

ב"ה
שי"פ נח
ה'תשס"ז
גליון ב [תתקנו]

תוכן הענינים

| | |
|----|---|
| 4 | גאולה ומשיח |
| 4 | בדעת הרמב"ם דלע"ל יתייחסו ישראל ע"י מלך המשיח |
| 11 | בענין בן כוזיבא המלך [גליון] |
| 13 | נטילת לולב לע"ל בשבת לדעת הרמב"ם [גליון] |
| 17 | לְקוּטֵי שִׁיחוֹת |
| 17 | שכר דאברהם |
| 19 | הקפות כהקדמה לפ' בראשית |
| 19 | יראת אומות העולם מתפילין של ראש דוקא |
| 20 | למה לא הקריב נח תודה |
| 21 | ליקוי חמה ולבנה |
| 22 | אין ב"ד של מטה מוחלין לחוזרים בתשובה [גליון] |
| 25 | שיחות |
| 25 | פירוש תיבת "הראת" |
| 26 | ויגבה לבו בדרכי ה' |
| 27 | נגלה |
| 27 | שיטות רבה ורבא בדניא דבפ"נ |
| 30 | שיטת הרמב"ם בעכו |
| 35 | סדורי דמסתת אבנים נקט |
| 35 | שאין בקי אין לשמה |
| 38 | האי קולא הוא חומרא הוא לשיטת התוספות |

| | |
|---------|--|
| 43..... | חֲסִידוֹת |
| 43..... | החשש ליניקה במצות ד' מינים |
| 43..... | אינו זו משם עד שמוחלין לו |
| 44..... | הגדרת המוחין והמדות דנפש האלוקית בתניא פ"ג |
| 45..... | ענין מדת החסד |
| 47..... | הערה ב'מ"מ הגהות והערות קצרות לסש"ב' [גליון] |
| 49..... | רמב"ם |
| 49..... | פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בגדר קדושת שני ימים טובים דר"ה |
| 54..... | הלכה ומנהג |
| 54..... | דלת שנפתח ככח עלעקטרי בשבת |
| | שינויים ששינה המחבר בדפוסים השונים של ה'קיצור שלחן |
| 57..... | ערוך' |
| 62..... | קידוש ידים ורגלים בכיור ביוהכ"פ |
| 64..... | שבע ברכות בכל יום |
| 64..... | גזירה "שמא יעבירנו" - בלולב - לדעת הרמב"ם |
| 67..... | בגדר דין ניצוק בהל' איסור והיתר |
| 76..... | הלובש כמה ציציות לענין ברכה |
| 78..... | הערמה המותרת |
| 80..... | עניני גרות [גליון] |
| 82..... | זמן תשלום על ד' מינים [גליון] |
| 83..... | בנוסח ברכת "הגומל" [גליון] |
| 84..... | פשוטו של מקרא |
| 84..... | חטא הארץ ועונשה |
| 85..... | שונות |
| 85..... | דישה ביום-טוב |
| 86..... | והארץ לעולם עומדת |
| 87..... | חמשה ספרי תהלים |

ברכת מזל טוב

ברגשי שמחה מביעים אנו בזה
את ברכותינו הלבביים

ברכת מזל טוב מזל טוב

לידידנו היקר, הנחמד והנעים, פאר המדות,
חבר המערכת מלפנים בהרבה מסירה ונתינה,
התמים החשוב הנעלה והמצויין

הרב מנחם מענדל שי' בריקמן

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת
עם ב"ג הכלה החשובה והמהוללה תחי'.

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד לנח"ר רבינו הק'
מתוך ברכה והצלחה רבה
וחיים מאושרים בגו"ר תמיד כה"י.

המערכת

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד שבת פרשת וירא,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ט"ז מר - חשון

מספר הפאקס למשלוח הערות:

718-756-3411 [או 718-773-4115]

E-mail: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

עכשיו באתר! שיעורים של רמי"ם עמ"ס גיטין

גאולה ומשיח

בדעת הרמב"ם דלע"ל יתייחסו ישראל ע"י מלך המשיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

שקו"ט בגמ' קידושין דלכאורה מוכח שיהי' ע"י אליהו?

כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"ב ה"ג) וז"ל: "בימי המלך המשיח, כשתתיישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו, שנאמר וישב מצרף ומטהר וגו', ובני לוי מטהר תחילה ואומר זה מיוחס כהן וזה מיוחס לוי, ודוחה את שאינן מיוחסין לישראל, הרי הוא אומר ויאמר התרשתא להם וגו' עד עמוד כהן לאורים ולתומים, הנה למדת שברוח הקודש מייחסין המוחזקין ומודיעין המיוחס, ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם, שמודיע שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני, אבל אינו אומר על שהן בחזקת כשרות זה ממזר וזה עבד שהדין הוא שמשפחה שנטמעה נטמעה". עכ"ל.

ובקובץ 'ישועות עוזו' (תשנ"ו ע' 81-74) הקשה ע"ז הגאון מוה"ר זלמן נחמי' גולדברג שליט"א דלמה תלה הרמב"ם הטהרה והיחוס במלך המשיח, הלא איתא בקידושין (עא, א): "אמר ר' יצחק: משפחה שנטמעה - נטמעה. אמר אביי, אף אנן נמי תנינא (עדיות פ"ח מ"ז): "משפחת בית הצריפה היתה בעבר הירדן וריחקה בן ציון בזרוע, עוד אחרת היתה וקירבה בן ציון בזרוע כגון אלו אליהו בא לטמא ולטהר, לרחק ולקרב" [ומדייק הגמ'] "כגון אלו דידעין, אבל משפחה שנטמעה - נטמעה". עיי"ש, הרי מוכח מכאן שזהו פעולתו של אליהו הנביא ולא של מלך המשיח?

ותירץ שהרמב"ם לשיטתו בה"ב שם שכתב וז"ל: "יראה מפשוטן של דברי הנביאים, שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו', ואינו בא לא לטמא הטהור, ולא לטהר הטמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות, ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, אלא לשום שלום בעולם, שנאמר והשיב

לב אבות על בנים, ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו וכו'". עכ"ל, היינו דדעה הראשונה ס"ל שאלהיו יבוא אחר ביאת המשיח, ודעה השני' ס"ל שיבוא לפני משיח, וא"כ לפי דעה הראשונה הרי צריך לומר שמשיח הוא הוא שיטהר את ישראל, כיון דאלהיו לא יבוא עדיין, ולכן כתב הרמב"ם שמשיח הוא הוא שיטהר את ישראל דקאי לפי דעה זו, אבל הגמ' קאי לפי דעה הב'.

וזוהו כמו שכתב הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ד הי"א) שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותן הרי אלו סמוכין ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך אחרים, עיי"ש. ובפיהמ"ש ריש סנהדרין משנה ג' כתב הוכחה לזה וז"ל (בפיהמ"ש קאפח): "לפי שאם לא תאמר כן לא תהא אפשרית מציאות בי"ד הגדול לעולם, לפי שצריך שיהי' כל אחד מהם סמוך, והרי כבר הבטיח ה' בשיבתם באומרו ואשיבה שופטין כבראשונה, ושמא תאמר שהמשיח ימנה אותם ואע"פ שאינם סמוכים, זה מוכחש לפי שכבר ביארנו בהקדמת ספרינו זה שהמשיח לא יוסיף בתורה ולא יגרע [וכיון דהוא עצמו אינו סמוך איך יסמוך אחרים], [ועוד] שאני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח וזה יהי' מסימניו שנאמר ואשיבה שופטין כבראשונה ויועצין כבתחילה ואח"כ יקרא לך עיר הצדק", עכ"ל, וכבר הקשו עליו! דאיזה הוכחה היא זו, הרי אליהו הנביא יהי' אז והוא סמוך וקיים בגוף ונפש ויכול לסמוך לכל דיני ישראל. (וראה בענין זה בס' ימות המשיח בהלכה סי' ב').

ותירץ בתומים (סי' א' ס"ק ב') שהרמב"ם לשיטתו קאי שכתב בסוף הל' מלכים שאין דבר ברור שאלהיו יבוא קודם משיח, ולכן נתקשה מאין יבוא בי"ד קודם ביאת הגואל ולכן חידש דין הנ"ל, וא"כ עד"ז יש לתרץ הכא דהגמ' קידושין קאי לפי הדעה שאלהיו יבוא לפני משיח, ואלהיו יהי' המטהר, אבל הרמב"ם קאי לדעה הא' ולכן ס"ל שיהי' ע"י משיח, עכ"ד.

שקו"ט בהג"ל

אבל לא נראה לתרץ כן, כי לפי"ז קשה דכשם שהביא הרמב"ם בה"ב ב' הדעות בביאת אליהו אם יבוא לפני משיח או אח"כ, הי' לו

(1) ראה רדב"ז שם, תויו"ט שם, לחם שמים שם, ומהרלב"ח בקונטרס הסמיכה, ועוד.

להביא גם בה"ג ב' הדעות, כיון דלפי דעה השני' יוצא שאליהו הוא
הוא שיטהר את ישראל, וממה שכתב בה"ג בפשיטות שזה יעשה מלך
המשיח משמע שאין שום ספק בזה, ושכן הוא גם לפי דעה השני'?

ואינו דומה למה שתירץ התומים לענין סמיכה כנ"ל, דשם אפ"ל
דכיון שכתב הרמב"ם שישנם דסב"ל דמשיח יבוא לפני אליהו,
ולדידהו יוקשה א"כ מי יהי הסומך, ועכצ"ל דסבירא להו כמ"ש
הרמב"ם שזה יכול להיות ע"י כל חכמי ישראל, כיון דאליהו לא יבוא
עדיין, לכן נקט הרמב"ם כן להלכה לכו"ע, כיון שאין שום טעם לומר
דדעה השני' חולקת בזה ואפושי מחלוקת לא מפשינן² אבל הכא
דאיירי בסיפור דברים, הרי להנ"ל הי' לו להרמב"ם לומר דאפשר גם
שיטהרו ע"י אליהו?

ועוד דלפי ביאורו של הרבי בס' שערי גאולה (סי' י"א) ובס' הדרנים
על הרמב"ם וש"ס (הדרן ה') דב' הדעות לא פליגי במציאות, מתי הוא
בא, דלכו"ע יבוא אליהו משך זמן לפני ביאת המשיח, אלא דפליגי
בפירוש הכתוב ד"הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו' והשיב לב אבות
על בנים וגו'" - מה הם הענינים שנכללים בביאת אליהו כחלק ושלב
דהגאולה, דדעה הא' סב"ל דפעולותיו שפועל לפני ביאת המשיח
לשום שלום בעולם וכו' הם חלק מהגאולה, ודעה הב' סב"ל שהם
פעולות בפ"ע שאינם שייכים להגאולה, והם ע"ד פעולותיו שמצינו
שפעל בזמן תנ"ך, כגון נבואתו לאחאב, המאורע עם נביאי הבעל בהר
הכרמל וכו', וביאתו בתור חלק ושלב בהגאולה מתחיל בזה שמיד לפני
ביאת המשיח יבשר ביאתו עיי"ש, נמצא דלכו"ע בא אליהו משך זמן
לפני ביאת המשיח עיי"ש³, נמצא דלכו"ע אפ"ל שאליהו יהי המטהר,
א"כ למה כתב הרמב"ם שזה יעשה מלך המשיח ולא אליהו וכדקאמר
בגמ' קידושין?

(2) ועוד דבהל' סנהדרין שם כתב הרמב"ם "והדבר צריך הכרע" וכבר ידוע גודל
השקו"ט בזה, אם זה קאי גם על הרישא, וראה לקו"ש חכ"ט ע' 110 ובהפרדס ניסן
תש"ג סי' ג', ובס' חידוש הסנהדרין סוף פ"ו, ובהערות וביאורים גליון השלש מאות
עמ' ד' וש"נ. דאי נימא דקאי על הרישא, אפ"ל דכוונת הרמב"ם שיש להסתפק בזה לפי
דעה הב' דסב"ל דאליהו יבוא לפני משיח.

(3) וכן פי' גם בשיחת ו' תשרי תשמ"ט סעי' כ"ה, וראה בס' ימות המשיח בהלכה'
שם בענין זה, ושישנם גם מפרשים אחרים שפירשו ע"ז.

י"ל דלא קטה מהגמ' קידושין כלל

אבל באמת י"ל דמגמ' זו ליכא קושיא כלל, שהרי במסכת עדיות שם איתא: "אמר רבי יהושע מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבן רבן מרבן הלכה למשה מסיני שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב אלא לרחק המקורבין בזרוע ולקרב המרוחקין בזרוע משפחת בית צריפה היתה בעבר הירדן ורחקה בן ציון בזרוע, ועוד אחרת היתה שם וקרבה בן ציון בזרוע, כגון אלו אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב, רבי יהודה אומר לקרב אבל לא לרחק, רבי שמעון אומר להשוות המחלוקת, וחכמים אומרים לא לרחק ולא לקרב אלא לעשות שלום בעולם שנאמר (מלאכי ג') הנני שולח לכם את אליה הנביא וגומר והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם".

וביאר הרמב"ם בפיהמ"ש שם וז"ל: "לא נשמע ממשא לשון זה, אלא נשמע ממנו הענין, לפי שמשא הודיע ביאת המשיח, מפורש בתורה אם יהיה נדחך בקצה השמים, ושם ה' אלהיך. ומל ה' אלהיך, וזולת אלה. וכן הודיעם בשם ה' כמה שיקדם לפניו וגורמיו, ושיבא לפניו איש יכשיר לפניו את העולם והוא אליהו, והודיעם שאותו האיש לא יוסיף ולא יגרע בתורה אלא יסלק את מעשה העוול בלבד, ואין בזה מחלוקת ולא הכחשה. אבל היתה המחלוקת במהות העוול שיסלק מה הוא, אמר רבן יוחנן בן זכאי כי העוול שיסלק הוא הרחקת אדם פסול ביחוסו שנעשה כשר בזרוע, וקירוב אדם כשר שהורחק מקהל כהונה או קהל ישראל בזרוע. . . ור' יהודה אומר כי אין עוול אלא בהרחקת הכשר בלבד. וחכמים אומרים אין עוול ביוחסין כל הנקרא בשמי וכו', הכל מתיחסין אל האמת, והתורה היא אב לכל, אבל העוול הוא השנאה שיש בין בני אדם, לפי שהיא שנאת חנם והוא עושה לו עוול בשנאתו אותו, והוא אמרם לעשות שלום בעולם". עכ"ל.

נמצא מזה דלפי דעת חכמים שפסק הרמב"ם כמותם (בהל' ב') מבואר בהדיא שאין ענין היחוס שייך לאליהו הנביא כלל, כיון דאין עוול ביוחסין, ובא רק לעשות שלום בעולם, [ואפילו לפי הת"ק ענינו רק לסלק החמסים דזהו רק באלו שנתקרבו או שנתרחקו בזרוע דוקא] ולכן שפיר נקט הרמב"ם שמש"ח הוא הוא שיטהר את ישראל וכו', כיון שאין זה משליחותו של אליהו.

אבל הגמ' דקידושין הלא הביא שם [וקאי ב] דעת רבי יוחנן בן זכאי, דסב"ל ד"כגון אלו אליהו בא לטמא ולטהר" דהיינו כהמשפחה דאיירי שם, שהיתה ידועה לכל שהן פסולין אלא שנתקרבו בזרוע, רק

אותם ירחק אליהו, (וכדפירש הרע"ב שם) אבל משפחות אלו הפסולין שאינן ידועין אף שנתקרבו בזרוע לא כיון שנטמעה נטמעה, א"כ שפיר מוכח מכאן ההלכה דמשפחה שנטמעה נטמעה, דאי לא נימא כן, אלא הן פסולין, הלא כיון שנתקרבו בזרוע, הרי גם בהם יש משום סילוק החמסים⁴, וא"כ שפיר הוכיח הגמ' מזה בכל מקום דמשפחה שנטמעה נטמעה, והרמב"ם באמת פסק כן בה"ג דמשפחה שנטמעה נטמעה, אלא דסב"ל דענין היחוס בכלל אינו מפעולותיו של אליהו אלא של משיח והא דקאמר (קידושין שם עא, א) רבי חמא בר חנינא: "כשהקדוש ברוך הוא מטהר שבטים, שבטו של לוי מטהר תחילה, שנא': (מלאכי ג) וישב מצרף ומטהר כסף וטיהר את בני לוי וזיקק אותם כזהב וככסף והיו לה' מגישי מנחה בצדקה" הרי זה קאי על מלך המשיח.

ועי' גם בס' עבודה תמה (שער ד' ד"ה והנה דברי הרמב"ם) שהקשה על הרמב"ם ג"כ מגמ' הנ"ל וז"ל: "דלדברי הרמב"ם מה ראי' מיתי אביי ממתניתין דמשפחה שנטמעה נטמעה ממה דקתני דדוקא כגון אלה דידעינן אליהו בא לטמא, אבל לא משפחות הנטמעות שאינן ידועות, דהא לדברי הרמב"ם אין זה משליחות אליהו כלל ליחס המשפחות, ושפיר קאמר דדוקא כגון אלו שנתקרבו או נתרחקו בזרוע שנעשה להם חמס אליהו בא להסיר החמס שנעשה להם, אבל המשפחות המטומעות שלא בזרוע לא יתעסק אליהו בהם לא לפסלם ולא להכשירם שאין זה מענין שליחותו עד שיבוא מלך המשיח ליחס את ישראל, ואז אפשר גם המשפחות המטומעות יגלה פסולם ויבדילם מן הקהל. עכ"ל.

ולהנ"ל ניחא דכוונת הגמ' למשפחות אלו שנטמעו אף שנתקרבו בזרוע דמ"מ לא ירחקם אליהו, ומוכח מזה דמשפחה שנטמעה נטמעה.

עוד שקו"ט בהרמב"ם מקידושין עב, ב.

אלא דאח"כ הקשה העבודה תמה גם מדף עב, ב שם, דאיתא שם: "ת"ר ממזרי ונתיני - טהורים לעתיד לבא, דברי ר' יוסי, ר' מאיר אומר: אין טהורים. . אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי. אמר רב יוסף: אי לאו דאמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבי יוסי, הוה אתי אליהו, מפיך מינן צוורני צוורני קולרין". [פירש"י צוורני צוורני -

"חבורות חבורות וכו'", היינו דאילו לא היינו פוסקים כר' יוסי דעתידין ממזרים ליטהר הי' אליהו הנביא בא ומוציא חבורות חבורות של ממזרים שנטמעו בין ישראל], וכאן בפשטות הרי לא איירי אודות אלו שנתקרבו בזרוע אלא בפסולין בכלל, וא"כ מה שייך כאן אליהו? הלא לדעת הרמב"ם כו"ע מודי דכיון שאין בזה משום סילוק חמסים ואין זה מפעולת אליהו?

ואפ"ל בזה (ע"ד שכתב אח"כ בעבודה תמה) דהנה בהך פלוגתא דר' יוסי ור' מאיר אם ממזרים טהורים לע"ל, סב"ל להרבה ראשונים⁵ דאיירי במשפחה שנטמעה - שהם סוברים שבממזרים ידועים ינהג איסור בימות המשיח לדברי הכל, כשם שנוהג בהם עתה דמצות לא יבוא ממזר וגו' לא ישתנה - והיתר משפחה שנטמעה אינו אלא לדעת ר' יוסי, ואף על פי שדברי ר' יוסי אמורים לעתיד לבא, אין בין העולם הזה לימות המשיח לענין מצוות כלום, וכשם שאליהו לא יגלה את המשפחות שנטמעו אף על פי שיהיו גלויות לפניו⁶, אף אנו אין עלינו לגלותן, ואין אנו רשאים בכך, וכדביאר הר"ן שם שכן משמע מלשון הרמב"ם שכתב "שהדין הוא שמשפחה שנטמעה נטמעה" היינו שכן הוא גם הדין עכשיו עיי"ש⁷, ולפי"ז י"ל דרב יוסף סב"ל דאליהו יבוא לפני ביאת משיח וכהסוגיא דעירובין מג, ב, ולכן אמר דאם לא קיי"ל כר' יוסי אלא כר"מ דגם משפחה שנטמעה פסול, א"כ מיד כשיבוא אליהו - שרק הוא ידע מי הן משפחות הנטמעות - הרי יהי' הוא צריך להודיע מי הן, בכדי שיפרשו מהן ולא יבואו לידי איסור, ואף שאין זה שליחותו לפני ביאת משיח כנ"ל, כי שליחותו הוא רק לסלק החמסים בלבד, מ"מ כיון שיודע מי הן הפסולין, הרי הוא חייב להודיע להסר מכשול, וזהו מה דקאמר רב יוסף דאם אין הלכה כר' יוסי ודאי הי' אליהו מפיך מינן צוורני צוורני קולרין, אבל כל הענין דיוחסין כל

(5) תוס' סנהדרין (נא, ב) ד"ה הלכתא; תוס' הרא"ש קידושין (עב, ב) ד"ה דאמר, ועי' תוס' הרא"ש יומא (יג, א) ד"ה הלכה ורא"ש שם פ"ד סי' א; עי' תו"י יומא שם ד"ה הלכה; ר"י מלוניל (בשיטת הקדמונים) קידושין (ע, א), והובא בר"ן שם (עב, ב); ר"ן קידושין שם בפ"י ראשון; עי' מאירי קידושין שם; ועוד, וראה אנציקלופדי' תל' כרך כב עמ' רצא ובהערה 1200.

(6) ראה רשימות חוברת קמ"ו מה שרשם הרבי בגמ' זו "דלאחר הפסק אין לאליהו רשות בזה".

(7) וראה בזה שו"ת אגרות משה אהע"ז ח"ד סי' ט אות ב', אבל עי' בערוך השלחן אבהע"ז סי' ב' אות יד.

ישראל לשבטיהם וכו' אין זה פעולת אליהו אלא מלך המשיח וכדביאר הרמב"ם בפיהמ"ש.

ולפי פירוש הרבי הנ"ל דלכל הדעות יבוא אליהו הנביא לפני משיח, אלא דפליגי איזה פעולה הוא חלק ושלב של הגאולה, א"ש יותר דרב יוסף קאי לפי כו"ע.

ובההדרן שם (סעי' ה') חידש פירוש נפלא בפלוגתא הנ"ל בהמשנה דבאמת לא פליגי במציאות, וכו"ע סב"ל שלפועל אליהו יקרב המרוחקין בזרוע וירחק המקורבין בזרוע, אלא דפליגי אם ענין זה הוא בכלל ד"יסלק ויסיר החמסים" שקבלה בידינו ממשה רבינו אודות ביאת אליהו בקשר למשה, או שהפעולה דקירוב וריחוק הו"ע בפ"ע, ואינה שייכת לסלוק החמסים בביאת אליהו בחלק ושלב דגאולה עיי"ש.

דלפי"ז נמצא דההוכחה של הגמ' בדף עא, א, דמשפחה שנטמעה נטמעה, הוא גם מדעת חכמים עצמם, כיון דגם הם סב"ל שזה יעשה אליהו לרחק פסולים הידועים שנתקרבו בזרוע וכו', [אלא שזה לא יהי' זה בתור חלק ושלב להגאולה רק הו"ע בפ"ע], אמנם גם לפי פירוש זה מובן דזה איירי רק אודות אלו שנתקרבו או נתרחקו בזרוע, אבל הענין דלייחס את ישראל וכו', לכו"ע ה"ז פעולתו של מלך המשיח.

וראה בס' 'בארות נתן' ע' קכט שהביא בשם הגרי"מ פיינשטיין ז"ל, דע"פ מ"ש הגרי"ז דבדיקת יוחסין הנעשה ע"י בי"ד הוא מצד שמייצגים את כל ישראל ואינו מצד חלות דין בי"ד - מובן ג"כ למה תלוי היחוס במלך המשיח דוקא, כיון שהוא הוא המייצג כל ישראל עיי"ש, וראה חי' הגרי"ז רמב"ם הל' סנהדרין פ"ה ה"א והערות וביאורים גליון ריח עמ' ל' ואילך. ואכמ"ל.

ולפי פירוש הרבי יוצא דלע"ל אליהו הנביא ירחק המקורבין בזרוע ויקרב המרוחקין בזרוע, [אלא שזה לא יהי' בתור חלק מהגאולה] אבל הענין דלטהר בני לוי ולייחס כל ישראל להודיע מאיזה שבט הוא, יהי' זה פעולתו של מלך המשיח ברוה"ק שתנוח עליו וכמ"ש הרמב"ם.



בענין בן כוזיבא המלך [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון הקודם (ע' 19) כתב הרב ת.א.ח.: "בקשר להויכוח בין הרח"ר לבין שאר הכותבים בנוגע לבר כוכבא, יש לציין ג"כ לספר צפנת פענח לבעל התולדות (מד, ב) שכותב על דברי הגמ' הידועים (ב"ק מא, ב) רבי שמעון דרש כל אתין שבתורה כו' עד שבא רבי עקיבא ולימד לרבות תלמידי חכמים, וז"ל: "או יש לומר בימי רבי עקיבא שיצא תקלה כמו בדור הרע של ש"צ וכו', לכן הוצרך רבי עקיבא לפרסם להסיר שמץ ודופי מהטובים. . ואמר לרבות תלמידי חכמים דייקא".

ומסיק לפ"ז: "ולפום ריהטא הכוונה למאורעות בר כוכבא שהיה בזמן רבי עקיבא, ומדמה את תופעת בר כוכבא לש"צ שהטעה ותעה אלפים ורבבות מהדת, ולכאורה יש להביא מכאן ראיה ברורה למהלכו של הרח"ר".

וממשיך בהערה שם: "ובאמת הר"ר נחום גרינוואלד שי' הקשה על זה בקובץ 'אור ישראל' גליון יג (תשרי תשנ"ט) דלא מצינו שבר כוכבא הדיח מישהו מהדת, ואיך מדמה אותו הצפנת פענח לש"צ, ואפילו לשיטת הבבלי (סנהדרין צג, ב) שחז"ל קטלוהו, עדיין לא שמענו שגרם לחורבן רוחני כש"צ, אך כאמור לפי דברי הרח"ר הכל מובן". עכ"ל.

ואין זה נכון כלל, כי רבנו בעל התולדות זי"ע מדייק מאד בלשונו הזהב ואומר "שיצא תקלה", והיינו שבזה דוקא הוא הדמיון של תופעת בן כוזיבא לש"צ ימ"ש, שהתאכזבו בהציפיות שציפו שהם משיח והתברר אח"כ "שאינו", ולא בא לומר כאן שהדמיון ביניהם הוא באופן פעולתם; כי באמת ש"צ היה שקר וטעות מתחילתו, משא"כ גבי בן כוזיבא המלך, תחילתו היה עפ"י התורה ממש שהיה באמת בגדר "תחלת בחזקת משיח", ורע"ק וכל חכמי דורו וכל העם סברו שהוא "באמת בחזקת משיח", אלא שאח"כ בן כוזיבא קלקל בעצמו במעשים (ע"ד יוחנן כהן גדול ששימש פ' שנה ואח"כ נעשה צדוקי).

ובאמת התקלה שיצאה אצל בן כוזיבא הוא חמורה בהרבה מאשר אצל ש"צ, כי האמונה שבן כוזיבא הוא (בחזקת) משיח, היתה ע"פ

תורה, ותמכו בו (בצדק) רע"ק וכל חכמי דורו וכו', רק שהוא אכזב את כולם במעשיו הרעים שקלקל, משא"כ ש"צ מתחלתו לא כולם הלכו עמו, וגדולי ישראל אמיתיים באמת מתחילתו זעקו שהוא שקר ורמאי, א"כ האכזבה אצל בן כוזיבא היה באין ערוך חמור וקשה יותר מאשר אצל ש"צ שרק חלק מהעם הלכו עמו, וגדולי ישראל האמיתיים התרו עליו כבר בתחילתו, והך דרע"ק שסבר שהוא בחזקת משיח, לא היה ח"ו מעיקרא שום טעות כלל, אלא שיצא תקלה על ידו בשוגג ובאונס, ע"ד אצל אהרן הכהן גבי חטא העגל ש"אמר להם פרקו נזמי הזהב, אמר להם אני כהן אני אעשה אותו ומקריב לפניו, והוא לא נתעסק אלא לעכבן עד שיבא משה וכו'" (שמות רבה לו, ב). ועי' רש"י (תשא לב, ה): "בלבו היה לשמים, בטוח היה שיבא משה ויעבדו את המקום". ובשמו"ר שם: "א"ל הקב"ה, משה יודע אני כוונתו של אהרן היאך היתה לטובה, משל וכו'". - משא"כ אצל רע"ק התקלה יצא ממש באונס, כיון שבן כוזיבא היה בתחילתו באמת בחזקת משיח ולא טעה כלל.

והנה לפי מ"ש בצפנת פענח: "לכן הוצרך רבי עקיבא לפרסם להסיר שמץ ודופי מהטובים. . ואמר לרבות תלמידי חכמים דייקא", מוכח שרע"ק בעצם לא טעה כלל אלא שרק "יצא (אח"כ) תקלה" באשמתו של בן כוזיבא בלבד כנ"ל, ע"ד יוחנן כה"ג הנ"ל. ואדרבה, לפי הסברו של הרב ח. ר. שרע"ק טעה והטעה מעיקרא בענין בן כוזיבא את כולם, אינו מובן כלל איזה "להסיר שמץ ודופי מהטובים" יש כאן? אדרבה יש כאן שמץ ודופי ח"ו על הטעות הנוראה וכו', אלא אדרבה דוקא מדברי בעל התולדות זי"ע מוכרח שרבי עקיבא לא טעה כלל, אלא שרק "יצא תקלה" (שלא באשמתו) בלבד ע"ד הך דאהרן הכהן גבי חטא העגל הנ"ל, והדמיון לש"צ הוא רק בזה שבשניהם היה אכזבה בענין המשיח, ואדרבה, גבי בן כוזיבא היה אכזבה גדולה יותר כנ"ל, וא"ש ולק"מ.

ולפ"ז מיושב היטב גם קושיית הרב נ. ג. הנ"ל על הצפנת פענח, כי הדמיון בין בן כוזיבא לש"ץ הוא שבשניהם "יצא תקלה" שהתברר אח"כ שאינם משיח, אבל לגבי פעולתם אין הדמיון, וא"ש.



נטילת לולב לע"ל בשבת לדעת הרמב"ם [גליון]

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל מאריסטאון

הנה בגליון הקודם (עמ' 6) דן הרה"ג הרב אי"ב שי' גערליצקי בשיטת רבינו האם הגזירה "שמא יעבירונו" והאיסורים לתקוע שופר וליטול הלולב כשחל יו"ט בשבת, יתבטל מיד בביאת המשיח. וכן דן הרה"ת הנעלה ר' י"י שי' קופערמאן בשנים הקודמות (תשס"א) באריכות בעניין זה וכו'.

הנה נעיר קצת בזה בקצרה (לפי ערך) בכמה נקודות (שבאמת כמה מהם כבר הוזכרו בעבר על ידי ר' י"י קופערמאן שי' ואולי כדאי עוד הפעם לרכז נקודות אלו) והסליחה עמהם ועם הקוראים, אם אנו חוזרים או לא שמנו לב כדרוש לדברים שנתבארו לפנינו: והנה נקדים במה שדנו בזה שלכאורה יש להעיר מדברי הרמב"ם (הל' ממרים פ"ב ה"ב-ג): "בית דין שגזרו גזרה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג, אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין. . במה דברים אמורים בדברים שלא אסרו אותן כדי לעשות סייג לתורה אלא כשאר דיני תורה, אבל דברים שראו בית דין לגזור ולאסרן לעשות סייג אם פשט איסורן בכל [ישראל] אין בית דין גדול אחר יכול לעקרן ולהתירן אפילו היה גדול מן הראשונים". עכ"ל. ובמילא יש לעיין האם גם תקנה זו שגזרו שלא לתקוע שופר ביום א' בשבת נכלל בזה שהוא משום סייג לתורה ולא יוכל להתבטל לעולם או שהוא בגדר "גזרו גזירה" שיכול ב"ד הגדול מקודמו לבטלו.

הנה הרב א.י.ב.ג. העלה כמה סברות לחלק בין נידון השופר ו"סייג": א. עפ"י מ"ש כ"ק אדמו"ר בהא דאין תוקעין ביו"ט של ר"ה שח"ל בשבת גזירה שמא יעבירונו, דמרבינו הזקן (שו"ע או"ח סי' תקפח ס"ד) מוכח דהא דאין תוקעין הוא משום עובדין דחול, והא דלא התירו שבות קל זה הוא משום גזרה שמא יעבירונו. וא"כ כיון דבתק"ש דמשום סייג בלבד לא היו גוזרים זה, והסייג פעל רק שלא לבטל האיסור שבות שבתק"ש, הנה בכג"ד י"ל דשפיר יכול בי"ד אחר הגדול ממנו לבטלו לע"ל, שיהיו תוקעין ביום ראשון אפילו אם חל בשבת.

ואולי י"ל סברא להיפך: דדברי רבינו דגזירות יתבטלו לע"ל הוא משום "כי אז יתבטלו כל הענינים דגזירות" (ל' רבינו במאמר ד"ה יום טוב של ר"ה תשמ"ג), וא"כ ניתן להיאמר שזה שייך רק ב"גזירות" אבל באיסורים הקשורים ל"עובדין דחול" אפשר דאדרבא, דיישאר איסורים הללו ששייכים לעצם קדושת היום.

ב. הרב הנ"ל הוסיף לחלק (מיוסד על דברי אחרונים): דיש לבאר החילוק בין גדר "סייג" ו"גזירה", דסייג הוא כמו איסור שניות דגזרי בכדי שלא יקילו בערוה גופא ותתבטל אותו איסור כולו, וכן בבשר עוף בחלב דעי"ז יתבטל כל האיסור כולה גם בבשר בהמה, וע"ד המבואר בברכות (ד, ב), בהא דאמרו חכמים בק"ש של לילה שהיא עד חצות, משום ד"חכמים עשו סייג לדבריהם. . וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה", הרי דסייג הוא שלא יבוא לבטל מצות ק"ש לגמרי, משא"כ הך שכתב הרמב"ם בה"ב דבגזירה יכולים לבטל, כוונתו הוא כמו סדין בציצית דגזרו אטו כסות לילה, דעי"ז יעבור על איסור כלאים, אבל לא שיתבטל עי"ז גוף המצוה, ונמצא לפי"ז דהכא בהגזירה דשמא יעבירו, הרי אין זה משום שיעקר מצות שופר עצמו, אלא שלא יבוא לעבור על איסור שבת, וא"כ הרי זה נכלל בדינא דהל' ב', דבי"ד הגדול שפיר יוכל לבטלו.

ולכאורה צ"ע: למה נאמר שאם יקילו באותה איסור "שיתבטל אותה מצוה לגמרי" הרי החשש הוא דילמא יעבור אדם פרטי פעם אחת (או כמה אנשים), ומהיכי תיתי שהכוונה שכולם לא יקיימו המצוה, ואם הכוונה שתתבטל מצוה זו לגמרי בעניין זה (שלא יקרא ק"ש) למה לא נחשוש שיעבור עבירה גמורה בעניין זה, ואם עיקר הכוונה משום שהאיסור הוא בדבר אחד (תקיעת שופר) משום חשש שיעבור בדבר אחר (איסור הוצאה) לכאורה צ"ב, שהרי עיקר תוקף של הגזירה הוא מה שגזרו למנוע איסור תורה א"כ מה הנפק"מ באם האיסור הוא באותו הדבר או בדבר אחר? (ולהעיר שמהי"ח גזירות (עליהם אמרו בגמ' ע"ז שאפי' אליהו אינו יכול לבטל) הרי ברישא גזרו על הידים הנוגעות בספר תורה ערום לפסול התרומה בשביל שלא יאחזו הספר תורה ערום (שבת יד, ב)).

ולכאורה היה נראה כוונת החילוק בגדר "סייג" ו"גזירה" סתם: איסור משום "סייג" הכוונה שלא לבוא לעבור איסור אחר, ואיסור של גזירה שאסרו חכמים הוא משום "שדומה" לאיסור התורה (ע"ד המבואר ברמב"ם פכ"א מהל' שבת). וצ"ע בזה.

ג. עוד ביאר הרב הנ"ל: ע"פ דברי החת"ס. בשו"ת חתם סופר חיו"ד סי' יג (ד"ה 'וממילא') דגם בגזירה הנעשה "למיגדר מילתא", אם בטל טעם הגזירה מודה הרמב"ם שיכול ב"ד הגדול לבטל הגזירה. וכן הביא מעוד אחרונים עד"ז. דלפי זה יוצא בנוגע לעת"ל די"ל דאם יתבטל טעם הגזירה דשמא יעבירונו, שפיר יוכלו ב"ד גדול הימנו לבטלו. ולכאורה כנלע"ד כוונת רבינו, שהדגיש "שיתבטלו כל הענינים דגזירות..." דאולי הכוונה בזה (שלא רק שיתבטלו הגזירות פרטיות, אלא) שכל העניין של הגזירות, שבאים כדי להיות "סייג" אינו שייך, ובמילא בטלו כל הגזירות. ואפשר שמצד אחד, הוא יותר "מבטל הטעם": ששם שייך "ענין" דגזירות בכללות (למנוע שהאדם לא יבא לאיסור) אלא שגזירה פרטית זו בטלה טעמה, משא"כ לע"ל: יתבטלו "כל הענינים" של גזירות, שהגברא מושלל מלהיכשל בעבירות.

אבל לכאורה ילה"ב בזה: שהרי מקור הרמב"ם בההלכה שאין ב"ד יכול לבטל איסור הנעשה לסייג הוא מגמ' ע"ז ל"ו וכמו שכתב הכס"מ שם "נ"ל שלמד כן רבינו מדאמרינן בע"ז פרק אין מעמידין (דף ל"ו) בכל ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבריו חוץ מי"ח דבר שאפילו יבא אליהו ובית דינו אין שומעין לו ומשמע לרבינו דה"פ בכל תקנות ב"ד יכול ב"ד אחר לבטל דבריו חוץ מי"ח דבר וכיוצא בהם שהם דברים שנעשו סייג לתורה...". ולכאורה פשטות הכוונה "שאם יבא אליהו ובית דינו" קאי אלאחרי ביאת המשיח ואעפ"כ "אין שומעין לו", שנראה מזה שגם לאחרי ביאת אליהו ובית דינו לא יתבטלו הסייגים. (והרי אנו נוקטים עכשיו כהכס"מ שאין לחלק בין הי"ח גזירות ושאר גזירות שמשום סייג, ולכן אין לומר שכוונת הרמב"ם הוא כהירושלאמי שבגזירות הללו "מסרו נפשיהם").

ואולי יש לפרש שהכוונה בגמ' שם אינה לאליהו הנביא שבא בזמן הגאולה אלא הכוונה בזה ע"ד דברי המגדל עוז שם " . . . הא דנקט אפי' אליהו ובית דינו לישנא דברירא וגזימא הוא דקאמר לפי שאין גדול מהן . . . ולא רצה להזכיר אליהו ובית דינו בפירוש משום דקיי"ל פ' עשרה יוחסין שאין אליהו בא לטמא ולטהר כו' ועוד כי לפי מעלתו לא יצויר בשיבתו לעשות דבר שאי אפשר לעשותו ולומר אותו ואמרו ז"ל בלשון כולל". והרי הרמב"ם לא הזכיר בהלכה שלו הדגשה זו של "יבוא אליהו ובית דינו" ואפשר שדברי הגמ' הנ"ל אינו מדבר אודות זמן שלאחרי ביאת המשיח.

וא"כ נוכל לפרש שאין מגמ' הנ"ל הערה נגד האפשרויות שיתבטלו

הגזירות לע"ל: כיון שהטעם והענין יתבטל לגמרי אפשר שיבא בי"ד ויבטל הגזירות הללו שהם משום סייג. ויש להוסיף: שלכאורה לשון רבינו "יתבטלו כל העניינים דגזירות", אפשר דמשמע שאין צורך אפי' בפעולת ביטול על ידי "ב"ד הגדול מחבירו..." אלא דכיון שבמציאות לא יהיה שייך כלל החשש שיבוא לידי איסור ("העניינים דגזירות") אפשר שמתבטל הגזירה בדרך ממילא.

[ולהעיר מהמבואר באו"ח סי' שלט "...וי"א דבזמן הזה הכל שרי, דאין אנו בקיאיין בעשיית כלי שיר וליכא למגזר שמא יתקן כלי שיר דמלתא דלא שכיח הוא ואפשר שעל זה נהגו להקל בכל (תוספות סוף פרק המביא כדי יין)". וראה בל' אדה"ז שם "...ויש שלמדו עליהם זכות לומר שעכשיו אין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר ולא שייך לגזור שמא יתקן כלי שיר_שדבר שאינו מצוי הוא כלל:". זה הערה בעלמא בחפזי שהרי שם נאמר רק בדרך לימוד זכות בעלמא. וראה גם במנחת אלעזר ח"א סי' כ"ט (רבינו מביאו כמ"פ) שמבאר היסוד שחסידים ואנשי מעשה מספקים ידיהם כו' בשבת].

וזה מביא אותנו לנקודה הבאה: ד. הרב הנ"ל הוסיף עוד לבאר ע"פ במ"ש בס' 'אבני שהם' (להגרמ"ל שחור) עמ' תט דכל מה דאמרינן דבי"ד אחר אינו יכול לבטל דברי בי"ד חבירו, ה"ז קאי רק על זמן הזה, אבל לעתיד לבוא ודאי שכל תקנותיהם של חז"ל יבטלו מאליהם, כי מעיקרא לא תיקנו חכמים אלא עד זמן ביאת המשיח, והוכיח כן ממ"ש הרמב"ם בסוף הל' מגילה שכל ספרי נביאים וכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ מימי הפורים וכו', היינו דרק ימי הפורים מיוחדים בזה שלא יבטלו בימות בהמשיח, אבל כל תקנותיהם של חז"ל לא הותקנו מעיקרא אלא עד זמן העתיד עיי"ש.

הנה לכאורה אינו מוכרח ראיתו של ספר הנ"ל: שהרי בהרמב"ם שם מבואר אודות "הספרים" של נביאים וכת' והכתוב בהם ולא אודות דיני חז"ל. והנה יש להעיר שסברא דומה לזה רצה לומר בס' 'היכל יצחק' או"ח סי' נח שכל הגזירות לא היו אלא עד ימות המשיח אבל לא רצה לומר כן בלי ראייה: "...ואולם קשה הדבר לאומרו, מפני שאין אני זוכר איזה רמז לכך בתלמודים ובראשונים, וכו', וע"כ ישתקע הדבר ולא יאמר עד שתמצא ראייה לזה...".

אבל מה שנתבאר לעיל אות ג': הוא (לא הגבלת הגזירה עד זמן מסויים וזמן של משיח, אלא) שהגזירה היא כל זמן ששיך "ענין" הגזירה, אבל כשמתבטל "ענינה" במילא בטלה הגזירה.

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

שכר דאברהם

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש ח"כ פ' לך (עמ' 45) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע מ"ש רש"י עה"פ (לך טו, א) "אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד". "אחר שנעשה לו נס זה שהרג את המלכים והי' דואג ואמר קבלתי שכר על כל צדקותי, לכך אמר לו הקב"ה אל תירא אברהם. . ומה שאתה דואג על קבול שכרך, שכרך הרבה מאד". ומקשה ע"ז דהרי עבודת אברהם היתה לשמה, ולא כדי לקבל שכר, כמבואר ברמב"ם (הל' תשובה פ"י ה"ב), ואיך אפ"ל שדואג אברהם שלא יהי' לו שכר?

וממשיך וז"ל (בתרגום מאידית): "לכא' הי' אפשר לתרץ: אע"פ שעבודת אברהם היתה כל כולה לשמה, ולא חשב בזה אודות שכר על העבודה (גם לא אודות שכר של עוה"ב) - אעפ"כ, באם הי' יודע שאין לו שכר, הי' זה סימן שבבילו שעבודתו אינה כדבעי לגמרי.

. . ולכן בראותו שהקב"ה נותן לו שכר בעוה"ז, הי' אברהם ירא שייחסר אצלו בה"סוף הטובה לבוא בגללה", שזהו סימן של חסרון בעבודתו". עכ"ל.

(אלא שממשיך דדוחק גדול לומר כן, כי אינו מתאים עם לשון הפסוק, עיי"ש).

ולכאורה צע"ק - כי זה שהעדר קבלת שכר מורה על חסרון בהעבודה, הי' בפשטות רק אם אינו מקבל השכר בלי שום סיבה צדדית, שאז רואים שמהו לא בסדר בעבודתו, שאל"כ מדוע אינו מקבל שכר, אבל אם ישנה סיבה צדדית מדוע נלקח השכר ממנו, לכאורה אי"ז שום ראי' שיש חסרון בעבודתו, שהרי על העבודה כשלעצמה הוקבע לו שכר, אלא שנלקח ממנו, מטעם צדדי. וא"כ זה שחשב אברהם שע"י הנס שנעשה לו בזה שהרג את המלכים כבר קיבל שכר על כל צדקותיו, אין מזה שום ראי' על חסרון בעבודתו, שהרי רק משום סיבה צדדית לגמרי קיבל שכרו בעוה"ז ואבד שכרו בעוה"ב.

ולכאורה כ"ה גם בנוגע מארז"ל (שבת לב, א): "לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושיין לו נס שמא אין עושיין לו נס, ואף אם

עושיין לו נס מנכין לו מזכותיו". שאין מזה ראי' שעבודתו אינה כדבעי, שהרי רק מטעם הנס נחסר מזכותיו, ולא מטעם חסרון בעבודתו, ועד שעשו לו הנס היו לו זכיות שבאו מעבודתו, אלא שאח"כ מנכים מזכותיו.

ובמילא צלה"ב תוכן פי' זה? וי"ל שהכוונה בזה היא שמה שארז"ל "אם עושיין לו נס מנכין לו מזכותיו", ה"ז רק בדרך כלל, אבל מי שעומד בדרגא נעלית ביותר, גם אם עושיין לו נס, אין מנכין לו מזכותיו, כי בפשטות הטעם מדוע מנכין לו מזכותיו הוא לפי שהקב"ה הוצרך לעשות דבר יוצא מן הכלל בשבילו, לשנות סדר הרגיל של הנהגת הקב"ה בעולם, וצריכים זכות מיוחד לזה, ולכן כשעשה הקב"ה לו נס ה"ז מטעם הזכיות שיש לו, וא"כ כבר קיבל השכר על זכותיו.

אבל מי שדרגתו היא כזה שאין העולם והטבע תופס מקום אצלו, הרי שאינו מוגבל להגבלות הטבע, ולגביו כשעושה הקב"ה דבר שלמעלה מן הטבע, אי"ז שינוי סדר הרגיל לגבי, א"כ אין הנס גורם ניכוי בזכותיו.

וכידוע שהטעם מדוע נענש יוסף הצדיק ע"ז שביקש משר המשקים להזכירו לפני פרעה - אף שכן צ"ל הסדר שהרי אין סומכין על הנס, וצריכים לעשות הכל בדרכי הטבע, וא"כ כשהי' דרך ע"פ טבע ליוסף לצאת מבית האסורים, הי' צריך לנצל דרך זה - ה"ז לפי שמצד דרגת יוסף לא הי' צריך לסמוך על דרך הטבע, כי למי שדרגתו היא נעלית מאד, טבע ולמעלה מן הטבע שוים, וכמבואר הענין בכ"מ.

וזוהי הכוונה בלקו"ש הנ"ל שאברהם חשב שמזה גופא שלדעתו נחסר מזכותיו ע"י שנעשה לו נס, ה"ז ראי' שאין הוא במדריגה הנעלית בעבודת ה' שטבע ולמעלה מן הטבע שוים אצלו, וע"ז א"ל הקב"ה "שכרך הרבה מאד" שלא נחסר כלום מזכותיו, כי באמת הי' הוא במדריגה הנעלית הנ"ל (אלא שמבאר בהשיחה שמטעם אחר אי"ז הפי' בפסוק).

אבל צ"ע אם פי' זה נכון כי יל"ע אם זוהי אכן מדריגת אברהם (וכידוע החילוק בין מדריגת יוסף לגבי מדריגת האבות) - אבל לאידך בכל דרגא גופא ישנם כמה מדריגות. וצ"ע.



הקפות כהקדמה לפ' בראשית

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חט"ו שיחה א' לפ' בראשית, מבואר באריכות הטעם שהתורה מתחילה באות ב', "בראשית", ולא באות א', שהוא משום שה'א' שבתורה אינו הקריאה והלימוד ב"בראשית" ואילך, אלא ההתמסרות לנותן התורה.

ובסיום השיחה מבאר, שזהו ענין ההקפות והריקודים שעושים בשמחת תורה לפני התחלת הקריאה בפ' בראשית, שענינם ההתמסרות לנותן התורה שלמעלה מהבנה והשגה.

והועתק ענין זה בס' הערכים חב"ד אותיות התורה אות ב' עמ' שיד הערה 344, וז"ל: "וזהו גם מהטעמים על מה שהתחלת הקריאה דפ' בראשית היא בשמח"ת (לאחרי הקפות): על ידי הריקודים דשמח"ת "לוקחים" את עצם התורה שלמעלה מהשכל, מה שהיא מיוחדת עם "נותן התורה"; ולאחרי הכנה זו - גם בהקריאה (והלימוד) דתורה נרגש שזה (הקריאה והלימוד) הוא ענין השני, הבי"ת דתורה".

ואולי יש להוסיף לחידודא, שביאור זה נרמז בכך שסדר ההקפות מתחיל באות א' - "אתה הראת", (וכן ההקפות עצמן: "אנא ה' הושיעה נא"), לרמוז שההקפות והריקודים מבטאים את הענין ה'א' שבתורה, ורק לאחר מכן באה הקריאה בפ' בראשית שמתחילה באות ב' - ענין הב' שבתורה. וק"ל.



יראת אומות העולם מתפילין של ראש דוקא

הרב מנחם מענדל סופרין

ליעדז, אנגליה

בלקוטי שיחות חלק לט (עמ' 25) כתב כ"ק אדמו"ר: "תפילין של יד ותפילין של ראש חלוקים בעצם גדרם, דשל יד מצותה מעשה הקשירה, ואילו בשל ראש המצוה היא שיהיו מונחים על הראש". (ובעמוד 24 כתב שיסודו בלשון הכתוב עצמו וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך).

וממשיך דחילוק זה בין תש"י לתש"ר הוא "גם בזמן המצוה, דכיון

שבשל יד המצוה היא הקשירה או ההנחה נמצא שקיום המצוה הוא רק ברגע של מעשה הקשירה או ההנחה, משא"כ בתפילין של ראש שהמצוה היא שיהיו מונחים על ראשו, נמצא דכל רגע ורגע שהוא לבוש מקיים מצוה, "עכ"ל.

והנה איתא בגמ' (מנחות לה, ב): "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך (דברים כח, י) תניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש".

ומפרש רש"י בד"ה שם ה': "שכתוב בהם רוב השם שי"ן ודל"ת". ובתוס' ד"ה אלו תפילין שבראש: "ויש עוד לפרש דלכך קאמר אלו תפילין שבראש משום דנראין יותר משל יד דעל של יד אמרינן לקמן לך לאות ולא לאחרים לאות".

על פי מה שכתוב בלקו"ש הנ"ל יש לומר בדרך אפשר עוד טעם למה דוקא תפילין של ראש מפני שהלובשן מקיים מצוה בעת ההיא, משא"כ בתפילין של יד שכבר נעשית המצוה בעת הקשירה ולובשן עכשיו רק לפי שכל זמן שבין עיניך יהו שתים כדאיתא בגמ' מנחות (לו, א).



למה לא הקריב נח תודה

הת' זושא וילמובסקי
תלמיד בישיבה

מובא בספר 'אוצר חיים' בשם 'וידבר דוד' טעם למה הקריב נח עולה ולא תודה, שהרי בפשטות העובר בים (גדרו של נח) צריך להקריב קרבן תודה, ומתוך שעדיין הי' נח אסור באכילת בשר וקרבן תודה טעון אכילה ולכן לא הי' יכול להקריב קרבן תודה. עכת"ד.

ולכאורה לפי ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק כ' (עמ' 8) בגדר איסור אכילת בשר בימי אדם ונח, שמדייק בלשון רש"י שהאיסור הוא רק להמית הבהמה לאכלה, אבל אם מתה מאלי' מותר לאכלה, צ"ב דהא כיון דהותרה לנח השחיטה לשם קרבן, א"כ כשכבר מתה הבהמה למה יהי' אסור לאוכלה הרי נשחטה בהיתר. ויש לחלק בדוחק ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה*.

* וראה סנהדרין (נו, ב) בתוד"ה אכל ומהרש"א שם בדעת רש"י. המערכת.

ליקוי חמה ולבנה

הרב מנחם מענדל וולבובסקי
 'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

על הפסוק והיו לאותות (בראשית א, י"ד) מביא רש"י את הגמרא בסוכה (כט, א): "כשהמאורות לוקים סימן רע הוא לעולם שנאמר ומאותות השמים אל תחתו, בעשותכם רצון הקב"ה אין אתם צריכים לדאוג מן הפורענות" ושם בגמרא "בשביל ד' דברים חמה לוקה שלא הספידו אב"ד כהלכה וכו' ובשביל ד' דברים לבנה לוקה" כו'.

ובלקו"ש חט"ו שיחה ב' לפ' בראשית מקשה כ"ק אדמו"ר דלכאורה הבקיאם בחכמת האסטרונומיה יכולים לצפות את הליקוי הבא שיהיה ביום זה וזה וכו' והדבר קבוע ובלתי משתנה בטבע על פי מהלך החמה והלבנה ואין הדבר קשור לאיזה מעשים טובים או לא טובים שעושים אנשים, (ובדיוק כמו ששקיעת והסתלקות החמה בלילה או אי ראיית הלבנה בתחילת החודש אינה כתוצאה משום מעשה רע אלא סדר שקבע הקב"ה בעולמו כך גם ליקוי חמה ולבנה) ומה הסימן רע ומהו כוונת הגמרא דבשביל ד' דברים חמה לוקה כו'.

ומסביר כ"ק אדמו"ר (ע"פ דברי הערוך לנר על הסוגיא) שאין הכוונה שהמאורות לוקים כתוצאה מפעולת בני אדם וזהו סימן שעשו בני האדם רע וכו', אלא שכאשר המאורות לוקים זהו הזמן שבו שולט מזל רע בעולם וזהו הכוונה שהוא סימן רע, וגם בזמן זה אם לא הספידו אב"ד כהלכה הוא הזמן שבו מתעורר מידת הדין להעניש וכו' ולכן אם עושים רצונו של מקום אין לישראל מה לפחד מפני מידת הדין מפני שלא עשו מעשה רע כו' וממשיך עוד עיי"ש. ואכ"מ.

ויש לעיין איך פירוש זה מתיישב בפשטות לשון הגמרא "בשביל ד' דברים חמה לוקה כו'" ולא כתב "בזמן שחמה לוקה נענשים על ד' דברים" ומשמע שהחמה לוקה כתוצאה מד' דברים אלו, והדרא קושיא לדוכתה.



אין ב"ד של מטה מוחלין לחוזרים בתשובה [גליון]

הרב ראובן פינקעלשטיין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון תתקכד (עמ' 22) הביא הרב א.ז. מה שבלקו"ש ח"ט פ' ראה (שיחה ב) מאריך הרבי לבאר הא דחייבי מיתות ב"ד אם עשו תשובה, אין ב"ד של מטה מוחלין להם, דבנוב"י או"ח מהדו"ק סי' לה מבאר זאת כיון דאין לו לדיין אלא מה שעניו ראות, וא"א לדעת האם היא תשובה אמיתית. ובהשיחה מבאר דע"פ פנימיות הענינים הטעם הוא לא רק מצד הספק דאולי לא שב בכל לבו, אלא דעל חיובי מיתת ב"ד באמת אינו מועיל תשובה בשביל הכפרה, וצריך גם עונש ב"ד, עיי"ש.

והנה בהשיחה משמע דפשוטות דברי הנוב"י מבוארים דהטעם דאין מוחלין להם הוא מצד הספק, דאין אנו יודעים מה בלבו (ועיי"ש בפנים בנוב"י די ש' לפרש דבריו בכמה אנפין).

והקשה דלכאור' צע"ג מדברי הרמב"ם הל' ממרים פ"ה הל' יב: "מי שהיו אביו ואמו רשעים גמורים עוברי עבירות, אפי' נגמר דינם להריגה והם יוצאים ליהרג, אסור להכותם ולקללם, ואם קלל או חבל בהם פטור. ואם עשו תשובה הרי זה חייב ונהרג עליהם אע"פ שהם יוצאין למות".

הרי יש כאן סתירה מיני' ובי': מצד אחד, אין סומכין על התשובה לגבי מיתת האב, ומצד שני הורגין את הבן על סמך שהאב עשה תשובה נכונה. וממה נפשך, אם האב נהרג מכיון שאין יודעים אם שב בתשובה נכונה, אמאי הורגין את הבן על הספק?

וכתב דע"כ צ"ל כמ"ש בהשיחה דהטעם דאין ב"ד מוחלין אם עשה תשובה, הוא מטעם דאינו מועיל.

ואולי אפשר לבאר הענין בהקדמת קושיא אחרת עד"ז, דהנה בשו"ע אה"ע (סי' לח סעי' לא) כתב המחבר: "(המקדש את אשה) ע"מ שאני צדיק אפילו רשע גמור הרי זו מקודשת מספק וכו'". וכתב הח"מ וב"ש, דמהני ההרהור אפילו בגזלן קודם שהחזיר הגזילה, ונאמן.

ולכאורה, גם כאן יש סתירה מיני' ובי', מצד אחד אין תשובתו מועלת, דבעי החזרת הגזילה ועדיין לא החזיר. אמנם, מצד שני מועיל תשובתו ונאמן לגבי הקידושין?

ואולי יש לומר, דהנה באגרת התשובה (צא, א) כותב רבינו הזקן "והנה מצות תשובה היא עזיבת החטא בלבד (כדאיתא בגמ' פ"ג דסנהדרין ובח"מ ססי' לד לענין עדות)".

וע"ז מעיר הרבי (עיין בביאורים לאגה"ת ב'שיעורים בס' התניא' [בלשון קודש] עמ' 1128) דמה שמדייק רבינו הזקן ומציין לחושן משפט ססי' לד, כי בסוף אותו סימן לא נזכר כלל שום ענין של תיקון העבר, אלא רק קבלה מכאן ולהבא. ומזה מובן שע"י עזיבת החטא בלבד הוא מפסיק להיות רשע, וזהו עצם ענין התשובה.

אמנם בהמשך הפרק מבאר רבינו הזקן שישנו עוד ענין של תשובה והוא הוידוי והחרטה על העבר. ומבאר הרבי דאף שהם חלק ומוסיפים שלימות בתשובה, אעפ"כ אינם עצם ענין התשובה, כי עצם ענין התשובה הוא "עזיבת החטא בלבד". וזה שולל רבינו הזקן (עיי"ש עמ' 1141) בהמילים "עזיבת החטא בלבד", כלומר, שעזיבת החטא הוא עצם ענין התשובה, משא"כ וידוי וחרטה.

ושם בשיחה מבאר הרבי (אות ב) שישנם ב' ענינים, א. וידוי (וכן שיעשה תשובה בימי בחרותו כו') שהם חלק מהתשובה (כנ"ל), ב. השבת הגזילה וריצוי חבריו, שבלעדם "אינו נמחל לו" (רמב"ם הל' תשובה פ"ב), ואעפ"כ, אין השבת הגזילה פרט במצות תשובה עצמה, אלא הם חלק מהמחילה.

והיוצא מזה הוא, דבתשובה ישנן ב' ענינים כלליים, א. שהאדם מפסיק להיות רשע וחוזר להיות צדיק, וזה בעצם ע"י עזיבת החטא, ובשלימות ע"י וידוי וחרטה. ב. ישנה "הכפרה" (מחילה) שתשובתו מועילה, וזה ע"י השבת הגזילה (בעבירות שבין אדם לחבירו), או כרת ומיתת ב"ד (בעבירות שבין אדם למקום).

אולם, כד דייקת שפיר, הנה הן לגבי שהאדם מפסיק מלהיות רשע, והן לגבי הכפרה, שניהם מסתעפים מ"ספק" תשובה דהאדם (וכנ"ל דאין יודעים מה בלבו של חבריו).

ואולי זה החילוק בין תשובה (בספק) לגבי האדם (מפסיק להיות רשע), ובין הכפרה (השבת הגזילה וכדו'). דלגבי האדם, הגם שתשובתו בספק, אעפ"כ מוציאה את האדם מגדר "רשע". אבל לגבי כפרתו, אין תשובה בספק מועילה כלום לכפר, רק תשובה ודאית שיש עמה מעשה (השבת הגזילה וכדו').

ולכאורה זהו דברי הגמ', דהנה איתא ביבמות (כב, ב) דבן ממזר שהכה את אביו חייב. ומקשה הגמ' "אמאי, קרי כאן "נשיא בעמך לא תאור" בעושה מעשה עמך (והאי אביו לא עושה מעשה עמך הוא שהרי בא על הערוה והוליד ממנה ממזר. רש"י)? כדאמר רב פנחס משמ"י דרב פפא בעושה תשובה, הכא נמי כשעשה תשובה. והאי בר תשובה הוא, והתנן שמעון בן מנסיא אומר איזה מעוות אל יוכל לתקן, זה הבא על הערוה והוליד ממנה בן ממזר? השתא מיהא עושה מעשה עמך הוא", ע"כ. הרי מהגמ' מובן, דאף שלגבי הכפרה אין תשובתו מועילה כלום (דנשאר "מעוות שלא יוכל לתקן), מ"מ די לו ספק תשובתו להוציאו מגדר רשע ("עושה מעשה עמך"), ולכן הממזר שמכה את אביו ועשה תשובה (אפילו מספק) חייב.

ולפ"ז מובן, דבמי שמקדש את האשה ע"מ שהוא צדיק, אף שיש לו הגזילה בידו, מ"מ לגבי הכפרה (השבת הגזילה) אין תשובתו מועילה כלום, דצריך להשיב את הגזילה, וקודם שמחזיר את הגזילה, נשאר הספק אם חזר בתשובה או לא. אמנם לגבי האדם אמרינן שתשובתו מועלת להוציא אותו מגדר "רשע" (כי עשה מעשה עמך), הגם שנשאר הספק אם חזר בתשובה או לא (שלכן מקודשת מספק).

וכן יש לומר גבי הבן, דאם האב עשה תשובה, הגם שאין סומכין עליו לגבי כפרתו ונהרג - דנשארים הב"ד בספק אם עשה תשובה נכונה או לא - מ"מ לגבי האב עצמו, אינו נשאר בתור "רשע" כי עשה תשובה, אף שהיא מספק. ולכן, מצד הבן שקלל או הכה את אביו אחר שעשה תשובה, היות שהאב הוציא את עצמו מגדר "רשע" (אף שהוא ספק), הבן חייב ונהרג עליו.

וכן מה שמדובר בנודע ביהודה והשיחה, אינו אודות זה - שע"י תשובתו (מספק) מפסיק להיותו רשע (עושה מעשה עמך) - אלא אודות הכפרה (מה שב"ד מענישים). ולכן אין תשובתו (מספק) מועילה כלום, אי מצד הספק (דאין לדיין אלא מה שעניו רואת), אי מצד זה שבאמת אין כפרתו מועילה כלום (כמבואר בהשיחה).



שיחות

פירוש תיבת "הראת"

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בשיחת ליל שמח"ת תשכ"ג שי"ל ז"ע מחדש, סעיף יז:

"כ"ק מו"ח אדמו"ר מביא בשם רבנו הזקן הפירוש ד"הראת": "דו האסט זיך באוויזן", ומביא דוגמא לדבר: "כמ"ש והקמות את המשכן כמשפטו כאשר הראית בהר".

ולכאורה אינו מובן: הפירוש "דו האסט זיך באוויזן" הוא הפירוש הפשוט בתיבת "הראת", כפי שמפרש בפשטות ה"מלמד" ב"חדר", ואין צורך להביא ראיות לדבר, ולמה הוצרך להביא רא' מהכתוב "הראית בהר"? ומהי השייכות ביניהם. עכ"ל.

ובהמשך השיחה מבאר ע"פ חסידות שענין גילוי העצמות בגשמיות הוא בדוגמת הגילוי שבמקדש.

והעירני ח"א, דמ"ש שהפירוש הפשוט בתיבת הראת, הן בפסוק אתה הראת והן בפסוק אשר הראת בהר, הוא "דו האסט זיך באוויזן" לכאורה צע"ק (ובפרט לומר שכך מפרש המלמד בפשטות בחדר), שהרי "אתה" שבכתוב "אתה הראת" הוא עם ישראל שאליו מדבר משה רבינו, ואם כן "הראת" אין פירושו "דו האסט זיך באוויזן" (הראית את עצמך), אלא להיפך, ניתן לך לראות, "דו ביסט באוויזן געווארן"; וכן בפסוק "אשר הראת בהר", דקאי על משה, שהראה לו הקב"ה את המשכן (ולא שהוא הראה את עצמו).

ופירוש זה באתה הראת "דו האסט זיך באוויזן" הוא רק לפי הפירוש החסידי ש"אתה" שבפסוק זה הוא הקב"ה, דו עצמות ומהות. אבל בפסוק דקאי על המשכן בכלל לא מובן לכאורה כיצד ניתן לפרש "הראת" באופן כזה (אלא אם נפרש שמהותו של משה נתגלה בתוך המשכן).

ובאמת אין זה נוגע להמשך הענינים בשיחה, דעיקר הביאור קאי על הקשר בין הגילוי דמ"ת והגילוי שבמשכן, אך צ"ב הכוונה בפרט זה.

ואם כי ניתן לומר שהתיבה "הראת" בפני עצמה ניתן לפרשה באופן כזה, מ"מ צ"ע אימתי יש למלמד בחדר הזדמנות לפרש כך כשלומד חומש.



ויגבה לבו בדרכי ה'

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בכמה שיחות (תורת מנחם חי"ט עמ' 313 הע' 210, ח"י עמ' 258) הביא כ"ק אדמו"ר הסיפור אודות אחד החסידים של אדמו"ר הזקן, ר' מרדכי מלעפלי שמו, שלרגלי עסקיו הוצרך לשהות בפטרבורג, ששם היו רק מעט יהודים שומרי תומ"צ, ואעפ"כ הצליח לעמוד בנסיונות וכו' ע"י גאווה, באומרו, שענין פלוני אליו רצה היצה"ר להסיתו "לא מתאים" עבור חסיד של אדמו"ר הזקן!

וכמו כן - הסיק הרבי - בנוגע לכאו"א מישראל, שגם כאשר מדובר אודות ענין המותר ע"פ שו"ע, מ"מ צריך להתנהג באופן ד"לפנים משורת הדין - מדת חסידות" ומצד גאווה, בידעו גודל מעלתו שהוא בן אברהם, בנו יחידו של הקב"ה. ופשוט שלא יתכן שיהי' בגדר ד"בן רשע" ח"ו.

ויש להביא מקור לענין זה מדברי המגיד להב"י, ובהקדים; דבכ"מ בספר 'מגיד מישרים' מזהיר המגיד: "ואל יהי' לבך נוטה ולא פונה לגאווה כלל, וכי תשמע בני אדם שישבחוך, תדאג ותצטער מאד ובשום פנים אל תתגאה. . . תכנע ותשפיל לפניו [ית'] מאד מאד". ובמקום נוסף (ב"אזהרות ותקונים וסייגים"): "שלא להתגאות כלל רק מאד מאד הוי שפל רוח".

אך בהקדמה (אזהרות וסייגים) שם כתוב: "ולא יזוח עליך ואם יזוח תגעור בו ותאמר האם איש כמוני העתיד לכל המעלות אליו יחטא בהרהור". ועל פי זה יש לבאר מה שמצינו בדברי רבותינו נשיאנו כמה הוראות שהם, לכאורה, בסתירה לכל ענין ה"ביטול", אחד היסודות של דרכי תורת ועבודת החסידות.

לדוגמא: הפתגם "כשם שצריכים לידע את החסרונות כמו כן צריכים לידע מעלות עצמו". או המסופר בשם כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ שהעניק תוארים מכובדים למי (שממבט ראשון) לא הי' (עדיין) ראוי

(כ"כ) לתוארים אלו, באומרו התוארים שלי "מחייבים" הם.

ולפי הנ"ל, כשמדובר במלחמה כנגד היצר אפשר הדבר ואדרבה מוכרחים לנהוג באופן של הגבהה עצמית. ולכשתמצי לומר יסוד כהנ"ל הוא העבודה ד"ויגבה לבו בדרכי ה'" (דברי הימים יז, ו) כמבואר בדא"ח (ראה תו"א (לרבינו הזקן) צט, ב; קיט, ג ואילך; לקו"ת במדבר טו, ג; לקו"ש חכ"ד עמ' 142) בספרי מוסר (רבינו יונה בשערי העבודה, אה"ק תשכ"ז עמ' א-ב), וכן בספרי גדולי ישראל כמו ר"י עמדין בהקדמתו לסידור בית יעקב סולם בית אל: ד"יש גאווה אחרת רוחניות טובה מאד כו' וכל מה שהאדם נלכד במצודת יצה"ר בא לו מחמת ששוכח יחושו הנורא ונפלא כי בן מלך הוא כו' והוא שהכתוב משבח יהושפט ויגבה ליבו בדרכי ה'".



נגלה

שיטות רבה ורבא בדינא דבפ"נ

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבת

בגיטין (ב, ב) נחלקו רבה ורבא בטעם הדין ש"המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם" - "רבה אמר לפי שאין בקיאיין לשמה, רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו", ובהמשך הגמ' (ג, א) א"י: "ורבא מאי טעמא לא אמר כרבה, אמר לך, מי קתני בפני נכתב לשמה בפני נחתם לשמה... ורבה מאי טעמא לא אמר כרבא, אמר לך, א"כ ניתני בפני נחתם ותו לא, בפני נכתב למה לי...".

והנה מובן, שאף שמבואר בגמ' הוכחות רבה ורבא, כל אחד לשיטתו, מלשון המשנה, מ"מ עדיין צריכים לדעת מה הן הסברות לשיטת כל אחד מהם. ובפשטות לומדים שכל אחד סובר שהחשש של השיטה הנגדית אינה חשש גדול כ"כ כדי שיתקנו החכמים בשביל זה לומר בפ"נ ובפ"נ, משא"כ החשש שלו היא חשש יותר קרוב, ולכן רק בשביל זה תיקנו החכמים לומר בפ"נ ובפ"נ, ולפי"ז - למסקנא שרבה אית לי' דרבא, הפי' הוא שלרבה ב' החששות הם גדולים, ולכן שניהם הם סיבות לתקנת אמירת בפ"נ ובפ"נ.

אמנם י"ל הסבר אחר קצת בסברות מחלקותם - שלא נחלקו איזה חשש קרוב יותר, כ"א שלשניהם החשש של "אין עדים מצויין לקיימו" הוא הקרוב יותר, אלא שאעפ"כ ס"ל לרבה שאין לומר שזה החשש שגרים להחכמים לתקן אמירת בפ"נ ובפ"נ (מפני טעם המבואר לקמן), ובמילא הוכרח לומר שזהו בשביל החשש ד"אין בקיין לשמה", משא"כ רבא פליג על סברת רבה (דלקמן) שהכריחה אותו לומר שלא בשביל "אין עדים מצויין לקיימו" תיקנו בפ"נ ובפ"נ, ובמילא ס"ל "שאין עדים מצויין לקיימו" הוא אכן הטעם להתקנה, כי זהו החשש הקרוב יותר, ולמסקנה שרבה אית לי' דרבא, הפי' הוא שלאחר שהי' להחכמים סיבה להתקנה מטעם "אין בקיין לשמה", כבר נסתלק הטעם לומר שאי"ז סיבת התקנה, ולכן גם זה הוא טעם להתקנה וכדלקמן [אלא שהביאור דלקמן מתאים רק להשיטות שהחשש ד"אין בקיין לשמה" אינו מטעם שמא יבוא הבעל לערער שלא הי' לשמה, כ"א שהחשש הוא אצלינו עכשיו].

הביאור בזה:

בכ"מ בלקו"ש מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע החקירה האם ההוה מכריע או העתיד מכריע, ובכ"מ מסביר שבזה נחלקו הבבלי והירושלמי בכמה דינים, וז"ל בחלק ט"ו (ע' 453) (תרגום מאידית): "כבר דברנו פעם בארוכה בהסברת כמה חילוקים שמצינו בין שיטות הבבלי והירושלמי: שיטת הבבלי היא שבכל ענין ששוקלים המצב שבהוה לעומת המצב שבעתיד, מכריע החידוש והמעלה של ההוה, אף שעיי"ז אולי יחסר בשלימות הדבר לאחר זמן: ולשיטת הירושלמי צריכים לדון המצב שבעתיד, ואם לעתיד תתוסף מעלה, מכריע היתרון שבעתיד את המצב ההווי."

דוגמא לדבר: השקו"ט הידועה - האם הענין של "זריזין מקדימין למצות" מכריע לעשות המצוה תיכף, אף שעיי"ז לא תהי' מצוה מן המובחר (ברוב עם - שרק אז הי"ז - הדרת מלך), או שמכריע המעלה והיתרון של מצוה מן המובחר בעתיד, וטוב יותר לחכות ולעשות המצוה ברוב עם, אף שאז תחסר מעלת "זריזין מקדימין וכו'" של ההוה [או עד"מ כשיש למישהו (בבוקרו של יום בסוכות) ארבע מינים שאינם מהודרים, ובזמן מאוחר ביום יקבל ד' מינים מהודרים - האם טוב שיקיים עכשיו המצוה עם המינים שיש לו, או שיחכה עד שיקבל המינים המהודרים]. עכ"ל.

ובלקו"ש חלק יט (ע' 13) מוסיף דוגמא וז"ל: "ע"ד הדוגמא: חולה

שרופאים אמרו שאם יתענה בצום גדלי' לא יוכל להתענות בשביל זה ביוכ"פ - האם מותר לו (או צריך) להתענות צום גדלי' שהוא חיוב מדברי קבלה, אף שעיי"ז לא יוכל לקיים בעתיד החיוב מדאורייתא להתענות ביוכ"פ; או שאסור לו להתענות בצום גדלי' כדי שיוכל להתענות ביוכ"פ". עכ"ל.

[ונוסף על מקומות הנ"ל ראה לקו"ש ח"ד (עמ' 1338) חט"ז (עמ' 398 ואילך) חכ"ד (עמ' 241 ואילך), ומכמה מהמקומות רואים שלא רק הבבלי והירושלמי נחלקו בזה, כ"א שזהו גם פלוגתא בין החכמים בכלל.]

ועד"ז י"ל בנדו"ד: החסרון של "אין עדים מצויין לקיימו" הוא חסרון שיהי' רק בעתיד, כי בהווה אין צריכים לקיים הגט (וכמבואר בתוס' לעיל (ב, א ד"ה ואם), אלא שישנו חשש שלעתיד, אם יבוא הבעל ויערער, תתהווה אז בעי' שלא תוכל לקיים הגט, אבל לעומת זה מטילים החכמים עכשיו טירחא יתירה על אופן שילוח הגט מן האשה, שהבעל יצטרך למצוא מי שיוכל להיות נוכח בעת כתיבת וחתימת הגט, ורק הוא יהי' השליח, ואין מספיק שיכתוב הבעל הגט, ושיהי' מזומן אצלו, ותיכף כשימצא שליח להוליכו להאשה יתנו לו, שזהו לא רק טירחא יתירה על הבעל, כ"א שזה חסרון בשביל האשה כי אפ"ל שעיי"ז יתאחר שילוח הגט, ותצטרך האשה לחכות להגט יותר זמן.

ואף שפשוט שהחשש שמא לא תמצא אח"כ עדים לקיים הגט הוא יותר גדול מהטירחא והבעי' של ההוה, מ"מ זה יהי' תלוי בהחקירה הנ"ל, האם ההוה מכריע או העתיד;

אם העתיד מכריע [כלומר: כשהעתיד חמור יותר, ה"ז מכריע, אף שזהו דבר של עתיד], אז בנדו"ד יש מקום להתקנה, כי אף שעיי' התקנה יהי' קושי בההוה, מ"מ היות והעתיד חמור יותר, ה"ז מכריע. משא"כ אם ההוה מכריע, אין לומר שתיקנו תקנה בההוה, שיש בו משום טירחא עכשיו, כדי לוודא שהעתיד יהי' כדבעי, אף שבעיית העתיד חמור יותר.

ובזה נחלקו רבה ורבא: כו"ע מודי שהחשש של "אין עדים מצויין לקיימו" הוא החשש הכי קרוב, אלא שנחלקו בזה, שלרבא העתיד מכריע, ולכן לדעתו ה"ז סיבה מספקת לתקן אמירת בפ"נ ובפ"ג, אף שעיי"ז יגרם להבעל והאשה קושי בהוה, משא"כ רבה ס"ל שההוה מכריע, ולכן ס"ל שהחכמים לא היו מתקנים אמירת בפ"נ ובפ"ג, שיש

בו משום קושי עכשיו כדי לוודא העתיד, אף שמודה הוא שהחשש הוא חשש חזק. ומזה שאעפ"כ לפועל תקנו חכמים לומר בפ"נ ובפ"נ מוכרח לומר, לרבה, שזה מטעם חשש שיחנו בהווה, לכן ס"ל לרבה שזהו מפני ש"אין בקיאין לשמה", שזהו חשש שיחנו עכשיו, וזה מצדיק לתקן דבר שמקשה על ההווה, כי גם החשש הוא מטעם דבר שבהווה. ואף שזהו חשש רחוק יותר מהחשש ד"אין עדים מצויין לקיימו", מ"מ זהו חשש שיחנו בהווה.

(ופשוט שלשיטתו החשש של "אין בקיאין לשמה" היא בעי' יותר מצויה מהטירחה של אמירת בפ"נ ובפ"נ, ולכן זה מספיק לתקן בפ"נ ובפ"נ, אבל החשש ד"אין עדים מצויין לקיימו", אף שהיא גדולה יותר גם מהחשש ד"אין בקיאין לשמה", אאפ"ל טעם לאמירת בפ"נ ובפ"נ, כי זהו דבר של עתיד).

ולמסקנת הגמ' שרבה אית לי' דרבא, הפי' הוא שלאחר שישנה סיבה לאמירת בפ"נ ובפ"נ מטעם דבר שבהווה, כבר אפ"ל שגם "אין עדים מצויין לקיימו" הוה סיבה לזה, שהרי נת"ל שבעצם חשש זה הוא חשש יותר גדול (ובמילא סיבה יותר חזקה להתקנה), אלא שמפני סיבה צדדית, מה שהוא דבר של עתיד אאפ"ל כן, לכן כשנתבטלה הסיבה הצדדית הזו, עי"ז שבלא"ה ישנה התקנה מטעם "אין בקיאין לשמה", כבר שוב אפ"ל שזוהי ג"כ הסיבה להתקנה.

והחילוק בין ההו"א והמסקנא הוא, שלהקס"ד ס"ל להגמ' שהיות שבתחלה אין לומר שסיבת התקנה היא "אין עדים מצויין לקיימו", נשאר כן, שאין זה סיבת התקנה, ולמסקנא ס"ל שאף שאי"ז תחלת סיבת התקנה, מ"מ כשכבר ישנה סיבה אחרת להתקנה ("אין בקיאין לשמה") חוזר גם "אין עדים מצויין לקיימו" להיות כטעם להתקנה, וכל הדינים המסתעפים מזה שאמירת בפ"נ ובפ"נ הוא מטעם "אין עדים מצויין לקיימו", ישנם גם עכשיו.



שיטת הרמב"ם בעכו

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם בהלכות תרומות פ"א ה"ט: "אי זו היא סוריא מא"י ולמטה כנגד ארם נהרים וארם צובה כל יד פרת עד בבל כגון דמשק

ואחלב וחרן ומגבת וכיוצא בהן עד שנער וצהר הרי היא כסוריא, אבל עכו חוצה לארץ כאשקלון והם תחומי א"י."

ברדב"ז שם: "אבל עכו חוצה לארץ כאשקלון וכו'. לפי מה שכתבתי למעלה צריך לומר דחו"ל לאו דוקא אלא חוצה לארץ שכבשו עולי בבל ולעולם מארץ ישראל היא שכבשו עולי מצרים ואם דברי רבינו כפשוטן שהם מחוצה לארץ ממש צ"ל דתרי אשקלון הוו חד בדרום וחד בארץ פלשתים ועכו חציה מא"י וחציה מחו"ל והא דהוה מנשק כיפי דעכו היינו מחציה של א"י ועדיין צריך תלמוד".

ובכסף משנה שם: "אבל עכו חוצה לארץ וכו'. בפ"ק דגיטין (דף ב) ר"י אומר מרקם למזרח ורקם כמזרח מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום מעכו לצפון ועכו כצפון ופי' ר' שלמה יצחקי מרקם עד סוף העולם למזרחו הוי מדינת הים ורקם עצמה נידונת כמזרח העולם ולא כא"י וכן כולם. ואע"ג דבפרק שני דייני גזירות (דף קיב) ובפרק מי שאחזו (דף עו) משמע דעכו א"י כבר אמרו בפרק ששי דשביעית עכו יש בה א"י ויש בה חוצה לארץ ויש לתמוה על רבינו למה לא כתב כן ואפשר לומר דרבינו לא נחית הכא אלא לומר שמה שיש בעכו שאינו א"י אין לו דין סוריא אלא דין חוצה לארץ ועי"ל דבכלל מ"ש והם תחומי א"י יש מקומות במשמע שקצתם מא"י".

הרי דמפשטות לשון הרמב"ם עכו היא מחו"ל. רק דקשה ע"ז מכמה סוגיות דלא משמע הכי. והרדב"ז הניח בקושיא, והכס"מ תירץ או דהרמב"ם לא נחית לזה או דלזה דקדק להשתמש בלשון "תחומי א"י", ע"ש.

ובתוס' ד"ה ואשקלון כדרום, בא"ד: "ועכו אע"ג דכבשוהו עולי בבל כדאמר בסוף כתובות (קיב, א) רבי אבא הוה מנשק כיפי דעכו ובפרק מי שאחזו (לקמן עו, ב) פריך למימרא דעכו לאו מארץ ישראל הוה הא כי הוה מפטרי רבנן מהדדי בעכו הוה מפטרי מהדדי לפי שאסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ אומר ר"ת דלא קשה מידי דעכו היתה חציה בארץ וחציה בחו"ל כדמוכח בירושלמי והכא מיירי באותו צד שבחוצה לארץ".

היוצא מדברי התוס' דעכו מקצתה בארץ ומקצתה בחו"ל. וכל היכא דמצינו בגמרא דעכו דינה כא"י היא חלקה שבארץ וכן להיפך.

ואולי אפשר ליישב דברי הרמב"ם כפשוטו דכוונתו דעכו היא חו"ל, ובפרט שלא מצינו זכר לחלוקה דעכו בדבריו, רק דקשה על זה מכמה

סוגיות ואולי יש להסביר הסוגיות אליבא דהרמב"ם כדהלן:

קושיא א' שהקשו היא מסוגית הגמרא במס' גיטין (עו, ב) דאיתא שם במשנה (שם, א): "הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן עד שלשים יום, והיה הולך למדינת הים, והגיע לעכו וחזר בטל תנאו". וע"ז מקשה הגמרא שם: "למימרא דעכו במדינת הים קיימא, והא אמר רב ספרא כי הוּוּ מיפטר רבנן מהדדי בעכו הוּוּ מפטרי משום דאסור לצאת מארץ לחוצה לארץ".

הרי דמגמרא זו לכאורה מוכח דעכו היא מא"י. א. מהקושיא של "למימרא דעכו במדינת הים קיימא". ב. מהרא"י שהביא דרבנן הוי מיפטרי מהדדי בעכו "משום דאסור לצאת מארץ לחוצה לארץ".

קושיא ב' שהקשו היא מסוגיא דגיטין (ח, א) דאיתא שם: "בעו מיניה מרבי חייא בר אבא: המוכר עבדו לסוריא, כמוכר בחו"ל דמי או לא? אמר להו: תניתוה, ר"מ אומר: עכו - כארץ ישראל לגיטין; לגיטין אין, לעבדים לא, וכ"ש סוריא דמרחקא טובא". ואם עכו חו"ל היא, אז מה ק"ו יש לסוריא שהיא כיבוש יחיד.

והרמב"ם עצמו פסק בהלכות עבדים פ"ח ה"ו: "המוכר עבדו לחוצה לארץ יצא בן חורין וכופין את רבו השני לכתוב לו גט שחרור ואבדו הדמים, ומפני מה קנסו כאן הלוקח לבדו שאילו לא לקח זה לא יצא העבד לחוצה לארץ, המוכר עבדו לסוריא ואפילו לעכו כמוכר לחוצה לארץ".

ויש לעיין בלשון הרמב"ם שכתב "כמוכר לחוצה לארץ" דהרי לשיטתו עכו היא ממש חו"ל. ודוחק לומר דכתב כן רק משום סוריא.

קושיא ג' שהקשו היא מסוגית הגמרא בכתובות (ק"ב, א) דר' אבא מנשק כיפי דעכו. ושם בעמוד ב: "ר' חייא בר גמדה מיגנדר בעפרה שנאמר כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו". הרי דעכו היא חלק מא"י מאחר דנשק ר' אבא כיפי דשם, משום כי רצו וגו'.

והנה כתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"ה ה"י: "גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי ארץ ישראל ומנשקין אבניה ומתגלגלין על עפרה, וכן הוא אומר כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו".

ולכאור' לשון הרמב"ם צ"ע למה הדגיש "תחומי ארץ ישראל", היה לו לומר מנשקין אבני א"י ומתגלגלין על עפרה, מאחר שכוונתו לקיום הפסוק של "כי רצו עבדיך", גם יש לעיין דבגמרא שם מביא עוד ב' ב'.

הנהגות של אמוראים בנוגע חיבת הארץ, והן ר' חנינא מתקן מתקליה. ר' אמי ורבי אסי קיימי משמשא לטולא ומטולא לשמשא. וא"כ למה הביא הרמב"ם רק ב' מהנהגות ולא השאר.

ואולי יש לתרץ כל הנ"ל בהקדים מ"ש בהל' מלכים שם ה"ז: "ומותר לשכון בכל העולם חוץ מארץ מצרים", ובה"ט כתב: "אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן העכו"ם ויחזור לארץ, וכן יוצא הוא לסחורה, אבל לשכון בחוצה לארץ אסור". ושם בהל' י"ב כתב: "לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז..." ומסיים שם: "כשם שאסור לצאת מהארץ לחוצה לארץ כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות, שנאמר בבבלה יובאו ושמה יהיו".

והנה מדבריו מוכרח דאין איסור לשכון בחו"ל כ"א לצאת מארץ ישראל לחו"ל. ומשו"ה בה"ז אסר לשכון רק במצרים, רק דבה"ט וי"ב הוסיף דמי שדר בא"י יש לו איסור יציאה משם. והיינו דאין הוייתו בחו"ל איסור. רק המעשה יציאה היא האיסור.

ולפ"ז יש לבאר שיטתו בנוגע עכו"ם ע"פ דקדוק לשונו, שכתב "גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי ארץ ישראל", ר"ל דעכו אינה ארץ ישראל רק היא תחום א"י, ר"ל היא חו"ל ומשם בפנים נמצא א"י. רק דמשתמש בלשון "תחום" מפני שהיא נבלעת בתוך התחום שבת של א"י.

ומעין זה מצינו בתוס' הרא"ש לקמן (ד, א) ד"ה ומובלעות בתוך תחום: "פירוש בתוך תחום שבת שלה. . . ועתה ניחא נמי שהזכיר ר"א לוד לפי שלוד גורמת לה להיות כא"י לפי שהיא בתוך תחום שבת שלה". ע"ש. הרי דפירוש לשון תחום שהיא תחום שבת.

והחידוש של גדולי החכמים היתה שכ"כ אהבו את הארץ דמיד שהגיעו לתחום של א"י נשקו אבנייהו, מאחר שכבר היא בתוך התחום. וכן התגלגלו על עפרה, כנ"ל. ומשו"ה הביא רק ב' דברים אלו להורות חיבתן לארץ אפילו רק בתחום הארץ. משא"כ שאר הדברים שהוזכרו שם היו דברים ששייכים לארץ גופא כמ"ש רש"י שם ד"ה מתקן מתקליה: "משה ומתקן מכשולי העיר מחמת חיבת הארץ שהיתה חביבה עליו ומחזר שלא יצא שם רע על הדרכים". ובד"ה קיימי משמשא לטולא: "כשהשמש הגיע למקום שהן יושבין וגורסין וחמה מקדרת עליהן עומדין משם לישב בצל ובימי הצנה עומדין מן הצל

ויושבין בחמה כדי שלא יוכלו להתרעם על ישיבת ארץ ישראל". הרי דב' ענינים אלו שייכי רק להארץ ולא לתחום הארץ, דכוונתם היא שלא יצא שם רע ושלא יוכלו להתרעם, ששייך רק בארץ גופא. ומשו"ה לא הזכירו הרמב"ם.

גם יש לתרץ בהכי הקושיא ממס' גיטין (עו, ב) במי שאמר שהוא הולך למדינת הים, שזה משמע שהרחיק קצת מא"י, וע"ז מקשה הגמרא "למימרא דעכו במדינת הים קיימא" דא"א לומר על עכו שהיא מדינת הים מפני שהיא בתוך תחום שבת של א"י.

ומייתי הגמרא ראי' ע"ז מהא ד"כי הוו מיפטרי רבנן מהדדי בעכו הוו מפטרי משום דאסור לצאת מארץ לחוצה לארץ". ומזה קשה על הרמב"ם דמשמע דעכו א"י היא.

ואפשר לומר לדעת הרמב"ם דמאחר דהאיסור היא יציאה מא"י א"כ סובר הרמב"ם דכמו דתחום שבת נלמד מ"אל יצא איש ממקומו", דעד תחום שבת נקרא מקומו, א"כ עד תחום שבת של א"י לא חל עליו שם יציאה, אע"פ שהוא בחו"ל. וא"ש הראי' של הגמרא דא"א לקרוא למקום שלא חל עליו שם יציאה שתהא מדינת הים.

וגם מיושב בזה הקושיא מהא דאמר הגמרא "עכו כארץ ישראל לגיטין; לגיטין אין, לעבדים לא, וכ"ש סוריא דמרחקא טובא", וממה שפסק הרמב"ם "המוכר עבדו לסוריא ואפילו לעכו כמוכר לחוצה לארץ".

ואפשר לומר, דהסיבה למה דהמוכר עבדו לחו"ל יוצא לחירות כתב הרמב"ם: "ומפני מה קנסו כאן הלוקח לבדו שאילו לא לקח זה לא יצא העבד לחוצה לארץ". הרי דהקנס היא ג"כ "משום יציאה לחו"ל". וא"כ בודאי שיש ק"ו מעכו, שבעכו יש סברא יותר לומר ש"לא יצא העבד" ומ"מ קנסו א"כ כ"ש סוריא. וזהו לשון הרמב"ם "ואפילו לעכו" שיש חידוש בעכו יותר מסוריא, כנ"ל.

וגם מתורץ בהכי מה דסיים הרמב"ם "כמוכר לחוצה לארץ" דהרי לשיטתו עכו היא חו"ל. ולפ"ד א"ש דמצד דין יציאה אינה בגדר חו"ל. ומ"מ בנוגע קנס זו נכלל גם עכו מאיזה טעם שהוא. ויש לעיין בזה.



סדורי דמסתת אבנים נקט

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

הנה יעוין בדברי החת"ס בריש פ' הבונה (קב, ב) שכתב לפרש מתני' "והמסתת והמכה בפטיש כו'" אליבא דרב ושמואל ד"סדורי דמסתת מבנים נקט", דאיירי באבן מחובר בהר וא' מסתת שם והוא חייב על כל חריץ לרב משום בנין במחובר ולשמואל משום גמר מלאכת החריצין, ושוב מי שבא אח"כ ומכה בפטיש ומפרידו מן ההר חייב זה ג"כ משום גמר מלאכתו ע"ש באורך.

ולפי זה אולי יש לתרץ קושיית תוד"ה העושה נקב כלול (שם) וז"ל: "קשה לרב דאמר משום בונה אמאי הפסיק מכה בפטיש בין מסתת לקודח דהוה תרווייהו משום בונה, ולשמואל נמי ליתני תרווייהו בהדי הדדי".

ומעתה לפי פי' החת"ס במתני' יש לתרץ קושייתם, דמתני' דרך מסתת מבנים נקט, ולכך תני מכה בפטיש בהמשך להמסתת וק"ל.



שאיין בקיאיין לשמה

הת' שמואל הלוי לעויטין

תות"ל 770

גמ' גיטין דף ב, ב: "מ"ט רבה אמר לפי שאיין בקיאיין לשמה". רש"י ד"ה לפי שאיין: "איין בני מדינת הים בני תורה ואיין יודעין שדרך לכתוב הגט לשם האשה וקרא כתיב וכתב לה ספר כריתות לה דהיינו לשמה הלכך אומר השליח בפני נכתב ובפני נחתם וממילא שיילינן ליה מה נכתב לשמה והוא אומר אין ולקמיה מפרש מאי טעמא לא אצרכוהו נמי למימר לשמה".

ויש לדייק ברש"י: א. "וקרא כתיב וכתב לה ספר כריתות לה דהיינו לשמה" מדוע מאריך רש"י וכותב כל הדרשה הו"ל לקצר ולכתוב וכתב לה לשמה, ועיין בתוס' רי"ד שכ': "דכתיב וכתב לה לשמה", ומדוע מאריך וכותב גם "ספר כריתות לה דהיינו לשמה"? ב. "הלכך אומר השליח בפנ"כ ובפנ"ח" דלכאור' הוה ליה לכתוב הלכך הצריכוהו או התקינו חכמים שיאמר בפנ"כ וכו', דהלשון "הלכך אומר" משמע כאילו דאמירת השליח הוא רק בדרך אגב, ועיין בתוס' רי"ד שכ'

בתחלתו "פי" בעבור זה הצריכוהו לומר בפנ"כ וכו'. ג. קושיית האחרונים (פני יהושע) "ממילא שיילינן" מהו הממילא, מדוע בדרך ממילא שיילינן?

יש להקדים דבביאור שיטת רבה שאין בקיאין לשמה מצינו מחלוקת ראשונים. רש"י סובר (כדלעיל) דהחשש הוא שאין יודעין שצריך לכתוב הגט לשם האשה, לכן התקינו חכמים שיאמר בפ"נ וממילא שיילינן אם נכתב לשמה וכו'. אבל התוס' חולק על רש"י ומקשה: "אין נראה, דלא משתמיט בשום דוכתא שיהא צריך לישאל ועוד דאם כן לימא איכא בינייהו אם צריך לישאל". ומבאר ר"ת שבכל הלכות גיטין בקיאין אלא דהך דרשה ד"לשמה" אינה נראית להם עיקר דרשה, ולכן חושש רבה רק על לשמה ולא על שאר הלכות גיטין, ועי"ז שמעיד השליח שנכתב בפניו וכו' אנו יודעין שאכן נכתב הגט לשמה. ואכן צ"ב בדעת רש"י איך יתורצו קושיות תוס' ומהו סברת מחלוקתם?

והנה ברשב"א מביא דעת רש"י ומקשה עליו שתי קושיות התוס', אבל מוסיף עוד קושיא: "ועוד דקשיא לי מיהא דאמרינן לקמן ורבה בדין הוא דליתני הכי, אי מפשת ליה דבורא אתי למגזייה כלומר זהו משנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין ובשלמא אי אמרינן דא"צ לישאל אלא מימר אמרינן דסתם אומר לשמה קאמר בפני נכתב ובהכי ניתכשר גיטא ניחא, דכוליה עניינא בדיבוריה תליא השתא וכיון שכן כי גיזי הוה ליה משנה ממטבע שטבעו חכמים, אבל אי אפילו השתא לא מתכשר גיטא מפומא דשליח בלחוד במא' דקאמר בפני נכתב עד דנשיילה אי איכתוב לשמה ואמר אין ליתקון דנימא שליח בפירוש נכתב לשמה ואי גיזי ליה נישילה דהשתא נמי מישאל שיילינן ליה ועד דאמר נכתב לשמה לא מתכשר".

ונראה מקושיא זו שיש חילוק יסודי בין רש"י ושאר הראשונים בהגדרת אמירת בפנ"כ ובפנ"ח, שנראה שיש לפרשו בשתי אופנים: א. שזה כמו גזירת חכמים ששליח הבא ממדינת הים צריך להגיד איזה תיבות להוציא מחשש שיש לנו ובתיבות אלו מיתכשר הגט. והוי כמו ברכות שתיקנו חכמים שצריך לברך בתיבות שתיקנו חז"ל דווקא, וכמו"כ כאן ע"י אמירת בפנ"כ מיתכשר הגט והוי כמו חלק של דין נתינת הגט. ב. שיש לנו איזה חשש כאן, ולכן אנו צריכין לברר שהגט נעשה כהוגן, ולכן תיקנו שיאמר השליח איזה אותיות להתחיל הבדיקה ומיד לאחריו זה יחקרו ויבדקו הב"ד אם נעשה הכל כהוגן, אבל העיקר

היא הבדיקה ולא האמירה, והאמירה הוא רק כדי להתחיל הבדיקה וכו' (ועיין במהר"ם שיף שמתרץ קושיית הרשב"א על רש"י).

והנה זה גופא שלפי תוס' הכל תלוי באמירת בפנ"כ של השליח משא"כ לפי רש"י שאמירת השליח הוא רק התחלת הבדיקה, י"ל שזה לשיטתם בהטעם דאין בקיאיין לשמה. שלפי רש"י דהחשש הוא שאין בני מדינת הים בני תורה ואין יודעין שצריך לכתוב הגט לשמה, הרי אין מספיק שיגיד האם בפנ"כ וכו', שהרי אנו צריכין לברר אם נעשית לשמה שהרי בני מדינת הים אינם בני תורה ואין יודעין הפרטים של דיני לשמה ולכן פשוט הוא שבסתם אמירת השליח אין מספיק, משא"כ לפי תוס' שהחשש כאן אינו שאינם בני תורה ואין יודעין וכו', ואלא שהם בני תורה ויודעין כל הדינים ורק שאינה נראית להם הך דרשה, אז כאשר בא השליח ואומר בפנ"כ ובפנ"ח הר"ז סימן שנעשית לשמה והגט כשר, ואין צריכין ב"ד לשאול עוד שיש להם כבר הסימן שעשו הגט כשיטתנו.

ולפ"ז אפשר לתרץ קושיית התוס' על רש"י א. דלא מישתמט בשום דוכתא שצריך לשאול השליח. ב. לימא איכא בינייהו אם צריך לשאול, ולפי הנ"ל מובן שלפי תוס' שגדר אמירת בפנ"כ וכו' הוא שתיקנו חז"ל שבתיבות אלו מיתכשר הגט והוי כמו חלק של סדר הגט וכו', וא"כ זה שצריך לשאול אותו אם נעשית לשמה הוי חידוש גדול ודבר נוסף על עצם התקנה. שהתקנה היתה שיאמר השליח בפנ"כ וכו' ותו לא, ומיד לאח"ז כבר יכול ליתן הגט להאשה, משא"כ לפי רש"י שכל האמירה הוי רק תחלת הברור לברר אם נעשית כראוי ומלכתחילה כשתיקנו חז"ל שיאמר השליח בפנ"כ הי' על דעת כן שזה רק תחלת הברור א"כ אין צריך מקור מפורש ע"ז שזה מובן בדרך ממילא. וגם קושיא השניה של תוס' שנימא איכא בינייהו שצריך לשאול ג"כ מתורצת, שלפי תוס' שכל התקנה הוא לומר בפנ"כ ותו לא א"כ זה שצריך לשאול הוי נפק"מ גדול בין רבה לרבא, ואילו לפי רש"י שמעיקרא לא תיקנו חז"ל שמיתכשר הגט ע"י תיבות בפנ"כ אלא ע"י הברור שלאח"ז ולכן אין האמירה בפנ"כ וכו' נוסח קבוע ויחידי שבו לבדו מיתכשר הגט, א"כ זה שצריך לשאול אינו נפק"מ, שמלכתחילה אין תקנת בפנ"כ באופן שכל הגט תלוי בתיבות אלו דוקא.

ולפי זה יש לבאר דיוקים הנ"ל ברש"י דזה שמאריך רש"י וכותב גם "וכתב לה ספר כריתות לה דהיינו לשמה", זהו לתרץ קושיית תוס' מדוע חושש רק בדיני לשמה ולא בשאר הלכות גיטין, ע"ז מאריך

רש"י שהדרשה דלשמה מסובך הוא ופירוש הפשוט של הפסוק הוא שצריך ליתן לאשה גט (ולאו דווקא לשמה) ולכן דוקא בלשמה אינם בקיאים. וזה שכ' רש"י "הילכך אומר השליח" ולא כתב כמו שכתב התוס' רי"ד שהצריכוהו חכמים לומר, הרי ע"פ הנ"ל אפשר לבאר שבזה מבאר רש"י שיטתו שהתקנה לא היתה שיאמרו בפ"נ ותו לא כמו שיטת תוס' שהאמירה הוא חלק סדר הט וכו', אלא דהתקנה היתה שיאמרו בפ"נ וזה יהי' ההתחלה של הבירור, ולכן כ' הילכך אומר השליח שאמירת השליח הוי כאילו דרך אגב, שהרי לשיטתו עיקר התקנה אינו על התיבות אלא על כל הבירור, ולכן כ' רש"י גם וממילא שיילינן שכיון שאין הגט תלוי באמירת בפ"נ לחוד לכן ממילא שיילינן.



האי קולא הוא חומרא הוא לשיטת התוספות

הת' יוסף קריימאן
תלמיד בישיבה

בריש מסכתין "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם" ופליגי בגמ' בטעם הדבר "רבה אמר לפי שאין בקיאים לשמה (אין בני מדה" בני תורה ואין יודעים שצריך לכתוב הגט לשם האשה. רש"י) רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו (אין שיירות מצויות משם לכאן שאם יבוא הבעל ויערער לא כתבתיו שיהו עדים מצויין להכיר חתימת העדים. רש"י)".

והקשו בגמ': "ולרבה ליבעי תרי וכו'", ומסקינן: "רוב בקיאים הן. . . ורבנן הוא דאצרון (לחשוש שמא ימצא שטר ששמו כשמו ושמה כשמה ויגרש) והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן, " ושוב מקשי "האי קולא הוא חומרא הוא דאי מצרכת ליה תרי לא אתי בעל מערער ופסיל ליה חד אתי בעל ומערער ופסיל ליה", ומתרצים: "כיון דאמר מר בפני כמה נותנו לה ר' יוחנן ור' חנינא חד אמר בפני שניים וחד אמר בפני ג' מעיקרא מידק דייק ולא אתי לאורועי נפשיה", דכיון שהשליח צריך למסור הגט לאשה בפני ב' או ג' דייק במלתא טובא וא"כ לא יבוא הבעל ויערער (ואפי' יבוא אינו נאמן).

ולאחרי כן הקשו בגמ' שוב אליבא דרבא אותה הקושיא: "ולרבא ליבעי תרי וכו' הכא משום עיגונא אקילו בה רבנן האי קולא הוא חומרא הוא וכו'".

וביבמות ר"פ האשה רבה (פז, ב): "האשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו ואמרו לה מת בעליך וניסת ואח"כ בא בעלה תצא מזה ומזה וכו'", ואוקמוה רבנן בעד אחד ואעפ"כ נאמן להשיאה, והטעם אמרו בגמ' (פח, א): "אמר רב זירא מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה (שאם בא בעלה אתה נותן עליה כל הדברים האלו שבמשנתנו. רש"י) הקלת עליה בתחילה (להתירה לינשא מפני שהיא חוששת שמא תתקלקל ולא מינסבא עד דבדקה שפיר. רש"י) לא ליחמיר ולא ליקיל משום עיגונא אקילו בה רבנן".

וכתבו התוס' בסוגיין (ד"ה האי קולא) וז"ל: "כריש האשה רבה גבי מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה דפריך לא לחמיר ולא ליקל ומשני משום עיגונא אקילו בה רבנן לא שייך למיפריך האי קולא הוא חומרא הוא דאי מצרכת לה תרי ובא בעלה מותרת לחזור כדאמרינן התם והשתא בחד תצא מזה ומזה דהתם זמנין דלא אפשר לתקן כשלא ראה אלא א' שהיה מכיר שהוא בעלה ואפי' היו שם הרבה מי יביאם לכאן להעיד אבל כאן יכול לשלחו בשנים". עכ"ל.

ותמה הרעק"א בגליון הש"ס וז"ל: "לא זכיתי להבין דבריהם הק' כיון דסמכינן על סברא דדייקא דבעלה מת ממילא לא שייך שיבוא ולא אתי לידי חומרא ושאני הכא דאף דסמכינן דהשליח אומר אמת מ"מ שמא יבוא בעל ויערער בשקר וה' יאיר עיני", וכן הקשה בחידושו על הש"ס ובשו"ת תנינא סי' מ"ט.

ועד"ז כתב התורת גיטין: "ויש ליישב קושייתם דהא ודאי דלא חיישינן לשקר כלל שם ביבמות משום דדיקא או משום מילתא דעבידא לאגלווי וכן כאן לא חיישינן לשקר כלל משום דסתם ספרי דדייני מגמר גמירי, רק דהחשש כאן הוא לשמא יבוא הבעל ויוציא לעז אף דודאי שקר הוא מכל מקום חיישינן ללעז כמ"ש התוס' בד"ה חד אתי בעל עיי"ש אבל ליחוש לשמא באמת הוא שקר גמור לא חיישינן כלל ואם כן לא קשה כלל מיבמות דכיון דאמת הוא שמת בודאי לא אתי ומערער".

ונלענ"ד לבאר דברי התוס', ובהקדים:

בחידושי היד דוד הביא קושיית הבני חיי שהקשה, למה חזרה הגמ' על השקו"ט אליבא דרבא, ועייין שם שמבאר השקו"ט אליבא דרבא, ומסיים "...ומה דפריך האי קולא הוא חומרא הוא אף על גב דזה התירוץ ידע כבר מרבה יש לומר דהוה סבר דדוקא לענין שלא לשמה מהני הא דדייק אבל לענין זיוף לא דייק והשיב לו דאף לענין זה דייק"

[אמנם בעצם קושייתו י"ל דל"ק כ"כ דכן הוא דרך הגמ' וראה גם גיטין נט, א ובכ"מ].

נמצא מדבריו שכשהגמרא הקשתה "האי קולא הוא חומרא הוא" היתה קס"ד שלא מהני מידק דייק לענין חשש זיוף ואף על פי שמסקנת הגמרא לעיל היא דמידק דייק לענין חשש שלא לשמה, ומשום הכי הקשתה האי קולא הוא חומרא הוא, דמשום שלא מהני מידק דייק לענין חשש זיוף א"כ אתי בעל ומערער ופסיל ל' ועל זה תירץ דמידק דייק לענין חשש זיוף נמי ו"לא אתי לאורועי נפשי".

ולפי זה יש ליישב תמיהת הגרעק"א והתורת גיטין, והיינו שקושיית התוספות היא, דבסוגיין ס"ל להגמ' אליבא דשיטת רבה דמהני סברת מידק דייק (לענין חשש שלא לשמה) ואפילו הכי כשדנה הגמ' בשיטת רבא מצינו שהוצרכה לשקלא וטריא בכדי לקבוע דמהני סברת מידק דייק (לענין חשש זיוף) והיינו שאין סברת מידק דייק בפשיטות להגמ' (ואפילו אליבא דרבה אפשר לומר דאין זה פשוט כי אם לאחר שקו"ט "האי קולא וכו'") ואהא מקשה תוספות מסוגיא דיבמות דהתם נקטינן מרישא דמהני סברת מידק דייק "אמר רב זירא מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה הקלת עליה בתחילתה" וכמפורש שם בפרש"י - "להתירה להינשא מפני שהיא חוששת שמא תתקלקל ולא מינסבא עד דבדקה שפיר". ועוד ועיקר, דבהמשך הגמרא "לא לחמיר ולא ליקיל משום עיגונא אקילו בה" הו"ל למפרך "האי קולא הוא חומרא הוא" כמו שהקשת הגמ' בסוגיין אף על פי שס"ל דמהני סברת מידק דייק לענין חשש שלא לשמה.

ולפיכך מיושב קושיית הגרעק"א והתורת גיטין, דגם תוספות מודה להך מילתא דכיון דמידק דייקא ביבמות "ממילא לא שייך שיבא ולא אתי לידי חומרא..." וקושיית התוס' היא כנ"ל מפני מה פשוט להגמ' ביבמות סברת מידק דייק בלא שקו"ט כמו בסוגיין, ולמה לא הקשו "האי קולא..." כבסוגיין.

ועל זה תירצו התוס' "דהתם זימנין דלא אפשר לתקן כשלא ראה אלא אחד שהיה מכיר שהוא בעלה ואפילו היו שם הרבה מי יביאם בכאן להעיד אבל כאן יכול לשלחו בשנים" והיינו משום הכי דהתם אי אפשר לתקן באופן אחר א"כ מוכרחים לסמוך על סברת מידק דייק משא"כ הכא דאפשר לתקן לשלחו בשנים, ולפיכך היתה קס"ד דלא מהני מידק דייק, שהרי אפשר לתקן, אלא דלמסקנא סמכינן אמידק דייק נמי הכא.

ועל פי הנ"ל אפשר גם לבאר מה שלא תירצו הגרעק"א והתורת גיטין הכי, והוא בהקדים פרש"י ד"ה מעיקרא מידק דייק וז"ל: "השליח כשמקבלו מיד הבעל ויודע בו שברצון מגרשה ולא יבא ויערער עוד..." וממ"ש "ויודע שברצון מגרשה ולא יבא ויערער" מוכח דלית ל' לרש"י דברי היד דוד שכתב "דהוה סבר דדוקא לענין שלא לשמה מהני הא דדייק אבל לענין זיוף לא דייק" דלרש"י המידק דייק הוא "שברצון מגרשה" דהיינו לכל מילי ולא כפי היד דוד שלמד דהמידק דייק רק לענין שלא לשמה (דבזה אפ"ל דס"ל דלגבי זיוף לא דייק).

ולשיטת היד דוד נצטרך לומר שפליגי רש"י ותוס' בהכי, שתוס' למדו כפי היד דוד כנ"ל בניגוד לרש"י, ואפשר דמשום הכי לא למדו כן הגרעק"א והתורת גיטין בתוס', דאפושי במחלוקת לא מפשינן.

ובאמת ראה בתוספות חכמי אנגליה ד"ה מעיקרא מידק דייק וז"ל: "...שצריך ליתנו לפני ג' בני אדם וא"כ לא אתי השליח לאורועי נפשי להביא גט שאינו כתוב לשמה", ודלא כפרש"י "ויודע שברצון מגרשה ולא יבא ויערער". הרי להדיא שכבר איכא מחלוקת ראשונים בפי' מידק דייק אליבא דרבה וא"כ יתכן לומר דהתוספות סבירא להו כהתוספות חכמי אנגלי' וכדברי היד דוד כנ"ל.

ויתירה מזו דהנה כתב רש"י בד"ה דאי מצרכת תרי וז"ל: "למימר לשמה תו לא מצי בעל לערער השתא אתי ומערער ואוקי חד לבהדי חד". והקשה הפני יהושע וז"ל: "ולכאורה יש לתמוה דמי הכריחו לפרש כן דהא לקמן דף ט (ע"א) בגמרא דמסקינן דערעור דבעל הוה ל' ערעור דשנים ואמרינן נמי התם דערעור דחד לא מיקרי ערעור כלל דאין ערעור פחות משנים..."

ובחידושי הפלאה תירץ וז"ל: "והנלענ"ד דתוספות הקשה דלמה לא נימא בכאן מתוך חומר שהחמרת וכו' ולולי דבריהם ז"ל נ"ל לתרץ דלא דמי דהתם שפיר אמרינן מתוך חומר כו' דייקא ומנסבא וכיון דתידוק שפיר ותדע דאמת שמת בעלה תו ליכא למיחש למידי משא"כ כאן דחייש לערעור הבעל מה בכך שתדוק ותדע שהיה לשמה אפילו הכי מי יבא וימחה ביד הבעל שיבוא ויערער בשקר אם לא שתביא עדים לפני בית דין שיעידו שהי' לשמה א"כ הוא חומר בתחלתו מוטב שיתקנו שלא יאומן השליח היום עד שיהיה מיד עדים או שני שלוחים כיון דלא סגי בלאו הכי וכיון שזכינו לזה נלענ"ד לחלק הא דערעור הבעל הוי כשנים היינו שלפי דבריו מותרת לו והוא רוצה להחזירה

והו"ל בעל דבר דאינו יכול להוציא מאתו אלא בשני עדים אבל כשהיא אסורה לו ואינו רוצה אלא לאוסרה על בעל השני לא עדיף מעד אחד ולפי זה נ"ל דהיכא דעורר הבעל דקאמר לקמן דיתקיים בחותמיו היינו משום דמותרת לו דאנוסה היא ומכ"ש כשלא ניסת עדיין אבל הכא הא כתב הטור דאין חשש אלא שמא יערער הבעל לאחר שתנשא וכיון דקושיית הש"ס דחומרא הוא ואמאי נימא מתוך חומר שהחמרת בסופה שתצא מזה ומזה וכל הדרכים האלו בה כדאיתא בריש פרק האשה רבה תתירא לנפשה שמא יברר הבעל שהיה שלא לשמה או יברר שהוא מזוייף ותצא מזה ומזה תידוק שפיר עד שיודע לה שבאמת נכתב לשמה וא"כ גם אם יערער אחר כך הבעל כיון דלפי דבריו לא דייקא ותצא מזה ומזה ועכ"פ אסורה לו לא הוה ליה אלא כעד אחד וכנ"ל לכך הוצרך רש"י לפרש דאפילו בחד לגבי חד אוקי אחזקתא קמייתא ויעיל ערעורו ודוק".

הרי מפורש בדבריו שלשיטת רש"י לא קשה קושיית התוספות והיינו מטעמא דהגרעק"א והתורת גיטין (ולפיכך כתב רש"י "ואוקי חד לבהדי חד"), וא"כ שפיר יש לומר דהתוספות כהיד דוד סבירא ל"י כנ"ל, בניגוד לשיטת רש"י שהרי מצינו כבר דס"ל לההפלאה דפליגי בזה.

ולפי כל זה י"ל שבמ"ש רש"י "השליח כשמקבלו מיד הבעל ויודע בו שברצון מגרשה ולא יבא ויערער עוד..." הרי שבזה נזהר רש"י קצת מקושיית התוספות, דלשיטתו אין הגמרא שקיל וטרי פעם שני' אם מהני סברת מידק דייק ודלא כפירוש היד דוד.

ובזה מובן מה שכתב היד דוד "...דהוה סבר דדוקא לענין שלא לשמה מהני הא דדייק אבל לענין זיוף לא דייק והשיב לו דאף לענין זה דייק". דלכאורה לא ביאר טעם הקס"ד דלא מהני סברת מידק דייק לענין חשש זיוף, ולפי הנ"ל מובן שהוא על פי דברי התוספות, דבהאשה רבה א"א לתקן באופן אחר, משא"כ בסוגיין דאפשר לשלחו בשנים, א"כ היתה קס"ד דמשום הכי לא מהני סברת מידק דייק, ועל זה השיב דעכ"ז מהני סברת מידק דייק ולא אתי לאורועי נפשי'.



חסידות

החשש ליניקה במצות ד' מינים

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

במאמר ד"ה ולקחתם לכם תשכ"ז שי"ל לקראת חגה"ס ש.ז. (אות ח') מבואר ההבדל שבין 'מצותי' לבין 'מצוות הוי"', שב'מצוותי' אין חשש ליניקת החיצונים. ומבאר שכן הוא במצות ד' מינים, בגלל מעלת האחדות הניכרת בהם ה"ה 'לכם' - "יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך", ואין חשש ליניקה כו'.

ונתקשיתי איך לתווך ביאור זה עם המבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1368, שלכך עושים שתי כריכות על הלולב עצמו, שהן כנגד אברהם ויצחק, דהיינו למנוע ההשפעה ל"ישמעאל שיצא ממנו" ול"עשו שיצא ממנו". ומוסיף שלכך מסירים שתי כריכות הללו ביום הושענא רבה, שלמעלת גילוי הנצחון ביום זה אין חוששין ליניקה כו'.



אינו זו משם עד שמוחלין לו

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

בריש אגה"ת מביא כ"ק אדה"ז הברייתא בסוף מס' יומא (פו, א) עבר על מ"ע ושב אינו זו משם עד שמוחלין לו. והנה ראיתי בעלי הגהה דשיעורים בסה"ת שמלכתחילה תרגם "לא זו משם" שמוחלין לו מיד, וע"ז רשם כ"ק אדמו"ר ! ? הרי זה היפך מאינו זו . . . עד.

והיינו שמשמעות אינו זו משם אינו שמוחלין לו מיד, והיינו אפי' אחרי עשיית תשובה אין המחילה בא מיד אלא דא"צ לעוד דבר(ים).

אמנם אין הרבי שולל תרגום מיד משום דקתני דצריך עשיית תשובה ומיד משמע דא"צ לעשות כלום דז"א דעשיית תשובה אינו שולל המחילה מיד דכנ"ל אחרי שעשה תשובה יכול להיות תשובה באופן דמיד או באופן דאינו זו משם, ובברייתא קתני דהמחילה אחרי עשיית תשובה הוא באופן דאינו זו משם.

והנה יש להעיר מתוד"ה לא זו בשבועות (יב, ב) וז"ל: "ואע"ג דתנן במתני' בפרק בתרא דיומא על עשה ועל לא תעשה תשובה מכפרת ואמר נמי במס' חגיגה כל העושה דבר ומתחרט עליהן מוחלין לו מיד אפי' בשאר עבירות אינה מחילה גמורה אלא שמקילין לו הדין אבל במ"ע מוחלין לגמרי". עכ"ל.

והיינו שהוקשה להתוס' דלמה דוקא בעשה אינו זו משם ומוחלין לו ע"י תשובה הלא מצינו אפי' בשאר עבירות דמוחלין אותו מיד כשמתחרט. ולכאורה משמע מתוס' דלא זו משם הוא כמו מיד ורק שהוקשה לו דביומא איתא דוקא מ"ע ובחגיגה משמע אפי' שאר עבירות, או י"ל דתוס' ידעו שמיד משמע יותר מהר מאינו זו משם והוקשה לו דבשאר עבירות (אפי' חמורין) מוחלין לו מיד יותר מהר ממ"ע.

ומשני דבחגיגה דאיירי בשאר עבירות אינה מחילה גמורה משא"כ במ"ע הוא מחילה גמורה ואולי י"ל דלכך משתמש הגמ' בחגיגה בלשון מיד וביומא בלשון אינו זו דביומא דהוה מחילה גמורה ע"י התשובה ורק רוצה לשלול דאינו צריך לדבר אחר קאמר אינו זו משם ואינו מיד, אמנם בחגיגה דבין כך לא היה מחילה גמורה קתני מיד דהמחילה שאינו גמורה שבא ע"י התשובה יכול להיות מיד אמנם היכא דבעינן מחילה גמורה אף אמ"ע אינו מיד אלא באופן דלא זו משם.

ואולי לכן שלל כ"ק אדמו"ר דאין לתרגם אינו זו משם דמוחלין לו מיד דהרי רואים דיש חילוק דבמחילה גמורה וא"צ לעוד דבר אז דוקא אמרינן לא זו משם, ורק היכא דאין המחילה גמורה אומרים הלשון מיד. ועצ"ע.



הגדרת המוחין והמדות דנפש האלוקית בתניא פ"ג

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בתניא ריש פ"ג, אחרי שכותב אדה"ז כיצד כל נשמה כלולה מעשר בחינות כנגד עשר הספירות "הנחלקות לשתיים שהן שלש אמות ושבע כפולות, פי' חכמה בינה ודעת ושבעת ימי הבנין חג"ת כו", ממשיך: "וכן בנפש האדם שנחלקת לשתיים, שכל ומדות, השכל כולל חכמה בינה ודעת, והמדות הן אהבת ה' ופחדו ויראתו ולפארו כו".

ולכאורה צריך ביאור, מדוע כשמדבר על החב"ד שבנפש כותב סתם שהם חב"ד, ולא "שהחכמה היא להחכים בגדולת השם והבינה להבין בגדולת השם והדעת לתקוע בדעתו גדולת השם", משא"כ כשמגדיר את המדות אינו כותב סתם אהבה יראה ותפארת, אלא "אהבת ה' ופחדו ויראתו ולפארו".

ולפום ריהטא נראה שאכן זהו שינוי מהותי, שגדר החב"ד שבנפש אינו להשכיל באלקות אלא בעצם ענין היכולת להשכיל, אלא שבדרך ממילא ההשכלה היא באלקות, כי זהו ענין המוחין דנה"א, משא"כ גדר המדות דנפש האלקית אכן אינו אלא הרגש דאהו"ר וכו' כלפי הקב"ה, ומלבד זאת אין בהם ענין כלשהו. וצ"ע ההסברה בזה.

עוד יש להעיר, דלכאורה יש כאן התאמה לעשר הספירות העליונות שמביא קודם, שגם שם במדות אינו מסתפק בפירוט המדות "חסד גבורה תפארת כו'", אלא מגדירן כ"שבעת ימי הבנין" (אף שיש מקום לומר שכתב זאת כדי שלא לפרט את כל ז' המדות, אך זה דוחק). והיינו שמהות המוחין שלמעלה כביכול ג"כ אינה מוגדרת ב"מושכל", משא"כ גדר המדות למעלה הוא בנין סדר ההשתלשלות, בשביל הזולת [וכמבואר בכ"מ ההבדל שהמוחין הן לעצמו והמדות בשביל הזולת]. ועצ"ע בזה.



ענין מדת החסד

הת' דניאל מסעוד אלוליאן

תלמיד בישיבה

בסה"מ עת"ר עמ' צח כשמבאר ההפרש בין בחי' "טוב" לבחי' "חסד" כותב וז"ל: "דענין החסד הוא להשפיע להראוי בבחי' ריבוי השפעה יותר מכפי שהוא ראוי באמת אבל לא להשפיע למי שאינו ראוי כלל. . ומדת הטוב הוא להשפיע לכל אפי' למי שאינו ראוי". ומשמע מזה שמדת החסד הוא להשפיע להראוי דוקא ולא למי שאינו ראוי ורק מדת הטוב הוא להשפיע גם למי שאינו ראוי כלל.

ולכאור' צ"ע דהרי באגה"ק סי' טו (דף קפ"ב) כשמבאר ענין המידות כותב וזלה"ק: "מדת החסד להשפיע בלי גבול ומדת הגבורה לצמצם מלהשפיע כ"כ או שלא להשפיע [נ"א - כל עיקר] כלל ומדת הרחמים לרחם על מי ששייך לשון רחמנות עליו והיא מדה ממוצעת בין גבורה לחסד שהיא להשפיע לכל גם מי שלא שייך לשון רחמנות עליו כלל

מפני שאינו חסר כלום". דכותב מפורש דגם מדת ה"חסד" הוא להשפיע לכל (גם למי שאינו ראוי).

והנה בהמשך בשעה שהקדימו תער"ב ח"א (עמ' תפה-תפו) כשמבאר ענין מדת החסד כותב וז"ל: "איתא בזהר אית חסד ואית חסד אית חסד בחי' חסד זוטא חסד דז"א ונק' חסד דאברהם ואית חסד בחי' רב חסד . . ונודע דחסד דז"א הוא חסד שמצד ביטול ועש"ז נק' חסד זוטא כו". וממשיך בהמאמר: ד"הפרש שבין טוב וחסד, דאיש הטוב הוא שרואה גרעון הזולת ושאינו ראוי ומ"מ מיטיב עמו כו' ואיש החסד הוא שאינו רואה כלל הגרעון ונראה לו שהוא ראוי אל ההשפעה והיינו מצד הביטול כו". ע"כ. ועל פי זה אולי י"ל דעצם ענין החסד הוא להשפיע להראוי דווקא אבל מצד הביטול שיש באיש החסד אינו רואה שום גרעון ולכן בפועל משפיע לכל גם למי שאינו ראוי באמת לפי שהוא אינו רואה הגרעון ומחשיבו כראוי.

והנה בתניא פרק י"ד כותב אדה"ז וז"ל: "והנה מדת הבינוני היא מדת כל אדם". ובמפרשי התניא (עיין משכיל לאיתן) כתבו שמדייק אדה"ז "מדת הבינוני היא מדת כל אדם", דהנה יש חילוק בין תיבת "מדה" לתיבת "מדריגה" דמדה הוא איך שהדבר בפועל ומדריגה הוא איך שהדבר הוא בעצם. ולכן כותב אדה"ז ש"מדת הבינוני היא מדת כל אדם" שכל אדם יכול להיות בפועל במדת בינוני דכמו שהבינוני אינו עובר שום עבירה, כמו"כ בכל עת ובכל שעה יכול כל אדם להיות במדה זו שלא יעבור שום עבירה. אבל להיות במדריגת הבינוני דהיינו שלא להיות שייך לעבירה ושיהי' מושללת ממנו בתכלית, לזה דרוש עבודה ויגיעה רבה.

ועפ"ז או"ל דבתניא מדובר על מדת החסד דהיינו חסד כפי שהוא בפועל ולכן כותב שהוא גם למי שאינו ראוי, דכנ"ל מהמשך תער"ב כן הוא בפועל. אבל בסה"מ עת"ר מדובר על עצם ענין החסד ועצם ענין החסד הוא להשפיע רק למי שראוי.

אמנם עדיין צריך ביאור, דבסה"מ עת"ר עמ' צט כותב: "וזהו שחסד הוא חס דלי"ת שהוא ענין החסד והרחמן למי שחסר דוקא" ולכאורה איך מתאים זה עם מ"ש בתניא באגרת הקדש הנ"ל שחסד הוא להשפיע לכל גם למי "שאינו חסר כלום"? ואבקש מקוראי הגיליון להעיר בזה.



הערה ב'מ"מ הגהות והערות קצרות לסש"ב' [גליון]

הרב אברהם אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - וויניפעג, קנדה

בגליון הקודם (עמ' 53) כ' ר' ד.פ. באריכות להגן בעד פיענוחו הנדפס בס' מראי מקומות הגהות והערות לתניא, על הערת כ"ק רבנו, אשר ר' י.ל.א. הקשה על פענוח זה בגליון תתקכ ומפרש כוונת כ"ק רבינו אחרת, ולמרות אריכות וחריפות דבריו, כפה"נ שהיסב הדברים אל הצד ולא נגע בעיקר הענין וכפי שיתבאר.

עיקר הענין הוא דבתניא פ"ב כתוב, "וככה ממש כביכול בשרש כל הנר"נ של כללות ישראל למעלה בירידתו ממדריגה למדריגה ע"י השתלשלות העולמות אבי"ע מחמתו ית' כדכתיב כולם בחכמה עשית". ובהערת כ"ק רבינו שם, "בחכמה עשית - שער רוח הקודש גא".

בפענוחים שנדפסו שם כתבו על הערה זו דהכוונה למ"ש שם ש"אבא עילאה שהוא חכ' הוא חיות כל האצילות. וע"י אבא שואבים האצ"י החיות העליון של הא"ס המח' לכל עולם האצ"י וז"ס כולם בחכמה עשית". ומוסיף בפענוח שם: "להעיר שבשער הקדושה מפרש רק בנוגע לאצילות ובתניא מוסיף בנוגע להשתלשלות העולמות אבי"ע".

על פענוח זה יפה העיר ר' י.ל.א. דא"ל דזהו כוונת כ"ק רבינו, לציין דהמקור לפירוש כולם בחכמה עשית דתחילת המשכת השתלשלות אבי"ע הוא מחכ' עילאה, הוא שער רוח"ק זה.

כי: א. פי' זה בפסוק כולם בחכ', דאבא עילאה מקנן בכל עולם האצילות מבואר בכ"כ מקומות בכתבי האריז"ל ומדוע יציין הרבי דווקא לשער רוח"ק שאינו ספר המצוי כ"כ, ובפרט שבשער רוח"ק שם גופא כתוב "וכבר בארנו ביסוד פסוק כולם בחכמה עשית כי אבא עילאה שהוא חכ' הוא חיות כל האצילות" ז.א. שבמקום זה עצמו בכתבי האריז"ל מפורש שלא זהו המקור הראשון בכתבי האריז"ל לפירוש זה. - על קושיא זו לא ענה ר' ד.פ. מאומה.

ב. בשער היות"א פ"ט כ' אדה"ז "מדריגת חכ' עילאה המח' את כולם כדכתיב כולם בחכ' עשית" שם בהערות כ"ק רבינו לא ציין שום מקור לפירוש זה, א"כ מדוע כאן בפ"ב דתניא הוזקק לציין לשער רוח"ק. גם על קושיא זו לא ענה ר' ד.פ. מאומה.

והעיקר הוא שמלבד הערות אלו שהעיר הר' י.ל.א., ישנה הוכחה עצומה שכוונת כ"ק רבינו אינה כפי שפענחו, דא"כ לא רק שאדה"ז מוסיף על הכתוב בשער רוה"ק (כפי שציינו בפענוח) כ"א שסותר את הכתוב שם, והוא פירוש הפכי, כי בשער רוה"ק מדבר במעלה מיוחדת שיש בעולם האצילות דוקא, מה שאינו בשאר העולמות, דאבא עילאה מאיר דוקא בכל עולם האצילות דענינו הוא לבדו הוא, ויחוד עליון. משא"כ בבי"ע דהם נפרדים אין מאיר שם חכ' עילאה.

א"כ פירוש זה שבתניא ב"כולם בחכמה עשית, שכל השתלשלות אבי"ע כולו נמשך מחכ' - הוא פירוש הפוך ממ"ש בשער רוה"ק, ואיך יביא כ"ק רבינו ראי' לסתור!

אולם האמת יורה דרכו, דלא לפירוש זה ב"כולם בחכמה עשית", שכל הנבראים נמשכו מחכ' ית' - ציין כ"ק רבינו לשער רוה"ק כי פירוש זה הוא פשוטו של מקרא כמבואר לכל המעיין במפרשים לתהלים ק"ד על פסוק זה, דכל הנבראים עשה ה' בחכמה שלו, וחכמה זו ניכרת בהברואים שנבראו באופן המראה שהעושה ובורא הוא בעל חכמה, ז.א. שייסוד וראשית וחיות כל הנבראים הוא חכ' עילאה זהו פירוש הפשוט.

אולם בשער רוה"ק מבואר פירוש עמוק יותר בפסוק זה, כי זה שניכר חכמתו ית' מתוך הנבראים, ושיסוד עשייתם הוא חכ' עילאה, הרי"ז רק שחכ' הוא היסוד, אבל לא שחכמה עצמה היא תוכנם ומהותם ובדוגמת אומן העושה כלי, שמתוך יופי הכלי ניכר גודל חכמת האומן, אבל פשוט שאין בכלי עצמו תכונת החכמה.

אבל בשער רוה"ק מבאר כולם בחכמה עשית שהדבר הנעשה עצמו הוא מהות חכמה כי בעולם האצילות (עשי' הכללית) מאיר בכל העולם חכ' עילאה, ז.א. שבדבר הנעשה עצמו יש בו תכונה החכמה וכמו"כ מבואר שם (כפי שמעתיק ר' י.ל.א.) דגם באדם מישראל כן הוא, דבו עצמו, בדמו ובחיותו, יש תכונת החכמה.

ועפ"ז מבואר בפשטות כוונת כ"ק רבינו בהערה זו דאינו כמ"ש בפענוח דהוי מראה מקום, לציין מקור להפירוש דכל השתלשלות נמשך מחכ' כי כנ"ל לא צריך ע"ז מקור מיוחד, ועל כן משמיט כ"ק רבינו תיבת "כולם" ומעתיק רק "בחכ' עשית" ומציין לשער רוה"ק, כי בוודאי נכון הדבר כפי שהביא ר' ד. פ. ממפרשי התניא דכל ההשתלשלות נמשך מחכ', וגם נכון מה שמביא ר' י.ל.א. דעיקר

המכוון בתניא הוא לזה ששרש הנשמות נמשך מחכ' עילאה -

א"כ תמוה הדבר, במה שונה שרש הנשמה מכל מה שנברא, שדוקא הנשמה מתייחסת לחכ' עילאה יותר מכל הנבראים הרי כולם בחכ' עשית? וזהו מה שבא הערת כ"ק אדמו"ר לבאר, דיש עוד ענין בפסוק זה - נוסף על הפירוש הפשוט - והוא ד"בחכ' עשית" שהחכ' עצמה ירדה לעשי', דכ"ה באצי' - עשי' הכללית וכ"ה בנשמת האדם וכמבואר כל זה בשער רוה"ק.

וזהו דיוק לשון התניא "בשרש כל הנר"נ בירידתו.. ע"י השתלשלות העולמות אבי"ע מחכמתו ית"י" - דהעולמות נשתלשלו, ואילו שרש הנר"נ ירד. ודוקא לפי הבנה זו בהערת כ"ק רבינו מובן היטב מה שציין לשער רוה"ק וגם פירוש הפשוט דתניא שם.



רמב"ם

פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בגדר קדושת שני ימים טובים דר"ה

הרב מנחם מענדל כהן
שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. כתב הרמב"ם הלכות עירובין פ"ח ה"ח, בנוגע לעירובי תחומין: "המערב לשני ימים טובים של גליות... צריך שיהא העירוב מצוי בליל ראשון ובליל שני, כל בין השמשות... מפני שהן ב' קדושות ואינן כיום אחד כדי שנאמר מליל ראשון קנה העירוב לשני ימים". - משמע מדברי הרמב"ם דבב' ימים דר"ה כיון דקדושה אחת הן "יומא אריכתא" א"כ אם העירוב תחומין קיים בבין השמשות דיום הראשון יכול לסמוך עליו גם ליום השני.

וע"ז משיג הראב"ד: "טעה בזה שאפילו בשני ימים טובים של ר"ה אעפ"י שהן קדושה אחת, צריך שיהא העירוב קיים בליל שני ובמקומו, דלחומרא אמרינן שהן קדושה אחת אבל לקולא לא אמרינן". עכ"ל.

וצ"ב בפלוגתתם אמאי להרמב"ם ב' יו"ט דר"ה הוי כיומא אריכתא וקדושה אחת ממש בין לחומרא, דביצה שנולדה בזה אסורה בזה, ובין

לקולא, דעירוב תחומין דביה"ש דיום הראשון מועיל ליום השני. ולהראב"ד הוי רק כקדושה אחת להחמיר עליו, דביצה שנולדה בזה אסורה בזה אבל לא לקולא?

ב. ולכאורה י"ל דתלוי בפלוגתת הראשונים בטעמא דדבר דב' ימים דר"ה קדושה אחת הן, ולא ב' קדושות כשאר ימים טובים. דהנה במס' ר"ה פ"ד מ"ד איתא: "בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום, פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלויים בשירי התקינה שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קדש ולמחר קדש".

וכפי שנתבאר הדבר בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' תר סעי' ד': "ולמה הן נחשבין כיום אחד והרי אנו בקיאיין בקביעות החדש ואנו יודעין שראשון עיקר משום דאף הבית דין עצמן שהיו מקדשין על פי הראייה היו עושין לפעמים שני ימים. . . פעם אחת נשתהו העדים מלבוא עד אחר המנחה והקריבו התמיד ונתקלקלו הלויים בשירי ואמרו שיר של חול, שהיו סבורים שלא יבואו העדים עוד היום, וכשבאו נמצא היום למפרע קודש, ומאותו היום והלאה התקינה חכמים שלא יהיו הבית דין מקבלין את העדים אלא עד המנחה וכשיבואו לאחר המנחה יהיה אותו היום מן חודש העבר. . . שיש כח ביד בין דין לעשות דבר זה שנאמר. . . אתם אפילו מזידין, ומכל מקום אע"פ שאין מונין למועדות מיום זה וכתול הוא חשוב ויו"ט יהיה למחר אעפ"כ לא היו מזלזלים בו, והיו גומרים אותו באיסורו בקדושת יו"ט עד הלילה, מדברי סופרים, כיון שמן הדין היה הוא ראוי להיות יו"ט מן התורה אלא שניתן רשות לבית דין לדחות, ולמחר עושין יו"ט וראש השנה של תורה". יעו"ש בארוכה.

ג. והנה בטעמו של דבר שהיו נוהגין אותו היום קודש כשבאו עדים לאחר המנחה שלפיכך ב' ימים טובים דר"ה קדושה אחת הן נחלקו הראשונים, רש"י במס' ר"ה (ל, ב) פירש: "דילמא אתי לזלזולי בו לשנה הבאה ויעשו בו מלאכה כל היום ויאמרו אשתקד נהגו בו קודש

(1) יעו"ש לקו"ש ח"ט עמ' 188 הערה 31 דמביא פלוגתת הרמב"ם ואדמו"ר הזקן בזה מדברי הרמב"ם בהלכות קדוש החודש פ"ג ה"ה "בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל יום שלושים", משמע דהתקנה הי' בכל ר"ח כיון דהקלקול הי' בנוגע לקרבן מוסף וזה שייך בכל ר"ח, משא"כ לאדמו"ר הזקן הקלקול הי' בשיר של חול ושיר המיוחד דוקא לראש השנה. ועי' בתו"ט לר"ה פ"ד מ"ד שנשאר בצ"ע על הרמב"ם כי מלשון המשנה משמע שהקלקול הי' בשיר כשי' אדה"ז ואכ"מ.

חנם ומן המנחה ולמעלה חזרנו ונהגנו בו חול".

אבל בהריטב"א מס' עירובין (לט, ב), הובא בשו"ע אדמו"ר הזקן הנ"ל, מובא טעם אחר, דכיון שהתחיל בו על דעת שיהא יו"ט מן התורה וגם שורת הדין מן התורה שיכולין לקדשו הניחוהו בקדושתו.

והנה לב' השיטות הנ"ל כשבאו עדים לאחר המנחה יום הראשון ה"ה אסור רק מדרבנן ויום השני אסור מן התורה, אבל יש חילוק ביניהם לדעת רש"י לא הוי קדושה אחת ממש, כיון דיום השני אסור משום קדושת ראש השנה, ויום הראשון אסור רק כדי שלא יבואו לזלזל בו בשנים הבאות, ולפיכך יש לומר דקדושה אחת אומרין לחומרא, אבל לא לקולא, ועירוב שנעשה ביום הראשון דכל קדושתו אינו אלא משום "דלמא אתי לזלזולי" אינו יכול להועיל ליום שני דקדוש בקדושתו העצמית דראש השנה, אבל לדעת הריטב"א הרי היום הראשון קדוש ג"כ בקדושתו העצמית דר"ה ורק שזה מדרבנן, שהרי לשיטתו הטעם דנוהגין אותו היום קודש הוא כיון שמן הדין היה הוא ראוי להיות יו"ט מן התורה, הניחוהו, וא"כ קדושת יום הראשון אינו מטעם צדדי כ"א שמכיון שאותו היום הי' ראוי להיות ר"ה הניחוהו שישאר ר"ה, וא"כ קדושתו הוי קדושה עצמית דר"ה. א"כ קדושתו הוי קדושה אחת ממש לקולא ג"כ² ועירוב שנעשה ביום הראשון מועיל ליום השני דחכמים עשו ב' הימים לקדושה אחת דר"ה ממש, ומועיל העירוב מיום לחבירו. ולכאור' הי' אפשר לבאר בזה מחלו' הרמב"ם והראב"ד הנ"ל דהרמב"ם ס"ל כדעת הריטב"א ולכן הוי קדושה אחת גם לקולא והראב"ד ס"ל כדעת רש"י ולכן ס"ל דהוי קדושה אחת רק לחומרא ולא לקולא.

אבל ביאור זה אינו מספיק לבאר דעת הרמב"ם, כי אפי' לדעת הריטב"א שיום הראשון קדוש כי הניחוהו בקדושתו העצמית דראש השנה מכיון שהיה ראוי להיות ראש השנה, אבל עדיין יום הראשון קדוש רק מדרבנן ואיך יועיל עירוב ביום הראשון דרבנן ליום השני דהוה מן התורה?

וביארנו בזה האבני נזר או"ח סי' תנא וכן באור שמח על אתר,

(2) עד כדי כך שלדעת הצפנת פענח (מיוסד על דברי רש"י במנחות (ק, ב) ד"ה שני ימים), משמע דהיו מונין מיום הזה שבאו עדים מן המנחה ולמעלה, ראה צפע"נ על הרמב"ם הלכות יו"ט פ"א הכ"ד, קדוש החודש פ"ג הי"ד. אבל דעת הצפע"נ הוא דעת יחיד וראה בכ"ז באורך בהמועדים בהלכה להגרש"י זווין ואכ"מ.

דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בפירוש דברי הגמ' במס' ביצה (ה, ב) דהנה במס' ר"ה (ל, ב) איתא, שתקנה זו שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש הפסיקה לאחר חורבן בית המקדש כשלא הי' שום חשש שיתקלקל השיר או הקרבן מוסף וכו'. וזה לשון המשנה: "משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין עדות החדש כל היום". ובמס' ביצה (ה, ב) איתא: "רבא אמר. . מי לא מודה רבן יוחנן בן זכאי שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה שנוהגין אותו היום קדש ולמחר קדש". ופירש רש"י דגם לאחר תקנת ר' יוחנן בן זכאי שאפי' אם באו עדים מן המנחה ולמעלה מקבלין אותם, מ"מ לא נעקרה תקנה ראשונה ממקומה ונוהגין יו"ט שני כמו שהיו נוהגין לפני תקנת ר' יוחנן בן זכאי.

והרמב"ם מפרש סוגיא זו בביצה כרש"י, וא"כ כשבאו עדים לאחר המנחה לאחר תקנת ר' יוחנן בן זכאי הרי אותו היום קודש מן התורה ויו"ט שני ה"ה רק מדרבנן שלא נעקרה תקנה ראשונה ממקומה, וא"כ מובן דעירוב ביום הראשון מן התורה תועיל ליום השני שהוא רק מדרבנן ורק כדי שלא תיעקר התקנה הראשונה ממקומה^{3 4 5}. אבל

(3) ולכאור' המחלוקת בפוסקים אי מברכיין שהחינו ביום ב' דר"ה (הובא ונתבאר בשו"ע ס' תר), דלדעת הגאונים ורבותיו של רש"י אין אומרים שהחינו ביום השני ולדעת רש"י ורשב"ם צריך לומר שהחינו גם ביום השני, תלוי בפלוגתא זו של הרמב"ם והראב"ד דאי הוי קדושה אחת ממש אין אומרים שהחינו ביום השני (וראה לקו"ש חל"ז עמ' 17 בהערה) כי כבר נפטר בשהחינו שאמר ביום הראשון בהתחלתו של היומא אריכתא. ולדעת הראב"ד דלא הוי קדושה אחת ממש ורק לחומרא אומרים שהחינו גם ביום השני. אבל ראה בהגהות מיימונות הלכות שבת פכ"ט הכ"ג אות ז' שדייק מדברי הרמב"ם שכתב דבכל יו"ט שני מברכים שהחינו, שמברכים שהחינו גם בליל שני של ר"ה.

והטעם י"ל כי אע"פ שהן קדושה אחת ממש לדעת הרמב"ם, אבל כפי שמבאר אדמו"ר הזקן בזה דמנהג אבותינו בידינו וכמו שבזמן הבית היו מברכים שהחינו גם ביום השני כי יום הראשון הי' קדוש רק מדרבנן כמו"כ עכשיו מברכיין שהחינו גם ביום השני, (כי כמו שנשאר התקנה שלא יהו מקבלין עדות לאחר המנחה גם לאחר החורבן נשארה החיוב דאמירת שהחינו גם לאחר החורבן).

אבל אעפ"כ מכיון דלדעת הרמב"ם הן קדושה אחת ממש נוהגין בליל השני דראש השנה לאכול פרי חדש קודם נטילת ידים לסעודה כדי לסמוך אכילת הפרי לברכת שהחינו (כי אין חיוב ממשי דשהחינו לליל ב' דר"ה כי הן כיומא אריכתא ממש) ובתקיעת שופר דיום שני לובשיין מלבוש חדש.

(4) ולכאור' צ"ע מדברי הרמב"ם בהלכות קדוש החדש פ"ה ה"ח שכתב: "ולא עוד אלא אפי' בירושלים ודומה שהוא מקום בית דין פעמים רבות היו עושין יו"ט של ראש השנה שני ימים טובים שאם לא באו עדים כל יום שלושים נוהגין היו באותו היום

הראב"ד יפרש סוגיא הנ"ל דביצה, כפי' רבינו חננאל (עיי"ש בתוספות) שלדעתו ביטל ר' יוחנן את התקנה ראשונה לגמרי, ולאחרי תקנתו של ר' יוחנן אם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין קדוש רק אותו יום - עיי"ש בתוספות בארוכה.

וא"כ לדעת ר"ח זה שלאחרי החורבן עושין שני ימים, הר"ז רק מספק מתי באו העדים, והוה כשאר שני יו"ט של גלויות. והסיבה היחידה שאומרים דשני יו"ט דר"ה קדושה אחת הן, היא רק מכיון שלפני החורבן כשבאו עדים מן המנחה ולמעלה היו נוהגין אותו היום קדש ולמחר קדש⁶ ולכן גם לאחר החורבן אומרים דהוי קדושה אחת. וא"כ דזה שבי' ימי ר"ה הם קדושה אחת הוא רק כי כן הי' לפני החורבן הרי לפני החורבן אם באו עדים מן המנחה ולמעלה הי' יום הראשון קדוש רק מדרבנן (כמבואר לעיל באורך שני הטעמים), וא"כ מובן למה לדעת הראב"ד עירוב תחומין של יום הראשון שהיא מדרבנן אינו מועיל ליום השני שהיא מן התורה.

ה. נמצא דהרמב"ם והראב"ד נחלקו בדברי המשנה דאם באו עדים מן המנחה ולמטה שהתקינו שיהא אותו היום קודש ולמחר קודש, האם

שמצפין לעדים קדש ולמחר קדש והואיל והיו עושין אותו שני ימים ואפילו בזמן הראיה התקינו שיהו עושין אפילו בני ארץ ישראל אותו תמיד שני ימים בזמן הזה שקובעין על החשבון". ואינו מזכיר שהיו עושין שני ימים אם באו העדים מן המנחה ולמעלה.

וי"ל הביאור בזה כי בהל' קידוש החודש שם לא בא לבאר למה הבי' יו"ט דר"ה הן קדושה אחת, וכוננתו שם הוא לבאר דעת הר"ף (ודלא כבעל המאור) שגם בארץ ישראל בזה"ז עושין ב' ימים דראש השנה הגם דבקיאיין בקביעות החודש כי מנהג אבותינו (שבארץ ישראל) בדינו.

5) לכאורה ביאור זה של האבני נזר והאור שמח צ"ע, שהרי כתב הרמב"ם בהלכות קדוש החודש פ"ג ה"ו וז"ל: "משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי ובית דינו שיהיו מקבלין עדות החודש כל היום כולו ואפילו באו עדים יום שלושים בסוף היום סמוך לשקיעת החמה מקבלין עדותן ומקדשים יום שלושים בלבד", והיינו כדעת רבינו חננאל ולא כדעת רש"י. ואוי"ל כי בהלכות קידוש החודש נחית הרמב"ם לפרש רק איזה יום היה יום טוב, ולא נחית לפרש אם שמרו עוד יום לזכר מה שהי' לפני החורבן, כי דבר זה במחלוקת דרש"י ור"ח שנויה, ובאמת כד דייקת שפיר הרי הלכה זו גופא שאפשר לערב ביום ראשון דר"ה ליום השני אינו כותב הרמב"ם בפירושו רק הראב"ד מכללא איתמר, מזה שכתב הרמב"ם שזה שאינו מועיל בשאר שני יו"ט בגלויות הוא מטעם דאינן קדושה אחת.

6) וכמודגש גם בדברי התוס' ביצה (ה, ב) בש"י ר"ח (לגירסת ס"א) וז"ל: "ואם כן גם לאחר חורבן נמי כשהיו עושין שני ימים כמו קודם חורבן הם קדושה אחת".

נשארה תקנה זו לאחרי חורבן בית המקדש דבטלה הסיבה דנתקלקלו הלויים בשיר.

לדעת הרמב"ם ורש"י לא נעקרה תקנה ראשונה ממקומה כיון דחביבין ד"ס ותקנתם, עבודת המטה כמבואר באורך בלקו"ש חל"ד נצבים ב'. ולהראב"ד ור"ח כיון דמלמעלה נראתה הלבנה ביום ראשון דר"ה ואין הסיבה דקלקלו הלויים בשיר דהר"ז לאחר החורבן, בטלה תקנה ראשונה וחזר הדבר לקדמותו ורק היום דנראתה בו הלבנה מלמטה קדוש⁷ כמבואר בהשיחה הנ"ל דלראב"ד העיקר הוא מה שמראין מלמעלה. ובגליונות הבאים יבואר אי"ה פלוגתת הרמב"ם והראב"ד באופן אחר.



הלכה ומנהג

דלת שנפתח בכח עלעקטרי בשבת

הרב גבריאל ציננער

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

הנמצא בשבת במלון שדלתותיו נפתחות ע"י כרטיס מגנטי שפועל בכוח עלעקטרי, כיצד ינהג.

הנה לכתחילה אין לשבות במלון כזה כיון שדלתותיו נפתחות ע"י כוח אש, אכן לצורך כגון שאין לו מלון אחר או שצורך לו להיות שם לרפואה, יש לדון דתליא במחלוקת האחרונים אי הבערה כזה שכח העלעקטריק בלי חוט להט אסור מה"ת או הוא רק איסור דרבנן, ודעת רוב האחרונים שאינו אסור אלא מדרבנן כמ"ש בשו"ת מנחת שלמה ח"א עמ' עד, ונתבאר באנציקלופדי' תלמודית ח"ח, והכלל דבאיסור מה"ת אינו מותר לומר לנכרי לפתוח ואם הוא איסור דרבנן הוי שבות

(7) ולהעיר דגם להראב"ד והר"ח לא בטלה תקנה ראשונה (שלא יהו מקבלין העדים מן המנחה ולמעלה) לגמרי, וכפי שפי' תוס' ביצה (ה, ב): "שאם לא באו עדים עד סמוך לחשיכה ומיד החשיך ולא הי' שהות ביום כדי לקבל עדותם ומ"מ היו יכולין לעשות מעט מלאכה ולא היו עושין". והיו נוהגין באותו מעט היום קדש לזכר התקנה. יעו"ש.

דשבות לצורך שבת ומותר, כמבואר בשו"ע סי' שז ס"ד דדבר שאסור מה"ת אסור ע"י נכרי אפי' לצורך מצוה רק דבר האסור מדרבנן מותר ע"י נכרי לצורך גדול או לצורך מצוה, וכ"כ שו"ת שבט הלוי ח"ט סי' סח.

אכן יש לעיין אי מותר לומר לנכרי המשרת במלון להביא לו איזה דבר מן חדרו כדי שעיי"ז יוכל להכנס דהנה הט"ז סו"ס רע"ו כתב וז"ל: "נ"ל אותו הנר שמדלקת השפחה כדי להדיח כלי אכילה שאכלו, לא מיקרי לצורך ישראל, כיון שאין גוף הישראל נהנה ממנו, אלא כלים שלו מודחים והיא חייבת להדיחם, לצרכה היא מדלקת, ומותר אח"כ ישראל להשתמש לנר זה אף צורכי גופו, כיון דבעת הדלקת הנר הדליקה לצרכה", עכ"ל. והובא להלכה בא"ר סקט"ז, פרמ"ג משב"ז סק"ה, שו"ע הרב סעי' יב וחיי"א כלל סג ס"ח. וכתב המ"ב סקט"ז וז"ל: "אם משלחם בשליחותו שילכו בעצמם והדליקו את הנר להאיר להם, אין זה מקרי לצרכו אף שעיקר הליכתם היא בשבילו כיון שאין גופו נהנה מדבר בעת ההדלקה, ומותר אח"כ לישראל להשתמש אצל הנר", עכ"ל. וא"כ ה"נ נכנס הגוי למלא חובתו לשרת האורחים, וא"כ נחשב שפותח הדלת לצרכו, ויהיה מותר להישראל להכנס לחדר.

אמנם זה אינו, דכיון שהגוי אינו רוצה כלל את החפץ ועושה רק לצורך ישראל אין להתיר. ואסור לישראל אפי' ליהנות ממנו ולהכנס בחדר, ואין לומר דדוקא אם האיסור נעשה בגוף החפץ אסור לישראל ליהנות ממנו, משא"כ בנדר"ד לא נעשית מלאכה בחדר זה. זה אינו כמבואר במג"א סי' תקיח ס"ק יד, שו"ע הרב שם סכ"ב ומ"ב סקמ"ב דמי שיש לו פירות טמונים בכור סתום דאסור לפותחו בשבת אם פתח הנכרי לצורך ישראל בשבת אסור ליהנות ממנו עד בכדי שיעשה עיי"ש, הרי דאפי' אם לא נעשה מלאכה בחפץ זה אסור ליהנות ממנו.

אולם באמת תלוי במחלוקת השו"ע הרב עם הפמ"ג בכוונת דברי הט"ז הנ"ל דהנה בשו"ע שם ס"ג כתב אם אומר אדם לעבדו או לשפחתו לילך עמו והדליקו הנר, אע"פ שגם הם צריכים לו, אין זה לצורך הא"י, כיון שעיקר ההליכה בשביל ישראל. ושו"ע הרב שם ס"ב ובקו"א שם כתב לבאר החילוק בין נדון הש"ע לנדון הט"ז, דהט"ז מתיר רק בגלל שבהדחת הכלים אין נהנה גופו של הישראל, ומש"ה גם הדלקת הנר לצורך הדחת הכלים נחשבת לצורך הגוי. אבל כשהגוי הולך עמו, שגופו נהנה מהליכה זו, נחשבת גם הדלקת הנר לצורכו, ולפ"ז אם שולח גוי להביא לו חפץ שגופו נהנה ממנו, ומדליק הגוי נר לצורך ההבאה, יהיה אסור ליהנות מן הנר.

אבל הפמ"ג סי' שז א"א סק"ד בשם כנה"ג כתב וז"ל: "כשהיה רוצה ספר העומד בחדר שאין בו נר, היה אומר לשפחה שתביא לו חפץ פלוני, והשפחה מדלקת הנר להביא החפץ, והולך שם ונוטל ג"כ הספר וכו', והיינו כל שהעכו"ם עושה לדעת עצמו, אע"פ שלצורך הישראל הוא, מ"מ אין אומר לו להדליק נר והוא מחוייב לשמשו להביא חפץ פלוני, על דעת עצמו מדליק, ושרי ישראל להשתמש לאורו", עכ"ל. וכ"כ המ"ב סי' רעו סקכ"ז להתיר אף בכה"ג, מכח דברי הט"ז, והיינו שפירש שאין איסור אלא אם הגוי מדליק כדי שילך הישראל עמו, שאז נחשב שמדליק הגוי גם לצורך היהודי ההולך עמו אבל אם הגוי הולך לבדו מותר בכל גוונא.

וא"כ בג"ד אם יאמר לגוי שצריך חפץ מהחדר, תלוי ג"כ במחלוקת זו לדעת השו"ע הרב אסור ולדעת הפמ"ג ומ"ב יש להתיר.

אמנם יש להזהר שלא לומר לו בפירוש להכנס לחדר, כיון שהכניסה לחדר היא פעולת איסור, אלא לומר לו שצריך החפץ מהחדר, וגם זה מותר רק אם בכלל תפקיד הגוי להביא להישראל חפצים מהחדר, שרק אז אפשר לומר שעושה להשלים חובתו, אבל אם אין מחוייב בזה צריך למצוא איזה תואנה אחרת לבקש הנכרי להכנס לחדר.

וכן אסור לישראל לילך עם הגוי לחדר, שאז דומה לדין דהמחבר בסי' רעו ס"ג, שהישראל הולך עמו והגוי מדליק נר כיון שעיקר ההליכה בשביל ישראל, וצריך לעשות באופן שיחשוב הגוי בשעה שפותח הדלת, שהישראל אינו רוצה להכנס עמו, ורק באופן זה יש להתיר.

ועוד יש עצה שיכינו בדירה בער"ש מיני משקאות חריפים וכדומה ולומר לנכרי בשבת שרוצה לכבדו לקחת משם ויכנסו אחריו הישראל, אז מותר לכו"ע דהו"ל לצורך עצמו.

ולמעשה אם כבר הגיעו ואין לו מקום אחר לשהות יש להקל לו לומר לגוי שיפתח לו הדלת בכל פעם שרוצה להכנס כמ"ש הרמ"א סי' רעו ס"ב שבמקום צורך גדול יש לסמוך על השיטות דמותר אמירה לנכרי גם מלאכה דאורייתא, ובפרט בג"ד דיש ספק אם הוי בכלל איסור דאורייתא.



שינויים ששינה המחבר בדפוסים השונים של ה'קיצור שלחן ערוך'

הרב ברוך אבערלאנדער

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

זכה הגאון רבי שלמה גאנצפריד¹, דיין וראב"ד אונגוואר, שספרו 'קיצור שלחן ערוך', שיצא לאור לראשונה באונגוואר בשנת תרכ"ד, נפוץ עד מהרה, "ובחיי המחבר נדפס לפחות אחת עשרה פעם (כנראה יותר)² ולאחר מכן במאות מהדורות בעברית, בידיש ובשפות רבות, עם פירושים והוספות"³. וה'בית עקד ספרים' (ק/991) מציין בשם ה'אוצר ישראל': "מן הספר הזה נדפסו לכל הפחות עד חמש מאות אלף טפסים" (אמנם לא רשם 11 דפוסים בחיי המחבר)⁴.

ב'שער' המהדורה הראשונה הוא רשם את מטרת הספר: "לתועלת המון עם ה'... אשר קצרה דעתם ללמוד ולהבין דברי הש"ע ומפרשיו... וקבצתי מכל ארבעה חלקי שו"ע... את הדינים הנצרכים ומוכרחים לכל איש ישראלי לדעת אותם וכתבתי אותם בלשון קל...". על הצלחת הספר יעידו גם ההוצאות שנדפסו בניגוד לרצונו של המחבר. בעיתון 'המגיד' מא' תמוז תרל"ג⁵ פירסם המחבר מודעה: "אל תשכן באהליך עוולה. בשבטי ישראל אודיע כי ספרי 'קיצור שלחן ערוך' אשר ר' נתנאל דוד זיסבערג הדפיסו בווארשויא, הדפיסו שלא ברשותי!... גם זאת אודיע כי ר' יעקב עהרענפרייז בלבוב העתיק ספרי הנ"ל לעברי דייטש והדפיסו שמה (ג"כ שלא ברשותי) וקלקלו בשיבושים הרבה מאד, תלה בי בוקי סריקי ונתן מכשול גדול לפני עם ה'!..."⁶.

(1) נולד באונגוואר בשנת תקס"ד, ונפטר ביום כ"ח תמוז תרמ"ו.

(2) וראה לקמן שהמחבר בעצמו מעיד ש"כבר נדפס זה שלש עשרה פעמים".

(3) י"י כהן: 'חכמי הונגריה' עמ' 350.

(4) הדפוס השני נרשם אצלו: "לבוב תרכ"כ", והיא טעות דמוכת, שהרי זה נדפס לראשונה רק בשנת תרכ"ד! וצ"ל: תרכ"ז.

(5) יז, גליון 25. צילומו בספרו של פרופ' נחום רקובר: 'זכות היוצרים במקורות היהודיים' עמ' 99.

(6) יש לציין גם לספרו 'שלחן ערוך' של הג"מ שלמה צבי שיק אבד"ק קארצאג בהונגריה (מחבר 'שו"ת רשב"ץ', 'סדור המנהגים' ועוד ספרים), שהוא 'יידיש

בכל פעם כשהדפיס את הספר מחדש עידכן אותו המחבר והוסיף ושינה בו, ו"עשה קודם פטירתו מהדורא חדשה על הספר... עד שכתב במכתבי העתים ובהקדמתו למהדורא החדשה בזה הלשון: בשבטי ישראל אודיע, כי עשיתי בעז"ה 'מהדורה חדשה' מספרי קיצור שלחן ערוך, אשר כבר נדפס זה שלש עשרה פעמים... וכעת אספתי כל התקונים מן השלש עשרה פעמים ועשיתים לאגודה אחת והוספתי עליו עוד דברים נחוצים..."⁷.

מעטים המקרים אשר בהם נשארו זכרם של המהדורות השונות של פסקי ה'קיצור' בספרי הפוסקים, אמנם אציין בזה שני תיקונים אשר קשורים לנוסח התפילה שמופיעה גם אצל אדה"ז בסידור ולפסק אדה"ז בשו"ע שלו, ובפרט שהרי פסקי אדה"ז הם אחד היסודות של הספר 'קיצור השו"ע' וכדברי המחבר בעצמו במכתב⁸: "וידע רומעכ"ת כי בחבורי ספרי זה קש"ע שמת"י לי ליסוד מוסד במקום - ספק ומחלוקת - אזי הלכתי אחר הרוב משלשה גדולי ישראל בעלי הוראה אלו, הגאון בעל חו"ד בסידור ש[לו והגאון בעל התניא] והגאון בעל חיי אדם..."

דייטשער שלחן ערוך... נאך דעם מוסטער דעם חיי אדם, חכמת אדם, הליכות עולם אונד קיצור ש"ע מר"ש גאנצפריעד ז"ל...". הוספה מעניינת שניתוספה אצלו הוא הנאמר שם (יו"ד כלל לג ס"א בתרגום): "יום ההולדת יחשב אצל האדם כיום מיוחד ו חשוב, ויתבונן בעצמו, במעשיו ובהנהגתו איך הם, כמו שמצינו שמספר לנו התורה (פר' וישב) שחגגו את יום הולדתו של פרעה, ובדומה לזה מספר לנו התורה שמשנה רבינו אמר לעם ישראל: בן מאה ועשרים שנה אנכי היום, ומזה רואים שהאדם השלם יש לו חיוב להתייחס ליום הולדתו בחשיבות ובכבוד ראש". הרב שיק היה רב אורתודוכסי, מקורי ויוצא דופן בדעותיו, בעיקר נגד הפילוג העמוק בהונגריה בין האורתודוכסים ללא אורתודוכסים, ולדעתו צריכים לקרב אותם וכו', ועל דא ועל כיו"ב אפקוהו רבני הונגריה מבי מדרשא, ראה 'תל תלפיות' תר"ס עמ' 1, 19, 27, 44, 68 ומש"כ עליו בחריפות בשו"ת 'לבושי מרדכי' מהדו"ק יו"ד סי' פח. ומעניין מש"כ ב'לבושי מרדכי' שם: "ואח"כ שמעתי כי גם בנבואה שלח ידו...", אמנם ראה ספרו 'תקנות ותפלות' שער יד אות ו, שאדרבה דעתו שגם היום ישנו רוח הקודש. וראה 'חכמי הונגריה' עמ' 158-155 ו'תולדות קהילת קארצאג' (ירושלים 1977) עמ' טז-כז ואכמ"ל.

7) הועתק כ"ז ב'קצור שו"ע' מהדורת אשכול, ראה שם בארוכה.

8) נתפרסם לראשונה לראשונה מכת"י ע"י ד"ר מנשה רפאל ליהמן ביסיני גלי' ניסן-אייר תשמ"ג (ומשמם נעתק ב'יגדיל תורה', נ"י, שנה ח עמ' ש). התיבות המוסגרות נוספו ביסיני ע"י המלבה"ד במקומות שהנייר המקורי קרוע, וכמה מלים בסוגריים חדים נוספו ב'יגדיל תורה' שם.

"הנהגה טובה שנהגתי שלש פעמים"

ב'שער הכולל'⁹ הביא מה שתמה ב'קיצור שלחן ערוך': "וצ"ע מה שאומרים [בהתרת נדרים] שנהגתי שלש פעמים והלא אין חילוק ואפילו לא נהג רק פעם אחד צריך התרה עיין ב"י יו"ד סי' ריד". והעירו ע"ז¹⁰¹: "הערה הנ"ל לא נמצאת בקיצור שו"ע שלפנינו (סי' סז ס"ז), אך כנראה שהיתה במהדורות קדומות ותוקן לאחר זמן, שהרי מביא [שם] הך דהנהגה שלשה פעמים בחצאי ריבוע".

ובדקתי בדפוס הראשון של 'קיצור שו"ע', אונגוואר תרכ"ד, ושם מופיעה הערה זו בשינויים קלים בדיני חודש אלול בשוה"ג לסי' קכה סט"ז¹¹¹: "קצת צ"ע בנוסח התרת נדרים שנהגתי שלשה פעמים, והרי אין חילוק אפי' לא נהג רק פעם א'. ע' ב"י יו"ד סי' ריד", ואכן שם בהל' נדרים בסי' סז ס"ו¹²¹ נאמר רק: "מי שנהג איזה חומרא . . אפי' לא נהג כן רק פעם הראשון אלא שהי' בדעתו לנהוג כן לעולם ורוצה לחזור מפני שאינו בריא צריך התרה...", ולשיטתו אזיל שאינו מזכיר הנהגה של ג' פעמים.

וב'שער הכולל' שם כותב ע"ז: "ובאמת אין מקום לתמיהתו ונוסח אדמו"ר ז"ל¹³ ברור כהלכה", שהרי בשו"ע¹⁴ נאמר רק: "אם בשעה שהתחיל לנהוג היה דעתו לנהוג כן לעולם ונהג כן אפילו פעם אחת", ומזה ניתן ללמוד ש"מי שלא היה בשעתו לנהוג כן לעולם א"צ התרה עד שיהי' רגיל בזה המנהג דהיינו שנהג כן ג"פ". וגם בעל ה'קיצור שו"ע' סבר כן במהדורות מאוחרות יותר, והשמיט את ההערה הנ"ל מדיני חודש אלול, ובהל' נדרים בסי' סז הוסיף בחצאי ריבוע: "או שנהג כן שלש פעמים אע"פ שלא היה בדעתו לנהוג כן לעולם ולא התנה שיהיה בלי נדר".

(9) פרק מא ס"ג.

(10) הרב רסקין בהערותיו שעל הסידור עמ' תקה בשוה"ג להערה 9.

(11) לפנינו מסומן סימן זה כסי' קכ"ח.

(12) לפנינו מסומן סעיף זה כסעיף ז.

(13) אין זה נוסח אדה"ז דוקא, וזה כבר מופיע לפניו, ולדוגמא בסידור 'עמודי שמים' להיעב"ץ. אמנם מה שציין 'שער הכולל' שם ס"ד ובהערות הרב רסקין עמ' תק"ד הערה 5 שזה נמצא גם בסידור השל"ה, לא מצאתי את זה בדפוס הראשון של סידור השל"ה, ואין דפוס השני תח"י כעת.

(14) יו"ד סי' ריד ס"א.

האם מותר לשבור כלים כדי להטיל אימה?

בהלכות שמירת הגוף בל תשחית סי' קפה ס"ג¹⁵: "...צריך לזהר בממונו שלא לאבדו ושלא לקלקלו ושלא להזיקו. . ואפי' כוונתו להראות כעס וחימה להטיל אימה על בני ביתו שאינן נוהגין כשורה ג"כ אסור", ומקור הלכה זו הוא לשון אדה"ז בשו"ע שלו הלכות שמירת גוף ונפש ובל תשחית סוף סי"ד.

אמנם בדפוסים המאוחרים יותר נשמטה הלכה זו האחרונה ובלחם הפנים' ציין המחבר ע"ז: "במסכת שבת דף ק"ה ע"ב איתא דאי עביד למירמא אימתא אינשי ביתיה שרי. והעתיקו זאת הרי"ף והרא"ש והסמ"ג. אבל הרמב"ם לא הביא זאת וצ"ע (וע' במ"מ פ"ח מהל' שבת הל' ז') ובש"ע של הגאון בעל התניא זצ"ל כתב שאפי' כדי להטיל אימה על בני ביתו אסור, ומכ"ש דצ"ע טובא".

וב'שער הכולל¹⁶ העיר ע"ז: "ובמחכ"ת לא ראה את דברי המהרש"א במקומו שכתב והנהו רבנן כו' היינו באופן דליכא בל תשחית"¹⁷. וב'ישועות חכמה' שעל ה'קיצור שו"ע' שם הוסיף: "וכן נראה דעת הרי"ף והרא"ש שהעתיקו דברים הנ"ל, ולא הביאו מה דאיתא בגמרא תבר נכתמא פרש"י כיסוי הכד, אלמא דאפילו כיסוי הכד שאינו חשוב אסור לשבור אפילו למירמא אימתא, רק דוקא כלים שבורים כדלעיל".

ויש להוסיף מה שנאמר ב'דקדוקי סופרים' כאן, שבכת"י מינכן ועוד אינו מופיע כלל בגמרא: "רבי אבא תבר נכתמא", ועל כן לא הובא ברי"ף וברא"ש¹⁸. וכן משמע שלא היה זה בגירסת הסמ"ק, שהרי במצוה קעה הוא אומר: "...וכן כדי להטיל מורא על בני ביתו מותר, וקאמר התם דוקא במנא תבירי". ועפ"ז יש לתרץ קושייתו של ה'שדי

(15) לפנינו מסומן סימן זה כסי' ק"צ.

(16) פרא ק סוף ס"ה. ובטעות נדפס שם: "גם בקצור שו"ע סימן ק"מ", וצ"ל: ק"צ.

(17) וכבר העירו דכדברי המהרש"א מפורש ב'חינוך' מצוה תקכט: "ואמנם הביאו בגמרא מעשים בקצת חכמים שמראים עצמן כעוסים כדי ליסר בני ביתם ולזרזן ומשליכין מידם שום מאכל או שום דבר, ומכל מקום השגחתם היתה בהם לעולם שלא ישליכו דבר שיהא נשחת בזה".

(18) אמנם זה ודאי מופיע בגירסת רש"י, ותוספות דלקמן הערה 20, וכן זה הועתק בסמ"ג סוף לאוין רכט.

חמד¹⁹: "ואף אם מפורש כן בסמ"ק קשה לומר שהגאון בעל השלחן ערוך פסק בסכינא חריפתא כהסמ"ק נגד מה שמבואר בדברי התוספות²⁰ וכן הוא משמעות דעת הרי"ף והרא"ש וסמ"ג מדלא כתבו לחלק בזה...". ולפי הנ"ל לק"מ שהרי אדרבה מזה שהרי"ף והרא"ש לא הביאו את ה"רבי אבא תבר נכתמא", משמע שלשיטתם אסור לשבור אפילו דבר שאינו חשוב אפילו באם כוונתו למירמא אימתא אאינשי ביתיה²¹.

ולאחרונה נתפרסם מכתבו של אחד הרבנים בדורו להגאון ר"ש גאנצפריד, שכבר העיר לו כנ"ל. המכתב נדפס בספר 'מאזני צדק' ו'הין צדק' להג"מ מנחם מענדל שפירא (שווארטץ), ברוקלין תשס"א, ב'מדור המכתבים' סי' ח'²². ואעתיק בזה עיקרי הדברים:

"אף כי מי אנכי לבא אל שער המלך בלבוש וכו' מאן מלכי רבנן, ויען כי שמעתי אשר דרכו להשיב לכל השואל אותו אפי' בכל מילי ומכש"כ על חיבוריו היקרים, ע"כ לא אמנע גם אנכי מלהציע לפניו מה שעמדתי משתומם על דבריו בחיבורו קש"ע בסי' קצ מדפוס לבוב שנת תר"ל. . והנה עיקר דבריו ראיתי בש"ע שלו הנדפס מקודם, ושם איתא ממש כלשון התניא, ולקוחים דבריו משם, אולם בש"ע אשר לפני ראיתי זאת בהיפוך, להתיר למירמי אימתא אאינשי ביתי' וכפשטות הסוגי'. . והמהרש"א בח"א שם (ד"ה שכך אומנתו) כתב. . (ועכשיו²³ יצא לאור סידור תורה אור ושער הכולל²⁴ ובפ"א אות ה' תפס על

(19) 'פאת השדה' כללים מערכת הבי"ת אמצע סי' מז, ח"ז במהדורת קה"ת עמ' 3184. ויש להוסיף ציון זה לציונים שבשו"ע אדה"ז מהדורת קה"ת החדשה אות קנא, ובפרט שהרבה ממה שצוין שם נכלל בדברי ה'שדי חמד'.

(20) קידושין (לב, א) ד"ה רב יהודה.

(21) ועפ"ז יש לתקן גם את דברי ה'אמרי יעקב' שעל שו"ע אדה"ז כאן ב'שער הציון' אות קא שהשווה את שיטת הרי"ף והרא"ש לשיטת הסמ"ג והתוספות, וזה אינו וכו"ל בפנים.

(22) וראה עוד דברי הרמ"מ שפירא שנעתקו בספרו של אחיו הג"מ מרדכי שווארטץ 'זרע מרדכי', ברוקלין תשד"מ, דף רפ"ב (ומשם ב'מדור המכתבים' שם סוף סי' ח').

(23) כנראה שזה הוספה מאוחרת, שהרי ה'שער הכולל' יצא לאור בוילנא רק בשנת תרנ"ו, ומכתב זה נכתב בשנת תרמ"ה, וכמפורש בתשובתו של הגר"ש גאנצפריד דלקמן.

(24) כבר הערתי ב'הערות וביאורים' גליון תקכב (עמ' 224) שסידור 'תורה אור' עם 'שער הכולל' נתפרסם בחוגים מאד רחבים והוסיף מאד להפצת הסידור עם פסקי

הקש"ע מדברי המהרש"א הנ"ל ועיי"ש). . וממילא סרה תלונתו גם מהרב התניא ז"ל, שהוא כתב שפיר גבי כל תשחית אפי' למירמי אימתא אסור וכשקלא וטריא דגמ' דידן, ושיטת המהרש"א שהבאתי, ודבריו בש"ע הראשונים נכונים, ומצוה ליישב זה. וקצרתי שלא ילאה הקורא במכתבי, וכ"ז ברור והנלפענ"ד כתבתי. עבדו המצפה לתשובתו באהבה ובקרוב".

הועתק שם גם מכתב תשובתו הקצר של בעל ה'קיצור שו"ע':

"מכתבו היקר קבלתי ואני בעו"ה חלוש מאד²⁵ ואי אפשר לי להשיב לשום אדם ואתו הסליחה. הכ"ד פה אונגוואר מ"ב למב"י תרמ"ה לפ"ק שלמה גאנצפריד".



קידוש ידיים ורגלים בכיור ביוהכ"פ

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, ניו יארק

בעטרת ראש שער יוהכ"פ עמ' 60 מבואר וז"ל: "ולזה הטעם היה צ"ל בכל עבודת היום "קידוש ידיים ורגלים בכיור" בבחינת מים חיים דוקא, כי מים חיים היא בבחינת מקור החכמה שלמעלה מבחינת הבירורים דרפ"ח כנ"ל". עכ"ד.

והנה מש"כ דהקידוש ידיים ורגלים של יוהכ"פ היא בכיור, צ"ע. שהרי משנה שלימה שינונו ביומא (מג, ב): "בכל יום כ"ג מקדש ידיו ורגליו מן הכיור והיום מן הקיתון של זהב", ולר' יהודה גם בשאר ימות השנה קידש מן הקיתון של זהב, אך זה ברור לכו"ע דלעבודת היום של יוהכ"פ קידש ידיו ורגליו מקיתון של זהב ולא מן הכיור, וכן פסק הרמב"ם (הל' עבודת יום הכפורים פ"ב ה"ה): "דבכל יום כ"ג

ונוסחאות אדה"ז. ויש לציין גם לסידור 'ישועות ישראל' מפלפל בנוסח הקידוש לליל שבת בסידור אדה"ז: "וכתב בשער הכולל (שנדפס עתה מרב אחד)", וכן הוא מצטט ממנו במקומות אחרים בסידורו; 'לקוטי מהרי"ח ח"א מו, ב: "מצאתי בסידור]ן התניא שנדפס מחדש כתב שם הרב המוציא לאור..."; פירוש 'שערי רחמים' שעל ה'שערי אפרים' לבעל 'מטה אפרים' שער י"ס ל"ז הערה מז: "עיין בס' שע"ת הנספח לסי' התניא ז"ל...".

(25) הגאון נפטר כ-14 חודשים לאחרי זה, וכנ"ל הערה 1.

מקדש ידיו ורגליו מן הכיור כשאר הכהנים והיום מקדש מקיתון של זהב משום כבודו". ולפ"ז תמוה מש"כ בעט"ר דבכל עבודת היום קידש ידיו ורגליו מן הכיור.

ואולי י"ל בזה דהנה הא דביוה"כ קידוש ידים ורגלים הוא מקיתון של זהב מבואר בגמ' שם (מה, א) דהיא משום כבודו של כהן גדול - וצ"ב האיך הותר לקדש מקיתון של זהב מחמת כבודו דכה"ג הא מצוה לקדש מן הכיור והאיך דחינן חיוב כזה מחמת כבוד כ"ג.

והנה הא דמצוה לקדש ממי הכיור כ' הרמב"ן (שמות ל, יט): "הרחיצה היא המצוה אבל הכיור צוה בו להזמנה ואיננו מעכב ולא מצוה, כי ביוהכ"פ כ"ג מקדש ידיו ורגליו מקיתון של זהב שהיו עשוין לכבודו אבל למדנו מן הכיור כי צריכה כלי". עכ"ד. - ולהרמב"ן הא דקאמר הגמ' דביוה"כ מקדש מקיתון של זהב מחמת כבודו דכ"ג אין הפי' דהחיוב קידוש מן הכיור נדחה מחמת כבודו דכ"ג, דהכיור אינו מצוה כלל והיא רק להזמנה וא"צ שהמצוה תדחה מחמת כבודו דכ"ג, רק בעצם הקידוש מקיתון של זהב מכבד הכ"ג, אמנם הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש (פ"ה ה"י) כתב: "מצוה לקדש ממי הכיור ואם קידש מא' משאר כלי שרת כשר". ומשמעות דבריו היא דהוי דאורייתא דמצוה לקדש ממי הכיור, משמע דהא מעיקרא דדינא רק דבדיעבד כשר גם בשאר כלים אך לא לכתחילה, ולפ"ז צ"ב כנ"ל וכי משום כבודו דכ"ג מוותרין על מצוה לכתחילה של קידוש ממי הכיור ומקדשין מקיתון של זהב.

וראיתי בשיעורי הגרי"ד סולוביצ'יק ז"ל עמ"ס יומא שמדייק בלשון הרמב"ם שכתב מצוה לקדש "ממי הכיור" ולא כתב שמצוה לקדש מן הכיור אלא "ממי הכיור", ומבאר בזה דלשיטת הרמב"ם מותר לקדש גם משאר כלים אפי' לכתחילה ובתנאי שהמים של אותה כלי הם מי כוור, דהיינו אם קידש המים בהכיור ואח"כ נתן המים בכלי אחר כיון שהמים נתקדשו בהכיור, כשרים המים לכתחילה לקידוש ידים ורגלים, ובאמת יכולים לקדש גם בשאר כלי שרת ומים שנתקדשו בהם כשרים ג"כ לקידוש, אך המקדש בהם חיסר המצוה של קידוש ידים ורגלים ממי הכיור כיון שבכלים אלו יש קדושה כללית המכשיר למנחות וכיו"ב אך מעלת הכיור היא דהמים נתקדשו בכלי שמיוחד רק למטרה זו של קידוש ידים ורגלים, ולפ"ז י"ל דאח"כ דהכ"ג קידש ידיו ורגליו מקיתון של זהב אך י"ל דמקודם נתקדשו המים בהכיור, ונעשו למי כוור ואח"כ הועברו לקיתון של זהב, יעו"ש בדבריו. ולפי"ז י"ל

בכוונת העט"ר שכתב דכל עבודת היום קידוש ידים ורגלים בכיור, אין הכוונה דעצם הקידוש הוא מן הכיור רק דהמים נתקדשו בתחילה בכיור ואח"כ הועברו להקיתון, וחל על המים שם מי כיור לכן נחשב למי כיור. ועדיין צ"ע ומצוה ליישב.



שבע ברכות בכל יום

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בס' תורת מנחם רשימת היום ע' רמ כותב הרבי, שבנישואי גיסתו הרבנית שינא ע"ה "לא בכל יום ויום [משבעת ימי המשתה] היו שבע ברכות".

והנה בנטעי גבריאל הלכות נישואין פרק פג ס"ג: "מדינא ליכא חיוב לעשות סעודת שבע ברכות בכל ז', רק אם יזדמנו לו עשרה מברכין, וכן נהגו בכמה מקומות שלא עשו סעודת שבע ברכות בכל יום, והמנהג בימינו לברך שבע ברכות בכל יום".

ובהערה ה מביא ממ"ש הערוך השולחן (או"ח סי' תרמ סי"ד): "ואצלינו אין עושין כל שבעת ימי המשתה סעודות כידוע", "וכ"ק אדמו"ר מהרי"ץ מליובאוויטש זצ"ל אמר שהמנהג ברוסיא לעשות סעודת שבע ברכות רק בשבת וביום השביעי של ימי המשתה".

לא ציין מקור הדברים, ולכאורה כן משמע גם ברשימות כאן, וצ"ע טעם שינוי המנהג בדורנו. ואולי כבר דנו בזה, אך נעלם ממני.



גזירה "שמא יעבירנו" – בלולב – לדעת הרמב"ם

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. גבי שופר כתב הרמב"ם (הל' שופר פ"ב ה"ו): "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר בכל מקום. . ולמה אין תוקעין גזירה שמא יטלנו בידו ויוליכנו למי שיתקע לו ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים. . שהכל חייבים בתקיעה ואין הכל בקיאים לתקוע".

וגבי לולב כתב (הל' לולב פ"ז הי"ג): "חל יום השבת להיות בתוך ימי החג אינו נוטל בשבת גזרה שמא יוליכנו בידו ארבע אמות ברשות הרבים כמו שגזרו בשופר".

וגבי מגילה כותב (הל' מגילה פ"א הי"ג): "אין קוראין את המגילה בשבת גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל מי שהוא בקי לקרותה ויעבירה ארבע אמות ברשות הרבים, שהכל חייבים בקריאתה ואין הכל בקיאים בקריאתה".

והנה אף שבמקור הלכות הנ"ל מפורש בגמרא "גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד" (ר"ה כט, ב. סוכה מב, ב. מגילה ד, ב), והיינו שהבקי ילמדנו איך לקיים המצווה בעצמו, הרי הרמב"ם לכאורה שינה מטעם הפשוט וכתב בשופר הטעם "ויוליכנו למי שיתקע לו" היינו שהבקי יוציאו ידי חובתו. וראה מעשה רקח (הל' שופר שם) שדייק כן בלשון הרמב"ם ועיי"ש.

וכן במגילה כתב "וילך אצל מי שהוא בקי לקרותה" ולא כתב "אצל הבקי ללמוד" או כיו"ב, כי לדעת הרמב"ם הפירוש בגזירה דרבה, שילך להבקי שיעשה המצווה בשבילו. ומצד הסברא אכן דבריו נראים, דהרי חשש רחוק הוא לכאור' מי שאינו יודע לתקוע שילך אצל בקי ביום ר"ה וילמד מיד בו ביום איך לתקוע, וכן כתב הכתב סופר (שו"ת או"ח, סימן קד): "מ"ש הרמב"ם בהל' שופר שמא ילך אצל בקי שיתקע לו, ובהל' מגילה כ' שיקראו לו, ולא כתב שילך אצל הבקי שילמדנו לתקוע ושילמדנו לקרות, נ"ל דזה ודאי רחוק שימתין עד זמן מצוה וילך שילמדהו לתקוע דלא בקל ילמד לתקוע וכן לקרות". וכ"כ במעשה רקח שם "וכדברי רבינו מסתברא".

ב. והנה בהל' לולב (שם) כותב רק "שמא יוליכנו בידו ארבע אמות ברה"ר" ואינו כותב שיוליכנו אצל הבקי כפי שכתב לגבי שופר ומגילה וכן כותב הרמב"ם בהל' לולב (שם הי"ח): "וכבר בארנו שעיקר האיסור בנטילת הלולב בשבת גזירה שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים", וצ"ב שאינו כותב טעם למה חששו שיעבירנו, וכפי שכתב בשופר ומגילה?

והנראה דדעת הרמב"ם הוא אכן דהגזירה "שמא יעבירנו" שונה כלולב משאר המצוות, בהקדים: המבואר בדברי התוס' רי"ד (קידושין מב, ב) והובא בקצות החושן (סי' קפב סק"א) ובלשונו: "שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו האיך יפטר הוא ע"י שלוחו והוא לא

יעשה כלום? ! בודאי בגירושין ובקידושין מהני כי הוא המגרש ולא השליח. . אבל בסוכה. . אם ישב בה חבריו לא קיים הוא כלום וכן לולב וציצית וכל המצוות. והיינו דעל העשי' יכולים למנות שליח אבל לא על החלות וכו' ואכ"מ להאריך.

ולפ"ז י"ל דהרמב"ם לשיטתו היות דהחשש הוא שילך אצל בקי שיקיים המצוה בשבילו הרי מובן שזה שייך דווקא באותן מצות דשייך למנות שליח לקיים המצוה, אבל במצות שבגופו דלא שייך בהו שליחות, הרי שוב אין לנו חשש דילך לאחר שיעשהו בשבילו דמאי אהני? !

והנה בשופר אף שהוא מצוה שבגופו בכ"ז יוצאים ידי חובה בשמיעה מבעל תוקע, דהרי להרמב"ם המצוה היא השמיעה ובלשונו (הל' שופר פ"א ה"א): "מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה". (שם פ"ב ה"א) "הכל חייבין לשמוע קול שופר". וכן במגילה ש"מצוה לקרות את כולה" (מגילה פ"א ה"ג) הרי בפשטות כששומעים מאחר יוצאים ידי חובתו ומטעם שומע כעונה.

לכן במצות אלו שיכולים לצאת ע"י אחר, [ואדרבה, המנהג הוא לצאת ע"י אחר הקורא ותוקע] לכן יש חשש שילך אצל בקי שיתקע או יקרא עבורו, אבל בלולב שצ"ל "ולקחתם לכם" לקיחה ביד, הרי הוא מצוה שבגופו וכנ"ל דלא שייך שליחות, ופשוט דאין חשש שילך למי שהוא שיטול בשבילו.

[ולהעיר מדברי המגיד משנה (הל' שופר פ"א ה"ג) שכתב: "רבינו כתב ששופר גזול שתקע בו יצא, ואין הדין כן בלולב ובמצה, ונתן טעם לדבר מפני מה נחלק שופר מהם, לפי שמצות השופר אינה אלא השמיעה והשמיעה היא בלא הגעה ובלא הגבהה מן השומע, אע"פ שהתוקע נוגע בו, מ"מ אין השומע נוגע בו כלל. . אבל לולב ומצה אין אדם יכול לצאת ידי חובתו בהן אלא בנגיעת גופן ולפיכך כשהן גזולין לא יצא בהם"].

ג. ולפ"ז מובן מדוע לא כתב הרמב"ם בלולב החשש להיכן יוליכנו כי לולב היות שהוא במצוה שבגופו אכן לא שייך הטעם שיוליכנו לבקי שיוצאינו ידי חובתו [כנ"ל שזה הפירוש להרמב"ם בהליכה לבקין] ומה שגזרו הוא רק מחשש "שמה יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים".

והטעם שאכן חששו שיעבירנו ברה"ר, הוא בפשטות, דהיות שכל

אדם מקיים המצוה בעצמו עם הד' מינים שלו "ולקחתם שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד" חששו שיעבירונו ד' אמות ברה"ר ללכת לבית הכנסת וכיו"ב, ובפרט שכפי שהרמב"ם כותב (הל' לולב פ"ז ה"כ): "כך היה המנהג בירושלים יוצא אדם מדירתו שחרית ולולבו בידו, ונכנס לבית הכנסת והוא בידו. . ויוצא לבקר חולים ולנחם אבלים והוא בידו", הרי כאן בלולב דווקא החשש הוא עוד יותר ש"יוליכנו בידו ארבע אמות ברשות הרבים" ולכן בטלו המצוה. ומש"כ הרמב"ם שגזרו בלולב "כמו שגזרו בשופר". היינו כמו בשופר כשיש טעם לחוש ביטלו המצוה גם בלולב גזרו, אף שהוא באמת מטעם שונה וכנ"ל.

ומובן ג"כ מדוע לא כותב בלולב "דהכל חייבין ואין הכל בקיאינן" כמו שכתוב שופר ובמגילה דבלולב אין החשש משום החיוב וחוסר הידיעה אלא החשש הוא כנ"ל דמחמת האופן שבו אנו מקיימים המצוה יש חשש שיעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים, אבל בשופר ומגילה אכן החשש הוא מחמת החיוב במצוה, וכנ"ל.

וראיתי עכשיו בקובץ "איי המלך" שכתב וביאר כו"כ הלכות בדברי הרמב"ם היכן גזרו טעמא דרבה והיכן לא גזרו עיי"ש.



בגדר דין ניצוק בהל' איסור והיתר

הת' מנחם מענדל והבה

מח"ס "כרם מנחם" על שו"ע אדה"ז

א. כתב הרמ"א בסי' קה ס"ג: "אסור לערות מכלי שיש בו שומן כשר לנר דולק שיש בו חלב או שומן איסור, ובדיעבד אין לחוש". ע"כ.

ומקורו טהור במרדכי (תולין סי' תשטו) שלמד כן מהא דתנן במכשירין (פ"ה מ"י): "המערה מחם לחם ומצונן לצונן ומחם לצונן - טהור, מצונן לחם - טמא. ר' שמעון אומר: אף המערה מחם לחם וכחו של תחתון יפה משל עליון - טמא". וה"ה הכא, דאין לערות שומן כשר לנר דולק שיש בו חלב או שומן איסור, דהוי צונן לתוך חם דאסור.

ובטעם הדבר ביארו הש"ך והט"ז טעמים שונים:

הט"ז (סק"ו) הביא מ"ש באיסור והיתר הארוך (כלל כט דין ו), דהיינו משום "דתתאה גבר [וכיון שחם הוא אוסר להשומן הכשר

הצונן] ומחברו בנצוק [להעילאה ההיתר עם התתאה האיסור]. ע"כ.
 אולם הש"ך (סקי"א) כתב טעם אחר, וז"ל: "משום דההבל עולה
 מהגר למעלה [ואוסר להשומן כשר שעירו לתוכו]". ע"כ.
 טעמים אלו הם, למעשה, טעמיהם של מפרשי המשנה במכשירין
 שם;

הרע"ב (וכן הר"ש) שם פי' "שתחתון החם מעלה הבל לעליון
 הצונן ומטמאו, שהענן העולה מן החם כמשקה הוא חשוב", היינו
 כטעם הט"ז, שהבל התחתון החשוב כמשקה נתחבר עם העליון.

ואילו הרמב"ם בפירושו למשנה כתב: "וטעם אמרו מצונן לחם
 טמא, לפי שעמוד המשקה הנקרא נצוק מתחמם מחמת שקצהו בכלי
 החם, ויעלה ההבל עם הנצוק מתוך הכלי החם שהוא טמא ויחמם את
 המשקה אשר בכלי העליון, ולפיכך יהיה טמא, מפני שההבל החם חבר
 ביניהם והוא עולה מן הטמא לטהור". ומבואר כטעם הש"ך, משום
 החיבור הנעשה ע"י האדים וההבל.

אלא דיל"ע אם קיימת איזו נפקותא לדינא בין טעמים אלו,
 דלכאורה הכל מיוסד על הדין דתתאה גבר, שלכן התחתון החם אוסר
 להעליון הצונן.

ואכן מצינו בזה כמה שיטות באחרונים;

דהנה הפמ"ג (שם משב"ז סק"ו) כתב דודאי לא פליגי ב' הטעמים
 ואדרבה - משלימים זא"ז, דהא שהבל התחתון עולה להעליון - היינו
 משום שתתאה גבר ומחברו בנצוק, "משא"כ אי לא הי' תתאה גבר והי'
 הנצוק קר [כבנדו"ד] - לא הי' כח בענני התחתון לעלות למעלה ולא
 נטמאה משקה העליונה, אלא שכיון שהתחתון גובר הנצוק חם ויש כח
 בענני התחתון לעלות והבל וענן הוה כמשקה". ע"ש.

אולם כד דייקת שפיר בדברי המהרש"א שם משמע לכאורה שיש
 חילוק לדינא בין ב' הטעמים, דעל דברי הש"ך ציין (אות מג) לדבריו
 בסי' צ"ב (אות מה), שם כתב: "עובדא בתינוק שהחזיק סכין על אור
 הנר של חלב עד שהוחם הסכין. ודנתי, כיון דלא נגע בחלב, אולי
 שלהבת אין בו ממש. ועיין ש"ך סי' קה סקי"א". עכ"ל. ומבואר
 כוונתו, דמטעם הש"ך, דהאיסור הוא מצד שההבל עולה למעלה א"כ
 גם היכא דלא נגע בפועל האיסור בהיתר אסרינן ליה. משא"כ לטעם
 דניצוק, שלפיו צריך שבפועל יגע האיסור בהיתר.

וכ"כ להדיא בלקוטי שיחות (חל"ז עמ' 27) בחילוק שבין מפרשי המשנה הנז', ד"לפי מ"ש הרמב"ם בפירוש במשניות, אין הדין דטומאה כאן רק מצד נגיעה בלבד, אלא מצד החיבור ביניהם, 'שההבל החם חיבר ביניהם', ואילו לפירוש הרע"ב אין זה אלא מפני נגיעת הבל התחתון (החשוב כמשקה) בהעליון הצונן". ובוזה נחלקו גם הט"ז והש"ך.

ב. והנה כתב רבינו הזקן בהל' פסח (או"ח סי' תנא סנ"ט): "נוהגות הנשים שלא להשתמש בפסח בקדירה שעירו ממנה רותחין תחת האבן. ויש שנתנו טעם למנהג זה, לפי מה שנתבאר ביו"ד סי' קה, שלכתחלה אסור לערות מכלי כשר שיש בו שומן כשר לתוך נר דולק משומן טריפה, לפי שההבל עולה מהתחתון לעליון דרך עמוד הנצוק המחרס. והוא הדין כאן, הבל החמץ הנפלט מכלי התחתון הנגעל עולה להעליון דרך עמוד הנצוק המחרס". ע"ש.

ולכאורה צריך להבין בדברי רבינו:

(א) הנה מקור דברי רבינו בטעם זה הוא החק יעקב שם (סקנ"ה) שביאר הא לפי דבריו ביו"ד כאן, וז"ל בספרו מנחת יעקב בנדו"ד (כלל כג סקי"ב): "...ובאמת המעיין במרדכי בפ' כל הבשר שהוציא דין זה מפ"ה דמכשירין מ"י: "המערה מצונן לחם - טמא". ופי' שם הרמב"ם הטעם משום נצוק - עכצ"ל דהטעם של המרדכי הוא ג"כ משום נצוק... כן לפי פי' הר"ש והרע"ב שם, הטעם משום שמעלה הבל לעליון. וכ"כ הש"ך בסי' מה סקי"י [נדצ"ל: סי' קה סקי"א] טעם דין זה, אף שכתב וסיים שכן מוכח הטעם מהרא"י שהביא המרדכי בפכ"ה. ובאמת לא מוכח מידי, ואפשר שכתב כן לפי שנעלם ממנו פי' הרמב"ם בזה, ולא ראה רק פי' הרע"ב שם... ע"ש.

ומבואר להדיא דס"ל דאיכא חילוק בין ב' הטעמים דהבל ודניצוק, ומ"מ רבינו הביאם יחדיו: "לפי שההבל עולה מהתחתון לעליון דרך עמוד הנצוק המחרס". וצ"ב דעתו בזה.

[וליתר דיוק: אמנם המנח"י יסד דבריו בטעם דניצוק על דברי הרמב"ם בפיהמ"ש ותלה בש"ך שנעלמו ממנו דבריו, ואילו להמבואר לעיל מלקו"ש משמע להיפך, דדברי הרמב"ם יכולים להתאים דוקא עם דברי הש"ך ולא עם דברי הט"ז, שכן לדעת הרמב"ם אין מעלתו של הניצוק בכך שמפגיש בפועל את העליון עם התחתון אלא עיקר הטעם הוא משום ההבל המחרס ביניהם גם ללא נגיעה, והיינו כדברי הש"ך.

אך מ"מ, מה שנתכוין המנח"י לומר בשיטת הרמב"ם היינו כדברי הט"ז, שהניצוק הוא המחבר ומפגיש בפועל העילאה עם התתאה ואוסרו. ובכך רק מתחזקת הקושיא לכאורה בדברי רבינו: מדוע שינה מטעם המנח"י עצמו וכתב דעיקר האיסור הוא בעיקר מצד ההבל ולא מצד הניצוק].

(ב) כתב הרמב"ם בהל' טומאת אוכלין (פ"ז ה"א-ב), וז"ל: "הניצוק אינו חיבור לא לטומאה ולא לטהרה. כיצד? הי' מערה משקין טהורין לתוך כלי טמא, ואפילו על גבי השרץ - הרי העמוד הניצוק טהור, ואם קלט מן המשקין הניגרין מן האויר - הרי זה שקלט טהור. . . בד"א - בשעירה מצונן לצונן או מחם לחם או מחם לצונן, אבל המערה משקין טהורין צונן לתוך משקין טמאין חמין - הרי הנצוק חיבור, ונטמאו המשקין הצונן כולן שהוא מערה מהן ונטמא הכלי שמערה ממנו מחמת המשקין שבתוכו שהרי נטמאו. ומפני מה אמרו המערה משקין צונן לחמין חיבור? מפני שעשן החמין עולה כתמרות עשן ומתערב בניצוק ובמים שבכלי העליון ומטמא הכלי, שהעשן העולה מן החמין משקין הוא חשוב". עכ"ל.

וכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר (שם), דנראה מדבריו אופן שלישי בכל הנ"ל, וז"ל: "מסיום דבריו "מפני מה אמרו. . . מפני שעשן החמין עולה כו' ומטמא הכלי, שהעשן העולה מן החמין משקין הוא חשוב", משמע שדין הטומאה הוא בעיקר מצד נגיעת התערובת והעשן (החשוב כמשקין) בהמים שבכלי העליון. אבל ממה שכתב "ומפני מה אמרו המערה משקין צונן לחמין חיבור", ויתירה מזו, בתחילת ההלכה כתב "אבל המערה משקין טהורין צונן לתוך משקין טמאין חמין הרי הנצוק חיבור" - משמע, שגוף הקילוח (ולא רק ההבל - כמ"ש בפיה"מ) הרי חיבור כשמערה מצונן לחמין. וצ"ב, הרי הניצוק אינו חיבור, כמ"ש הרמב"ם בפיה"מ שם בנוגע לקילוח, "שזה העמוד כולו אינו כדמיון גוף אחד".

"ונראה מדבריו, דזה גופא שההבל של התחתון עולה למעלה גורם לכך שהקילוח והניצוק נעשה "כגוף אחד".

חזינן, שיש כאן ג' אופנים - נגיעת התחתון בעליון ע"י ההבל (כפירוש הרע"ב); חיבור התחתון להעליון ע"י ההבל (כפירוש הרמב"ם בפיה"מ); החיבור ע"י ההבל הוא (לא חיבור של ההבל אלא) של הניצוק בין העליון והתחתון (כפירוש הרמב"ם בס' היד). עכלה"ק.

ובאשר לשיטת רבינו בזה, ציין כ"ק אדמו"ר (שם הע' 8-9) לעיין במקורות אשר נסמנו ע"ג גליון השו"ע לידע מנין יצאו הדברים. והנה, על הלכה זו צויין על הגליון "רמב"ם הל' מאכלות אסורות פי"ב הי"ב", שם איתא: "המערה יין לתוך כלי שיש בו יין עכ"ם - נאסר כל היין שבכלי העליון, שהרי העמוד הנצוק מחבר בין היין שבכלי העליון ובין היין שבכלי התחתון כו". ומבואר כדבריו בהל' טומאת אוכלין שהביאם כ"ק אדמו"ר.

אולם בהלכה נוספת שהובאה בלקו"ש (שו"ע שם סמ"א), שם כתב רבינו גבי כיסוי של ברזל שמכסים בו הקדירה כל השנה, ד"צריך הגעלה בכלי ראשון, דכיון שהוא מזיע מחום התבשיל שבקדירה, הרי נבלע בו החמץ ע"י חום כלי ראשון וכוולעו כך פולטו. ואם לא הגעילו ושכח ושמנו בפסח על הקדירה שיש בה תבשיל רותח [. .] שהה הכיסוי מעט על הקדירה בענין שיש לחוש שמא כבר התחיל צד הפנימי של הכיסוי להזיע עד שהיד סולדת בו בזיעה זו וחזר ונתייבש מחמת חום, ואצ"ל אם כשמסיר הכיסוי מהקדירה רואה בו קצת לחלוחית שהיד סולדת בו שהזיע מחום התבשיל שבקדירה - הרי התבשיל והקדירה אסורין. לפי שההבל העולה מהתבשיל להכיסוי הוא מחבר את זיעת הכיסוי עם התבשיל ונעשה כאלו נתערבה הזיעה בתבשיל וזיעה זו יש בה טעם חמץ שהוא נפלט מן הכיסוי כשהוא מזיע". - ציין עה"ג "רמב"ם ספ"ה דמכשירין". והיינו לדבריו בפיהמ"ש, שלדעת כ"ק אדמו"ר חלוקים הם עם דבריו שבס' היד. ולפ"ז צ"ע טובא סתירת דברי רבינו בזה.

(ג) לאחר שהביא רבינו להטעם דעיקר האיסור הוא משום ההבל המחבר התחתון והעליון דרך עמוד הניצוק המחברם, כתב במוסגר "ולפי טעם זה אין לאסור אלא כשמערה על כלי הנגעל מתוך הקדירה עצמה ולא נפסק הקלוח",

ולכאורה צ"ב הדגשה זו, דהא מבואר באחרונים (עי' ש"ך סי' קה סק"ה. פמ"ג סי' סח סק"ט בדין הרביעי. ובהנסמן בדרכי תשובה סי' קה סק"ד), דעירוי אף שנפסק הקילוח מבשל כדי קליפה. והכי פסק רבינו, שכ"כ (או"ח שם סכ"ט) גבי כלים שנשתמשו בהן חמץ בעירוי מכלי ראשון, שצריך ליזהר שלא יפסק הקילוח בעירוי שבהגעלתם, "שכל קילוח שנפסק ואינו מחובר לכ"ר הרי נתקרו ונתמעט חומו מחום קילוח שהוא מחובר לכ"ר, לפיכך אין קילוח זה מפליט מן הקערה מה שנבלע בה ע"י קילוח המחובר להכ"ר שהוא מקלח ממנו". ועיין בס' פסקי אדמו"ר הזקן - איסור והיתר' (קה"ת תשנ"ו, סי' סח

ס"י - עמ' 24 ואילך) שביאר דמ"מ משמע דעירוי שנפסק הקילוה מפליט אלא שאין בכוחו להפליט מה שנבלע ע"י קילוה המחובר לכלי כעירוי שלא נפסק הקילוה. ע"ש. ומעתה במה נשתנה דין ההבל המחבר להעליון עם התחתון שלכאורה יכול לעשות כן גם היכא דנפסק הקילוה.

ג. ואשר נראה לומר בזה יובן בהקדים הביאור באופן השלישי הנ"ל שהוציא כ"ק אדמו"ר מדברי הרמב"ם בס' היד; דלכאורה הוא תמוה, היאך אמרינן דהניצוק הוי חיבור כנגד הכלל - שהאריך בו הרמב"ם בפירושו למשניות (טהרות ספ"ח) - דהניצוק אינו חיבור כלל, ד"זה העמוד כולו אינו כדמיון גוף אחד". ומכח קושיא זו כתב כ"ק אדמו"ר, לדעת הרמב"ם ההבל גורם להניצוק להיות כגוף אחד.

ויש לומר בביאור הדברים, בהקדים מ"ש כ"ק אדמו"ר הצמח צדק (בחידושו לטהרות שם) להסתפק "בהא דתנן הנצוק כו' אינו חיבור, אם ר"ל שאינו מחבר דברים זולתו כו' וגם הוא אינו חשוב מחובר לדבר אחר זולתו, אבל הוא עצמו חבור מראשו לסופו; או שגם הוא עצמו אינו חיבור ואנו רואים כל חלקיו כאילו הם מפורדים כו'". ע"ש ובהנסמן ובהערת כ"ק אדמו"ר (שם הע' 11).

ומעתה י"ל דהרמב"ם סבר כהאופן הא', דאכן הא דאמרינן דהניצוק אינו חיבור פירושו, דאכן הניצוק לכשעצמו הוי חיבור, שהוא עמוד אחד מראשו ועד סופו, אלא שלגבי דברים אחרים זולתו לא אמרינן הכי, שאינו יכול לאוסרם או ליאסר מהם כולו בשל היותו עמוד אחד ניצוק.

ואף כי בדרך כלל בדיני טומאה עיקר היחס הוא לחיבור דברים אחרים זולתו, מ"מ בנדו"ד, מיירי בדאיכא הבל העולה מן התחתון להעליון דרך הניצוק (שלא כבד"כ שדנים החיבור מהעליון להתחתון כסתם קילוה דניצוק), שתמרות עשן אלו העוברים דרכו דנים אותו כגוף אחד, שבאמת כן הוא לכשעצמו. והן הן דברי רבינו "לפי שההבל עולה מהתחתון לעליון דרך עמוד הנצוק המחברים", שבגלל ההבל נעשה הניצוק לחיבור.

וכד דייקת שפיר בדבריו תחזה, כי דבריו באו בסגנון הפוך, לכאורה, מזה של כ"ק אדמו"ר, שמדברי כ"ק אדמו"ר נראה כי בגלל ההבל נעשה הניצוק לגוף אחד, כך שהחיבור נעשה בעצם ע"י ההבל. ואילו מדברי רבינו הזקן משמע שהחיבור נעשה ע"י הניצוק וההבל עובר דרכו.

אולם לדברי הצמח צדק נראה כי הכל אחד הוא ולדברינו נתכוין גם (כ"ק אדמו"ר בבארו דברי) הרמב"ם, שאכן החיבור הנפעל כאשר יש הכל העולה מהתחתון - באמת אינו חיבור הנפעל ע"י ההבל, אלא שההבל מגלה למעשה את כח החיבור הקיים כבר בהניצוק, רק שלולי ההבל אין לנו למה לייחס הניצוק לחיבור לכשעצמו אלא כסופו באיסור רותח, שהבלו של התחתון אוסרו כולו ע"י שעובר דרך חיבורו של הניצוק, ואלו הם דברי רבינו, שההבל עולה מהתחתון לעליון "דרך עמוד הניצוק המתברם". ולזה גם כיוון כ"ק אדמו"ר בסיום דבריו שם: "החיבור ע"י ההבל הוא (לא חיבור של ההבל אלא) של הניצוק בין העליון והתחתון".

ד. ומעתה יתורצו כל הקושיות דלעיל, החל מהאחרונה וכלה בראשונה;

לדברינו אתי שפיר הדגשת רבינו דבנדו"ד בעינן שלא יפסק קילוח העירוני, דלא כדבריו בשאר מקומות, שפסק שיש בישול משהו גם בעירוני מכ"ר שנפסק הקילוח - דמעתה, כיון דמיירי בדין ניצוק הנחשב בנדו"ד לגוף אחד - זהו רק בשל היותו עמוד אחד מראשו לסופו, שלכן בעינן שלא יפסק הקילוח, דאם יפסק ליתא לחידושו דהוי גוף אחד. אך האמת דכל היכא דאין אנו באים בו לדין ניצוק ואין צריכים אנו להחשיב העירוני לגוף אחד אמרינן דמבשל אף כשנפסק הקילוח. ומתורצת קושייתנו הג'.

ואחר שידענו חילוק זה מובן שפיר דלא סתרו דברי רבינו אהדדי ותתורץ הקושיא הב'; שכן לפמשנ"ת יש לחלק בין דבריו לעיל, שם לא מיירי בעירוני אלא בזיעה המגיעה לכיסוי הקדירה, דאז החיבור אינו אלא ע"י ההבל המחבר את זיעת התבשיל עם הכיסוי. משא"כ בנדו"ד, דמיירי בעירוני, כותב רבינו דאכן עיקר החיבור הוא ע"י הניצוק, אלא שההבל מגלה בו את עצם היותו גוף אחד, כנ"ל.

ומעתה נמצא גם הביאור לקושייתנו הראשונה, שלפי דברים אלו נמצא אכן כי טעם הט"ז וטעם הש"ך עולים בקנה אחד, שבשל היות ההבל עולה מן העליון לתחתון (טעם הש"ך) לכן מתחשבים בחיבור הניצוק (טעם הט"ז) ואוסרים לכל עמוד העירוני, וע"ד דברי הפמ"ג הנ"ל (ועיינן גם תיו"ט מכשירין שם שהרגיש ארמב"ם שכלל בטעמו לתרוייהו, ניצוק והבל. ודו"ק). ומובן שפיר אמאי העתיק רבינו דבריו מהחק יעקב שהביא רק טעם דחיבור הנצוק בספרו מנחת יעקב ומ"מ הביא לטעם הש"ך מצד החיבור הנעשה ע"י ההבל.

ואף יתירה מזו - להמבואר לעיל נמצינו למדים כי אף דעת המהרש"א כן היא, שלא נחלקו הט"ז והש"ך בנידון דידן, ואף כי מדברי המהרש"א נראה כי רק לדברי הש"ך יתכן לאסור סכין שיש בו זיעת חלב למרות שלא נגעה בו - מ"מ כוונתו דהוא רק מצד הטעם דההבל עולה למעלה גם ללא נגיעת וחיבור הנצוק, וכדברי רבינו שהובאו לעיל מדין זיעה המגעת לכיסוי קדירה, שדברים אלו אינם סותרים כלל את דברי הט"ז, דאיירי היכא דהוה חיבור בניצוק, משא"כ בדליכא ניצוק אוסר רק מצד ההבל והזיעה אף לדעתו.

ה. ולהעיר עוד, דלפמשנ"ת יבואר לך כי חילוק זה בין חיבור הבא מצד הזיעה לבד לחיבור הבא מצד הזיעה והניצוק יחד הוא גם לקולא, שכן גבי זיעה קי"ל (סי' צב ס"ח) דאוסרת אף בדיעבד ואילו במערה מכלי שומן כשר לנר דולק וכיו"ב קי"ל שבדיעבד אינו נאסר הכלי והתבשיל שיבשלו בו,

- דיתכן דהיינו משום שדבר זה, שאנו באים לאסור הכלי העליון מחמת האיסור הנמצא בכלי התחתון אינו דומה להבל וזיעה המתחברים, שכן הבל המתחבר בזיעת הכיסוי שמעליו היינו חיבור ממש ביניהם אף באופן ממשי (אם כי לא ניתן לקרוא לזה איסור הבא מחמת נגיעה), שהבל התבשיל שבכלי עולה בתמורתו ומתחבר בזיעה היוצאת מן הכיסוי ואוסרת לו. משא"כ בעירה מכלי שיש בו שומן כשר, שבאים לאסור הכלי שמערים ממנו למרות שאינו נוגע אפי' בזיעתו באיסור אלא ע"י חידוש הדין דניצוק והבל שומן הטריפה התחתון גם יחד - אזי אמרינן דאינו אוסר להכלי אלא לכתחילה, אך בדיעבד אין לחוש. וכמ"ש הגר"א (סי' קה סקכ"א), דלגבי איסור והיתר, דאיסורם תלי בנתינת טעם ולא בנגיעה לא אמרינן בהו דין ניצוק. ודו"ק.

ו. ואם כנים הדברים ניתן ליישב דברי הט"ז בזה, שתמהו האחרונים דלכאורה סתרו אהדדי; דבהל' פסח כתב למחות אודות מנהג הנשים הנ"ל, שלא להשתמש בפסח בקדרה שעירו ממנה להגעיל כלי החמץ, "מטעם שהריח של החמץ נכנס בו. ואין בו ריח ולא טעם, דאין בו איסור כלל בפסח", וזאת למרות דאיכא טעמא דהבל וניצוק, כמ"ש הח"י ורבינו. ומאידך, בסי' קה חזינן לי' שקיבל האי טעמא דנעשה חיבור ע"י ההבל והניצוק אף בדיני או"ה.

ועיין בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' פא אות ג') שביאר בזה, דכיון דהכא כל האיסור אינו אלא לכתחילה והתם מיירי קודם זמן איסורו,

כתב הט"ז דלא הוי אלא חומרא בעלמא ואף באו"ה לא אמרינן הכי אלא לכתחילה, וממילא אין למנהג זה טעם וריח. ע"ש.

אלא שביאור זה צריך לביאור נוסף, שלפ"ז צ"ע איך נפרנס דברי הח"י ורבינו, דאף הם ס"ל דקיל איסור חמץ קודם זמנו משאר איסורין ומ"מ קיימו מנהג הנשים, הגם שבדיני או"ה אין איסורו אלא לכתחילה.

אמנם למשנ"ת יובן שפיר, כיון דהא דקי"ל בדיני או"ה לדין חיבור זה ע"י ההבל והניצוק, היינו מכח החידוש דההבל הופך הניצוק לחיבור גם לענין או"ה ואוסרו לכתחילה, וחידוש זה קשה להולמו גבי איסור חמץ קודם זמן איסורו, ולכן נחלקו בו אחרונים אם יש להתיר, דאין לך בו אלא חידושו, היכא דאיכא איסור ממשי, משא"כ במנהג הנשים "דאין בו איסור כלל בפסח", כדברי הט"ז. או שיש לקבלו ולבארו, כדי לקיים מנהג (נשות) ישראל, שתורה הוא. ושורר בא"י רבה (או"ח שם סק"מ) שביאר דברי הט"ז בהל' פסח, דכיון "דחמץ קודם פסח היתר הוא, לא מחמירינן בטעמים אלו". והרי הוא כמבואר, אלא שבדברינו ניתוסף טעם הדברים בדא"פ.

ז. וכיון דאתינן להכי אבוא בדברים בקשר עם מה שהעיר בס' בדי השולחן (סי' צב סק"פ ובביאוריו שם. סי' קה סק"ה ובביאורים שם) ע"פ דברי הרמ"א כאן, "דה"ה שאין לערות לכתחילה מכלי סתמי [פרווה] לכלי שיש בו תבשיל חלבי חם או תבשיל בשרי חם, דמה שנשאר בכלי הסתמי יעשה חלבי או בשרי. ודבר זה שכיח טובא, כשרוצים להוסיף מים לתבשיל חלבי או בשרי ומערים לתוכו מקומקום סתמי וכמדומה, שיש שאין נזהרים בכך. . . וכל זה דאסרינן לערות - דוקא כשמערה צונן לתוך חם. אבל במערה חם לתוך חם - דעת החכמת אדם בכלל נט דין ה' דמותר לערותו, אמנם דעת היד יהודה שם בס"י קה להחמיר בזה". ע"ש.

ולכאורה אי"ז דומה לנידון שבסעיף זה, דהא מיירי עוד קודם שהגיעו לכלל איסור, שהרי חלב זה ובשר זה עדיין היתר הם, ולכאורה דמי לנידון דהט"ז גבי מנהג הנשים שלא להשתמש בקדרה שעירו ממנה רותחין להגעיל כלי חמץ קודם זמן איסורו. ובזה אית לן למימר, דלהט"ז ודאי דשרי ולדעת הח"י ורבינו י"ל דלא באו לבאר אלא טעם המנהג שנהגו אך היכא דנהוג נהוג והיכא דלא נהוג לא נהוג.

ברם, גם אם נימא דלא מצד המנהג כתבו כן הח"י ורבינו אלא אף מדינא, יל"ע בדינו, איך יהי' כשעירה חם לתוך צונן, שכן מצוי כיום,

שמתמשים במכונה המוזגת משקה חם לכוסות, ויש הנותנים חלב (להכנת הקפה) בראשונה ע"מ שימזגו לתוכם הרותחין יתערבב הכל בהחלב, ויל"ע אם יש למכונה זו דין כלי חלב, שהרי מערים ממנה (והיא כלי ראשון, שבתוכה רותחין המים) לתוך חלב, ונימא שמצד דין ניצוק דהקילוח והבלו יהי' לה דין כלי חלב.

ואף כי אינו אלא חם לתוך צונן, ובהא קי"ל (סי' צא ס"ד) דאי"צ אלא קליפה - הא קיי"ל דהיכא דצריך קליפה וא"א לקולפו לאסור כששים נגד הקליפה (ע"ש ברמ"א ובש"ך סק"ח וט"ז סק"ז). וה"ה הכא.

- מ"מ לדברינו יש סניף נוסף להיתר בזה, דכיון דעיקר חידוש החיבור הנפעל ע"י הניצוק הוא רק מחמת ההבל שבתחתון המגלה את החיבור הקיים בניצוק, לכן בנדו"ד, דליכא הבל - אין לאסור בזה כלל ועיקר ואכתי דינו ככלי סתמי פרווה, וניתן לשותות מרותחין שבו בין לאחר מאכלי חלב ובין לאחר מאכלי בשר. והנלע"ד כתבתי.



הלובש כמה ציציות לענין ברכה

הרב שמואל הלוי לוי

כולל 'צמח צדק' ירושלים תובב"א

כתב אדה"ז בהלכות ציצית סי' ח סכ"א, וז"ל: "אם יש לו כמה בגדים של ארבע כנפות כולם חייבים בציצית כאחת, שנאמר על כנפי... ואם לבשם כולם זה אחר זה... והיה דעתו מתחילה בשעת ברכה ללבשם כולם מיד, לא יברך אלא ברכה אחת לכולם... אבל אם הביאו לו עוד בגדים כשעדיין היה מונח לפניו מאותן בגדים שהיה דעתו עליהן בשעת הברכה ולא לבשם עדיין בשעה שנמלך ללבוש גם אלו הבגדים שהביאו לו עכשיו אזי לא יחזור ויברך על אלו הבגדים שהביאו לו עכשיו כיון שלא גמר עדיין לבישת בגדים הראשונים שכבר בירך עליהם הרי זה דומה למי שלא גמר סעודתו והביאו לו עוד לאכול דא"צ לחזור ולברך".

אך לכאורה צ"ע בהדמיון שביניהם, דבהלכות ברכות הפירות סי' רו ס"ט כתב אדה"ז וז"ל: "והוא כשברך היה דעתו... אבל אם לא היה דעתו... אבל אם יש עדיין לפניו מין אחר הדומה... א"צ לחזור ולברך עליו שכל זמן שהוא עוסק באכילת או שתיית הראשון אינו עושה היסח הדעת... לפי שכן דרכו של אדם כשהוא עוסק באכילה או

בשתיה להמשך בה ולגרור מאכילה לאכילה ומשתיה לשתיה".

לפי"ז איך אפשר ללמוד דין ציצית מברכות הסעודה, וכי נאמר אדם נגרר מציצית לציצית? ! ולכאורה טעם זה שייך אך ורק בסעודה, וא"כ היה לו לברך על הציציות שיביאו לו אח"כ?

וראיתי לתרץ ע"פ קושייתו של בעל התהילה לדוד על דברי רבינו בסעיף זה, בבחינת מיניה ובי' לשדיה ביה נרגא, כלומר ששאלתו היא ישובינו ועי"ז תתורץ גם שאלתו וכדלקמן:

בש"ע או"ח סי' ח כותב המחבר שאם היה דעתו אז אי"צ לברך על כאו"א, ואם לא היה דעתו צריך לברך על כאו"א, ועי"ז כותב התהילה לדוד (שם סק"ח) שמדובר שאין כלום לפניו שאז דעת מועיל, ובלי דעת לא מועיל, כי במקרה שזה היה לפניו אז בוודאי שאין צריך דעת. ומביא לראיה מהא דבסימן רו דשם בוודאי סגי במה שהוא לפניו דמסתמא דעתו על כל מה שלפניו, וכמו"כ בנדו"ד מסתמא דעתו על כל מה שלפניו. ולכן צ"ל שדין המחבר קאי שהיה לו דעת גרידא, ומקשה התהילה לדוד: "וצ"ע לשונו של הרב שכתב כשעדיין היה מונח לפניו מאותן הבגדים שהיה דעתו עליהן בעת הברכה, משמע מלשון רבינו שהיה צריך את שניהם, גם דעת גם לפניו, ותימה" (והוא עונה דיש לדחוק... עיי"ש).

והאמת דיש לומר כאמור שע"י שאלתו תתורץ שאלתינו, דהוא הקשה תרתי למה לי, והביאור הוא שמכח קושייתנו, שלכאורה אין טעם פה להשוות לסי' רו ששם דרכו של אדם להגרר כנ"ל, י"ל שלכן רבינו הוסיף פה חומרא שלא סגי מה שלפניו וצריך גם שיהא דעתו, ודינו כבתוך הסעודה ששם סגי לפניו, כלומר שמה שדומה פה לדין שבסעודה, היא העובדה שלא יצטרך לברך על מה שיביאו לו, רק שהדרך להגיע לזה שונה, בציצית שאין דרכו של אדם לגרור מציצית לציצית, בעי שיהיה לפניו, ויהיה גם דעתו עליהם, אבל בסעודה סגי מה שלפניו, או רק דעת.

ולפי"ז לא קשיא מידי שאלתו על רבינו, על הא דמצריך שתיהם, כאמור הטעם דמכיון דלא אמרינן שדרכו לגרור בציצית, לכן בעי גם בפניו.

והאמת שמה שהקשינו קשה על המחבר לפי הבנתו של התהילה לדוד. וצ"ע.



הערמה המותרת

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

שו"ע או"ח סי' רכא סעיף ז': "לא יאמר לו סוך שמן ספק זה והוא ריקן ולילך לבית האבל ובידו כלי ריקן וסובר האבל שהוא מלא (יין) ואם הוא עושה כדי לכבדו מותר". והוא מברייתא במס' חולין צד, א. ועיין בשו"ע רבינו הלכות אונאה סעיף י"ד: "אבל לא יאמר לו סוך שמן כו'". ועיין בקו"א ס"ק ב' שכותב רבינו: "עיין תוס' דף צד ע"ב אבל מה שכתב הסמ"ע צ"ע דבהדיא קתני בסיפא דבשביל כבודו מותר כו'".

כוונת רבינו הוא לתוס' ד"ה והא (שם), שדעת תוס' שגם במקום שהוא חביב עליהם והיו באים לכבודו מ"מ אם לא באו כלל בעבורו אסור להערים (ומה שכותב רבנו: "אבל מה שכתב הסמ"ע צ"ע", הפירוש הוא - הסמ"ע כותב בסי' רכא ס"ק י' דמיירי שעושה הערמה בשביל כבודו ומ"מ אסור בכלי ריקן, ועל זה כותב רבינו שזהו בסתירה להברייתא שאיתא בהברייתא שמפני כבודו מותר).

דברי התוס' מופנים להא דאיתא בחולין (צד, ב) "כי הא דמר זוטרא בריה דרב נחמן הוה קאזיל מסיכרא לבי מחוזא ורבא ורב ספרא הוה קא אתו לסיכרא פגעו אהדדי הוא סבר לאפיה הוא דקאתי אמר להו למה להו לרבנן דטריח ואתו כולי האי א"ל רב ספרא אנן לא הוה ידעינן דקאתי מר אי הוה ידעינן טפי הוה טרחינן א"ל רבא מ"ט אמרת ליה הכי דאחלישתיה לדעתיה א"ל והא קא מטעינן ליה איהו דקא מטעי נפשיה". ועל זה הקשה תוס': "והא אין זה טעות כיון דבלאו הכי היו באים לכבדו כו' דכה"ג אמרינן לעיל שאני עולא דחביב ליה לרב יהודה". על זה תירץ תוס' "אבל הכא לא באו כלל עבורו".

והנה רבינו מדמה הברייתא של "סוך שמן מפך ריקן" להעובדא של זוטרא ורב ספרא שלא באו בשבילו. ולכאורה יש להקשות שכיון שמותר לומר סוך שמן מפך ריקן בשביל כבודו, וכדאיתא בברייתא, א"כ אמאי אמר רב ספרא לרבא "והא קא מטעינן ליה" הא לכבודו מותר להערים, ואם לא היו אומרים כלום למר זוטרא כדי לכבדו היה צריך להיות מותר.

והנראה לומר שאינו מותר להערים לכבודו אלא אם כן עושה שום פעולה כמו הבאת כלי ריקן לבית האבל, אבל בלי שום פעולה אסור

להערים אפילו לכבודו, וע"כ בהעובדא של מר זוטרא ורבא ורב ספרא שלא עשו שום פעולה אסור להערים אפילו אם הוא לכבודו אבל אם הוא מביא כלים ריקים לבית האבל לכבודו, מותר. והנה "בסוך שמן מפך זה והוא ריקן" יש באמת שני אופנים: יש אופן שבא אורח לבית והבעה"ב אומר להאורח שהוא יכול ליטול שמן מהפך שהוא ריקן שאז הבעה"ב לא עשה שום דבר עבור האורח, ואז אסור אפילו לכבודו.

אבל במקום שהבעה"ב עושה פעולה של הבאת פך ריקן כיון שהבעה"ב עושה פעולה עבור האורח אז מותר להערים אם הוא לכבודו. ולהעיר שלשון הגמרא הוא "ולא יאמר לו סוך שמן מפך ריקן ואם בשביל כבודו מותר", אבל הגירסא של רש"י היא "לא יביא לו פך ריקן ויאמר לו סוך שמן", דלפי גירסת רש"י מיירי שהבעה"ב עשה פעולה של הבאת פך להאורח ורק אז מותר להערים משום כבודו. וכמו כן כשנדקדק בדברי רבנו סוף סעיף יד שכותב "וכן כל דבר שעושה זה לכבודו בעיני הבריות אין בו משום גניבת דעת". מוכח מדבריו שגניבת דעת אינה מותרת לכבודו אלא אם הוא עושה שום מעשה וכנ"ל.

אבל לפי זה קשה, שרבינו כתב בסוגריים על הא דאיתא בשו"ע שלא יאמר לו סוך שמן מפך זה והוא ריקן ("אף שאם היה רוצה לסוך היה נותן לו שמן מכל מקום עכשיו אינו מבקש באמת להנהותו כי יש מונע מצדו כו") ועל זה כותב רבינו בקו"א "יעיין תוס' דף צ"ד - ז.א. בעובדא של מר זוטרא, הא שם מדבר שרבא ורב ספרא לא עבדו מידי משא"כ בפך של שמן שמיירי שעכ"פ הוא מביא הפך להאורח וכנ"ל.

והנראה לומר שדעת רבינו שאף שיש חילוק בין העובדא של מר זוטרא להא דאומר הבעה"ב להאורח "סוך בפך של שמן", מ"מ כמו שמצינו בהעובדא של מר זוטרא שמפני שלא עשה כלום אינו דומה להא דרב יהודה שעשה מעשה שיש בו שמץ של גניבת דעת עבור עולא, כמו כן כותב רבינו לא יאמר לו סוך שמן והוא ריקן ואף שאם היה רוצה לסוך היה נותן לו שמן, מ"מ עכשיו שיש מונע מצידו אינו דומה להא דרב יהודה ועולא.

המורם מכל זה הוא שבמקום שאינו עושה שום מעשה אסור להערים אפילו משום כבודו. והנה בבית חב"ד שלנו עושים קידושא רבא בכל שבת אחרי התפילה. כשאדם רוצה ליתן קידוש עבור יארציט או כדי לכבד שום אדם ליום הולדתו או לכבוד יום הנשואין שלו אז הוא מנדב מאה דולרים.

והנה לפי דברינו כשאדם נותן מאה דולר עבור קידוש כדי לכבד

חבירו משום איזה שהוא ענין ויש שם איש אחר שיש לו איזה שמחה ומי שנותן הקידוש מכריז שהוא נותן הקידוש גם עבור האיש השני, הנה במקום שנותן הקידוש לא היה נותנו עבור השני לבדו אז אסור לו להכריז שהוא נותן הקידוש גם עבור השני אפילו אם הוא עושה כן כדי לכבדו כיון שהוא אינה עושה שום דבר עבורו.



עניני גרות [גליון]

הנ"ל

בגליון תתקבד השיג עלי הרב ש.ז. על מה שכתבתי שכחבר של ביי"ד לגירות בדטרויט רבתי באים לפעמים לפנינו גר קטן שלא נתבגר כראוי ויש חשש אמיתי שאם יזהירוהו על המצוות כשהוא מגיע לגיל מצות שהוא ימחה אבל כשימתינו יותר ויבין שהגרות זכות הוא לו אז אפשר שהוא לא ימחה וא"כ יש סברא לומר שעדיף יותר להמתין מלהזהירו על המצוות עד שיתבגר יותר כו'.

והנה אחרי קריאת הערתו עדיין אינו ברור לי מה המהלך שלו בהסוגיא, אבל רצוני להגיב על מה שהוא כותב: "בנוסף להנ"ל, יש לשדות נגרא בעצם דבריו בקשר החת"ס לענינינו: החת"ס הסובר שאין המתגייר ביחד עם אבותיו יכול למחות הוא משום "...כשאבותיו מתייהדים אם הוא ישאר בגיותו קשה להם להיות עמו באגודה א' שהרי עושה יי"נ וכשיהי' אבותיו נפרשים ממנו מפרישים אותו מחיותו ע"כ זכות גדול הוא לו ואינו יכול למחות...". והנה כיון שהרב מדבר אודות ציור שאפשר שהגר ימחה כשיזהירוהו אמצוות, הרי מדובר בפשטות כשאינו מחונך בענין שמירת תומ"צ בשלימות ובמילא נראה שגם ההורים אינם מקפידים בשמירת התורה והמצוה בשלימות, וא"כ (בנוסף להשאלה בעצם גירות ההורים ובענין קבלת המצות שעל ידם וכו', הרי לענינינו) אי"ז ברור שבענינינו באם ישאר בגיותו שאבותיו יפרשו ממנו (שמדובר בהורים שאין מקפידים כל כך על יי"נ וכיוצא וק"ל) ובודאי לא יפרישו מחיותו ובמילא אין מדובר בדבר שהוא "זכות גדול" שבעניין זה החת"ס עצמו יודה שגם גר זה יוכל למחות! (ויש להוסיף עוד סברא בספק בעצם הגירות גם בענין זה: דכיון שיכול למחות ואפשר (ובפרט כשספק חזק) שימחה, אפשר שאין מועיל הגירות שהוא רק "במוחזק לן שלא ימחה" (ל' החת"ס) ואפי' כשגירוהו אבותיו!).

גם לשיטת הרא"ש: כנ"ל אינו ברור שכשלא ידע שיוכל למחות, ד"ניהוג יהדות" מבטל האפשרות למחות, דאפשר דכמו שהפוסקים אגר"מ ומנח"י סוברים דכשחשב שהוא יהודי ולא ידע שהוא מתגייר, אין "ניהוג יהדות" מועיל שלא יוכל למחות, כמו"כ אפשר שאם לא ידע שהיה ביכולתו "למחות על יהדותו" אין "ניהוג יהדותו" מבטל אפשרות המחאה.

עוד כתב הרב הנ"ל לדון בעניין גירות שנעשה על ידי הורים מאמצים, האם גם בזה סובר החת"ס שאינו יכול למחות. וכותב לפסוק שגם בזה שייך סברת החת"ס שבאם ההורים יפרישו ממנו שבאם ימחה יפריש מחיותו א"כ הוי זכות גדול להישאר בגירותו ובמילא אינו יכול למחות. ע"כ דבריו.

אבל כנ"ל אינו נראה כלל שמועיל סברת החת"ס בענינינו: כיון שמדובר בענין שיש חשש שימחה, א"כ מדובר שההורים לא גידלו אותו בתורה ובמצוה, ובמילא הורים הללו לא יפרשו אותו מחיותו בשביל אי שמירת המצות וי"נ שלו, וכיון שלא יפרשו אותו מחיותו א"כ אין זה זכות גדול ובמילא בודאי שיכול למחות". ע"כ דברי הרב ש. ז.

והנה מעולם לא נסתפקתי במקום שההורים לא קבלו עול תורה ומצוות. הספק הוא דוקא במקום שההורים המתגיירים הם שומרי תורה ומצוות. ומ"מ יש חשש שהקטן ימחה כשיגיע לגיל מצוות, וכחבר ב"ד של גרות אני יכול לאשר שיש מקרים כאלו וכל דברי שכתבתי על ענין זה הולכים רק במקרים כאלו.

ועוד נראה לומר על מה שהוא מביא מהחת"ס שאם יש חשש שהקטן ימחה לא יועיל הגרות כלל אפילו בדיעבד והרב ש. ז. סובר שמשום זה לא יעשו הב"ד גיור על קטן שיש חשש שימחה כשיגדל, הנה האגרות משה באבן העזר ח"ד דף נד יש לו דרך אחרת בענין זה, שכתב שם וז"ל: "ובדבר שבבית הספר היומי שנתייסד ע"י בני תורה ויראי השי"ת והמנהל והמורים כולם יראים ושלמים ונדעו שהרבה תלמידים הם מנכריות שנתגיירו אצל הרעפארמער ואצל הקאנסערוואטיוון שאינו כלום אם באופן שא"א יהיה להוציאם מבית הספר האם מחוייבים אותן שכל פרנסתם מזה להניח משרתם. . אבל הא אפשר לתקן דאת הקטנים יגיירו כי הם א"צ קבלת מצוות ויגיירות ע"ד ב"ד והוא זכות להם כי מכיון שלומדים בבי"ס דתי אצל מורים יראי שמים הרי מצוי שיתגדלו להיות שומרי תורה שלכן אף שהוא

ספק הוא זכות ודאי, וגם אף אם לא יתגדלו להיות שומרי תורה מסתבר שהוא זכות דרשעי ישראל שיש להם קדושת ישראל ומצותן שעושיין הוא מצוה והעבירות הוא להם כשגגה הוא ג"כ זכות מלהיות נכרים, וזה אני חושב שיסכימו הבע"ב, וגם הגדולים מבני י"ג נמי אם יאמרו להם שצריכין להתגייר וכן הגדולות מבנות י"ב ודאי יתרצו ובזה צריך להשתדל וכמובן להסביר הדבר באופן טוב ובנחת שודאי ישמעו לזה".

מדברי האגרות משה מוכח שיש פעמים שעדיף לעשות הגירות אף שיש חשש שלא יתגדלו להיות שומרי תורה.



זמן תשלום על ד' מינים [גליון]

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

בגליון הקודם (עמ' 14) נדפס - בנוגע לזמן תשלום בעד ד' המינים: אבל כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הי' מדקדק שאלו שהביאו לו ארבעה מינים ינקבו בסכום והי' משלם להם מיד.

ברם צריך להעמיד הדברים על אמיתתם:

הסדר אצל כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הי', ע"ד שהי' נהוג אצל כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, אשר הרה"ח המשפיע וכו' ר' ישראל ע"ה דזייקאבסאהן הי' מביא כמה אתרוגים וכמה לולבים (ואחרי שהנ"ל נפטר, הי' חתנו - יבלח"ט - הרה"ח ר' מרדכי דוב שי' אלטיין מביא כל הנ"ל), והרבי הי' בוחר מה שהוטב בעיניו הק': אתרוג ולולב (לפעמים שני לולבים) עבורו, אתרוג ולולב עבור אשתו הרבנית ע"ה (עד תשמ"ח), אתרוג ולולב עבור אמו הרבנית ע"ה (עד תשכ"ה). בנוסף לזה - בחר הרבי מספר אתרוגים ולולבים שהי' מחלקם ערב חה"ס לכמה אנשים.

עבור אתרוגים ולולבים אלו, הרבי לא שילם לפני חה"ס, אלא כו"כ שבועות אחרי חודש תשרי. היו אחדים שמסרו לרבי אתרוג שלדעתם הי' מהודר ביותר, ועבור אתרוגים אלה, הי' הרבי משלם \$20 או קצת יותר, בזמן שקבלם. במשך חה"ס, הרבי בירך רק על האתרוג שהובא ע"י הריי"ד ע"ה (ואח"כ ע"י הרמד"א שי'), ז.א. - על ד' מינים שלא שילם עבורם לפני חה"ס.

גם הרה"ח וכו' ר' בנימין אליהו ע"ה גורודצקי הי' מביא ד' או ה' אתרוגים והרבי צרפס לאלה שחילק ערב חה"ס, וגם עבור אתרוגים אלה - הרבי לא שילם.

ערב חה"ס, נהג הרה"ח וכו' ר' יהודה לייב שי' ביסטריצקי להביא מספר לולבים מהודרים, וגם הדסים מצפת, וגם עבור לולבים אלה שהרבי לקח - לא שילם, וגם לא עבור ההדסים. כמו"כ לא שילם עבור האתרוגים מאה"ק שהיו אנ"ש מוסרים.

מנהגו של הרבי הי': בכל בוקר לקח אתו להסוכה האתרוג ולולב שבחר לעצמו וגם אתרוג א' מאה"ק. בעת הברכה היו שניהם מונחים על השולחן, מקודם עשה הנענועים עם אתרוג הקלברי ואח"כ עם האתרוג מאה"ק. אחרי התפלה - לפני שהוציא הד' מינים עוה"פ, עשה נענועים עם אחד או שנים משאר האתרוגים שקיבל, באופן שבמשך כל השבוע - עשה נענועים עם כל אתרוג שקיבל.



בנוסח ברכת "הגומל" [גליון]

הרב יעקב שלום ברבר

שליח כ"ק אדמו"ר - מעלבארן, אוסטרליא

בגליון הקודם (עמ' 84) הביא הרב ד.ד.מ. בנוסח ברכת הגומל, שבנוסח ספרד ואשכנז לשון הברכה הוא ברוך הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב, ואילו בסידור הנוסח הוא ברוך הגומל לחייבים טובות שגמלני טוב (בלי תיבת כל). יש להעיר ממה שכתוב בספר 'ועלהו לא יבול' מהנהגותיו והדרכותיו של הרב שלמה זלמן אויערבאך עמ' קטו וז"ל: "נוסח ברכת הגומל בש"ק פרשת יתרו (תשנ"א) בירך הרב ברכת הגומל [הוא נפל, נפצע בראשו ונזקק לתפרים], ונוסח הברכה שבירך היה: "בא"י אמ"ה הגומל לחייבים טובות שגמלני טוב". שאלתיו האם בירך כך בדוקא "שגמלני טוב", ולא כמו הנוסח בשו"ע (סי' ריט סעיף ב') "שגמלני כל טוב"?

ויענה: באמת הנוסח בשו"ע הוא "שגמלני כל טוב", אך זה לא מובן - האם בטובה הפרטית הזאת הקב"ה כבר גמל לך "כל טוב"? אך תמיד ברכתי כמו שכתוב בשו"ע, כי אי אפשר שתם לשנות את נוסח הברכה. אמנם לאחר זמן מצאתי אצל חב"ד ובאר"י (סידור תהלת ה' עמ' 70) שהנוסח הוא "שגמלני טוב", ועונים לו הצבור: "מי שגמלך טוב הוא יגמלך כל טוב סלה", ולכן אני מברך בנוסח זה, כי אולי נפלה

איזו טעות בנוסח השו"ע.

חברותתי הרב צורי דעדוש ציין מקור לסברת הפסיקה של הרב מגמרא מגילה דף ב' ע"ב "ומשום דקשיא ליה וכו' רב אשי שמיע ליה דאיכא דתני לה כר"י ואיכא דתני לה כריב"י וכו'" - עיי"ש וירווח לך.

הערת הרב יוסף הורוביץ: "עיינן עולת ראייה מ"א עמ' שי"ג שמבאר את הנוסח הרגיל 'כל טוב'". ע"כ לשון ספר הנ"ל.



פשוטו של מקרא

חטא הארץ ועונשה

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י פרשת בראשית ד"ה עץ פרי (א, יא): "שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן אלא ותוצא הארץ עץ עושה פרי, ולא העץ פרי, לפיכך כשנתקלל אדם על עווננו נפקדה גם היא על עוונתה ונתקללה".

שמעתי מכמה שהקשו מפירש"י זה על פירש"י פרשת נצבים ד"ה העדתי בכם היום את השמים ואת הארץ (ל, יט): "הסתכל בשמים... שמא שנו מדתם... הסתכלו בארץ שבראתי לשמש אתכם, שמא שנתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חטים והעלתה שעורים, ומה אלו שנעשו לא לשכר ולא להפסד, אם זוכין אין מקבלין שכר ואם חוטאין אין מקבלין פורענות, לא שנו מדתם, אתם שאם זכיתם תקבלו שכר ואם חטאתם תקבלו פורענות על אחת כמה וכמה". עכ"ל. דלכאורה הרי מצינו שגם האדמה לא קיים רצון הקב"ה, וגם נענשה על זה.

וראיתי בפירושו באר בשדה בפרשת נצבים (ל, יט) שעמד על זה, וז"ל: "ומ"ש הסתכלו בארץ שמא שנתה מדתה אין להקשות דכבר מצינו שגם הארץ חטאה כמ"ש רש"י בפ' בראשית בפסוק עץ פרי עושה פרי ונענשה על זה די"ל דכבר כתבתי שם דשווגת היתה והיא היתה כוונתה לעשות רצון קונה שלכך נקראת ארץ כשרז"ל". עכ"ל.

ועיין שם בפרשת בראשית שמאריך שם לבאר זה.

אבל נוסף לזה שלא מצינו זה בפירש"י, הנה גם לפי דבריו מתורץ רק למה לא קיים הארץ ציווי הקב"ה, אבל עדיין אינו מתורץ למה נעשה שזה סתירה לכאורה למה שכתב רש"י "ואם חוטאין אין מקבלין פורענות".

וגם יש להקשות מפירוש רש"י ד"ה המאורות הגדולים (א, טז): "שיום נבראו ונתמעטה הלבנה על שקטרגה ואמרה א"א לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד". עכ"ל. הרי מצינו שהלבנה קבלה פורענות.

ואולי אפשר לתרץ השאלה הראשונה [שמצינו שגם האדמה לא קיים רצון הקב"ה]:

שהלשון בפרש"י [אינו שמא לא קיימו רצוני וכדומה ללשון זה (ועל דרך הלשון בפירש"י פרשת חקת ד"ה להקדישו (כ, יב): ". מה סלע זה . . מקיים דבורו של מקום") אלא] "שמא שנתה מדתה וכו'". ובנוגע לזה שלא הוציא הארץ טעם העץ כטעם הפרי הרי לא שנתה מדתה בזה, שהרי לכתחילה לא נעשה זה מדתה, אין הכי נמי שזה שלא נעשה מדתה הי' זה להיפך מרצון הקב"ה, אבל בפועל לא נעשה זה מדתה. ועדיין צ"ע

אבל מה שפירש"י בפרשת בראשית שקבלה הארץ עונש, וכן שנתמעטה הלבנה עדיין צריך ביאור.



שזנרת

דישה ביום-טוב

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

בספר שופטים (א, יא) "וגדעון . . חובט חיטים בגת להניס מפני מדין". וברד"ק ומצודת-ציון פירשו: דש.

ולהלן (א, יג) בפירש"י: "פסח היה. אמר לו: אמש הקרני אבא את ההלל...". ובפשטות הכוונה ליום-טוב ראשון של פסח. וא"כ צ"ע איך

הותר לו לדוש (וגם לברור בכברה, עיין רש"י בפסוק יא), שמותר מדאורייתא (שו"ע אדה"ז סי' תצה ס"ב) אך נאסר מדרבנן (שם ס"ט). ואולי טרם נגזרה אז גזירת חכמים, או שחששו מפיקוח-נפש שלא יישאר מה לאכול (ראה פסוק ד: "ולא ישאירו מחיה בישראל", ובת"י: "ולא משאירין מזון לקיימא נפש בישראל").



והארץ לעולם עומדת

הנ"ל

בשבועון 'כפר חב"ד' גיליון 1017 עמ' 34, מובאים קטעים ממאמרו של הרב ניסן מינדל ע"ה (באנגלית), הבנויים על הדיעה שכדור-הארץ סובב סביב צירו [ללא כל קשר לשאלה אם הוא סובב סביב השמש או לא], שהרבי מחק אותם, וכתב לצידם "היפך מה שנאמר 'והארץ לעולם עומדת'".

גם באג"ק (כרך ז עמ' קלד, וכמדומני גם במקומות נוספים) משתמש הרבי בפסוק זה (קהלת א, ד), בביטוי "פירושה הפשוט של הכתובים" כהוכחה שכדור-הארץ איננו מסתובב (שם - סביב השמש).

ולכאורה, הרי התרגום, פירש"י, מצודות, ספורנו עה"פ – כולם מפרשים תיבת "עומדת" מלשון "קיימת", ולא שאינה נעה?

[ובזמנו, כיוון שלא מצאתי מענה על זה, בעריכת הספר 'מה רבו מעשיך ה'" (במהדורת תש"ס עמ' 44, מכתב שנעתק מאג"ק כרך ז הנ"ל), החלפתי זאת בראיה מהפסוק שלאחריו "וזרח השמש ובא השמש", שמשמעו שהשמש היא זאת שיוצאת ממקומה, עיי"ש].

אמנם העירני הרה"ת ר' אברהם שי' אלאשווילי, שכך מפורש בתיקוני הזוהר (תיקון סט, דף קי ע"ב): "וגלגל חד איהו קבוע באמצעיתא בינייהו, ואיהו לא מתנענע הכא והכא, ורזא דמלה הא אוקמוה 'דור הולך ודור בא, והארץ לעולם עומדת', דאיהי קביעא בינייהו...". דהיינו שאינו סובב כלל, לא סביב השמש וגם לא סביב צירו.

ואחרי כל זה, בגיליון 1067 של 'כפר חב"ד' עמ' 30 מופיע מכתב מהרבי, שבו הוא מקבל את הדעה שכדור הארץ סובב סביב צירו!

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

חמשה ספרי תהלים

הרב שמואל הלוי הבר

מח"ס אפריון לרבי שמעון

איתא במסכת קדושין (לג, א): "הא ר' חייא הוה יתיב בי מסותא, (מרחץ. רש"י) וחליף ואזיל רבי שמעון בר רבי ולא קם מקמיה, ואיקפד, ואתא אמר ליה לאבוה: שני חומשים שניתי לו בספר תהלים, ולא עמד מפני".

וכ' שם בתוס': "פי' בקונט' לשון חומש הספר וי"מ חמשה חומשין יש בו כמו בשל תורה אשרי האיש (תהלים א) כאיל תערוג על אפיקי מים (שם מב) אך טוב לישראל (שם עג) תפלה למשה (שם צ) יאמרו גאולי (שם קז) לכל אחד מן הספרים אלו מסיים באמן לבד מן האחרון שהוא סוף תהלים".

הנה ידוע דחלוקת התהלים לימי החדש וכן לימי השבוע חלוקה מאוחרת היא ונעשתה בדורות שלפנינו, באלף השישי (כפה"נ מובא לראשונה בספר צדה לדרך - מרבנו מנחם בן הקדוש ר' אהרן בן זרח, תלמידו של רבנו יהודה בן הרא"ש, נלב"ע בשנת קל"ד לאלף השישי).

אך חלוקת התהלים לחמשה ספרים נראה דנעשה על ידי דוד מלך ישראל בעצמו וכדמוכח מסיומי הספרים, ונמצא מפורש כבר במדרש תהלים (מזמור א) והכי איתא התם:

"וזאת תורת האדם ה' אלהים (שמואל ב ז, י"ט), זאת תורת אברהם יצחק ויעקב, אין כתיב כאן, אלא זאת תורת האדם, ומי הוא המשובח שבנביאים, והמשובח שבמלכים, המשובח שבנביאים, זה משה, שנאמר ומשה עלה אל האלהים (שמות יט, ג), המשובח שבמלכים, זהו דוד.

את מוצא כל מה שעשה משה עשה דוד,

משה הוציא את ישראל ממצרים, ודוד הוציא את ישראל משעבוד גליות,

משה עשה מלחמה בסיחון ועוג, ודוד עשה מלחמה כל סביביו, שנאמר כי מלחמות ה' אלהים (הוא) נלחם (ש"א כה, כח),

משה מלך על ישראל ועל יהודה, שנאמר ויהי בישרון מלך (דברים לג, ה), ודוד מלך על ישראל ועל יהודה,

משה קרע לישראל את הים, ודוד קרע לישראל את הנהרות, שנאמר בהצותו את ארם נהרים (תהלים ס, ב),

משה בנה מזבח, ודוד בנה מזבח, זה הקריב וזה הקריב,

משה נתן חמשה חומשי תורה לישראל, ודוד נתן חמשה ספרים שבתהלים לישראל, [אשרי האיש (תהלים א), ואשרי משכיל (תהלים מא), מזמור לאסף (תהלים עג), תפלה למשה (תהלים צ), יאמרו גאולי ה' (תהלים קז)].

משה בירך לישראל באשריך, ודוד בירך את ישראל באשריך.

הנה במדרש זה מפורש חלוקת ספר תהלים לחמשה ספרים, ויתירה מזו נראה דבר נפלא לקשר חמשת ספרי תהלים לחמשה חומשי תורה.

וכנראה מדרש זה הוא מקור למקובלים מדורות שלפנים שהנהיגו לאמר יהי רצון לאחר כל ספר שבתהלים ואומרים אחר ספר ראשון שהוא מכוון לספר בראשית וספר שני מכוון כנגד ספר שמות וכן בשאר הספרים.

עוד הנהיגו המקובלים לומר יהי רצון לליל הושענא רבה שאומרים אחר כל ספר שבתהלים וחילקו את חמשת הספרים לחמשת הספירות: חסד, גבורה, תפארת נצח והוד.

ויש לעיין אם גם את חמשת חומשי התורה מחלקים לחמשת הספירות, כמו כן יש לעיין איך לקשר כל ספר לספירה המיוחסת לספר זה דווקא, ואכמ"ל.

שמות הוי"ה ואלהים

הנה ספר ראשון המיוחס לספירת החסד אומרים ביהי רצון שלו: "שתחון עלינו כגודל חסדך. יומם יצוה הוי"ה חסדו" וכו'.

הרי מזכירים מדת החסד ויחד עמה מזכירים שם הוי"ה בלבד שהוא מדת החסד כידוע.

וכן בספר שני המיוחד לספירת הגבורה אומרים ביהי רצון שלו: "שתצוה פחדך על אויבינו ותצליח בכח גבורתך. וגם עד זקנה ושיבה אלקים אל תעזבני. יבוא גבורתך".

הרי מזכירים מדת הגבורה ומזכירים שם אלקים בלבד שהוא מדת הגבורה כידוע.

ובספר שלישי המיוחד לספירת התפארת מדת הרחמים אומרים "שתרחם עלינו ברחמיך ואמתך . . ולהיותך עם קדוש להוי"ה אלקיך כאשר דבר".

הרי מזכירים מדת הרחמים (תפארת) ומזכירים ב' השמות הוי"ה ואלקים.

דבר פלא ביחס לשמות הקב"ה בספרים אלו

והנה בכלל הרי ידוע דשם הוי"ה נמצא הרבה יותר בכל ספרי התנ"ך מאשר שם אלקים (שם הוי"ה נמצא למעלה מששת אלפים פעם ואילו שם אלקים למעלה מאלף, בחמשה חומשי תורה הנה שם הוי"ה נמצא קרוב לאלפיים ואילו שם אלקים קצת יותר משלש מאות).

וכן הוא בספר התהלים כלו הנה שם הוי"ה נמצא למעלה משש מאות פעם ושם אלקים למעלה ממאתיים בלבד.

אך בחלוקת חמשת הספרים נמצא דבר פלא והוא :

ספר ראשון

בספר ראשון בארבעים ואחד פרקיו (א - מא) יש ריבוי עצום של שם הוי"ה, מאתיים ארבעים ואחד פעם, ועוד שלשים ושבע עם אות השימוש, ואילו שם אלקים יש בו רק שלש עשרה פעם, עוד פעמיים עם אות השימוש, (שם אד-ני יש אחד עשר פעם, ופעמיים עם אות השימוש).

וכן בספר רביעי וחמישי בהם ריבוי עצום של שם הוי"ה מאשר שם אלקים.

ספר שני

אך בספר שני בשלשים ואחד פרקיו (מב - עב) הנה שם אדרבה יש בו ריבוי עצום - מאה וארבעים פעם - של שם אלקים. עוד עשרים וחמשה פעם עם אות השימוש, ואילו שם הוי"ה רק עשרים ושבע פעם. (מהם שלשה בניקוד שם אלקים) עוד חמשה פעמים עם אות השימוש. אחד מהם בניקוד שם אלקים. (שבע עשרה שם אד-ני).

ורואים במיוחד עד כמה הקפיד בספר שני להרבות בשם אלקים דיש כמה וכמה פסוקים בספרים האחרים אשר שם הם בשם הוי"ה ואילו בספר שני הם נשתנו ליכתב בשם אלקים.

כמו פרק נג שהוא כמעט מלה במלה מפרק יד, הנה כל שמות הוי"ה

שבפרק יד נשתנו להיות שם אלקים בפרק נג.

וכן ראשית פרק סו הריעו לאלקים כל הארץ לעומת ריש פרק ק' הריעו להוי"ה כל הארץ.

וכן תיבת חנני - שהיא אגב תיבה הנמצאת בתהלים בלבד יב"פ חנני וא' חנני ועוד ו"פ וחנני - הנה בספר ראשון תמיד (ב"פ) חנני ה' או (ב"פ) ה' חנני ואילו בספר שני תמיד (ג"פ) חנני אלקים, ובספר שלשי (פ"א) חנני אדני.

כמו כן בפרק סח הנה פסוקים ח-ט הם אותם פסוקים שבשירת דבורה (שופטים ה, ד-ה) שדבורה שרה אותם לאחר הנצחון על סיסרא, אלא ששם שם הוי"ה במקום שכאן שם אלקים.

כמו כן סוף פרק ע חוזר דברים שאמר בסוף פרק מ, אלא ששינה כמה שמות הוי"ה לשם אלקים. מלבד יוצא מן הכלל סוף הפסוק ממש ששם להיפך שינה שם אלקים לשם הוי"ה.

והנה כל הנ"ל מתאים עם הדברים שאמרו המקובלים שספר ראשון הוא כנגד מדת החסד (שם הוי"ה) וספר שני הוא כנגד מדת הגבורה (שם אלקים).

ספר שלישי

וראה זה פלא שספר שלישי שהוא מכוון כנגד מדת התפארת הכוללת שם הוי"ה ושם אלקים הנה בשבע עשרה פרקיו (עג - פט) יש שלשים וששה פעם שם אלקים, עוד שמונה פעמים עם אות השימוש, הרי ארבעים וארבעה.

ויש ארבעים פעם שם הוי"ה, עוד ארבעה פעמים עם אות השימוש, סך הכל ארבעים וארבעה.

הרי דשום בדיוק שני השמות בספר שלישי ומתאים עם היהי רצון שאומרים ומזכירים ב' השמות דווקא כנ"ל.

והנה יש עוד ב' שמות אלקים בספר שלישי יתירה מהנ"ל אך אינם לכאורה שם קודש והם:

א. בקרב אלקים ישפוט, (פב, א) עיין שם במנחת שי ממסכת סופרים דשם זה משמש קדש ומשמש חול, ועיין חיד"א שם דמבאר הכוונה במסכת סופרים דבפסוק זה הראשון (אלקים נצב) הוא קדש והשני (בקרב אלקים) הוא חול. וזה מתאים לפירוש רש"י דבקרב אלקים היינו

הדיינים.

ב. אני אמרתי אלקים אתם (שם ו) דלפירוש רש"י והתרגום הכוונה למלאכים. (ויש לעיין אם נכתב כשם קדש או כשם חול).

והנה א' משמות הוי"ה בספר זה הוא בניקוד שם אלקים והוא מ"ש (עג, כח) שתי באדני-הוי"ה, הכתיב הוא הוי"ה אך הניקוד והקרי הוא שם אלקים.

אך נראה לכאורה דהעיקר הוא הכתיב דהרי תמיד הקרי הוא שונה מהכתיב דצ"ל אדני-י, כדאיתא בגמרא לא כמו שאני נכתב אני נקרא.

ומצאתי ברמב"ן עה"ת דכתב מפורש כן והוא עה"פ (דברים ג, כד) "אדני-הויה (בניקוד אלקים) אתה החילות" וגו', כתב רש"י "רחום בדין", ולכאורה כוונתו כי הקרי הוא בשם אלקים והוא מדת הדין, ועל זה תמה הרמב"ן שם ואמר דבוודאי אין שם זה אלא מדת החסד כי הכתיב הוא שם הוי"ה, עי"ש בארוכה.

ועיין שם בארוכה בפירוש המהר"ל ברש"י דגם רש"י כן ס"ל דשם הוי"ה הוא בחסד כי כן כתיבתו וכוונת רש"י רחום בדין כמו שיאמר דין ברחמים כי שם אדני-הויה הוא לשון אדנות, עי"ש.



לזכות

מרת **גיטל תחי** בת **צבי**

לרפוי"ש קרובה ומהירה

ולזכות

הילדה **רחל תחי** בת **לאה**

לרגל הולדתה בשעטומי"צ למזל טוב

ולרפוי"ש קרובה ומהירה



נדפס ע"י משפחתם



לעילוי נשמת

האשה הנכבדה והחשובה

מרת **דאבא רייזא** ע"ה **ליין**

בת הרה"ח ר' **שלמה** ע"ה **ראסקין**

נפטרה ביום ד' מר חשון תשל"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י בנה הרה"ת ר' **חיים דוד** וזוגתו מרת **העניא** שיחיו

ליין



לזכות

הילד **ישראל יהודה** שי

לרגל היכנסו לבריתו של אאע"ה בשעטומי"צ למזל טוב

ביום ראשון א' דר"ח מרחשון ה'תשס"ז

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו

ר' **מנחם מענדל** וזוגתו מרת **מאטיל**

ובתם **יהודית וברכה חנה מרים** שיחיו

העכט

לזכות

הילדה **שיינא רחל** שתחי'

לרגל הולדתה

ביום רביעי כ"ו תשרי ה'תשס"ז

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריה

הרה"ת **לוי יצחק הלוי** וזוגתו **רבקה** שיחיו

קליין



נדפס ע"י זקניה

הרה"ת ר' **ירחמיאל בנימין הלוי** וזוגתו מרת **לאה** שיחיו

קליין



לזכות התאומים

הילד **ברוך ישי** שיחי'

והילדה **שושנה רויזא** שתחי'

נולדו למז"ט ביום ד' י"ב תשרי ה'תשס"ז

יה"ר שירוו מהם רוב נחת חסידותי

ויגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

לאריכות ימים ושנים טובות

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' **אברהם**

וזוגתו מרת **רבקה** שיחיו

בערגשטיין



נדפס ע"י זקניהם

הרה"ת ר' **נחום** וזוגתו מרת **שיינדל** שיחיו

שפירא

לזכות
החתן התמים **יוסף יצחק**
והכלה מרת **ליבא דבורה** שיחיו
פינסאן

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום שלישי ב' מר חשון ה'תשס"ז
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי החתן
הרה"ת ר' **יעקב צבי** וזוגתו מרת **חנה דבורה** שיחיו
פינסאן

לזכות

הילד **יוסף יצחק הלוי** ש"י

לרגל היכנסו לבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ למזל טוב
ביום שני ב' דר"ח מרחשון ה'תשס"ז

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו

ר' **שניאור זלמן הלוי** וזוגתו מרת **אלטא שולא**

ומשפחתם שיחיו

העלער



לזכות

החתן התמים

הרב **מנחם מענדל** שיחי

והכלה מרת **איידא** שתחי

נפרסטק

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

ביום שני ב' דר"ח מרחשון ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי החתן

הרה"ת ר' **ברוך**

וזוגתו מרת **בריינדי** שיחיו

נפרסטק

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' אייזיק גרשון
ב"ר אברהם זאב ע"ה

מינץ

נלב"ע ביום ב' מרחשון ה'תשנ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לע"נ

הבחור המצוין, התמים הנעלה, בעל מדות תרומיות,
רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו,

סופר סת"ם

הת' שלום **דובער** ע"ה

בן יבדלחט"א הגה"ח הרב **יצחק** שליט"א

רייטפארט

נקטף בדמי ימיו שמחת תורה תשס"א

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו