי הקדש הוא תשלומי גזלה, דהרי ידוע מה שחקרו האחרונים (ראה אתון דאורייתא כלל ג' ובמנ"ח מצוה י"ד) בגדר איסור מעילה אם גדרו הוה איסור גזילה דמה לי גזל הדיוט מה לי גזל שמים אלא דכאן החמירה התורה שהוא אסור גם בהנאה ואפילו כשאינו מחסר כלום להקדש, וכן דחייב קרבן מעילה וכו', או ענינו הוא איסור הנאה, דכמו שמצינו בתורה איסורי הנאה בדברים שונים, כן הכא דמצד קדושת ההקדש אסור בהנאה להדיוט, אבל אינו מצד גזלה, ומהתוס' דכתובות הנ"ל מוכח בהדיא דסב"ל דמעילה הוא איסור גזלה, ולכן כתבו שהתשלומין הוה תשלומי גזלה. ועי' בחדושי הגר"ח - הלכות מעילה פ"ה ה"א שכתב בתו"ד וז"ל: נראה דהוא משום דהך איסורא דמעילה דרשינן במעילה דף יח,א כי תמעל מעל אין מעל אלא שינוי, דמבואר בזה דכל יסוד איסור מעילה הוא משום דין גזל הקדש, וכן מוכח מהא דמעילה שיעורו בפרוטה וצירף את המעילה לזמן מרובה ואכילתו ואכילת חבירו מצטרפין, אשר כל זה הוא משום דדין גזלה ביה, ולהכי הוא דמצטרף בכל גווני, ושיעורו בפרוטה כדין גזל עכ"ל עיי"ש, ועי' גם בתוס' קידושין מג,א, בד"ה שלא מצינו בספיקת הר"י, ובברכת שמואל שם ביאר דבריהם בשם הגר"ח עפ"י מ"ש דמעילה הוה איסור גזלה ולא איסור הנאה, וכבר נת' בזה הרבה בהשיעורים ואכמ"ל.

ומבאר דעד"ז הוא גם גדר האיסור הנאה של מת דדומה לאיסור הנאה מהקדש, [דילפינן הדין מעגלה ערופה דכפרה כתיב בה כקדשים כנ"ל], דהרי כתב הרמ"א (חו"מ סי' ר"י סעי' ג') דהמקנה דבר למת כל שהוא לצורך קבורתו וכבודו קנה, והוא מתשובת הרשב"א ח"א סי' שע"ה ובדרכי משה שם (חו"מ סי' ר"י) הביאה בשלימות וז"ל: אם

אמר לחבירו זכה במעות אלו לצורך מצבת קבר מת זכה המת ולא יוכל לחזור ולא הוי דומיא דקנה לעובר או לחמור דלא קנה דכל מה שהוא לכבוד המת זכה בו עכ"ל ומלשון זה משמע דהוי קנין ממשי⁶.

ולפי"ז מבאר דאיסור הנאה במת ומשמשי דהיינו קבר ותכריכין שלו דילפינן מעגלה ערופה דכתיב בה כפרה כקדשים הוא ג"כ מטעם "גזל המת", דאע"ג דבעלמא אין קנין למת מ"מ מה שהוא לצורך קבורתו קנייה מיתנא וזכה בו כמ"ש הרשב"א הנ"ל, וגלי קרא דקבר ותכריכין אסורין גם בהנאה כהקדש דהם קנין המת ויש בהם משום גזל המת, [ומ"מ אי אפשר לו בחייו ליתן רשות שיוכלו אח"כ ליהנות ממנו, כי אחר מיתה ה"ז בעלות חדשה ורשות אחרת ואינו המשך לבעלותו דמחיים], ומסיק דזהו כוונת רש"י ביבמות הנ"ל שכתב על הא דקאמר בגמ' קנייה מיתנא לשון קנין במת, ועל זה כתב תכריכי המת איסורי הנאה הן כהקדש דגמר שם שם מעגלה ערופה דכל איסור זה נובע מחמת דקנוי להמת, וכ"כ עוד שם סי' נו וח"ב סי' ט' עיי"ש, ויש להאריך בכל זה עוד, וראה גם בשו"ת יחל ישראל סי' ע"ח בארוכה בזה⁷.

ואם כנים דבריו, דכל יסוד איסור ההנאה במת הוא מדין גזול את המת, י"ל דלאחר שקם לתחי' ונתבטל לגמרי כל הרשות והבעלות של המת, - שזה כולל כל מה שהוא לצורך המת כנ"ל - בדרך ממילא מתבטל גם דין איסור הנאה מכל תשמישיו וכו', כיון שהאיסור הוא תוצאה מהבעלות והבעלות כבר נתבטל.



(6) וראה בגליון קט שנת' עפ"ז הוראת הרבי (בשנת תשמ"ב) לקנות אות בס"ת גם עבור אלו שכבר אינם נמצאים בין החיים עיי"ש בארוכה, וראה קובץ שיעורים כתובות אות שיג וב"ב אות תסג.

(7) וראה שאילת יעבץ ח"א סי' מ"א שהנלכדים במלחמת מצוה מותרים בהנאה לאחר שמתו כיון שהן ונכסיהן למלך עיי"ש, וכבר שקו"ט הרבה במ"ש התוס' ב"ק י"א, בד"ה שהשור שעבד ונכרי הקנוי לישראל מותרין בהנאה, ראה אוצר מפרשי התלמוד שם, דאי נימא כהנ"ל דיסוד האיסור הוא מצד דין גזל ה"ז מבואר היטב ואין להוכיח דשיטת התוס' דמת גוי אינו אסור בהנאה.

בענין בן כוזיבא המלך והלקח ממנו לדורות [גליון]

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין
מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בגליונות האחרונים האריך הר"ר ח"ר שי' להפריך דעת אלו שפירשו דזה שר' עקיבא הי' אומר על בן כוזיבא שהוא הי' מלך המשיח כן הי' מחוייב לעשות ע"פ תורה, כי בן כוזיבא הי' באמת ראוי להיות משיח.

וראיתי לעורר על הנקודות דלהלן – שלדעתי הן היסודות של אלה שפירשו כן דברי הרמב"ם, ורח"ר בחר כמעט להתעלם כמעט מהם:

(א) לכאורה, יסוד היסודות לגישה זאת היא הקושיא והפליאה העצומה בדברי הרמב"ם, שאם ר' עקיבא טעה טעות חמורה, כיצד אפשר ללמוד מהנהגתו שמשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים. ועל כרחק צריך לומר, שלדעת הרמב"ם, למרות שהיתה כאן טעות (ראה להלן) מכל מקום ניתן ללמוד הלכה למעשה מהקס"ד דר' עקיבא.

ורח"ר כמעט מעלים עין מקושיא זו, ורק בסוף הערתו הראשונה מביא קושיא זו בחצאי רבוע ומתריך:

"אולי יש לומר, [ש]גם טעות צריכה להיות בגדר אפשרי (שהרי ידוע אין אדם טועה על אבן פשוטה שהיא מרגלית) ולכן מזה שר' עקיבא ובני דורו טעו לומר על בן כוזיבא שהוא הי' מלך המשיח מוכח שאי אפשר לומר שהופעת מלך המשיח קשורה באותות ובמופתים שהרי בן כוזיבא לא הראה לא אות ולא מופת ואעפ"כ טעו בו להתחשב כמשיח. בסגנון אחר: אלו ש"העלו על דעתם" שמשיח צריך לעשות אותות ומופתים לא היו סבורים שעשיית מופתים הוא רק פרט, אחד מתנאי ממלך המשיח, אלא לדעתם הרי כל ענינו של מלך המשיח וגאולה העתידה הוא לשדר מנהגו של עולם ומערכות הטבע, ולכן כתב הרמב"ם דמטעות רבי עקיבא ובני דורו מוכח להיפך".

והנה הגיחוך בתירוץ זה אין צורך להאריך בו. דניחא לי' לרח"ר להגיד שר' עקיבא טעה לומר שמשיח צ"ל רק "גיבור חיל", לו יהא רשע מרושע ורוצח כו' – למרות הכתובים המפורשים על גדלותו הרוחנית של מלך המשיח: "ונחזה עליו רוח ה' גו'", הנה ישכיל עבדי

וירום ונשא וגבה מאד, ובמקומות אין ספור בתורה שבע"פ [וראה לקמן שגם ניחא לי' לומר שרבי עקיבא "טעה" לחשוב שמשיח א"צ להיות מזרע דוד], ולדעת רבי עקיבא כל ענינים אלה אינם "ענין עיקרי" במשיח . . . אך להגיד שטעה בכך שחשב שמשיח א"צ לעשות מופתים, זה אי אפשר . . .

והגע עצמך: לדעת הרח"ר ס"ל להרמב"ם שרבי עקיבא טעה לחשוב שמשיח צ"ל רק גיבור חיל כדי להיות משיח, בלי שום מעלות רוחניות. והנה אנו רואים שרבי עקיבא לא שאל ממנו אות ומופת. לפי גישה זו, מהו טעם הפשוט של רבי עקיבא? התירוץ בפשטות: כי מאיפה בא לרשע, לוא יהא גבורחיל, לעשות אות ומופת? ! ומאחר שזו היתה טעות חמורה לחשוב שדי להיות גיבור חיל כדי להיות ראוי להיות מלך המשיח, ובדרך ממילא נשללת הסברא שמשיח א"צ לעשות מופת!

ואולי ס"ל לרח"ר, שבן כוזיבא הי' אפשר לעשות אותות ומופתים בכוחות הסטרא אחרא (וכשיטה הידועה אחרי מעשה אנטבה) – וס"ד אמינא דהיות שענינו של משיח לשדד מערכות הטבע היו צריכים לשאול ממנו לעשות זה בכח הסטרא אחרא, וקמ"ל רבי עקיבא שאין צריכים לשאול ממנו אות ומופת . . .

(ב) רח"ר חוזר פעם אחר פעם שאין לנו אלא דברי הרמב"ם והאברבנאל – כאילו מדובר בדברים מפורשים ברמב"ם, שרבי עקיבא טעה בהערכת מהותו של בן כוזיבא. אך בדברי הרמב"ם לא נזכר לא דבר ולא חצי דבר על "כשלוננו" של רבי עקיבא.

בהלכה ג' בוודאי לא בא להודיע על כשלוננו של רבי עקיבא – שהרי להיפך ממש, כל תוכן דברי הרמב"ם בהלכה זו הוא להוכיח הלכה למעשה מהנהגת רבי עקיבא. ואילו להלן ה"ד (בנוסח שאינו מצונזר) "ואם לא הצליח כו' שנאמר ומן המשכילים יכשלו כו'" – הרי, מלבד שלא הזכיר הרמב"ם כאן את רבי עקיבא ובן כוזיבא, הנה עוד והוא העיקר, הרי כתב להדיא "ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים" – הרי מפורש בדבריו להיפך ממש, שמדובר בהנהגתו של מלך כשר ושלם! ועכצ"ל דה"כשלון" אינו ח"ו וח"ו כמשיחי שקר שהביא להלן.

(ג) אם כן, נשארו לנו רק דברי האברבנאל שפירש כן דברי הרמב"ם. ראשית יש להדגיש, דלמרות שהצמח צדק כותב עליו תואר "שלם בדעותיו", מובן ופשוט שאין זה "הסכמה" על כל דברי האברבנאל וכל פירושו בכל התורה כולה.

וגם כאן: כנזכר לעיל, הרמב"ם ברור מלולו, אשר:

(א) למדין הלכה למעשה מהנהגת ר' עקיבא, וכל מי שלומד דברי הרמב"ם בהלכה זו בישרות מבלי לעקם המלים, הרי כוונת הרמב"ם ברורה, לא "להשפיל" את בן כוזיבא, אלא להיפך ללמוד הלכה למעשה ממאורע זה. וכך לימדנו רבינו הן בלימוד פירוש רש"י על התורה והן בלימוד הרמב"ם, לא לנטות מפשט הדברים.

(ב) הכשלון אינו בכך שרבי עקיבא טעה טעות חמורה וחשב שאדם רשע גבור חיל יכול להיות מלך המשיח, שהרי מדובר במלך שהי' "ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים".

[ובפשטות הכשלון הוא – כמ"ש בהל' תעניות, ש"היתה צרה גדולה כמו חורבן בית המקדש" – והרי גם שם לא הדגיש הרמב"ם שהי' משיח שקר, ורק שדימו שהוא מלך המשיח ונפל ביד הרומיים (ולא כתב אפילו כמו בהל' מלכים שנהרג בעונות – היינו שאין שום רמז גם שם על שפלותו הרוחני של אותו המלך, ורק שהיתה צרה כו')].

ובמילא, למרות גדלותו של האברבנאל אין אנו חייבים לקבל את דבריו בפירוש דברי הרמב"ם במקום שהם היפך הפירוש הפשוט בלשון הרמב"ם. והרי הספר "ישועות מלכו" אינו ספר פסקי הלכות, ובכל הפעמים הרבות שהרבי דיבר על סוגיית מלך המשיח וגאולה, אינני זוכר אף פעם אחת שיזכיר ספר זה (כמובן יתכן מאד שהנני טועה והרבי כן הביאו פעם בהתוועדות).

(ד) לולא דמסתפינא הייתי אומר, דכשם שהאברבנאל כתב על רבי עקיבא שזה שטעה בבן כוזיבא הי' מחמת אהבתו ותשוקתו הגדולה לגאולה, מעין זה הייתי אומר על האברבנאל, דמחמת הצרות הרבות שסבלו ישראל בזמנו זמן השמד כו', והי' צורך גדול לבטל כל חשש של משיחי שקר, הנה הפריזו על המדה בשלילת משיחי שקר, וכתב את דבריו כאילו כוונת הרמב"ם שגם רבי עקיבא טעה כזאת על בן כוזיבא כו'.

וראה מ"ש הרמב"ם באגרת תימן לענין גדולי ישראל שחישבו קצין כדי לנחם את העם, אע"פ שטעו בחשבונם (הובא בלקוש חכ"ט ע' 16 – אך ראה בלקו"ש שם איך ע"פ חסידות אין זו טעות).

[ובאמת, אפילו אם נניח שהרח"ר צודק שרבי עקיבא טעה לגמרי בבן כוזיבא ולא הי' ראוי להיות משיח כלל כי לא היו לו סימנים הנ"ל – אין זה משנה לגבי עצם הענין, דלפי דעת הרמב"ם מי שיש לו

הסימנים שבריש ה"ד הרי הוא בחזקת משיח, וא"כ ודאי שחייבים לומר עליו שהוא מלך המשיח, דאל"כ למאי נפק"מ שיש לו חזקת משיח. ועיין גם בארוכה בקונטרס הילכתא למשיחא להרב העלער שליט"א. ואינני חושב שהרח"ר חולק גם על זה].

ועכ"פ אפילו את"ל שהאברבנאל ס"ל באמת שזהו פירוש דברי הרמב"ם, הרי כך היא דרכה של תורה, בפרט שהוא נגד פשטות לשון הרמב"ם, וסגנון הרח"ר "אין לנו אלא דברי הרמב"ם" – להד"ם. ולכל היותר הול"ל "אין לנו אלא דברי האברבנאל" – ומובן שאינו כן, כי מעולם לא נשמע מפי רבינו נשיאנו שהאברבנאל הוא פוסק אחרון בענינים אלו (משא"כ הרמב"ם, כפי שנשמע מפי רבינו פעמים רבות). וגם בפירוש דברי הרמב"ם בהלכות מלכים הזכיר הרבי כמה פעמים מפרשי הרמב"ם ואין בזכרוני שיזכיר ביניהם הספר 'ישועות מלכו'.

(ה) ומה שהביא משיחת ש"פ וישב תשל"ד – שוב, אין כאן זכר שרבי עקיבא עשה טעות גסה בהעריכו את בן כוזיבא, אלא רק שטעה במה שאמר שהוא משיח.

והנה בלקו"ש חכ"ז ע' 199 הערה 69 - מפורש שרבי עקיבא חשב שבן כוזיבא הי' "לא רק בחזקת משיח". עיין שם. הרי כמעט להדיא שזו היתה טעותו של רבי עקיבא, שחשב בן כוזיבא למשיח וודאי, וזו בוודאי היתה טעות. אך כמובן אין זה טעות בסימני מלך המשיח (אם ראוי לגאול ישראל) אלא רק טעות בסדרי הגאולה (שעדיין לא נתגלו בזמנו, כלשון השיחה בש"פ וישב הנ"ל) – היינו שיש שני שלבים חזקת משיח וודאי משיח - ולפיכך ס"ל לרבי עקיבא שהי' משיח וודאי, וזו היתה טעות.

בקיצור: רבי עקיבא לא טעה ח"ו לומר שמשיח א"צ להיות הוגה בתורה כו', שהם ענינים עיקריים במהות מלך המשיח ושליחותו ותפקידו (כמשנ"ת בארוכה בשיחות הרבי), ורק טעותו היתה בכך שחשב שבן כוזיבא הוא משיח וודאי (והטעות היתה כי עדיין לא נתגלה החידוש דגדר "חזקת משיח").

ופשוט שגם את"ל שבשיחת וישב הנ"ל הכוונה באו"א – הרי אין ספק שההערה בלקו"ש היא משנה אחרונה. אך באמת אין שום משמעות בשיחת ש"פ וישב הנ"ל להיפך, כנ"ל.

וכאן המקום אתי להדגיש, שבכלל קשה להביא ראיות מוצקות מהנחות בלתי מוגהות, שלפעמים רבות יש אי דיוקים, וידוע שעל ידי שינוי קל בלשון משתנה כל הכוונה.

וגם בשיחה הנ"ל, כפי שנרשמה, הקשה הרבי למה הביא הרמב"ם גם מה שדימו כל חכמי דורו שהוא משיח.

הנה כל סגנון ההנחה הוא כאילו כל כוונת הרמב"ם בהלכה זו היא להודיע שרבי עקיבא עשה טעות, ועל כן יש כאן קושיא מדוע יש צורך להוסיף שגם כל חכמי דורו טעו.

מובן ופשוט, שיש כאן אי דיוק, שהרי ברור שכללות מטרת הרמב"ם בהלכה זו אינה לומר שרבי עקיבא עשה טעות אלא להוכיח שמשיח א"צ לעשות אותות ומופתים, ולחזק הראי' הביא הרמב"ם לא רק מרבי עקיבא אלא מכל חכמי דורו, וכמפורש בלשון הרמב"ם "ולא שאלו ממנו חכמים כו" (ולא נקט רק רבי עקיבא), ומובן ופשוט שזו ראי' חזקה יותר אם כך ס"ל גם כל חכמי דורו שמשיח א"צ לעשות מופתים (ולא רק דעת יחיד דרע"ק).

אלא ברור שיש כאן אי דיוק בלשון ההנחה, ולפענ"ד שכוונת הרבי היתה להקשות על לשון הרמב"ם "ודימה הוא וכל חכמי דורו כו", המדגיש שהיתה כאן טעות, דלכאורה למה להדגיש כאן שהיתה טעות (ולפני זה כתב הרמב"ם על רבי עקיבא "והי' אומר עליו שהוא המלך המשיח", ולא ש"דימה") - ועל זה אומר הרבי, שבדיוק לשון זה, משמיענו הרמב"ם בדרך אגב שיתכן ענין של טעות כו' - אבל אין כוונת השיחה לומר (כפי שתפס הרח"ר) שכל כוונת הרמב"ם בהלכה זו היא להודיענו שרבי עקיבא וכל חכמי דורו טעו בכך כוויבא, היפך הפירוש הפשוט בדברי הרמב"ם שבא להוכיח מהנהגת רבי וכל חכמי דורות שלא שאלו ממנו אות כו'.

ו) מביא משו"ת פאר הרמב"ם שבן כוויבא לא הי' מזרע דוד - ומשאיר רושם כאילו זוהי דעת הרמב"ם, ובמילא שרבי עקיבא טעה לומר שמשיח א"צ להיות מזרע דוד (היפך המפורש במקומות אין ספור)!! ולמרות טעות חמורה זו, מכל מקום ניתן ללמוד מהנהגת רבי עקיבא שמשיח א"צ לעשות מופתים . . !

אך באמת אין תשובה זו של הרמב"ם אלא של רב סעדי' אבן דנאן - כמובא בלקו"ש שם ע' 200 בהערה בשוה"ג [בהוצאה השני' ואילך], ושם צויין ג"כ הברטנורא על רות.

ז) ועדיין פש לן דברי הרמב"ם הברורים שבן כוויבא נהרג בעונות, דבפשטות קאי על עונות שלו, כפי שהובא ברמב"ם לעם מירושלמי על הריגת רבי אלעזר המודעי.

והנה אינני בקי גדול להתיימר לקבוע בכירור (כרח"ר) ש"בכל דברי רז"ל בשני תלמודים ובמדרש ובמפרשיהם לא מצינו בשום מקום שהי' בן כוזיבא חכם או צדיק גדול" – אך לאידך, בעל ויואל משה (למרות שיטותיו וכו') הי' ידוע ומפורסם כבקי גדול בש"ס ומדרשים, ומכל מקום לא מצא בו עון מלבד דחיקת הקץ, ומתארו כאיש קדוש כו' – וקשה לי לקבל דאישתמטי' להנ"ל דברים ברורים בחז"ל על שפלותו של בן כוזיבא.

אך לכאורה – הרי לא הביא מחז"ל שום חטא ועון רק מעשה זה שהרג ר"א. ואם כן יש מקום לומר, דכאשר רבי עקיבא וחכמי דורו אמרו עליו שהוא משיח אכן התנהג כדבעי, באופן שהי' ראוי להיות מלך המשיח, ככל סימנים שקבעו הרמב"ם [וכדאי להעיר ממשנ"ת בשיחות הרבי, שהוגה בתורה כו' – אין הכוונה לתאר גדלותו בתורה, ע"ד חכם גדול יותר משלמה, שכתב הרמב"ם בהל' תשובה, אלא רק עצם המעשה דהוגה בתורה – וגם זה מספיק להיות ראוי כמשיח].

ומ"ש דנהרג בעונות היינו עונות שנתחדשו אצלו אז בעת הריגת ר"א המודעי, ע"ד יוחנן כה"ג ששימש פ' שנה בכהונה גדולה ונעשה צדוקי, שבמשך פ' שנה אלה הי' צ"ג, דאל"כ לא הי' יוצא חי מקדה"ק, ומ"מ נעשה צדוקי. וכך בעניננו, דהיות שאז לא הי' זמן הגאולה, הנה מאת מסבב הסיבות ירד בן כוזיבא ממדריגתו כו' עד שהרג את ר"א ונהרג בעונות.

ח) ואסיים במה דפתח, דאע"פ שלדעתי אין מן הראוי להאריך בענין גישתו של רח"ר על סוגיית ה"טעויות" של תנאים ואמוראים כו', ובפרט רבי עקיבא, מ"מ מן הראוי להעתיק דברי רבינו הזקן באגרת הקודש סי' כה (קמ, סע"ב ואילך) בענין הכעס, ש"במילי דשמיא לאפרושי מאיסור לא שייך האי טעמא דאמרן וכמ"ש ויקצוף משה והיינו משום כי ה' הקרה לפניו מצוה זו לאפרושי מאיסורא כדי לזכותו".

הרי לפניך דברים מבהילים: חז"ל – הובא בפרש"י על התורה (מטות לא, כא) – העידו שלפי שמשה בא לכלל כעס בא לכלל טעות – וכותב אדה"ז שמסיפור זה של משה רבינו ("ויקצוף משה") אנו למדים דכאשר בא לפניך מילי דשמיא יש לאדם לכעוס לאפרושי מאיסורא (למרות שדבר זה גרם אצל משה שבא לכלל טעות!)!

אין כאן המקום לבוא בכיאור הדברים, אך מה שרואים אנו ברור גישתו של אדה"ז לענין "טעויות" של צדיקים, שלא זו בלבד שאינם

ח"ו כטעויות שלנו, הס מלהזכיר, אלא להיפך ממש, חייבים אנו ללמוד מהנהגתם (לא כיצד לא לנהוג, אלא כיצד) להדמות למעשיהם בענין זה גופא (לבא לידי כעס לאפרושי מאיסורא – היינו אותם המעשים ששבגללם בא משה לידי טעות!). וק"ל.

וכפי שהרבי אמר כמה פעמים, שכל ענין בחסידות יש לו מקור בנגלה – הרי הן דברי הרמב"ם כאן. שרבי עקיבא טעה בחשבו שבן כוזיבא הוא מלך המשיח, ולמדין מהנהגתו בענין זה גופא שאחד מסימני מלך המשיח הוא שא"צ לעשות אותות ומופתים.



בענין הנ"ל

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

אודות הויכוח בין הרבנים ח.ר. וא.ז.וו. [בגליונות תתקכ א-ב] בענין גדרו של בן כוזיבא המלך לפי הרמב"ם במשנת כ"ק אדמו"ר זי"ע, ברצוני להעיר דמה שכתב הרב ח.ר. שרבי עקיבא וכל חכמי דורו [קדושי עליון] טעו (ח"ו) מעיקרא טעות חמורה, שבן כוזיבא – לפי דעתו – מעיקרא לא היה ראוי כלל וכלל להיות אפילו 'בחזקת משיח', נראה פשוט שזהו הטעות הכי גדולה שניתן לומר בזה, וראה מה שהביא בזה מס' ויואל משה: ש"בן כוזיבא היה איש קדוש ונורא וראוי לנבואה בכל המצות שחשב הרמב"ם ז"ל... "עש"ה.

ומה שכתב: "שהביטוי "דימה" או "דימו" מורה על טעות, ולפי"ז נראה פשוט דכאשר הרמב"ם כתב על רבי עקיבא ש"דימה הוא וכל חכמי דורו" שבן כוזיבא הוא המלך, כוונתו שרע"ק וחבריו טעו בדבר זה – אין זה נכון כלל, כי "דימו", אין פירושו "טעות", אלא "דימו" פירושו "שהיה נראה להם", כהך דיומא (כת,א): "ולמה הוצרכו לכך [לעלות למקום גבוה ולראות אם העיר השחר]?" – שפעם אחת עלה מאור הלבנה ודימו שהאיר המזרח" וכו', והיינו שהיה נדמה להם שהאירו פני המזרח, ואח"כ עמדו על טעותם והוציאו את התמיד לבית השריפה כיון שנפסל בשחיטת לילה, ושחטו תמיד אחר.

והיינו דאית טעות ואית טעות, דשם ביומא מה שדימו שהאיר פני המזרח הוכח אח"כ למפרע שהיה כאן טעות מעיקרא, אבל בנוגע להגדרות של 'בחזקת משיח' ו'משיח ודאי' הנה תמיד ה"חזקת

משיח' הוא בגדר ו"דימו" – שהיה נדמה להם, כי כל זמן שלא נהיה אח"כ בחזקת משיח בפועל, הרי תחלת התגלותו הוא בגדר "ודימו", ואם ה"בחזקת משיח" אינו מצליח לבסוף להיות ב"ודאי", אין זה אומר כלל שהיה כאן טעות מעיקרא, למפרע, אלא כמו שכתב הרמב"ם שם: "ואם לא הצליח עד כה או נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה, והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו", אבל לא היה כאן שום טעות כלל בזה שדימו מקודם שהיה "בחזקת משיח".

ברם בנידון של בן כוזיבא המלך היה אופן שלישי, דבאמת בתחילתו היה בן כוזיבא בחזקת משיח, וכמו שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע, ('היכל מנחם' חלק א' סי' כט (ע' ט)) במענה על מה שהקשה הרב יהושע מונדשיין שי' – כיצד אמר רע"ק על בן כוזיבא שהוא מלך המשיח והרי לא הביא אפילו סימני בחזקת משיח? – וע"ז ענה כ"ק אדמו"ר זי"ע: "דעת רע"ק בנוגע בן כוזיבא המלך – אינה סותרת מש"כ הרמב"ם הל' מלכים ספ"א – כי הי' קס"ד דרע"ק שזוהי תחילת תקופה הגילוי שלו" עכ"ל [ההדגשה במקור].

הרי בהדיא שלא כמו שכתב הרב ח.ר. שרע"ק וכל חכמי דורו טעו למפרע טעות גדולה מתחילתו, אלא שבאמת היה לו סימני "בחזקת משיח". – ועי' גם לקוטי שיחות חלק ח' (ע' 361) בהערה ד"ה יעמוד מלך: "ועכצ"ל שאין הכוונה ע"פ בית דין של ע' ונביא (הל' מלכים פ"א ה"ג), וע"ד ראיית הרמב"ם (כאן ה"ג) אין הדבר כך שהרי רע"ק אמר על בן כוזיבא המלך שהוא המלך המשיח, (ולא היה שם נביא וכו') – כי אם ע"ד שכותב על בן כוזיבא המלך, עכ"ל.

ובלקוטי שיחות חלק כג (ע' 197 שוה"ג ב' להערה 59) איתא: "ברמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"ד, "ואם יעמוד מלך כו". וראה לקוטי שיחות ח"ח (ע' 361 בהערה) שעכצ"ל שאין כוונת הרמב"ם שבשעת העמידה תיכף יש לו דין מלך עכ"ל – הרי שממעשה דרע"ק ובן כוזיבא לומדים ההלכה איך צ"ל גדרו של "בחזקת משיח".

ובאמת אילו בן כוזיבא לא היה נהרג בעוונות שלו (ולא של הדור), והיה הדור ראוי לכך, הוא היה בהחלט יכול להיות הגואל האחרון, "משיח ודאי". – אלא שבן כוזיבא קלקל בעצמו בעונותיו, כפי שמסופר בירושלמי תענית (פ"ד ה"ה), כשיצא לקרב אמר: רבש"ע אל תעזבינו ואל תקלקל לנו, אלא תניח הכל אל הטבע (קרבן העדה שם). – וגם הרג את התנא רב אלעזר המודעי כפי שמסופר בירושלמי שם, שבעט בו ברגלו והרגו.

ונראה לבאר, דבן כוזיבא היה ע"ד הא דאיתא בכרכות (כט,א), דיוחנן כהן גדול שימש פ' שנה בכהונה גדולה ואח"כ נעשה צדוקי, הרי שבעת ששימש בכהונה גדולה בודאי שהיה צדיק גמור (שאל"כ לא היה יוצא מבית קדש הקדשים ביום הכיפורים חי), עד"ז י"ל גבי בן כוזיבא המלך שהיה באמת "תחלת בחזקת משיח" והיה צדיק גדול וכו' כדוד אביו, אלא שאח"כ התקלקל ונפל מדרגתו.

ועי' לקוטי פירושים לתניא פי"ב (עי' רלה) ד"ה ולא יעבור לעולם: "אין הפירוש כל ימי חייו, כי באמת מצינו אף בצדיקים גמורים שנעשו בסוף ימיהם כמו רשעים גמורים", עכ"ל.

ולפי האמת הדבר מבואר ברמב"ם שם שכתב: "והוא היה אומר שנהרג בעוונות, כיון שנהרג ונודע להם שאינו" עכ"ל – ולפי תפיסתו של הרב ח.ר. שהם טעו בזה למפרע מעיקרא, למה כתב הרמב"ם "כיון שנהרג נודע להם שאינו", לפי הנ"ל הרי זה מיותר לגמרי, אלא שבאמת הכוונה בזה הוא, שעד שעשה עונות ונהרג באמת היה כשר וצדיק וראוי להיות משיח, אלא שברגע שהתקלקל ונפל מדרגתו ונהרג אזי דוקא "נודע להם שאינו", ולא שהיה כאן טעות מעיקרא למפרע.

אולם לאחר שבן כוזיבא נהרג בעוונות שלו הוא באמת אינו נכלל כלל בין "מלכי בית דוד השלימים והכשרים שמתו", שאצלם זה רק "בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה" בלבד, משא"כ אצל בן כוזיבא "נודע להם שאינו" כלל וכלל משיח, כיון שנהרג בעוונות שלו, א"כ מרגע זה שנהרג מפסיק מעתה לחלוטין להיות אפילו 'בחזקת משיח', ואינו אפילו בגדר "שאינו זה שהבטיחה עליו תורה", כיון דשם הוא בעצם ראוי לכך, רק שהדור לא היה ראוי לגאולה, משא"כ גבי בן כוזיבא שנפל מדרגתו (כהך דר' יוחנן כה"ג) בעצם מצד הגברא מפסיק לחלוטין להיות ראוי לכך, וא"ש.

ולפי האמת צריך לומר שבן כוזיבא היה מזרע דוד ושלמה כמו שכתב ה'צורר המור' – מובא בעץ יוסף על איכה רבה (פ"ב,ה). ועוד נאמר שם: "שהיה רואה הצלחתו שכובש עמים רבים". – "והיה משבט יהודה ועשה מלחמות גבורה ומצליח חשב שהוא משיח. . ואנשי ביתר משחזוהו וכתרוהו למלך" – 'סדר הדורות' (ג"א תתפ).

וגם צ"ל שהיה בו הענין של "ויכוף" וכו' – כידוע אודות האגרת שלו בענין קיום מצות ד' מינים ותרומ"מ וכו'. – ועי' תוספתא שבת (פט"ז,ו): "הרבה מלו בימי בן כוזיבא" – ובמנחת בכורים שם כתב:

"בן כוזיבא שמלך על ישראל שתי שנים ומחצה, והעכו"ם משכו ערלות ישראל באונס בכרך ביתר עד שנצחם בן כוזיבא וחזרו מלו בימיו". עכ"ל.

ועפ"י הנ"ל ליתא מה שכתב הרב ח.ר. "שבן כוזיבא לא היה צדיק גדול, ואדרבא עשה כמה מעשה רשע", כי לפי האמת בתחילתו היה צדיק גדול, אלא שאח"כ התקלקל ונפל מדרגתו ועשה כמה מעשה רשע. – וכן מה שכתב עוד שם: "פשיטא שהגדר ד"חזקת משיח" ע"פ הרמב"ם אינו הולם את בן כוזיבא", אינו נכון כלל, כי במכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בהיכל מנחם הנ"ל מפורש ההיפך ממש: "כי היה קס"ד דרע"ק שזוהי תחילת תקופת הגילוי שלו" עכ"ל, וכן מבואר בהדיא בלקו"ש ח"ח וכ"ג הנ"ל. – וח"ו לומר שראשונים כמלאכים רע"ק וחביריו נכשלו בבן כוזיבא, - אפילו שלא היה "מוצאים בשום מקום שהיה בן כוזיבא חכם או צדיק גדול, ועאכו"כ שלא מצינו שהיה כופה את כל ישראל ללכת בדרכי התורה וכו'" (לשון הרב רפופורט), עצם הדבר שרע"ק אמר עליו שהוא מלך המשיח ('בחזקת') ושהוא עונה על התנאים שבה"ד שם, כמו שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בהיכל מנחם הנ"ל, בודאי שהיה לו כל התנאים הללו. וזה פשוט מאד.

ומה שממשיך הנ"ל עוד: "ואדרבא מצינו בפירוש באגדות חז"ל דברים שליליים ע"ד בן כוזיבא... שהיה עושה את ישראל בעלי מומין". היה מטיח דברים כלפי מעלה. לפי שהיה בכוחו ועוצם ידו. בעט כמו רגליו בהתנא רבי אלעזר המודעי ורצחו. ועל עבירה זו נענש "מיד נלכדה ביתר ונהרג בן כוזבה" (ירושלמי ואיכה רבה שם). – לק"מ, כי כל זה עשה לאחר שהתקלקל ונפל מדרגתו, משא"כ בתחילתו היה צדיק גדול וכו' שהיה ראוי להיות משיח, וא"ש מאד – וזה דוקא תואם מאד למה שהביא הרב ח.ר. (בע' 20 הערה 3) מס' בצל החכמה (ע' 101), ע"ש.

ומה שכתב שם בהערה 4: לכאורה צ"ל שלא ידע רע"ק מכל מעשה תעתועיו וגידופיו, דאל"כ איך שייך שיחזיקוהו למשיח? – לפי הנ"ל לק"מ, כי באמת בתחילתו היה צדיק גדול אלא שאח"כ נפל מדרגתו, ושפיר ידע אז רע"ק מכל מעשיו הרעים, וע"ד יוחנן כה"ג הנ"ל וא"ש.

גם מה שמביא מהאברבנאל בס' 'ישועות משיחו' (פ"א) [בכלל ספר זה אינו אלא ספר של דרוש ולא הלכה, וא"כ לא ניתן להקשות ממנו על הרמב"ם כמובן], שבן כוזיבא לא בא לעולם כי אם ליישב דרך למלך המשיח כמו 'ישו הנוצרי ונביא הישמעאלים, וגם על בן כוזיבא

קאי מ"ש בדניאל: "ובני פריצי עמך ינשאו להעמיד חזון ונכשלו". – לק"מ, כי כל זה מיירי לאחר שקלקל ונפל מדרגתו כנ"ל, וא"ש.

עוד כתב שם: "גם מצינו לרבים מן האחרונים [ביניהם הרב יעקב עמדין והרב יעקב ששפורט"ש זצ"ל] שהאריכו בגנותו של בן כוזיבא.. ואפילו אם נמצא בדברי מקצת אחרונים שצידדו בזכותו של בן כוזיבא (וכמו שהבאנו מס' 'ויואל משה' ש"בן כוזיבא היה איש קדוש ונוראה וראוי לנבואה בכל המדות שחשב הרמב"ם ז"ל (ע' עג)) הרי בנוסף לזה שדבריהם צ"ע וביאור עפ"י מאמרי חז"ל הנ"ל, הלא רבינו זי"ע קבע שהעיקר בכל הילכתא דמשיחא הוא כדעת הרמב"ם בספר 'משנה תורה', עכ"ל – לפי הנ"ל לק"מ, כי הויואל משה מיירי בתחילתו של בן כוזיבא שהיה באמת צדיק גדול, ושאר האחרונים מיירי במצבו לאחר שקלקל ונפל מדרגתו, ואדרבה, בהיכל מנחם ולקוטי שיחות הנ"ל דוקא מבואר בדעת הרמב"ם שבן כוזיבא היה בו סימנו 'בחזקת משיח', והיה צדיק גדול, ולא כמו שטועה הנ"ל, וא"ש מאד.

ומה שמביא משיחת וישב תשל"ד, ומדייק במילים "אין די צייט פון ר' עקיבא האט געקענט זיין אזא טעות", אני תמה איך מדייק בכלל במילים שבשיחה בלתי מוגהת. ובפרט לפי מה שכתב הרב רפופורט בעצמו בקובץ 'פרדס חב"ד' גליון יג (ע' 224 הערה 36): "ועוד יש להעיר ולהדגיש, אשר השיחה הנ"ל מעולם לא הוגהה ע"י רבינו . . וידוע עד כמה הזהיר רבינו שלא להורות הלכה למעשה מתוך דברים שנאמרו כבדרך אגב, באמצע דבריו, בשיחותיו הקדושות. רשימות התלמידים שלא הוגהו על ידו.. ועאכו"כ בנדו"ד, שהמורים הלכה מתוך השיחה רוצים להוציא ממנה מסקנא הנוגדת את מה שפסקו רבותינו נשיאנו.. וכל המשנה.. ידו על התחתונה" עכ"ל – ועד"ז בנדו"ד, איך יתכן לדייק בשיחה בלתי מוגהה היפך ממה שנאמר במוגה שבהיכל מנחם ולקוטי שיחות הנ"ל.

שוב כתב הרב רפופורט: "הרב וייסברג הביא מפ"י הרע"ב .. על מגית רות, שבן כוזיבא "היה לו להיות משיח שכן היה מבית דוד כו". . בפירוש הרע"ב הנ"ל אין הדברים ברורים, שהרי כתב שם בפירוש הכתב בדניאל (ח, יח) "והשחית עצומים ועם קדושים" דקאי על "בן כוזיבא, ומה שנאמר "והשחית עצומים ועם קדושים" קאי על מה שאמרו חז"ל שהיה לו ק"ן אלף מטיפי דם באצבעו שהיה עושה שישמו האצבע על השלהבת עד שתהיה מטיף ממנו דם לראות אם יש להם גבורה ועליהם נאמר והשחית עצומים ועם קדושים", עכ"ל.

ברם לפי דברינו הדברים ברורים מאד, דבאמת בן כוזיבא היה מבית דוד וצדיק גדול, ולכן רע"ק סבר שהוא "תחלת בחזקת משיח", אבל אח"כ קלקל ונפל מדרגתו, וא"כ לק"מ.

ומ"ש עוד שם: "שאלת תם: אכן מצינו מדרשי ואגדול חז"ל [שסודות התורה גנוזים בהם] שפירשו שלא כפשוטן כדי להצדיק את הצדיקים דמעיקרא, אבל בנדו"ד הלא ראינו שהאברבנאל ודכוותיה הבינו את דברי חז"ל כפשוטם וכמשמעם, ואדרבה הוסיפו לשפוך בוז על בן כוזיבא וכו' בלשונות שאינם משתמעים לתרי אנפי, והיכן מצינו שיקחו פרקים שלמים בספרי ראשונים ואחרונים ויפרשו בהם ההיפך מהפירוש הפשוט?!" עכ"ל

ברם לפי דברינו לק"מ, כי בן כוזיבא בתחילתו באמת היה צדיק גדול וכו', אלא שאח"כ נפל מדרגתו, ובודאי שרע"ק וכל חכמי דורו התאכזבו מאד מקלולו, אבל הם רק 'התאכזבו' אבל לא ש'טעו' ח"ו וא"ש מאד.



בענין הנ"ל ושיטת היערות דבש' בענין זה

הרב יצחק יעקבאוויטש
לונדון, אנגלי'

(א) בהמשך למה שפלפלו בגליונות האחרונים בענין רבי עקיבא ובן כוזיבא ברצוני להעיר את תשומת לב העוסקים בסוגיא זו לדבר דבר נפלא שכתב הגאון רבי יונתן אייבשיץ זצ"ל בספרו 'יערות דבש' חלק שני, דרוש ו, בא"ד, וז"ל: "כבר נודע מ"ש בזוהר (ז"ח בראשית יב, ב) למה קץ הגאולה נסתר, וגם מה שרבים אמרו קיצים, חכמים ראשונים ואחרונים, וכי לא ידוע שהוא כמוס למאוד? אבל הענין, כי אילו ידעו ישראל ההולכים בגולה שיהי' קץ כל כך ארוך וישבו זמן רב כזה בעוונותינו הרבים בגולה, היו מאבדים עצמם לדעת לרוב השבר, והי' נאבד שארית יעקב, ובפרט בזמן השמדות, בעוונותינו הרבים, לא היו אזורים חיל כל כך לעמוד בנסיון, ולכך התחכמו תמיד לקרב הקץ, לומר חזו דאתא, חזו דאתא, ובזה חיזקו ידים רפות וברכים כושלות אימצו. ותמיד בבוא עקא וגזירא לישראל, תלו אותו בחבלי משיח לומר, הנה מלכנו יבא ויושיענו. ולכך רבי עקיבא תיכף אחר חורבן התחיל לומר משיח על בן כוזיבא וכדומה, כולם כדי לחזק ומבלי להכניע לבבות בני ישראל. ולכך נסתם ונסתר הקץ, שלא ידעו אריכות

הגלות . . ועל זה צווח ירמי' (ירמי' יג, יז) במסתרים תבכה נפשי, וכוונתו על קץ שהוא נסתר כל כך עד שליבא לפומא לא גליא, על זה תבכה נפשי, כי זהו לאות שיהי' לזמן ארוך למאוד מאד. והנה לכך הנביאים וחכמי קדם התחכמו לתקוע בלבב ישראל כי קרובה ישועת ה' לבוא, ובל יתיאשו מן רחמים, ולכך תיקנו תרומות ומעשרות בחוץ לארץ באומרם הטעם, מחר ישובו לארץ ישראל ויאמרו כמו שאכלנו בחוץ לארץ בלי תרומה כן בארץ ישראל נאכל בלי תרומה, ושם חיוב גמור, ולכך תקנו אף בחוץ לארץ, והרגל נעשה טבע, וזהו אם הגאולה מהר מהר, אבל אם היא לזמנים ארוכים, ויעברו קרוב לב' אלפים שנה, מה צורך לתיקון הזה, הלא דורי דורות לא יצטרכו לזה, והגח לחכמים שיהיו בדור אחרון, ואם כן ברואים ישראל שתיקנו כך, ישפטו לאות אמת כי תהי' מהר הגאולה, וזו היתה עורמת נביאים וחכמים".

ומבואר לכאורה מדבריו דלא זו בלבד שרבי עקיבא לא האמין (עכ"פ בוודאות) שבן כוזיבא הוא הוא מלך המשיח, אלא עוד זאת, שרבי עקיבא ידע שיתכן שבאמת יהיו ישראל בגלות עוד זמן ארוך מאד, ומה שאמר לעם ישראל על בן כוזיבא שהוא משיח, והכריז השכם והערב 'הנה הנה משיח בא', לא הי' מפני שבאמת האמין שאכן משיח עומד להתגלות אלא עשה כן (בבחי' התחכמות ומרמה) כדי לנחם את לבן של ישראל שהיו שבורים ורצוצים תחת עול הגלות ולתת להם תקוה שעוד מעט ינוחו מסבלם כי יתגלה בן כוזיבא במלא הדרו ויבנה ביהמ"ק במקומו וכו'.

והעירני ידידי מוהר"ר חיים רפופורט שליט"א ממ"ש הגר"י אייבשיץ בספרו 'תפארת יהונתן' עה"ת פרשת וישב על הכתובים (בראשית לח: ג, ד, ה) "נִתְּהַר וְנִתְּלַד בֶּן וַיִּקְרָא אֹת שְׁמוֹ עֵר", "נִתְּהַר עוֹד וְנִתְּלַד בֶּן וַתִּקְרָא אֹת שְׁמוֹ שְׁלֵה וְהָיָה בְּכֹזִיב בְּלִדְתָּהּ אֹתוֹ". וזלה"ק: 'ויקרא את שמו ער' שהוא בנין בית ראשון שהוא לשון ער, היינו מלשון וייקץ משנתו, דהי' בשמחה וטוב לבב. 'ותהר עוד ותלד בן ותקרא את שמו אונן' שהוא מורה על בית שני שהוא ממהר ליחרב, והוא לשון אנינות. 'ותוסף עוד ותלד בן ותקרא את שמו שלה והי' בכזיב בלדתה אותה', היינו לאחר בית שני הי' מושל בן כוזיבא שנה, ובאמת הי' במחשבתו להיות משיח, וכשמת היו קורין אותו בן כוזיבא דהיינו הי' מלא כזב ושקר, והוא הי' מולך בשילה, ולכך 'ותקרא את שמו שלה', 'והי' בכזיב בלדתה אותו' היינו דהי' נקרא בן כוזיבא. עכלה"ק.

ולכאורה מבואר מדברי ה'תפארת יהונתן' שבאמת הי' בן כוזיבא "מלא כזב ושקר". ולפי מ"ש בספר יערות דבש הנ"ל, י"ל שגם רבי עקיבא ידע [או חשש] שבן כוזיבא הי' מלא שקר וכזב, אלא שברצונו לחזק את ישראל ולנחם את לבם, אמר "דין הוא מלכא משיחא".

אמנם עוד יש להעיר, שלכאורה דברי הרמב"ם אינם הולמים את שיטת היערות דבש', שהרי כתב הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ג), "אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים כו', אין הדבר כך, שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה הי' והוא הי' נושא כליו של בן כוזיבא המלך והוא הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח . . . ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת". הרי שהרמב"ם הוכיח מזה שר"ע וחביריו אמרו על בן כוזיבא שהוא המשיח שמישיח אי"צ לעשות אותות ומופתים, ואם באמת לא אמר ר"ע על בן כוזיבא שהוא משיח כי אם להחיות רוח שפלים (כדברי היערות דבש'), מהי הראי' וההוכחה שרבי עקיבא סבר שמישיח האמיתי אי"צ לעשות אותות ומופתים?

אמנם העירני הרב רפופורט שאולי י"ל שגם לפי היערות דבש' צ"ל שלפי דעת רבי עקיבא הי' אפשריות שבן כוזיבא יהי' המשיח [ורק על זה שאמר ר"ע כן בלשון של וודאות והכריז קבל עולם ומלואו שבן כוזיבא הוא המשיח הוא דקאמר היערות דבש' שלא הי' כי אם להחיות לב נדכאים], וא"כ שפיר מוכח שמישיח אי"צ לעשות אותות ומופתים. ועצ"ע בכ"ז.

(ב) והנה בהמבואר מתוך דברי היערות דבש' שגם רבי עקיבא לא הי' לכו שלם באמונתו בבן כוזיבא, מצאתי ענין כיו"ב בספר משך חכמה עה"כ (איכה יח, ה) "על הר ציון ששמש שועלים הלכו בו".

על כתוב זה איתא במדרש איכה רבה (פ"ה, יח): "וכבר הי' רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזרי' ורבי יהושע ורבי עקיבא נכנסין לרומי וכו'. פעם אחרת היו עולין לירושלים, הגיעו לצופים וקרעו בגדיהם. הגיעו להר הבית וראו שועל אחד יוצא מבית קדשי הקדשים, התחילו הם בוכים ורבי עקיבא משחק. אמרו לו, 'עקיבא, לעולם אתה מתמה עלינו, אנו בוכים ואתה משחק'. אמר להם, 'אתם, למה אתם בוכים'. אמרו לו, 'ולא נבכה, מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת והרי שועל יוצא מתוכו ועליו נתקיים הפסוק על הר ציון ששמש שועלים הלכו בו'. אמר להם, 'אף אני לכך אני משחק, הרי הוא אומר ואעידה לי עדים נאמנים את אורי' הכהן ואת זכריהו בן יברכיהו, וכי מה ענין אורי' אצל

זכרי', אורי' במקדש ראשון וזכרי' במקדש שני. אלא מה אמר אורי', כה אמר ה' צבאות ציון שדה תחרש וירושלים עיים תהי', ומה אמר זכרי', עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובת ירושלים ואיש משענתו בידו מרב ימים, וכתוב בתרי' ורחבות העיר ימלאו ילדים וילדות משחקים ברחובותי', אמר הקב"ה הרי לי שני עדים אלו, ואם קיימים דברי אורי' יהיו קיימין דברי זכרי', ואם יבטלו דברי אורי' יבטלו דברי זכרי', ושמחתי שנתקיימו דברי אורי' ולבסוף דברי זכרי' עתידין להתקיים, ובלשון הזה אמרו לו, 'עקיבא נחמתנו, תתנחם ברגלי מבשר'. "עכ"ל המדרש.

ובספר 'משך חכמה' על מגילת איכה, עה"כ הנ"ל, ביאר ע"ד הדרוש, שהחכמים שהיו עולין לירושלים עם רבי עקיבא "חשדוהו שהוא משחק [משום] שלפי דעתו הלא בן כוזיבא הוא משיח ועל ידו יעזרו בני ישראל", ובשבילם (שלא האמינו בבן כוזיבא לא היתה בזה סיבה לנחמה) ועל כן אמר להם רבי עקיבא "אף אני, לכך אני משחק... . שמחתי שנתקיימו דברי אורי' ולבסוף דברי זכרי' עתידין להתקיים". וביאר ה'משך חכמה' שר"ל "אם גם לסוף ולזמן רחוק יתקיים דברי זכרי' הנני מנוחם", דהיינו ששמחתו לא היתה תלוי' באמונתו בבן כוזיבא כי אם מחמת נבואת זכרי' שתתקיים (אפילו) לאחר זמן רב. וזהו מ"ש במדרש "בלשון הזה אמרו לו עקיבא נחמתנו, תתנחם ברגלי מבשר, פירוש במשיח שיש לו קודם מבשר, וכדאמר פרק מי שהוציאוהו (ערובין מג, ב) דלא אתי משיח עד שיבוא אליהו, ולא בבר כוכבא שאין לו מבשר קודם". עכ"ל המשך חכמה.

הרי מבואר לכאורה שנקט ג"כ שלא הי' רבי עקיבא מאמין בוודאות גמורה שבן כוזיבא יהי' הגואל האחרון.

(ג) כדי לסייע לבירור וליבון הענינים כדרכה של תורה הנני בזה לציין לדברי המלבי"ם מענין בן כוזיבא.

בפירוש המלבי"ם על הכתוב בספר דניאל (יא, לד-לה), "וַיְהִי־כִשְׁלֹם יַעֲזְרוּ עֶזְרָא מֵעֵט וְנָלוּ עֲלֵיהֶם רַבִּים בְּחֻלְקֵלְקוֹת. וּמִן הַמְשָׁפִילִים יִפְשְׁלוּ לְצָרוֹף פָּהֶם וּלְכַבֵּר וְלִלְבֵּן עַד עַת קֶץ כִּי עוֹד לְמוֹעֵד", ביאר: "ובהכשלם יעזרו עזר מעט - בימי בן כוזיבא, ואז נלוו עליהם רבים לפרוק עול הרומיים, וגם מן המשכילים יכשלו, כמו רבי עקיבא שנשא כליו של בן כוזיבא, וזה הי' לצרף בהם שעל ידם נצרפו חטאת ישראל ולברר וללכך עוונותיהם". ולא באתי אלא להעיר.



ברכת שהחיינו בביאת משיח [גליון]

הרב נח שמחה פאקס

מח"ס שמחת מלך ב"ח

ראיתי בגליון תתקכב - שי"ל לג' תמוז מה שהעיר הת' א.ל. שי' צייטלין אודות ברכת שהחיינו על ביאת משיח והובא שם מעשה רב מהגה"ק ממונקאטש זצ"ל שבירך שהחיינו בשם ומלכות כאשר ראה בפעם הראשונה בחייו את הסבא קדיש הגאון מוהרש"א אלאפאנדרי זי"ע שהיו בקשרי ידידות במכתבים וכו' ומביא בזה משו"ת 'הר צבי' ח"א סימן קט"ו עיי"ש.

ולהעיר בנוסף לזה שהגאון המ"א בירך שהחיינו על ראית הגאון הסבא קדישא בגלל "שנהנה ושמח בראייתו" אלא עוד זאת והוא העיקר שהוא ראה בהסבא קדישא שהיה בו נשמת משיח צדקיני וממילא אין מזה סתם ראי' על ברכת שהחיינו על העדר ראיית חבירו וכו' כ"א כהנ"ל המ"א ז"ל חשב שהוא היה משיח בדורו. (או עכ"פ בחזקת משיח)

ולהעיר בזה מספר מנחת אליעזר ריש ח"ד בסוף הסכמתו של הסבא קדישא (מענה המנחת אלעזר על הערות הגאון רש"א אלאפאנדרי) שהמנחת אלעזר כותב על פטירת הסבא קדישא "זלגו כל עינים בעת רוח אפנו משיח ה' נאסף בשחיתותנו... ומשיח ד' בב"א בזכותו היתה תקותינו וכו'".

ועיין בספר דרכי חיים ושלום סרנ"ו (הובא בספר שו"ע הקצר פרק פ"ו הערה 72) דכשראה המנחת אלעזר את פני הסבא קדישא בירך שהחיינו ונימוקו כיון שרוב שמחה היה לו ובפרט שהיה להסבא קדישא נשמת משיח" וכו'. (ואולי יש להביא ראי' לזה שגם על חזקת משיח מברכים שהחיינו וכו'). ולא באתי אלא להעיר לב המעיין.



בענין הנ"ל

הת' יהודה ליב אלטיין

שליח בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגליון העבר ביאר הת' א.ל.צ. שי' בטוב טעם ודעת כמה טעמים לברכת שהחיינו בביאת המשיח, על השמועה הטובה שמשיח בא, על

השמחה בראיית פני מה"מ, על קיום המצוות שלא יכולים לעשות בגלות, וכו'.

ויש להוסיף עוד דבר שיתכן שנברך עליו שהחיינו בביאת המשיח, והוא על הנפלאות שנראה אז, וכמ"ש הרבי ביחידות להרבנים הראשיים (י"א אייר תשמ"ט – נדפס בסה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 742): "וכיון שלע"ל "אראנו נפלאות", יצטרכו לברך על נפלאות אלו, ואולי יצטרכו לברך גם שהחיינו".

אגב, בנוגע למ"ש הרבי "יצטרכו לברך על נפלאות אלו", יש להעיר, לאיזה ברכה הכוונה כאן?

דבהשקפה הראשונה הכוונה היא לברכת "שעשה לי נס במקום הזה" או לברכת "שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזה"ז", אבל (א) ברכות אלו הם דוקא כשרואה המקום שבו נעשה לו נס, או בהגיע הזמן שנעשה הנס, ולא על ראיית הנס עצמו, ובהשיחה אומר שנברך על ראיית הנפלאות. (ב) ועיקר – על תיבות אלו מציין בהערה לברכות נד, ב ולאנציקלופדיא תלמודית ערך ברכות הודאה, ושם אינו מדבר בברכות הנ"ל, כ"א בברכת הגומל וצ"ל דלזה הכוונה בהיחידות הנ"ל, שכשנראה הנפלאות של הגאולה העתידה נברך ברכת הגומל. ולפ"ז יצא לנו, דדוקא אם הי' חולה או חבוש בבהא"ס וכו' וע"י ביאת המשיח נעשה לו נס וניצול, אז דוקא יברך, אבל לא על שאר הנסים שיהיו לע"ל כמו זה שאילני סרק יוציאו פירות וכיו"ב.¹

אבל עדיין צ"ע, דברא"ש (ברכות פ"ט ס"ג) כתב דברכת הגומל נתקנה במקום קרבן תודה, וא"כ למה יברכו ברכת הגומל, הרי לע"ל יכולים להביא קרבן תודה. (ולהעיר מהשקו"ט אם לע"ל נתפלל ג' התפלות שנתקנו במקום תמידין – ראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' כט וש"נ).



הערות המערכת בענין הנ"ל

במ"ש הת' אל"צ שי' בגליון הקודם ע' 31 דלכאורה הי' צריך לברך מיד בביאת משיח "ברכת הטוב והמטיב" בשביל התועלת שהיא לאחר

(1) להעיר מרשימות חוברת כט, שבגאולה העתידה "ילכו בני"ג"כ במדבר" (וע"ש בע' 10 הע' 30), וא"כ אולי נברך ע"ז ברכת הגומל. ועייג"כ לקו"ש ח"ב ע' 26 ואילך ובהע' 36 אם היציאה מהגלות נחשב כיציאה מבהא"ס.

זמן, וכמו שמצינו בדין קניית בגדים (סדר בה"נ פי"ב הל' ד): "וכל מקום שמברך שהחיינו או הטוה"מ על בגדים חדשים, מברך מיד בשעת הקנין, שאין הברכה אלא על שמחת הלב שהוא שמח בקנינים". הרי חזינן דהגם שעדיין אין לו תועלת מהבגד (שהוא דוקא בשעת לבישה כמוכּן), מ"מ מברך כבר בשעת הקני' (שהחיינו או כאשר יש עמו שותפים מברך) הטוה"מ, וא"כ ה"ה בנדו"ד? ותירץ ע"ז דשאני קניית בגדים מנדו"ד, דבשעת קניית הבגד ה"ה כבר תפור ומתוקן וראוי' ללבשו, ולכן אפשר כבר בשעת הקני' לברך על התועלת מזה כיון שהוא גלוי ונראה, משא"כ בביאת המשיח שהתועלת שתהי' לאחר ביאת המשיח איננה ברורה וגלויה (בפרטות), א"כ א"א לברך כעת על הטובה והתועלת שתהי' בהמשך הזמן עכתו"ד עיי"ש.

הושמטה בטעות הערת המערכת: "סברא מוזרה היא לומר שאין לברך הטוב והמטיב מיד כיון שאין התועלת עדיין ברורה וכו', שהרי כפשוט נדע כבר מיד שיצאנו מן הגלות המר ונכנסנו להגאולה האמיתית והשלימה שציפינו על זה כל משך זמן הגלות, וכי בזה עצמה אין התועלת עדיין גלויה! ? גם איתא בעירובין מגב, "דכיון דאתי משיח הכל עבדים הן לישראל" וזהו מיד בביאת משיח עיי"ש.



לְקוּטֵי שִׁיחֹת

שב מידיעתו להתחייב חטאת

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

בלקו"ש ח"ל ע' 67 מבאר כ"ק אדמו"ר הטעם למה הגמ' מקדים "רחמנים" לפני "ביישנין" עפ"י הסיפור הידוע אודות הרופא שטיפל בכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ כשהי' בספינה בדרכו חזרה מאה"ק, וביקש תיקון אח"כ מפני שהיותו בספינה "גרמה" למחלתו של הרבי, עיי"ש.

ויש להביא ג"כ סמוכין לענין "גרמא" כזו מריש הוריות דפליגי רב ור' יוחנן בהורו ב"ד שחלב מותר וא' נתחלף לו חלב בשומן אם נקרא

תולה בכ"ד או לא, דרב ס"ל שפטור מקרבן שהוא תולה בכ"ד דאף אם הי' יודע שהוא חלב לא היה הדרי בי' כי הב"ד הורו שהחלב מותר, ור"י ס"ל דלא מקרי תולה בכ"ד ששגגתו גרמה לו [דנתחלף לו חלב בשומן] ולכן חייב בקרבן, והגמ' מקשה על ר"י דלמה חייב הרי להיות חייב בחטאת בעינין שב מידיעתו והכא הרי אינו שב מידיעתו כי ס"ל דחלב מותר [מחמת הוראת הב"ד], ור"פ מתרץ דר"י ס"ל כיון דכי מתידע להו לבי דינא הדרי בהו והוא נמי הדרי ביה שב מידיעתו קרינן בי' וחייב.

ולכאורה צ"ב בשקו"ט דגמ' דבפשטות מהגמ' משמע דשב מידיעתו צ"ל בשעת החטא היינו דאילו היה יודע בשעת החטא לא היה חוטא ולכן מקשה דהכא אף אם היה יודע שגגתו דנתחלפה לו לא היה שב כי סובר דחלב מותר, וכן מוכיח המל"מ בהל' שגגות פ" ה"ז דשב מידיעתו הוא בשעת החטא ולא בשעת הבאת הקרבן, וא"כ בפשטות נוכל לומר ג"כ דאילו היה יודע ג"כ דחלב אסור לא היה אוכלו וא"כ הוא שב מידיעתו ג"כ משוגג זה דסובר שחלב אסור מחמת הוראת ב"ד, וא"כ צ"ב מה סברת המקשן ומה מחדש ר"פ דאילו ב"ד הדרי בהו גם הוא הי' הדרי בי', לכאורה כנ"ל הרי זה פשוט דאילו הי' יודע כל העלמותיו [א. דזה חלב, ב. דחלב אסור] הי' שב, וא"כ שפיר מקרי שב מידיעתו וחייב, וראה מל"מ ריש פ"ב דהל' שגגות מה שמבאר בזה.

ויש לבאר השקו"ט בהגמ' דהמקשן ס"ל דהא דבעינין שב מידיעתו בשעת החטא הוא משום דהתורה חייבה קרבן רק אי חסרון ידיעתו גרמה לעשיית החטא, ולכן באופן דנתחלף לו לא מקרי דאי ידיעתו גרמה לעשיית החטא דאף אם היה יודע שהוא חלב היה אוכלו ואף דאה"נ אם היה יודע שב"ד טעו היה נמנע מלאכול אמנם זה לא נקרא חסרון ידיעתו הגורם ישיר לעשיית החטא ולכן לא מקרי שב מידיעתו.

וע"ז מתרץ ר"פ ומחדש דהן אמת דבעינין שב מידיעתו מחמת הגדר דזה סוג חטא שמביאין עליו קרבן כנ"ל דנקרא דהחטא בא ונגרם מחמת חסרון ידיעתו, אמנם גרמא זו אינו צ"ל גרם ישיר לעשיית חטאו, אלא ג"כ דהא גופא אילו ב"ד הדרי בהו גם הוא היה חוזר בו מהא גופא חזינן דאי ידיעתו גורם להשוגג דדעתו כדעת ב"ד וכמו דב"ד שגגו והורו, כמו כן הוא נקרא דאינו יודע ומיתלא תלי בב"ד [לגבי שב מידיעתו], ולכן זה מקרי ג"כ שחסרון ידיעתו "גרמה" לעשיית חטא ולכן מקרי שב מידיעתו דנימא דחסרון ידיעתו גרמה לעשיית חטאו ולכן חייב בקרבן.

וזה ע"ד הסיפור הנ"ל דביקש הרופא תיקון וכפרה משום דהיותו בספינה ג"כ נקרא שהוא "גרם" ה"חטא" ולכן חייב בכפרה. ודוק.



תיקון טעות בלקו"ש חי"ד

הנ"ל

בלקו"ש חי"ד שיחה ב' לפ' כי תצא בסופו בקטע המתחיל ובאדם, נכתב "ובנפה"א שלו "משור ועד שה" – בתוקפה, או (בחלישות) בקטנות, " ובפשטות הוא ט"ס וצ"ל "ובנפה"ב" במקום "ובנפה"א" וכנראה ג"כ מהמ"מ בהע' 41, ולאחרונה גם נתפרסם העלי הגהה לשיחה זו (בספר 'שערי ישיבה גדולה ח"כ' דשיבה גדולה מיאמי) ושם הוא נכון.



פירוש "קרייתא זו הלילא"

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בלקו"ש חל"ו (פורים, ב) מבאר הרבי דעת רב נחמן (מגילה יד, ע"א) בהא דאין אומרים הלל בפורים ד"קרייתא זו הלילא" ומבאר: "דיש לומר, שאין כוונתו שלא תיקנו לומר הלל בפורים לפי שכבר תקנו לקרוא את המגילה ולכן אין צורך (גם) באמירת הלל – אלא שאמירת הלל בפורים לא תתכן אלא בקריאת המגילה: מצד עצמו אין אדם מרגיש הנס שבמעשה פורים באופן המחייבו באמירת הלל (שהיא על נס שבגלוי דוקא כנ"ל [בשיחה]), כ"א דוקא בקריאת המגילה אפשר לו להלל את השם על נס זה" ועיי"ש הביאור.

בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' נ"ב) שקו"ט בדין אמירת הגומל. ובתו"ד מביא דברי האלי' רבה שכתב דברכת הגומל בעי מעומד, משום דמקרא הלל, והלל בעי מעומד כדכתב ב"י ובשו"ע סו"ס תכ"ב, ומקשה החת"ס "ויש לעיין אי איתא לדברי אלי' רבה הנ"ל, א"כ איך קורין המגילה עומד ויושב, הא מגילה קריאתה זו הלילא ותהוי כהלל בעמידה דוקא". ואינו מתרץ זה.

אבל, עפמש"כ בלקו"ש הנ"ל מתורץ הקושיא. כי סוכ"ס אין במגילה דין הלל, ומה שנקרא הלילא הוא דבקריאה זו מהללים את

השם וכלול בזה אמירת הלל. כמבואר בשיחה. ועל הילול כזה אין התנאים של הלל דיו"ט ור"ח.

ועי' ג"כ בשו"ת ציץ אליעזר חי"ז סימן ס"א שתירץ קושיית החת"ס עד"ז, ומביא מדברי הספר ארחות חיים מלוניל הל' מגילה ופורים אות כ"ח (והובא גם בכל בו) שכותב וז"ל: אבל אין אומרים הלל בפורים שקריאת המגילה זו היא הלילא, כלומר שזו היא תחת כוונת הקריאה כדי שיזכרו הנס ויתנו שבח והודאה לשם יתברך, וזה שיסד הפייט כי מקום תחלה היתה לישראל, עכ"ל.

ולכאורה אינו מובן מה כוונת הארחות חיים לאשמעינן בההדגשה של "כלומר" ומה רצונו לאפוקי שלא נפרש אחרת? ונראה דר"ל, דאין כוונת הגמ' בזה שהקריאה היא ממש במקום הלל וכאילו היא גופא ההלל, וזה שוין, אלא ר"ל שקריאת המגילה היא סוג היללא כזו אשר בחודה טמון סגולה וכוונה אשר על ידי קריאתה יזכרו בנס ויתנו עי"כ שבח והודאה לשם יתברך על מה שקרה להם במיוחד בימים ההם, אבל גדר של "הלל" ממש לא קבעו בזה חז"ל בתקנתם ולכאור' הוא כפי הדברים שנתבארו בלקו"ש.



טעם שלא נזכר אב בגאולת קרובים

הרב מנחם מענדל רייצעס
קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חי"ז שיחה ג לפ' בהר, מקשה רבינו מדוע בפסוק בפ' בהר שבו מדובר על עבד הנמכר לנכרי, שמצוה על קרוביו לגאלו ונזכרו שם כו"כ קרובים – "אחד מאחיו .. או דודו או בן דודו .. או משאר בשרו" (כה, מח-מט) – מדוע לא נזכר האב, שהוא קרוב יותר מאח וכו', כמובן?!

והנראה מדבריו שם שלא מצא לזה טעם בדרך הנגלה, ולכן מבאר טעם פנימי לדבר, שירידה כזו, שיהודי נמכר לנכרי ועד לעכו"ם ממש, הרי זה יתכן רק במצב שבו בחינת ה"אב" – בחינת החכמה שבנפש – בהעלם; אם ה"אב" בגילוי, לא שייך שתהיה כזו ירידה. עיי"ש בארוכה.

ולכאורה קצת פלא, שלא נזכר – בשיחה ובהערות – תירוץ האברבנאל (על אתר) על קושיא זו, שלפום ריהטא הרי הוא ביאור

פשוט ומתקבל על הדעת. וז"ל: "והנה לא זכר אביו, כי רחוק הוא שהאב יניח למכור את בנו בהיות לאל ידו לגאלו, כי ירחם על בנו".

ועכ"פ יש להעיר, שפירוש האברבנאל בדרך הפשט, מתאים עם פירוש רבינו בפנימיות הענינים - שכאשר יש "אב", הרי שלא "יניח למכור את בנו". [אלא שבאברבנאל הכוונה היא כפשוטה לאב גשמי ומכירה גשמית, ואילו בשיחה הכוונה היא לאבינו שבשמים ולירידה רוחנית]. וק"ל.

שוב חשבתי בדא"פ, שאפ"ל הטעם שאינו מספיק טעם האברבנאל, כיון שדבר זה שלא נזכר האב בין הקרובים, מצינו גם בפ' נחלות שבפ' פינחס, וכפי שמקשה הרמב"ן שם, והובא בשיחה. ואכן, הביאור שבשיחה מיישב בחדא מחתא הן את זה שהאב לא נזכר בפ' נחלות והן את זה שהאב לא נזכר בגאולת קרובים (עיי"ש);

אך טעם האברבנאל מתאים דוקא לגאולת קרובים שבפ' בהר, ואינו מתאים לפ' נחלות כלל. ולכן אין זה שייך כ"כ למהלך השיחה, שבא לבאר טעם אחד לשתי הפרשיות. ועצ"ע.



המקדש את האשה ע"מ שאני צדיק גמור ונחרב הבית

הת' מנחם מענדל גרינפלד

ישיבת תות"ל - 770

בלקו"ש חי"ח שיחה לפרשת מסעי-בין המצרים מסביר הרבי באריכות, את הענין דע"י לימוד וקרי"י בצורת הבית וכו' מעלה אני עליהם כאילו הם עסוקים בבנינו, ובסעיף ד' מסביר הרבי שזהו מה שמרמז הרמב"ם בהקדמתו לספר עבודה בהביאו את הפסוק שאלו שלום ירושלים וגו' ולא הפסוק המובא בגמ' "ציון היא דורש אין לה" מכלל דבעי דרישה, כי כוונת הרמב"ם היא לא רק שלימוד הלכות בית הבחירה הם זכר למקדש בעבר, או לידע איך לבנותו לעתיד, אלא שזהו חיוב וציווי בבנין המקדש בהווה בזמן הזה.

ובסעיף ה' מביא הרבי דוגמאות לזה, הענין דתשובה בזמן הזה, וגירות בזמן הזה, שבזמן הבית כדי לתקן את ענין החטא, היה נדרש הן וידוי והן הבאת קרבן, משא"כ בזמן הגלות ששלימות הכפרה וקיום מצות התשובה היא ע"י וידוי דברים, ועל ידי זה מקיים מצוות תשובה בשלימותה, (וכידוע הנפק"מ בנוגע לעדות, שבזמן הזה ע"י תשובה

בלבד אינו בגדר רשע- וכשר לעדות) והדוגמא דגירות הוא, שבזמן הבית גיור הי' ע"י מילה טבילה וקרבן, משא"כ בזמן הזה שהוא רק ע"י מילה וטבילה והגיור הוא בשלימות גם בלי הקרבת קרבן.

ובהערה 53 כותב הרבי "וצ"ע בהמקדש את האישה ע"מ שאני צדיק גמור, ולא ידעו שכבר חרב ביהמ"ק, וכן – בזמן המקדש אולי גם אז אין קרבן מעכב לקידושין כמו שאין אומרים כשמעון בן עזאי" ולכאורה הכוונה שמספיק שיהי' נקרא בפי בני אדם "צדיק", היינו עזיבת החטא ווידוי דברים אע"פ שלא הביא קרבנו.

והרבי מציין לכמה ספרים הדנין בהשאלה ואין הספרים האלה מצויים תח"י, אבל בנוגע לחלק הראשון של ההערה שאם קידש אישה ע"מ שהוא צדיק גמור ולא ידע שנחרב ביהמ"ק- היינו שהשאלה היא, האם נגיד כיון שלא ידע שחרב ביהמ"ק לכן האישה אינה מקודשת כיון שבדעתו (כשאמר ע"מ שאני צדיק גמור) הבית המקדש עדיין ניצב על עמדו ולכן בכדי להיות צדיק גמור הוא ע"י קרבן, ועכשיו אחרי החורבן אינו יכול להביא קרבן, או נגיד שהיות שנחרב בית המקדש ועכשיו בכדי להיות צדיק הוא ע"י תשובה ווידוי דברים ולא על ידי הקרבת קרבן, לכן האישה תהי' מקודשת היות שהוא צדיק גמור ע"י תשובה ווידוי דברים, יש לכאורה להביא רא' מגמ' שהיא מקודשת.

דהנה במס' נזיר דף לב עמוד א' אומרת המשנה: מי שנדר בנזיר, והלך להביא בהמתו ומצאה שנגנבה, אם עד שלא נגנבה הבהמה נזר - הרי זה נזיר, ואם משנגנבה בהמתו נזר – אינו נזיר.

ומפרש הריב"ן אם עד שלא נגנבה הבהמה נזר: אע"פ שעכשיו נגנבה שיש לו לפתוח ולומר לו אילו היית יודע שתגנב בהמתך מי היית נזר, ואמר לאו הרי זה נזיר שאין פותחין בנולד. ואם משנגנבה בהמתו נזר: שבדעתו הי' לקבל נזירות על אותה בהמה ובשעה שנזר לא הי' ברשותו הרי זה אינו נזיר דנזירות בטעות הואי.

ובתוס' ד"ה מי שנדר וד"ה ואם לאו מוסבר הענין יותר, מי שנדר כו' שהלך להביא בהמתו לקרבנותיו ומצא שנגנבה בהמתו ובא לחכם לשאול על נזירותו על ידי חרטה זו שאמר אילו הייתי יודע שבהמה עתידה ליגנב לא הייתי נזיר שאין לי במה ליקנות קרבנות אחרים אם עד שלא נגנבה בהמתו נזר בנזיר אע"פ שלבסוף נגנבה לא יתירנו החכם ע"י חרטה זו אילו היית יודע שסוף בהמתך ליגנב מי היית נזיר שזהו נולד, ואם לאו אינו נזיר, פי' ואם משנגנבה בהמה נזר כלומר

שבשעה שנדר כבר נגנבה הבהמה קודם לכן אך שהוא לא ידע וקיבל נזירות ואמר אילו הייתי יודע בשעת נדרי שכבר נגנבה לא הייתי נודר, אינו נזיר כלומר הוי חרטה מעלייתא ומתיר לו החכם שהרי הקבלה עצמה היתה בטעות שאלמלי ידע שנגנבה לא הוי נודר דאיגלאי מילתא למפרע דנדר בטעות הוה ולא חל אפי' רגע א' דכיון דלא נדר אלא על בהמה זו והרי אינה בידו נדר טעות הוה.

וממשיכה המשנה: וזו טעות טעה נחום המדי כשעלו נזירים מן הגולה ומצאו בהמ"ק חרב אמר להם נחום המדי אילו הייתם יודעין שבהמ"ק חרב הייתם נוזרים אמרו לו לא והתירן נחום המדי וכשבא הדבר לפני חכמים אמרו לו כל שנזר עד שלא חרב בהמ"ק נזיר ומשחרב בהמ"ק אינו נזיר.

ומפרש הריב"ן וזו טעות: של נולד טעה נחום המדי שהוא סבור שפותחין בנוולד ומצאו בהמ"ק חרב: לאחר בית שני כל שנזר עד שלא חרב: ואע"פ שלאחר כך חרב הרי זה נזיר דאין פותחין לו לאדם בנוולד ומשחרב בהמ"ק אינו נזיר: שיכול לומר אילו הייתי יודע שכבר חרב לא הייתי נודר וכה"ג לא הוי נולד שהרי כבר חרב.

והתוס' מסביר וזו טעות טעה נחום המדי כשעלו נזירים מן הגולה: שהי' סבור שפותחין בנוולד ואפילו לא שכיח וכשעלו נזירים מן הגולה להביא קרבנותיהן ומצאו בהמ"ק חרב אמר להם נחום אילו הייתם יודעים שבית המקדש עתיד ליחרב כלום הייתם נודרים כו' וזהו נולד דלא שכיח שבשעת הנדר עדיין הי' קיים, והתירן נחום וטעה שפתח להם בנוולד כזה דלא שכיח וכשבא הדבר אצל חכמים אמרו כל שנדר עד שלא חרב הבית הוי נדר כלומר אין מתירין לו בחרטה זו דהוי נולד אבל נזר משחרב בהמ"ק והם לא ידעו שחרב ונדרו אינו נזיר דנזירות בטעות הוה שאלמלי ידעו שכבר חרב לא היו נודרים ולא חל מעיקרא נדר זה.

ובגמ', אמר רבא אע"ג דאמור רבנן אין פותחין בנוולד אבל פותחין בתנאי נולד, והגמ' מקשה הכי דמי? ומתרצת, אמרי להון אילו אתא איניש ואמר לכוון דחרב בהמ"ק מי הוה נדריתון.

ומפרש הרא"ש (על הדרף) אבל פותחין בתנאי נולד דאמרינן להו אילו אתא אינשי דאמרי לכו דחרב בהמ"ק: אילו היו באין אנשים והיו נותנין לכם עצה שלא תדורו אולי יחרב בהמ"ק טרם כלות נזירותכם כלום הייתם נוזרים, ואמרו כן, היינו נמלכים ושומעים

לעצתם פתח הוי, אע"פ שעצתם תלוי' בנולד דדמי להא דאמר פ"ד דנדרים אילו באו י' בני אדם ופייסוך שלא היית נודר, כלום היית נודר, ה"נ כיון שתולה חרטתו בעצת אנשים פתח הוי, אע"פ שעצתם היתה מחמת דבר הנולד לא מקרי נולד כיון שמחמת עצתם הי' חוזר.

והגמ' מקשה שלכולם יהי' אסור גם לאלו שנזרו לאחרי החורבן, דהא ידעו שיחרב הבית ולכן לא הוי נולד, והגמ' מתרצת שלא ידעו אימת יחרב עיי"ש השקו"ט בין אביי ורב יוסף.

יוצא מהגמ' שאע"פ שאין פותחין בנולד מכל מקום פותחין בתנאי נולד, ולכן אפי' נדר בנזיר, אעפ"כ אינו נזיר, וא"כ הכא בקידש את האישה על מנת שאני צדיק גמור, דאז ביחד עם התשובה הוא צריך להביא קרבן, ולא ידע שנחרב הבית אולי יש לומר גם כאן שאילו באו בני אדם ואומרים לו שיחרב הבית וכשאומר ע"מ שאני צדיק כוונתו רק לתשובה ווידוי דברים ולא לקרבן (כיון שיודע שיחרב הבית) אע"פ שעכשיו בזמן שבית המקדש קיים תשובתו הוא גם על ידי קרבן, ולכן האישה תהי' מקודשת כיון שפותחין בתנאי נולד וכונתו באומר ע"מ שאני צדיק הוא כמו שהוא לאחר חורבן בית המקדש ע"י תשובה ווידוי דברים. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



נגלה

היסח הדעת בתפילין

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בשבת (יב,א) "אמר רבה בר רב הונא חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה, ק"ו מציץ, ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה והי' על מצחו תמיד, שלא תסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה עאכו"כ".

והרא"ש (בהלכות קטנות הל' תפילין סי' כא) כותב וז"ל: "וא"ת והיאך שינת עראי מותר [בתפילין], והלא אסור להסיח דעתו מהן, ובשעה שמתנמנם נמצא שהסיח דעתו מהן, והי' אומר ה"ר יונה ז"ל

דמתוך דברי הרמב"ם ז"ל (הל' תפילין פ"ד הכ"ה) מצאנו תירוץ לדבר זה, דלא הוי היסח הדעת אלא כשעומד בקלות ראש ובשחוק, אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו, אע"פ שעוסק במלאכתו ובאומנתו, ואין דעתו עליהם ממש, אי"ז נק' היסח הדעת, דאי לא תימא הכי היאך יכול אדם להניח תפילין כל היום. וכן נמי כשמתנמנם אין כאן היסח הדעת, כי הוא שוכח הבלי העולם ואין כאן קלות ראש, עכ"ל. וכ"כ הרא"ש בברכות (פ"ג סי' כח), ובת"י (שם). וכ"כ הטור (או"ח סי' מ"ד) ובמג"א ושו"ע אדמוה"ז (שם ובסי' כח).

הרי דדעת הר"י והרא"ש הוא דדין היסח הדעת בתפילין הוא רק שלא יהי' בשחוק וקלות ראש, אבל אי"צ שיהא דעתו ממש על התפילין בכל שעה.

אמנם שיטת רבינו שמחה אינה כן, כ"א שצריך שיהי' דעתו על התפילין ממש כל הזמן, שהרי כתב בשטמ"ק (מנחות לו, א) וז"ל: והקשה הר"ר שמחה, כיון דתפילין בעי כוונה איך יכול להתפלל או לקרוא ק"ש בהם, דהא אינהו נמי בעי כוונה, ותירץ דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, כיון דאא"פ לו לקיים שניהם ביחד, עכ"ל. שמזה מוכח דס"ל דבעי כוונה ממש על התפילין דאי נימא דהאיסור דהיסח הדעת הוא רק שחוק וקלות ראש, אינו קשה "איך יכול להתפלל או לקרוא ק"ש בהם", שהרי כשמתפלל או קורא ק"ש אינו עוסק בשחוק וקלות ראש, ומוכח שס"ל דבעינן כוונה ממש על התפילין.

ולכאורה קשה קושיית הר"י והרא"ש על שיטת רבינו שמחה, דאיך יכול להניח תפיליו כל היום, וכן איך יכול לישון שינת עראי בתפילין, והרי מסיח את דעתו מהתפילין,

גם אי"מ בהקס"ד דהר"י והרא"ש שלא ידעו עדיין שרק שחוק וקלות ראש אסור, וקס"ד שצריכים כוונה ממש על התפילין, מדוע לא הקשו ג"כ איך יכול להתפלל ולקרוא ק"ש בהם, והרי אז אין דעתו על התפילין.

גם צלה"ב: כותב אדמוה"ז בשלחנו (או"ח סי' כח סעי' א ומקורו בב"ח סוף סי' מד, ומג"א סי' מד ס"ק ב) וז"ל: ואינו נק' היסח הדעת אלא כשעומד בשחוק או בקלות ראש.. ומ"מ מצוה מן המובחר שלא להסיח דעתו מהן כלל, זולת בשעת ת"ת ובתפילת י"ח, עכ"ל.

ולכאור' היות ופוסק כשיטת הר"י והרא"ש ש"אינו נקרא היסח הדעת אלא כשעומד בשחוק או בקלות ראש", מדוע הוה "מצוה מן המובחר"

שלא להסיח דעת כלל – מהו המקור לזה, והרי כל המקור לאיסור היסח הדעת בתפילין הוא ק"ו מן הציץ, והרי ס"ל שק"ו זה כוונתו לשחוק וקלות ראש בלבד.

ואף שלכאור' י"ל שזהו כדי לצאת גם לשיטת רבינו שמחה – אבל לכאור' לא הול"ל ע"ז הלשון "מצוה מן המוכחר", כ"א "כדי לצאת לכל הדעות", וכיו"ב, וכמוכר'.

וגם צלה"ב: לשיטת הר"י והרא"ש וסייעתם מדוע הלשון הוא שאסור להסיח דעת מן התפילין, והרי רק שחוק וקלות ראש אסור, אבל אין איסור להסיח דעת מן התפילין.

וכבר דשו רבים בסוגיא זו (ובפרט בשאג"א וכו'), מ"מ יש להוסיף קצת על דבריהם.

וי"ל בכ"ז בהקדים שיש לחקור באיסור זה דהיסח הדעת, האם זהו דין על הגברא, או על החפצא דהתפילין, כי יש לבארו בבי' אופנים: (א) זהו דין על הגברא, שבעת שלובש התפילין חל על הגברא חיוב להתנהג באופן של כבוד כלפי התפילין, ואם מסיח דעת מן התפילין ה"ז הנהגה של היפך הכבוד להתפילין. (ב) זהו דין בקיום מצות תפילין, שאם מסיח דעת מהתפילין חסר בקיום מצות תפילין, ויתירה מזה י"ל שזה כאילו התפילין עצמם פסולין אז.

ואף שקשה לומר שבאם חסר איזה דבר במחשבת האדם. זה יגרום חסרון בהחפץ – הנה מצינו כעין זה, בהחקירה הידועה בנוגע לדין לשמה בגט (וס"ת). שגם שם חוקרים אם זהו דין בהגברא או בהחפצא: מצד א' י"ל שפסול הגט כשנכתב שלא לשמה הוא מצד הגברא, שבאם לא חשב לשמה, אין ליתן גט זה מטעם שהאדם התנהג באופן מסוים בעת הכתיבה. אבל לא שיש פסול בשטר הגט עצמו, ומצד שני י"ל שזהו פסול בשטר הגט עצמו, כמו באם השם של האיש או האשה אינם אמיתיים וכיו"ב [ובסגנון אחר: לאופן הא' ה"ז פסול בהגירושין, ולאופן הב' ה"ז פסול בהגט].

הרי רואים שאפ"ל שחסרון במחשבת האדם תפעול שכאלו בהחפץ עצמו ישנו חסרון. ועד"ז בנדו"ד שאפ"ל שחסרון דהיסח הדעת פועלת שכאילו התפילין עצמן פסולים.

ויש להביא דוגמא קרובה יותר מענין היסח הדעת גופא – והוא מלקו"ש חי"ג (שיחה ב' לפ' קרח), ששם מדובר אודות מצות שמירת

המקדש וכותב ע"ז וז"ל: מצות שמירת המקדש יש לבארה בב' אופנים: א) שהיא פרט בעניני בית המקדש. ב) שהיא פרט בעבודת הכהנים והלויים, שעליהם לשמור את המקדש.

בסגנון אחר: מצות שמירת המקדש הוא דבר הנוגע להמקדש עצמו, חובת "חפצא" המקדש צ"ל נשמר (אלא שחיוב שמירה זו הוטל על הכהנים והלויים), או שמלכתחלה היא חובת "גברא", ממצות (ועבודות) הכהנים והלויים (אלא שהחיוב הוא לשמור את המקדש).

והנה לכאור' י"ל שתלוי בטעמי מצות השמירה, אם מצות שמירת המקדש הוא מטעם "כבוד", וכל' הרמב"ם (רפ"ח מהל' ביהב"ח) "אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין", הרי זהו פרט בפלטרין, במקדש גופא; אבל אם שמירת המקדש הוא מטעם שלא יכנס זר וטמא וכיו"ב, או בכדי לשמור הכלים וכו', הרי זה פרט בחיובי הכהנים והלויים כו', עכ"ל.

וממשיך שהרמב"ם אכן ס"ל באופן הא' שזהו דין בחפצא המקדש, ובהמשך לזה מבאר גדר השמירה, וז"ל: נ"ל דשמירה זו מפני הכבוד ענינה שלא יסיחו דעתם מהמקדש, וכמ"ש הרא"ש (ריש מס' תמיד) "כבוד המקדש שלא יסיחו דעתם ממנו לא ביום ולא בלילה", ואין פי' היסח הדעת זה כהיסח הדעת דקדשים מתחת חשש טומאה וכיו"ב, כ"א שלילת היסח הדעת זה מורה על רוממות וגדלות הבית, תמיד ישנם אנשים סביבו, אינם מסיחים דעתם ממנו לעולם. [וע"ד הענין דתפילין וציץ ש"כל זמן שהן עליו לא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחד", מצד קדושתן]. והנה ענין שמירה זו שלא יסיחו דעתם ממנו הוא ענין בהבית עצמו... עכ"ל בלקו"ש.

הרי רואים כאן שגדר היסח הדעת במקדש, ה"ה גדר בהחפץ (בהמקדש) עצמו. הנה עד"ז הוא בתפילין שאפ"ל שע"י היסח הדעת ישנו חסרון בקיום מצות תפילין, או אפי' בהתפילין עצמם, והרי בפירוש השווה בלקו"ש הנ"ל דין היסח במקדש לדין היסח הדעת בתפילין.

[ואף שלכאור' יש להקשות מהלקו"ש הנ"ל על הנת"ל, כי בלקו"ש משמע שאם החיוב שמירה – שענינו שלילת היסח הדעת – הוא מטעם כבוד, ה"ז דין בחפץ המקדש, ולעיל הסברנו בנוגע לתפילין להיפך, שאם זהו מטעם כבוד התפילין, ה"ז גדר בהגברא – אי"ז קושיא כלל, כי זה תלוי לפי ענין כל דבר ודבר: פלטרין של מלך "ענינו" כבוד

המלך, ולכן דבר המוסיף בכבודו של הפלטרין, ה"ה גדר בהפלטרין גופא, ולכן כבוד המקדש הוא חלק מחפצא דמקדש, אבל תפילין, ה"ה מצוה שלעצמו, ואין "ענינו" כבוד, אלא שיש דבר צדדי, שהאדם צריך להתנהג בכבוד כלפי דבר שבקדושה, וכ"ש באם יש בו אזכרות הרבה, בדבר זה מובן שהנהגה באופן של כבוד, הוא רק דין בהגברא, ולא בהחפצא].

בכל אופן – גדר היסח הדעת בתפילין אפשר לבאר בב' אופנים – האם זהו דין בהגברא או בהחפצא ד(מצות) תפילין.

וי"ל שמזה מסתעף האם רק שחוק וקלות ראש אסור, או גם להסיח דעת בכלל אסור – ובהקדים:

לכל האופנים גדר היסח הדעת הוא הסרת הדעת מהתפילין, אלא שבזה גופא יש לחקור החקירה הנ"ל, האם חסרון הסרת הדעת הוא שע"ז מראה הגברא שאינו מכבד התפילין, או שזהו חסרון בהתפילין עצמם, והנה מסתבר שאם זה חסרון בהתפילין, הרי כשחסר פרט בהתפילין, כבר אין התפילין כדבעי, משא"כ אם זהו מטעם חסרון בהגברא, אז יש לחלק עד כמה הוא העדר הכבוד, דאם הוא רק מסיח דעתו סתם, אי"ז העדר הכבוד כ"כ, משא"כ אם מתעסק בשחוק וקלות ראש ה"ז העדר הכבוד לגמרי.

ולכן, באם החסרון הוא בהתפילין עצמם, כל היסח הדעת פוסל, ולא דוקא שחוק וקלות ראש. כי בכל היסח הדעת נעשו תפילין חסרים, משא"כ אם זהו חסרון בהגברא, הרי לא כל העדר הכבוד מעכב, ורק שחוק וקלות ראש, שהם העדר הכבוד לגמרי רק זה מעכב.

כלומר: גם להשיטה שרק שחוק וקלות ראש אסור, אי"ז איסור של "שחוק וקלות ראש" גרידא, כ"א איסור של "היסח הדעת", כי כל היסח הדעת ה"ה העדר הכבוד, אלא דלעיוכא אינו רק כשהיסח הדעת באה לשפלות כזו עד שמתעסק בשחוק וקלות ראש.

ומטעם זה נק' "היסח הדעת" לכל הדעות, כי זהו גדר גם של השיטה שרק שחוק וקלות ראש אסור.

ולכן פשוט ש"מצוה מן המובחר שלא להיסח דעתו מהן כלל", כי סו"ס גם היסח הדעת סתם הוא דבר בלתי רצוי, אלא שאינו גרוע כ"כ עד שתיאסר לעיוכא, ורק כשההיסח הדעת הזה בא למצב גרוע ביותר, אז ה"ה מעכב. (וראה לקו"ש חכ"ז (ע' 52) שהלשון "מצוה מן המובחר" כוונתו בד"כ הוא שהמצוה הזו עצמה היא באופן מובחר,

וכ"ה בנדו"ד שמצוה זו עצמה של איסור היסח הדעת, היא באופן מובחר באם אינו מסיח דעת כלל מן התפילין, כי האיסור של שחוק וקלות ראש והענין של היסח הדעת סתם אינם ב' ענינים שונים, כ"א גדר א', כנ"ל).

ויש להביא דוגמא לזה מלקו"ש חל"ז (פ' אחרי) שמתחלה מבאר הא דאסור לכסות הדם ברגל בב' אופנים: (א) זה דין מצד כבוד המצות שלא לבזות המצוה. (ב) זהו דין בעצם מצות כיסוי הדם, שצ"ל נעשה במה ששפך, בהיד ששחט. [שזהו כעין ב' האופנים דלעיל, האם זהו דין על הגברא, או על החפצא]. ומבאר שבזה נחלקו הרמב"ם והסמ"ג. עיי"ש. ואח"כ כותב (בהערה 16) וז"ל: ובפשטות יותר י"ל, דגם החיוב לכסות "במה ששפך" (שלדעת הסמ"ג "זהו בסכין") היא מצד כבוד המצוה (שיכסה בדבר שבו קיים מצות שחיטה), אלא שחיוב זה אינו לעיכובא, ולא נאסר אלא כיסוי ברגל שיש בו ביזוי ממש... עכ"ל.

הרי לנו דוגמא שישנו דין מצד כבוד המצוה, הכולל הרבה אופנים, אלא שיש בזה דרגות, באם זה נעשה באופן מסוים, אף שגם אז חסר בכבוד המצוה, אי"ז לעיכובא, ובאופן אחר של העדר הכבוד ה"ז לעיכובא, ועד"ז בנדו"ד שהכל נכלל בהחסרון דהיסח הדעת, אלא באם סתם מסיח דעת אי"ז לעיכובא, ואם היסח הדעת הזה הוא באופן גרוע, ה"ה לעיכובא.

אבל כ"ז הוא באם גדר היסח הדעת הוא גדר בהגברא, אבל אם זהו גדר בעצם התפילין אין מסתבר (אף שאין מוכרח) שיהי' לזה דרגות, כי בפשטות תיכף כשחסר ב(מצות) התפילין, ה"ז חסרון, וצ"ל לעיכובא.

והנה עפ"ז נמצא שבזה נחלקו הר"י והרא"ש וסייעתו נגד רבינו שמחה, שלהר"י והרא"ש גדר היסח הדעת הוא בהגברא, ולר"ש ה"ז גדר בחפצא התפילין.

ועפ"ז יש לתרץ ג"כ מדוע לא הק' הר"י והרא"ש קושיית רבינו שמחה, דאיך יכול להתפלל ולקרוא ק"ש בהם, והרי בקושיא עדיין לא ידענו שררק שחוק וקלות ראש אסור - הנה עפהנ"ל ה"ז מובן, כי גם בהקס"ד ידעו הר"י והרא"ש שהיסח הדעת הוא דין בהגברא, שלא יתנהג בהעדר הכבוד כלפי התפילין, ולכן פשוט שאין שום חסרון בתפלה וק"ש, כי פשוט שע"ז שמתפלל וקורא ק"ש אינו מראה שום העדר הכבוד, ולכן גם בהקס"ד אין קשה מזה, וכל הקושיא היתה מזה

שמניח תפילין כל היום, ומתעסק במלאכה, ומזה שישן שינת עראי, בתפילין, שבזה מראה העדר הכבוד.

וע"ז תירצו, שאף שזה מורה על העדר הכבוד, אי"ז מעכב, כי אי"ז העדר הכבוד באופן קיצוני, וזה אינו מעכב, כלומר, החילוק בין הקס"ד והמסקנא הוא, שבהקס"ד חשבו שכל היסח הדעת של העדר הכבוד מעכב, וע"ז תירצו שרק העדר הכבוד באופן קיצוני מעכב, אבל באופן שאין בזה העדר הכבוד מעיקרא לא קשה.

משא"כ לרבינו שמחה הוא להיפך: מכיון שאי"ז חסרון בהגברא, כ"א שחסרר במצות תפילין, מעיקרא אין קשה מזה שמניח תפילין בעת המלאכה וישן שינת עראי, כי אין כאן איסור על הגברא, אלא שחסר בהתפילין, א"כ מה איכפת לן שמניח התפילין בעת המלאכה, הרי כל מה שנעשה הוא רק שאינו מקיים אז מצות תפילין, וכן בעת שישן שינת עראי, אינו מקיים אז מצות תפילין, וזה אינו חסרון.

וכל הקושיא שלו היא מזמן ק"ש ותפילה, כי ארז"ל (ברכות יד, ב) "כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר", הרי שבעת ק"ש מחויב הוא להניח תפילין, והיות וחסר בהדעת, הרי אינו מניח תפילין אז, וכן בעת התפילה צ"ל עליו התפילין, וכלשון אדמוה"ז (ריש סי' כה) "ואחר שלבש טלית מצוייצת יניח תפילין מיד כדי שיהיה עליו בשעת ק"ש ותפילה", וכ"כ לקמן (סי' לו ס"ב) "מצות להיות עליו כל היום... נהגו שלא להניחן כל היום, ומ"מ צריך כל אדם ליהזר בהן להניחן בשעת ק"ש ותפילה" - ולכן הקשה שהיות ובלי כוונה אינו מקיים מצות תפילין, איך מקיים מצות תפילין בעת ק"ש ותפילה.

ואף שמבואר בשיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע (ש"פ שלח תשי"ב. תו"מ ח"ו ע' 15 ואילך) שהא דאמרז"ל "כל הקורא ק"ש בלא תפילין מעיד עדות שקר" זהו רק באם אינו מניח תפילין כלל כל היום, אבל באם בדעתו להניח תפילין אח"כ, אין חסרון במה שקורא ק"ש תחלה בלא תפילין, וא"כ מהי קושיית רבינו שמחה שבעת ק"ש ותפילה אינו מקיים מצות תפילין, הרי אין בזה לכאור' שום חסרון שהרי מניח תפילין בזמן אחר – אינו כן, כי י"ל שדברי כ"ק אדמו"ר הוא רק כשאינו מניח תפילין כלל בעת אמירת ק"ש, אבל באם אכן מניח תפילין אז, אלא שהם פסולים, ה"ז יותר גרוע, כי בשלמא כשאינו עושה מה שאומר (כלומר, הוא אומר וקשרתם וגו', ולפועל אינו עושה, שלכן ה"ז עדות שקר), בזה י"ל שאם בדעתו אח"כ לעשות מה שאומר, אי"ז עדות שקר, אבל אם בפירוש כן עושה עכשיו, אלא באופן הפסול, ה"ה

באמת מעיד עדות שקר. ולכן הקשה רבינו שמחה שהיות וע"י היסח הדעת ה"ז כאילו התפילין פסולין, איך יכול לקרות ק"ש ולהתפלל באופן כזה.

וע"ז מתרץ "דהעוסק במצוה פטור מן המצוה", ובמילא אין כאן חסרון במה שקורא ק"ש ומתפלל בתפילין פסולין, כי רק באם חייב עכשיו בתפילין, ומניח תפילין פסולין, אז ה"ז עדות שקר, אבל באם פטור עכשיו מן התפילין, אין חסרון בזה שמניח עכשיו תפילין פסולין כי אינו עושה היפך ממה שמחויב, וע"ד הא דאמרו (זבחים ג, א) "דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה".



הערות קצרות בסוגיא דבורר

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

שבת עג. והזורה הבורר .. והמרקד - והנה רש"י (במשנה) מפרש זורה ברוח, בורר ביד, מרקד בנפה ע"ש (והוא כמ"ש הר"ח). אמנם בדף עה: כ' דל"ד לזורה בורר ומרקד דזה בקשין וזה בצרורות וזה בקמח, ועד"ז הוא בר"ן על הרי"ף ע"ש (רק שכ' מרקד בסובין, וכ"ה במאירי, וראה אג"ט זורה אות ג' סק"ד), ולכאו' צ"ב.

ואולי י"ל (וראה אג"ט זורה אות ג' עד"ז) בדרך הפשט, שעיקר החילוק בין המלאכות הוא כמ"ש בדף עה: שגדר המלאכה (היינו מה שגורם השם בורר זורה כו') הוא הנפעל, ובמשנה מפרש רש"י פי' התיבה - שמלת זורה פירושו (לא המחייב) ברוח, ומלת בורר פירושו ביד, ותיבת מרקד פירושו בנפה, אבל אולי יצוייר שאחד יעשה פעולת זורה בהקשין באו"א - לא ברוח - י"ל שג"כ חייב משום זורה שעכ"פ הוא אותו נפעל (ברירת קשין) באותו שלב כנ"ל.

ואולי יש להביא קצת ראי' לזה ממש"כ רש"י בחוקתי (כו, לג) עה"פ "ואתכם אזרה בגוים - כאדם הזורה שעורים בנפה", היינו שהגם שהוא בנפה מ"מ יש לו שם זורה [ולשון התו"כ שם: "כאדם שהוא זורה שעורים במזרה"].

- אמנם ראה שביתת השבת שס"ל שעיקר גדר המלאכה הוא מש"כ רש"י (והר"ן) בהמשנה, ע"ש בפתיחה למלאכת זורה. וכ"מ שס"ל ביד דוד מהדו"ק (דף עד). ע"ש. ויל"ע במנחת חינוך מלאכת זורה ע"ש.

אמנם עי' רש"י עד. ד"ה פטור שיעקר ברירה בנו"כ ע"ש. וצ"ע.

וע' חי' המיוחסים להר"ן על המשנה ד"ה והדש "והא דקא חשיב דש וזורה ובורר אע"פ שדומין זה לזה דכולם להסיר הפסולת מן האוכל, לפי שאין מעשיהן שוין ואינם בזמן אחד בב"א אלא זא"ז כן פי' ה"ר יהונתן, אבל בגמרא פירשו בסוף טעמא אחרינא". [ולכאור' יל"ע מה שכולל דש בהדי בורר, וראה לשונו לפנ"ז "והדש להוציא הבר מהפסולת שעליו". וראה תוס' יבמות קיד. ד"ה וקסבר בסופו ואכ"מ].

ולכאור' מבואר מדבריו שלמסקנא דשמעתין אין חילוק בין ג' מלאכות אלו במעשיהן, רק משום שכ"ה במשכן, אבל בעצם אין גורם (או הגדרה) המחלק ביניהם.

[ולהעיר ממש"כ עוד עג: ד"ה והמנפץ "וכולהו דש גמור נינהו ואב אחד הוא אלא ששם משתנה", ולפ"ד הר"ן מ"ש מבורר שהוא ג"כ רק שינוי השם ומ"מ חשבינן לי' בג' אבות. וע"ע בד"ה תנא הזורע שכתב בשם הרא"ה "דלא דמי לזורה ובורר ומרקד שנמנין בשלשה דהתם שלשתן צריכין בדבר אחד, אבל כאן (- בזורה נוטע) היכא דאיתא להאי ליתא להאי וכולן ענין נטיעה וזריעה הן כו" ע"ש, משמע משום שצריכין לכן נחשב בנפרד. ויל"ע.

וראה ריטב"א (מר"ק) על המשנה "דהכא שלשתן צריכין בדבר אחד בזא"ז משא"כ בהנהו (-זורע נוטע) דהיכא דאיתי' להאי ליתיה להאי וכל אב לענינו לפי מה שהוא, [והשנוי הוא] מחמת שנויי הפרטים שבו, אבל כלם ענין אחד נטיעה וזריעה".

ולהלן עג: ד"ה כל מילתא " .. י"ל דלא דמו דהויא בכלל אורג ומסיך ממש ותקו[ן] והכשר שלהם, אבל אלו כל אחת עומדת בפ"ע, דזורה לבירור העפר ובורר ליטול הצרורות ומרקד ליטול המורסן וכדפרש"י ז"ל. אי נמי כדפרש"י ז"ל שזה ברוח וזה ביד וזה בכלי".

ובמאירי על המשנה: "ובגמרא שאלו שהרי זורה ובורר ומרקד שלשתן מין אחד הן להפריש אוכל מתוך פסולת ולמה נחלקו לשלשה, ותירץ כל מילתא דהויא במשכן אע"ג דאיכא אחריתי דדמיא לה חשיב להו, ופי' הדברים אחר שאין מעשיהם שוים ולא בזמן אחד ובענין אחד אלא זה בתבן וזה בצרורות וזה בסובין".

וע' רמב"ם פ"ח מהל' שבת הי"א שהזורה ובורר ומרקד דומין עניניהם זל"ז ומפני מה מנו אותם בשלשה מפני שכל מלאכה שהי'

במשכן מונין אותו בפ"ע. ולא כתב הרמב"ם שום דבר המחלקן, וגם לא הגדיר ג' המלאכות, ומשמע לכאור' ע"ד הנ"ל מחי' הר"ן.

וראה אג"ט ושביטת השבת פתיחה למלאכת זורה בארוכה עד"ז. ואכמ"ל.

דף עד. רש"י ד"ה פטור אבל אסור: אבל ביד לא דמי לבורר כלל: לכאור' צ"ב כונת רש"י, דהרי במשנה פרש"י בורר ביד, וא"כ אפי' את"ל שבורר ביד אי"ז עיקר גדר והגדרה של האב מלאכה של בורר (כמ"ש לעיל), אבל מ"מ מוכח שיש חיוב בורר ביד, וא"כ מהו הפי' שאין דומה לבורר כלל.

[וראה ספר המכריע (ובתוס' רי"ד הנדמ"ח) שקנון ותמחוי שהוא שינוי קצת פטור אבל אסור, וביד שהוא שינוי גמור מותר. אבל צ"ע לפרש כן דברי רש"י, שמשמע שאין הפטור מטעם שינוי אלא משום שאין זה בורר].

ואולי י"ל, ע"פ מש"כ ע"פ מש"כ בחי' המיוחסים לר"ן (ד"ה אלא אמר אביי) שר"י ור"ה ואביי מסתבר דלא פליגי בעיקר דין כלל אלא פליגי באוקימתא (וכ"ה בעוד ראשונים).

ונמצא, שגם ר"י מודה לדינא דר"ה שיש חילוק בין פמ"א ואמ"פ, דאמ"פ מותר ופמ"א חייב. וא"כ י"ל, שהא שמתיר ר"י ביד הוא דוקא באמ"פ ובזה מיירי הברייתא אליבא דר"י (וכמשמעות לשון הברייתא בורר ואוכל - שאוכל מה שבורר, אלא שבורר זה ביד), אבל פמ"א אפי' ביד י"ל שלא הותר אפי' לר"י. ולפ"ז מבואר מש"כ רש"י, דביד אמ"פ אין זה דמי לבורר כלל, דברירה ביד הוא דוקא פמ"א ולא ההיפך. ורש"י בהמשנה איירי להדיא בפמ"א ע"ש.

אבל עדיין צע"ק, מלשון רש"י אח"כ "אוכל מתוך פסולת לאו דרך ברירה היא", דלפי הנ"ל נמצא דאמ"פ "לא דמי לבורר כלל", ולא רק שאינו דרך ברירה. וברש"י לפנ"ז מבאר שקנון פטור משום שהוא כלאחר יד, ומ"מ אסור מדרבנן, ולכאור' "שלא כדרכה" שוה ל"כלאחר יד", וא"כ איך זה מתאים עם מש"כ לפנ"ז שמותר משום שלא דמי לבורר כלל.

[ולהעיר ממגן אבות על תוד"ה בורר שמסביר דברי תוס' שאמ"פ מותר משום שאינו דרך בורר, שמצינו בכ"מ כלאח"י דמותר לכתחלה - והיינו שמשוה כלאח"י ושלא כדרכה. - אבל מהא שרש"י פוטר קנון

ותמחוי משום כלאח"י, ומתיר ביד משום שלא דמי כלל לבורר, לכאור' ל"מ כן].

ואולי י"ל, דהנה מבואר בכ"מ שי"ל ב' טעמים לפטור אמ"פ: א) משום שהוא דרך אכילה (ראה שלטי הגבורים לענין טוחן, דבורר לאלתר לא הוי ברירה, וראה מג"א ס' שכ סק"ז]. ב) משום שאינו דרך ברירה (כמ"ש רש"י ותוס'). וראה שבה"ש בורר סק"ד, מג"א שם ובשו"ע אדה"ז שיט ס"א.

וא"כ י"ל בכונת רש"י, שמש"כ בדברי ר"י שלא דמי לבורר כלל, כונתו משום שהוא דרך אכילה (כנ"ל שר"י מיירי באמ"פ) ובדברי ר"ה כותב משום שאינו דרך ברירה.

וטעם החילוק, דהנה שיטת רש"י דנו"כ לאלתר מותר, וזהו פי' דברי אב"י, ראה תוד"ה והתניא [אמנם ראה כמה מפרשים שלומדים שיטת רש"י באו"א ודלא כתוס' - ראה ראש יוסף ועוד. ואכ"מ]. ומסתבר שהא דמתיר אב"י נו"כ לאלתר הוא דוקא אמ"פ ולא פמ"א [דפמ"א ליכא מאן דפוטר בנו"כ], ובהא הוא דמחלק בין לאלתר ולאח"ז. וא"כ י"ל שר"ה שמחלק בין פמ"א לאמ"פ מיירי בנו"כ, וגם בנו"כ יש חילוק בין פמ"א לאמ"פ. וצ"ל לפ"ז דמיירי לאלתר, דלאח"ז חייב גם באמ"פ וכדמוכח מאב"י כנ"ל [וכ"ה להדיא בספר המכריע, שר"ה מיירי בנו"כ, רק שס"ל דאמ"פ לעולם פטור אפי' ע"י נו"כ ע"ש].

וא"כ י"ל, שזהו טעם השנוי ברש"י, דהרי ר' יוסף מיירי ביד ובאמ"פ כנ"ל, וא"כ בזה טעם ההיתר משום שאינו דרך ברירה כלל, והיינו שהוא דרך אכילה ביד, משא"כ אמ"פ ע"י כלי, אה"נ שמותר לאלתר וכמ"ש ר' המנונא (ואב"י), מ"מ י"ל שע"י כלי לא נקרא דרך אכילה, כיון שעכשיו עסוק בברירה ע"י כלי וא"כ הוה תיקון האוכל להכשירו להיות ראוי לאכילה אח"כ, אבל אינו דרך אכילה, ולכן כתב רש"י הטעם משום שאינו דרך ברירה [וראה מג"א ס' שכ סק"ז, ולכאור' הן הן הדברים].

אמנם עדיין צ"ב לפהנ"ל, דהרי ע"כ ר' יוסף מיירי לאח"ז, דהרי להנ"ל מיירי מאמ"פ, והרי לאב"י אמ"פ לאלתר מותר (לשי' רש"י), ומהא דר"י מחייב בנו"כ, מוכח שמדבר בלאח"ז, וא"כ גם הרישא - שמתיר ביד - מיירי ג"כ בלאח"ז (דמסתבר דהרישא והסיפא מיירי בחד גוונא), וא"כ צ"ע אם אפ"ל דאמ"פ ביד לאח"ז נקרא דרך אכילה.

וי"ל: א) אפי' את"ל דאינו דרך אכילה, מ"מ יש לחלק בין פטור דאמ"פ ביד (אפי' ללאח"ז) לאמ"פ בכלי, דבכלי הפטור הוא משום שנוי שלא כדרכה, וביד אמ"פ אינו בורר כלל, ואולי הוי כעין "תרתי לריעותא", שהוא ביד וגם אמ"פ, וא"כ אינו דומה לבורר דמשכן כלל [והוא ע"ד הס' המכריע שמחלק בין שנוי קצת לשנוי גמור, וע' שבה"ש שם בשם ס' קרית מלך רב]. ולכאו' דוחק.

ב) אולי י"ל, שהטעם הוא כנ"ל משום שהוא דרך אכילה, והיינו שהמעשה בעצמותו הוא דרך אכילה. והגם שלפועל נתברר שכונתו הי' בשביל לאח"ז, מ"מ כיון שעצם המעשה הי' מעשה של דרך אכילה, מותר [וע' ח"ס שכתב סברא שלא שייך אוכל מפסולת בב' מיני אוכלין, דבשעת הברירה לא ניכר שהשני פסולת, הגם שאח"כ נתברר שהוא פסולת ע"ש, ולכאו' הוא ע"ד שכתבתי].

דוגמא לדבר, י"ל הא דשקו"ט באחרונים אם בורר אמ"פ לאלתר ואח"כ נמלך לבו ביום, אם חייב או לא - ראה שבה"ש סק"ח באורך ובמצויין שם, שלכאו' המסקנא הוא שאינו חייב, כיון שבשעת מעשה הי' לו מחשבה בשביל לאלתר, הגם שלפועל נמלך בשביל לאח"ז שחייב (להלכה שקיי"ל כר"ח), מ"מ המעשה הי' מעשה של פטור.

וא"כ עד"ז לרש"י שאמ"פ ביד לעולם מותר, י"ל משום שעצם המעשה הוא מעשה של דרך אכילה, ואין מחשבתו מגרע מהמעשה שעשה. וראה אג"ט בורר סק"א אות י"ג סברא עד"ז (אלא שלא ס"ל ברש"י שהוא משום דרך אכילה ע"ש) [וראה אג"ט שם אות ט' חמשה חילוקי דינים לשיטת רש"י, ולכאו' כהנ"ל מתאימים לדבריו, הגם שהסבר הסוגיא לכאו' הוא באו"א].



בענין מצות קידוש השם

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. מובא בסוגיין (מס' שבת עב,ב) פלוגתת אביי ורבא בדין העובד ע"ז 'מאהבה ומיראה' ("מאהבת אדם או מיראת אדם השתחוה לע"ז" - רש"י. ולהעיר דישנה עוד שיטה בראשונים בפירוש 'מאהבה ומיראה' - יעויין ברמב"ן כאן וברמב"ם - אבל כאן נעסוק רק בפירוש

רש"י הנ"ל אשר כן הוא גם שיטת התוס'; דאביי סב"ל שהוא חייב ורבא סב"ל שהוא פטור.

ומקשים התוס' דאיך אפ"ל דלרבא הוא פטור במקרה כזה, דהרי למדנו בסנהדרין (עד,א) דבע"ז וג"ע ושפ"ד הדין הוא דיהרג ואל יעבור, ונמצא דאפי' כשעובד ע"ז מחמת יראת עונש מיתה נחשב הוא לע"ז עד שמצוים ליהרג ע"ז! ?

ומתרצים (אחר שמפריכים אופן א' איך לתרץ הקושיא): "וי"ל דסבר רבא דאפי' למ"ד דחייב למסור את עצמו אם לא מסר עצמו לא מחייב מיתה בבי"ד".

ואח"כ מתרצים באו"א: דהא דפטור רבא העובד מאהבה ומיראה הוא רק כשאומר בפירוש שזהו כוונתו בהעבודה, או שמדובר בע"ז כזאת שכולם עובדים אותה באופן כזה – מאהבה ומיראה – כמו המן שכולם עבדו אותו רק מיראת המלך, משא"כ כשעובד לסתם ע"ז ואינו אומר בפירוש שהוא עובדו מסיבות אלו הוא אכן חייב באיסור ע"ז, ובמקרה כזה נאמר הדין דיהרג ואל יעבור.

ולתירוץ זה – השני – מקשים התוס' דמדוע אכן לא השתחוה מרדכי להמן (דבשלמא לתירוץ הראשון לק"מ, דאע"פ שהעובד מאהו"י פטור מ"מ נאמר בו הדין דיהרג ואל יעבור, משא"כ לתירוץ זה דהדין דיהרג ואל יעבור נאמר על מקרה שאינו נחשב מאהו"י – בסתם ע"ז ולא פירש כוונתו כנ"ל – א"כ מדוע אכן סיכן א"ע שלא לעבוד באופן כזה שאין איסור או חיוב למס"נ)?

ומתרצים – בתירוץ שני – "משום קידוש השם כדאשכחן בירושלמי במס' שביעית בפ"ד כגון פפוס ולולינוס אחיו שנתנו להם מים בזכוכית צבועה [שם ע"ז בתוכה – פני משה על הירושלמי שם] ולא קבלו מהם".

(מאמר המוסגר: לכאורה צ"ע מה 'מצאו' התוס' בירושלמי שם; והרי הך סיפור מובא שם להראות דהא דהדין דיהרג ואל יעבור נאמר רק על ג' עבירות הוא רק כשהדבר נעשה בצניעא משא"כ כשנעשה בפרהסיא הרי אפי' על מצוה קלה חייב למס"נ על קידוש השם כמו בספור זה, והרי חילוק זה בין צניעא לפרהסיא – שבפרהסיא מחוייבים למס"נ גם על מצוה קלה – מובא גם בבבלי בהסוגיא דסנהדרין שהזכירו התוס' בריש דבריהם! ?)

אלא דלכאורה הרי הביאור בזה הוא, דלדעת רבא דהעובד מאהו"י הוא פטור יש לטעון ולומר דאין בזה אפי' ענין של מצוה קלה (שלא לעבוד באופן כזה) הואיל ואין בעבודה זו ענין של ע"ז כלל, ולכן מביאים מהך סיפור שבירושלמי שבודאי לא הי' בזה משום ע"ז כלל – בזה שישתו מכלי שצבועה בה שם ע"ז – ומ"מ הרי זה שלא שתו בה נחשב עכ"פ למצוה קלה כזו עד שהיו מחוייבים למס"נ בשבילה בפרהסיא. ע"כ מאמר המוסגר).

ועכ"פ יוצא משני תירוצי התוס' דלדעת רבא – דהלכתא כוותיה – יש מקרים שמחוייבים למס"נ שלא לעבוד ע"ז אע"פ שאין בעבודה זו משום איסור ע"ז כלל; לתירוץ הא' הר"ז בכל מקרה שעובד מאהבה ויראה, ולתירוץ הב' הר"ז במקרה שברור שעובד מאהו"י (מחמת זה שכולם עובדים אותה כך וכיו"ב).

(ויש להוסיף דדבר זה יש ללמוד גם מתירוץ הראשון שמביאים התוס' (שמפריכים אותו); דנקודת התירוץ היתה דרבא דסב"ל דהעובד מאהבה ומיראה פטור אזיל בזה לשיטתיה דפסק כר' ישמעאל דגם בע"ז הדין הוא דבצינעא יעבור ואל יהרג עיי"ש, ולכאורה עדיין קשה דאיך זה מתרץ מדוע בפרהסיא סב"ל דיהרג ואל יעבור באם אין בזה משום חטא ע"ז (משום דהוה רק עבודה מיראה)? אלא ע"כ דגם בתירוץ זה אתינן להאי כללא דלפעמים יש מצוה ליהרג אף דאין בהפעולה משום חטא ע"ז, אלא דלתירוץ זה היא רק לדעת רבא משא"כ להתירוץ שלאח"ז שהוא גם לדעת אביי).

ואכן יעויין בלקוטי שיחות חכ"א בהשיחה לפורים (ע' 210 ובהערה מס' 39 שם) שמביא כ"ק רבינו זי"ע דברי אדה"ז בתניא (ספ"ט) שיהודי יש לו יראת ה' כ"כ עד שהוא מוכן "למס"נ אפי' שלא לעשות רק איזה מעשה לבוד נגד אמונת ה' אחד כגון להשתחוות לע"ז אף שאינו מאמין בה כלל בלבד.. היא יראה ומפחדת בטבעה מנגוע בקצה טומאת ע"ז ח"ו שהוא נגד אמונת ה' אחד וכו".

ומדייק בזה רבינו "ואולי י"ל דלכן כתב "בקצה טומאת ע"ז", ולא חטא ע"ז, כי כשאינו מאמין בה כלל בלבד אינו עובר על חטא ע"ז מכיון שאינו עבודה כלל" (ומציין לדברי התוס' בסנהדרין שהם אותם הדברים שכתבו התוס' בסוגיין).

ויש לעיין ולבאר מהו תוכן וגדר הך חיוב למס"נ שלא לעשות פעולה זו של ע"ז בה בשעה שאין בה משום איסור ע"ז עצמה! ?

ב. ונראה דיתבאר היטב ע"פ דברי רבינו זי"ע במק"א;

דהנה בסה"מ תש"ט במאמר ד"ה אני ישנה ולבי ער (משבת חוהמ"פ של אותה שנה) באמצע אות יג (ע' 121) מביא כ"ק אדמו"ר הריי"צ מה שכתוב בחסידות בכ"מ דהא דל"נ ענין המס"נ מפורש בתושב"כ הוא משום שתושב"כ היא בחי' חכמה שהוא ע"פ טו"ד, משא"כ ענין המס"נ קשורה לדרגא שהיא למעלה מטו"ד וכו'.

ומעיר ע"ז רבינו בהגהה (מתחת למאמר) דלכאו' דבר זה צע"ג דאיך אפ"ל דמס"נ אינה מפורש בתושב"כ הלא היא מצוה מן התורה הנלמד ממש"כ בויקרא (כב, לב) ונקדשתי בתוך בני ישראל, ונחשבת במנין המצוות לדעת כל מוני המצוות! ? ועיי"ש ששקו"ט ליישב הקושיא בכמה אופנים.

ולבסוף מתרץ הדבר כך: "דיש במס"נ שני ענינים: א) מה שהיא פרט במצות אחרות, היינו שמקיים מצות ע"ז ג"ע וכו' וגם אם א"ל שיהרג עי"ז, בכ"ז מקיימם .. ב) מה שהיא מצוה בפ"ע למס"נ על קדה"ש, וכמה אופנים בקיומה ע"י ערקתא דמסאנא, ע"י שלא תספר עמו מאחורי הגדר, או ע"ז וג"ע ממש וכו'".

ובזה מתורץ הקושיא שעל דברי המאמר, דהרי אופן הראשון במס"נ כן קשורה עם דרגת טו"ד הואיל וכל גדר מס"נ באופן זה ה"ה כפרט בהמצות שעליהן מס"נ, והרי המצות כן קשורות לטו"ד (ועיי"ש שלכן שייכת מצות מס"נ זו גם לב"נ), ודרגא זו הוא מה שמפורש בקרא, משא"כ דרגא השני' אכן אינה קשורה כלל לטו"ד (ואינה שייכת לב"נ) וזה אינו מפורש בקרא.

ועכ"פ יוצא מזה שיש דין ודרגא במס"נ שאינה קשורה עם קיום המצות שעליהן הוא מס"נ, ומבואר היטב איך אפ"ל חיוב למס"נ שלא לעשות פעולה של ע"ז אע"פ שמצד גדר מצות ע"ז עצמה אין בזה שום איסור.

ויש להוסיף דסברא ויסוד זו חוזרת ע"ע במק"א בתורת רבינו;

בלקוטי שיחות חל"ה בהשיחה לפ' וישב וחנוכה, מבאר רבינו איך שלדעת רש"י כשיוסף הלך לאחיו אחרי שהמלאך אמר לו שהם הלכו "לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם", נמצא שהוא הכניס עצמו למצב של סכ"נ בכדי לקיים מצות כיבוד או"א (משא"כ לפי פירוש הרמב"ן שם עיי"ש).

ומבאר רבינו שרש"י אזיל בזה כשיטת הראשונים דסב"ל דאף שברוב מצות התורה נאמר הדין דיעבור ואל יהרג, מ"מ מותר לו לאדם להחמיר ע"ע וליהרג שלא לעבור על איזה מצוה שיהי' (משא"כ הרמב"ן סב"ל כהשיטה שאסור ליהרג ולא לעבור כשאין חיוב בזה, ושלכן חלק על רש"י בפירוש הסיפור של יוסף ואחיו עיי"ש).

אלא דמקשה ע"ז רבינו בהמשך השיחה, דהלא עיקר השליחות של יעקב היתה שיוסף ילך לראות את שלום אחיו "והשיבני דבר", וא"כ הרי איזה נתינת מקום ישנה שיעשה ענין של מס"נ בקיום שליחות זו, והרי באם יהרג אז נמצא שמעולם לא קיים השליחות ושוב לא קיים המצוה של כיבוד או"א, וא"כ עבור מה מסר את נפשו ! ?

ומתרץ רבינו ע"פ מש"כ הפוסקים דגם להשיטה דאסור ליהרג עבור קיום מצוה שלא מחוייבים ליהרג עבורה, מ"מ "אם הוא אדם גדול וחסיד יר"ש ורואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפי' על מצוה קלה כדי שיראו העם ולמדו כו'".

וממשיך רבינו, "וי"ל שחיוב המס"נ במצב זה אינו בשביל קיום המצוה הפרטית שבשבילה מס"נ אלא לקדש שמו ית' לבטל פירצת הדור".

וזה הי' התוכן של המס"נ של יוסף הצדיק בהליכתו אל אחיו; לבטל פירצת הדור בענין כיבוד או"א (כמו שמבאר רבינו בהשיחה איפה רואים שהיתה אז פירצה זו עיי"ש). ושוב לא הי' נוגע באם המצוה עצמה תתקיים על ידו או לא, הואיל ומס"נ באופן זה אינה בשביל קיום המצוה הפרטית שעליו מס"נ אלא בשביל עצם הענין של קידוש השם.

ועכ"פ רואים גם כאן את אותו היסוד כדלעיל שלפעמים חיוב המס"נ אינה קשורה עם קיום המצוה שעבורה הוא מוסר נפשו, אלא עבור הענין הכללי של קידוש שם שמים (אף שיתכן שאותה מצוה עצמה לא תתקיים). ועד"ז יתבאר הענין דמס"נ שלא לעבור ע"ז גם באופן שאין בזה איסור של ע"ז כמשנ"ת לעיל*.



(* ראה בארוכה בענין זה בגליון ש"מ ע' ו' ע"פ לקו"ש חכ"ז פ' אמור ב'. המערכת.)

בדין תדיר ושאינו תדיר קודם

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין נ.י.

בתוס' במס' יומא דף לג ע"א ד"ה אפ"ה מכשיר עדיף, הקשו אהא דמבואר שם בכרייתא דאביי הוי מסדר מערכה משמיה דגמ', ואלבא דאבא שאול דסידור שני גזרי עצים קודם לדישון מזבח הפנימי, אע"פ דבדישון מזבח הפנימי כתיב שני פעמים בבוקר, ואילו בסידור שני גזרי עצים כתוב בבוקר רק פעם א', והו"ל להקדים דישון המזבח לסידור דשני גזרי עצים, מ"מ כיון דסידור שני גזרי עצים הוי מכשיר לקטורת לכן יש לו קדימה.

וע"ז הקשו התוס' דילמא טעמא משום תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם. דסידור גזרין נוהג ב' פעמים ביום, ואלו דישון מזבח הפנימי אינו אלא פעם אחת ולמ"ל טעמא משום דמכשיר עדיף, ותירצו דהא דילפינן ממלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד דתדיר קודם היא רק היכי דתרווייהו שוו, ע"ד תמידין ומוספין. משא"כ סידור גזרין דהוי עבודת מתנה לעומת דישון המזבח דהוי עבודת סילוק, בזה לא אמרינן דתדיר קודם.

ובשפ"א נתקשה בהבנת תירוץ של התוס', וכותב דתירוץ דחוק דאדרבה עבודת סילוק לאו עבודה חשובה היא ומהיכי תיתי דיקדמו עבודת סילוק לעבודת מתנה, והיינו דאיה"נ דדין קדימה מחמת תדיר הוא רק בששני העבודות שווין, מ"מ אמאי יקדמו עבודת סילוק לעבודת מתנה, דהוי עבודה חשובה יותר.

ולתרץ קושיית התוס' כ' השפ"א דדין תדיר קודם הוא רק בדבר הנוהג בכל יום, לעומת דבר הנוהג רק לפרקים, אבל אם שניהם נוהגים בכל יום אפי' אם אחד נוהג ב' פעמים ביום, לא אמרינן דתדיר קודם, ולכן ל"ש הכא לומר דלכן מקדימין סידור הגזרין לדישון מזבח הפנימי מחמת דין תדיר הנוהג ב' פעמים ביום, דאי משום הא ל"ח תדיר כיון דגם דישון המזבח נוהג כל יום [והגרי"מ בידרמאן ז"ל הוסיף לבאר דכיון דהא דתדיר קודם ילפינן מ"מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד" דתמיד קודם, א"כ בדבר הנוהג בכל יום דנקרא ג"כ תמיד כמ"ש רש"י בפ' תצווה י"ל דשווה לדבר הנוהג ב"פ ביום]

(א) וילה"ע דבתשובת מהרש"ל סי' צ"ז [מובא במג"א סי' קס"ה סק"ג, ובסי' ז' בכה"ט ועי' הגהות רעק"א שם] דן במי שאכל דבר

שחייב לברך ברכה אחרונה כגון בנ"ר, ואח"כ נתחייב בברכת אשר יצר, ואח"כ נזכר שלא בירך ברכה אחרונה, אי חייב לברך קודם ברכה אחרונה, כיון דחיובו קדים, או דילמא כיון דברכה אחרונה הא לא בירך בזמנו וכבר הפסיד זמנו, ואשר יצר עדיין יכול לברך בזמנו, א"כ אשר יצר קדים.

והמהרש"ל מסיק דחייב לברך קודם ברכת אשר יצר והוא מוכח משני טעמים, א) דאשר יצר היא תדירה יותר מברכה אחרונה ב) דלהתחייב באשר יצר אין לה שיעור דאפי' על טיפה אחת חייב, משא"כ ברכת בנ"ר צריכה שיעור בכזית וכיון דאין לה שיעור חשובה יותר.

והנה לכאור' התדירות של ברכת אשר יצר לעומת ברכה אחרונה, היא למרות ששניהם נוהגין בכל יום ואעפ"כ מבואר דמכיון שאשר יצר יותר תדיר, יש לו קדימה אברכה אחרונה, וזה דלא כשהפ"א דבשני דברים הנוהגין בכל יום רק דא' תדיר יותר לא אמרינן קודם, וברש"ל מבאר להיפך.

אך שו"ר בתשובת מהרש"ל בפנים דמבאר דהתדירות של אשר יצר לברכה אחרונה היא, דאשר יצר חיובו בכל יום משא"כ ברכה אחרונה יתכן שיעברו כמה ימים ולא יתחייב כלל בברכה אחרונה דבנ"ר, כגון שאכל באמצע הסעודה וברכת המזון פוטר - ולפי"ז אדרבה הרי מבואר במהרש"ל כהשפ"א דהא דאשר יצר תדיר יותר מברכת בנ"ר היא רק מטעם דבר"נ אינם נוהג בכל יום. ופשוט.

אך לפי"ז צ"ב אמאי לא תירצו תוס' כן כהשפ"א, אך באמת בח' מהרש"ל מבאר עוד דאשר יצר קדים כיון שאין לה שיעור חשובה יותר מברכת בנ"ר, ואולי ס"ל כתי' הב' דחמת דין תדיר הוי שפיר תדיר אפי' בשניהם נוהגין בכל יום, ותוס' יסברו כתי' הב' ולכן לא תי' כנ"ל וצ"ע.

ב) בנוגע לקושיית השפ"א על תירוץ התוס' דאיה"נ דדין תדיר נאמרה רק בשני עבודות שווין, משא"כ בנדו"ד דסידור שני הגזירין הוי עבודת מתנה ודישון המזבח הוי עבודת סילוק, בזה לא נאמר דין קדימה מחמת תדיר ושפיר יכול להקדים עבודת סילוק, וע"ז הק' השפ"א דמהיכי תיתי יקדמו עבודת סילוק לעבודת מתנה דחשובה יותר.

ונראה דכוונת התוס' עפ"י השאג"א בסי' כ"ב דאין לדאורייתא קדימה נגד מצוה מדרבנן אע"פ דמסברא מצוה דאורייתא חשיב יותר דהוי מה"ת וכו', ומבאר השאג"א דאדרבה מחמת הקולא של ד"ס נגד דאורייתא לכן צריך להקדים תדיר דרבנן לשאינו תדיר דאורייתא, והסברא בזה היא דהא דתדיר ומקודש קדים היא רק בב' מצות, כגון בהיו לפניו ב' תפילות מתפלל של מנחה ואח"כ מוסף, אמנם זה דוקא ברוצה להתפלל צריך להקדים התדיר, אבל אם אינו רוצה להתפלל עדיין הרשות בידו כיון דעדיין לא יעבור זמן תפילה, ואם רוצה יכול להתעסק בדבר הרשות קודם שיתפלל, וכן בקדשים הא דצריך להקדים התדיר הא רק ברוצה להקריב שניהם צריך להקדים התדיר או המקודש, אבל אם אינו רוצה להקריב עדיין רשות בידו ומתעסק בדבר הרשות ואין דין קדימה. ונמצא דמעלת תדיר ומקודש היא רק במצוה על חברתה אבל לא לגבי דבר הרשות וכיון דשל סופרים קל משל תורה ה"ל נגד ד"ת כדבר הרשות, ולכן אם מקדים תדיר דרבנן לדאורייתא אין כאן זלזול לדאורייתא דהו"ל כמקדים דבר הרשות נגד מצוה

ולפי"ז העלה השאג"א לדינא במי שיש לפניו ברהמ"ז וספיה"ע יכול להקדים איזה שירצה אע"פ דספיה"ע היא רק מדרבנן ובהמ"ז דאורייתא, מ"מ דרבנן נגד דאורייתא הוי כרשות נגד מצוה ועש"ב.

ואולי י"ל דתוס' חידשו בתירוצם דאפי' כששני הדברים הוו דאורייתא כמו סידור שני הגזירין, ועבודת הסילוק דשניהם ד"ת, מ"מ עבודת מתנה לגבי עבודת סילוק חשובה והוי ע"ד דרבנן נגד דאורייתא וכרשות נגד מצוה ובזה אין דין קדימה דלא חשיב שני העבודות שווין ויל"ע.



בענין קבלת שבת

הרב יוסף יצחק שמוקלער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

שבת קיט. "ר' חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא אמר בואי ונצא לקראת שבת המלכה, ר' ינאי לביש מאני' במעלי שבת ואמר בואי כלה בואי כלה". ופרש"י בואי כלה הכי קרי ל' לשביתת שבת מתוך חביבות. וכן איתא בטוש"ע ואדה"ז (סי' רס"ב ס"ד) "ילבש בגדים הנאים וישמח בכיאת שבת, כיוצא לקראת המלך, וכיוצא לקראת חתן וכלה, כמו שהיו עושים גדולי החכמים, שהיו מתעטפים בכגדים נאים

ואומרים בואו ונצא לקראת שבת המלכה, והיו אומרים בואי כלה בואי כלה".

מבואר מדבריהם דתוכן הדברים שיהי' שבת חביב עלינו ונשמח בביאת השבת, "וכלה ומלך" הוא משל ודוגמא לחביבות השבת וחד אמר בחד לישנא וחד אמר בלישנא אחרינא ולא פליגי אלא כולא חד.

בעומק יותר מבואר במהרש"א (ב"ק ל"ב:) דהכל מדויק ולא דוגמא בעלמא, וזהו ע"פ מה שאמרו רבותינו ז"ל: "אמרה שבת לפני הקדוש ברוך הוא רבוננו של עולם לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג, ושומר לה השם יתברך בתי כנסת ישראל תהא בת זוגך", וקידוש ענינו קידושין "כן השבת בהכנסתו בקידוש היום נעשית כנשואה לישראל" ומכיון דישראל בני מלכים נעשית השבת הוה כלת המלך - מלכתא.

מבואר דהדוגמא דכלה ומלכתא מדוייקת היא דשבת הוה כלתן של ישראל וממילא מלכה, ור' חנינא אמר בואו ונצא כחתן היוצא לקראת כלה וכמ"ש ה' מסיני בא ור' ינאי הוה קאי ועומד "שהכלה תבוא אליו כדרך הכלה אחר כניסתה לחופה שתבוא מבית אביה לבית בעלה, ולזה כפל הענין באי כלה באי כלה בואי כלה לחופה בואי כלה לבית בעלך".

מבואר דשינוי הלשון בין ר"ח ור"י: נצא או בואי, מדבר על ב' שלבים דר"ח מדבר על שלב הא' - חופה, ור"י מדבר בעיקר על שלב הב' - בית בעלך.

וי"ל ביאור אחר בשינוי הלשון בין ר' חנינא ור' ינאי ידוע החקירה במצות תוס' שבת א) האדם צריך לקבל ע"ע, תוס' שבת. ב) התורה הוסיפה על השבת, וחל בע"כ, והמצוה שהאדם ישמור אותה (ראה לקו"ש חט"ז ע' 233).

והנה בהסוגיא הנ"ל שהכינו עצמם לקבל שבת מדובר על תחילת כניסת השבת שהוא לכאור' בתוס' שבת.

וי"ל דבהא פליגי:

"ר' ינאי לביש מאני' ואמר בואי כלה" סבר דתוס' שבת חלה מאלי', ור' חנינא שאמר בואו ונצא סבר שצריך האדם לקבל ע"ע, היינו דר' ינאי סבר שהאדם עומד על מקומו ושבת מגיע אליו, ור"ח סבר שהאדם צריך לעשות פעולה ולצאת לקראת שבת.

ולתוס' ביאור הלשון "ונצא", דדבר שנמצא במקום מסויים היציאה אל הדבר הוא שיצא ממקומו למקום הדבר, אבל שבת שנמצא בזמן מסויים ביום השביעי היציאה אל השבת, הוא שיוצא מזמנו (של חול), אל זמן השבת, שמקבל ע"ע תוס' שבת – יציאה בזמן לא יציאה במקום.

והנה אדה"ז (סי' רס"א בקו"א סק"ג) סובר דשניהם איתנהו, דביהש"מ אף אם הוא יום הוא בכלל התוס' בע"כ, ולפני זה ה"ז תלוי בקבלת האדם, ועפ"ז י"ל דר"ח ור"י לא פליגי וכ"א קאי על שלב אחר של תוס' שבת, דר"ח קאי על שלב הא' שהאדם מקבל ע"ע ולכן אמר בואו ונצא.

ור' ינאי קאי על שלב הב' ואמר בואי כלה, והיינו ע"ד מ"ש במהרש"א ולכן אומר בואי כלה פעמיים, בואי כלה ע"י קבלתנו, בואי כלה מעצמך, וקאי בשלב הב'.

וי"ל באו"א דיש לחקור בתוס' שבת האם קבלת האדם פועל כל התוס' שבת, או שע"י קבלת האדם חל התוס' שבת משמיה

[דוגמא לדבר החקירה בתרומה האם האדם פועל התרומה או שע"י דיבורו חל התרומה מלמעלה – ראה ר"ן ורשב"א נדרים י"א]

ועפ"ז י"ל דשניהם סוברים כהצד שהאדם צריך לקבל ע"ע התוס' שבת, ובהא פליגי דר"ח סבר שהאדם הוא פועל התוס', ולכן אמר בואי ונצא, ור' ינאי סבר שהאדם בקבלתו עושה ההכשרה שיחול תוס' שבת, ולכן עמד במקומו לבוש בכגדי שבת ואמר בואי כלה דזה גופא הקבלת תוס' שבת שלו, ואמר בסגנון זה משום דסבר דע"י קבלת האדם בא שבת ממילא בואי כלה.

והנה בב"ק (לב,א) מובא זה בהמשך "לא' רץ וא' מהלך – חייב, ובע"ש בין השמשות פטור, מפני שברשות רץ, מאי ברשות איכא כדר' חנינא" ע"ש וצ"ב קשר הדברים.

והנה בר"ח מפרש (שם) פ' ברשות – מצוה, כר' חנינא דהוי מרקד ואזיל דאמר בואו ונצא וכו'.

אמנם הרמב"ם (פ"ו מחובל ומזיק ה"ט) כתב "מפני שהוא רץ ברשות כדי שלא תכנס השבת והוא אינה פנוי".

[ובסמ"ע (חו"מ שע"ח ס"ק י"א) מפרש "דלשון הרמב"ם משמע אפי' רץ בעסקיו לגומרם קודם השבת מקרי ברשות, אבל ממ"ש

הרמ"א (ובפרישה מוסיף דא"כ אין לדבר סוף) מוכח דס"ל דוקא דרין בעסקי צרכי שבת מקרי ברשות" וכוונת הרמב"ם כדי שלא יכנס השבת והוא אינו פנוי ממה שהוא צרכי שבת]

ונראה דלהרמב"ם ביאור אחר בהמשך הגמרא "דברשות רין, מאי ברשות רין? כדר' חנינא" דרואים דבהגיע השבת צריך שכל צרכי השבת יהיו מוכנים כבר, והאדם יהי' פנוי לקבל השבת, דהרי ר"ח ור"י היו מתעטפים ויוצאים לקבל השבת וצרכיהם היו נגמרים כבר, ולכן נחשב הרין ברשות, כדי שיכנס השבת ויהי' פנוי.

(ולמעשה משבת קי"ט: לעולם יסדר אדם שלחנו בע"ש וב' הגירסאות ברש"י שם) עכ"פ הראי' מר' חנינא, לר' חננאל: הוא דיש מצוה לצאת ולקבל השבת בשמחה וריקודים. ולהרמב"ם: דיש מצוה שהאדם יהי' פנוי בהגיע השבת לקבל השבת.

נחזור לראשית דברינו שהאדם צריך להראות ששבת חביב עליו כמלך וככלה, ושוב כתבנו שלכאורה זה הי' בהזמן דתוס' שבת.

ואולי י"ל ע"ד הדרוש דזה א' מטעמים למצות תוס' שבת להראות שחביב עלינו השבת ומוסיפים מלפניו ומלאחריו ויתרה מזו עושים מלוח מלכה (שבת קי"ט: ברש"י ד"ה במוצ"ש נמי כבוד שבת ללוחי ביציאת דרך כבוד, כאדם המלוה את המלך בצאתו מן העיר) וכמבואר בלקו"ש שם שזה תוכן הענין דשכר הלוי' מרובה על הכל – בהכנסת אורחים, להראות שחביב עליו האורח ועד"ז י"ל בשבת שאין אנו רוצים ליפרד משבת.



מתי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברו

הת' יואל נפרסטק

תות"ל – 770

איתא בגמרא שבת דף ד' ע"א: "בעי רב ביבי בר אבבי הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו . . מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבריך כו"ו*."

(* ממסורת הש"ס כאן נראה דלומד גם בתוס' הכא שהוא תירוץ בפני עצמו, וצייין גם לפסחים פח, ב, בד"ה כופין. המערכת)

ובתוס' ד"ה וכי אומרים לו לאדם: "והא דתנן בהשולח (גיטין דף מא:): מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין, ואע"ג דבהאי פירקא (דף לח:): א"ר יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו, שאני פריה ורביה דמצוה רבא היא, כדמשני התם בר"א שנכנס לבה"מ ולא מצא שם י' ושחרר את עבדו להשלימו לי' מצוה דרבים שאני. ועוד י"ל דדוקא היכא דפשע קאמר וכי אומרים לו לאדם חטא כדי כו'. . . וגבי חציה שפחה וחציה בת חורין שנהגו בה מנהג הפקר וכפו את רבה בהשולח (גיטין דף לח:): משום שהיתה מחזרת וממציאה עצמה לזנות ודומי' לאנוסין והוי נמי כמצוה דרבים".

ובגיטין דף מ"א ע"ב מביא תוס' אותה קושיא בד"ה כופין, וז"ל: "וא"ת וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, דהכי אמר בפ"ק דשבת (דף ד.) גבי הדביק פת בתנור". ומתריך: "וי"ל דדוקא התם אמרינן הכי משום דפשע שהדביק סמוך לחשיכה, אבל הכא דלא פשע לא. . . וחציה שפחה וחציה בת חורין דכפו את רבה (לעיל לח:), משום דנהגו בה מנהג הפקר, אע"ג דהם פושעים, כיון שהיתה מחזרת אחריהם ומשדלתן לזנות חשיבי כאנוסים, ועוד דמצוה דרבים שאני".

ויש לעיין בטעם השינוי בין התוס' בשבת להתוס' בגיטין, שבשבת הטעמים ש"דומים לאנוסין" ו"מצוה דרבים" נחשבים לתירוץ אחד, ובגיטין נחשבים הם לב' תירוצים*.

ויובן בהקדים הפי' בהדביק פת בתנור, דרש"י פי' בד"ה הדביק פת בתנור "בשבת בשוגג ונזכר שהוא שבת קודם שתאפה", היינו שפשיעתו היתה בזה שלא נזכר שהיום שבת. ותוס' הנ"ל בגיטין פי' "דפשע שהדביק סמוך לחשיכה", היינו שפשיעתו היתה בזה שלא הי' זהיר בזמן כניסת השבת ופשע בזמנו, היינו שלפי' התוס' בגיטין הפשיעה היא יותר חזקה**.

וי"ל שהתוס' בגיטין סבירא להו שזהו ההבדל בין רדיית הפת ולחציה עבד וחציה בת חורין שנהגו בה מנהג הפקר, דבמקרה של חציה עבד הם לא כ"כ מזידים, והמעשה זנות שלהם נחשב קצת לאונס, משא"כ ברדיית הפת המעשה שלו (הרדיי) נחשב לפשיעה גמורה, שהרי הוא הי' צריך להזהר בזמן כניסת השבת. ולכן מספיק

** ראה רש"י וחי' ר' עזריאל בגיטין שם שפירשו כוונתם. המערכת

הטעם ש"דומים לאנוסין", והטעם ש"מצוה דרבים" נחשב לעוד תירוץ.

משא"כ התוס' בשבת סבירא להו כשיטת רש"י שהפשיעה היתה בזה שלא נזכר שהיום שבת, ואם בזה אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך, אי אפשר לתרוץ בחציה עבד שאנוסים היו, כי סוף סוף גם אצלם הי' פשיעה, ואם משום מצוה דרבים שאני אולי אין לומר כן במצב של פושעים, וע"כ מצרפים התוס' שני הטעמים ביחד.

כלומר, להתוס' בשבת הפשיעה ברדיית הפת ובחציה עבד כו' שנהגו בה מנהג הפקר מדובר באותו סוג פשיעה ולכן בחציה עבד יש צורך בב' הטעמים יחד, משא"כ להתוס' בגיטין הפשיעה ברדיית הפת היא פשיעה חזקה יותר מזו שבחציה עבד, ולכן דוקא ברדיית הפת אין אומרים חטא בשביל כו' משא"כ בחציה עבד מספיק הטעם דאנוסים היו ומעשה שלהם אינם נחשבים לפשיעה כ"כ.



חסידות

כח העמיחה בארץ או בגרעין

הרב אלי' זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטיקא נ.י.

בתניא אגה"ק סי' ח' מבאר דהזריעה שזורעים באדמה אינה עצמות האילן והפירות, שהרי הזרע נרקב באדמה, אלא שכח הצומח שבארץ עצמו הוא המוציא והמגדל השכולת והאילן. עיי"ש. והנה, ביאור זה הוא לכאורה בניגוד למה שאומרים אנשי המדע בימינו, שיש בהגרעין את היכולת להצמיח, ולפי פנימיות העניינים, הצמיחה היא מהארץ עצמה, דהיינו מכח הצומח הכללי שהטביע הקב"ה בארץ (תדשא הארץ דשא גו'), והגרעין הוא רק בדרך אתערותא דלתתא "לכוון" ולעורר את כח הצומח הכללי שיצמיח פרי זה וכו'.

והנה, בשו"ת חלקת יואב חו"מ סי' י' חקר במי שזרע שדה חבירו, למי שייך הפירות, ועיי"ש שהוכיח מכמה מקומות בש"ס דהפירות

לבעל הקרקע ולא לבעל הזרע, ולאח"ז מחלק בין זרעים שהזרע כלה לזרעים שאין זרעם כלה.

ולכאור' לפמ"ש באגה"ק ברור דכיון דהצמיחה היא מהקרקע ולא מהזרע, הפירות שייכים לבעל הקרקע.

אלא שעדיין צ"ע איך להתאים דברי אגה"ק, עם סוגיית הגמרא בברכות מ' ע"א דלר' יהודה עיקר אילנא ארעא, ומשמע דלרבנן דפליגי עלי' העיקר הוא האילן עצמו (ובח"י שם העיר מזה בנוגע לבעלות).

גם צ"ע להתאים דברי האגה"ק עם המבואר במשנה תרומות פ"ט, דיש זרעים שזרעם כלה ויש שאין זרעם כלה, ודיניהם שונים כתוצאה מזה, היינו שישנו חילוק לענין הזריעה בין סוגי הזרע עצמו, ובאגה"ק מבואר שכח הצומח הוא בארץ דוקא והזרע הוא רק מעורר אותו.



רמב"ם

בענין עבירה שאין לו בה הנאת הגוף

הרב חיים רפופורט

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

ברמב"ם הל' יסודי התורה הלכה יו"ד פסק: "כל העובר מדעתו בלא אונס על אחת מכל מצות האמורות בתורה בשאט בנפש להכעיס הרי זה מחלל את השם, ולפיכך נאמר בשבועת שקר (פ' קדושים יט, יב) וחללת את שם אלקיך אני ה'".

והנה במנחת חינוך במצות גיד הנשה (מצוה ג) קרוב לסופו יצא לחדש דמי שעובר במזיד על הל"ת דלא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, "אפשר לומר, כיון דאין בגידין בנותן טעם והוא אוכל במזיד,

(1) והשווה רמב"ם הל' שבועות פ"ו ה"ב לגבי שאלת חכם להתיר שבועת ביטוי, ש"דבר זה אין לו עיקר כלל בתורה שבכתב, אלא כך למדו ממש רבינו מפי הקבלה שזה הכתוב לא יחל דברו שלא יחלל הוא בעצמו דרך קלות ראש, בשאט נפש, כענין שנאמר וחללת את שם אלקיך, אבל אם ניהם וחזר בו חכם מתיר לו".

הוי לי' חילול ה'" עפמ"ש ברמב"ם "דכל העובר עבירה בשאט נפש להכעיס הרי זה מחלל את השם וכו', [ו]אע"פ שמבואר בדבריו תיבת להכעיס, מ"מ לאו דוקא, רק בעבירה דיש לו הנאה עושה מחמת תאות נפשו, ולא הוי חילול השם, אבל באין לו הנאה סתמא הוי כמו להכעיס² א"כ הוי חילול השם דאין לו הנאה באכילת גיד, והוי להכעיס כו'. אך פעם ראשונה יכול לומר דטעם איסור בעי למיטעם, אבל פעם שני' לא שייך זה והוי לי' להכעיס והוא חילול השם, ובחילול השם אין תשובה ויום הכיפורים מכפרין, רק תשובה ויום הכיפורים תולין ומיתה ממרקת".

אמנם גם לפי דברי המנ"ח, לא שמענו דהוה כמו להכעיס כי אם בעבירה שאין לו שום הנאה ממנה, אבל בעבירה שיש לו הנאה ממנה, אלא דאין לו הנאת הגוף, נראה פשוט דגם לפי המנ"ח הוה העובר ככל עבריינן לתיאבון ש"עושה מחמת תאות נפשו", ואין בו משום חילול השם.

אמנם בספר 'חפץ חיים' בפתיחה להלכות לשון הרע חלק הלאווין כתב: "ועובר נמי המספר [לשה"ר] והמקבלו בלאו ד'לא תחללו את שם קדשי', אחרי שאין בזה תאוה ולא הנאה גשמית, שעי"ז יתגבר יצרו עליו, ע"כ נחשב העוון הזה כמרד ופריקת עול מלכות שמים בעלמא ומחלל שם שמים בזה". וב'באר מים חיים' שם האריך החפץ חיים בזה, וביאר שיסודו הוא מדברי הרמב"ם הנ"ל, שכל העובר עבירה להכעיס, דהיינו שאין לו על ידה הנאה גשמית, ה"ה עובר על הל"ת ד'ולא תחללו את שם קדשי". ואף שהרמב"ם כתב שעובר "בשאט בנפש להכעיס", מ"מ כיון שהרמב"ם הביא כראי' ע"ז מש"נ "ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלקיך אני ה'", מבואר דכל שאין לו הנאה גשמית ממעשה העבירה ה"ה בכלל "שאט נפש" לענין זה, שהרי גם ע"י שבועת שקר ה"ה מרוויח ממון ואעפ"כ נקרא מחלל ש"ש, ומוכח דכל שאין לו הנאה גשמית ממעשה העבירה, כחלבים ועריות שהגוף נהנה מהם, ה"ה בכלל העובר בשאט נפש ומחלל ש"ש. ובלשון החפץ חיים: "שאפילו אם הוא מרוויח ממון על ידי העוון אעפ"כ נקרא מחלל ש"ש אחרי שאין לו מזה הנאה גשמית. וכן מוכח מדהביא הרמב"ם ראי' מהכתוב ולא תשבעו וזה הכתוב מיירי בכפירת

(2) ומציין במנחת חינוך: עיין הוריות יא, ע"א ועבודה זרה כו, ע"ב ובתוס' שם ד"ה וחד.

ממון כמ"ש בספר המצוות (לאווין רמ"ט), וקל וחומר בעניננו שאין לו שום הנאה".

והוא חידוש עצום ונורא, שהרי יוצא מדבריו, שכמעט על כל העבירות שבתורה, חוץ מחלבים ועריות וכיו"ב, עובר האדם גם על הל"ת דחילול השם, ונעל העבירות שלוקין עליהן ילקה שתים, חדא משום עבירה פלונית ועוד משום ל"ת דלא תחלוץ.³

ודבריו צע"ג לדכותי: חדא, שהרי לשון הרמב"ם בספר המצוות להרמב"ם הוא "שיעשה אדם עבירה אין תאוה בה ולא הנאה, אבל יכוין בפעולתו המרד ופריקת עול מלכות שמים . . . כי זה מכוין להכעיס בזה הענין ואין הנאה גשמית בזה", ובספר היד כתב "בשאת בנפש להכעיס" ובמאמר קידוש ה' "שעשה אחד מבני אדם עבירה להכעיס לא יעשנה לתענג או עריבות שימצא במעשה ההוא אלא להיותה קל ונבזה בעיניו", וכל לשונות אלו מראים בעליל על העובר עבירה שאין לו שום הנאה או ריווח מעשיית העבירה [ולא רק ע"ז שאין לו הנאת הגוף].⁴

ועוד: גם בפירוש הראב"ע עה"כ שמות כ, ו ("לא תשא את שם ה' אלקיך") כתב כעין דברי הרמב"ם, ושם מבואר להדיא דכל שיש לו

(3) ב'אור שמח' הל' יסוה"ת שם דמ"ש הרמב"ם בספהמ"צ שם "הרי זה גם כן בכלל מחלל השם ולוקה", כוונתו לומר שלוקה על על לאו דשבעת שקר, "אמנם על לאו דלא תחלוץ שם קדשי לא לקי משום דהוי לאו שבכללות".

גם בספר 'מצודת דוד' להרדב"ז מצוה ז, כתב "וראיתי מי שכתב בשם הרב ז"ל דלוקה ואני שמעתי ולא אבין דא"כ על כל לאו ולא ילקה שתים א' משום לאו גופי' וא' משום ולא תחלוץ וכיוצא בזה לא שמענו אלא אע"פ שעובר ג"כ על לא תחלוץ אינו לוקה עליו וטעמא דחילול גופי' אין בו מעשה אלא ע"י מעשיו מתחלל ש"ש ממילא. והרב ז"ל לא הזכיר מלקות כלל פה, ע"ש".

אבל בספר החינוך מצוה רצה כתוב: "וזה כמו כן מחלל שם שמים וילקה", ובמנחת חינוך סוף מצוה רצו כתב ש"לפי דברי הרב המחבר אם עבר עבירה כזו, חוץ מה שמחוייב מלקות מחמת העבירה מחמת לאו המיוחד לוקה ג"כ מן השם הזה, וגם אם עבר עבירה שאין בה מלקות להכעיס כגון שנתק לעשה וכדומה מ"מ לוקה מלאו הזה. ובאמת ראה זה דבר חדש הוא, ולפי דבריו לוקין בשבועות שוא שני מלקיות מחמת הלאו המיוחד ולא זה הכולל".

(4) וע"ד מ"ש הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ט בהגדרת מומר להכעיס: "מומר לעבירה אחת זה שהחזיק עצמו לעשות אותה עבירה בודון והורגל ונתפרסם בה אפילו היתה מן הקלות כגון שהוחזק תמיד ללבוש שעטנו או להקיף פאה ונמצא כאלו בטלה מצוה זו מן העולם אצלו הרי זה מומר לאותו דבר והוא שיעשה להכעיס".

הנאה ומילוי תאוה כל שהוא אין זה בכלל חילול השם, וז"ל: "ורבים חושבים, כי הנושא השם לשוא לא עשה עבירה גדולה . . . ואני אראה שגעונם, כי הרוצח, אם רצח אויבו, מלא תאותו בנקמתו. גם הנואף כן לפי שעתו, והגונב מצא הנאות לצרכו, ועד שקר להתרצות או להתנקם. והנה הנשבע לשקר בכל עת שאין עליו שבועה, הוא מחלל שם שמים בפרהסיא בלא הנאה שיש לו", ע"ש. הרי מפורש בדבריו דהיכא שיש בו איזו הנאה במעשה העבירה אפילו הנאת נקימה וכיו"ב, אין זה בכלל חילול השם. ולא מסתבר לעשות כאן מחלוקת חדשה בין הרמב"ם והראב"ע, בה בשעה שאפשר להביא את שניהם אל עמק השווה.

ומ"ש החפץ חיים שהכתוב ולא תשבעו בשמי לשקר "מיירי בכפירת ממון" לא זכיתי להבין כלל, כי בספר המצוות להרמב"ם מצות ל"ת סא כתב שהכתוב "ולא תשבעו בשמי לשקר" מיירי בשבועת ביטוי [וכלשון הרמב"ם שם: "שהזהירנו מעבור על שבועת ביטוי והוא אמרו יתעלה לא תשבעו בשמי לשקר, ושבועת ביטוי הוא שנשבע על ענינים שאיפשר לנו שנעשה אותם או שלא נעשהם בלא מניעת התורה ונשבענו על דבר מהם שנעשהו או שלא נעשהו והנה חובה עלינו לקיים מה שנשבענו והזהירנו שלא נעבור על השבועה ההיא באמרו ולא תשבעו בשמי לשקר"]. ותלמוד ערוך הוא במסכת שבועות כא, ע"א ובמסכת תמורה ג, ע"ב, וכמ"ש הרמב"ם בספהמ"צ שם [וכ"ה בספר החינוך מצוה רכז]. ובספהמ"צ מל"ת רמט (שציין החפץ חיים) איתא "שהזהירנו מהשבע על כפירת ממון המוטל עלינו, והוא אמרו (קדושים יט, יא) ולא תשקרו איש בעמיתו", [וכ"ה בספר החינוך מצוה רכו]. הרי מפורש שהכתוב "ולא תשקרו" הוא דאיירי בכפירת ממון ואילו הכתוב "ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת" מיירי בשבועת ביטוי.

ואף שהרמב"ם בספהמ"צ שם בסוף דבריו כתב ש"הנשבע על כפירת ממון עובר בשני לאוין, משום לא תשבעו בשמי לשקר ומשום לא תשקרו איש בעמיתו", מ"מ כיון שהלאו דולא תשבעו בשמי לשקר בא ביסודו ועיקרו על שבועת ביטוי, שפיר י"ל דע"כ כתוב בלאו זה ולא תחללו, כי בשבועת ביטוי אין לו (ע"ד הרגיל) שום הנאה, אפילו הנאת ריוח ממון וכיו"ב.⁵

5) ואפילו את"ל דכיון שהנשבע לשקר על כפירת ממון עובר גם על הל"ת דולא תשבעו בשמי לשקר ע"כ צ"ל דגם בעבירה זו יש בו משום חילול השם, נ"ל דאין זה משום שעבר להכעיס אלא משום שבכל שבועה [של שווא או שקר וכל כיו"ב] בשמו

סוף דבר: דברי החפץ חיים שגבו ממני, ומצוה ליישב.



פלוגתות הרמב"ם והראב"ד בגדר קידוש

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם פכ"ט מהלכות שבת ה"י: "ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה, וזה הוא הנקרא קידושא רבא, מברך בורא פרי הגפן בלבד, ושותה, ואח"כ יטול ידיו ויסעוד, ואסור לו לאדם שיטעום כלים קודם שיקדם, וגם קידוש זה לא יהיה אלא במקום סעודה".

והשיג ע"ז הראב"ד "בחיי ראשי, אם מסברא אמרה לא סבר מימיו סברא פחותה מזו, ולפי שקראוהו קידושא רבא יצא לו, ואינה כלום שכבר נתקדש היום בכניסתו על היין קודם שיטעום. ואילו בא לקדש ביום על הפת מי לא מקדש, ותחשב המוציא במקום ברכת היין ויאכל¹. וכשדרשו פסחים קו, א אין לי אלא בלילה ביום מניין כו' – אסמכתא היא, דעיקר קידושא בלילה כתיב מדכתיב את יום ולא כתיב ביום, א"נ אי לא קדיש בלילה קאמר. עכ"ל.

של הקב"ה יש גם משום חילול השם, שהרי כתב הרמב"ם בהל' שבועות פי"ב ה"א-ה"ב: "אף על פי שלוקה הנשבע לשוא וכו' אין מתכפר להן עוון השבועה כולו שנאמר לא ינקה ה', אין לזה נקיון מדין שמים עד שיתפרע ממנו על השם הגדול שחלל, שנאמר וחללת את שם ה' אלקיך אני ה' וכו' עוון זה מן החמורות הוא כמו שבארנו בהלכות תשובה [פ"א ה"ב], אף על פי שאין בו לא כרת ולא מיתת בית דין יש בו חילול השם המקודש שהוא גדול מכל העוונות". והנה הרמב"ם שם לא לא פירש שהחילול השם הוא מחמת שעשה כן להכעיס [כמ"ש בהל' יסוה"ת], והי' נ"ל שהוא ע"ד המבואר בפירוש הראב"ע שם בתחלת דבריו [הו"ד גם בפ"י הרמב"ן עה"ת שם]: "הנה טעם לזכור השם, כי כאשר הוא השם אמת, כן יהי' דברו אמת. והנה אם לא יקיים דברו כאילו מכחיש את השם. ומנהג אנשי מצרים עד היום, אם ישבע אדם בראש המלך ולא יקיים את דברו הוא בן מות, ואילו נתן כופר משקלו זהב לא יחי', בעבור כי הוא בווה את המלך בפרהסיא, א"כ למלך בשר ודם, כמה אלף אלפי פעמים חייב אדם להשמר שלא תכשילהו לשונו לתת את פיו לחטיא את בשרו לזכרו לשוא". ודו"ק.

1) לכאורה כוונת הראב"ד דאי אפשר לומר דברכת בפה"ג הוה קידוש ושירה כדעת הרמב"ם, דא"כ יהא אסור להתחיל הסעודה עם ברכת המוציא על הפת, ויצטרך דוקא בפה"ג – אלא מחורתא דאי"ז גדר של קידוש אלא שצריך להתחיל הסעודה עם ברכת בפה"ג – ואם אין יין מתחילין הסעודה עם ברכת המוציא.

וצלה"ב בזה:

(א) לדעת הראב"ד, אמאי מותר לאכול לפני קידוש ביום, אפי' שאיננה רק אסמכתא ורק מדבריהם ואינה ד"ת, אבל כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקנו, ולמה נתיר לאכול קודם קידוש זה, ולמה לא נצריך קידוש במקום סעודה גם בקידוש דיממא?

(ב) לדעת הרמב"ם, צריך להבין איזו מין "קידוש" היא זה, שאין מזכירין בה כלל משבחי השבת ורק אומרים ברכת בורא פרי הגפן על כוס של יין?

(ג) ובכלל צריך ביאור בסברת המחלוקת דהרמב"ם והראב"ד בנוגע לקידוש דיממא, אי הוה קידוש ואסור לטעום לפניו, וצריכה להיות במקום סעודה דוקא או זה רק ברכת בפה"ג על כוס של יין?

וי"ל הביאור בזה בפנימיות העניינים, עפ"י המבואר בלקו"ש חל"ד נצבים ב, דלהרמב"ם העיקר הוא עבודת האדם ולברר העולם, ולהראב"ד הרי העיקר הוא מה שנותנים לו מלמעלה.

ועייג"כ לקו"ש חל"א יתרו ע' 99, דביאר בזה מצות קידוש והבדלה לדעת הרמב"ם, דהגם דבספר המצוות כתב דצריך לקדשו בכניסתו וביציאתו, ולהבדיל שבת משאר הימים, אבל בספר היד שלו כתב דמצות זכור את יום השבת לקדשו היא זכרהו זכירת שבת וקידוש, היינו שרק בהתחלת השבת הוא להביא קדושת השבת לעולם, אבל בסיום השבת אי"ז להבדיל השבת משאר ימות החול, כ"א אדרבה – להמשיך קדושת השבת לימי החול. והרי"ז מתאים לשיטתו דצריך לברר העולם ולהמשיך הקדושה בימות החול.

משא"כ הראב"ד י"ל דסובר דמצות קידוש והבדלה היא להבדיל שבת בכניסתו וביציאתו משאר ששת ימי המעשה, כשי' הרמב"ם בספר המצוות שלו.

ולפיכך סובר הראב"ד דביום אי"ז ענין של קידוש כי כבר מובדל היום מששת ימי המעשה בקידושא דלילה, רק באמירת בורא פרי הגפן.

וגם הראב"ד סובר דהגם שאמרינן (פסחים ק"ה) דכבוד לילה וכבוד יום, כבוד יום קודם². אבל לילה דשבתא הרי"ז נפעל בעיקר ע"י עבודת

(2) והרי"ז נוגע להלכה דצריך להדר יותר בעונג דסעודת יום. ועי' ביש"ש גיטין פ"ד סי' נ"א, שקורא תגר על העולם שאוכלין דגים בלילי שבת ולא בבוקר, דכיון דכבוד יום

האדם, שמתנתק מששת ימי המעשה. משא"כ יומא דשבתא הרי"ז ענין שבעיקר נפעל מלמעלה, ונותנין לו הענין מלמעלה, ואי"צ לזה ענין הקידוש³.

משא"כ הרמב"ם סובר דגם ביום השבת, צריך לזה עבודת האדם, במקצת עכ"פ⁴, וי"ל דזוהי הסיבה שלפני קידוש היום מכריזין בקול גדול הפסוק ד"על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו", כי עיקר ענינו של קדושת יום השבת הרי"ז ענין הבא מלמעלה, דשבת מיקדשא וקיימא, והרמב"ם סובר דהגם שזה ענין נעלה ביותר ובעיקר בא כמתנה מלמעלה, וכשלוך התפילה ביום השבת ישמח משה במתנת חלקו, מ"מ צריך לזה עבודת האדם במקצת עכ"פ, דאמירת בורא פרי הגפן על הכוס.

וכדברי הרשב"א פסחים קו, ע"א דפירש בשם השאלתות שיש בקידושא רבא קיום אמירת שירה על היין, דברכת בורא פרי הגפן עצמה הוי שירה, וי"ל בזה, דזהו הפירוש בדברי הרמב"ם בנוגע לקידוש היום דנקרא "קידושא רבא", וביאר בזה המגיד משנה דהוא בלשון סגי נהור – אבל באמת י"ל בזה, קידושא רבא שפועל ענין רבא ונעלה ביותר – ואעפ"כ אין אומרים ברכת הקידוש, רק ברכת בורא פרי הגפן גרידא, להורות כי יום השבת הרי"ז בעיקר ענין שבא מלמעלה. ומ"מ צריך לזה עבודת האדם עד כמה שידו מגעת – באמירת בורא פרי הגפן כקידוש לדעת הרמב"ם⁵.

קודם ה"ל להניח לסעודה שני' וכן היה נוהג – יעו"ש – ועי' בערוה"ש סי' רע"א סק"ט, שלימד זכות על העולם שאוכלין דגים רק בערב שבת בלילה. ואכ"מ.

(3) ענין זה, והחילוק בין קדושת שבת לילה וקדושת שבת יום – הובא ונתבאר בריבוי מקומות בשיחות ומכתבי רבינו. ועי' לקו"ש חכ"א ע' 74 שציין ג"כ לריבוי דרושי דא"ח – לקו"ת בהר מב, ג. סידור קפ"ח א'. שער האמונה פט"ו ואילך. המשך תרס"ו ע' תקמג ואילך. המשך תער"ב ח"ב ד"ה ראה אנכי ע' א'ק ומאמרים שלאחריו.

(4) היינו כל הגדרים של קידוש, שאסור לטעום לפניה, צריך שיהי' במקום סעודה דוקא, וכו'.

(5) וי"ל בזה דאעפ"י שהרמב"ם פוסק בפ"ל ה"ט בנוגע לשלש סעודות – "וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות" (וכידוע שהרבי בהתוועדויות שלו בשבתות הי' עושה קידוש לפני ההתוועדות בהיכלו הק', ובירידתו להתוועדות הי' קובע סעודה שלישית שלו על היין, ולפיכך לא שתה רוב כוס וכו'), אבל גם הרמב"ם יסכים דהיין בסעודה שלישית, אין בזה גדר דקידוש, כי סעודה שלישית היא גבוהה ביותר ושם אין נוגע כלל עבודת האדם, וכהלשון בהמשך תרס"ו ע' תקמה "ואח"כ בסעודה הג' נמשך מדריגה עליונה והוא בחי' עצמות התענוג ממש שאין לו אחיזה בשום דבר כו'".

ועפ"י ביאורו זה של הרבי, בלקו"ש חל"א יתרו, בגדר מצות הבדלה וקידוש לדעת הרמב"ם דלא הוה להבדיל בין שבת לששת ימי המעשה, רק זכירת שבת וקידוש, נראה להסביר עוד רמב"ם לקמן בהי"ב, שפוסק הרמב"ם דמותר לומר על כוס אחד ברכת המזון והבדלה.

ותמהו עליו הראשונים והאחרונים, למה אצל קידוש וברכת המזון פסק הרמב"ם בהי"ג "ולא יברך ויקדש על כוס אחד שאין עושים שתי מצות בכוס אחד", אבל גבי הבדלה וברכת המזון מותר.

ועי' בהראב"ד שהשיג עליו, וכתב "בשאיין לו אלא אותו כוס" אבל לכתחילה אסור, ועייג"כ בהגהות הרמ"ק שהשיג עליו.

וי"ל בסברת פלוגתת הרמב"ם והראב"ד, דלהרמב"ם דעיקר מצות הבדלה היא זכירת שבת וקידוש הרי ברכת רצה בברכת המזון, היא אותו הענין דאמירת שבת וקידוש על גודל קדושת השבת ובפרט לשי' הרמב"ם דהבדלה היא להביא קדושת שבת לימות החול, הרי גם אמירת ברכת המזון עם "רצה והחליצנו", אפי' לאחר צאת השבת, הרי היא ענין של להביא קדושת השבת לימות החול. משא"כ בברכת המזון וקידוש אי אפשר לאמרן על כוס א', כי בברכת המזון מסעודה שלפני שבת אינו אומר בה רצה⁶.

משא"כ להראב"ד דעיקר ענינו של הבדלה הוא להבדיל בין השבת ובין שאר ששת ימי המעשה, הרי ברכת "רצה" דאמירת שבת וקידוש על יום השבת. הרי ענינו הוא ענין אחר מברכת הבדלה דלהבדיל בין שבת וששת ימי המעשה – ולפיכך אינו מותר רק בדיעבד דאין לו אלא אותו הכוס, כיון דגם ברכת המזון, כמבואר הסברא בשו"ת חת"ס או"ח סי' ע"ה – הרי יש בה מסילוק וגמר סעודת שבת⁷.



6) ואפי' שנפסקה ההלכה בשו"ע דכיון דיש דיעה דאין חיובא דפת בסעודה שלישית על כן באם לא אמר רצה אינו צריך לחזור לראש, הרי לכאורה שאין הרצה חלק עיקרי בברכת המזון כיון דברכת המזון כשר גם בלעדיה, אבל לדעת הרמב"ם הרי יש חיובא דפת בסעודה שלישית, וממילא אם לא אמר רצה חוזר וכפי שפסק בהלכות ברכות פ"ב הי"ב, ולא כתב שבסעודה שלישית יש דין אחר.

7) הנה בהמבואר כאן בפנים דלדעת הראב"ד אין בברכת בפה"ג גדר של קידוש והאסמכתא היא רק שיתחילו סעודה שניה עם יין, כמו שמתחילים סעודה השלישית לדעת הרמב"ם, ולדעת הרמב"ם בפה"ג מעין שירה וקידוש על היין יש בו – עיין כעין זה בשיעורים לזכר אבא מארי ז"ל ח"ב להגרי"ד סולאבייצ'יק, בהרחבת הביאור.

הלכה ומנהג

בענין הכאה על החזה באמירת סלח לנו – מענת כ"ק
אדמו"ר

הרב שלום ריבקיין*

רב הראשי ואב"ד ס. לואיס, מיזורי

בספר המנהגים ע' 11 איתא: "אין מכים על החזה – באמירת סלח לנו – בכל תפלה שאין אומרים תחנון אחרי, היינו גם לא בערבית דכל השנה". שאלתי פעם מאת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו אם זהו דוקא כשבתפלה זו עצמה אין לומר תחנון, או אם העיקר תלוי במה שבמציאות לא יאמר תחנון אח"כ אף שבשעת אמירת שמו"ע הוא עדין זמן תחנון, ונפק"מ למי שהתפלל מנחה רגע לפני שקיעה"ח אשר בשעת אמירת שמו"ע עדיין זמן תחנון הוא, אמנם כאשר יגמור שמו"ע לא יוכל לומר תחנון כי יהי' אחר השקיעה, האם מכה בחזה בסלח לנו בשמו"ע כזה או לא? והגיב לי כ"ק (במכתבו מיום כ"ט שבט תשכ"א): "אף שלא שמעתי בזה, אבל מהענין נראה דתלוי רק בזמן אמירת סלח לנו, לא מה שיהי' לאחרי זה", עכלה"ק.



רפואה ע"י ישראל בשבת

הרב גבריאל ציננער

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

הרמ"א סי' שכ"ח סכ"ז כתב, דמה שאינו מאכל ומשקה בריאים דאסור לאוכלו ולשתותו לרפואה זהו דוקא מי שיש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך בבריא, אבל אם נפל למשכב שרי. ונתקשו בזה האחרונים דזה סתירה למסקנת ההלכה כאן דשבות ע"י ישראל אסור, והלוא לאכול ולשתות תרופות הוא ג"כ שבות, גזירה משום שחיקת סממנים, והישראל שאוכלו ושותהו עובר עליו. ותירץ המ"ב ס"ק קכ"א בשם הרדב"ז דמשום שאכילת תרופות מותר לבריא, ולא נאסר

(* נמסר לנו ע"י בנו ידידנו היקר והחשוב השקדן המפורסם איש האשכולות מוה"ר בנציון שי' ריבקיין, ות"ח ת"ח לו מקול"ע, וזכות הרבים תלוי בו. המערכת

אלא לחולה הוי שבות זו קיל משאר שבותים לכן לא נאסר אם חלה כל גופו עיי"ש.

אבל השו"ע הרב סי"ט ביארו באופן אחר, וז"ל: לאכול מאכלים שהם לרפואה, אע"פ שיש בזה איסור מדברי סופרים משם גזירת שחיקת סממנים, התירוה חכמים למי שחלה כל גופו, כיון שהוא דבר שאי אפשר לעולם לעשותו ע"י נכרי. עכ"ל. וכ"כ הבית מאיר בסל"ז. וכתב הקצות השלחן סי' קל"ד בה"ש סק"ז ד"ה והנה לפי, וז"ל: דלפי טעמו של השו"ע הרב מתבאר דרפואה חיצונית כמו סיכת שמן לרפואה על גופו ע"י ישראל אפי' כשחלה כל גופו, כיון שזה אפשר ע"י נכרי, והדרא לכללא דשבות שיש בו מעשה אסור ע"י ישראל, אבל לפי טעם הרדב"ז גם רפואה של סיכת גופו בשמן מותר עיי"ש, ונפק"מ בנותן זריקה בגופה ע"י ישראל דלשיטת השו"ע הרב אסור דאפשר ע"י נכרי. ולשיטת הרדב"ז מותר.

ומצאתי מחלוקת בין שני גדולים בדברי השו"ע הרב, דבשו"ת אבנ"ז סי' שצ"ד אות ג' ובספרו אגלי טל מלאכת טוחן סי' ל"ח אות י"א, כתב להגה"ק בעל שפת אמת מגור, וז"ל: בהרב מלאדי ז"ל ראיתי דאכילה ושתייה לרפואה התירו משום שאי אפשר על ידי נכרי, ועיקר הסברא לקוחה וכו' ואינו דומה וכו' כי גם אכילה ושתייה אפשר ע"י נכרי, דאפשר שיתחוב לו הנכרי לתוך בית הבליעה כהא דמס' כתובות דף ל' ע"ב, וכל שכן שתיה שבקל יכול הנכרי לשפוך לתוך גרונו. עכ"ל.

והשפת אמת השיב שם בתשובה האחרת סי' שצ"ה אות ח', דכתב שם האבני נזר: מה שהשגתי על הרב מלאדי ז"ל יישב כבוד תורתו שליט"א וכתב דמ"מ הרפואה בא על ידי בליעה, וזה עושה ישראל בעצמו דאע"ג שתחוב לו הנכרי בבית הבליעה מ"מ צריך הישראל לכולען ע"י תוס' כתובות שם ד"ה ואי עכ"ד. וע"ז השיב האבני נזר להשפת אמת, דמ"מ אי אפשר לפרש דברי הר"ן והרמב"ן כהשו"ע הרב, דבשבת דף קי"א תנן החושש בשיניו לא יגמע בהן את החומץ ותניא שם לא יגמע ופולט אבל מגמע וכולע, והכי קי"ל להלן בסל"ב, וכתב הרמב"ן והר"ן שם דזהו דוקא במיחוש בעלמא אבל אם נחלה כל גופו מותר, ועפ"ז כתב האבני נזר לחזק קושייתו על השו"ע הרב, דרפואה כזה דמגמע ואינו בולעו ודאי יכול הנכרי לעשות לישראל וא"כ למה מותר בחולה גמור, מאי שנאי מכל שבות שעל ידי ישראל. וחולק האבני נזר על השו"ע הרב ונתן טעם אחר למה אכילת תרופות מותר גם להרמב"ן עיי"ש.

וי"ל, דשיטת השו"ע הרב דלא פלוג רבנן בדבריהם כיון דע"פ רוב אפשר לאכול הרפואה ע"י נכרי לכן בכל אופן מותר, ולהכי החושש בשינוי ונחלש כל גופו מותר לגמוע את החומץ. ולפ"ז גם סיכת שמן מותר לחולה במצב כזה, כן נראה לולא דבר הקצות השלחן.



בדין פקו"נ דוחה שבת [גליון]

הנ"ל

אודות השאלה שכתבתי בגליון תתקכ"ע' 118, בנידון פקוח נפש אם צריכין להטריח שכינו להעירו למנוע חילול שבת להיות שומרת טף או כיון שהותרה פקוח נפש אין להטריח שכינו להיות ער לטפל בילדיו כדי למנוע ממנו חילול שבת.

מצאתי שני גדולי ישראל מדור הקודם שדנו כעין זה בספר זית רענן להגאון רבי משה ליב מקוטנא ז"ל ח"א סי' ב' אות ב', וז"ל יש לספק בחולה עני שכל הרופאים אומרים שאין לו רפאות תעלה בקרב הרופאים זולת כשיסע למקום בית נכאת במקום קבוץ רופאים רבים ומומחים גדולים יחד, וזולת זה הוא בסכנה עצומה וקבעו לו עת ידוע שביום ההוא יבא שמה לבית רפאות ולא יאחר מעגלותיו, שבאם יאחר יתיישן חליו בשגם המה לא יועילו, ומכר העני את כל אשר לו ולקח במחירים עגלה וסוס לנסוע שמה וא"א לו שיבא שמה על יום התעתדו לו בלתי שיסע גם בשבת קדש ולא ינוח, ומדי עברו בקרב מקהלת ישורון ביום עש"ק לעת ערב לדרכו הנחוצה, אף דמצד המשורה ונכונה, הוא שהקהל ההוא יחזיקו את החולה העני אצלם ביום ש"ק, וישלחוהו אח"כ על הב"ד למען שיבא בקרב בית תעלה ביום הנועד, אולם אם לא עשו כן והניחוהו לנסוע לדרכו ביום ש"ק, אם חטאם גדולה ואשמתם רבה שבעבור בצע הכסף הניחוהו לחלל את השבת או לא כיון שהוא עשאו משום סכ"נ, ונ"ל דמצד עיקר הדין אין הדבר חובה כ"כ, והעיקר בזה רק משום גמילת חסד דמסתמא נפשו עגומה עליו על קשות ימיו שבא לכלל זה וגם מצד קידוש השם, והטעם כיון שהחולה עובר בחילול שבת באונס גמור דפטור ומותר הרי לא גרע מקטן אוכל איסורין דאין מצווין להפרישו, עוד עדיף ממנו דקטן מיהת עבירה קעביד כמ"ש לעיל בסי' א' אות ג', וראי' לדברינו מדברי נמוקי יוסף ר"פ האשה רבה וז"ל ועוד דבירושלמי דמס' נזיר פירשו להדיא דקורא ואחרים אין עונים אותו זהו שהכהן הבא לטמא קורא לאחרים

לקברו ואין עונים אותה, ולפיכך אמרה התורה שיטמא לו הכהן עצמו, ואפי' ה' מוצא אנשים לקברו בשכר אינו צריך לשכור אלא בעצמו מטמא אם ירצה עכ"ל, מבואר שמדינא אין חובה להפרישו מחילול שבת ע"י הוצאה מרובה רק מצד גמילות חסד וקידוש השם.

וכ"כ שו"ת דברי מלכיאל ח"א האו"ח סי' כ"ה אות כ"ב שהעיד לדינא במי שהוא מסוכן ואין לו שום דבר לאכול רק דבר איסור, אם מחויבים אחרים ליתן לו משלהם דבר היתר כדי שלא יצטרך לאכול דבר איסור, או נאמר כיון שאין לו רק זה מותר לו לאכול לגמרי. והעלה שלכאורה נראה שמעיקר הדין א"צ ליתן לו דלגבי פקו"נ קיי"ל שהותרו כל האיסורים ולא בתורת דיחוי וכדאיתא ביומא פ"ד שאין מהדרים לעשות ע"י עכו"ם וכדומה במקום סכנה. ורק מי שיראת ד' נגע בלבו ראוי לו להתנדב להצילו מאכילת איסור אבל אין חיוב ע"ז עיי"ש. ודון מינה לנ"ד שאין חיוב לחלל שבת עבור חבירו.

מ"מ למעשה דעת מורי הוראות כיון שדרך בנ"א לגמור חסד לשכינו בכמה ענינים בודאי יש להודיע קודם השבת כשיבוא למצב כזה להעירו להיות שומרת טף בודאי ניחא לגמול חסד זה לזה וגם יוכל להחזיר להם חסד בעת אחרת.



משלוח פקס למקום שהוא כבר שבת

הרב שלום דובער הלוי לויין
ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

כבר דנו בזה האחרונים (ראה אמירה לנכרי, להראי"ה דרברמדיקר, פל"ו ס"ז), שיש מחמירים בזה. אמנם ננסה לברר איך היא דעת אדה"ז בזה, בשו"ע שלו.

בשוע"ר סי' רסג סכ"ה: "מי שקדם להתפלל ערבית של שבת קודם שהתפללו הקהל אף על פי שכבר חל עליו קבלת שבת, יכול לומר אפילו לישראל חבירו שלא קבל עדיין השבת שיעשה לו מלאכה, ומותר לו ליהנות מהמלאכה בשבת, דכיון שלחבירו מותר הוא אין באמירתו אליו איסור כלל (ולא אסרו האמירה לנכרי אף על פי שאינו מצווה על השבת) אלא כשאומר לו בשעה האסורה לכל ישראל".

לפי זה יוצא לנו לכאורה, שאין חשש לשלוח פקס למקום שהוא כבר שבת, שהרי עדיין אינה שעה האסורה לכל ישראל.



אמנם בקו"א שם ס"ק ח (ד"ה והענין) מבואר, שיש כאן ב' איסורים, הא' מטעם שליחות (אפילו חבירו עושה מעצמו בשבילו), והב' מטעם ממצוא חפצך (כשאומר לחבירו לעשות).

ומבאר שם (ד"ה ולמדו), שמה שאין חוששים כאן לאיסור של שליחות הוא כיון דהמקבל שבת מבעוד יום על עצמו, אף שמסתמא קבל עליו כל חומרות וסייגים השייכים לשבת, מכל מקום לא קבל מסתמא אלא איסורים התלויים בגופו, אבל לא התלויים חוץ לגופו, כגון אחר העושה בשבילו שלא יצטרך למחות".

ומה שאין חוששים לאיסור ממצוא חפצך, "כיון שלחבירו מותר אין באמירתו כלום, ר"ל שאין מתעסק כלל בדבר האסור אלא בדבר המותר".

יוצא לנו לפי זה לכאורה, שכאן בשעה שבארה"ק הוא כבר באמצע השבת, בודאי חל עליו גם איסור השליחות. וכאשר חבירו שבארה"ב שולח לו פקס למענו, הרי זה חשוב בשליחותו, ואסור מטעם שליחות.



אלא שבשלהי הקו"א הנ"ל (ד"ה ולדינא) מחלק בין נכרי לישראל: "תנן בפ"ד דעירובין היו שנים כו' מביאים ואוכלים באמצע, ומשמע דזה מותר לו לומר שיביא ... אבל ע"י נכרי ודאי אסור בכהאי גוונא ... אע"פ שאם היה ישראל היה מותר לו להביא עד סוף תחומו שהוא סמוך לעיר ... אלא ודאי דמה שהנכרי מביא מחוץ לתחום העיר לתוך תחומה יש בזה איסור, כשעושה בשביל ישראל, אע"ג דלישראל הוי שרי כהאי גוונא. ואלו גבי קבלת שבת אף לנכרי שרי".

נראה מכאן, שכל האיסור האמור בשליחות (כשעושה בזמן היתר או באופן שהוא היתר אצלו) הוא רק בנכרי ולא בישראל. ומה שאנו צריכים לטעם הנ"ל (שבקבלת שבת לא קבל עליו האיסורים התלויים חוץ מגופו) הוא רק כדי להתיר לומר אף לנכרי לעשות לו מלאכה בשעה שאינה אסורה לכל ישראל.

א"כ יוצא לנו לפי זה לכאורה, שאין שום חשש לשלוח פקס למקום שהוא כבר שבת.



אמנם עדיין לא נתבררה כוונת החילוק בזה, שהרי מרהיטת לשון אדה"ז בפנים השו"ע נראה לכאורה שאין חילוק בזה בין ישראל לנכרי.

וגם בתחלת הקו"א (ד"ה אבל) מביא כמה דוגמאות שאף בישראל "אסור לומר לחבירו לעשות לו מלאכה אע"פ שלחבירו מותר".



ואף שאם משלוח הפקס הוא לצורך השולח, אין בזה חשש שליחות, כמבואר בשוע"ר סי' שז סכ"ו: "שאגרת זו לא הובאה בשבילו כלל, שהרי השולח שלחה בשביל עצמו, ולא בשביל אותו ששלוחה אליו". אמנם עיקר השאלה היא כאשר הפקס נשלח לצורך אותו ששלוחה אליו, ולא לצורך השולח עצמו. ועדיין צ"ע בכל זה.



תפילה על ציון האריז"ל

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בשעתו, לקראת יום ההילולא של האריז"ל ה' מנחם-אב תשל"ה, הורה הרבי להתכנס על הציון הק' שלו בעיה"ק צפת ולקיים שם תורה, תפילה וצדקה בציבור, וכן עשו: לימוד מתורתו וכפי שנתפרשה בחסידות חב"ד, אמירת תהילים ונתינת צדקה.

"בהגיע זמן תפילת מנחה, היו שרצו גם להתפלל מנחה ליד הציון, כאילו הוראת כ"ק אדמו"ר לתפילה הכוונה גם למנחה. אבי [הגר"י לנדא ז"ל, אב"ד בני-ברק] התנגד בתוקף, ויצאנו משטח הקברים להתפלל. היו שהתעקשו והתפללו ליד הציון, ואבי התרעם מאד" (ממכתב בנו ממלא-מקומו הרה"ג הרה"ח ר' משה שי' שהתפרסם לאחרונה ב'תשורה' למשפ' לזרוב).

ממרחק של שנים, וכיוון שמעלים את הנושא לדיון, כדאי לברר את משמעות דברי הרבי בנדון, ע"י קריאה זהירה של הנוסח המלא של דבריו בהתוועדות ער"ח מנ"א דאז, שנדפסו מהקלטת (הנחה פרטית בלתי מוגה) ב'שיחות קודש' תשל"ה ח"ב. שם מופיע הביטוי "תפילה בציבור" פעמים רבות, ובפרט בעמ' 348 שמתייחס לכינוס על ציון האריז"ל מופיע הביטוי ג' פעמים. ולהלן בעמוד הבא (349) מדבר בהקשר זה על "עבודת התפילה" ועל "תפילה מתוך שמחה", ומסיים שאת ההתחלה בזה יעשו [אצל הרבין] מייד אחרי ה'ברכה אחרונה' שלאחרי ההתוועדות - שיתפללו שם בציבור. (וראה גם את האיזכורים בעמ' 343).

בידענו את זהירותו של הרבי מדברים שעלולים להתפרש לא נכון, ומאידיך את ההוראה המפורשת כאן ללא כל הסתייגות - אין ספק שהכוונה לתפילה בציבור ממש, ולא לאמירת תהילים גרידא.

וראה בעניין זה בס' ילקוט יוסף הל' ביקור חולים ואבילות, מהדורת תשס"ד עמ' תשע"ב וש"נ.



כמה הערות בהגדה [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון תתקכב בע' 204 נדפס מאמר ע"ד אחיזת המצה ומרור בהסדר וכו'. להעיר שכן מצינו בכמה מצות שנצוינו לאחוז (או לנגוע) בחפצא של המצה וגם לנשקם: טלית וציצית: לפני העטיפה מנשקים הציצית וכן שפת הטלית, כך נהג כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. ראה שו"ע או"ח סי' כח. תפילין: כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לפני שהניח התש"י, נשק את הבית וכן הקשר (היו"ד). אח"כ באמירת ק"ש באמירת וקשרתם וגו' – נוגעים בתש"י ובתש"ר ומנשקים האצבעות – וכל זה משום חיבוב המצה. עד"ז העולה לתורה מנשק מקום התחלת הפרשה שלו וכן סיום הפרשה, ובשער אפרים סי' ד' סעי' י"ז – מפני חיבוב הקריאה.



קשר של תפילין [גליון]

הנ"ל

בגליון תתקכב בע' 205 נדפס מאמר ע"ד קשר של תש"י.

להעיר: כשהייתי בגיל שש עשרה שנה לערך, באותו מנין שהתפללתי בהזאל של 770, התפלל גם נכדו ע"ה של הרבי הרי"צ נ"ע. אחרי התפלה ניגש אלי ואמר לי אני אראה לך איך לקפל התפילין כפי שזקני הרבי לימוד אותי. לאחרי חליצת התש"י צריכים לפתוח הקשר ולהשאירו פתוח עד אחרי הברכה של להניח תפילין, ורק אחרי הברכה להדק הרצועה להקשר וכו'.

עד"ז, לימד אותי אבי ע"ה, שכך קיבל הנהגה זו מאבי זקני, אבא של אמי ע"ה, שנתחנך במנהגי בית הרבי. כן אמר לי הרה"ג הרה"ח

המשפיע וכו' ר' שמואל הלוי ע"ה לויטין, שמקובל מדורי דורות של חסידים לעשות כנ"ל.

ולזה פלא, המובא באותו מאמר אשר "טעות לשחרר הרצועה".

באתי רק להעיר.



בענין הנ"ל [גליון]

הרב ישראל חיים לאזאר

תושב השכונה

בקובץ תתקכ"א (ע' 24) בענין קשר של תפלין הביא הרב ברוך אבערלענדער שליט"א רשימה נדפס ב'ימי מלך' ח"ג עמ' 984 הערה 109 שמסופר שם מה ששמע מהרה"ת ר' יצחק מאיר גוראריי ממה שאמר לו הרבי ביחידות לפני הב"מ שלו: "אני נוהג כמו שלימדני אבי ז"ל - לפני בר מצוה - להניח תפלין, והוא לא לימדני לפתוח את הקשר. וכדי לקיים 'וקשרתם' אין הפי' שצריכין לפתוח ממש בכל יום אלא שיהי' ראוי לזה. ולגופו של ענין יש לדון על הפסק שבין הברכה לקשירה על היד". עכ"ל.

הרב הנ"ל הראה לי שהוא נוהג כך דהיינו שלא לפתוח את הרצועה הקטנה שבתוך הקשר שעל היד. ואם הוא נוהג על סמך הרשימה הזאת לפי מה ששמע מהרב י"מ גוראריי יש לספוקי אם עושה כהוגן, ראשית יש לברר ע"ד סמכותו של הרשימה שהרי נכתב מפי השמועה ולא הוגה ע"י הרבי. ואפילו את"ל שהוא בר סמכא אין שום רמז בתוך הרשימה שזה ניתן לפרסום בבחי' הוראה לרבים. וכמדומני שאף פעם לא הורה רבינו זי"ע לכללות אנ"ש להתחיל להתנהג ככה. ואם איזה יחיד המיוחד שבאנ"ש קיבל הוראה להתנהג ככה אז תע"ב. אבל מנין לו ששאר אנ"ש - שלא קיבלו הוראה - ישנו ממנהגם שמאז ומקדם?

וזכורני כד הוינא טליא ולמדנו ביחד עם הת' ר' י"מ גוראריי בישיבת תו"ת מונטריאל אמר לי אז ע"ד היחידות וההוראה שקיבל מהרבי לפני הב"מ שלו, ואז גם אני התחלתי להתנהג ככה לזמן מה. אולם אחרי זמן שאלתי את זקני אנ"ש שם כמדומני שאחד מהם הי' הרה"ח הרה"ת ר' פרץ מוצקין ז"ל והוא אמר לי שנוהג לפתוח את הרצועה, ומאז חזרתי אני ג"כ למנהגי הקודם לפתוח את הרצועה כי הייתי בטוח (או שאמר לי?) שכך ראה אצל הרבי הרש"ב.

בכלל, ישנם ענינים של אי הבנה בתוך הרשימה הנ"ל, ובעקבותם מסופקני עד היכן הרשימה הנ"ל הוא בר סמכא, ואכתוב קצת מהם, וכדהלן.

1. מכיון שהרבי אומר "אני נוהג כמו שלימדני אבי ז"ל. "לכאורה יש מקום לומר שאמנם לא ראה כן אצל חמיו אדמו"ר הריי"ץ, שאילו כן ראה הנהגה הזאת (היינו שלא לפתוח את הרצועה) אצל אדמו"ר הריי"ץ למה לו להביא את דברי אביו במקום דברי הריי"ץ? וא"כ משמע שהרבי הריי"ץ נהג לפתוח את הרצועה, וכיון שהריי"ץ נהג לפתוח את הרצועה א"כ זה דבר פלא ביותר שאינו מתקבל על הדעת כלל לומר שהרבי ינהיג מנהג שלא כפי הריי"ץ. ובשלמא על הרבי עצמו אין כ"כ פלא מכיון שאצלו הי' בזה משום "אל תטוש תורת אמך" ומצות כיבוד אב, אבל להנהיג מנהג אצל אחרים זה לא מתקבל על הדעת כלל וח"ו לומר עליו דבר כזה. ואת"ל שבכלל לא ראה שום הנהגה בזה אצל הריי"ץ - זה עוד יותר מבהיל על הרעיון שהרי הי' אצלו אתו עמו כל השנים אפי' לפני חתונתו וקירב אותו הריי"ץ קירוב גדול ובכל ביתו נאמן הוא וכל רז לא איס לי' ומסר לו כל ההנהגות אחד מהם לא נותר. ומכש"כ הנהגה חשובה כזו של הנחת תפילין, וברור הדבר שלא נעלם ממנו.

2. אח"כ כותב "וכדי לקיים 'וקשרתם' אין הפירוש שצריכים לפתוח ממש בכל יום אלא שיהי' ראוי לזה".

ולא זכיתי להבין זה, שהרי המצוה של 'וקשרתם' הוא מצוה של קום עשה? והאם יאמר אדם על מצוה של 'וכתבתם' שצריך להיות רק ראוי לכתוב? אתמהה! ואם בא עליו מטעם "כל הראוי לבילה כו"י" הרי שם הוא גדר אחר כי לא כתוב בתורה מצוה קום "בלול תבלול", רק כתוב "מנחה בלולה בשמן וגו'" וכדומה. וא"כ כיון שלא נתנה תורה למלאכי השרת וא"א שלא יישאר אפי' משהו סולת בלי בלילה אמרינן כל הראוי לבילה כו"י אבל במצוה של קום עשה פשוט הדבר שלא אמרינן זה. הגע בעצמך האם אמרינן דכיון שיש לו זרוע והוא ראוי להניח תפילין כבר קיים את מצות תפילין אפילו בלי הנחה בפועל?

3. אח"כ ממשיך וז"ל, "ולגופו של ענין יש לדון על הפסק שבין הברכה לקשירה על היד".

ולא זכיתי להבין גם את זה, כי לכאורה איזה הפסק יש כאן הלא הקשירה היא מעין התחלת המצוה וגם חלק מהמצוה של 'וקשרתם'? ובמה גרוע הוא מאמירת "מלח" שלא חשוב הפסק בין ברכת

"המוציא" לאכילה? היוצא מדברינו הוא שעיקר סמכות הרשימה עומד בספק.

אמנם כל זה כתבתי רק בתור הוספה על העיקר. אבל העיקר הוא שתשובתו בצידו שמעיקרא דדינא מופרך הוא שהרי מעולם לא שמענו שום הוראה לרבים בזה מפי קודש של רבינו ובמילא "כל המשנה ידו על התחתונה" חוץ מאלו ששמעו הוראה במיוחד מפי קדשו. ושלום על ישראל.

באמת, לא הי' בדעתי להגיב למה שכתב הרה"ת ר' ב.א. אבל מכיון שבא לידי גם מאמרו של הת' שניאור שמחה לנדא בקובץ תתקכב (ע' 205) אשר ראיתי שם דברים תמוהים אשר לא יכולתי לעבור עליהם בשקט, ונאלצתי לענות על דבריו כי ראיתי שיש שם דברים הצריכים תיקון. אמרתי בעת ובעונה אחת להשיב על ראשון ראשון היינו ר' ב.א. ועל אחרון אחרון היינו הת' ש.ש.ל. ועוד זאת, והעיקר! שרציתי לפרש ולברר דברי אדה"ז בסידור הלכות תפילין, וכדלקמן.

ולא באתי לבטל את דבריו של הת' הנ"ל, כי אדרבה אפיריון נמטיי' כי ראיתי שהשקיע הרבה יגיעה בזה אלא שבתוך דבריו העלה בידו גם חרס וע"ז באתי להגיב.

הוא (הת' הנ"ל) הביא את דברי אדה"ז בסידורו אלא שמביאו קטעים קטעים ובא לידי טעות בהבנת דברי קודש של אדה"ז והעיקר שרוצה להסיק שאדה"ז מכריע כדעת ר"ת ונגד רבינו אליהו, ובזה רוצה להצדיק את מנהגו שקיבל - (מפי השמועה) מזקינו הרה"ח והרה"ג ר' יעקב לנדא ז"ל שלא לפתוח את הרצועה הקטנה שבתוך הקשר של תש"י.

ובכדי להעמידו על טעותו יש להקדים, דהנה איתא בגמרא (סוטה יד) כל מקום שאתה מוצא שני מקראות אחד מקיים עצמו ומקיים דברי חבירו ואחד מקיים עצמו ומבטל דברי חבירו מניחין את שמקיים עצמו ומבטל חבירו ותופסין את שמקיים עצמו ומקיים חבירו עכ"ל ובכל הש"ס אמרינן הלכה כדברי המכריע ולדוגמא במס' שבת דף לט: כל מקום שאתה מוצא שנים חלוקין ואחד מכריע - הלכה כדברי המכריע.

וזה היה הנר לרגלי כ"ק אדמור הזקן אשר לאורו הלך כל ימיו, דהיינו לדוגמא כאשר ראה מחלוקת בין בעלי התוס' או בין שאר הפוסקים, או בין המקובלים, השתדל לקיים דברי שניהם ולהכריע ביניהם. ועל יסוד זה תיקן את נוסח התפילה עפ"י נוסח האריז"ל

וכידוע מש"כ בהקדמת שער הכולל שהנוסח של אדה"ז הוא נוסח השוה לכל נפש והוא שער הי"ג אשר דרך בו עולין כל השבטים ואפי' מי שאינו מכיר את שבטו יכול להתפלל בנוסח זה וכו' עיי"ש בהקדמה לשער הכולל. וכן תיקן כתב יושר לכתובת סת"ם אשר יוצדק גם לפי הכתב של האריז"ל וגם לפי הבית יוסף. ועוד ואכמ"ל בזה.

ונחזור לענינינו, אם אתה מקיים את דברי ר"ת ומבטל את דברי רבינו אליהו לא זהו דרכו של רבינו הזקן, אלא הדרך אשר בו דרך הוא דרך של "עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם" ודרך של שלום ודרכי נועם, כלומר, שעלינו לקיים את דברי שניהם גם את דברי ר"ת וגם את דברי רבינו אליהו וזהו דרכו בקודש של רבינו הזקן כנ"ל.

וזהו הטעם לתקנת הקשר המיוחד במינו שתיקן רבינו הזקן כי מכיון שעיקר הקשר נשאר על עמדו ה"ז קשר של קיימא ומתאים לפי שיטת ר"ת. ולא ידך גיסא מכיון שפותח את הרצועה הקטנה ומשחרר אותה בכל יום (בפועל) ה"ה מקיים גם מצות "וקשרתם" לפי שיטת רבינו אליהו שסובר שצריך להתיר את הקשר בכ"י ולחזור ולקשור בשעה שמניחין ולא די בהידוק הרצועה סביב היד לקיים מצוות "וקשרתם". והלכה כדברי המכריע ה"ה רבינו הזקן שהו"י עמו והלכה כמותו בכ"מ.

עכשיו נעיין ונראה אם לשונו של אדה"ז בסידורו מתאים לפי כל הנ"ל, וגם נראה אם יש כאן שפת יתר כדברי הת' הנ"ל או לא.

זה לשונו הזהב שם אחרי נוסח הברכה שעל היד "ויכוין לפטור גם את של ראש, ואח"כ יהדק הרצועה בתוך הקשר כדי לקיים מצות וקשרתם לאות על ידיך שהיא מצות ההידוק על היד עצמו בקשר זה שהרי הידוק זה על היד נעשה עם הקשר". עכ"ל.

והנה במש"כ "ואח"כ יהדק את הרצועה בתוך הקשר" מובן בפשטות גמורה שעד הנה היתה הרצועה בלתי מהודקת דהיינו שהיתה משוחררת ולא היתה הרצועה חלק מהקשר כלומר, עם חלק העיקרי של הקשר, וע"י ההידוק 'בתוך הקשר' נצטרף הרצועה עם הקשר ונתהווה ע"י הצירוף הזה קשר חדש שהרי רק עכשיו נעשה הרצועה חלק מהקשר, ויוצאים – ע"י עשיית קשר זה- ידי חובת עשיית הקשר "וקשרתם" לשיטת רבינו אליהו. א"כ ברור הדבר לכל מעיין שזה מתאים ממש לדברי האומרים שצריך להתיר את הרצועה בכ"י. ואל תשיבני שכוונת אדה"ז היא להידוק שסביב הזרוע, שהרי א"כ הי' לו לכתוב "יהדק הרצועה סביב הזרוע" ומכיון שכותב "יהדק הרצועה

בתוך הקשר" פשוט הדבר שכוונתו כמו שאמרנו, ועוד! הרי אודות ההידוק סביב הזרוע מזכיר אח"כ במש"כ "כדי לקיים מצות וקשרתם לאות על ידיך שהיא מצות ההידוק על היד עצמו" וכו' א"כ ע"כ פה מדובר בהידוק אחר הוא ההידוק שבתוך הקשר כנ"ל. וזה פשוט כ"כ עד שאפילו בר בי רב דחד יומא יכול להבינו, ואין בזה מה להתוכח.

ואח"כ ממשיך רבינו "כדי לקיים מצות וקשרתם לאות על ידיך שהיא מצות ההידוק על היד עצמו בקשר זה" כלומר, מהי הכוונה בהידוק הרצועה בתוך הקשר? הוא כדי לקיים את המצוה של 'וקשרתם לאות על ידיך' שהוא מצות ההידוק סביב הזרוע שזהו עיקר המצוה של תש"י לכל הדיעות גם לשיטת רבינו אליהו-ו, שהרי גם רבינו אליהו-ו מודה שצריך להדק את הרצועה סביב היד, ולא עוד אלא שזהו עיקר המצוה של "וקשרתם לאות על ידיך" אלא לשיטת ר"ת רק עכשיו ע"י ההידוק סביב הזרוע מקיים מצות 'וקשרתם', משא"כ לשיטת רבינו אליהו-ו צריך הוא גם לעשות קשר חדש ממש בכ"י כדי לקיים מצות 'וקשרתם' לאות על ידיך' כתיקונה.

ומוסיף רבינו "בקשר זה" ר"ל שדוקא "בקשר זה" הנעשה משני קשרים שנצטרפו יחד להתהוות קשר אחד הוא מקיים מצוות "וקשרתם לאות על ידיך" לכל השיטות. שהרי חלק אחד של הקשר הוא קשר הישן שהוא קשר של קיימא לצאת לשיטת ר"ת והחלק השני של הקשר שנעשה עכשיו ע"י ההידוק של הרצועה בתוך הקשר כנ"ל לצאת י"ח "וקשרתם" לשיטת רבינו אליהו-ו.

ומסיים "שהרי הידוק זה על היד נעשה עם הקשר" ור"ל אשר מכיון שההידוק הזה סביב הזרוע נעשה בעזרת הקשר הנ"ל שהרי הרצועה נמשכת מתוך הקשר הלזו שהרצועה נתהדק בתוכה, ונעשה קשר אחד ע"י צירוף השני קשרים ביחד, א"כ מתקיימים דברי שניהם גם של רבינו אליהו-ו וגם דברי ר"ת. וגם לא נתבטל הקשר של קיימא למרות שנעשה כאן קשר חדש בהידוק הרצועה כי עיקר הקשר נשאר על עמדו ורק החלק שבו הרצועה נפתח כנ"ל.

כך נ"ל פירוש דברי רביה"ז בסידורו ומוכח מתוך דבריו שכוונתו היתה לפתוח את הרצועה כנ"ל, וגם אין כאן שפת יתר כלל וכל דברי רבינו הזקן הם מתוק מדבש ונופת צופים. ונעשה שלום בפמליא של מעלה וכו' הם בעלי התוספות, ע"י תורתו של רבינו שהכריע ביניהם.



הבדלה על חמר מדינה [גליון]

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בענין חמר מדינה שכתבתי בגליון תתק"ח שיש סברא גדולה לומר ש"סודה" נקרא חמר מדינה מכיון שבזמנינו המשקה היחיד שקובעין עליה סעודה ושותין אותה מתחלת סעודה עד סופה (כיון שבימיהם) הוא סודה (וגם מים). הנה בגליון הקודם של ג' תמוז טען נגדי הרב י.י.ה.ה. שסודה הוה בכלל משקים גרועים.

הנה כבר הגבתי לטענה זאת במה שהצבעתי לשו"ע רבינו ס' תעב סעיף כט שרבינו מגדיר הגדר של משקין גרועים כדלהלן, "אע"פ שרוב שתיית הבינונים באותה העיר היא ממשקין הללו" כו' וע"כ לטענתי שבזמננו הנה סודה עיקר השתיה לא רק לאנשים בינונים כי אם גם לאנשים אצילים וע"כ לא נקרא סודה משקים גרועים.

והנה הרב י.י.ה.ה. הביא מהספר 'אשכבתיה דרבי' שכ"ק אדמו"ר הרש"ב עשה הבדלה על קפה במוצאי שבת ק' שלפני הסתלקותו, וידוע שאדמו"ר הזקן עשה הבדלה על קפה במוצאי שבת שלפני הסתלקותו, והנה פוק חזי בשוק מחיר כוס של סודה הוא אותו המחיר של כוס קפה, וכמו כן כשנוסעים באווירון, צריך לשלם עבור כוס של יין שרף או יין אבל אין משלמים עבור קפה או סודה, וא"כ בעיני העולם הנה סודה וקפה שוה לענין חשיבות אבל ביחד עם זה יש מעלה בסודה שבזמנינו אנשים קובעים שתייתם על סודה (יותר ממשקה אחר) מתחילת הסעודה עד סופה.

והנה בנוגע לקפה שהבדילו עליו אדמו"ר הזקן ואדמו"ר הרש"ב, כותב הוא בעצמו "ואפשר שזה היה רק מצד בריאות", וגם אני כתבתי להשתמש בסודה רק במקרה שיין מזיק לו.



הטעם שאסור לרסק שלג וכדו' בידיים [גליון]

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בקובץ האחרון (ע' 188) הבאתי מה שכתב בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן סי' שכ סעיף טז: "השלג והברד וכל כיוצא בהם אסור לרסק

בידים דהיינו לשברם לחתיכות דקות כדי שיזוכו מימיהן משום שבורא מים הללו".

ובסעיף יט כתב: "ויש אומרים... וכן מותר אפילו לרסק בידיים חתיכות שלג וברד שיהא נמחה וזב לתוך כוס של יין או מים מפני שטעם איסור הריסוק בידיים הוא משום גזירה שמא יסחוט פירות העומדים למשקין לפי שהשלג והברד למימיהן הן עומדים וכיון שהוא מתערב בדבר אחר לא גזרו לפי שאינו דומה לסחיטת פירות העומדים למשקין שהמשקה הנסחט הוא בעין לבדו", עכ"ל.

ושאלתי שם למה כתב רבינו שני טעמים מובדלים, שבסעיף טז כתב הטעם משום שבורא מים הללו, ובסעיף יט כתב הטעם שאיסור הריסוק בידיים הוא משום גזירה שמא יסחוט פירות העומדים למשקין.

וחשבתי לומר שהטעמים הוא חלק ממחלוקתם. דהיינו שלהדיעה הראשונה שאסור לשפשף בידיים שלג וברד אפילו לכוס של מים או יין הטעם של איסור ריסוק שלג או ברד הוא משום שהוא בורא מים הללו, דבשעת הריסוק הוי נולד.

משא"כ להדיעה שמתיר לשפשף שלג וברד בידיים לתוך כוס של מים או יין הם סוברים שטעם האיסור של הריסוק בידיים הוא משום גזירה האיסור שמא יסחוט פירות העומדים למשקין וכיון שהוא מתערב בדבר אחר לא גזרו לפי שאינו דומה לסחיטת פירות העומדים למשקין שהמשקה הנסחט הוא בעין לבדו.

והנה הגם שכמעט ברור שזהו כוונתו של רבינו בזה שכתב "שטעם איסור הריסוק הוא משום גזירה שמא יסחוט", אעפ"כ עדיין נסתפקתי בזה מפני שבשו"ע מצויין המקור להיש אומרים שמתיר "ר"ן בשם התוספתא", והלשון בר"ן שם, הוא:

"... אבל נותן הוא לתוך הכוס. של יין בימות החמה כדי לצננו ואע"פ שנמוח מאליו ובתוספתא משמע דאפילו לרסק לתוך הכוס שרי דקתני אבל מרסק הוא לתוך הקערה ומשמע דמשום סרך מלאכה נגעו בה אי נמי גזירה שמא יסחוט פירות העומדין למשקין לפי שהברד והשלג למימיהן הן עומדין", עכ"ל בנוגע לעניינינו.

הרי מצינו לכאורה שלפי דעת הר"ן אין המחלוקת אם מותר לרסק בידיים תלוי בהטעמים. שהרי מביא התוספתא שמוותר לרסק בידיים לתוך הכוס וכותב תיכף אחר זה "ומשמע דמשום סרך מלאכה נגעו

בה" ואם כן למה מותר לעשות כן הרי בשעת הריסוק בורא מים הללו אלא צריכים לומר לכאורה שהיות שיש יין או מים בהכוס שגם לפי לפי טעם זה אינו נקרא בורא מים הללו.

אבל ראיתי במגן אברהם סימן שכ סקי"ג, וז"ל: "...אבל הרמב"ן והר"ן והרמב"ן והמ"מ כתבו בשם התוספתא דאפילו לרסק בידים לתוך הכוס שרי דטעם האיסור שמא יסחוט פירות העומדים למשקין וכיון שנתערב במים לא גזרו", עכ"ל. ועדיין צריך עיון בכל זה.



בעניני גירות (קבלת המצות) [גליון]

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל מאריסטאון

הנה בגליון טז [תתקכ"א] ע' 55 דן הרב אלימלך יוסף הכהן שי' סילברבערג בעניני גרות להלכה ולא למעשה. ונעיר קצת בדבריו שלענ"ד יש למנוע שתלמידים שלא שמשו כל צרכן ילמדו מדברים הללו אפי' "סניף להיתירא". ולענ"ד במרבית מדבריו של הרב הנ"ל כבר דשו גדולי פוסקים ומורי מוראה בפועל ופסקו לחומרא למעשה!

והנה מה שעושה מחלוקת בין הרמב"ם להשו"ע באם לא הודיעוהו שכר המצות, לומר שלהשו"ע לא הוי גר, ולהרמב"ם הוי גר, אינו נראה, שנראה שגם השו"ע סובר דהוי גר באם לא הודיעוהו קלות וחמורות אלא שהיה כאן "קבלת המצות", היינו, שקבל לעשות מצות ד' הרי"ז גרות בדיעבד. ומה שציין לס"ב שם, אין ראיה משם, דשם מדובר אודות לכתחילה (אבל אפשר דבדיעבד חל הגרות גם בלי ההודעה כשיש "קבלת המצות").

ולאידך: גם הרמב"ם יודה דכשלא קיבל המצות אין גירותו גירות, דאע"פ שכתב שכשלא הודיעוהו המצות ה"ז גר בדיעבד, מ"מ אפשר שבלי קבלת המצות אינו גר כלל! וכבר האריכו בזה כמה אחרונים, וכן הביא רבינו בלקו"ש חל"ג ע' 29 דמדויק מלשון הרמב"ם (איסור"ב רפי"ג ושם הל' ד') "...לדורות כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה כו'....", שהכוונה "שהענין ד"יקבל עליו עול תורה...", הוא חלק מהרצון "להכנס לברית", וממשיך דבלי קבלת המצות אין הפשט שחסר "תנאי" הגירות, אלא "אין כאן גירות", "...אם לא קבל קבלת עול תורה ומצות אין כאן מעשה גירות". ומציין שם בהערה 44 לשו"ת חמד"ש שרק

"הודעת (שכר) המצות ועונשן אינה מעכבת (ראה רמב"ם..שו"ע ועוד), אבל קבלת מצות מעכבת"....!"

והנה המשיך הרב הנ"ל לדון אודות ספק של האגר"מ באם הגר אינו רוצה לקבל איזה מצות כגון תלבושת צניעות (שייטל) או גר שעבר גרות וחשב בעת הטבילה שיחלל י"ט פעם א' מפני דוחק פרנסה, שלפי הגמ' בכורות ל: שגוי שמקבל כל התורה "חוץ מדבר א'" אין מקבלים אותו, נוטה (במק"א) האגר"מ להוכיח שהדין כן אפי' בדיעבד, (וכן כתב בפשיטות רבינו בלקו"ש חל"ג ע' 30 ".....דאם קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר א' אינו גר!" לשון דפסול בדיעבד!), ומ"מ מסתפק להתיר באופנים הנ"ל.

וציטט הרב הנ"ל ל' האגר"מ יו"ד ח"ג סי' ק"ו דכיון שנפרץ תלבושת הפריצות אפי' בנות ישראל (השומרות תורה), הרי היא חושבת שזה רק חומרא בעלמא, וא"כ אולי הוי רק כמי שלא ידעה דיני התורה דהוי גר בדיעבד. ולעניין כשחשבה לחלל י"ט פעם א' מפני דוחק הפרנסה, כותב בסי' ק"ח שם דכמו בגר המתגייר שאומר בשעת גירותו שלא יוכל לעמוד בנסיון דאונס נפש בעניינים דהוי דינם "יהרג ואל יעבור" דהוי גר, כמו"כ כשאומר שאינו יכול לעמוד בנסיון ממון בשאר לאוין (שמחוייב לאבד כל ממונו עבור לא תעשה), הוי גר, שהרי מקבל המצוה אלא שאינו עומד בניסיון וכשלא יהיה נסיון יקיימם.

והנה הרב הנ"ל שי' רצה לתלות סברות אלו בגדר "קבלת עול תורה" (ל' הרמב"ם), בדברי אדמה"ז או"ח סי' ל"ט ס"א לעניין גדר "פורק עול", דכותב שם דפסול לכתוב תפילין כשעובר עבירה שלא לתיאבון "אלא שאינו חושש עליה כלל כגון שיש לפניו היתר ואיסור ומניח ההיתר ואוכל האיסור דפסולין...ומומר ומסור אע"פ שהן מוזהרין עליה מ"מ כיון שפרקו עול בודאי אינם מאמינים במצוות", "...ומי שאינו מניח תפילין .. אבל אם אינו מניחן לתיאבון כגון שהולך אחר עסקיו כשר לכתוב...שהרי מוזהר הוא על התפילין ומאמין במצוותן אלא...", דלפי"ז: "באשה ההולכת להתגייר שאינה רוצה לכסות שערה, אם זה לתיאבון שהיא מבינה ומקבלת שאשה צריכה לכסות ראשה על פי תורה אלא שהיא אומרת שאינה מוכנה עדיין לעשות זה, אז לכאורה יש מקום לדון אותה כעוברת לתיאבון והיא אינה נקראת פורקת עול וכיון שהיא קבלה מקצת קלות ומקצת חמורות וקבלה עליה עול תורה יש מקום לומר שגירות כזו הוה גירות וכמו כן במצות אחרות כמו שמירת יו"ט אם בשעת הגיור חשב הגר לחלל יו"ט משום דוחק פרנסה יש לומר שנקרא גר". ע"כ תוכן דבריו.

לענ"ד ההשוואה אינו נכונה: א) אין מסתבר כלל לומר ש"קבלת מצות" של גירות הוא רק שמקבל עליו שלא "לפרוק עול" תומ"צ, אלא עניינה שמקבל עליו לקיים בפועל כל המצוות. ובאם בשעת הקבלה יודע שיעבור מצוה אחת כל ימיו אפי' "לתיאבון" אין הוא מקבל מצוה זו בפועל. ולכן אין מספיק בקבלת המצות מה "שמאמין" במצוה המצות ובעניין המצוה, אלא צריך קבלה אגוף קיום המצוה.

ולכן אין דמיון כלל מדב' אדמה"ז בפסול לכתוב תפילין: דשם ישנם ב' הלכות: א- מי שהוא "מומר" לעבירה (איזה שהיא), באופן שאינו חושש עליה, כיון שפורק עול אפי' כשאינו לתיאבון (אפי' כשישנו חתיכה דהיתירא) "אינו מאמין", הוי מומר, ופסול לכתוב תפילין, ב- עוד הלכה: כ"שאינו מניח בתפילין דכיון ש"אינו בקשירה אינו בכתיבה" שגם זה הוא דוקא כשעושה בדרך "פריקת עול" (ולא לתיאבון) דבזה הוי גדר הלכה זו ש"אינו בקשירה" או שהוא "מומר", בזה "שפורק עול" ואינו חושש ואינו מאמין בדבר, ולכן מי שעובר לתיאבון ("אבל מאמין בהמצוה") אינו בגדר זה,

אבל "קבלת המצות" לעניין גירות מחייב "קבלה" לקיים מצות התורה בפועל ובאם בשעת הקבלה מקבל שלא יקיים בפועל אפי' משום "תיאבון" אין כאן קבלה..

ב) יש מקום לומר דגם באשה האומרת (לא שאינה רוצה לכסות שערה משום תיאבון, אלא) "שאינה מוכנת עדיין" ועם הזמן תכסה שערה, אפשר שאי"ז "קבלת המצות" שהיא רק כשמקבלת לעשות בפועל, וכשיודעת שאינה מוכנת עדיין אפשר דחסירה בהקבלה. וכן נראה ברור בשקו"ט דהאגר"מ סי' ק"ח, דצריך שתהיה הקבלה נכונה בשעת הטבילה, ואם באותה שעה לא היתה קבלה הנכונה אפשר דאינו מועיל מה שלאחרי זמן קיבלה, כיון שבשעת הטבילה לא היה קבלה הראויה. ואין כל שייכות גדר של "קבלת מצות" של גירות, לגדר "פורק עול" דהוא דווקא כשעושה שלא לתיאבון ו"אינו חושש" ו"אינו מאמין" משא"כ בקבלת מצות של גירות צריך לקבל "נעשה...." בפועל! כפשוט.

והנה אין לטעון סברא אחרת המוזכר בגדולי הפוסקים הגר"ח ע באחיעזר ח"ג כ"ו: "...ומה"ט נראה מה שחשש הרה"ג מהר"י פאזען לגייר לפי שלא ישמור דיני ישראל כהלכה, אפ"ל דאין לחוש לזה כיון דמקבל עליו כל המצות אף שחושב לעבור על איזה מהמצות אח"כ לתיאבון, מ"מ אין זה מניעה לקבלת המצות, ודוקא היכא שמתנה שלא

לקבל עליו זהו חסרון בקבלת המצות דמעכב...", דהגאון הנ"ל נתכווין בעניין ש"אחר כך", היינו לאחר הגירות ייכשל באיזה עבירות לתיאבון, דשם נאמר שבשעת "הקבלה" אין חסר "בקבלת המצות" היכא "שלא מתנה שלא לקבל, אבל אם בשעת הקבלה מתנה בפירוש שעדיין אינו מקבל (אפי' "מפני תיאבון") והוא במצב של היפך קבלת המצוה (שלבושה באופן היפך הצניעות), אז מסתבר שגם בזה חסר בהקבלה היכא שבשעת הקבלה אין היא מקיימת כפי הקבלה! ויש לציין הא שהגר"מ לא הביא סברא האחיעזר ("לתיאבון") בשאלתו (אלא רצה להתיר מטעם "סברה שזה חומרא בעלמא", שישל"ע אם מועיל גם בכל עניינים ואופנים ואכמ"ל. וכן ההיתר כשאינו מקבל לעמוד בניסיון אינו נראה שיועיל לעושה עניין היפך התורה באופן תמידי).



הערת המערכת בענין לחם משנה

במאמרו החשוב של ר' צבי שי' רייזמאן בגליון הקודם ע' 56 והלאה בגדר "לחם משנה" אם הוא דין בהל' בציעת הפת או בסעודת שבת, וכן אודות ברכת המוציא יעו"ש, הושמטה בטעות הערת המערכת:
 "ראה לקוטי שיחות חל"ו פ' בשלח ב' בענין זה בארוכה, ובאגרות קודש חי"ד ע' כט דן אודות אם בני הבית שיוצאים ידי חובת לחם משנה מהבע"ב, אם יברכו ברכת המוציא בפני עצמם או לא עיי"ש. וראה גם בגליון תקעב- תקעג בענין זה בארוכה".



פשוטו של מקרא

ביאור בפרטי"י יפקד ה'

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

במדבר כז: טז "יפקד ה' אלהי הרוחות לכל בשר איש על העדה"

רש"י ד"ה יפקד ה' "כיון ששמע משה שאמר לו המקום תן נחלת צלפחד לבנותיו אמר הגיע שעה שאתבע צרכי שירשו בני את גדולתי

אמר לו הקב"ה לא כך עלתה במחשבה לפני כדאי הוא יהושע ליטול שכר שימושו שלא מש מתוך האוהל כו'.

וצ"ע מה חסר בהבנת פשוטו של מקרא שהכריח רש"י לצטט מדרש זה, בשלמא הא דכתב רש"י ד"ה אלקי הרוחות "למה נאמר, אמר לפניו רבש"ע גלוי וידוע לפניך דעתו של כל אחד ואחד ואינן דומין זה לזה, מנה עליהם מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו" כל זה צריך כדי להבין את הפסוק אלהי הרוחות", אבל מה חסר בהבנת הפסוק שהוצרך רש"י להעתיק המדרש הנ"ל.

ונראה לומר שרבינו בלקו"ש חכ"ג פ' פינחס (דף ק"ד) הביא דעת המגלה עמוקות שמשה רבינו ידע שבאמת בניו לא היו ראויים להנהיג העם בעניני תורה ומצות, אלאחשב שהם ראויים להנהיג אותם בענינים מלוכה ענינים גשמיים וכיו"ב.

והנה כשביקש משה מה' שהוא ימנה עליהם פרנס אמר "יפקד ה' אלוה הרוחות לכל בשר איש על העדה", ורש"י כותב על זה שמשה ביקש שימנה מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו. ולכאורה הוא דבר מוזר מה שבנוסף על ענין הסבלנות לא ביקש משה שימנה עליהם איש חכם ונבון שיכול לדון כלל ישראל כמו משה רבינו.

ודבר זה הטריד את רש"י וע"כ הוא הביא המדרש שמשה ביקש מה' שבניו ימלאו מקומו עכ"פ בענין של מלכות וכנראה משה טען שבניו יש להם החוש של סבלנות וע"כ ראוי שיטלו עכ"פ האיציטלא של מלכות אע"פ שאין להם חכמת התורה והבנתה הראויה כדי להיות מנהיגים בעניני תורה ומצוות.



שונות

שם אבי אדמו"ר הזקן

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בס' "אוצר מנהגים והוראות יורה דעה" שיצא לאור לאחרונה, במדור "נתינת שם" (ע' קצא-קצב) מביא מהס' המלך במסיבו מה שאמר אדמו"ר זי"ע ששמע ששם אביו של אדה"ז היה "ישראל ברוך"

(ולא "אברהם ברוך", כפי שאמר א' המסובים), וביאר למה בחתימת אדה"ז נק' רק ברוך.

ולפלא שלא מצא המלקט לנכון לציין למבוא לס' אג"ק אדמו"ר הזקן, שם נדפס צילום מצבת אבי אדה"ז, שנק' ישראל ברוך, ושם יש גם שקו"ט איך להתאים זה עם חתימת אדה"ז.



תיקון טעות בס' "אוצר מנהגים.. יורה דעה"

הנ"ל

בס' הנ"ל עמוד שג נעתק מכתב הרבי לבת דודו זלדה מישקובסקי-שניאורסון (אג"ק חכ"ג ע' שכב) אודות מצבת אמה, דודתו של הרבי, אשת דודו ר' שלום שלמה, שבו כותב הרבי "לדעתי נכון להזכיר שם האב - דודי - בעל הנפטרת ז"ל", ובשולי הגליון כתוב "זקנת כ"ק אדמו"ר, מרת רחל שניאורסון", וכמובן זו טעות.



א-ל ארך אפים ביום שאין אומרים בו תחנון [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בגליון תתקכב עמ' 226 הבאתי "אמר בשעתו הרה"ח ריל"ג שי', שהרבי הורה לו בבירור שאין להנהיג בנדו"ז אחרת מהמפורש בסידור אדמו"ר הזקן (ש'א-ל ארך אפים' אינו תלוי באמירת תחנון). והעולה על כולנה, שרבינו עצמו נהג לומר 'א-ל ארך אפים' גם בימים שאין אומרים בהם תחנון, וכך נהג גם אחר אותה שיחה שעל-פיה הוסיפו את ההע' הנ"ל בסידור¹, וא"כ הרי לנו שאפילו אחרי שהרבי אישר שיוסיפו מנהג זה בשוה"ג, בכל זאת אין זה מעיד כלל וכלל על מנהגו של הרבי ומנהג חב"ד בזה, שנשאר גם אח"כ כפי פשטות הוראת אדה"ז בזה.

(1) מרשימת ר"י מונדשיין בגליון תשמו. ועד"ז נכתב ב'התקשרות' שם: "...הרה"ח רי"ל שי' גרונר מסר מענה הרבי אודות הכנסת הדבר ברשימות המנהגים שלו ש'משנה לא זזה ממקומה', ומ"מ נוסף חידוש זה לאחר מכך בשולי הגליון...".

והעירוני כמה מאנ"ש בענין זה, שאיך אפשר לנהוג אחרת מהמפורש בשיחה? ועיינתי בענין זה, ואציע בזה עיקרי הדין.

דעת השו"ע: תחנון ושאר התוספות דינם שונה בימים שאין בהם תחנון

בדין הימים שאין אומרים בהם תחנון אם אומרים 'למנצח יענך' ושאר התוספות, מצינו בזה מפורש ברמ"א בג' מקומות, והעתיקם אדה"ז בשלחן ערוך שלו:

(א) הל' נפילת אפים²: "ואפילו בימים שאין אומרים תחנון אומרים למנצח, מלבד בראש חודש וחנוכה ופורים וע"פ וערב יום כפור וט"ו באב"³.

(ב) הל' פסח⁴: "ואין אומרים מזמור לתודה ואל ארך אפים ולמנצח בערב פסח ולא ביום טוב". ובשו"ע אדה"ז⁵: "בכל התנודש אף שאין אומרים תחנון אומרים למנצח יענך וגו', ובב' וה' אומרים אל ארך אפים, אבל בערב פסח אין אומרים למנצח ואל ארך אפים".

(ג) הל' עשרת ימי תשובה⁶: "ואפילו אם יש מילה שאין אומרים תחנון אפילו הכי אומרים אבינו מלכנו". ובשו"ע אדה"ז⁷: "אם אירע מילה בין ר"ה ליוה"כ אין אומרים תחנון ולא וה"ר כו"⁸, אבל אומרים אבינו מלכנו (ואל ארך אפים ולמנצח)"⁹.

(2) סי' קלא ס"א.

(3) בשו"ע אדה"ז חסר סוף סימן קלא.

(4) סי' תכט ס"ב.

(5) שם סי"ב.

(6) סי' תרב ס"א.

(7) שם ס"ד.

(8) כ"ה בדפוס ראשון, והכוונה ל'והוא רחום' שאומרים בימים שני וחמישי. ובדפוסים הנפוצים נדפס: "יה"ר", ופוענח במהדורת 'עוז והדר' [= 'תקליטור חב"ד']: "יהי רצון". ובסי' תכט ס"ח נזכרים שניהם: "נוהגין במדינות אלו שבכל חדש ניסן אין אומרים תחנון ולא והוא רחום בב' וה' ולא יהי רצון שאחר קריאת התורה...". אדה"ז השמיט ה'יהי רצון' מסידורו.

(9) כ"ק אדמו"ר זי"ע (בשיחה שבהערה 11) מסביר שלכן הכניס אדה"ז את "ואל ארך אפים ולמנצח" בסוגריים, כיון שברמ"א מוזכר רק 'אבינו מלכנו', ורק אדה"ז

יוצא מזה שלפי דעת הרמ"א ואדה"ז בשו"ע יש חילוק בין תחנון לשאר התוספות: 1. אבינו מלכנו; 2. אל ארך אפים; ו-3. למנצח יענך¹⁰, שאפילו ברוב הימים שאין אומרים בהם תחנון אומרים את שאר התוספות.

דעת אדה"ז בסידור: תחנון ולמנצח (ותפילה לדוד) דינם שוה

אבל בסידור שלו שהוא "בתראי" כתב אדה"ז לפני למנצח יענך: "מנהג ספרדים שבכל יום שא"א בו תחנון ונפילת אפים אין אומרים למנצח יענך ולא תפילה לדוד", ואחרי זה מפרט כל הימים שאין אומרים בהם תחנון. ועד"ז כתוב לפני תפלה לדוד: "ביום שא"א תחנון א"א תפילה לדוד, אלא מתחילין בית יעקב", כלומר שבסידור הכריע אדה"ז לא כשיטת הרמ"א דמחלק בין תחנון לשאר התוספות, אלא נקט להלכה כ"מנהג ספרדים" דאם לא אומרים תחנון לא אומרים גם למנצח יענך.

ועפ"ז חידש כ"ק אדמו"ר זי"ע בשיחה¹¹ דלפי שיטת אדה"ז בסידור לא אומרים גם אבינו מלכנו בכל פעם שאין אומרים תחנון, וכגון בברית מילה, ומה שנאמר בשו"ע סי' תרב "דאם אירע מילה... אומרים אבינו מלכנו", זהו רק לפי שיטת הרמ"א דמחלק בין תחנון לשאר התוספות, אבל לפי שיטת אדה"ז בסידור שלא מחלקים בין תחנון ללמנצח ותפילה לדוד, לא אומרים גם אבינו מלכנו. והביא כן גם מדברי רא"ח נאה ב'פסקי הסידור'¹².

מה דינו של 'אל ארך אפים'?

אמנם יל"ע מה דינו של 'אל ארך אפים' שלפני קריה"ת, שהרי אדה"ז בסידור שם כותב: "אין אומרים אל ארך אפים לא בר"ח ולא

הוסיפם כאן ע"פ ה'מנהגים' (המובא ב'דרכי משה' כאן), "וואס דערפאר שטייט דאס אין חצאי עיגול". ולכאורה זה הסבר חדש לסוגריים שבשו"ע (וראה 'תורת חב"ד', ב, עמ' כג שהעתיק מש"כ הרא"ח נאה ב'קונטרס השלח' עמ' י). וגם בשיחה שם הרבי אומר: "...חצאי עיגול, איז דא אין דערויף כמה סברות אויף וואס דאס באווייזט. אין דעם ענין איז דאס בפשטות...", ומסביר את מה שהועתק לעיל.

10) וכנראה גם 'תפלה לדוד' שאחרי 'ובא לציון' דינו דומה, שהרי לקמן יועתק מש"כ אדה"ז שתפלה דוד דינו דומה ללמנצח.

11) שיחת ו' תשרי תשל"ה ס"ה, 'שיחות קודש' תשל"ה ח"א עמ' 48-49.

12) סעיף קנא, קעט. דברי אדה"ז הובאו על ידו ב'קצות השלח' סי' כד ס"ח הערה ל, וס"ט הערה לג.

בחנוכה ופורים קטן וגדול ב' ימים ולא בע"פ וט"ב", ולא פירט כאן כל שאר הימים שאין אומרים בהם תחנון, ולא עוד אלא שכתב: "ולא בערב פסח", שמזה משמע (כשיטת הרמ"א ואדה"ז בשו"ע) שבכל חודש ניסן כן אומרים אל ארך אפים, אף שמנהג ספרדים שאין אומרים תחנון "אפילו"¹³ כל חודש ניסן".

ולכאורה יוצא מזה שגם בסידור אינו משהו לגמרי דינם של כל שאר הדברים לתחנון, ומחלק בין תחנון ולמנצח (שבימים שאין אומרים בהם תחנון א"א גם למנצח) לאל ארך אפים (שאומרים ברוב הימים שא"א בהם תחנון). ומעשה רב זכורני שכן היה הנהגת כ"ק אדמו"ר זי"ע בחודש ניסן תשמ"ח כמ"פ שאף שלא אמר תחנון, למנצח יענך, ותפילה לדוד, מ"מ אמר אל ארך אפים שלפני קריה"ת.

וכ"כ בהשלמה לשו"ע אדה"ז לבעל 'דברי נחמיה'¹⁴: "...אך יש מקומות שבכל יום שאין אומרים בו תחנון אין אומרים ג"כ למנצח, וכ"ה מנהג ספרד... וכל זה בלמנצח יענך דס"ל שכל הימים שא"א תחנון אינם יום צרה, אבל באל ארך אפים אין מוסיפים על מנהג מדינתנו שנתבאר"¹⁵.

אמנם צ"ע מה שאמר הרבי בשיחה¹⁶: "שרייבט דער אלטער רבי אז מנהג ספרדים אז בשעת מ'זאגט ניט קיין תחנון זאגט מען ניט קיין 'אל ארך אפים' און מ'זאגט ניט קיין 'למנצח', מצד דערויף וואס מ'זאגט ניט קיין תחנון... מנהג ספרדים אז וויבאלד אז מ'זאגט ניט קיין תחנון – זאגט מען אינגאנץ ניט כל עניני תחנון, ובמילא זאגט מען קיין 'למנצח' אויך ניט, זאגט מען ניט קיין 'אל ארך אפים', זאגט מען קיין 'אבינו מלכנו' אויך ניט...". כלומר לפי המפורש בשיחה זו הרי דינו של א"א שוה לגמרי ללמנצח יענך ואבינו מלכנו. ולכאורה זה סותר המפורש בסידור: "אין אומרים אל ארך אפים... בערב פסח",

(13) ביאור מש"כ "אפילו" ראה 'שער הכולל' פי"א סי"ח.

(14) סי' קלא סוף ס"ט, נדפס בסוף שו"ע אדה"ז ח"ד, מהדורת קה"ת תשס"ג, עמ' תכו.

(15) שם לפני זה, ש"אעפ"י שאין אומרים תחנון, אומרים... אל ארך אפים בב' וה'".

(16) שם. וע"פ השוואה לתקליט השיחה מתברר שהשיחה ב'שיחות קודש' נרשמה כמעט מלה במלה מהקסטה.

הרי שבכל חודש ניסן למרות שלא אומרים בו תחנון עדיין ממשיכים לומר א"א?

"לא יצא מתחת ידי רבינו הזקן?"

הרב ראסקין בהערותיו לסידור¹⁷ מנסה להסביר: "ואולי יש לשער דסבירא לי' לכ"ק אדמו"ר זי"ע שאולי קטע זה [לפני 'אל ארך אפים'] לא יצא מתחת ידי רבינו הזקן, שעפ"ז מתיישבת הסתירה הנראית בין קטע זה לקטע מנהג ספרד דלהלן. גם מיושב למה לא שילב רבינו הזקן כל הדברים בקשר לאמירת תחנון בדיבור אחד", ודבריו תמוהים ביותר:

(1) וכי משום דיש לנו קושיא נחליט שקטע מסוים לא נכתב ע"י רבינו?¹⁸

(2) מוסיף נימוק וחזוק לסברא שזה לא נכתב ע"י אדה"ז: "שעפ"ז מתיישבת הסתירה הנראית בין קטע זה לקטע מנהג ספרד דלהלן", ולכאורה אין לנו שום סתירה, וכדברי ה'דברי נחמיה' שאומר: "אבל באל ארך אפים אין מוסיפים על מנהג מדינתנו", ואדרבה נראה שדבריו מיוסדים על דברי אדה"ז אלו.

(3) ועוד הוסיף נימוק: "גם מיושב למה לא שילב רבינו הזקן כל הדברים בקשר לאמירת תחנון בדיבור אחד", וגם זה אין לו שום הבנה, שהרי אפילו באם נגיד שקטע זה לא נכתב ע"י אדה"ז, עדיין אין לנו שילוב "כל הדברים בקשר לאמירת תחנון בדיבור אחד", שהרי עפ"ז לא כתב אדה"ז כלל דינו של 'אל ארך אפים'.

עיקר הקושיא בענין זה היא: איך אומר הרבי: "שרייבט דער אלטער רבי אז מנהג ספרדים אז בשעת מ'זאגט ניט קיין תחנון זאגט מען ניט קיין 'אל ארך אפים'..." , והרי דבר כזה לא נאמר בסידור ! ?

(17) עמ' קסו סוף הערה 362.

(18) אמנם ישנו לפעמים שניתן לפקפק בקטע מסוים, ראה לדוגמא מש"כ הרבי (ב'הוספה לליקוטי מנהגים' בסוף מחזור חב"ד, העתיקו הרב רסקין בעמ' תקג הערה 2): "כל פיסקא זו קרוב לודאי שאינה מרבינו הזקן", ונימוקו עמו, מה שכתב בהמשך: "ובכמה סידורי חב"ד היא בנוסח שונה לגמרי". קטע זה חסר גם במהדורה הראשונה של סידור עם דא"ח, 'סדר תפילות מכל השנה' קאפוסט תקע"ו.

ודוחק גדול לתקן בכפילא: תיקון הראשון – קטע זה לא נכתב ע"י אדה"ז, תיקון שני – להוסיף: "מנהג ספרדים שבכל יום שא"א בו תחנון ונפילת אפים אין אומרים למנצח יענך ולא תפילה לדוד ונגם אל ארך אפים", שהרי נוסף על הדוחק לתקן פעמיים, הרי גם ממקומו – בקטע הנ"ל שלפני 'למנצח' – הוא מוכרח קצת, שהרי אומר שם: "מנהג ספרדים שבכל יום שא"א בו תחנון ונפילת אפים אין אומרים למנצח יענך ולא תפילה לדוד, דהיינו... [ומפרט הימים שבהם אין אומרים תחנון, וממשיך:] ואין צריך לומר ט' באב ופורים קטן... ופורים גדול וחנוכה ור"ח", וב"ואין צריך לומר" מרמז אדה"ז לחילוק שראינו בנוגע לאמירת אא"א, שישנם ימים שאי-אמירת תחנון בהם יותר חזק¹⁹. והנה באם נמחוק את הקטע שלפני אא"א, אין חילוק לפי מנהג ספרדים לחלק בימים שאין אומרים בהם תחנון וכולהו חדש דינא אית להו.

שתי אפשרויות

ויש לנו כאן שני מהלכים בענין אמירת 'אל ארך אפים': (1) לפי מה דמשמע מדברי אדה"ז דמחלק בין אמירת אא"א לאמירת כל שאר עניני תחנון. (2) הנאמר בשיחה הנ"ל דאמירת אא"א דינו שוה לאמירת כל שאר עניני התחנון. ולכאורה ישנו עדיפות למהלך הראשון, שהרי כן מפורש ב'דברי נחמיה', וכן נהג הרבי בעצמו.

והנה גם הרב רסקין בעצמו מציין שם: "ובכל זה כ"ק אדמו"ר זי"ע בעצמו הי' אומר 'אל ארך אפים' גם כשאין אומרים תחנון", ובשוה"ג מציין: "להעיר מהנהגת ר' מאיר (שבת קלד ריש ע"א); רבא (סנהדרין עב סוף ע"א)", והכוונה לנאמר בגמ' שבת שם: אמר רבי שמעון בן אלעזר: פעם אחת חש רבי מאיר במעיו, ובקשנו לטרוף לו יין ושמן, ולא הנחנו. אמרנו לו: דבריך יבטלו בחייך? אמר לנו: אף על פי שאני אומר כך, וחבירי אומרים כך – מימי לא מלאני לבי לעבור על דברי חבירי. הוא ניהו דמחמיר אנפשיה. ובגמ' סנהדרין נאמר: רבא איגנבו ליה דיכרי במחתרתא, אהדרינהו ניהליה ולא קבלינהו, אמר: הואיל ונפק מפומיה דרב.

והנה לכאורה מצוטטים שתי הגמרות הנ"ל כדי לתרץ את הקושיא הגדולה: הנהגת הרבי אינו מתאים למה שהוא אמר שמפורש בסידור

19) ראה גם 'שער הכולל' פי"א סי"ח אות ב.

אדה"ז. ולדידי אינו מוכן איך מתורץ הקושיא, שהרי לכאורה אמירת או אי-אמירת אא"א אינו ענין של קולא וחומרא, ובפרט באם מסבירים שלדעת הרבי "קטע זה לא יצא מתחת ידי רבינו הזקן".

שיחה בלתי מוגה

וכדאי לשים לב לעוד פרט חשוב: שיחה הנ"ל נרשמה ב'שיחות קודש' באופן מילולי, ולא עבר שום עריכה, ועאכו"כ שלא עבר שום הגהה, וידוע²⁰ שהרבי היה מעורר שלא לדייק כ"כ בלשונות שבשיחות בלתי מוגהות, כי לפעמים כשהשיחה היתה נערכת ועובר הגהה אז צוטטו את כל המובאות בלשונות מדויקים מתוך הספר, ולפעמים גם התוכן היה משתנה קצת.

והנה הנושא העיקרי שבו דן הרבי בשיחה זו הוא האם אומרים 'אבינו מלכנו' ביום שאין אומרים בו תחנון, אמירת אא"א באותו ענין נזכר רק דרך אגב ביחד עם למנצה, וע"כ אפילו באם הרבי לא היה מזכיר בכלל את אי-אמירת אא"א ביום שאין בו אומרים בו תחנון, לא היה משתנה כלל תוכן השיחה. וע"פ כ"ז מסתבר לומר שהעיקר כפי המפורש בסידור, וכן היה הנהגת הרבי בפומבי, שגם כשלא אומרים תחנון אומרים אא"א, וא"א לדייק מהשיחה את אי-אמירת אא"א ולקבוע הלכה על פיו²¹.



20) ראה גם 'אגרות קודש' אדמו"ר זי"ע חלק י עמ' כז והנסמן שם; חלק יא עמ' רנח; חלק כד עמ' שכו.

21) וכ"כ הרש"ב שי' לוין בגליון תשלח עמ' 73-74: "... ולכאורה זוהי פליטת הפה דמוכח... פעמים רבות שמענו, איך שהרבי מתרעם בהתוועדויות, על מה שהעתיקו דבריו מבלי לעיין במקור, ולא הבחינו שהי' בזה פליטת הפה, ולא תיקנו כפי האמור בפנים, וא"כ גם כאן צ"ל כן". וכ"כ ב'הערות הת' ואנ"ש-אשען פארקוויי' גליון קא, פר' בהר בחוקותי תש"נ.

לעילוי נשמת
התמים מיכאל יהודא ארי' לייב הכהן ע"ה
בן הרה"ת ר' דובער הכהן שליט"א
כהן
נקטף בדמי ימיו בן י"ד שנה
בתאונת דרכים
ביום ה' פ' דברים, ב' מנחם אב ה'תשמ"ו
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י הוריו
הרה"ח הרה"ת ר' דובער הכהן שי'
וזוגתו מרת ח' פריידה שתחי'
כהן
ומשפחתם שיחיו

לעילוי נשמת
האשה החשובה מרת **מירל ע"ה**
ב"ר מנחם מענדל ע"ה
דייטש
נפטרה ביום ד' כ"ז תמוז ה'תשנ"ד
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י חתנה ובתה
הרה"ת ר' **גבריאל** זוגתו מרת **צבי' שיחיו**
ומשפחתם שיחיו
גופין



לעילוי נשמת
האשה החשובה מרת **רבקה ע"ה**
שורפין
נפטרה ביום ז' מנ"א ה'תשנ"ו
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה
הרה"ת ר' **יוסף הכהן** זוגתו מרת **ליבא שפרה**
ומשפחתם שיחיו
שורפין

לעילוי נשמת

הור"ח אי"א נו"נ ר' שמעי' שו"ב

ב"ר זאב ארי' ע"ה קרינסקי

נפטר כ"ג תמוז ה'תשכ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

וזוגתו מרת עטא בת ר' אברהם דוד שמרי' ע"ה

נפטרה י"ב מנחם אב ה'תשכ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחת קרינסקי שיחיו



לעילוי נשמת

הור"ח איש תמים במעשיו וירא ה' באמת

ר' שניאור זלמן יששכר געציל הלוי ע"ה

ב"ר שלום הלוי ע"ה

רובאשקין

נפטר בשם טוב כ"ד תמוז ה'תשמ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ת ר' אהרן ליב וזוגתו מרת ראשא זעלדא

ומשפחתם שיחיו ראסקין