

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת הקהל - שנת השלושים

גליון ד [תתקע]

ר"ח בסלו

ש"פ ויצא

מ'י' בסלו

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשעה לבריאה

מאה ושש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מזקדש

לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדונינו מורנו ורבינו

בקשר עם יום הבהיר

י"ד כסלו

בו ימלאו שמונים שנה לנישואי רבינו והרבנית
תרפ"ט - תשס"ט



"דאס איז דאך דער טאג וואס מ'האט
מיר פארבונדן מיט אייך, און אייך מיט
מיר..."

סגסג

המערכת

ב"ה
ש"פ ויצא
ה'תשס"ט
גליון ד [תתקע]

תוכן הענינים

- גאולה ומשיח
4..... עתידין אילני סרק שיטענו פירות
- רשימות
10..... פי' רבינו בתפילת רחב"ד
- לְקוּטֵי שִׁיחֹת
13..... קרבן עוף - בחינת שמיעה באלקות
14..... ואתה קדוש יושב תהילות ישראל
15..... ביאור באופן נתינת התורה לשבט לוי ולכל בניי
- נגלה
18..... בענין 'מדאפקרא'
21..... דיוק לשון אדה"ז בהל' שבת [גליון]
23..... גדר ד"אין אפוטרופוס לעריות"
- רמב"ם
28..... בדין עכו"ם ששבת
33..... פסול ד'מצוה הבאה בעבירה' בדעת הרמב"ם והראב"ד
- הלכה ומנהג
36..... מעלת התפלה בסמיכות למקום המקדש בזמן הזה [המשך]
39..... מנהג חב"ד בהקפות ליום שמחת תורה
46..... היתר הסיוע לבע"ד בטענותיו
48..... תפילה בצניבור

- 57.....כבוד הציבור וטרחא דציבורא
 71.....ביאור דברי הב"ח בתשובותיו
 75.....סמיכת ברכת 'לישב בסוכה' לנטילת הלולב - האומנם ?
 77.....יו"ט שני של גלויות להבא ממקום למקום [גליון]
 78.....כיבוי הגפרור אחר הדלקת נש"ק [גליון]

פשוטו של מקרא

- 79.....אופן התגלות השכינה לאברהם אבינו
 82.....הלשון הכפולה 'לבבך'
 83.....מיתת קרח ועדתו

שונות

- 88.....ב' התקופות בתורות אדה"ז
 89.....ת"ח שנמצא שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה



**הערות לקובץ הבא
 שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ וישב - חנוכה
 יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', חג הגאולה, י"ט
 כסלו**

"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

עתידין אילני סרק שיטענו פירות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

– אם יהי' שם חיוב ערלה –

איתא בתו"כ פ' בחוקותי (פרשה א') עה"פ (ויקרא כו,ד) "ועץ השדה יתן פריו": "ומנין שאפילו אילני סרק עתידין להיות עושין פירות ת"ל ועץ השדה יתן פריו", ועד"ז איתא בכתובות (קיב,ב) "אמר רב חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבא"י שיטענו פירות שנאמר (יואל ב,כב) כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם"¹. ויש להסתפק אם כשיתחילו האילני סרק לטעון פירות לעת"ל האם יהי' בהם ג' שנים דאיסור ערלה או לא?

פלוגתת ריו"ח ור"ל בירושלמי בהרכיב אילן מאכל על אילן סרק

והנה איתא בירושלמי (ערלה פ"א ה"ב): "תני גוי שהרכיב אילן מאכל על גבי אילן סרק, אף על פי שאין ישראל רשאי לעשות כן [דאיסור משום הרכבה מין בשאינו מינו] חייב בערלה, ערלה מאימתי הוא מונה לו משעת נטיעתו [של האילן סרק, שאם עבר עליו שנה אינו מונה אלא ב' שנים] רבי שמעון בן לקיש אמר בלבד דברים שהן באין במחשבה [הא דאמרינן משעת נטיעת אילן סרק זהו רק באילן סרק כזה שהוא ראוי להתחייב בערלה עי"ז שיתהווה אילן מאכל ע"י מחשבה] כגון חרובי צלמונה וחרובי גידודה [שאין פירותיהן נאכלין אלא ע"י הדחק, ואם חישב עליהן לאכילה מתחייבין בערלה, וכיון דשייך ביה איסור ערלה, לכן עכשיו שהרכיבו נגרר אחר העיקר - האילן סרק, ומונה לו משעת נטיעה ראשונה] אבל ערבה [אבל המרכיב אילן מאכל בערבה שאין לו פירות כלל] כנטוע בארץ [דכשמרכיב בו אילן מאכל ה"ז חשיב כאילו

¹ וראה לקו"ש חכ"ז ע' 193 בביאור חילוק הלשונות דבתו"כ כתב אילני סרק סתם, ובגמ' קאמר דארץ ישראל עיי"ש.

נוטע בארץ אילן חדש, ומהשתא הוא דמתחיל למנות שני ערלה] רבי יוחנן אמר אפילו ערבה [אפילו אם הרכיב אילן מאכל בערבה שאין לו פירות כלל מונה משעת נטיעת האילן סרק] וכו' עיי"ש, כן פירשו כוונת הירושלמי בחי' הרמב"ן ר"ה ט, ב, (בד"ה ומצאתי סוגיא), והר"א פולדא ור"ש סיריליאו ירושלמי שם, ובטורי אבן ר"ה שם (ד"ה שוב ראיתי) ובהגהת הגרע"א ביו"ד סי' רצ"ד (ט"ז ס"ק כ"ד) ועוד, (אבל בפני משה שם פירש באופ"א).

הרי יוצא מזה דפליגי רבי יוחנן ור"ל אם "אילן סרק" גמור שאין שם גידול פירות כלל, עולה שנותיו לשני ערלה, דר"ל סב"ל דרק אילן סרק כזה שיש עליו פירות הנאכלין ע"י הדחק ושייך שיחול עליו איסור ערלה ע"י מחשבתו לאכול פירות אלו, רק אילן סרק כזה עולה שנותיו למנין ערלה, ולכן אם הרכיב אילן מאכל על אילן סרק כזה, מונה משנת נטיעת האילן סרק, ובאופן שבאילן סרק זה כבר עברו ג' שנים ואח"כ הרכיב אין על פירות היוצאים איסור ערלה כלל, אבל באילן סרק גמור שאין עליו פירות כלל אין מנין שנותיו עולה לשני ערלה כלל, ולכן מונה משעת ההרכבה כאילו נטע אילן חדש בארץ, משא"כ ריו"ח סבר דגם אילן סרק שאין בו פירות כלל עולה שנותיו למנין שני ערלה, ולכן לעולם מונה משעת נטיעת האילן סרק.

ועי' רמב"ם הל' מעשר שני ונטע רבעי (פ"י ה"י): "עכור"ם שהרכיב אילן מאכל על גבי אילן סרק חייב בערלה" ודייקו האחרונים דמדלא חילק כלל כדעת ר"ל מוכח דפסק כריו"ח דבכל אילן סרק מונין משעת נטיעה הראשונה (ראה ישועות מלכו שם) וע"ד שפסק לעיל בה"ב לענין אם נטע האילן לסייג ולא לפירות וז"ל: הנוטע אילן מאכל ודעתו עליו שיהיה סייג לגינה, או שנטעו לקורות לא לפירות ה"ז פטור מן הערלה, נטעו לסייג וחזר וחשב עליו למאכל או שנטעו למאכל וחזר וחשב עליו לסייג, כיון שעירב בו מחשבת חיוב חייב, נטעו שלש שנים לסייג ומכאן ואילך למאכל אין לו רבעי, שכל שאין לו ערלה אין לו רבעי עכ"ל, הרי דשם לעולם אזלינן במנין השנים בתר נטיעה הראשונה ועד"ז הכא בדין דהרכבה.

אבל הרמב"ן שם חולק וסב"ל דהלכה כר"ל וראיתו מר"ה שם דגרסינן: "תנו רבנן: אחד הנוטע, אחד המבריך, ואחד המרכיב, ערב שביעית שלשים יום לפני ראש השנה - עלתה לו שנה, ומותר לקיימן

בשביעית. פחות משלשים יום לפני ראש השנה - לא עלתה לו שנה, ואסור לקיימן בשביעית" ובירושלמי שם מבואר דלפי ריו"ח "לית כאן מרכיב" דלא גרסינן מרכיב בהברייתא וכיון דבבבלי גריס לה אלמא דסב"ל כר"ל עיי"ש בדבריו, ועי' גם בחי' הריטב"א ובחי' הר"ן שם שכ"כ, וראה בס' 'קרן אורה' סוטה מג,ב, בזה.

ביאור פלוגתת ריו"ח ור"ל אם איסור ערלה הוא רק בהפירות

והנה לכאורה סברת ריו"ח צריך ביאור, דכיון דאילן סרק גמור אין לו פירות כלל, וליכא שם חיוב ערלה כלל, איך שייך לומר שכבר עלו שנותיו לשני ערלה דהלא אינו בגדר ערלה כלל? ובפשטות זהו טעמו של ר"ל שמחלק דשני ערלה שייך רק באילני סרק כאלו שיש עליהם פירות שנאכלים ע"י הדחק, ועי' מחשבתו מתחייב בערלה לכן יש שם שני ערלה, אבל באילני סרק ממש לא, אבל מהו סברת ריו"ח?

ואפ"ל בזה דהנה איתא בפסחים מד,ב, (ועד"ז גם בקידושין לח,א) "משרת" ליתן טעם כעיקר, שאם שרה ענבים במים ויש בהן טעם יין - חייב. מכאן אתה דן לכל התורה כולה: ומה נזיר שאין איסורו איסור עולם, ואין איסורו איסור הנאה, ויש היתר לאיסורו - עשה בו טעם כעיקר. כלאים, שאיסורו איסור עולם, ואיסורו איסור הנאה, ואין היתר לאיסורו - אינו דין שיעשה טעם כעיקר. והוא הדין לערלה בשתים", ופירש"י והוא הדין לערלה בשתים - קל וחומר זה אתה דן לערלה בשתי דרכים, דאיסורו איסור הנאה, ואין היתר לאיסורו בתוך שלש, מה שאין כן בנזיר, ואיסור עולם ליכא למימר בה, דלאחר שלש מותרות, אבל התוס' שם הביאו פירש"י והקשו עליו וז"ל: ופ"ה דערלה אין איסורו איסור עולם דאחר שלש מותר, וקשה מה שמותר אחר שלש היינו האילן, והאילן לא נאסר מעולם רק הפרי והפרי אין לו היתר וכו' עכ"ל, היינו דבשלמא אם האיסור הי' גם על האילן מובן הא דאומר דאין איסורן איסור עולם כיון שהאילן מותר אחר שלש, אבל כיון שבערלה הנאסר הוא רק הפירות ולא האילן, ופירות אלו דערלה הרי נשארים באיסורם לעולם, וא"כ איך אפ"ל דאין איסורם איסור עולם? ולהלן בתוס' שם פירש הר"י: "וכן ערלה אחר ג' שנים היוצא ממנו אין איסור חל עליו" וצ"ב בדעת רש"י והר"י.

ונראה לבאר דרש"י והר"י סב"ל דהן אמת שהאילן גופא לא נאסר דאינו פירי, אבל מ"מ יש חלות דין ערלה על גוף האילן, שהפירות היוצאים ממנו יהיו נאסרין, ז.א. דחלות האיסור הוא על גוף האילן לענין פירותיו היוצאים ממנו, (ע"ד הדין שקונה דקל לפירותיו, שאין לו קנין בגוף הדקל רק לגבי הפירות היוצאין ממנו), ולכן לשיטתם שפיר שייך לומר דחלות איסור ערלה זה שבהאילן אינו איסור עולם, כיון שהאיסור נפקע ממנו לאחר ג' שנים, משא"כ התוס' עצמם שהקשו על רש"י, וכן ר"ת בתוס' שם פירש באופן אחר דקאי על נטע רבעי וכו' עיי"ש, לא ניחא להו לפרש כן, כי סב"ל דליכא שום חלות איסור בערלה על האילן כלל, דהאיסור הוא רק על הפירות עצמם, והאילנות אינם בגדר ערלה כלל, לכן לא רצו לפרש ד"שאיין איסורו איסור עולם" קאי על האילן, ופירשו באופן אחר עיי"ש.

ועי' גם פסחים שם כה,א, דקאמר בגמ' [שרצה ללמוד איסור הנאה בבשר בחלב בק"ו מערלה], שמקשה שם מה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר תאמר בבשר בחלב שהי' לו שעת הכושר לפני שנתערב, וכתבו התוס' שם: הקשה ריב"א נילף מערלה שהיתה לה שעת הכושר כגון נטל ענף מאילן של היתר שלא נגמרו פירותיו והרכיבו או נטעו? ואומר ר"י דאינו אוסר אלא מה שגדל אחר שהרכיבו או נטעו, וזה לא היה לו שעת הכושר, והענף עצמו אינו נאסר אלא מפני תערובת האיסור, ואם היה יכול להבדיל אותה הענף ממה שגדל אחרי כן היה מותר עכ"ל, והעירו המפרשים (ראה בחי' הרש"ש שם ועוד) דאין כוונת תוס' ל"הענף" עצמו, דודאי אין הענף עצמו - שהוא גוף האילן - נאסר כלל בערלה דהאיסור אינו אלא בהפרי עצמו, ולכן צ"ל דכוונת התוס' להפירות שבענף עיי"ש, אבל זה דוחק קצת בלשון התוס', ולפי הנ"ל ניחא די"ל שהר"י לשיטתו קאי, דסב"ל שיש חלות דין ערלה גם על האילן עצמו לגבי פירותיו היוצאין ממנו כנ"ל, ושפיר שייך לומר והענף עצמו וכו'.

ולפי זה יש לומר, דזהו גם הביאור בפלוגתת ריו"ח ור"ל, דר"ל סב"ל דגדרו של איסור ערלה הוא שהאיסור חל על גוף האילן דפירותיו היוצאין ממנו אסורין, ולכן סב"ל דמנין שני ערלה תלוי בהאילן עצמו אם הוא אילן שמוציא פירות או לא, ובאילן סרק גמור שאינו מוציא פירות כלל לא שייך שום גדר של ערלה ומנין שני ערלה, ורק סוג אילן סרק שיש עליו

פירות הנאכלים ע"י הדחק, יש מנין שני ערלה כנ"ל, אבל ריו"ח סב"ל דכל האיסור ערלה בכל אופן הוא רק על הפירות עצמם, והאילן עצמו לעולם אינו נכלל בגוף האיסור כלל, וכיון דבהאילן עצמו ליכא דין ערלה, לכן לא איכפת לן איזה סוג אילן הוא, ואפילו אילן סרק גמור עולה שנותיו לשני ערלה.

ולפי כל זה י"ל גם בעניננו, בהא דעתידין אילני סרק להיות עושין פירות אם יהי' שם חיוב ערלה, דלפי ריו"ח אפילו אילן סרק גמור לא יתחייב בערלה לעת"ל, כיון שכבר עלו שנותיו למנין שני ערלה לפני שהתחיל להיות עושה פירות, משא"כ לפי ר"ל ה"ז תלוי באיזה סוג אילן סרק, דאילני סרק כאלו שלא היו' עליהם פירות כלל, יתחייבו למנות ג"ש דערלה מהזמן שהתחילו להיות עושין פירות, ואילני סרק שפירותיהם נאכלים ע"י הדחק לא יתחייבו מנין חדש, והרמב"ם פסק כריו"ח, והרמב"ן פסק כר"ל וכפי שנת'.

דעת הרבי באיסור ערלה

וראה לקו"ש חכ"ב פ' קדושים א' בענין איסור ערלה ושם בסופו מסיים וז"ל: משא"כ דער חיות וכח מיט וועלכן דער אילן איז מצמיח די פירות און זיי זיינען יונק (פון אילן), איז במשך די שלש שני ערלה איז עס חיות פון ג' קליפות הטמאות - און מצד דעם ווערן די פירות אן איסור חפצא (ואסורים לעולם) און דערנאך ווערט נשפע ונמשך אין דעם אילן א חיות חדש וואס פירות שלו (בשנה הרביעית) זיינען ניט נאהר טהורים ומותרים, נאהר אדרבה קודש הילולים לה' עכ"ל, ומשמע מזה דסב"ל שיש חלות ערלה גם בגוף האילן לגבי פירותיו היוצאים ממנו.

ובלקו"ש חל"ח פ' בלק ב' עה"פ מי מנה עפר יעקב (במדבר כג, י) הביא פירוש הב' ברש"י: "דבר אחר עפר יעקב אין חשבון במצות שהם מקיימין בעפר (דברים כב, י) לא תחרוש בשור ובחמור, (ויקרא יט, יט) לא תזרע כלאים, אפר פרה, ועפר סוטה וכיוצא בהם" והקשה ע"ז דלמה לא הביא גם מצות ערלה דשלש שנים יהיה לכם ערלים כדאיתא בבמדב"ר שם (פ"כ, יט)? וכתב שם וז"ל: ועכצ"ל שרש"י סב"ל דע"פ פשוטו של מקרא מצות ערלה אינה בכלל מצות שעושים בעפר, כי המצוה היא בפירות האילן ולא בעפר עכ"ל, ולכאורה יש לתלות זה בהנ"ל, דהמדרש סב"ל דחלות ערלה הוא בגוף האילן ששרשיו בהקרקע

וכו', משא"כ רש"י בפשוטו של מקרא סב"ל שהוא רק בהפירות בלבד ולא כדסב"ל בדרך ההלכה כפי שנת"ל, אמנם לפי מסקנת השיחה שם, אפ"ל דגם בפשש"מ סב"ל לרש"י שאיסור ערלה הוא בעפר, ומ"מ לא הביאו מטעם אחר שלא שייך בזה הענין דאין חשבון וכו' שאין זה ענין תמידי עיי"ש.

טעם איסור ערלה

ויש להוסיף בזה עוד במ"ש באבן עזרא שם (ויקרא יט, כג) שהטעם דפירות ערלה אסורות הוא משום שיש בהן ארס ומזיקות עיי"ש, וכ"כ הרמב"ן שם בטעמו הב' וז"ל: כי הפרי בתחילת נטיעת האילנות רב הלחות דבק מאד מזיק לגוף ואיננו טוב לאכלה, כדג שאין לו קשקשת (לעיל יא ט), והמאכלים הנאסרים בתורה הם רעים גם לגוף עכ"ל, וראה בס' החינוך מצוה רמ"ז, דלפי טעם זה צריך לומר דלעת"ל כשאינני סרק יהיו עושיין פירות, כיון שהאילנות לא יהיו חדשים במילא ליכא בהם דין ערלה.

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

כיון דמפסוק זה מוכח דאיסורא דערלה אינו מטעם סכנה עכ"ד, ולפי"ז אין שום בירור להלכה מצד טעם זה, ויש לדון עוד ע"פ טעם הראשון של הרמב"ן שם, וכן במה שהביא טעמו של הרמב"ם במורה נבוכים.

עוד יש לדון בענין זה ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ז שם (סעי' יג) דהגמ' דקאמר דעתידין אילני סרק שבא"י דוקא וכו' איירי בתקופה הא' של ימות המשיח שיהי' שם נס מיוחד, והתו"כ דקאמר שכן יהי' בכל העולם איירי בתקופה הב' ואז יהי' כן טבע העולם², א"כ כשהפירות נבראו בדרך נס, י"ל שאין בהן חיוב ערלה כלל, וכידוע השקו"ט בענין זה, ובנוגע לחרובין דאיברו במערתא דרשב"י וכו' ואין הזמ"ג.



רשימות

פי' רבינו בתפילת רחב"ד

הת' שניאור זלמן אסולין
תלמיד בישיבה

א. ברשימות (חוברת כ') מביא רבנו את דברי הגמ' (יומא נג, ב) "רבי חנינא בן דוסא הוה קאזיל באורחא, שבא מיטרא עליה אמר לפניו רבון העולם כל העולם כולו בנחת וחנינא בצער, פסק מיטרא. כי אתא לביתה אמר לפניו רבון העולמים כל העולם בצער וחנינא בנחת אתא מיטרא. א"ר יוסף מאי אהניא לי' צילותי' דכהנא רבא לגבי רבי חנינא בן דוסא".

ומקשה רבנו: "מלבד כמה דיוקים בלשון הגמרא, הרי עצם העובדה מוקשה: היתכן דצדיק כמותו יתפלל שיפסקו הגשמים בשעה שהעולם צריך להם, מפני שהוא בצער?"

ובהערה 4 ציינו המו"ל לחדא"ג מהרש"א שהקשה ג"כ כנ"ל, וז"ל:

² ראה בקונטרס 'ברכת דוד' להגר"ד מנדלבוים שליט"א (ט"ו בשבט) ע' ל"ד, די"ל דאף דנקט הגמ' "ארץ ישראל" הכוונה הוא לכל העולם, כיון דלעת"ל יתפשט א"י בכל העולם, וזהו כהתו"כ שכן יהי' בכל העולם.

"לכאור' קשה היאך היה מתפלל כך, וכי משום צער דידי' לא יהי' נחת לכל העולם, דאינו נראה שחסיד זה יאמר כן משום דכל עולם ניזון בשבילי". ומתריך: "ונ"ל דבאותה שעה עדיין לא היה צריך כל עולם למטרא עד שבא לביתו וכו'".

משא"כ רבנו בקושייתו כתב "דצדיק כמותו יתפלל שיפסקו הגשמים שהעולם צריך להם", והיינו דבאותו זמן כבר הי' העולם צריך לגשמים. ונמצא דנקט רבנו שלא כפי' המהרש"א.

וצריך להבין למה שולל רבנו את דברי המהרש"א.

ב. והנה ב'חידושי גאונים' (צויין ג"כ בהערה שם) השיג על דברי המהרש"א: חדא, דאם העולם לא היה צריך לגשמים, א"כ היאך אמר רחב"ד "כל העולם בנחת" על שירדו גשמים, והרי אם לא צריכים לזה בודאי שאינו נחת להעולם. ועוד דאם באותה שעה לא הי' העולם צריך לגשמים, איך יכול להיות שבזמן מועט כזה, עד שבא לביתו, שוב הוצרך העולם לגשמים? ולכן מפרש באו"א, ודחקו פירושו שם, עיי"ש בארוכה.

ובהשקפה ראשונה הי' אפ"ל דמה שרבינו אינו לומד כפי' המהרש"א, הוא מאחר שהשיג עליו הח"ג הנ"ל, אלא שנראה לתרץ השגות הח"ג על המהרש"א, וכדלהלן:

(א) במה שהשיג הח"ג, דבאם העולם לא היה צריך לגשמים א"כ מה אמר רחב"ד כל העולם בנחת?, הנה פי' דברי רחב"ד "כל העולם בנחת", הרי לכאור' אין כוונתו לומר שהעולם שמח ומרוצה, אלא שאינו מצטער, דהרי כשבא לביתו אמר "כל העולם בצער וחנינא בנחת", ובודאי שלא היה שמח ומרוצה שלא ירד גשמים (דהרי התפלל ע"ז), אלא שלא הצטער בגין כך, והדבר לא הפריע לו. וכמו"כ י"ל דכל העולם בנחת היינו שהעולם אינו מצטער, משא"כ רחב"ד שהיה בצער.

ולפי"ז שייך שפיר לפרש דברי המהרש"א, דמאחר שירד גשם הרי העולם לא נסעו בדרכים ונשאר בו בתייהם ולכן לא הצטערו בגלל הגשם,

משא"כ רחב"ד שנסע בדרך, הי' בצער מהגשמי וא"ש.

ב) ומה שהק' דאיך שייך שבזמן מועט ששב לביתו שוב הי' צריך העולם לגשמים, הרי אינו מוכן מהיכן מצא לומר שחזר לביתו רק אחרי זמן מועט, והרי לא נכתב בגמ' זמן חזרתו לביתו, ואולי חזר רק אחרי זמן מרובה, ולק"מ.

ולכן אא"ל שמה ששלל רבנו את פי' המהרש"א הוא מפני השגות הח"ג הנ"ל על דבריו, דלכאור' שפיר שייך לתרצם.

ג. והנה אחרי העיון יוצא דישנו חילוק טובא בין קושיית רבינו לקושיית המהרש"א. שהמהרש"א כתב "וכי משום צער דידיה לא יהי' נחת לכל העולם", והיינו שהוקשה לו היטכן שבגלל צער שלו, ניחא לי' שכל העולם יצטער. משא"כ רבינו כתב "דצדיק כמותו יתפלל שיפסקו הגשמים שהעולם צריך להם", והיינו דבעיקר קשה מה שרחב"ד, בהיותו צדיק, התפלל שיפסקו הגשמים.

וי"ל הביאור בזה: מבואר בתניא² (פ"י) שצדיק אין בו רע כלל - ורע, היינו כל מה שאינו לה' ולתורתו ולעבודתו (כמבואר בפ"ו) - וכל מחשבה דיבור ומעשה שלו הינם רק לעבודתו ית', וא"כ הרי אצל הצדיק לא קיים רצונות עצמיים (גשמיים) שאינם קשורים לעבודת ה'. ועפ"ז אינו מוכן מה שרחב"ד התפלל שיפסקו הגשמים שהעולם צריך להם בגלל צערו, דהרי לכאור' מעשה זה (להתפלל שיפסקו הגשמים) אינו לעבודת הבורא.

ועפ"ז י"ל הטעם שרבנו שלל את דברי המהרש"א - שאז העולם לא הי' צריך עדיין לגשמים - דהרי אפי' אי נימא שהעולם לא הי' צריך לגשמים, עדיין קשה מה שצדיק יתפלל שיפסקו הגשמים רק בגלל צערו, שלכאור' אינו קשור לעבודת הבורא.



¹ ומה שנסע למרות שהי' גשם, הרי בודאי שנסע לדבר מצווה, וכמו שיתבאר לקמן דכל מעשיו של הצדיק הם לעבודתו ית', וכפי' העין יעקב שם.

² ולהעיר דגם תשובתו של רבנו בהמשך הרשימה היא ע"פ חסידות, וא"ש.

לקוטי שיחות

קרוב עוף – בחינת שמייעה באלקות

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חל"ה נח (ב), מבאר רבינו בארוכה ההבדל בין קרבן בהמה שצ"ל שלם, וקרוב עוף שיכול להיות גם בעל מום. ומבאר בתוכן הדברים ע"פ פנימיות הענינים, שקרבן עוף הוא קרבן של עני, ואין עני אלא בדעת, ובמילא חסר אצלו הדעת באלקות באופן של ראי' ואין לו אלא באופן של שמייעה בלבד, ולכן יכול הקרבן להיות בעל מום, היינו שאינו בשלימות כו', כי כאשר האדם משיג אלקות רק באופן של שמייעה אי אפשר לתבוע ממנו שלימות מוחלטת, עיי"ש בארוכה.

ואולי יש להוסיף בזה, בדרך אפשר:

בהבדל בין ראי' לשמייעה מבואר (ראה תורת מנחם ח"ז ע' 199, ובכ"מ), שבשמייעה יש שני חסרונות: א) גם כאשר משיג ושומע כו' בטוב, הרי זה בהגבלה, ואין הדבר תופס אותו לגמרי; ב) יתירה מזו: יכול להיות שבמשך הזמן ע"י ריבוי קושיות יוסתר הדבר לחלוטין. משא"כ בראיה, שבנוסף לכך שהדבר הנראה תופס אותו בכל מהות הנפש, הרי גם לא שייך קושיא וסתירה בו ונשאר באופן תמידי.

ובנוגע לענינו, קרבן העוף שהוא בבחינת 'שמייעה', מבואר בשיחה הנ"ל בארוכה שלכן יכול להיות קרבן עוף בעל מום, כיון שבדרגת 'שמייעה' אין האלקות תופסת אותו לגמרי עד שיהיה מושלם ותמים בכל - החסרון הא'; אך יש להוסיף, שגם החסרון הב' - שסו"ס יתכן והדבר יתבטל לגמרי ח"ו, גם זה מצינו בקרבן עוף, וכפסק הרמב"ם בהל' איסורי מזבח (פ"ד הט"ו) לענין אתנן: "נתן לה בהמת קדשים באתננה לא נאסרה למזבח, ואפילו מנה אותו על פסחו ועל חגיגתו באתננה לא נפסלו המוקדשין, שכבר זכה בהן גבוה משעה שהוקדשו", כלומר: הקדושה בקרבן בהמה היא חזקה ואא"פ לבטלה על ידי שנותן הבהמה כאתנן.

אולם לגבי עופות פוסק הרמב"ם (שם, וראה השגת הראב"ד ובנ"כ שנשארו בצ"ע): "אם נתן לה עופות, אע"פ שהן מוקדשין, אתנן חל

עליהם ואסורים". כלומר: שגם לאחר שהעוף כבר הוקדש, עדיין אפשר ח"ו לאוסרו על ידי שמביאים אותו כאתנן, והוא ממש ע"ד המבואר בענין שמיעה, שסו"ס אפשר לסתור את הדבר לגמרי, וק"ל. ואם שגיתי ה' יכפר.



ואתה קדוש יושב תהילות ישראל

הרב מנחם מענדל גרינפלד

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ידוע שיחת רבינו בלקו"ש ח"ז קדושים (א) שמקשה למה הפירות של שנה הרביעית נאכלים רק בירושלים ובשנה החמישית, שהיא מדריגה נעלית יותר, הפירות נאכלים בכל מקום. ומביא סיפור הבעש"ט שהי' מסתובב בכפרים וכו' לשאול בשלום האנשים כדי שיענו ב"ה וכיו"ב, ופעם אחת נכנס לפרוש א' ושאל לשלומו ולא ענה, ואמר הבעש"ט "למה אין אתה נותן לכביכול את הפרנסה". ותמה ע"ז הגאון, וענה הבעש"ט - "ואתה קדוש יושב תהילות ישראל", דער כביכול זיצט אויף די אידישע לויבונגען וואס אידען לויבן אים ב"ה פאר דער געזונט או פרנסה וואס ער גיט זיי".

ושם בהערה 9 כותב: "וי"ל שמה שמקדים בלקו"ת פרשתנו (כ"ט סע"ב) 'אך הענין ע"פ מ"ש ואתה קדוש יושה תהילות ישראל [שהפירוש שבלקו"ת שם הוא כנראה, מיוסד על פירוש הבעש"ט, ע"פ זה המובא לקמן בפנים] הוא גם בכדי לרמז תירוץ להקושיא דלעיל ס"א". ומסביר שדווקא ע"י הילול ושבח להשי"ת על ענינים גשמיים ע"ז ממשיכים "ואתה" שמצ"ע הוא "קדוש" שיהי' "יושב" ונמשך למטה בתחתונים.

ולכאו' יש להקשות, דמבואר בירושלמי סוכה (פ' החליל ה"ד) שמביא אמרתו של הלל הזקן בשמחת בית השואבה: "הלל הזקן כד הוה חמי לון עברין בפחו הוה אמר לון דאנן הכא מאן הכא ולקילוסן הוא צריך והכתיב אלף אלפין ישמשוניה וריבוא ריבוון קדמוהי יקומוז". פירוש (ע"פ קרבן העדה ופני משה): כשהי' רואה אותן איך שעושין שמחת בית השואבה בקלות ראש במרוצה ולא בדרך כבוד ואימה, אמר להם, אם אנחנו כאן משבחין ומקלסין מה אנן הכא, וכי חשובין לפניו יתברך ולקילוסן של תחתונים הוא צריך והלא כתיב "אלף אלפין וגו'". וממשיך בירושלמי:

"כד הוה חמי לון עבדין בכושור הוה אמר די לאגן הכא מאן הכא שאע"פ שיש לפניו כמה קילוסין חביב הוא קילוסן של ישראל יותר מכל מה טעמ' ונעים זמירות ישראל יושב תהילות ישראל". ופירשו המפרשים, שכשה' רואה שעושים בכשרות ושמחים בעבודת ה' ובראתו, ה' אומר, אם אין אנחנו כאן היום להודות ולהלל לה', מי כאן שישבח במקומנו, שחביב לפני ה' קילוסן של ישראל יותר משל המלאכים, דכתיב "ונעים זמירות ישראל" שנעים לפניו זמירות ישראל, וכתוב "יושב תהילות ישראל", שכל שבח שישראל מקלסין הקב"ה משרה שכינתו עליהם. ושמעינן מהכא שחביב לפניו קילוסין של ישראל משל המלאכים מדמוריד שכינתו למטה.

הרי רואים מכאן שהלל הזקן ה' אומר שהקב"ה משרה שכינתו למטה על תהילות ישראל, וא"כ אי"מ מה חידש הבעש"ט, הרי מפורש כן בירושלמי.

ואולי יש לומר שהבעש"ט גילה ענין זה, ע"ד הענין המובאר בשער היחוד והאמונה עמ"ש "ופי' הבעש"ט ז"ל", דהלא פי' זה נמצא כבר במדרש תהלים, רק שהבעש"ט גילה ענין זה. ועד"ז יש לומר כאן, דהרי ה'פרוש' הנ"ל ישב ולמד תורה למעלה מיובל שנים, ולא ידע ענין זה שבירושלמי. אלא הענין הוא כנ"ל, שהבעל שם טוב גילה ענין זה. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



ביאור באופן נתינת התורה לשיבט לוי ולכל בני

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

בלקוטי שיחות חלק י"ט וילך (ג), מביא רבינו שאלת הראגאטשאווער על הפסוק (פרשתינו לא, ט) "ויכתוב משה את התורה הזאת ויתננה אל הכהנים בני לוי", שלשון זה - הכהנים בני לוי - כתוב גם בשופטים (כא, ה) בנוגע עגלה ערופה, ואיתא בספרי שם (פיסקא פח ד"ה ונגשו) "אין לי אלא תמימים, בעלי מומים מנין, ת"ל 'בני לוי' לרבות בעלי מומים", שגם הם כשרים לענין עגלה ערופה, ושואל הראגאטשאווער "וכאן מאי?" כלומר, הרי אין זה ענין של עבודה שנצטרך לרבות בעלי מומים, ונשאר בקושיא.

ומבאר שם בשיחה שרש"י בפי' מתרץ זאת ע"פ פשוטו. שרש"י מפרש בד"ה "ויכתוב משה גו' ויתנה - כשנגמרה כולה נתנה לבני שבטו", וצריך להבין מה מוסיף רש"י בפירושו "נתנה לבני שבטו", הרי כתוב "ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ה'" ולשון זה כבר נזכר למעלה ושם וכן בכל מקום שנזכר לשון כזה, הפירוש הוא הכהנים שיצאו מבני לוי, וכאן כותב רש"י שהפירוש "הכהנים בני לוי" שנתנה לבני שבטו היינו לכללות שבט לוי?

ואעפ"י שכתוב "הנושאים ארון ברית ה'" שהם הלויים, יש לפרש (כמו החזקוני) שזה קאי על הכהנים שהכינו את הארון לבני לוי לשאת (שזה קרוב יותר לפשט). ובפרט שא"א לפרש כל שבט לוי שהרי הנושאים הארון היו רק בני קהת ולא כל שבט לוי.

ומבאר בשיחה שזה שרש"י מפרש "נתנה לבני שבטו" היינו שנתנה להכהנים בתור באי כח של כל שבט לוי, ומוכרח לומר כן כי הפסוק מסיים "ואל כל זקני ישראל", היינו שנתנה גם לזקנים בתור באי כח של כל שבטי ישראל. ואם נפרש שנתן רק לכהנים הרי יוצא שנתנה לכל השבטים מלבד משבט לוי?! לכן מפרש רש"י "נתנה לבני שבטו", שהכהנים היו באי כח של כל שבט לוי, עכתו"ד.

וע"פ ביאור זה קשה מה שפירש רש"י בפ' תבוא (כט, ג') בד"ה "עד היום הזה - שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר תורה לבני לוי כמו שכתוב ויתנה אל הכהנים בני לוי", באו כל ישראל לפני משה ואמרו לו, משה רבינו, אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה וניתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עליה ויאמרו לנו יום מחר לא לכם ניתנה, לנו ניתנה. ושמה משה וכו'". וע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל הרי ניתנה התורה גם לכל שבטי ישראל ולא רק לשבט לוי וא"כ למה באו כל ישראל בטענה לפני משה?

ובאמת כבר פירשו מפרשי התורה (אבן עזרא, ספורנו) מ"ש "ואל כל זקני ישראל" שזה קאי על הסנהדרין, או לראש הכנסת שנותן התורה לכהן למסור למלך לקרא אותה בשעת הקהל, ולא שנתנה לזקני ישראל בתור באי כח של כל שבטי ישראל. ואולי בגלל קושיא הנ"ל.

ואולי יש לתרץ שמה שהכתוב מפסיק בין "הכהנים בני לוי" ובין "כל זקני ישראל" במלים "הנושאים את ארון ברית ה'", שלכאורה אינם

מובנים (כמו שכותב בהשיחה שלא כל בני לוי היו נושאים רק בני קהת),
ובכלל למה נכתב כאן, הרי אינו שייך לענין המדובר?

אלא שהכתוב רוצה לחלק בין נתינת התורה לשבט לוי ובין נתינת
התורה לכל שאר השבטים. שהן אמת שהתורה ניתנה לכולם אבל מ"מ
היה נתינת התורה באופן מיוחד לשבט לוי מנתינתה לשאר השבטים.
והחילוק הוא שנתינת התורה לשבט לוי הי' בהוספה שהם ילמדו את
התורה לכל ישראל.

וכידוע ששבט לוי הובדלו מה' להיות המלמדים והמורים התורה
והמצוות לכל ישראל, וכמ"ש הרמב"ם (הל' עבודת כוכבים פ"א הי"ג,
והל' שמיטה ויובל פ' י"ג הי"ב). וכמ"ש בברכת משה ללוי (דברים לג,
י): "ויראו משפטך ליעקב ותורתך לישראל".

והרגישו כל ישראל שהתורה ניתנה לשבט לוי באופן מיוחד ובאחריות
יתירה, ולכן באו לפני משה ואמרו "מה אתה משליט את בני שבטך
עליה" כי הרגישו ששבט לוי קבלו שליטה יתירה על התורה!



¹ מה שכותב המשכיל לדוד לתרץ קושיא הנ"ל שבתחילה נתנה רק לבני שבטו ואחר
שבאו כל ישראל למשה וטענו מה אתה משליט את בני שבטך עליה, נתנה גם להם,
לכאורה דוחק לפרש כן, כי עפ"ז צ"ל שנתינתה לשבט לוי ונתינתה לכל שבטי ישראל לא
הי' בבת אחת ובזמן אחד כי בהכרח שהי' איזה הפסק זמן ביניהם, ובכתוב משמע שנתינת
התורה לשבט לוי ולכל השבטים הי' בבת אחת. וגם הי' ראוי שרש"י יכתוב, עכ"פ ברמז
בפירושו בד"ה "עד היום הזה" שאכן נתנה אז גם לשאר השבטים.

ולכן נראה יותר לומר ע"פ פשוטו שנתינתה לשאר השבטים הי' בכ"א עם נתינתה
לשבט לוי, אלא שהשליט את שבטו על התורה למנות אותם עלי' להיות ה"נושאים את
ארון ברית ה'", היינו להיות המלמדים והמפיצים התורה והמצוות לכל ישראל,
וזה עוררה את כל ישראל לבא למשה בטענה.

נגלה

בענין 'מדאפקרא'

הרב יעקב משה וואלבערג
 ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

איתא בכתובת (יג, ב): "ההוא ארוס וארוסתו דאתו לקמיה דרב יוסף היא אמרה מיניה והוא אמר אין מינאי, אמר רב יוסף למאי ניוחש לה חדא דהא קא מודה, ועוד הא אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבן גמליאל, אמר ליה אביי ובהא כי לא מודה מכשר רבן גמליאל והאמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא הלכה כר"ג ואת לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרין והכא רוב פסולין אצלה".

והנה בתוס' (ד"ה חדא הב') פירש ה"ועוד וכו'" דהכוונה היא דאפי' לא מהני הודאת הארוס דהא "מדאפקרה נפשה לגבי ארוס אפקרה נמי לגבי עלמא" (יבמות סט, ב) מ"מ אפשר לסמוך על דיבורה כר"ג דהלכה כר"ג, וכן פירשו כמה מהראשונים בביאור ה"ועוד".

אבל לפי"ז לכאורה צ"ב מהי קושיית אביי "ובהא כי לא מודה מכשר ר"ג והאמר לי שמואל לר"י שיננא הלכה כר"ג ואת לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרין והכא רוב פסולין אצלה"¹, דבשלמא במעוברת וכיו"ב, שיודעים שנבעלה ואינו ידוע מיהו הבועל ויש רוב פסולים והיא אומרת לכשר נבעלתי, בזה אמר שמואל שלא נעביד עובדא דהא היא טוענת נגד הרוב. אבל הכא הרי יודעים שנבעלה להארוס ורק שיש חשש אולי נבעלה גם לאחר (והיא אומרת שלא נבעלה לאחר (כמו שחוששין) ונבעלה רק להארוס (כמו שיודעים)), בזה אינו שייך לומר "רוב פסולין" דהא אין הדיון מי הוא הבועל אלא אם נבעלה לאחר, ובהדיון הזה ליכא רוב. (ועי' ב"י אבה"ע ס"ו סי"ז).

והנה בחי' ר' שלמה (היימאן) יצא לדון בהחשש ד"מדאפקרה נפשה"

¹ והיינו דא"א לסמוך על ר"ג דהא רוב פסולין אצלה.

ומפרש שאין פי' הדברים ש"מדאפקרא" הוא חשש כזה שיש בו כדי לאוסרה; דהא פשוט דאין בחשש זה כח וריעותא לאוסרה.

ורק היכא שיש ולד ואנו יודעים שהארוס בא על ארוסתו בכה"ג יש מקום לומר דכיון דאנו יודעים שהארוס בא על ארוסתו, ואין אנו יודעים שנבעלה לאחר הרי בפשטות לא היינו חוששין לזה ובמילא גם הולד הי' כשר, וזהו שמחדש לנו הסברא ד"מדאפקרה נפשא", שחוששין דכמו שהפקירה עצמה לו כן הפקירה עצמה לגבי אחריני, וחוששין שהולד של אחר הוא. ובכה"ג אמרינן שהאשה פסולה ג"כ כיון שיש ולד ה"ז מוכיח שהי' ביאה ואין אנו יודעים מי הוא הבוועל (אף שיודעים שהארוס בא עלי' אבל אינו בהכרח ממנו) בכה"ג פוסלים האשה ג"כ אבל במק' שאין ולד; אין בהחשש של מ'דאפקרה' כדי לאוסרה.

בסגנון אחר: אין ב'מדאפקרה' כדי לעשות חשש אלא לדחות פשיטות, וא"כ כשיש ולד זאת אומרת שרואים בעילה וה'מדאפקרא' אומר שאף שאנו יודעים שהארוס בא על ארוסתו אין אנו יודעים של מי הולד, וא"כ הבעילה המסופקת הזאת אוסר הולד, אבל במקום שאין לנו בעילה מסופקת ורק יודעים שהארוס בא על ארוסתו, ומסתפקין שאולי הי' עוד ביאה (על יסוד מדאפקרה) אז אין בהחשש הזה כדי לאוסרה.

ועפי"ז מתרץ קושיא הנ"ל (דאיך קורא אביי להא דאומרת שלא נבעלה לאחר חוץ מהארוס "רוב פסולין אצלה") דכיון ד'מדאפקרה' הוא לא חשש לעצמו אלא עושה חשש בהולד (כנ"ל) וממילא על הביאה שממנו הולד, וכיון דיש חשש ד'מדאפקרה' א"כ אף שיודעים שהארוס בא על ארוסתו עדיין יש לנו ספק ממי הולד, ועל ספק זה היא אומרת שהי' הארוס וא"כ נחשב רוב פסולין אצלה.

והיינו שאין הדיון על ה'מדאפקרה' אלא שה'מדאפקרה' עושה דיון על הביאה שהוליד הולד, ובזה שפיר הוי רוב פסולין אצלה.

[ועפי"ז מתרץ קושיית רע"א על המשנה דראוה מדברת שס"ל לר"י דאינה נאמנת עד שתביא ראי' לדברי', והיינו שהי' הבוועל כשר, וע"ז הקשה רע"א דמה תועיל ראייה שהבוועל הי' כשר הרי מ"מ נחוש דלמא אפקרה נמי לאחריני ונבעלה לפסול, וא"כ הי' צ"ל הדין שכל שראוה שנבעלה בזנות תהי' פסולה מחשש ד'מאפקרה'. וע"ז אומר ר' שלמה שפשוט שאין בחשש של מדאפקרה' כדי לאוסרה.]

אבל לכאורה עדיין צ"ע, דהא כיון דידעינן דהארוס בא על ארוסותו והיא טוענת שלא הי' עוד בועל אין טענתה נגד הרוב. דבשלמא כשיש ביאה ואנו מסתפקים מי הוא הבועל והרוב פסולים אצלה והאשה טוענת שהוא הי' כשר, נמצא שהיא אומרת נגד הרוב אבל באופן שיודעים שהי' ביאה כשרה ומסתפקינן על הביאה שגרם ללידה של מי היתה (אף שאין פשטות שזה הי' הארוס וממילא אתה מסתפק ובהספק רוב פסולים), אבל סו"ס כשהיא טוענת שזה הי' הארוס אי"ז נגד רוב דהא כיון דאנו יודעים שהי' ביאת הארוס והיא טוענת שלא הי' ביאה אחרת חוץ ממה שידוע לנו א"כ אין טענתה נגד הרוב.

ואולי י"ל בזה דהנה הל' "את לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרין" פשטות הענין משמע דצריך רוב כשרין ומחצה על מחצה אינו מספיק להכשיר. לא מיבעיא לשיטת הרמב"ם (הל' איסור"ב פ"ח הי"ד) דהכוונה ב"רוב כשרין" היינו תרי רובי וכמבוא לקמן (טו, א) דמעלה עשו ביוחסין דצריך תרי רובי, וס"ל להרמב"ם דאפילו כשיש טענת ברי מ"מ לכתחלה לא תעביד עובדא עד דאיכא תרי רובי (שאז כשרה אפילו לר"י).

ואפילו לשיטת הר"ן בסוגיין דהכוונה ב"את לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרין" הוא לרוב א', מ"מ פשטות הדברים הוא שצריך רוב כשרים ולא מספיק מע"מ.

[ובאמת שמעתי מקשים שעל הא דמבואר ברע"א שהא ד"לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרין" הוא משום הא דאמר ר"ג "השבתנו על המעוברת", ובגמ' מבואר דהשבתנו על המעוברת איירי ברוב פסולין יש לר"י הוכחה משבוי' משו"ה בכה"ג "את לא תעביד עובדא".

והקשו דלפי דברי רע"א הי' צ"ל הדין דרק ברוב פסולים לא תעביד עובדא דעל כה"ג יש הוכחה משבוי', אבל לא בעינן דוקא רוב כשרין והיינו שמחצה על מחצה ג"כ מספיק, ושיטת הרמב"ם דצריך ב' רוב אפילו בטענת ברי כנ"ל. וא"כ צ"ע על דברי רע"א.]

אבל לפי"ז שצריך דוקא רוב כשרין אצלה צע"ק דיוק הל' "והכא רוב פסולין אצלה" דלכאורה עיקר הענין הוא דאין רוב כשרין. (פשט שאין זה קושיא דהרי במציאות רוב פסולין אצלה וא"כ מקשה הגמ' באופן חזק יותר, אבל לכאורה מיותר הוא לומר "אבל דהיכא כו'").

ואולי י"ל דהא דאמר "אבל הכא רוב פסולין אצלה" ומשו"ה "את לא תעביד כו'", הכוונה הוא דוקא לרוב אבל אם הי' מע"מ באמת הי' כשר.

והיינו דאם הי' מע"מ אצלה בצירוף הי' דידיעיןן דהארוס בא עלי' א"כ הי' נחשב שרוב כשרין אצלה דהא אפילו בלי שנדע שהארוס בא עלי' ג"כ הי' מע"מ וא"כ כיון שידעיים שהארוס בא א"כ הי' הכרעה לרוב.

ועפ"ז י"ל (חידוש בפשט) דקושיית אביי היא: איך היא נאמנת לומר שהולד מן הארוס הא אמר שמואל לר"י שיננא הלכה כר"ג ואת לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרין - והיינו לא רק שלא יהי' נגד רוב פסולין רק צריך רוב כשרין - והכא רוב פסולים אצלה - ומשו"ה אין כאן רוב כשרים אפילו בצירוף הא שידעיןן שהארוס בא על הארוסה, ומשו"ה את לא תעביד עובדא. ועפ"ז פשוט שאף שאין דיבורה נגד הרוב אבל מ"מ צריך שיהי'.



דיוק לשון אדה"ז בהל' שבת [גליון]

הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המהדורה החדשה של שוע"ר - לוד, אה"ק.

בגליון תתקסח (עמ' 30) שאל הרב מ.מ.ר. שי' מדוע בשו"ע אדה"ז סי' שב סט"ו מקדים תחשים לאילים, והרי: (א) הסדר בתורה הוא שאילים קודמים לתחשים; (ב) אדה"ז עצמו מקדים אילים לתחשים בסי' שטז סי"ג וס"כ.

והנה, אם מעיינים היטב בכל המקומות שאדה"ז מזכיר אילים ותחשים, היה מוצא שברוב המקומות אדה"ז מקדים תחשים לאילים, כדלקמן. והוא ע"פ מה שכתב רש"י בשבת (עג, א) ד"ה הצד את הצבי: "וכל מלאכת עורו נוהגת בתחשים למשכן בעורותיהן".

טעם הדבר שרש"י מזכיר תחשים דוקא, יש לומר: (א) צידה היתה שייכת בתחש ולא באילים, שכן אילים הי' לכל אחד ולא היו צריכים לצודם, משא"כ תחש שהיה במדבר (לפי שעה) והיו צריכים לצודו; (ב) גם בשאר מלאכת העור רוב השימוש היה בעורות תחשים יותר מאשר בעורות אילים, שכן מלבד השימוש השוה בשניהם ביריעות המשכן

באילים ובתחשים, הרי שהיה שימוש נוסף בתחשים שלא היה באילים, והוא כיסוי כל כלי המשכן בעורות תחשים, כמפורש בכתוב (במדבר ד).

ומטעם זה גם אדה"ז בכותבו את מלאכת העור שהיתה במשכן הקדים תחשים לאילים, (והם: א) סי' שב סט"ו, גבי מלאכת ממחק; (ב) סי' שכא ס"ב, גבי מלאכת מעבד; (ג) סי' שמ ס"א, גבי מלאכת גוזז. [ובס"ב שם הזכיר רק תחשים, כי רק בהם היתה גזיזה שלא לצורך השערות]; (ד) בסי' שטז ס"א, גבי מלאכת צידה לא הזכיר כלל אילים אלא תחשים וחילזון, וכמבואר לעיל. [ולהעיר שבסי' שיז ס"א גבי מלאכת קושר הזכיר רק חילזון (כלשון הגמרא שבת עד, ב), שכן עיקר הקשרים ברשת נעשו לצורך צידת החילזון].

אלא שבשני מקומות הקדים אדה"ז אלים לתחשים, והם: א) בסי' שיד סט"ז גבי מלאכת מחתך, וכלשונו, "שכן במשכן היו מחתכים עורות אילים ותחשים במדה לעשותן מכסה לאהל". והטעם בזה ברור, שכיון שמקדים ואומר שהחיתוך במדה היה לצורך "מכסה לאהל", הרי מובן שבזה נקט כלשון הכתוב שמקדים עורות אלים לעורות תחשים; (ב) בסי' שטז סי"ג, גבי מלאכת שוחט, בטעם הדבר יש לומר: א) כיון ששחיטה בכלל מצויה יותר באילים, אף שבמשכן שחטו יותר תחשים; (ב) כיון שיש דעה בגמס' שבת (כח, א-ב) שתחש הוא מין חיה טמאה, ואם כן לא נזקקה לשחיטה דוקא, ולכן הקדים אלים לתחשים; (ג) יתכן שהתחשים היו בהמות או חיות גדולות בהרבה מהאילים, ואם כן נמצא שאף שהשימוש בתחשים היה נצרך יותר, הרי שכמות התחשים שהיו צריכים לשחוט היתה פחותה מכמות האילים שהיו צריכים לשחוט, ונמצא שרוב מלאכת השחיטה ונטילת נשמה במשכן היתה באילים. ואם טעם זה האחרון נכון, הרי שעפ"ז יובן גם מדוע בסי' שטז ס"כ מקדים אילים לתחשים, אף שמזכיר נטילת נשמה ולא שחיטה [ומוסיף גם חילזון שבהם לא היתה שחיטה אלא נטילת נשמה], וע"פ הטעם האחרון מובן, שכן רוב נטילת נשמה במשכן היתה באילים.

ועל פי כל הנ"ל רואים עוד יותר גודל דיוק לה"ק של אדה"ז בשו"ע שלו, אף בדברים שאינם נוגעים להלכה.



גדר ד"אין אפוטרופוס לעריות"

הת' יונתן דוד שי' סרוע

תלמיד בישיבה

בכתובות (יג, ב): "זו עדות שהאשה כשרה לה, (ר"ג) ורבי יהושע אומר אינה נאמנת, אמר להם ר"י אי אתם מודים בשבוי' שנשבית והיא אומרת טהורה אני שאינה נאמנת, אמרו לו אבל (הן - רש"י) . . הכי קאמרי לי' השבתנו על המעוברת, מה תשיבנו על המדברת? אמר להם הא נמי כיון דאיסתתר אין אפוטרופוס לעריות".

וברש"י ד"ה פרוצים בעריות: "והא ודאי נבעלה", ובר"ה אין אפוטרופוס לעריות: "אין אתם יכולים להיות לה אפוטרופוס לומר לא נבעלה".

והנה בענין הדמיון בין שבוי' למדברת (דהרי שבוי' הוי ודאי נבעלה, משא"כ לגבי מדברת אין ודאות שנבעלה) כ' בשיטה מקובצת (ד"ה וזהו) בדעת רש"י וז"ל: "אבל לשיטת רש"י ז"ל ניחא, דיש לפרש דה"ק אין אפוטרופוס לעריות, פי' הא ודאי דאי טענה איהי לא נבעלתי נאמנת, אבל שנהי' לה אפוטרופוס ונטעון אנן בעבורה כגון שטוענת נבעלתי ולכשר נבעלתי דנימא אנן מיגו דאי בעיא אמרה לא נבעלתי, הא ודאי אין אפוטרופוס לעריות, וזהו שכתב רש"י ז"ל אין אתם לכולים להיות לה אפוטרופוס לומר לא נבעלתי, ודוק".

והיינו שלפי שיטת רש"י (ע"פ השטמ"ק) הפי' כאן דאין אפוטרופוס לעריות הוא, שאילו היתה טוענת בעצמה לא נבעלתי היתה נאמנת, אבל עכשיו שלא טענה כן, לא נהי' לה אפוטרופוס בשבילה לומר מיגו שאילו אמרה לא נבעלתי היתה נאמנת נאמין לה גם עכשיו.

ב. ובתוס' בד"ה השבתנו כתבו וז"ל: "פי' לדידן ניחא דאשה מזנה בודקת ומזנה ולא דמי' לשבוי', אלא לדידך דלית לך הך סברא, תינח מעוברת אבל מדברת אפי' לפי דבריך יש הפרש דלזו יש עדים ולזו אין עדים ואיכא מיגו, אמר להו מדברת היינו שבוי' וכמו ששבוי' אין נאמנת לומר לא נבעלתי ה"נ מדברת כדמסיק שאין אפוטרופוס לעריות, ומיהו פי' זה לא יתכן למאי דפרישית לעיל דלרבי יהושע נאמנת לומר לא נבעלתי".

אמנם פי' תוס' הזה יתכן לכו"כ ראשונים כמו הרמב"ן, הריטב"א, והרא"ה (הובאו בשטמ"ק ד"ה מאי מדברת), שהדמיון בין שבו' למדברת הוא שכמו ששבו' אינה נאמנת לומר לא נבעלתי כי גוים פרוצים בעריות, כמו"כ לגמי מדברת קרוב הדבר מאוד שנבעלה [וכן הביא השטמ"ק בשם שיטה ישנה שמטעם זה אין לרבי יהושע הספק ספיקא דספק לא נבעלה וספק נבעלה לכשר, מכיון שהספק הראשון אינה בכלל ספק כיון שאין אפוטרופוס לעריות וקרוב הדבר מאד שנבעלה].

ובתוס' שם בפ"י דברי הר"י: "בדוחק, מדברת היינו שבו' דכמו ששבו' בחזקת בעולה כך מדברת בחזקת בעולה לענין שאם אמרה לכשר נבעלתי שאינה נאמנת במיגו לפי שיראה לומר לא נבעלתי ולהכי אהני דאין אפוטרופוס לעריות, דלא חשבינן ל' מיגו".

ומבאר השטמ"ק לפי' זו הדמיון בין מדברת לשבו': "פי' שהעולם מחזיקים אותה לבעולה כמו השבו', ומיהו השבו' אינה יוצאה מחזקה זו לעולם ואפי' אומרת לא נבעלתי. . . והא דאמרי' אין אפוטרופוס לעריות לאו לגמרי קאמר שנחזיקנה לבעולה ודאי אפי' טוענת לא נבעלתי, אלא להכי אהני לכשטוענת לכשר נבעלתי לא נאמין במיגו כיון שהיא מודה בדבר".

זאת אומרת שאליבא דאמת אפי' לרבי יהושע כשהיא אומרת לא נבעלתי נאמנת, ודוקא כשמודה שנבעלה רק שאומרת לכשר נבעלתי אינה נאמנת במיגו כי יראה לומר לא נבעלתי שמא לא נאמין לה, ואין אפוטרופוס לעריות לפי רבי יהושע הוא בתורת טעם למה אין אנו מאמינים לה כשאומרת לכשר נבעלתי במיגו דלא נבעלתי.

ג. נמצא שיש ג' אופנים בהראשונים איך לפרש אין אפוטרופוס לעריות ועפ"ז לדמות שבו' למדברת: (א) שיטת רמב"ן; ריטב"א; רא"ה; ופי' הא' דתוס'; שהיא אינה נאמנת כלל לרבי יהושע אפי' כשאמרה לא נבעלתי, ואין אפוטרופוס לעריות כאן הוא כפשוטו שקרוב הדבר שנבעלה.

(ב) שיטת הר"י בתוס' דכשהיא אומרת לא נבעלתי לפי רבי יהושע נאמנת, ודוקא כשמודה שנבעלה ולכשר נבעלתי אינה נאמנת, ואין אפוטרופוס לעריות הוא טעם למה אין אנו מאמינים לה במיגו דלא נבעלתי, כיון שיריאה לומר לא נבעלתי לפי שאין אפוטרופוס לעריות (והעולם מחזיקים אותה לבעולה).

ג) שיטת רש"י, אילו היתה טוענת בעצמה לא נבעלתי היתה נאמנת, אבל עכשיו שלא טענה כן אלא לכשר נבעלתי, לא נהי' לה אנחנו אפוטרופוס בשבילה להאמין לה במיגו שאי בעיא טענה לא נבעלתי. וצריכים להבין סברת פלוגתתם.

ד. ולכאורה הי' אפשר לבאר שיטת הראשונים שסוברים שאינה נאמנת אפי' כשאמרה לא נבעלתי כי קרוב לודאי שנבעלה ע"פ ביאור שו"ת מהרי"ק (שורש ק"ס) וז"ל: "לזעירי אמאי לא קתני נסתרה בהדיא אלא ודאי משום הכי קתני מדברת דדווקא במדברת דאיכא רגלי' לדבר הוא דפליג ר' יהושע אבל בנסתרה לחודי' הוא מודה לר"ג. . . וכן יש לדקדק מל' התוס' בפ' שני דיבמות (דף כד) שיש לחלק בין יחוד בעלמא לסתירה. . . דדייק לישנא דרב דאמר מלקין על היחוד ואין אוסרין על היחוד דתרי זמני על היחוד למה לי, הכי הול"ל מלקין על הייחוד ואין אוסרין, אלא הכי פי' מלקין על היחוד אפי' ביחוד כל דהו דליכא רגלים לדבר שנתייחדו אדעתא דזנות ואין אוסרין על הייחוד אפי' בייחוד אדעתא דזנות".

ונראה דכוונתו בפשטות היא שמדברת לדעת רבי יהושע הרי זה דוקא כשנסתרה עמו על דעת זנות, כגון שראו עדים שהיו מדברים יחד מעניני תיפלות ונסתרה עמו, והדברים מוכחים שנתרצתה לו ומשום כך נסתרה עמו, אבל אם אין רגלים לדבר שנתרצתה לזנות, מודה רבי יהושע שאינה אסורה לו.

וביאור זה לא הוה סברה ופלפול בעלמא, אלא הרמ"א באבה"ע סעיף יא מביא דין זה להלכה: "אין אוסרין על הייחוד אע"פ שעשאה שלא כדת ואפי' יצאה עלי' קול זנות כל קלא דבתר נשואין לא חיישנן לאוסרה על בעלה, מיהו אם נתייחדה לשם זנות יש להחמיר (ומציין למהרי"ק הנ"ל, ועיי"ש בית שמואל ס"ק לד ובאר היטב ס"ק מב ליתר ביאור).

והיינו שלפי הראשונים אין כאן מיגו כשהיא טוענת נבעלתי ולכשר נבעלתי כי לא היתה יכולה לומר לא נבעלתי, כיון שכאן בסוגיין מדובר כשהיא נכנסה על דעת זנות ונתרצתה לו, במילא הוה קרוב לודאי שנבעלה ולא נאמנת לומר לא נבעלתי, ועפ"ז פי' אין אפוטרופוס לעריות הוא שהוה ממש קרוב לודאי שנבעלה.

אמנם פי' זה קשה מאוד להעמיסו בדברי הראשונים, דלכאורה אין רואים שום רמז בדברי הראשונים, לומר שהיחוד כאן מדובר על דעת זנות.

ה. וי"ל הביאור בזה בדא"פ, ובהקדם:

רש"י (יג, א) בד"ה נאמנת, כותב: "וכשרה לכהונה, ולא מספקינן לה בנבעלה לפסול לה". וצ"ב לשון רש"י דודאי אם הי' אפי' ספק היו פוסלין אותה, ועוד צ"ב בלשון ר"י במשנה מדוע משתמש בלשון "הרי היא בחזקת בעולה לנתין ולמזמר עד שתביא ראיה" לדבריה, בשלמא בדברי ר"י במשניות הקודמות דעסקינן בעניני ממונות וכתובתה ע"כ מובן לשון זה כי לבעל יש חזקת ממון, אבל כאן מאי חזקה איכא?

והביאור לכל זה:

לפי שיטת רש"י י"ל בגדר מעלה עשו ביוחסין, אשה שהיתה כשרה ודאי ונתעורר בה ספק כל דהו שמא נפסלה, שדנים אם להעמידה על חזקתה או לפוסלה לכהונה, אע"פ שבשאר דיני תורה מעמידים על חזקה, לענין יוחסין אין הולכין אחרי חזקה (כשאינה טוענת ברי) וכ"ז הוא משום דהוי מצב של ספק, וזהו נקודת מחלוקת ר"ג ור"י, לכו"ע במצב של ספק ביוחסין צריך להחמיר, אמנם לפי ר"ג כשרה דס"ל דאין כאן ספק כלל, וגם לזעירי שמדברת היינו נסתרה כיון שיש חזקת כשרות הספק על כשרותה לא מתחיל, כי נת"ל דאם הי' מתעורר ספק לכו"ע היא פסולה, וכן לפי ר' אסי שמדברת היינו נבעלה, חזקת כשרות שלה מעיקרא דוחה הספק לגמרי, וכאילו ליכא ספק כלל ולכן כאן אין אומרים מעלה עשו ביוחסין.

ולפי רבי יהושע אם נסתרה או נבעלה זה לבד מעורר ספק לפנינו ומצד מעלה עשו ביוחסין פסלינן לה, ולחזקת כשרות אין מספיק כח לבטל ולסלק הפסול במקום הספק.

ו. ועפ"ז יובן ב' דיוקים הנ"ל:

רש"י כותב ולא מספקינן לי' לפי ר"ג, כיון שלכו"ע אם יש ספק זה כבר מספיק טעם לפוסלה מצד מעלה עשו ביוחסין, וזה עיקר החידוש השיטתו, דליכא ספק כלל.

ולכן רבי יהושע משתמש בלשון "בחזקת בעולה", להדגיש שחכמים בתקנתם דמעלה עשו ביוחסין אמרו דאשה שהתעורר ספק כל דהו במצבה אין אנו מכריעין כחזקת כשרות, אלא מכריעין בספיקה שתהי בחזקת בעולה (ולא מעיקרא) עד שתביא רא' לדברי'.

ושיטת התוס' בסוגיין י"ל (כמשמע מתוד"ה רב אסי), שעיקר הנאמנות שלה הוא המיגו, במקרה דנסתרה עכ"פ, לכן לפי ר"ג ור"א נאמנת אפי' נתעורר ספק כל דהו מתי היא נסתרה.

וליתר ביאור בכ"ז נראה להביא דברי הרעק"א: "דלר"ג נאמנת אפי' ברוב פסולין, אף דלכאורה אין עד אחד נאמן נגד הרוב (דהא אינו נאמן נגד החזקה לכש"כ נגד הרוב), ואפשר לומר כיון דהוי רק בירור והוי רק כמו גלוי מלתא נאמן העד", והיינו שע"י עדותה היא מבררת המיעוט מן הרוב, דרוב הוא דין בספק וע"י בירור שלה נסתלק הספק.

וכעין זה יהי' שיטת התוס', שישנו הספק לפנינו אבל כשהיא טוענת מיגו מתבטל הספק, כיון שהמיגו מברר הספק, (דלא כשי' רש"י שאם רק מתחיל הספק פסולה ממילא, אלא שהספק מתחיל ומתברר עם טענתה).

ז. ועם ביאור הנ"ל נבין היטב שיטת רש"י ותוס' למה לפי רבי יהושע כאן אינה נאמנת ויש דמיון לשבוי': לפי רש"י, רבי יהושע מדמה למקרה דאשה שנשבה בין הגוים (שפרוצים בעריות הם), אז ע"י הזנות או ע"י הייחוד אבדה החזקת כשרות שלה שהיתה לה מעיקרא, וכ"ז כיון שהיא נמצא בספק אז לב"ד א"א לכשרה, כי כנ"ל, כל זמן שנתעורר ספק כל דהוא בפני ב"ד היא אבדה חזקת כשרות שלה, אבל עיקר ההדגשה הוא על הבית דין, "אין אתם יכולים להיות לה אפוטרוס לומר לא נבעלה", ובמילא נעשה "ודאי נבעלה" ופסולה לכהונה.

דהיינו אנו הבית דין מצדינו לא יכולים לטעון טענה בעבורה מיגו דאי בעית אמרה לא נבעלתי מצד חומר הספק, והחומרה הזאת הוא רק בנוגע לדיני יוחסין כי מעלה עשו ביוחסין.

תוס' סובר, לדעת הב' בתוס' דהיינו פי' ר"י, כמו ביאור הנ"ל דהעיקר הוא דעתה ומה היא טוענת, וזה יעזור אפי' אם כבר נתעורר הספק ע"י טענתה יכולה להציל את עצמה מהספק שהתעורר, וכ"ז הי' אפשר ע"י

מיגו שמברר ספקה כרעק"א הנ"ל, אלא שמפני שיריאה לומר לא נבעלתי לא יכולה היא לברר הספק, והמיגו הוא הרי העיקר לפי התוס' כנ"ל.

אבל לדעת ר"י בתוס' לא איתרה ממש החזקה שהיתה מלפנ"ז רק מפני הספק או כיון שאין מיגו לכן אם היתה היא בעצמה אומרת לא נבעלתי היתה נאמנת כי אין כאן ספק ולא צריכים לבוא למיגו.

ה. אמנם דעת הראשונים הנ"ל, ריטב"א כו' הוא שממש אבדה חזקה לגמרי כשנהי' מצב של ספק (משום דמעלה עשו ביוחסין), דלא כפי' רש"י והר"י בתוס' שזה בתורת טעם להחמיר עלי' ולא יהי' נאמנת, אלא זהו גופא עיקר הפסול ומבטל כח החזקה לגמרי.

ודיקא נמי בלשון הריטב"א (המובא לעיל): "אמר להם מדברת היינו שבויו' כלומר שאף זו הורעה כחה לחזקה דסתירה ריעותא ופתיח לזנות". והיינו שנהי' מצב של ספק והורעתה חזקה, וכבר אינה יכולה להיות נאמנת שוב אפי' אם טוענת לא נבעלתי.

וכן הוא פי' הראשון דתוס' כלשונו: "וכמו ששבויו' אינה נאמנת לומר לא נבעלתי הכי נמי מדברת". והוא כנ"ל שיטת הראשונים כיון שאין לה שוב חזקה דמעיקרא.



רמב"ם

בדין עכו"ם ששבת

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם הלכות מלכים פ"י ה"ט: "עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד, וכן עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול, אם עשאהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה, ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו, כללו של דבר אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתן, אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע".

ובה"י ממשיך, "בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה".

והנה דברי הרמב"ם צריכין ביאור, דנראין כסותרין אהדדי, דבה"ט כתב "אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתן . . או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע", היינו דאסור לו לנכרי להוסיף שום מצוה. ובה"י כתב, "בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה . . אין מונעין אותו", היינו דנכרי יכול לעשות מצוה אם רוצה.

ותירץ הרדב"ז: "ואם רצה לעשות באומרו שנצטוו עליה אין מניחין אותו לעשותה אלא אם עשאה כדי לקבל עליה שכר כמי שאינו מצווה ועושה, וכן דקדק רבינו וכתב כדי לקבל שכר". היינו דנ"מ היא אם עושה באופן שאומר שנצטוו עלי' אז אסור ואין מניחין אותו, ואם עשה רק לקבל שכר ואינו אומר שהוא מצווה ועושה, אז אין מונעין אותו".

והנה האחרונים (עיין שו"ת ישמח לבב חלק יו"ד סימן לג-לד) דקדקו, דבה"ט הביא הרמב"ם רק תורה ושבת, ובה"י כתב מצוה משאר מצוה ולפי דברי הרדב"ז לכאורה אין נ"מ בין המצות, רק העיקר אם עשה כמצווה ועושה או לא.

ויש מן האחרונים שחלקו בין המצות, דשבת ותורה הן עיקרי הדת, ומשו"ה נקרא "לחדש דת" משא"כ שאר המצות מעולם לא נקרא "לחדש דת", ומשו"ה אין קפידא לעשותן, ע"ש ששקו"ט בהענין.

ובאמת לשון הרמב"ם מתאים לב' הפירושים, דמצד אחד הדגיש בה"ט הענין ד"לעשות דת" ובה"י הדגיש הענין ד"לקבל שכר", ומצד השני הדגיש בה"ט "תורה ושבת" ובה"י הדגיש "אחד מצוה משאר המצות", ולכאורה דבריו צ"ע. דאם הנקודה היא "לעשות דת" א"כ מאי נ"מ מצות אלו דוקא, ולמה חילק ביניהם. ואם הנקודה מצות אלו, משום שהם עיקרי הדת, א"כ למה בשאר מצות כתב "לקבל שכר" הלא אפילו לעשות דת במצות אלו מותר מאחר שאין הם עיקרי הדת. וגם אם שבת כדי "לקבל שכר" הי' אסור ג"כ.

והנה מקור האי דינא דהרמב"ם היא במס' סנהדרין (נח, ב): "ואמר ריש לקיש נכרי ששבת חייב מיתה, שנאמר ויום ולילה לא ישבתו . . אמר רבינא אפילו שני בשבת". וברש"י שם ד"ה אמר רבינא: "לא תימא

שביתה דקאמר ריש לקיש לשום חובה קאמר, דלא לכוון לשבות כגון בשבת שהוא יום שביתה לישראל או אחד בשבת ששוכתין בו (הנוצרים), אלא מנוחה בעלמא קא אסר להו, שלא יבטלו ממלאכה ואפילו יום שאינו בר שביתה, שני בשבת יומא קמא דלאו יום בר שביתה נקט, והוא הדין דהוה מצי למינקט שלישי ורביעי”.

הרי דרש”י והרמב”ם חולקין בדין נכרי ששבת, דלהרמב”ם היא רק כששבת לשם דת, וכל עיקר מימרא דרבינא היא דלא תימא דרק ביום השבת נקרא שביתה לשם דת, כ”א איזה יום שבוחר לשבות לשם דת ג”כ אסור. ולרש”י היא גם כששבת לשם מנוחה. ואדרבה, כל עיקר מימרא דרבינא היא להוציא מסכרת הרמב”ם דלא תימא דבעינן שביתה לשם דת, דאז הי’ צריכין להיות ימי השביתה ביום שכבר יש דת לשבות, היינו ביום השבת או ביום אחר שנקבע לאיזה דת לשבות, אבל יום חול גרידא לא הי’ שייך בה איסור זו, וזהו שבא רבינא לומר דאפילו שאר ימות החול אסור להם לשבות, והיינו ע”כ משום מנוחה.

ולפי הנראה, יסוד מחלוקתם בזה היא אם שייך לומר שביתה לשם דת ביחיד. היינו דלרש”י מוכרח שדת שייך רק בצבור (וכמה איקרי צבור הוי דיון בפנ”ע), וממילא לא שייך ללמוד בדברי רב הונא שהשביתה היא לשם דת, שהרי אמר ששבת בשני, ביום שאין ביו שביתה ע”פ דת, וע”כ צ”ל דהוא בעצמו א”א לחדש דת. ולהרמב”ם כל אחד ואחד יכולים לעשות דת, וא”כ אם שובת נכרי ביום שני בכדי לעשות דת אז נק’ “נכרי ששבת”.

היוצא מבין דברי שניהם, דודאי הפירוש הפשוט בדין נכרי ששבת היא ששובת לשם דת, רק דרש”י הוכרח לפרש דשובת לשם מנוחה מאחר דא”א לפרש לשם דת.

ולכאורה צ”ע, הרי זה דנכרי ששבת חייב מיתה היא לכאורה גזיה כ”כ ונלמד מהפסוק “יום ולילה לא ישבותו”, וא”כ מהיכי תיתי ליתן תנאי בדבר שצריך להיות “לעשות דת”. היכן נרמז בקרא הא דלעשות דת? ואפילו לדעת רש”י כתבנו דבפשטות הי’ צריך להיות הדין בלעשות דת, רק יש הוכחה שאינו כן, ומהיכי תיתי תנאי זה.

גם צ”ע במ”ש בה”י דאם רוצה לעשות מצוה משאר מצות התורה, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה. דמהיכי תיתי לאוסרו דצריך להדגיש שיש

היתר. הרי האיסור שמפורש בקרא היא רק על שבת ולימוד התורה, וא"כ למה היינו סוברים שיש איסור בשאר מצות?

והנה יש לדקדק בדברי הרמב"ם:

א) בה"ט כתב: "עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד". למה כתב אודות שבע מצות שלהן, הרי העיקר היא שלא יעסוק בתורה. ואם כוונתו היא להתיר להם לימוד בשבע מצוות, ה' לו לפרש "עכו"ם שעסק בתורה חוץ מז' מצוות חייב מיתה", וכיו"ב.

ב) בסוף ההלכה כתב: "אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע", מה זה נוגע. הרי העיקר היא שאסור לו לשבות ולעשות דת, וזה כבר כתב. גם מ"ש "ולא יוסיף ולא יגרע", האם יש לו איסור בל תוסיף ובל תגרע?

ג) בה"י כתב: "אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה", מהו הביאור בזה שהדגיש "כהלכתה"?

ואולי אפ"ל בדעת הרמב"ם דהאיסור לנכרי ללמוד תורה או לשמור שבת הוה סתירה להשבע מצות שלו, היינו דחיובו בשבע מצות היא היא 'הדת שלו', ואם עושה שאר דברים מצד דת אז הוא מועיל בדתו, דהוי כאלו הדת שלו אינו מספיק. וזהו כוונת לשון הרמב"ם, "לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד", היינו דהוא צריך לעסוק רק באלו המצות, ואם עוסק בשאר המצות הוא בוגד בדתו. וכן מ"ש "או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע", ר"ל שדתו מחייבת שלא יוסיף על השבע מצות דזהו הדת שלו.

וזהו הסיבה שהרמב"ם הדגיש "אין מניחין אותן לחדש דת", היינו משום דכל עיקר האיסור היא משום שהוא מורד בדתו של שבע מצות. וזהו רק כשעושה לשם דת משא"כ אם עושה לשם שכר וכדומה אז אין זה מרידה בדתו, שהרי אינו רוצה לשנות דתו רק להרבות שכרו.

ואולי יש לומר בדעת הרמב"ם דבנוגע עסק התורה ושבת אינו נוגע כוונתו רק הן בעצם חידוש דת אפילו אם כוונתו בשביל שכר, מפני שעסק התורה ושמירת שבת הן בעצם ענין דתי, ולו אסור שום ענין דתי בר

משבע מצות דילי'. משא"כ בשאר המצוות אז נוגע כוונתו, דאם עושה לחדש דת אז הוי מרידה בדתו, ואם אין כוונתו לחדש דת אז מותר.

ומקור זה ברמב"ם היא ממה שהתורה למדה שב' עניינים אלו דשבת ועסק התורה אסורים לנכרי. וע"כ משום דהן עניני דת. ומזה למד הרמב"ם דכל ענין שעושה משום דת אסור, ורק התורה כתב אלו דוקא מפני שבהן לא משנה מהו כוונתו דבעצם הם מעשה דת.

היוצא מדברינו דשיטת הרמב"ם היא דאיסור של נכרי שעסק בתורה ונכרי ששבת, היא דין במרידה בדתו שאסור לו להוסיף או לגרוע על דתו, ואם יעשה שום דבר שהיא עשיי' בגדר דת, דהיינו או שבת ויו"ט ולימוד התורה בלי כוונה מסוימת לחדש דת, או שאר המצוות ממצוות התורה לשם דת אז חייב מיתה. מפני שחילל ומרד בדתו.

ולפ"ז יש לדון, דהנה המנ"ח במצות מילה דן בנוגע לסומא, דלשיטת רבינו ירוחם דס"ל דסומא פטור מכל המצות דהיינו דפסקינן כר' יהודה. והביא בשם ה'נודע ביהודה', דסומא פטור אף ממצות ל"ת, וחולק על הפרי מגדים דס"ל דסומא חייב במצות ל"ת.

וכתב המנ"ח דאף להנוב"י דס"ל דסומא פטור ממל"ת, מ"מ אותן המצוות שבני נח מוזהרין עליהן, גם הסומא מחוייב בהן. דאין סברא שהוא גרוע מבן נח. נהי שלא נתקדש בהר סיני, אבל לא נפיק מקדושת ב"נ, ע"ש.

ונראה לי דודאי נפיק ונפיק מקדושת בני נח. ואדרבה התקדש בסיני, דהרי פשיטא דסומא ששבת מקבל שכר וגם סומא שלומד תורה מקבל שכר, והיינו טעמא דזהו דת שלו, רק דאינו מחוייב לעשות המעשה בפועל, אבל זהו דתו. וכן אין הוא מצווה בז' מצות, דהרי אין לו דת אחרת, והז' מצות הן גדר חדש ששייך רק לבני נח וממילא יש בה ענין של 'לא תגרע ולא תוסיף'. וא"כ אדרבה, זה שהוא פטור מז' מצות פועל שהוא אינה גרוע מבן נח, דמשו"ה יכול לעשות כל התורה כולה אפילו לשם דת. ודו"ק.



פסול ד'מצוה הבאה בעבירה' בדעת הרמב"ם והראב"ד

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. כתב הרמב"ם בהל' לולב פ"ח ה"ט: "כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שביארנו או מפני גזל וגניבה ביום טוב ראשון בלבד אבל ביו"ט שני עם שאר הימים הכל כשר".

ומשיג ע"ז הראב"ד: "איך הכל מודים בגזול ויבש שאין פסולין משום הדר, אלא גזול הוה ליה מצוה הבאה בעבירה יבש מפני שהוא כמת בירושלמי פ"ג ה"א".

היינו דהרמב"ם ס"ל דלולב הגזול כשר ביו"ט שני, והראב"ד חולק עליו וסובר שהוא פסול משום דהו"ל מצוה הבאה בעבירה.

ונדחקו האחרונים טובא בדברי הרמב"ם, שהרי משמע בכ"מ דס"ל דמצוה הבאה בעבירה פוסל גם במצות דרבנן. ומהם בהלכות ק"ש פ"ג ה"ב: "וכל מי שקרא במקום שאין קוראין בו [בית המרחץ וכיו"ב] חוזר וקורא". ועי' בעונג יו"ט (סי' ט') דהוי משום מצוה הבאה בעבירה. והראב"ד שם חולק עליו וכותב: "לא אמר כלום", ויצא מצוות ק"ש, והרי מצוות קריאת שמע פרשה שניה ושלישית הוי מצוה דרבנן (כפי שפסק בשאגת אריה הלכות ק"ש) ומ"מ פוסק דצריך לחזור ולקרואה הגם שאינו אלא מדבריהם, וכפי שהקשה שם בהגהות הרמ"ק: "כיון דאינו אסור אלא משום לוועג לרש למה יחזור ויקרא"

וכן מצינו בהל' ברכות פ"א הי"ט שכ' הרמב"ם: "שכל האוכל דבר האסור לא יברך עליו לא בתחילה (היינו מצוה דרבנן) ולא בסוף". והראב"ד חולק ע"ז, וכותב: "למה לא יברכו הואיל ונהנו".

וצריך ביאור בדבריהם בענין מהב"ע, שבהל' ק"ש וברכות פסק הרמב"ם להחמיר והראב"ד להקל, וכאן בהל' לולב כתבו להיפך; הרמב"ם מיקל והראב"ד מחמיר.

ב. והנראה לומר בזה עפ"י דברי הירושלמי במסכת שבת (פרק האורג ה"ג), שהק' למה הקורע בשבת יצא ידי מצות קריעה, והאוכל מצה גזולה

בפסח אינו יוצא י"ח, דהוי מהב"ע. ותירצו שבמצה היא גופא עבירה, ובקריעה הוא עבר עבירה.

ובאחרונים בפירוש דברי הירושלמי (עיין בבית יוסף יורה דעה שם, ותשובות רעק"א א', קעד; שו"ת חמדת שלמה או"ח ל', בנין ציון מא, שו"ת תורת חסד אורח חיים לא) ביארו דהפסול של מצוה הבאה בעבירה הוא דוקא בחפצא של מצוה, כגון מצה גזולה או לולב הגזול שחפץ של מצוה הבא בעבירה פסול לקיים בו מצוות, אבל בקריעה, שהעבירה היא בפעולת האדם (היינו הגברא), שקרע בשבת, לא נאמר דין זה. וזהו הפי' בדברי הירושלמי "הוא עבר עבירה" - היינו הגברא.

ובלשון התורת חסד: "דהנה מצינו שני סוגי מצות, הסוג הא' הם מעשה המצוות שתכלית המצוה הוא עצם העשיה שצותה תורה, ומעתה זה עצמו רצונו יתברך כמו סוכה ולולב וקרבן וכדומה. ובסוג זה פוסל מצוה הבאה בעבירה דכיון דעשיה זו באה ע"י עבירה אין המעשה נרצה לפניו יתברך, וממילא לא יצא ידי חובת מצוה זו כלל. והסוג הב' הם שישנם מצוות שגוף המעשה עדיין אינו תכלית המצוה רק מה שיהי' אחר עשייתה והמעשה הזה הוא רק הכנה לתכלית המצוה שיהי' אח"כ ע"י עשייתו זו. וגוף העשיה אינו תכלית המצוה עדיין ובסוג זה אין מצוה הבאה בעבירה פוסל כלל. ועיקר תכלית המצוה שהיא רצונו יתברך נשלם אח"כ - ואיך שיהי' כבר נעשה המעשה הלז שכבר עשהו", עיי"ש בארוכה שבסוג השני נכללו פו"ר וכיסוי הדם וכו'.

ג. וי"ל דבזה נחלקו הרמב"ם והראב"ד; באיזה גדר של ב' הגדרים הנ"ל במצוות נכנסת המצוה דלקיחת לולב ביו"ט שני¹. להראב"ד (ורש"י ותוס'), המצוה הוי כמו ביום הראשון של חג ד'ולקחתם", דהפסוק "ושמחתם לפני ה' אלוקיכם" אומרת לנו דצריך להאריך זמן ד'ולקחתם' כל שבעה, לא רק ביום הראשון, א"כ הרי ביו"ט שני ג"כ לולב הגזול פסול, כיון דחסר בה'ולקחתם'.

משא"כ לדעת הרמב"ם, הגדר דמצות לקיחת לולב ביו"ט שני הוי רק

¹ עיין ג"כ בקובץ חידושי תורה להגר"מ והגר"ד סולובייציק עמ' קטז בארוכה.

הנפעל ד'ושמחתם'. ולפיכך היכא שעיקר המצוה הוא הנפעל לא אמרינן שם הפסול דמצוה הבאה בעבירה.² ורק ביום הראשון דהוי המצוה ד"ולקחתם לפני ה' אלוקיכם" מסוג הראשון של מצוות בהחפצא דלולב, אז לולב הגזול פסול.

ד. אבל בקריאת שמע וברכות, להרמב"ם הוי עיקר המצוה הנפעל כפי שביארנו במק"א בארוכה, היינו קבלת עול מלכות שמים ולברך להודות לה' - ואעפ"כ אומרים שם הפסול דמהב"ע, דאם עומד וקורא ק"ש היפך תקנת חז"ל כנגד המת חסר אצלו בהנפעל דקבלת עול מלכות שמים, וכן אם אוכל דבר הגזול הרי הוא מראה שאינו מברך ומודה לה' הזן את העולם בטובו, אלא הוא מנאץ, וחסר בהנפעל.

אבל להראב"ד, העיקר בקריאת שמע הוא אמירת הפרשה (כפי שהאריך בזה הגאון מראגאצוב). א"כ לא חסר בקריאת הפרשה עי"ז שקורא במקום המת, ואין שם רק חסרון צדדי דלועג לרש (כפי שהקשה בהגהות הרמ"ק). ועד"ז בברכות, עיקר המצוה הוא אמירת הברכה (לא הנפעל), ובלשון המשנה: "מי שאכל שום וריחו נודף יאכל עוד שום כו", מפני שעבר על איסור אחד דאכילת מאכל האסור יעבור על עוד איסור דאי אמירת ברכה לכבודו של הקב"ה!

ה. ועפ"י כהנ"ל מובן, דהרמב"ם דס"ל דהעיקר הוא הפעולה בעולם [כמבואר בלקו"ש חל"ד נצבים (ב)] פוסק דהעיקר בק"ש הוא הפעולה בעולם, הנפעל דקבעומ"ש, וכן בברכות העיקר הוא הנפעל, הרגש הודי' למי שזן את העולם כולו בטובו, וכן בלקיחת לולב ביו"ט שני העיקר הוא הנפעל, הרגש השמחה ד"ושמחתם לפני ה' אלוקיכם".³

² אולם אעפ"כ רצתה התורה שיהי' השמחה דוקא ע"י לולב ואתרוג, ולפיכך פוסק הרמב"ם דביו"ט שני ע"ז או האסור באכילה פסול ג"כ, דאז הוי כמי שאין זה אתרוג בכלל - דכתותי מיכתת שיעוריה. וי"ל בזה ג"כ דזוהי הפירוש במ"ש בגמ' מס' סוכה (לו, ב) לחד לישנא עכ"פ דאם חסר בהאתרוג משום שאכל מהאתרוג כשר ביו"ט שני, אבל ניקבוהו עכברים פסול משום דמאיס, וי"ל בזה דאם מאיסי חסר עי"ז בה'ושמחתם', כפשוט.

³ וצע"ק בדעת הרמב"ם, איך אפ"ל "ושמחתם לפני ה' אלוקיכם" בחפץ הגזול, ה"ה כאילו שמח על העבירה שבא לידו, ר"ל.

משא"כ להראב"ד, העיקר הוא הקשר עם הקב"ה ע"י פעולת מצוותיו; בק"ש - אמירת הפרשה; בברכות - אמירת הברכות, ובלולב ביו"ט שני - הפעולה ד"ולקחתם" שנמשכת שבעת ימים.



הלכה ומנהג

מעלת התפלה בסמיכות למקום המקדש בזמן הזה [המשך]

הרב חיים רפפורט

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

בגליון הקודם (עמ' 45) הבאתי מ"ש בשו"ת משנה הלכות, חי"ג סימן ח, שתפלותיהם של גוים "אינם מתקבלות רק ממה שהיו בבית המקדש, וכיון שהחריבו את בית המקדש . . . אין להם מקום שיתפללו הם", וע"ז הוא שאמרו חז"ל (סוכה נה, ב) "אוי להם לגוים שאבדו ואין יודעין מה שאבדו". ולכאורה מבואר מדבריו דנקט דמשחרב בית המקדש בטלה ה'סגולה' המיוחדת האמורה בתפלת שלמה המלך, ואיננה מועלת לנכרי המתפלל במקום המקדש או על יד הר הבית אצל הכותל המערבי.

והנני בזה להוסיף ולהעיר שמצאתי בספר חשוקי חמד עמ"ס יומא' (נב, א) שנשאל בענין נכרי שהגיע מחוץ לארץ כדי להתפלל ע"י הכותל המערבי, "וביקש מיהודי להתפלל עבורו כדי שהתפילות יתקבלו יותר ברצון, האם ישמע לבקשתו ויתפלל עבורו או לא, ואם נאמר שיתפלל עבורו מה יעשה כאשר יש לו זמן מצומצם ויכול להתפלל או עבור הנכרי או עבור ישראל חבריו, עבור מי יתפלל".

והשיב דאף שע"פ המבואר בפוסקים² "אולי אסור להתפלל עבור הנכרי משום איסור לא תחנם"³, מכל מקום בכה"ג ש"הנכרי הגיע מארץ

¹ להרב יצחק שי' זילברשטיין, ירושלים תשס"ו, עמוד שמה ואילך.

² ראה מגן אברהם סקפ"ט סק"א; שו"ע אדה"ז שם ס"ד. ועוד. ואכ"מ.

רחוקה כדי להתפלל ליד הכותל כיון שהוא מאמין בהשי"ת ובצדיקי ישראל, מותר להתפלל עבורו, ויש בזה מצוה של קידוש השם, משום שנאמר בנביא (מלכים-א ח, מא-מג) 'וגם אל הנכרי'. . ובא להתפלל אל הבית הזה. . ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי למען ידעון כל עמי הארץ את שמך'. . הרי ששלמה המלך ביקש מהקב"ה שיתקבלו תפילות הנכרי כשיתפללו בבית המקדש כדי לקדש את שמו, וזו היא אחת המטרות של בית המקדש שיהי' מקום תפילה שעל ידו יתקדש שמו יתברך. . אם כן אולי גם בימינו כך, שיתפלל עבור הנכרי למען קדש את שמו ברבים⁴. עכ"ד החשוקי חמד.

³ לגוף שאלתו זו, ראה שו"ת בית שערים, יורה דעה, סימן רכט בנידון מי "שהגויים באים לבקשו להתפלל עבור חוליהם שבביתם אם מותר לעשות כן", ומסיק ומחליט "דמותר להתפלל בעד נכרי חולה, ולא מיבעיא אם אינו נוטה למות. . אלא אפילו נוטה למות. . אם אינו עובד עבודה זרה מותר לרפאותו, וכל שכן נכרים בזמן הזה דלאו עובדי עבודה זרה הן [ע"ש בארוכה], ומכל שכן כשמבקש להתפלל עבורו הרי מאמין באלקי ישראל, והרי בן נח אינו מצווה על השיתוף. . להתפלל לפני שומע תפלה היודע כל מעשי בני אדם ומחשבותם שפיר שרי דממה נפשך, אם יודע שאינו מקיים שבע מצוות לא ישמע תפלתו ואם יודע שמקיים ויועיל תפלתו הרי אז באמת מותר להצילו". ויש להאריך בזה עוד. ואכ"מ.

⁴ וע"ש בחשוקי חמד שהוסיף הרב זילברשטיין: "יתכן שעדיף להתפלל עבור הנכרי יותר מאשר על ישראל חבירו, כיון שכשמתפלל עבור הנכרי והוא נענה יש בזה מצוה של קידוש ה', ואילו כשמתפלל עבור ישראל יש בזה רק מצות של ואהבת לרעך כמוך, ומעלת קידוש ה' גדולה עד למאוד"

אמנם במחכת"ה נראה לפענ"ד שאין דבריו נכונים בזה, כי לדידי פשיטא כביעתא בכוחתא, דכאשר יש בידו להתפלל עבור שני אנשים שביקשו ממנו להתפלל עבורם, אחד ישראל (שבכה"ג שביקש ממנו נראה שמצווה ועומד להתפלל עליו, ראה שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ד סנ"א), ואחד גוי, חבירו הישראל קודם, ואע"פ שאולי יתקדש שם שמים (יותר) ע"י תפלתו עבור הנכרי, דמה שיתקדש ש"ש ע"י תפלתו עבור הגוי אינו מחייב את הישראל להתפלל עבורו (אם לא יתחלל ש"ש עי"ז שלא יתפלל עבורו), ואין המצוה דקידוש ש"ש דוחה את החיוב דואהבת לרעך כמוך.

דוגמא לדבר: קי"ל (חו"מ סרס"ו ס"א) "אבידת הגוי מותרת. . ואם החזירה לקדש את השם כדי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה, הרי זה משובח. ובמקום שיש חילול השם, אבידתו אסורה וחייב החזירה". ומ"מ נראה פשוט שבכה"ג שיש לפני אבידת ישראל ואבידת נכרי (כזה שאם יחזירנו לו יפאר את ישראל), ואין ביכלתו להתעסק בשניהם ולהחזירם, יקיים מצות השבת האבידה לישראל שמושבע ועומד עליו מהר סיני, ויניח אבידת הנכרי, אע"פ שעי"ז יפסיד מצות קידוש שם שמים.

ומבואר מדבריו שנקט (בדרך אפשר עכ"פ) דגם בזמן הזה מקבל ה' את תפלות הנכרים הנאמרות על יד הכותל המערבי.

והנה איתא במדרש: "אמר רבי יהושע בן לוי, אילו היו אומות העולם יודעים מה הי' המקדש יפה להם קסטריות היו מקיפים אותו כדי לשומרו, שהי' יפה להם יותר משל ישראל, שכן שלמה סדר תפלה, וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא, וכתיב, ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי, אבל כשהוא בא אצל ישראל מה כתיב, ונתת לאיש ככל דרכיו אשר תדע את לבבו".

ומדברי המדרש משמע לכאורה כשיטת המשנה הלכות הנ"ל, שהתפלה על יד הכותל המערבי בזמן הזה אינה פועלת ש"ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי", שהרי אם את"ל כשיטת החשוקי חמד הרי גם כשחרב בית המקדש ה"ה "יפה להם" להנכרים. ואף דקדושת המקדש אינה בטלה אפילו בזמן הזה, וקיי"ל שכינה לא זזה מכותל המערבי,⁸ מ"מ אותה מעלה נפלאה שעלי' ביקש שלמה [ונתקבלה תפלתו ע"ז] אכן בטלה בחורבן הבית ולא תחזור לקדמותה עד שיבנה בית המקדש במקומה במהרה בימינו, אמן סלה.



⁵ במדבר רבה פ"א, ג. ועד"ז בתנחומא פרשת במדבר סימן ג.

⁶ ובודחק י"ל דס"ל להחשוקי חמד דגם בזה"ז עדיין ישנה המעלה שעלי' התפלל שלמה למחצה לשליש או לרביע [וע"כ, בהחרב המקדש, אבדו הגוים את המעלה כפי שהיא בשלימותה], אבל צ"ע מנ"ל היא?

⁷ רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז: "קדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר (פ' בחוקתי כו, לא) והשמותי את מקדשיכם, ואמרו חכמים (מגילה כח, ע"א) אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדים".

⁸ שמות רבה פ"ב, ב. ועוד.

מנהג חב"ד בהקפות ליום שמחת תורה

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

כתב אדה"ז בסדורו בסדר הקפות בשמחת תורה: "מנהג ותיקין הוא לעשות יום שמיני עצרת גם כן כמו בשמחת תורה ולהקיף בליל שמיני עצרת שבע הקפות עם הספרים סביב התיבה בשמחה גדולה ולרקד בפניהם ולרנן ולסבב עמהם בשמחה רבה וגם כי עשה כן בבית הכנסת שלו אם הולך לבית הכנסת אחר שלא גמרו ירנן וישמח גם כן עמהם. וכן בליל שמחת תורה. ויש נוהגין גם כן ביום שמחת תורה."

מנהג הקפות - כידוע - לא הוזכר בגאונים ובראשונים, אבל הובא ברמ"א (סי' תרסט): "וקורין יו"ט האחרון שמחת תורה לפי ששמחין ועושין בו סעודת משתה לגמרה של תורה. . ועוד נהגו במדינות אלו להוציא בשמחת תורה ערבית ושחרית כל ספרי תורה שבהיכל ואומרים זמירות ותשבחות, וכל מקום לפי מנהגו. ועוד נהגו להקיף עם ספרי התורה הבימה שבבית הכנסת, כמו שמקיפים עם הלולב. . והכל משום שמחה". הנה הרמ"א הזכיר ערבית ושחרית. וכן בלבוש: "ליל תשיעי הוא שמחת תורה. . מפיקין כל הספרי תורות שבארון. . ומסבב המגדל והעם עמו. . ולמחר בשחרית. . מפיקין כל הספרי תורות שבארון. . ומסבב המגדל כדאמול כו". וכן המנהג פשוט בכל תפוצות ישראל להקיף ערבית ושחרית.

ומאחר שכן מפורש ברמ"א ובלבוש, וכן עמא דבר, צ"ב לשון אדה"ז "ויש נוהגין גם כן ביום שמחת תורה", דמשמע שמנהג הקפות בשחרית אינו מנהג נפוצה. וראיתי לידידי הגרלר"י ראסקין שליט"א בהערות לסדור אדה"ז שכתב שהאר"י לא נהג לעשות הקפות ביום שמח"ת (היינו ביום שמע"צ, כי האריז"ל הי' באה"ק), וציין לפע"ח (שער הלולב פ"ח). ועפ"ז הי' מובן למה צמצם אדמו"ר הזקן מנהג הקפות של יום ל"יש נוהגין", אע"פ שלפועל הוא מנהג נפוץ. דכיון שהאר"י לא נהג כן, זה גופא מחליש קביעות המשך המנהג.

אבל לכאורה מה שקובע יידידי הנ"ל שהאר"י לא נהג לעשות הקפות ביום שמח"ת, לכאו' אינו מדויק. כי בפע"ח לא כתב הרח"ו כ"א "וביום לא ראיתיו", דהיינו שלא הי' נוכח בתפילה אצל האריז"ל ביום, וכמפורש

בשער הכוונות (דרושי חג הסוכות בהקדמה) "אבל בענין ההקפות שביום לא נמצאתי עמו ולא ראיתיו". וכיון שלא ידוע לנו מנהג האריז"ל לענין הקפות ביום, ולאידך כך נהוג בכל תפוצות ישראל, צ"ב, כנ"ל, לשון אדה"ז "ויש נוהגים", דמשמע שאין אדמו"ר הזקן מעורר מנהג זה, וצ"ב על מה זה.

והנה מנהג חב"ד הוא לעשות ביום ג' הקפות וחצי, כמובא בספר המנהגים. וצ"ב דהמנהג לעשות ג' הקפות בליל וביום שמח"ת מובא בפרמ"ג ובאלי' רבה, וכנראה שכן הי' המנהג בכו"כ קהילות אשכנז, אבל האריז"ל הרי נהג לעשות ז' הקפות. ובשעה"כ (שם): "הי' מקפיד מאוד לעשות אז ז' הקפות שלימות". וכן נתפשט המנהג בכל תפוצות ישראל, דהיינו בקהילות החסידים, הספרדים, וגם בליטא עפ"י הגר"א (כמובא בחיי אדם כלל קנג ס"ז). וא"כ צ"ע במנהג חב"ד על מה ולמה שלא לעשות ז' הקפות שלימות.

ובספר המנהגים שם צויין לנמוקי או"ח להגה"ק בעל מנחת אלעזר, שכתב: "הנה שמעתי בבירור כי בק"ק קראקא בבית הכנסת הישינה, ובבית הכנסת הרמ"א ז"ל נוהגים לעשות בשמחת תורה רק ג' וחצי הקפות", וממשיך לבאר שהמחצית הרביעית אינו בו שום מובן, אלא דהג' הקפות הוא עפ"י מנהג קהילות אשכנז הנ"ל "והפעם הרביעית הוא המחצית שהולך עד הבימה ועולה על הבימה לקרות כו". אבל מנהג חב"ד הוא להקיף ג' פעמים וחצי בדיוק וברציפות, והוא מנהג תמוה.

ובספר 'תולדות חג שמחת תורה' להחוקר ר' אברהם יערי הביא מכמה מקורות נאמנים דיסוד המנהג (המובא בנמוקי או"ח שם) בקראקא לעשות ג' הקפות וחצי הוא משום מעשה שהי'. דפעם באמצע הקפות פרצו רשעים ארורים לבהכנ"ס והתנפלו על היהודים והרגו מהם כמה ר"ל. וכיון שהמעשה אירע באמצע הקפה הד' הנהיגו מאז להפסיק באמצע אותה ההקפה ולהחזיר הס"ת. ואח"כ ישבו על הארץ ואמרו סליחות, ע"ש. וב'חקרי מנהגים' להגרא"י גורארי' שליט"א (ח"א עמ' קצח ואילך), העתיק מקורות אלו ומציע שזהו גם מקור למנהגינו. אבל כמובן שהצעה זו מוזרת ביותר, דאיך נשתרכב מנהג זה שהונהג בקראקא עפ"י סיבה מיוחדת לקהילת חב"ד.

ונראה לומר בזה, דהנה מקור המנהג של הקפות המובא ברמ"א הנ"ל מקורו ב'מנהגים' מהרב אייזיק טירנא, ושם מפורש שאין עושין הקפות ביום, שכתב דבשחרית "מפקין כל ס"ת שבארון וש"ץ אומר 'שמע ישראל' אחר גדלו, ועומד אצל המגדל ואומר 'אנא ה' הושיעה נא' כאמש רק שאינו מסבב המגדל". ובאמת כשמדייקין ברמ"א הנ"ל, הרי לא כתב שמקיפין בשחרית, שהרי דייק להביא שני מנהגים נפרדים. מתחילה כותב "נוהגים במדינות אלו להוציא בשמחת תורה ערבית ושחרית כו", ועוד נהגו "להקיף עם ספרי תורה כו", ולענין מנהג זה השני' לא כתב "ערבית ושחרית".

וגם עפ"י קבלה, אע"פ שבשעה"כ ובפע"ח הנ"ל כתב הרח"ו שלא היא' נוכח בשחרית אצל האריז"ל, וא"כ לכאו' אין לנו שום פתח לדעת הנהגת האריז"ל בנוגע הקפות של יום, מ"מ מצינו בספר 'חמדת הימים' שכתב:

¹ ספר חמדת הימים נדפס לראשונה באיזמיר (תצ"א-ב) בעילום שם מחברו. [בענין זה דנו כבר כו"כ רבנים ש"י בהרבה בגליונות (תתלג ואילך), אמנם לא נגעו בדברים הבאים בשורותיי דלהלן.] הספר כולל הלכות, הנהגות ותפילות למועדי השנה, שבת ור"ח, מתוכל בדברי מוסר והתעוררות על דרך הקבלה. הסגנון הוא עשיר ומלאה רגש ולכן זכה להתפשטות מהירה ורחבה. במשך זמן קצר (עד שנת תקכ"ג) חזר ונדפס שבעה פעמים.

המביא לבית הדפוס ה"י רבי יעקב ב"ר יו"ט אלגזי, מחבר ספר 'ארעא דרבנן' וכו', שהי' אב"ד דירושלים וראש ישיבת בית א-ל. בהקדמותו מפליא בשבח הספר ומחברו, ואלה קצת מדבריו: "הדור אתם ראו כל חלקה טובה אשר חלק אלקים לנו זה שפר ספר חמדת הימים כתב איש רבי מופת הדור והדרו הרב דומה למלאך חלק אלוך ממעל וכל רוח אלקין קדישין ביה וארשת שפתיו כקול ש-די בדברו. . מחשבתו נכרת מתוך מעשיו את קולו שמענו ואותו לא ידענו לא ידעתי אכנה מי בעל דברים, לא הגיד שמו ושם עירו. אנכי בדרך נחני ה' בעלותי ההרה הר הקדש גליל העליון. . והנה איש בא נצב לקראתי ובידו האי ספרא דבי רב ויאמר אלי: לך חזק וקנה חמדה גנוזה אל תעמוד על המקח. . ויקץ יעקב [הכותב] משנתו ואראה מראות אלקים נפלאות מתורתו...".

אמנם היעב"ץ יצא כנגדו וקבע בוודאות שהספר נתחבר ע"י נתן העזתי. אכן הרבה גדולי ישראל לא קבלו דבריו. "וכידוע מחמת קנאתו לה' ותורתו וע"י כעסו בא לידי טעויות גדולות כמה פעמים ולחשוד בכשרים וצדיקים" (לשון הגה"ק בעל מנח"א ב'מאמר משיב מפני הכבוד'). וכידוע מלחמתו המוטעת של היעב"ץ נגד הגר"י אייבשיץ, ונגד הרמח"ל, ועוד כו"כ גדולים וצדיקים.

גם הגר"ח פלאגי הפליג בשבח הספר, והרי מספר קטעים מספרו כל חיים (אזמיר תרל"ד): "ספר חמ"י בנוי לתלפיות מיסוד רבותינו הקדושים. . ומלא ברכת ה'. . ורבים השיב מעוון. . כי ראוי לאמר עליו בספרו המזוקק הלזה חמדת ימים, אשר תוכו רצוף אהבה לאהוב את ה' אלוקינו וליראה אותו, כי דבריו היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב. .

"עיקר הקפות ס"ת צריכה להיות בליל שמחת תורה כמנהג הרב ז"ל ואם ביום לא יעשו אין בכך כלום", ומסתמא הי' לו מקור נאמן על זה². ועפ"ז י"ל שאדה"ז לא רצה להנהיג הקפות ביום שמח"ת כיון שעפ"י קבלת האריז"ל אינו ענין. וס"ל לאדה"ז שהמנהג נשתלשל בטעות. דמתחילה לא נהגו להקיף כ"א להוציא כל הס"ת ולשמות בהם כמש"כ ב"מנהגים" וברמ"א. ואולי היו מרקדים במקומן משום שמחה אבל לא סביב הבימה.

כי יציב ונכון וקיים דברי הס' הזה ודבריו חיים וקיימים . . . שספרו חמדת ימים חברו הרב ז"ל בעמוד הענן אשר ירד עליו מן השמים".

גם בעל יסוד ושוורש העבודה העריצו עד כדי כך שכתב בצוואתו "ראשון לכל ספרי מוסר תלמדו ספר חמדת ימים".

חמדת הימים מובא ריבוי פעמים ב'מקדש מלך' על הזהר. ומובא בלי הסתייגות ע"י הר"ש שרעבי, החיד"א (שו"ת חיים שאל), הפמ"ג (תיבת גמא פ' יתרו), החת"ס (ס"פ וירא), ר' אפרים זלמן מרגליות מבראד (עוללות אפרים הל' ברכות), החיי אדם (כלל קמד ס"כ), והבן איש חי (שנה א' פ' וישב הל' חנוכה). ומסופר שגם הגר"ח מוולאזין קבלו (הגאון החסיד מוויילנא עמ' קמג).

ב'ויגד משה' על הלכות ומנהגי ליל הסדר סל"ד מביא רשימה ארוכה של גדולי ישראל שקבלו הספר. ועי' גם בנטעי גבריאל בהוספות לט"ו בשבט, ובארוכה במבוא המורחב של הרב משה צוריאל למהמדרותו החדשה של חמדת הימים.

לדעת כמה, אם כי המחבר הי' בר סמכא מ"מ שלטו בו יד זרים באיזהו מקומן.

אכן רבינו ודאי החשיב הספר כבר-סמכא כי מזכיר הספר בלי הסתייגות במכתבו להגרש"י זיין (אג"ק ח"ג אגרת תקד) כמקור למנהג חב"ד שאומרים בליל ר"ה הי"ה רצון על התפוח אחר הברכה וקודם האכילה. וכן הזכיר ספר 'פרי עץ הדר' - שאינו אלא תדפיס מספר חמה"י - בהתוועדות ט"ו בשבט תשמ"ב (התוועדות ח"ב ע' 850), ובמכתב כללי לט"ו בשבט תשמ"ז בהערה.

² בס' 'מועד לכל חי' סי' כה אות לו כ' הגר"ח פלאגי "חדשים מקרוב באו, דיש בתי כנסיות דאינן עושין הקפות ס"ת בליל ש"ת .. ואין דעתי נוחה בזה לפמש"כ בס' נגיד ומצוה דעיקר הקפות בלילה ולא ביום, ובחמדת ימים בשם מוהח"ו זיע"א. אכן בנגיד ומצוה הביא רק מש"כ בפע"ח ובשעה"כ הנ"ל בפנים שהרח"ו לא הי' נוכח אצל האר"י ביום. ובח"י לא הביא זאת בשם הרח"ו.

וב'משמרת שלום' (קוינדוב) סמ"ז "כתבו בשם האריז"ל שבליילה הי' מטפו ומרקד בכל כחו לכבוד התורה, וביום לא ראו אותו. והטעם מובן עפ"י סוד". גם הוא תפס דכוונת הפע"ח הוא שהאר"י לא עשה הקפות ביום, ולכאן אין זאת כוונתו, כנ"ל.

אולם החיד"א (בספר 'לדוד אמת') כ' בשם מהר"ש שרעבי לעשות הקפות גם ביום.

והמון העם שלא הבחינו שמנהג הקפות לחודי, ושמתח של תורה לחוד, התחילו להקיף הבימה ג"כ, כי סברו שדא ודא אחת היא. ולכן לא רצה אדה"ז בסדורו לעודד מנהג זה שבטעות יסודה, וגם אינו מתאים לקבלת האר"י. ולאידך, לא רצה לבטל המנהג שנתפשט בכל תפוצות ישראל לעשות הקפות ביום, כדלהלן, ולכן מביאו בלשון "ויש נוהגין".

ובנוגע לפועל הנהיג לעשות דוקא חצאי הקפות, דמחד גיסא הר"ז קיום של מנהג ישראל להקיף הבימה ביום, ולאידך הרי לדעת האריז"ל קיום ההקפות הוא דוקא ע"ז ד' הקפות שלימות, וחצי הקפה אינה חפצא של הקפה, וא"כ אין זה בניגוד לדעת האריז"ל שלא לעשות הקפות ביום.

וא"ת, למה לא יעשו שלש הקפות שלימות, דמחד גיסא הרי הי' קיים מנהג הזה בכו"כ קהילות אשכנז, ולאידך, כיון שלדעת האריז"ל צ"ל ד' הקפות שלימות, עשיית שלש הקפות לכאור' אינו סותר דעת האריז"ל שלא לעשות הקפות ביום. ולמה לו לרבינו הזקן לחדש מנהג חדש של ג' הקפות וחצי?

וי"ל, דכשעושיין הקפות שלימות אבל שלא במנין שבעה, הר"ז היפוך דעת האריז"ל דהקפות צ"ל במספר שבעה. אבל כשעורכים חצאי הקפות הרי אין כאן חפצא של הקפות כלל לדעת האריז"ל, ד'הקפה' לדעתו פרושה הקפה שלימה, וא"א להחשיב חצי הקפה כנוגד דעת האריז"ל. אבל סו"ס הרי מרקד סביב הבימה, והר"ז קיום במנהג ישראל לרקד סביב הבימה גם ביום.

וזהו גם טעם מנהגינו שלא לומר "עד כאן הקפה א' וכו'" ביום, דאמירה זו גופא הי' מקנה חשיבות של הקפה גם לחצי הקפה.

ויש להוסיף בזה. דהנה, אדה"ז מביא מנהג ותיקין לעשות הקפות גם בליל שמיני עצרת, וכן המנהג בכל קהילות החסידים. ובשער הכולל

³ ובחמה"י שם וכ"ה בטור וברקת המובא להלן בפנים, דהקפות של שמע"צ וש"ת שייכים להקפות של הושענה רבה.

⁴ ואדרבא, בספר 'תולדות חג שמחת תורה' ובחקרי מנהגים שם מובא שב(כו"כ) קהילות אשכנז כנראה שלא נהגו כלל הקפות בלילה, כ"א ביום. ומביא ג"כ מנהג הספרדים בעיר מודינא שהיו עושיין עיקר השמחה ביום, עד שבא לעירם הר"ר יו"ט אלגאזי והר"ר יעקב חזן מארה"ק ולמדום שע"פ האריז"ל צריך לעשות הקפות בלילה.

מביא שכ"ה במשנת חסידים מס' סוכה פי"ב מ"ט (וכ"כ הגרש"י זיין ב'המועדים בהלכה'). וכבר העיר הגר"י מונדשיין שי' באוצר מנהגי חב"ד דהמ"ח הרי קאי בארה"ק (ששם שמע"צ ושמח"ת באים כאחד), וא"כ מש"כ "לעשות שמיני עצרת שמחת תורה" אין כוונתו אלא שבארה"ק חוגגין שמחת תורה בשמיני עצרת. והגרלו"י ראסקין שליט"א כ' שמקור לשון אדה"ז היא מסידורי האריז"ל של רבי שבתי מראשקוב ורבי יעקב קאפל שכתבו "מנהג ותיקין לעשות גם ביום שמיני עצרת הקפות". (ומש"כ "ביום" אין הכוונה "ביום" ביחס ל"לילה", כ"א ליו"ט דשמע"צ ביחס ליו"ט דשמח"ת).

והנה בזמן האריז"ל ותלמידיו לא הי' נהוג לעשות הקפות בחו"ל בשמע"צ. דהרי ב'טור וברקת' (להר"ר חיים הכהן מדמשק תלמיד הרח"ו) בסת"ס"ח כ' "ואילו לדידי צייתי היינו עושין בראשון [היינו בשמע"צ] גם בשני [בשמח"ת] לענין השמחה, כי כן העיקר של היחוד למעלה בשמיני ומסירת הפיתקין בו ביום. אלא שאין למדין מן הקטן". ואף שאין מפורש שם לעשות הקפות כ"א שמחה, הרי ב'חמדת הימים' (פרק ז שם) [מעתיק הדברים? ו] כתב "ובני חו"ל ראוי ונכון לעשות שמחה של תורה גם ביום הראשון לכבוד ארץ ישראל העושים שמחתה של תורה היום. . . ולהקיף בלילה את התיבה שבע פעמים עם ספרי התורה בששון ושמחה. . . כי כן העיקר של היחוד למעלה הוא בשמיני ומסירת הפתקין בו ביום. ולא ידעתי למה לא נהגו ככה. . . ומי שבידו לתקן יתקן".

הרי שהם מציעים להתחיל לנהוג הקפות בשמע"צ, ואולי בהשפעתם (בעיקר החמה"י שהי' נפוץ ביותר) אכן הונהג מנהג זה אצל "ותיקין" ושוב לכל קהילות החסידים. גם ב'יסוד ושורש העבודה' (שי"א פט"ז) מעודד הנהגה זו וכ' "ומי שיש לאל ידו לעשות מנהג ותקון זה בבה"כ שלו, אך בלי מריבות וקטטות ח"ו, ראוי וישר לו לתקן לעשות ב' ימים שמחה כו".

⁵ עי' הערות הגרלו"י ראסקין בסדור שם ע' תקצא הערה 3 אם הגי' "מנהג ותיקין" (כפי שהוא לפנינו במ"ח ובסדורי הר"ש והרי"ק) או דצ"ל "ותיקון". וכנראה שבעל יושה"ע גרס בספרים הנ"ל "ותיקון".

ההגה"ק בעל מנחת אלעזר בשער יששכר (מאמר זמן שמחתנו אות כח) הציג, דכמו שהאריז"ל נהג לעשות הקפות במוצאי יו"ט בארה"ק (כמש"כ בשעה"כ שם), והטעם לכאור' משום דרוב בני בחו"ל מקיפין אז ורצה להשתתף בשמחתם, כמו"כ אנחנו צריכים להשתתף בשמחת אחינו בני"ה הדרים בארה"ק ולהקיף בליל שמע"צ שהוא ליל שמח"ת להם, והוא כעין מש"כ בחמה"י שם "ובני חו"ל ראוי ונכון לעשות שמחה של תורה גם ביום הראשון לכבוד ארץ ישראל העושים שמחתה של תורה היום".

עכ"פ מצינו דיש הדגשה מיוחדת בענין האחדות בשמחת תורה שמשו"ה בני א"י ובני חו"ל שמחים בשמחת אלו ואלו. וכבר ביאר רבינו ענין האחדות המיוחדת של שמע"צ ושמח"ת בכו"כ שיחות קודש.

וגם בלעדי ההסבר הנ"ל של ה'חמדת הימים' וה'מנחת אלעזר', הרי הביא אדה"ז שם מנהג האריז"ל (מפע"ח ושעה"כ שם) להשתתף בהקפות בבית הכנסת של אחרים אע"פ שכבר עשה כן בביהכ"ס שלו. הרי להדיא דיש ענין מסוימת עפ"י קבלה להתאחד עם קהלות אחרות בהקפות של שמע"צ ושמחת תורה.

ועפ"ז מובן עוד יותר למה לא רצה אדה"ז לבטל המנהג של הקפות ביום שמח"ת אע"פ שעפ"י קבלת האריז"ל אינו ענין, כי הרי סו"ס כן נתפשט המנהג בכל תפוצות ישראל, ולפי דעת האריז"ל גופא יש להשתתף בהקפות של קהילות אחרות אע"פ שאינו זמן הקפות בשבילו

⁶ בשער יששכר שם כתב לדייק מלשון שעה"כ שהאריז"ל עשה הקפות ביום (ומביאו בקיצור גם בנמוקי אור"ח). ועפ"ז עודד המנהג לעשות הקפות גם ביום שמע"צ. אבל לפי מש"כ בפנים האריז"ל לא עשה הקפות ביום. ומש"כ בשעה"כ "זולת ההקפות שלימות של יום ש"ת", רצה לומר דמלבד ההקפות במוצאי יו"ט ה' עושה הקפות ג"כ ביום', היינו ביו"ט גופא, אבל כוונתו בליל שמע"צ ושמח"ת (שהם ביחד בארה"ק). כי הרי ממשך מיד לאח"ז "אבל בענין ההקפות שביום לא נמצאתי עמו ולא ראיתיו".

ומ"ש הרח"ו שם: "מה שנהגו להוציא ספרים מחוץ להיכל וגם להקיף עמהם התיבה בשחר ובמנחה ובערבית דבמוצאי יו"ט, מנהג אמיתי הוא", לכאור' ר"ל רק דכללות הענין של שמח"ת הוא מנהג אמיתי, וכמו שממשיך מיד אח"ז דמקורו בזהר (רע"מ פ' פינחס רנב), והיינו כללות השמחה של שמח"ת. ולא נחית בתחילת דבריו לדייק בענין זמן השמחה והריקודים.

(כמו ליל שמע"צ בחו"ל או מוצאי שמח"ת בארה"ק), ולכן הנהיגו רבותינו ג' וחצי הקפות, כלומר שבעה חצאי הקפות, וכן"ל.



היתר הסיוע לבע"ד בטענותיו

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בשו"ע רבינו הל' הלואה סעיף כו: "ואשר לא טוב עשה בתוך עמי דרשו חכמים זה הבא בהרשאה. במה דברים אמורים כשהמלוה והלוה עמהם בעיר אחת והמלוה מרשה את זה מפני שהוא בעל טענות יותר ונמצא שהוא מתעבר על ריב לא לו, אבל אם הלוה הוא בעיר אחרת או אפילו בעיר זו ואין המלוה יכול לטרוח בעצמו לדון עמו הרי זה עושה מצוה להציל עשוק מיד עושקו. אבל הבא בהרשאה מן הנכרי על ישראל לא טוב עושה בכל ענין. ונוסח ההרשאה צריך לכתוב כמו שכתוב בתיקוני שטרות".

בביאורי 'אמרי יעקב' מביא דברי הרמב"ם ודברי הרבינו יונה על הא דאיתא במס' אבות פ"א מ"ח: "אל תעש עצמך כעורכי הדיינים וכו'", וז"ל:

"תנן (אבות פ"א מ"ח) אל תעש עצמך כעורכי הדיינים, ופי' הרמב"ם וז"ל, רצה לומר, ללמד אחד מבעלי הדין טענה שתועילהו ויאמר לו אמור כך או תכחש על דרך כך וכך, ואע"פ שידע בו שהוא העשוק ושחברו טוען עליו שקר לפי מה שהוא חושב באמת, עם כל זה אין מותר לו שילמדהו טענה שתצילהו ותועילהו כלל, עכ"ל. וכתב ע"ז הרבנו יונה שם וז"ל, והרמב"ם ז"ל פי' אל תעש עצמך כעורכי הדיינים, לא דובר בכאן במי שמלמד טענות של שקר לחברו ולטעון בהם, כי אדם זה רשע גמור הוא ולא הוצרך לומר כי אין לאדם לעשות כן כי יחשדהו וידברו עליו, כי עבירה גדולה היא, אלא שמסדר לו טענותיו, וכהוא מעשה דר' יוחנן במסכת כתובות נ"ב, דמעיקרא סבר ומבשרך לא תתעלם ולבסוף סבר אדם חשוב שאני עכ"ל, והנה לא זכיתי לעמוד על דברי רבותינו הרמב"ם והר"י במה שכתבו דאפילו במקום 'שידע בו שהוא העשוק ושחברו טוען עליו שקר', דמ"מ יש להמנע מלסייע לו בטענותיו הגם שהם טענות אמת, (דבטענות שקר פשוט דאסור כמו שכתב להדיא) דלכאורה אינו מובן

מדוע יש להמנע מזה, ואדרבה הרי מצוה קעביד להציל עשוק מיד עושקו, וכדמצינו ברמ"א (סי' קכג סעי' טו) דאף דאמרו דאשר לא טוב עשה בעמיו זה הבא בהרשאה, מ"מ אין זה אמור אלא היכא שהוא מתעבר על ריב לא לו, (דמה לו להתערב סתם על ריב של אחרים) אבל אם עושה כדי להציל עושק מיד עושקו מצוה קעביד. וע"ש בש"ך ס"ק לב שהביא דברי הכס"מ וכתב עליו וז"ל, ומה שכתב בכסף משנה דתרוויהו איתנהו, דכל שאינו יכול להוציא מיד הלזה מפני אלמותו, או מפני ריחוק מקום מצוה קעביד, נראה דכוונתו שיודע שהלה יחזיק בו שלא כדין מחמת אלימותו, ולא יעז פניו באלימותו נגד המורשה, והיה מעיז נגד המורשה, כגון שהמורשה הוא אדם חשוב או יודע עסקיו ותחבולותיו וכה"ג, נמצא דהוי כעין מש"כ התוס' שטורח להביא לחברו מעותיו שאין חברו יוכל לטרוח עכ"ל, ומבואר מדבריהם של הרמ"א והש"ך דבמקום שהוא בא להציל עשוק מיד עושקו יש בו מצוה, ולא רק להשיאו עצה שרי, אלא אפילו לבוא בעצמו ולטעון נגד חברו שרי ומצוה קעביד.

"והנה מה שהביא רבינו יונה ראייה לדברי הרמב"ם מהא דכתובות (נב, ב) לענ"ד ראייה זו צ"ע, דשם איתא דקריביה דרבי יוחנן היה לו אשת אב שהיתה צריכה רפואה, וכל יום אתו לקמיה דר' יוחנן, אמר להו זילו קוצו ליה מידי לרופא (ופרש"י שיקבל עליו רפואתה עולמית בכך וכך) אמר רבי יוחנן עשינו עצמנו כעורכי הדיינין ע"כ. והנה שם מיירי דגרם רבי יוחנן ע"י עצתו להפסיד לה כתובתה, דע"י שקבעו מידי לרופא נעשה עי"ז רפואה שיש לה קצבה שהוא נגבה מכתובתה (וע"ש בתוס' רי"ד), ויוצא לפ"ז דבלי עצת ר' יוחנן היתה מקבלת רפואתה בלי להפסיד מהכתובה, ועל ידו הפסידה, והרי שם לא עשתה שום עולה או מעשה רע, ולא היתה בגדר עושקת כלל, וע"פ הדין היה מגיע לה הרפואה, רק ר' יוחנן התחכם ונתן עצה איך להפטר מזה, ולכן הוא בגדר עורכי הדיינים, דמה לו לתת עצות להפסיד אדם תמים שלא עשה שום עולה, אבל במקום שעומד לפנינו עושק שרוצה לעשוק אחרים שלא ע"פ הדין, ודאי דשרי להשיא עצה לחברו להצילו מיד עושקו".

והנראה לומר בדעת הרמב"ם שכתב "אסור ללמד אחד מבעלי הדין טענה שתועיליהו ויאמר לו אמור כך או תכחש על דרך כך וכך ואע"פ שידע בו שהוא העשוק ושחברו טוען עליו שקר לפי מה שהוא חושב באמת". דהנה מה שכותב הרמב"ם "או תכחש על דרך כך וכך" נראה

לומר פירושו שאע"פ שרבנו כותב בסעיף כח ש"אסור לאדם לטעון שקר כדי להטות הדין אע"פ שיודע בעצמו שהוא זכאי", מ"מ רבנו פוסק כדעת הש"ך (בסי' עה ס"ק נו) שבלשון 'איני יודע' מותר כדי להנצל מתביעת שקר של חברו. וא"כ י"ל שע"ד זה בא הרמב"ם לומר שאע"פ שמותר לומר איני יודע במקרה כזה, מ"מ המשנה אומרת "אל תעש עצמך כעורכי הדיינים" - ליעץ אדם לטעון שקר של 'איני יודע' ואע"פ שאתה "חושב באמת" (לשון הרמב"ם) שחברו עושקו מ"מ מכיון שאין אתה הבע"ד הרי יכול להיות שאין אתה יודע בדיוק כל פרטי הדין וכו', ע"כ לא התירו ליעץ הבעל דין בטענה של 'איני יודע'.

וכמו כן בדברי הרבנו יונה שהקשה עליו ה'אמרי יעקב' מדוע יש להמנע מסיוע בסידור טענתו, וכדמצינו בההוא מעשה דרבי יוחנן (כתובות שם), דרק אדם חשוב אסור לעשותו, אבל איש אחר מותר לסייע לסדר טענותיו, נראה לומר דשם אינו מדובר בסיוע בסתם עושק, כי אם במקרה שיש אופן של היתר להשתמט מהחויב, ובזה מותר לסייע לחברו בסידור טענותיו. אבל במקרה שיש שאלה של עושק ואינו ברור מי זכאי ומי חייב, אז סובר רבנו יונה שאסור לסייע לחברו בסידור טענותיו (אבל באמת אין שום רמז שהרמב"ם יסכים לרבנו יונה בזה).



תפילה בציבור

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

חשיבות עשרה לענין תפילה בציבור

א. בספר 'ציון לנפש' לאאמו"ר שי' מביא (בסי' ח) דעת ה'אגרות משה' (שו"ת או"ח סי' כח-ל) דגדר תפילה בציבור הוא דוקא כאשר כל העשרה מתפללים, משא"כ כאשר יש רק רוב מתפללים, אז אף שישנם עשרה אנשים בביהכ"נ, לא יצאו ידי חובת תפילה בציבור. והא דמצינו דין של רוב מנין דמהני, זהו רק לענין אמירת 'דבר שבקדושה', שאם יש ששה המחוייבים בדבר יכולים לומר דבר שבקדושה, אבל עדיין ידי חובת תפילה בציבור לא יצאו (וכן פסק הגרש"ז אויערבאך בספרו 'הליכות שלמה', עיי"ש).

וממשיך אאמו"ר להוכיח דדעת אדמו"ר הזקן בשלחנו אינו כן, אלא דכן נקרא תפילה בציבור כאשר יש ששה מתפללים; דז"ל (או"ח סי' סט ס"ה): "אע"פ שאפילו יחיד שהתפלל כבר בפ"ע אלא שלא שמע קדושה יכול לירד לפני התיבה ולחזור ולהתפלל כל התפילה בשביל הקדושה, מ"מ אם לא התפלל עדיין אין לו להתפלל בלחש תחלה אלא א"כ יש ששה שהם רוב מנין שלא התפללו עדיין שאז הם כמו צבור גמור ומתפללין בלחש תחלה ואח"כ חוזר אחד מהם התפילה בקול רם וכו'". הרי מפורש דעת אדה"ז שרוב מנין מהני (לא רק לענין אמירת דבר שבקדושה, אלא) גם לענין שנחשבים כציבור גמור.

וכן יוצא לכאורה מדברי הרמב"ם שכתב (הל' תפילה פ"ח ה"ד): "וכיצד היא תפילת הציבור... ואפילו היו מקצתם שכבר התפללו ויצאו ידי חובתם משלימין להם לעשרה, והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו". הרי מוכח דרוב מתפללין נחשב שפיר כתפילה בציבור, וכמו שכתב שם בכס"מ שהוא מדין רובו ככולו.

אלא דבאמת צ"ע בדבר זה, דהרי לשון הגמרא (ברכות ו, א) הוא "ומנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם שנאמר אלקים נצב בעדת א-ל", דמשמע שצריכים לעשרה שמתפללין דוקא. וגם הרי הכלל הוא דב'שיעורים' לא אמרינן דרובו ככולו, וכמו שהביא כ"ז האג"מ (הנ"ל) להוכיח כשיטתו.

וכתב בזה אאמו"ר דבדין תפילה בציבור מצינו ב' מקורות במסכת ברכות: א) דברי הגמרא הנ"ל (ו, א) "ומניין לעשרה שמתפללין וכו'", ב) דברי הגמרא להלן (ח, א) "מאי דכתיב ואני תפילתי לך ה' עת רצון אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין. ר' יוסי ברבי חנינא אמר מהכא הן א-ל-כביר לא ימאס (תפלת הרבים לא ימאס - רש"י) וכתיב 'פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי'".

והנה אדה"ז בכל המקומות שמדבר ע"ד תפילה בציבור מזכיר רק המקור השני ולא את הראשון; ראה סי' נב ס"א, "תפלת צבור היא רצויה ומקובלת לעולם שנאמר כביר לא ימאס ואומר פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי". וראה סי' תקצא סי"ד, "תקובלת תפלתו עם תפלת הרבים שאין הקב"ה מואס בתפילת הרבים לעולם שנאמר הן א-ל-כביר לא ימאס". ועיין גם בסי' צ' סי"א, וסי' קא ס"ה.

(וכן משמע ברמב"ם (הל' תפילה ריש פ"ח ובנו"כ שם) דזהו המקור לתפילה בציבור. ויעויין גם ברא"ש (מס' ברכות סי' ז) שהביא רק מקור זה. וכן בחינוך מצוה תלג, לאחר שמאריך בענין התפילה בכלל, כתב במעלת תפילה בציבור "וכן מענין המצוה מה שאמרו שחייב כל אדם לחזור על כל פנים להיות מתפלל עם הציבור שתפילת הציבור נשמעת יותר מתפילת יחיד", אשר כ"ז הוא ממקור השני דוקא (וכ"ה בכו"כ מקומות).

והיוצא מזה דבאמת עיקר המקור לתפילה בציבור הוא המקור השני דוקא ולא מהא ד"אלקים נצב בעדת א-ל". וי"ל ב' טעמים לזה:

א) דהגמרא שם (במקור הראשון) לפני זה לומדת מפסוק זה גופא - "אלקים נצב בעדת א-ל" - "שהקב"ה נמצא בבית הכנסת" (בעדת א-ל. בבית מועד שלו - רש"י), ואדה"ז מביאו להלכה (סי' צ' ס"י) "שהקב"ה מצוי בבית הכנסת שנאמר אלקים נצב בעדת א-ל, כלומר בבית מועד שלו שנועדים שם לפניו". ועכ"פ נמצא מפסוק זה שהקב"ה נמצא בבהכ"נ בכלל אף ללא תפילה בציבור, וא"כ אין לומר שגמרא זו היא (כל) המקור לתפילה בציבור (וכבר העיר בזה באג"מ שם).

ב) והוא העיקר, דמכיון דאיתא בגמרא (סנהדרין לט, א) ד"אכל ביי' עשרה שכינתא שריא", ואדה"ז גם מביאו להלכה כו"כ פעמים (ראה סי' נה סעיפים ה', ז', ח' ועוד), א"כ אף כשאינם מתפללין מ"מ נמצא השכינה.

ומהני טעמי נראה "שעשרה שמתפללין שכינה עמהם" אינה עיקר המקור לתפילה בציבור, אלא הא דכתוב - במקור השני - "אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין" ו"א-ל כביר לא ימאס".

ואשר לפכ"ז י"ל דבעיקר ענין תפילה בציבור באמת אין 'שיעור' כזה שצריך להיות דוקא "עשרה מתפללין", דבמקור השני (שהוא העיקרי) מוזכר רק 'רבים' ו'צבור' אבל לא מוזכר מספר 'עשרה' (כבמקור הראשון), ושפיר י"ל שאם יש רוב מנין מתפללין, אמרינן רובו ככולו ונחשב 'תפילה בציבור'.

עד כאן תוכן דבריו בקיצור (וכבר כתב נקודת הדברים ב'הערות וביאורים' גליון תתמב עמ' 56).

ב. והיוצא מכ"ז דעצם הענין דתפילת הציבור אינו הא דישנה לעשרה דוקא אלא הא דישנה רבים וציבור המצטרפים ומתפללים יחד, והא דלפועל כן צריכים עשרה עבור זה הוה רק כעין תנאי מקודם בכדי שיוכל להיות ענין של תפילת הציבור.

ו"ל דדבר זה מדוקדק היטב בלשון הרמב"ם (הל' תפילה פ"ח ה"ד): "וכיצד היא תפילת הציבור יהי' אחד מתפלל בקול רם והכל שומעין. ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין וכו'". והיינו שעצם ענין של תפילת הציבור אינו הענין דעשרה אלא הענין ד"אחד מתפלל בקול רם והכל שומעין" אלא דישנה 'תנאי' ש"אין עושין כן בפחות מעשרה וכו'".

[ועוד יש להוסיף דעצם היסוד לומר שה'שכינתא שריא' אינה קשורה עם תפילת הציבור כלל, מצינו מפורש גם בספר ה'תניא' באגה"ק (סי' כג) וז"ל: "כמו ששמעתי מרבתי כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד אף שאינם מדברים דברי תורה תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית משכינתא דשריא עליהו וכו'" (ומביאו שם לענין חומר הענין של מושב לצים כו' בעשרה עיי"ש)].

המורם מהאמור דישנם כאילו שני שלבים בענין תפילה בציבור, ועד"ז י"ל גם בענין אמירת כל דבר שבקדושה בעשרה; השלב הראשון הוא זה שמתקבצים עשרה אנשים שזה פועלת ה'שכינתא שריא', וזה מאפשר השלב הב' שהוא הצירוף בין אנשים אלו לומר דבר שבקדושה או להתפלל בציבור, ואף שא"א להגיע לשלב השני בלי הראשון, מ"מ ה"ה ענין בפנ"ע כנ"ל.

ואולי יש לבאר ולהגדיר הדברים יותר;

כשנמצאים עשרה מישראל ביחד כבר ישנה להשראת השכינה, אמנם עדיין אין זה פועל שאחד הנמצא שם יכול לומר לבד - בלי שהשאר מצטרפים עמו ע"י שמיעה או ענייה וכיו"ב - איזה דבר שבקדושה וכיו"ב. ונמצא דאף שישנה השראת השכינה מ"מ אין כאן ההצטרפות לענין אותה אמירה שרוצה לומר. ורק ע"י שהאנשים מצטרפים בהאמירה עצמה אז נמשכת השראת השכינה - שישנה מצד עצם היותם שם - לתוך אותה אמירה או תפילה.

ונמצא מובן איך דישנה שני שלבים כאן; השראת השכינה מצד עצם היותם ביחד, והצטרפותם בהאמירה הפרטית שבאים להגיד.

ובזה באה החידוש כאן דהמספר של עשרה נוגע (בעיקר) לשלב הראשון - עצם השראת השכינה, משא"כ הדין השני אינו קשור כ"כ עם ענין עשרה דוקא, דכ"ז שישנה כבר השראת השכינה מחמת היותם עשרה הרי כשבאים להצטרף באמירה הפרטית כבר אינו נוגע כ"כ המספר של עשרה.

ג. ואולי יש לבאר ולתרוץ עפ"ז כמה פרטים בהמשך ההלכות ברמב"ם שם; דהנה המשך לשון הרמב"ם באותה הלכה (ה"ד) הוא: "...וכן אין אומרים קדושה ולא קוראין בתורה. . ולא מפטירין בנביאים אלא בעשרה". ואח"כ בה"ה: "וכן לא יהי' א' מברך ברכת שמע והכל שומעים. . אלא בעשרה. . ואין אומרים קדיש אלא בעשרה ואין הכהנים נושאים ידיהם אלא בעשרה. . שכל עשרה מישראל הם הנקראים עדה שנא' עד מתי לעדה הרעה הזאת וגו' והיו עשרה שהרי יצאו יהושע וכלב". ובה"ו: "וכל דבר קדושה לא יהא אלא בתוך העדה מישראל שנא' ונקדשתי בתוך בני", וכל אלו הדברים אם התחילו בהם בעשרה והלכו מקצתם אע"פ שאין רשאים יגמרו השאר", ע"כ.

ותמוה לכאורה איך שהרמב"ם מחלק ההלכות האחרונות, דבה"ה מביא הלימוד שכל עשרה מישראל נק' עדה (והוא מהפסוק דעד מתי לעדה וגו'), ובה"ו מביא הלימוד דכל דבר שבקדושה וכו' (והוא מהפ' דונקדשתי וגו'); והרי בגמ' (מגילה כג, ב) הר"ז לימוד א' ארוך, דלמדים ונקדשתי 'בתוך' בני", בגז"ש מהבדלו 'מתוך' העדה, ושוב למדים הבדלו מתוך ה'עדה' מעד מתי ל'עדה' הרעה הזאת, ואיך מחלקו הרמב"ם לשתיים? ובפרט, דאיך לומד הרמב"ם מ'ונקדשתי בתוך בני' שצ"ל בתוך 'עדה' (בלי גז"ש הנ"ל)?!

וביותר תמוה מה שסיים הרמב"ם ה"ו בהבאת הדין דהתחילו בעשרה ויצאו מקצתן; דמהו הקשר וההמשך בין דין זה להתחלת ההלכה, שהוא הטעם על כללות הדין דאין אומרים דבר שבקדושה בפחות מעשרה? ולכאורה הי' מתאים יותר שה"ה ימשך עד לסיום הטעם ד'ונקדשתי', וה"ו יתחיל בהדין דיצאו מקצתן?!

ונראה לומר הביאור בכל זה מיוסד על משנ"ת בענין ב' השלבים שקיימים בהא דאומרים דבר שבקדושה בעשרה; די"ל דלשני שלבים אלו נתכוין הרמב"ם כאשר מחלק בין ענין ה'עדה' שנפעל ע"ז שנמצאים עשרה ביחד (שזה פועל עצם ההשראה כנ"ל), לענין ה'ונקדשתי' שנעשה ע"י אמירת הדבר שבקדושה עצמה.

וזהו מה שאומר לנו הרמב"ם - בב' הלכות נפרדות - דיש כאן ב' דינים; דקודם ישנה מציאות של 'עדה', דבל"ז אין כאן אלא כמה יחידים ולא צירוף של ציבור. וזה מאפשר שיהי' הדין השני השראת הקדושה שמגיע מהצירוף באמירת דבר שבקדושה.

[ואולי מקורו מהגמ' (מגילה שם) דבהמשך להמשנה שמפרט כל הדברים שצריכים עשרה עבורם, איתא בגמ' "מה"מ אמר ר"ח בר אבא אמר ר"י דאמר קרא ונקדשתי בתוך בני"י כל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה. מאי משמע, דתני ר"ח אתיא תוך תוך וכו'", וממשיך הגמ' להביא הלימוד ד'עדה עדה' שהזכרנו לעיל. וי"ל דמזה שהגמ' מקדים שהלימוד הוא מונקדשתי, ורק אח"כ מבארה הגמ' בהבאת הגז"ש וכו', למד הרמב"ם דבעצם הרי הענין ד'ונקדשתי' הוא ענין בפנ"ע, ורק שכתנאי לזה, צריכים שיהי' 'עדה', וזהו מה שלמדים מהגז"ש].

ומדאיתנין להכא י"ל עוד, דהדין דכשהתחילו בעשרה ויצאו מקצתן גומרינן אותו הענין שהתחילו, הוא מצד הענין השני - ה'ונקדשתי', בלי הענין הראשון - ה'עדה'.

והביאור בזה: הרי מיד שיצאו מקצתן כבר אין כאן 'עדה', וא"כ מצד ענין זה בלבד הי' צ"ל הדין דיפסיקו מיד מלומר שום דבר שבקדושה, אלא מכיון דכבר חל השראת הקדושה שמצד הדבר שבקדושה (מצד ה'ונקדשתי'), לכן כ"ז שהשראה זו קיימת (שהוא עד סיום אותו ענין), אפשר להמשיך באמירת דבר שבקדושה.

ומדוקדק להפליא חילוק הלכות שבהרמב"ם - שביחד עם הדין ד'ונקדשתי' דה"ו, מביא הדין דיצאו מקצתן כנ"ל.

תפילת הציבור עבור כל אלו שמתפללים בעצמם

ד. ואולי יש להוסיף ולבאר על יסוד זה דבר תמוה בכללות הענין של תפילת הציבור (לדעת הרמב"ם עכ"פ);

דהנה ז"ל הרמב"ם שם (פ"ח) בתחילת הפרק: "תפילת הציבור נשמעת תמיד . . . לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור וכו'" (ובה"ב מבאר קצת מפרטי דינים הקשורים עם הליכה לבהכ"נ, ובה"ג מבאר המעלה דבהמ"ד על בהכ"נ וכו'). וממשיך בה"ד (שהבאתי כבר לעיל): "וכיצד היא תפילת הציבור יהי' אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים . . . ואפילו היו מקצתם שכבר התפללו ויצאו ידי חובתם משלימין להם לעשרה, והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו וכו'".

ואח"כ בה"ט: "ש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן, כיצד בשעה שהוא מתפלל והם שומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה ה"ה כמתפללין. בד"א כשאינו יודע להתפלל אבל היודע אינו יוצא י"ח אלא בתפילת עצמו".

ולכאורה צ"ע בכ"ז; כשאומר בה"א שאדם צריך לשתף עצמו עם הציבור וכו' הרי המדובר הוא באדם שיודע להתפלל בעצמו (דהרי כתב "ולא יתפלל ביחיד וכו'"), וא"כ באמת אינו יוצא עם תפילת הש"ץ (כמבואר בה"ט), וע"כ הפירוש בזה שהוא משתף עצמו עם הציבור הוא זה שהוא מתפלל ביחד עם עוד תשע אנשים שכולם מתפללים בפנ"ע.

אמנם אח"כ כתב (בה"ד) שתפילת הציבור הוא זה ש"אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים" ! ומשמעות הדבר הוא דזה שהוא מתפלל ביחד עם עוד אנשים שמתפללים זה עוד לא נקרא תפילת הציבור.

ולא עוד אלא שמוסיף דהא תפילת הציבור הוא זה ש"אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים", הוא רק במקרה "שיהיו רוב העשרה שלא התפללו", והיינו דבמקרה שכולם כבר התפללו לעצמם באמת ליתא כלל לענין זה של תפילת הציבור ! ותמוה לכאורה דא"כ איך ישנה תפילת הציבור בעשרה אנשים שיודעים איך להתפלל ואשר לכן מחוייבים להתפלל כל אחד בפני עצמו ! ?

ובפשטות: לדברי הרמב"ם שתפילת הציבור הוא זה שאחד מתפלל וכולם שומעים, וצריכים לזה שעכ"פ רובם עוד לא יצאו י"ח, איך ישנה ענין תפילת הציבור בכלל לדין שרוב בנ"א יודעים - ולכן חייבים - להתפלל לבד לפני חזרת הש"ץ ?

(ויש להבהיר: אינני שואל מדוע עושים תפילת הציבור מאחר שכולם כבר יודעים להתפלל לבד - דידוע התירוץ בזה דמאחר שנתתקן לעשות כן איננו משנים גם אם כבר אין צורך לזה (ובפרט דישנה גם המעלה של קדושה וכו'), אלא דהשאלה היא איך עושים תפילת הציבור אם התנאי לזה הוא שיהיו ששה שעוד לא התפללו).

ה. והנה בלקוטי שיחות חכ"ד (אלול), מביא כ"ק רבינו זי"ע פלוגתת חכמים ור"ג בסוף מסכת ר"ה, דחכמים סב"ל שכאו"א חייב להתפלל בעצמו והש"ץ חוזר את התפילה להוציא מי שאינו יכול להתפלל לבד, משא"כ ר"ג סב"ל דכולם יוצאים מהש"ץ, והא שמתפלים בלחש הוא רק בכדי שהוא יסדר את תפילתו.

ומבאר פלוגתתם (על יסוד דברי הרא"ש שם) דפליגי באם כמות חשוב יותר, דאז עיקר המעלה הוא זה שהציבור כולם מתפילים ביחד. או שהאיכות הוא העיקר, דאז עיקר המעלה הוא בתפילת הש"ץ שהוא איכותי יותר.

ובהערה 23 מביא מתשובת הרמב"ם שגם לר"ג אחרי שנתקנה שכולם יתפללו בלחש לפני חזרת הש"ץ (בכדי שהוא יסדר את תפילתו) שוב יוצאים י"ח בתפילה זו. ומקשה ע"ז רבינו דנמצא לכאורה דנגרע מהם המעלה של תפילת הציבור - שלדעת ר"ג הוא בעיקר בתפילת הש"ץ כנ"ל?

ומתריך: "וי"ל דאף שכבר יצאו בתפילת לחש, מ"מ, כאשר מוסיפים על תפילתם ושומעים תפילת הש"ץ נתוספה בהם מעלת האיכות דתפילת הש"ץ (ע"ד ומעין שמצינו גבי כל תפילה, שרשאי אדם להתפלל תפילת נדבה אם מחדש בה דבר - ברכות כא סע"א . .) ואכ"מ".

והנה סברא זו של רבינו נוגע - לא רק לדעת ר"ג, אלא - גם לדעת החכמים דהלכתא כותייהו;

דיעויין בההערות במשך השיחה (6 81) דלפי הר"ן והרמב"ם י"ל דלכו"ע הרי עיקר המעלה בתפילת הציבור הוא תפילת הש"ץ, והא דחכמים סב"ל (וכן פסקינן) דכ"א חייב להתפלל לעצמו הוא משום שישנה גם ענין מיוחד בזה שכ"א יבקש עבור עצמו. אלא דלפ"ז קשה דאיך יש לנו המעלה של תפילת הש"ץ (שזהו העיקר בתפילת הציבור

כנ"ל)? אלא דהביאור בזה הוא כדברי רבינו הנ"ל דזה נתוסף להאדם ע"י מה ששומע תפילת הש"ץ אחר תפילתו.

ועכ"פ היוצא מזה סברא חדשה בענין זה; דחזרת הש"ץ יכולה להוסיף להאדם שכבר התפלל לעצמו המעלה של תפילה בציבור. ולפ"ז מתורץ בפשיטות איך לדידן מקיימים תפילת הציבור ע"י תפלת הש"ץ גם אחרי שהתפללנו כ"א לבד.

אמנם לכאורה סברא זו צריכה הסברה טובה; דהרי הענין הוא להתפלל בציבור, ואין כאן ב' ענינים נפרדים של תפילה וציבור, וא"כ מהו פירוש הדברים שהתפילה קיים האדם בתפילתו לבד וה'ציבור' שבה קיים ע"י הקשבתו להש"ץ?

ולכאורה גם הדמיון לתפלת נדבה צריך הסבר רב דשם הרי התפילת נדבה לא מוסיפה משהו בתפילתו הראשון אלא הוה תפילה נוספת ונפרדת מהראשונה, משא"כ כאן דלכאורה צריכים לצרף הכל (היינו גם תפילתו לעצמו וגם תפילת הש"ץ) כאן בכדי שיהי' תפילה בציבור!?

ו. ואולי י"ל הביאור בזה ע"פ מה שנתבאר לעיל דכל ענין הציורף של תפילת הציבור הוא להמשיך הקדושה ששורה במקום (מחמת זה שנמצאים שם עשרה מישראל) לתוך התפילה שמתפללים.

ובאותיות פשוטות: עי"ז שמצטרפים יחד בתפילתם הרי"ז 'אומר' שהאיחוד אינו רק בזה שנמצאים במקום אחד, אלא שזה נמשך גם בתפילתם (או אמירתם של איזה דבר שבקדושה).

ועפ"ז י"ל דכשמצטרפים ומקשיבים לחזרת הש"ץ הרי זה מראה שכל התפילה שהתפללו עד אז הי' באופן של צירוף ביחד, וא"כ חלה הקדושה - שהי' נמצא במקום בלאה"כ כנ"ל כמ"פ - גם על כל התפילה שהתפללו כ"א בפנ"ע, דהרי כעת הראו שהכל הי' באופן שהצטרפו יחד בתפילתם.

ובפשטות: כשמתפללים ע"פ הסדר שקבעו חז"ל, דמתחילה אומר כ"א התפילה בלחש ואח"כ מקשיבים כולם לאחד שחוזר ע"ז, הרי ע"י חזרת הש"ץ מתגלה איך שכל מה שעשו עד אז הי' בתורת ציבור ולא בתורת יחידים, וא"כ חלה הקדושה - ה'שכינתא שריא' - על כל התפילה שהי' עד אז ג"כ.

וחשוב מאוד להעיר דלפ"ז הרי מעלת תפילה בציבור הוא רק כשקיימים ב' הפרטים; גם זה שהתפללו ביחד כ"א לבד, וגם זה שאח"כ הקשיבו לחזרת הש"ץ. משא"כ במקרה שהתפללו ביחד כ"א לבדו ואח"כ יצא אחד מהם ולא השתתף בחזרת הש"ץ נמצא דלא הי' לו מעלת תפילת הציבור גם בתפילתו הפרטית שהתפלל במנין!

ועד"ז בציור של מי שהתפלל לעצמו ביחידות ואח"כ הגיע והקשיב לחזרת הש"ץ עם ציבור, הרי לדברינו א"א לומר דגם אצלו נתוסף עי"ז מעלת תפילת הציבור, דהא א"א שחזרת הש"ץ יחדש משהו בתפילתו הקודמת באם זה לא הי' במעמד הציבור כמשנ"ת.

ואם כנים הדברים נראה לומר דכשהרמב"ם כתב דלענין תפילת הציבור צריכים "שיהיו רוב העשרה שלא התפללו" הרי פירוש הדברים הוא שלא התפללו ביחידות לפני שבאו לבהכ"נ, אמנם בכלל לא התכוין לשלול כשהתפללו ביחד בבהכ"נ (ואפי' כשכולם כבר התפללו), דאז ע"י חזרת הש"ץ ישנה למעלת תפילת הציבור בתפילתם כמשנ"ת באורך*.



כבוד הציבור וטרחא דציבורא

ר' צבי רייזמן

איש עסקים מחבר ספרי 'רץ כצבי'

[הקדמה: בבית הכנסת שבו אני מתפלל, 'ישראל הצעיר' דהאנקוק פארק בלוס אנג'לס, מתקיימים שני מנייני תפילה בשחרית ביו"ט, הראשון בשעה שבע וחצי בבוקר, והשני בשעה תשע בבוקר. מעשה שהיה ביו"ט שני של חג השבועות תשס"ב, כאשר הגיעה שעת ברכת כהנים של מוסף במנין הראשון, ביקש רב בית הכנסת מבעל הקריאה [שהתפלל כבר במנין הראשון] שיבוא לקרוא בתורה במנין השני ולא יתעכב כדי להתברך בברכת כהנים - בנימוק של 'טרחא דציבורא'. דהיינו, שאין ראוי שהקהל הרב שהתפלל במנין השני יטרח להמתין לבואו של בעל הקריאה.

* ראה גליון 136 עמ' ג' ואילך. המערכת.

בשעת מעשה טענתי, כי לכאורה לפי שיטתו הידועה של בעל ספר החרדים, שיש מצוה על ישראל להתברך מפי הכהנים [ואין זו רק מצוה על הכהנים לברך את עמו ישראל באהבה] - מהיכי תיתי שמתור לבעל הקריאה [ישראל] להפסיד את מצוותו להתברך מהכהנים בגלל 'טרחא דציבורא', וכי בנימוק זה ניתן לדחות קיום מצוה.

הרב השיב, שבעל הקריאה אינו מפסיד את המצוה, שהרי אם ימתין לברכת הכהנים במנין השני יוכל להתברך מפיהם. אולם חזרתי וטענתי, כי בכל פעם שהכהן מברך הוא מקיים מצוה נוספת [והוא רשאי לברך את ישראל כמה וכמה פעמים ביום]. ולפי זה גם לישראל השומע את הברכה יש מצוה בכל פעם שמתברך, וממילא האפשרות שיוכל להתברך מהכהנים במנין השני לא משנה את המציאות שכעת הוא מפסיד את המצוה להתברך מהכהנים במנין הראשון, בגלל ה'טרחא דציבורא' של מתפללי המנין השני. ואם כן מדוע מטעם זה עליו להפסיד את המצוה.

(כמובן ששאלה זו הינה גם באופן שבעל הקריאה היה כהן - האם עליו להתבטל ממצות ברכת כהנים משום טירחא דציבורא, או שנימוק זה אינו דוחה את קיום המצוה.)

בעקבות המעשה, פניתי לעיין בסוגיות העוסקות בענין 'טרחא דציבורא', כדי לברר אימתי נאמר כלל זה, והאם מטעם 'טרחא דציבורא' ניתן לדחות קיום מצוה, והנה מה שעלה בידי:

א. בשו"ע (או"ח סימן קלה ס"ה) נפסק: "אם הספר תורה פתוח והכהן קורא את שמע, אינו רשאי להפסיק, וקוראים ישראל במקומו". כלומר, אין ממתנים לכהן עד שיסיים את תפילתו ויוכל לעלות לתורה, אלא קוראים לתורה ישראל במקומו. והוסיף המשנ"ב (ס"ק טז) שהוא הדין אפילו אם עדיין לא הוציאו את הספר תורה לקרוא, אין להמתין מלהוציא את ספר התורה עד שיגמור הכהן את תפילתו "משום טרחא דציבורא".

מקור ההלכה בדברי שו"ת הרשב"א (ח"א סימן קטו) שנשאל: "היכא דהוי ספר תורה פתוח לקרות בו, והי' כהן בבית הכנסת עסוק בתפלה במקום שאינו רשאי להפסיק, אם ממתנים לו עד שיסיים תפלתו ולטרחא דציבורא לא חיישינן משום דכתב וקדשתו, או לא". והשיב הרשב"א: "מסתברא שאין ממתנין לו, שלא בכל מקום אמרו שיקדים כהן, שהרי במקום תלמיד חכם ואפילו גר קודם לו, ולא יהא כבוד הציבור קל

מצורבא מרבנן. וכל האמצעיות שבתפלה קצרו בשבת משום טירחא דציבורא, וכן חששו בכמה מקומות לטרחא דציבורא, וכל שכן כאן דאיכא יקרא דס"ת שלא יהא פתוח וממתין, טרחא דציבורא וזילותא דציבורא שהוא עסוק בתפילתו והן ממתנים לו".

ומכאן לכאורה ניתן להוכיח כי כשם שקיום מצות 'וקדשתו' להקדים את הכהן בקריאת התורה, נדחה משום 'טרחא דציבורא', כך גם בנדון דידן, שבעל הקריאה היה צריך לוותר על ברכת הכהנים משום טרחא דציבורא. אולם יש לדחות ולחלק, כי דברי הרשב"א נאמרו כאשר מצות 'וקדשתו' למעשה עדיין לא חלה, שהרי הכהן אינו יכול לעלות לתורה, שכן אסור לו להפסיק באמצע התפילה ולכן אין כלל היתר לקרוא לו לעלות לתורה. ולפיכך דוקא בזה שייך לומר שמטעם 'טרחא דציבורא' תדחה מצוה שעדיין לא חל זמן קיומה. מה שאין כן בנדון דידן, כאשר היה בעל הקריאה במנין הראשון חל זמן חיוב המצוה להתברך מהכהנים, ובאופן זה מי יאמר שמטעם 'טרחא דציבורא' ידחה קיום המצוה.

ואם כן עלינו לשוב לברר האמנם ניתן לדחות קיום מצוה בנימוק של 'טירחא דציבורא'.

ב. לשם כך נעיין בסוגיות בהם הוזכר ענין 'טרחא דציבורא', ובסוגיות בהם הוזכר הטעם של 'כבוד הציבור' כסיבה למניעת עשיית מעשים כלשהם.

אין גוללים ספר תורה בעיבור מפני כבוד הציבור

במשנה (יומא סח, ב) נאמר שהכהן הגדול היה קורא ביום הכיפורים בפרשת "אחרי מות", ופרשת "אך בעשור" שבפרשת אמור, ואחר כך היה קורא בעל פה את פרשת "ובעשור" שבפרשת פנחס [שם מוזכר קרבן המוסף של יום הכיפורים]. ומקשה הגמרא (שם ע, א) מדוע פרשת "ובעשור" שבחומש הפקודים היתה נקראת בעל פה, ולא גללו את ספר התורה לפרשת פנחס כדי לקוראה. ותירצו שם: "לפי שאין גוללים ספר תורה בציבור מפני כבוד הציבור". ופירש רש"י: "מפני כבוד ציבור, שיהו מצפין ודוממין לכך".

והנה בדברי רש"י מפורש כי הטעם שלא גוללים את ספר התורה בציבור הוא משום טרחא דציבורא להמתין, אלא שבלשון הגמרא נאמר "כבוד הציבור", ויש להבין האם אלו שני טעמים שונים, או לא. ומצינו בלשון הגמרא (ברכות יב, ב) את החשש ל"טורח הציבור" כאמור: "בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע, ומפני מה לא קבעוה, מפני טורח ציבור". ולכאורה נלמד מכך שלפנינו שני מושגים שונים: 'טרחא דציבורא', ו'כבוד הציבור', ואילו מפירושו של רש"י נראה כי חדא מילתא היא, וצ"ב.

על גליון הש"ס במסכת יומא, ציין רעק"א על המילים "מפני כבוד הציבור", לארבעה מקומות נוספים בהם הוזכר ענין זה בגמרא, כדלקמן:

(א) במסכת מגילה (כג, א) מובא: "ת"ר הכל עולין למנין שבעה ואפילו קטן ואפילו אשה, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד הציבור". גם שם ציין רעק"א בגליון הש"ס למקומות האחרים בהם הוזכר ענין זה.

(ב) עוד מובא במסכת מגילה (כד, ב): "בעא מיניה עולא בר רב מאביי, קטן פוחח מהו שיקרא בתורה". ופרש"י: "גדול פוחח הוא דאסור משום ולא יראה בכך ערות דבר, אבל קטן אינו מוזהר, או דלמא לא פלגינן בין קטן לגדול". השיב לו אביי: "ותיבעי לך ערום, ערום מאי טעמא לא משום כבוד ציבור, הכי נמי משום כבוד ציבור". ומבואר כי אין לקרוא בתורה בלבוש בלתי הולם משום כבוד הציבור. גם שם ציין רעק"א לכל יתר המקומות בהם מוזכר ענין זה.

(ג) במסכת גיטין (ס, א) מובא: "רבה ורב יוסף דאמרי תרוויהו אין קוראין בחומשין בבית הכנסת משום כבוד הציבור". ופרש"י: "שיש שכותבין להם חמשה חומשים כל חומש אחד שלם לעצמו". כלומר, אין לקרוא בציבור מתוך ספר הכתוב על קלף שהוא חומש אחד בלבד, משום שאין זה כבוד הציבור. דין זה נפסק בשו"ע (או"ח סי' קמג ס"ב): "אם כתבו כל חומש לבדו אפילו בגלילה כספר תורה, אין קורין בו, עד שיהיו כל חמשה חומשים תפורים ביחד". גם במסכת גיטין ציין רעק"א לכל מראי מקומות הנ"ל.

(ד) במסכת סוטה (לט, ב) נאמר: "ואמר רב תנחום אמר רבי יהושע בן לוי, אין שליח ציבור רשאי להפשיט את התיבה בציבור מפני כבוד

הציבור". ופרש"י: "כל זמן שהציבור בבית הכנסת, שהיה דרכם להביא ספר תורה מבית אחר שמתמר בו לבית הכנסת ופורסים בגדים נאים סביב התיבה ומניחין אותה בתוכה, וכשיוציאין משם ונוטלים הספר תורה להוליכו לבית המשתמר בו, לא יפשיטו הבגדים מן התיבה בפני הציבור שטורח ציבור לעכב שם עם הספר תורה, אלא מוליך הספר תורה לביתו ומניחו והעם יוצאים אחריו, ואחר כך הוא בא ומפשיט את התיבה".

גם כאן יש לדייק בדברי רש"י שהטעם לכך שאין להפשיט את התיבה בציבור הוא משום טרחא דציבורא, אף שבלשון הגמרא נאמר "כבוד הציבור", ויש להבין האם אלו שני טעמים שונים, או לא.

כמו כן, גם בגליון הש"ס במסכת סוטה ציין רעק"א את אותם מקומות שנזכר בגמרא ענין כבוד הציבור.

נשאלת האיפוא השאלה, מה ראה רעק"א לציין בכל מקום ומקום בש"ס שמוזכר ענין 'כבוד הציבור', לכל המקומות האחרים שמוזכר ענין זה. וכפי שידוע שרשימותיו של רעק"א בגליון הש"ס לציין ממקום למקום טומנים בחובם משמעות, ואינם 'מראי מקום' בעלמא, וצריך ביאור מה רצה להשמיענו בכך.

ג. עתה נבוא ללימוד שיטת הרמב"ם בכל העניינים המובאים לעיל, ונעמוד על השינויים שבין דבריו ללשון הגמרא.

בהלכות תפילה (פי"ב הי"ז) כתב הרמב"ם את ההלכה שאשה לא תקרא בציבור "מפני כבוד הציבור". וכן פסק שם (הל' כג) שאין קוראים בחומשים בבתי כנסיות "משום כבוד ציבור". אולם בהמשך אותה הלכה כתב הרמב"ם: "ואין גוללין ספר תורה בציבור מפני טורח הציבור, שלא יטריח עליהן להיותם עומדים עד שיגלול ספר תורה". ודין זה נלמד מהאמור בסוגיית הגמרא במסכת יומא שאין גוללים ספר תורה בציבור [בקריאת התורה של הכהן גדול ביום הכיפורים] מפני כבוד הציבור". ויש להבין מדוע שינה הרמב"ם מלשון הגמרא "כבוד הציבור" וכתב "מפני טורח הציבור".

עוד צ"ע בשיטת הרמב"ם, כפי שהעיר הפמ"ג (או"ח סימן קמט, משבצות זהב סק"א ד"ה השישי) "ואיני יודע למה השמיט הר"מ ז"ל הא דאין רשאי להפשיט התיבה". כלומר, יש לתמוה מדוע לא הביא הרמב"ם

להלכה את דברי הגמרא במסכת סוטה שאין השליח ציבור מפשיט את התיבה בציבור מפני כבוד הציבור, בעוד שבטור והשו"ע (או"ח סימן קלח ס"א) נפסק דין להלכה ללא עוררין, ודבר זה אומר דרשני.

כמו כן צ"ע בשיטת הרמב"ם, מדוע לא הביא להלכה את מסקנת הסוגי' במגילה שקטן פוחח לא יקרא בתורה משום כבוד הציבור.

ד. ונראה בביאור הדברים, כי למושג 'כבוד הציבור' המוזכר בסוגיות הגמרא פירושים שונים, ובכל סוגי' יש למוכח 'כבוד הציבור' משמעות מיוחדת - וכנראה לכך התכוון רעק"א במה שציין על גליון הש"ס, בכל מקום שהוזכר "כבוד הציבור" להראות למקומות האחרים בהם הוזכר ענין זה - ללמדנו כי למרות שלשון אחד לפנינו "מפני כבוד הציבור", זהו נוסח כללי, אולם באופן מפורט, כל מקום ומקום וההגדרה המיוחדת לו, ומתוך כך נוכל לדעת אימתי נאמר טעם זה של 'כבוד הציבור'.

ונבאר את דברינו, מהי ההגדרה של 'כבוד הציבור' בכל פעם שמופיע טעם זה בסוגיה:

כבוד הציבור שלא יטרחו בהמתנה - 'טרחא דציבורא'

ה. כאשר הוזכר במסכת יומא הטעם "מפני כבוד הציבור" כהסבר מדוע אין גוללים את הספר תורה ממקום למקום, טעם הדבר משום "טרחא דציבורא", וכפי שהבאנו את פירוש רש"י בסוגיה: "מפני כבוד ציבור, שיהו מצפין ודוממין לכך", והיינו שאין להטריח את הציבור להמתין עד שיגללו את הספר תורה למקום הקריאה בו.

ונראה כי בשל כך, גם הרמב"ם, כאשר פסק להלכה את דברי הסוגיה שינה מלשון הגמרא "כבוד הציבור" וכתב "ואין גוללין ספר תורה בציבור מפני טורח הציבור, שלא יטריח עליהן להיותם עומדים עד שיגלול ספר תורה". כלומר, הרמב"ם רצה ללמדנו כאשר שינה מלשון הגמרא, כי למושג 'כבוד הציבור' יש משמעות של 'טרחא דציבורא'. שכן כפי שנראה לקמן, יש למושג זה פירושים אחרים, ולכן רצה הרמב"ם להדגיש כי בהלכה זו של גלילת ספר תורה, הכוונה של המושג 'כבוד הציבור' היא כדי שלא יטרחו בהמתנה.

לפי זה מובן מדוע השמיט הרמב"ם את מאמר הגמרא במסכת סוטה "אין שליח ציבור רשאי להפשיט את התיבה בציבור מפני כבוד הציבור".

שהרי הבאנו לעיל את דברי רש"י שפירש בטעם הלכה זו "שטורה ציבור לעכב שם עם הספר תורה". ומתבאר איפוא כי גם כאן מובן "כבוד הציבור" הוא 'טרחא דציבורא', שלא יטרחו להמתין עד להפשטת התיבה. ואם כן סבר הרמב"ם כי אין צורך להביא דין זה, שהרי את המובן של 'כבוד הציבור' במשמעות של 'טרחא דציבורא', כבר למדנו בהלכה שאין להטריח ציבור בהמתנה, ולפיכך אין צורך לכפול אותו דבר פעמיים [מה שאין כן המובנים האחרים של 'כבוד הציבור', הובאו בדברי הרמב"ם, כדלהלן].

[ראוי לעמוד על המתבאר בדברי הרמב"ם, כי הנימוק של 'כבוד הציבור', עדיף על ההלכה ש'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה' (גיטין ס, ב). וכבר הקשו הראשונים (תוס' תמורה יד, ב ד"ה דברים) כיצד יכול היה הכהן גדול לקרוא בעל פה את פרשת "ובעשור", והרי דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה. ותירצו התוספות ישנים (יומא ע, א ד"ה ובעשור) וז"ל: "דמצוה מן המובחר לקרות אותו שבכתב בכתב ושבעל פה בעל פה, ומשום כבוד הציבור לא הטריחוהו לגלול". ומבואר כי 'כבוד הציבור' דוחה את קיומה של ההלכה שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה [ובדברי התוספות והתוספות ישנים נאמרו תירוצים נוספים על קושיא זו].

ונראה שכך דעת הרמב"ם בישוב קושיא זו. שכן בהלכות תפילה כתב הרמב"ם (פי"ב ה"ח): "הקורא יש לו לדלג ממקום למקום בענין אחד, כגון אחרי מות ואך בעשור שבפרשת אמור אל הכהנים והוא שלא יקרא על פה, שאסור לקרות שלא מן הכתב אפילו תיבה אחת", עכ"ל. ובהלכות עבודת יום הכיפורים (פ"ג ה"י) כתב הרמב"ם: "וכהן גדול עומד ומקבל עומד וקורא אחרי מות ואך בעשור שבפרשת מועדות... ובעשור שבחומש הפקודים עד סוף הענין קורא אותו על פה, ולמה קורא על פה לפי שאין גוללין ספר תורה בציבור". הרי לנו בדברי הרמב"ם שאין כל סתירה בין האיסור לקרוא בעל פה דברים שבכתב, לבין קריאת פרשת "ובעשור" בעל פה, כי מפני 'כבוד הציבור' נדחית ההלכה שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה].

כבוד הציבור – דברים שחסר בהם מכבוד שמים ולכן אין לעשותם בפני ציבור

ו. ביסוד ההלכה שאשה לא תקרא בציבור "מפני כבוד הציבור" עומדת משמעות אחרת לחלוטין במובן 'כבוד הציבור'.

וביאור הדברים נראה על פי מש"כ בהגהות חכמת שלמה על השו"ע (או"ח סי' קא ס"ב) לבאר את דברי הכתוב (שמואל א'; א, יג) "ויחשבה עלי לשיכורה", ופירש רש"י: "לפי שלא היו רגילים להתפלל בלחש". וקשה על פירושו, שהרי חז"ל אמרו שאין להתפלל אלא בלחש. וביאר החכמת שלמה על פי דברי חז"ל (ילקוט שמעוני רמז תתנה) "בוא וראה מלאכי השרת קוראים בקול גדול שנאמר (ישעיה ו, ד) 'וינועו אמות הסיפים מקול הקורא', למה, שהקב"ה רחוק מהם, אבל אדם מישראל עומד ומתפלל בלחש והקב"ה שומעו, למה, שהקב"ה קרוב אצלו, שנאמר (תהלים קט, לא) 'כי יעמוד לימין אביון'". ומוכיח מכאן החכמת שלמה, כי מי שהקב"ה קרוב לו, יוכל להתפלל בלחש, אבל מי שהקב"ה רחוק ממנו יתפלל בקול רם. ולפי זה ביאר החכמת שלמה: "והנה הקב"ה אינו עומד רק אצל זכר ולא אצל נקבה, דאין זה כבודו, כמו שכתוב במדרש (ב"ר פרשה סג אות ז; הובא ברש"י בראשית כה, כג) כמה כרכורים כרכר שלא לשיח אם אשה, עיי"ש. אם כן הכי נמי אין כבודו לעמוד אצלה, לכך הנשים יתפללו בקול רם. וזה שכתב רש"י שלא היו רגילים, היינו הנשים לא היו רגילים להתפלל בלחש, לכך היא שהתפללה בלחש חשבה עלי לשיכורה".

ומתבאר בדבריו כי אין מכבודו של הקב"ה להיות קרוב אל האשה. וכנראה מטעם זה תיקנו חז"ל שאשה לא תעלה לתורה לקרוא בציבור, שכן דברים שחסר בהם מכבוד שמים מסתבר שאין לעשותם בפני ציבור. ושמן משום שאין זה מדרכי הצניעות, תיקנו חז"ל שאשה לא תקרא בציבור, וגם נימוק זה הוא בכלל 'כבוד הציבור', שאין זה מתאים לכבוד שמים לעשות בציבור דברים שאינם בתכלית הצניעות.

הנה כי כן, נוכחנו לדעת כי למובן 'כבוד הציבור', משמעות נוספת מלבד 'טרחה דציבורא', והיינו שיש דברים שחסר בהם מכבוד שמים בעשייתם ולכן אין לעשותם בפני ציבור משום 'כבוד הציבור'.

ומעתה מיושב היטב מדוע לא הביא הרמב"ם להלכה את מסקנת הסוגי' במגילה שקטן פוחח לא יקרא בתורה משום כבוד הציבור. שכן נראה כי בהלכה זו, משמעות כבוד הציבור הוא במובן המבואר לעיל - שיש דברים שחסר בהם מכבוד שמים ומדרכי הצניעות, וכגון שקטן יקרא בתורה כשהוא פוחח, ולכן אין לעשותם בפני ציבור משום 'כבוד הציבור'. ואם כן סבר הרמב"ם שאין צורך להביא דין זה, שהרי את המובן של 'כבוד הציבור' במשמעות זו שיש דברים שבעשייתם חסר בכבוד שמים ולכן אין לעשותם בפני ציבור משום, כבר למדנו בהלכה שאשה לא תקרא בתורה משום כבוד הציבור, ולפיכך אין צורך לכפול אותו דבר פעמיים.

מה שאין כן המוכנים האחרים של 'כבוד הציבור', אותם הביא הרמב"ם בדבריו.

כבוד הציבור – שמירה על כבוד הציבור שלא יתגנו [שלא יראו כעניים]

ז. בטעם ההלכה שאין קוראים בחומשים בבתי כנסיות "משום כבוד ציבור", הביא הפרישה (או"ח סי' קמג אות ב') את מה שכתב הר"ן (גיטין כז, ב בדפי הרי"ף): "מפני כבוד הציבור, פירוש שנראים כעניים". וביאר הפרישה: "ורצונו לומר, שלא יאמרו שאין להם ספר תורה שלימה וזה גנאי להם".

לפנינו מובן חדש למושג 'כבוד הציבור', לשמור על כבוד הציבור שלא יתגנו, ובאמת זהו המובן הפשוט והמילולי של 'כבוד הציבור' - לדאוג שלא לעשות בפני ציבור דברים שגורמים לפגיעה בכבודם.

ובמובן זה של כבוד הציבור, מסתבר מאד שאם הציבור מוכן למחול על כבודו ומסכים לקריאה בחומשים, יהיו רשאים לקרות בחומשים בבית הכנסת. מה שאין כן במובן הקודם של כבוד שמים - קריאה בציבור של אשה, מאחר ושם 'כבוד הציבור' הוא במשמעות של חוסר בכבוד שמים בעשיית דברים מסויימים בציבור, ברור שלא תועיל בזה מחילת הציבור, כי בדברים הנוגעים לכבוד שמים, אין לציבור יכולת למחול על כך.

ואכן כתב רעק"א בהגותו להלכה הפסוקה בשו"ע (או"ח סי' קמג ס"ב) שאין קוראים בחומש הכתוב לבדו, וז"ל: "אין קורין, הטעם מפני

כבוד הציבור. וכתב המרדכי (הלכות קטנות סימן תתקסח) דיוכלו הציבור למחול על כבודם, וכן דקדק הב"י (ד"ה ומה) מדברי רבינו ירוחם (נתיב ב ח"ג).

אלא שמסיים רעק"א: "ועיין לעיל סימן נג בט"ז סק"ב ובפרי חדש שם", ונביא את הדברים בהרחבה.

בשו"ע (או"ח סימן נג ס"ו) נפסקו דברי הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ח הי"א) "אין ממנים [לשליח ציבור] אלא מי שנתמלא זקנו מפני כבוד הציבור, אבל באקראי משהביא שתי שערות יוכל לירד לפני התיבה". וכתב הבית יוסף (שם ד"ה וכתב הרשב"א) שלפי דברי הרמב"ם שהטעם הוא מפני כבוד הציבור, אם הציבור רוצים למחול על כבודם שפיר יכולים למנות חזן אף שלא נתמלא זקנו. ותמה עליו הט"ז (סק"ב) וז"ל: "דבריו תמוהין, דוודאי אף להרמב"ם לא מהני מחילה, דוודאי כבוד הציבור בזה הוא כבוד שמים, שמתכוונים לכבוד השי"ת בש"ץ שהוא ראוי להיות מליץ בעד הקהל נגדו יתברך". ומוסיף הט"ז: "וזה מוכח ממה שכתוב בפרק הניזקין (גיטין ס, א) שאין קוראים בחומשין בציבור משום כבוד הציבור, בסימן קמג ס"ב, כתבו הפוסקים סתם אין קורין בחומשים בציבור ולא זכרו טעם דכבוד ציבור, ואם איתא דמהני מחילה, היה להם להזכיר הטעם, כדי שנלמוד מזה דמהני מחילה. אלא וודאי דלא מהני מחילה בדברים אלו שנוגעים בכבוד שמים".

הרי לנו מחלוקת בין הט"ז לרעק"א בהבנת טעם ההלכה שאין קוראים בחומשים "מפני כבוד הציבור". לדעת רעק"א פירושו מפני כבוד הציבור שלא יתגנו, וממילא יכולים הציבור למחול על כבודם. ולדעת הט"ז כאן מובן 'כבוד הציבור' הוא כבוד שמים, וכשם שאין זה מכבוד שמים שציבור ממנים ש"ץ שאינו ראוי, כך חסר בכבוד שמים כאשר קוראים מתוך חומשים בציבור, כי לכבוד שמים מן הראוי לקרוא בספר תורה שלם. ולפי הבנה זו, לא מועילה בזה מחילת הציבור, כי בדברים הנוגעים לכבוד שמים, אין ביד הציבור יכולת למחול על כבוד שמים.

על כל פנים, לפי ביאורם של הר"ן והפרישה, משמעות 'כבוד הציבור' היא, לדאוג שלא לעשות בפני ציבור דברים שיש בהם משום פגיעה בכבודם. וזהו מובן נוסף בהגדרת 'כבוד הציבור'.

כבוד הציבור – כבוד שמים כי שכינה שורה בתוכם

ח. משמעות נוספת למושג 'כבוד הציבור', מתבארת מדברי המהרי"ק (שורש ט) המובא בבית יוסף (או"ח סימן קלה) וז"ל: "קהל שהיו נוהגים שבשבת בראשית היה אחד מהקהל מתנדב מעות לצורך בית הכנסת כדי שיקרא ראשון בהתחלת התורה, וגם נהגו שאם יש שם כהן, הוא קונה אותה מצוה או מוחל על כבודו ויוצא מבית הכנסת. ובשנה אחת אירע שלא רצה הכהן לקנות המצוה וגם לא רצה לצאת מבית הכנסת, ועל כן הכריחוהו הקהל על ידי השלטון שלא יכנס לבית הכנסת כדי שלא יבטל כבוד התורה, ומנהג אבותיהם שבידם. והשיב [המהרי"ק] שיפה עשו שכפאוהו כדי שלא יבטל מנהגם".

והקשה בספר 'עמק ברכה' (קדושת כהן ולוי אות א) על המתבאר בדברי המהרי"ק כי כבוד הציבור יותר חמור מכבוד הכהונה, וכהן נדחה מפני כבודם: "ולכאורה צ"ע, הא כבוד הכהן הוי מצות עשה גמורה, ו'קדשתו' לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון, והרמב"ם מנאה במנין המצוות, ועל כבוד הציבור לא מצינו עשה מפורשת על זה, ולמה דוחים עשה גמורה מפני כבודם".

ותירץ העמק ברכה: "ונראה דכיון דכל בי עשרה שכינתא שריא, נמצא שכבודם הוי כבוד השכינה וכבוד שמים, ועל כן נדחה כבוד הכהונה מפני כבוד הציבור דהוי כבוד שמים".

ולמדנו מכאן הגדרה חדשה כמה גדול כוחו של 'כבוד הציבור', עד שמפני כבודם נדחה קיומה של מצוה אחרת, וסיבת הדבר, כי בציבור שרזיה השכינה, ולכן כבוד שמים שהשכינה שורה בתוך ציבור קודם לקיום מצוה אחרת.

ולפי הגדרה זו, דין 'כבוד הציבור' נאמר בכל ציבור של עשרה, ואין זה תלוי בריבוי אנשים או בהימצאותם בבית כנסת דווקא, וכמו שכתב בספר שלמי ציבור שחיברו רבי יעקב ישראל אלגאזי [אביו של מהרי"ט אלגאזי] וז"ל: "הספק החמישי, אי כל מקום ששנינו מפני טורח הציבור וכבוד הציבור היינו דווקא בבית הכנסת דאיכא רוב עם, או דילמא כל כנופיא בי עשרה ציבור נמי מיקרי, ואית בהו כל החומרות שאמרו לא יעשה כן בציבור מפני כבודו של ציבור. ונראה פשוט דלא שנא ציבור

בבית הכנסת ולא שנא כל ביה עשרה דין ציבור להו". ומבואר שכל ההלכות שנאמרו משום 'כבוד הציבור' אמורות בכל ציבור של עשרה.

מתוך דברי העמק ברכה יש להעיר על סיפור המובא בספר 'בנתיבות רבותינו' (פרשת נשא) שפעם כאשר עמדו בעיצומה של חזרת הש"ץ בבית מרן הגרי"ז מבריסק, התברר שאין כהנים לעלות על הדוכן, והפסיק הש"ץ קודם ברכת 'רצה' ושלחו לקרוא לכהן מבית הכנסת 'זכרון משה' הסמוך, ושמע הגרי"ז את אחד הנוכחים סח לחברו, היאך אפשר לשהות ולהמתין זמן רב כל כך, הלוא זה 'טרחא דציבורא'. ענה הגרי"ז: "הנה לנסוע דרך ארוכה, וכן להמתין בתור, זמן ממושך, בכדי לבקש ברכה מרבנים וצדיקים. . . את זאת מבינים האנשים, אולם להמתין ולקבל ברכה ממי שהתורה מעידת וכותבת 'ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם', וכי על זה יש מקום לחוש משום 'טרחא דציבורא'".

והנה לפי דברי העמק ברכה שמפני כבוד הציבור נדחית מצות "וקדשתו", הוא הדין שאין לציבור לטרוח ולהמתין עד לבואו של הכהן להתברך מפיו כדי לקיים את מצות ברכת כהנים, שהרי כבוד הציבור הוא כבוד שמים כי השכינה שרויה בתוכם, וקודם למצוה אחרת. וצדקו איפוא דברי הטוען, שאין להמתין בחזרת הש"ץ עד שיבוא כהן מפני 'טרחא דציבורא', שהרי כבוד הציבור אכן דוחה קיומה של מצוה אחרת.

ט. סוף דבר: לאחר העיון בסוגיות הגמרא שהוזכר בהם ענין 'כבוד הציבור', מצאנו בזה כמה מובנים:

(א) כבוד הציבור במשמעות של 'טרחא דציבורא' - מעשים שיגרמו לציבור לטרוח ולהמתין, אסור לעשותם משום כבוד הציבור. ענין זה הוזכר במסכת יומא בטעם ההלכה שאין גוללים את הספר תורה ממקום למקום משום כבוד הציבור, דהיינו בגלל 'טרחא דציבורא'. וכן במסכת סוטה בהלכה שאין שליח ציבור רשאי להפשיט את התיבה בציבור מפני כבוד הציבור, שמובנו 'טרחא דציבורא', שלא יטרחו להמתין עד להפשטת התיבה [ונתבאר שהנימוק של 'כבוד הציבור' במובן 'טרחא דציבורא' דוחה את קיומה של ההלכה שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה].

(ב) דברים שחסר בהם מכבוד שמים ולכן אין לעשותם בפני ציבור משום כבודם - מבואר במסכת מגילה (כג, א) שאשה לא תעלה לתורה

לקרוא בציבור, כי יש דברים שחסר בהם מכבוד שמים כאשר נעשים בפני ציבור, ולכן משום 'כבוד הציבור' יש להימנע מלעשותם. ונתבאר שמתעם זה מסקנת הסוגיה (מגילה כד, ב) שקטן פוחח לא יקרא בתורה משום כבוד הציבור.

ג) שמירה על כבוד הציבור שלא יתגנו - מבואר במסכת גיטין (ס, א) בטעם ההלכה שאין קוראים בחומשים בבתי כנסיות "משום כבוד ציבור" שנראים כעניים. והיינו מובן נוסף למושג 'כבוד הציבור', לשמור על כבוד הציבור שלא יתגנו, וכפשוטו פירוש המילים "כבוד הציבור" - לדאוג שלא לעשות בפני ציבור דברים שיש בהם משום פגיעה בכבודם.

ומאחר ובכל סוגיה יש למושג "כבוד הציבור" משמעות מיוחדת - כנראה לכך התכוון רעק"א במה שציין על גליון הש"ס, בכל מקום שהוזכר "כבוד הציבור" להראות למקומות האחרים בהם הוזכר ענין זה - ללמדנו כי למרות שלשון אחד לפנינו "מפני כבוד הציבור", זהו נוסח כללי אולם באופן מפורט, כל מקום ומקום וההגדרה המיוחדת לו.

ד) כבוד הציבור הוא כבוד השכינה וכבוד שמים - הגדרה נוספת במובן כבוד הציבור מתבאר בדברי המהרי"ק, שכבוד הציבור הוא כבוד השכינה וכבוד שמים, שכן "כל בי עשרה שכינתא שריא". ובשל כך, כדי שלא יתבטל מנהג שנהגו בו ציבור, נדחה קיומה של מצוה אחרת משום כבוד הציבור, כי בציבור שרויה השכינה, ולכן כבוד שמים שהשכינה שורה בתוך ציבור קודם לקיום מצוה אחרת.

נפקא מינה בהגדרות אלו – האם יכול הציבור למחול על כבודו:

כאשר כבוד הציבור הוא משום 'טרחא דציבורא', וכן כאשר הענין הוא שמירה על כבוד הציבור שלא יתגנו - ודאי יכולים למחול על כבודם ועל טירחתם.

אך כאשר כבוד הציבור הוא בדברים שחסר בהם מכבוד שמים ולכן אין לעשותם בפני ציבור משום כבודם, לא תועיל בזה מחילת הציבור, כי אין הדבר שייך להם, וגם אם על כבודם ימחלו, אך אין בסמכותם למחול על כבוד שמים.

י. ונראה לדון בדברי העמק ברכה שכבוד הציבור הוא כבוד השכינה השרויה בתוכם. ואם נבין את דבריו כהגדרה כללית שכל דבר הנוגע

לציבור הוא בעצם כבוד שמים, נמצא בכל ענין ציבורי לא תועיל מחילה כי על כבוד השמים לא ניתן למחול, וזה אינו מסתבר.

אולם יותר מסתבר כי חידושו של העמק ברכה שכבוד הציבור הוא כבוד שמים, נאמר רק בנדון שדן בו המהרי"ק, כאשר רצו לבטל את מנהג הציבור, ובוהו חידש המהרי"ק שמשום כבוד הציבור לא יתבטל מנהגם, ואפילו אם מנהג זה דוחה מצות "וקדשתו", וכביאורו של העמק ברכה, שכבוד הציבור הוא כבוד השכינה - וזו סיבה שכבוד הציבור חשוב ומנהגיו שרירים וקיימים. אך פשוט שבכל ענין ציבורי יש לדון לגופו, ובמקום שהנושא הוא כבודו של הציבור, יוכלו למחול, ואילו בדברים הנובעים מכבוד שמים, לא יוכלו למחול.

* * *

[לאור המבואר לעיל נבוא לדון בהוראת הרב לבעל הקריאה שרצה להתברך בברכת הכהנים במנין הראשון, לבוא לקרוא בתורה במנין השני ולא להתעכב כדי להתברך בברכת הכהנים - בנימוק של 'טרחא דציבורא'. ולעומתו טענתי, כי 'טרחא דציבורא' אינו דוחה את קיום המצוה להתברך מפי הכהנים.

והנה אם נבין את דברי העמק ברכה כהגדרה כללית שכל ענין של ציבור יש בו משום כבוד השכינה השרויה בו, ולכן כבוד שמים קודם לקיום מצוה אחרת - הרי שיש מקום להבין את דברי הרב, שבגלל כבוד הציבור של המתפללים במנין השני נדחית מצות ברכת כהנים של בעל הקריאה.

אולם יש לדחות זאת: ראשית, הסברא שכבוד הציבור הוא כבוד שמים לא נאמרה בענין של 'טרחא דציבורא' - וכפי שנתבאר לעיל, יש משמעויות שונות למושג 'כבוד הציבור' - מובן של 'טרחא דציבורא' הוא ענין אחד, וכבוד הציבור כמובן שהציבור לא יתגנו הוא ענין אחר. ולפיכך, גם אם ענין הנוגע ל'כבוד הציבור' שלא יתגנו הוא כבוד שמים בגלל השכינה השרויה בהם, אך לא מצינו שענין 'טרחא דציבורא' יחשב לענין של כבוד שמים, ואם כן אין כל סיבה ש'טרחא דציבורא' של מתפללי המנין השני ידחה את המצוה להתברך בברכת כהנים של בעל הקריאה.

שנית, כמובן שלפי ההבנה שחידושו של העמק ברכה נאמר רק בנוגע לביטול מנהג של ציבור, ובוזה התחדש שמשום כבוד השכינה שבתוכם לא יתבטל המנהג - לא מצינו מקור לכך שניתן בגלל כבוד הציבור לדחות קיומה של מצוה. ולכן נראה שאין איפוא כל סיבה ש'טירחא דציבורא' של מתפללי המנין השני ידחה את המצוה להתברך בברכת כהנים של בעל הקריאה.

ובדרך אגב, לאחר מסירת שיעור זה בבית הכנסת שלנו בשנת תשס"ג, טען הרב טענה אחרת: לבעל הקריאה יש דין של 'פועל שכיר', ולכן הוא משועבד לקרוא לציבור המתפללים במנין השני מדין פועל, ואין לו רשות להתמהמה לצרכיו. אולם השבתי לרב, כי גם אם נחשיבו לפועל, אולם גם לפועל מותר להשתתף בברכת כהנים, שהרי ניתנה לפועל הזכות להתפלל בזמן עבודתו, ומאחר וברכת כהנים היא חלק מהתפילה [כפי שהארכנו בענין זה בספרנו 'רץ כצבי' ח"ב, ענייני כהונה סי' טז] ניתנה לו רשות להתברך בברכת כהנים גם בזמן עבודתו.].



ביאור דברי הב"ח בתשובותיו

הרב יוסף יצחק שמוקלער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. בשו"ע יו"ד סי' קצב מדובר בדם חימוד, ובסעי' ג' שם מדובר על מתי יש חימוד חדש. והעולה: שכשנדחו הנישואין לגמרי והסכימו שלא ישאו זה את זה, וחזרו ונתפשרו יש כאן חימוד חדש. וכן אם נתפרדה החבילה ובאותו מעמד הסכימה הכלה לישא איש אחר, יש כאן חימוד חדש. דבשניהם יש שידוך חדש וצריכה לספור מחדש ז"נ. אבל אם רק דחו זמן החופה מהזמן שקבעו מתחילה לזמן מאוחר יותר, והכל הי' באותו מעמד פליגי בזה הלבוש והב"ח. דלפי הלבוש יש כאן חימוד חדש, ולפי הב"ח אין כאן חימוד חדש ול"צ ז"נ מחדש.

(ורק אם בין הדחי' והקביעות הי' יום שלם מודה הב"ח דצריכה ז"נ, מטעם אחר, דלמא לא בדקה יפה דהא מאחר שלא ידעה קביעות מטעם

אחר, דלמא לא בדקה יפה דהא מאחר שלא ידעה קביעות הנישואין אינה חוששת כ"כ). והש"ך והט"ז (סק"ו) הסכימו להב"ח.

ב. וז"ל הלבוש (סעי' ג'): "ונראה לי אפי' אם מתחלה כשדחו החופה מיום הא', התנו מיד וקבעוה ליום אחר צריכה לחזור ולישב ז"נ, שכיון שהסיחה דעתה מזמן הא' חוזר החימוד להתעורר פעם ב' סמוך² לזמן האחרון. ועוד נ"ל אפי' לא נדחה הזמן אלא נתחלף החתן, נתחדש החתן נתחדש החימוד וצריכה שבעה נקיים מחדש", עכ"ל (בקיצור דבריו). והיינו דהלבוש מחדש שהן זמן חדש לנישואין והן חתן חדש גורמים חימוד חדש.

והנה הב"ח מאריך בזה בתשובותיו (שאלה קיח) ולאחרי שמביא הלבוש, ופליג עליה ופוסק דל"צ ז"נ בזמן חדש, כותב (בד"ה ומיהו): "ומיהו היכא דנתחלף החתן, או שדחו הנישואין לגמרי שהסכימו שלא

¹ וראיתי באחרונים שכתבו שיש חילוק בין הט"ז והב"ח דהט"ז (בס"ק ו') סובר שהטעם שצריכה ז"נ בדחו הנישואין ואחר זמן קבוע, משום דאיכא חימוד חדש כדעת המשאת בנימין משא"כ הב"ח סובר משום דלא בדקה יפה (ראה בס"ט ופר"ד שם). ולא הבנתי, הרי בדינא סובר הט"ז כהרמ"א והמהרי"ק והב"ח שאפי' בדקה צריכה ז"נ ולא כהמ"ב שסובר של"צ, ובטעמא רוצים לומר שסובר כהמ"ב, הרי בפשטות סובר הט"ז בטעמא ג"כ כהב"ח. ועוד הרי הט"ז מביא הטעם של המהרי"ק והב"ח. [וזה שהט"ז כותב דאי תימא אף בזה שייך חימוד חדש"י"ל דלאחרי שכותב שכצד הכלה רודפים אחריו אין בזה סברת הב"ח דודאי סמכה דעתה (ובמילא בדקה שפיר) שואל אולי כאן כשהחתן אומר שאינו רוצה גם אנו (הב"ח והט"ז וכו') ננקוט שיש כאן חימוד חדש (ומיגרעא גרעה מדחו הנישואין סתם) לזה מביא הוכחה שאין כאן הסברא דחימוד חדש (ולעולם הוי שפיר טפי מדחו סתם)]. וכן בט"ז ("סק"ח) שכותב שכשהקדימו זמן החופה יש חימוד חדש כותב הס"ט (שם) שחולק אתשובת הב"ח ולא הבנתי הרי הט"ז מדבר כשהקדימו הזמן והב"ח מדבר כשבפועל איחרו הזמן. ולא פליגי דבהקדימו כו"ע מודי שיש כאן חימוד חדש, בגלל שנקבע לזמן יותר קרוב, משא"כ באיחרו. וצ"ע.

² צ"ב לשונו "סמוך לזמן האחרון" הול"ל בשעה שקבעו זמן הב' (וחידוש גדול לומר דהחימוד הב' הוא דוקא כשעבר זמן הא' דעד אז נכלל בחימוד הא') ולכאורה הביאור הוא דהרי דם חימוד מתעורר דוקא סמוך לזמן הנישואין, בשעה שמכניסין צרכי החופה או שמודיעים אותה להכין עצמה כמבואר בסעי' ב' מהרשב"א, ולכן לא יכול לי' לכתוב בשעה שקבעו זמן הב' דלפעמים זה קדום הרבה (אפי' להכנה הב') ולכן כותב סמוך דוקא כשהתחילה הכנה הב' ואה"נ אם בשעה שקבעו זמן הב', מוכן כבר לזמן הב' (שהרי ישתמשו עם מה שהכינו לזמן הא') אזי בשעת הקביעות מתעורר החימוד ולפי מה שכתב החו"ד (ביאורים ס"ק ה') נמצא שכשנדחה לזמן רחוק כו"ע מודי להלבוש, ולא פליגי אלא אמ"ש אפי' נדחה יום או יומיים.

ישאו זה את זה כל עיקר, ואח"כ חזרו והתפשרו והשלימו, דבר פשוט הוא דצריכה לחזור לספור ז"נ. דלא כמ"ש הלבוש: "ועוד נ"ל אפי' לא נדחה הזמן אלא נתחלף החתן כו", דמסתברא לי' איפכא, ואין הדעת מקבלת סברתו זאת אלא היפוך הן הדברים, היכא דנתחלף החתן הוי לי' תביעה חדשה ממש, והיכא דנתחלף הזמן (ולא דחו הנישואין בסתם) אינה צריכה לספור ז"נ מחדש, ואין לחוש כל עיקר לא לתביעה חדשה (ולא לשמא לא אסקא אדעתא)³.

ג. ובהערת המו"ל ע"י זכרון אהרן' כותב: "וצ"ב דפליג עליו בנתחלף החתן דהרי בזה הלבוש כתב כמותו", ונשאר בשאלה. וביאור שאלתם – מדוע מצטט הב"ח סוף דברי הלבוש ופליג עלי' (דלא כמ"ש בלבוש וכו' שפוסק דנתחלף החתן צריך ז"נ) הרי בנתחלף החתן כו"ע מודי ולא פליגי דצריך ז"נ. וכן הרי הב"ח סובר דנתחלף החתן צריך ז"נ, ונתחלף הזמן ל"צ ז"נ. וכותב על הלבוש "דמסתברא לי' איפכא", לכאורה פירושו דלהלבוש נתחלף החתן ל"צ ז"נ, ונתחלף הזמן צריך ז"נ. וכמו שממשיך הב"ח "אלא היפוך הן הדברים". וזה אינו, דהלבוש סובר דשניהם צריכים ז"נ ופליגי בנתחלף הזמן לחוד (ולא בנתחלף החתן) ולא הוי איפכא. דבנתחלף החתן שניהם מודים דצריך ז"נ. קיצור שאלתם: דמשמע מהב"ח דפליגי בתרווייהו (זמן, וחתן) וזה אינו דבחתן מודי אהדדי.

ד. ולכאורה י"ל הביאור בזה, דהלבוש מתחיל בעיקר הדין ושוב ממשיך בהחידושים שלו "ונראה לי דאם נתחלף הזמן צריך ז"נ" וממשיך בחידוש גדול יותר "ועוד נ"ל אפי' לא נדחה הזמן אלא נתחלף החתן צריך ז"נ". והיינו שהלבוש סובר דנתחלף הזמן יותר חמור, ונתחלף החתן יותר קל, אלא בפועל שניהם צריכים ז"נ. וזהו להיפך מהב"ח, דלהב"ח נתחלף החתן יותר חמור, ונתחלף הזמן יותר קל, וכך הוא שיעור דברי הב"ח דלדידי נתחלף הזמן קל, ול"צ ז"נ. ונתחלף החתן חמור, וצריך ז"נ. דלא כמ"ש הלבוש "ועוד נ"ל כו" דיותר פשוט וחמור הוא נתחלף הזמן

³ י"ל הסברת המחלוקת בין הלבוש והב"ח. דפליגי אי הזמן הוה חלק מהחימוד, הלבוש סובר: דהחימוד הוא לנישואין בזמן פלוני דוקא, ומכין שהזמן הוא חלק עיקרי וגורם להחימוד, לכן כשנתחדש הזמן נתחדש החימוד, שהרי יש חימוד חדש. והב"ח סובר: דהזמן הקבוע הוא טפל בהחימוד (דבודאי צריך שיהי' סמוך אבל זמן הפרטי אינו עיקר בהחימוד) ולכן כשנדחה הזמן לא נתחדש החימוד.

ויותר חידוש וקל הוא נתחלף החתן דמסתברא לי' איפכא, אלא היפך הן הדברים דנתחלף החתן צריך ז"נ, ונתחלף הזמן ל"צ. ויוצא, שפליגי בחתן ומודים בחתן ואינו סתירה, מודים בחתן: דצריך ז"נ. פליגי בחתן: להלבוש חתן יותר קל מזמן, ולהב"ח: חתן יותר חמיר מזמן.⁴



⁴ ובפרטיות י"ל בכמה אופנים אופן הא' לעולם חלוקים רק בזמן, ובחתן כו"ע מודי דצריך ז"נ ומודים ג"כ בדרגת חומרתו ופשיטותו. וזה שהב"ח מצטט דברי הלבוש בנוגע לחתן כוונת הב"ח הוא לנדחה הזמן, דמזה שהלבוש כותב דחתן הוא חידוש גדול יותר מזמן, אנו רואים שיטתו בזמן, שהוא יותר חמור ויותר פשוט מחתן. וא"כ הלבוש הוא היפך הב"ח דלא רק שמשווה זמן לחתן, אלא שסובר שזמן יותר חמור מחתן, היפך הב"ח שסובר שזמן יותר קל, וכוונת הב"ח הוא להראות כמה רחוק שיטת הלבוש ולעולם חלוקים רק בזמן ובחתן לא פליגי כלל אמנם פשטות לשון הב"ח מורה שחולק על סוף דברי הלבוש גופי' אופן ב' דפליגי גם בחתן אם זה יותר קל מזמן או יותר חמור, כלומר חלוקים בחתן לא כשלעצמו אלא ביחסו להזמן וכוונת הב"ח דאם אני חולק רק על ריש דברי הלבוש (בזמן) ומסכים עם סוף דבריו דחתן יותר קל מזמן יצא דלשיטתי חתן בודאי ל"צ, אלא אני חולק גם על סוף דבריו דחתן יותר חמור. אופן ג' דפליגי בכ"א בפ"ע דבחתן סובר הלבוש להקל - דאינו פשוט שצריך והב"ח סובר להחמיר - שפשוט שצריך, ואיפכא מסתברא לי' להלבוש שבמקום שאני סובר להחמיר יותר, הוא סובר להקל (בסברא ולא בפועל), ובמקום שאני סובר להקל הוא סובר להחמיר.

(ועד"ז יש לבאר מה שכותב הט"ז (בסוס"ק ו') "כתוב בלבוש אם נתחלף החתן צריכה ז"נ, וזה דבר פשוט לא ניתן להכתב מרוב פשיטותו" דלכאורה מה כוונתו בזה ויש לומר דכוונתו לחלוק על הלבוש - בסברא - שזה פשוט ביותר ודלא כהלבוש וכאופן הג' בכוונת הב"ח.) ולכאורה יש להוכיח כאופן הג' דהרי היסוד של אופן הא' והב' הוא - דלשיטת הלבוש חתן יותר קל מזמן, והרי אינו מוכח די"ל דשוין זה שכותב חתן אחרי זמן הוא בגלל שאינו יכול לכותבם כאחת צריך הוא לסדרם זה אחר זה משא"כ לאופן הג' א"צ לומר שחתן יותר חידוש מזמן אלא שזה חידוש כמו זמן ועל זה חולק הב"ח דהוה פשוט (ולהט"ז עצם זה שכתבו קשה) אמנם י"ל "ועוד" פירושו הוספה על הקדום משא"כ "וכן" וכיו"ב. אופן ד' צירוף אופן הב' והג' דעיקר כוונתו כאופן הב' ולהדגיש האין חתן יותר חמור מזמן ואינו תלוי בו כותב דחתן פשוט (אופן הג' בתוך הדברים) וכן י"ל בכוונת הט"ז דמדוע הוא מסכים להלבוש בחתן וחולק בזמן, לזה כותב שחתן הוא פשוט ואין לו שייכות לנדחה הזמן.

דא"ג: בתשובת הב"ח (שם בהתחלתו ריש ע' שמא בדפוס הנ"ל) כותב "ולא מהני טבילה דהשתא לטבילה דאורתא" (וכן הוא בדפוס הקודם) ולכאורה הוא טעות ומצאתי במרדכי (רמז תשמ בסופו) "ולא מהני טבילה דהשתא ליבעל לאורתא" ובס"ט (ס"ק י"ד ד"ה ועפ"ז) גורס "לראיי דאתמול" ויש להעמיד גירסתנו דלשון נקי' נקט וראה עד"ז בסלע המחלוקת בריש שער טבילה (אות מ"א).

סמיכת ברכת 'לישב בסוכה' לנטילת הלולב – האומנם?

הרב מנחם מענדל טייכמן

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"צ - אונגוואר - אוזגאראד, ומחוז הקרפאטים,
אוקראינה

בשנים האחרונות נפוץ בין אנ"ש והת' שי' מנהג מעניין בחה"ס, והוא להסמיך אכילת המזונות שלפני תפילת שחרית מיד אחר נטילת הלולב בסוכה. ויש לעיין במקור מנהג זה, וכדלקמן.

לכאורה המקום היחידי במשנת חב"ד שענין זה כבר נדפס הוא בספר 'אוצר מנהגי חב"ד' (עמ' רצג) דשם כתב הרב המחבר שי', וז"ל: "מחמת שנטילת הלולב צריכה להיות בסוכה דוקא, יש מקום לחייבה בברכת 'לישב בסוכה'. ועל כן מן הראוי לאכול 'מזונות' אחר נטילת הלולב, וברכת 'לישב בסוכה' תעלה גם על הנטילה הקודמת (מפי השמועה, בשם כ"ק אדמו"ר)", עכ"ל.

ושמא עלינו לברר האם אכן מנהג זה יסודתו בהררי קודש ושמועה זו נאה או שמא אינה אלא 'שמועה איש מפי איש'.. ולא מרבי' קא שמעינן ליה.

ונראה לענ"ד להוכיח מתורתו המוגהת דכ"ק אדמו"ר את ההיפך הגמור, והוא דבלקו"ש חכ"ב מצינו שיחה נפלאה (אמור ב', עיי"ש) בנוגע למ"ש אדה"ז בסידורו: "מצות נטילתו (של הלולב) בסוכה הוא מצוה מן המובחר". ומקור המנהג הוא בכתבי האריז"ל (פע"ח שער הלולב שער כט פ"ג).

וחוקר שם רבינו האם דין זה - שמצוה מן המובחר לברך על הלולב בסוכה - הינו דין בסוכה, דהיינו מצד "תשבו כעין תדורו" שיהי' אדם עושה כל עניניו בימים אלו בסוכה וממילא (וכ"ש) נטילת הלולב - מצות החג - צריך שתעשה בסוכה (דהיינו כסניף במצוות הסוכה), או שמא אין זה אלא דין בלולב שמן המובחר במצות לולב הוא, לברך עליו דוקא בסוכה.

[ומביא נפק"מ בזה בנוגע לפועל, במק' ופטור מן הסוכה כגון שיורדים גשמים, שאי נימא דהוי דין בסוכה, אינו צריך להמתין עם נטילת

הלולב עד שיפסקו הגשמים, כי אין עליו שום חיוב של ישיבה ועשיית כל עניניו בסוכה. משא"כ אי הוי דין ב(שלימות - מצוה מן המובחר ד)נטילת הלולב - הרי מן המובחר להמתין ולברך דוקא בסוכה, עיי"ש].

ומסיק שם שזהו דין בלולב, מכיון שאדה"ז הכניס המנהג דווקא בתוך 'דיני נטילת לולב', ומדייק גם מלשונו, "מצות נטילתו בסוכה היא מצוה מן המובחר" (שמודגש הענין דנטילת לולב), שמזה מוכח כוונתו שאין זה דין בסוכה אלא דין ומצוה מן המובחר במצות נטילת לולב.

המורם מכל האמור: מפורש יוצא משיחת רבינו שברכת הלולב בסוכה הינו דין בלולב ולא בסוכה, וממילא מסקנא ושמועה הנ"ל ב'אוצר מנהגי חב"ד': "מחמת שנטילת הלולב צריכה להיות בסוכה דווקא, יש מקום לחייבה בברכת 'לישב בסוכה'", אינה עולה בקנה אחד עם דברי רבינו בשיחה זו, דמה שייך לחייב מצות נטילת לולב בסוכה (שהיא פרט במצוות לולב) בברכת 'לישב בסוכה' ? ולכן נראה בעליל ששמועה הנ"ל אינה מוצקת על אדני קודש ונשארת בגדר שמועה בלבד.

וכרוך שכיוונתי, כי לאחר כתיבת שורות הנ"ל התכתבתי בנדו"ד עם בן המחבר שי' ששוחח עם אביו עד"ז ואמר לו שזו אכן שמועת שווא, ולצערנו נשתרבבה בחיבורו הרם, וטעות לעולם חוזרת.

ולכאורה בשל הזהירות במנהגי חב"ד (ובאם כנים הדברים הנ"ל והרצאתם) - מצוה לפרסם הענין ע"מ שלא להכניס במחננו מנהגים חדשים.

ולא באתי אלא להעיר, "ותן לחכם ויחכם עוד"¹.



¹ יעויין שו"ת מנחת אלעזר ח"ד סל"ג.

יוד"ט שני של גלויות להבא ממוקום למקום [גליון]

הרב ישראל יוסף הכהן הענדל

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

בגליון הקודם (עמ' 78) העיר הרב ל.י.ר. שי' על מה שכתבתי בגליון תתקסז (עמ' 76), שהבאים מא"י לחצרות קדשינו ע"ד רבינו ונוהגין יו"ט שני אפי' כשבאים לבד, יכולים לנהוג ככה גם עכשיו אחרי ג' תמוז ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר דחגה"פ תש"י, "שמתקיים מה שמצינו אצל רבינו הקדוש, שגם לאחר ההסתלקות ה' בא לביתו בליל ש"ק לקדש ופוטר את הרבים".

וע"ז כתב הרב הנ"ל להעיר ממ"ש בימי בראשית' שבליל הסדר בפסח תש"י היסב רבינו (אעפ"י שלפני י' שבט לא ה' מיסב) וכששאלוהו א' מאנ"ש ע"כ, ענה ש"בנוגע לעניני הלכה הרי לא בשמים היא". וא"כ א"א להביא רא' מדברי רבינו בנוגע לרבינו הקדוש.

אבל לי נראה שכן יש רא' משם, כי אצל רבינו הקדוש הרי הוא הוציא את הרבים י"ח קידוש, וא"כ אפשר לומר כן גם בעניני הלכה. ובנוגע לענין הסיבה, הרי"ז ענין אחר לגמרי שקשור עם כבוד רבו, ובשיחת ר"ח סיון תש"י (תורת מנחם ח"א עמ' 83) אמר הרבי שאעפ"י שהרבי הקודם אינו מוגבל עכשיו בגוף גשמי ונמצא בכל מקום, וא"כ ה"ה גם כאן, ואיך מעיזים לשבת ולהתוועד? אלא שזה רצון הרבי. ואף שמשום כבודו אסור לדבר בפניו, הרי כללות הענין דשום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך תלוי בענינים גשמיים, היינו כשבפנימיותו נראה ע"י לבוש גשמי בגופו ובלבושיו, ועד"ז בחפציו שאין משתמשים בשרביטו וכו', ובנדו"ד אין זה שייך. ע"כ.

וא"כ מובן מזה שדוקא בענין של כבוד צריך להיות בפניו בגוף גשמי, אבל לבא לחצרות קדשינו ע"ד הרבי יכול לעשות בקביעות לגבי יו"ט שני, וד"ל.



כיבוי הגפרור אחר הדלקת נש"ק [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם (עמ' 79) כתב הרב ש.פ.ר. שי' עוה"פ את דעתו שמותר לכבות את הגפרור אחר הדלקת נש"ק, ומחדש שיטה חדשה שהאשה מקבלת את השבת ע"י ההדלקה עם הברכה ביחד, ורוצה להעמיס את זה בדברי הבי"א ו"אדה"ז.

ולפענ"ד זה מופרך מעיקרו, כי יש מחלוקת הראשונים בדעות הבה"ג מתי האשה מקבלת את השבת.

א) דעת הר"נ שמקבלת את השבת ע"י ההדלקה בלבד, וכמ"ש וז"ל "משידליק את הנר כבר הוא גומר בדעתו שלאחר מלאכה זו לא יעשה שום מלאכה אחרת, ואין לך קבול שבת גדול מזה . . . וכיון שתקנו רבנן שתהא הדלקה מלאכה אחרונה ודאי משידליק בע"ש כבר הוא גומר בדעתו שלא יעשה מלאכה לאחר מכן ונמצא מקבל שבת לאחר הדלקתו כדברי בעל ההלכות ז"ל". וכן כתב בשו"ת מבר"ח א"ח סי' קטז: "ובהדלקת הנר הוי קבלת שבת ואין נראה שיהי' תלוי בברכתה אלא בהדלקת הנר".

ב) דעת הכלבו ור"ת וכו' שמקבלת את השבת ע"י הברכה בלבד, וז"ל: "דכיון דמברכת עלי' אין לך קבלה גדולה מזו . . . שאם הדליק נר שבת אסור להדליק אח"כ נר חנוכה דהיינו משום דבירך להדליק נר שבת שאל"כ במאי קבלת לשבת עלי'".

וא"כ ברור שבחילוקי דעות בדעת הבה"ג הוא אם מקבלת עלי' את השבת ע"י ההדלקה עצמה בלבד או שמקבלת עלי' את השבת ע"י אמירת הברכה בלבד, ואף א' לא סובר שתצטרך שני הדברים, הן ההדלקה והן הברכה, כדי לקבל עלי' את השבת.

והבי"א כותב במפורש שמקבלת על עצמה את השבת ע"י ההדלקה בלבד ולא ע"י הברכה, וז"ל: "שבהדלקת הנר היא הקבלה", וכן הוא מפרש בדברי השבלי הלקט. וא"כ כשמעתיק את לשון השבלי הלקט "לאחר שבירכו והדליקו", בשו"ע ואח"כ העתיק אדה"ז את זה לשו"ע שלו, איך אפשר לומר שכוונתו במילים אלו לחדש שיטה חדשה דלא כהבי"א ודלא כשבלי הלקט?

ועוד, החילוקי דעות אם מברכין לפני ההדלקה או אחרי ההדלקה לא קשור לדיון מתי מקבלים שבת אלא אם זה נק' עובר לעשייתן או לא. וא"כ אין נפק"מ מתי בירכו, לפני או אחרי ההדלקה.

וכן מ"ש הרב הנ"ל שמ"ש אדה"ז "אבל המנהג הוא כסברא הראשונה שאותה אשה המדלקת מקבל שבת עלי' בהדלקה זו", שפליגין דיבורא וכוונתו רק לשלול דעת הסוברים שקבלת שבת תלוי בתפילת ערבית של שבת, אבל לא שמשליכות לארץ את הפתילות שבידן ואינן מכבות אותן, תמוה מאד, הרי הוא כותב בעצמו שכל דברי רבנו מדוייקים בתכלית וא"כ מ"ש "אבל המנהג הוא כסברא הראשונה", הרי כוונתו בפשטות ככל דברי הסברא הראשונה גם שמשליכות לארץ את הפתילות ולא מכבות אותן.

וא"כ איך אפשר לנהוג בשני הנהגות שסותרות זו"ז בבת אחת דהיינו המנהג לא לכבות את הפתילות ואח"כ המנהג לברך אחרי ההדלקה ולפני הברכה לכבות אותן?

ולסיכום: נכון המנהג להזהר שלא לכבות את הגפרור אחרי הדלקת נש"ק. ובוזה אסיים חלקי להגיב בענין זה, ולא אמשיך בויכוח סרק בענין זה, וד"ל.



פשוטו של מקרא

אופן התגלות השכינה לאברהם אבינו

הרב יעקב יוסף קופרמן
משפיע תות"ל קרית גת, אה"ק

בפ' לך לך עה"פ ויפל אברהם על פניו (יז, ג) מפרש רש"י: "ממורא השכינה, שעד שלא מל לא הי' בו כח לעמוד ורוח הקדש נצבת עליו", ע"כ. ובפשטות הדברים מתייחסים למה שנאמר בהפסוקים שלפני זה ש"ירא ה' אל אברם ויאמר אליו וגו'" וכיון שאברהם עדיין לא נימול, לכן נפל על פניו ממורא השכינה.

ולכאור' צ"ב שהרי כבר מצינו לעיל בתחלת הפ', (יב, ז) לאחרי ביאתו לארץ, שנאמר ג"כ אותו לשון ממש "וירא ה' אל אברם ויאמר וגו'" ושם לא נכתב שאברהם נפל על פניו ממורא השכינה?

והנה הט"ז בספרו 'דברי דוד' כתב על דברי רש"י הנ"ל: "פירוש בכל הדברות שדבר עמו עד עכשיו הי' מנהגו כן, ועכשיו נתקן לו תקנה ע"ז על ידי המילה". דהיינו שבאמת הי' הסדר הזה של "ויפול אברהם על פניו" בכל פעם שה' דיבר עמו, אלא שהתורה הזכירה את זה דוקא כאן, כי זה הוי בעצם הפעם האחרונה שקרה, שכן לאחרי זה אברהם מל א"ע ושוב לא הי' צריך ליפול על פניו כשה' נגלה אליו.

ועד"ז ראיתי גם בשפתי חכמים שהקשה: "והא דכתיב לעיל וירא ה' אל אברם ולא כתיב שנפל על פניו, וי"ל דלעיל נמי הי' נופל ע"פ ומכאן אתה למד, והא דלא נכתב הנפילה עד השתא ללמד על ההפרש שקודם שנימול ולאחר שנימול שהרי אחר שנימול כתיב ואברהם עודנו עומד לפני ה'".

אמנם לכאור' אפשר לומר שבאמת ענין הנפילה מצד זה שאברהם עדיין לא מל א"ע לא הי' בכל הפעמים שה' דיבר עמו עד עכשיו, ורק כאן בדיבור זה שבו נצטווה על המילה נפל אברהם על פניו. והוא ע"פ מה שנת' בלקו"ש חט"ז (עמ' 212 ואילך) שלפני מ"ת לא רק שלא הי' עדיין הציווי על תו"מ להגברא, אלא שלא הי' גם הגדר דחפצא של מצוה או איסור בעולם, ע"ש בארוכה. ועפ"ז מבאר שגם לפני שאברהם נצטווה על המילה לא הי' בכלל גדר של ערלה ע"פ תורה, ושזהו א' הביאורים ע"ז שא"א לא קיים מצות מילה קודם שנצטווה - הגם שקיים כל התורה כולה עד שלא ניתנה - היות ולא נצטווה עדיין על המילה, הרי במילא לא הי' ע"פ תורה גדר של ערלה, ולכן לא הי' שייך למול את הערלה "עס וואלט געווען א חותן בעלמא". וע"ש בהמשך מה שמבאר החילוק בין זה לשאר מצוות שעשה א"א קודם שנצטווה.

ועפ"ז אפ"ל דבאמת כל זמן שא"א לא נצטווה על המילה ולא הי' ע"פ תורה גדר של ערלה, לכאור' לא הי' סיבה שהערלה שבו תעכבו מלקבל את הגילוי של הקב"ה, ולכן לא הי' נופל על פניו. ורק לאחרי שנצטווה "והיה תמים", ובלשון רש"י שם "התהלך לפני במצות מילה ובדבר הזה תהי' תמים שכל זמן שהערלה כך אתה בעל מום לפני", הרי שמעתה כ"ז שלא

נימול "לא הי' בו כח לעמוד ורוה"ק מדברת עליו", ולכן נפל אברהם על פניו דוקא כאן. [שו"ר שבעיקר שפתי חכמים כתב כן, שזה שלא נפל לפנ"ז הוא משום שלא נצטווה עדיין ורק אחר הציווי לא הי' בו כח לעמוד עד שמל, אבל לא ביאר הטעם, ולהנ"ל א"ש כיון שלפני הציווי לא הי' כאן גדר של ערלה בכלל ע"פ תורה וכנ"ל].

אמנם הט"ז שלא רצה לפרש כן (והעדיף לפרש שכן הי' בכל הפעמים שה' דיבר עמו עד עכשיו, על אף שלכאור' פשטות לשון הכתובים לא משמע כן), בפשטות י"ל משום שנקט כאופן הא' המבואר בלקו"ש חל"ה תולדות (ב) שישנה החפצא בתורה ומצוות גם לפני הציווי להגברא, וכפי שמבאר שם שזהו החידוש בדברי רב ביומא (כח, ב) ש"קיים א"א כל התורה כולה" על המבואר במשנה בסוף קידושין ש"מצינו שעשה א"א את כל התורה כולה עד שלא ניתנה", שלא הי' זה רק מעשה סתם אלא גדר של "קיום מצוה" וכו'. וע"ד הא דנשים מברכות גם על קיום מ"ע שהזמ"ג "אשר קדשנו במצוותיו וצונו", ע"ש בארוכה.

ולכן מובן בפשטות מדוע לא רצה הט"ז לפרש שקודם הציווי על המילה לא הי' נופל על פניו, כיון שלביאור הנ"ל הרי גם לפני הציווי ישנה להחפצא של תו"מ, גם חפצא של ערלה, ולכן אין כ"כ סברא לחלק שזה שהערלה היתה גורמת לאברהם שלא הי' יכול לקבל את גילוי השכינה בעמידה ובהתיישבות הי' רק מאז שנצטווה על המילה, ולכן פירש שכן הי' "בכל הדברות שדבר עמו עד עכשיו".

אולם יתכן לבאר גם באו"א, שגם אם נאמר שהט"ז למד שהביאור בהגדר תו"מ קודם מתן תורה הוא כפי המבואר בהשיחה דחט"ז הנ"ל (והוא אופן הב' בחל"ה), בכ"ז לא רצה לפרש דלפני שנצטווה לא הי' כל חסרון בזה שאברהם הי' עדיין ערל.

דבאמת נלפענ"ד שכל מה שנת' בשיחה דחט"ז הנ"ל, הוא גדר הדברים מבחינה הלכתית גרידא, שע"ד ההלכה לא הי' בזה גדר של ערלה, אבל (לכאור') קשה לומר שבכלל לא הי' בזה כל ענין של ערלה, ולפני הציווי על המילה לא הי' שום חילוק כלל בין אדם שיש לו ערלה או לא. דהרי מפורש בחז"ל בכ"מ והובא גם ברש"י בפ' בראשית עה"פ (ה), (לב) "ויולד נח את שם את חם ואת יפת - והלא יפת הגדול הוא, אלא בתחלה אתה דורש את שהוא צדיק ונולד כשהוא מהול ושאברהם יצא

ממנו וכו'". ואם נתפוס כפשוטו את לשון השיחה שאין בזה שום ענין כלל, א"כ מהי המעלה בזה ששם נולד כשהוא מהול?!

ועכצ"ל שבפנימיות ורוחניות הדברים הי' בזה ענין שלא להיות עם ערלה גם לפני הציווי ע"ז, אלא שע"פ הלכה עדיין לא הי' כאן שם ערל. והביאור בשיחה מבאר הטעם שאברהם לא רצה למול את עצמו כיון שרצה שיהי' בזה לכל לראש ענין של מילת הערלה מביחנה הלכתית, ולזה הי' צירך להמתין לציווי, אף שברוחניות הענינים הי' יכול להיות מעלה מסוימת אם יסיר ערלתו, אפי' קודם הציווי. [וע"ד מה שגם לאחרי הציווי, להלכה מותר לסוך את הקטן לפני יום השמיני בשמן תרומה, כיון שעדיין אינו חשוב ערל (רמב"ם הל' תרומות פ"א ה"ז), אבל לאידך מה שנאמר על כמה צדיקים שנולדו מהולים הרי זה מעלה וענין שיש בהם משעת לידתם, ולא כשמגיע יום השמיני, כנלפענ"ד פשוט.]

ולכן בנוגע לענין רוחני כמו התגלות השכינה, מסתבר לומר שלא נוגע כאן רק הצד ההלכתי שבדבר, ולכן למד הט"ז דגם לפני הציווי על המילה הי' כאן איזה עיכוב בהתגלות השכינה מצד הערלה, ולכן נקט בפשטות שגם לפני"ז הי' אברהם נופל על פניו וכנ"ל.



הלשון הכפולה 'לבבך'

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

בפרשה ראשונה דקריאת שמע (דברים ו, ה), בפסוק "בכל לבבך", פירש"י "בשני יצריך", ומקורו בספרי על אתר (סי' לב) ובמשנה פ"ט דברכות (נד, א). ויש לברר אם לימוד זה הוא מהריבוי "בכל לבבך", או מכפל-הלשון - "לבבך" בשני בתי"ן, ולא "ליבך".

והנה בחזקוני כאן וב'ספר זכרון' על פירש"י שם פירשו שלמדו זאת מפני הכפל. ולכאורה כן מפורש בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ה): "אברהם אבינו עשה יצר הרע - טוב, דכתיב 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'", ופירש בפני משה: "ומצאת את לבבו - שתי ליבות, שאף יצר-הרע שלו החזירהו לטוב".

ועפ"ז צ"ע במקומות רבים מספור, שבהם לכאורה לא ניתן לפרש כך את כפל הלשון. ואזכיר מעט מהם:

בפסוקים: בקשר לבני-נוח, שלכאורה אין להם אלא נפש אחת מג' קליפות הטמאות: "בתום לבבי/לבבך" (בראשית כ, ה-ו); "ותגנוב את לבבי" (בראשית לא, כו); "ואימץ את לבבו" (דברים ב, ל).

בבני-ישראל, כשהכוונה רק לאחד מהיצרים, ליצר-הרע: "ייכנע לבבם הערל" (ויקרא כו, מא); "אחרי לבבכם" (במדבר טו, לט); "ערלת לבבכם" (דברים י, טז); "אשר לבבו פונה היום" (דברים כט, יז); "פן יהיה דבר עם לבבך בליעל" (דברים טו, ט).

ואולי הכוונה במקומות אלו, שגם לב אחד מנפש אחת, יש בו חלקים רבים (חלוקה לעניינים שונים, בכל מקום לפי עניינו), ובעניין שמזכיר תיבה זו - כולל את כולם, או רבים מהם, ועל-דרך מאמר רז"ל (ב"ב יב, ב): "קודם שיאכל אדם וישתה יש לו שני לבבות (פירש"י: שאינו מסכים לדעת שלימה, ורגמ"ה פירש: שאין ליבו מיושב עליו), לאחר שאוכל ושותה אין לו אלא לב אחד", עיי"ש.



מיתת קרח ועדתו

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפרשת עקב כתיב (יא, ו): "ואשר עשה לדתן ולאבירם... אשר פצתה את פי' ותבלעם וגו'".

ומקשים העולם: למה לא הזכיר הכתוב קרח, והלא הוא הי' הראש והעיקר במחלוקת (כמסופר באריכות בפרשת קרח), והרי גם הוא הי' מן הבלועים כמו שכתוב בפרשת פנחס (כו, י): "ותפתח הארץ את פי' ותבלע

¹ עכ"פ כשאנינם שומרים שבע מצוות בני-נח (כי באם שומרים, יש להם נפש נוספת מטוב דקליפת-נוגה, ראה 'לקוטי פירושים' של הרבי [נדפסו בקונטרסי 'מ"מ, הגהות והערות קצרות לספ"ב'] לתניא ח"א ספ"א וש"נ).

אותם ואת קרח וגו'?" ולכאורה הוי זה שאלה פשוטה שבודאי הבן חמש למקרא עלול לשאול אותה. ולמה אין רש"י מבהיר כלום בנוגע לזה?

[ויתירה מזו: בתהלים (קו, יז) "תפתח ארץ ותבלע דתן ותכס על עדת אבירים" - שגם שם לא נזכר קרח - עומד רש"י ע"כ ומתרץ, וז"ל: "נראה שחלק כבוד לבני קרח מלהזכיר אביהם תלה הקלקלה בדתן ואבירים".]

וראיתי ברבינו בחיי שעמד על זה, וז"ל: "והזכיר פתיחת הארץ הוא שאמר ואשר עשה לדתן ולאבירים, והי' לו לומר ואשר עשה לקרח כי הוא הי' ראש המחלקת. אבל לא הזכירו משה דרך ענוה כי התבייש מחטא האיש ההוא הקרוב לו. או שרצה להזכיר את אלו שהעיוז פניהם יותר מכולן ויצאו נצבים והיו מחרפים ומגדפים כמו שהזכירו ז"ל", עכ"ל.

גם ה'צדה לדרך' מביא תירוצים אלו ומוסיף על זה: "...או נאמר שהי' דרך מוסר וענוה בטבעו לפי שקרח הי' לוי ולא נענש רק בהיותו חולק עליו ועל כהונת אחיו, ובקשתם גם כהונה, ולא רצה שיאמרו לכבודו הוא דורש, אבל הזכיר דתן ואבירים שהיו משבט ראובן ולא חלקו כ"א על הלוי' בכלל. ולז"א דתן ואבירים בני אליאב בן ראובן כדי להטעים ענין חטאם להרחיק עצמו מן החשד. כלומר אלו לא נחלקו עלי כמו שנחלקו הלויים אבל מחלקתם היו על הלוי' להיותם משבט אחר. . ולי נראה ליתן טעם אחר דכיון שקרח הי' מן השרופים ומן הבלועים כדאיתא ב'חלק' לכך לא הזכירו משה כיון שלא נזכר כאן רק הבליעה לבד כן נ"ל". אבל לפי דבריו עדיין צ"ב למה באמת לא הזכיר הכתוב כאן גם השרופים.

וראיתי ברמב"ן שדן בענין זה, וז"ל: "והזכיר ואשר עשה לדתן ולאבירים ולא הזכיר קרח ועדתו שיצאה אש מלפני ה' ותאכל אותם, בעבור כי איש זר הקרב להקטיר קטרת הוא מלאוי התורה (במדבר יז, ה), ולעולם הוא נענש לדורות כאשר קרה לעזיהו (דה"ב כו, ט), על כן לא מנאו באותות המדבר", עכ"ל. אבל ממה שכתב הרמב"ן: "ולא הזכיר קרח ועדתו שיצאה אש מלפני ה' ותאכל אותם" - נראה שסובר שקרח לא הי' מן הבלועים, אלא מן השרופים.

לשלימות הבנת הדברים אולי כדאי להעתיק קודם לכן את דברי הגמרא הדין באיזה מיתה מת קרח: איתא בגמרא סנהדרין (קי, א): "וא"ר

יוחנן קרח לא מן הבלועים ולא מן השרופים (אלא במגפה מתו - רש"י) לא מן הבלועים דכתיב ואת כל האדם אשר לקרח (במדבר טז, לב) ולא קרח (ר"נ היו לבד דכתיב חמשים ומאתים מחתות ואתה ואהרן איש מחתתו (שם טז, יז) - רש"י) ולא מן השרופים דכתיב באכול האש את חמשים ומאתים איש (שם כו, י).

"במתניתא תנא: קרי מן השרופין ומן הבלועים (שנשרפה נשמתו וגוף קיים ואח"כ נתגלגל עד מקום הבלועים ונבלע דכתיב בפרשת פנחס (כו, י) ותבלע אותם ואת קרח עמהם. ורבי יוחנן דאמר לא מן הבלועים ולא מן השרופים דריש ל' להאי ואת קרח לאחריו, ואת קרח במות העדה במגפה² - רש"י). מן הבלועים דכתיב ותבלע אותם ואת קרח. מן השרופים דכתיב ותאכל את חמשים ומאתים איש וקרח בהדייהו (מדכתיב ותאכל את החמשים ומתאים איש מקרבי הקטורת, וקרח ממקרבי הקטרת הוה, דכתיב חמשים ומאתים מחתות ואתה ואהרן איש מחתתו³, א"נ, ואת לרבות קרח עמהם - רש"י)", "ע"כ לשון הגמרא ופירש"י בענין זה.

¹ והוא מה שכתוב בפרשת קרח החל מפסוק (יז, ט) "...הרמו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע... ויהיו המתים במגפה... מלבד המתים על דבר קרח". ולהעיר, שבכתוב נאמר "מלבד המתים על דבר קרח". וקרח בעצמו מת במגפה.

² לשון הכתוב בפרשת פנחס (כו, י) הוא: "ותפתח הארץ את פי ותבלע אתם ואת קרח במות העדה וגו'". ר' יוחנן מפרש מה שכתוב "ואת קרח", לאחריו - "ואת קרח במות העדה", דהיינו במגפה, ומתניתא מפרש מה שכתוב "ואת קרח", לפניו - "ותבלע אתם ואת קרח".

³ המהרש"א כתב על פירוש רש"י זה, וז"ל: "ולכאורה קשה דאדרבה, כיון דעל כרחך קרח מקריב קטרת ה' בזולת הר"ן איש כדמייתי ר"ן מחתות ואתה ואהרן איש מחתתו ולגבי שרופים לא הזכיר רק הר"ן איש משמע דקרח לא ה' מן השרופים, ויש ליישב דה"ק וילמד סתום מן המפורש כיון דר"ן איש נשרפו משום שהיו מקריבי קטורת קרח נמי נשרף שהי' ג"כ מקריב קטרת וק"ל", "עכ"ל. אבל עדיין צ"ב, שהרי בפרשת פנחס כתיב (כו, י): "ותפתח הארץ את פי ותבלע אתם ואת קרח במות העדה באכל האש את חמשים ומאתים איש וגו'". והרי כאן לא נאמר "מקרבי הקטרת" לרבות את קרח. ונמצא שקרח שהי' העיקר והראש במחלוקת לא נזכר כאן שנשרף. ואדרבא, בזה שהכתוב מזכיר קרח סמוך להבליעה ולא סמוך ל"באכל האש" משמע שקרח לא ה' מהשרופים. ובדוחק גדול מוכרחים לפרש שמה שכתוב "ואת קרח" קאי גם על "באכל האש" - ונמצא שנפרש מה שכתוב "ואת קרח הן מלפניו" והן מלאחרי אחריו הגם שבאמצע מפסיק הכתוב ב"במות העדה" (שהוא המגפה, כפירוש רש"י), ולפי המתניתא לא מת קרח במגפה!

ועתה נחזור לפירוש הרמב"ן שקרח מת בהאש שיצאה מלפני ה' יחד עם המאתים וחמשים איש מקרבי הקטורת. ויש לעיין היאך מפרשים הפסוקים הנ"ל שבפרשת קרח ופנחס לפי דבריו.

הנה מה שנאמר (פנחס כו, י): "באכול האש את חמשים ומאתים איש וגו'" - והרי קרח לא הי' מן החמשים ומאתים איש, שהרי נאמר (קרח טז, יז): "איש מחתתו חמשים ומאתים מחתות ואתה ואהרן איש מחתתו" (וכמו שפירש"י בגמרא אליבא דר' יוחנן: "ר"נ היו לבד קרח") - עדיין יכולים לדחוק ולומר שהרמב"ן יפרש כהמתניתא שהראי' הוא ממה שנאמר (שם, לה): "ואיש יצאה . . . ותאכל את החמשים ומאתים איש מקרבי הקטרת" (וכמו שפירש"י): "וקרח ממקרבי הקטרת הוה", או מהיתור ד"את".

אבל מה שאינו מובן לכאורה לפי דעת הרמב"ן הוא מה שנאמר בפרשת פנחס (כו, י): "ותפתח הארץ את פי' ותבלע אתם ואת קרח במות העדה באכל האש את חמשים ומאתים איש וגו'". הרי מפורש שקרח נבלע ולא נשרף.

[והגם ששאלה זו היא לכאור' גם לר' יוחנן דס"ל שקרח לא הי' מן הבלועים אלא מת במגפה - הרי רש"י פירש שלדבריו דורשים מה שנאמר: "ואת קרח" לאחריו, דהיינו "ואת קרח במות העדה" - ואם כן, גם להרמב"ן נפרש כן. דהיינו "ואת קרח . . . באכל האש את חמשים ומאתים איש וגו'".

אבל לכאורה דוחק גדול לפרש כן: כי תינח לר' יוחנן שסובר שקרח לא הי' לא מן הבלועים ולא מן השרופים אלא מת במגפה, יכולים לפרש "ואת קרח (שקאי לאחריו, על) העדה", שתיבות אלו סמוכים "לאת קרח". משא"כ להרמב"ן צריכים לפרש "ואת העדה באכול האש", ולדלג על תיבות "במות העדה", דהיינו להסמיק "ואת קרח" ללאחרי אחריו ולדבריו קשה למה לא סמך הכתוב תיבות "באכול האש" ל"ואת קרח".]

ובאמת שאלה זו הוא לאו דוקא להרמב"ן, שהרי במעשה קרח נענשו החוטאים בשלש מיתות: בבליעה, בשריפה, ובמגפה. ההבלעה והשריפה הי' בבת אחת כמסופר בפרשת קרח. משא"כ המגפה הי' ממחרת כמו שכתוב שם (יז, ו): "וילנו כל עדת בני' ממחרת וגו'". ובהמשך לזה בא המגפה. ואם כן למה הזכיר הכתוב "במות העדה" קודם "באכול האש",

שהי' בכת אחת עם "ותבלע אותם" הכתוב קודם לכן. ועוד, הפירוש של "במות העדה" הוא כמו שתרגם יונתן: "כד מיתו כנישת רשיעי", או כמו שתרגם תרגום ירושלמי: "בזמנא דמיתו עם כנשתא" והלא המגפה לא הי' באותה זמן אלא ממחרת?

וראיתי בחומש עם פירוש 'העמק דבר' שעמד על שאלה זו וכתב, וז"ל: "אינו מובן מה זה מות העדה והרי הנגף שהי' י"ד אלף לא הי' אלא למחרת יום הבליעה. ונראה כמש"כ הגאון פנים יפות שקרח שהי' עם השרופים לא נבלע עד יום המחרת בעידן ריתחא של הנגף והפה של הארץ עוד לא נסתם", עכ"ל. אבל קשה למה לא פירש רש"י כלום בנוגע לזה כדרכו. ולדוגמא, בפרשת שמות (ד, כ) ד"ה וישב ארצה מצרים ויקח משה את מטה: "אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא". או כמו שמפרש כמה פעמים כשאין הדברים המוזכרים בכתוב בסדר הראוי - "סרס המקרא ודרשהו".

נמצא שיש שלש שיטות באופן מיתתו של קרח: (א) דעת ר' יוחנן: שמת במגפה, ולא הי' לא מן הבלועים ולא מן השרופים; (ב) דעת המתניתא: שהי' מן הבלועים ומן השרופים; (ג) דעת הרמב"ן: שנשרף עם החמשים ומאתים איש מקריבי הקטרת, ולכאורה משמע מדבריו שלא נבלע.

ועתה נראה האיך סובר רש"י בפשוטו של מקרא. דהנה ממ"ש (קרח טז, יז): "וקחו איש מחתתו... חמשים ומאתים מחתת ואתה ואהרן איש מחתתו", ופירש רש"י שם, ד"ה והקרכתם וגו' איש מחתתו: "החמשים ומאתים איש שבכם", נראה מפורש שקרח ואהרן לא הי' מן החמישים ומאתים איש מקריבי הקטרת, הרי הפירוש הפשוט הוא שרק החמישים ומאתים איש נשרפו, ולא קרח. ולומר כמו שפרש"י בגמרא אליבא דמתניתא, שמתיתב "מקריבי הקטרת" מרבים גם קרח שנשרף או ממה שנאמר "את", אינו לפי פשוטו של מקרא. ועכ"פ הו"ל לפרש כן בהדיא. ונוסף לזה, הרי קשה לפרש בפשוטו של מקרא ש"מקריבי הקטרת" מרבה קרח, שהרי גם אהרן הי' ממקריבי הקטרת. וכך מה שכתוב בפרשת פנחס (כו, י): "ותפתח הארץ את פי' ותבלע אתם ואת קרח במות העדה וגו'". הרי לכאורה הפירוש הפשוט בכתוב הוא שקרח נבלע. ואם הי' הפירוש הדברים ש"ואת קרח" קאי עמ"ש לאח"ז, "במות העדה", כמו שפירש"י בגמרא אליבא דר' יוחנן, הוה לי' לרש"י לפרש כן. נמצא שנוסף לשלש

השיטות שהבאתי לעיל ישנה שיטה רביעית, והוא לכאורה שיטת רש"י בפשוטו של מקרא - שקרח נבלע, ולא נשרף⁴.



שונות

ב' התקופות בתורות אדה"ז

הרב יוסף קראסניאסקי

מאנסי, נ.י.

ידועים דברי אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע (סה"ש תורת שלום עמ' 25-26; 114) שאצל אדמו"ר הזקן היו ב' תקופות, א' קודם פעטערבורג, שדברי חסידות שלו היו למעלה מהתלבשות בהבנה והשגה; והב' לאחרי פ"ב שאז באו בהלבשה יותר כו'.

ואולי אפ"ל עפ"ז: דהנה ידוע שאדה"ז הוא בחי' חכמה, (ראה ספר השיחות תש"ה עמ' 50) ומבואר בחסידות (ראה המשך תרע"ב ח"א עמ' תד) שבחכמה ישנו 'כ"ח' ו'מ"ה', היינו זה שהוא בבחי' 'מ"ה' ולמעלה מהשגה, וזה שהוא 'כח', שקרוב אל ההשתלשלות וכו'.

ובהתאם לזה מצינו בדברי המשנה בפרקי אבות (פ"ה מ"י, וראה פירוש המהר"ל שם): "ארבע מדות באדם: האומר שלי שליך שליך ושלך שליך זו מדה בינונית, ויש אומרים זו מדת סדום; שלי שליך ושלך שלי, עם הארץ; שלי שליך ושלך שליך, חסיד; שלי שליך שלי, רשע". שהאומר "שלי שליך ושלך שלי", הוא מפני שמציק לו מה שמתקיימים בעולם חילוקים בין אדם לחבירו, ולכן רוצה לבטלם ואומר "שלי שליך ושלך שלי", היינו שמבטל כל הגדרים והחילוקים שישנם בין בני אדם. וע"ז אומרים שהוא

⁴ ולהעיר מדברי המהרש"א שכתב שם בגמרא בתוך דבריו, וז"ל: "ולכן הר"ן איש לא נענשו רק בשריפת נשמה וגוף קיים". ויש להעיר ממה שכתב בתהלים (קו, יח): "ותבער אש בעדתם להבה תלהט רשעים". שלכאורה מלשון הפסוק: "ותבער . . ולהבה" משמע שהי' שם שריפה גשמית.

עם הארץ, פי': "כי אם היה לו שכל וחכמה, השכל והחכמה נותן שכל אשר לאדם הוא שלו וכו'" (מהר"ל שם).

ולאחרי זה בא האומר "שלי שלי ושליך שליך", היינו שמכיר ומקבל את המציאות והגדרים שישנם בין בני אדם. אלא שע"ז אומרים שזו מדה בינונית, היינו להעמיד הדברים כמו שהן ולא לנטות לשום צד⁵. ואח"כ ממשיך, "שלי שליך ושליך שליך, חסיד", היינו שהוא ג"כ מכיר הגדרים שישנם בעולם (ולכן הרי "שליך שליך"), אלא שאעפ"כ על של עצמו הוא אומר "שלי שליך" (במדת חסידות כו'). וזהו ע"ד התקופה שלאחרי פ"ב, שישנם לגדרי העולם, וגם בהם נתלבשה תורת החסידות; בהבנה והשגה.



ת"ח שנמצא שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגמרא ע"ז (טז, ב) איתא דת"ח לא מכבסים בגדיהם, דאמורא אחד אמר לחבירו "פתיא אוכמה" [= בגד שחור] ועי"ש ברש"י שמפרש: "כלי שחור, משום דדרך של תלמידי חכמים שמצטערין על לימוד התורה ואינם מכבסים בגדיהם". עי"ש. והקשה בראשי בשמים (כללים מערכת ערך ת"ח) מהא דאמרינן בגמ' שבת (קיד, א): "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה, שנאמר כל משנאי אהבו מות", וא"כ איך כתב רש"י דדרך תלמידי חכמים שאינם מכבסים בגדיהם? וכן הקשו בשו"ת 'בית נדיב'; ובס' 'מעדני אשר', שכתב: "הרבה שנים נתקשיתי בזה".

הנהגה ב'מעדני אשר' (פ' עקב תשס"ח) כתב לתרץ: "דדוקא בלכלוך שנגרם על ידי שאינם אוכלים כראוי בזה הם גורמים שישנאו אותם, אבל בכללן שנגרם בגלל שאין להם זמן, לא הוי בכלל משנאי", עכ"ל. ולא הבנתי תירוצו, כי הרי מאי נפק"מ מהו סיבת הרבב, והרי בדרך כלל אלו

⁵ "וי"א שזו מדת סדום", היינו שזה נותן מקום לומר שהא דאמר "שליך שליך" הוא בכדי שיוכל לומר "שלי שלי", מכיון שאדם קרוב אצל עצמו (מהר"ל שם).

שרואים את הרב (שזהו בעצם עיקר חומר הדבר) אינם יודעים מהי סיבת הרב, וכאן הרי נוגע עצם הרב ולא סיבתו?

ונראה לתרץ דאית לכלוך ואית לכלוך. 'כלי שחור' (שנאמר ברש"י) הכוונה הוא שמרוב שימוש בהבגד ושלא מכבסים אותה, נהיה כללות הבגד כהה ושחור, ע"י זיעה וכיו"ב, משא"כ 'רבב' שנאמר בגמרא שבת, הכוונה היא לכלוך של כתם שבולט ונתוסף על הבגד. ומעתה א"ש מאד, דבאמת התלמידי חכמים נזהרו מאד מרבב שעל הבגד, ומיד שנהיה רבב על הבגד (שבולט) היו מנקים אותו (באופן נקודתי) כשהבגד עדיין לבוש עליהם, וזה גם לא היה איכפת להם לעשות, כי פעולה כזו קצר ואינו גורם לביטול לימוד התורה כלל.

משא"כ גבי 'כלי שחור' שהוא בגד שאין עליו שום לכלוך של כתם שבולט ונתוסף על צורת הבגד, אלא שהוא כהה ("שחור") כולו, מצד רוב שימוש (ע"י זיעה וכיו"ב), א"כ בבגד כזה אין שום בעיה של "משנאי אהבו מות", כיון שאין סיבה שישנאו אותם, כי הבגד כולו הוא כהה ("שחור"), ואזי הרואים חושבים שזהו לכתחלה צבעם, ותו לא.

ברם הת"ח לא כבסו את בגדיהם, כי הצטערו על לימוד התורה שלהם. הכוונה בזה י"ל, דבגד שכולו כהה מרוב שימוש צריכים להסיר מעל הגוף על מנת לכבסם, ומסתברא שלא היו הת"ח בעצמם מכבסים את בגדיהם, אלא שנשותיהן היו מכבסים להם, וא"כ היה להם צער שבזמן שהבגד נמצא בביתם ולא יכלו ללכת לבית המדרש ללמוד (עם החברים ברכים) בלי הבגד, ולפיכך מובן מדוע דרכם של הת"ח שאינם מכבסים בגדיהם, ואינם גם בגדר ת"ח שנמצא רבב כל בגדו כנ"ל, ולק"מ.



⁶ ראיתי שהגאון ר' שמאי גרוס שליט"א, בעל 'שבט הקהתי', תירץ קושיא הנ"ל לחלק בין בגד העליון דשפיר כבסו, לבין בגד התחתון והפנימי שלא ראו הרואים, ולכן לא כבסו. אבל לפי הנ"ל עדיפא מזה יוצא, דאפילו את בגד העליון לא כבסו, כי מעיקרא אינו בגדר רבב כנ"ל, וא"ש. ובאמת מסתברא שהגמ' דע"ז מיירי בבגד העליון, כי בגדים פנימיים היו להם יותר מאחד, לפיכך לא ה' איכפת להם להחליפם בנקיים כדי שיכבסו אותם, וממילא לא יפריע ללימוד התורה שלהם. משא"כ בגד העליון שהוא יקר הרבה יותר מהפנימיים יתכן שהיה להם אחד בלבד, ולכן לא כבסו אותו, כדי שלא יפריע את לימודם כנ"ל.

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר
ר"ח כסלו



נדפס ע"י
הרה"ח ר' אהרן לוי וזוגתו מרת לאה יהודית
ומשפחתם שיחיו
דייטש



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר
ר"ח כסלו



נדפס ע"י
הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת קריינדל
ומשפחתם שיחיו
קליין

לזכות
הילד **מנחם מענדל שיחי'**

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום שני ד' כסלו ה'תשס"ט

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

ולזכות הוריו
הרה"ת ר' **שאול יחזקאל** וזוגתו **ראשא ראזה** מרת שיחיו
פערלשטיין



נדפס ע"י ולזכות זקניו
הרה"ת ר' **משה בנימן** וזוגתו מרת **לאה רבקה** שיחיו
פערלשטיין



לזכות
הבחור הת'
שמואל אהרן שי'

לרגל היכנסו בשטומ"צ לעול המצוות
ביום ט"ו מר-חשון ה'תשס"ט

יהי רצון שיגדל להיות חסיד יר"ש ולמדן
כרצון קדשו ולנחת רוח כ"ק רבינו נשיאנו



נדפס ע"י
ולזכות הוריהם
הרה"ח הרה"ת **פנחס** ומרת **נחמה דינא** שיחיו
גניביש

לזכות
התלמידים והשלוחים
דישיבת תות"ל רוסטוב-ע"נ-דון
דשנת תשס"ח

להצלחה בלימוד התורה הנגלית
והנסתרת ובעבודת התפילה
לנחת רוח כ"ק אדמו"ר



נדפס ע"י צוות ההנהלה



לעילוי נשמת
ר' בן ציון הכהן ז"ל סטאק
נפטר ביום כ"ד מר-חשון ה'תשי"א
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו
הרה"ת העוסק בצ"צ באמונה איש חי ורב פעלים
אהוב לשמים ואהוב לבריות
ר' בן ציון הכהן זוגתו מרת מוסיא
ומשפחתם שיחיו
סטאק

לעילוי נשמת
ר' דוב ע"ה
בן הרה"ח ר' אברהם ז"ל
פרשן

נפטר ביום ב' כסלו ה'תשנ"ט
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י
הרה"ח ר' דוד אליעזר הלוי
וזוגתו מרת שרה רחל שיחיו
פאפאק



לעילוי נשמת
האשה החשובה והכבודה
מרת חנה עטקא
בת ר' נטע זאב ע"ה
גערליצקי

נפטרה ביום י"ז כסלו ה'תשס"א
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר
ר"ח כסלו



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' משה אהרן צבי
וזוגתו מרת רבקה רות שיחיו
ווייס

שלוחי כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפארניא

ולזכות ילדיהם
שלום אליעזר, מנחם מענדל, יונה מרדכי, וחנה פערל שיחיו

לברכה והצלחה רבה בגו"ר

לזכות
החתן התמים
הרב לוי שיחי'
והכלה מרת חי' מושקא שתחי'
איטקין

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

ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' יהודא ליב וזוגתו מרת ראשא לאה שיחיו איטקין
הרה"ת ר' יהושע וזוגתו מרת שרה ברכה שיחיו מרזוב



נדפס ע"י משפחתם שיחיו

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק ע"ה
בן הרה"ח הרה"ת ר' שלמה שניאור זלמן שי'
קייזן

נפטר י"ב כסלו ה'תשנ"ט
ת.נ.צ.ב.ה.

סג♦סג

נדפס ע"י
משפחתו שיחיו