

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת השלושים

גליון יב [תתקעח]

ש"פ תזריע-מצורע - ב' אייר

שנת הקהל

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשעה לברואה

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

ב"ה
ש"פ תזריע-מצורע - ג' אייר
ה'תשס"ט
גליון יב [תתקעח]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

4..... זמן קיום מצות ציצית לעת"ל

רשימות

12..... אמירת הפטרה ביחידות - כשאין אומרים אותה בציבור

לְקוּטֵי שִׁיחֹת

13..... קרבן תודה - חובה או נדבה?

14..... קצירה לפני זריעה

15..... גיל מרים בלידת משה

16..... בגדרת נבואתו של משה רבינו

20..... הוה ועתיד, גדרי נותן ומקבל, כח ופועל [גליון]

אגרות קודש

23..... הוספת שם כשמות שני המחותנים שוין

25..... הלשון "נגלה ודא"ח"

נגלה

27..... ביאור הוכחת המשנה מהכתוב ועתה השב גו'

29..... מות אבשלום וקבורתו

29..... יסוד שיטת רב שרירא גאון בגדר ברכת אירוסין

הפידות

31..... מפתח ענינים - מדת האמת

33..... ביאור בלשון 'לולב והדס' שבמאמר 'באתי לגני' [גליון]

35..... בדין קידוש ה'

הלכה ומנהג

41..... חיוב נשים בהלל

44..... ברכת על נטילת ידיים - שחרית ולסעודה

47..... אב הרחמים בשבת מברכים אייר

50..... בדברי סופרים משום חומר השבת לא הולכים אחר המיקל

51..... מצות ביעור חמץ והמסתעף

60..... ברכת 'שהחיינו' על ספירת העומר

61..... מזוזה לארטבון

63..... חיוב למשמש בגדיו בערב שבת

65..... אמירת "עם קדושיך כאמור" בנ"כ

65..... נשיאת כפים בכהן 'שנשא' נכרית

68..... בענין סומא בברכת החמה [גליון]

78..... הכותרת שבסי' שלה שבשו"ע אדה"ז [גליון]

פשוטו של מקרא

80..... "שלא תשרה שכינתך עוד על עובדי כוכבים"

81..... מצות לבני ישראל ולא לגויים

שונות

84..... הנני בזה להביע ברכתי

84..... ביאור במשנה מס' אבות

86..... בענין מחלוקת עם בעל המאמר

88..... באוהלי שאר הצדיקים

89..... עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות



הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ אמור - פסח שני
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"א אייר

"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

זמן קיום מצות עיצית לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

לעת"ל יתחייבו בעיצית גם בלילה

הובא בכ"מ טעם על המנהג שמוציאין את הציצית בזמן קידוש הלבנה, משום דכתיב "וראיתם אותו" ולילה לאו זמן ראייה כי החושך מכסה ארץ, לא כן לעתיד לבוא שיהיה אור הלבנה כאור החמה (ישעי' ל, כו) וכמו שאנו מתפללים בקידוש לבנה "למלאות פגימת הלבנה וכו' ויהיה אור הלבנה כאור החמה כאור שבעת ימי בראשית" ואז נוכל לראות הציצית גם בלילה, ונהי' ממילא גם בלילה חייבים בעיצית, לכן אנו בודקין הציצית להראות שמחכים אנו להזמן שבו לילה כיום יאיר, ושנהיה חייבים בעיצית גם בלילה, (ראה בגליון העבר ע' 25 וש"נ).

ובס' 'יד אליהו' (רוגולר) כתבים אות צ' (ציצית) הוסיף עפ"ז עוד, דכיון דלעת"ל יתחייבו בעיצית גם בלילה, א"כ גם נשים תהיינה מחוייבות אז בעיצית, דלא תהי' מ"ע שהזמן גרמא, ודחה עפ"ז ראיית המרדכי ועוד, (ראה ב"י או"ח סי' יד וש"נ) שאשה מותרת לעשות ציצית מהך דב"ב עד, ב, דדביתהו דר"ח בן דוסא עתידה דשדיא תכלתא בה לצדיקי לעלמא דאתי, ודחה די"ל דלעת"ל שאני שאז גם נשים יהיו מחוייבות עיי"ש.

ואף דכל המצוות הנוהגות רק ביום יתקיימו גם לעת"ל רק ביום, מ"מ י"ל דמצות ציצית שאני דשם אין המצוה תלויה ביום אלא בזמן ראי', וכיון דלעת"ל גם לילה כיום יאיר לכן יתקיים מצות ציצית גם בלילה וכפי שנתבאר כ"ז בארוכה בהגליון שם.

ונמצא לפי זה דהדין ד"וראיתם אותו", אין הפירוש שהוא "סימן והוכחה" דמצות ציצית חיובה רק ביום, והוה כשאר המצוות שנוהגות רק ביום, דאי נימא כן הי' צ"ל דגם לעת"ל לא יתנהג מצות ציצית אלא ביום כנ"ל, אלא ד"וראיתם אותו" מצד עצמו הוא הוא הטעם המחייב את

המצוה ואינה תלויה מצד "יום" דוקא, וכיון דלעת"ל יהי' שייך ראי' גם בלילה לכן יתחייבו גם אז.

וראה גם בס' הפרדס לרש"י הל' ציצית (סי' לו) וז"ל: ונ"ל דבלילה לפני הנר שפיר דמי להתעטף דהא לא קתני דאסור להתעטף אלא פטור הוא מלהתעטף, עכ"ל, ובשו"ת הלכות קטנות ("א סי' רנח) כתב שאלת ממני למה אני מתפלל ערבית עם טלית ותפילין. תשובה סעד גדול יש לי ובתחילה אני טוען כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאלו מעיד ע"ש בעצמו (ברכות י"ד): מי התיר זה בק"ש של ערבית הלא תענה שאין מקבלין עדות בלילה אמר בסמ"ע [סי' ה' ס"ק ז'] כשיש נרות דלוקים מעידים עכ"ל, וכבר שקו"ט הרבה באחרונים בדבריהם, ראה גליוני הש"ס להגר"י ענגל ברכות כז, ב בד"ה מרבה, ושו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' י"ב ועוד.

ומ"מ אין להקשות בזה ממ"ש באחרונים² בהא דאמרו (קידושין שם) דמזוזה מעקה שילוח הקן הוה מ"ע שאין הזמ"ג, אף שכולן אי אפשר לקיימן בשבת, שהמעקה צריכה בנין חזק (חור"מ סתכ"ז), מזוזה הרי אמרו שצריך לקבעה במסמרים (יו"ד סרפ"ט) ושילוח קן פשיטא שאינו יכול לצוד עופות בשבת שלא מן המזומן - מ"מ ה"ה מ"ע שאין הזמ"ג כיון שהמצוה מצ"ע נוהגת לעולם, אלא דאריא הוא דרביע עלי' שמצד מלאכת שבת אי אפשר לקיימם בשבת עיי"ש³, ולפי"ז לכאורה י"ל כן גם לגבי מצות ציצית, דבשלמא אי נימא ד"וראיתם אותו" הוא "סימן" דבלילה פטור בעצם, א"ש למה הוא מ"ע שהזמ"ג, אבל כיון שנת' דהמצוה מצ"ע

¹ ובהגהות חתם סופר בשו"ע או"ח סי' י"ח (מג"א ס"ק א) הקשה עפ"ז דא"כ למה הוא מ"ע שהזמ"ג דהרי גם בלילה יכול להתחייב? ותירצו (ראה הר צבי שם, ובס' חתן סופר שו"ע או"ח ח"ב ע' קנד) ע"פ מ"ש התוס' (קידושין לד, א בד"ה ותפילין ומנחות מ, ב, בד"ה משום): ד"א"עג דכסות יום חייב אפי' בלילה וכסות לילה פטור אפי' ביום, מכל מקום מיקרי שפיר זמן גרמא שהיום גורם לחייב המלבוש" ועד"ז י"ל הכא, דכיון דביום חייב בלי נר ובלילה בעי נר דוקא, לכן ה"ז מ"ע שהזמ"ג ואכמ"ל.

² ראה שו"ת שאילת יעבץ ח"א סי' לו, ובשער המלך הל' פסולין המוקדשין פי"ט ה"ה (ד"ה אלא דאכתי קשה).

³ וראה בהערות וביאורים גליון פד (ע' יא) שהוקשה מזה על מ"ש באבני נזר (או"ח סי' תקט) בנוגע למלחמת עמלק שכתב החינוך דנשים פטורות, וביאר באבנ"ז משום דהוה מ"ע שהזמ"ג כיון דאין מיתה דוחה שבת עיי"ש, דלכאורה מאי שנא ממזוזה וכו' דאי אפשר לקיימה בשבת ומ"מ הוה מ"ע שאין הזמ"ג עיי"ש.

הוא תמיד, למה לא נימא גם הכא ע"ד במזווה וכו' דאריא הוא דרביע עלי' דבלילה ליכא ראי' והוה מ"ע שאין הזמ"ג?

די"ל בפשטות דציצית שאני שקבעה התורה מעיקרא בקיום גוף המצוה דבעינן "וראיתם אותו", הרי שהגבילה התורה מעיקרא שחיוב המצוה היא רק בזמן ששייך ראי', וא"כ שפיר ה"ז זמן גרמא, משא"כ במזווה וכו' הנה בגוף המצוה לא הגבילה התורה שום זמן כלל, והמצוה מצ"ע נוהגת לעולם⁴, אלא שמצד איסור שבת אינו יכול לעשותה בפועל.

"וראיתם אותו" הוא טעם המצוה או סימן לזמן המצוה

אמנם נראה שבאמת יש פלוגתא בענין זה, אם "וראיתם אותו" הוא סימן והוכחה שהחיוב הוא רק בזמן יום ולא בלילה, או שזה עצמו הוא ה"טעם" שהחיוב הוא רק בזמן שיש ראי' ואינו תלוי ביום או בלילה, דבשו"ע (או"ח סי' י"ח סעי' ג') כתב המחבר: "מאימתי מברך על הציצית בשחר, משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה", וכתב ע"ז הרמ"א "ואם לבשו מעלות השחר ואילך, י"א דמברך עליו וכן נוהגין (מרדכי פ"ב דמגילה) "והמגן אברהם שם (סק"ד) כתב על הרמ"א "ונ"ל דה"ה בערב עד צאת הכוכבים", ובהגהות הגרע"א שם כתב על המג"א וז"ל: קשה לי הא שאני דעמוד השחר הוא יום מדינא, משא"כ בבין השמשות הוה ספק לילה ואיך יברך מספק? ואפשר דהוי ספק ספיקא ספק יום וספק דכסות יום חייב בלילה וצ"ע לדינא, ואפשר כוונת המג"א כיון דדעת המרדכי (מגילה רמז תתא) דתלי הכל בראי' ולא תלי ביום, וכ"כ בכנה"ג בשם מהרי"ל (שו"ת סי' קנז אות ז) דעד צאת הכוכבים הוא זמן ציצית דתלוי הכל בראי', ועדיין צ"ע ובפרט לפסק רמ"א סעי' א' כמהרא"י עכ"ל.

יוצא מדבריו שישנם ב' דרכים לבאר דעת המג"א למה יכול לברך לכתחילה עד צאת הכוכבים: א) משום שיש ספק ספיקא שהוא חייב,

⁴ ועוד דלאחר שקבע המזווה וכו' הנה קיומה הוא תמיד, משא"כ בציצית בזמן שלא שייך ראי' אינו מקיים המצוה. (לדעת הרמב"ם (הל' ציצית פ"ג ה"ז) שכל מה שלובש בלילה אפילו כסות המיוחד ליום פטור, ולדעת הרא"ש (הל' ציצית סי' א') דתלוי בהכסות, הנה כסות המיוחד ללילה אין שם קיום מצות ציצית לעולם), וע"ד המבואר בלקו"ש ח"ג (ע' 760) לתרץ קושיית התוס' בקידושין כט, א, ד"ה אותו דלמה צריך למעט נשים ממצוות מילה תיפוק ליה דהוה מ"ע שהזמן גרמא ביום ולא בלילה? ותיירץ הרבי דכיון דקיומה אח"כ היא בתמידות "שהוא מהול" לכן לא מקרי זמן גרמא, וכן י"ל הכא.

דילמא יום הוא, ואפילו אם לילה היא דילמא הלכה כהרא"ש דכסות יום חייב אפילו בלילה. (ב) דזהו לפי דעת המרדכי דחייב ציצית אינו תלוי ביום אלא בראי', וא"כ אף אם בין השמשות הוה לילה, מ"מ כיון שעדיין יש אור עד צאת הכוכבים לכן חייב בציצית, וכן כתב הפמ"ג בא"א שם בביאור טעם המג"א או משום ספק ספיקא כנ"ל, או משום דאפילו אי הוה לילה כיון דאכתי יש אור עד צאת הכוכבים כמ"ש בראב"ד ריש פסחים דלכן נקט התנא הלשון "אור לארבעה עשר" משום דעד צאת הכוכבים עדיין יש אור, וכיון שיש אז ראי' חייב בציצית, ועי' מחצית השקל שם דנקט רק טעם הב', וראה אשל אברהם שם (בוטשאטש) ד"ה ואחר תפלת ערבית.

ונראה דב' אופנים אלו פליגי במה שנת' לעיל שיש לפרש הדין ד"וראיתם אותו" בב' אופנים, דאופן הא' סב"ל דחייב ציצית הוא רק בזמן יום דוקא, ולכן אי אפשר לומר כאופן הב' דגם אז יש ראי' כי מכיון דהוה ספק לילה א"כ ספק ברכות להקל, ולכן צ"ל משום ספק ספיקא דילמא אפילו אי הוה לילה חייב לברך כדעת הרא"ש, משא"כ אופן הב' סב"ל דאינו תלוי ביום ולילה אלא אם יש ראי', לכן פירש טעמו של המג"א דאפילו אם הוא לילה יש חיוב כיון שיש ראי' עד צאה"כ, וזהו כוונת הגרע"א שם בסו"ד דצ"ע דהרי הרמ"א פסק בסעי' א' כמהרא"י שכתב שם: "ואחר תפלת ערבית, אע"פ שעדיין יום הוא, אין לברך עליו" דבפשטות כוונתו דהוה תרתי דסתרי, ואי נימא דחייב ציצית אינה תלוי ביום דוקא אלא גם בלילה כשעדיין יש אור, איזה תרתי דסתרי יש כאן, הלא אף שהוא לילה חייב?

ובאמת גם בהא דנחלקו הרמב"ם והמרדכי שהרמב"ם (הל' ציצית פ"ג ה"ח) פסק דחייב לברך משיכיר לתכלת שבה ללבן שבה, והמרדכי (מגילה שם) כתב כנ"ל דציצית דלא כתיב ביה יום בהדיא אלא וראיתם אותו בראייה תליא מילתא ומעמוד השחר שריא לכתחילה, בפשטות משמע דזהו ביאור פלוגתתם, שהרמב"ם וכו' סב"ל דוראיתם אותו מגלה דבעינן יום ולכן מדמה ליה לק"ש ותפלין וכו' כמ"ש בכס"מ שם, משא"כ המרדכי סב"ל דלא בעינן יום אלא ראי' בלבד, ומעלות השחר יש כבר ראי', וזהו גם פלוגתת המחבר והרמ"א בסעי' ג' שהמחבר פסק כהרמב"ם והרמ"א כהמרדכי.

וכן משמע מסתימת לשון הבית יוסף (שם) שזהו פלוגתתם וז"ל: מ"ש הרמב"ם ומאימתי יברך על הציצית בשחר וכו' לא מצאתי כן בהדיא אלא שאפשר שלמד כן ממה שנתנו שיעור זה לזמן קריאת שמע בפרק קמא דברכות ט, ב. וה"ר יונה שם (ד, ב ד"ה אמר) גבי הא דאמר אביי לתפילין כאחרים כתב וזה לשונו וציצית שמצותו ביום אפשר שזמן התחלתו הוא ג"כ משיראה את חבריו ויכירנו או אפשר שזמנו משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה. והמרדכי כתב בפרק ב' דמגילה (סי' תתא) דציצית כיון דלא כתיב ביה יום בהדיא אלא וראיתם אותו בראיה תליא מילתא ומעמוד השחר שרי לכתחלה וכן עמא דבר עכ"ל.

חקירת הרבי אם וראיתם הוא הוא עצם המצוה או תוצאת המצוה

ולכאורה יש לבאר ב' צדדים אלו ע"פ מ"ש בלקו"ש חל"ח פ' שלח (סעי' ח') דבגדר "וראיתם אותו וזכרתם וגו' יש לפרש בב' אופנים: א) דזהו מגוף מצות ציצית. ב) דזהו דבר נוסף הבא כתוצאה מקיום מצות ציצית, וממשיך בסעי' ו' לבאר דבזה פליגי הרמב"ם והטור, דהרמב"ם בסוף הל' ציצית (פ"ג הי"א) כתב אעפ"י שאין אדם מחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו וכו' עכ"ל, ובהלכה שלאחר זה (הי"ב) כתב וז"ל: לעולם יהא אדם זהיר במצות ציצית שהרי הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן שנאמר וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' עכ"ל, חזינן מזה שהרמב"ם חילק ההשתדלות במצות ציצית לב' פרטים בב' הלכות, תחלה מדבר אודות מצות ציצית עצמה, ובהלכה בפ"ע מבאר הזהירות הבאה מזה שהציצית מביאה לידי זכירת כל המצות "שהרי הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן", וזהו משום דלשיטת הרמב"ם הענין דוראיתם אותו וגו' הוא דבר נוסף על עצם מצות ציצית ולכן חלקם לב' פרטים בב' הלכות, אבל הטור או"ח סי' כ"ד הביא ענין הזהירות במצות ציצית רק משום שיש בה זכירת כל המצות עיי"ש משום דלשיטתו

הענין דוראיתם אותו וגו' הוא מגוף מצות ציצית עיי"ש, וראה גם בתורת מנחם תשמ"ט (ח"ג) ע' 389 ובהערה 61.

דאי נימא ד"וראיתם אותו וגו'" הוא תוצאה מהמצוה, ואינו בעצם המצוה וכדעת הרמב"ם, יש לומר שזהו גם גילוי מילתא על זמן החיוב שהוא ביום דוקא, אבל אי נימא דזה גופא - הראי' - הוא הוא עצם וגוף המצוה, לא מסתבר לומר שהוא גילוי מילתא בלבד, אלא שכל מצות ציצית תלוי' בשעת ראי', וכשיש ראי' חייב אפילו בלילה.

⁵ ידועים דברי הטורי אבן מגילה כ,ב, (הובא בתוס' רע"א ביכורים פ"א) שהקשה אמאי אשה ועבד מביאין בכורים הא הוה מ"ע שהזמן גרמא שהרי רק מעצרת ועד החג מביא וקורא ומהחג עד חנוכה מביא ואינו קורא ומחנוכה ואילך אינו מביא לגמרי? ותירץ וז"ל: אלא מאי אית לך למימר דלא מקרי מ"ע שהזמ"ג אלא מצוות שאינו נוהג בכל זמן מצד עצמו במצות שיש ימים מיוחדים למצותן, א"נ שאינו נוהג בלילות אלא בימים לחוד מגז"כ, אבל הא דמן חנוכה ואילך אינה זמן הבאה, אינו מצד עצמו של הימים אלא מפני דבר אחר, ואילו היו מצויין עוד ע"פ השדה היו הימים בני הבאה כו' עכ"ל. היינו דמ"ע שהזמן גרמא היא רק במצוה כזו שהקיום שייך בכל הזמן כמו בזמן מסויים זה, ומ"מ אמרה התורה שהקיום הוא רק בזמן המסויים, אבל מצוות כאלו שהקיום מעיקרא שייך רק בזמן מסויים זה כהבאת בכורים וכו', ואינו שייך בכל הזמן, אין זה מ"ע שהזמן גרמא, (וכבר דנו האחרונים עפ"י ככמה ענינים לבאר שאינם זמן גרמא כיון שהקיום אי אפשר כלל בזמן אחר). אבל בס' קונטרסי השיעורים (קידושין ע' 230) הוכיח שהתוס' חולקים על סברת הטורי אבן, ממה דהקשו במנחות (צג ב) בד"ה ידו, דסמיכה הוה מ"ע שהזמן גרמא אם תיכף לסמיכה הוא מדאורייתא עיי"ש, אעפ"י דסמיכה מצ"ע ליכא שום זמן והגבלתו היא רק משום שצריך להיות מיד לפני שחיטה נמצא דשחיטה קא גרם ומ"מ אומר התוס' שהוא מ"ע שהזמן גרמא עיי"ש, וראה ס' הליכות ביתה פתח הבית סי' ד' בכ"ז.

והנה לפי המבואר בהשיחה דלפי שיטת הטור וכו' הנה הענין ד"וראיתם אותו וזכרתם וגו'" היא בעצם גדר המצוה דציצית כנ"ל, א"כ יש לדון גם במצוות ציצית שהיא מ"ע שהזמן גרמא כיון דלילה לאו זמן ציצית, דלכאורה אי נימא כדעת הטורי אבן הנ"ל הרי אפשר לומר דשאני ציצית דהא דלילה לאו זמן ציצית היא, ה"ז משום דעצם קיום המצוה היא "וראיתם אותו" ולילה לאו זמן ראי' היא, דבשלמא אם קיום המצוה שייך בכל זמן, ומ"מ הגבילה התורה הקיום לזמן מסויים, אז ה"ז מ"ע שהזמ"ג, אבל בציצית דאין הקיום מעיקרא שייך בלילה - הענין דראי' שהיא בגוף המצוה, א"כ אין זה מ"ע שהזמ"ג, וא"כ מוכרח לכאורה לומר שהטור וכו' לא סב"ל כשיטת הטורי אבן, אלא כדעת התוס' הנ"ל, ולכן אין נפק"מ מהו הסיבה שהמצוה מוגבלת לזמן מסויים, דלעולם ה"ז מ"ע שהזמן גרמא, ושיטת הטורי אבן י"ל דמתאים לשיטת הרמב"ם דענין הראי' שבציצית היא דבר נוסף על עצם המצוה, ונמצא דעצם הקיום יכול להתקיים גם בלילה, וכיון דמ"מ הגבילה התורה הקיום ליום דוקא, לכן ה"ז שפיר מ"ע שהזמן גרמא.

שקו"ט בדעת אדה"ז

אלא שבשו"ע אדה"ז שם (סעי' ו') כתב וז"ל: מאימתי מברך על הציצית יש אומרים משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה שנאמר וראיתם אותו משעת ראייה והכרת התכלת מתחיל החיוב, ויש אומרים דשעת ראייה נקרא משיעלה עמוד השחר שאז יכולים לראות את הציצית ואע"פ שאינו מכיר בין התכלת שבה ללבן שבה יכול לברך עליה דכבר חל עליה שעת החיוב וכן נוהגין עכ"ל, מוכח מזה דסב"ל לאדה"ז דלכו"ע - גם לדעת הרמב"ם - ה"ז תלוי בראי' דוקא, אלא דפליגי אם בעינן ראי' פרטית בין תכלת ללבן, או ראיית הציצית בכלל ולא כפי שנת'.

אבל בסעי' ח' שם כתב וז"ל: אם מתעטף בציצית אחר שהתפלל תפלת ערבית לא יברך עליהן שהרי כבר עשה לאותה שעה לילה בתפלתו, אבל אם עדיין לא התפלל יכול לברך עליהן עד צאת הכוכבים עכ"ל, דכאן משמע דסב"ל דכיון שעשאו לילה ליכא חיוב אף דעדיין יש אור, דתלוי ביום או לילה ולא בראי'.

ועי' גם בהסידור (הל' ציצית) שכתב אדה"ז: "אין לברך על הציצית כו' ולא בערב אחר תחילת השקיעה שאז הוא תחילת בין השמשות" ולא כמ"ש בשו"ע, ובפסקי הסידור (אות מב) ביאר טעם הפלוגתא, דבשו"ע שכתב דמברכים עד צאת הכוכבים הוא משום ספק ספיקא (וכטעם ראשון הנ"ל של רע"א), ובשו"ע סב"ל דבמקום ספק ספיקא מותר לברך, אבל בסידור החמיר בספק ברכות דאפילו במקום ספק ספיקא לא יברך (שהוא כידוע מחלוקת האחרונים) וכ"כ בקצות השלחן סי' ז' סק"ג, וכ"כ גם הרה"ג וכו' רלו"צ שי' ראסקין בהערותיו לסידור רבינו הזקן הערה 171, דגם בהסידור סב"ל כמהרא"י ש"ביום תליא מילתא" ולכן מי שכבר התפלל ערבית מבעוד יום אינו יכול לברך אח"כ על הציצית אף שיש אור

⁶ בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' ו' (ד"ה ומה) תמה על המרדכי דאם סב"ל דתלוי בראי' הלא הי' צריך להיות משיכיר בין תכלת וכו' ולא מעלות השחר, בשלמא אם הי' תלוי ביום דוקא א"ש דמתחיל מעלות השחר, אבל איך כתב דתליא בראי' והוא מעמוד השחר עיי"ש, אבל בשו"ע אדה"ז ביאר זה בפשטות, דסב"ל להמרדכי דבעינן ראיית הציצית בכלל ולא ראי' פרטית משיכיר בין תכלת ללבן, ועי' שו"ת עמק הלכה (מהג"ר זאב וואלף הלוי) סי' ו' דשקו"ט בענין ברכה על ציצית בביהמ"ש ולא הביא כלל דברי המג"א והפמ"ג והגרע"א.

עדיין, ולכן אף שיש ספק ספיקא, מ"מ הוא מחמיר בספק ברכות שלא לברך אפילו במקום ספק ספיקא, משא"כ בשו"ע סב"ל דמברכים בספק ספיקא עיי"ש, הרי מוכח מזה דגם לפי אדה"ז יש לומר דביומא תליא מילתא ולא בראי' לחוד.

אלא דאולי אפ"ל באופן אחר, דלדעת אדה"ז לכו"ע מתלי תליא בראי' לחוד, וכוונת אדה"ז במ"ש "שהרי כבר עשה לאותה שעה לילה בתפלתו" - לא דלילה פוטרותו אלא- דסמיך על מ"ש לעיל בסעי' ג' וז"ל: מי שהיה לבוש טלית גדול מבעוד יום צריך לפושטו מעליו כשמתחילין ברכו מאחר דעכשיו אין לובשים את הטלית אלא לשם מצות ציצית ואם יהיה עליו הטלית בלילה יהיה נראה כאלו הוא סובר דלילה זמן ציצית הוא", ז.א. דאין כוונתו שהוא פטור בעצם מצד הזמן דלילה, אלא משום דנראה כאילו הוא סובר דלילה זמן ציצית הוא, ועוד שהרי מקור דין זה הוא מרמ"א סעי' א' עיי"ש, ושם גופא כתב אדה"ז טעם הנ"ל משום שנראה וכו'.

וגם אי נימא כן, יש לבאר למה סב"ל לאדה"ז בסידור דאחר השקיעה לא יברך אף שעדיין יש אור, ולא כמ"ש בשו"ע, דבפסקי סידור שם הוסיף לבאר דעת אדה"ז באופן אחר, שהוא ע"פ מ"ש בשער הכוונות (דנ"א ע"ד) וז"ל: אבל בתפלת המנחה אם היה אומרה סמוך לשקיעה"ח והיה רואה שכבר שקעה החמה היה (האריז"ל) תיכף מסיר מעל ראש תש"ר, ואח"כ היה מוריד הטלית בין כתפיו משום דלילה לאו זמן ציצית הוא, וכשנשא בין כתפיו אין חושש אם הוא לילה, כמו שנת' בספר המנהגים של מורי ז"ל, ובדנ"ב ע"ב כ' וז"ל: והיה נזהר מאד שלא להיות מעוטף בטו"ת אחר שקיעת החמה, ותיכף היה מסירם מעל ראשו בעת שקיעת החמה והיה חושש בדבר זה מאד עכ"ל. הרי שלדעת האריז"ל אחר שקיעת החמה הנראית אינו זמן ציצית עוד, ואפילו היה לבוש צריך להסירו מעל ראשו ואפשר שזהו הטעם של אדמו"ר בסידורו עיי"ש, ז.א. דבהסידור נקט כדעת האריז"ל, וי"ל עפ"ז דמדת הלילה והתגברות הדינים מתחיל מהשקיעה, ועי' ברכי יוסף שם סי' י"ח אות א', (הובאו דבריו בשערי תשובה שם אות ג') שהאריז"ל הי' נזהר בזה בתכלית והי' חושש מאד בדבר זה עיי"ש.

אמנם מסתימת לשון אדה"ז "שהרי כבר עשה לאותה שעה לילה בתפלתו" משמע יותר דסב"ל הכא דתלוי ביום ולילה ויל"ע.

ולפי כל הנ"ל יש לומר בענייננו, דאם סבירא לן כהדעה ד"וראיתם אותו" הוא סימן והוכחה שחיוב ציצית הוא ביום ולא בלילה, ולכן סב"ל דאף אם יש אור עדיין לפני צאת הכוכבים וכיו"ב, הוא פטור, לכאורה י"ל שכן הוא גם בנוגע ללעתיד לבוא, דאף כאשר לילה כיום יאיר, כיון דהוה לילה לא יתחייבו במצות ציצית.



רשימות

אמירת הפטרה ביחידות – כש'אין אומרים אותה בעיבור

הרב מנחם מענדל רייצעס
קרית גת, אה"ק

ברשימת ב' ניסן תרח"צ (רשי' חוב' קפג - עם פיענוחים): "אין אומרים הפטרת וערבה רק כשחל ערב פסח בש"ק. אבל ביחידות אומרים ב' הפטרות (הפטרת וערבה, וגם ההפטרה דפרשת השבוע). וכן בשבת ר"ח וכה[אי] ג[וונא] אומרים ביחידות ב' הפטרות".

ולמדנו מכאן חידוש גדול, שאף שלכאורה כל הפטרת "וערבה" שייכת לקביעות שערב פסח חל בשבת, ואילו בשבת הגדול שאינה בערב פסח הרי אינה שייכת כלל להפטרת "וערבה", בכל זאת יש איזה שייכות כו', ולכן צריך לאומרה עכ"פ ביחידות.

ולכאורה י"ל בדרך אפשר, שכשם שהוא בזמן - שגם כששבת הגדול חלה שלא בערב פסח בכל זאת לומדים מהקביעות שהיא כן חלה בער"פ כו' - הרי כן צריך להיות במקום, והיינו, שגם אלו שחוגגים רק יו"ט אחד ובמילא אינם אומרים כלל בעיבור את הפטרה של יו"ט שני של גלויות, הרי סו"ס גם להם יש איזה שייכות להפטרה זו ולכן צריכים לאומרה עכ"פ ביחידות.

וק"ל.



לְקוֹטֵי שִׁיחֹת

קרבן תודה - חובה או נדבה?

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

בלקו"ש (חי"ב עמ' 20 ואילך) נחית לבאר פירוש רש"י (ויקרא ז, יב) אודות קרבן התודה, שם מנה רש"י הארבעה הצריכים להודות, וממשיך רש"י: "אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו, שלמי תודה הן, טעונות לחם האמור בענין כו".

והנה בדברי רו"ל משמע ברור שהתודה גדרה קרבן נדבה, והיא מסוג קרבנות השלמים. כן מתבאר מדברי הספרי (על הפסוק שם): "מה שלמים באים מן המעשר אף תודה באה מן המעשר". שמזה מוכח שגדרה נדבה, שהרי "כל דבר שבחובה אינה באה אלא מן החולין" (פסחים עא, א; ובכ"מ). וראה גם שו"ת חתם סופר (או"ח סי' נא) שהכוונה היא שעל אירועים הללו ראוי לנדב נדבת תודה.

ואילו בלקו"ש שם מופיע (כמה פעמים) הלשון 'חייב' בקרבן תודה. ובמיוחד אני מתקשה בדבריו בהע' 10 שם, בביאור "מ"ש רש"י 'נדר שלמים הללו' אף שחובה היא - י"ל: החיוב הוא לאחרי שנעשה הנס - אבל מצינו שיעקב נדר להביא קרבן (בתור הודאה) עוד בהיותו בעת צרה...". שלפי הנ"ל אין צורך להעמיס כן ברש"י, כי לולא ש"נדר שלמים הללו" אין עליו חובת קרבן כלל, ורק כשנדר קרבן שלמים בקשר לאירועים הללו אזי יחולו על זה הקרבן דיני קרבן תודה, שתיאכל רק ליום ולילה עד חצות, להביא אתה ארבעים לחם כו'.

[מובן שאפשר לומר שלפי פשוטו של מקרא יש באירועים הללו חיוב קרבן תודה, ואילו להלכה אין הקרבן אלא רשות. אלא שקשה מאד מהי ההכרח להעמיס כן בפש"מ כאן, והרי בפסוק נאמר "אם על תודה יקריבנו גו'", דמשמע שהוא רשות.]והרי "כל אם ואם שבתורה רשות" לבד משלש: אם כסף תלוה וגו'; ואם מזבח אבנים וגו'; ואם מנחת ביכורים וגו' - מכילתא פ' משפטים]. ודוקא בכך יובנו דברי רש"י הנ"ל בפשטות. גם - כל כה"ג ראוי היה לציין ההבדל בין פש"מ לדרך ההלכה.

ומצוה ליישב.

אגב: בחתם סופר שם דייק מזה שהכתוב (תהלים קז) "ויזבחו זבחי תודה" נאמר לאחר חולה שנתרפא, אם כן קאי רק אדלעיל מיניה, ואילו סוג של "יורדי הים באניות" אינו בכלל קרבן תודה, וע"ש הנפק"מ למעשה. ואילו בפירוש רש"י הנ"ל מפורש ש"יורדי הים" כן נכללים במצות קרבן תודה. והחתם סופר שם לא הזכיר מרש"י כלום.



קצירה לפני זריעה

הרב מנחם מענדל רייצעס
קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חי"ז קדושים (ג), מדבר על הציוויים שבפ' קדושים (יט, ט-יט) בענין עבודת השדה, שמקדים שם הציווי על נתינת פאה - "לא תכלה פאת שדך", ואחר כך הציווי על איסור זריעת כלאים - "שדך לא תזרע כלאים". וכפי שמבאר הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ, שזהו גם הטעם שהמשנה הקדימה את מס' פאה לפני מס' כלאים, בהתאם לסדר שבכתוב.

והנה, הרמב"ם בספר היד הפך את הסדר, והקדים דוקא את הל' כלאים, לפני הל' מתנות עניים (שבכללם פאה); ומבאר בשיחה, שהסדר בספר היד מתאים לסדר זמן החיוב - איסור כלאים חל בזמן הזריעה, ואילו מצות פאה חלה בשעת הקצירה. והרי קודם כל זורעים ואח"כ קוצרים - כפשוט.

ולכאורה לפ"ז יש לשאול בהסדר שבכתוב (ובמשנה), למה באמת הקדימו את מצות פאה שחלה בשעת הקצירה, עוד לפני איסור כלאים שזמנו כבר בזמן הזריעה? וראה בשיחה שמבאר זה ע"פ פנימיות הענינים.

ואולי יש לומר רמז נוסף בזה, ע"פ המבואר בתורת רבינו במק"א (תורת מנחם חכ"ז עמ' 488; אג"ק חכ"ח עמ' קסו ואילך), שאצל אוה"ע מנין החדשים מתחיל מתשרי, ואילו בישראל מתחיל מנין החדשים בחודש ניסן. ותוכן הענין, שתשרי הוא זמן החרישה והזריעה, וניסן הוא זמן הקצירה. ולכן, אצל אומות העולם ראש השנה הוא באחד בתשרי, בהתאם לסדר הנהגת הטבע, שתחילה היא החרישה והזריעה, ורק אחר

כך באה הקצירה; אבל אצל בני ישראל ההנהגה היא באופן ניסי, ולכן יכול להיות באופן שקודם באה הקצירה (ניסן) עוד לפני החרישה והזריעה (תשרי). וכמו שהיה בעת שנכנסו ישראל לארץ בחודש ניסן, שלא הוצרכו לחרוש ולזרוע כו' אלא מצאו שדות מוכנות לקצירה.

ולפ"ז יש לומר רמז בזה שהקדים הכתוב את מצות פאה שזמנה בעת הקצירה, עוד לפני איסור כלאים שזמנו בשעת הזריעה - כי מצד ההנהגה הניסית של בני ישראל הרי לא מוכרח הסדר של זריעה ואח"כ קצירה, ויכול להיות גם קצירה לפני זריעה!

לאידך גיסא מובן גם הטעם שהרמב"ם בספרו היד שינה מסדר זה, והקדים איסור הכלאים שבזריעה לפני הל' פאה שבקצירה - שכן ידוע שספר היד ענינו הלכות הלכות באופן המתאים להנהגת הטבע, שלכן השמיט כו"כ ענינים ניסיים המבוארים במדרשי חז"ל (ראה לקו"ש חכ"ז עמ' 170 הע' 15). וק"ל.



גיל מורים בלידת משה

הרב מרדכי גלאזמאן

שליח כ"ק אדמו"ר - דיגא, לטבי

בשיחת ש"פ בא וּש"פ בשלח תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 303) איתא: "עיקר קושי השעבוד הי' משנולדה מרים במשך פ"ו שנה, ארבע שנים לפני לידת משה".

באותה שיחה שנדפסה בתו"מ עמ' 187 "במשך פ"ו שנה חמש שנים לפני לידת משה".

במדרש שמו"ר פ"ג כתוב שלא היו למרים אלא חמש שנים כשנהיתה למילדת שזה הי' שנה לפני לידת משה, היינו שנולדה שש שנים לפני לידת משה.

ולפ"ז צ"ע, מה שכתוב בשיחות הנ"ל שהית' בת 4 או בת 5? (וגם צ"ע החילוק באותה שיחה בין סה"ש ותו"מ).



בגדרת נבואתו של משה רבינו

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש
 'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בלקו"ש חלק כ"ג (עמ' 85) מסביר רבינו בארוכה גדרו של נבואה שהיא התאחדות בין נבואה אלוקית ודעת הנביא. וכלשון הרמב"ם ש"מקבלות צורת השכל ואחר כן ידבק אותו השכל האנושי בשכל הפועל ונאצל ממנו עליו אצילות נכבד וכו'" (עיי"ש שזה גם הביאור בספר היד). ובסוף השיחה (עמ' 91) מסכם: עס איז "מיסודי הדת . . לידע שהא-ל מנבא את בני האדם ואין הנבואה חלה אלא כו", אז דער אויבערשטער ווערט נתגלה "גילה סודו" ער איז "מנבא את בני האדם" באופן של התאחדות אין דעם דעת הנביא, "מתלבשת בשכלם והשגתם כו". ע"כ.

וכעיי"ז מבואר בספר המאמרים תש"ל (עמ' 55) וז"ל שם: והנה כמה גדולי ישראל מבארים . . הנביא שאין זה שהי' כלי להנבואה כ"א בדרך הכשרה, דהיינו שהי' מוכשר לזה, אבל לא היתה הנבואה מתאחדת ומתלבשת בכלי מוחו . . ע"ד אצבעות היד שכותבות דבר שכל, שאינן כלים לאור השכל ורק שהם מוכשרים שע"י תעבור ההשכלה, ואין זה כמו כח השכל במוח שבראש, דהמות הוא כלי לאור השכל שמתלבש בו ומתאחד עמו . . אך באמת אינו כן . . אין זה שהנביא הוא רק מוכשר לענין הנבואה כ"א שהוא כלי לזה שהנבואה נחקקה במחשבתו ושכלו של הנביא, וכמ"ש בשעה"ק להרח"ו שהנביא ע"י שייחד הע"ס העליונות נמשך לו גילוי הנבואה ונחקקה במחשבתו וכלי שכלו ומתלבש ומתאחד עמו מפני שהוא כלי לזה (עיי"ש גם בעמ' 62).

והנה ידוע שיש שני אופנים לבאר ענין הנבואה: (א) שהוא ענין טבעי, שכל מי שיעשה הכנה הדרושה בהכרח שיתנבא (אלא שהשם יכול למנוע ממנו נבואה - בדרך נס); (ב) הוא כל כולו ענין ניסי, שהקב"ה בוחר באדם להיות נביא ומגלה על ידו נבואה (ראה מו"נ ח"ב פל"ב ובפירוש אברבנאל שם, ועוד).

ושיטת הרמב"ם (במו"נ שם) הוא כאופן הא' שהוא ענין טבעי (ועיי'ן בלקו"ש שם עמ' 87 הערה 50 שכן הוא שיטתו גם בספר היד). וכן הוא גם שיטת הר"ן (דרשות הר"ן הדרוש השלישי) "שחול רוח הנבואה על האדם הוא ענין אפשרי לפי המנהג הטבעי" (ועיי'ן גם דרוש החמישי).

אלא שלפי זה יש לעיין בגדר נבואת משה, דהנה הר"ן שם (ובדרוש החמישי) כותב "שאינן ספק שענין משה ומדרגתו היה למעלה מן הטבע, ושהשלימו הש"י בענין ניסי במה שאין בכח האדם ויכלתו להשיג, כאמרו ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' (דברים לד, י). ובזה הפסוק הודיענו שנבואת משה ומדרגתו הוא דבר למעלה מן הטבע, איננו אפשרי שישגיגנו האדם כפי המנהג הטבעי, שאם היה כן איך יאמר ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, והשם יתברך לא ימנע טוב מבעליו לבלתי ישיג האדם מעלה שהיא אפשרית לו". ומביא שם עוד ראי' (הסבר) "ענין משה היה מן כת הנסים והנפלאות ויצא מגדר הענינים הטבעיים. כי אם היות שחול רוח הנבואה על האדם, הוא ענין אפשרי לפי המנהג הטבעי, אמנם כאשר תחול בו, ישקעו כחות גופו עד שיבטלו פעולותיו. אבל שתחול רוח נבואה על האדם, והוא ער עומד על רגליו, שלם בכחותיו כאשר ידבר איש אל רעהו, זה נמנע בחוק הטבע, כי מי שישגיג זאת המדרגה, ישיג היותו איש ושכל נבדל בבת אחת".

דהיינו שבגדרי הנבואה הוא שהנביא בעת נבואתו "ישקעו כחות גופו עד שיבטלו פעולותיו" ומשה רבינו שניבא כש"הוא ער עומד על רגליו, שלם בכחותיו כאשר ידבר איש אל רעהו" הוא על כרחך סוג אחר של נבואה.

אמנם בלקו"ש שם (עמ' 91) אחרי שכותב שנבואה הוא "התאחדות אין דעם דעת הנביא, "מתלבשת בשכלם והשגתם כו"'" ממשיך "ביז צו דער שלימות בזה - נבואת משה רבינו וואס "מתנבא והוא ער ועומד . . כך הי' כח בדעתו של משה רבינו להבין דברי הנבואה והוא עומד על עומדו שלם" מיט די אלע פרטים ווי דער רמב"ם איז מאריך בזה אין דעם המשך הפרק אין הל' יסוה"ת (און אין עיקר הד' אין פרק חלק) ביז "ונקשרה דעתו לצור עולמים ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם וקרן עור פניו ונתקדש כמלאכים". שמזה משמע לכאורה שנבואת משה הוא המשך ישיר לענין הנבואה בכלל, שאם נבואה ענינו הוא "התאחדות" ו"התלבשות", השלימות של "התאחדות" ו"התלבשות" הוא בנבואת משה - שאע"פ שהי' "עומד על עומדו שלם" עם זה התאחד עם אלקות באופן הכי שלם. (עיין שם בהערה 85 שלכן הרמב"ם מבאר ענין נבואת משה בספר היד באותו פרק (פ"ז) שמדבר בענין הנבואה בכלל ולא כתבו בפרק בפני עצמו. ועיין לקו"ש ח"כ עמ' 94 והערה 37).

סיכום: לפי הסבר כ"ק אדמו"ר בדברי הרמב"ם יוצא לכאורה שנבואת משה הוא שלימות ה"התאחדות" וה"התלבשות" של נבואה במוח הנביא. ויש להוסיף שלכאורה מדברי הרבי יוצא שנבואת משה הוא לא ענין ניסי כי אם ענין טבעי - כהמשך לנבואה בכלל.

ומה שצריך עיון הוא ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק י"ט (עמ' 11) וז"ל:

עס זיינען דא צוויי אופנים ווי א השפעה גייט דורך ע"י ממוצע:

(א) בדרך "מעבר" - די השפעה ווערט ניט פאראיינציקט מיטן ממוצע אין אן אופן פון התלבשות אין אים, ובמילא איז דער ממוצע ניט פועל קיין שינוי אין דער השפעה, דער אויפטו פונעם ממוצע איז נאר דאס, וואס ער טראגט אראפ די השפעה (ווי זי איז) פון א העכערער אין א נידעריקער מדריגה.

(ב) בדרך "התלבשות" - די השפעה ווערט נתלבש און פאראיינציקט מיטן ממוצע, וואס דורכדעם ווערט א שינוי אין דער השפעה - זי ווערט לפי ערך ובדרגת הממוצע - און דורך דעם קענען דערנאך די מקבלים נעמען די השפעה אויך אין זייערע כלי ההשגה.

און דאס איז דער חילוק צווישן די ערשטע פיר ספרים און משנה תורה:

אין די ערשטע פיר ספרים איז משה געווען א ממוצע בדרך "מעבר" [אדער אין לשון פון רש"י: נעשה שליח] - אט די דברי תורה זיינען ניט נתפס געווארן אין זיין השגה אין אן אופן פון התלבשות, נאר זיי זיינען געבליבן אין דער דרגא פון "מפי" הגבורה, דאקעגן משנה תורה, כאטש אויך דאס איז געזאגט געווארן "ברוח הקודש", האט זיך אבער דער "רוח ה'" אנגעטאן און איז נתפס געווארן אין השגת משה בדרך התלבשות - און דערפאר ווערט עס אנגערופן "מפי עצמו". ע"כ.

הרי מבואר כאן, שהתורה (אע"פ שבעצם היא למעלה מן גדר נבואה, וגם נבואת משה (ראה לקו"ש ח"ט עמ' 182 ואילך) עם כל זה, הרי) שנמסרה לנו ע"י נבואת משה הוא באופן של "מעבר". במילים אחרים: מבואר כאן שנבואת משה היא לא באופן של "התלבשות", ואיך זה מתאים אם המבואר בלקו"ש חכ"ג (המובא לעיל).

הנהגה אם נאמר שענין הנבואה הוא ענין ניסי (עכ"פ בנוגע למשה (תורה?)) לכאורה אינו קשה כ"כ, שהרי יש לומר שנבואה ניתנה להנביא באופן ניסי בדרך "מעבר" או בדרך "התלבשות" (באם לא נאמר שאם נבואה היא ענין ניסי היא מוכרח להיות באופן "מעבר". ואכ"מ). אבל אם נבואה היא ענין טבעי (כדעת הרמב"ם) הרי דוחק לומר שטבע הנבואה עובד בשני מישרים לפעמים באופן של "התלבשות" ולפעמים באופן של "מעבר", שהרי בפשטות ה'טבע' לנבואה יש לו גדר ואופן אחד איך היא עובד (באם לא נאמר שמוכרח שהוא באופן של התלבשות. ואכ"מ).

ודוחק לומר שאכן נבואת משה, או עכ"פ נתינת התורה, היה אכן באופן ניסי ובגדר שונה מנבואה סתם, שהרי משמעותו בלקו"ש חלק כ"ג הוא שזה ענין אחד, וגם פלא למה לא הוזכר הפרט הזה בשום מקום מאותם המקומות שמדובר על נבואה או נבואת משה (ולהעיר מלקו"ש ח"ט עמ' 204 הערה 7, וספר המאמרים תשל"ו עמ' 134).

וראה עבודת הקודש (חלק סתרי התורה פ"כ) וז"ל: ולפי שהנבואה נשפעת מהכחות הנכללים בשם הגדול. לזה התנו בה אלה הדברים הארבעה שהם שלמות המרכבה העליונה, והנביא צריך שיהיה בדוגמא זו ולזה התנו בו הדברים ההם עצמם, וכשישתלם בהם הנה הוא דומה לעליון כי מאירים בו הדברים ההם ואז הנבואה שורה עליו. הנביא צריך להיות הדור ושלם בדוגמת האדם העליון היושב על הכסא, ולזה צריך שימלאו לו כל אלה התנאים הכוללים הכחות הנכללים בשם הגדול מקום הנבואה, ולזה איפשר שתחול עליו ואמרם כלן במשה הכוונה להם ע"ה על שני דברים ושניהם אחת האחד להורות כי נשלם בתנאים ההם, וכענין שביארנו ולזה עלה למעלת הנבואה כשאר הנביאים שזכו לה מצד שלמותם בהם. והשני כי נשלם באלה הדברים בתכלית השלמות מכל נולד ולזה היתה מדרגתו בנבואה מדרגה שאין למעלה ממנה ויורה על זה הדיוק בלשון וכלן במשה, כלומר שכלו ונשלמו בו כל אלה הדברים עד תכלית שלימותם ונכללו בו מה שלא נכללו ונשלמו בשלימות ההוא בשום נביא מהקודמים אליו ולא מהבאים אחריו, והיא הסבה שזכה למדרגה העליונה ההיא לא שהיה הענין הנפלא ההוא ניסי בו כמו שחשבו קצת. עכ"ל.

מבואר בדבריו (שמסומן בלקו"ש חכ"ג שם הערה 84 לעניינינו) שנבואת משה היתה שלימות ה"התאחדות" (בגלל שהי' בתכלית

השלימות ודומה למרכבה העליונה, שהוא ענין הנבואה), וזה לא הי' ענין ניסי.

ועצ"ע בכל הנ"ל.



הוה ועתידי, גדרי נותן ומקבל, כח ופועל [גליון]

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בגליון הקודם (עמ' 132) כתבתי לבאר - מיוסד על דברי כ"ק רבינו זי"ע בשיחות שונות - איך שכמה מהחקירות שמשתמש איתן רבינו בלקו"ש, לבאר פלוגתות שונות בין תנאים ואמוראים, ביסודן חד הן ותלויין בשאלה אחת כללית.

ובפרטיות: השאלה האם צריכים לדון בכל דבר רק ע"פ המצב איך שהוא בהוה, או שמתחשבים גם עם המצב שבעתיד (אשר בכ"מ ביאר איך שפליגי בזה הבבלי והירושלמי), והשאלה באם להתחשב בכל דבר רק איך שהוא 'בפועל', או להתחשב (גם) עם מה שכלול 'בכח' באותה דבר (אשר בכ"מ ביאר איך שפליגי בזה ב"ש וב"ה), תלויין בהשאלה באם ללכת בתורה ב'גדרי הנותן' - היינו הקב"ה - או ב'גדרי המקבל', היינו בני ישראל (אשר רבינו מבאר איך שפליגי בזה רבי עקיבא ורבי ישמעאל בכ"מ);

דאם אזלינן ב'גדרי הנותן' אין הבדל כ"כ בין הוה לעתיד וגם בין 'בכח' ל'בפועל', דלגבי הקב"ה אין חילוקים אלו חשובים כ"כ (ושלכן אפשר להתחשב כבר בהוה עם העתיד, וגם עם מה שכבר כלול באיזה דבר בכח), ומאידך מצד גדרי המקבל הרי העיקר בכל דבר הוא ההוה והבפועל דוקא.

וכתבתי ש"אם כנים הדברים נמצא לכאורה דהבבלי שמתחשב עם מעלת ההוה דוקא, יסבור ג"כ דיש להכריע לפי גדרי המקבל בכ"מ, וגם שהעיקר הוא הבפועל. וכן הוא שיטת ר"י - בר פלוגתיה דר"ע - וכן הוא שיטת ב"ה. ומאידך הירושלמי שמתחשב עם העתיד יסכים עם דעת ר"ע ללכת ב'גדרי הנותן' בתורה וגם עם שיטת ב"ש לראות ולהתחשב עם מה שיש בכח בכ"ד". עיי"ש באריכות.

ב. ויש להוסיף ולהעיר בזה מביאורו של רבינו בחילוק הדיעות בין משה רבינו לאהרן הכהן בענין שעיר ראש חודש שנשרף ביום השמיני למילואים, דמרע"ה לא חילק בין קדשי דורות לקדשי שעה ואילו אהרן כן חילק ביניהם;

ומבאר בזה (לקו"ש ח"ז שיחה ג לפ' שמיני, ובאריכות יותר בסה"ש תשמ"ח ח"ב פ' זו) ע"פ הידוע דענינו של משה הוא תורה ו'אמת' (ובאותיות החסידות 'שושבינא דמלכא'), ואילו ענינו של אהרן הוא ענין ה'חסד' ('שושבינא דמטרוניתא'), ולכן משה רואה כל דבר איך שהוא מצד האמת של תורה, ובזה אין מקום לחילוקים בין זמנים שונים ('דורות' ו'שעה'), משא"כ אהרן מצד מדת החסד מתחשב עם גדרי המקבלים, ובגדרם אכן יש חילוק גדול בין זמנים שונים.

ובמק"א בלקו"ש (חט"ז שיחה ב לפ' תרומה) מבאר רבינו עד"ז: (א) מה שמשה רבינו העריך את בני ישראל שהיו צריכים לשמוע כל עשרת הדברות מפי הגבורה, דלא כפי שהם העריכו את עצמם שלא היו יכולים לשמוע אותן אלא ממנו, (וגם) ב) מה שמשה העריך את בני ישראל שהיו כולם צריכים להשפט על ידו דוקא, דלא כיתרו שאמר שמוטב שישפוטו ע"י שרי אלפים ושרי מאות וכו' ;

דמשה רבינו ראה כל דבר איך שהוא לאמיתתו מצד למעלה, ולכן העריך אותו באופן הכי נעלה שבו, משא"כ מצד גדרי המקבלים עצמם אנם נערכים בדרגא זו (יעו"ש באריכות).

ועכ"פ נמצא דדרגת ושיטת משה מתאים להשיטה הנ"ל להתחשב בכל דבר איך שהוא מצד גדרי הנותן, ולכן אין הבדל כ"כ בענין הזמנים - ע"ד הנ"ל בענין ההתחשבות עם העתיד, לעומת דרגת ושיטת אהרן (ויתרו) להתחשב עם גדרי המקבל.

והדברים מתאימים מאוד גם לזה דכפועל בכל המקרים הנ"ל נפסקה ההלכה דלא כמו שמשה חשב מצד עצמו (דהרי: לפועל הודה משה לאהרן בענין שריפת השעיר, לפועל שמעו בני"י עשה"ד ממה ולא מפי הגבורה, ולפועל כן מינו שרי אלפים וכו'), והוא ע"ד מה שלפועל הרי ההלכה היא כדעת ב"ה במקום ב"ש וכדעת הבבלי במקום הירושלמי, מחמת זה שלפועל (כעת עכ"פ) מתחשבים יותר עם גדרי העולם בהלכה.

(אף שאין הדבר ברור לי מהו הכלל בזה להלכה בפלוגתות השונות בין ר"י ור"ע. ועצ"ע בזה).

ויומתק מאוד גם מה שרבינו מבאר (והזכרתיו בגליון הקודם) דר"י אזיל בתר גדרי המקבל מחמת היותו כהן שענינו אהבת ישראל וכו', אשר זה מגיע מאהרן הכהן כידוע (ועד שענין זה הי' ענינו של אהרן יותר ממשה, כידוע גם מענין מבכית כל בניי אחרי הסתלקותו יותר גם מבהסתלקותו של משה).

ג. ויש להוסיף בזה עוד אחת, דהנה ישנה עוד חקירה שמביא אותה רבינו הרבה בלקו"ש - לבאר ע"י פלוגתות ושאלות שונות - והוא הדיון במעלת ה'כמות' לעומת מעלת ה'איכות', ובכ"מ מבאר דשאלה זו היא בעצם באם ללכת בכ"ד אחרי ה'חומר' (כמות) או ה'צורה' (איכות) - יעויין לדוגמא בחכ"ד שיחה לחודש אלול איך שפליגי בזה ר"ג והחכמים בכ"מ. ועוד.

ויעויין בלקו"ש חי"ב (שיחה ב לפ' שמיני) מה שכתב רבינו בזה"ל "...המעלה דפרשת פרה (תשובה) היא בענין העבודה שמצד המטה - זיכוך המטה (הכלים), שמעלת המטה (הכלים) היא דוגמת מעלת ריבוי הכמות; והמעלה דפרשת החודש (עבודת הצדיקים) היא בענין ההמשכה שמלמעלה - המשכת אור, שמעלת ה"אורות" היא דוגמת מעלת גודל האיכות".

ולכאורה הרי הדבר מובן גם בפשטות, שהמעלה בריבוי הכמות הוא (יותר) מצד גדרי העולם למטה, אשר כאן נמדד כל דבר בגדרים גשמיים וחומריים דוקא, משא"כ מצד למעלה - גדרי הנותן - הרי העיקר בכ"ד הוא לכאורה איכותו והצורה שלו.

ואם כנים הדברים נמצא לכאורה דגם חקירה ידועה זו מתקשרת היטב עם חקירה כללית הנ"ל.

ויומתק מה שגם כאן נוקט רבינו שהעיקר היא כהשיטה ללכת בתר ריבוי הכמות דוקא (ראה לקו"ש חי"א שיחה ג לפ' בשלח הערה 24, והארכתו בזה במק"א) בהתאם להנ"ל שהעיקר בכ"מ היא כהשיטה המתחשבת בגדרי העולם דוקא כמשנ"ת.



אגרות קודש

הוספת שם כשמות שני המחותנים שוין

הרב אליעזר ג. שם-טוב

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע לאורוגוויי, וממייסדי קובץ העו"ב

בשערי השידוכין (שי"ל ע"י היכל מנחם) עמ' קעא מצטט מאגרות קדש חי"ח עמ' קלו: "כדאי להוסיף שם למי שהיא מהאמהות, כי רואה אני במכתבו ששם אם העלמה ושם אמו שוה הוא..."

(בשוה"ג בשער השידוכין שם מציין (על דעת המו"ל; באגרות קדש שם אין שום מראה מקום): ראה תשו' חת"ס אהע"ז ח"א סו"ס קטז וראה שו"ת אבני צדק אהע"ז סי' ו).

הנ"ל הוא ציטוט שורה וחצי ממכתב המשתרע על דף שלם הדין במקרה של נערה שביטלה שידוך ללא טעם ברור ולהמדוברת יש אחות בכירה ואינו ברור אם בינתיים מאז שביטלה השידוך עד עת כתיבת המכתב לכ"ק אדמו"ר זי"ע כבר השתדכה או מחלה בלב שלם.

ועל זה בא הוראתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע ע"י מכתב חתום ע"י המזכיר: "ובהנוגע לפועל, באם אחותה הבכירה של הנ"ל השתדכה או שעכ"פ תמחול בלבב שלם, אזי כדאי להוסיף שם למי שהיא מהאמהות, כי רואה אני במכתבו ששם אם העלמה ושם אמו שוה הוא... ולאחרי זה לבא עוד הפעם בדברים עם העלמה, כיון שהטעם להפרידה שנתנה קלוש הוא מדאי.

"עוד נקודה בהאמור וגם היא עיקרית היא, בעת שדברו בהנוגע להקשר, באם הסכימו גם יחד שיבנו ביתם על יסודי התורה והמצוה בית מסורתי, וכנ"ל זהו עיקר להצלחת השידוך".

וצ"ע: האם זו הוראה כללית לרבים, שבכל מקרה שמות המחותנים שוה על א' מהם להוסיף שם? או האם ההוראה הנ"ל היתה דוקא במקרה הנ"ל בגלל הבעי' שהי' בשידוך ואין לך בו אלא חידוש?

בשו"ת הצ"צ אהע"ז ח"א סי' קמג (נדפס גם בשער השידוכין הנ"ל עמ' רסג) מביא נידון שמות שני המחותנים דומין. א' נקרא בשם שמואל

וא' נקרא בשם שמואל בנימין. הצ"צ מביא תשובת שב יעקב חאה"ע סי' כג על נידון של חתן ומחותן ששמותיהן שוין, ששמע מכמה גדולי רבנים שלא הקפידו ע"ז לכתחילה, מטעם המבואר שם שי"ל שצוואה זו היא רק לזרעו והחסיד נ"ע. . אך בנידון זה אין צריך לכלל זה כיון שאין שמותיהם שוים ממש שזה נקרא שמואל וזה נקרא שמואל בנימין א"כ אין זה כלל שמותיהם שוין. עכ"ל.

ז.א. היות ושמות המחותנים אינן שוין ממש וגם יש דיעה שבכלל אין לחשוש לצוואת ר"י החסיד, לכן פוסק הצ"צ לקולא. לפי זה יוצא שמי שכן חושש לצוואת ר"י החסיד, ושמות המחותנים שוין ממש, אכן יש לחשוש ולהוסיף שם לא' מהם.

אבל לכאורה אינו פשוט כ"כ וצ"ע מהו בכלל יסוד חשש הנ"ל של שמות מחותנים שוין, דהא בספר חסידים לא מופיע חשש זה וכמו שאכן מובא בשו"ת חת"ס חאה"ע ז"ס ס"ס קטז, וז"ל: ע"ד מי שרוצה לדבק בבן טובא בחור וטוב אלא דחייש מ"ש העולם משום שמות הבח' עם החותן ושם אמו כשם אמה של המשודכת אהו' מאן דלא קפיד לא קפדינן בהדי' ובפרט דאיכא כאן זכות תורה. . ובאמת לא מצאתי חשש זה בס' חסידים כלל כ"א בס' תעז שם נאמר דלא ישאו האב והבן ובן הבן שלשה נשים ששמות שלשתן שוות ותו לא נמצא דבר... ע"כ.

יתגדל ויתקדש הצ"ע היות ובפסקי דינים צמח צדק יו"ד סוסי' קטז (נדפס גם בשער השידוכין הנ"ל עמ' רסא-ג) בבארו ענין זה ע"פ הסוד כותב וז"ל: ...טעם לד' הספר חסידים במ"ש שלא תהי' הכלה כשם חמותה. . וי"ל דמזה דן החסיד שלא יהי' שם הכלה כחמותה. כי בינה ומל' שמותיהן שוין ב' ההי"ן דש' הוי' שם ה' אחת שפרה כו'. עיי"ש באריכות (בפסק הנ"ל מזכיר גם צוואת ר"י החסיד (סי' כו, כז) אבל אינו תח"י לעיין בו). וצ"ע האם אפשר לומר על סמך ביאור זה שכל החשש הוא רק בכלה וחמותה (ב' ההי"ן) או אולי י"ל שכ"ק הצ"צ מסביר רק את הסוד של כלה וחמותה כי על מקרה זה מדובר שם אבל אין מזה רא' שאין לחשוש לשמות שוין במקרים אחרים (על יסוד הסברים ע"פ הסוד מתאימים לכל מקרה בנפרד...).

עפ"כ הנ"ל צ"ע איזה מסקנא אפשר להסיק מאגרת הקדש הנ"ל:

(א) הוראה היא לרבים או איננה הוראה לרבים.

(ב) ההוראה מיוסדת על צוואת ר"י החסיד, ובא"כ איך?
 ובאם אין קשר בין ההוראה לצוואת ר"י החסיד, א"כ, מהו יסוד הדברים?
 ועד שיתברר הענין, איך כדאי להתנהג, להוסיף שם מהיכי תיתי או אמרינן שב ואל תעשה עדיף ומאן דלא קפיד לא קפדינן בהדי'?
 ענין זה נוגע לפועל ובאם יש למישהו מקוראי הגליון הבהרה בזה, נא להודיע.



ה'לשון "נגלה ודא"ח"

הת' פרץ מוצקין
 תות"ל - 770

במענה ל'צעירי אגודת חב"ד' בנ"י. כותב הרבי (מכת"ק רבינו על גליון המכתב מיום י"ד כסלו ה'תשל"ב - נדפס באג"ק חכ"ז אגרת י'רפה):

"כשמזכירים חסידות בפ"ע - כותבים דא"ח (ויש לחפש ולמצוא המקור והביאור), אבל לכתוב "נגלה ודא"ח"? ! בודאי שגם נגלה דא"ח וכו' - [ועיין עירובין (אח"ד, ב)¹ ובמאמרים עד"ז² - שאדרבה קשה כו'. וראה תניא פנ"ג וכו'. ואכ"מ]."

לכאורה כוונת רבינו די ברורה, אבל להעיר שמצינו בכמה מקומות שמשתמשים בביטוי "דא"ח" גם בניגוד לנגלה, ומהם:

באג"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע ח"ב אגרת שעה: "נהניתי מאד מהפ"ש מהישיבה אשר עושים ומתעסקים היטב בתורה ובעבוד"ה. יחזק השי"ת מוחם ולבם לעסוק בתורה הנגלית והנסתר דא"ח, שיוקלט היטב

¹ עירובין אח"ד, ב: דאלו ואלו דברי אלקים חיים.

² ובמאמרים עד"ז ראה אוה"ת יתרו עמ' תתצ ואילך. ד"ה וידבר אלקים תרכ"ז (סה"מ תרכ"ז עמ' רעו ואילך [בהוצאה החדשה - ע' ש ואילך]); המשך תרס"ו עמ' תלא ואילך; ובכ"מ.

במוחם ויאיר נפשם בעבודה שבלב לעבדו ית' באמת בלב שלם לשמור ולעשות ולקיים כו".

ובאג"ק אדמו"ר מוהריי"ץ ח"א אגרת לד: "הנה ת"ל כי באתם אל הנחלה, ולא אפונה כי ת"ל באתם גם אל המנוחה מעמל הדרך והנסיעה, וכבר סדרתם סדר הלימודים איש איש על מקומו, בלימוד הנגלה ודא"ח בעבודה שבלב, ותזכו להיות כלים פנימיים אל הכוונה הקדושה הנזכרת, על ידי עבודתכם הפנימיית בעבודה שבלב ומוח בתפלה, ושקידת הלימוד בנגלה ודא"ח".

ושם, אגרת לה: "יראה כי התלמידים יחיו ישקדו בלימוד בנגלה ודא"ח".

ובחי"ד אגרת ה'כה: "אנחנו המקורבים אשר זכו לעמוד בשורה ראשונה כעשרים וחמשה שנה, מאז צאת שמש הצלחת החסידים והחסידות היא שנת רנ"ה אשר ישועה היתה לכל אחד ואחד בפרט, ומה גם בעניני הכלל, ואשר אחת לאחת במשך השנים על כולם מסר נפשו הטהורה. וכשלושה שנים ערך יסוד בנית כרם חמד ישיבת תו"ת עד שהביאה ליסדה בפועל על יסודי השקידה בנגלה ודא"ח ליטע אילני חמד, עצי הדעה והחיים האלקים". ועוד בכו"כ מקומות.

וכן ברשימת אדמו"ר מוהריי"ץ מה' אייר תרפ"ט (נדפס בסה"ש תרפ"ט עמ' 71): "כן הקבלת עול הוא הנותן את פריו הטוב והמעולה בכל דבר, הן בלימוד התורה הנגלית ודא"ח, הן בקיום המצות בעשה ול"ת, והן במדות והנהגה". וכ"ה הלשון בכ"מ ברשימותיו.

ובאג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ג אגרת תרנד: "...בטח יש לו קב"ע ללימוד בנגלה ודא"ח וגם משתתף בלימוד ברכים ולפלא שאינו מזכיר מאומה עד"ז".

ובח"ד אגרת א'נט: "וימצא פרנסתו באופן שיוכל לקבוע עתים לתורה בנגלה ודא"ח בשופי". ומצינו עד"ז בעוד הרבה מכתבים מרבינו בכל כרכי האג"ק שלו.

וכן ב'היום יום' י"ג ניסן: "מספורי אאזמו"ר: הצ"צ התחיל לכתוב נגלה ודא"ח בהיותו בן שנים עשרה שנה".

ושם ט"ו אלול: "התתיסדות ישיבת "תומכי תמימים". יום א' ט"ו אלול תרנ"ז. התחלת הלימוד בנגלה ודא"ח: יום ד' ח"י אלול תרנ"ז".



נגלה

ביאור הוכחת המשנה מהכתוב ועתה השב גו'

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

משנה ב"ק פרק החובל (צב, א - בהמשך למש"כ לפנ"ז ע"ד חיוב תשלומין למבייש את חברו וכו'): "אע"פ שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו, שנאמר [בראשית, כ] ועתה השב אשת וגו'" עכ"ל המשנה. ובגמ': "ת"ר . . אבל צערו . . אין נמחל לו עד שיבקש ממנו שנאמר [בראשית, כ] השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך", - עכ"ל הברייתא.

וצ"ל מה הראי' מהכתוב שאין נמחל לו עד שיבקש ממנו? בכתוב נאמר רק שישב שרה לאברהם ותו לא!

המאירי כותב: "שתבקש ממנו עד שימחול לך בלב טוב כ"כ שיהא מתפלל בעדך". לפי זה הלימוד הוא ממה שכתוב "ויתפלל בעדך" - מילים אלו לא נזכרו במשנה בפירוש - ואם זו הראי' להכרח בקשת מחילה היתה המשנה צריך להזכירם?

המהרש"א כותב: "הוציאו מהכתוב הזה בקשת המחילה כי מהראוי שיאמר הקב"ה לאברהם שיתפלל בעד אבימלך, אבל אמר זה לאבימלך שיפייס לאברהם עד שימחול לו ויתפלל בעדו. וכן נאמר ויקח אבימלך צאן וגו' ויתפלל, וכפירש"י שם". אבל גם לפי דבריו העיקר חסר מן הספר כנ"ל שהמילים ויתפלל בעדך לא נזכרו במשנה. ועוד אינו מובן, (א) מצד מדת חסדו של אברהם לא הי' זקוק לציווי ה' שיתפלל בעד אבימלך כי הי' עושה זאת בעצמו; (ב) מה שהקב"ה אמר לאבימלך לכאוי' פירושו - שהודיעו הקב"ה שכשישיב האשה יתפלל אברהם בעדו, ולא שהקב"ה אמר לו שיבקש ממנו למחול לו.

התוי"ט בפירושו על המשנה כתב: "ויתפלל בערך - וממילא שיפייסנו כדי שיתפלל, כי מי פתי יסור הנה לבקש מאדם שיתפלל עליו שלא ימת על חטאו אשר חטא כנגד זה האדם עצמו ולא יפייסנו תחילה. וז"ל ב"ר [נב, ח]: "א"ל מי מפייסו שלא נגעת בה, א"ל כי נביא הוא", ופירש"י [בחומש]: "ויודע שלא נגעת בה", ע"כ. שמעינן מהכא דהי' צריך לפייס אלא דאברהם משום שהי' נביא לא הוצרך לפייסו", ע"כ דברי התוי"ט. וגם דבריו בלתי מובנים, (א) לפי דבריו הראי' היא מ"ויתפלל בערך" וכנ"ל מילים שלא נזכרו במשנה בפירוש; (ב) לפי דבריו בקשת מחילה היא סברא בעלמא כי "מי פתי לבקש מבלי לפייס תחילה". והרי המשנה מוכיח שבקשת מחילה היא ממה שנאמר בכתוב ולא מסברא; (ג) סותר דברי עצמו שכותב בסוף שאברהם לא הי' צריך לפיוס כי נביא הוא; (ד) מה שייך הידיעה שלא נגע בה אבימלך לענין הפיוס ולבקש מחילה עבור הצער שגרם לאברהם?

והביאור בזה י"ל, דהמילים "ועתה השב אשת וגו'" הם לכאורה מיותרים. כי מאחר שהקב"ה אמר לאבימלך "הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעלת בעל", הרי היא אסורה לו מכיון שהיא אשת איש שאסורה גם לב"נ ובודאי ישיבנה לאברהם כדי שלא ימות עלי', ולמה הי' צריך לומר לו "ועתה השב אשת וגו'", אלא מה שאמר לו הקב"ה "השב" שיעשה השבה מעלי' לתקן מה שקילקל ע"י לקיחתה, היינו לבטל הצער שגרם לאברהם ע"י שלקחה, שכולל גם הבזיון שגרם לאברהם בעיני הבריות שהוא חלק מהצער שגרם לאברהם. כי זה ששרה לא נטמאה ידע אברהם כי נביא הוא, והשבת שרה לאברהם יעשה מאבימלך מעצמו כיון שהיא אסורה לו ולא ירצה למות עלי', ולכן מובן שאמירת הקב"ה ועתה השב אשת וגו' הוא שיבטל הצער שגרם לאברהם, ואיך יוכל אבימלך לתקן מה שקילקל ולבטל הצער שגרם לאברהם, זהו ע"י שיבקש מחילה ממנו, כי אפי' אם אברהם מצד מדת חסדו יתפלל בעד אבימלך הרי הצער במקומו נשאר ולא נתבטל. וזה מה שהמשנה אומרת שאין נמחל לו עד שיבקש ממנו שנאמר ועתה השב אשת וגו' שזוהי בקשת המחילה לבטל הצער.



מות אבשלום וקבורתו

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בגמ' סוטה (י, סע"ב) אמרו, שכשאמר דוד שמונה פעמים 'בני' על בנו אבשלום שמרד ונהרג, היתה זו תפילה עבורו, והפעם השמינית נאמרה כדי לקרב את ראשו לגופו.

והנה אבשלום נהרג ע"י שתקע יואב בליבו שלושה שבטים, ואח"כ הכוהו והמיתוהו "עשרה נערים נושאי-כלי יואב" (שמואל-ב יח, יד-טו) שתקעו בו (עוד) עשר חניתות ("לונביות", משנה שם ט, ב). ואחר-כך לקחו את גופו, והשליכוהו "אל הפחת הגדול, ויציבו עליו גל אבנים גדול מאד" (שמואל-ב שם, יז). וצריך ביאור:

(א) למה הופרד ראשו מגופו - ואולי אחת או כמה מהחניות פגעו בצווארו, והפרידו את ראשו מגופו.

(ב) מדוע לא קברו יואב והעם גם את ראשו עם גופו, כדין כל ההרוגים, כולל הרוגי מלכות, שהרי במותו נפסקה הלחימה לחלוטין ויכלו לעשות זאת כראוי. ואם מסיבה כלשהי לא עשו כן - למה לא דאג לכך דוד המלך בדרך הטבע? (ואולי נפל ראשו בין אבני הגל הגדול, ולכבודו כדי שלא לפגוע בו לא פינו את הגל).



יסוד שיטת רב שרירא גאון בגדר ברכת אירוסין

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. ברא"ש (ריש פ"ק דכתובות) סי' יז הביא פלוגתת רב שרירא גאון ושאה"ר בדין המארס בלא ברכה אי מצי לברך ברכת האירוסין בשעת נישואין או לא, וז"ל: "כתב רב שרירא בתשובה המארס בלא ברכה חסר את אירוסין ברכה שהיא מצוה, המברך ברכת אירוסין בבית חתנים בירך ברכה שאינה צריכה לו ועובר משום לא תשא, ורבינו נסים הורה אם לא בירך ברכת אירוסין יברך בשעת נישואין עם ז' ברכות וכן מסתבר, וכן מצאתי בנימוקי הרב ר' יונה ז"ל שכתוב משום וכו'".

ייעויין בקובץ 'רשימות שיעורים' [להגריי קלמנסון שליט"א] עמ"ס כתובות סי' ט', שכתב לבאר יסוד פלוגתתם בזה דתלוי בגדר ברכת אירוסין אם הוה ברכת המצוות או ברכת שבח והודאה, ונחלקו בזה הראשונים ז"ל יעויי"ש ובא"ת ערך ברכת אירוסין בארוכה.

דהנה יעויין ברמב"ם פי"א מהל' ברכות ה"ו שכתב בדין ברכת המצוות דמי שלא בירך בשעת המצוה שוב אינו יכול לברך אח"כ, ולאידך בפ"י מהל' אישות ה"ו כתב בדין ברכת חתנים דמי שלא בירך בשעת החופה יכול לברך אח"כ אפי' לאחר כמה ימים יעויי"ש, והיינו דחלוק בזה ברכת המצוות מברכת חתנים דהוה ברכת שבח והודאה, דבברכת המצוות אם עברה המצוה שוב אינו יכול לברך עלי', משא"כ ברכת שבח והודאה שיכול לברך להודות ולשבח גם לאח"ז.

אשר עפ"ז יבואר היטב יסוד פלוגתת רב שרירא גאון ושאה"ר, דרב שרירא ס"ל דברכת אירוסין הוא בגדר ברכת המצוות, שלכן שפיר כתב דאם חסר ברכה שוב אינו יכול לברך אח"כ, אכן שאה"ר ס"ל דהוה בגדר ברכת שבח והודאה (כברכת חתנים), ולכן שפיר יכול לברך גם אח"כ עכת"ד.

ב. והנראה לומר בזה, דרב שרירא גאון אזיל עוד בזה לשיטתי', דהנה יעויין בתשובת רב שרירא שהודאה בס' 'תשובות הגאונים שערי צדק' ח"ג שער ג' סי' מה שכתב וז"ל: "וברכת אירוסין אע"ג דבעי למימר ואסר לנו את כל הקרובות ואת כל הרחוקות ארוסות והתיר לנו את הפנויות הרחוקות וצונו לישא על ידי חופה וקידושין, כי קאמר שליח הכין, ע"י ארוס וע"י אותו דבור קאמר ושפיר דאמי, ולא צריך ארוס עצמו לברך, מידי דהוה אשליח צבור הפורס על שמע והיורד לפני התיבה, בכל מקום קאמרינן שלוחו של אדם כמותו וכמאן דקא מברך ארוס דאמי" עכ"ל.

והנה מצינו שנחלקו בזה הראשונים ז"ל, דהרמב"ם בפ"ג מהל' אישות ח"ג כתב שהארוס צריך לברך ברכת אירוסין, אכן הריטב"א בסוגיין כתב דאין הארוס מברך אותה יעויי"ש.

ויסוד פלוגתתם מבוארת דתלוי' בגדר ברכת אירוסין, דהרמב"ם אזיל לשיטתי' דהוה ברכת המצוות שלכן הארוס צריך לברך אותה ככל ברכת המצוות שמקיים המצוה צריך לברך אותה, אכן הריטב"א אזיל לשיטתי'

דהוה משום ברכת שבח ולא איכפת לן מי מברכה, דהעיקר בדברי הריטב"א יעוי"ש (והובא בקובץ רשימות שיעורים הנ"ל).

והנה ברור דרב שרירא גאון נוטה בזה לשיטת הרמב"ם, שהרי כתב דאין הארוס עצמו צריך לברך מידי דהוה אשליח צבור ובכ"מ קאמרינן שלוחו של אדם כמותו, וכשאחר מברך בשליחותו של הארוס כמאן דקא מברך ארוס דאמי, ומבואר להדיא דס"ל שבעצם חיוב הברכה מוטלת על הארוס עצמו, אלא שאינו צריך לברך בעצמו דכשאחר מברך בשליחותו הוה כמאן דקא מברך ארוס בעצמו [ולשיטת הריטב"א אין אנו צריכים בזה לגדר וכח של שליחות וכו'] אלא דמלכתחילה אין חיוב ברכה זו על הארוס כלל] ואזיל בזה רב שרירא גאון לשתי' דברכת אירוסין הוה ברכת המצוות.

ג. עוד יש לדייק מנוסח ברכת האירוסין לשיטת רב שרירא גאון בתשובה הנ"ל "וצונו לישא ע"י חופה וקידושין", דלשון זה "וצונו כו'" נוטה לשיטתו הכללית דברכת האירוסין הוה בגדר ברכת המצוות (ועד"ז העירו בא"ת שם הערה).



חסידות

מפתח ענינים - מדת האמת

הרב מנחם מענדל העכט

שליח כ"ק אדמו"ר - גרינפילד, מאס.

א. בהיום יום כ' אדר א' כותב כ"ק אדמו"ר: "ניט עבודה איז אז עבודה זאל זיין באמת, נאר אמת אליין איז אן עבודה, אז די נעגל זיינען אמת. וואס ווערסטו נתפעל? מדת האמת ראה (סנהדרין קיא, א) ונפל על פניו".

הפי' הפשוט בזה לכאורה הוא ע"ד החילוק בין 'גברא' ל'חפצא'. שהעבודה תהי' באמת פי' שעבודה פרטית תהי' באופן אמיתי, לדוגמא: כשמתפלל, תפלתו תהי' באמת - בכוונה אמיתית וכיו"ב, או כשלומד שתהי' בלי פני' של כבוד וכדומה אלא באמת לש"ש. ז.א. אמת

בה'חפצא' של העבודה. משא"כ אמת כעבודה בפ"ע פי שהאדם הוא אמיתי בכל עניו. וכ"כ בההוספות ל'היום יום בתרגום לאנגלית' בשם המשפיע ר' יוסף יצחק שי' גורארי' (מישיגן).

א' מהערכים (בהמפתח ענינים מכ"ק אדמו"ר בסוף הספר) ביום זה הוא "אמת". וליתר ביאור מהי הכוונה בכתבו כאן שהאדם יהי' 'באמת', ניתן להבין ע"י מ"ש במק"א בהיום יום כ"ז אדר א', שמסומן בהמפתח ערך "אמת", ששם מבאר מהו הפי' שהאדם יהי' אמת, ומהו העבודה להיות אמת (ודברי תורה ענינים במקום אחד ועשירים במק"א), וז"ל:

"אאמו"ר אמר: אמת איז דער דרך המיצוע, א נטי' לימין אויף מחמיר זיין אויף זיך און געפינען אין זיך חסרונות, אדער עניני עבירות, וואס ניט ווי דער אמת איז, אדער א נטי' לשמאל, מקיל זיין זיך, מכסה זיין אייגינע חסרונות, אדער מקיל זיין אין עניני עבודה מצד אהבת עצמו, זיינען ביידע פאלשע דרכים".

ז. א. שהעבודה להיות אמת הוא שהאדם יעבוד עם עצמו להיות בדרך המיצוע בכל עבודתו.

ובעצם זהו לכאורה חלק מהמצות עשה של "להדמות בדרכיו" שבכללות הנהגת האדם. ובל' הרמב"ם (הל' דעות פ"א ה"ה) "ומצוין אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים² והם הדרכים הטובים והישרים, שנאמר והלכת בדרכיו. . וההולך בדרך זו מביא טובה וברכה לעצמו שנאמר למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו". ולפי"ז אי"ז ענין של מדריגה ליחיד סגולה לאחוז בה אלא זהו חלק ממצוה זו שהוא חיוב מדאורייתא על כאו"א.

בנוגע להחי' בין עבודה באמת ל'אמת' בתור עבודה בפ"ע מצינו בהיום יום ב' אדר א', וז"ל: "רבינו הגדול הזקן - סידר לפני אנ"ש

¹ הענין השני הוא "עבודה". ולהעיר שהפי' ב'עבודה' בהיום יום הוא לכאורה שונה קצת מהפי' "עבודה" במק"א. בכלל מפרשים עבודה - עבודה שבלב, תפילה באריכות, בירור המדות וכיו"ב. וכאן עבודה כולל ג"כ עבודה ותעמולה בהפצה ובפעולה על הזולת (בל"א עניני שליחות וכיו"ב) ראה בהמפתח ענינים ערך עבודה ובהמקומות שנסמנו שם.

² ושם מביא כמה דוגמאות לעבודה בדרך המיצוע - 'הבינוני'.

העבודה במוח ולחפש את האמת, לבקר כל תנועה, שתהי' רק כפי האמת ובאה ע"י עבודה . . האמת הגמור הוא, אשר כל עבודה ופועל, איזה שיהיו, בכוונה אמיתית די ומספיק: א ברכה בכוונה, דעם ווארט אין דאווענען כדבעי בהכנת הלב ובידיעה לפני מי אתה עומד, א פסוק חומש בידיעה שהוא דבר ה'. . בכדי להגיע לזה צריכים יגיעה רבה ועצומה . . ואז ה' בעזרו שיהי' כפי האמת". ולכאורה מדובר כאן אודות חפוש האמת ואעפ"כ בהמפתח ענינים מביא כאן רק ענין "עבודה" ולא "אמת" כבהיום יום כ' אדר א' הנ"ל. אלא שעפ"י הביאור הנ"ל מובן שאינו מבאר כאן אודות אמת בתור עבודה בפ"ע אלא אודות עבודה שתהי' באמת.

ב. בנוגע למה שמביא "אז די נעגל זיינען אמת" צ"ע אם הפי' דצפרנים אמיתיים הוא ע"ד הענין של "צפרנים" כמו שהוא מבואר בהיום יום כ"ב אלול שקשור עם הוכחה. וזה לשונו: "תורת החסידות דורשת, כי תחלה להוכחה צריכים להסיר את הצפרנים, ניט שטעכען זיך, כי בטופרהא אחידן, יעדער שטאך איז קליפה וסטרא אחרא, ואחר נטילת הצפרנים צריך להיות נטילת ידים, כמבואר ענינה בדא"ח, המשכת המוחין למדות". וא' הערכים שמציין לזה בהמפתח הוא 'צפרנים'. ולהעיר שאינו מציין שם ליום כ' אדר א' הנ"ל.



ביאור בלשון 'לולב והדס' שבמאמר 'באתי לגני' [גליון]

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

בגליון תתקעה (עמ' 29) העיר הרב י.ל.א. שי' שבמאמר באתי לגני השי"ת (פי"ט) מעתיק כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע לשון המדרש (ויק"ר פ"ל, ב) "מאן דנסב באיין בידו (מי שהוא נושא לולב והדס בידו) אנן ידעינן דהוא נצח, כך ישראל כו' אנו יודעין דישראל אינון נצחייא";

ובד"ה באתי לגני תשכ"ט פי"ג כותב: "מאן דנסיב באיין (לולב והדס) בידי' כו'", ובהערה 87: "במדרש (שם) לולביהן ואתרוגיהן". ומ"ש בהמאמר לולב והדס - יש לומר, כי בהמאמר הובא ענין זה (שבויק"ר פ"ל, ב) לבאר הענין ב"נעימות בימנך נצח" (שבויק"ר שם, ג) ולכן אומר

"לולב והדס" ומשמיט לשון המדרש "לולביהן ואתרוגיהן" - כי האתרוג הוא בשמאל. הטעם שנקט "לולב והדס" ומשמיט ערבה - ראה לקמן הערה 103. "ובהערה 103 מבאר על פי המבואר בפנים המאמר שהלולב והדס הם הפועלים בהערכה הענין דיודעים אנן ניצוחייה, עיין שם - ולכן נקט לולב והדס ולא ערבה.

ומעיר הנ"ל: "לכאור' יש כאן לא רק שינוי הלשון, שבמדרש נקט לולב ואתרוג ובמאמר נקט לולב והדס, אלא יותר מזה כי לשון המאמר לולב והדס לא נאמר כנמשל אלא כמשל בפירוש "באין בידו".

והנה במפרשי המדרש מצינו שני פירושים במלת "באין" - (א) כידון [היינו חמת קטן] (ערוך הובא במתנות כהונה) (ב) לולב של תמרים (עץ יוסף - ושם, שזהו "הפירוש האמיתי של מלה זו", עיין שם). ולכאורה צ"ל שבמאמר שמוסיף החצע"ג באמצע המשל מפרש לפי הפירוש השני הנ"ל. אלא שקשה מה שמוסיף "הדס", שהרי באין הוא "לולב של תמרים" ולא הדס.

ויש להעיר מדיוק לשון ההערה 87 "ומשמיט לשון המדרש לולביהן ואתרוגיהן" - שלכאור' משמיט רק "ואתרוגיהן" ומה טעם מעתיק כאן גם מלת לולביהן. אך נראה ברור שהכוונה כנ"ל, שבמאמר בנמשל משמיט לגמרי לשון המדרש וכותב רק "כך ישראל כו' אנו יודעין", והלשון "לולב והדס" מוסיף אדמו"ר מהוריי"צ בפירוש המשל.

ולכאורה הטעם, היות שלענין המבואר כאן אין מקום להעתיק אתרוג ולאידך יש דיוק להוסיף הדס ולא ערבה - לכן הוסיף זה בחצע"ג בפירוש המשל, כדי להבהיר שאין כוונתו ללשון המדרש "לולביהם ואתרוגיהם". ועצ"ע. ע"כ מהרב הנ"ל.

ונראה ככוונת הלשון "לולב והדס" בהסוגריים שבמאמר, שאינו כלל ביאור ופירוש להמשל, אלא שכוונתו כאן היא להנמשל דוקא, והיינו שהוא אומר כאן בקיצור ובתמצית את הנמשל (בסוגריים) צמוד בתוך אמצע המשל ותו לא. - ולפ"ז מיושב הכל ומעיקרא לק"מ כל השאלות שהקשה, וז"פ.



רמב"ם

בדין קידוש ה'

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ה ה"א כתב: כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל, ומוזהרין שלא לחללו שנאמר ולא תחללו את שם קדשי, כיצד כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו יעבור ואל יהרג שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו.

ובה"ב ממשיך: מה דברים אמורים בשאר מצות חוץ מעבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכת דמים, אבל שלש עבירות אלו. . יהרג ואל יעבור, במה דברים אמורים בזמן שהעובד כוכבים מתכוין להנאת עצמו. . אבל אם נתכוין להעבירו על המצות בלבד, אם היה בינו לבין עצמו ואין שם עשרה מישראל יעבור ואל יהרג, ואם אנסו להעבירו בעשרה מישראל יהרג ואל יעבור, ואפילו לא נתכוין להעבירו אלא על מצוה משאר מצות בלבד.

ובה"ג: וכל הדברים האלו שלא בשעת הגזרה אבל בשעת הגזרה והוא שיעמוד מלך רשע כנבוכדנצר וחביריו ויגזור גזרה על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצות, יהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצות בין נאנס בתוך עשרה בין נאנס בינו לבין עובדי כוכבים.

ומסיק בה"ד: כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו, וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה קידש את השם ברבים כדניאל חנניה מישאל ועזריה ורבי עקיבא וחביריו. . וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברבים ובטל מצות עשה שהיא קידוש השם ועבר על מצות לא תעשה שהיא חלול השם, ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין אפילו הרג באונס. . אבל אם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע

ואינו עושה הנה הוא ככלב שוב על קיאו, והוא נקרא עובד עבודת כוכבים במזיד והוא נטרד מן העולם הבא ויורד למדרגה התחתונה של גיהנם.

היוצא מדבריו שיש חילוקי דרגות במצות קידוש השם, והן: א. אחת מכל מצות האמורות בתורה, יעבור ואל יהרג. ב. עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכת דמים, יהרג ואל יעבור. ג. אחת מכל מצות האמורות בתורה ומתכוין להעבירו על המצות בלבד ויש שם עשרה מישראל, יעבור ואל יהרג. ד. אחת מכל מצות האמורות בתורה, בשעת הגזרה לבטל דתם או מצוה מן המצות, יהרג ואל יעבור אפילו בינו ובין הגוי. ה. כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו. ו. וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה קידש את השם ברכים. ז. וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברכים ובטל מצות עשה שהיא קידוש השם ועבר על מצות לא תעשה שהיא חלול השם. ח. ואם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע ואינו עושה, נקרא עובד עבודת כוכבים במזיד והוא נטרד מן העולם הבא ויורד למדרגה התחתונה של גיהנם.

והנה במסכת כתובות (ט, ע"א) איתא: אמר רב חסדא, קסבר ר"מ עדים, שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו, יהרגו ואל יחתמו שקר. ומקשה שם: השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי אמרינן להו זילו חתומו ולא תתקטלון דאמר מר אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתמיתו.

והמפרשים שם דחקו לבאר ההו"א בשיטת ר"מ. הרמב"ן כתב: אע"ג דקיי"ל שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש אלא ע"ז וג"ע ושפיכות דמים, מ"מ דינא הוא דליקטלו ולא יחתמו שקר ומדת חסידות היא ואי לא עבדי הכי משוו נפשיהו כרשיעי וקסבר רבי מאיר אפי' בכה"ג אין אדם משים עצמו שאינו חסיד. ואיכא דאמרי. . קסבר רבי מאיר מדינא נמי יהרגו ואל יחתמו שקר, לפי שנמצא בברייתא חיצונית שלשה דברים אין עומדים בפני פקוח נפש. . רבי מאיר אומר אף הגזל.

והריטב"א כתב: ואפילו לפירוש זה (דמדת חסידות) לאו למימרא שיהא מדת חסידות בדבר דהא ודאי כל שאמרו חכמים יעבור ואל יהרג אין לו ליהרג ומתחייב נפשו הוא אם נהרג אא"כ היה גדול הדור ועושה כך לצורך סייג הדור כההיא דחנניה מישאל ועזריה שהשליכו עצמן לכבשן האש וכדפרישית בדוכתה, אלא הכי קאמרינן שהם היו סבורים שהיתה מדת חסידות כי בנוהג שבעולם הרבה בני אדם רוצים ליהרג מלהעיד שקר דחמיר להו עדות שקר טובא.

ועיין במהרש"א בפירוש התוס', והכא בצנעא איירי דאין דרך שיאנוס את העדים לחתום בפני עשרה, ר"ל דודאי היו יכולים לפרש הסוגיא דאיירי בפרהסיא, רק דאין דרך לחתום בפני עשרה.

והחת"ס ביאר לפי דרך הא' בהרמב"ן וכתב, דעכצ"ל דר"ח ס"ל כהפוסקי' דהמוסר נפש בשאר עבירות בצינעא קדוש יאמר וס"ל לא כל כמיני' דעדי' לאפקועי' נפשי' מקדושת ישראל.

והנה דין זו דהרמב"ן והחת"ס, תלוי בפלוגתא. דהרי הרמב"ם כתב, כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו. וא"כ בפשטות א"א לומר דזהו סברת רב חסדא לדעת הרמב"ם דאין שייך מדת חסידות אם הוא מתחייב בנפשו.

ומחלוקת זו מובא בש"ך יו"ד (סי' קנז ס"א) על הא דכתב המחבר שם, כל העבירות שבתורה, חוץ מעבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים, אם אומרים לו לאדם שיעבור עליהם או יהרג, אם הוא בצנעא יעבור ואל יהרג. ואם ירצה להחמיר על עצמו וליהרג, רשאי, אם העובד כוכבים מכוין להעבירו על דת. וכתב הש"ך: והב"ח פסק כהרמב"ם דכל מי שדינו לעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר ה"ז מתחייב בנפשו וכן דעת הב"י וכן נראה דעת הרמב"ן בס' תורת האדם ומביאו הר"ן פ' יה"כ ובהג"א מממהרי"ח רפ"ק דכתובות כתבו אם רוצה להחמיר על עצמו וליהרג היכא דקי"ל יעבור ואל יהרג צ"ע אי שרי או לא ע"כ וכתב בת"ה סי' קצ"ט והיה נראה דבפלוגתא דרבוותא אזלינן לקולא באיסור סכנת נפשות כדאמרינן בעלמא ספק נפשות להקל אמנם י"ל הכא דלענין קדוש השם שלא הקפידה התורה על איבוד נפשות מישראל לא ילפינן לה משאר ספיקות דלית בהו משום קידוש השם ונראה דלפי הענין ושרואין אנו כוונתו מוריין לו עכ"ל, וכתוב בהגהת סמ"ק סי' ג' דאותן קדושים ששחטו

עצמן שלא סמכו דעתם לעמוד בנסיון קדושים גמורים הם וראיה משאול ומביאו ב"ח וכ"כ בב"ה בשם א"ח מיהו כ' הא"ח שם שיש חולקים שאינו יכול להרוג את עצמן, ע"ש שהאריך.

והנה יש לעיין קצת בלשון הרמב"ם שכתב בה"א, כיצד כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה, וכו'. ובשו"ע כתב, אם אומרים לו לאדם שיעבור עליהם או יהרג. ולא דקדק "עובד כוכבים". רק אח"כ כתב, אם "העובד כוכבים" מכוין להעבירו על דת.

ובאמת כן הוא לשון הגמרא שנהדרין (עד, ע"א): אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק נימנו וגמרו בעלית בית נתזה בלוד כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם עבור ואל תהרג יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים.

גם צ"ע בלשון הרמב"ם שכתב: כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה. . . כיצד כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו יעבור ואל יהרג. הרי התחיל במצוה לקדש שם שמים וסיים בדין שאסור לקדש ש"ש, ומתחייב בנפשו. והיה לו להתחיל עם הלכה ב ואח"כ לומר כל הדינים שנוגעים להלכה א' עם כל התנאים השייכים לזה.

והנה בה"ו כתב הרמב"ם: כענין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים, כיצד מי שחלה ונטה למות ואמרו הרופאים שרפואתו בדבר פלוני מאיסורין שבתורה עושין, ומתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכת דמים שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן, ואם עבר ונתרפא עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו.

וממשיך בה"ז: ומנין שאפילו במקום סכנת נפשות אין עוברין על אחת משלש עבירות אלו שנאמר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאורך אפילו הוא נוטל את נפשך, והריגת נפש מישראל לרפאות נפש אחרת או להציל אדם מיד אנס, דבר שהדעת נוטה לו הוא שאין מאבדין נפש מפני נפש, ועריות הוקשו לנפשות שנאמר כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה.

ויש לעיינן למה לא מצינו בדברי הרמב"ם אלו אזהרות חמורות של "מתחייב בנפשו" אם לא נתרפא בשאר איסורין, כמו שמצינו בתחלת הפרק. וכאן כתב רק בחיוב "ומתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה".

והנה ברמב"ם הלכות שבת פ"ב ה"א: דחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות, ובהלכה ג: ...ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם, הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוה בעולם, ואלו המינים שאומרים שזה חילול שבת ואסור עליהן הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם.

ויש לעיינן מ"ש "הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוה בעולם" למה לא כתב כן בהל' יסודי התורה כשהביא דין "וחי בהם" לראשונה.

גם מאי נ"מ דרוש זו לההלכה, הרי העיקר היא הדין של "וחי בהם", ומאי נ"מ בזה "שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוה בעולם".

ואולי אפשר לומר בכ"ז, די ש ב' דינים שונים בהרמב"ם, דין א' היא מצות קידוש ה', והיא ע"י עכו"ם שיאנוס את ישראל לעבור, ודין ב' היא ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאורך אפילו הוא נוטל את נפשך, השייך בכל ענין של סכנה.

ובמקום קידוש ה' אין דין של "ואהבת - אפילו הוא נוטל את נפשך" שייך. דשיטת הרמב"ם היא דזהו מה שחידשה תורה דין קידוש ה' משום דענין כפי' ע"י עכו"ם מופקע מדין של "ואהבת - אפילו הוא נוטל את נפשך".

ואולי יש לבאר זה בדדין קידוש ה' חידשה התורה, דמאחר שהעכו"ם ה"אנס" והישראל ה"נאנס" אין אחראין על מעשה זה וממילא היתה נחשבת המעשה היא כאילו לא נעשה בכלל. אי לאו דחידשה התורה ענין של קידוש ה', ועכשיו שחידשה התורה מצות קידוש ה', החידוש היא שיש

דין חדש עם גדרים מתודשים ליהרג ולא יעבר במקום שעכו"ם אנס ישראל. ואינה שייך לדיני שאר אונסים.

ומשו"ה הענין תלוי בדעת העכו"ם, עד כדי כך שאפילו שאר מצות שייך בהו דין יהרג ואל יעבור, כגון שכוונת העכו"ם היא להעבירו על המצות, או בשעת הגזירה, וכו' (עד שיש סוכרים דאפילו ג' החמורות, תלויין בדעת העכו"ם, אבל אין זה שיטת הרמב"ם), משום דכל הענין היא גדר של קידוש ה', ולא ענין של עבירה גרידה, ומשו"ה ג"כ הדין, "וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברבים ובטל מצות עשה שהיא קידוש השם. . . ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין אפילו הרג באונס", היינו שהדיון היא רק ביטול מצוה, וחילול ה', אבל אין שייך לענשו.

ומאחר שאין כאן מעשה עבירה כלל אי לאו החידוש שיש לקדש ה' באופן כזו, א"כ כשאין דין חדש זה של קידוש ה' אז לדעת הרמב"ם הרי הוא כמאבד עצמו לדעת, ומתחייב בנפשו. ואין כאן ענין של "ואהבת - אפילו הוא נוטל את נפשך".

משא"כ בנוגע סכנה אז הדין של מס"נ היא מצד "אפילו הוא נוטל את נפשך", היינו שיש מעשה עבירה ושלש החמורות צריך למסור נפשו והדין הוא "ואם עבר ונתרפא עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו", א"כ בודאי נקרא מעשה עבירה אפילו בכל המצות, רק שיש היתר של של וחי בהם אבל אינה באופן שמפקיע המעשה, כ"א "שאינ משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם".

ובמקום שישראל אנס לישראל אחר הדין בזה ג"כ מצד "אפילו הוא נוטל את נפשך" דאין כאן דין קידוש ה', רק יש לעיין אם נקרא אונס גמור ואין כאן עונש, ואפילו אם נאמר שאין כאן עונש, מ"מ מאחר שהיא בא ע"י מעשה אנס ישראל שבודאי אסור לו לאנס ישראל לעשות עבירה א"כ בודאי נעשה מעשה וא"כ אינה מופקע מדין "ואהבת - אפילו הוא נוטל את נפשך".

ומשו"ה הדגיש הרמב"ם בה"א "עכו"ם", שדין זה שייך רק בעכו"ם שאנס ישראל. ובזה יש דינים מיוחדים בנוגע כוונת העכו"ם, אם להנאתו, או בגזירה. ודין זה היא הנקרא "קידוש ה'". ומשו"ה התחיל הרמב"ם דין

קידוש ה' מיד בדין, "כיצד, שאסור לקדש ה', ומתחייב בנפשו, משום שזהו מה שמגדיר דין קידוש ה' כדין חדש לגמרי מדין "אפילו הוא נוטל את נפשו".

ולפ"ז יש לומר דמ"ש הרמב"ן, דדינא הוא דליקטלו ולא יחתמו שקר ומדת חסידות היא ואי לא עבדי הכי משו נפשייהו כרשיעי, וכתבנו שזה שלא כהרמב"ם, אפשר לומר דגם הרמב"ם מודה לדבריהם, בנוגע סוגיין שאין כאן הדין של קידוש ה', מאחר שאין האנס עכו"ם, וא"כ שייך לומר, דיש מדת חסידות גם לדעתו.

ובזה גם יש ליישב מה שנראה סתירה בדברי הרמב"ן דכאן נראה דסובר שמדת חסידות היא למסור נפשו, והב"ח הביא "דכל מי שדינו לעבור ולא ירג ונהרג ולא עבר ה"ז מתחייב בנפשו וכן דעת הב"י וכן נראה דעת הרמב"ן בס' תורת האדם", הרי שהרמב"ן סובר כהרמב"ם.

ולפי מ"ש נחא דיש נ"מ אם הדין היא מצד קידוש ה' או מצד ואהבת - אפילו הוא נוטל את נפשו, כנ"ל, ודוק.



הלכה ומנהג

חיוב נשים בהלל

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בהגש"פ עם ליקוטי טעמים מנהגים וביאורים עמ' תנה (כהוצאת תשמ"ו ואילך) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע וז"ל: "בדברי המרחשת דכיון דנשים פטורות מהלל, הרי למ"ד דקריאת המגילה היינו הילולא - גם ממגילה פטורין. וזהו טעמי דבה"ג (המעתיק: כוונתו לשיטת הבה"ג המובא בתוד"ה נשים במגילה (ד, א) דנשים מוציאים במקרא מגילה רק נשים אחרות ולא אנשים) - וע"כ צ"ל דפליג הבה"ג על תוד"ה מי (סוכה ל"ח, ע"א) ולדידי לא תהיינה נשים חייבות בהלל בלילי פסח, ודלא כפשטות ל' השו"ע שלא הביא חולק בזה - וראה שו"ע רבינו הזקן סתע"ב סעי' כה, ואין ס' המחרשת תח"י, עכ"ל.

כוונתו הק' בזה היא, שבספר 'מרחשת' רוצה לומר שטעם הבה"ג למה נשים פטורות ממקרא מגילה, ה"ז לפי שפטורות מהלל בפורים, היות ש"קרייתתה זו הלילא" (מגילה יד, א) - היינו שס"ל שאף שגם הנשים היו באותו הנס דפורים, אעפ"כ פטורין מהלל בפורים (ובמילא פטורין מקריאת מגילה).

וע"ז כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע דקשה לומר שטעם שיטת הבה"ג דנשים פטורות ממגילה ה"ז לפי שס"ל שפטורות מהלל בפורים, כי אם שיטת הבה"ג היא דנשים פטורות מהלל בפורים, אף שהן היו באותו הנס (שטעם זה חייבות בכל דיני פורים וכן בדיני חנוכה), א"כ בפשטות יהיו פטורות מהלל גם (לשיטתו) בליל פסח, דהרי גם בפסח אמרי' שחייבות בכל מצות פסח כנשים מטעם ש"אף הן היו באותו הנס", ואם אי"ז טעם מספיק לחייבו בהלל בפורים, אי"ז טעם מספיק לחייבן בהלל בפסח, ומפורש להיפך בתוס' סוכה שם שכתבו בזה"ל: "אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ע"פ (קח, א) דמחייבי וכו', שאני הלל דפסח (שנשים חייבות) דעל הנס בא, ואף הן היו באותו הנס", עכ"ל. ודוחק גדול לומר שהבה"ג חולק ע"ז, כדמשמע בשו"ע שאין בזה שום חולק. זהו פירוט דבריו.

אמנם לכאורה ילה"ק, דלפי"ז יהיו נשים חייבות גם בהלל דחנוכה, דהרי גם בחנוכה אמרינן אף הן היו באותו הנס, כמפורש בשבת (כא, א).

ואין לאמר דאה"נ, כי הרי: (א) פוק חזי מאי עמא דבר - דלא מצינו שנשים ידייקו במיוחד (להתפלל - ובמילא) לקרות הלל בחנוכה; (ב) מל' הרמב"ם לא משמע כן, דהנה בפ"ג ה"ה מהל' חנוכה כותב הרמב"ם וז"ל: "בכל יום ויום משמונת הימים אלו (-ימי חנוכה) גומרינן את ההלל וכו'". וממשיך בה"ו: "ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדב"ס, אלא קריאת הלל לעולם מד"ס וכו', ושמונה עשר יום בשנה מצוה לגמור בהן את ההלל, ואלו הן, שמונת ימי החג ושמונת ימי חנוכה וראשון של פסח ויום עצרת וכו'". ובהי"ד כותב: "ואם הי' המקריא את ההלל קטן או עבד או אשה עונה אחריהם, "עכ"ל. ז.א. שאין אשה מוציאה את האיש בקריאת הלל בימים אלו (כדין המשנה בסוכה שם), ומכיון שחנוכה נכלל בתוך הימים שגומרים בהם את ההלל, הרי שגם בחנוכה אין האשה מוציאה את האיש, הרי שנשים פטורות מהלל בחנוכה, למרות שאף הן היו באותו הנס (ובשד"ח דן בזה, ומביא סברא שהרמב"ם בדין אשה

שאינה מוציאה את האיש, לא קאי על כל הח' ימים, אבל לכאורה דוחק (הוא).

וי"ל הביאור בזה: התוס' הרי איירי בהלל דליל פסח, ויש לחלק בין הלל דחנוכה לגבי הלל דליל פסח בעת אמירת ההגדה: אמירת הלל בליל פסח לא נתקנה כחיוב בפ"ע, כ"א כחלק מכל מעשי לילה זו, משא"כ בחנוכה ה"ז חיוב בפ"ע, ולא פרט בחיוב הדלקת נ"ח וכו'. ומזה מסתעף החילוק: "אף הן היו באותו הנס" היא סיבה שהחכמים חייבו הנשים באותן המצות המיוחדות של היו"ט ההוא, אבל אין זה סיבה לחייבן בקריאת הלל (כדמוכח מהלל דחנוכה כנ"ל - וכמה טעמים י"ל בזה. ואכ"מ), ולכן בחנוכה פטורין מהלל, משא"כ בליל פסח שזהו כחלק מכללות מעשה לילה זו, בזה חייבות הן ג"כ.

ועפ"ז מובן שאם מדמים חיוב הלל בפורים, צריכים לדמותו להלל בליל פסח ולא לחנוכה, כי גם בפורים לא תיקנו חיוב הלל כחיוב בפ"ע, כ"א כחלק מהמצוה המיוחדת של פורים, קריאת המגילה, וזהו כוונת כ"ק אדמו"ר שאם הבה"ג ס"ל שנשים פטורות מהלל בפורים, בודאי ס"ל שפטורות גם בליל פסח (ובמכ"ש וק"ו: בפורים ה"ז עוד יותר חלק מהמצוה המיוחדת מבליל פסח, כי בפורים הוא חלק בלתי נפרד מקריאת המגילה, דהרי הקריאה עצמה היא ההלל, ובליל פסח היא קריאה נפרדת, ורק שענינה כחלק מכל מעשה לילה זו). ועפ"ז יהי' נמצא שחולק על תוס', ולא משמע כן מהשו"ע וכו'.

שוב ראיתי שבקונטרס 'הפרדס' מחודש אדר תשמ"ט מבאר הרב עלבצרג ז"ל ג"כ שיטת הבה"ג על יסוד שנשים פטורות מהלל בפורים, ומשווה חיוב הלל בפורים להחיוב דחנוכה, אבל עפהנ"ל אין להשוותם, ואדרבה יש להשוותו להחיוב דליל פסח, וכנ"ל.

ויש להוסיף, שע"פ מ"ש ב'הפרדס' שם יש ראי' לסברת כ"ק אדמו"ר (שאין הפי' בהבה"ג שהוא מטעם שפטורות מהלל), כי מוסיף שם בהפרדס, שע"פ סברתו יצא חידוש, שמ"ש הבה"ג שנשים אינן מוציאות את האנשים במקרא מגילה, ה"ז רק בקריאת המגילה ביום, משא"כ בלילה מוציאות. כי חיוב הלל בכלל הוא רק ביום ולא בלילה (חוץ מליל פסח), ובפשטות מ"ש רז"ל שקרייתה זהו הילולא, קאי רק על קריאתה

ביום ולא בלילה, ובמילא החיסרון בנשים הוא רק בקריאת יום ולא בלילה, ולכן מוציאות האנשים בלילה.

אבל בפשטות י"ל להיפך: מכיון שהבה"ג לא חילק בין קריאתה ביום לקריאתה בלילה משמע שגם בלילה אינן מוציאות האנשים הרי שזוהי - הוכחה להיפך, שאין טעם שיטת הבה"ג מטעם הלל.

איברא לאידך י"ל שע"פ מה שכתבנו לעיל אין הוכחה בכלל שאין קריאתה בלילה כולל ג"כ ההלל, דהרי נת"ל שהלל בפורים דומה להלל בליל פסח, ששם ה"ז רק חלק ממצות המיוחדות דליל זה, כמו"כ בפורים, שאי"ז מצוה בפ"ע, כ"א חלק מקריאת המגילה, א"כ י"ל שגם בלילה הוא ענין הלל, כי הכלל שאין הלל בלילה (בכלל - חוץ מבתפלת ערבית בליל פסח ואכ"מ), זהו רק כשהיא מצוה בפ"ע, ולא כשהיא חלק ממצוה אחרת, ואדרבה: כמו בליל פסח אומרים הלל, אף שהוא לילה (שא' הטעמים י"ל בזה, כי היא רק חלק ממצוה אחרת, ולא מצוה בפ"ע), כמו"כ הקריאה דמגילה בליל פורים הוא ג"כ ענין הלל.



ברכת על נטילת ידיים – שחרית ולסעודה

הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

א. בשוע"ר סי' קנח סט"ז מבואר שברכת על נטילת ידיים לסעודה אי אפשר לברך קודם הנטילה, ולכן מברכים אותה קודם הניגוב, כיון שגם הניגוב הוא מן המצוה".

ואילו בסדר נטילת ידיים לסעודה ס"ד: "מצות חכמים לשפשפן יפה זו בזו לטהרה יתירה. ולפי ששפשוף זה הוא מכלל מצות נטילת ידיים לכן יברך ברכת על נטילת ידיים קודם שפשוף זה, כדי שתהא הברכה כמו עובר לעשיית המצוה כשאר ברכות המצוה, אף שאינה עובר לעשייתה ממש, שלא רצו חכמים לתקן לברך קודם הנטילה ממש לפי שמן הסתם אין הידים נקיות. ואם לא בירך קודם השפשוף יברך אחר כך קודם הניגוב. ואם שכח יברך אחר כך".

אמנם בקשר לנטילת ידיים שחרית מבואר בספר המנהגים - חב"ד עמ' 2: "ברכת על נטילת ידיים שחרית מברכים כשהידיים נגובות". ולא הצריכו לברך קודם השפשוף או קודם הניגוב - כדי שיהי' עובר לעשייתן.

ב. לפום ריהטא טעם הדבר, שבנט"י שחרית אין אנו מברכים קודם הניגוב, כי דוקא ניגוב הידים בנט"י לסעודה "הוא מן המצוה", מטעמים המבוארים בשוע"ר סי' קנח סי"ז. משא"כ בנט"י שחרית, מבואר בשוע"ר סי' ד (מהדו"ק) ס"ז: "א"צ לנגב הידים אחר הנטילה של שחרית ומותר לברך ברכת על נטילת ידיים בלי ניגוב". וכיון שהניגוב אינו מן המצוה, הרי לא נרויח כלום באמירת הברכה קודם הניגוב.

אמנם כל זה מובן דוקא לפי שיטתו בשוע"ר סי' ד (מהדו"ק) ס"ב, שנטילת ידיים שחרית "אין צריך שיבואו המים על ידיו מכח אדם דוקא", דהיינו שנט"י שחרית אין לה כל דיני נט"י לסעודה. משא"כ לפי המבואר בפסקי הסדור (הל' השכמת הבוקר סדר הנטילה): "גם צריך לזהר אפילו לעכב שיהיו מים הכשרים לנטילת ידיים לסעודה. ושיבואו על ידיו מכח כלי ומכח אדם. וגם שלא ליגע בידו הנטולה בלחלוחית המים שעל פי הכלי שנטמאה בנגיעת היד שאינה נטולה. וכן צריך לזהר מדברים החוצצים וכל דבר הפוסל בנטילת ידיים לסעודה. לפי שכל נטילה הפסולה לסעודה אין לברך עליה בשחר". הרי לפי זה לכאורה גם השפשוף וגם הניגוב הם חלק ממצות נט"י שחרית - כמו בנט"י לסעודה, וא"כ מדוע לא נצטרך גם בנט"י שחרית לברך לפני השפשוף ולפני הניגוב ! ?

ג. והנה בשוע"ר סי' קנח סי"ז מבוארים ב' טעמים לחובת ניגוב הידים בנט"י לסעודה: "כל האוכל בלא ניגוב ידיים כאלו אוכל לחם טמא . . יש מפרשים שטומאה זו היא ממים הראשונים שנטמאו מהידיים אם אין בהם רביעית ואף שמים השניים מטהרין את הראשונים מכל מקום לכתחילה צריך להעביר את הראשונים לגמרי ע"י ניגוב . . ויש מפרשים שטומאתן היא מאיסתן שדבר מיאוס קרוי טמא כמו שאמר הכתוב לחמם טמא וגו'".

על פי הנ"ל מובן, שהטעם השני אינו שייך בנט"י שחרית, שהרי אין כאן מיאוס של אכילה בלא ניגוב. אמנם לטעם הראשון, שהוא מחמת המים הראשונים שנטמאו מהידיים, א"כ לכאורה אין מקום לחלק בזה בין נט"י לסעודה לבין נט"י שחרית, לפי המובא לעיל מפסקי הסדור, שכל

הלכות נט"י לסעודה ישנם גם בנט"י שחרית, ו"כל נטילה הפסולה לסעודה אין לברך עליה בשחר". וכיון שכן, מדוע לא נצטרך לברך בנט"י שחרית קודם הניגוב?

ד. האמור לעיל הוא לענין ניגוב הידים בנט"י שחרית.

עתה נראה אם שפשוף הידים בנט"י שחרית הוא חלק ממצות נט"י, שלפי זה נצטרך לברך בנט"י שחרית קודם השפשוף, כנ"ל.

והנה בנט"י שחרית, מבואר בשוע"ר רס"י ד, שיש בזה כמה טעמים: (א) מטעם שנעשה בריה חדשה, ודינו כנט"י לסעודה; (ב) מטעם נטילת ידים קודם התפלה.

ובענין נט"י קודם התפלה מבואר בשוע"ר (מהדו"ב) סי' ד ס"א: "יקח עוד מעט מים בכפו וישפוש כפות הידים זו בזו לנקות לקיים ארחץ בנקיון כפי". ולפי יהי' חיוב שפשוף גם בנט"י שחרית.

אלא שבאמת אינו כן, כי הטעם שהצריכו שפשוף בנט"י לתפלה הוא כמבואר בשוע"ר שם: "צריך ליטול עד הפרק כמו לסעודה דהיינו עד חיבור האצבעות לכף היד לסברא הראשונה שבסוף סימן קס"א, וכדי לצאת גם לסברא האחרונה שם יקח עוד מעט מים בכפו וישפוש כפות הידים זו בזו לנקות לקיים ארחץ בנקיון כפי". והיינו, כיון שמצות הנטילה היא רק עד "חיבור האצבעות לכף היד", וכיון שבפסוק נאמר שהרחיצה לתפלה צריכה להיות גם "כפי", לכן הצריכו שפשוף ב"מעט מים בכפו". וכן מבואר בפסקי הסדור (שם), לענין נט"י לתפלה: "וצריך ליטול עד הפרק דהיינו עד חבור האצבעות לכף היד, ויקח עוד מים בכפו וישפוש כפות הידים זו בזו לנקותם, לקיים ארחץ בנקיון כפי". משא"כ בנט"י שחרית, שמבואר בפסקי הסדור (שם): "ליטול כל פרק כף היד עד חבורו לקנה הזרוע כי עד שם הטומאה מתפשטת על הידים". א"כ שוב אין כאן טעם להצריך שפשוף.

אמנם כל זה הוא לבאר הטעם, שמה שהצריכו שפשוף בנט"י לתפלה אינו שייך בנט"י שחרית. אמנם כאן אנו דנים במה שהצריכו שפשוף בנטילת ידים לסעודה, שמבואר בסדר נטילת ידים לסעודה ס"ד: "מצות חכמים לשפשף יפה זו בזו לטהרה יתירה". וכ"ה בשוע"ר סי' קסב ס"ח: "אחר נטילת מים שניים על ב' ידיו או רביעית בבת אחת ישפוש ידיו זו

בזו". ואם כן, לפי המבואר בפקסי הסדור (שם): "שכל נטילה הפסולה לסעודה אין לברך עליה בשחר". הרי לפי זה לכאורה גם השפשוף וגם הניגוב הם חלק ממצות נט"י שחרית - כמו בנט"י לסעודה, וא"כ מדוע לא נצטרך גם בנט"י שחרית לברך לפני השפשוף ולפני הניגוב! ?

ה. שוב העירוני משערי תשובה רס"ד: במחזיק ברכה בשם אור צדיקים למהר"מ פאפרש, שכתב בשם מהר"מ ניגרין, שאין רוח רעה סרה מהידים שחרית עד אחר הניגוב, ולפי זה לא יברך עד שינגב.

ואולי זהו גם טעם מנהגינו בזה.



אב הרחמים בשבת מברכים אייר

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

כתב בשוע"ר (סי' רפד סי"ד):

"נהגו להזכיר אחר קריאת התורה נשמת המתים . . גם נוהגים לומר 'אב הרחמים'. ובכל יום שאין אומרים בו צ"צ אין אומרים אותו, ואין מזכירין נשמות, וכן כשיש חתונה או מילה. ויש מקומות שאין אומרים אותו כשמברכין החודש . . ובימי הספירה כשמברכין ר"ח אייר וסיון אומרים 'אב הרחמים' מפני הגזירות שאירעו בימים ההם. ואף אם אירע מילה בשבתות ההם - אומרים אותו. אבל אם חל ראש חודש בשבתות ההם אין אומרים אותה..."

¹ להעיר ממה שבמנהג אשכנז קיימים שני רבדים לענין תחנון: א) ימים שאין אומרים בהם תחנון ובכל זאת אומרים בהם 'למנצח, יענך'; ב) ימי שמחה גדולה, ובהם מדלגים גם 'למנצח, יענך' (ראה שוע"ר סי' תכט סי"ב; תרב ס"ד; תרד ס"ו). ואילו למנהג ספרד אין מבחינים בכך (ראה 'סדור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות' ע' קעג הע' 400). וכעין זה נראה בנדו"ד, שביום שלא היו אומרים בו תחנון עדיין אומרים 'אב הרחמים', ואילו למנהג ספרד י"ל שבכל יום שאין אומרים בו תחנון אין לומר 'אב הרחמים'.

וא"ת שגם למנהג דידן חזינן רבדים שונים, שבשבת מברכין מדלגין 'אב הרחמים', ואילו במנחה של יום זה נאמר 'צדקתך'. י"ל דהיינו בגלל סמיכות 'אב הרחמים' לברכת החודש (דומיא לדילוג תחנון בנוכחות בעלי שמחה).

ואילו בסדור אדה"ז כתב:

"אב הרחמים אומרים בכל שבת, לבד כשמברכים החודש. וכשאין אומרים תחנון אין אומרים אותו. כשמברכין ר"ח סיון אומרים אותו".

וכבר העיר על הברל זה הרא"ח נאה, ב'פסקי הסדור' (סי' קלג), ושם מציין לדבריו בבדי השלחן (סי' פג סקי"ג) שמסדור רבינו מוכח דרק כשמברכין סיון אומרים 'אב הרחמים', אבל אם אירע מילה בשבתות שבחודש סיון אין אומרים אותו, דיום שאין אומרים תחנון עדיף לענין 'אב הרחמים' משבת מברכין, עיי"ש.

והיינו שלדעתו יש בסדור רבינו שני שינויים לגבי דבריו בשו"ע (שלו: א) אם אומרים 'אב הרחמים' בשבת מברכים אייר או לא; ב) אם אירוע של מילה דוחה אמירת 'אב הרחמים'.

ובהוצאת קה"ת (הישן) של שוע"ר (ח"ב ע' תלט) נעתקו 'פסקי הסידור' שליקט רא"ח נאה, עם כמה הוספות. וכעת הופיע צילום גוף כי"ק של כ"ק אדמו"ר זי"ע, בו מוסיף על הנעתק מ'פסקי הסידור'. דברי הרבי נעתקו בההוספות לשוע"ר שם, אך יש איזה שינויים בין גוף הכתי"ק לההעתקה שבדפוס. וז"ל המלקט:

"[סי' רפד סי"ד] ובימי הספירה כשמברכין ר"ח אייר וסיון אומרים אב הרחמים: ובסדור כ' וכשמברכין ר"ח סיון אומרים אותו".

ועל זה מוסיף הרבי (כפי שמופיע בצילום גוף הכתי"ק):

"וכ"כ בסי' מהרי"ק - משמע דכשמברכין ר"ח אייר אומרים. וי"ל הטעם מפני שהם ימי ניסן (ראה פרמ"ג או"ח סו"ס רפ"ד בא"א)".

ואילו כפי שנעתק בדפוס מופיע:

² בתשורה של חתונת פלדמן (אדר תשס"ט).

"וכ"כ בסי' מהרי"ק - משמע דכשמברכין ר"ח אייר אין אומרים אותו³. וי"ל הטעם מפני שהם ימי ניסן (ראה פרמ"ג אר"ח סו"ס רפ"ד באר"א).

[ההדגשות בהנ"ל שלי - ל.י.ר.]. ובאשר השינוי הראשון - "[אין] אומרים" - נראה מוכרח, אך השינוי השני משנה הכוונה ולכאורה ללא צורך. והיינו שהרבי ציין לדברי הפרי מגדים בחלק 'אשל אברהם', והמעתיק מורה כאילו דברי הפרי מגדים הם 'באופן אחר' מהטעם - 'ימי ניסן' - שכתב הרבי.

והנה דיוקים הנ"ל יש להם השלכות למעשה - כאשר אירע ברית מילה בשבת מברכים סיון. וכבר דן בכגון זה הרב י. הורביץ שליט"א בהמילואים לס' קיצור הלכות משו"ע אדה"ז (ע' פג ואילך), שלדברי הרא"ח נאה (שם) אין אומרים 'אב הרחמים', והרב הורביץ מסיק שכן יאמרוהו.

והנה, בפרי מגדים (שם) נחית לחשבון תרתי לטיבותא וג' לטיבותא, שברמ"א (שם) כתב שכשמברכין החודש בימי הספירה אומרים 'אב הרחמים', ופירש הפמ"ג דהיינו אע"ג דאיכא תרתי לטיבותא: א) ימי ניסן; ב) שבת מברכין, מ"מ אומרים 'אב הרחמים'. וא"כ אף כשניתוסף תליתאה לטיבותא, שאירעה אז מילה וכה"ג, אעפ"כ אומרים 'אב הרחמים', ולא שני לן בין תרתי לשלש לטיבותא.

אכן לפי המשמעות מסודר רבינו שבשבת מברכים אייר אין אומרים 'אב הרחמים' לפי שהם ימי ניסן - הרי היכא דאיכא תרתי לטיבותא - א) ימי ניסן; ב) שבת מברכין - מדלגים 'אב הרחמים'. ולפי זה איכא למימר דהוא הדין בשבת מברכין סיון, שאם אירעה בו שמחת ברית

³ להעיר שבשוע"ר (סי' תכט ס"ח במוסגר, ובמהדורא הישנה באו הדברים הללו באותיות קטנות) נאמר שאין אומרים 'אב הרחמים' בחודש ניסן. וממה שדבר זה הועמד בחצע"ג - דמשמע שיש בזה חידוש, ואילו אי-אמירת 'אב הרחמים' בימים שאין אומרים בהם 'צדקתך' מפורש הוא ברמ"א סי' רפד ס"ז - הבנתי דקמ"ל לענין שבת מברכים אייר. אלא שזה מנוגד לדברי רבינו בסי' רפד הנ"ל. ועל כן הצעתי (בסדור הנ"ל, ע' שיא הע') שהדברים שבמוסגר הם הוספת תלמיד, על פי הבנתו בסדור רבינו. ונחלק עלי הרב ב"א בקובץ העו"ב (גלין תתצז). ומזה שהרבי לא ציין כאן לסי' תכט אולי איכא למידק שהצדק אתו - שכוונת המוסגר שבסי' תכט היא אל שאר שבתות חודש ניסן. וילע"ע.

מילה, דאז איכא תרתי לטיבותא - א) הברית; ב) שבת מברכים, גם כן יש לדלג 'אב הרחמים'. וכן הוא דעת רא"ח נאה בכדי השלחן שם.

ואילו בס' קצור הלכות (שם) דייק בסדר לשון רבינו הזקן בסדורו (הנעתק בריש דברינו), ומוכיח דעתו שבשבת מברכין סיון אומרים 'אב הרחמים' אף אם אירעה בו שמחת מילה וכה"ג. ומטעים הדבר, לפי שבימים הללו תכפו ההשמדות והרציחות בימי גזירת תתנ"ו, ע"ש⁴.

ומסיימים בטוב.



בדברי סופרים משום חומר השבת לא הולכים אחר המיקל

הרב אלימלך הרצל
נחלת הר חב"ד, אה"ק

כתב רבנו הזקן בשו"ע או"ח (סי' רנה ס"א): "אסור לעשות מדורה מעצים סמוך לחשכה אלא אם כן מצית בהם האור כל כך עד שתהא השלהבת עולה מאליה בלי סיוע עצים אחרים, גזרה שמא יחתה בה בשבת ויניד העצים כדי שתעלה השלהבת". ובס"ב: "עצים שלא הודלקו מבעוד יום כשיעור שנתבאר אע"פ שהודלקו אח"כ מאליהם בשבת בענין ששוב אין לחוש שמא יחתה בהם אעפ"כ אסור להנות מהם בשבת כיון שהודלקו מבעוד יום באיסור".

ובס"ג: "יש אומרים שבפחמין אפילו לא אחז בהם האור אלא כל שהוא מבעוד יום הרי זה מותר לפי שהם דולקים והולכים מאליהם, ויש חולקין על זה, ובדברי סופרים הלך אחר המיקל".

ויש להבין ממה שכתב רבנו הזקן לעיל (בסי' רנג סי"ג): "שיעור מאכל בן דרוסאי יש אומרים שהוא כמו שלישי בישול הראוי לכל אדם, ויש אומרים שהוא כמו חצי בישולו. ולענין הלכה אע"פ שבדברי סופרים הלך אחר המיקל מכל מקום משום חומר שבת צריך לזיזהר לכתחלה

⁴ ולדבריו הרי גם למנהגנו יש לזהות רובד נוסף, עת שאין אומרים בו תחנון ובכל זאת אומרים בו 'אב הרחמים'. ולא מצאתי חבר לדבר זה.

שיתבשל חצי בישולו מבעוד יום אם אין שם אחד מדרכי ההיתר, אבל בדיעבד יש להתיר התבשיל בכל ענין אם נתבשל שליש בישולו מבעוד יום", עכ"ל.

והשתא לכאורה קשה, דאם 'שבדברי סופרים הלך אחר המיקל מכל מקום משום חומר שבת צריך לזהר לכתחלה שיתבשל חצי בישולו מבעוד יום', א"כ מדוע גבי פחמים כתב בפשטות 'ובדברי סופרים הלך אחר המיקל' בלי שום הסתייגות, והרי כאן מיירי ג"כ 'משום חומר שבת שהיה צריך לזהר לכתחלה' לדעת החולקים שאוסרים, וצ"ע.



מצות ביעור חמץ והמסתעף

הרב ישראל בארנבאום
דיין במאסקווא, רוסיא

א. בשו"ע אדה"ז סי' תמה ס"ג מגדיר אדה"ז את עניינו של מצות ביעור חמץ, וז"ל:

"ואם הוא מבער חמץ בזמן הביעור דהיינו מתחילת שעה ששית עד כלות ימי הפסח צריך לבערו מן העולם לגמרי... דהיינו שישליכנו לאיבוד בענין ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו ואע"פ שבריות אחרות יכולות ליהנות ממנו מכל מקום כיון ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו הרי זה נקרא ביעור מן העולם".

ובס"ד מדגים את הכלל בכמה אופנים:

"כיצד מבער שורפו עד שנעשה פחמים (אבל אם לא נעשה פחם אע"פ שנחרך ונפסל מאכילת כלב אסור להשהותו בפסח כיון שלא נפסל מאכילת כלב עד לאחר זמן הביעור כמו שנתבאר בסי' תמ"ב) או פוררו לפירורין דקים וזורה אותו לרוח או פורר וזורק לנהר וכו".

ובהמשך, בס"ח, דן אדה"ז בפרטי עניין שריפת החמץ ומבאר:

¹ ולפלא על הגה"ח רש"י ז"ל, שלא הזכיר בערך "ביעור חמץ" (ולא בשום מקום אחר) באנציקל"ת הגדרה יסודית וחדשנית זו של אדה"ז.

”כששורף החמץ לאחר שהגיע שעה ששית. . צריך לעשות לו מדורה בפני עצמו ולא ישליכנו לתוך התנור שמסיקו לאפות או לבשל בתוכו לפי שאסור ליהנות מהחמץ אף בשעת ביעורו לאפות או לבשל עליו או להשתמש לאורו או להתחמם כנגדו וכיוצא בהן משאר מיני הנאות ואף הפחמים והאפר של החמץ אסורים בהנאה. . ואין הפחמין והאפר של החמץ בטלין אפילו באלף של היתר שהרי יש להם היתר הנאה בלא ביטול דהיינו להשהותן עד לאחר הפסח וכל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטל. אבל מותר לכסות דם חיה ועוף באפר שריפת החמץ שמצות לאו ליהנות ניתנו כלומר שלא נתנו המצות לישראל להיות קיומם הנאה להם אלא לעול על צוארם ניתנו.”

וצריך להבין:

א) הרי אדה”ז קבע גדר של ביעור חמץ - להביאו למצב בו שום אדם לא יוכל להנות ממנו (ס”ג), וא’ הדרכים בזה היא שרפה עד שנעשה פחמים (ס”ד). אבל לאידך נפסק (ס”ח) שאסור להנות מהפחמים ומהאפר, וא”כ מוכח ששייך להנות מהם, ובעצם זה גם מובן מאליו שאפשר להנות מפחמים וגם מאפר (כמובא במשנ”ב כאן או”ק יד ששייך להתחמם אצל הפחמין או ליהנות לאורם, ובאפרן לכבס בגדים) וא”כ ע”כ לפי הגדרתו שכתב בס”ג המצוה עוד לא מקוימת, ומדוע א”כ די בכך?

וא”א לדחות, שנדרש שאדם יוכל להנות דוקא כדרך הנאה דהיינו באכילה, כי כדי להוציא חמץ מגדר כזה היה די להביאו למצב שנפסל מאכילת כלב, אבל מכיון שמפורש שבזמן הביעור אין די בכך, ע”כ שכל עוד שאפשר לאדם להנות ממנו אף שלא כדרך הנאה אינו מבוער, והדרא קושיא לדוכתא.

ב) בנוגע לעצם איסור הנאה מהפחמים (שנפסק ע”י המחבר, ומקורו ברמב”ם) יש להקשות (וכבר הקשה בדומה לזה רע”א על דברי הטור, שביאר שהרמב”ם בזה לשיטתו שפסק כחכמים שחמץ אינו מן הנשרפים, אלא מהנקברים) ממה נפשך: אם בחמץ הזה כבר נעשה מצוותו של ביעור ע”י שרפה - מדוע פחמים ואפר אסורים בהנאה, ומדוע הם שונים מכל הנשרפים (תמורה לג, ב), שהטעם מדוע אפרן מותר מבואר בתוס’ (שם) דגבי נשרפין איכא מצוה בשריפתן וע”כ הם בגדר ש”נעשה

מצותן", משא"כ נקברין דליכא שום מצוה בקבורתן וחיוב לקברן רק משום תקלה, וא"כ צ"ל אותו דין גם גבי חמץ, שהרי אף לדעת חכמים שס"ל שביעורו בכל דבר (ולא רק בשרפה, כר"י), הרי נעשה עם החמץ את הראוי לו ובזה נסתיימה מצוותו והי' צ"ל אפרו ופחמיו מותרים בהנאה. ולאידך, אם משום איזו סיבה הם אסורים בהנאה, א"כ ע"כ שהמצוה (היינו הביעור) עוד לא נסתיימה, וא"כ מדוע די לקיום המצוה בפעולה כזו, ולא מצריכים קבורה לאפר ולפחמים ככל הנקברים שלא נעשית מצותן? יתירה מזאת: אם לא נתקיימה מצות ביעור כל צרכה הרי מחויב להביאו למצב ש"שום אדם לא יוכל להנות ממנו" כנ"ל, ולא רק מטעם תקלה².

ב. יש שרצו להסביר את קיום המצוה מחד ואיסור הנאה מהפחמים ואפר מאידך בכך, שבעצם אחרי שריפה, הפחמים והאפר של חמץ כבר הוצאו מגדר חמץ כי נשתנה מהותם והם כבר דבר אחר לגמרי, וזה שישנו עדיין איסור הנאה מהם הוא בבחינת איסור הנאה מגידולי חמץ (עי' ע"ז מט, א תוד"ה שאם, שגידולי איסה"נ אסורים מן התורה), דהיינו מדבר שנולד מהחמץ, או ע"ד איסור הנאה מהפת והתבשיל שנבשל ע"י שרפת חמץ (שדינם מבואר בשו"ע אדה"ז שם בס"ט, שאסור להנות מהם לעולם, כ"א ע"י פדיון במקום הפסד מרובה).

אבל תירוץ זה אינו נראה כלל, דהרי אדה"ז חידש לנו הגדרה עניינית לביעור חמץ: להביאו למצב בו "שום אדם לא יוכל להנות ממנו". ובאף מקום לא כתב ולא רמז שיש עוד דרך לקיום המצוה - ע"י שינוי מהותו של החמץ! ואדרבה, מהקשר דבריו מובן חד משמעית ששריפה היא היא האופן (הראשונה בתחילת ס"ד) לקיום המצוה לפי הגדרתו שחידש (בסוס"ג), ואין אופן אחר בקיום המצוה, דאם לאו, הוי הגדרתו חסרה

² והיה גם מקום להקשות מדין של פחמים ואפר, שכנ"ל אסורים בהנאה אבל "מותר להשהותן עד לאחר הפסח" (סי' תמה ס"ח) על הכלל שבסי' תמב סכ"ד: "כל דבר שמותר לקיימו מותר להנות ממנו בפסח כגון למוכרו לנכרי או שאר מיני הנאות" (ומקורו בתה"ד, כמש"כ אדה"ז בסי' תמו ק"א ב).

אבל נראה שיש לתרץ בפשטות, דב"כ דבר שמותר לקיימו" הכוונה שמותר לקיימו לתחילה, מתחילת הפסח. כך מובן גם מהקשר הדברים שם, דדיבר מקודם על אופנים כאלו דווקא, והרי כותרת הסימן "דין ביעור תערובת חמץ קודם הפסח", ופשוט.

ומטעה! ומה טעם יש להמציאה אם שוברה בצידה, ועם הסבר מסובך במעמד של אפר ופחמים? ועוד, דגבי אופן זו שניה גופא (שהוא לשנות מהות החמץ לדבר אחר לגמרי) - הרי לא הגדיר באף מקום כמה יש לשנותו כדי שיחשב למבוער, כי האיננו ראוי לאכילת כלב אינו מספיק (דבשעת איסור קמירי), ושיעור אחר לא נכתב באף מקום, ופחמים הוא מושג רחב ביותר, וכשנעשה שינוי מהותו לא ע"י שרפה אלא ע"י פירוק מדעי וכדו' אין לנו שום גדר שיקבע בזה.

ועוד, דלפי הסבר זה בכל זאת אינו מובן מדוע אצל כל הנשרפין אין אוסרים את האפר והפחמים ממש מאותו טעם, שיהיו בגדר גידולי איסורי הנאה שאסורים בהנאה, ומדוע גבי חמץ דווקא נאמרה הלכה הזאת?

ועוד אינו מובן, דפת שנאפתה ע"י שריפת חמץ בזמן איסורו - אסורה בהנאה לעולם, וא"כ מדוע פחמים ואפר מותרים בהנאה לאחר פסח (כמבואר בס"ט שם) אם עניין האיסור חד הוא?

ג. ואמנם השאלה השניה הנ"ל נדונה בחי' ר' חיים הלוי על הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"א ה"ג), (כנ"ל שדין זה שפחמים ואפר של חמץ אסורים בהנאה - מקורו ברמב"ם), ותירץ דמצות תשבתו אליבא דחכמים עניינה שלא יהא להבעלים חמץ (דהיינו בגברא), ולענין היתר דנעשית מצותו בעינן דוקא שיהא נעשית מצותו בחפצא ורק אז הותר החפץ, ולא כשהבעלים קיימו מצוה דרמיא עלייהו, וע"כ לא הותר האפר והפחמים.

אבל מלבד שתירוצו מחוסר הסברה ואינו מובן, דבכל מצוה הגברא מקיים מצותו בהחפצא, ומדוע מצות תשבתו שונה בזה ממצות שרפת נותר, כלשון הגמ' "נותר ישנו בבל תותירו, וחמץ ישנו בבל תותירו", והיינו דמנלן שמצות תשבתו חיובו על הגברא בשונה משאר ביעורים? וגם הכלל שלו גופא, גם אם ימצא מקור שמצות ביעור חמץ חלה אגברא דווקא, טעמא בעי: מדוע כשמצוה רמיא אבעלים והם קיימו בחמץ את מצותם ועשו עמו את מה שהיה ראוי לעשות עמו דהיינו שביערו אותו מן העולם - מדוע אין החפצא נעשה אז מותר בהנאה? והגר"ח רק קבע את הכלל ולא הסבירו, ואיך שלא נגדיר את הדברים, הכלל שמצות ביעור נתקיימה אבל הדבר נשאר באיסורו נושא בעצמו סתירה פנימית. ובכל אופן, אין ביאורו מעלה ארוכה על שאלתנו הראשונה לפי הגדרת אדה"י,

דהרי עוד אפשר במציאות להנות מפחמים ואפר, וא"כ לכאורה עוד לא נתקיים ביעורו כנ"ל.

ד. ולפני שנבאר את כל זה בפשטות, אפשר להקדים עוד שאלה יסודית לגבי קיום מצות ביעור חמץ, הפעם גבי הדוגמא האחרונה שהובאה אצל אדה"ז בסי' זה בס"ה (וגם נפסקה ע"י שאר הפוסקים), ומקורו במ"א כאן סק"ב:

"ואם משליכו לבית הכסא הרי הוא כמבוער מן העולם לגמרי כיון ששום אדם לא יוכל עוד ליהנות ממנו ואין צריך לפררו קודם שמשליכו . . . ובלבד שלא ישליכנו שם לפני חזיר שאסור להאכיל לבהמה אפילו היא של נכרי או של הפקר . . . אבל כשאינו משליכו שם לפני חזיר אע"פ שסופו לאכול ממנו אין בכך כלום כיון שאינו נותן לפניו לאכול".

וכן כתב בהגדרה כללית שנתן כנ"ל בס"ג: " צריך לבערו מן העולם לגמרי . . . שישליכנו לאיבוד בענין ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו ואע"פ שבריות אחרות יכולות ליהנות ממנו מכל מקום כיון ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו הרי זה נקרא ביעור מן העולם".

ואינו מובן:

הרי הבריות הללו בהחלט יכולות להיות בבעלות של בני אדם (ואם גידול חזירים הוא באיסור או בהיתר אינו נוגע לנידו"ד כלל), ובסי' תנ סי"ח מפורש ש"אסור ליתן בהמתו לנכרי להאכילה בימי הפסח אם ידוע לו שהנכרי יאכילנה פסולת של שעורים שהוא חמץ לפי שאכילת הבהמה היא הנאת האדם שעל ידי כן היא מתעלה ומשבחת ומתוספת בדמים כו", וא"כ אינו מובן איך לשיטתו מתקיימת הגדרתו שכתב בעצמו ממש באותו משפט, כי יוצא א"כ שחמץ שנזרק לביה"כ יתכן וסופו להאכל ע"י בהמות, וא"כ עוד לא מקויים הגדר ששום אדם לא יוכל עוד ליהנות ממנו, דאכילת בהמה נחשבת ע"פ דין כנ"ל להנאת אדם. (ולאידך, אם נפרש שכוונתו לשלול דווקא אכילת אדם ולא שאר הנאות (שזה מה שמתקיים בפשטות ע"י השלכתו לביה"כ) היה די א"כ להביאו למצב שאינו ראוי לאכילת כלב, ומדוע יש לבערו יותר?).

ה. וי"ל בביאור שתי בעיות אלו (גבי שרפה וגבי זריקת חמץ לביה"כ) ב' יסודות:

ע"י קיום מצות תשבתו עם חמץ נעשה מצותו אך ורק של תשבתו (וביחס ללאווים של ב"י וב"י³), אבל איסור של לא תאכלו נשאר בתוקפו, כי לגביו לא נעשית שום מצוה.

עניין וגדר של ביעור והשבתת חמץ אינו בשינוי מהותו באופן קיצוני עוד יותר מלעשותו אינו ראוי לאכילת כלב (כמו שלומדים בפשטות), אלא פעולה במישור אחר לגמרי: ביעור (השבתה) פירושו הרחקת חמץ מהנאת אדם באופן מוחלט, ודווקא מהנאה בדרך אכילה, כדלקמן:

לצורך הרחקה הנ"ל די לפררו, להשליכו לביה"כ או לים (או לאיבוד בכל מקום אחר) או לשורפו (אבל לא כדי לשנותו, אלא כנ"ל במטרה להרחיקו מהנאת אדם). דהרי פשוט ומובן שלקבל כל שאר הנאות (חוץ מע"י אכילה) מחמץ שבבור של בית הכסא שייך ושייך, וכן הוא נהוג לזבל בזה את הקרקע ועוד. כמו כן, הוכחנו לעיל מלשונות אדה"ז שחמץ שבביה"כ עוד ראוי ולפעמים אף נועד לאכילת בהמות, דבר שנחשב ע"פ דין - מפורש בסי' תנ - להנאת האדם. וע"כ כאן מיירי בהנאה בדרך אכילה דווקא (שהיא ורק היא נשללת ע"י השלכת חמץ לביה"כ).

אבל לפ"ז נשאלות שתי שאלות:

מדוע א"כ כתב בלשון "ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו ואע"פ שבריות אחרות יכולות ליהנות ממנו", ולא בלשון אכילה אם כ"ה כוונתו?

וביותר קשה: מדוע א"כ לא די להביאו למצב שאינו ראוי לאכילת כלב כנ"ל, שבזה כבר ודאי אינו ראוי לאכילת אדם?

³ אם כי יש מחלוקת ראשונים אם כל יראה ובל ימצא הם לאו הניתק לעשה של תשבתו, ובדעת הרמב"ם כתבו (ע"י שו"ע אדה"ז סי' תמו קו"א ב בהג"ה) שאו שס"ל שאין עשה אחד מנתק שני לאוים, והרי יש כאן שני לאוים - כל יראה ובל ימצא, או שס"ל שאין העשה מתקן את הלאווין של כל יראה ובל ימצא למפרע אלא מכאן ולהבא. וגם אם ס"ל לרמב"ם שב"י וב"י אינם לאו הניתק לעשה כלל (לפי שהעשה של תשבתו קודם ללאווים, שהרי מערב פסח בחצות כבר הוא מחוייב בעשה זה, ולכן אין הם לאו הניתק לעשה) - כ"ז לעניין מלקות על ב"י וב"י, אבל ברור שעניינם אחד, והם שני צדדים של אותו מטבע, וכשקיים העשה של תשבתו אינו עובר יותר על ב"י וב"י לכ"ע, דהוקש שאור של השבתה לשאור של ראייה (ע"י פסחים כט, א, שו"ע אדה"ז סי' תמד סט"ז).

אבל באמת קושיה אחת מתורצת בחברתה. כי אדם רגיל יכול לאכול מה שראוי לאכילת אדם, ובשארור להחמצת עיסה אפשר להשתמש אף במה שראוי לאכילת כלב⁴. אבל אדם אינו יכול לאכול מה שאינו ראוי אף לאכילת כלב, ועכ"ז הוא יכול ליהנות ע"י הפה מדבר שאינו ראוי אף לאכילת כלב ! וראיה לזה ואוקימתא שכזו מפורשת בשו"ע אדה"ז בסו"ס תמב, וז"ל:

"דיו שבשלו נכרי בשכר בתוך הפסח אסור לכתוב בו במועד גזירה שמא יתן קולמוסו לתוך פיו ואף על פי שהשכר שבדיו זה נפסל מאכילת כלב מכל מקום כיון שלא נפסל עד לאחר זמן הביעור כבר נאסר בהנאה קודם שנפסל ואין איסור זה נפקע ממנו לעולם כו". דהיינו שהנאת כתיבה ע"י הדיו מצד עצמה לא נאסרה (ואין כאן המקום לבאר מדוע), אבל מצד איסור הנאה אסור שיהנה ממנו ע"י פה, אף שמפורש שאינו ראוי לאכילת כלב ואין לזה שם אכילה כלל, ואפילו מדרבנן לא אחשביה לאכילה, בכל זאת יכול להרגיש בזה טעם חמץ, וזה נכלל בכלל "הנאה". ולכן נקט אדה"ז גם בנידו"ד לשון הנאה דווקא ("ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו") כי אף אם מצבו של חמץ אינו מאפשר להגדיר את אכילתו כאכילה אבל עוד שייך שבאיזו דרך שהיא ינהה דרך הפה מהחמץ - עדיין לא נתקיימה מצותו, ולכן דייק בלישניה ונקיט בדווקא לשון כוללת יותר.

וכן בעצם מובן מהמשך הלשון "שישליכנו לאיבוד בענין ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו אע"פ שבריות אחרות יכולות ליהנות ממנו", דמה יכולות בריות אחרות לעשות עם חמץ אם לא לאכלו?⁵

וא"כ כלל וגדר אחד הוא לכל אופני הביעור לשיטת חכמים, ולא שתי דרכים כנ"ל, והוא: להביאו למצב שאדם (שפוי) לא יכניסנו לפה.

⁴ ע"י מ"מ הל' חמץ ומצה פ"א ה"ב, וכן הוא דעת הר"ן פסחים יג, א, דלא כהראב"ד שם.

⁵ דלא שייך לפרש שכוננה להנאת חימום וכדו' משרפת החמץ שבריות יחנו, דלא קיימת כזו אוקימתא שיהא ראוי לחימום לשאר בריות ולא יהא ראוי לחימום אדם, ועוד דכל שאר תשמישים והנאות הם מתוחכמים ובפשטות צריכים בר דעת לייצורם. ע"כ מוכח כדכתבתי בפנים.

ויומתק עפ"י המפורסם שכתב התשב"ץ בספרו יבין שמועה במאמר חמץ, דטעם המצוה באיסור ב"י וב"י (ועשה דתשביתו, שהוא צד השני של האיסורים הללו) הוא הרחקה וסייג דאורייתא לאכילת חמץ דלא בדילי מיניה, וכן כתב הר"ן ריש מסכת פסחים והרא"ם בביאורו לסמ"ג, והביאם פמ"ג בפתיחה להל' פסח ח"א פ"א אות ח. א"כ מסתבר בטוב טעם מדוע גדר מצות תשביתו הוא דוקא לשלול בכל אופן את אכילתו של החמץ.

אבל ההגדרה הזאת (ששום אדם לא יוכל להנות ממנו) נאמרה דווקא לעניין מצות תשביתו, ואיסור ב"י וב"י [לצורך הרחקה מאכילה, אליבא דתשב"ץ]. אבל איסור אכילה והנאה המסתעף ממנו, הנלמדים מקרא של לא תאכלו, לא נפקעו ע"י ביעור כלל, כי לגביהם לא נעשית שום מצוה, כי אינן פועל יוצא ואינן סיבה למצוות תשביתו. ולכן פחמים ואפר משרפת חמץ אף שהותרו בקיום כי נעשה מצותם (של תשביתו), לא הותרו בהנאה כי לא נעשית שום מצוה ביחס ללא תאכלו. ולפי"ז לא קשה כלל קושית רע"א ור"ח הלוי, והכל אתי שפיר בפשטות.

והראיה הממחישה את החילוק ביניהם היא מחמצו של נכרי, שאסור בפסח באכילה ובהנאה, אבל אין חיוב לבערו, ואין עוברים עליו בב"י וב"י אפילו כשנמצא בבית ישראל.

וזה ההבדל בין חמץ לאיסורי הנאה הנשרפים, שבהם איסור הנאה וחיוב לבערם קשורים זה בזה, ולכן אם נעשה מצותם - אפרם מותר. אבל איסור הנאה מחמץ בפסח בכל מיני הנאות נלמד מפסוק אחר, בלי קשר למצות ביעור, ובאמת לא נפקע לעולם. □

⁶ ולכאורה היה מקום להקשות לפי ביאורנו, דא"כ מדוע תלה הטור איסור הנאה מפחמים ואפר במחלוקת ר' יהודה ורבנן, דבפשטות ע"פ מה שנתבאר בפנים יוצא שאיסור לא תאכלו שכולל בתוכו איסור אכילה ואיסור הנאה אינו קשור למצות תשביתו, ואינו נפקע לכ"ע?

אבל באמת זה אינו, ודברי הטור מוכרחים מהש"ס, ומסתברים ביותר מסברה:

דסתם משנה בתמורה לג, א מחשיבה את החמץ בפסח מכל הנשרפים שאפרן מותר (וזאת הסיבה מדוע התוס' (פסחים כז, ב) פסקו הלכה כר' יהודה), ואם נימא שכ"ע ס"ל שאיסור הנאה נשאר בתוקפו גם לאחר השריפה - יוצא לנו שסתם משנה דלא כמאן!

ומדויק ביותר בזה לשונו הזהב של אדה"ז, שגבי חיוב של ביעור כתב בסי' תמב סכ"א: "אבל אם נפסלו מאכילת כלב אחר שעת הביעור . . . חייב לבערו מן העולם לגמרי מן התורה דכיון שהיה עליהם שעה אחת שם חמץ לאחר זמן איסורו אינו נפקע מהם לעולם - עד שיעשה להם כתורת חמץ", שאז נפקע לא רק שם חמץ (דלמאי נפק"מ?) אלא גם החיוב לבערו, כי כבר עשה מצוותו. אבל גבי איסור הנאה כתב (שם סל"ד) שאם "נאסר בהנאה קודם שנפסל אין איסור זה נפקע ממנו לעולם", ולא הוסיף "עד שיעשה להם כתורת חמץ" כבסכ"א, ודו"ק.

ו. ויש להוסיף עוד פרט חשוב בזה, שאיסור אכילה והנאה בחמץ מדין תורה קיים רק במשך הפסח, שלכך פחמים ואפר מותרים בהנאה לאחר החג כדין חמצו של נכרי, דאינו עובר עליו על ב"י וב"י ולא קנסו חכמים⁷. אבל בפת ובתבשיל שנתבשלו ע"י שרפת החמץ הרי הנאה מהחמץ בפסח התממשה והתלבשה בהם ואינה נפקעת לעולם (כ"א ע"י פדיון לדעה אחת), ובכל עת שיאכלם - יהנה מחמץ בפסח. ולאידך: לא מצאנו חיוב לבער תבשיל ופת מדין תשביתו וב"י וב"י, כי אינם חמץ רק מימוש של הנאת חמץ ("שבח עצים בפת"). ונמצא שהתבשיל שנתבשל ע"י שרפת חמץ דינו חמור מפחמים ואפר שנשארו מחמץ אחרי שריפתו, שהראשונים אסרוהו בהנאה לעולם, (ושנים רק במשך ימי החג). אבל

אבל גם הגיון שיטתם אומר לחלק ולתלות בכך: משיטת חכמים שאומרים ש"אף מפרר וזורה לרוח או פורר וזורק לים" רואים שאין מטרת ביעור לשיטתם לבטל מציאות החמץ, אלא כנ"ל לבטל הנאתו מבני אדם, "וזה נקרא ביעור מן העולם" (לשון שו"ע אדה"ז סי' תמה ס"ג). וא"כ לשיטתם לא מוכרח כלל שאחרי ביעור מתבטלים ממנו דיני חמץ שאינם קשורים למצוה זו, כי רק לגבי חיוב של ביעור הוא נקרא מבוער ולא שמבוער באמת. משא"כ לר"י משמע שמטרתו לבערו מן העולם כפשוטו, וא"כ מסתבר שלשיטתו אחרי ביעור הוא באמת נחשב כלא קיים כלל. ומה שנהיה במקומו זה ע"כ מציאות אחרת, ואם שינוי זה במציאות ולא רק בדין מסתבר שגם לכל שאר דיני תורה מה שנותר כבר אינו מה שהיה מקודם.

⁷ ומותר להשהותם אף בפסח ולא חייבו לקברם משום תקלה (שם ס"ח), בשונה משאר הנקברים שחייבו חכמים לקברן שלא יכשלו בהם. ואולי זאת בגלל שאיסורם מוגבל לזמן הפסח משא"כ כל שאר הנקברים, וגם חשש תקלה אצלם לא גדול כמו אצל מאכלים שקיבלו טעם חמץ שיש לבערם בפסח אף שגם איסור אכילתם פג לאחר הפסח (שו"ע אדה"ז סי' תמב ס"ז, יג, כ), כי המאכלים רגילים להתקלקל במשך ימי החג, משא"כ פחמים ואפר (ועי' בחק יעקב כאן סק"א שכתב טעמים אחרים).

לאידך, בתבשיל ובפת יש בהם רק שבח חמץ ולכן ניתרים ע"י פדיון, אבל פחמים ואפר - כל גופם אסור בהנאה כל זמן הפסח.

ונ"ל, שגם אם (ידוע ש) גוי בישל בפסח תבשיל שלו ע"י שריפת חמץ שלו - יהא אסור לאכול מתבשיל זה לעולם, כי הנאה של חמץ התממשה בתבשיל עצמו, והיא אסורה מדאורייתא גם מחמצו של נכרי. [ואולי דין זה תלוי בשתי דעות בתוס' (פסחים עה, א ד"ה וגרפון) אם שבח עצים בפת הוי איסור תורה או מדרבנן, דיתכן שרבנן לא גזרו בשל נכרי. ועיי' מ"א כאן סק"ה, שבזה גם תלוי אם מותר לפדותו, דרק כשאיסור מדרבנן פודים את האיסור].

ואם שורף את החמץ שעבר עליו הפסח לאחר פסח - שחכמים אסרוהו בהנאה ויש לבערו מחשש תקלה (שו"ע אדה"ז סי' תלה ס"ד), מסתבר שפחמים יהיו מותרים בהנאה (דאחרת איסורם נצחי גם אחרי שריפה ויש לקברם, ואת זה לא שמענו בשום מקום) כי בשביל זה לא יניח אדם את חמצו בפסח. ופת שנאפתה ע"י שריפה זו - יש לעיין במעמדה, ולדעות ששבח עצים בפת איסורו מן התורה, גם כאן יתכן שייחשב בכלל הנאה אסורה, וצ"ע.



ברכת 'שהחיינו' על ספירת העומר

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

לשאלה מדוע אין מברכין 'שהחיינו' על מצות ספירת העומר⁸ הבאה מזמן לזמן, ניתנו כמה תשובות:

א) שלא מצינו ברכת שהחיינו אלא בדבר שיש בו הנאה כגון נטילת לולב שהוא בא לשמחה, אבל ספירת העומר אין בה זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפש לחורבן בית מאווינו (בעל המאור סוף פסחים, עיטור סוף הל' מצה, שו"ת הרשב"א ח"א סי' קכו).

⁸ וראה בהגש"פ של הרבי, בכותרת 'מוציא מצה' בקטע השני, אודות מצות אכילת

ב) לפי שבזמן הזה המצוה היא זכר למקדש, ועל 'זכר' בעלמא אין מברכים (המאור והר"ן שם, העיטור סוף הל' מצה, רוקח סי' שעא, ח"י ס"ק ז).

ג) שאם יאבד יום אחד, חסרה לו המצוה, ולכן לא ניתן לברך בתחילת הספירה (הר"ן סוכה כב, ב בדפי הרי"ף).

ד) הספירה היא משום צורך יום-טוב, שבועות, וסמכינן אמן דרגל (אבודרהם שער ג, מהרי"ל עמ' קנא, שו"ת רדב"ז ח"ד סי' רנו [בדפוסים אחרים: אלף שכז], לבוש סי' תפט).

והנה אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו דן בשאלה זאת בקשר לבדיקת חמץ (סי' תלב ס"ג), עשיית סוכה והישיבה בה (סי' תרמ"א), אבל לא מצאנו שידון בזה בקשר לספירת העומר, וטעמא בעי.



מזווה לארטבון

הנ"ל

בירושלמי (פאה פ"א ה"א) מסופר אודות ארטבון (מלך פרסי) ששלח לרבינו הקדוש מרגלית אחת יקרה "שאין לה ערך", וביקשו לשלוח לו דבר שכמותו, ושלח לו רבי מזווה אחת. וכשהתפלא ארטבון ששלח לו דבר ששוויו מטבע קטן, אמר לו: חפציך וחפצי לא ישוו בה [בתורה]², ולא עוד אלא שאתה שלחת לי דבר שאני צריך לשומרו, ואני שלחתי לך דבר שאתה ישן והיא משמרת אותך, שנאמר (משלי ו, כב) "בהתהלךך תנחה אותך וגו' [בשכבך תשמור עליך]". ובשאלתות (סי' קמה) מסופר בהמשך לזה על ההגנה בפועל שנעשתה בזכות מזווה זו.

¹ כפירוש רוב המפרשים, ולא כדעת הפני משה שהיה "יהודי חשוב", ראה בלקוטי שיחות כרך יט עמ' 126 הערה 39 (וכמדומני שבהנחות השיחות נשלל פירוש זה ביתר שאת).

² ע"פ הפסוקים במשלי (ח, יא. ג, טו) שהובאו בירושלמי לפני מעשה זה.

הרבי³ הוכיח מזה שיש ערך של שמירה למזוזה גם כשאינן את קיום המצוה בפועל, שהרי כאן מדובר אצל גוי שאינו בגדר קיום מצות מזוזה כלל⁴. ועדיין דבר זה צריך ביאור והסבר.

אחד הקשיים בעניין זה הוא: מה ההיתר לתת מזוזה לגוי, ומה גם - ביוזמת היהודי⁵?

יש שכתבו (שו"ת באר שבע סי' לו. וראה גם בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"ב סי' קכא-ב), שמותר לתת מזוזה לגוי שיודעים בו שמאמין בייחוד השם. ולשיטתם צ"ל שגם כשיוצאים מהבית יהיה מותר להשאירה עבור גוי כזה (שמאמין בייחוד, למשל מוסלמי, וגם מכבד תורה ומצוות). והוא חידוש גדול.

הנצי"ב⁶ חידש, שרק מזוזה שנכתבה מראש עבור הגוי מותר ליתנה לו, שאין בזה הורדה מקדושה. [ונחלקו עליו לעצם העניין, שהרי גם מזוזה פסולה אסור לתת לגוי] וזה לכאורה אינו מתאים ע"פ דברי הרבי הנ"ל. ואכן בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סוף סי' קפד) נחלק עליו [מלבד לעצם העניין כנ"ל] גם מפני שאין שמירה אלא במזוזה כשרה.



³ בלקוטי שיחות הנ"ל הערה 1. מאידך, בשו"ת גינת ורדים (חאו"ח כלל ב סי' כח) טוען שמשלוח המזוזה לא היה לשמירת ארטבון כלל, שהרי השכר הוא רק בזכות קיום המצוה, אפילו שלא לשמה, אבל לא כשעושינן אותה רק "קרדום לחפור בה" כלחש וקמע, שאז אין בה שמירה כלל ואדרבה, והמשלוח לא היה אלא כדי להראות ששולחנו של רבי גדול משולחנו של ארטבון, וכפי שמדבר בירושלמי על התורה בכלל ולא על מצות מזוזה. ולפי זה צ"ע ביותר איך הותר המשלוח (ראה להלן).

⁴ בלקוטי שיחות שם הערה 40: "ויתרה מזה, בית בשותפות נכרי פטור ממזוזה (שו"ע יו"ד ר"ס רפו, עיי"ש במרדכי וכו').".

⁵ כנפסק לאיסור בראשונים (שו"ת הגאונים שערי תשובה קנז. ספר האשכול הל' מזוזה ס"ב), ובשו"ת מהרי"ל החדשות (קכג,ב) הוכיח זאת מכמה מקומות בגמרא, והובא להלכה בשו"ע יו"ד סי' רצא ס"ב בהג"ה (ושם מתיר במקום איבה, דלא כמהרי"ל).

⁶ העמק שאלה לשאלות שם ס"ק יט, ע"פ הגירסא בשאלות שרבי (גם) כתב עבורו את המזוזה. וכ"כ בהגהות יד שאול ליו"ד שם.

⁷ הגאון מוהר"ר שלמה הכהן מווילנא, הובא בשדי חמד בקונטרס דברי חכמים סו"ס קלה.

חיוב למשמש בגדיו בערב שבת

הרב אלכסנדר אליעזר קנאפפלער

מח"ס ושו"ת, בארא פארק

איתא במסכת שבת (יב, א): "חייב אדם למשמש בגדיו ערב שבת עם חשיכה, אמר ר' יוסף הלכתא רבתי לשבתא". וברש"י: "חייב אדם למשמש בבגדו שלא יהא כרוך בשום דבר פן יוציאנו, ודבר גדול יש כאן להפרישו מאיסור שבת". וכן איפסקא הלכתא בשו"ע או"ח סרנ"ב ס"ז וז"ל: "מצוה למשמש אדם בכליו בערב שבת סמוך לחשיכה שלא יהי בהם דבר שאסור לצאת בו בשבת".

והנה נראין הדברים שהמדובר בדורות דאז שהיה להם רק בגד אחד לחול ולשבת, וע"כ היה יתכן שיהיה דבר הנכרך או מוטל בכיסו, וע"כ מחוייב למשמש עם חשיכה, משא"כ בדורינו שיש לכל אדם בדרך כלל בגדים מיוחדים לשבת, הרי יש חיוב גדול לגדור גדר שלא להניח כלל שום דבר בתוך כיסי הבגדים הללו. ולא רק כשלוכשם בשבת צריך להזהר בזה, כדי שלא יבא לידי איסור הוצאה, אלא אפילו כשלוכשם בחול כשמזדמן לו איזה שמחה וכדומה, ג"כ צריך להזהר לא להניח שום דבר בכיסו, כי עי"ז יתכן מאוד שיכשל ח"ו באיסור הוצאה. ועובדא ידענא מעשה רב מהגה"צ ממאטעסדארף זצ"ל שהבחינו אצלו פעם בעת שמחה משפחתית שהחזיק בידו המפתח של ביתו במשך כל הזמן, וכאשר שאלוהו על הדבר המתמיה, ענה להם שהוא לבוש בבגדי שבת וע"כ אינו רוצה להניח בתוכם שום דבר, כדי שלא יכשל ח"ו באיסור הוצאה. והדברים ק"ו שהלא המפתח הוא דבר שיוציאנו בודאי מכיסו כבואו לביתו כדי לפתוח הדלת, ועכ"ז לא רצה בשו"א להניחו בתוך כיס, כ"ש לשאר הדברים שאינו יודע מתי יוציאנו מכיס הבגד שאסור לתתו בתוך הבגד של שבת.

ולפ"ז יוצא לדינא לכאור' שאין חיוב למשמש בבגדיו בזמנינו, ודברי חכמינו ז"ל בענין המשמוש בבגדים, אמורים רק כשהבגד הוא מיועד לחול ולשבת כנ"ל, וע"כ אולי אין מן הצורך למשמש בהם.

אמנם העירו לי, שכיון שלפעמים לובשים הבגדי שבת בעוד היום גדול בערש"ק ועל כן מהיות טוב יש חיוב גם על הבגדים הללו למשמש עם

חשיכה כדי שיהיה לבבו נכון ובטוח שאינו נכשל ח"ו באיסור הוצאה, וע"ע.

וכעת נ"ל להוסיף עוד על מעשה רב הנ"ל מהגה"צ ממאטעסדארף זצ"ל, שמצאתי סמוכין לו בספר מנחת שבת (או"ח סי' פד, אות ג) וז"ל: "עיין שו"ע או"ח סימן ש"ג סעיף י"ז, דכל מה שאסור לצאת בו לרה"ר כגון מפתח וכיוצא אסור להחזיקו אצלו אפילו בבית כ"א בידו אבל לא בחגורתו משום שמא ישכח ויוציאנה לרה"ר ע"כ. ועיי"ש בפמ"ג א"א ס"ק י"ג דיש לומר דזהו אפילו להמתירים להתקשט בבית מ"מ במפתח יש להחמיר דדווקא בקישוט התירו כדי שלא תתגנה ע"כ. וזה דלא כמחה"ש שם ס"ק י"ג. ואני אומר דזהו הלכתא רבתא לשבתא כי כמה פעמים ראיתי בחוש דמי שאינו נזהר להניח בכיס של בגדיו הנקרא קעשינא איזה דבר כשהוא בבית כגון פאטשיילא או כלי שעות וכיוצא לא ימלט שלא ישכח ויוציאנה לרה"ר לכן ראוי לכל בע"נ שלא להניח אפילו בבית שום דבר כגון פאטשיילא וכיוצא במקום שאין עירוב משום שמא ישכח ויוציאנו לחוץ. ועיי"ן מג"א סימן רנ"ב ס"ק כ"ו, ובמחה"ש שם, ובפמ"ג א"א שם, עכ"ל.

ועוד נ"ל להוסיף דדעת החיי אדם ומשנה ברורה דכפתור התלוי בבגד בדרך רפוי עד שאינו ראוי להשתמש בו כמו שהוא, לרכוס הבגד, דאסור לצאת בו לרה"ר דאין הכפתור בטל להבגד, וא"כ יש לומר דאף כהיום כשיש לנו בגדים מיוחדים לשבת קודש, ג"כ מוטל חיוב למשמש בגדיו, דאולי יש לו איזה כפתור רפוי, ויתבייש לילך כן ועבור על איסור אורג וקושר או מכה בפטיש חוץ מאיסור הוצאה בשבת.

והיוצא מזה דלאו דוקא מחמת הוצאה ומוקצה חייבו חז"ל למשמש בגדיו בער"ש, אלא גם משום שאר איסורים כגון אורג וקושר או מכה בפטיש אם הוא גמר מלאכה של בגד חדש.



אמירת "עם קדושיך כאמור" בנ"ב

הרב דוד מנדלבוים

תושב השכונה

רציתי להעיר ולהאיר לכל מי שזה שייך לו. עמדת ע"י הרה"ח וכו' ר' יעקב ז"ל ליפסקר כששאל את הרה"ג הרה"ח וכו' הרב זלמן שמעון דווארקין על מי לומר "עם קדושיך כאמור" בנשיאות כפים. הרב ענה שלא הכהנים ולא הקהל אומרים את זה, אלא אך ורק הש"ץ בתור המשך של הנוסח או"א ברכנו בברכה וכו'.

מענין לענין באותו ענין, שמעתי מא' מאנ"ש שכשיש רק כהן א', שאז, עפ"י הלכה (ראה שו"ע אדה"ז סי' קכח ט"ו), לא קוראים להכהנים בקול רם, אבל הש"ץ אומר כהנים בלחש בתור המשך של הנוסח או"א ברכנו בברכה וכו'.



נשיאת כפים בכהן 'שנשא' נכרית

הרב אליעזר וואלף

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בענין פסולי כהונה לנשיאת כפים, ידוע מה שמבואר שלא הוקשה נשיאת כפים לעבודה בבית המקדש אלא לענין עמידה לבד ולא לדבר אחר, שנאמר לעמוד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו כו', (וראה תוס' מנחות ק"ט, א, ור"ח תענית כ"ז ע"א).

ומה שפוסלים כמה מיני מומים כמו בעבודה, הרי כל הפסולים האלו מדברי סופרים הם, וכמש"כ בגמ' תענית (כז, א): 'אסכמתא ניהו מדרבנן', וישנם טעמים וגדרים מיוחדים לכל פסולים אלו ואינם משום היקשם לעבודה. לדוגמא:

(א) במשנה במגילה (כד, ב) מובא כמה מומין הפוסלים, כמו בידיו או בפניו, והטעם משום שהעם מסתכלין בו ובאים לידי היסח הדעת.

(ב) כהן שהרג נפש לא ישא כפיו, משום די' לימוד מיוחד בקרא, שנאמר (ישעי' א, ט"ו): "ידיכם דמים מלאו".

ג) כהן שהמיר דתו, (אפי' לדת הישמעאלים שאינם עובדים עבודה זרה (ראה שוע"ר סי' קכ"ח סנ"ב ובמ"מ שם)) קנסוהו חכמים להיות מחולל מקדושתו ואינו נשא כפיו כו'.

אבל כהן שלא היו בו אחד מדברים הללו, אע"פ שהוא "כהן רע מעללים ובליעל ועז פנים" (לשון מג"א סי' קכ"ח ס"ק נז) ואינו מדקדק במצות אפי' במצות חמורות וכל העם מרננים אחריו, אפי'ה נושא כפיו, מפני שמצות עשה היא לכל כהן לישא כפיו ואין אומרים לרשע הוסף רשע על רשעתך והמנע מן המצות". ואפי' עבר על גילוי עריות במזיד ולא עשה תשובה, כיון דליכא קרא (ב"ח, סי' קכ"ח). וכדאמרינן בירושלמי (הניזקין ה"ט) שמא תאמר כהן זה מגלה עריות ושופך דמים והוא יברכני אמר הקב"ה וכי הוא מברכך אני מברכך שנאמר: "ושמו את שמי ואני אברכם".

אמנם, יש סוג נוסף שפוסל כהנים מנ"כ, והוא היכא שכהן עובר על מצות המיוחדים לקדושת כהונה, אזי קנסוהו חכמים ופסלוהו מכל מעלות הכהונה, ומונעים אותו מלישא את כפיו מפני שהוא מחלל קדושתו. ובלבוש סעי' מ' הביא דוגמא: כגון כהן שנשא גרושה. ובאלי' רבה סקע"א הוסיף לזה וכתב: "הוא הדין חללה וזונה (ומקורו מברטנורא בכורות פ"ז מ"ז), ורש"י פירש דהוא הדין חלוצה". וכן הביא במג"א סקנ"ז. וראה גם במ"ב סקמ"ז. וכן כהן שנטמא למת שאינו משבעה מתי מצוה פסול מן הדוכן (שו"ע סעיף מ"א).

וראיתי בכמה פוסקים (ראה בפסקי תשובות ועוד) שפסקו שגם כהן שנשא לנכרית פסול לישא כפיות ופסקם מיוסד ע"פ מה שמבואר באה"ע סימן ר' ס"ח: "איזהו זונה כל שאינה בת ישראל, או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה לינשא לו איסור השוה לכל גוי" ומזה רואים שגם נכרית פוסל כהן כמו בשאר נשים אסורות, ומשום פסול זונה.

ורציתי להעיר בפסק זה בג' אופנים, מן הקל אל הכבד:

א) בשוע"ר סי' קכח סנ"ג הביא סוג פסול הנ"ל של איסורים שמייוחדים לכהנים, וכתב "כגון כהן שנשא גרושה או חלוצה או שנטמא למת כו'", ולא הזכיר זונה. אבל לכאורה נצטרך לפרש שכוונתו רק להביא דוגמאות, ולא להזכיר את כל הפסולים. תדע, דהשמיט ג"כ פסול דחללה.

(ב) אפי' את"ל, וכפי שמובן בפשטות, שזונה ג"כ נכלל בפסולי כהונה בנשיאת כפים, מ"מ עדיין אינו ברור שנכרית נכלל תוך איסור זה. דהא, האיסור לבעול נכרית שוה היא לכל ישראל, גם למי שאינו כהן, שנאמר לא תתחתן בהם, וא"כ אינו איסור מיוחד לכהנים לפסלו ולחללו מקדושתו. ונהי שיש לדון בזה, דהא בכהן יש איסור נוסף ממה שיש לישראל, וכמו שמבואר ברמב"ם (איסור"ב פי"ב ה"א-ג), שישראל הבא על גויה דרך זנות (ולא בדרך אישות) מכין מכת מרדות, והחיוב הוא מד"ס, אבל כהן הבא על גויה לוקה מן התורה משום זונה, מ"מ, אין בזה הכרח להוכיח שזה יחשב כפסול בכהונתו בנדו"ד.

ועוד והוא העיקר, (ג) במשנה בבכורות (מ"ה, ב), ששם מזכיר איסורים שפוסלים כהן מן העבודה, כתוב "והנושא נשים בעבירה פסול", נושא דייקא. וא"כ היכא שבעל אשה בלי קידושין, וכגון כהן שבעל נכרית, ידוע שבנכרית אין קידושים תופסים בה, י"ל שאין זה פוסלו.

וראה בח"מ בשו"ע אה"ע סי' ו' סק"ט שעמד בדברי המחבר (הנ"ל) "איזה היא זונה, כל שאינה בת ישראל וכו'" וכתב: "היינו סיפא דכ' וכן הגיורת והמשוחררת ולא ידעתי לאיזה טעם כפל דבריו, וכן הוא ברמב"ם (איסור"ב פי"ח מהאסור"ב). וראה גם במגיד משנה שם, הלכה א'. ולכא' רואים מדבריו שסתם בעילת נכרית שאינה שייכת לקידושין אינה פוסלו מכהונה.

וראיתי שגם בשו"ת בנין ציון סימן ו' דייק כנ"ל מהמשנה, והדגיש דכיון שהך הנושא נשים בעבירה פסול אינו מן התורה ורק קנס ותקנת חכמים הבו דלא לוסף עלה ולבטל מצוה (של נשיאת כפים).

וראה גם בב"י (קכ"ח), שציטט המשנה הנ"ל בבכורות, וכ': "ולא הזכירו הפוסקים פסולים הללו לענין נשיאת כפים", ורצה לחדש עפ"ז שהדין בנ"כ שונה לגמרי מפסולי עבודה, "ומשמע דאע"פ שלא שב מהם דאין מונעין אותו". וממשיך אח"כ להביא מרבו הגדול מהר"י אבוהב, וכן משו"ת רשב"א (ח"ז סי' כא), שהחמירו וכתבו דכהן שנשא גרושה אין נוהגין בו קדושה ואין לו לישא כפיו. וכן בכהן שנטמא למת כו'. ומסיים "ולענין הלכה כיון דהפסוקים לא התירו בפירוש, נקטנן כדברי מר שמואל והרשב"א שאסרו בפירוש". ומשמע, דאין לך בו אלא חידוש,

ורק בכה"ג שאסרו בפירוש כגון כהן נשא גרושה וכן כהן שנטמא, אבל חוץ מזה אין איסור ברור שימנע כהן מלישא כפים.

וזה שכתבו גדולי האחרונים כנ"ל לאסור גם בחלוצה, וגם בחללה, אבל "הבו דלא להוסיף עלה", וע"כ נ"ל שכהן שמתייחד עם נכרית עדיין יוכל לישא כפיו. ובל' הטור - "ואל תתמה מה תועיל ברכת הדיוט שאין קבלת הברכה תלוי' בכהנים אלא בהקדוש ברוך הוא שנאמר ואני אברכם".



בענין סומא בברכת החמה [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בגליון תתקעז (עמ' 54-43) כתב הרב ח.ר. שי' בארוכה אודות סומא בברכת החמה ודעת אדה"ז בזה, והנני בזה להעתיק מתוך מכתב שכתבתי לו בארוכה להעיר ולהאיר בענין זה.

שו"ת 'זרע אמת': סומא מברך ברכת החמה כמו שמברך ברכת הלבנה

בשו"ת 'זרע אמת' (ח"ג סי' כד) פסק שסומא מברך ברכת החמה. ותמך יתדותיו במ"ש בשו"ת מהרש"ל (סוף סי' עז) דאף שסומא אינו מברך ברכת בורא מאורי האש במוצאי שבת (כמבואר בשו"ע או"ח סי' רחצ סי"ג), "משום דהמצוה אינה תלויה בהנאה לחוד אלא דווקא בראייה עם ההנאה, כדקתני התם [ברכות נא, ב; נג, ב; שו"ע שם ס"ד] אין מברכין עד שיראה השלהבת וישתמש לאורה וזו היא הפועל שלה"¹, מ"מ "ברכת הלבנה נ"ל דיכול שפיר לברך. אף שאמרו גם כן בה עד שיאותו לאורה [הגהת הרמ"א סי' תכו ס"א], מכל מקום לא אמרו שהוא יראה לאורה אלא שהעולם יאותו לאורה, כי ברכה זו על בריאת עולמות

¹ ואלו דברי אדה"ז שם (סי"ט): "סומא לא יברך על הנר במוצאי שבת, שהרי אין מברכין על הנר אפילו כשרואה אותו אלא כשיוכל ליהנות מאורו כל כך עד שיוכל להכיר בין מטבע למטבע, אלא יבדיל בלא ברכת הנר".

והידישו קאי ודומה לסומא שיכול² לברך יוצר המאורות" [וכן פסק ב'מגן אברהם' ריש סי' תכנ]. ועפ"ז כתב בשו"ת 'זרע אמת' שהוא הדין בברכת החמה שסומא יכול לברך עליה, ואף שכשהחמה מכוסה בעננים אינו מברך³, "התם אינה ראויה, אבל כשהיא נראית לאחרים אע"ג שהוא סומא הרי הוא נהנה על ידי אחרים, כמו שמצינו ביוצר המאורות דגם הסומא מברך".

החיד"א: ברכת הלבנה הוי ברכת השבח וברכת החמה - ברכת הראיה

אבל בספר 'מחזיק ברכה' להחיד"א (או"ח סי' רכט אות ו - הו"ד להלכה ב'שערי תשובה' שם סק"ג ובעוד פוסקים) כתב: "נ"ל דסומא לא יברך ברכה זו", אפילו להמהרש"ל והפוסקים כמותו דסומא מברך ברכת הלבנה מ"מ "יש צד לומר דהכא גם מהרש"ל ודעימי' יודו בברכה זו דאינה מפורשת על החמה כמו ברכת הלבנה, דדוקא גבי ברכת הלבנה סברי מהרש"ל וסיעתו דדמיא ליוצר המאורות".

ונתקשה בזה בספר 'נטעי גבריאל' על דיני ברכת החמה (פי"ד הערה כא): "מ"ש [החיד"א] שאין הברכה מפורשת על החמה תמי' לי מאי נפקא מינה אם הברכה מפורשת או לא, הלא כיון שאמרו חז"ל שמחוייבין לברך ברכה זאת על קידוש החמה ממילא חייב לברך".

ויפה ביאר כת"ר כוונת החיד"א, דבקידוש לבנה, כיון שתקנו חכמים ברכה מיוחדת ומפורטת ללבנה שפיר יש מקום לומר שאיננה מכלל ברכות הראיה⁴, אלא היא בגדר ברכת השבח שתקנו חכמים לברך "על

² ראה מגילה כד, א; שו"ע שם סי' סט ס"ב.

³ וכמ"ש כמה אחרונים (שו"ת 'חתם סופר' או"ח סי' נו; שו"ת 'יהודה יעלה' או"ח סי' ז ועוד. וכן נקט כ"ק אדמו"ר ז"ע ב'שיחות קודש' תשמ"א ח"ג עמ' 466-465). - ודלא כמ"ש בשו"ת 'פנים מאירות' (ח"ב סי' לח) ש"טעם ברכה זו [הוא] משום שהחמה באה בנקודה בתחילת בריאתה, אם כן אף שעננים מכסים השמש ראוי לברך, ו'הרואה חמה' לאו דווקא גוף השמש אלא הרואה אור השמש המאירה ביום, ונהנה ממנה ביום שנתלה במרכז הראשון, צריך לברך עושה מעשה בראשית". ומה שאמרו חז"ל "הרואה חמה", יש לומר "דאורחא דמילתא נקט", אבל כל ש"אנו יודעים שהיא בעת ההיא בנקודה ראשונה והיא מאירה לנו באור היום ראוי לברך בבוקר".

⁴ להעיר גם מ"ש בשו"ת 'אגרות משה' חו"מ ח"ב סי' מז.

בריאת עולמו וחידושו⁵, וכמו ברכת יוצר המאורות, ועל כן יכול גם סומא לברך ברכה כזו (כיון שגם הוא נהנה בעקיפין מאור הלבנה), משא"כ לענין הרואה חמה בתקופתה שלא תקנו לו מטבע מיוחד - בלשון החיד"א: "אינה מפורשת על החמה" - , שהרי ברכת עושה מעשה בראשית שמברכים על החמה מברכים גם על ימים, נהרות וגבעות וכו', נראה פשוט דהוה בכלל ברכות הראיה שנתקנו לרואה דוקא, ועל כן אין הסומא יכול לברך. ועפ"ז נסתרה הוכחת הזרע אמת' ממה שמצינו בסומא מברך ברכת יוצר המאורות וברכת הלבנה, ומשום שברכות אלו הם ברכות השבח, משא"כ ברכת החמה שהיא ככל ברכות הראיה.

אמנם לא אחרי עיון נראה שאין דברי החיד"א מובנים, וכדלקמן.

הסומא מברך יוצר המאורות "לפי שהוא נהנה במאורות שרואין הפקחין"

בנוגע לברכת יוצר המאורות כתב אדה"ז בשו"ע שם (סי' סט ס"ט): "סומא... גם הוא חייב בברכת יוצר המאורות כמו אחרים הפקחים, לפי שהוא נהנה במאורות שרואין הפקחין שיוכלו לראותם ולהורות אותו הדרך אשר ילך בה". ועפ"ז מודגש כאן נקודה אחרת מאשר פשטות הדברים במהרש"ל שם. שהרי המהרש"ל הביא ראיה מברכת יוצר המאורות לברכת הלבנה שלא צריך כ"כ ענין ההנאה כיון ש"ברכה זו על בריאת עולמות וחידושו קאי", היינו על עצם בריאתו ולא כ"כ על הנאתו, אבל לאור ההדגשה הנ"ל - שמקורו מפורש בגמרא מגילה (כד, ב) - צריכים לשנות קצת ההבנה בדברי המהרש"ל: שמברכת יוצר המאורות יש לנו להביא ראיה שאפילו סומא יוכל לברך על ההנאה מהמאורות, "לפי שהוא נהנה במאורות שרואין הפקחין", ועד"ז י"ל גבי ברכת הלבנה שהסומא יכול לברך על ההנאה מאור הלבנה, שלמרות שהוא בעצמו לא נהנה מזה הרי הוא נהנה "במאורות שרואין הפקחין".

⁵ וכ"מ ממ"ש החיד"א בספרו 'ברכי יוסף' או"ח (סי' מו אות יג) לחלק בין ברכת פוקח עורים לברכת הלבנה, "דשאני התם [בברכת הלבנה] דעיקר הברכה לאו אראי' היא מדברת, אלא בחידוש הלבנה".

⁶ ראה גם 'ברכי יוסף' שם (סי' רכד אות א): "אף מהרש"ל בתשובה סי' ע"ז ודעמי' שכתבו דסומא מברך ברכת הלבנה, שאני התם דמדמו לה ליוצר המאורות, משמע דשאר מילי דראי' סומא לא יברך".

וי"ל בפשטות שאכן לזה נתכוון גם המהרש"ל כשכתב: "כי ברכה זו על בריאת עולמות וחידושו קאי", שאין כוונתו לומר שהוא מברך על עצם בריאת הלבנה והמאורות גם בלי ההנאה ממנו, שהרי זה נגד המפורש בגמרא מגילה הנ"ל (והרי גם המהרש"ל בעצמו כתב מיד לפני זה: "לא אמרו שהוא יראה לאורה אלא שהעולם יאותו לאורה", הרי שגם הוא מודה שנצרך כאן הנאה מאורה), אלא כוונתו לבריאת האור בעולם שהוא נהנה ממנו ע"י הפקחין.

ויש להוסיף ביאור למה פשוט ליה לגמרא במגילה שגם הסומא מברך על ההנאה שיש לו מהאור, ולא מעצם בריאת האור, כי באם אין הסומא יוכל ליהנות כלל מהאור איך הוא יכול לברך ולשבח את ה' על שברא דבר שאין לו בעצמו שום צורך והנאה ממנו וזה נראה כמברך לבטלה, ועל כן מסביר הגמרא שהסומא מברך על ההנאה שלו עצמו "שהוא נהנה במאורות שרואין הפקחין".

יפה העיר כאן כת"ר משתי הדיעות בשו"ע אדה"ז (סי' מו ס"ז) לענין ברכות השחר ודין סומא בברכת פוקח עורים, שלדעה הראשונה "הברכות שהן להנאתו כגון מלביש ערומים... אם לא נתחייב בהן כגון ששוכב על מטתו ערום לא יאמרן כלל", והדעה השניה סובר "שאפילו לא נתחייב בהן כלל יברך כולן כסדרן, מפני שאין הברכות על הנאת עצמו בלבד, אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם ואם הוא אינו נהנה אחרים נהנין". ויל"ע לפי הדעה השניה שמברך על הנאה שאחרים נהנין גם באם הוא אינו נהנה כלל, א"כ למה בברכת יוצר המאורות הכריח הגמרא שגם לו בעצמו יש הנאה מהמאורות. ואולי ברכות השחר הם גדר אחר, שתיקנו חכמים שיברך כל היום על הדברים הכי חשובים בבריאה שהוא בעצמו או עכ"פ אחרים נהנים ממנו.

אין הראיה תנאי בעצם ברכת הראיה וע"כ גם סומא יוכל לברך ברכת החמה

כל זה נאמר לגבי ברכת יוצר המאורות וקידוש הלבנה, ולפי זה אומר ה'זרע אמת' לגבי ברכת החמה, ד"כשהיא נראית לאחרים אע"ג שהוא סומא הרי הוא נהנה על ידי אחרים, כמו שמצינו ביוצר המאורות דגם הסומא מברך", שאף שאין מברכים רק כשהוא נהנה מהדבר, הרי גם

סומא נהנה כל הזמן מהאור ע"י שאחרים רואים ומדריכים אותו, ועל כן יוכל לברך ברכת החמה, שהרי הוא נהנה מאור החמה.

וע"ז בא החיד"א ואומר שיש מקום לחלק בין ברכת הלבנה לברכת החמה, ולפי הביאור של כת"ר הרי כוונתו לומר שאכן ברכת הלבנה זה הברכה על בריאת עולמו וחידושו, משא"כ ברכת החמה שלא תיקנו לו ברכה מיוחדת הרי הוא כמו כל ברכות הראיה, וע"ד ראיית ימים, נהרות וגבעות, שבהם צריכים ראייה ממש.

ולכאורה ביאור זה לקושית החיד"א טוב מאד לפי ההבנה הראשונית במהרש"ל, שלדעתו סומא יכול לברך על הלבנה גם בלי כל קשר אליו, כיון שכל הברכה אינו אלא "על בריאת עולמות וחידושו", וע"ז אפשר להקשות, תינח בלבנה שתיקנו חכמים ברכה מיוחדת על בריאת וחידושו העולם גם בלי כל קשר אליו, משא"כ בשאר ברכות הראיה שמסתבר שצריך איזשהו קשר לברכה, ואם כן י"ל שגם ברכת החמה הוא צריך להתקשר לענין, והסומא הרי אין לו שום קשר לענין.

אבל לפי ההבנה הנכונה במהרש"ל שנתבאר למעלה, לכאורה הדברים כאן לא כ"כ ברורים. הרי ודאי שברכה שעל הנהרות מחייב ראייה ממש, אמנם כיון שברכה שעל הנהרות אינו ברכת הנהנין אלא ברכה על בריאת עולמו וחידושו, א"כ חייבים אנו לומר שאין חיוב הראיה תנאי בעצם הברכה אלא שבלי ראייה ממש הרי אין לו שום קשר לנהר או לגבעה וכיו"ב וא"כ למה יברך עליו והרי זה כברכה לבטלה. ולפי זה מה הסביר להכריח מכאן שגם ברכת החמה צריך ראייה ממש, והרי בברכת החמה הרי הוא כן יכול לברך על בריאת עולמו וחידושו גם בלי הראיה ממש, שהרי הוא מתקשר לחמה ע"י שהוא נהנה ממה שאנשים מדריכים אותו לאור הנר.

תינח באם היינו אומרים שברכת החמה הוי כברכת הנהנין ממש ודאי שהסומא לא יכול לברך ע"ז כי באותו שעה שעומד ומברך על השמש אין לו שום הנאה מהשמש, אבל בברכות הראיה מהסוג של ברכות הנהרות והגבעות שצריכים את הראיה רק כדי שיתעורר לברכה (כי בלי שרואה את הנהרות והגבעות אין לו שום סיבה שיתעורר באותו רגע לברכה), הרי היה אפשר לומר בברכת החמה שראיית אחרים מספיק גם לו והסיבה לברכה עכשיו אינו בשביל הראיה אלא בשביל שחזר למקומו הראשון.

והרי אין סברא לומר שראיית החמה כשהיא חוזרת למקומה הראשון היא ברכת הנהנין, ולכאורה ברור שזה היא ברכה ע"ד ברכות הנהרות והגבעות שהוא מברך על בריאת עולמו וחידושו, וא"כ למה יגרע הסומא שלא יוכל לברך על בריאת עולמו וחידושו בברכת החמה.

ולפי זה אין דברי החיד"א בדחיית דברי ה'זרע אמת' כ"כ ברורים ומובנים.

סומא מברך ברכת המלך

שוב הביא כת"ר מהגמרא בברכות (נח, א) שרב ששת סגי נהור הוא והלך לקבל פני המלך, וכי אתא מלכא פתח רב ששת וקא מברך ל'. ואמר ל' ההוא מינא, מנא לך הא? אמר ל', דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, דכתיב (מלכים-א יט, יא) צא ועמדת בהר לפני ה', והנה ה' עובר, ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה', לא ברוח ה', ואחר הרוח רעש, לא ברעש ה', ואחר הרעש אש, לא באש ה', ואחר האש קול דממה דקה.

ומזה לומד המגן אברהם (סי' רכ"ד סק"ו): "משמע בגמרא אפילו סומא שיודע שהמלך עובר מברך". וה'פרי מגדים' בא"א שם מסביר: "ברכת הראייה אין סומא מברך, משא"כ על המלך, דניכר כבודו אף לסומא כי אימתו מוטלת על הבריות ושותקין הכל כמבואר שם, מברך". ועד"ז יוצא ממש"כ ה'ברכי יוסף' שם (אות א): "דשאני ברכת המלך דנתקנה שמרגיש בכבוד המלך... ואם כן גם סומא יש לו הרגשה וחוש השכל מבחין בכבוד המלך ויכול לברך, אבל שאר ברכות הראי', דהיינו לראות הדבר עצמו, הדבר ברור... דבעינן שיראה בעיניו".

חידושו של אדה"ז שסומא מברך על "כל שאר ברכות הראיה שאינה של הנאה"

אבל ב'סדר ברכת הנהנין' (פי"ג ה"ט) [וב'לוח ברכת הנהנין' (פי"ב ה"ט)] פסק אדה"ז כשיטת המג"א: "הרואה מלכי אומות העולם צריך לברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שנתן מכבודו לבשר ודם. ואפילו סומא שיודע שהמלך עובר מברך", ושוב הוסיף לחדש: "והוא הדין בכל

שאר ברכות הראי' (שיתבאר בפרק זה⁷) שאינה של הנאה אלא שעל ידי כן נזכרים שבחו של מקום ב"ה". ובפשטות כוונת אדה"ז לומר, שישנם שני סוגי ברכות הראייה; ברכות הראייה של הנאה - וכגון המבואר לעיל (פי"א הכ"ב): "הרואה את חבירו החביב עליו הרבה ושמח ונהנה בראייתו... צריך לברך..."⁸, הרי בכגון דא אין הסומא מברך, כיון שחסר בהנאתו כיון שאינו רואהו. ודאי שגם שם היה אפשר לומר, שלהיות בקרבתו ובחברתו ולדבר עמו כבר הוי שמחה גדולה, וא"כ אף הסומא יוכל לברך, אבל כיון שאין לנו שום הוכחה מההלכה שמספיק ההנאה מקירבת האדם, על כן אנו אומרים שרק באם "נהנה מראייתו" ורואהו בפועל יכול לברך. והסוג השני של ברכות הוי הראייה מראיית דברים "שאינה של הנאה" - וכגון ראיית חכמים, בריות וכיו"ב, למרות שגם שם נאמר בגמרא ש"הרואה" מברך, ומחדש אדה"ז ששם אין הראייה חלק עיקרי מגדר הענין, אלא שראייה הוא אחד האופנים שבו נזכר האדם בשבחו של מקום, וכיון שהעיקר זה רק להיזכר בשבחו של מקום, על כן פוסק אדה"ז שבאם הוא נזכר בשבחו של מקום באופנים אחרים ולא בראייה, הרי גם אז הוא מברך.

ולפי זה יש לנו שלוש סוגי ברכות: (א) ברכות הראייה של הנאה, שאז שחסר הראייה הרי חסר חלק עיקרי מההנאה, וע"כ הסומא אינו מברך. (ב) ברכות הראייה שאינו של הנאה, וכגון ראיית מלך וכיו"ב, שאף בלי ראייה כל "שיודע" על הדבר הרי הוא מברך, כיון שבין כך הרי הוא נזכר עכשיו בעומדו לפני המלך בשבחו של מקום. (ג) ברכות שמברכים "על בריאת עולמות וחידושו", וכגון ברכת יוצר המאורות וברכת הלבנה, ששם אכן אין צריך ראייה של הנאה, אבל כיון שמברכים על שברא ה' בעולמו דבר זה של הנאה, הרי במקרה שאין לו שום שייכות להנאה זו אין הוא יכול לברך ע"ז, וע"ז אנו אומרים בנוגע לסומא שכיון שיש לו הנאה ממה שאחרים נהנים מהשמש והירח, וכגון שאחרים מדריכים אותו לאור השמש, הרי זה כבר מספיק שיוכל לברך על בריאת דבר זה, אם כי ודאי אין שום חיוב שיהנה הסומא מהאור הזה עכשיו.

⁷ ב"פרק זה" נכללו הברכות שמברכים על ראיית חכמי ישראל; חכמי אוה"ע; בתי ישראל בישובן ובחורבנן; קברי ישראל; בריות משונות; אילנות טובות ונאות ובריות נאות; אילנות שמוציאין פרח; זיקין, זועות, ברקים ועל שמיעת קול רעמים ורוח זעף.

הסומא מברך רק על דברים שהוא שמרגיש לבד או גם על מה שאחרים מודיעים לו?

שוב כתב כת"ר ששומה עלינו לברר כוונת אדמו"ר הזקן במה שכתב: "סומא שיודע שהמלך עובר... והוא הדין בכל שאר ברכות הראי" (שיתבאר בפרק זה) "מברך, האם כוונתו שהסומא יודע מהדבר הנראה ע"י שאחרים הרואים אותו מודיעים לו שעכשיו נראה הדבר, או שמא בעיניו שידע וירגיש בהדבר מעצמו, ואם כי לא ידע ע"י חוש הראיה, אלא ע"י חושים אחרים, וכגון חוש המישוש או חוש הריח וכיו"ב.

והנה לא ביאר מספיק למה יגרע חוש השמיעה ממה שאחרים הודיעוהו, משאר החושים, וכנראה כוונת כת"ר לומר שאולי עדיף וחזק יותר ההתפעלות מידיעה בלתי אמצעית שהגיע לאדם מידיעה שמגיע לאדם ע"י אחרים.

כת"ר דייק מלשון אדה"ז: "סומא שיודע", ולא כתב: "סומא שהודיעוהו". אבל אין נראה לי דיוק זה, שהרי גם כשהודיעוהו הרי הוא יודע! אבל באם נרצה לדייק מזה הרי יש לדייק אולי באופן אחר, למה נאמר "סומא שיודע שהמלך עובר" והרי סומא שאינו יודע ודאי לא יכול לברך! אלא ע"כ כשאומר "שיודע" כוונת אדה"ז (והמג"א) לומר שיודע מעצמו.

שוב מכריע כת"ר כהצד השני, שרק כשהסומא יודע מעצמו הוא יכול לברך, ובקשר לזה מעתיק מש"כ הג"מ דוד הכהן סקלי בספר 'קרית חנה דוד' ח"ב, ירושלים תרצ"ו (הל' ברכות פרטיות סי' נ), שם האריך בענין ברכת הראיה בסומא, וכתב (כו, ב): "צריכין לומר הא דנקט בברייתא הרואה מלכי וכו' לאו דוקא, אלא דהעיקר היא הידיעה וההרגשה שירגיש במה שלפניו הגם שאינו רואה בעיניו, וכך כוונתם במה שנקטו 'רואה' סתם, וכן על כל דבר שהוא מרגיש בו בעצמו שהוא הוא, ואין צריך לאחרים שיאמרו לו ויעוררוהו על הדבר ההוא, אלא הוא בעצמו מרגיש ומשכיל על דבר, כגון הא דרב ששת דהוא בעצמו הרגיש במלך בעוברו לפניו, וכן אם הלך סמוך לים ושמע קול גליו הרי הוא מרגיש מעצמו, צריך לברך הגם שאינו רואה בעיניו מכל מקום הרי מרגיש בעיניו שכלו שכך הוא... וכן כל ברכות הראי' המוזכרים בש"ע א"ח סימן רכ"ד נראה דהעיקר בזה הוא ההרגש מעצמו אם הוא מרגיש מעצמו יברך עליהם ואם

לאו לא יברך". [ועיי"ש שכתב להדיא דכל זה לא שייך בברכת החמה כי אין הסומא יודע ומרגיש בעצמו את הופעת החמה, וע"כ אין לו לברך ברכת החמה]. ועד"ז מעתיק כת"ר מעוד הרבה אחרונים שאומרים עד"ז, ובלשונו: "הרי שגם הוא נקט כהבנת אדה"ז בשיטת המגן אברהם, דלא רק ברכת המלך אלא הוא הדין כל ברכות הראי', יכול סומא לברך כש'יודע' מהדבר הנראה שעליו מברכים, מ"מ ביאר והגדיר דהיינו רק כשיודע ומרגיש בדבר מעצמו מבלי שיגידו לו אחרים, ועל כן אין זה ענין לברכת החמה".

ונראה לי שהדברים קצת לא מדויקים כאן במה שמדגיש שכל אלו סוברים בעיקר הדברים כאדה"ז ולא כהפרמ"ג ובכל זאת מגבילים את הברכה לידיעה בלתי אמצעית, שהרי לפי הדגשה זו בעצם אין מחלוקת כלל בין הפרמ"ג לאדה"ז, שהרי שניהם מסכימים שרק המלך וכל הדומה ממש למלך "דניכר כבודו אף לסומא כי אימתו מוטלת על הבריות ושותקין הכל" יכולים לברך, שהרי אין בדברי הפרמ"ג שום רמז שזה דין מיוחד רק במלך, אלא שהוא מדגיש שחייב להיות ידיעה בלתי אמצעית וא"כ סומא יכול לברך כששומע גלי הים ועוד, וא"כ במה הם חולקים? אין בדברים הנ"ל לדחות את מהלך דברי כת"ר, אלא להעמידם באורם הנכון, שבזה שמכריע לצד חובת ההרגשה הרי בזה בא לומר שאין מחלוקת כלל בין הפוסקים, ואפושי פלוגתא לא מפשינן.

דברי אדה"ז מורים שאין צריך שום ידיעה והרגשה ומספיק באם מודיעים לו

והנה ודאי שדברי האחרונים מסתברים, שהרי ממלך אין ללמוד רק הדומה ממש למלך, אבל יש כאן דוחק גדול מזה שאדה"ז סתם דבריו ש"אפילו סומא שיודע שהמלך עובר מברך, והוא הדין בכל שאר ברכות הראיה (שיתבאר בפרק זה)", ואין בדבריו שום רמז להגבלה שלא כל הברכות שיתבארו בפרק זה סומא יכול לברך, והרי הפוסקים האחרונים צריכים לפרש יותר ולא לסתום בדבר העלול להטעות.

ועוד נ"ל ש"ל שבדברי אדה"ז מרומזים באופן ברור דחיית שיטה זו, ובהקדים באם נעייך הדק היטב נוכל לומר בבריא שרואה את המלך שעד שהוא מגיע לכלל חיוב ברכה הוא עובר שלושה שלבים: (1) הוא רואה את המלך, (2) ועיי"ז הוא מתפעל ומרגיש את הפלאת כבוד המלך, (3)

ושוב הוא נזכר בשבחו של מקום שהוא זה שחלק מכבודו לבשר ודם - ואחרי כל זאת הוא מברך. והנה מהנהגת רב ששת אנו לומדים שהשלב הראשון מבין שלש הפעולות אינו מוכרח, כי הוא בירך על המלך בלי שראהו. אבל כל האחרונים שהביא כת"ר את דבריהם כולם פה אחד סוברים שלמרות שפעולה הראשונה הנ"ל אינו מוכרחת, הרי הפעולה השניה מוכרח. ובעצם מה שהם אומרים שמוכרח שיהיה ראייה, אלא שלדבריהם גם גדר הראייה דכאן אינו ראייה ממש (פעולה ה-1) אלא מלכתחילה זה אינו אלא ההרגשה וההתפעלות (פעולה ה-2), וא"כ מה שנא סומא מאדם בריא. ולדבריהם רק במקרה שנזכר בשבחו של מקום (פעולה ה-3) כתוצאה מהרגשת כבוד המלך וכיו"ב (פעולה ה-2) הוא מתחייב בכרכה, אבל באם הגיע להזכרת שבחו של מקום (פעולה ה-3) לא כתוצאה מעולה ה-2 אין זה מחייב ברכה.

אבל בדברי אדה"ז לכאורה אין שום הדגשה שברכת הסומא תלוי בפעולה ה-2, אלא אדרבה, הוא מסביר למה אין אנו צריכים ראייה ממש (פעולה ה-1) כיון שבין כך העיקר "שעל ידי כן נזכרים שבחו של מקום ב"ה" (פעולה ה-3), הרי לכאורה שלשיתו אין אנו צריכים אף את הפעולה ה-2. ועפ"ז יוצא שאף באם אין לסומא שום הרגשה מעצמו אלא שהודיעוהו שעומד לפני המלך, כל שמבין את חשיבות המעמד ששם הוא נמצא, ועי"ז הוא נזכר בשבחו של מקום - הרי הוא מחויב לברך. וכי תימא באם כך למה הוא צריך לעמוד שמה ולא מספיק שיספרו לו אודות המלך שנמצא במדינת הים, י"ל בפשטות שאין לברכה על מה לחול, או באופן אחר שכיון שאין הוא נמצא בקרבתו הרי אין זה אצלו בהמחשה כ"כ, משא"כ כשהוא נמצא במחיצתו. [ובעינינו ראינו שבאם מישהו הגיע להתוועדות של הרבי ולא היה לו מקום טוב לראות, ולידו מישהו עמד על ספסל וסיפר לו מה שקורה, היה יכול להרגיש מעין חוויה שלו עצמו כל מה ש"ראה" ע"י השמיעה, ופשוט.]

[עוד שתי דוגמאות רחוקות קצת אבל בכל זאת שייכות ומחישות. הרי המברך על פרי שנמצא בידו ואינו רואהו - ודאי שיש לברכה על מה לחול. וכן הנמצא בבית הקברות ואינו רואהו, ודאי שאסור לו ללבוש תפילין שהרי המעמד מחייב את זה למרות שאינו רואהו. דוגמא השניה הוא יותר רחוקה ששם הרי אין שום חיוב של הרגש ומספיק שהמתים "ירגישו" את הלעג שלו.]

כוונת המהרש"ל במה שמדמה ברכת הלבנה לברכת יוצר המאורות

שוב כתב כת"ר: ונראה שכמעט ומוכרחים אנו לפרש כן גם בדברי אדמו"ר הזקן, דאלה"כ תקשי למה הוצרכו המהרש"ל (הנ"ל) וסיעתו שפסקו שסומא יכול לברך ברכת הלבנה לומר שברכת הלבנה היא כברכת יוצר המאורות שעל "בריאת עולמות וחידושו קאי", הלא אפילו אם היא מברכות הראיה, תיפוק להו דגם סומא מברך ברכת הראיה כאשר אחרים מודיעים לו שהדבר שמברכים עליו נראה ונגלה?

ואין אני מביין דברים אלו כלל, שהרי כוונת המהרש"ל לומר שא"א לומר שברכת הלבנה הוי כעין ברכות הראיה של הנאה (סוג א' מג' סוגי הברכות דלעיל), ואז ודאי שסומא לא יוכל לברך שאין נהנה ממנו, אלא ודאי שהוא מברך על עצם בריאת הדבר (סוג ג' מג' סוגי הברכות דלעיל), אלא שחייב הוא שיהיה לו שייכות לאור, כי אחרת זה ברכה לבטלה כי הוא משבח את ה' על דבר שאינו קיים בעולמו כלל.

מסקנא: לפי דברי אדה"ז יכול סומא לברך ברכת החמה

והנה ודאי שעם סברות א"א להכריע לכאן או לכאן (רק באם שייך להכריח מסברא דחיית הצד השני לגמרי), אבל באם ההבחנה הנ"ל בין 3 הפעולות נכונה, הרי בעצם אומר אדה"ז שמספיק הפעולה ה-3, וא"כ הרי הוא מפרש דעתו בזה, ואין כאן ספק. ויצא לנו לפי זה דעת אדה"ז שסומא יכול לברך ברכת החמה כמו שהוא מברך "בכל שאר ברכות הראי' (שיתבאר בפרק זה) שאינה של הנאה אלא שעל ידי כן נזכרים שבחו של מקום ב"ה".



הכותרת שבסי' שלח שבשו"ע אדה"ז [גליון]

הת' מנחם מענדל כהן
תות"ל - 770

בגיליון תתקעה (עמ' 64) העיר הרב וו.ר. שי' אודות סי' שלח בשו"ע אדה"ז אשר הכותרת של הסי' הוא "דברים האסורים בשבת משום השמעת קול" והקשה שם שלכאורה לסעי' ח' וט' אין כלל קשר להשמעת קול. ועוד הקשה מדוע בס"ה מביא את הדין של הברחת עופות ע"י סיפוק

כפיים ובסימן שלט (ס"ב) מביא את הדין של סיפוק כפיים לענין שמחה, דלכאורה הו"ל להביאה באותו סימן או בשלח או בשלט (שבסי' שלט התוכן אינו קשור להשמעת קול).

ואולי י"ל שבסי' שלח מביא הלכות שבהם יש איסור של השמעת קול וכן הלכות שבהם הי' מקום לטעות שיש בזה איסור של השמעת קול (היות שבדרך ממילא נשמע קול ע"י פעולה זאת), ומביאם בסימן זה לומר שאין בהם חשש של איסור מצד השמעת קול;

דהנה בתחילת הסימן (ס"א) כותב שבמקרה שאינו מתכוון להשמיע קול רק שהקול בא בדרך ממילא וכונתו בפעולה לעניין אחר אזי אין איסור של השמעת קול, ובמילא גם בהלכות אה"כ כאשר מביא שאסור לעשות פעולת מסוימת מחשש אחר הנה כאשר אומר שבאופן מסוים מותר, היות ויש שם גם השמעת קול בדבריו מותר ואין חשש של השמעת קול, לכך מביאו בסי' שלח שהרי בדין זה יש מקום לטעות שיש איסור של השמעת קול, (כגון בס"ז שאסור לשאוב מים שמא ימלא לגנתו (היינו חשש מהשמעת קול), אך כאשר אין גנה בסמוך מותר, אזי שכתב שמותר מוסיף שאין חשש של השמעת קול היות ואינו קול שיר, יוצא א"כ שכותב שמותר אע"פ שמשמיע קול, וע"כ מביאו בסי' שלח היות ויש חידוש בנוגע להשמעת קול).

ועפ"ז נ"ל החילוק בין ס"ה שבסי' שלח לס"ב שבסי' שלט, בס"ה מביא לאחר הבאת הדין את הדעה שאין גוזרים גזרה על גזרה (וע"כ החשש שיטול צרור וכן שיוצאי לרה"ר לא קיים) וע"כ מותר לספוק כפיים להברחת עופות, והיוצא מכך שאמנם אין את האיסור הנ"ל אך בפועל יש כאן השמעת קול בסיפוק כפיים, ועכ"ז מותר, וע"כ מביא הלכה זאת כאן.

אך בס"ב שבסי' שלט אין חידוש משום השמעת קול שהרי האיסור משום שמחה הוא לגמרי, וגם מ"ש שיש לימוד זכות משום שאין חשש של תיקון כלי היום הנה במילא אין סיבה לחשוש להשמעת קול שהרי האיסור של השמעת קול הוא - מחשש שמא יתקן כלי, ונמצא כאשר מביא את הדעה שאין חשש של השמעת קול, אין כלל חידוש להשמיענו שאין איסור בהשמעת קול משום שאינו מתכוון שהרי גם א"כ מתכוון אין

חשש שיתקן כלי, והיות שאין בהלכה זאת חידוש הקשור בהשמעת קול ע"כ - מביאו בסימן אחר.

וע"פ האמור י"ל שכן הוא בהלכות ח' וט' שיש בהם קצת השמעת קול. דהנה בהלכה ח' מביא את הדין שאסור להוריד פירות משום טירחא יתירה, אך מוסיף שלכסות זאת מפני הגשם מותר, והנה בפעולה זאת של כיסוי הפרות - נגרם קצת השמעת קול, היות ובס"א מביא הדין של טיפות המטפטפות על כלי מתכת וגורמים השמעת קול, ונראה שמעין זה יש בגשם היורד על כיסוי של הפירות שנגרם השמעת קול, ומכיון שכותב שמותר לכסותן יוצא שיש חידוש לגבי השמעת קול שאין בזה חשש איסור של השמעת קול.

וכן הוא בס"ט שמביא אשר מותר להניח כלי תחת הדלף שכנ"ל בתחילת ירידת הדלף יש השמעת קול, וע"כ מביאו בסי' שלח.



פשוטו של מקרא

"שלא תשרה שכינתך עוד על עובדי כוכבים"

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

רש"י בד"ה ובמה יודע אפוא (שמות לג, טז): "...ועוד ד"א אני שואל מעמך, שלא תשרה שכינתך עוד על עובדי כוכבים", עכ"ל.

וצריך ביאור מה הכריח רש"י לפרש כן וממה לומד זה, הרי בכתוב מפורש "הלוא בלכתך עמנו ונפלינו אני ועמך מכל העם" הרי שבקשת משה היא שה' ילך עמהם ולא ישלח מלאך ותו לא. ואין לומר שזה מוכרח מהכתוב הבא "גם את הדבר הזה אעשה" שמשמע הבטחה אחרת נוסף על "פני ילכו" (ולא ע"י מלאך) כי אז הו"ל לרש"י לכתוב פירושו שם ולא בכתוב זה?

ועוד קשה איפוא מצינו ששרתה שכינה על עובדי כוכבים? הרי כל מקום שכתוב שה' דיבר עם עובדי כוכבים ה' בחלום הלילה, ולמה ה' משה צריך לבקש דבר שלא ה' כזאת בעבר, ובלשון רש"י: "שלא תשרה

שכינתך עוד" וברד"ה גם את הדבר הזה: "שלא תשרה שכינתי עוד", משמע שבעבר כן היתה השראת השכינה על עובדי כוכבים, ואיפוא מצינו זה?

והביאור להנ"ל כי לכאורה קשה, משה שהי' עניו מכל האדם והי' בתכלית הביטול ומסר נפשו למען בני ישראל איך תבע מה' שכרו "ואתה אמרת ידעתך בשם" "ואדעך למען אמצא חן בעיניך", ופירש"י "למען אכיר כמה שכר מציאת חן", היתכן שמה שהי' מעוניין בשכר שלו?

ובהכרח לומר שמה שהשתדל כאן אך ורק לטובת בני ישראל, ורצה שיהי' מפורסם לכל חיבתם של ישראל והבדלתם מכל העמים, וזהו מה שמדגיש וכופל אני ועמך, שהי' נוגע לו טובת עם ישראל, ודוקא באופן של גילוי ופרסום, ולכן מזה שהי' ילך עמהם ולא ישלח מלאך ולא יהי' בזה דבר תמידי כי זה יהי' רק בעת לכתם במדבר וגם לא יהי' זה מפורסם וידוע לכל העמים, ולכן מוכרח לפרש שבקשת משה הי' בדבר שיהי' תמיד גם בדורות הבאים וגם יהי' ידוע ומפורסם לכל העמים, וזה ע"י שלא תהי' השראת שכינה על עכו"ם.

ועל השאלה איפוא מצינו שבעבר היתה השראת השכינה על עכו"ם, מצינו אצל אליפז. דבאיוב (ד, א) כותב רש"י: "בן עשו הי' ועל ידי שנתגדל בחיקו של יצחק זכה שתשרה עליו שכינה". ואע"פ שלהלן (בפסוק יב בד"ה אלי דבר יגונב) כותב רש"י שזה לא בהשראת השכינה, י"ל שבתחילה זכה להשראת השכינה, ואח"כ פסק ממנו ונבואתו היתה באופן אלי דבר יגונב, ולכן ביקש משה שלא תשרה שכינה עוד על עכו"ם.



מצות לבני ישראל ולא לגויים

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתוב בתורה (שמיני יא, ב) "דברו אל בני ישראל לאמר זאת החיה אשר תאכלו וגו'". ומעתיק רש"י המילים "זאת החיה", ומפרש, "ל' חיים, לפי שישראל דבוקים במקום וראויין להיות חיים לפיכך הבדילם מן

הטומאה וגזר עליהם מצות, ולאומות העולם לא אסר כלום. משל לרופא שנכנס לבקר את החולה וכו' כדאיתא במדרש רבי תנחומא".

ויש לדייק בדברי רש"י אלו:

(א) מדוע השמיענו התורה דבר זה רק כאן, והלא יש כבר בתורה ריבוי מצות לבני ישראל שלא נצטוו בהן אומות העולם? (קושיא זו ראיתי שהקשה כ"ק רבינו זי"ע בשיתת ש"פ שמיני ה'תשל"א, אבל בהמשך השיחות שם (עכ"פ במה שנדפס) לא ראיתי שתיריך את הקושיא).

(ב) מהו פשר כפל הלשון שכתב לגבי ישראל ש"הבדילם מן הטומאה וגזר עליהם מצות", משא"כ גבי אומות העולם כתב בסתם ד"לא אסר כלום"!?

(ג) מהו פירוש הדבר ד"לאומות העולם לא אסר כלום", והלא כן נאסרו בשבע מצות בני נח (עם כל המסתעף מהן)? והוה ליה למימר דלא אסר עליהם כ"כ וכיו"ב.

(ד) רש"י מעתיק רק כמה מילים מהמשל במדרש תנחומא, ולכאורה ממ"נ באם רוצה להשמיענו המשל הי' צריך להעתיק (עכ"פ בקיצור) כל המשל, ומאידך אם רוצה לציין רק שישנה משל לזה אז לא הי' צריך להעתיק גם מילים אלו אלא לומר כדאיתא משל ע"ז וכיו"ב (כמו שמצינו שרבינו הקשה עד"ז ברש"י אחרת לעיל בפרשתינו - ראה לקו"ש חי"ב בפרשתינו).

(ה) מהו פירוש לשון המשל "רופא שנכנס לבקר את החולה", והלא תפקידו של הרופא הוא לרפא את החולה, ואילו ביקור יכול להיעשות ע"י כל אדם!?

ואולי י"ל הביאור בכ"ז:

מה שמיוחד במצוה זו - "זאת החיה אשר תאכלו וגו'" - הוא היותו המצוה הראשונה שנצטוו בה בני ישראל אחרי השראת השכינה בתוכם ביום השמיני להקמת המשכן (ואילו הא ד"יין ושכר אל תשת וגו', באה בהמשך להמאורע של מיתת בני אהרן כמבואר בפירוש רש"י לעיל).

(ובמק"א ביאר רבינו מדוע באמת חיכה הקב"ה כ"כ הרבה זמן - היינו מאחרי יוהכ"פ עד ר"ח ניסן - ללמד לעם ישראל דיני כשרות בהמות חיות

ועופות. ועי"ש איך שהרבי מוכיח שא"א לפרש דבאמת נצטוו בזה קודם לכן אלא ד"אין מוקדם ומאוחר בתורה" - דהא רש"י מפרש דהא דמצוה זו נאמרה גם לאהרן הי' שכר ע"ז שקיבל בשתיקה ענין מיתת שני בניו שהי' ביום זה! עיין בשיחת פרשת שמיני ה'תשד"מ באריכות).

ולכאורה יש מקום לשאול דהרי כל המצות באות בפשטות בכדי שיהודי יתקרב אל הקב"ה וכו', וא"כ אחרי שכבר נהי' השראת השכינה בתוכם כבר הגיעו למעלה זו, וא"כ מהו המקום לזה דאז נצטוו בציוויים חדשים וכלליים כאלו! ?

וזהו מה שהתורה באה להשמיענו כאן ע"י רמז זה שישראל נקראים 'חיים', וכדברי רש"י ש"לפיכך הבדילם מן הטומאה וגזר עליהם מצות", אשר י"ל הביאור בזה, דגם אחרי שהם כבר מובדלים מן הטומאה, והיינו שהשכינה כבר שוכנת בתוכם וכו', עדיין הוא ממשיך לגזור עליהם מצות בכדי להעלותם למעלה יתירה (ומתורץ הקושיא דלעיל מענין כפל הלשון).

וע"ז ממשיך רש"י לומר "ולאומות העולם לא אסר כלום", די"ל הביאור בזה ע"פ הנ"ל, דלא אסר עליהם כלום באופן זה, והיינו דאכן יש להם השבע מצות שלהם וכו' אבל לא מצינו אצלם דבר כזה שאחרי שהגיעו לאיזה מצב או דרגא יאסר עליהם דברים חדשים!

וע"ז מביא רש"י המשל מ"רופא שנכנס לבקר את החולה וכו'", אשר י"ל הביאור בזה - ע"פ הדיוק הנ"ל שלא כתב שהרופא בא לרפא את החולה להדגיש שהמדובר כאן הוא הרופא כבר נתן להחולה את התרופות שלו והדרך להתרפאות, ומ"מ (מצד גודל אהבתו אליו) מגיע אחרי זה לבקרו בכדי לראות אולי נשתנה והוטב כבר מצבו באופן שעכשיו אפשר ליתן לו רפואות והוראות חדשות בהתאם למצבו המשתפר.

ודאתינן להכא י"ל דזה מרומז גם בכפל הענין בהתחלת דברי רש"י "לפי שישראל דבוקים במקום וראויין להיות חיים" - והיינו דגם אחרי שהם כבר 'דבוקים' עדיין יש מקום להוספה בזה שיהיו 'חיים'.

והרי הענין של כל דבר 'חי' הוא מה שתמיד ממשיך להוסיף ולגדול, וא"כ יומתק ביותר דכ"ז מדומז בלשון 'חיים' של הפסוק (ובלשונו של

רש"י ד"ראויין להיות חיים") - דמשמיענו שגם לאחרי שמגיעם לדרגא אחת של דביקות (או הבדלה מן הטומאה) עדיין יש מקום ל'חיות', היינו לגדול ולהוסיף, ושלכן "גזר עליהם מצות" כמשנ"ת.



שונות

הנני בזה להביע ברכתי*

הרב אברהם ברוך יוניק
תושב השכונה

שמעתי מאמו"ר ז"ל בנוגע למה שכ"ק אדמו"ר רגיל לכתוב במכתבו לחתונות הנני בזה להביע ברכתי מזל טוב, הלשון להביע כמעט ולא מצינו במכתבי רבותינו נשיאנו, אך ראה בתהילים על הפסוק "יום ליום יביע אמר" (יט, ג) מביא שם רש"י ב' פירושים, והפירוש הב' היא: "מנחם פתר יביע לשון מעיין נובע", ואולי אפ"ל שרבינו משתמש בזה הלשון יביע לרמז כי כמו שהמעייין מקושר לשרשו תמיד ואינו מכזב, כך גם ברכתו הק' של רבינו, הולכת ומתחדשת תמיד, ומקושר לעצם, והוא תמיד עם האדם כל ימי חייו (אאמו"ר אמר זאת לפני הרבנית חנה ע"ה - אמו של רבינו - והיא חזרה זאת לפני רבינו).



ביאור במשנה מס' אבות

הרב דוד מלכא
ברוקלין, נ.י.

באבות פ"ב מ"ז: "מרבה בשר מרבה רמה, מרבה נכסים מרבה דאגה, מרבה נשים מרבה כשפים, מרבה שפחות מרבה זמה, מרבה עבדים מרבה גזל, מרבה תורה מרבה חיים, מרבה ישיבה מרבה חכמה, מרבה עצה

* לעילוי נשמת אאמו"רהמשב"ק הר"ר דובער בן הר"ר נפתלי ע"ה יוניק, נפטר ט' אייר ה'תשס"ה.

מרבה תבונה, מרבה צדקה מרבה שלום, קנה שם טוב קנה לעצמו, קנה לו דברי תורה קנה לו חיי העולם הבא".

ובמפרשי המשנה על אתר לא מצאתי ביאור על סדר המשנה כאן. וידוע הרמז בפסוק "הציבי לך ציונים" שצריך לעשות סימנים בכדי לזכור סדר הדברים.

ואולי יש לומר, דבמשנה כאן מדובר בסדר חיי האדם מעת הוולדו עד סוף ימיו, ולזה מתחיל בענין "מרבה בשר" שזהו תחילת האדם מעת הוולדו (כלשון הגמ' בשר גידין ועצמות).

ואחרי זה ממשיך "מרבה נכסים" שזהו שלב השני כאשר האדם מתחיל לגדול שאז מתחיל גם לרכוש נכסים שהם מלבושים ושאר צרכים.

ואח"כ מגיע תקופת הנישואין על כן נקט "מרבה נשים";

ואחרי שהקים בית וטרוד בגידול הטף (עי' בגמ' חולין יח, ב דתלו ב' טפלי, ופירש"י: בנים קטנים תלויים עליו לזון וצריך להשתכר) אז ברצונו להרבות שפחות (ועי' בפ' ויצא שאחרי שנשא יעקב את לאה אחרי זה נתן לה לבן את זלפה לשפחה ועד"ז ברחל). וכפי טבע וסדר הדברים אחרי שמרבים שפחות מרבים עבדים.

ואחרי שגמר הסדר בחיי האדם הגופניים, הרי הוא חוזר לסדר חיים האמיתיים, ומתחיל: "מרבה תורה" שהוא תחילת לימוד האדם.

ואחרי תחילת הלימוד מגיע האדם ל"מרבה ישיבה", שהוא הלימוד בדיבוק חברים כו'. ועי' להלן בפ"ו מ"ו שהתורה נקנית "בשימוש חכמים, בדיבוק חברים, בפלפול התלמידים, בישוב כו'", וזהו כאמור כאן "מרבה ישיבה מרבה חכמה".

ואחרי שקנה חכמה, הוא "מרבה עצה" ו"מרבה תבונה" ללמד דעת לאחרים, כדאיתא להלן בתחילת פ"ו שעל ידי העסק בתורה "נהנין ממנו עצה ותושיה".

ואח"כ גדול לימוד שמביא לידי מעשה, והלומד תורה זוכה לשתי שולחנות הוא "מרבה בצדקה מרבה שלום" (כי ת"ח מרבים שלום בעולם).

והמשנה מסיימת בחיים הנצחיים, "קנה שם טוב" וקנה לו תורה וחיי עוה"ב.

ולשון המשנה מדוייק: "קנה לו דברי תורה קנה לו חיי עוה"ב" שמוסיף תיבת "לו", משא"כ לפני זה איתא רק "קנה שם טוב" בלי תיבת לו. כי דוקא התורה מתאחדת עם האדם וקשורה לגמרי אל האדם עצמו (וע"ד פי מארז"ל בקידושין (לב, ב) על הפסוק "בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה" שמתחילה היא "תורת ה'" ואח"כ נעשית "תורתו" שנקראת על שמו). משא"כ ענין "קנה שם טוב" שהוא קשור גם עם אחרים (כידוע בחסידות שענין "שם" קשור עם הזולת). ואתי שפיר כל לשון המשנה.

[ואמרת הדברים לפני ת"ח אחד, והעיר לי מס' "מגן אבות" לרשב"ץ עמ"ס אבות שם, שכ' וז"ל: זהו דרך העולם, תחילה מקשט עצמו ומרבה בשר, ואחר כך משתדל להרבות נכסים, וכשירבה נכסים גם הוא ירבה נשים, וכשירבה נשים יצטרכו לשפחות, ומרבה אותן לו לעבודת הבית. ואחר כך אם ירבו נכסיו, יקנה שדות וכרמים ויצטרך לעבדים. על כן סדרם התנא כן, בשר, נכסים, נשים, שפחות ועבדים. ע"כ. ודבריו הם בשינוי קצת ממה שכתבנו].



בענין מחלוקת עם בעל המאמר

הרב ישראל יצחק ליבלעך
תושב השכונה

בשיחת ש"פ מטו"מ תשמ"ב סמ"ד (ס' התוועדויות ח"ד ע' 1931) איתא וז"ל: "מסופר בסדר הדורות אודות מחלוקת שהיתה בנוגע לקשר של תפילין, והביאו את משה רבינו ושאלו אותו, וכאשר משה רבינו אמר באופן מסויים, התווכח עמו ר"ת וטען שהדין הוא באופן אחר, ובסופו של דבר הודה משה רבינו לדבריו, ומאחר שרוצים לקשר כל ענין עם סיפור שאירע אצל רבותינו נשיאנו - ישנו סיפור דומה שאירע אצל הצמח צדק: פעם הי' וויכוח בין החוזרים בביאור ענין מסויים במאמר של הצ"צ, ר' הלל מפאריטש אמר באופן כך, ושאר החוזרים אמרו באופן אחר, כאשר נכנסו החוזרים לחזור את המאמר בפני הצ"צ, שאלו אותו מהו הביאור בענין זה, והשיב הצ"צ שהביאור בזה הוא כפי שאמרו שאר החוזרים, ולא כפי שאמר ר' הלל, נענה ר' הלל ואמר "ווען א רבי זאגט א

מאמר חסידות איז דאס כנתינתה מסיני, אבל לאחרי אמירת המאמר, כאשר מדובר אודות ביאור במאמר זה, כאשר כאו"א צריך ללמוד את המאמר בשכלו הוא, יכול וצריך הוא ללמוד את הפשט באופן המתקבל בשכלו, למרות שהצ"צ לומד את הפשט באופן אחר! ועד"ז בנוגע לענינו: "כאשר משה רבינו מסר לבנ"י את הדברים ששמע מפי הקב"ה, הי' הדבר בגדר של תורה מסיני, ועד לענין של נבואה, אבל לאח"ז כאשר היו צריכים ללמוד באופן המובן בשכלו ואז יכול משה רבינו לבאר ענין מסויים באופן כך, ויהושע בן נון באופן אחר כפי המובן בשכלו הוא, וכמובן בהתאם לכללי לימוד התורה (שנאמרו למשה רבינו) - י"ג או ל"ב מדות שהתורה נדרשת בהם", עכ"ל.

וראה גם בשיחת אחש"פ תשל"ז סמ"ז הערת הרבי בענין זה, וזלה"ק: ואף שמשוה רבינו עשה באופן אחד [וא"כ איך שייך אח"כ מחלוקת בבי"ד שיש אומרים באופן אחר] - הרי בנוגע ל"ג מדות שהתורה נדרשת אפשר לחלוק עליו, כמובן ממארז"ל ר"ה כה"ב "יפתח בדורו כשמואל בדורו", וכן "כמשה בדורו". ומ"ש בחולין קכד, א: "אילו אמרה יהושע כו' לא ציינתא לי' כו", ועד"ז בשבת קד, א: "ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כווייהו", שהדיוק בזה יהושע דוקא (משא"כ משה) - הרי בשניהם לא שייך למדות שהתורה נדרשת כו', ומפורש בכתוב שבימי משה היתה סנהדרין ולכל דיני', וראה בסדה"ד (שנת ד"א תתק"ל) הסיפור בנוגע לר"ת ומשה. עכ"ל.

ויש להעיר בזה גם במה שכתב בקובץ 'אור ישראל' (ניסן ש.ז. ע' רנ) שבס' 'מגד גבעות עולם' (ח"ב ע' ז') הביא מסורה שקיבל רבו הגרי"ד הלוי סאלאוויטשיק ז"ל מאביו הגר"מ, ומדודו בעל 'עבודת המלך' "שהרמב"ם כתב את ספרו ברוח הקודש, ולאחר שנכתבו הדברים אין הרמב"ם בעל הבית על היד החזקה", ושפיר אפשר לתרץ את דברי הרמב"ם אף כשתירץ הרמב"ם עצמו באופן אחר בתשובותיו, וכמו שמצינו שביאר הגר"ח דברי הרמב"ם, אף שכבר כתב הרמב"ם בתשובה לחכמי לונגיל שיש ט"ס במשנה תורה, (עי' הל' נזקי ממון פ"ד ה"ד

¹ סיפור זה מובא גם בקדושת לוי עה"ת (לקוטים ע' קמח מדפי הספר), וראה גם בס' לשמע אוזן (מדור אדה"ז אות ג') שהרבי ציין על הסיפור שם וז"ל: "וכהסיפור דר"ת ומרע"ה בסדר הדורות ח"א ד"א תתק"ל", עכ"ל.

ובכס"מ ובחי' הגר"ח (שם) ומסורה זו היא אף למעלה בקודש שכן סב"ל גם להנצי"ב ועוד, וכנראה שכן סב"ל גם להחתם סופר, דבליקוטי שו"ת חת"ס סי' ק"א הביא ביאור בדברי הרמב"ם אף שכתב שם דהרמב"ם עצמו לא תירץ כן לחכמי לונל, וכע"ז כתב הפנ"י כתובות לה, ב, בד"ה ואי עיי"ש.



באוהלי שאר העדיקים

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

לענין 'השתטחות' באוהלי צדיקים שלא מרבותינו נשיאינו, אזכיר בזה כמה מקומות מרבותינו נשיאינו השייכים לכאורה לענין זה:

אדמו"ר הזקן שלח פ"נ לחבריו - (מחותניו) הרה"ק ר' נחום מטשערנאביל (בשלהי תקנ"ב - ראה ס' התולדות אדה"ז ח"ב ס"ע 467, וש"נ בעמ' 465 המקורות בשיחות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ), והרה"ק ר' לוי יצחק מברדיטשוב (במאסרו הראשון - תקנ"ט, בית רבי פרק כ, ס' התולדות ח"ג עמ' 672).

כ"ק אדמו"ר מוהר"ש סיפר בשנים תרל"ז-ל"ט לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב, כי בהיותו בדרך חזרה ממרינבאד לליובאוויטש, נסע בחשאי לבקר את ה'אוהל' של הרב מברדיטשוב¹. וכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נסע ביי"ח טבת תרס"ג לבקר את היכלי קודש: כ"ק מורנו הבעש"ט, הרב המגיד ממזריטש, הרב המלאך הקדוש, הרב מברדיטשוב, הוד כ"ק אדמו"ר הזקן והוד כ"ק אדמו"ר האמצעי².

כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ביקר בעיר לאדמיר, והיה על ציון הרה"ק ר' שלמה מקארלין³.

¹ לקוטי דיבורים ח"א עמ' 258, ובלה"ק ס' התולדות - אדמו"ר מהורש"ב עמ' 71.
² רשימות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ שנדפסו בראש קונטרס ומעין, עמ' 45, ס' התולדות אדמו"ר מהורש"ב עמ' 295 (ואדמו"ר מהר"ש - להרב גליצנשטיין - עמ' 130).
³ רשימת היומן (תרצ"ב) עמ' רנב, עיי"ש.

לכאורה פשוט שיש הבדל בין נשיאי החסידות הכללית הנזכרים בדברי רבותינו נשיאינו לאלה שאינם נזכרים שם, וראה בתורת מנחם ח"ח עמ' 194 בקשר להרה"ק מאפטא.

מאחר שהרבי אמר ש"אין לו חוש במקומות הקדושים"⁴ יש מאנ"ש הנמנעים אפילו מביקור באהלי רבותינו נשיאינו.

כתיבת פ"נ: בו' טבת תשמ"ז הורה הרבי לכל אחד ואחת, אנשים נשים וטף, לתת לצדקה ולצרף שמם ושם אמם על-מנת להזכירם על הציון... "וכמו-כן יכולים לעשות בכל שאר המקומות שיש בהם 'בית החיים' שנטמן בו גדול בישראל, צדיק בישראל ומורה - דרך בישראל - כידוע שכל 'בתי החיים' קשורים זה בזה, וכולם יחדיו קשורים עם 'מערת המכפלה' באמצעות ה'מחילות' (כמבואר בספרים)". וזו בוודאי הוראת - שעה, במצב המיוחד ובגילויים שהיו אז.

ע"ד ביקור אדמו"ר מהר"ש (בחשאי, כסוחר) אצל הרה"ק השר-שלום מבעלזא (סיפור אדמו"ר הרי"צ בסוכה בנוכחות ר"ז סלונים והרבי - סוכות פ"ט, ס' זכרון החדש לר"ז סלונים ועוד) וביקור הרבי אצל ממשיתו הרה"ק ר' אהרן כשבא זה האחרון לברלין.



עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות

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

במשנה שכיר על שבת (שעומד להופיע בע"ה בקרוב) כתב אדמו"ר הי"ד: "שמעתי מהרב בו"ק ר' בעריש הרב מליטעוויסק המתגורר כעת בנייטרא, ששמע מפי הרב הצדיק ר' ישעיל'ע מקריסטיר, שאמר בשם רבו הקדוש רבינו אור ישראל ר' צבי מליסקא שהי' מרגלא בפומיה לומר

⁴ יש לחפש המקור לזה (אולי: מוצש"ק ויק"פ תשל"ט?), ולראות אם אין זה שייך לעניין פרטי כלשהו.

⁵ מהשיחה דיום זה סעיף ב, ע"פ סרט-הקלטה, התוועדויות תשמ"ז ח"ב עמ' 181 ואילך.

שיוציא האדם על הוצאות שבת כמה שעולה לו כל ההוצאות שמוציא על כל ימי החול של השבוע, וירויח בזה שיהיה מובטח על פרנסתו של ימי החול. ואמר בטעמא דמילתא, כי בתענית (כה, א) אמרו גמירי שמן השמים מיהב יהיבי כו', היינו שכל מה שנותנין מן השמים נותנין בכפל. וידוע (ביצה טז, א) שפרנסתו של אדם קצובים חוץ מהוצאות שבת, וא"כ אם יעשה הוצאות שבת כהוצאות של ימי החול ומן השמים יתנו לו הוצאות שבת בכפל, א"כ ממילא יהיה מובטח ג"כ על הפרנסה בימי החול. כן ה' מרגלא בפומיה דרבנו מליסקא זי"ע. ופירש בזה הרב הנ"ל מאמר חז"ל (שבת קיח, א) עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, היינו שיעשה הוצאות על שבת כמו שעושה על כל ימי החול, וממילא אל יצטרך לבריות כי יהיה מובטח בפרנסתו, וא"ש ודפח"ח, "עכ"ל אא"ז.

והנה עפ"ז נראה ליישב קושיית התוס' בביצה (טו, ב) על הא דאיתא בגמ' שם "מאי (פירוש הכתוב בנחמיה (ח, י): לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו, ואל תעצבו) כי חדות ה' היא מעוזכם? אמר רבי יוחנן משום רבי אלעזר ברבי שמעון, אמר הקב"ה לישראל בני לוו עלי וקדשו קדושת היום והאמינו בי ואני פורע". - והקשו התוס' (בד"ה לוו עלי ואיני פורע) מגמרא פסחים (קיב, א; קיג, א) דאמר רבי עקיבא "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות" - אולם לפי הנ"ל א"ש ואין כאן סתירה, כי באמת הא בהא תליא כי "לוו עלי" הכוונה היא שאם "יעשה הוצאות של שבת כמו שעושה על כל ימי החול" אזי ממילא יהיה מובטח שלא יצטרך לבריות כי "מה שנותנין מן השמים נותנין בכפל" כנ"ל, ו"היינו שיעשה הוצאות על שבת כמו שעושה על כל ימי החול, וממילא אל יצטרך לבריות כי יהיה מובטח בפרנסתו".

ולפ"ז נראה לבאר עוד דבר, דיש להבין מדוע נאמר בגמרא "וקדשו קדושת היום והאמינו ביי", לכאור' היה די שיאמר "לוו עלי ואני פורע" ותו לא, וכמו שבאמת נאמר כך בפוסקים בטור ושו"ע (סי' רמב) ושו"ע רבינו הזקן (שם ס"ג): "לוו עלי ואני פורע" ותו לא, וכן הוא בזהר ח"ג (רעג, א) ובתקו"ד (לח, א; פב, ב) בלי "וקדשו קדושת היום והאמינו ביי", וכ"ה בהגהות אשר"י (ביצה פ"ב סי' ד הגהה א), וסידור הרוקח (עמ' תרלב), ושבלי הלקט (סדר פסח סי' רכ) ועוד.

ברם לפי הנ"ל י"ל ד"וקדשו קדושת היום" הכוונה היא שיקדשו את יום השבת בזה "שיוציא על הוצאות שבת כמה שעולה לו כל ההוצאות שמוציא על כל ימי החול של השבוע" - ו"האמינו בי" הכוונה היא שמאמין בזה ש"אמרו גמירי שמן השמים מיהב יהיבי כו', היינו שכל מה שנותנין מן השמים נותנין בכפל", וידוע (ביצה טז, א) שפרנסתו של אדם קצובים חוץ מהוצאות שבת, וא"כ אם יעשה הוצאות שבת כהוצאות של ימי החול ומן השמים יתנו לו הוצאות שבת בכפל, א"כ ממילא יהיה מובטח ג"כ על הפרנסה בימי החול, וא"ש.

[משא"כ בפוסקים כמובן נאמר הדבר בקיצור: "לוו עלי ואני פורע"].

והנה לפי הנ"ל נראה לבאר גם את התירוץ של התוס' (שם) על קושייתם מהך דפסחים דאמר רבי עקיבא "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות", שכתבו לתרץ: "הני מילי כשאין לו לפרוע", עכ"ל, די"ל (בדרך דרוש עכ"פ) דזה שאמרו "עשה שבתך כו'" דהיינו שיעשה הוצאות שבת כהוצאות של ימי החול ומן השמים יתנו לו הוצאות שבת בכפל, א"כ ממילא יהיה מובטח ג"כ על הפרנסה בימי החול מיירי כשאין לו לפרוע, ולכן זה מתאים מאד עם מה שנאמר בביצה "אמר הקב"ה לישראל בני לוו עלי וקדשו קדושת היום והאמינו בי ואני פורע", דהיינו הכפל שנותנים מן השמים הנ"ל - אבל מי שיש לו לפרוע אינו זקוק לעצה הנ"ל, כיון שיש לו כסף לקנות, וא"ש.

ועפ"ז נראה לתרץ מה שהקשה לי ש"ב פרופ' הרב צבי זאב פרידמן שי' על תירוץ התוס' שאומרים 'הני מילי כשאין לו לפרוע', דלכאורה אינו מובן, דאם הקב"ה אומר בהדיא 'ואני פורע' א"כ איך יתכן שאין לו לפרוע, והרי הקב"ה הבטיח על כך?

ברם לפי הנ"ל י"ל דכיון שהכוונה כאן היא שיעשה הוצאות שבת כהוצאות של ימי החול ומן השמים יתנו לו ההוצאות של שבת בכפל, וא"כ ממילא יהיה מובטח ג"כ על הפרנסה של ימי החול - דכל זה מיירי 'כשאין לו לפרוע', ולכן זה מתאים עם מה שנאמר בביצה 'לוו עלי ואני פורע', דהיינו הכפל שנותנים מן השמים הנ"ל - אבל מי שיש לו לפרוע אינו זקוק לעצה הנ"ל, כיון שיש לו כסף לקנות, וא"ש בכוונת התוס'.



לזכות
הילד מנחם מענדל הלוי שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום ראשון י"ג ניסן 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



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ת ר' יעקב שמעון הלוי וזוגתו מרת מושקא שיחיו
פלינט



לזכות
החתן התמים
הרב יוסף שיחי' גאנזבורג
והכלה מרת לאה שתחי' זלמנוב

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון י"א ניסן ה'תשס"ט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' דובער וזוגתו מרת בריינדל שיחיו
גאנזבורג
הרה"ת ר' ישראל וזוגתו מרת שרה שיחיו
זלמנוב

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' ישראל הלוי ע"ה
בן הרה"ח הרה"ת ר' שניאור זלמן הלוי ע"ה
דוכמאן

נפטר ו' אייר ה'תשמ"ט
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' שלום הלוי זוגתו מרת פייגא
ומשפחתם שיחיו
דוכמאן



לעילוי נשמת
הרה"ח ר' מיכאל יהודה ארי' לייב ע"ה
בן הרה"ח הרה"ת ר' ברוך שלום הכהן ע"ה
נפטר שביעי של פסח ה'תשל"א

ולעילוי נשמת זוגתו מרת חי' ע"ה
בן הרה"ג הרה"ח ר' אהרן ע"ה תומארקין
נפטרה י' אייר ה'תשל"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנם
הרה"ת ר' דובער הכהן זוגתו מרת חי' פריידא
ומשפחתם שיחיו
כהן

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת וכו' ר' שלום דובער ע"ה
בן הרה"ח הרה"ת וכו' ר' יהושע הי"ד
ליין
נפטר כ"ה ניסן ה'תשכ"ח

ולעילוי נשמת
זוגתו מרת פרידא בת הרה"ח ר' אלתר אליעזר ע"ה
נפטרה ט' תמוז ה'תש"ס

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנם
הרה"ת ר' יוסף יצחק זוגתו מרת רבקה נעמי

בתם ובניהם
חנה ליבא ובעלה התמים ר' פנחס לו
דוד, מנחם מענדל, שלום דובער, לוי,
שניאור זלמן, חי' מושקא ופרידא

התמים ר' שלום דובער זוגתו מרת אסתר
מרים חי', פרידא מלכה ומנחם מענדל

התמים ר' יעקב יהושע זוגתו מרת מרים גיטל
מסעודה, אסתר פרידא, שלום דובער ושירה ליבא

התמים ר' תנחום זאב זוגתו מרת מרים ברכה

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות

ליין

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' חיים מרדכי אייזיק
בן הרב שלום ישראל ע"ה חדקוב

עסק בעניני חנוך הרבצת התורה וחיזוק היהדות
ובעד הרחבת לימוד דא"ח
דאג לטובת אחב"י בכל רחבי תבל
למעלה משבעים שנה

שימש בתור מזכיר מיוחד
של כ"ק אדמו"ר הרי"ץ לעניני חנוך
מנהל "מחנה ישראל" ו"מרכז לעניני חנוך"
ראש מזכירות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ויו"ר ועד אגודת חסידי חב"ד העולמי

מצביא ראשי של חיילי המלך חינוך והדריך אותם
דוגמא חי' ומופתית להתקשרות והתבטלות אמתית
זכה לקירוב וחיבוב מיוחד מרבותינו נשיאנו
ומסור ונתון להם בכל נימי נפשו

נפטר ג' אייר ה'תשנ"ג
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו
ר' לוי זזוגתו מרת מרים חנה
ומשפחתם שיחיו
חדקוב

לזכות
הבחור היקר נעים ונחמד אהוב לכל מכיריו
התמים שמואל שיחי'

לרגל היכנסו לעול המצוות
ביום שני ג' אייר ה'תשס"ט

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן
ויעלה מעלה מעלה בכל עניניו בגו"ר, ובמדותיו הטובות
ובכל עניני טוב וקדושה מוסיף והולך ואור
ויזכה לגרום הרבה נח"ר לכ"ק רבינו נשיאנו
והוריו שיחיו יזכו לרוות ממנו
רוב נחת ועונג לאיוש"ט



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ח הרה"ת רבי מרדכי וזוגתו מרת חי' רחל
ומשפחתם שיחיו
ברונשטיין

לזכות
החתן התמים
הרב לוי יצחק שיחי' קרינסקי
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' רביסקי

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שלישי כ"ז ניסן ה'תשס"ט

יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ויתברכו בכל מילי דמיטב
בבני חיי ומזוני רוויחי

ולזכות זקניהם
הרה"ח הרה"ת ר' חיים יהודא וזוגתו מרת חנה דבורה שיחיו
קרינסקי
הרה"ח הרה"ת ר' גרשון מענדל וזוגתו מרת בתי' שיחיו
גרליק
ר' אליהו וזוגתו מרת חנה רבקה שיחיו
ביסק

סג♦סג

נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הנדיב המפורסם הרה"ח הרה"ת ר' הלל דוד
וזוגתו מרת שטערנא שרה
שיחיו
קרינסקי
הרה"ח הרה"ת ר' צבי יוסף וזוגתו מרת רחל שיחיו
רביסקי