

קובץ

הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת השלושים
גליון ב [תתקסח]
ש"פ נח
ז' מרחשון

יוצא לאור על ידי
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשעה לברואה
מאה ושש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ברכת הברים

לידידנו היקרים השלוחים
חברי המערכת דשנת ה'תשס"ח
מבחיירי ומצוייני תלמידי ישיבתנו שהצליחו בלימוד התורה נגלה
וחסידות ברוב התמדה ושקידה וביר"ש להיות נרות להאיר,
שהשקיעו מזמנם ומרצם לשגשוג והצלחת הקובץ,
וחפץ ה' בידם הצליח להו"ל קובצים הראויים לשמם
הן בכמות והן באיכות לנח"ר רבינו נשיאנו
על שזכו לנסוע בשליחות רבינו הק'
לישיבות הק' בכל רחבי תבל בשעה טובה ומוצלחת

המנכ"ל שזכה להצליח בכל עניני הקובץ ברוב עמל ויגיעה הן
בגשמיות והן ברוחניות הת' הנעלה והחשוב וכו'
יעקב שי' פלדמן - צפת, אה"ק

הת' הנעלה והחשוב וכו'
שלמה שי' לברטוב - ל.א. קאליפארני

הת' הנעלה והחשוב וכו'
דוב בער שי' דלוון - דטרויט, מישיגן

הת' הנעלה והחשוב וכו'
משה מרדכי שי' גינזבורג - מאסקווא, רוסי'

הת' הנעלה והחשוב וכו'
יעקב שי' גרשון - לונדון, אנגלי'

הת' הנעלה והחשוב וכו'
מנחם מענדל שי' ליינ - צפת, אה"ק

יה"ר שיזכו לנצל את כוחותיהם הגדולים למלאות שליחותם
הק' כרצון ולנח"ר המשלח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,
בברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר,
ומתוך שמחה וטוב לבב,
עד ש"כל רואיהם יכירום כי הם זרע ברך ה"

המערכת

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו
ברכת מזל טוב עד בלי די
לידידינו היקר והאהוב חבר המערכת מלפנים
מבחירי תלמידי התמימים
הנודע לשם ולתפארת והמצויין בכשרונותיו המופלאים
המופלג בתורה ובחסידות וביר"ש פאר המידות
הרה"ת הנעלה והחשוב לוי יצחק שי' גרייזמן
לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת ביום ד' ר"ח חשון
עב"ג הכבודה והחשובה תחי'

יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
לנח"ר רבינו נשיאנו
מתוך אושר שמחה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י

המערכת



ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביים
ברכת מזל טוב
לידידנו וחברנו היקר
חבר המערכת מלפנים, התמים הנעלה החשוב והמצויין
רוח המקום והבריות נוחה הימנו, בעל מדות תרומיות
הרב משה שי' ביסטריצקי
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשטומ"צ
עם ב"ג הכבודה והמהוללה תחי'

יה"ר שתזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
לנח"ר רבינו הק' בחיים מאושרים בגו"ר

המערכת

ב"ה
שי"פ נח
ה'תשס"ט
גליון ב [תתקסח]

תוכן הענינים

5	גאולה ומשיח
5	מצות תשובה לע"ל [גליון]
6	הקהל
6	למה לא תיקנו "זכר למקדש" במצות הקהל
11	טף במצות הקהל
12	לְקוֹטְי שִׁיחוֹת
12	'כמות ואיכות'
17	שיחות
17	מקור תנאי ההיתר לנסיעה לרבי - בפוסקים
18	אגרות קודש
18	מתעסק במצות
24	נגלה
24	בענין איסור מדבר שקר תרחק
30	דיוק לשון אדה"ז בהל' שבת
32	הפה שאסר הוא הפה שהתיר
36	ברי ושמא
40	חפידות
40	בענין ירידה לצורך עליה
43	בענין השגה באלקות
44	אופן עבודת קין

45.....	רמב"ם.....
45.....	בענין 'מצוה להביא כפי עשרו' בקרבנות הרגל
46.....	בענין עלי' לרגל ברגליים ובדברי ה'אגרות משה' בזה
52.....	בדין כוונת פירוש המלות בתפלה
57.....	גדר עבד כנעני בדעת הרמב"ם והראב"ד
60.....	דיני בקשת מחילה לשיטות הרמב"ם והשו"ע
71.....	הלכה ומנהג
71.....	אודות ברכת הלל בראש-חודש
75.....	פרוזבול בזמן הזה
76.....	הידור מצוה - אחרי קיום המצוה
84.....	כיבוי הגפרור אחרי הדלקת נש"ק [גליון]
86.....	בגדר איסור נולד ביו"ט [גליון]
86.....	פשוטו של מקרא
86.....	האם עסקו שבט זבולון בתורה
88.....	מספר הפסוקים בפ' יתרו ופ' ואתחנן [גליון]
89.....	שונות
89.....	הערה ב'היום יום'



הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ וירא
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ג חשון

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:
פאקס: 718-756-3411
אימייל: haoros@gmail.com
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
www.haoros.com

גאולה ומשיח

מצות תשובה לע"ל [גליון]

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 11) מציע הרב י.י.ק. שי' סברא מענינת, שי' לבאר מה שלדעת הרמב"ם לא נמנית תשובה במנין המצוות, ע"פ מ"ש הרמב"ם בסהמ"צ שמונין רק מצוות הנוהגות לדורות והיינו גם בימות המשיח, וא"כ י"ל דכיון דאמיתית ענין התשובה הוא רק אם באה בבחירתו החפשית, ולע"ל שיהי' עסק כל העולם לדעת את ה' כו' חסר בהבחירה, א"כ אין שייך אז תשובה אמיתית, לכן לא נמנה במנין המצוות.

ובפשטות יש לפקפק בדבריו, שהרי גם אם נאמר דלע"ל לא יהי' שייך אמיתית ענין התשובה, הרי לא מסתבר כלל לומר שלע"ל מי שעושה תשובה לא יהי' בזה קיום מצות תשובה כלל, וא"כ הרי הוי מצוה הנוהגת לדורות גם בימות המשיח, ומשום שחסר באמיתית ענינה אינו טעם מספיק שלא למנותה במנין המצוות. (וה"ה וכ"ש, שכן הוא לגבי התשובה בסוף גלותן שודאי הוי קיום מצות התשובה).

עוד יש להקשות בדבריו, שהרי ידוע מ"ש הרמב"ם בסהמ"צ (מצוה קפז) שמצות הריגת ז' עממין והכרתת זרעו של עמלק נוהגין לדורות הגם שבמציאות אחר זמן מסוים לא יהי' שייך קיום המצוה, כיון שבעצם אינם מצוות הקשורים לזמן או מקום מסוים. ועפ"ז לכאו' ה"ה בנוגע למצות התשובה, שגם אם נאמר שמצד איזה סיבה יהי' מניעה לקיימה בזמן מסוים, אמנם הרי בעצם אינה מצוה הקשורה לזמן מסוים.

אבל לכאו' יש לחלק, דאין מצב העולם לע"ל מניעה צדדית במציאות הדבר, אלא דבתשובה שתלוי בבחירה חפשית עצם המצוה קשור למצב העולם בזה"ז, וא"כ אינה נוהגת לדורות.

אבל כ"ז נכון אם אכן נאמר שבמצב העולם לע"ל לא שייך עצם קיום מצות התשובה, אבל כנ"ל אינו כן, דגם בלי בחירה חפשית ממש שייך

קיומה, וא"כ לכל היותר החסרון בבחירה חפשית הוא מניעה צדדית בקיומה, א"כ מובן שמצות התשובה נוהגת לדורות גם לע"ל.



הקהל

למה לא תיקנו "זכר למקדש" במצות הקהל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ביאור הרבי

בשיחת קודש ש"פ בראשית (ב) תשמ"ח (ס) 'התוועדויות' ח"א ע' 366 (ואילך) ביאר הרבי הטעם שלא תיקנו לעשות 'זכר למקדש' במצות הקהל כפי שמצינו שתיקנו כמה דברים "זכר למקדש" בהקדמה שהפירוש ד"זכר" הוא שהדבר עצמו אינו קיים שלכן עושים מעשה מסויימת שעל ידה ישאר "זכר" להדבר, משא"כ כאשר הדבר עצמו ועכ"פ נקודתו העיקרית קיים, אזי אין צורך ולא שייך לעשות "זכר", וע"ד מארז"ל על הפסוק "וזכרתי את בריתי יעקב ואף את יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור" (ויקרא כו, מב, וברש"י שם) "לא נאמרה זכירה ביצחק אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח", ומזה מובן שהמושג "זכר למקדש" אינו שייך כי אם בפעולה שחסר הענין העיקרי שהי' במקדש, שלכן אין זה אלא "זכר למקדש" בלבד, משא"כ בפעולה שיש בה הענין העיקרי שהי' במקדש אז אין זה זכר למקדש אלא הדבר עצמו ממש בלבד, ובנדר"ד הענין ד"הקהל את העם גוי' ליראה את ה'" אף שחסרים התנאים המעכבים קיום המצוה, מ"מ ישנו עיקר הענין ד"הקהל את העם גוי' ליראה את ה'" ולכן לא שייך לעשות "זכר" ל"הקהל", כדי שלא יהי' זלזול ח"ו בקדושת המעמד הנעלה והנשגב ד"הקהל" בביהמ"ק, וע"ד מ"ש "שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלקים" (קהלת ד, יז וראה ברכות כג, א) ו"הוקר רגלך מבית רעך" (משלי כה, יז) שלומדים משם (חגיגה ז, א) שאין להכנס לביהמ"ק לעתים קרובות ביותר דעי"ז מרגישים יותר העילוי והיוקר שבדבר, דא"כ יעשה זה דבר הרגיל ועד לחשש שיתמעט

היוקר שבזה, וראה שם עמ' 387 ועמ' 415, וראה גם ב'קובץ הקהל' (לקט שיחות ואגרות קודש מהרבי) סי' ח' ובס' 'שערי שמיטה' ע' רסז).

גדר התקנות ד"זכר למקדש"

ולכאורה יש לומר בזה עוד, ע"פ המבואר במנחות סו, א, לגבי ספירת העומר בזמן הזה: "אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא" [פירש"י: "אמר האי מניינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא הלכך ביומי סגי"] ותמה בשפת אמת שם דמה בכך דזכר למקדש הוא, דמ"מ למה לא נעשה בשלימות כמו שעשו בזמן המקדש?

ובבעל המאור (סוף פסחים) כתב וז"ל: ובספירת העומר יש ששואלין מה טעם אין אנו אומרים בו זמן. . . וכללו של דבר אין לנו להחמיר בספירת העומר שאינו אלא לזכר בעלמא והכיין אסיקנא בדוכתא במנחות דאמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא, ואע"פ שאנו מונין ימים ושבועות מנהג הוא בידינו, אבל להטעינו זמן אין לנו וכו' עכ"ל, וגם הכא צריך ביאור הלא מצינו ברכת הזמן גם במצוות דרבנן ומאי שנא הכא?

וביאר בזה הגרי"ז (מנחות שם) שאין ספירת העומר תקנה שתיקנו רבנן לקיים מצות ספירת העומר בזמן הזה, בהמשך כפי שהי' מן התורה בזמן הבית, אלא שזהו תקנה מחודשת שתיקנו משום "זכר למקדש", שיש בו גם הביטוי לאבלותינו על חורבן ביהמ"ק, וכמפורש בבעל המאור שם: "ועוד שלא מצינו ברכת זמן אלא בדבר שיש בו שום הנאה כגון נטילת לולב שהוא בא לשמחה. . . ולספירת העומר אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפשנו לחרבן בית מאויינו" ולכן אין מברכים ע"ז שהיינו, הרי מוכח מזה שזהו תקנה מיוחדת שתיקנו חכמים זכר למקדש, ולא דאותה המצוה שבמקדש חייבו חכמים לקיימה בזמן הזה, ועפ"ז מובן דעת אמימר "דלא מני שבועי משום דזכר למקדש הוא", דכוונתו בזה דכיון דספירת העומר תיקנו בתקנה מיוחדת זכר למקדש שנכלל בו גם זכר לחורבן ביהמ"ק, במילא אין לקיים המצוה בשלימותה כמו שהיו מקיימים אותה בזמן הבית, ואדרבה הספירה דימים ולא שבועות מזכרת יותר הענין דזכר למקדש שנחרב, ולכן לשיטתו תיקנו לספור רק יומי ולא

שבועי עכתו"ד, וביאור עד"ז מובא גם בשם הגריד"ס ז"ל בס' יובל (שיצא לאור לכבודו בשנת תשמ"ד ח"א ע' תל"ו עיי"ש).

דלפי"ז יש לבאר גם בענינו למה לא תיקנו בזה"ז לעשות "מצות הקהל" זכר למקדש כפי שתיקנו בשאר דברים, וע"פ דברי הרבי הנ"ל, דאם יתקנו כן הרי יהי' בזה קיום העיקרי של המצוה שהתקיימה בזמן המקדש, כיון דעצם הגדר של המצוה הוא להקהיל העם ולזרז אותם לחזק דת האמת וכו', (ראה גם לקו"ש חל"ד חג הסוכות) ואם יתקנו כן יש בזה קיום העיקרי של המצוה, והתקנות שתיקנו משום "זכר למקדש" הם תקנות מיוחדות שכולל בהן גם זכר לחורבן ביהמ"ק, במילא תיקנו כן רק בדברים שהקיום שלהם עכשיו אין בהם קיום העיקרי של המצוה כפי שהי' בזה"ב, משא"כ במצות הקהל שיהי' בזה קיום עיקר המצוה, בכאי גוונא לא תיקנו משום זכר למקדש, דיסודם הוא רק כאשר יש חסרון בעיקר המצוה.

ואף דלדידן הרי מונין גם שבועי ולא כאמימר, וכמ"ש בשו"ע אדה"ז (סי' תפ"ט ס"ב) וז"ל: "ויש אומרים שבזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין מקריבין העומר אין מצוה זו נוהגת כלל מדברי תורה אלא מדברי סופרים שתיקנו זכר למקדש וכן עיקר, ומכל מקום כל מה שתקנו חכמים תקנו כעין של תורה ואין חילוק ביניהם אלא בדברים שיתבאר" עכ"ל, מ"מ הרי חסר בזה חלק העיקרי של המצוה שהוא לספור מיום הקרבת העומר בט"ז בניסן וזה ליכא בזמן הזה, וכמ"ש בשו"ע אדה"ז שם סעי' י"א וז"ל: "אחר הספירה נוהגין לומר יהי רצון שיבנה בית המקדש כו' לפי שעכשיו אין אנו סופרין אלא זכר למקדש ואין בספירה זו עשיית מצוה כלל שהמצוה הוא לספור לעומר ועכשיו אין לנו עומר לספור לו אלא שחכמים תקנו לספור זכר למקדש וכו'" עכ"ל, וראה לקו"ש חל"ח שבועות¹.

אלא דאמימר סב"ל עוד יותר מזה שיש לשנות גם אופן הספירה שלא למנות שבועי, אבל גם לפי דידן נקטינן יסוד זה, וכדמוכח גם מהא שאין

¹ ואף דגם במצות הקהל כתוב שהיא במוצאי שנת השמיטה, ועכשיו אין השמיטה מן התורה, ראה בגליון הקודם (ע' 3 ואילך) די"ל ששם ה"ז לסימנא בעלמא ולא שהוא תנאי במצוות הקהל, גם י"ל דשמיטה דרבנן מועיל גם לדאורייתא עיי"ש.

מברכין ברכת הזמן וכמ"ש בעל המאור, ובמילא שפיר יש לבאר כן לענין הקהל.

נטילת לולב כל שבעה

והנה הגרי"ז שם הוכיח דגם מה שתיקנו שיהא לולב ניטל כל שבעה משום זכר למקדש כדתנן בסוכה מא, א: "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה, ובמדינה יום אחד. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה, זכר למקדש" ה"ז תקנה מחודשת ואינה המשך להמצוה שבמקדש שהרי נקטינן דבריים הפוסלים במקדש כשרים במדינה, (ראה תוס' סוכה כט, ב, בד"ה בעינן הדר) ואם הי' זה אותה המצוה מדבריהם במדינה, הי' צריך להיות בו כל אותם הדינים שבמקדש, אלא ע"כ שזהו מצוה מיוחדת שתיקנו זכר למקדש, ולכן יש בה דינים אחרים.

ולפי"ז יל"ע דהרי בתקנת נטילת לולב כל שבעה זכר למקדש, יש בזה ג"כ ענין העיקרי של המצוה שהיא עצם הנטילה ומאי שנא מהקהל?

ולכאורה אפ"ל ע"פ מ"ש הגרי"ד בקובץ מוריה (שנה א' חוברת ה-ו עמ' יד) שיש חילוק יסודי בין מצות נטילת לולב ביום ראשון בכל מקום, ששם המצוה היא "ולקחתם" גוף הנטילה, משא"כ במקדש המצוה העיקרי הוא "ושמחתם לפני ה' וגו'" עיי"ש בארוכה, וכיון שבזה"ז כשלוכלב ניטל כל שבעה חסר ענין העיקרי דושמחתם לפני ה' במקדש, לכן שייך שפיר לתקן בזה "זכר למקדש".

אמנם י"ל בזה עוד, דלכאורה יש להקשות דכיון דתקנת נטילת לולב כל שבעה היא זכר למקדש וכפי שנת' זה כולל ג"כ זכר לחורבן הבית וכו', וא"כ מאי שנא מספירת העומר ששם לא תיקנו ברכת שהחיינו וכנ"ל, משא"כ בתקנת זכר למקדש שבלולב כל שבעה, הדין הוא שאם לא בירך שהחיינו ראשון מברך גם ביום שני, או כשחל יו"ט הראשון בשבת מברך שהחיינו ביום שני, ולכאורה הרי נטילה זו ביום שני היא רק מחמת זכר למקדש ולמה מברך שהחיינו?

והנה לשון הרמב"ם (הל' לולב פ"ז הט"ו) הוא: "משחרב בית המקדש התקינו שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג זכר למקדש, וכל יום ויום מברך עליו אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת

לולב מפני שהיא מצוה מדברי סופרים" ומשמע מלשונו שיש בזה גם קיום מצוה מד"ס מצ"ע, כשאר מצוות שתיקנו רבנן ולא כהנ"ל?

ולכן אפ"ל שבאמת ישנם ב' אופנים בהא שתיקנו "זכר למקדש": (א) בספירת העומר, דשם מן התורה בזמן הזה ליכא מצוה כלל לספור, הנה שם כל התקנה היתה הענין דזכר למקדש בלבד ולא יותר; (ב) בלולב ששם גם בזמן הזה יש מצוה מן התורה ליטלו ביום ראשון, הנה שם אף שסיבת התקנה שיהא ניטל כל שבעה היתה משום זכר למקדש, אבל תיקנו שבפועל יש בו גם קיום המצוה מצ"ע, כמו בשאר מצוות שתיקנו חכמים, כיון שיש שם חיוב מצוה מה"ת ביום הראשון, וזהו מ"ש הרמב"ם שתיקנוהו משום זכר למקדש, והיא מצוה מדברי סופרים דתרוייהו איתנהו ביה.

ועי' תוס' מגילה כ, ב, (בסוף ד"ה כל) וז"ל: "ואחר שבירך על הספירה אומר יה"ר שיבנה וכו' מה שאין כן בתקיעת שופר ולולב, והיינו טעמא לפי שאין אלא הזכרה עתה לבנין ביהמ"ק, אבל לשופר ולולב יש עשיה עכ"ל, ולפי הנ"ל יש לפרש כוונתם, דבספירת העומר הרי כל הקיום הוא רק משום זכר למקדש בלבד לכן יש לומר הרחמן וכו', משא"כ בלולב וכו' שיש שם גם קיום עשיית המצוה כמו בשאר מצוות וכפי שנת', לכן אין אומרים הרחמן וכו'", וראה דרישה סו"ס תפ"ט וז"ל: "ולאחר שבירך כל הספירה אומר יהי רצון וכו' לפי שספירה אינה אלא הזכרה לבנין ביהמ"ק, משא"כ בשופר ולולב שהן מצות עשה" עכ"ל, שו"ר כע"ז בס' 'הררי קדם' ח"א סי' קלח, וח"ב סי' ק"ז.

ובהגש"פ 'מבית לוי' ח"א ע' רל"ו (הובא בליקוטי הגרי"ז ח"א ע' נז) כתוב גם ביאור הנ"ל בנוגע לספירת העומר שתיקנו משום זכר למקדש בשם הגרי"ז, אלא ששם כתב באופן אחר קצת (ע"פ תוס' הנ"ל במגילה) דרק ספירת העומר הוא משום זכר למקדש בלבד, משא"כ שופר ולולב הוה גם קיום אותה המצוה עצמה אלא שהיא מדרבנן עיי"ש, וזהו לא כפי שהובאו דבריו בחידושי על מס' מנחות ששם לא חילק בין ספה"ע ללולב (וראה בס' 'רץ כצבי' ח"א קונטרס המועדים סי' יט בארוכה), והוא ע"ד שנת' לעיל.

² וכבר שקו"ט במפרשים מה שהזכירו הכא גם מצות שופר ואכ"מ.

דלפיי"ז א"ש למה מברכים שהחיינו כלולב גם ביום שני, וא"ש גם איך תיקנו נטילת לולב כל שבעה אפילו אי נימא שיש שם קיום העיקרי שהי' במקדש, כיון ששם יש מצוה מה"ת ביום ראשון גם בזמן הזה, משא"כ במצות הקהל דבזמן הזה ליכא מצוה מן התורה כלל, הנה בכה"ג לא תיקנו זכר למקדש, דבכה"ג תיקנו רק במקום שאין שם קיום העיקרי של המצוה בזמן הזה.



טף במצות הקהל

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקוטי שיחות חי"ט חגה"ס (ג) בס"ג, מבאר רבינו בנוגע למצות הקהל דתרי סוגי טף איכא (וכמבואר במפרשים), טף שהגיעו לחינוך שהם מחוייבים מצ"ע שהם בגדר "ובניהם אשר לא ידעו ישמעו וילמדו ליראה את ה"א" (וילך לא, יג), ועוד סוג טף שלא הגיעו לחינוך שאינם מחוייבים מצ"ע, ועל סוג זה הקשו בגמ' (חגיגה ג, א) למה באין? מתרין, כדי ליתן שכר למביאייהם. וממשיך וזלה"ק: "און דער שכר איז אויך דא בא מביאי הקטנים שהגיעו לחינוך - דזיל בתר טעמא...".

וצ"ב: א) מה נוגע שיש שכר למביאי הקטנים לעצם התי'; ב) אדרבא, הרי כל התי' הוא שהקטנים שהגיעו לחינוך נכללו בהפסוק ישמעו ולמדו ליראה את ה"א, וא"כ גדר שהגיעו לחינוך הוא שיכולים לבא מעצמם לשמוע ללמוד וליראה ולא קשה עליהם כלל למה באו וא"כ מה הוא ה"זיל בתר טעמא", ואפי' אם אינם יכולים לבא מעצמם אבל מכיון שהם שייכים לשמוע ללמוד וליראה א"כ לא קשה עליהם למה באו כנ"ל.

גם יל"ע, דלפי תי' זו שהם מחוייבים מצ"ע [וכהל' "אז די מצוה ליגט אויף זיי אליין"], א"כ מה הקושיא לקמן בסעיף זו שלפ"ז יוצא חידוש שבקטני קטנים מחוייבים להביא אלו שלפי מצבם עתה היו פטורים בגדלותם, משא"כ קטנים שהגיעו לחינוך הרי רק אלו שבמצבם עתה היו מחוייבים בהקהל בגדלותם צריכים לבוא, ולא אישתמט חילוק זה בשום מקום. הרי אם החיוב בא מצ"ע ואינו מצד חינוך, וזה שהגיעו לחינוך הוא רק סימן שעליו חל המצוה, כי הוא שייך לשמוע ללמוד וליראה, א"כ לא מתחשבים אם הם במצב כזה שבגדלותם היו מחוייבים, שזה רק אם

מחוייבים מצד חינוך לגדלות אבל אם החיוב הוא מצ"ע, א"כ אם רק שייכים לשמוע ללמוד וליראה הרי הם מחוייבים?

גם צ"ב למה אחרי כשאומר "און אפי" את"ל אז ביי דער מצוה פון הקהל איז דא א ציווי מיוחד אויך אויף די קטנים עצמם (ניט ווי ביי אנדערע מצוות) און דער קטן גופא הייסט א מחוייב בדבר" מביא [בחצאי רבוע] "ובפרט ע"פ דברי ראשונים הסוברים שקטן שהגיע לחינוך הגם החיוב דחינוך חל על המחנך מ"מ אין הקטן פטור אלא שמצד מצות החינוך נקרא הקטן מחוייב בדבר" הרי כאן רוצים לומר שאין חיוב מצד חינוך אלא מצ"ע וכן"ל שהקהל שונה משאר מצוות, וצ"ע.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

'כמות ואיכות'

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

בלקו"ש חכ"ד אלול, מבואר בפלוגתות שבין ר"ג וחכמים בכ"מ בש"ס, שאזלי לשיטתייהו: שיטת ר"ג היא שמעלת האיכות מכריע על הכמות, וחכמים סוברים שהכמות מכריע על האיכות.

ולפי יסוד זה, יש לבאר מחלוקת אחרת באבות פ"ב מ"ט: "חמשה תלמידים היו לו לר' יוחנן בן זכאי ואלו הן: ר' אליעזר בן הורקנוס, ור"י בן חנניא, ור' יוסי הכהן, ור' שמעון בן נתנאל, ור' אלעזר בן ערך. הוא הי' מונה שבחם: ר' אליעזר בן הורקנוס בור סוד שאינו מאבד טיפה, ר' יהושע בן חנניא אשרי יולדתו, ר' יוסי הכהן חסיד, ר' שמעון בן נתנאל ירא חטא, ור' אלעזר בן ערך כמעין המתגבר. הוא היה אומר, אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאוזניים ור' אליעזר בן הורקנוס בכף שניה מכריע את כולם. אבא שאול אומר משמו אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזניים ור' אלעזר בן הורקנוס אף עמהם, ואלעזר בן ערך בכף שניה מכריע את כולם".

והיינו שר' יוחנן בן זכאי מחולק עם אבא שאול במה יש חשיבות תירה, במעלה ד"בור סוד שאינו מאבד טיפה", שהיא מעלת ר' אליעזר בן הורקנוס, או המעלה ד"מעין המתגבר" והיא מעלת ר' אלעזר בן ערך.

וי"ל דמחלוקת זו קשורה בפלוגתא הנ"ל, האם האיכות מכריע את הכמות או להיפך.

ויוכן זה בהקדם הביאור בעוד פלוגתא, והוא בענין 'סיני' ו'עוקר הרים', איזה מהן עדיף. כלומר, איזה תכונה נעלית יותר, להיות בקי (היינו סיני, שבקי הוא בכל התורה שניתנה בסיני) או חריף (והיינו עוקר הרים שחופר בסברות התורה לגלות הפנימיות), ולדעת דרגא יותר עמוקה בתורה. ובוזה מחדש בתורה, ואינו רק מגבל בתורה? כמו זה שמעלתו היא בסיני.

יש לעיין במה תלוי מחלוקת זו גופא; מהו העיקר, סיני או עוקר הרים.

וי"ל שתלוי במחלוקת מה קובע, הכמות או האיכות.³ דכמובן הבקי מעלתו בכמות, שידוע וזוכר כמות גודלה, וה"ה בבחי' מקבל. ומובן אשר היות והוא רק מקבל ואינו עוסק לחדש בתורה, יהי' כמות ידיעותו יותר מזה ש'עוקר הרים', כי הוא מקדיש כל זמנו לקבל עוד. משא"כ החריף שעוסק בעיקר בשקו"ט דתורה, כמות ידיעותו לא יגיעו לאלו של הבקי.⁴

¹ וי"ל דעוקר הרים פירושו עוקר מה שנא' בהר סיני, ואי"ז רק דוגמא מעוקר הרים סתם. והוכחה ששייך התיאור לענין התורה הוא מהשם "סיני", שכמובן מדבר בנתינת התורה בסיני וכו', והבקי, היות ובקי בהתורה שניתנה בסיני. ובהתאם לזה, עוקר הרים היינו שעוקר מה שנאמר בהר סיני ומחדש בו, והיינו עוקר בהר סיני.

² שבפשטות זהו החילוק בין המוח של ה'בקי' להמוח של ה'חריף' דהבקי הוא בבחי' 'מקבל' והחריף הוא בבחי' משפיע.

³ להעיר מפיה"מ להרמב"ם (שלפי גירסתתו הוא בפ"ב מ"ז): "שיבח את ר' אליעזר בזכרונות טובה".

⁴ ואין לקשר הנ"ל עם המסופר בגמ' (שבת קמז, ב) אודות ר' אלעזר בן ערך: "איעקר תלמודי כי הדר אתא קם למיקרי בספרא בעא למקרא 'החודש הזה לכם' אמר 'החרש היה לכם' בעי רבנן רחמי עלי' והדר תלמודי", לומר דהיות ומעלתו הי' בחריפות אבל לא בבקיאיות, לכן "איעקר תלמודי, נעקר תלמודו ושכחו", והיינו שנאמר אשר מצד הדגשתו בענין 'עוקר הרים' ואינו לומד בכמות כמו הבקי שעי"ז חסר לו אף במה שאכן למד כבר.

אבל לאידך, החריף יהי' באיכות נעלה יותר (להעיר מלשון הרמב"ם בפיה"מ כאן: "שבח ראב"ע בטוב הבנה") כי ה"ה בא לזה בכח עצמו. [ויע"ד המבואר בכ"מ בחסידות (ראה לקו"ש שט"ו עמ' 77 ואילך, וש"נ) בהעילוי שבעבודה בדרך ד'מלמטה למעלה' על האופן ד'מלמעלה למטה'. דנהי דבדרך 'מלמעלה למטה' האור הוא נעלה יותר, והיינו בכמות (כמות האור), אבל חסר בהאיכות, כי אי"ז קשור עם המקבל בדרגתו הוא. ולכן המקבל אינו משתנה עי"ז לעלות לדרגא נעלית יותר, עד לדרגת המשפיע עצמו, ונשאר באיכותו בדרגא נמוכה כשהי'. משא"כ בדרך ד'מלמטה למעלה', על אף שהאור פחות יותר בכמות, הרי היות ובכח המטה עובד, מתעלה ומשתנה איכותו להיות בדרגא נעלית ביותר עד לדרגת המשפיע.]

ובפשטות, היות והבקי עומד בתנועת 'מקבל', אינו מקשה (עוקר הרים) על דברי רבו, אלא מקבל אותם כפי שהם (וכידוע בענין "אידי דבעי למבלע (מקבל) לא פליט"). וא"כ מקבל בו רק חיצוניות הדבר, ואינו מקשה עלי' להיות "הפך בה כו'", שעיי"ז יתגלה פני' ענין הנלמד ודרגא יותר עמוקה בה (ולהעיר מדברי רז"ל "ומתלמידי יותר מכולן", היות ועי"ש שמקשים התלמידים נתגלה ענין נעלה יותר בהלימוד). משא"כ ב'עוקר הרים'⁵.

ולכאורה באנו בזה למחלוקת ר"י בן זכאי ואבא שאול בנוגע למעלת ר' אליעזר ב"ה ור' אלעזר ב"ע. ד"בור סוד שאינו מאבד טפה" היינו בקי ('מקבל'), ומעלתו היא בענין הכמות "אינו מאבד (אף) טיפה" ! ומעלת "מעיינ המתגבר" - היינו חריף - שמחדש בתורה באופן דמעין המתגבר, שמיתוסף בתורה על ידו. והגם שאין בו מעלת הכמות ד"בור סוד כו'", הרי יש בו מעלה באיכות לימודו כנ"ל.

כי כדמוכח מהסוגיא שם, שכחתו הי' תוצאה מזה ש"איכלע להתם חמרא דפרוגיתא, (שם מדינה שיינה משוכה - רש"י), וש"קפחו עשרת השבטים" (שהיו בעלי הנאה ועוסקים בכך ולא היו עוסקים בתורה) "אימשיך בתרייהו אחר היין והרחיצה", עיי"ש (וכמבואר בכמה מאמרי דא"ח המאריכים בסיפור זה).

⁵ ולהעיר מדברי הרמב"ם בפיה"מ: "שבח ראב"ע בטוב הבנה והיות כל ענין עמוק קל אצלו ותבונתו מוספת על הענין".

וי"ל דלפי"ז יומתק דיוק הל' בתיאורו שהוא "מעייין המתגבר". וכמב' בחסידות בארוכה בקשר ליצחק שענינו 'מלמטה למעלה', וכמסומל בעבודתו: (א) לחפור (היינו עוקר הרים), (ב) בארות שהו"ע מעייין, מים שנמצאים בו במקום וצריכים רק לחפור ולגלות העומק והפני' של הדבר וכו'.

וזהו שחולקים ר' יוחנן ואבא שאול, אם כמות מכריע או האיכות, אם סיני עיקר או עוקר הרים.

ויש להוסיף שענין הנ"ל קשור גם עם המבואר בהמשך השיחה בחכ"ד שם, שענין הכמות קשור ל'חומר' הדבר, משא"כ איכות קשור ל'צורת' הדבר, היינו תוכן הענין. ו"ל שהוא כמשנ"ת, כי בקי שייך בעיקר ל'חומר' התורה, היינו דרגא חיצונית יותר מ'צורת' התורה שהיא פנימיותו.

ויש להוסיף ולקשר מעלת ר' אליעזר לדברי רז"ל שנאמרו אודותיו. הדנה מסופר אודות ר' אליעזר בן הורקנוס דבן עשרים ושנים שנה היה ולא למד תורה. וי"ל שזה מתאים עם מעלתו שהיה בבחי' מקבל, וכנ"ל, כי התחיל ללמוד מאוחר בחייו.

ולהעיר עוד מדברי ר' אליעזר בן הורקנוס (הובאו בסוכה כח, א): "ולא אמרתי דבר שלא שמעתי מפי רבי מעולם". וברש"י שם: "וא"א שאמרו רבותי דבר בבית המדרש ולא שמעתי...". עיי"ש. הרי לא רק שהיה מקבל מרבותיו, אלא קבע לעצמו - וכל' רש"י שם, "אגיד לכם את מדותי" - רק לקבל, "ולא שטרחתי (חריף) בכל אלה כו", הרי"ז בדיוק כמשנ"ת בענין בקי וסיני וכו'".

ב. ויש לוסיף בד"א שמחלוקת הנ"ל בענין כמות חומר או איכות צורה קשורה עם המחלוקת הידוע בין ב"ש לב"ה בענין אי אזלינן בתר הכח או בתר בפועל. דשיטת ב"ש דאזלינן בתר כח קשור לצורת ואיכות הענין,

⁶ אבל להעיר מדברי רבינו בלקו"ש חי"ט ח"י אלול, הערה 29: "בודאי לא הי' כל לימודו של ר"א רק חזרה על דברי רבו ובודאי גם חידש בתורה (ובפרט שזהו חיוב, כדלקמן בפנים) - אלא שכל חידושו של ר"א היו רק ע"פ הכללים ודרכי הלימוד המיוחדים של רבו", עיי"ש. ועכ"פ אי"ז משנה שעיקר ענינו של ר"א היה לקבל. וי"ל עוד, שזה שחידש בתורה הי' רק כדי לקיים חיובו, אבל מצד 'ענינו' בבחי' סיני הי'.

משא"כ שיטת ב"ה שבתר בפועל אזלינן קשור להענין איך שנראה בפועל, והיינו חומר וכמות הענין.

ולהעיר מהמבואר בחסידות דב"ש שרשם בגבורות וב"ה בחסד כמרומז בשמותם ג"כ (עיינן בד"ה כיצד מרקדין וכו' לאדה"ז). ומצד ענין הגבורות רק א' שראוי יכול לקבל. הרי דאיכות הענין נעלית יותר, אף דבכמות יקבל פחות יותר, שהרי מקבל רק עד כמה שמגיע לו כפי מצבו. משא"כ מצד החסד אכן כמות הנתינה גדולה יותר אבל חסר בהאיכות, כי החסד משפיע לכולם בשווה, אף למי שאינו ראוי לקבל. [להעיר דגבורה שייך ל'מלמטה למעלה' וחסד ל'מלמעלה למטה', ואכ"מ.]

ולהעיר דמחלוקת ב"ש וב"ה מתאים לא רק עם שרש נשמתם בחו"ג, אלא גם מצד גופם: ב"ש הי' "מחדדי טפי", ענין האיכות בלימוד, ולכן קבעו ד'איכות' מכריע. משא"כ ב"ה הי' רובא, ענין הכמות (עיינן תוס' פסחים קיד, א ד"ה דאמר אין משגיחים בבת קול). ע"ד המבואר בלקו"ש (אלול שם) בנוגע לרבן גמליאל שהי' נשיא הו"ע שליח הציבור (להעיר מל' רש"י במדבר כא, כא ד"ה וישלח "דהנשיא הוא הכל"), ולכן פסק ד"ש"ן עיקר, משא"כ החכמים וכו', עיי"ש.

ולהעיר דאף אשר בזמן הזה בגלות ההלכה נפסקת כב"ה - כמות, י"ל דזהו כי בזהמ"ז (מצד ירדת הדור) חסר באיכות, ולע"ל כב"ש (עיינן

⁷ להעיר ממחלוקתם בקשר ל"כיצד מרקדין לפני הכלה" (הוזכר לעיל שביאור זה בלקו"ת לאדה"ז), ד"ב"ש אומר כלה כמות שהיא, שצ"ל ראוי להשבח (כמות פחותה, כי ראוי לשבח היא רק כזו שאכן נאה וחסודה, ובה בשעה, איכות נעלה יותר לאלו שמקבלים השבח ("כולה נאה"). משא"כ "בה"א כלה נאה וחסודה - אפי' היא סומא וחיגרת וכו'"), היינו ענינו של חסד, שמשפיע גם לזה שאינו ראוי.

(ואין לשאול סתירה ממחלוקתם בקשר לבכח או בפועל, לומר דכאן ב"ה מדגיש ה'בכח' וב"ש ה'בפועל', דכאן אינם חולקים בזה, דהרי גם ב"ה לא יאמרו דב'כח' ה"ה "נאה כו'" דמהו"ע יופי 'בכח'? ועוד יש לעיין בזה. [אבל אכן סותר קצת לענין 'חומר וצורה', שלכאורה ב"ש מדגישים ה'חומר' וב"ה מדגשים ה'צורה', דרק מצד החומר אינה ראוי' לשבח זו משא"כ מצד צורתה. (להעיר מפי' החסידות על סיפור הגמ' "כמה מכווער אתה וכו'" דאף שמצד החומר מכווער וכו', מצד צורתו ("לך לאומן שעשאני") נאה הוא וכו'.

בשיחה בענין 'תורה חדשה מאיתי תצא' שדן רבינו בזה בארוכה), כי אז נהי' במעלה נעלית ביותר⁸.



שיחות

מקור תנאי ההיתר לנסיעה לרבי – בפוסקים

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

בשיחת י"ג אלול תשמ"ב (התוועדויות תשמ"ב כרך ד' עמ' 2172 ואילך) הורה כ"ק אדמו"ר: "בקשר לנסיעה לכאן לקאת חודש תשרי: אלו הדריים באה"ק - זקוקים (לכל לראש) להיתר מרב מאה"ק שמוותר להם לצאת מאה"ק למשך זמן מסויים. . כאשר מדובר אודות עוסקים בצרכי ציבור. . צריכים להשתדל שהנסיעה לכאן לא תגרע מאומה בכל הפעולות הנעשות במשך כל השנה. . שכל הוראות אלו. . אין זה פרי-המצאתו של מישהו, כי אם בהתאם להוראות השו"ע..."

וברוח הדברים כתב הרבי במשך השנים למשפיעים, רמי"ם, שלוחים וכיו"ב כנדפס בריבוי אגרות-קודש [וראה גם ספר 'דוד עבדי' עמ' 425 מכתב מבהיל; סיפורו של הרה"ח ר' יצחק (איטשקע) גאנזבורג ע"ה; סיפורו של הרה"ח ר' ישבעם הלוי סגל פורסם בשעתו בניצוצי רבי"]. והנה בהשקפה ראשונה היה נראה שזו הוראה של הרבי, והרבי שלל זאת בהתבטאותו ש"אין זה פרי המצאתו. . כי אם בהתאם להוראות השו"ע".

ונראה להצביע על המקור בפוסקים - נו"כ השו"ע - להוראה זו. והכוונה לדברי השדי חמד אסיפת דינים מערכת א"י, כשדן אם מותר

⁸ אבל אין לומר כי לעת"ל יכריע מעלת האיכות על מעלת הכמות, ואשר לכן ההלכה תהי' כב"ש, כ"א עדיין תהי' הכמות מכריע [שהרי פס"ד הלכה עפ"י הרבים נלמד מ"אחרי הרבים להטות", ואא"ל שינוי בתורה] ולכן תשאר שמעלת הכמות מכריע על מעלת האיכות, עכ"פ בנוגע לפסק הלכה. ורק היות ואז יהיו כולם חכמים גדולים וכו' כדברי הרמב"ם (בסוף הל' מלכים) היינו שבאיכות יהי' עילוי כללי בכל ישראל. לזאת הרוב (כמות) יהיו מחדדי טפי ויבינו כדברי ב"ש.

לצאת מא"י להשתטח על קברי צדיקים [ולהעיר, שהרבי אכן ציין להשדי חמד במכתבו מר"ח אלול תש"כ (אג"ק כרך יט עמ' תיד ל"ועדה המארגנת" את הנסיעה לחצרות קדשנו)]: "ומיהו דוקא כשאינו מתבטל באותם הימים מעבודת ה' בשום מצוה דאם מתבטל ודאי דמצות ה' ועבודת בוראו קודמין . . . ובפרט אם חכם הוא מתבטל מלימודו חודש או ימים ולא יפה עושים", כל זה הביא מ"הרב שדה ארך ח"ג באבה"ע סימן י"א". ומוסיף השד"ח מדיליה: "ובאמת שדבריו נכונים, ובדידי הוה עובדא וראיתי כי כל [שכן] לגבי ת"ח ובפרט אם תורתו אומנתו וכ"ש אם רבים צריכים לו שמלמד תורה לרבים וכיוצא הוא קרוב להפסד מלשכר, ולפי הנראה דעת הרב שם דכל שמתבטל מעבודת ה' אף אם נדר להשתטח אין צריך לקיים נדרו...". ולכן כנראה עמד הרבי בתוקף על הוראה זו. ומפני גודל ענוותנותו שייך זאת רק להשתטחות על ציון כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ, ולא להניתר דלימוד תורה מרבו - שגם זה הותר ע"י הרמב"ם הל' מלכים (פ"ה ה"ט) וגדולי הפוסקים, וק"ל.



אגרות קודש

מתעסק במצות

הרב אפרים פישל אסטער
ר"מ בישיבה

במכתב (שנתפרסם בכפר חב"ד דר"ה האי שתא) של הרבי להר"י הוטנר בענין מתעסק בקיום המצוות כותב: "ולהקושיא ממצה - ז"ל השו"ע שם (סי' תעה ס"ד): 'אם סבור . . . שאין זו מצה לא יצא'. וביתר ביאור בשו"ע רבנו הזקן שם (סכ"ט): 'אכלה כסבור שזהו בשר לא יצא'. זאת אומרת שיש כאן ידיעה (מוטעת) וזהו המבטל, ולא חסרון בידיעה. ובדוגמת החילוק דחסרון כוונה או מציאות כוונה שלא לצאת".

וחוזר רבינו על נקודה זו בסיום מכתבו: "להעיר מפס"ד מחודשים דרבנו הזקן בנדו"ד . . . (ב) בדיעבד - מיקל באכילת מצה דדוקא באם "הי סבור לאכול בשר (ל' הרא"ה. לעיין ר"ן ס"פ ראוהו ב"ד) ונזדמנה לו מצה

ואכלה כסבור שזהו בשר לא יצא" (סתע"ה סכ"ט). - לעיין פסחים ס'ע"א ושם...", עכלה"ק לענינינו.

והנה בהשקפה ראשונה הי' נראה ממ"ש רבינו, דגדר מתעסק במצוות דלא יצא, הוא דוקא כשיש ידיעה מוטעת ולא שייך מתעסק מצד חסרון או העדר ידיעה שמקיים מצוה. אמנם פשוט שטעות לפרש כן מצד עצם הענין, וכן פשוט מתוך דברי רבינו עצמו שלא רצה לומר הכי (ועי' במכתב (הג') של הר"י הוטנר שלא הבין כלל כוונת רבינו ופי' כנ"ל ויצא להקשות עיי"ש).

דהנה תנן בר"ה (לב, ב) לגבי שופר "והמתעסק לא יצא", ומפרש רש"י (לג, ב ד"ה מתעסק) "שאינו מתכוין לתקיעה ואפי' דלאו מצוה אלא מנבח נבוהי או שהי' נופח בשופר ועלתה בידו תקיעה", הרי לנו דפי' מתעסק הוא דבהעדר ידיעתו יצא קול. ומובן בפשטות, דלא איירי רבינו במכתבו באופן זה דמתעסק כלל, דבאופן זה הוי מתעסק בעצם המעשה שעשה שהרי לא התכוין כלל למעשה תקיעה, ובמקרה יצא תקיעה מהשופר, ולא ע"ז כתב רבינו דהוי מתעסק דוקא כשיש ידיעה מוטעת. אלא לענין הנדון בהמכתב במי שמניח תפלין ומתכוין להמעשה שעושה, וכן בהאוכל מצה ואין המצה נכנס לפיו בדרך מקרה, דבזה ס"ל להרא"ה (וכן קיי"ל להלכה) דמ"מ מי שטועה שהוא חול או שאוכל בשר דג"כ מיקרי מתעסק, דבאופן זה כ' רבינו דלא הוי בגדר מתעסק אלא משום "שיש כאן ידיעה (מוטעת) וזהו המבטל, ולא חסרון ידיעה". (וכ"ז פשוט ולא הייתי מפרשו לולי שראיתי שהר"י הוטנר טעה בזה.)

(ויש לברר קצת מציאות הדברים, מה נקרא בגדר ידיעה מוטעת בקיום מצות תפלין. דהנה כתב רבינו (במכתבו הא') "בכ"מ ולשון שראיתי 'מבארים' תפלין - פילאקטערי, היינו תיבה שרובם ככולם אין יודעים תוכנה וסומכים על המבאר וידיעתו. במקומות שמוסיפים ביאור - משתמשים בתיבת באקסעס, היינו כלי דלקיכול עבידה (ולא - בתיבת "בלאקס")." ויש להסתפק, האם כתב רבינו כן אליבא דאמת, היינו דאם אכן היו משתמשים בתיבת בלאקס, וא"כ מקום גדול לומר שבנ"א חושבים דאינו כלי קיבול, אז הי' קיום המצוה באופן זה בגדר מתעסק, כיון שזה דומה לאוכל מצה וסבור שהוא בשר שיש כאן ידיעה מוטעת, דעד"ז כאן (אין זה רק שאינו יודע שיש בתוכם פרשיות, אלא) סבור שזה "בלאק" כלי פרשיות בתוכה, היינו שטועה בעצם המציאות.

או דלמא י"ל שאין זה דומה לסבור שהוא בשר, ולא כתב רבינו שמשתמשים בתיבת באקסעס וכו' אלא להפריך (מ"ש הר"י הוטנר) הסברא דדעת בני"א שאין בתוכו פרשיות, אבל אליבא דאמת אין זה משנה כלום, דגם אם נקרא בלאקס וסוברים שאין בתוכו פרשיות, עדיין לא יהי' בגדר מתעסק משום טעות זו. והטעם לחלק בין טעות זו והטועה במצה שהוא בשר, דהנה כתב רבינו (במכתב הב') "ידיעה כללית בנוגע לתפלין" שבמכתבי - כוונתי כפשוטה שזהו חפץ מיוחד (ולא מתעסק וחפץ בעלמא - ואפילו בזה מקום לדון . . .), וכשאוחזו ומניחו על ידו ועל ראשו מקיים בזה מצוה - ותו לא (אף שחסר כל ידיעה בנוגע לפרטי החפץ). ועפ"ז יש מקום לחלק, דבמצה שטועה שהוא בשר, הרי בטעותו חושב שאין זה חפץ מיוחד לקיים בה מצוה כלל, משא"כ בתפלין שטועה שהוא "בלאק" הרי מ"מ עדיין יש לו "ידיעה כללית" שזה חפץ מיוחד למצוה, וא"כ (הגם שיש כאן ידיעה מוטעת) כיון שטעותו הוא בפרט לא איכפת לן מזה.

אולם נראה פשוט דזה אינו. דאם הי' ברור שטועה שתפלין הוא בלאק וסבור שאין בתוכו כלום לא יצא. דא"א לומר שזה טעות בפרט, שהרי אם טועה וסבור שאין בתוכו פרשיות אין לו אפי' ידיעה כללית לגבי קיום המצוה, כיון שטועה בעצם החפצא שמקיים בו מצוה, דע"פ סברא אין לחלק בין מי שאין לו ידיעה כללית שזה חפץ מיוחד למצוה, להטועה ומחליף המצוה לחפץ אחר, דגם באופן זה אין לו ידיעה כללית בהמצוה כפי שציוותה תורה. וא"כ ה"ז דומה לטועה במצה וסובר שהוא בשר, דפשוט דגם אם טועה וסבור שהמצוה הוא אכילת בשר אין לו ידיעה כללית בהמצוה.

ולא דמי זה כלל למה שטעה הר"י הוטנר ורצה לחדש דמי שאינו יודע שיש פרשיות לא יצא, דאם נימא דמשום העדר ידיעה לא יצא אין לדבר סוף, משא"כ בטועה וסבור שאין בתוכו פרשיות, הרי יש לדבר סוף, דמספיק אי אין לו ידיעה מוטעת זה, אבל אין צריך להודיעו שיש בו פרשיות ובמילא כל פרטי הפרשיות שאין לדבר סוף.

היוצא מזה דישנם ב' אופנים במתעסק לגבי מצוה, (א) כשלא התכוין לעצם המעשה, (ב) וכשיש לו טעות בהמעשה שעושה. ובזה מבאר רבינו שלא נקרא מתעסק אי טעותו בהמעשה הוא העדר ידיעה בהחפץ או פעולת המצוה, אלא דוקא כשיש "מציאות ידיעה ברורה" היפך המצוה.

והיינו, דגם ביש לו העדר ידיעה על כללות החפץ שמקיים בה המצוה, אבל זאת יודע שהוא חפץ מיוחד למצוה מספיק בזה שלא יהא בגדר מתעסק.

ונ"ל הנקודת הביאור בזה, שאין זה רק ששייך ב' אופנים במתעסק במצוות, אלא דהם ב' גדרים שונים בגדר מתעסק כדלהלן.

והנה בהסברת החילוק בין ידיעה מוטעת וחסרון ידיעה בהחפצא דמצוה, כתב רבינו שהוא "בדוגמת החילוק דחסרון כוונה או מציאות כוונה שלא לצאת".

ויש להעיר, דהנה אדה"ז בסי' תפ"ט הביא, דלא דמי אינו מכויין; למכויין שלא לצאת (וא"כ אין זה דוגמא בעלמא). אמנם הרי מקורו של דין זה, דבסבור לאכול בשר (ידיעה מוטעת) הוי מתעסק, הוא הרא"ה שמביא הר"ן (ר"ה ז, ב). והנה בנוגע להמכויין במצוה להדיא שלא לצאת, דעת רוב הראשונים שגם למ"ד מצוות אין צריכות כוונה לא יצא (עייג"כ בר"ן שם בשם הרשב"ם ועוד). אבל דעת הרא"ה (הובא בב"י סתקפ"ט וכ"ה בריטב"א ר"ה כח) דגם במכויין להדיא שלא לצאת יצא. וא"כ חזינן לכאור' דלהרא"ה למ"ד מצוות אצ"כ, אין לחלק (כהדוגמא שמביא רבינו) בין חסרון כוונה או מציאות כוונה שלא לצאת, וע"כ דהביא זה רבינו כדוגמא בעלמא בהסברת הענין, ולא דבכיון שלא לצאת ובסבור לאכול בשר דינם שוה.

אלא שבאמת צ"ב דמאי שנא, דלכ' סבור שהוא בשר דומה למכויין שלא לצאת? ואכן ע"י ביום תרועה (ר"ה כח, א) שהקשה דהרא"ה סותר דעת עצמו, דאי ס"ל דבסבור לאכול בשר ואכל מצה דלא יצא, כ"ש כשיודע שהיא מצה ומתכוין שלא לצאת כ"ש דלא יצא, וא"כ איך ס"ל דבכיון שלא לצאת יצא.

ובהגהת רע"א (בס' יום תרועה) כתב לת' דבכיון שלא לצאת עדיף מסבור שהוא בשר, ד"דוקא קסבר שהוא חמץ א"כ לא רצה לעשות המצוה באכילת מצה דהא סבור שהוא חמץ והוי מתעסק כמו מנבח נבוחי. . אבל בידוע שהוא מצה דלא הוי מתעסק שוב אינו מזיק בזה שאומר שאינו רוצה לצאת, דבכוונת המצוה לא משגחינן כלל", עיי"ש בדבריו דבפשטות משמע שמדמה מתעסק דסבור שהוא חמץ; למתעסק דמנבח נבוחי.

אמנם לכאור' אין סגנון זה מתאים לפי אדה"ז (ועוד), דהנה, משמע מדברי רע"א דבסבור שהוא בשר הוי ממש ע"ד מתעסק בשופר דמנבח נבוחי (ל' רש"י שהוא לעיל), דאין זה מעשה תקיעה כלל, דעד"ז אין זה מעשה דאכילת מצה כלל, אלא הוי מתעסק בעלמא. והיינו דבב' האופנים הנ"ל דמתעסק במצוות, גדר הדבר שאינו מעשה מצוה כלל אלא כמו שנעשה מאליו.

אמנם בשו"ע אדה"ז סתע"ה סכ"ט אחר שמעתיק דברי הרא"ה כתב (מהח"י) "אבל אם אכל מרור בענין זה יצא לפי שמרור בזה"ז מד"ס וכל מצוה מד"ס א"צ כוונה". והנה, א"נ דאין זה מעשה דאכילת מרור כלל, מה שייך לכאן הא דמצוה מד"ס אצ"כ? הרי מ"מ עצם מעשה המצוה הוי כמתעסק בעלמא ע"ד מנבח נבוחי, וא"כ ס"ס אין כאן מעשה המצוה דאכילת מרור? (ואין לומר דשאיני מרור שהוא זכר בעלמא שהרי הוסיף אדה"ז "וכל מצוה מד"ס א"צ כוונה").

אלא שלכאור' פשטות דברי הרא"ה משמע שר"ל דסבור לאכול בשר הוא כמתעסק שנעשה מאליו, שהרי הרא"ה איירי למ"ד מצוות אצ"כ, וקאמר דאפי' לדעתו בסבור לאכול בשר לא יצא, וא"כ ע"כ לא ר"ל דלא יצא משום חסרון כוונה, אלא כמ"ש רע"א דמתעסק בעלמא הוא, דדין כוונה לחוד ודין ומתעסק לחוד, דבמתעסק לכר"ע לא יצא דהוי כנעשה מאליו.

אלא שכמובן אין שום הכרח לומר דכוונת הרא"ה דסבור לאכול בשר הוי ממש כנעשה מאליו כמנבח נבוחי, והרי מובן בפשטות דמסברא לא דמי להדדי, וגם רע"א לא רצה לדמותם ממש, ונראה לומר יתירה מזו דאכן יש הכרח לחלק ביניהם, דהנה באמת אין שום הכרח דהרא"ה איירי למ"ד מאצ"כ, דהרי קיי"ל להלכה דמצ"כ, אלא שאעפ"כ שאני כפאווהו פרסיים לאכול מצה" (גמ' ר"ה שם, שו"ע אדה"ז שם סכ"ח) דאצ"כ משום דנהנה (וכמ"ש הר"ן שם חילוק זה להרמב"ם). ועפ"ז, כיון שדברי הרא"ה מוסבים על דין זה דכפאווהו פרסיים כו', הרי פ"י דברי הרא"ה הוא דבנהנה דלכו"ע אצ"כ, מ"מ בסבר שהוא בשר לא יצא.

ועפ"ז נראה דיובן היטב דמוכרחים לומר דישנם ב' גדרים במתעסק, ולא דמי מתעסק דסבור לאכול בשר למתעסק דמנבח נבוחי דנעשה מאליו, דהנה בנהנה לא שייך דינא דמתעסק, וכדקיי"ל (כריתות יט, ב).

דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. ועי' בבית מאיר (סתע"ה) שהקשה כן, דאיך אפ"ל דלא יצא בסבר שהוא בשר, הרי נהנה ולא גרע מדין מתעסק בחלבים דחייב שכן נהנה (וכן הקשה בשפ"א שם ועוד). וא"כ י"ל דמטעם זה א"א לפרש כוונת הרא"ה דלא יצא משום דהוי כמתעסק בעצם המעשה, אלא משום דין מתעסק מצד הכוונה, דב' גדרים שונים הם בדין מתעסק במצוות, ומתעסק מצד הכוונה שייך גם בנהנה.

ביאור הדבר, דשאני גדר מתעסק בסבור שהוא בשר, דכיון דמכוין להמעשה שעושה הרי עצם המעשה הוי מעשה אכילה דמצה, ומתייחס מעשה האכילה אליו ולא הוי כנעשה מאליו, אלא דגדר מתעסק בזה הוא דאינה פעולת האכילה דמצת מצוה (ל' רבינו בכתי"ק שהעביר הקולמוס עליו, לכ' שלא להעתיקו למכתב), היינו דכיון דבדעתו מכוין וטועה שאינו רוצה לעשות מצוה, שוב אין זו אכילה דמצוה כלל, אף דודאי הוי מעשה אכילת מצה.

ונראה דזהו הביאור במ"ש רבינו דגדר זה דמתעסק שייך דוקא בטועה "במציות ידיעה ברורה", כיון דרק באופן זה שייך לומר דמחד גיסא הוי זה מעשה אכילת מצה (שמתייחס אליו), ומ"מ לאידך אינו בגדר אכילת מצוה כלל, והוא שמחד מכוין להמעשה שעושה, ולאידך טועה דהוי חפץ שאינו מצוה כלל. משא"כ בהעדר ידיעה על המצוה שעושה, עדיין הוי זה בגדר מעשה מצוה, כיון שמכוין להמעשה אכילה ויודע שזה מצוה. וזהו יסוד החילוק להרא"ה, בין סבור שהוא בשר שלא יצא דלא הוי אכילה של מצוה, למכוין שלא לצאת (שהוא רק - כל' רבינו - בדוגמת סבור שהוא בשר), דכיון שאינו טועה שאין זה חפץ של מצוה עדיין הוי בגדר מעשה אכילה של מצוה. ודו"ק.

ועפ"ז יובן היטב, דלגבי גדר מתעסק בעצם המעשה, כמתעסק בחלבים ועריות, דהוי כנעשה מאליו, לא שייך זה בנהנה, שהרי ע"כ נהנה ולא שייך לומר בזה דנעשה מאליו (עי' ל' אדה"ז בשו"ע שם), אמנם גדר מתעסק דסבור שהוא בשר שאין זה אכילת מצוה, שייך זה גם בנהנה, דהגם דע"כ הוי אכילה אמנם עדיין לאו אכילת מצוה היא, דכיון שטועה שהוי בשר שאינו מצוה כלל, לא מהני מה שנהנה דמ"מ אין זו הנאה של מצוה. (ועי' בכתי"ק של רבינו שהעביר הקולמוס עליו (לכאו' שלא להעתיקו למכתב), דלכאו' זהו כוונתו).

ועפ"ז לכאור' י"ל בדברי אדה"ז הנ"ל, דבמרור שהוא מד"ס; דאי"צ כוונה, לא שייך גדר זה דמתעסק, דכיון שנת' דיסוד דינו הוא חסרון מצד כוונה, שמכוין וטועה שאינו מצוה, ולא חסרון בעצם מעשה האכילה, לכן לא שייך זה במצוה מד"ס שתקנו על הגברא חיוב דמעשה האכילה, ולא מעשה מיוחד של מצוה מצד החפצא שתלוי בהכוונה, ועצ"ע.

עוד יש להעיר בקיצור ממש, דדברי רבינו מתרצים מה שנלאו הרבה מפרשים להבין במ"ש הרא"ה דסבור שהוא חול לא יצא, דלכ' אין זה בגדר מתעסק, שהרי לא גרע מסבור שהוא חול בשבת דהוי שוגג (עי' בקרן אורה בהפתיחה לזבחים ובכ"מ שהקשו כן). ומפרש לן רבינו דבמצוות שאני, דכיון דאיירי הכא בטועה בידיעה ברורה שאינה מצוה, לכן גם אי הוי זה מעשה אכילה שמתייחס אליו (שלכן בשבת יהא זה בגדר שוגג), אמנם אין זה מעשה אכילה של מצוה. (ג"ז הבנתי מכת"ק של רבינו עיי"ש).



נגלה

בענין איסור מדבר שקר תרחק

הרב עקיבא גרשון וגנר
ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' כתובות (טז, ב): "תנו רבנן כיצד מרקדין לפני הכלה, בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא (לפי יופיה וחשיבותה מקלסין אותה - רש"י), ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה. אמרו להן בית שמאי לבית הלל, הרי שהיתה חגיגת או סומא, אומרים לה כלה נאה וחסודה? והתורה אמרה מדבר שקר תרחק! אמרו להם בית הלל לבית שמאי, לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו".

ובלקו"ש חט"ז (עמ' 328) מבאר בזה, וז"ל: "עס איז פשוט אז אויך לדעת ב"ה איז פאראן דער ציווי 'מדבר שקר תרחק', און אז אויך לדעת ב"ש, איז בשעת איינער קויפט א מקח דארף מען עס פאר אים משבח זיין, נאר... ב"ש האלט, מ'דארף אלעמאל אננעמען די זאך ווי זי זעט אויס גלייך לויט'ן כללות'דיקן 'בליק': און היות אז ביי אט די כלה זיינען

אט די מעלות פון 'נאה וחסודה' ניט אנזעענדיק, האט קיין ארט ניט איר צו מקלס זיין מיט אט די מעלות נאר ווי מ'זעט גלייך - 'כלה כמות שהיא'.

"און ב"ה האלטן . . . אז מ'דארף נעמען אין באטראכט די פרטים, ווי מ'זעט זיי בהתבוננות: היות אז דער חתן לקח מקח . . . איז א פשיטות אז אין זיינע אויגן איז זי א נאה וחסודה . . . במילא איז מובן אז לדעת ב"ה איז דאס ניט קיין שקר, ווארום נאך דער התבוננות בפרטיות זעט מען אז ביחס צו אט דעם חתן איז זי טאקע 'כלה נאה וחסודה'. משא"כ לויט ב"ש . . . גייט דאס אריין אין גדר פון מדבר שקר תרחק".

ועד"ז הוא במהרש"א בחדא"ג (כמצויין בהערות, ועי' בט"ז אבהע"ז סי' סה סק"א, עייש"ב). ולפי' זה, לכו"ע יש איסור מה"ת ד"מדבר שקר תרחק" והפלוגתא היא רק אי בנידו"ד חשיב דבר שקר.

והנה במס' כלה רבתי ריש פ"ט (הועתק בתו"ש עה"פ "מדבר שקר תרחק" אות קט) איתא: "כיצד מרקדין לפני כלה..." (וממשיך כהל' בסוגיין, ואח"כ יש המשך שקו"ט, כדלהלן, ומסיק:) "ובית הלל, כי קאמר רחמנא מדבר שקר תרחק משום ונקי וצדיק אל תהרג, היא לקומי שפיר דמי". (ואח"כ יש המשך להשקו"ט, וכדלהלן.)

ומשמע דסברת ב"ה הוא משום דאיסור מדבר שקר תרחק הוא רק בב"ד ולדיינים, דשייך בזה סיפא דקרא 'ונקי וצדיק אל תהרוג', אבל בסתם דברי שקר לית לן בה, וא"כ בזה גופא פליגי ב"ש וב"ה, אי יש איסור שקר בכל גווני או לא.

וכן מפרש הגרי"פ פערלא (ביאורו לסהמ"צ להרס"ג מצוה כב). ומביא שם דברי הרשב"ץ שהביא רא"י מסוגיין ד"מדבר שקר תרחק הוא מה"ת" (וביאר שם דהיינו מדקאמר בגמ' "והתורה אמרה"), אבל הוא מפרש שם דב"ה פליגי בזה, ע"ש.

והנה הגרי"פ שם מביא כמה ראיות מש"ס דליכא איסור דאורייתא ד"מדבר שקר תרחק", ודלא כפי שיוצא מהשיחה הנ"ל, ומכמה ראשונים (משמעות הריטב"א בסוגיין, ספר יראים סי' רלה ועוד). ולכאו' יש להעיר בכמה מהראיות, כדלהלן:

חילוק באיסור שקר בין לעבר ולהבא

(א) הנה הגריפ"פ הביא רא'י ממה דאיתא בב"מ (מט, א): "רב כהנא יהבי ליה זוזי אכיתנא (קבל כסף ע"מ למכור פשתן - רש"י), לסוף אייקר כיתנא. אתא לקמיה דרב, אמר ליה במאי דנקיטת זוזי הב להו, ואידך דברים נינהו, ודברים אין בהן משום מחוסרי אמנה. דאיתמר דברים, רב אמר אין בהן משום מחוסרי אמנה, ורבי יוחנן אמר יש בהם משום מחוסרי אמנה. מיתיבי, רבי יוסי ברבי יהודה אומר מה תלמוד לומר הין צדק, והלא הין בכלל איפה היה אלא לומר לך שיהא הין שלך צדק, ולאן שלך צדק, אמר אביי ההוא שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב". ופרש"י: "שלא ידבר אחד בפה כו' - בשעה שהוא אומר הדבור לא יהא בדעתו לשנות, אבל אם נשתנה השער לאחר זמן והוא חוזר בו לפי שינוי השער אין כאן חסרון אמנה".

ומעתה, אם תאמר שיש איסור דאורייתא ד"מדבר שקר תרחק", א"כ מה צריך למילף מקרא ד"הן שלך צדק" שלא יהי' א' בפה וא' בלב?

(ב) עוד הביא דבסוכה (מו, ב) איתא: "ואמר רבי זירא לא לימא איניש לינוקא דיהיבנא לך מידי ולא יהיב ליה, משום דאתי לאגמוריה שיקרא, שנאמר למדו לשונם דבר שקר". ואם יש איסור דשקר, מה צריך לאסור מטעם שמרגיל אותם בכך (וכן הוכיח בפ"י תועפות ראם על היראים דלעיל)?

וברמב"ם הל' שבועות פ"ב ה"ח: "צריך להזהר בקטנים הרבה וללמד לשונם דברי אמת בלא שבועה כדי שלא יהיו רגילים להשבע תמיד כעכו"ם, וזה הדבר כמו חובה על אבותיהם ועל מלמדי תינוקות", ומבואר דלא אסר אלא מטעם שבועה, וע"כ משום דליכא איסור דמדבר שקר תרחק.

ולכ' י"ל דשאני הנך, דאינן בכלל מדבר שקר תרחק, דאין הדבור עצמה שקר, ורק היכא שמשקר בענין שלעבר, שכבר בשעת הדבור הוי דבר שקר, ה"ה בכלל מדבר שקר תרחק. ויסוד לזה הוא סברת ר"י בגמ' שבועות (כא, א) דאיתא שם: "כי אתא רבין א"ר ירמיה א"ר אבהו א"ר יוחנן אכלתי ולא אכלתי שקר, ואזהרתיה מלא תשבעו בשמי לשקר, אוכל ולא אוכל עובר בלא יחל דברו, ואי זו היא שבועת שוא נשבע לשנות את הידוע לאדם. ופרש"י שם, ד"ה ואזהרתיה מלא תשבעו בשמי לשקר:

"הכי משמע בשעת שבועה לא תהא שקר דהיינו לשעבר"¹. (ועי' בטור חו"מ סי' צב.)²

ובאמת בהך גמ' סוכה אפשר לתרץ ביי"כ, דהנה הק' כמה תמימים שי', אמאי לא הביא בגמ' סוכה שם הא דב"מ דהין שלך צדק, שלא ידבר א' בפה וא' בלב. ובפשטות אפ"ל דהך דרשא הוא לענין מו"מ, כמובן. אבל אפ"ל עוד דשם הרי מייירי אף כשבשעת האמירה לקטן הי' בדעתו ליתן לו, וא"כ החיסרון רק משום שמרגיל את הקטן, וכמשנ"ת.

דבור שקר כשהתוכן הוא אמת

ג) ועוד הביא שם רא"י מגמ' יבמות (סג, א) דאיתא שם: "רב הוה קא מצערא ליה דביתהו, כי אמר לה עבידי לי טלופחי (מאכל עדשים) עבדא ליה חימצי (מאכל קיטניות), חימצי עבדא ליה טלופחי. כי גדל חייא בריה, אפיך לה (אמר לאמו ההיפך ממה שאמר לו אביו, כדי שתעשה לו מה שרוצה). אמר ליה איעליא לך אמך (אמך השתפרה, שעושאה מה שמבקש ממנה), אמר ליה אנא הוא דקא אפיכנא לה. אמר ליה . . את לא תעביד הכי, שנאמר למדו לשונם דבר שקר", ע"כ. ומבואר דרב לא הקפיד אלא משום למדו לשונם דבר שקר, וע"כ אין בהשקר עצמה איסור (וכן הוכיח בתועפת ראם על היראים שם).

ובמהרש"א בחדא"ג עמד בזה, וכ' דשם הי' מותר לכבוד אביו, אבל הריפ"פ הק' ע"ז דאם אכן יש בזה איסור דאורייתא דמדבר שקר תרחק, איך אפשר דהותר לכבוד אביו? וע"כ דליכא איסור דאורייתא בזה, ע"ש.

ד) עוד הביא ממה דאיתא בשבועות (לא, א): "מנין לנושה בחבירו מנה, שלא יאמר אטעננו במאתים כדי שיודה לי במנה ויתחייב לי שבועה, ואגלגל עליו שבועה ממקום אחר תלמוד לומר מדבר שקר תרחק. מנין לנושה בחבירו מנה וטענו מאתים, שלא יאמר אכפרנו בב"ד ואודה לו חוץ לבית דין, כדי שלא אתחייב לו שבועה ולא יגלגל עלי שבועה ממקום

¹ אלא שזה תלוי בפלוגתא, דלדעת הריב"ש (בשו"ת סי' שכז, הובא בכ"מ על הרמב"ם הל' שבועות פ"א ה"ג) לכו"ע עלמא עובר בלהבא על שקר, ורק דעובר גם על לא יחל, אבל לפי המאירי בשבועות שם סברת ר"י דרק בלעבר עובר על שקר, וכברש"י הנ"ל.

² אלא דשם מייירי לענין חשוד, ואפ"ל דתלוי באומדנא, ואינו רא"י לענינינו, ואכ"מ.

אחר תלמוד לומר מדבר שקר תרחק. מנין לשלשה שנושין מנה באחד, שלא יהא אחד בעל דין ושנים עדים כדי שיוציאו מנה ויחלוקו ת"ל מדבר שקר תרחק", ע"כ.

וכ' ע"ז במהריפ"פ שם: והשתא מאי איריא דנקט הני גוונא שמחייבו שבועה וכו' תיפוק ל'י' דאפי' על דברי שקר. . ג"כ עובר בעשה דמדבר שקר תרחק, אלא וודאי מוכרח דבדברי שקר בעלמא אינו עובר. ואין לומר דאה"נ דבכל שקר עובר, אלא שיש חידוש בהני דהוה סד"א דכדי להציל את שלו מותר, קמ"ל, דא"כ תקשה לך לפי האמת מנ"ל לאסור בהנך גווני, דאפשר דקרא איצטריך בכל דבורי שקר וא"כ קרא לא מייתר, עכתו"ד.

אמנם לכאו' יש ליישב זה בפשטות, דאיברא דקרא הוא לכל דבורי שקר, ומ"מ שמעינן מינה גם הנך גווני שיש בהם חידוש שמציל את שלו, דאשמועינן רבותא בל' "תרחק" (ולכאו' כן צ"ל בי"כ בכמה מהדרשות בגמ' שם), ולכאו' כן צ"ל במאי דקאמר שם לפנ"ז: "מנין לתלמיד שאמר לו רבו יודע אתה בי שאם נותנין לי מאה מנה איני מבדה, מנה יש לי אצל פלוני ואין לי עליו אלא עד אחד, מנין שלא יצטרף עמו תלמוד לומר מדבר שקר תרחק. האי מדבר שקר תרחק נפקא, הא ודאי שקורי קא משקר, ורחמנא אמר לא תענה ברעך עד שקר", דבפשטות כוונת הקושיא ד"הא וודאי שקורי משקר" היינו דלזה אי"צ ריבויא דקרא ד"תרחק". וא"כ מאחר דבשקר ישנה ריבוי מיוחד ד"תרחק", מרבינן מזה גם כה"ג.

ועפ"ז י"ל עוד, דהנך גווני דמרבינן מ"תרחק", אפ"ל בהו דאה"נ דהם אסורים רק בדיינים ובכ"ד, ובמקום "ונקי וצדיק אל תהרוג", אבל סתם דברי שקר אסור בכל גווני. ובסגנון אחר: החידוש בהנך גווני הוא שהתוצאה מדבוריו היא אמיתית, ומ"מ אסור מפני שגוף הדבור שלו היא שקר, וזה אסרינן מריבויא ד"תרחק". ואפ"ל דזה אסור רק בב"ד, אבל כל דבורי שקרים אסורים לעולם.

ולפ"ז מיושב בפשטות הגמ' גבי חייא בר רב, דהתם הי' ג"כ בכה"ג, דהתוצאה הי' אמיתית, וא"כ אי"ז אסור (דרך בב"ד נאסרה כה"ג מצד ריבוייא דתרחק), ורק משום "למד לשונך לומר שקר" אסר רב עליו.³

[ובעצם הענין הרי מצינו אופנים שמותר לשקר לצורך ענין אמיתי, דהנה עי' בש"ך (סי' עה סק"א) "התובע את חברו כו' - אסור לטעון שקר כדי לעוות הדין או כדי לעכבו אע"פ שהוא זכאי, כגון מי שהיה נושה בחבירו מנה, לא יטענו מאתים כדי שיודה במנה ויתחייב שבועה ויגלגל עליו ממקום אחר. היה נושה מנה וטענו מאתים, לא יאמר אכפור הכל בב"ד ואודה לו במנה בינו לביני כדי שלא אתחייב לו שבועת התורה. היו שלשה נושים מנה באחד וכפר בהן, לא יהיה אחד תובע ושנים מעידים, וכשיוציאו ממנו יחלקו. היה טוענו מנה ע"פ עד אחד וכפר בו, לא יאמר לאחד בוא אני ואתה ונעידנו ונוציא גזילה מתחת ידו. כל זה מתבאר מהש"ס פרק שבועת העדות [דף ל"א ע"א] והתוספתא דשבועות פרק ה' [ה"ב] ורמב"ם סוף הלכות טוען ונטען וסמ"ג עשין קז. ולא ידעתי למה לא הזכירו הטור והמחבר בשום מקום דינים אלו והם מגמ' שבועות הנ"ל".

אבל ראה שם (סקנ"ז): "ונ"ל דאי פקח הוא היורש, יטעון שמא ולא יהיה עליו שבועה, רק קבלת חרם, וליכא בהא משום מדבר שקר תרחק שכתבתי בריש סימן זה. וראיה לזה ממ"ש בעל התרומות (שער לח סוף ח"א [ס"ב]) בשם הראב"ד דאם טוען על הגלגולים ברי יכול לגלגל וכשטוען שמא אינו יכול לגלגל, לפיכך כל מי שנתחייב שבועה ורואה שמגלגלים גלגולים עליו, אם פקח הוא, אומר על הגלגולים איני יודע, ויפטר משבועה חמורה ויקבל חרם, ע"כ, ומביאו ב"י לקמן סוף סימן צד [מתודש ב']. ופשיטא דהראב"ד לא יהיב עצה כשיהיה איסור בדבר", וצ"ב בעיקר הענין, בהסברת החילוק שבין ב' הדינים, ואכמ"ל, ועכ"פ איכא גוונא דלא הוי בגדר שקר. (וע"ע בשו"ת שבו"י ח"א סי' קלה בענין מי שיושב בב"ד עם עוד ב', ואם ישקר ויאמר שאינו יודע יסתור הדין,

³ מסופר שהשד"ר הרב"צ שם-טוב ע"ה איקלא פעם לביה"כ "עולם ישע" ביום ח"י אלול, ולא רצה שיאמרו תחנון, ואמר להם שהוא בעל ברית, ועי"ז זיכה את כולם באי-אמירת תחנון בח"י אלול. וזה הוי ג"כ כה"ג, שאף שגוף הדבור היתה שקר, מ"מ הענין הי' אמת.

ע"ש שחולק בזה עם הב"י, וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ב חו"מ סי' ג' וש"נ ויש בזה אריכות ואכמ"ל].

שקר בהודאת בע"ד

(ה) עוד הביא מהגמ' (ב"ב קמט, א): "איסור גיורא הוה ליה תריסר אלפי זוזי בי רבא. רב מרי בריה, הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה הואי, ובי רב הוה. אמר רבא היכי ניקנינהו רב מרי להני זוזי. . (שאינן שום אופן שיוכל רב מרי לקנות הכסף, וממשיך:) מתקיף לה רב איקא בריה דרב אמי אמאי ולודי איסור דהלין זוזי דרב מרי נינהו, וליקנינהו באודיתא, אדהכי נפק אודיתא מבי איסור. איקפד רבא, אמר קא מגמרי טענתא לאינשי ומפסדי לי", עכ"ד הגמ' שם. ומבואר דרבא לא הקפיד מצד עצם הענין שדברו שקר.

ולכ' אפשר ליישב להסברא דהודאה מועלת מדין מתנה והתחייבות, וא"כ אי"ז שקר כלל, וכידוע פלוגתת הקצות והמהריב"ל בזה, ואכמ"ל.

(ו) עוד הביא מב"מ (כג, ב): "דאמר רב יהודה אמר שמואל בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במלייהו במסכת ובפוריא ובאושפיזא. מאי נפקא מינה אמר מר זוטרא לאהדורי ליה אבידתא בטביעות עינא. אי ידעינן ביה דלא משני אלא בהני תלת מהדרינן ליה, ואי משני במילי אחרני לא מהדרינן ליה", וע"ש מה שהאריך בזה והביא מהפ"ח אות נ', ואכמ"ל יותר, ולא באתי אלא להעיר.



דיוק לשון אדה"ז בהל' שבת

הרב מנחם מענדל רייצעס
נו"נ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בשולחן ערוך אדה"ז הל' שבת סי' שב סט"ו: "הממחק את העור, דהיינו שמגרר את הצמר או השער מעל העור עד שיחליק פני העור חייב, והוא מאבות מלאכות שכן היו עושין במשכן בעורות תחשים ואילים מאדמים".

ולכאורה יש לדייק:

א) הסדר בתורה הוא שעורות אילים מאדמים קודמים לעורות התחשים (תרומה כה, ה. ובכ"מ). וסדר זה מדוייק הוא, ובפרט כפי שמתבטא בדעת ר' נחמיה (מובא ברש"י תרומה כו, יד) שהיו שני מכסים, מכסה אחד מעורות אילים מאדמים, "ומכסה עורות תחשים מלמעלה" - מעליו. והרי מובן שקודם כל שמו את המכסה מעורות אילים מאדמים ורק אח"כ מכסה עורות התחשים. וכן הוא הסדר בשו"ע רבינו גופא - בסי' שטז סי"ג: "שחיטה היא מאבות מלאכות שהיתה במשכן באילים ותחשים". ושם ס"כ: "במשכן לא היתה נטילת נשמה אלא באילים ותחשים".

וא"כ אינו מובן, למה כאן הפך את הסדר, וכתב קודם "תחשים" ורק אח"כ "אילים"? (וכן הוא גם בסי' שמ ס"א: "שכן במשכן היו גוזזין עורות התחשים ואילים").

ואולי הי' אפ"ל נקודת ההבדל בזה, שכאשר מדובר על שחיטת בעלי החיים, היו שוחטים קודם את האילים ורק אח"כ את התחשים, אולם כאשר לאחר מכן גזזו את העור והחליקוהו - אז היו מקדימים התחשים לפני האילים. אבל צ"ע מדוע.

ב) גם צ"ב בהלשון "עורות תחשים ואילים מאדמים" - הרי "מאדמים" אינו שם של בעל החי, אלא שאותן עורות אילים היו צובעים (לאחר מכן) בצבע אדום (רש"י תרומה כו, ה). וא"כ היה לו לומר "עורות תחשים ואילים" בלבד, בלי להזכיר "מאדמים". וכפי שהוא בשאר המקומות הנ"ל, שכותב רק "אילים".

ולכאור', בזה הי' אפ"ל שבפעם הראשונה שמזכיר את הענין כותב בפרטיות, ולכן כותב "אילים מאדמים", ואח"כ מסתפק בכתיבת הענין בקיצור, וכותב "אילים" בלבד.

אולם יותר נראה לומר שהדבר שייך לעצם המלאכה, שכאשר שחטו את הבע"ח, וכן כאשר גזזו את העורות, עדיין אין כאן "אילים מאדמים" אלא "אילים" בלבד, כי עדיין לא צבעו אותם בצבע אדום; ואילו לאחר מכן, כאשר באו להחליק העור, אז זה כבר בסמיכות להצביעה בצבע אדום, ולכן קוראים להם "אילים מאדמים". ועצ"ע.



הפה שאסר הוא הפה שהתיר

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בכתובות (טו, ב): "ומודה ר' יהושע באומר לחבירו שדה זה של אביך היתה ולקחתי הימנו, שהוא נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ואם יש עדים שהיא של אביו, והוא אומר לקחתי הימנו אינו נאמן". ומפרש בגמ' שכוונתו היא שאע"פ שבפרק קמא (יב, ב) בנדון "הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, היא אומרת משארסתני נאנסתי... והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך" ס"ל לר"י שלא אמרינן מיגו; מ"מ מודה שמיגו כזה אמרינן. והחילוק הוא "הכא אין שור שחוט לפניך, התם הרי שור שחוט לפניך".

ובפירוש דבר זה נחלקו רש"י ותוס': לרש"י איירי כאן באופן שאין הלה תובעו, והמחזיק בהשדה מעצמו אמר לחבירו "שדה זו של אביך היתה ולקחתי הימנו", ולכן מודה ר"י שבנדון כזה ה"ה נאמן, כי הוה מיגו דאי בעי שתיק, וזה נקרא "אין שור שחוט לפניך שיעלה על לב בעליו לתבוע מי שחטו, כלומר אם שתק זה לא היה לו עוררים, הלכך אי לאו דדבר פשוט הוא שלקחה הימנו, לא הי' אומר לו של אביך היתה, הילכך אמרי' מיגו, אבל גבי לא מצא לה בתולים שור שחוט לפניך, בתולים שלא מצא לה הם הסיתוהו לבא לבי"ד, ואע"פ שיש לה להשיב טענה טובה מזו, לא אמרי' מיגו, דדלמא לא אסקה אדעתה, א"נ איערואי קא מערמא" (לשון רש"י ד"ה הכא, וראה רש"י ד"ה שהפה; רש"י ד"ה אי; רש"י ד"ה אליבא (לקמן יח, א)).

אמנם התוס' (ד"ה ומודה וד"ה התם) ס"ל שאיירי גם כשהלה תובעו, והטעם שר"י מודה כאן ה"ז לפי שכאן יש לו מיגו שהי' יכול לומר לא היתה של אביך מעולם, ומיגו כזה נק' "אין שור שחוט לפניך", שאין זה כמו בשור שחוט לפניך שאינו יכול לומר חי הוא משא"כ כאן הרי יכול לומר לא היתה של אביך מעולם, משא"כ בנדון שלא מצא לה בתולים ה"ז "שור שחוט לפניך", דהרי אין לה בתולים, ואינה יכולה לומר בתולה אני, כמו בשור שחוט שאינו יכול לומר חי הוא.

ואחד מהראיות נגד רש"י כתבו התוס' (ד"ה ומודה) וז"ל: "דהא קתני סיפא ואם יש עדים כו', משמע דדוקא אם יש עדים שהיתה של אביו אינו

נאמן, אבל אם אין עדים, אע"ג דהלה תובעו נאמן, מיגו דאי בעי אמר לא היתה של אביך מעולם, מדלא נקט אם תובעו אינו נאמן", עכ"ל.

וכדי לתרץ קושיא זו על רש"י כתב בשטמ"ק שהטעם שנקט "ואם יש עדים שהיא של אביו". אינו נאמן", ולא "ואם תבעו אינו נאמן", כי "אתא לאשמועינן דאע"ג דהימנינן ל'י כבר משום שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, אם שוב יבואו העדים שהיא של אביו, לא מהימנינן ל'י מאי דטעין מעיקרא לקחתי ממנו, ואינו נאמן, ומוציאין השדה מידו עד שיביא רא'י לדבריו. ואע"ג דתנן לקמן (כב, א) אמרה נשבית וטהורה אני נאמנת שהפה שאסר וכו', ואם יש עדים שנשבית והיא אומרת טהורה אני אינה נאמנת, ואם משנשאת באו עדים, הרי זו לא תצא, ואמרינן בגמ' לא נשאת ממש, אלא כיון שהתירוה להנשא וכו' - שבו'י שאני, דבשבו'י הקילו כנ"ל", עכ"ל.

והנה שקו"ט באחרונים לבאר הטעם למה אם כבר הי' נאמן מטעם 'הפה שאסר הפה שהתיר', יפסיד נאמנותו כשבאו אח"כ עדים, ומבארים בעיקר ע"פ הסברא שאין 'הפה שאסר הפה שהתיר' גדר בירור פשוט - שהיות והי' יכול לשתוק (וכיו"ב), ולא שתק, ה"ז רא'י שאומר אמת (שא"כ מה לי שאח"כ באו עדים, והרי סו"ס יש לנו בירור שאומר אמת, מזה שמתחלה לא שתק) - אלא זהו דין בנאמנות שלו, שאם מאמינים לו (שהי' של אביו של השני), צריכים להאמינו בכל, גם בזה שהוא לקחה ממנו; ולכן כשבאו אח"כ עדים, וכבר אי"צ להאמינו בהענין הראשון, שהי' של אביו של השני, כי לזה יש לנו עכשיו עדים, כבר אי"צ להאמינו שלקחה הימנו, ולכן אינו נאמן.

והנה יש להוסיף לזה שזה קשור עם מה שיש לחקור בגדר נאמנות של 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' שהרי נת"ל שהפי' הוא שאם מאמינים לו על הענין הראשון צריכים להאמינו גם על הענין השני, ובמילא ה"ה נאמן - אבל יש לחקור בזה, האם מה שנאמן הפי' הוא שאכן מאמינים לו על ב' הענינים, או להיפך, שאין מאמינים לו על שום אחד.

כי מצד אחר אפ"ל שעל הענין הראשון מוכרחים להאמינו, שהרי הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, וכשאמר "שדה זו של אביך היתה", ה"ה נאמן. וכשאומר אח"כ "ולקחתי הימנו" מוכרחים להאמינו ג"כ. אף שבעצם לאחר שידעינן שהיתה של אביו של השני כבר אינו נאמן לומר

לקחת' הימנו, מ"מ היות וכל ידענו שהיתה של אביו, ה"ז רק על ידי אמירתו שלו, כבר אמרנו שמאמינים אותו, מוכרחים כאן להאמינו ג"כ שלקחו הימנו.

אמנם מצד הב' אפ"ל להיפך, שהיות ובעצם אינו נאמן לומר לקחת' הימנו, כבר אינו נאמן בזה שאומר "של אביך היתה". אף שבד"כ הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, מ"מ בנדו"ד מוכרחים אנו שלא להאמינו, ולכן נשאר השדה אצלו, כי אין לנו ראי' שהיתה של אביו של השני.

לפועל אין נפק"מ בין ב' האופנים, כי סו"ס המסקנא שווה, שמניחים השדה אצלו.

אבל יהי' נפק"מ בנוגע באם באו עדים אח"כ, שלאופן הא' שמאמינים אותו גם על "ולקחת' הימנו", יש מקום לומר שגם אם אח"כ באו עדים, נשאר נאמן על "ולקחת' הימנו", כי בעצם לא ניתוסף שום דבר ע"י העדים, שהרי גם לפני"ז ידענו שהי' של אביו של השני, שהרי הודה בזה, והודאת בע"ד כמאה עדים, ועאפ"כ הי' נאמן שלקחת' הימנו, וא"כ יש מקום לומר שגם אם באו עדים אח"כ נשאר בנאמנותו. משא"כ לאופן הב' שלא הי' נאמן בשום דבר, הרי הפירוש הוא שהטעם שהשדה נשאת אצלו אינו לפי שנאמן שלקחת' הימנו, כ"א לפי שאין ראי' שמעיקרא היתה של אביו של השני, וא"כ עכשיו שבאו עדים שהיתה של אביו, הרי יודעים אנו שהיתה של אביו, הרי כדי להניח אצלו השדה צריך נאמנות שלקחו הימנו, וזה אין לנו, ובמילא נותנים השדה לשני.

דוגמא לזה:

בב"ק (עה, א) איתא: "מודה בקנס ואח"כ באו עדים, רב אמר פטור, ושמואל אמר חייב". כלומר הדין הוא שמי שמודה בקנס ה"ה פטור, אבל נחלקו אם תחלה הודה מעצמו ואח"כ באו עדים, אם נשאר פטור או שעכשיו נעשה חייב. ומסבירים האחרונים (ראה צפע"נ על הרמב"ם ריש הל' נערה בתולה. ועוד) שהמחלוקת תלוי' בפירוש הדין ד"מודה בקנס פטור", דיש לפרשו בב' אופנים:

(א) כדי להתחייב קנס צ"ל עדים, דבשלמא חיוב הבא מטעם הלואה או היזק וכיו"ב, ה"ה חייב על המעשה בעצם בלי עדים, ופעולת העדים ה"ה

רק לברר שאכן כן היתה המעשה, אבל קנס אינו חייב אם לא ע"י עדים, ולכן אם הודה מעצמו ה"ה פטור, כי לא היתה כאן סיבה לחייבו.

(ב) גם קנס חייבים על עצם המעשה, ולכן תיכף כשהודה שעשה המעשה, ה"ה חייב קנס, אלא היות והודה מעצמו, חס עליו התורה, ופטרה אותו מהקנס.

בסגנון אחר: לאופן הא' מעיקרא אינו חייב קנס כשהודה. ולאופן הב' ה"ז "פטור", כלומר שנתחייב ונפטור.

והנפק"מ הוא בנדון שאח"כ באו עדים: לאופן הא', שכל הסיבה שהי' פטור, לפי שלא הי' כאן סיבה לחייבו, הנה עכשיו שבאו עדים, וכבר יש סיבה לחייבו, ה"ה חייב. אבל לאופן הב' אין העדים מוסיפים כלום, שהרי בלא העדים ג"כ היתה כאן הסיבה לחייבו, אלא שאעפ"כ פטרתו התורה, א"כ מה מיתוסף ע"י העדים, ולכן נשאר פטור.

עד"ז י"ל בנדו"ד: אם 'הפה שאסר הפה שהתיר' הפי' שנאמן לפי שאין מאמינים לשום א' מהדברים, היינו שאין כאן סיבה לחייבו (ע"ד אופן הא' במודה בקנס פטור), הנה אם אח"כ באו עדים, ויש כאן סיבה לחייבו, כבר אינו נאמן, אבל אם 'הפה שאסר הפה שהתיר' הפי' שנאמן בב' הענינים, שפירושו שאף שידעינן שהיתה של אביו של השני, אעפ"כ נאמן שלקחה ממנו, א"כ יש מקום לומר, שאף אם באו עדים אח"כ, עדיין נשאר נאמן, כי לא ניתוסף שום דבר ע"י העדים, שהרי גם לפני"ז ידענו בבירור שהיתה של אביו של השני, ואעפ"כ הנחנו את השדה אצלו, א"כ מה ניתוסף ע"י העדים.

ומזה שכוונת המשנה (לפי' הנ"ל של השטמ"ק) הוא להשמיעני, שאם באו עדים אח"כ מפסיד הוא נאמנותו, ה"ז ראי' שס"ל כהאופן שאין מאמינים אותו על שום דבר, ולכן אם באו עדים אח"כ, ויודעים אנו שהיתה של אביו, כבר אינו נאמן לומר שלקחה הימנו, ומוכרח להביא ראי' שלקחה הימנו, ובאם לאו מוציאין השדה ממנו.



ברי ושמא

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בגמרא כתובות ריש פרק שני מבואר דהא דסב"ל לר"ג שהאשה נאמנת (כשטוענת משארסתני נאנסתי) אינה מחמת חזקת גופה לבד, אלא גם מחמת זה דהיא ברי בטענתה לעומת האיש שהוא רק שמא.

והנה זה פשוט דהנאמנות שלה אינה מחמת ברי ושמא לבד דהא מבואר לעיל (יב, ב) דלא פסקינן כמ"ד דבר"ש לבד מוציא ממון מחזקתו (ומאידך כן פסקינן כר"ג שהאשה נאמנת), אלא דהכוונה היא דבר"ש מהני בצירוף לחזקת הגוף שלה להוציא ממון מידי הבעל. וצ"ע מה פשר צירוף זה?

גם צלה"ב: בתוספות לעיל (שם, ד"ה רב הונא) מבואר דגם למ"ד דבר"ש לבד מהני הר"ז רק בברי טוב ושמא גרוע משא"כ כאן דהוה ברי גרוע ושמא טוב לא הי' מהני לכר"ע. ולהנ"ל נמצא דבצירוף חזקת הגוף מהני גם ברי גרוע אפילו למ"ד דברי טוב לא מהני לבד! והר"ז מחזק השאלה דמהו פשר צירוף זה.

ובהמשך הגמרא (בריש פ' שני) מבואר דקס"ד של המקשה דגם צירוף של רוב וחזקת הגוף מהני כמו ב"ש וחזקת הגוף, ואמנם אינו מפורש איך נדחתה קס"ד זו. ולכאורה יש בזה ב' דרכים בראשונים;

לדעת בעה"מ ות"י הרי באמת זהו תוכן קושיית הגמרא (בסוף העמוד) דיהני כאן רוב עם חזקת הגוף, וע"ז תירצה הגמרא דכאן איתרע ליה רובא. אמנם התוספות לא פירשו כן קושיית הגמרא שם, וע"כ סב"ל דקס"ד זו נדחתה מאליו.

ונמצא דלכר"ע לדעת המקשה מהני רוב וחזקת הגוף כמו ב"ש וחזקת הגוף, ולמסקנת הגמרא פליגי בזה הראשונים; דלדעת בעה"מ ות"י גם למסקנא כן הוא דמהני צירוף זה משא"כ לדעת התוספות למסקנא לא מהני צירוף רוב וחזקת הגוף, אלא רק ב"ש וחזקת הגוף.

(וי"ל נפק"מ נוסף בין השיטות; אי מ"ד דבר"ש מהני להוציא מחזקת ממון סב"ל בהכרח דגם רוב מהני להוציא ממון, דלדעת ת"י ובעה"מ לכאורה צ"ל כן דהא רוב מהני בדיוק כמו ב"ש, משא"כ לדעת התוספות

אין שום הכרח לזה דהא מחלק ביניהם כנ"ל. והפנ"י אכן סב"ל דדבר זה מוכרח, ואכן הוא אזיל בכללות בשיטת הת"י ובעה"מ כמבואר בדבריו).

וצלה"ב כ"ז; היינו מהו הסברא של הקס"ד - וגם המסקנא לשיטת בעה"מ ות"י - לצרף גם רוב עם חזקת הגוף בכדי להוציא ממון, ומאיך מהו סברת המסקנא לשיטת התוספות דרק בו"ש אפשר לצרף עם חזקת הגוף אבל לא רוב עם חזקת הגוף?

ולכאורה שיטת בעה"מ ות"י מתבאר בפשיטות יותר, דהם סב"ל דכל זמן שישנה לכח של שני בירורים יכולים להוציא ממון עי"ז, ולכן באמת אין חילוק באם הוה בו"ש וחזקת הגוף או רוב עם חזקת הגוף. אמנם מה שצ"ב הוא שיטת התוספות דרק צירוף מסויים (בו"ש וחזקת הגוף) מהני, ולא צירוף אחר (חזקת הגוף עם רוב), אשר זה מראה שלא די בעצם הציירוף של שני בירורים, וצ"ע.

ב. והנראה בזה דלשיטת התוספות הרי למסקנת הגמרא עדיפות של בו"ש אינו מחמת היותו איזשהו 'בירור' להברי' אלא מה שה'שמא' מחליש את המוחזקות של מי שהוא מוחזק בממון, ואחרי שכבר הוחלשה המוחזקות שלו שוב מהני גם בירור כמו חזקת הגוף להוציא ממוחזק קלוש כזה (ונדמה לי שהאחרונים מביאים הסברה זו בשם ה'בית יעקב' לעיל בסוגיית 'פתח פתוח' עיי"ש).

(וזהו רק למסקנת הגמרא משא"כ הקס"ד היתה דבו"ש מועלת מחמת בירור לבד - וכמו שפירש רש"י בהקס"ד שקרובה טענתו יותר וכו' - ושלכן אכן אין הברל בין בו"ש וחזקת הגוף לרוב וחזקת הגוף, אמנם למסקנא נדחתה סברא זו משום דמפרשים התוקף של בו"ש כנ"ל, ושוב הר"ז שייך במיוחד לבו"ש ולא לבירור מסוג אחר כמו רוב).

ועפ"ז יש לבאר גם מה שהקשתי לעיל מענין ברי טוב וגרוע כו'; די"ל דבאמת גם שמא טוב מחליש את חזקת המוחזק, אלא דגם בחזקה קלושה צ"ל איזה כח וסיבה להוציא ממנה, וזהו ביאור הענין של ברי טוב בניגוד לשמא גרוע דאז ישנה כעין ראייה לטענתו מעצם הברי שלו, ושוב הרי - למ"ד זו - מספיק להוציא ממון מחזקה קלושה עם ראייה כזה.

אמנם ההלכה היא שגם ראייה כזה אינו כלום ושוב א"א להוציא על ידה גם מחזקה קלושה, אמנם ראייה טובה כמו חזקת הגוף כן יכול

להוציא ממון מחזקה קלושה דהיינו טענת שמא (אף דהוה שמא טובה, דמ"מ הוחלשה החזקה על ידה כמשנ"ת).

ויסוד גדול לביאור זה בעדיפות בו"ש לדעת ר"ג הוא מהגמרא לקמן בפרק המדיר (עו, ב) דמבואר שם בתוך הסוגיא דלר"ג הרי חזקת הגוף מהני להוציא גם במצב של שמא ושמא, וכבר הקשה הרשב"א שם דאיך זה מתאים עם סוגיין דר"ג העדיף חזקת הגוף על חזקת ממון רק בצירוף של העדיפות של הברי על השמא? והשאיר בצ"ע.

אמנם הפנ"י שם ביאר - ממש כדברינו כאן - דמה שנוגע בסוגיין אינו הענין של עדיפות הברי על השמא אלא רק מה שהמוחזק הוא שמא אשר זה מחליש חזקתו, ושוב הרי גם במצב של שמא ושמא אף דאין כאן העדיפות של ברי על השמא מ"מ כבר הוחלשה החזקה, ושוב סב"ל לר"ג דמהני חזקת הגוף להוציא מחזקה כזו.

יסוד הענין של חזקה שהוחלשה

ג. והנה בגמרא בבא קמא (מו, ב) איתא דמקור הדין דהממע"ה הוא מפסוק ד"מי בעל דברים יגש עליהם". ומקשה ע"ז הגמרא דמדוע צריכים לזה קרא הלא סברא פשוטה היא? ואכן הסיקה הגמרא שהפסוק צריכים לענין אחר.

אמנם יעויין בירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ח) דכן הובא פסוק זה כמקור דין הממע"ה. ובשירי קרבן שם מבאר דבעינן לקרא עבור מקרה של בו"ש דבכל זאת אמרינן דהממע"ה (והיינו דבעלמא מספיקה הסברא דהממע"ה אבל במקרה זה בעינן לפסוק).

ולכאורה יתבאר הברל זה היטב ע"פ דברינו דלעיל דבמצב של טענת שמא אז נחלש כח המוחזק, ושלכן י"ל דהסברא מהני רק למוחזק 'חזק', משא"כ עבור מוחזק 'חלש' כבר לא מספיק הסברא לבד ובעינן לפסוק להשמיענו דמ"מ הממע"ה.

אלא דלכאורה ילה"ק דזהו רק לפי הירושלמי, משא"כ להבבלי שלא חילק כן מוכח לכאורה דאכן ליתא לחילוק זה בדרגת המוחזקות! ?

והתירוץ לזה אפ"ל בשתיים:

בפשטות י"ל - ובפרט ע"פ הכלל דמשתדלים לא לאפושי מחלוקת בין שני התלמודים - דגם להבבלי הרי המוחזק במצב של שמא הוא 'חלש' יותר ממוחזק דעלמא, אלא דסב"ל דגם למוחזק כזה מהני הסברא לחוד לומר דהממע"ה (והיינו דאין המחלוקת באם אכן נחלשה המוחזקות אלא רק באם למוחזק חלש צריכים קרא או שגם לזה מהני הסברא).

או: הפנ"י על הסוגיא בב"ק שם מביא דברי רש"י בגיטין (מח, ב) שכתב דהממע"ה דאורייתא היא מהאי קרא דמי בעל דברים יגש עליהם, ולכאורה תמוה הרי בגמרא נדחתה האי קרא כמקור דבר זה ונלמד מסברא?! ומבאר - הפנ"י - דבאמת הא נדחתה המקור מהפסוק הוא רק אליבא דמ"ד דאין הולכין בממון אחר הרוב ולמ"ד דבו"ש מוציא מחזקת ממון, משא"כ לדידן דלא אזלינן בממון בחר רובא וגם בו"ש לא מהני להוציא ממון שוב בעינן פסוק לזה, היינו ללמדנו דין הממע"ה גם במצבים כאלו.

(והנה באמת יש כאן הבדל ניכר בין דברי הפנ"י לדברי השירי קרבן הנ"ל; דהפנ"י נקט בחדא מחתא גם רוב וגם בו"ש נגד חזקת ממון, משא"כ השירי קרבן נקט רק הא דבו"ש.

ונראה דההבדל ביניהם הוא דהפנ"י נקט דעיקר ענין בו"ש הוא ג"כ ראייה והוכחה נגד המוחזק כמו רוב, ואכן כן מוכח גם בדבריו בסוגיין שהוא למד כבעה"מ והת"י כנ"ל (ואף דהבאנו דבריו בפרק המדיר כיסוד לאופן השני ללמוד הא דבו"ש, י"ל דכתב כן בעיקר אליבא דשיטת התוספות, אבל הוא עצמו אינו הולך בשיטה זו כדמוכח בפירושו בסוגיין). ונמצא דלשיטתו הא דבעינן לפסוק עבור דין הממע"ה הוא בכל מקום שישנה איזה הוכחה נגד החזקה כמו בו"ש או רוב.

משא"כ השירי קרבן סב"ל - י"ל - ע"ד המבואר לעיל בשיטת התוספות, דעיקר ענין בו"ש הוא מה שמחליש החזקה, וסב"ל שלענין חזקה כזו שהוחלשה בעינן לפסוק ללמדנו דמ"מ הממע"ה, ולכן אינו מביא הענין דרוב שאינו אלא ראייה והוכחה נגד המוחזק - דבזה סב"ל דלא בעינן פסוק, דכל זמן דליתא הוכחה ע"י עדים הרי הסברא מספיק לומר דהממע"ה).

ועכ"פ על יסוד דברי הפנ"י (המיוסדים על דברי רש"י בגיטין כנ"ל) שוב י"ל דהבבלי לא פליג על הירושלמי בכלל, ולשניהם הרי חזקה שהוחלשה מהני רק מחמת פסוק המלמדנו דין זה.



חֲסִידוֹת

בענין ירידה לצורך עליה

הרב מנחם מענדל (ברי"ד) קרינסקי
ברייטן מאסס.

א. בס' המאמרים תרמ"ז פ' בלק ד"ה ותשאני רוח אות כא (עמ' קלב) מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע שהנשמה באה מאין, וכמ"ש במשנה (אבות פ"ג מ"א): "מאין באת", שהו"ע גן עדן העליון, בחינת בינה ששם שרש הנשמה, ד"ישראל עלו במחשבה" היינו בבחי' געה"ע דעולם הבריאה. "ולאן (אתה הולך)" הוא בחי' געה"ת.

ומקשה שם: לכאורה מהו העלי' בירידת הנשמה למטה בגוף (שה"ה לצורך עלי'), והלא קודם שירדה למטה היתה בגעה"ע? וגם צ"ל הא דאי' בגמ' (חגיגה טו, ב): "מוטב דלידייני' וליתי לעלמא דאתי כו", וזה שכדאי כל יסורי גיהנם בכדי לבא לגעה"ת, והלא קודם ירידתה היתה למעלה מזה בגעה"ע?

ומסביר שבגעה"ע גופא יש ב' מדריגות: א) עצם הג"ע כמו שנברא וכמ"ש (בראשית ב, ח) "ויטע ה' אלקים גן בעדן מקדם", שהג"ע הוא נברא כמו כל הבריאה, (ב) ההוספה בג"ע שמוסיפים ע"י עבודת הנשמות בהגן, וכמ"ש (שם, טו) "ויניחהו בג"ע לעבדה ולשמרה", שמשמע שע"י העבודה ממשיכים תוס' אור בג"ע. וכמו שבגשמיות ע"י עבודת הגן לזמר החוחים והקוצים משביחים אותו שיגדלו הפירות בטוב יותר, כמו"כ הוא ברוחניות שע"י העבודה ד'לעבדה' זו רמ"ח מ"ע 'ולשמרה' שס"ה מל"ת, ממשיכים תוס' אורות בג"ע.

וממשיך לבאר שהגילוי אלקות שהיתה בג"ע מצד עצמה הוא רק בבחי' ידיעת המציאות דאלקות בלבד, והעלי' שנעשה מצד העבודה שהנשמה עושה היא שתהי' הידיעה בבחי' המהות דאלקות.

וא"כ הנשמה שהיתה בתחילה (קודם שירדה למטה להתלבש בגוף ונה"ב) בג"ע דעולם הבריאה, לא השיגה רק בבחי' המציאות דאלקות לבד ולא מהותה, ורק לאחר הירידה, ע"י עבודתה למטה בגוף ונה"ב לקיים תומ"צ (שזהו העבודה שלה - "לעבדה ולשמרה") שבהמצוות מלובש מבחי' המהות דאלקות, הנשמה משיג בבחי' המהות דאלקות, וזהו"ע עליית הנשמה ע"י ירידתה דוקא בגוף ונה"ב, עכתו"ד הק'.

והנה בד"ה ואתה תצוה תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ו עמ' סג ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע דיוק לשון הכתוב (פ' תצוה בתיחלתה) "שמן גור' כתית למאור" (למאור ולא להאיר), שבזמן הגלות שכאור"א נשבר ונדכא (כתית), על ידי זה מגיעים לה'מאור' (העצם) שממנו נמצא האור.

ומסביר בפי הכ' (אסתר ט, כג) "וקבל היהודים את אשר החלו לעשות", שקבלו מה שהחלו בזמן דמתן תורה, דבמתן תורה היתה רק ההתחלה (החלו לעשות) ובימי אחשורוש (בזמן גזירת המן) היתה הקבלה, וקבל היהודים. ומדייק בהמאמר (והוא מד"ה וקבל היהודים תרפ"ז לאדמו"ר הריי"ץ), שלכאורה הוא דבר פלא, דבמתן תורה היו ישראל בתכלית העילוי והי' אז אצלם גילוי אלקות בדרגא הכי נעלית, ובימי אחשורוש הי' המצב דעם ישראל בתכלית השפלות, ואף על פי כן בזמן מ"ת כשהיו בתכלית העילוי הייתה רק ההתחלה, ובזמן גזירת המן כשהיו בתכלית השפלות, אז דווקא קבלו מה שהחלו במ"ת? ומבאר שמ"ש שע"י כתית (נשבר ונדכא) מגיעים להמאור (כנ"ל), הוא ביאור על זה שבזמן הגזירה דוקא באו למסירת נפש באופן נעלה ביותר, כי מסירת נפש היא מצד עצם הנשמה שלמעלה מכל הגילויים (מאור' שלמעלה מ'מאור'), וע"י שהיו אז במצב דכתית (נשבר ונדכא) נתגלה עצם הנשמה (מאור), ע"כ התוכן מד"ה ואתה תצוה.

ואולי אפשר לומר שהנ"ל הוא בהתאם למ"ש אדנ"ע בד"ה ותשאני רוח (המובא לעיל), דע"י הירידה של הנשמה למטה - הכתית (שזה הוי גלות להנשמה לגבי מצבה כמו שהיתה למעלה קודם ירידתה להתלבש בגוף ונה"ב), יבוא להעילוי בג"ע השגת המהות (שמגיעים להמאור ולא

רק האור). ולזה אפשר להגיע רק ע"י העצם של הנשמה, כי בכדי להגיע להעצם צריך שיהי' ע"י העצם, שהרי המדריגות שלמטה, גילויים, אין להם ערך ושייכות להעצם כלל.

וראה גם ס' הערכים חב"ד ח"ד עמ' יג (וש"נ) שמבאר שזה שבמ"ת נמשך רק בחי' ה'אור' דתורה, ובימי פורים דוקא הגיעו לבחי' מקור התורה הנקרא 'אורה', וכלשון המגילה (אסתר ח, טז) "ליהודים היתה אורה ושמחה גו'", הוא מפני שמ"ת הי' בדרך אתערותא דלעילא מלמעלה, ולא מצד עבודתם של ישראל (אתערותא דלתתא). משא"כ בפורים, כאשר הדר קבלוה בימי אחשוורוש, הנה קבלה זו היתה ברצון עצמם במס"נ שלהם מלמטה למעלה (שלא ע"י אתעלד"ע).

וזהו הטעם מה שדוקא בימי פורים האיר להם בחי' 'מקור התורה' שלא נמשך גם בשעת מ"ת, כי אתערותא דלתתא מגעת בבחי' העצמות דא"ס. וזהו לכאורה מה שמסביר בד"ה ותשאני רוח בענין השגת המהות, מה שהי' מתערור מעצמות אוא"ס מצד עצמו, מצד זה שהוא חפץ חסד (ידיעת המציאות מצד עצם הנכרא בג"ע קודם העבודה לעבדה ולשמרה. וראה גם ספר הערכים שם עמ' יד בתחילתה).

ולכאורה יש לחלק ג"כ ביניהם: שבתרמ"ז - מצד מעלת התומ"צ; ובד"ה ואתה תצוה - העלם הגלות; ובהמועתק בספר הערכים - מעלת אתעדל"ת.

ועל פי כל הנ"ל אפשר יכולים להבין יותר המעלה בט"ו באב על יום ה-ט"ו שבכל חדש, דלכאורה הרי יש ט"ו בתשרי, שהוא החדש המושבע (שביעי מלשון שובע) בגילויים, וכן יש ט"ו בניסן שהוא הענין דיציאת מצרים, היציאה ממדידות והגבלות, ואף על פי כן אומרים שיש מעלה מיוחדת בט"ו באב דוקא. והביאור בזה הוא, שהעלי' היא תמיד לפי ערך עוצם הירידה. דבת"ב הירידה היתה בזהי', שבזמן הבית הי' אלקות בגילוי בעולם (על דרך שהי' להנשמה למעלה קודם ירידתה למטה, שאז היתה נהנית מזיו השכינה), ורק אחרי תשעה באב, כשאין גילוי אלקות למטה בעולם כמו שהי' קודם תשעה באב, אנו יכולים להמשיך העצם ע"י

¹ עיי' ב'היום יום' ט"ו באב.

תומ"צ (השגת המהות להנשמה דווקא אחר הירידה לעולם הזה התחתון. על דרך מה שבעקבתא דמשיחא יש יתרון במה שאנו עושים תומ"צ, שאנו ממשיכים יותר מהעצמות בלי גילויים כמו שהי' לה קודם בגן עדן).

וזהו שבט"ו באב תשש כחה של חמה, עכו"ם מונים לחמה בישא (וקלי' וסט"א בכלל), וזהו רק בעולם הזה, היום לעשותם.



בענין השגה באלקות

הרב יוסף קראסניאסקי

מאנסי, נ.י.

בהמשך תרס"ו (עמ' יט): "והיינו שכל מה שמגיע לבחי' העליונה יותר . . . יבין יותר איך שאמיתי' עצמותו נפלא לגמרי ואינו בגדר ידיעה והשגה כלל וכלל . . . ורק לעתיד יתגלה בחי' העצמות ויהי' בבחי' השגה וכו'". ולכאורה הוא סתירה מיני' ובי', בתחילה כותב שאינו בגדר ידיעה והשגה כלל, ואח"כ אומר שלע"ל יהי' בבחי' השגה.

וי"ל בזה ע"פ מה שמבאר רבינו בד"ה להבין ענין נרות חנוכה (סה"מ מלוקט ח"ו עמ' סג), שמצד אריך ואפי' מצד עתיק, הרי ישנו להמציאות בהשתלשלות, ודוקא בהגילוי דפני' עתיק, שפנימיות עתיק הוא עצמות אוא"ס, הרי לעצמות אוא"ס אין שייך מציאות שחוק ממנו, ואדרבא אמיתית המצאו היא המציאות של כל הנמצאים. ועפ"ז י"ל שכל זמן שמציאות המשיג ואמיתי' עצמותו הם שני דברים נפרדים, א"א להמציאות ההיא להשיג את עצמותו ית' שאינו בגדר השגה כלל. ואילו לע"ל יתגלה בחי' העצמות, ומצד גילוי העצמות הרי אין דבר שחוק ממנו והוא אמיתי' המציאות של כל הנמצאים. ובמילא אין זה שיהי' מציאות שחוק ממנו המשיגו, כ"א "אז אלץ איז ער", וממילא משיגו בבחי' השגה, שהרי מתגלה הוא בכל, וע"י הכלי¹.

ועפ"ז מובן החידוש הגדול של התגלות חסידות חב"ד, שבזה נמשך עצם פנימיות התורה, (וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר באריכות בקונ' ענינה

¹ ראה ד"ה ולקחתם תרס"א ע' קצט בסופו ביאור זה.

של תורת החסידות). שלכאור' נשאלת השאלה, איך מתקרבים לעצמות, ובאם עצמות אינו בגדר השגה כלל, הרי יתכן רק ע"י רעותא דלבא וכיו"ב. אלא שזהו החידוש שבחסידות חב"ד, שדוקא ע"י השגה נתגלה (כח ה) עצמות, ודוקא ע"י גילוי זה הוא בא גם בהשגה.

[ואולי י"ל בעומק יותר, שזה שבא בהשגה אינו רק שלילת החסרון, כלומר שבאם לא היתה מתגלה בהשגה ה"ז מראה לנו שאינו עדיין גילוי העצם (שהרי הם עדיין ב' דברים נפרדים; ולכן אינו בא בהשגה), משא"כ כשבא בהשגה הרי נשלל חסרון זה ונראה שהוא הוא גילוי העצם. אלא יתירה מזו, שכל הכוונה היא שהעצם יבוא בגילוי פנימי (וראה סוף המאמר דשמע"צ תרע"א)].



אופן עבודת קין

הרב יוסף קראסניאסקי

מאנסי, נ.י.

בנוגע להמסופר בפ' בראשית אודות קין והבל, שקין הוא ע"ש "קניתי איש את ה'" (שם ד, א), ופרש"י: "שאנחנו שותפים בו" (בגופו). ואילו הבל הוא ע"ש ענין הנפיחה (הנשמה). כי קין עבודתו היא מצד (ועם) הגוף, ואילו הבל עבודתו היא מצד הנשמה. והוא ע"ד החילוק בין צדיקים ובינונים.

ולכן קין הי' עובד אדמה, והבל הי' רעה צאן (שם, ב). פירוש: קין הוא ע"ד עובד אלקים, ואילו הבל שלא עבד את האדמה ונולדה עמו תאומה יתירה שהוא ע"ד עבודת מתנה וכו'.

והנה, קין הביא קרבנו מן הגרוע (או שלא דקדק בזה) י"ל דהיינו שקין הרגיש את ה'אי נוחיות' שיש באופן עבודתו, ואילו את הנח"ר הגדולה הנגרמת לקב"ה ע"י עבודתו לא הרגיש (וע"ד מ"ש (תבא כח, מז) "תחת אשר לא עבדת וגו' מרב כל"), ולכן "אל מנחתו לא שעה". ואח"כ חרה לו על כללות מצבו ואופן העבודה שניתן לו (ראה תניא פכ"ז: "ולכן אל יפול לב אדם וכו'").

ואולי מפני זה, הנה במענת הקב"ה אליו (שם, ז): "הלא אם תטיב שאת ואם לא תטיב לפתח חטאת רבץ", היינו שביאר לו כללות ענין

עבודת הבינונים, הענין דמטעמים (תניא שם) שאין זה שעבודת הבינוני היא חצי עבודת הצדיק; כ"א דרך עבודה לעצמו - המלחמה התמידית וכו' (וכבואר שם בארוכה), וכן היכולת למשול בו.

אלא שע"ד המבואר גבי קרח ואהרן, שהיה צ"ל לקרח ההכנעה למדת החסד והגילוי דאהרן, וע"ד שעכשיו "ב"ש במקום ב"ה אינו משנה" ורק לעתיד יהי' ההלכה כמותם, כמו"כ היה קין צריך לחיות בשלום עם העבודה דהבל אחיו ואופן עבודתו וכו' ובפועל לא השלימו זה עם זה*.



רמב"ם

בענין 'מצוה להביא כפי עשרו' בקרבנות הרגל

הרב חיים רפפורט

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

ברמב"ם הל' חגיגה פ"א ה"ב: הראי' והחגיגה אין להן שיעור מן התורה, שנאמר איש כמתנת ידו וגו'. אבל מדברי סופרים שלא יהא קרבן עולת ראי' פחות משה מעה כסף ולא שלמי חגיגה פחות משהו שתי כסף. ומצוה להביא כפי עשרו שנאמר כמתנת ידו.

והנה מ"ש הרמב"ם בסו"ד "ומצוה להביא כפי עשרו שנאמר כמתנת ידו", כתב הכסף משנה שמקורו הוא במשנה, דתנן (חגיגה ח, ע"ב) "מי שיש לו אוכלים מרובים ונכסים מועטים, מביא שלמים מרובים ועולות מועטות. נכסים מרובים ואוכלין מועטין, מביא עולות מרובות ושלמים מועטין, זה וזה מועט על זה נאמר מעה כסף שתי כסף. זה וזה מרובים על זה נאמר איש כמתנת ידו כברכת ה' אלקיך אשר נתן לך".

אבל לכאורה צ"ע, כי הרמב"ם העתיק משנה זו כמעט כצורתה לקמן בסוף הפרק (הל' חגיגה פ"א ה"א), שם כתב: "ומי שהי' לו אוכלים מרובים ונכסים מועטין, מביא שלמי חגיגה מרובין ועולות ראי' מועטין.

* עיין לקו"ש חט"ו ע' 25 ואילך. המערכת.

היו לו אוכלין מועטין ונכסים מרובין, מביא עולות ראי' מרובות ושלמי חגיגה מועטות. היו זה וזה מועט, על זה אמרו לא יפחות ממעה לעולה ושתי כסף לשלמים; זה וזה מרובה, על זה נאמר כברכת ה' אלקיך אשר נתן לך". ואם כן צ"ב למה כפל להביא הדין גם כאן בהל' ב.

עוד צ"ב, דלכאורה לפי דין המשנה אין הדבר תלוי רק בעשרו כי אם גם באוכלין ורק אם יש לו עשירות (נכסים מרובים) וגם אוכלים מרובים צריך להביא עולות וחגיגות מרובות, ולפ"ז נצטרך לדחוק ולומר דבהל' ב' כתב הרמב"ם הדין בכללות ולא נכנס לפרטיו עד שכפל דבריו בהי"א ושם נתבאר פרטי הדין שהקדים בה"ב.

עוד צע"ק שכאן [בהל' ב'] הביא הרמב"ם (כמקור הדין) חלקו הראשון של הכתוב ["כמתנת ידו"] ולקמן בהל' יא הביא חלקו השני של הכתוב "כברכת ה' אלקיך אשר נתן לך". ובספר משרת משה כתב שהרמב"ם העתיק תחלת הכתוב אבל סמך אסיפא דקרא. וגם זה צ"ע.

ומפני כל הנ"ל הי' נראה להציע בדרך אפשר דמ"ש הרמב"ם בהלכה ב' ש"מצוה להביא כפי עשרו" הוא דין אחר מהנאמר במשנה שהביאו הרמב"ם לקמן בהל' יא, כי המשנה (חגיגה ח, ב) והרמב"ם בהל' י"א מדברים בכמות הקרבנות (הבהמות) שמביא [ודין זה נלמד ממש"נ "כברכת ה' אלקיך אשר נתן לך"], והרמב"ם כאן משמיענו דין נוסף, והוא שישנה מצוה ששוויות הקרבן ומחירו יהי' כפי עשרו, דאפילו אם אינו מביא אלא בהמה אחת לקרבנו צריכה איכותה ושוויותה להיות מעולה - כפי עשרו [ודין זה נלמד ממש"נ "כמתנת ידו"]. ולפי זה סרו התמיהות ונתבארו הדיוקים הנ"ל. ועצ"ע.



בענין עלי' לרגל ברגליים ובדברי ה'אגרות משה' בזה הנ"ל

כתב הרמב"ם בריש הל' חגיגה: "הראי' האמורה בתורה היא, שנראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה".

ומדברי הרמב"ם נראה לכאורה שאין מצוה וחיוב 'לעלות לעזרה' כי אם (כלשון רש"י ריש מסכת חגיגה) "שצריכים להתראות בעזרה ברגל".

ועל כן, אף אם יגיע להעזרה ע"י שישאווהו אחרים וכיו"ב ולא יעשה שום מעשה עלי' בעצמו יקיים מצותו כתיקוניה¹.

וכ"כ מדנפשי' בספר 'אגרות משה' חלק קדשים וטהרות (הנספח לשו"ת אגרות משה או"ח ח"א) סימן כא: "פשוט שעצם ההליכה להעזרה אינו מהמצוה אלא הוא הכשר מצוה משום שבלא ההליכה לשם לא יוכל להראות בעזרה, והוא כמו עשיית סוכה שעצם המצוה היא הישיבה בסוכה והעשי' היא הכשר המצוה שבלא העשי' לא יוכל לישב בסוכה, וכן הוא ממש בהליכה לעזרה, וממילא אין חילוק איך יבא לעזרה אם ברגליו או ברכיבה על כתפי חברו או גם ברכיבה על בהמה . . . שעצם ההליכה אינה כלל מהמצוה אלא הוא הכשר מצוה משום שבלא ההליכה לא יוכל לקיים מצות ראי' בעזרה ולכן אין שייך ע"ז דינים איך שילכו ויבואו לשם"², ע"ש בארוכה.

[והנה מ"ש האג"מ דיכול לעלות לעזרה "גם ברכיבה על בהמה", מצאתי שכן מבואר להדיא בספר בית הבחירה להמאירי עמ"ס חגיגה (ב), (א) שכתב בזה"ל: "החיגר והחולה והזקן כל אלו פטורין מפני שאין

¹ אבל יש להעיר ממ"ש בספר המצוות מצות עשה נג: "היא שצונו להראות ברגלים . . . וענין מצוה זו שיעלה האדם למקדש . . . ויקריב קרבן עולה בעלותו".

² באגרות משה שם: "אין להוכיח ממה שנתמעטו אלו שאין יכולין ללכת ברגליהם שפטורים מהראי' שהוא משום שצריך לילך דוקא ברגלים, דהא אדרבה יש להוכיח דאם צריך לילך ברגלים דוקא לא הי' צריך לשני מעוטים דקראי 'רגלים' ו'פעמים' שמ'פעמים' הוא מעוט לבעלי קבין ומ'רגלים' הוא מעוט לחיגר וחולה וכדומה שאין יכולין לילך ברגליהם כדאייתא בדף ג' ובדף ד' . . . ואם גדר המיעוט הוא משום שהמצוה היא שילכו ברגלים דוקא הי' סגי רק בקרא אחד דמה לנו בעלי קבין ומה לנו חיגר וחולה כיון שפירוש המיעוט הוא דכתיב רגלים שלמדנו מזה שהמצוה היא שילכו ברגלים שממילא ידעין דכל מי שאינו יכול לילך ברגליו פטור דהא אי אפשר לו לקיים המצוה, אלא ודאי שאין שייך לפרש הקרא שמצריך שילכו ברגליהם דוקא מאחר שעצם ההליכה אינה כלל מהמצוה אלא הוא הכשר מצוה משום שבלא ההליכה לא יוכל לקיים מצות ראי' בעזרה ולכן אין שייך ע"ז דינים איך שילכו ויבואו לשם, ומוכרחין לפרש שהוא מיעוט בעלמא על מי שאינם יכולין לילך ברגליהם, ולכן אם הי' נכתב קרא אחד היינו ממעטין רק בעלי קבין שאין לו כלל רגל והוצרך לקרא שני למעט גם מי שאינו יכול לילך ברגלים לבד וצריך לעוד משענת לבד מרגליו כדפרש רש"י והוא כמו מיעוט חרש ואף באזנו אחת דהוא מיעוט בעלמא אף שלא חסר לו בקיום המצוה דראי' כלום ואף במצות הקהל לא חסר לו כלום דהא יכול לשמוע ומ"מ נתמעטו".

יכולין לעלות ברגליהם, מאחר שתפש הכתוב לשון 'רגלים'³, ואע"פ שמשמעותו בענין אחר⁴ למדים אנו הימנו ענין הליכה ברגל, וכל אלו אינם יכולים לילך ברגליהם. ואמר אח"כ דרך כלל, מי שאינו יכול לעלות ברגליו, ופירשו בגמרא, לרבות המעונגים ביותר שלא הורגלו בדריסת הרגל שלא חייבה תורה לעלות על ידי רכיבה. . ואע"פ שבתלמוד המערב שבמסכת פסחים פ"ד ה"ז, במה שאמר רבי יוסי אף הרצענים מפני שעולי רגלים מתקנים מנעליהם בחול המועד אמרו לדעת רבנן, ישראל עשירים הם ובבהמה היו עולים⁵, מכל מקום לא אמרה תורה שהיכול לעלות ברגליו לא ירכב בבהמה, אלא שמי שאינו יכול לעלות ברגליו יהא פטור⁶. עכ"ל המאירי.

והנה אם כי מדברי המאירי אין הכרח דס"ל דהעלי' עצמה אינה אלא הכשר מצוה (כשיטת האג"מ וכמו שדייקנו מלשון הרמב"ם בספר היד, מ"מ נקוט מיהא פלגא בידך, ש)מדברי המאירי מבואר שאין האדם מצווה לעלות ברגליו לעזרה, ושפיר יכול להגיע להעזרה על ידי רכיבה על גבי בהמה, אלא דגזירת הכתוב היא שמי שאין לו היכולת לעלות ברגליים פטור ממצות ראי' דהיינו להתראות בעזרה⁷].

³ משפטים כג, יד: "שלש רגלים תחוג לי בשנה".

⁴ כי "רגלים" בנדו"ד פירושו "פעמים".

⁵ פירוש לקושייתו: מדברי הירושלמי ("ישראל עשירים הם ובבהמה היו עולים") נראה מבואר שיותר לעלות על ידי רכיבה על גבי בהמה, ואם כן צ"ב למה פטור הענוג ממצות עלי' לרגל, יעלה ויבא ע"ג בהמה.

ולא זכיתי להבין קושיית המאירי, דהרי לכאורה פשוט הוא שמנעליהן של עולי רגלים לא הוצרכו לתיקון במועד מפני עלייתם מירושלים לעזרה שהיא דרך קצרה לפי"ע, אלא מרוב הדרך מעירם לירושלים, ואולי על זה הוא שאמרו בירושלמי "ישראל עשירים הם ובבהמה היו עולים", אבל מהיכתי תיתי שגם מירושלים להר הבית הי' מותר לעלות על גבי בהמה.

⁶ פירוש לפירושו: אה"נ, מדברי הירושלמי מוכח שאין איסור לעלות ע"ג בהמה. בד"א, במי שיש לו היכולת לעלות ברגליו שהוא חייב במצוה זו. אבל מי שאינו יכול לעלות ברגליו פטרתו תורה ממצוה זו, ואינו מקיים מצוה בעלייתו.

⁷ והנה באגרות משה שם בסוף דבריו צידד לומר, דאף שמחמת מצות עלי' לרגל אין מניעה שיעלה להר הבית ע"ג בהמה מ"מ נ"ל דאיכא איסור מצ"ע ברכיבה ע"ג בהמה בהר הבית, וז"ל: "מסברא יש לאסור מהא דמצינו בבבא מציעא דף ט' דאין זה צניעות לרכוב ע"ג בהמה, דפירש רש"י בטעם אדם בינוני שלא קנה ברכיבה באמר לו קני כדרך שבני

אדם קונים מטעם דאמר רב כהנא שאין דרכן של בני אדם לרכוב בעיר שהוא משום צניעותא וממילא בהר הבית גם לאדם חשוב יש לאסור. אבל אם כן ה' אפשר להתיר לישוב בקרון שבהמה מוליכה ואולי גם זה אינו דרך צניעות משום שהוא דרך גאוה. וקצת ראי' יש מפ"ג דבכורים מ"ד שתנן 'הגיעו להר הבית אפילו אגריפס המלך נוטל הסל על כתפו' וכן איפסק ברמב"ם פ"ג מבכורים הי"ב וסוף פ"ד, ואם ה' מותר להביא לשם בהמה קשורה בקרון מאי טעמא נטלו כשהגיעו להר הבית והי' להו' להוליך בקרון עד סמוך לעזרה ושם יטלו על כתפם. . אלא משמע שאסור להביא שם בהמה אף בקרון להביא פירות ואם כן כל שכן שלהבאת אדם אסור. אבל ראי' ברורה ליכא דאולי רק משום כבוד מצות הבכורים הלכו ברגליהם ולא משום איסורא". עכ"ד האג"מ.

אבל מדברי המאירי הנ"ל נראה מבואר שלא כדברי האגרות משה, שהרי מדבריו מוכח דאיירי בעלי' מירושלים להר הבית ועכ"ז כתב בפירוש שאין איסור בעלי' ע"ג בהמה ובקשר לזה הביא דברי הירושלמי במס' פסחים שבפועל היו עולים על הר הבית ע"ג בהמה.

הערה דרך אגב: בשו"ת אגרות משה או"ח חלק א סימן מה, נשאל: "בדבר הסומא אשר למדו לכלב להוליכו, ומוכרח הכלב להיות תמיד אצלו, אם יכול ליכנס לבית הכנסת להתפלל בציבור ולשמוע קדיש וקדושה וקריאת התורה וקריאת המגילה וכדומה, אף שהכלב מוכרח ליכנס עמו, או שיש בזה בזיון להכניס בעל חי לבית הכנסת שהוא מקדש מעט". [וראה תורה שלמה חט"ו במילואים סימן יו"ד (עמ' קמז) בשוה"ג; ובשו"ת חלקת יעקב אורח חיים סימן לד'; ובאגרות קודש רבינו זי"ע ח"י עמוד תכב (אגרת ו'תתקג) ועמוד תנה-תנו (אגרת ו'תתקלו). ואכ"מ].

ובאגרות משה שם פסק ש"יש להתיר בבתי כנסיות שלנו. . אם הוא בשעת הדחק. . שאם לא נתירנו יתבטל כל ימיו מתפלה בצבור וקריאת התורה וקריאת המגילה בציבור. . אך טוב שישב סמוך להפתח שלא לבלבל את הציבור". וע"ש שהביא ראי' מירושלמי מסכת מגילה פ"ג ה"ג: "רבי אימי מפקד לספרייא, אין אתא בר נש גבכון מלכלך באורייתא לגבכון תהוון מקבלין לי' ולחמרי' ולמנוי'".

[ובשו"ת חלקת יעקב שם פקפק על הוכחת האג"מ ומשום ד"אין הדבר ברור אם כוונת הירושלמי שכתב 'ולחמריה' שמשמעותו חמור, ואפשר כוונתו להאדם שנוהג את החמור שהוא נקרא חמר, וכחא דע"ז (סה, א) וב"מ (עט, ב) השוכר את החמור מניח עלי' כסותו וכו' מנאן ואילך חמר מעכב עליו, וכן בבבא מציעא (עג, א) החמרין מעלין וכו', וקאמר הירושלמי לבתר דאמר שם בתי כנסיות ובתי מדרשות לחכמים ותלמידיהון, דרבי אמי מפקד לספריא לקבל בר נש אף רק מלכלך באורייתא (קצת בן תורה) לי' ולחמרי', כלומר החמר שלו אף שהוא אינו בן תורה כלל, אבל מפני שהוא מחמר את חמורו של הבן תורה מותר לאכסן גם לי' ולמאני'. אבל על החמור גופי' אין לנו ראי' משם שמתור להכניסו בבית המדרש", ע"ש.

ונראה להביא סמוכין לדברי ה'חלקת יעקב' מהא דאיתא בירושלמי ברכות פ"ח ה"ב: "רבי אבינא מפקד לחמריה הן דאתון משכחין מיסתחון נסבין ידיכון ומתני על כל יומא". ובפירוש מבצעל ספר חרדים שם: "מפקיד לחמריה, הי' מצוה לחמרין, הולכי דרכם שאין מצוי להם מים". ובפני משה שם: "הי' מצוה להחמרים שלו".

אכן נראה דשני יסודות אלו שכתב האגרות משה: (א) דהעלי' עצמה אינה אלא הכשר מצוה; ועל כן, (ב) פשוט אפשר לעלות גם ע"ג בהמה - שניים במחלוקת הראשונים, וכפי שיתבאר.

איתא בגמרא (סוכה כח סע"א ואילך): "כל [האזרח בישראל ישבו בסוכות] לרבות את הקטנים . . . והתנן, נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הסוכה. לא קשיא, כאן בקטן שהגיע לחינוך, כאן בקטן שלא הגיע לחינוך. קטן שהגיע לחינוך מדרבנן הוא. מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא. קטן שאינו צריך לאמו כו', היכי דמי קטן שאינו צריך לאמו, אמרי דבי רבי ינאי, כל שנפנה ואין אמו מקנחתו, רבי שמעון בן לקיש אומר, כל שנעור משנתו ואינו קורא אמא [אמא]. גדולים נמי קרו אלא, כל שנעור ואינו קורא אמא אמא".

וכתב במחזור ויטרי סימן שנט: "ואם תאמר מאי שנא דגבי סוכה יהיב שיעורא דקטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה וכדרבי ינאי וריש לקיש, וגבי ראי' יהיב שיעורא אחרינא לקטן שהגיע לחינוך, אם יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית, ובעירובין נמי יהיב שיעורא כמו בסוכה בפרק כיצד משתתפין גבי קטן שצריך לאמו יוצא בעירוב אמו ומפרש התם בעירובין שהוא שיעורא כבר ארבע כבר חמש והינו שיעור גדול יותר מההוא דחגיגה שנותן לענין ראי', וגבי לולב אמרינן (סוכה מב, א) קטן היודע לנענע בו ואינו שוה לא זה ולא זה. ונראה לר' דהכל מעין מצוה קא יהיב שיעורא, התם גבי סוכה דמצוה הוא לישן בה קא יהיב שיעורא לישן, כל שניעור משנתו ואינו קורא אימא אימא; וגבי לולב דמצותו בניענוע יהיב שיעורא בידע לנענע בו, וגבי ראי' דמצות ראי' ברגלים יהיב שיעורא ברגלים. וגם עירוב נמי הואיל דבצריך ואינו [צריך] לאמו קאי טעמא, קים להו הכי דעד האי שיעורא גריר אחר אמו וסמך עלה מיכאן ואילך לא גריר, ותו סברא היא גבי עירוב להשוותו לשיעור דסוכה דתלי בדעתא, דאית ב' דעת כולי' האי שאינו קורא אימא אימא, אבל דלולב וראי' לא תלי בדעתא לגמרי".

אבל מדברי המאירי הנ"ל אולי יש להביא סמוכין להיתרו של האגרות משה, כי מסתבר לומר דכמו שאין איסור להכניס בהמה לרכיבה בהר הבית (וע"כ שאין בזה משום קלות ראש וכיו"ב) הוא הדין דאין איסור בהכנסת בהמה לבית הכנסת [אם לא שנאמר שכלב גרוע מבהמה אחרת - ראה אג"ק שם]. ויש לפלפל בזה. ואכ"מ.

ולכאורה מבואר מלשון המחזור ויטרי ["דמצות ראי' ברגלים"] להדיא, דקיום מצות ראי' היא ברגליים דוקא, וכמו בסוכה שהשינה בסוכה היא חלק מגוף המצוה דבסוכות תשבו ועד"ז בלולב שהניענוע הוא חלק ממצות נטילת ארבע מינים, הוא הדין שבראי' הרי העלי' ברגליים היא היא מעצם מעשה המצוה של עלי' ברגל.

עוד נראה מבואר מדברי המחזור ויטרי דה'שיעור' ד"יכול לאחוז בידיו של אביו" ה"ה כשאר שיעורי חינוך שנשנו בכרייתא דסוכה (מב, סע"א ואילך): "קטן היודע לנענע חייב בלולב, להתעטף חייב בציצית, לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין וכו'", אשר היסוד לכל שיעורים אלו הוא הכלל שהקטן מחוייב במצות מטעם חינוך כאשר יכול הוא לקיים המצוות כתיקונן, ועל כן אינו חייב במצוות סוכה ולולב - ודכוותיהו מצות ראי' - עד שיוכל לקיימן כתיקונן. וע"כ מבואר גם מזה שהמצוה היא לעלות ברגליים דוקא. כי אם נימא שיכולים לקיים מצות ראי' שלא על ידי עלי' ברגליים (ויתירה מזה: שלא על ידי מעשה עלי' כלל), כיון שהמצוה איננה אלא להתראות בעזרה, על כרחך צ"ל דמה שקטן אינו מחוייב במצות עלי' עד שיוכל לעלות מירושלים להר הבית אינו משום שבלאה"כ אינו יכול לקיים מצות ראי', שהרי באמת יש ביכולתו לקיים המצוה - להתראות בעזרה - כתיקונה. אלא הטעם שאין קטן כזה מחוייב לעלות הוא, (כמבואר בפירוש רש"י על משנתנו ד"ה שלש רגלים), דכיון שהתורה פטרה גדול שאינו יכול לעלות ברגליו ממצות ראי' קיי"ל דקטן כהאי גוונא לאו בר חינוך הוא. [ונמצא שקטן שאינו יכול לעלות ברגליו פטור מחינוך במצות ראי' כמו שקטנה או קטן שהוא טומטום או אנדרוגינוס פטור מחינוך במצוה זו]. ואם כן אין השיעור דקטן שיכול לעלות מירושלים להר הבית מעין שאר השיעורים שנאמרו לענין חינוך בסוכה ולולב ודכוותיהו, דכל שיעורים הנ"ל יסודם ביכולת הקטן לקיים המצוה כתיקונה, ואילו פטור קטן שאינו יכול לעלות אינו בגלל העדר יכלתו לקיים המצוה כי אם בגלל שהתורה הפקיע אנשים כאלו מחיוב במצוה זו.

וכ"מ ממ"ש התוספות עמ"ס סוכה (שם ע"ב ד"ה כאן בקטן שהגיע לחינוך) בקיצור: "והשתא הגיע לחינוך דאמרינן בכל דוכתא אין כולן שוים אלא כל אחד לפי עניינו דהכא אמרינן באין צריך לאמו וגבי חגיגה

שיכול לעלות ובסוף לולב הגזול גבי לולב בידוע לנענע וגבי ציצית בידוע להתעטף וגבי תורה בידוע לדבר”.

וכ”מ מ”ש בחידושי הריטב”א עמ”ס סוכה (כה, א): ”וכי תימא כיון דכתיב ובלכתך בדרך שנפטר בלכתו לדבר מצוה ממילא שמעינן כשעוסק במצוה ממש וכל שכן הוא, ולמה לי בשבתך, י”ל דאלו לא כתב אלא ובלכתך בלחוד הוה מוקמינן ל”י כשהמצוה היא בהליכה עצמה שהוא עוסק במצוה ממש, כגון ההולך להוצאת המת ולהכנסת כלה ועולה לרגל, אבל הולך לדבר מצוה שאין ההליכה גופה של מצוה לא מיפטר מקריאת שמע ושאר מצוה, אבל השתא דכתיב בשבתך לעוסק במצוה מיתר ובלכתך בדרך להולך לדבר מצוה”.

המורם מהנ”ל הוא דשיטת הרמב”ם בספר היד היא שהעלי’ לעזרה ברגל אינה אלא בגדר הכשר מצוה [לראיית פנים בעזרה] וע”כ פשוט שאין קפידא שתהי’ ברגליים דוקא וכמ”ש האגרות משה, אבל התוס’ והריטב”א והמחזור ויטרי ס”ל דהעלי’ עצמה היא מגוף המצוה, ומדברי המחזור ויטרי והתוס’ מבואר שהעלי’ צ”ל ברגליים דוקא, וכמשנ”ת.



בדין כוונת פירוש המלות בתפלה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד’שיקאגא

הרמב”ם בהלכות תפילה פ”ד הט”ו כותב: ”כוונת הלב כיצד כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה”. ובהל’ ט”ז: ”כיצד היא הכוונה שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה”. ובפ”י ה”א כותב: ”מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך”.

והנה בחידושי ר’ חיים הלוי הקשה, דמסתימת לשון הרמב”ם בפ”ד משמע שבכל התפלה הכוונה מעכבת בה, וממ”ש בפ”י שם מבואר להדיא דהכוונה אינה מעכבת רק בברכה ראשונה. ותירץ דתרי גווני כוונות יש בתפלה, האחת כוונה של פירוש המלות. ושנית שיכוון שהוא עומד בתפלה לפני ה’. וכוונה זו אינה מדין כוונה רק שהוא מעצם מעשה

התפלה, וע"כ מעכבת כוונה זו בכל התפלה, והוי כלא התפלל כלל, וכאלו דלג מלים אלו. והלא ודאי דלענין עצם התפלה כל הי"ט ברכות מעכבין ורק היכא שמכוון ומכיר מעשיו ויודע שהוא עומד בתפלה אלא שאינו יודע פירוש הדברים יצא, שזה דין מסוים רק בתפלה לבד, הוספת דין כוונה, זהו דין רק בברכה ראשונה לעיכובא, עיי"ש.

והנה קשה מאד ביאורו, דהרי הרמב"ם הוא היחיד מהפוסקים שלא הביא בכלל הדין של פירוש המלות, ואיך נאמר שכוונתו כאן (בפ"י) היא לפירוש המלות. ואם היתה כוונת הרמב"ם לזה, הי' לו להזכיר עכ"פ שיש ענין של פירוש המלות.

(א) יש לעיין בשיטת הרמב"ם, דהטור בסימן קא הביא הגמרא (ברכות לד, ב): "תנו רבנן המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות ואם אינו יכול לכוין בכולן לפחות יכוין באבות דאמר ר"א לעולם ימוד אדם עצמו אם יכול לכוין באבות יתפלל ואם לאו אל יתפלל ואם התפלל ולא כיון באבות יחזור ויתפלל ואם כיון באבות א"צ לחזור, ע"כ. ואח"כ הוסיף, ויראה אפילו אם כיון בכולן ולא כיון באבות שצריך לחזור ולהתפלל", עכ"ל.

הרי שמלבד הדין שאם כוון רק באבות שיצא, יש חידוש נוספת, שאם כוון בכל שאר התפלה, ולא כוון באבות לא יצא. וא"כ למה לא הביא הרמב"ם דין זה. ודין זה אינו פשוט מדברי הגמרא כמו שכתב הטור, וכלשונו "ויראה" היינו שזהו חידוש נוספת.

(ב) גם יש להבין דברמב"ם כתב הלשון "ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך", מהו פירוש "שוב אינו צריך" הרי בודאי צריך, רק שדי בכך, ולמה לא הביא כדרכו לשון הגמרא "לפחות יכוין באבות", וכמו שהביא השו"ע.

(ג) גם יש לדייק דהרמב"ם כתב "מי שהתפלל ולא כיון את לבו" ובגמרא כתב "צריך שיכוין בכל הברכות", ולמה לא כתב הרמב"ם לשון "ולא כוון לבו בכל הברכות". ולהעיר שהמחבר ואדה"ז הביאו כלשון הגמרא.

והנה אפילו אם שייך לומר כביאור הגר"ח בדברי הרמב"ם אבל א"א לומר כביאורו בדברי הטור והמחבר ואדה"ז, ובהקדם:

בטור סימן צח: "מחשבתו כיצד דתניא המתפלל צריך שיכוין לבו שנאמר תכין לבם פירוש שיכוין פי' המלות שמוציא בשפתיו ויחשוב כאילו שכינה כנגדו שנא' שויתיה ה' לנגדי תמיד".

וכן כתב המחבר: "המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו; ויחשוב כאלו שכינה כנגדו; והמחבר הוסיף, "וצריך שיחשוב בדברים המכניעים הלב ומכוונים אותו לאביו שבשמים".

וכן כתב אדה"ז: "מחשבתו כיצד, המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו שנאמר תכין לבם תקשיב אזניך, וצריך שיראה עצמו כאלו שכינה שרויה כנגדו, ואם אינו יכול לכוין פירוש המלות עכ"פ צריך שיחשוב בשעת התפלה בדברים המכניעים את הלב ומכוונים לבו לאביו שבשמים".

היוצא מדבריהם, דבאותה הלכה שהביאו "ויחשוב כאלו שכינה כנגדו", שזהו בשוה עם מ"ש הרמב"ם בפ"ד, "ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה", התחילו ההלכה עם הדין "שיכוין בלבו פירוש המלות". היינו ששניהם הן הדין של 'פירוש המלות', והן הדין של 'עומד לפני השכינה' הם פירוש של כוונת התפלה.

ולפ"ז, כשכולם כתבו בסימן קא: "המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוין בכולם, לפחות יכוין באבות; אם לא כיון באבות, אע"פ שכיון בכל השאר, יחזור ויתפלל", ע"כ, הרי דין זה קאי על מה שנקרא כוונה, ואצלם, הרי ב' העניינים של "ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה", ו"שיכוין בלבו פירוש המלות" שווים.

והנה יש להעיר שאע"פ שדברי אדה"ז והטור והמחבר נראים מתאימים, אולי מדברי אדה"ז מצינו חידוש גדול בדין פירוש המלות.

דהנה המחבר כתב "המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו; ויחשוב כאלו שכינה כנגדו, וכו', וצריך שיחשוב בדברים המכניעים הלב ומכוונים אותו לאביו שבשמים".

היינו שיש ג' עניינים בכוונת התפילה, (א) פירוש המלות, (ב) ויחשוב כאלו שכינה כנגדו, (ג) שיחשוב בדברים המכניעים הלב ומכוונים אותו לאביו שבשמים.

והטור בכלל לא הביא זה "שיחשוב בדברים המכניעים הלב". וא"כ יש לו רק ב' כוונות הראשונות שהביא המחבר.

ואדה"ז כתב, "ואם אינו יכול לכוין פירוש המלות עכ"פ צריך שיחשוב בשעת התפלה בדברים המכניעים את הלב ומכוונים לבו לאביו שבשמים". היינו דבאמת יש רק ב' כוונות, כמו שהביא הטור, רק יש להחליף כוונת 'פירוש המלות' בכוונה הג' של המחבר, דהיינו "דברים המכניעים את הלב ומכוונים לבו לאביו שבשמים".

והנה יש לעיין בדברי אדה"ז, מה ענין "דברים המכניעים את הלב", ל"פירוש המלות", הרי שני ענינים שונים הם, ואיך מחליפין אחד בהשני.

ואולי אפשר לומר בדברי אדה"ז, דסובר ד"פירוש המלות" אין הכוונה למילים סתם, היינו לדעת תרגום המלות, כ"א דע"י פירוש המלות יבוא לידי הכנעת הלב ולכוון לבו לאביו שבשמים. ואדרבה, לדעת אדמוה"ז אינו מספיק תרגום בלבד, רק צריך שהיה פירוש המלות באופן שמביא הכנעה.

ונמצא שעיקר הענין היא שההכנעה יבא מתוך פירוש המלות, "ואם לאו עכ"פ צריך שיחשוב בשעת התפלה בדברים המכניעים את הלב". ואולי יש לומר שמקור דבריו היא מזה שהטור פירוש דברי הברייתא ד"המתפלל צריך שיכוין לבו שנאמר תכין לבם", וכתב, "פירוש שיכוין פי' המלות שמוציא בשפתיו ויחשוב כאילו שכינה כנגדו שנא' שויתי ה' לנגדי תמיד", דלכאורה דברי הטור צריכין עיון, אם זה שהביא הפסוק "שויתי ה'" קאי רק על "שכינה כנגדו" או על "פירוש המלות" ג"כ. ומפשטות דבריו משמע דקאי על שניהם, דמפרש איך יודע פירוש "תכין לבם", ואולי מזה למד אדה"ז דענין פירוש המלות היא ש"יבוא לידי הכנעת הלב ולכוון לבו לאביו שבשמים".

לפ"ז יוצא דיש ג' שיטות בכוונת התפלה:

(א) שיטת הרמב"ם דאין ענין של "פירוש המלות" בכלל.

(ב) שיטת אדה"ז (ואולי גם הטור), דיש ענין של "פירוש המלות" אבל היא כדי "שיבוא לידי הכנעת הלב ולכוון לבו לאביו שבשמים"

ג) שיטת המחבר שיש ענין של פירוש המלות מלבד ענין של הכנעת הלב.

נחזור לשיטת הרמב"ם בנוגע לברכת אבות, דלכאורה קשה מאד לפ"ז לומר דכוונתו בפ"י היא לפירוש המלות שעליו לא הזכיר כלל.

ואולי אפשר לומר בדעת הרמב"ם שלא כדברי הגר"ח, והוא דשיטת הרמב"ם היא דתפלה בעי כוונה, ומשו"ה לא הדגיש פירוש המלות שאיו דין מיוחד על כל המילים שאומר, כ"א על התפלה. וסובר דפירוש הגמרא היא דאם כוון בברכה ראשונה חל על התפלה גדר של תפלה בכוונה. ואתי שפיר לשון הרמב"ם "מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך", ר"ל דאינו דין בהברכות כ"א דין בהתפלה, ומשו"ה לא הזכיר ברכות. משא"כ המחבר ואדמוה"ז כתבו לשון ברכות, מפני שסוברים שיש דין של פירוש המלות וא"כ היא דין בהברכות.

ועיין מ"ש אדה"ז בסימן קפה: "ואין דומות לברכות התפלה מברכה שניה ואילך שאין הבנתן מעכבת בדיעבד לפי שכל ברכת התפלה הן מצוה אחת. . לפיכך כיון שהבין ונתכוין בברכה ראשונה שהיא עיקר סידור שבחיו של הקב"ה לא הצריכו לחזור ולהתפלל כיון שקיים עיקר מצות חכמים שסידר שבחיו של מקום בפיו ובלבבו בברכה ראשונה שזהו עיקר מצות התפלה שהרי אם לא כיון לבו בברכה ראשונה אע"פ שכיון בכל שאר התפלה לא יצא ידי חובתו", ע"כ.

והנה מדברי אדה"ז אלו רואין שמדמה ברכת שמו"ע לשאר ברכות ומחלק ביניהם. אבל לפי שיטת הרמב"ם אין שייכות ביניהם כלל. דבשמו"ע אין דין פירוש המלות כלל כ"א כוונה בתפלה.

ואולי יש לומר דהרמב"ם סובר דמעלת ברכת אבות אינו משום שהיא מיוחדת, כ"א מפני שהיא התחלת התפלה. וכלשון רש"י במס' ברכות (דף לד, ב) בד"ה "באבות - שהוא תחלת התפלה, רמז הוא שאין חפץ בה". ואע"פ שדברי רש"י אלו מפרשין תחלת הסוגיא שם בנוגע המתפלל וטעה סימן רע לו, והגמרא מפרש שקאי על ברכת אבות, מ"מ מסתבר שזהו גם פירוש המשך הגמרא מיד דאיכא דמתני לה בנוגע כוונה המעכבת באחת מהן ומפרש הגמרא ברכת אבות.

ולפ"ז אפשר לומר דשיטת הרמב"ם היא דאם לא כיוון בברכת אבות וכיוון בשאר הברכות דיוצא, ומשו"ה לא הביא דין זה, משום דסובר דיש ב' אופנים שיחול שם תפלה בכוונה על התפלה, או בכוונה בברכה ראשונה, או בכוונה בשאר שמו"ע. ואולי יהנה שמכוון ברוב שמונה עשרה כדי לחול שם תפלה בכוונה, כמו דמהני רוב בדרך כלל, ויש לעיין בזה.

היוצא מדברינו דשיטת הרמב"ם אולי שונה משיטת המחבר ואדה"ז, דלשיטתם יש דין כוונה בפירוש המלות רק דאולי יש נפ"מ בצורך כוונה זו כדלעיל. ולהרמב"ם אין דין כוונה של פירוש המלות כלל. גם אולי לדעת הרמב"ם יש ברירה או לכוון בברכה ראשונה או לכוון בשאר השמו"ע היינו בפשטות רובא דשמו"ע.

ולפ"ז א"ש דהמחבר ואדה"ז הדגישו הכוונה בברכות שמו"ע משום שהיא ענין של פירוש המלות, משא"כ להרמב"ם היא דין כוונה בתפלה, ודו"ק.



גדר עבד כנעני בדעת הרמב"ם והראב"ד

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

א. כתב הרמב"ם בהלכות שופר פ"ב ה"ב: "אנדרוגינוס מוציא את מינו, ואינו מוציא את שאינו מינו".

ומשיג ע"ז הראב"ד: "זהו לדעת מי שאומר אנדרוגינוס בריה (בפני עצמה) הוא, אבל למי שאומר חציו זכר הוא, אינו מוציא לא את מינו ולא שאינו מינו כעין מי שחציו עבד וחציו בן חורין".

ובמגיד משנה: "והמחלוקת הזו של אנדרוגינוס הוא מחלוקת תנאים (פרק הערל ביבמות פג, א). ורבינו פסק כדברי האומר בריה בפני עצמה היא [ולפיכך מוציא מינו]. ואפשר שאפילו לדברי מי שאומר חציו זכר, מוציא את מינו, ואינו דומה לחציו עבד לפי שיש חילוק בין מה שהוא בידי אדם למה שהוא בידי שמים".

היינו דהמגיד משנה רוצה לפרש דבריהם בב' אופנים: א) הרמב"ם והראב"ד נחלקו בדברי התנאים במס' יבמות אי בריה בפני עצמה היא, ולפיכך להרמב"ם מוציא את מינו, ולהראב"ד הוא חציו זכר וחציו נקבה, ולפיכך דמי לחציו עבד וחציו בן חורין, וגם עצמו אינו מוציא (ראה מנחת חינוך מצוה תה), ב) הרמב"ם סובר ג"כ כמ"ד דהוי חציו זכר וחציו נקבה, ואעפ"כ מוציא את מינו, ולא דמי לחציו עבד וחציו בן חורין משום דהוי בידי שמים.

וצריך ביאור: א) מהו החילוק אי הוי בידי אדם או בידי שמים, ולמה נשתנה דינו עי"ז שברייתו בידי שמים ולפיכך מוציא את עצמו? ב) וגם במה נחלקו הרמב"ם והראב"ד אי מדמין אנדרוגינוס זה דהוי חציו זכר וחציו נקבה לחציו עבד וחציו בן חורין או לא?

ב. והביאור בזה י"ל בפשטות, דכאשר הענין היא בידי אדם, נשארים שני מציאות נפרדים שהתאחדו בגוף אחד, וצד העבדות שבו אינו מוציא את צד הבן חורין שבו בתקיעת שופר. אבל כאשר ברייתו בידי שמים, נעשים שניהם מציאות אחת חדשה, ולא רק שני דברים שהתאחדו.

אבל עדיין צריך ביאור, מהו החילוק בין דעת הרמב"ם בחציו זכר וחציו נקבה שהתאחדו ונעשו מציאות אחת חדשה, ובין השיטה שהיא בריה בפני עצמה - וכבר דשו בה רבים, ואי"ה לקמן בהלכות תרומות נאריך בזה.

ג. ובצפנת פענח (מהדורא תניינא עמ' 86) כותב, וז"ל: "ובאמת כבר כתבתי בזה אם בעבד הפטורים שלו מחמת דלא נגמר הגירות לגמרי סנהדרין דף נ"ח ע"ב [מכלל עכו"ם יצא ולכלל ישראל לא הגיע], או התורה פטרה אותו. ובזה פליגי רבינו והראב"ד פ"ב מהלכות שופר, אם אנדרוגינוס הוי כמו חצי עבד", עכ"ל הנוגע לעניננו.

היינו דלהרמב"ם הפטור הוא מחמת שלא נגמרה הגירות שלו, ולפיכך הוי בידי אדם, ולכן א"א לדמותו לאנדרוגינוס דהוי בידי שמים. ולהראב"ד הפטור הוא שמן השמים פטרוהו, שוב הוי הרכבת הפטור והחיוב דעבד זה כאילו הוא בידי שמים ולפיכך אפשר לדמות לזה אנדרוגינוס.

זוה מתאים לשיטתם בכללי, דלהרמב"ם העיקר הוא עבודת המטה, ולפיכך הפטור בעבד הוא מחמת שהוא לא גמר גירותו. ולהראב"ד העיקר הוא הקשר עם המעלה, ולכן ס"ל דהפטור דעבד הוא מחמת שמן התורה (שמים, מעלה) פטרוהו.

ד. ויש להעיר בזה מדברי הרמב"ם בהלכות קרבן פסח פ"ב הי"ג: "מי שחציו עבד וחציו בן חורין, לא יאכל לא משל רבו ולא משל עצמו עד שיעשה כולו בן חורין". ומשיג ע"ז הראב"ד: "הא דלא כהלכתא דמשנה אחרונה אוכל משל עצמו".

וביאר בזה בצפנת פענח (שו"ת דווינסק ח"א סי' פה), דלהרמב"ם עבד בקדשים הוי כנכרי דלא נגמר גירותו, ורק אוכל בקדשים משום דבטל להאדון, וממילא חציו עבד אינו יכול לאכול מקרבן פסח. משא"כ להראב"ד, דמן השמים פטרוהו כדלעיל, הרי גבי חציו עבד לא פטרוהו ואוכל משל עצמו.

[וראה בזה באריכות בשיחת פורים ה'תשי"ב (תו"מ ח"ה עמ' 34), ובצפנת פענח של התורה נצבים אי עבדים הוו בגדר כלל ישראל, ואכ"מ].

זוהי הביאור בפשטות בפלוגתתם בהל' שבת פ"כ הי"ד, בהנוגע להמצוה ד'וינפש בן אמתך והגר", שהרמב"ם פוסק: "עבד ואמה שאנו מצווין על שביתתן הם עבדים שמלו וטבלו לשם עבדות וקיבלו מצוות שהעבדים חייבין בהן". וע"ז צועק הראב"ד: "אין הדברים הללו כתיקונן, שאם מלו וטבלו לשם עבדות הרי הן כנשי ישראל גמורות ובני עונשין הן לעצמן ולא הזהירה התורה את רבן עליהן, אלא על עבד ואמה התושבים שלא יעשו מלאכתו", עכ"ל הנוגע לענינינו.

שוב אנו רואין דלהרמב"ם עבד כנעני לא נגמר גירותו, וכנכרי הוא חשוב, ולפיכך אפשר לומר דמצוות שביתת שבת שעליו היא של האדון, דבטל להאדון, ורק משום זה אוכל בקדשים, ועל כן מצווה בשביתת שבת.

¹ ראה מה שהארכתי עד"ז בכו"כ גליונות (תתעא ואילך).

משא"כ להראב"ד דנגמר גירותו ומן השמים פטרוהו, ס"ל שהן כנשי ישראל, ואיך אפשר לומר שאין להם מצוות שביתת שבת מצד עצמן.



דיני בקשת מחילה לשיטות הרמב"ם והשו"ע

הרב ישראל בארנבאום
מאסקווא, רוסיא

א. בדיני בקשת מחילה מאדם שפגע בו ישנם מספר חילוקים ושינוים בהגדרת הדברים בין הרמב"ם סוף פ"ב מהל' תשובה לשו"ע ושעה"ר בסי' תרו, ונ"ל שיש לבארם באופן של לשיטתם ברוב הפרטים. ואלו הם שינוים הבולטים ושאלות העיקריות בדינים הללו:

(א) להרמב"ם עבירות שבין אדם לחבירו אינם מתכפרים ע"י תשובה או יו"כ בכללי כ"א דוקא ע"י מחילת חברו, כמ"ש בפ"ב ה"ט: "אין התשובה ולא יום הכיפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום . . . אבל עבירות שבין אדם לחבירו אינו נמחל לו לעולם . . . עד שימחול לו". (להעיר שכך הוא בעצם משמעות הפשוטה של הדרשה: "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' גו' חטאתיכם שהם לפני ה' לבד יום הכיפורים מכפר אבל מה שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר"). משא"כ לשיטת השו"ע ושעה"ר גם על בין אדם לחברו יו"כ מכפר, אלא שבעי לרצות את חברו לפני זה, כמ"ש בסי' תרו ס"א: "עבירה שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חבירו" (ובעצם זהו לשון המשנה ביומא פה, ב).

(ב) בהמשך כ' הרמב"ם שם: "לא רצה חבירו למחול לו מביא לו שורה של שלשה בני אדם מריעו ופוגעין בו ומבקשין ממנו, לא נתרצה להן

¹ ואף שבודאי להרמב"ם ג"כ יש בעבירות שבין אדם לחברו גם חלק של בין אדם למקום, וכמ"ש במפורש כאן בה"י גבי וידוי שאומר על קבר חברו שחטא כנגדו: "חטאתי לה' אלקי ישראל ולפלוגי זה שכך וכך עשיתי לו", ועל חטא לאלקי ישראל בודאי שבעי תשובה כדת, וכמבואר בפ"א מהל' תשובה, אלא שכאן מיירי בחלק שבין אדם לחברו.

ועי' בברכי יוסף כאן, שס"ל שגם החלק שבין אדם למקום שבעבירות שבין אדם לחברו אינו נמחל לו עד שיבקש מחילה מחברו.

מביא לו שניה ושלישית לא רצה מניחו והולך לו וזה שלא מחל הוא החוטא". ובפשטות לא נתכפר לו העוון, מדלא הזכיר פרט חשוב זה, ומדכתב לפנ"ז ש"לא נמחל לו העוון לעולם עד שיתן מה שחייב וירצהו . . וצריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו", ואינו נותן מקום כלל לומר שבגלל זה שחבירו שאינו מחל הוא החוטא - נתכפר העוון לחובל. והעיקר, כי לפי הרמב"ם אין כאן מה שיכפר לו את העוון, דיו"כ ותשובה אינם מכפרים, וחברו הרי אינו מחל. וא"כ צ"ע: מדוע לא ימשיך לבקש מחילתו, הרי כפרתו תלויה בזה! ? ומפשטות לשונו משמע שאין לו לבקש יותר - "מניחו והולך לו", וטעמא בעי.

אבל אדה"ז כתב בס"ג: "אם רוצה להחמיר על עצמו ולילך אליו כמה פעמים הרשות בידו" (וזה היא שיטת רש"י בגמ' שם). וגם לשיטתו צ"ל, מדוע אין זה דין אלא חומרא בלבד, וגם מאי קמ"ל שרשות בידו לילך אליו כמה פעמים, דמהיכי תיתי שלא יהיה על זה רשות?

ג) גם אינו מובן כ"כ לשיטת הרמב"ם, על איזה חטא עובר חוטא זה שלא מוחל שכתב "וזה שלא מחל הוא החוטא"? דאם החטא הוא האכזריות גופא, שנזכרת בהל' הבאה: "אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס כו", ועובר בזה על עשה להדמות למידותיו ית', הרי אין בזה שיעור קבוע שנאמר שכל מי שאינו מתפייס ה"ה אכזרי, אלא העיקר שיאחז במידה בינונית כמו שביאר הרמב"ם בעצמו בהל' דעות. וא"כ אם פגע הלה וציער בו ביותר מדוע ייחשב לאיסור?

לאידך, בשו"ע ובשעה"ר לא הזכיר כלפי הנפגע לשון איסור (כמ"ש הרמב"ם: "אסור להיות אכזרי"), ולא כתב ש"הוא החוטא" באי מחילתו, אלה רק ש"לא יהיה אכזרי" (שמזה מובן שהדבר תלוי בגודל הפגיעה), ואדרבא, אדה"ז פירט כמה אופנים שבהם אין צורך למחול בכלל.

[ויש לעיין אם אותם אופנים מהווים היתר גם לשיטת הרמב"ם.]

² וכן יש להוכיח משעה"ר, שמחד גיסא פוסק כהרמב"ם גבי מצווה להידבק במידותיו שהם מידות בינוניות, ולאידך מפרט כאן בס"ד כמה אופנים שאין בהם חיוב למחול בכלל. וע"כ אין לומר שבכל מקרה שאינו מחל ישנה מידת האכזריות, כפשוטו.

ד) הרמב"ם כתב שאנשים אלו שבג' שורות צ"ל רעיו של הנפגע, והם אלו שצריכים לבקש את המחילה, וגם משמע שצ"ל כל פעם שורה של אנשים אחרים - סה"כ תשעה בני אדם, ומוכח מלשונו שאלו השלשה פעמים הם בנוסף לבקשה אחת שצריך לבקש בעצמו.

משא"כ בשו"ע ושעה"ר - האדם עצמו הוא המבקש בכל פעם, רק צריך שיעשה זה (מתחיל מפעם הראשונה) בנוכחותם של שלשה. אבל לא כתבו שום הגבלות ביחס לאנשים אלו, שלפ"ז מובן שאיצי"ל חבריו של הנפגע דוקא בכל פעם.

ב. ויש לבאר כ"ז בדרך אפשר:

להרמב"ם העבירות שבין אדם לחברו אינן נמחלות לעולם עד שימחל הנפגע כנ"ל. אבל בשו"ע (וכן שעה"ר) לא כתב שצריך לרצות עד שיתפייס או עד שימחל לו, ורק כלפי רבו בלבד השתמש בלשון "עד שיתפייס". ומובן א"כ שהכוונה ב"לרצות" היא לפעולה ולא לתוצאה! דהיינו שלפי המחבר, העיקר בבקשת מחילה הוא עצם הפעולה, שעניינה הכנעה עצמית, כמודגש בשעה"ר כמה פעמים בהמשך דבריו: "צריך להודיע לרבים... שהוא הלך לפייסו ולא רצה להתפייס כדי שלא יחשדוהו הבריות שלא רצה להכניע את עצמו לפני חבריו לבקש ממנו מחילה", "והמוחל לא יהיה אכזרי מלמחול... אלא אם כן הוא מתכוין לטובת המבקש מחילה כדי שייכנע לבבו הערל".

אבל לאחר שקיים בעצמו הכנעה הלזו כדת וכדין - אפילו אם לא מחל לו הנפגע - אכן יו"כ הוא המכפר את עונו כנ"ל³, ולכן כתבו ש"אינו

³ ואין זו סברא מחודשת, דכך פירש הפר"ח בס"י זה, וז"ל: "דכיון דיותר מג' פעמים אינו דוקק לפייסו, יו"כ מכפר עליו", ודייק כן מלשון המשנה שהוא הוא לשון השו"ע כאן: "עבירות שבין אדם לחברו אין יו"כ מכפר עד שירצה את חברו ולא עד שיתרצה חברו" (אבל הרמב"ם כנ"ל דוקא שינה מלשון זה).

ועד"ז מצאתי בים של שלמה ב"ק פ"ח סי' מט, וז"ל: "מאחר שאין זה המחילה תלוי הכל בדעת הנמחל, דהא כשהעמיד עליו ג' שורות בני אדם, ואינו מוחל לו שזהו פשוט, שכבר יצא אפילו ידי שמים (יומא פז, א), אלמא כשעשה המבייש לפי דינו המוטל עליו יצא. ואם כן היכא שמכין עצמו לכך, ולבקש את חברו ולפייסו, מיד הקב"ה מוחל לו, אפילו אי חברו לא מחל לו", עכ"ל.

זקוק לו", היינו שאין צורך להזדקק לו יותר, ולא כהרמב"ם שסתם ש"מניחו והולך לו". (ולכן מובן מדוע הרמב"ם אינו מקשר כלל בין בקשת מחילה לערב יו"כ, דלשיטתו בפיוס הנפגע תלויה המחילה (בנוסף לתשובה, כמבואר בפ"א כנ"ל), ואין פרט זה קשור ליו"כ כלל. אבל אדה"ז כותב ש"לפיכך יתן כל אדם אל לבו בערב יום הכיפורים לפייס לכל מי שפשע כנגדו").

והיות שלרמב"ם במחילת חברו תלויה עצם הכפרה של העוון, מסתבר לומר שמי שאינו מוחל לחברו שפגע בו מונע ממנו דבר הרבה יותר חשוב מהנמנע מלהשאיל לו קרדום הנזכר ביחס לאיסור נקמה. וי"ל שלדעת הרמב"ם, זהו האיסור שעובר עליו מי שאינו מוחל את חברו אחרי שיקיים סדר בקשת מחילה שתיקנו חז"ל, ובעצם כותב זאת בפירוש בהלכה הבאה: "אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס . . . ואפילו הצר לו וחטא לו הרבה לא יקום ולא יטור". היינו לא רק שהעדר המחילה על צער קטן הוא בגדר אכזריות ונטייה ברורה מקו הבינוני, אלא אפילו אם הצר לו וחטא לו הרבה - בכל זאת יש איסור של תורה דנקמה במניעת המחילה. ולכן כתב רמב"ם בלשון החלטי ש"זה שלא מחל הוא החוטא" - בכל אופן, אפילו כשהצר לו וחטא לו הרבה.⁴ ואם ימחול לו אבל ידגיש

ואף שלכאור' ממ"ש בשעה"ר הלי' ניזקי הגוף ס"ו משמע שלא כדברינו, שכתב: "החובל בחבירו . . . אין מתכפר לו עד שיבקש ממנו וימחול לו על צערו". הנה נראה, ששם בא בעיקר לאשמועינן שלא די בתשלומי כסף, אלא בעי' גם בקשת מחילה. ועיקר המכוון בבקשת מחילה בודאי הוא שימחול הנפגע על צערו, ואם מחל אחרי הבקשה - בודאי דיו. ולא דיבר שם כלל (דאין שם עיקר מקומן של הלכות אלו) במק' שחברו אינו מוחל לו בשלשה פעמים, שבזה די בסדר שקבעו חז"ל במס' יומא כמו שמפורש כאן, והיינו שדי בו גם לכפרתו. וגם לא נקט אדה"ז שם לשון חד משמעית כרמב"ם כאן ש"אינו נמחל לו לעולם כו".

ואי לא תימא הכי בפירוש דברי אדה"ז, א"א לתווך בין דבריו בהלי' נזקי הגוף למפורש כאן בהלי' יו"כ, דאם נאמר שאינו מתכפר ללא מחילה בשום אופן, וגם מותר להמשיך לבקש מחילה יותר משלשה פעמים (כמו שפוסק כאן בפירוש) אין שום סיבה וסברא כלל לפוטרו מהחייב להמשיך בבקשת מחילה. ואז נצטרך לומר שיש כאן חזרה בדבריו, וזה נ"ל דוחק טפי.

⁴ ואף שבודאי אפשר לעבור על לאו של נקמה גם בפעם הראשונה - כשרואה ומבין שהוא שב מחטאו באמת וניחם על רעתו ובכל זאת איננו מוחל, אבל היות וזהו השיעור שקבעו חז"ל למבקש מחילה, מעמידים את הנפגע על חזקת כשרות, ודינן שמסתמא לא

שהוא אינו משיב לו כגמולו בזה - יעבור על לא תטור, אלא ימחול "בלב שלם ובנפש חפיצה" - לאפוקי מנטירה.

וכל זה לשיטת הרמב"ם, אבל לשיטת השו"ע, שכפרתו של זה אינה תלויה בעצם מחילתו של הנפגע (והמעכב בזה הוא ההשתדלות והכנעה מצידו), אין בהעדר מחילתו שום צד של נקמה, דהרי אינו מונע ממנו דבר, דנראה פשוט שלהחזיק תרעומת על חברו הוא דבר פרטי ואישי וברשות הנפגע לגמרי, ולא נוגע לגמ"ח עם חברו, ולא שייך בזה איסור נקמה (ועוד, דלשיטת אדה"ז בהל' צער בע"ח, אין איסור נקמה קיימת כשציערו צער הגוף, כ"א רק בענייני ממון, כדעת רש"י ורוב הראשונים בסוגי' דיומא (כג, א), ודלא כמ"ש הרמב"ם, כדלקמן).

ואם כנים הדברים, מובן למה להרמב"ם יש להימנע מלבקש מחילה אחרי קיומה של סדר הנ"ל, למרות שעצם כפרתו תלויה בזה, דאחרי שאינו מוחל לו בשלשה (שהם ארבעה) פעמים, כשתשעה מחבריו כבר ביקשו זאת ממנו - הוא עובר בזה על לא תקום ("וזה שלא מחל הוא החוטא . . . ואפילו הצר לו וחטא לו הרבה לא יקום ולא יטור"), והוחזק למומר (או לפחות לחשוד) כלפי איסור זה. וא"כ כל פעם נוסף שמבקש ממנו מחילה - מכשילו באיסור ועובר על לפני עיוור, ע"ד מכה את בנו הגדול וכד'. וא"כ הלשון "הוא החוטא" - הוא בקשר ל"מניחו" שלפנ"ז, ובא בתור נימוק מדוע יש להניחו ולא לבקש יותר.

לאידך גיסא, לשיטת המחבר והאדה"ז יש צד של מעלה וחומרא בהמשך הבקשות, כי אף שקיים את המוטל עליו בשביל כפרתו, הרי בודאי יש מעלה בהסרת תרעומת של חברו עליו. וגבי רבו - יש גם חיוב מעיקר הדין - משום כבוד רבו, וכמו שאמרו חז"ל (סנהדרין קי, א; ובכ"מ): "כל העושה מריבה עם רבו כעושה מריבה עם השכינה כו". ולכן כתב אדה"ז שני דינים אלו (דין בקשת מחילה מרבו, ואפשרות להחמיר גבי חברו) בסעיף מיוחד, כי עניינם אחד הוא - הסרת התרעומת. רק שגבי רבו זהו חיוב מדין כבודו (ולאו דווקא שמעכב את הכפרה על פגיעה הקודמת), וגבי חברו הוי זה חומרא בלבד, וכל': "ואפילו

השתכנע באימיתת החרטה. אבל לאחרי קיום הסדר הנ"ל, ובתלת זימני הוי חזקה - דנים אותו לחובה.

כשהקניט את חבריו אם רוצה להחמיר על עצמו ולילך אליו כמה פעמים הרשות בידו". ואף שהדבר פשוט ומובן מעליו שמותר להסיר התרעומת מלב חברו שיש לו עליו - ולכאורה מאי קמ"ל? הוצרך אדה"ז לכתוב זאת בפירוש, לאפוקי מדעת הרמב"ם שלשיטתו יש בזה אסור דלפני עוור כו' (דק"ל פ"ז אפשר להבין מדוע כ' הרמב"ם "מניתו והולך לו" כשכל כפרתו תלויה בו, וכנ"ל).

ולפי כ"ז, הא דאמר רבי יוסי בר חנינא (יומא פז, א): "כל המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים", הנה, להרמב"ם הוא איסור, ולשו"ע הוא דין בכפרה.

ומ"ש ביומא שם, גבי שאלה על רב: "והיכי עביד הכי? והאמר רבי יוסי בר חנינא כל המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים", בפשטות משמע כשיטת הרמב"ם, שישנו איסור ממשי לבקש יותר, דאל"כ מאי קשיא ליה לגמרא.

אלא שלפי השו"ע י"ל פי' הקושיא, שישנו איסור להמשיך לבקש מחילה אם יש בזה בזיון התורה, כמ"ש"כ אדה"ז כאן בהמשך: "ואפילו כשהקניט את חבריו אם רוצה להחמיר על עצמו ולילך אליו כמה פעמים הרשות בידו ובלבד שלא יהיה שם בזיון תורה". וכשהמבקש הוא רבו מוכרח להיות שם בזיון התורה, שהרי הוא מבקש בפני אנשים. וזהו התירוץ במסק' הגמ' שם: "רב שאני".

והיות ולפי ביאורנו ברמב"ם עיקר מטרתו בסדר בקשת מחילה היא להשיג מחילתו בפועל ממש, ולאידך המבקש מוגבל בשלשה פעמים נוספים בלבד, א"כ מובן שעליו להשתדל להגביה את סיכויי המחילה עד כמה שאפשר. ע"כ הרמב"ם מצריך לדינא את הנאמר ביומא שם: "להרבות עליו ריעים", וכמו שפרש"י במכות (י, ב): "אמר לו: הרבה שליחות עושה - דברים שאינן נעשים ע"י האדם נעשים ומתקבלים על ידי הרבה שלוחים". וכן פוסק שבכל פעם יהיו אנשים אחרים, וגם יהיו הם המבקשים עבורו, דכל זה כדי להרבות סיכויי ההצלחה של הנ"ל.

ולכן בעי שבשלשה פעמים אלו, האנשים האחרים המבקשים עבורו הם בנוסף לבקשה בעצמו, שהרי מוזכר בש"ס כמ"פ שהאדם עצמו היה מבקש מחילה. ע"כ תרתי איכא בהא: הן הוא בעצמו, וגם שלשה פעמים ע"י שורות של שלשה חברים. ופירושו מתאים יותר לפשט במקור הדין

ביומא שם: "אמר רבי יצחק כל המקניט את חבירו, אפילו בדברים צריך לפייסו, שנאמר עשה זאת אפוא בני והנצל כי באת בכף רעך לך התרפס ורהב רעך. אם ממון יש בידך - התר לו פסת יד, ואם לאו - הרבה עליו ריעים. ואמר רב חסדא: וצריך לפייסו בשלש שורות של שלשה בני אדם, שנאמר כו", עיי"ש.

משא"כ למחבר ואדה"ז - שס"ל שעיקר העניין הוא הכנעה ותיקון עצמי - הרי הוא עצמו זה שצריך לבקש מחילה בכל הפעמים. (ונוכחות של שלושה אנשים לשיטתם היא רק לצורך הגדלת ההכנעה). וא"כ, אין יסוד להניח שלשה פעמים הנזכרים במס' יומא הם בנוסף לבקשה ע"י עצמו, ופשוט.

ועוד נראה, שלשיטתם נוכחות של שלשה אנשים בשלשה פעמים היא רק שיעור מתי נפטר המבקש מחיובו להמשיך בבקשת מחילה (היינו שרק זאת היא הכנעה שמספקת בודאי), וזה יכול להיעשות גם בפעם הראשונה. אבל פשוט שאם לא נעשתה, לא הפסיד, כי מותר להמשיך לבקש יותר. דאי לא תימא הכי, הרי תמוה, וכי באמת על כל אדם ליקח מיד שלשה אנשים נוספים כשהולך לבקש מחילה?

אלא שלאחכ"ז יש לשאול לדברינו בשיטת המחבר ואדה"ז, מדוע גבי הא ד"אם מת מי שפשע כנגדו מביא עשרה בני אדם ומעמידם על קברו", כותב אדה"ז ש"אפילו הוציא עליו שם רע בחייו מועיל מה שיבקש ממנו בפני עשרה בני אדם משום שאנו אומדין דעתו של המת דמן הסתם אילו היה קיים היה מוחל לו", למה לי לאמד דעתו אם הוא היה מוחל או לא, הרי עיקר המטרה בבקשת מחילה הוא בתיקון והכנעת עצמו ולא במחילתו בפועל, וכ"ש בכח, וא"כ לכאור' אין מקום לנימוק זה כלל?

ונ"ל שזה הטעם אינה סיבה לבקשת מחילה, שהיא כבר מבוארת היטב לעיל, ואדרבא, מדין זה גופא שגם מהמת (שאינו יכול למחול בפועל) צריך לבקש מחילה, משתמע הסבר הנ"ל (שהעיקר הוא הכנעה העצמית). אלא אומד הדעת בזה הוא הסבר מפני מה די לו בבקשת מחילה רק פעם אחת, ולא בעי כל הסדר של שלשה פעמים. והביאור הוא שאומדים דעתו של המת דמן הסתם היה מוחל לו מיד, ורק גבי מי שמתעקש ואינו מוחל הצריכו לבקש שלש פעמים, אבל לא במוחל מיד שדי במחילתו. וקמ"ל

שה"ה גם במת שמסתמא כ"כ היה מוחל, ודי לו לכפרתו בבקשה והכנעה פעם אחת.

דין בקשת מחילה על הקבר לשיטת הרמב"ם יתבאר לקמן באות ד.

ג. ונשאר לנו עוד לבאר, מדוע לשיטת הרמב"ם חיוב האדם לבקש מרבו אפילו אלף פעמים עד שימחול לו, דאף שדין זה מיוסד על עובדא ביומא שם גבי רבי חנינא ורב, הרי טעמא בעי, דאיסור הכשלה בלא תיקום היכא קאי? וגם איך מותר להרב עצמו שלא למחול עד אלף פעמים? גם צ"ב האם ההתירים שלא למחול שהביא אדה"ז (אם הוא מתכוין לטובת המבקש מחילה כדי שיכנע לבבו הערל או שחושש שלא יבא לו לעצמו איזה רעה ע"י שימחול לו - דאז אינו צריך למחול לו, דחייו קודמין לחיי חבריו) קיימים גם לשיטת הרמב"ם, דלא הביאם כלל?

ובאמת מצאנו בגמ' היתר, ואפילו חיוב, לת"ח לנקום, ביומא (כב, ב) איתא: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוודק כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם. והכתיב לא תקם ולא תטר? ההוא בממון הוא דכתיב". וכבר העירו מפרשי הרמב"ם שלא פסק שאין דין נקמה אלא בענייני ממון, כ"א ס"ל שהאיסור בכל אדם קיים גם בצער הגוף, מדלא הזכיר חילוק זה כלל. אבל בנוגע לת"ח פסק (הל' ת"ת פ"ז הי"ג): "תלמיד חכם שבזהו או חרפו אדם בפרהסיא אסור לו למחול על כבודו ואם מחל נענש שזה בזיון תורה אלא נוקם ונוטר הדבר כנחש עד שיבקש ממנו מחילה ויסלח לו". וא"כ ס"ל שההיתר לנקום קיים דוקא אצל ת"ח, כי יש בפגיעה בכבודו גם בזיון התורה, ולכן רק לת"ח מותר לנקום ואף זה, רק על פגיעה בו ולא בענייני ממון (וזהו פירוש של תירוץ הגמ' לשיטתו, שלא כדעת רש"י ורוב הראשונים בסוגיה ביומא (כג, א), וכן פסק אדה"ז בהל' צב"ח, שהיתר לנקום על צער הגוף ישנו אצל כל אדם). ואם הפגיעה היתה בפרהסיא, ישנו אף איסור למחול עד שיבקש, אבל אם הי' זה רק בצניעא, הרי מדת תלמידי חכמים - דהיינו מדת חסידות - להיות מן הנעלבים ואינם עולבים (הל' דעות פ"ה הי"ג). אבל מדינא, גם אז אין בזה חיוב, ורשאי לנקום.

הרי כתב ברור שמצות כבוד התורה מפקיע איסור דלא תיקום, ואין חיוב שימחול לו מיד [שזהו רק מידת ת"ח - מידת החסידות. ובלשון אדה"ז (או"ח סי' קנו ס"ג): "ועל זה אמרו כל תלמיד חכם שאינו נוקם

ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם הואיל ואין תורתו חשובה בעיניו ואינו מקפיד על בזיונה, ומכל מקום אם מפייסים אותו צריך להתפייס מיד שבפיוס זה כבר נתקן כבוד התורה ועל זה אמרו כל המעביר על מדותיו ומוחל למי שמפייסו מעבירין לו על כל פשעיו", היינו שאין בזה חיוב ממש]. וא"כ מובן לשיטת הרמב"ם מדוע אין כל שאלה לגבי הרב שאינו מוחל את הפוגע. וגם מובן מדוע אין כל איסור (ובמילא - אדרבא, ישנו החיוב) לבקש מרבו אפילו אלף פעמים, שכיון שאין בזה שום איסור על רבו - דהותר משום כבוד התורה אף לנקום - אין טעם להגביל את תלמידו בשלשה פעמים.

ויתרה מזו, הרי פשטות לשון הגמ' ש"ת"ח נוקם ונוטר" משמע יותר כהרמב"ם, שבתגובה על פגיעה בכבוד התורה (אבל לא בממון של ת"ח) מגיע מעשה שבגדר נקמה, אלא שהוא בבחינת "הותרה". ומה שהגמ' מעמיד את הנקמה של ת"ח דוקא באופן "דנקיט ליה בליביה", מפרש הרמב"ם כאיסור למחול, והוא הוא מקורו של הרמב"ם (בעלמא) שישנה נקמה גם בזה שאינו מוחל!

אבל רש"י שם, ואחריו אדה"ז, מוכרחים לפרש את לשון הנקמה שבזה שלא כפשוטו אלא כשם המושאל: "שאם יבא אחר לנקום נקמתו בקיום המשפט ישתוק ולא ימחה בידו" (שו"ע אדה"ז או"ח שם), דשתיקה והעדר המחאה על פעולת אחר, ואפילו קיום המשפט עצמו בודאי שאינם בכלל לאו של נקמה כפשוטו.

אמנם חוץ מן ההיתר לנקום על כבוד התורה לא נראה שיש להרמב"ם אותם האופנים שהביא אדה"ז שאין בהם צורך למחול. דמ"ש שלא למחול לצורך המבקש מחילה, "כדי שיכנע לבבו הערל" - אין לו טעם שלא למחול יותר מארבעה פעמים הנ"ל לשיטתו, דיותר מהם הרי אסור לפוגע לבקש, וא"כ מה ירוויח בזה שלא ימחול מחילתו? הרי לא יבקש ממנו עוד, ולא יכניע את לבבו יותר. משא"כ לאדה"ז שלדידי' מפורש שיכול לבקש אף יותר משיעור זה.

ולצורך הנפגע עצמו, מטעם ש"חייך קודמים" - הרי בכל גמ"ח יש להעריך הפסד של הנותן כנגד רווח של המקבל, דהרי תמיד הגומל מפסיד משהו משלו. ולהרמב"ם, בנידו"ד ההפסד בדרך כלל הינו באין ערוך להרווח, כי (כנ"ל) עצם כפרת העוון של המבקש תלויה במחילתו.

משא"כ לשו"ע, שיו"כ הוא המכפר אם ביקש מחילה והכניע את עצמו כראוי.⁵ (ואולי מותר אף לרמב"ם למחול רק בלב ולא לגלותו כלפי החוץ, אם די בזה בתועלת של עצמו, כשמ"כ במשנ"ב בסימן זה).

ויש להוסיף עוד בביאור הסוגיא (יומא פז, ב) שהיא המקור לדין זה: "איכפיד רבי חנינא [על רב], אזל רב לגביה תליסר מעלי יומי דכפורי, ולא איפייס. והיכי עביד הכי? והאמר רבי יוסי בר חנינא כל המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים! רב שאני. ורבי חנינא היכי עביד הכי? והאמר רבא כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו! אלא, רבי חנינא חלמא חזי ליה לרב דזקפוהו בדיקלא, וגמירי דכל דזקפוהו בדיקלא רישא הוי. אמר, שמע מינה בעי למעבד רשותא. ולא איפייס, כי היכי דליזיל ולגמר אורייתא בכבל".

ובאמת שאלת הגמ' אינה מובנת, דלכאורה אין בדברי רבא ("כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו") נימוק לאיסור מדינא לעכב מחילה (והרי לא הובאו דבריו להלכה ברמב"ם), וא"כ, מאי קושיא איכא? ועוד, דעדיפא הו"ל לאקשווי - ממשנה מפורשת בב"ק (פ"ח מ"ז): "שלא יהא המוחל אכזרי" (וזהו מה שנפסק להלכה) ולא מדברי האמורא בלבד! (אבל לאדה"ז שאלה מדינא בודאי אינה קיימת, כי לשיטתו יש כמה אופנים להיתר שלא למחול, ומובן שאין באותם האופנים גם מידת אכזריות, ולא דיברה מהם המשנה. ולכן לשיטתו מובן היטב למה הקשתה הגמ' רק ממימרא דרבא, איך לא הקפיד רבי חנינא על מדת חסידות הראויה לו. וכך פסק אדה"ז למעשה בסי' קנו: "אם מפייסים את ת"ח צריך להתפייס מיד שבפיוס זה כבר נתקן כבוד התורה, ועל זה אמרו כל המעביר על מדותיו ומוחל למי שמפייסו מעבירין לו על כל פשעיו").

⁵ רק שיש לעיין בכלל אם העדר המחילה - כשהוא לתועלת עצמו או של המבקש - נכללת בגדר של לא תיקום, דהרי לא מפני הפגיעה אינו מוחל כ"א מפני סיבות צדדיות. וא"כ אולי אין זה נקמה כלל, דגדרה היא שאינו עושה טובה לחברו בגלל שהוא לא עשה לו טובה קודם לכן, ולא מסכות אחרות.

ונראה שנידון דידן יש לדמות למקרה שהנפגע אינו נותן קרדומו כדי לחנך את הפוגע, או מפני איזה רווח שיהיה לו מכך שידעו שהוא אינו מוחל לפוגע, שמסתבר שבמקרים כאלו אכן עובר על לא תיקום.

י"ל שמכח שתי שאלות אלו למד גם הרמב"ם שהקושיא והתירוץ הם לא מעיקר הדין, אלא שהגמ' איירי במידת חסידות. ולכן לא הזכירם בחיבורו בפירושו, רק סמך על מה שפסק במ"א (בהל' דעות) שדרך ת"ח להיות נעלבים ואינם עולבים.

ד. ועוד יש לחקור אם מתכפר להפוגע אם הנפגע מוחל מעצמו מבלי שיבקש זאת ממנו. ובפשטות תלוי זה במחלוקת הנ"ל בין הרמב"ם לשו"ע האם העיקר היא המחילה או הבקשה (הכנעה). אבל אינו מוכרח, כי י"ל שגם הרמב"ם יודה שבעי איזה פעולה מצידו ג"כ, שהרי כתב שצריך "לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו", ולא רק ש"צריך שימחול לו". וגם הרי הוצרך לבקש מחילה מן המת, ששם ע"כ המטרה היא בבקשה והכנעה עצמית.

אבל לאידך, אם מחל לו הנפגע בפעם הראשונה הרי פשיטא לכו"ע, גם לשו"ע, שאין צורך ללכת ולבקש יותר, וא"כ לפ"ז, אולי י"ל שגם אם מחל מעצמו לגמרי מבלי שיבקש ממנו כלל, דיו בכך.

ויש להביא ראיה מיומא שם: "רבי זירא כי הוה ליה מילתא בהדי איניש הוה חליף ותני לקמיה וממציא ליה, כי היכי דניתי וניפוק ליה מדעתיה", ולא מחל לו מעצמו. ואין לדחות דשאני כבוד התורה, שהרי תורה דיליה היא (קידושין לב, ב) וברשותו למחול. וגם אין לדחות שאולי פגעו בו בפרהסיא שאז היה מחויב לנקום ולא למחול, דמסתמת הדברים משמע שהיה עושה כן בכל פעם, ולא דוקא בפגיעה בפרהסיא. וא"כ מצאנו ראיה שישנו צורך בבקשת הפוגע לכו"ע, ומסתבר שזהו גם טעמו של הרמב"ם לצורך בקשת מחילה מן המתים, די"ל שבזה מתקן לפחות את החלק של החטא שבין אדם למקום (ולכן מודגש בלשון בקשת המחילה על הקבר דוקא הענין שבין אדם למקום, שאומר: "חטאתי לה' אלקי ישראל ולפלוגי זה כו'"), אבל לגבי החלק שבין אדם לחברו דברי הרמב"ם ברור מללו: "אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו... צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו".

אלא נפק"מ בין הרמב"ם לשו"ע נראה שתהי' באם ישנו היתר לנפגע לבקש כסף עבור מחילתו, דהרי מותר לבקש ממון לבטל התרעומת. אבל להרמב"ם שיש איסור לאו (נקמה) בהעדר המחילה, אולי י"ל שאסור לקבל כסף ע"ז, שהרי מחויב למחול אף בלי זה. דדומה זה למי שחברו

לא השאיל לו קרדומו, והוא אינו מוכן להשאיל לו איזה דבר בגלל זה כ"א עבור בצע כסף.

ה. והעירני חכם א' שמחלוקת הנ"ל, היינו לתלות המחילה (וכפרה) בנפגע לפי הרמב"ם ובהקב"ה (בתשובה ויו"כ) לפי אדה"ז, מתאימה ביותר גם לפי שיטתם בהשגחתו ית'. דדעת אדה"ז בהשגחה פרטית ידועה. אמנם אם שייך שיטתו בזה בענין הפגיעה ג"כ, מבואר באגה"ק סי' כה. ושם מתבאר כי יש לחלק בין רוע הבחירה של הפוגע לבין רוע הגזירה של הנפגע, ובחלוקה הזאת מבואר שם איסור כעס. ונמצא שהפוגע, מפני רוע בחירתו צריך לשוב בתשובה ולהכנע לפני הקב"ה, ואיננו נמצא כלל ברשות הנפגע, ואיננו תלוי במחילתו.

אמנם לפי שיטת הרמב"ם בהשגחה, שהיא נמשכת בבריאה לפי דרגת השכל הנשפע באותו מין בכלל ובאותו איש בפרט, הנה אין מקום להשגחה פרטית על מעשים מעוותים פרטיים, ועל פרטי המזיק והנזוק. א"כ הפגיעה נעזבת להנהגת דרכי הטבע, ולפיהם הפוגע הוא הבוחר והגוזר על גורל הנפגע, ולפי דיני התורה, אשר שמה למטרה תיקון מצבי בני אדם, בשוב הפוגע ממעשיו הרעים - עליו לבקש מחילה מהנפגע, וברשותו הוא נתון, עד אשר ימחול, מדה כנגד מדה, כמו שהיה הנפגע ברשותו של הפוגע בזמן הפגיעה, וא"ש.



הלכה זמנהג

אודות ברכת הלל בראש-חודש

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע בודאפשט, הונגריה

טעם פס"ד אדה"ז בסידורו

בנוגע לברכת הלל כותב אדמו"ר הזקן בסידורו: "בימים שאין גומרין את ההלל, יש לנהוג שהש"ץ לבדו יברך בתחלה ובסוף, והקהל יענו אמן ויצאו בברכתו". וב'שער הכולל' (פל"ז ס"ד) ביאר שפסק אדה"ז בסידורו עולה בקנה אחד עם מ"ש בשולחנו (או"ח סי' תריט ס"ח) לגבי ברכת

שהחיינו בליל יוהכ"פ: "ומן הדין היה נכון שכל הקהל יצאו ידי חובתן בברכת השליח ציבור ולא יברך כל אחד ואחד בפני עצמו, לפי שברוב עם הדרת מלך כמ"ש בסימן רצח, אלא שעכשיו על הרוב אין השליח ציבור מכוין כלל להוציא אחרים לכן יברך כל אחד ואחד לעצמו בלחש. . . וכן הדין בברכת הלל..."¹, ועל כן פסק אדה"ז בסידורו שבימים שגומרים בהם את ההלל יברך כל אחד ואחד, אבל בימים שאין גומרים את הלל שלפי הרבה דיעות בראשונים אין מברכים כלל על ההלל (ראה שו"ע או"ח סי' תכב ס"ב), אלא שהרמ"א (שם) מביא דעת היש-אומרים "דגם יחיד מברך עליו, וכן נוהגין במדינות אלו", הכריע אדה"ז בספק ברכה זו לצאת בברכת הש"ץ כפי שצ"ל בלאו הכי "מן הדין".

[וב'ציונים מקורות והערות' של הרלו"צ רסקין שיחי' לסידור (עמ' תעד הערה 8) דחה את דברי ה'שער הכולל' שכתב שבברי אדה"ז אלו הוי "כעין הכרעה", ושוב ביאר ע"פ דברי אדה"ז הנ"ל בסי' תריט. והוא פלא, שהרי כל ביאורו כתוב ומפורש בדברי ה'שער הכולל' ש'דחה! וב'שער הכולל' שם לא נכתב כלל שפס"ד אדה"ז בסידורו ה"ה "כעין הכרעה".]

"מנהג חסידים או מ'כאפט אריין אויך די ברכה בחשאי"

חידוש גדול בענין זה חידש כ"ק אדמו"ר זי"ע שאמר בשיחת ש"פ מסעי ר"ח מנ"א תשמ"א ('שיחות קודש' ח"ד סוף עמ' 322): "ויה"ר אז פון דעם הלל וואס מ'זאגט בר"ח - ובפרט ע"פ מנהג חסידים או מ'כאפט אריין אויך די ברכה בחשאי - זאל מען צוקומען צו דער שירה העשירית...¹. והועתקו הדברים כהוראה הלכה למעשה בשולי-הגליון במהדורות השונות (ובנוסחאות שונות!) של סידורי תהלת ה' מהדורות כפר חב"ד. וב'ציונים מקורות והערות' (שם עמ' תשכט הערה 2) הביא

¹ הרי"ש גינזבורג ב'התקשרות' (גליון שלח עמ' 17 הערה 10) מעיר: "ובהנחה פרטית בלה"ק נוסח קצר ושונה במקצת, וכנראה אינו מדוייק כ"כ". סתם ולא פירש, ואינני יודע לאיזה 'הנחה' פרטית הכוונה. וב'הנחה' ש"ל ע"י ועד הנחות בלה"ק (סמ"ח) ג"כ מופיע ענין זה בסוף שיחה זו אבל בקטע שלפני זה: "ואע"פ שבר"ח אומרים רק חצי הלל, וזהו רק מנהג כו' (רמב"ם שם ה"ז) - אעפ"כ, הרי כולם שמעו את הברכה דאמירת הלל ע"י החזן, ושומע כעונה, ובפרט ע"פ מנהג החסידים - אריינכאפן ולומר את הברכה בעצמו בחשאי וכו'..."¹, ואין נוסח זה שונה או מקוצר. וגם אינני יודע איך נודע לו איזה מהם מדויק יותר.

הערת הרה"ת חיים רפפורט שיחי': "לפענ"ד צע"ג לקבוע מנהג ולהדפיסה על פי הכתוב בהנחה בלתי מוגה. ובספרי 'דיני ומנהגי ראש חודש' (עמ' רח) הבאתי הדברים בשוה"ג. אבל קשה מאד לקבוע מסמרות בזה, והרבה דברים נאמרו ב'הנחה', ואח"כ כשרבינו זי"ע הגיהם הבהיר, פירט, והסביר, באופן שהמשמעות והמסקנא משתנה". ובפרט בנדו"ד שיכול להיות שאמר הרבי מנהג "כמה" מהחסידיים וכיו"ב ועפ"ד משתנה המובן.

אמנם למרות שצדק הרב רפפורט בזה, שהרבה פעמים שינה הרבי את הדברים בעת ההגהה, אבל נ"ל שאין זה נוגע לנידון דידן, שהרי מסתבר מאד שדבר זה מיוסד על המנהג שנהגו בו כמה מרבתינו נשיאינו נ"ע. שהרי ב'תורת מנחם - רשימת היומן' משנת תרצ"א כותב הרבי (והעתיקו הרב רסקין שם): "כן תמיד אמר [אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע] הלל בברכה. - על אמרו [הלל] בברכה גם בהתפללו בציבור בימים שאין גומרים את ההלל, ולא יצא בברכת הש"ץ, אמר ג"כ: נאשא בראטיא אינאצע [= אצלנו (במשפחתנו) הדברים הם אחרת]. וציוה לי שלא לספר עד"ז...". וב'ספר השיחות תש"ר' (עמ' 11 אות יד, וצוין ב'תורת מנחם' שם הערה 18) נעתק מכת"ק אדמו"ר זי"ע רשימת התועדות: "כ"ק אאזמו"ר מהר"ש נ"ע אמר: דער טאטע [ה'צמח צדק'] האט מורא געהאט פאר דער ברכה (ברכת הלל בימים שאין גומרים), איך נעם דאס אף זיך". הרי לנו מפורש מנהג אדמו"ר מהר"ש ואדמו"ר מוהרש"ב לברך תמיד ברכת

² ולהעיר מרשימות הרה"ג הרה"ח אליהו סימפסאן ז"ל (עיתון 'כפר חב"ד' גליון 555 עמ' 39): "בימים שאין גומרים בהם את ההלל ראיתי שאדמו"ר רש"ב נ"ע זי"ע קודם אמירת ההלל, היה מחזיר את פניו לש"ץ [בכדי לרמוז שיהי' מוציא אותו עם הברכות]". וב'התקשרות' (גליון שלח שם) העיר הרי"ש גינזבורג ע"ז, שהרי יש לנו ברשימת הרבי עדותו של אדמו"ר מוהרי"צ שהעיד שאביו אדנ"ע "תמיד אמר הלל בברכה". ונראה דל"ק"מ שהרי אדמו"ר מוהרי"צ מעיד גם שאדנ"ע רצה להעלים לגמרי הנהגתו זה, ועל כן "ציוה לי שלא לספר עד"ז". ועל כן אין פלא שהראה כאילו הוא יוצא בברכת הש"ץ. והפלא שבעוד בגליון שלח זכר הרי"ש גינזבורג, הרי בגליון תמוז עמ' 17 בשוה"ג שכחו, וכתב בנוגע למה שנהגו "להזכיר הש"ץ להוציא הקהל יד"ח": "כמדומני שברשימות הרה"ח ר"א סימפסאן ע"ה מסופר על כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע בעצמו שנהג כן (אולי בפעם אחת וכד')". והעתיקו גם הרב רסקין שם עמ' תשכט הערה 3.

ההלל גם בימים שאין גומרים בהם את ההלל³, וא"כ מסתבר מאד שדברי הרבי בשיחה ש"מנהג חסידים אז מ'כאפט אריין אויך די ברכה בחשאי" הוא כפשוטו, להורות שמעתה יברכו כולם תמיד ברכת ההלל (ודלא כפי שכתב אדה"ז בסידורו, ואף לא רק בני "המשפחה").

להוסיף באמירת ברכות "לפי שצריכים לריבוי ברכה בדורינו"?

ובענין זה כתב הרה"ת ברוך דוב לשס ביאור ישראל' (גליון נג עמ' מה): "...ומה גם בדורינו זה שכבר הורה כ"ק אדמו"ר זי"ע שכל אחד יברך על חצי הלל אפילו כשמתפלל בציבור - ואע"פ שאדה"ז פסק בסידורו שיצא מהש"ץ ולא יברך לעצמו - לפי שצריכים לריבוי ברכה בדורינו. ואם כך בברכה שלימה בשם ומלכות, בהכללה בעלמא בוודאי שנכון לכלול לתקן כל הספיקות והשיטות". כתב כן כדי להכריע שהאוכל מזונות כשיעור ושותה יין פחות מכשיעור שיכלול בברכת על המחיה גם את היין. אמנם דבריו תמוהים, דנוסף לזה דמי הוא זה הבא בסוד ה' לדעת אם הכללה ג"כ מוסיף בברכה היא, הרי מעולם לא נימק הרבי מנהג זה בטעם שהמציא הרב הנ"ל "לפי שצריכים לריבוי ברכה בדורינו", ובכלל לא הסביר את מקור מנהג זה. ומסתבר כנ"ל שזה מיוסד על מנהג כמה מרבתינו נשיאינו, ואין זה קשור כלל "לריבוי ברכה בדורינו", וודאי

³ ויש לצרף לכאן את מש"כ הגרא"ח נאה ז"ל בסוף 'קונטרס הסידור' (נדפס בסוף סידור 'תורה אור' עמ' 770): "ובהיות פעה"ק הגאון החסיד המפורסם רד"צ חן זצ"ל, הרב דצערניגוב, בשנת תרפ"ה, שמעתי ממנו שבדידי' הוה עובדא, ששאל בעצמו את אדמו"ר מהר"ש ז"ל איך לנהוג עם הברכה דהלל ביחיד. והשיב לו [אדמו"ר מהר"ש ז"ל] ששאל את אביו [אדמו"ר הצ"צ ז"ל] אם הוא מברך על ההלל ביחיד. והשיב לו [הצ"צ ז"ל] 'אז עס הלל'ט זיך מאך איך א ברכה'..."

⁴ וכפי שכתב הרי"ש גינזבורג ב'התקשרות' (גליון תקפח עמ' 19 הערה 29): "והרי גילוי המנהגים לרבים ע"י הרבי כמוהו כהוראה בזה, כמ"ש בשיחה הנדפסת בראש ס' המנהגים". והכוונה לשיחת ש"פ וישלח תשי"ד (שנדפס ב'לקוטי שיחות' חכ"ג עמ' 522), שאפילו בנוגע למנהגים "וואס מען האט זיך נוהג געווען בחשאי", הרי זה שסיפרם אדמו"ר מוהריי"צ "איז דאס ניט געווען א ענין פון דרוש וקבל שכה, נאר א ענין פון א הוראה בנוגע לפועל. ד. ה. אז די אלע וואס צו זיי איז דערגאנגען די הודעת המנהגים, זאלן זיי, נאך א הכנה במדה ידועה, אנהייבן פירן זיך אזוי בפועל..." וכ"ז כמו שכתב הרי"ש גינזבורג בעצמו בפשטות ב'התקשרות' (גליון שלח שם הערה 11), בנוגע לענין ברכת ההלל: "ולכאורה - בוודאי שאין זו הוראה לרבים".

שאינן ללמוד מכאן הוראות כלליות חדשות בהלכות ברכות המצוות והנהנין.

"בני חסידים זאגט מען אז מי דארף זאגן הלל מיטן מנין"

ברשימת היחידות של הרה"ת יהושע העשיל צייטלין (צילום הרשימה ב'חסידים ואנשי אמת' עמ' 121): "און יו"ט איז גלייכער אויב איר קענט מיט א מנין, נאר אנהייבן פארן דאווענען פון מנין באופן אז אפדאוונען מיטן מנין, ווייל ביי חסידים זאגט מען אז מי דארף זאגן הלל מיטן מנין" - ויל"ע מה הקפידא לומר הלל במנין ביו"ט דוקא? ובאם הכוונה (רק) לימים האחרונים דחג הפסח כשאין גומרים את ההלל, הרי גם בר"ח אין גומרים את ההלל.



פרוזבול בזמן הזה

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

בשו"ע רבינו הל' הלואה (סעי' לב) "ועכשיו לא נהגו בפרוזבול במדינות אלו שנתנו טעם למנהג לומר שכיון שנהגו כן לגבות כל חוב בלא פרוזבול אחר השביעית והלוה יודע מזה הרי זה כאילו התנה עמו המלוה בשעת הלוואה על מנת שלא ישמיט הלוה חוב זה לעולם ואפילו בשביעית שנמצא שחייב עצמו בממון שלא חייבתו התורה שתנאו קיים וחייב מן התורה. אבל כל ירא שמים יחמיר לעצמו לעשות פרוזבול שהוא דבר שאין בו הפסד וקל לתקן לקבץ שלשה אנשים כשרים שהם בית דין ולומר להם הריני מוסר לכם כל חובות שיש לי שאגבה אותם כל זמן שארצה", עכ"ל (מקור דברי רבינו הוא משו"ת הרא"ש כלל ע"ז סי' ד').

והנה רבינו כותב שמועלת ג' אנשים כשרים שהם בי"ד אף אם אינם בקיאים בדין ובענין פרוזבול מ"מ סגי בזה, אך באמת פליגי בזה הראשונים, והב"י בשו"ע (סי' סז סי"ח) פסק ד"פרוזבול אינו משמט ואינו נכתב אלא בבית דין חשוב דהיינו שלשה הבקיאים בדין ובענין פרוזבול ויודעין ענין שמיטה והמחוס רבים עליהם באותה העיר". אכן הרמ"א שם כתב וז"ל: "וי"א דכותבין פרוזבול בכל בי"ד, ונ"ל דיש להקל בזה", עכ"ל.

וכן בהאי דכתב רבינו שצריך המלוה לומר לפני הב"ד "הריני מוסר לכם כו" ז.א. שרבינו אינו מזכיר שהב"ד צריך לכתוב לו פרוזבול אלא באמירה בלבד שאומר להם, וזהו כשיטת הטור והרמ"א (סי' סז ס"כ) דס"ל דכל אדם נמי יוכל לומר דבריו בע"פ לפני ב"ד וא"צ פרוזבול, אבל הרמב"ם פ"ט הל' כ"ז והשו"ע שם (סי' כ' ס"ל) דדוקא בת"ח יש להקל בזה ומטעם שכתבו וז"ל: "תלמידי חכמים שהלוו זה את זה ומסרי דבריו לתלמידים ואמר מוסרני לכם שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה אינו צריך לכתוב פרוזבול, מפני שהם יודעים ששמטת כספים בזה"ז מדבריהם ובדברים בלבד היא נדחית", עכ"ל. עיין כל זה באמרי יעקב.

והנה לכאורה יש לתמוה מה מועיל הקולא של רבינו שאין צריך ב"ד אמיתי ואין צריך לכתוב פרוזבול הא בכל מקום שהמלוה ירצה לגבות מהלוה יכול הלוה לטעון "קים לי" כהפוסקים שסוברים שצריך ב"ד אמיתי ושטר פרוזבול, מכיון שהלוה מוחזק בדמיו וא"כ אין הכי נמי שהמלוה לא יעבר על "לא יגש" כיון שיש פוסקים שסוברים שאין צריך ב"ד אמיתי ואין צריך כתיבת פרוזבול הא מ"מ הלוה מצדו יכול לומר קים לי' כהפוסקים האחרים.

ונ"ל בדעת רבינו (והרא"ש) שמה שהמלוה יכול לגבות חובו מן הלוה הוא בעיקר משום הא דאיתא בשו"ת הרא"ש הובא ברמ"א משום שכיון שנהגו כן לגבות כל חוב בלא פרוזבול אחר השביעית והלוה יודע מזה, הרי זה כאילו התנה עמו המלוה בשעת הלוואה על מנת שלא ישמט הלוה חוב זה לעולם ואפילו בשביעית שנמצא שחייב עצמו בממון שלא חייבתו התורה שתנאי קיים וחייב מן התורה וכיון שכל ענין הפרוזבול היום הוא חומרא בעלמא ע"כ לא שייך כאן קים לי'.



הידור מצוה – אחרי קיום המצוה

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

הראוני הקונ' החדש חידו"ת מאת הרה"ג ר"י רייטפארט שליט"א בו דן בשאלה אחת שהיא שתיים ביש לפניו שני אתרוגים א' מהודר וספק מורכב וא' כשר בתכלית אך אינו מהודר כלל איזה יטול. ועוד בה אם יש ענין להדר ולדקדק שהנענועים יעשה על אותן ד' מינים שבירך עליהם

ברכת המצוה וכבר קיים בהם מצות נטילת לולב. ע"כ מהרה"ג הנ"ל שליט"א. ויש להוסיף לשאול בזה שאלה שלישית שראיתי הרבה מאנ"ש וותיקים מדקדקים לחפש אצל חבריהם¹ במינם אם הם יותר מהודרים כדי לנטלם ולנענם אי יש בזה ענין והידור².

הנה ידוע מה דמטיין בבי מדרשא משמי' דר' חיים הלוי בהשאלה ראשונה דעל אף שבהשקפה ראשונה יותר נראית לברך על האתרוג הכשר הפשוט ואח"כ על המהודר המורכב, מ"מ חידש הוא דיש לברך על המהודר המורכב, ורק אח"כ לקחת: וליטול את הכשר הפשוט. ונימוק עימו, דאם אכן המהודר (המורכב) הספק אכן פסול - הנה לא הפסיד שום דבר כי תיכף לוקח האתרוג הפשוט הכשר ובו קיים המצוה, ואם המורכב כשר, יוצא דקיים אף המצוה בהידור ומה שלוקח אח"כ האתרוג הפשוט לא מעלה ולא מוריד כי כבר יצא י"ח.

אך אם יקח מקודם האתרוג הפשוט הכשר בודאי תיכף כבר יצא י"ח, ואפי' אם יתברר שהאתרוג המורכב הי' מהודר לא יועיל לו כי כבר יצא י"ח בהאתרוג הפשוט. ע"כ.

ומעתיקי שמועה זו¹ מביאים דאזיל בזה בשיטת אביו בשו"ת בית הלוי (ח"ב ס' מז) דאין חיוב לחזור אחרי הידור אחרי שכבר קיים המצוה, וכדמוכח מהא דפסק הרמב"ם פ"ב דמילה ה"ד דהמל חוזר על כל ציצין המעכבין ושאינם מעכבין ורק בזמן שעוסק במילה, אבל אחרי שכבר גמר

¹ ומעולם תמהתי על מנהג זה, דהרי מתוך רצונם להדר במצוות לפעמים באים לידי חשש איסור דאורייתא דלא תלבין חבריכם באמרום או ברמזם שמינם אינם מהודרים כלל ומדלגים על אחד והולכים לחבירו היושב ע"י ואין לך עלבון גדול מזה וד"ל ויצאו שחרם בהפסידם וחבל.

² וכידוע מנהג החסידים דמהדרים לברך על לולב אדמו"ר או עכ"פ לנענעו פ"א אף שיש ד' מינים משלהם אף שיש"ל דיש בזה גדר אחר לגמרי וכמו בן אצל אביו וכדומה.

³ ופליטת הקולמוס נפל בקונטרס הנ"ל דכוונתו הי' לברך על שתיהן (וחוזר ע"ז כמ"פ) כי ברור דאין כוונת הגר"ח לברך פעמיים אלא כוונתו הי' לקחתם בזה אח"ז עד שכתבו המחברים (וכדלקמן) דאם כוונת האדם לחפש אחרי ד' מינים אחרים מהודרים דלא יפסיק בינתיים, ופשוט. ולהעיר מהדיון בהמחברים בענין כל שאינו בבת אחת אינו אפי' בוא"ז.

⁴ עיקר הסיפור מובא במועדים וזמנים ח"ב סי' קיח, מקראי קודש סוכות ח"ב סי' ט', אבל אינם מקשרים זה עם שו"ת בית הלוי דלקמן, ובארוכה בטוטו"ד בס' ברכת מועדיך - שמנה' ירח איתנים סי' מט.

מעשה המילה אין חיוב לחזור רק על ציצין המעכבין. וע"ש בכס"מ דרש"י והטור חולקין דס"ל דרק בשבת אין חוזרין על ציצין שאין מעכבין אבל בחול כן. ומשמע להו דאי לאו חומר איסור שבת חוזרין. והטעם הוא דס"ל להרמב"ם דהידור מצוה שייך רק בשעת מעשה המצוה, ולכן אם היו לפניו שני לולבים ההדר והאינו הדר בודאי חייב לבחור בהדר, אך אם כבר קיים המצוה, אפי' בפשוט אין שום חיוב לחפש אחר ההדר.

ובמקו"א בארנו בארוכה דמחלוקת זה, אי יש חיוב לחפש תמיד אחרי ההידור אפי' אחרי שכבר קיים המצוה או רק כשהביריה עומדת לפניו הוא שני הדיעות בראשונים המובא להלכה לגבי אתרוג. בדגמ' ב"ק (ט), (ב) הידור מצוה עד שליש במצוה ופי' ר"ת דאין פירושו שיש לפניו שתי מצות ולמשל שני אתרוגים או שני ס"ת ואחד הדר יותר מחבירו שיצטרך מחמת חיוב הידור להוסיף עד שליש, דא"כ אין לדבר סוף, אלא מיירי שאתרוג א' הי' בו רק כשיעור מצומצם והאחר גדול ממנו דיש לחשוש שמא יתמעט בשיעור מצוה להוסיף עד שליש ולקנות הגדולה, ובזה (וראה משנ"ב סי' תרנו בשעה"צ ס"ק א') אפי' קנה כבר האתרוג מצוה להחליפו באחר ולהוסיף עד שליש בדמיו ודעת רש"י שם (וכדפי' הב"י דעתו בזה ע"ש) הוא דוקא אם מונחים לפניו שני אתרוגים ועדיין לא קנה א' מהם בזה דוקא מצוה להדר עד יותר משליש אך אם כבר קנה א' ואח"כ נזדמן לו אתרוג יותר מובחר ומהודר אין חיוב לקנותו ולהחליפו.

והמחבר בשו"ע ריש סי' תרנו מביא ב' דיעות אלו - וראה בבעה"ט שם דנראה דדעת השו"ע הוא דלכו"ע אם כבר קנה א"צ להוסיף ולהחליפו וכ"פ השל"ה אך דעת הט"ז והמ"א דגם בקנה כבר חייב להוסיף ולהחליף אם הוא הדר שליש יותר מחבירו ע"כ מהבעה"ט. וז"ל המ"א (שם סק"ה) "ולי נר' דאין צריך להוסיף שליש אלא כשהוא הידור שליש יותר מחבירו, וא"כ לא קשה מידי דודאי א"א שיהיו ב' אתרוגים שיהיו כ"א הידור שליש יותר מחבירו", ע"כ. פי' דלדעת המג"א, במקרים מסויימים (אם הוא שליש מהודר יותר מחבירו) אפי' כבר עשה המצוה חייב להדר ולקנות או לעשותו יותר מהודר, ואם אינו יותר משליש אינו חייב. וראה בפמ"ג שם (א"א ד') דאם קנה כבר מחוייב רק להחליפו דאם אינו רוצה להחליפו רק למכור לו עוד אתרוג אינו מחוייב לקנותו דאז יהי' לו שני אתרוגים ואין צריך אלא לאחד וזה ביאור המ"א וזה אין מחייבין,

ועוד כתב דאם חבירו מוכן להחליפו חייב להחליף לכו"ע דהוי כששניהם לפניו, ע"ש.

וראה משנ"ב שם, דבקנה כבר אתרוג גדול דעת המג"א לכו"ע דאין צריך לקנות אחר. ואח"כ מביא דהגר"ז חולק וס"ל דבקנה אתרוג (וכ"ה בכל המצות) אע"פ דהי' יותר מהשיעור ואע"פ שקנהו, אם מצא אחרת נאה הימנו צריך להחליף ולהוסיף עד שליש, ע"כ.

יוצא מכ"ז דמה שנחלקו הרמב"ם והטור אליבא דהבית לוי אי שייך הידור מצוה אחרי שכבר קיים המצוה באופן פשוט הוא הוא מחלוקת רש"י ור"ת בהחיוב דהידור מצוה עד שליש. דהרמב"ם דס"ל דאחרי קיום המצוה חייב לחזור רק על ציצין המעכבין ס"ל דאין שייך הידור אחרי קיום המצוה וכן ס"ל להר"ת דאחרי שקנה אתרוג כשר אין חיוב לקנות אתרוג יותר מהודר - רק אם יש חשש שיתמעטו שיעורו, אז מחמת זה חייב להוסיף (מפאת החשש) עד שליש ולקנות עוד א'. והטור שס"ל דחוזר הן על ציצין המעכבין והן על ציצין שאין מעכבין ורק בשבת אינו חוזר רק על ציצין המעכבין ס"ל כרש"י לענין הידור מצוה דתמיד יש חיוב להדר אחר אתרוג יותר נאה, אלא דחיוב ההידור הוא רק עד שליש.

ויומתק מה שמביא שם הכס"מ דהטור החולק על הרמב"ם וס"ל כרש"י דהא דחוזר רק על ציצין המעכבין הוא רק בשבת משא"כ בחול חוזר הן על ציצין המעכבין והן על ציצין דאין מעכבין. נמצא שרש"י לשיטתו דחיוב הידור חל אף לאחרי שקיים המצוה.

ועפ"י מה דהבאנו מהמשנ"ב דס"ל להגר"א דבכל המצות יש חיוב תמיד להדר אף לאחרי שכבר קיים המצוה. יוצא שהבית הלוי שסובר כדלעיל בארוכה, שאין חיוב להדר אחר לולב יותר נאה אם כבר קיים המצוה חולק בזה על הגר"א דסב"ל דתמיד יש חיוב להדר.

ואל תשיבני דמדן קניית אתרוג אין ראי' לדין חיוב להדר אחר עשיית המצוה אחרי שכבר קיימו אותו דבגמ' ב"ק מיירי בקניית אתרוג (או ס"ת) והשאלה היא אם חייב להוסיף על מחיר של המצוה אחרי שהוא כבר קנה אותו דבזה המג"א (במקרים מסויימים) והגר"א (בכל מקרה) פסקו שצריך להדר אם מצא אחרת נאה הימנו. ואין זה ענין להחיוב להדר אחרי שכבר קיים המצוה שבוזה גם הגר"א והב"י יודו דאין חייב וכדברי הביה"ל בדעת הרמב"ם.

זה אינו, כי בפשטות החיוב לקנות או להחליף האתרוג במצא אחרת נאה הימנו נמשך מהחיוב דהידור מצוה בכלל והוא הסיבה והטעם דאם חייבו אותו התורה להוסיף ולשלם יותר או להשתדל להחליפו אפי' אחרי שקנאו הרי זה נמשך מהחיוב לחפש תמיד אחרי ההידור אפי' לאחרי קיום המצוה. כ"ז פשוט.

ויתכן דגם נכדו, הגרי"ז חולק על סבו בזה, דבספרו על הרמב"ם (תנוכה פ"ד ה"ז) אחרי שמביא קושיית הבית הלוי (עה"ת) לגבי נר חנוכה דלדעת הרמב"ם החובה מעיקר הדין נר איש וביתו והמהדרין לדעת הרמב"ם הוא דהבעה"ב מדליק עבור כל המשפחה ואם יש עשרה בנים הבעה"ב מדליק עשרה נרות והרמ"א חולק וס"ל דהמהדרין הוא שכל א' מהבנים מדליק בעצמו, ושואל כמה נחלקו. ומסביר דנחלקו ביסוד הנ"ל, של הבית הלוי בענין ההידור, דלדעת הרמב"ם אם הדליק הבעה"ב כבר יצא כל המשפחה י"ח והדרך היחידה שיכולים להדר הוא שהבעה"ב לא יפסיק הדלקתו וידליק עבור כולם אבל אם הפסיק שוב אינו יכול להדליק וגם הבנים אין להם להדליק כי כבר יצאו י"ח בהדלקת הבעה"ב. והרא"י ממילה כנ"ל. אבל הרמ"א ס"ל כהטור דהל' מילה (כנ"ל) דאפי' לאחר מעשה המצוה יש מקום להדר ולכן ס"ל להרמ"א כהטור, דיש מקום להדר אחרי קיום המצוה, וזהו דעת הרמ"א כהטור דההידור הוא דכל א' מהבנים מדליק בפנ"ע אפי' אחרי שהבעה"ב הדליק, יוצא לפי"ז (וכמו שהעיר בזה בס' ברכת מועדיך הנ"ל) דהיום דלהלכה קיי"ל כהטור והרמ"א. יוצא דלהגרי"ז יש הידור מצוה אפי' אחרי קיום עיקר המצוה, ולכן יתכן דלדעת הגרי"ז ישתדל להדר אחרי לולב יותר מהודר. וע"ש בברכת מועדיך (עמ' ש"ב) דמיישב דעת הגרי"ז דרק גבי מילה אפ"ל כן, ואכ"מ.

ב. ונחזור לראשונות, דמעולם תמהתי על הדמיון במעשה הנ"ל דהשני אתרוגים דהגר"ח לפסק אביו הבית הלוי, דיתכן והם שני גדרים שונים. דאכן דעת הביה"ל דאין להדר אחרי קיום עיקר המצוה אך אולי לא זה הי' טעמו של הגר"ח במה שהורה לקחת האתרוג המהודר לפני האתרוג הפשוט הכשר. והטעם הפשוט הוא, דיש כאן שאלה יותר גדולה ועיקרית מדין הפסק, וזה יותר חשוב מהידור מצוה. דכן כתבו התוס' פסחים (קטו, ב) למ"ד שצריך מצה לפני כ"א משום דבברכת המצות קפדינן טפי על הפסק מכל השנה בברכת הנהנין. וכ"ה ברמב"ם פ"א דברכות הל' י"ז

דבברכת המצות יש להחמיר טפי מברכת הנהנין לענין עניית אמן אחר ברכותיו והטעם הוא למעט בהפסק. ויש מביאין ראי' לזה ממה שפסק הרמב"ם בהל' תפלה פ"ד הל' ג' והל' ח' דתיכף אחרי הברכה אומרין הכהנים יברכך, ומפרשים דה"ט שלא להפסיק בין הברכה להמצוה. וראה בכל זה במוע"ז ח"ב סי' קיח שהניח בצע"ג.

דכבר בארנו במקו"א דמושג בהדר באתרוג הוא גדר שונה מדין בהדר דכה"ת כולה דבכה"ת כולה ההדר הוא דבר נוסף על המצוה אבל באתרוג זה חלק מהמצוה דזה ענינו שצ"ל הדר, ואף אלו שסב"ל דגדר הידור מצוה הוא רק הגברא מודו דבאתרוג הוא גם ובעיקר בהתפצא. דתנן בריש לולב הגזול לולב היבש פסול ופרש"י דבעינן מצוה מהודרת דכתיב זה קלי ואנוהו והתוס' חולקין ע"ש.

וביארנו האחרונים (הגרי"ז ועוד) דכוונת רש"י בהא דכתב דבעינן מצוה מהודרת הוא דין וגדר בהידור מצוה ואף דבכל מצות התורה בעינן מצוה מהודרת אלא שבכל התורה כולה דין הידור הוא רק לכתחילה ובאתרוג ולולב דכתיב ב' הדר ההידור מצוה מעכב, אבל לא בכל הידור כי אגד דלולב אינו מעכב אלא רק הידור כמו יבש (שהוא בגוף האתרוג) מעכב הידור מקרא דפרי עץ הדר. ועוד יש להאריך בזה ואכ"מ. רק היוצא מהנ"ל הוא דבאתרוג ההידור הוא מעצם קיום המצוה, ובמילא בנדו"ד בבא לקיים מצות אתרוג ויש לפניו מהודר ספק כשר ופשוט ודאי כשר מה עדיף. ויש שתי אפשרויות - להתכיף הברכה להפשוט, ורק אח"כ לקחת המהודר ויהי' הפסק בין הברכה לעיקר המצוה דהדר או להתכיף הברכה להמהודר ויהי' שני אפשרויות או שזה כשר (היינו שלא הי' מורכב) ואז יהי' כפתור ופרח ברכה ואח"כ תיכף נטילת ההדר ואח"כ מה שלוקח הפשוט לא מעלה ולא מוריד או האפשרויות השני' הוא שהמהודר הי' אכן מורכב ולא יצא בו כלל א"כ זה שלוקח אח"כ הפשוט הוי כחלק מהמצוה (וכמו ההלכה דהב מלח וכו') דאי"ז רק למצוה וכו') דאינו נק' הפסק) ולא הפסיד כ"כ אבל הרויח (אם הי' אכן בלתי מורכב) שהברכה יחול תיכף על עיקר מצותו ההידור. ולכן י"ל דהעדיף הגר"ח לברך מקודם על

המהודר המורכב על פני הכשר הפשוט כן אפ"ל לולי דבריהם הנ"ל דסמך הגר"ח ע"ד אביו הביה"ל⁵.

ג. ואם תימא דאכן ס"ל להגר"ח דהטעם לקחת האתרוג הכשר הוא דאזל בזה לדעת אביו הבית הלוי דאין הידור אחר מעשה המצוה, יוקשה מאד בנדו"ז, דכבר הקשו והרעישו כולם דמוכח מכו"כ מקומות בש"ס ושו"ע דיש מצוה לקחת הד' מינים כל היום וכדמוכח בגמ' סוכה (מא, ב) מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מתוך ביתו ולולבו בידו נכנס לבית הכנסת ולולבו בידו קורא ק"ש ולולבו בידו וכו' מניחו ע"ג קרקע הולך לבקר חולים ולנחם אבלים ולולבו בידו ויש בזה משום מצוה מן המובחר. ומביא מזה התוס' בסוכה (לט, א) דמזה נחשב עובר לעשייתן אף לאחר שנטל הלולב וכבר יצא בו י"ח. ועוד ראיות למכביר. והכי איתא ברמ"א סי' תרנא סעי' ה' ולא יברך רק פעם אחת ביום אף על פי שנוטלו כמ"פ ובמשנ"ב כ' שם כמה פעמים להידור מצוה כמנהג אנשי ירושלים, ע"כ.

ד. ועוד יש להקשות לדעת הביה"ל הנ"ל דאין ענין להדר אחר לולב שני כי הידור מצוה שייך רק באמצע קיום המצוה (וכמו מילה) ולא לאחר קיומו, מהא דחזינן דמדברי הרבה ראשונים עיקר מצות לולב הוא בשעת הנענועים דהלל. דהכי איתא בהגהת מיימונים פ"ז מלולב מרבינו שמחה, דלא מצינו מקור לנענע אחר הנטילה רק בשעת הלל ע"ש. וכ"ה בתוס' פסחים (ז, ב) וז"ל: "ואומר ר"י אע"ג דנפק אכתי עוסק במצוה שצריך לנענע בקריאת הלל", ע"כ. איברא שהרבה ראשונים ס"ל דעיקר הנענועים הוא בשעת הברכה והכי איתא בתוס' סוכה ל"ז ע"ב דמדאמרינן קטן היודע לנענע חייב בלולב משמע דמנענע בתחלת הברכה אע"פ שאינו יודע לקרות הלל. וכ"ה במס' ברכות (ל) "הקדים לצאת לדרך מביאין לו לולב ומנענע משמע דמנענע בלא הלל". וכ"כ שם הרא"ש דצריך לנענע בשעת נטילה ולא רק בשעת הלל. ומהר"ן שם משמע דעיקר נענוע הוא בשעת נטילה. וברא"ש והגה"מ הנ"ל מביאין מהראב"י דעיקר הנענוע בשעת נטילה ונענוע בשעת הלל אינו אלא נענוע בעלמא. והטושו"ע סי' תרנא (ס"ח) כתבו דינענע בשעת נטילה ובשעת הלל ובסי' תרנב (ס"א) כ' דעיקר מצותו בשעת ההלל. וביארו בב"י ובמשנ"ב שם

⁵ וראה במקראי קודש ובמוע"ז הנ"ל שנגעו בזה קצת אך לא באו למסקנה זו.

דהטעם הוא כדי לנענע בהלל. והנה בטעם הנענועים מביא הב"י בסי' תרנא מהמדרש שהוא שיהיו שמחים בלולביהם (שיצאו זכאים בדין) והיינו דכתיב אז ירננו עצי היער כלומר ירננו בעצי היער כאשר יצאו מלפני ה' זכאין ע"כ. ואולי י"ל דתרווייהו איתנהו בי', דתרי עניני יש בלולב נטילתו כחלק ממצות התורה והנענוע בו מצד שמחה. וזה מתאים למש"כ היראים בסי' קכד שצוו חכמים לנענע לולב בשעת הלל ולהתפאר במצוה דהיינו מצד הידור מצוה בנוסף על עיקר מצות נטילה.

וכעין מה שראיתי מביאים מהגרי"פ פערלא (רס"ג ח"ג עמוד רל"ח מילואים לסי' ה') דיש שני גדרים במצות נטילת לולב נטילת לולב במקדש דילפינן מושמחתם לפני ד' אלוקיכם שענינה משום שמחה ונטילת לולב במדינה דילפינן מולקחתם לכם ואין ענינה משום שמחה. ולכן מחדש דבמקדש מעכב הנענועים אבל לא במדינה.

ועפ"ז מיישב מה דמשמע דהאידינא מעכב נענועים דבעינן ד' טפחים בלולב שהאחד כדי לנענע בו וקטן חייב בחינוך דלולב רק אם יודע לנענע - אף דבגמ' משמע ברור דלא בעי נענועים רק מדאגבהי' נפק בי' משום דהאידינא אחרי שתיקן ריב"ז נטילתם כל שבעה זכר למקדש הוי נטילה גם משום שמחה ומעכב נענועים, ע"ש ושפתיים ישק.

ומכח כל זה קשה מאוד לומד דעת הביה"ל לגבי לולב דאף די"ל דאכן אין להדר אחרי קיום מצוה בכלל וכדעתו בשיטת הרמב"ם לענין מילה אבל בלולב אאפ"ל כן דבלולב חדא כל היום מצותו ועכ"פ מצוה קיומית (וראה בזה שו"ת אבנ"ז סי' תמח, ובשו"ת ארץ צבי ח"ג בשיח השדה שער ברכות ד' סי' ג', ובפרי יצחק ח"ב סי' ל'), ושנית מצד מצות נענועים עוד לא גמר מצותו בכלל ולכמה ראשונים וכן פסק השו"ע כנ"ל, הוי הנענועים דהלל עיקר מצות לולב.

ועפ"י כהנ"ל מיושבת מנהג אלו שמחפשים ד' מינים אחרים ליטול אף שכבר יצאו יד"ח בשלהם, די"ל דאכן יש הידור בזה דכל היום מצותו

ובפרט בהידור דאתרוג, ובפרט בשעת הנענועים⁶ די"ל דהוי מצוה נפרדת ממצות נטילה רק דיזהרו בכבודן של ישראל לעשותן בדרך כבוד.



כיבוי הגפרור אחרי הדלקת נש"ק [גליון]

הרב ישראל יוסף הכהן הענדל

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

בגליון הקודם (עמ' 87) העיר הרב ש.פ.ר. שי' עמ"ש בגליון שלפנ"ז (עמ' 81) שנכון המנהג להזהר שלא לכבות את הגפרור אחרי הדלקת נש"ק. ורוצה לדייק משו"ע אדה"ז (סי' רסג ס"ז) שכ' "שברכו והדליקו", דהיינו שהמנהג להזהר שלא לכבות את הפתילה הוא דוקא אם ברכו ואח"כ הדליקו משא"כ למנהגינו שמברכין אחרי ההדלקה אין צורך להזהר בזה.

וכנראה שלא הבין מ"ש שם, ולכן אבאר את זה עוה"פ:

א. אדה"ז מצטט את לשון המחבר בשו"ע סי' רסג ס"י שאומר הל' "שברכו והדליקו", וזה מיוסד עמ"ש הב"י על הטור (שם סק"י) אחרי שמביא את שבלי הלפט שהוא המקור למנהג זה מביא את שאלת אחיו הר' בנימין: "ותימא אם תאמר שהברכה חשובה קבלת שבת א"כ יהא אסור להדליק". ומתרץ הב"י: "ונראה שאפשר לומר שדעתם שבהדלקת הנר היא הקבלה וכדברי הבה"ג וכל הנרות שמדליק לכבוד שבת כחד חשיבי משא"כ בכביית הפתילה שהדליקן בה", ע"כ.

וא"כ הרי מובן בפשטות שהב"י מפרש שיטת השבלי הלפט שהוא מקור מנהג זה שהאשה מקבלת את השבת ע"י ההדלקה עצמה ולא ע"י הברכה, וא"כ צ"ל שמ"ש שברכו והדליקו הוא לאו דוקא שברכו לפני שהדליקו ואפי' הדליקו וברכו אח"כ אין זה משנה כלום, כי היא מקבלת את השבת רק ע"י ההדלקה ולא ע"י הברכה. וא"כ איך אפשר לומר שאדה"ז מצטט את דברי הב"י ופוסק נגד דעתו שדוקא אם ברכו לפני

⁶ וידוע - (וראה אוצר מנהגי חב"ד) דרבינו זי"ע הי' מחליף האתרוגים לפעמים לנענועים וא"ל ואף הי' לוקח מאתרוגי א"י. ע"ש.

ההדלקה אז צריכים להזהר שלא לכבות את הפתילה! ? הרי הב"י מפרש שהשבלי הלקט (שהוא המקור למנהג זה) סובר שמקבלת את השבת ע"י ההדלקה, דאם נאמר שקבלתה היא ע"י הברכה יהי' אסור לה להדליק אח"כ, וא"כ א"א לדייק ממ"ש שברכו והדליקו כי ע"כ סדר זה לאו דווקא.

ב. עוד הבאנו שיש מחלוקת הראשונים בשיטת הבה"ג שמקבלים שבת ע"י הדלקת הנרות, האם הקבלה היא ע"י ההדלקה או ע"י הברכה שמברכין על ההדלקה, וגם אלו שסוברים שהקבלה היא ע"י הברכה פוסקים שלא לכבות את הפתילה. וכמ"ש להדיא בבן איש חי (פ' נח שנה שני' אות ח') וכן בכף החיים (סי' רסג ס"ק ל"ד) ולכן גם לפי מנהגנו שמברכים אחרי ההדלקה יש להזהר בזה.

ג. ועוד הרי אדה"ז פוסק בסעיף ז' שהמנהג למעשה כסברא הראשונה, ושנזהרין שלא לכבות את הפתילה שאיתו הדליקו את הנרות, ואח"כ בסעיף ח' פוסק אדה"ז שהמנהג למעשה לברך אחרי הדלקת הנרות, ולדבריו של הרב הנ"ל יש סתירה בין שני המנהגים האלו. וא"כ, איך יכולים במציאות לנהוג כשני המנהגים כמ"ש אדמוה"ז? ולכן צ"ל שאין שום סתירה ביניהם, וגם אם מברכין אחרי ההדלקה צריכים להזהר שלא לכבות את הגפרור.

ד. משו"ע אדה"ז סעיף ז' מובן שסובר שקבלת שבת היא ע"י ההדלקה, ולכן בסעיף ח' כשמביא את המנהג שמברכין אחרי ההדלקה כותב "והמנהג שמברכין אחרי ההדלקה לפי שסוברין שאם מברך תחלה קיבלה לשבת ותהא אסורה להדליק", דהיינו לא שזהו ההלכה אלא שהנשים סבורות כך. וכן מפורש בשו"ת מהר"י ווייל (בדינין והלכות אות כט) שהוא המקור למנהג זה: "מקצת נשים נוהגים שמדליקים הנרות. . . ולא רצו לברך קודם ההדלקה, דא"כ קבלו השבת ולא מצינו לאדלוקי", ע"כ. הרי שהיא רק דעת מקצת נשים. ולמעשה נוהגין ככה שהעיקר להלכה הוא שהקבלה היא ע"י ההדלקה, וכן פוסק הגרא"ח נאה ז"ל לפי שיטת אדה"ז בקצות השולחן (סי' עד ס"ק יד).

וא"כ מכל הנ"ל נראה ברור שנכון המנהג להזהר שלא לכבות את הגפרור אחרי הדלקת הנרות, וד"ל.



בגדר איסור נולד ביו"ט [גליון]

הרב שרגא פייוויל רימלער
 רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם (עמ' 84) שואל הר.א.ה. שמה שאדה"ז כותב בשו"ע סימן רנב שדבר שגמרו בידי אדם אין בו משום נולד, לכאורה סותר מה שכותב בסימן רסד שאסור להדליק בחתיכת בגד שהיא ג' אצבעות מצומצות מפני שמיד שהתחיל להדליק נתבטלה מתורת כלי ונעשית שבר כלי וזהו הנקרא נולד שנולד ביו"ט וכל נולד אסור להשתמש בו ביו"ט וכו', ושואל הרי זה דבר שגמרו בידי אדם.

וכנראה שלא הבין הענין של "דבר שגמרו בידי אדם", שמדובר בעכו"ם שיש לו חומר ממה שעושה כלי או מאכל ביו"ט, ומכיון שיש בידו החומר בביה"ש הרי בידו לעשות הכלי או המאכל כמו שרוצה ביו"ט, ומכיון שזה בידו לעשות הרי זה כעשוי ואין כאן נולד, וזהו הפירוש של "דבר שגמרו בידי אדם". אבל כלי שלם או בגד שלם שביד ישראל ונשבר ביו"ט, בין שנשבר מעצמו ובין שבעליו שברו בידים, הרי זה עכשיו שבר כלי שאינו ראוי לאותו תשמיש שהי' ראוי לו כשהי' שלם, והרי זה נולד ביו"ט שאסרו חז"ל, והמושג "דבר שגמרו בידי אדם" לא שייך כאן כלל.



פשוטו של מקרא

האם עסקו שבט זבולון בתורה

הת' דוב בער דאלווען

שליח במתיבתא 'אהלי יוסף יצחק' דיטרויט, מישיגן

בפרשת ברכה (לג, יח-יט): "ולזבולן אמר שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך. עמים הר יקראו שם יזבחו זבחי צדק כי שפע ימים יינקו ושפני טמוני חול". ופירש"י: "שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך: זבולון ויששכר עשו שותפות, זבולון לחוף ימים ישכון ויוצא לפרקמטיא בספינות ומשתכר, ונותן לתוך פיו של יששכר, והם יושבים ועוסקים בתורה כו'". ומשמע מפירש"י זה דיששכר הי' כל עסקו בתורה ולא עסק

בפרקמטיא כלל, ולאידך, שבט זבולן הי' כל עסקו בפרקמטיא ולא הי' לו איזו מעלה בלימוד התורה (הנוכרת בפרשה). וכך משמע מד"ה שלאחריו, ד"ה שמח זבולן וד"ה יששכר.

אמנם בד"ה כי שפע ימים יינקו כותב רש"י: "כי שפע כו': יששכר וזבולון, ויהי' להם פנאי לעסוק בתורה". ומזה משמע כנגד ב' הדברים; (א) דגם יששכר ינק שפע ימים, היינו שהיתה לו פרנסה מצ"ע (וכ"מ גם מד"ה כי שפע הב'), (ב) דגם זבולון עסק בתורה. ובד"ה ושפוני חוזר רש"י ומבאר כמה שנראה שרק זבולון עסק במסחר וז"ל: "דבר אחר עמים הרי יקראו, על ידי פרקמטיא של זבולון, תגרי אומות העולם כו'", ואינו מזכיר יששכר. ולכאור' תמוה מה שרש"י מזכיר באמצע דבריו דגם יששכר ינקו שפע ימים דלא כפי שמבאר לפנ"ז ולאח"ז, ולא ראיתי באף א' מהמפרשים שיעמוד על כך?

והנה, בכל הפרשה כולה כשמברך שבט מסוים ה"ה מדבר בלשון יחיד - לבד משבט לוי (שם, ח-יא), וכאן בפסוק יט, וצ"ב טעם החילוק? לגבי שבט לוי נראה לומר הביאור בזה, דהרי שבט לוי נחלק לב' חלקים, לויים וכהנים, והברכה נחלקת, חלקה קאי על כל השבט ("האומר לאביו גו'", "כי שמרו אמרתך גו'") וחלקה רק על הכהנים ("ישימו קטורה באפך וגו'") וחלקה על משה ואהרן (וראה רמב"ן "והנה מתחילה דבר בכהנים, כי אמר ללוי שיהי' האורים והתומים לאיש חסדו מהן ואחרי כן בכל השבט שנסה אותם בעגל ובמצרים ובמדבר, ועל כן יורו משפטיך ליעקב וכו'"). ואולי לכן נחלק הברכה לדבר (חלקה עכ"פ, וראה רמב"ן הנ"ל, ודו"ק) בלשון רבים.

אבל לגבי זבולון ויששכר, הנה התחלת הברכה היא בלשון יחיד, ברכה לכאור' בנפרד, ואח"כ הפסוק הבא פונה לדבר בלשון רבים, וע"כ צ"ל דאינו ברכה לשבט יחיד אלא ליששכר וזבולון יחד. וי"ל דזה מה שהכריח את רש"י לפרש ד"שפע ימים יינקו קאי הן על יששכר והן על זבולון". אלא דא"כ קשה לאידך גיסא, מהו שפירש"י קודם לזה (ואח"ז) דזבולון עסק בפרקמטיא ונתן לתוך פיו של יששכר והם יושבים ועוסקים בתורה?

ונ"ל בדא"פ דזהו שממשיך רש"י "ויהי' להם פנאי לעסוק בתורה", דהברכה לזבולון היתה גם בענין עסק התורה, והיינו, דאמנם זבולון הי'

עיקר עסקו בפרקמטיא והוא נתן לתוך פיו של יששכר, אלא דהוסיף להם בברכתם, דגם בחלקו של יששכר היו טמונים אוצרות, שע"ז הי' לו פרנסה בשפע, אלא שאצלו לא הי' זה באופן של עסק, כ"א שאוצרות אלו הקלו על מלאכתו של זבולון, ואינו צריך לטרוח כ"כ לפרנס שבט יששכר, כיוון דהי' להם גם מצ"ע אוצרות, וזבולון עסק עוד שיהי' להם בשפע ולא יהי' להם כל טרדה (וי"ל דהי' זה באופן דיששכר הי' נותן הכסף לזבולון והוא עסק במסחר בכספו של יששכר ויששכר אוכל פירות, שזה הי' הדרך בימיהם של ת"ח התפרנסו שלא ממתנת ב"ו באופן זה, וראה מ"ש בזה הרב ח.ר. שי' בגליונות תתקסא עמ' 49; תתקסב עמ' 86) וכיון שכן, הי' גם לזבולון פנאי לעסוק בתורה, לפי שלא הי' צריך לפרנס את יששכר יש מאין, אלא רק להוסיף לו תוספת ברכה כדי שיוכל ללמוד במנוחת הדעת בלי התעסקות כלל (יותר משאר השבטים).

ועפ"ז יומתק דבכל פעם שנזכר אודות עסק במסחר ה"ז ע"ש זבולון, וזהו "שמח זבולון בצאתך", וכן "עמים הר יקראו" ע"י פרקמטיא של זבולון, כיון שיששכר לא יצא במסחר לחוץ, וכן כשיש עסק מיוחד בת"ת ה"ז ע"ש יששכר, דזהו "ויששכר באהליך". אמנם בכללות גם יששכר נתברך בפרנסה וכן זבולון בעסק בתורה. וכן מובן עפ"ז מהו שהפסוק כותב "כי שפע ימים יינקו" - דהוא נתינת טעם, דכיון שגם יששכר ינק שפע ימים וכו' הרי"ז הוסיף בשפע שהי' לו, והי' לו פנאי לעסוק בתורה כדבעי בלא דאגה, וע"כ היו חכמים וראשי סנהדראות יודעי בינה לעיתים.



מספר הפסוקים בפ' יתרו ופ' ואתחנן [גליון]

הת' לוי גערליצקי
תלמיד בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 89) כתב הרב מ.מ.ס. שי' לתרץ קושיית הרב י.ל.א. שי' בגליון תתקסו (עמ' 89), שמספר ע"ב פסוקים שבסוף פרשת יתרו הוא לשיטת החזקוני, שסובר שעשרת הדברות הם י' פסוקים.

ולהעיר שכבר דנו בענין זה בקובץ 'אור ישראל' (מאנסי) גליון כ' עמ' קנב-ג', ומביא מכת"י לחלק עשה"ד בטעם תחתון ליי"ב (ולא כמצויין בחומשים) וטעם עליון ביי, ולכן בפרשת יתרו יש ע"ב בטעם עליון. ומתרץ התם גם בנוגע לפרשת ואתחנן שהוא גם ע"פ טעם עליון.

ומביא מקרית ספר למאירי (בסוף הסדרא) שבאמת יש קי"ט פסוקים בפ' ואתחנן ולא קי"ח, וסימן להם פל"ט. ומביא עוד מקורות ומציין שאם תספור בסוף ספר שמות וספר דברים, תראה שיש שתיים יתרים בכ"א מהם. ולכן מתרץ שהפרשה הוא לפי טעם עליון שיש י' פסוקים ולכן ביתרו כתוב ע"ב (במקום ע"ה) ובואתחנן קי"ט (לשיטת כמה כתבי יד, עיין שם) במקום קכ"ב. והספר הוא לפי טעם תחתון דהוי י"ב, ולכן מוסיף שתיים. [וראה גם בקובץ 'אור תורה' גליון י' שמביא הרב ש.ד. הכהן שי' מונק תירוצים על עוד פרשיות שלכאור' אינם מתאימים, עיי"ש].



שונות

הערה ב'היום יום'

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

ב'היום יום' לר"ח אלול כתוב: "כשהי' הצ"צ בן תשע שנים אמר לו רבינו הזקן . . . אשר מיום שני דר"ח אלול עד יום הכפורים, יאמרו בכל יום ויום במשך היום שלשה קאפ' תהלים . . . ומי שלא התחיל ביום ב' דר"ח יתחיל באותו יום שהוא עומד בו, ואת אשר החסיר ישרים". דבר זה מובא גם כן בקובץ מכתבים (הנדפס בסוף התהלים) מרשימות של א' אלול תרנ"ט, אבל שם מסיים (אחר: "ואת אשר החסיר ישרים"): "אבל ללא יותר משלשה קאפיטלעך בכל יום". וצריך עיון למה נשמט זה בהיום יום הנ"ל.

וברשימה הנ"ל גופא צע"ק. שלכאורה זה שמסיים שם: "אבל לא יותר משלשה קאפיטלעך בכל יום" - אינו שייך למי שהחסיר, שהרי אם החסיר ששה קאפיטלעך לדוגמא, בודאי יכול להשלים כל הששה קאפיטלעך ביום אחד. ואם כן, הי' מתאים לכתוב זה תיכף אחר עצם התקנה - ולא אחר: "ומי שלא התחיל . . . ואת אשר ישרים", וצ"ע.



לזכות
הבחור החשוב והנעלה
התמים שמואל שיחי'
לרגל היכנסו לעול המצוות
ביום חמישי ח' מר-חשוון ה'תשס"ט

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן
ויעלה מעלה מעלה בכל עניני טוב וקדושה
להצליח בלימוד התורה - נגלה ודא"ח
ובמילוי תפקידו כ'נר להאיר'
שיאיר בכל הסביבה באור התורה וחסידות
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ויזכו לרוות ממנו
רוב נחת בגו"ר לאויוש"ט

סג♦סג

נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ת ר' פרץ וזוגתו מרת גיטל מלכה
ומשפחתם
שיחיו
בראנשטיין