

קובץ

העירות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת השלושים
גליון יד [תתקפ]
חג השבועות
שנת הקהל

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

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשעה לבריאה
מאה ושבע שנים לחולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה
מביעים אנו בזה את ברכותינו
ברכת מזל טוב עד בלי די
לידידינו היקר והאהוב מנכ"ל המערכת מלפנים
מבחירי תלמידי התמימים
הנודע לשם ולתפארת
והמצויין בכשרונותיו המופלאים
המופלג בתורה ובחסידות וביר"ש פאר המידות

הרה"ת הנעלה והחשוב
לוי יצחק שי' שפירא

לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת
ביום ג', ג' לירחא תליתאי
עב"ג הכבודה והחשובה תחי'

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

המערכת

ב"ה
 חג השבועות
 ה'תשס"ט
 גליון יד [תתקפ]

תוכן הענינים

5	גאולה ומשיח
5	הרמת הדשן לעת"ל האם יהי' ע"י פייס
12	איך מותר להרכיב אילן סרק כשעתידין שיטענו פירות
14	לעתיד לבא כשיאכלו מעט וישבעו מה תהיה שיעור ההוצאה ?
15	רשימות
15	נגיעה בס"ת במקום סוף הקריאה [גליון]
16	הערות קצרות ב"רשימות היומן" [גליון]
17	לקוטי שיחות
17	שינה של עצרת עריבה ציונים והערות לשיחת אדמו"ר זי"ע
32	"שיטת" רבי מתיא בן חרש
34	החויב לאכול מרור במי שלא הקריב ק"פ
46	שיחות
46	פסקו תלמידי רע"ק מלמות [גליון]
47	"פסקו תלמידי רע"ק מלמות" [גליון]
48	אגרות קודש
48	אופן פעולת ברכות רבינו
49	הוספת שם כששמות שני המחותנים שוין [גליון]
50	נגלה
50	ישוב הברייתא והתוספתא לפי הירושלמי
53	ביסוד האיסור דמפיס מורסא בשבת

פרש"י ד"ה כולוהו	54.....
חסידות	55.....
ענינו דפסח שני במהלך בירור המדות	55.....
רמב"ם	56.....
מצות ידיעת השם	56.....
שיטת הרמב"ם בהדרך הישרה - דרך החכמים	61.....
הלכה ומנהג	67.....
הגדרת "תשלומין" בתפילה וברכות - ובדין שכח לברך שהחיינו	67.....
בעצרת ובשמיני עצרת	67.....
מכירת משכון	83.....
ברכת בורא נפשות בסוף הסדר	85.....
פירוש הכלל "כל הברכות כולן מברכים אותן בלשון עבר"	92.....
בגדר נתינת מעות חטים בחג הפסח	95.....
כתובה שחתמו העדים לפני כתיבת תיבת "וקנינא"	100.....
יסוד טבילת כלים	110.....
ביאור בענין אם יצא מקצתם אחרי שהתחיל הש"ץ	119.....
ברכת על נטילת ידיים - שחרית ולסעודה [גליון]	121.....
מיקומו של קו התאריך [גליון]	122.....
מקום קו התאריך [גליון]	128.....
כיבוי הגפרור אחרי הדלקת נש"ק [גליון]	131.....
מנהגי חב"ד בתספורת ראשונה [גליון]	136.....
פשוטו של מקרא	137.....
רש"י ד"ה וטמאים יהיו לכם	137.....
"ושמרתם אתם את חקתי גו'"	138.....
שונות	139.....
ביאור באבות פרק שני	139.....
דין "חלומות" בזמנינו	141.....



**הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ בהעלותך
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ז סיון**

**"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

הרמת הדשן לעת"ל האם יהי' עי"י פייס

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

"פייס" הוא הקדמה כללית להעבודה

ביומא כב,א, תנן: "בראשונה, כל מי שרוצה לתרום את המזבח - תרומת הדשן- תורם, ובזמן שהן מרובין רצין ועולין בכבש¹. כל הקודם את חבירו בארבע אמות זכה . . מעשה שהיו שניהם שוין ורצין ועולין בכבש, ודחף אחד מהן את חבירו ונפל ונשברה רגלו. וכיון שראו בית דין שבאין לידי סכנה - התקינו שלא יהו תורמין את המזבח אלא בפייס. ארבע פייסות היו שם, וזה הפייס הראשון", ומקשה שם בגמ': והא מעיקרא מאי טעמא לא תקינו לה רבנן פייסא? [פירש"י: מעיקרא - קודם שאירע תקלה במרוצתם, מאי טעמא לא תקינו לה פייסא - ככל שאר עבודות דמתניתין, דתנינן שכל תחילתן בפייס היתה] מעיקרא סבור: כיון דעבודת לילה היא - לא חשיבא להו, ולא אתו. כיון דחזו דקאתו ואתו לידי סכנה - תקינו לה פייסא . . איכא דאמרי: מעיקרא סבור: כיון דאיכא אונס שינה - לא אתו, כיון דחזו דאתו, וקאתו נמי לידי סכנה - תקינו לה רבנן פייסא . . אמר רב אשי: שתי תקנות הוו; מעיקרא סבור לא אתו, כיון דחזו דקאתו, ואתו נמי לידי סכנה - תקינו לה פייסא, כיון דתקינו לה פייסא - לא אתו. אמרי: מי יימר דמתרמי לן? הדר תקינו להו: מי שזכה בתרומת הדשן יזכה בסידור מערכה, ובשני גזירי עצים, כי היכי דניתו וניפייסו".

והנה לפני עשרים שנה בשיחת ש"פ במדבר מבה"ח וער"ח סיון תשמ"ט (תורת מנחם ח"ג ע' 222) הביא הרבי משנה זו (בקשר לשיעור היומי ברמב"ם דאז) ואמר דמהמשנה לכאורה משמע שהצורך ב"פייס" אינו דין בעבודה מצד עצמה, שצריכה להתחלק ע"י פייס, שהרי

¹ ראה לקו"ש חכ"א ע' 123 הערה 36.

"בראשונה כל מי שרוצה וכו'" ולא היו מפייסין, כי אם תקנת חכמים מפני סיבה צדדית שלא יבואו לידי סכנה, אלא שלאחרי התקנה שחלוקת העבודה תהי' ע"י פייס ה"ז נעשה דין בתורה.

אבל י"ל בביאור הענין בעבודה הרוחנית שהפייס הוא לא (רק) בגלל סיבה צדדית, ההכרח לבטל חשש סכנה (שיתכן שהיו יכולים לבטל חשש זה גם באופנים אחרים ובחרו באפשרות של פייס) אלא שהעבודה עצמה צריכה להיות ע"י פייס, וממשיך לבאר ענין הגורל ("פייס") שהו"ע נעלה ביותר כמ"ש (משלי טז, לג) "בחיק יוטל את הגורל ומה' כל משפטו" וכמ"ש בתשובת הגאונים "אין הגורל אלא מפי שמים".

וביאור הענין: הצורך ב"גורל" כפשוטו בהנהגת בני אדם הוא כשאין יכולים להחליט ע"פ שכל כיצד לחלק נכסים וכיו"ב, שאז עושים גורל ומתנהגים בפועל ע"פ הוראת הגורל שהוא "מפי שמים", ונמצא ש"גורל" הו"ע שלמעלה מטעם ודעת, וידועה תורת הבעש"ט בפירוש "שויתי ה' לנגדי תמיד" ש"שויתי לשון השתוות, בכל דבר המאורע הכל שוה אצלו, בין ענין שמשבחין אותו בני אדם או מבזין אותו, וכן בכל שאר דברים.. וכל דבר שיארע לו יאמר הלא זה הוא מאתו יתברך, ואם בעיניו הגון וכו' וכל כוונתו לשם שמים אבל מצד עצמו אין חילוק", וזהו"ע הגורל דמורה על מעמד ומצב ד"שויתי לשון השתוות" שמצדו אין חילוק אם יהי' כך או כך, כיון שלא נוגע לו איזה אופן הוא לטובתו, וגם לא איזה אופן מתאים להרגילות שלו, כל מה שנוגע לו הוא רצונו של הקב"ה ומתברר ע"י ה"גורל", ועפ"ז יש לבאר גם ענין ה"פייס" בעבודה במקדש - טבעו של כאו"א מישראל שרצונו וחפצו לעבוד עבודה "במקדש", ומצד רצון וחפץ זה "רצין ועולין כו" שאינו הולך בנחת, עקב בצד גודל, כי אם באופן של מרוצה ועלי' כדי שיגיע ראשון ויזכה בעבודה, אמנם ישנו מצב שהתורה אומרת שהזכי' בעבודה אינה באופן ש"כל מי שרוצה לתרום את המזבח תורם" אלא ע"י "גורל" "פייס" שצריך לברר תחילה רצונו של הקב"ה מי יזכה בעבודה זו, כי יתכן שרצונו של הקב"ה שעבודה זו תעשה על ידי חבריו דוקא, ועפ"ז י"ל שהצורך ב"פייס" הוא לא רק בגלל סיבה צדדית שצריכים לבטל חשש סכנה אלא גם לרמז על הביטול שצ"ל בתחילת העבודה והו"ע יסודי בתחילת העבודה עכתוה"ד, וממשיך לבאר שם ההוראה בעבודה בפועל בקשר לחג השבועות הענין ד"נעשה ונשמע" עיי"ש.

וראה גם בס' 'פני מנחם' פ' וישב (מאמר ב') שהביא לבאר משנה הנ"ל בשם הרבי מקאצק זצוק"ל, שבראשונה היתה כוונתם לשם שמים והי' עיקר רצונם שעבודת ביהמ"ק תיעשה בשלימות ולא הי' אצלם חילוק אם תיעשה על ידו או ע"י חבירו, אבל בדורות הבאים הגיעו לידי דחיפה, ולכן התקינו פייס, וזהו כעין ביאור הרבי.

בשאלת רב פפא קשה דמאי דהוה הוה?

והנה בהמשך הגמ' שם איתא: "בעי רב פפא: ארבע אמות שאמרו, בהדיה אמה יסוד ואמה סובב תיקו" [ופירש"י: "דקיימא לן בזבחים (סב, ב) שהכבש פורח אמה על כניסת היסוד ואמה הסובב, נמצאו ארבע הסמוכות לכבש לתחילת יסוד מזבח מלמטה הן שש לסמיכת גג המזבח, שהוא משוך מנגד היסוד (מזבח) הראשון שתי אמות, ומבעיא ליה ארבע אמות דמתניתין לגג המזבח נקט להו - דהיינו בהדי אמה יסוד ואמה סובב, או דילמא - לסמיכת רצפת תחתונה דמזבח נקיט להו, לבד מיסוד וסובב, שהוא שש קודם לסמיכת גגו"] והקשו המפרשים (ראה בס' 'פני שלמה' שם ועוד) דמאי נפק"מ איך הי' הדין דר' אמות בראשונה, הלא הריצה כבר נתבטל, ומה דהוה הוה? ועוד דזה אינו אפילו 'הילכתא למשיחא' כיון שכבר תיקנו ה'פייס' משום המעשה שקרה, א"כ גם לעת"ל יהי' ע"י פייס וא"כ למה נסתפק רב פפא בהשיעור דר' אמות?

ובס' חידושי הגר"מ זעמבא הי"ד (סי' מז) כתב שם המהדיר (בהערה כה) לתרץ דלעת"ל כיון דכתיב ומלאה הארץ דעה את ה' וגו' א"כ שוב לא יהי' החשש שיזיק אחד את חבירו, ויחזור הדין לקדמותו שיזכו שוב בהרמת הדשן ע"י ריצה, ושפיר נסתפק רב פפא בזה כיון שנוגע לעת"ל.

אמנם יש לפקפק בזה, דהנה יש להסתפק איזה אופן מצד עצמו [בדליכא שום חסרון באיזה מהם] מעולה יותר, האם עי"ז שהיו רצין וכו' כי זה מראה ענין החביבות והזריות לעבודה, או נימא דמעולה יותר שיהי' ע"י פייס כיון דבחקיק יוטל הגורל וגו', והנפק"מ בזה הוא בנוגע לעת"ל, דאי נימא כנ"ל דאז לא יהי' שייך שום תקלה ע"י ריצה, אם עדיף שיהי' ע"י ריצה וכו' או עדיף ע"י פייס.

² וכדקשה הגמ' שם לעיל ה, ב, ובתוס' שם יג, א, בד"ה הלכה ובכ"מ.

פייס או ריצה איזוה עדיף?

ונראה לומר דזה תלוי בפירוש כוונת הגמ' בהא דקאמר מעיקרא מאי טעמא לא תקינו לה רבנן פייסא? מעיקרא סבור כיון דעבודת לילה היא - לא חשיבא להו, ולא אתו. כיון דחזו דקאתו ואתו לידי סכנה - תקינו לה פייסא. או מעיקרא סבור: כיון דאיכא אונס שינה - לא אתו, כיון דחזו דאתו וכו'.

דבפירוש ר' אליקים שם כתב דמעיקרא סבור כיון דעבודת לילה הוא .. לא תשיבא להן ולא אתו אלא חד או ב' או ג' והילכך לא צריך פייס כיון דקא חזו וכו', וכן משמע מרש"י שם שכתב (בד"ה כיון) דחשבו דגם בלי פייס לא אתו לאינצויי, וכ"כ במחצית השקל או"ח סי' קל"ב (מג"א ס"ק ב') שפירש כוונת הגמ' דבתחילה סברו דלהרמת הדשן לא יבואו הרבה כהנים ולא אתי לאינצויי וכו' לכן לא הי' צורך לתקן בפייסות כיון דגם בלי פייסות יסתדרו עיי"ש, וכ"כ בתפארת ישראל שם אות ב', משא"כ בשאר עבודות היום שיש שם רבים וכו' ואתי לאינצויי, הוצרכו לתקן פייסות.

אבל בשיח יצחק שם (בד"ה איכא דאמרי מעיקרא) פירש שחשבו מעיקרא דאם יתקנו פייסות לא יבואו כלל, [כפי שאכן הי' אח"כ] כיון שכאו"א יחשוב שלא יזכה בפייס ומשום זה הוכרחו לשנות הרמת הדשן משאר עבודות ולתקן ששם רצין ועולין בכבש וכו', וכן פ' בתוס' ר"י הלבן שם ועי' גם מאירי שם, ועי' רש"ש שם שפי' כן, ודלא כרש"י.

דאי נימא כהפירוש דחשבו שאין צריך לפייס, משמע דבעצם טוב יותר לתקן ע"י ריצה (ואפ"ל משום טעם הנ"ל מצד החביבות והזריזות) וכיון דהכא אי"צ לפייס לכן עדיף יותר שיהי' ע"י ריצה, ורק בשאר עבודות דלא שייך ריצה הוצרכו לתקן פייסות³, משא"כ לפירוש השיח יצחק משמע דבאמת גם הכא רצו שיהי' ע"י פייס, שזה עדיף יותר

³ ראה בשיחת יצחק יומא כד, א, דהא דאיתא בספרי פ' קרח (פיסקא קטז) "מה מתנה בפייס אף עבודה בפייס" אינו אלא אסמכתא, וכ"כ בזרע אברהם שם, ובתורה תמימה פ' יט אות ט', כיון דמוכח בגמ' דידן דאינו אלא תקנת חכמים, וראה בפירוש רבינו הלל שם, אבל בחי' הגרי"ז פ' במדבר כתב דמדאורייתא יש לכאו"א זכות וכו', ורק אופן החלוקה הוא מדרבנן עיי"ש.

[דבחק יוטל הגורל] וכמו שהוא בשאר עבודות אלא דכיון שחששו שלא יבואו כלל לכן הוצרכו לשנות משאר העבודות ולתקן ע"י ריצה.

ולפי"ז י"ל בנוגע ללעת"ל שלא יהי' חסרון ע"י ריצה ואי"צ לפייסות, הרי זה תלוי לפי ב' פירושים הנ"ל, דלפי המחצית השקל וכו' י"ל שיהי' ע"י ריצה כיון דזה בעצם עדיף יותר, משא"כ לפי פ' שיח יצחק דפייסות עדיף יותר א"כ גם לעת"ל יהי' כן אף דאפשר ע"י ריצה.

לעת"ל האם שייך תקלה בריצה?

ויש להוסיף בזה עוד, דבגמ' שם כג,א, איתא: "תנו רבנן: מעשה בשני כהנים שהיו שניהן שוין ורצין ועולין בכבש, קדם אחד מהן לתוך ארבע אמות של חבריו - נטל סכין ותקע לו בלבו. . . הי מעשה קדים? אילימא דשפיכות דמים - השתא אשפיכות דמים לא תקינו פייסא, אנשברה רגלו תקינו? אלא דנשברה רגלו קדים. וכיון דתקינו פייסא - ארבע אמות מאי עבדיתייהו? אלא, לעולם דשפיכות דמים קדים. ומעיקרא סבור: אקראי בעלמא הוא, כיון דחזי אפילו ממילא אתו לידי סכנה תקינו רבנן פייסא".

ובשפ"א שם פירש: מעיקרא סבר אקראי בעלמא היא כו', היינו דאזכור כהן שהרג את הנפש בודאי רשע הי' ולא ברשיעי עסקינן דלא שכיח הכי בין כהנים, ולכן לא הי' צריך לעשות תקנה בשביל זה, אבל בדחיפה בעלמא שאינו כדי להמית אלא שנשברה רגלו שפיר גזרינן עכ"ל, ונראה שפירש הא דקאמר הגמ' כיון דחזי אפילו ממילא, היינו שראו שנתכוון רק לדחוף חבריו להקדימו, ועי"ז נשברה רגלו לכן גזרו, דאי נפרש כן שפיר יש לומר דלעת"ל שלא יהא שם קנאה ותחרות אי"צ למיגזר.

אבל בשיח יצחק שם פירש כיון דחזו דבדחיפה בעלמא אתו לידי סכנה וזה יכול להיות ממילא מכח מרוצתם [אף כשאנו מתכוון לדחוף חברינו] משום זה תיקנו פייס, דלפי פירוש זה י"ל שזה יהי' שייך גם לעת"ל, וא"כ גם אז יהי' שייך הטעם והצורך שיהי' ע"י פייס דוקא ולא כהנ"ל.

ועוד דבלקו"ש חכ"ד פ' שופטים ב' (ע' 109) מבואר דלפי דעת הרמב"ם דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, הנה בתחילת ימות המשיח יהי' שייך המציאות דהורג נפש בשגגה עי"ש, וא"כ לכו"ע שייך למגזר שמא ע"י דחיפת חבריו יזיק לו וצריך פייס.

ועי' רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ד ה"ה: "ארבעה פייסות היו מפייסין בכל יום בשחרית, הפייס הראשון מי תורם את המזבח, הפיסו וזכה מי שזכה לתרום, והוא מסדר את המערכה, והוא מעלה שני גזרי עצים למזבח, והוא מכניס מחתה מלאה אש מן המזבח החיצון למזבח הזהב להקטיר עליה קטורת", הרי שלא הזכיר כלל הך דבראשונה היו רצין ועולין וכו', ומשמע משום דסב"ל דאין מקום להזכיר הא דבראשונה היו רצין וכו' כיון דגם לעת"ל יהי' ע"י פייס ועי' גם פ"ו ה"א.

והנה לפי מה שביאר הרבי כנ"ל שהצורך ב"פייס" הוא לא רק בגלל סיבה צדדית שצריכים לבטל חשש סכנה אלא גם משום שזהו הקדמה שצ"ל בתחלת העבודה ענין הביטול וכו', וביאר שם דאפילו באופן שלא הי' חשש בריצה כמו בקטורת ג"כ מפייסין עיי"ש - מסתבר לומר בפשיטות דגם לעת"ל לא יחזור הדבר כבראשונה אלא יהי' ע"י פייס דוקא.

[והא דקשה בשאלת רב פפא, דמאי דהוה הוה? ראה פני שלמה שם שתיריך דנפק"מ אימתי מקרי התחלת עבודה, היכא דבא הכהן לתוך ד"א של היסוד, או למזבח לבר מיסוד וסובב, ונפק"מ כדלקמן פה, א, דדרש ר"ע "מעם מזבחי" ולא מעל מזבחי, דאם התחיל בעבודה אינו מפסיק לבוא לידון אלא משלים עבודתו, עוד תירצו בזה בכמה אופנים ואכ"מ].

פייס בקרבן יחיד

והנה ביומא כו, ב, תנן פר קרב בעשרים וארבעה וכו' בד"א בקרבנות ציבור אבל בקרבן יחיד אם רצה להקריב מקריב, ופירש"י בקרבן יחיד אם רצה כהן יחידי להקריב הכל ובלא פייס יכול להקריב ומבואר בזה שיטת רש"י דבקרבן יחיד ליכא דין פייס, אבל ברמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ו ה"ט כתב: בד"א בעולות ציבור אבל עולות יחיד אם רצה להוליך נתחיה בפחות מאלו או ביותר מוליכין עיי"ש, ומשמע מדברי הרמב"ם דרק בהולכת אברים בקרבן יחיד אמרינן דאם רצה מקריב את הכל, שאין זה מד' עבודות הקרבן ואיזה כהן שירצה מקריב, אבל בשאר עבודות הקרבן עבדינן פייס, ומפרש מתניתין במה דברים אמורים בקרבן ציבור אבל בקרבן יחיד אם רצה להקריב מקריב הכל, דלא מיירי בזה דקרבן יחיד לא בעי פייס אלא דקרבן יחיד לא בעינן מנין כהנים דומיא דק"צ.

ועי' יומא ב,ב, בדין פרישת ז' ימים שמקשה בגמרא ואימא כפרה דקרבתות ופירש"י כגון קרבתות יחיד, וממשיך בגמ' מי ידעיןן הי כהן מיתרמי ליה, ופירש"י והלא ע"י פייס היו עובדים עיי"ש, הרי מפורש כאן ברש"י דגם בקרבן יחיד בעינן פייס וכבר עמדו בסתירת דברי רש"י בדף כו,ב, כתב הנ"ל דבקרבן יחיד ליכא פייס וכאן כתב דבעינן פייס? ועי' תוס יו"ט שם (פ"ב משנה ז) שהקשה על רש"י דלמה בקרבן יחיד לא בעינן פייס בכדי דלא אתי לאנצויי?

וכתב בזה הנוב"י בהגהותיו בדף כו, ב, וז"ל: דכאן (בדף כו) מיירי דבעל הקרבן הי' בוחר לעצמו איזה כהן מבית אב אבל אם לא פרט מי שיקריב בודאי הי' פייס דלא ליתי לאנצויי, אבל לעיל שפיר משני מי ידעיןן הי כהן מתרמי, דלא ידעיןן איזה כהן יבחר, או שלא יבחר ויהא צריך פייס עכ"ל, אבל מזה שהרמב"ם לא פירש כרש"י (בדף כו ב) משמע דסב"ל דגם קרבן יחיד בעי לעולם פייס ואין בעל הקרבן יכול לבחור לעצמו איזה כהן שירצה.

ויש לבאר בזה דרש"י לשיטתו כנ"ל, דלעולם ריצה עדיף מפייס, דלכן ביאר בהרמת הדשן שחשבו דגם ע"י ריצה לא אתי לאינצויי ואין צורך לפייס, נמצא שכל תקנת הפייס הוא רק כשמוכרח מצד דלא אתי לאינצויי, וא"כ בקרבן יחיד דגם בלי פייס שייך דלא אתי לאינצויי כשהבעלים בחרו בכהן מסויים לכן שם אי"צ פייס כלל, משא"כ הרמב"ם י"ל דסב"ל דכשתיקנו תקנת פייס נעשה זה לדבר קבוע תמיד, ומטעם דבחק יוטל הגורל וגו', ובפרט לפי ביאור הרבי שזהו הקדמה כללית להעבודה, ורק בהרמת הדשן דאי אפשר ע"י פייס תיקנו ע"י ריצה, לכן סב"ל דלעולם בעינן פייס אפילו ביחיד ובמקום דלא אתי לאינצויי, ומ"ש דלשיטתו קאי גם דנוגע ללעת"ל.

ומכל הנ"ל יוצא דמשמע מהרמב"ם וכו' דגם לעת"ל לא יחזור הרמת הדשן לקדמותו ויהי' ע"י פייס דוקא, ומתאים לביאור הרבי דענין הפייס הוא הקדמה כללית לעבודה.



איך מותר להרכיב אילן סרק כשעתידין שיטענו פירות הרב יצחק זילברשטיין ירושלים עיה"ק ת"ו

איתא ברמ"א (יו"ד סימן רצה ס"ו) אילן סרק על גבי אילן סרק, שרי להרכיב ואין בזה איסור כלאים, אף ע"פ שאינו מינו יעו"ש. ויעוין בחת"ס (יו"ד סימן רפז הו"ד בפת"ש שם סק"ג) שכתב שכל ההיתר הוא לפי גירסא אחת בירושלמי (כלאים פ"א ה"ז), והטעם מבואר (בר"ש שם) מפני שכל האילני סרק נחשבים למין אחד. אמנם לפי גירסא אחרת בירושלמי (צוין בר"ש שם) אסור להרכיב גם אילן סרק באילן סרק, וסיים החת"ס לענין מעשה דשומר נפשו ירחק מהם, ויחוש לאידך גירסא דגם אילני סרק לא יבריכם זה על זה, ומכ"ש לפי הטעם שכתב הרמב"ן שאין לך עשב שאין לו מזל למעלה שאומר לו גדל, והמערכ המינים מבלבל כוחות שלמעלה, א"כ זה שייך אפילו באילני סרק, אמנם אי אפשר למחות ביד הנוהגים להחיר יעו"ש.

ויש להקשות איך הדבר מותר, הרי מהרה יבנה המקדש ואיתא בכתובות (דף קיב ע"ב) עתידין כל אילני סרק שבא"י שיטענו פירות, ואם כן איך מותר להרכיב אילני סרק זה בזה כשיתכן שבמהרה שניהם יתנו פירות ויהיו אילני פרי?

הנה בשאלה זו דן התפארת יעקב (שבסוף משניות כתובות) והביא שדן בזה רשכבה"ג המהרי"ל דיסקין בישיבה, וז"ל: נאמר במסכת כלאים (פ"א) דמותר להרכיב אילן סרק באילן סרק, וקשה הרי לעתיד יטענו פירות? ודוחק לומר שכולם מין אחד הם דהא עשרה מיני ארזים הם, והאריך בדבר וסיים: אע"כ דלא משגיחין במה שיהיה לעתיד לבא עכ"ל.

ואולי כוונתו שיהיה בעצים כח מיוחד להצמיח בהם פירות, וכעת כח זה לא נמצא, ולכן מותר להרכיב, ולכן גם כשיגיע אליהו ויבשר שלמחרת יגיע משיח, גם אז יהיה מותר.

עוד יעוין בספר 'חדות יעקב' (סימן קיט) שדן איך מותר לקוץ אילן סרק, הרי מהרה יבנה ויתנו פירות? ובשו"ת צבי (ס"י לא) ביאר את דבריו, שאין כוונתו לשאול שיהיה אסור מטעם גזרה, שהרי לעתיד לבוא יראו שהם נותנים פירות, אלא כוונתו לשאול שמכיון שאסור לקוץ עץ פרי גם

בזמן שעדיין אינו מוציא פירות, אם כן יהיה אסור לכרות עצי סרק שעתידים ליתן פירות, כי יש לדונם כעצי פרי שעדיין לא נתנו פריים¹.

ובתחילה רצה ליישב שלעתיד לבוא שכל העצים יתנו פירות יהיה מותר לקוץ אפילו עצי מאכל לצורך אפיה ובישול, דלא שייך לומר את הפסוק 'כי ממנו תאכל' שהרי מכל העצים יאכלו לעתיד לבוא, אלא שמביא את דברי הלחמי תודה על כתובות (דף קיב) שפירש את הפסוק 'אז ירננו כל עצי יער' מפני שיהיה אסור לקוצצם מפני שיעשו פרי, ולאפיה לא יצטרכו עצים מפני שעתידה ארץ ישראל להוציא גלוסקאות, ומקשה החדות יעקב, שמנין יהיו עצים למערכה בבית המקדש ולבישול, ועוד שלדבריו יוקשה מדוע עתה מותר לכרות עצים, ולא אמרינן מהרה יבנה המקדש? והעלה שם שהדבר מותר מכיון שההיתר לכרות אילן סרק מפורש בתורה, וביאר הבנין צבי (שם) שכוונתו להתיר על פי הט"ז הידוע (או"ח סימן תקפח ס"ה, יו"ד סימן קיז סק"א, חו"מ סימן ב סק"א ויעוין בשדי חמד מערכת יו"ד אות יז שכתב שהרבה רבנן בתראי נקטי כהט"ז²) שהעלה שדבר שמפורש בתורה להתיר אין כח ביד חכמים לאסור.

וכותב הבנין צבי שלפי זה לכאורה באמת אין להרכיב אילני סרק, מפני שאין פסוק מפורש בתורה להתיר הרכבת אילני סרק, ואם כן יש לאסור כבר כעת יעו"ש. אולם כאמור לעיל יש מקום לדחות ראיה זו מפני יתכן שמה שהאילן יוציא פירות הוא מציאות חדשה שכעת לא נמצאת בעולם.



¹ ראה בס' ימות המשיח בהלכה סי' נ"א בענין זה, וש"נ ללקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי ב' הערה 14. המערכת.

² ראה לקו"ש ח"ג פ' צו בהערה 4 שכתב דלכאורה נראה דאדה"ז לא סב"ל מכלל זה. המערכת.

לעתיד לבא כשיאכלו מעט וישבעו מה תהיה שיעור ההוצאה?

הנ"ל

הנה יש להסתפק לעתיד לבוא כשיאכלו מעט וישבעו מה תהיה שיעור ההוצאה? ונראה דאיתא במסכת שבת (דף צא ע"א) אבא שאול אומר: "שתי הלחם ולחם הפנים שיעורן כגרוגרת" ותמה בספר תוצאות חיים למה הזכיר רק את לחם הפנים ואת שתי הלחם ולא את כל שאר קדשים כגון בשר קדשים שלמים תודה וכדומה?

ושמעתי לתרץ על פי דברי התוספתא בסוטה (פי"ג ה"ז) וז"ל: כל זמן שהיה שמעון הצדיק קיים, ברכה נכנסת בשתי הלחם ובלחם הפנים, שתי הלחם מתחלקת בעצרת לכהנים, ולחם הפנים ברגל לכל המשמרות, יש מהן שאוכלין ושובעין, ויש מהן שאוכלין ומותירין, ולא עלה ביד כל אחד ואחד אלא כזית" עכ"ל.

נמצא שכזית מלחם הפנים ושתי הלחם חשובים, שיש בהם כדי שביעה, ולכן היתה הו"א דשיעורן בכזית משום שגם כזית יש בו שביעה, [ומסתמא היו חייבים לברך עליהם ברכת המזון מדאורייתא] והרי השיעורים יסודם חשיבות, קמ"ל דאעפ"כ שיעורן כגרוגרת, ומסתבר דהטעם הוא משום דשיעורים באוכלים כגרוגרת הם 'הלכה למשה מסיני', ויעוין בפני יהושע (ריש פרק המוציא), ועל פי זה מוסבר היטב מדוע נקיט לחם הפנים ושתי הלחם ולא שאר קרבנות, דפשיטא בהו דשיעורן כגרוגרת, ולפי זה אף לעתיד לבא באוכלין, יהיה השיעור כגרוגרת, דהוה הלכה למשה מסיני.



רשימות

נגיעה בס"ת במקום סוף הקריאה [גליון]*

הרב לוי הלוי פישער

נו"נ בשיבת תו"ת ליובאוויטש דמוריסטאון

כו"כ העירוני על מה שכתבתי בגליון הקודם (עמ' 12) לבאר מנהגינו בעלי' לתורה לנגוע גם במקום סוף הקריאה, די"ל שעיי"ז לא יטעה וכו', והעירו דלפ"ז אינו מובן למה עושים כן גם לאחר הקריאה, דבזה לא שייך לכאן טעם הנ"ל?

ורציתי להבהיר:

א) כיון שלע"ע לא מצאתי ביאור אחר בזה א"כ עכ"פ אפשר לבאר חלק מהמנהג (היינו הנגיעה לפני הקריאה).

[ולהעיר דבכ"מ ביאורו כו"כ פרטים במנהגינו בעלי' לתורה, אבל לא ראיתי ביאור על מנהג הנ"ל (בספר 'חקרי הלכות' להרא"י גורארי' שי', ובקונט' על מנהגים בקריה"ת להרי"ז וילהלם שי', וגם בהערות וציונים ל'היום יום' להרמ"א זעליגסאהן שי' לא העירו ע"ז)].

ב) ועוד ועיקר: בפשטות טעם המנהג לנגוע עוה"פ לאחר הקריאה, לפני שמברך לאחר, הוא מטעם הנ"ל כדי שהברכה יחול על הפרשה שקרא עכשיו, ולכן מדייקים להראות עוה"פ מקום סוף הקריאה והתחלתה כדי שיראה בדיוק על מה הוא מברך, ואע"פ שכאן ל"ש כ"כ לטעות כנ"ל, וא"כ היה אפשר רק להעביר הטלית בכללות (כמו שנוהגים אחרים), י"ל הטעם כדי שלא לחלק [ולהעיר: ברשימת היומן בעמ' קסד, ובלקו"ש חכ"ט עמ' 400, וב'היום יום' ד' אלול, לא נזכר במפורש המנהג לנגוע עוה"פ לאחר הקריאה, והובא בספר המנהגים עמ' 13].



* לזכות בני הת' יוסף יצחק הלוי בן בראנא שי' לרגל הכנסו לגיל מצוות (כ"א אייר).

הערות קצרות ב"רשימות היומן" [גליון]

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון הקודם (עמ' 11) מעיר הרב ל.פ. שי' כמה הערות על רשימות היומן, ויש להעיר על אחדים מהערותיו:

א. ברשימת היומן (עמ' קנא) מובא מה שאמר ר"ש מונקעס לאדה"ז כשבאו לאסרו "זיינט איר א רבי וועט אייך קיין קויל ניט נעמען, און אויב ניט זיינט איר דאך ווערט מ'זאל אייך שיסען". ומעיר שבמק"א מסופר שפתגם זה אמר בעל עגלה לא' מצדיקי פולין כשהעמיד אותו בסכנה.

וברצוני להעיר שברשימות דברים של הרב יהודא חיטריק ע"ה (ח"א עמ' רו) מסופר (וכן שמעתי בעצמי מפיו כמה פעמים), שאכן ר"ש מונקעס עצמו סיפר אז לאדה"ז כל הסיפור הזה עם הצדיק (שהוא הי' הרה"צ רמ"מ מוויטעבסק), ומה שאמר לו הבע"ג, ור"ש מונקעס סיים שעד"ז הוא בנוגע לאדה"ז ג"כ (אלא שברשימות דברים הפתגם עצמו הוא בנוסח אחר). ועפ"ז שניהם אמת*.

ב. שם (עמ' קסד) מובא שהעולה לתורה "נוגע בטליתו לא רק בתחילת הפרשה שיקראו, אלא גם במקום סוף הקריאה". וכותב הנ"ל (שם עמ' 12) שאולי הטעם לזה כדי שלא יטעה הקורא איזה פרשה צריך לקרוא, שאז ישנו שקו"ט האם צריך לברך שנית. ומוסיף שב'היום יום' נעתק מנהג זה בש"פ שופטים, כי במנחה מתחילים לקרוא פ' תצא, וזהו א' מהפרשיות שעלולים לטעות כנ"ל, דבס"פ שופטים ג"כ ישנו פסוק כי תצא וגו'.

וברצוני להעיר שפעם התפללתי בבהכנ"ס שלא מאנ"ש במנחת ש"פ שופטים, ולא הי' שם כהן וקבלתי עלי' ראשונה, והבעל קריאה הראני על כי תצא וגו' שבפ' שופטים, ולולא שהתעקשתי שיראה לי גם הסוף, הייתי מברך על פרשה מוטעת, ובהשגחה פרטית אחר התפלה שאלני א'

* ככהנ"ל העיר לנו ג"כ הרב ל.פ. שי', והוסיף שבשיחת כ"ף מנ"א תשי"ב (תו"מ ח"ו עמ' 123) מובא ג"כ שר"ש מונקעס אמר את הפתגם לאדה"ז: "לאחרי הקדמת סיפור מסויים והמוסר השכל שבו". ודוק. המערכת.

מהמתפללים מהו טעם שאצל חב"ד מראים גם סוף הקריאה, ואמרתי לו שאינני יודע הטעם, אבל רק עתה ראיתי התועלת שבזה, שעי"ז מובטחים שלא ליכנס לשאלות של טעות כשמראים פרשה מוטעת.

הרי ראיתי שלמעשה סברת הרב הנ"ל הוא אמת (אלא שאין ברור אם אין עוד טעם בזה).



לקוטי שיחות

שינה של עיצרת עריבה ציונים והערות לשיחת אדמו"ר זי"ע

הרב חיים רפפורט

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

דברי המדרש וביאור רבינו זי"ע

א. איתא במדרש (שיר השירים רבה פרשה א יב, ב): "ר' פנחס בשם רבי הושעיא אמר, עד שהמלך במסבו (שיר השירים א, יב), עד שהמלך מלכי המלכים הקדוש ב"ה במסבו ברקיע כבר הקדים, שנאמר (שמות יט, טז), ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר. למלך שגזר ליום פלוני אני נכנס למדינה וישנו להם בני המדינה כל הלילה, וכשבא המלך ומצאם ישנים העמיד עליהם בקלאנין בוקינס ושופר [כולם מיני משמיעים קול הם. מת"כ] והי' השר של אותה מדינה מעוררן ומוציאן לאפנתי [לקראת פניו] של מלך, והי' המלך מהלך לפניהם עד שהגיע לפלטין שלו. כך הקב"ה הקדים, דכתיב ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר, וכתיב (שם, יא) כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם, ישנו להם ישראל כל אותו הלילה, לפי

¹ להעיר ממ"ש בפי' הראב"ע עה"כ (שמות יט, יא) "והיו נכונים ליום השלישי" שפירש "אולי לא יישן אדם בהם בלילה, שישמעו קול ה' בבוקר, כדרך כהן גדול ביום הכיפורים". פירוש לפירוש: אולי כוונת הציווי "והיו נכונים ליום השלישי" היא שלא יישנו בלילה שלפניו. ופשוט לכאורה שפירוש זה אינו מתאים לדברי חז"ל במדרש (וכרגיל בפי' הראב"ע), שבוודאי לא עברו כלל ישראל את פי ה' בלילה שלפני מ"ת.

ששינה של עצרת עריבה והלילה קצרה, אמר ר' יודן אפילו פורטענא לא עקץ בם, בא הקב"ה ומצאן ישנים התחיל מעמיד עליהם בקלאנין הה"ד ויהי ביום השלישי בהיות הבקר ויהי קולות וברקים, והי' משה מעורר לישראל ומוציאן לאפנתי של מלך מלכי המלכים הקב"ה, הה"ד (שם, יז) ויוצא משה את העם לקראת האלקים, והי' הקב"ה מהלך לפניו עד שהגיע להר סיני דכתיב (שם, יח) והר סיני עשן כולו, א"ר יצחק זה הוא שמקנתרן על ידי ישעיהו שנאמר (ישעי' נ, ב) מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה, הקצר קצרה ידי מפדות².

ובלקו"ש ח"ד (עמוד 1024 ואילך) האריך רבינו זי"ע בביאור דברי המדרש, ע"ש בארוכה, ובמ"ש בביאור דברי המגן אברהם ר"ס תצ"ד ד"איתא בזוהר שחסידים הראשונים היו נעורים כל הלילה ועוסקים בתורה³, וכבר נהגו רוב הלומדים לעשות כן, ואפשר לתת טעם ע"פ

ובשור"ת יחוה דעת ח"ג ס"ב רצה לתווך בין דברי הראב"ע ודברי המדרש וע"כ כתב בזוה"ל: "ורבינו אברהם אבן עזרא . . . כתב, ואולי לא ישן אדם מהם כל הלילה, כדי שישמעו קול ה' בבוקר . . . ויש להעמיד דבריו ולקיימם לגבי יחידי סגולה בלבד, שהרי כל ישראל היו ישנים בלילה". אבל המעיין בדברי הראב"ע שהעתיק יראה להדיא שלא כתב כ"סיפור דברים" ש"לא ישן אדם מהם כל הלילה" אלא כתב (בדרך אפשר: "אולי") פירוש הציור "והיו נכונים ליום השלישי" ובסגנון של הוראה ש"לא יישן אדם בהם בלילה", וא"כ פשוט שאינו ענין ליחידי סגולה.

² ובפרקי דרבי אליעזר פמ"א: "רבי חנינאי אומר, בחדש השלישי היום כפול כלילה, וישנו ישראל עד שתי שעות ביום, ששינת יום בעצרת ערבה והלילה קצר, ויצא משה למחנה ישראל והי' מעורר אותם משינתם, אמר להם, עמדו משינתם, כבר בא החתן ומבקש את הכלה להכניסה לחופה וממתין לה כדי ליתן להם את התורה, בא השושבין והוציא את הכלה כאדם שעושה שושבינות לחבירו, שנאמר, ויוצא משה את העם לקראת האלקים וגו' והחתן יוצא לקראת הכלה ליתן להם את התורה, שנאמר (תהלים סח, ח), אלקים בצאתך לפני עמך".

³ בזו"ח א, ח"א: "רבי שמעון הוה יתיב ולעי באורייתא בליליא דכלה אחתכרת בבעלה". ובפרשת אמור (צח, א): "חסידי קדמאי, לא הווי ניימי בהאי ליליא, והווי לעאן באורייתא".

ובשער הכוונות, ענין חג השבועות (פט, א): "צריך האדם שלא לישן בלילה הזאת כלל, ולהיות כל הלילה נעורים ועוסקים בתורה, כנזכר באורך בהקדמת ספר הזוהר [הנ"ל]. . . ובהגיע אשמורת הבוקר מעט קודם עלות השחר . . . אז צריך שתטבול במקווה". ובפרי עץ חיים (שער כג – חג השבועות) כתב: "ודע, שכל מי שבליילה ההוא לא ישן כלל ועיקר ויהי' עוסק בתורה, מובטח לו שישלים שנתו, ולא יארע לו שום נזק, והוראת חיי האדם הוא בלילה זה".

פשוטו לפי שישראל היו ישנים כל הלילה והוצרך הקב"ה להעיר אותם כדאיתא במדרש, לכן אנו צריכים לתקן זה⁴.

ותו"ד בקיצור הוא: הקשה ממ"ש בשבלי הלקט סימן רלו (ועד"ז בר"ן על הרי"ף סוף מסכת פסחים) "שכשנתבשרו ישראל לצאת ממצרים נתבשרו שהן עתידין לקבל [את] התורה לסוף חמשים יום ליציאתן שנאמר (שמות ג, יב) בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה, הרי הנו"ן של תעבדון יתירה, לומר לך לקץ חמישים יום תעבדון את האלקים, שתקבלו את התורה, וישראל מרוב חיבה היו מונין בכל יום ויום [ואומרים] הרי עבר יום אחד ויום שני וכן כולם, שהי' נראה בעיניהם כזמן ארוך מתוך חיבתן הגדולה על הדבר, לכן הספירה נקבעה לדורות". ועפ"ז תמוה הוא, שלאחר ספירת שבועה שבועות מתוך תשוקה גדולה לקבלת התורה (שבתקופה זו גם נזדככו ונתעלו בעילוי אחר עילוי) הלכו לישון ועד כדי כך שערכה עליהם שינתם.

וביאר עפמ"ש אדה"ז בספר התניא (ליקוטי אמרים פרק לז) "כי גם שיהי' צדיק גמור עובד ה' ביראה ואהבה רבה בתענוגים לא יגיע למעלות דביקותו בה' בדחילו ורחימו בטרם ירדתו לעזה"ז החומרי, לא מינה ולא מקצתה, ואין ערך ודמיון ביניהם כלל כנודע לכל משכיל שהגוף אינו יכול לסבול". אמנם איתא במדרש (בראשית רבה פי"ד, ט) ש"הנשמה הזו ממלאה את כל הגוף, ובשעה שאדם ישן היא עולה ושואבת לו חיים מלמעלה", וע"כ הלכו לישון לפני מ"ת כדי שתתפשט הנשמה (במקצת עכ"פ) מהתלבשותה בגוף ותשתחרר מהגבלות החומר, ואז תוכל הנשמה לעלות למעלה ולהשיג השגות נעלות ביותר, בחשבם שהיא היא ההכנה המתאימה ביותר לקבלת התורה.

[ובא"ד מבאר רבינו שענין זה, שבשינה מתעלה האדם ועי"ז יכול להשיג מה שאינו יכול להשיג בהיותו ער, מצינו בכל הדורות שאלו העמלים בתורה כדבעי, זוכים לגילויים, תירוצים ופתרונות בעניני תורה בעת השינה, וכמ"ש הרדב"ז בספרו מגדל דוד על שיר השירים על הכתוב (שם ז, יו"ד) 'דובב שפתי ישנים'⁴: "כי אפילו בתוך השינה נושא ונותן

⁴ בדפוס לעמבערג תרמ"ג - ער, ד.

בהלכה", והעיד על עצמו "כמה פעמים הותרו לי מקצת ספיקות בחלום"⁵.

וכמבואר גם במאמר ד"ק אדמו"ר מהוריי"צ⁶ "שאנו רואים במוחש בעניני החלומות שיש בהם עניני השכלה מדות ומחשבה דבור ומעשה, ומי שעסקו בתורה ועבודה במסירה ונתינה זוכה אשר בעת השינה משיג השגות גדולות בתורה ומדות טובות", וכפי שקבע גם רבינו בלוח 'היום יום' ש"החלומות הטובים בעניני תורה שמודיעים בחלום, בא ע"פ הרוב ע"י שקידה גדולה בתורה ביום, דכאשר עוסק בתורה בשקידה גדולה, או עוסק בעבודה שבלב ביגיעה עצומה, הנה כאשר בלילה נשמתו עולה למעלה ושואבת לה חיים מחיי דלעילא כמבואר בזהר, הנה אז מודיעים לו חדושי תורה בגליא שבתורה או בפנימיות התורה, איש איש כפי שקידת עבודתו בעבודת היום"⁸.

ובגלל גודל מעלתם ועוצם דביקותם בה' בעת שינתם לא פגעו בהם הפרעושים, שהרי מקרא מלא דיבר הכתוב (פ' נח ט, ב) "ומוראכם

⁵ להעיר גם משו"ת הרדב"ז ח"ו סימן ב'רפו: "שאלת ממני, מי שיש לו תפילין לדעת ר"ת ורוצה לעשותם לדעת רש"י ז"ל אם יש בדבר חשש איסור. תשובה, אע"ג שאין בזה צד פיסול כו' מ"מ יש בדבר איסור מצד שמזלזל בכבוד כל בעלי סכרא זו שהרי לדעתם התפילין כשרים ופוסל אותם ומורידן מקדושתן ואין לך איסור גדול מזה... ואני נשאלתי ע"ז והוריתי שהדבר מותר ובאותה הלילה הראוני בחלומי שלא הוריתי יפה, וחזרתי בי, ועיינתי בדבר וראיתי שיש בזה זלזול בכל גאוני עולם, ולכן אני גוזר אומר שאסור לעשות כן מן הדין, מהטעמים אשר כתבתי".

⁶ ד"ה בלילה ההוא ה'ש"ת (ספר המאמרים ה'ת"ש עמוד 5) ס"א.

⁷ ד' טבת - ממאמר ד"ה צהר תעשה תרצ"ה (ספר המאמרים-קונטרסים ח"ב שדמ, א).

⁸ בענין גילוי עניני תורה מלמעלה בשעת השינה מצויין בלקו"ש שם (הערה 10) "שיחת שמחת ביה"ש תשכ"ב", והוא כנראה טה"ד, וצ"ל "שיחת שמחת ביה"ש תשכ"א", שם (תורת מנחם-התועדויות חכ"ט, עמוד 56) איתא: "... כפי שמביא רבינו נשיאנו במאמרו, שאלו שכל ענינים הוא תורה, הנה מחשבתם בעניני תורה נמשכת תמיד, אפילו בלילה בעת השינה, ועפ"ז מבאר את העובדה שהיתה ידועה לו מכו"כ אנשים ומאורעות, שהלכו לישון עם קושיא, ובעת השינה תורצה הקושיא, ובקומם משנתם ה' בידם תירוץ מן המוכן - כי השינה היתה באופן של המשך לזמן היותו ער, לא רק בנוגע לנשמה, כמו אצל כל בני", שבעת השינה עולה הנשמה למעלה ושואבת חיים כדאיתא במדרש אלא גם בנוגע ל(אופן התלבשותה ב)הגוף שלכן נמשך במוח הגשמי התירוץ על הקושיא שהיתה אצלו קודם השינה".

וחתכם יהיה על כח חית הארץ ועל כל עוף השמים בכל אשר תרמש האדמה ובכל דגי הים בידכם נתנו", ואמרו חז"ל (סנהדרין לח, ע"ב). ועד"ז בשבת קנא, ע"ב) "אין חי' רעה שולטת באדם אלא אם כן נדמה לו כבהמה", ואיתא בתניא (לקו"א פכ"ד) ש"הצדיקים שאין צלם אלקים מסתלק מעל פניהם כל חיות רעות אתכפיין קמייהו כמ"ש בזהר"י גבי דניאל בגוב אריות¹⁰".

אלא שעכ"ז טעו, שהרי כל ענינו של מתן תורה אינו אלא הירידה למטה, בעוה"ז הגשמי, להתעסק עם גופו, נפשו הבהמית וחלקו בעולם, וע"כ גם ההכנה למ"ת היתה צ"ל¹¹, לא ע"י ההתפשטות מהגוף ושחרור הנשמה מהעסק אתו, כי אם ע"י ההתלבשות המלאה בגוף הגשמי וההתעסקות עם העולם התחתון. ועל כן, בכדי לתקן את אשר עיוותו, נתפשט המנהג בישראל להיות נעורים כליל חג השבועות בכל שנה ושנה, ולעסוק בתורה בעוה"ז התחתון שאין תחתון למטה ממנו.

עכת"ד רבינו זי"ע – בקיצור נמרץ.

השוואות וחילוקים מספרי חסידות פולין

ב. והנני בזה לציין למ"ש בספרי הרה"ק צדיקי פולין, בקשר לדברי המדרש אלו, והמעייין יראה ויבין בהנקודות המשותפות וגם החילוקים

⁹ זח"א קצא, א.

¹⁰ "שלא זו בלבד שיראו ממנו ולא הזיקוהו אלא שהכניעו את עצמם לפניו" (הגהת רבינו – נדפסה בשיעורים בספר התניא).

¹¹ וע"ד המבואר בליקוטי תורה ד"ה וידבר אלקים גו' לאמר (במדבר טז, ג): ש"בשעת מ"ת שעדיין לא היו ישראל מצווים על המצות מאין היתה המשכת התורה ח"ע בגילוי א"ס ב"ה ממש, אך ע"ז נאמר וירד ה' על הר סיני שהיתה אתערותא דלעילא ברצון ית' מאליו ולצורך שעה, רק שמ"מ ישראל הבינו מעצמם שא"א להיות קביעות זו לדורות אלא ע"י קיום המצות ולכך הקדימו נעשה לנשמע שא"א להיות נשמע הוא המשכת התורה בבחי' פנימית אלא ע"י נעשה בחי' עשיית המצות להיות כלים ומשכן להשראה והמשכה זו".

וכו' בין השיחה להמבואר בספרים הנ"ל¹², ועי"ז יתוסף נופך בכמה פרטים:

(א) בספר תפארת שמואל (להרה"ק ר' שמואל צבי דאנציגר מאלכסנדר) ח"ב (לאדז תר"צ) בדרושים לשבועות אות ה (ס, א): "ודבר פלא על הדור דעה אחרי רואם הניסים והנפלאות במצרים ובים... לא היו יכולים להתאפק משינה, ועיין בישמח ישראל¹³... שכאשר ישכב איש ישראל מתוך תשובה ומעש"ט כו' אז כל חלומותיו מיושבין וערבה שינתו ויזכור אף בשעת שינתו שמלאכי אלקים עומדים עליו לשמרו... וכשישן בטוב אז יקוץ ברחמים... וכש"נ בשם האר"י הק' זצלה"ה כי אחרי חצי שעה שינה ה' משיג יותר השגות מכפי שהי' בהקיץ שמונים שנה, וגם הדור דעה ה' ג"כ במדריגה הזאת, ולזאת היו ישנים כליל קבלת התורה למען יוכלו להשיג יותר השגות על ידי השינה הזאת, וערבה עליהם שינתם, שהיו מרגישים אף בעת שינתם שמלאכי אלקים עולים ועומדים עליהם, ע"ד (בראשית כח, יג) והנה ה' נצב עליו, וממילא היו זוכים עי"ז לעלות ממדריגה למדריגה לקבל התורה"ק ולהרגיש עריבות נעימות

¹² ולהעיר שבכל הספרים שהבאתי נתבאר למה ישנו בני ישראל כלילה שלפני מתן תורה, אבל לא נתבאר למה באמת לא היתה שינה זו מתאימה לכוונה העליונה [משא"כ בלקוטי שיחות].

¹³ בספר ישמח ישראל (להרה"ק ר' ירחמיאל ישראל דאנציגר מאלכסנדר, לאדז תרע"א) בדרושים לשבועות אות יז (יד, ג) כתב: "אמרנו על דברי המדרש... שהיו ישראל ישנים כליל קבלת התורה, וערבה להם שנתם, והוצרך משה לעוררם ולהוציאם בעל כרחם. ודברי המדרש יפלא, כי הדור דעה אחרי כל הראיות והשגות לא היו יכולים להתאפק משינה, ונודע שהקדושת לוי לא הי' ישן כליל ראשון של סוכות כי הי' יושב ומצפה בכליון עינים שיאיר אור השחר לקיים מצות נטילת ארבע מינים. אך תיבת 'בעל כרחם' הוא הפירוש שלא מדעתו, כאשר ישראל הכינו את עצמם בששה שבועות הספירה, ומה גם אחר ראש חודש שקרבו לפני ה' סיני ויחדו לבם לאחד והי' יכול לעלות על דעת איזה מישאל שהכין עצמו לקבלת התורה, לזאת הראה להם הקב"ה שכל עבודת האדם והכנתו הוא אין, ובלעדי עזרתו אין עזרה, וישנו וערבה להם שנתם ונתבטל כל הכנתם, וזה 'יוצא משה את העם' בעל כרחם, שלא מדעתם והכנתם, רק קבלו התורה חנם בלא שום הכנה שלהם, למען יראו וידעו כי רק מתנת חנם הוא, ותכלית ההכנה הוא שנדע מן ערכנו ושפלותינו, וכמאמר מרן הגאון"ק מביאלע זצלה"ה זי"ע 'אפר כירה מוכן הוא' (משנה ריש מסכת ביצה), שעיקר ההכנה הוא שידע שהוא עפר ואפר, ובכח הידיעה הזאת נזכה מחר אי"ה ליעול היכלא דמלכא לקבל התורה מחדש באמת ובלב טהור".

מתיקות צוף אמרי נועם הטמונים בתיבות ואותיות הק' בתוה"ק בשמחת לב".

(ב) בספר 'שם משמאל' להרה"ק ר' שמואל מסאכטשאו (על ספר במדבר, עמוד צד ואילן) כתב על דברי המדרש הנ"ל: "הכל תמהו, היתכן ששכבו לישון בידעם שלמחרת בבוקר יהי' מ"ת, וזה היום שקווהו מצאוהו, ולא היו לבותיהם נפעמים בקרבם לפחד אל ה' ואל טובו. ונראה דהנה בב"ר פ' י"ב (יד - עה"כ) ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים, ב"ש אומרים מחשבה בלילה ומעשה ביום, ובה"א מחשבה ומעשה ביום. וכבר אמרנו דאלו ואלו דא"ח, דידוע כי גבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהם (קהלת ה, ז), ומה שיקרא לזה מחשבה נקרא לגבוהים שעליהן מעשה. וידוע דב"ש הם מעולם המחשבה, ע"כ מה שב"ש קורין מעשה יתכן שב"ה יקראו אותו מחשבה, וע"כ מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ומה שב"ש קורין מחשבה גם ב"ה מודו שהי' בלילה. ואמרנו עוד, דכמו ד'בדבר ה' שמים נעשו' היינו העולמות הנגלים נבראו בדיבור, שדיבור הוא התגלות המחשבה, כמו כן פנימיות העולמות שהוא הנעלם נבראו במחשבה שהיא נעלמת, באופן שבדיבור הנגלה נבראו העולמות הנגלים ביום, ובמחשבה שהיא נעלמת נברא העולם הנעלם בלילה. והנה ידוע שעשרת הדברות הם לעומת עשרה מאמרות שנברא בהם העולם, ונתינת התורה לעולם חשוב כחידוש הבריאה הכללית, וע"כ י"ל שכמו בחידוש הבריאה הכללית הי' הנגלה ביום והנעלם בלילה, כן בנתינת התורה, לברואים הנגלים ניתן ביום, אבל לנשמות הנעלמים ניתן בלילה. ומובן שקבלת הנשמות בלי הגופים יתכן באופן היותר נעלה שהגוף איננו מפסיק, אך הנשמות הרי הן מלוכשות בגופים, ולא יתכן שתהי' נתינת התורה לנשמות בלי הגופים, וזה הי' טעמם של ישראל שהלכו לישון, למען תהי' אז הנשמה בלתי מלוכשת בגוף, כידוע שבעת השינה הנשמה יצאה מהגוף ולא נשאר בו אלא קיסטא דחיותא, ואז יתכן שתקבל נשמה שהיא נעלמת את נעלם התורה באופן היותר נעלה".

(ג) גם בספרי הגר"צ הכהן מלובלין, אף שגם הוא ביאר דברי המדרש באופן אחר ממה שביאר רבינו, מ"מ כנראה נחית לאיזה דיוקים כעין אלה המבוארים בהשיחה, וע"כ ראיתי לנכון להעתיק מקצת מדבריו, ודון מינה ואוקי באתרה. וז"ל בספרו פרי צדיק ע"ס במדבר (לובלין תרצ"ג), בדרושים לחג השבועות, אות ב (יז, ע"א): "במדרש לפי ששינה של

עצרת עריבה והלילה קצרה ישנו להם ישראל כל אותה הלילה, ובמגן אברהם (סימן תצ"ד) איתא שמטעם זה נעורים כל הלילה לתקן זה. ולשון עריבה לא משמע שהי' בזה איזו פגם וחטא שיהי' צריך לתקן. אך הענין דכתיב (תהלים קכז, א-ב) 'אם ה' לא יבנה בית וגו' שוא לכם משכימי קום מאחרי שבת אוכלי לחם העצבים, כן יתן לידידו שנה'. הנה הדברי תורה נקרא גם כן 'לחם' וכמו שנדרש 'לכו לחמו בלחמי' ויש 'לחם העצבים' היינו שהדברי תורה בא בעמל ויגיעה ועצב, ושלמה המלך ע"ה כתיב ב' (שמואל-ב יב, כד) 'וה' אהבו' ונאמר (שם, כה) ויקרא את שמו ידידי' בעבור ה', לו נמסר כל חכמה תתאה תורה שבעל פה בלילה אחת בחלום ועל זה נאמר 'כן יתן לידידו שנה'. וכן ביעקב אבינו ע"ה דכתיב (מלאכי א, ב) 'ואוהב את יעקב', אהבה בלא טעם, כתיב ב' (בראשית כח, יג) והנה ה' נצב עליו וגו' שנגלה לו ההתגלות בחלום. . לכן זכה בחלום 'והנה ה' נצב עליו'. . וכתוב ראשית חכמה יראת ה', וכתוב (איוב כח, כח) הן יראת ה' היא חכמה, שעל ידי היראה זוכה לחכמה ולטעום טעם בדברי תורה, וזה עיקר ויסוד תורה שבעל פה היינו טעמי תורה להרגיש טעם בדברי תורה. . וזה זכה בחלום כמו שנאמר 'כן יתן לידידו שנה'. וכן בלילה שקודם מתן תורה אחר יציאת מצרים זכו ישראל שכשיקבלו אחר כך התורה שיהי' נקבע בהם הדברי תורה היינו שיוקבע בהם היראה והחשק לדברי תורה והוא ראשית חכמה יראת ה'. ומזה בא האור תורה, תורה שבעל פה, טעמי תורה, להרגיש אור ומתיקות בלב מהדברי תורה כשיקבלוהו, וזה נמסר להם בשינה, וזה שאמרו במדרש לפי ששינה של עצרת עריבה ומתוקה לקבל האור החשק והקביעות בלב מדברי תורה שהוא בחינת אור תורה שבעל פה. ולילה זמן תורה שבעל פה וכמו שאמרו כשהקב"ה מלמדו תורה שבכתב הי' יודע שהוא יום וכשהי' מלמדו על פה משנה ותלמוד הי' יודע שהוא לילה וכו'. . ולזה זכו בלילה שקודם מתן תורה בשינה כמו שנאמר כן יתן לידידו שנה, וזה פירוש המדרש ששינה של עצרת עריבה". עכ"ל¹⁴.

¹⁴ ובספרו מחשבות חרוץ (פיעטרקוב תער"ב) אות י (מא, ע"ב) כתב: "וזהו שכלל גם יום החמישים בספירה דגם בו צריך עדיין קצת שימור, ואף על פי שאינו בפועל דאין בו ספירה בפועל לפי שבאמת אחר שכבר עלה בידו ספירת כל המ"ט יום להיות מזווקק שבעתים קדושת יום החמישים באה עליו מעצמו, דעל כן אמרו שינת עצרת עריבה שלא עקצתן פורטענא דהיו ישנים אבל על דרך (שיר השירים ה, ב) 'אני ישנה ולבי ער', דגם

(ג) השגת עניני תורה בחלום הלילה¹⁵

במ"ש רבינו בדבר עניני הלכות, פירושים וישוב קושיות בדברי תורה המתגלים בעת השינה, האריך הג"ר ראובן מרגליות ז"ל בפתיחתו למהדורת שו"ת מן השמים שהו"ל¹⁶, וציין לכו"כ ספרים, ראשונים וגם אחרונים¹⁷. והנני בזה לציין¹⁸ לכמה מקומות נוספים שלא ציין הרב מרגליות אליהם:

בשינה כל מחשבותם הדמיונות של כח הדמיון המושל גם בעת השינה הי' ודאי רק מענין קבלת התורה כי זה הי' כל חשק לבבם, ושמעתי בשם הרבי ר' בונם ז"ל דהחלומות הם בירור האדם כמה מעמקי לבבו שקועים, ויעקב אבינו ע"ה שהוא הדבוק באמת באלקים חיים ושורש מדת הדביקות הנמצא בברואי מטה גם בחלום והנה ה' נצב עליו, וכן כל ישראל בשעת מתן תורה שהגיעו לתכלית השלימות שבכח זרע יעקב להשיג בעולם הזה גם בשינתן לא עקצתן פורטענא, רצה לומר לא הי' שום דבר מכאיב ומפריד הדביקות, והוא מצד הרשימו הנשאר מספירת מ"ט יום הקודמין המתגלה גם בעת השינה, ורשימו זה הוא חלות הספירה גם על יום החמישים בכח אף על פי שאינו בפועל כי מתגלית בו על ידי רשימו הנשאר כל כח ספירת ימי הספירה הקודמים, ועל ידי זה נבנה בקרב לבו שורש האתערותא דלתתא לקבלת התורה".

¹⁵ לכללות הענין יש להעיר גם ממ"ש האברבנאל בספר ישועות משיחו (חלק שני, העיון הראשון, פרק שני) "שראיית אליהו ודכוותה לחכמים הנזכר פעמים רבות בתלמוד, לא ימלט מאחד משני דרכים, אם שנאמר שהי' זה להם בביטול החושים בחלום בחזיון לילה בנפול תרדימה על אנשים המתבודדים בעיוניהם, שיגיעם מהשפע העליון בחלומותם, וכמו שהיו הנביאים רואים בחלומותיהם המלאך בחלום, כמו שאמר יעקב (בראשית לא, יא) 'ויאמר אלי מלאך האלקים בחלום', ככה היו חכמי ישראל רואים בחלומותיהם אליהו והיו מדברים עמו ושואלים ממנו שאלות, ונראה אליהם כאלו הוא משיב אותם עם רמיזת מקומות והליכת דרכים כאלו הי' בהקיץ, אבל לא הי' הענין כי אם בחלום". וראה גם שו"ת שיבת ציון סימן נב.

¹⁶ שאלות ותשובות מן השמים לרבנו יעקב ממרויש, מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ז.

¹⁷ ומהם: (א) בריקאנטי עה"ת (פ' אמור כג, מ) הו"ד בבית יוסף (או"ח סתרנ"א) ובט"ז (שם סקי"ד): "וסוד זה נגלה אלי בחלום בלילי יום טוב הראשון של חג הסוכות בהתאספן אצלי חסיד אחד אשכנזי, שמו הר' יצחק", ע"ש; (ב) בט"ז אורח חיים סו"ס תקפה: "ופעם אחת בא לי בחלום פירוש הפסוק בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' שפי' ע"ד הגמרא הזו שיהיו נזהרים לקיים התרועה ע"י שופר קודם שתהי' התרועה ח"ו בסוף השנה מאתו ית' ובה אמר לפני המלך ה' כלומר קודם תרועת המלך ה' ב"ה ח"ו"; (ג) בשו"ת הרשב"ש סימן תרלה: "שאלת חלום ששאל החכם האשכנזי על ענין בתים הדבוקין שאינם בדוקין מחורין ומסדיקין. התשובה. הכהנים הנכנסים כשרים וצדיקים"; (ד) בשו"ת תשב"ץ ח"ב סימן קנט: "שאלת על ענין אומה [שנסרחה] לדופן והיתה מכה בדופן, ולפי הדין מותרת, אלא שהיתה הסרכא מתפשטת חוץ למכה. ובאמת שלפי דעת הגאונים ז"ל

עניני הלכה¹⁹ ומנהג ופולפולא דאורייתא

(א) בשו"ת שבות יעקב ח"ג סימן קג: "מעשה באו לפני משני בודקים ושוחטים מומחין, שבריא באונה עליונה מצד שמאלית כמו שני בליט[ות] מקמא זה בצד זה רחבו למטה, ולמעלה לא הי' עבים ולא חדים כלל, רק הי' כמו דדים של בתולה קטנה, וכשנופחין אותה מתאימות השתי בליטות יחד לא חדים ונראה הכל כאונה אחת ואין כאן יתרת כלל,

אסורה היא כמו שכתבת, אבל בכאן הם נוהגין בו היתר. ועוד הם מקליין בכאן, שאפילו יש שם סימן מכה, כגון שניכר באחת הצלעות שנשברה וחזרה ונתקנה, שהם מתירין אותה, וכן נוהגין בספרד על פי הרא"ש ז"ל, אבל הרשב"א ז"ל בתשובה הוא אוסר. ואומר לך מה שאירע לי. לילה אחד הנני בחלומי אוכל דברים טמאים, ועמדתי מרעיד ונפשי עגומה עלי. והנה השליח הקונה לי בשר הביא לי בשר ביום ההוא, ואמר לי כמצחק הנה הבשר נאסר והותר. אמרתי לו ואין, אמר לי מצא סי' מכה בדופן. אז אמרתי, זהו הדבר הטמא שאייתי אוכל בחלומי. צויתי להחזירו, ומאז הייתי נזהר מכיוצא בזה ואוסר על עצמי. ואין בי כח לאסור על אחרים מה שכבר נהגו בו היתר, שלא לאבד ממנו של ישראל. וכששואלין לי למה אני נמנע מזה, אני משיב מפני שהיא בהמה שהורה בה חכם, ומדרכי חסידות יש לו לאדם לפרוש ממנה. שמענה ואתה דע לך".

¹⁸ רשימה חלקית.

¹⁹ להעיר ממ"ש הש"ך חו"מ ששל"ג סק"ה: "החילוקים שכתב הר"ב . . . וכן הוא בתשו' מיי' בשם מהר"ם שהגיד לו כן בעל החלום ולפע"ד דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין בזה וגדולה מזה אמר' בפ' זה בורר (סנהדרין ל, ע"א) הרי שהי' מצטער על מעות שהניח לו אביו ובא בעל החלום ואמר לו כך וכך הם במקום פלוני הם של מעשר שני הן זה הי' מעשה ואמרו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין כ"ש כאן דלא מסתבר כלל לחלק בין הקדים לו שכרו או לא דמה בכך . . .". וראה גם ש"ך שם ששל"ו סק"ב: "ועיין במדרכי שכן נראה לו בחלום, וי"ל דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין".

וידועים דברי הנודע ביהודה שכתב [בקשר למ"ש בהגהות אשרי ע"פ פ"ב סמ"א כתב ע"ד דג טהור שקורין בורביט"א ש"ר יהודה חסיד אמר כל מי שיאכל ברבבוטא לא יזכה לאכול לויתן ופעם אחת התירו רבינו אפרים ואמרו לו בחלום שהתיר שרצים וחזר בו ואסרו וכל הפוסק מלאכלו ינחש ברכות על ראשו"]²⁰: "אני אומר דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, ומעולם לא שמעתי להוכיח דין מבעל החלומות הזה, וחלומות שוא ידברון. ואם שרבינו אפרים ז"ל הי' צדיק וחסיד גדול והי' חושש לחלומו שנאמר לו בחלום שהתיר השרץ והי' חושש פן יש ממש בדבר והי' תולה זה על שהתיר דג ברבבוטא מ"מ אם הי' מתאמת לרבינו אפרים שיש לדג זה קשקשים כמו שנתאמת הדבר לבעלי התוספות הי' תולה פתרון חלומו על ענין אחר שהי' מתיר והי' חושש לו, אבל להביא ראי' מחלום יעוף הבל הוא אין בו ממש. ואני שואל למעלתו למה לא בא בעל החלום הזה לשאר בעלי התוס' ולר"ת ולגדולי הפוסקים אשר התירו ברבבוטא ולגלות להם להיות נראה מה הי' חלומותיו" (שו"ת נו"ב מהדו"ת יו"ד ס"ל).

רק כמו סדק ניכר ביניהם, בכך הורתי להיתר, כיון שניכר שאין כאן פיצול כלל וגם יתרת, אפילו לקצת פוסקים דאוסרין יתרת מקמא מצד שמאלית, מ"מ כיון שאין כאן יתרת כלל כי סדק מועיל להכשיר ולא להטריף, והריאה דיינן לה כמו שהוא נפוחה ומבואר ביורה דעה סי' נ"ה סעיף ח' בשו"ע גבי רגל אם היתרת אין לה תואר רגל הוי רק דלדול וכשר, וכ"כ הש"ך סו"ס מ"א גבי כבד דהוי רק תלתלי כבד וכשר, וכן נ"ל בזה להקל מהאי טעמא. וכן הראה לי בחלום שיפה כוונתי הלכה למעשה כי אין להוסיף על הטריפות, וה' יראה לי מתורתו נפלאות, ותצילני משגיאות יעש עמנו לטובה אות, הק' יעקב".

(ב) בהגהות על שו"ע או"ח להג"ר אליעזר אלטשולער (בעהמח"ס 'תקנת עזרא') סימן תרג ס"א²⁰: "בעשרת ימי תשובה אין ליהודי לישב עם נכרי בדין (קאמפראמיס) משום שמצטרף עמו גם למעלה. כן הראוני בחלום בירח כסלו שנת תרנ"ב".

(ג) בספר שולחן הטהור על שו"ע או"ח (להרה"ק ר' יצחק אייזיק יהודה יחיאל ספרין מקומרנא) חלק ראשון (תל אביב תשכ"ג) בהגהות זר זהב לסימן רי (עמוד נט): "ויזהר שלא יעשן הלולקע ביו"ט ראשון, הראני בחלום שאין זה שוה לכל נפש, דהשוה לכל נפש בעינן לאנשים ונשים, וזה אין הנשים מעשנין הלולקע, ולא הוי שוה לכל נפש, ואם תמצא נשים מעשנין ציגארין, חצופות הן כמנהג הגוים ופריצות הוא, ואמרו לי בחלום שכך הסכימו בשמים למעלה"²¹.

(ד) בשו"ת שערי צדק (להג"ר מנחם מענדל פאנט) חאו"ח (מונקאטש תרמ"ג) סימן קב: "נוסף לזה הוגד לי בחלום דלכו"ע אי אפשר להקריב

²⁰ נדפסו בקובץ חידושי תורה 'בנתיבות-ים', גליון ז (יו"ל ע"י ישיבת לומזה בפתח תקוה, ערב חג השבועות תשל"ו) בסופו, עמוד יג.

²¹ להעיר שבאותו ענין עצמו מסופר: "נהירנא שראיתי כתוב למז"ה בן הרב חסד לאברהם הוא מהר"ר יצחק זלה"ה מכתובת ידו שחלם עם הרב הגדול מהר"ר שבתי פולאסטרו זלה"ה שהי' רב בעיר הקודש חברון ת"ו בזמנו, ואחר פטירתו חלם עמו והשביעו להרב הנזכר בשם ה' צבאות שיגיד לו מה שאומרים בשמים על שתיית הטאבאק"ו [ביום טוב], ואמר לו הרב הנזכר שהשוותה ביום טוב משמתין אותו" (מחזיק ברכה להחיד"א או"ח סימן רי אות יג – הו"ד בפתיחה לשו"ת מן השמים (הנ"ל הערה 18) עמוד יו"ד), והרי שני חלומות המתנבאים בסגנון אחד!

קרבנות בזמה"ז דהא דכתבו תוס' בכמה מקומות דאף שמקריבין גם בלי בית מכל מקום צ"ל מזבח בנוי . . . ואמר לי המגיד הנ"ל דמאחר שאי אפשר להקריב בלא מזבח אם כן בשום אופן אי אפשר להקריב בלא מזבח, אם כן בשום אופן אי אפשר להקריב בזמן הזה, דמי יבנה המזבח, דהא טמא מת אסור להכנס במקום המזבח וגם בזמן הזה חייב כרת".

(ה) בספר יין הרקח (להרה"ק ר' משה טייטלבוים מאוהעל בעהמח"ס ישמח משה, מאראמארא שסיגעט תרס"ח) בהגהות על טושו"ע או"ח סי' קמא (מג, ב): "נתגלה לי בחלום שהקורא בתורה בציבור צריך למחול מקודם לכל ישראל, שלא יהי' בלבו שום טינא על אחד מישראל, והטעם נ"ל לפי שהזהירה התורה בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים, וכל שכן בשעת קריאת התורה צריך שידמה כאילו הוא בהר סיני ושומע מפי משה כמו שנאמר (שמות יט, יט) 'משה ידבר' וצריך להיות ברתת וזיע (ברכות כב, ע"א) כו' והקורא הוא דוגמת משה, ע"כ צ"ל מקושר בכל ישראל, והבן. וגם לקשר עצמו בהשי"ת. ומזה תראה איך להתנהג בעת הקריאה והבן. ואין להקשות על זה מהא דאיתא בפוסקים דאין לעלות לתוכה כשהקורא שונאו [עי' או"ח סי' נ"ג] ע"כ אלמא דקורא אף דיש בלבו טינא, לזה אומר אני, ותסברא, הא אסור לשנוא אחד מישראל והיא לא תעשה, 'לא תשנא' (ויקרא יט, יז), רק כשיודע בודאי שהוא רשע אז מותר לשנוא אותו, ושנאת חנם פירש רש"י שלא ראה בו דבר עבירה, ואם כן קשה ממה נפשך, אם זה שרוצה לעלות אינו רשע איך הקורא שונאו, ואם הוא רשע וכי מתנינן תקנתא לרשיעי, אלא ע"כ צ"ל דאף דאסור לשנוא מכל מקום עבירה זו מצוי' מאד, וממש נכשלין בה כל בני אדם ששונאין על נקלה את בני אדם, מכל שכן שלא קשה על מה שכתבתי דהוא רק זהירות, והבן".

(ו) בספר ישמח משה עה"ת (חלק שני, לב, ב ואילך) עה"כ (ויקרא כג, מ) ולקחתם לכם וגו' (לב, ב ואילך): "באור ליום ד' פרשת בא תקנ"ד לפ"ק נתגלה לי בחלום תירוץ על קושיית התוספות דריש פרק לולב הגזול (סוכה ל, ע"א ד"ה משום), דהקשו דלמה לי לכם למעוטי גזול ביום טוב ראשון, תיפוק לי' דהוה לי' מצוה הבאה בעבירה כמו ביום טוב שני, עד כאן. דלא קשה מידי, דהא איתא התם (סוכה ל, ע"א) כי זבניתו אסא מעכו"ם, דלגזו עכו"ם ולא לגזו אינהו, כי היכי דלהוי יאוש בעלים בידיהו ושינוי רשות בידינו, (ופירש רש"י (שם ע"ב ד"ה וקרקע) 'וקסבר

יאוּש גרידא לא קני, ואי נמי קני מצוה הבאה בעבירה הוי אם אתם תחתכוה מן המחובר). והנה קשה אמאי קבע דין זה במזבני אוונכרי דוקא, ולא בכל קונה ירקות או פירות מעכו"ם, דהא איתא במסכת ברכות [לכאורה צ"ל ב"ק צד, ע"א] דמי שגזל ובירך אין זה מברך אלא מנאץ, שנאמר (תהלים י, ג) ובוצע בירך וגו'. מיהו לא קשה מידי, דהא ודאי מנאץ לא הוי, כיון דאיהו לא גזל מידי רק זבין מעכו"ם, ואינו יודע כלל אם ה' של ישראל או שלו, רק כאן דהתורה מיעטה גזול מגזירת הכתוב דדוקא לכם בעינן, הוזהירו על הדבר דמכל מקום גזל הוי, כיון דלא הוי יאוּש קודם בתלוש ואחר כך שינוי רשות, וכפירוש הראשון של רש"י, ולא כפירוש השני מחמת מצוה הבאה בעבירה, דהא בלא זה קשה על פירוש השני של רש"י, מאי מקשה 'סוף סוף כי גזזו אוונכרי הוי יאוּש בידיהו ושינוי רשות בידן', הלא כיון דעבירה הוי, למה לא יזהירן שלא יעשו עבירה, הלא אוונכרי ישראל המה, ומה בכך דבידן לא הוי מצוה הבאה בעבירה, אלא ודאי דעבירה ליכא, וזה ברור. ואם כן לפי זה לא קשה מידי קושיית התוספת הנ"ל, דהתינח אם התורה מיעטה, אם כן אם גזזו אינהו אינם יוצאים ידי חובתן אם ידוע שהי' של אחד מישראל אף דלא ידוע כלל מאן ניהו, מה שאין כן מצוה הבאה בעבירה אין כאן, כמו דלא הוי מנאץ, עד כאן. והוא נכון בס"ד.

עניני דרוש

(ז) בספר גופי הלכות (להג"ר שלמה אלגאזי, איזמיר תל"ה) קמד, ב: למעלת ישראל, איתא במדרש ילקוט [שמעוני פ' תצא רמז תתקלח] וז"ל, 'גערות גוים' זה עמלק 'אבדת רשע' זה עשו שנאמר (מלאכי א, ד) וקראו להם גבול רשעה, יכול אף יעקב במשמע, 'רשעים' לא נאמר אלא 'רשע'. הוגד לי בחזיון לילה, כי יעקב שנאמר פה אינו על אבינו ח"ו, רק גרועי ישראל נקראים בכינוי יעקב כמ"ש ז"ל במציעא (לג, ב) 'ולבית יעקב חטאתם' (ישעי' נח, א) – 'אלו עמי הארץ'; גם אמרו בסוף מכות (כד, ע"א) ד' גזירות גזר משה והאחד 'ואבדתם בגוים' (ויקרא כו, לח), שהחוטאים מישראל יאבדו, בא ישעי' וביטלה 'ובאו האובדים מארץ אשור' (ישעי' כז, יג), עוד אמרו (במס' מכות) שם מסתפינא מהאי קרא ואבדתם בגוים וכו' דמשמע דסבר שלא נתבטלה, זהו שאמר יכול כשם שבמאמר אבדת רשע הם רשעי עשו, יכול אף יעקב שהם הגרועים והחוטאים שבישראל המכונים ביעקב, אם יהיו רשעים ח"ו יהיו אבודים,

שתתקיים בהם קללת משה רבינו עליו השלום ואבדתם בגוים, אמור לו רשעים בלשון רבים לא נאמר, שהוא משתמע כל מין רשע בין מישראל בין מאומות.

(ח) בספר גופי הלכות שם: "למעלות ישראל, הראו לי בחלום במאמר 'אמר הקב"ה לעולמו, עולמי עולמי, אומר לך מי בראך, אומר לך מי יצרך, יעקב בראך וישראל יצרך, שנאמר (ישעי' מג, א), כה אמר בוראך יעקב ויוצרך ישראל' (ויקרא רבה פל"ו, ד). קשה עולמי עולמי תרי זימני. גם כפל מי בראך מי יצרך. ועוד, יעקב וישראל היינו הך. ויראה עם מ"ש בגמרא (בבא מציעא לג, ע"ב) דיעקב הוא עמי הארץ וישראל הם צדיקים, כדכתיב 'ולבית יעקב חטאתם - אלו עמי הארץ', ואמרו בגמרא (ברכות סא, ע"ב) 'לא איברי עלמא אלא או לצדיקים גמורים או לרשעים גמורים', לאלו עוה"ז ולאלו עוה"ב. זהו 'עולמי עולמי', דיבר עם השני עולמות, ועם העוה"ז הגופני דיבר 'מי בראך', הסיבה הי' בשביל יעקב שהם עמי הארץ, לא עם הארץ חסיד (אבות פ"ב מ"ה), ולכך נקט לשון בריאה שהוא על החומר, ומי יצרך כנגד עולם הבא שהיא [...] הנשמה ולכך נקט יצירה לשון צורה, ישראל שהם בשביל הצדיקים, וזה 'אין בידינו לא משלות הרשעים ולא מיסורי הצדיקים' (אבות פ"ד מט"ו), אם כן אנו בינונים כמ"ש בגמרא".

(ט) בספר חתם סופר החדש עה"ת (מכון דעת סופר, ירושלים תש"ס) פ' שמות (עמוד ס) עה"כ (שמות ג, יד) "אהי אשר אהי", הראו לי בחלום ספר אחד שחיבר רמב"ן, וכתוב בו הפי' הפשוט כאילו הקב"ה אומר אהי עם מי שאהי, רצונו, מי שמייחד כל מעשיו לשמי לבד, עם אותו אהי, ע"ד אני לדודי ודודי לי (שה"ש ו, ג) . . והוספתי לפרש שזה הי' שאלת מרע"ה (שם, יג) 'ואמרו לי מה שמו', ר"ל מה רצונו וחפצו בעבודה, כי שמו הוא רצונו, והשיב, לא אחפוץ כי אם אהי אשר אהי כנ"ל, והואיל ועדיין צריך לידע גדר המעשה מה נייחד לשמו, ע"כ חזר ופירש (שם טו) אלקי אבותיכם אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב שלחני וגו', זה שמי לעולם, ר"ל זה שמי וחפצי ורצוני שתתפשו מעשי אבותיכם בידכם, ע"ד (שה"ש א, ח) אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן".

(יו"ד) בספר ברכת חיים (להג"ר חיים ישעי' הכהן האלברסברג, בעהמח"ס מסגרת השולחן על קיצור שו"ע, לובלין תרנ"א) פ"ד בשוה"ג (ט, ב): "א"ה בעת עסקי בכתיבת דברים אלו . . הי' אז פרשת פנחס,

וביום ד' ישנתי זמן מועט ונתגלה לי בחלום דרוש אחד גדול ונורא על הסדרה ובהתלהבות גדול, והי' אז בשעה שמסוגל לבקש חכמה מלפני השי"ת . . . ואתבונן עליו אח"כ וארא כי טוב הוא, אכן לא נזכרתי כולו, ואכתוב כאן מה שנשאר ממנו בזכרוני ומה שסיימתי עליו תיכף בהקיץ . . . ובוזה הלשון קבלתי אז בעזהי"ת....".

(יא) בספר פרי העץ על התורה (להג"ר יהודה מודערן) חלק ראשון (על ספר בראשית שמות ויקרא, מונקאטש תרמ"ה) פ' תרומה (קמג, ד): "ובזה נתגלה לי בחלום הטעם מה דמן התורה ישראל קונה בכסף ונכרי במשיכה, כי כיון שהישראל יש לו קנין עצמי בהכסף א"כ בנתינתו הכסף קונה תמורתו, אבל הנכרי אשר כל התיחסות שלו לאיזה חפץ רק במה שהוא ברשותו דהיינו הון ביתו ולכן צריך משיכה דוקא", ע"ש בארוכה.

(יב) בספר ישמח משה (הנ"ל, קמ, ב ואילך) עה"כ בפרשת בא (יו"ד, יא) לכו נא הגברים ועבוד את ה' כי אותה אתם מבקשים: "נתגלה לי בחלום פירוש על זה, כי דרך המלך לדבר בלשון חכמה וברמז, והענין כי באמת האנשים נבראו רק להדמות לעליונים, כמו שנאמר (בראשית א, כו) בצלמנו כדמותינו, והוא על ידי עבודת השי"ת, מה שאין כן הנשים עיקר בריאתן רק לצורך האנשים להיות להם לעזר, כמו שנאמר (שם ב, יח) אעשה לו עזר וגו', לכך לא נצטוו כל כך במצות רק בל"ת שלא תתקלקל, ובמצות חנ"ה [=חלה נדה הדלקת הנר] על דרך העזר, וכן אמרו רז"ל (ברכות יז, ע"א) הני נשי במאי זכיין, ומפרש באמתוני וכו', והוא הכל על דרך העזר כי הוא תכלית בריאתן ושלמותן. וזה אומרו לכו נא הגברים ועבדו את ה', אבל לא הנשים, כי אותה, ר"ל האשה, אתם מבקשים, ר"ל רק אתם צריכים להם ולזה נבראו, אבל לא לעבוד להשי"ת ולא בת עבודה היא כי לא נבראת לכך. אבל משה הקדים לו כי חג ה' לנו וראוי לשמוח באשתו, כן הוא מדרך השכל וכן גם כן מצד התורה 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד, כו), וכן קיימא לן דאף דאשה פטורה מן הראי', מכל מקום מחוייבת לעלות לרגל כדי לשמוח עם בעלה, כמבואר בחגיגה (ו, ע"א) אימי' דמחייבא בשמחה אייתיתי', ועיין שם פירוש רש"י (ד"ה מחייבא), והבין".

ויש להוסיף על הנ"ל כהנה וכהנה. ובמיוחד יש לציין לקונטרס 'דברי חלומות' להגר"צ הכהן מלובלין – נדפס בסוף ספרו 'רסיסי לילה' (לובלין תרס"ג), וז"ל בתחלתו: "קונטרס קראתיו דברי חלומות, רשימת דברים

שנתגלו לי בעזה"י בחלום הלילה ממה שעלה בזכרוני, מלבד איזה דברים כתבתים במקומות אחרים בקונטריסיי אגב גררא, וחבל על דאבדין ולא משתכחין, כמה ד"ת שחלמתי ולא רשמתים בשעתם אחר הקיצי משנתי ונשכחו ממני²².



"שיטת" רבי מתיא בן חרש

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

"רבי מתיא בן חרש אומר: הוי מקדים בשלום כל אדם, והוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים" (אבות פ"ד מט"ו).

הנה ידועה שיטת כ"ק אדמו"ר בלימוד פרקי אבות, לחפש הקשר של המאמר עם אומרו. אמנם בנדו"ד, אף שהאריך רבינו בביאור ענין "הוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים" - בשיחת ש"פ תבוא תש"מ, הובא בקיצור בביאורים לפרקי אבות - הרי לא מצאתי לע"ע שיבאר את הקשר עם בעל המאמר, רבי מתיא בן חרש.

ואולי י"ל בזה, ע"פ המבואר בתורת רבינו במק"א:

הנה בלקוטי שיחות חט"ז עמ' 119 ואילך, שמביא שם דברי רש"י (בא יב, ו), וז"ל: "היה רבי מתיא בן חרש אומר: הרי הוא אומר 'ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים'. הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו, ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר 'ואת ערום ועריה' - ונתן להם שתי מצוות: דם פסח ודם מילה שמלו באותו הלילה".

ומדקדק בזה רבינו, שרש"י אינו כותב כדרכו: "רבי מתיא בן חרש אומר", אלא "היה רבי מתיא בן חרש אומר". ומשמעות הדגשה זו היא, שרבי מתיא בן חרש "היה אומר" זאת תמיד, הדבר היה רגיל על לשונו.

²² וראה גם בהמצויין בהקדמת המחבר (המלקט) ספר דרכי חיים ושלום להרה"ק ר' חיים אלעזר שפירא ממונקאטש (בעהמח"ס שו"ת מנחת אלעזר).

ומבאר בזה, ע"פ דברי הגמרא (סנהדרין לב, ב), ששיבתו של רבי מתיא היתה נמצאת ברומי. - מדוע באמת קבע רבי מתיא את מקום מושבו דוקא ברומי, ולא בארץ ישראל?

על כך "היה רבי מתיא בן חרש אומר", תמיד היה מסביר לתלמידיו את הנהגתו במימרא זו: הקב"ה רוצה שבני ישראל לא יהיו 'ערומים' ממצוות, וכדי להביא את הגאולה - צריך לתת ליהודים "מצוות להתעסק בהם כדי שיגאלו". ולכן קבע את ישיבתו ברומי דוקא, מקום הגלות, כדי לסייע ליהודים שבתוך הגלות, אלו שבמצב כזה שהם 'ערומים' ממצוות - ולשתף אותם לכל הפחות במצוה אחת או שנים, כדי שגם הם יהיו מוכנים אל הגאולה. [נמצא שם גם להמבואר בספרים (הובא בסדר הדורות בערכו), שרבי מתיא בן חרש הוא ניצוץ של יוסף הצדיק, שהיה בתוך גלות מצרים "ערות הארץ" כו'].

נמצא, איפוא, שרבי מתיא בן חרש הדגיש מאוד את ענין הירידה למטה וההשפעה, שנדרש מיהודי להשפיע על יהודים אחרים ולקרבתם וכו', וי"ל שזה מודגש גם במאמרו כאן - "הוי מקדים בשלום כל אדם";

ולכן דוקא הוא זה שהדגיש, כי אף על פי כן צריך אדם לדעת כי כל החשיבות בירידה וההשפעה כו' היא רק כאשר יש הכרח וצורך בדבר, אבל האדם מצד עצמו צריך לשאוף להיות "זנב לאריות" (מקבל מלמעלה), ולא "ראש לשועלים" (משפיע למטה) - וכלשון רבינו (לקו"ש ח"ד עמ' 1220): "שטופן זיך מעצמו אין" ענגע ערטער" דארף מען ניט. מען קען טאקע אסאך אויפטאן, אבער "כל הדרכים בחזקת סכנה", איז וואס דארף מען אליין קריכן אין סכנה? פארוואס זאל ער זיין דארט - ניט צווישן חסידים און זיין א משפיע, עס איז דאך גלייכער צו זיין צווישן חסידים, און זיין א מקבל!"

וי"ל שמתבטא גם בהנהגת רבי מתיא בן חרש עצמו (וכפי שמציין בלקו"ש חט"ז שם) - שאף שרמב"ח הלך לרומי להשפיע ולקרב שם וכו', הרי כאשר הוא יצא לחו"ל קרע בגדיו (ספרי ראה יב, כט), היינו, שעשה זאת רק באופן ד"אנוס ע"פ הדבור" (ראה לקו"ש ח"ד שם בארוכה). וק"ל.



החיוב לאכול מרור במי שלא הקריב ק"פ

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת אה"ק

א. בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים בפיסקא ד"ה צפון מבאר הרבי בנוגע לזה שלכתחלה טוב לאכול לאפיקומן שני זיתים אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח, שמצד שיש שתי דיעות האם הכזית אפיקומן הוא זכר לפסח או זכר למצה שנאכלת עם הפסח ורוצים לצאת ידי שתייהן, לכן טוב לאכול ב' זיתים ומה שלא תקנו גם זכר למרור שהי' נאכל עם הפסח, כיון שבזמן שאין פסח כל עיקר חיוב המרור הוא רק מדרבנן ולכן לא תקנו גם במרור וממשיך שם "אין לומר הטעם על אי-תקנה זו, כי כל עיקר המרור - מן התורה - הוא רק מכשיר הפסח (פסחים ז, א) ואינו מצוה בפ"ע רמב"ם הל' חומ"צ פ"ז כי ישנו חיוב למרור גם אם אין מחוייבים בקרבן פסח (עיי' פסחים צא, ב; קידושין לז, ב. תוספתא פסחים ספ"ב. צפנת פענח על הרמב"ם).

ומבואר כאן חידוש גדול דגם לדעת הרמב"ם שכתב בהל' חומ"צ (וכן בעוד מקומות וכפי שית' לקמן בע"ה) שהמרור אינו מצוה בפ"ע "אלא תלוי" היא באכילת הפסח שמ"ע אחת לאכול בשר הפסח על מצה ומרורים" אם מאיזה סיבה שתהי' אין האדם מחויב בקרבן פסח, הרי מ"מ הוא מחויב לאכול מרור מן התורה ובזמן שביהמ"ק קיים.

והבנה זו בדעת הרמב"ם היא דלא כמו שהבינו בדבריו (כמעט) כל המפרשים שדיברו בזה ולא רק כל האחרונים (גם ראשוני האחרונים) אלא גם בראשונים כבר מצאנו שקו"ט שלימה בין ר' אברהם בן הרמב"ם עם הבר פלוגתא שלו ר' דניאל הבבלי בס' מעשה נסין נדפס גם בס' המצות הוצאת פרנקל שר' אברהם בא להצדיק שי' אביו בענין שהמרור אינו מצוה בפ"ע ור' דניאל הבבלי משיג ע"ז בתוקף (וראה מ"ש בזה הגרי"פ פרלא בארוכה בספרו על הרס"ג בח"א עשה מ"ז) אבל זה מוסכם על שניהם ובפשיטות שלדעת הרמב"ם מי שאינו חייב בקרבן פסח אינו חייב במרור ודלא כהמבואר לעיל, ולכן יש צורך להרחיב בזה ולבאר את דעת

¹ וכבר העיר בצדק הר"ל"ש בגליון די"א ניסן אשתקד שלכאור' הוא טה"ד וצ"ל פ"ז הי"ב.

הרבי בשי' הרמב"ם. איך יתבארו לשונות הרמב"ם לפי"ז ומהו היסוד וההכרח - בדא"פ ולפענ"ד - לומר כן בשי' הרמב"ם.

ב. והנה מצד שזהו חי' גדול לומר כן בדעת הרמב"ם, הרי כו"כ שכתבו בענין זה (האם ישנו חיוב לאכול מרור מדאורייתא בזה"ב למי שפטור מק"פ) אף שראו את דברי הרבי הנ"ל בהגדה, מ"מ לא הבינו שהרבי מתכוין לומר שכך היא באמת גם שי' הרמב"ם, (ראה מ"ש הרח"א שי' אשכנזי בספרו על שו"ע אדמוה"ז בסימן תע"ה, וכן מ"ש אביו הגרמ"ש שי' אשכנזי בספרו שלו בסי' הנ"ל) וכנראה הבינו שהפי' בקטע הנ"ל בהגדה ש"מי ששנה זו לא שנה זו" דהיינו שמתחלה הביא הרבי את דעת הרמב"ם שהמרור אינו מצוה בפ"ע, וכן את הדעה בגמ' שאומרת שהמרור הוא רק ממכשירי הפסח, שלפי סברא זו הי' אפשר לבאר טעם אחר ובפשטות למה לא תיקנו לאכול באפיקומן גם זכר למרור הנאכל עם הפסח, אמנם היות שמכר"כ מקומות המפורטים שם בקטע הנ"ל בהגדה משמע דיש דעות אחרות בענין, ולדעתם ישנו חיוב למרור גם אם אין מחוייבים בק"פ, וממילא לדעתם עכ"פ צריך לבאר באו"א הטעם לאי אכילת המרור באפיקומן, שזהו מצד שחיוב המרור בכלל בזה"ז הוא רק מדרבנן וכנ"ל.

אך באמת אינו כן, וכוונת הרבי היא שגם הרמב"ם שסובר שהמרור אינו מצוה בפ"ע (וגם פסק כהדיעה בפסחים צ, א שהמרור הוא ממכשירי הפסח), ומ"מ גם לדעתו ישנו חיוב למרור גם במי שפטור מפסח, וכדמוכח גם ממענה הרבי להגרש"י זי"ן ז"ל מי"א ניסן תשי"ז נדפס באג"ק חט"ו, ושם בשוה"ג הועתק שאלת הנ"ל "וקצ"ע מ"ש בסתימות ופשיטות בשם הצפ"נ כי יש חיוב מה"ת למרור אף אם אין מחוייבים בק"פ שה"ז נגד המפורש ברמב"ם הל' ק"פ פ"ח ה"ב, וכן מורים דבריו בהל' חומ"צ פ"ז הי"ב... וע"ז ענה הרבי "הרי דברי הצפ"נ הם על דברי הרמב"ם שכ' מקשה מהם - ומחלק בין זמן ביהמ"ק וזמה"ז" דהיינו שהרבי סובר שמה שכתב הרמב"ם בהל' חומ"צ שמצוות מרור "תלוי" היא באכילת הפסח" וכן בהל' ק"פ פ"ח ה"ב "שמרור בלא פסח אינו מצוה שנאמר על מרורים יאכלהו", הפי' הוא שצריך שיהי' זמן שבו מקריבים ואוכלים קרבן פסח, דהיינו זמן הבית, ואז גם מי שפטור מק"פ והוא עצמו אינו אוכל כלל מהפסח, מ"מ חייב באכילת מרור מדאורייתא,

ו"מרור בלא פסח אינו מצוה" הכוונה היא שכשאינן מקריבים בכלל את הק"פ בעולם, דהיינו בזה"ז, אזי אין המרור מצוה מדאורייתא.

ג. ולפני שנבוא לבאר בע"ה את הקשיים לכאן שמתעוררים על שי' הרבי והרוגצ'ובי בדעת הרמב"ם, נעתיק את לשון הצ"פ שהרבי מציין אליו והוא בהל' חומ"צ פ"ז ה"ב עמ"ש הרמב"ם אכילת מרור אינה מצוה כו' "והנה בפסחים ד' צא ע"ב מבואר דמ"מ נשים אף למ"ד פסח בראשון רשות חייבות במרור, וא"כ לפי"ז לדידיה, גם עכשיו נשים במרור מה"ת², ועיין קדושין ד' טז ע"ב דאמר שם מושב דכתב רחמנא גבי מצה ומרור ל"ל ע"ש בתוס'. וצ"ל דנ"מ בין זמן ביהמ"ק בחוץ לארץ בין בזה"ז. ועיין תוס' פסחים דף כ"ח ע"ב וכ"מ ועיין מש"כ רבינו ז"ל בספר המצוות ובתוספתא כאן סוף פ"ב ותוס' זבחים דף נ"ו ע"ב ופסחים דף צ' ע"א דקרא ליה מכשירי פסח ע"ש". (העתקתי כל לשונו כיון שזה נוגע לכל השקו"ט דלקמן).

והנה הדבר היותר קשה לכאן שעומד לנגדנו הוא בדברי הרמב"ם עצמו בסה"מ במצוה נ"ו (ובפשטות לזה נתכוין הרגצ'ובי בקטע הנ"ל "ועיין מש"כ רבינו ז"ל בספר המצוות") שבא לבאר שם למה לא מנה את אכילת המרור למצוה בפ"ע ע"ש בפרטיות, ובתוך דבריו שם כותב "אבל המרור הוא נגזר לאכילת הפסח ואינו נמנה מצוה בפ"ע" שלשון זה עדיין אפשר לבאר ע"ד מה שנת' לעיל בלשונות הרמב"ם ביד החזקה (בהל' חומ"צ ובהל' ק"פ הנ"ל) שהכוונה ליזמן שבו יש אכילת הפסח, ולא

² וכאן המקום להעיר שגם בקטע הנ"ל בצ"פ יש שהבינו בדבריו שכאילו בא לומר חידוש עצום שלר' שמעון הסובר שנשים בפסח ראשון רשות, הרי שגם בזה"ז מרור מדאורייתא! כך כתב הגר"י אייזנבך שי' (במחנה יוסף יו"ט ומועדי השנה סכ"ב) ועד"ז כתב הגר"א מנדלבוים שי' (בספרו הגש"פ-צ"פ) כאילו הרגצ'ובי בא להוכיח בקטע הנ"ל שגם בזה"ז נשים חייבות במרור מן התורה! ומעיר כך הנ"ל "וזה חידוש גדול"

אך במחכ"ת כל המעיין בקטע שהעתיקתי לעיל יראה ברור שאינו כן, אלא שהרוגצ'ובי הביא את דברי ר"ש כראי' שע"כ צריך לחלק בין זמן ביהמ"ק לזמן הזה, דאל"כ הרי יצא שלפי ר"ש יהיו נשים חייבות במרור מן התורה בזה"ז! וזה הרי לא יתכן! אלא ע"כ שבזמן הבית שהיו מקריבים את הפסח הרי גם נשים שאינם חייבות בפסח, מ"מ היו חייבות במרור, וע"ד מי שהי' נמצא בחו"ל בזמן הבית שג"כ הי' פטור מק"פ ומ"מ היה חייב במרור וכפי שמוכיח שם מהגמ' בקידושין לו, משא"כ בזה"ז שבו אין מקריבים את הפסח כלל, גם אין מצוה מדאורייתא לאכול מרור לא אנשים ולא נשים וכפשוט!

דוקא שהאדם האוכל את המרור, אוכל מהפסח, אמנם הרמב"ם ממשיך שם מיד "וראי' לדבר שבשר הפסח ייאלל לקיום המצוה ויה' עמו ומרור או לא יהי', והמרור לא יאלל אלא עם בשר הפסח אמרו ית' על מרורים יאללוהו ואילו אכל מרור מבלי בשר לא עשה כלום ולא נאמר כבר קיים מצוה אחת היא אכילת מרור".

והרי כאן כבר לא נוכל לומר שהרמב"ם מתכוין בכלל לזמן שבו יש ק"פ, שהרי מדבר על האוכל עצמו שאם אוכל בשר הפסח בלי שיאלל מרור יוצא י"ח, משא"כ להיפך אם יאלל מרור בלי בשר הפסח לא עשה כלום [ובפשטות דברים אלו המפורשים של הרמב"ם הם משמשים כראי' ברורה לכל המפרשים (ראשונים ואחרונים כנ"ל) שנקטו בפשיטות בדעת הרמב"ם שגם בזמן הבית, החיוב מרור מה"ת הוא רק במי שמקריב ואוכל מהקרבן פסח] וצ"ב מה יענו לזה הרבי והרגצ'ובי?

ד. והנלפענ"ד בזה, ובהקדם דבסה"מ שם מביא הרמב"ם דרשת המכילתא, "יכול כשם שאם אין להם מצה ומרור הם יוצאים ידי חובתן בפסח כך אם אין להם פסח יצאו ידי חובתן במצה ומרור, הרי אתה דן הואיל והפסח מצות עשה ומצה ומרור מצות עשה, אם למדת שאם אין להם מצה ומרור הן יוצאין ידי חובתן בפסח כך אם אין להם פסח יוצאין ידי חובתן במצה ומרור, תלמוד לומר יאללוהו".

והנה באמת נוסח המכילתא כמו שהוא לפנינו וכן בילקוט שמעוני הוא להיפך שדורשים "ומנין שאם אין להם פסח יוצאין ידי חובתן במצה ומרור הרי אתה דן הואיל וכו' כמו שאם אין להם מצה ומרור יוצאין יד"ח בפסח, כך אם אין להם פסח יוצאין במצה ומרור" וזה דוקא מתאים לשי' הרבי והרגצ'ובי בדעת הרמב"ם שגם כשאין מביא פסח יש מצוה לאכול מרור, אבל לפועל הרמב"ם הביא את דרשת המכילתא בגירסא זו שבא ללמד שאם אין להם פסח אין מצוה באכילת המרור, דהיינו שהפסח מעכב את המרור, וזה כמובן מחזק את הקושיא על שי' הרבי והרגצ'ובי בדעת הרמב"ם שבזמן הבית יש מצוה לאכול מרור גם למי שפטור מפסח ? !

ומצאתי בע"ה בצ"פ במק"א על הרמב"ם (בהל' ברכות פי"א הט"ו) שבא ליישב ענין אחר שלא יסתרו דברי המכילתא (כפי שהביא הרמב"ם בסה"מ) לדברי התוספתא בסופ"ב דפסחים "החזרת והמצה והפסח אין

מעכבין זו את זו" כאן ומפורש דאין א' מעכב את השני והיינו דגם אם אינו אוכל פסח יש מצווה לאכול את המרור?

וע"ז כותב שם הצ"פ "הנה מדברי רבינו בספר המצוות מוכח דבזמן שיש פסח והוא ראוי לעשות פסח אז פסח מעכב את מצה ומרור והא דמבואר בתוספתא דפסחים סוף פ"ב דאינו מעכב זה רק בזמן שאינו יכול" ומביא שם דוגמא לזה מ"הך דמנחות ד' מ"ה ע"א דבזמן שישנן מעכבין זא"ז ע"ש ועי' בירושלמי נזיר פ"ו גבי תנופה בנזיר כה"ג ע"ש (ובמק"א הביא גם דוגמא מיבמות ק"ד ע"ב בנוגע לאימורים "דכי ליתנהו לא מעכבי וכי איתנהו מעכבי").

וא"כ מיושב בזה שהגם שנת' בדעת הרמב"ם ביד החזקה שמה שכתב בכ"מ שהמרור תלוי באכילת הפסח הכוונה היא בכלל לזה שיש קרבן פסח בעולם, אבל אין צריך שהגברא עצמו יאכל פסח דגם אם הוא עצמו פטור מק"פ כיון שהוא בחו"ל, חייב לאכול מרור מה"ת, אבל זהו דוקא באופן שהוא באמת פטור ע"פ תורה מק"פ כמו טמא ודרך רחוקה, אבל אם הוא ראוי לעשות פסח, ולאכול ממנו, ומאיזה סיבה אינו אוכל את הפסח, אזי הפסח מעכב שגם אין מצוה באכילת המרור שלו, ולזה נתכוין הרמב"ם בסה"מ "ואילו אכל מרור מבלי בשר לא עשה כלום, ולא נאמר כבר קיים מצוה אחת והיא אכילת מרור".

ה. ואמנם לכאור' צ"ב מהכי תיתי לפרש באופן מצומצם את דרשת המכילתא ולהעמיד דוקא באופן שהוא ראוי לעשות את הפסח ואינו עושה שאז הפסח מעכב את המרור? [ודלא כמו שהבינו שאר המפרשים בדעת הרמב"ם שגם בזה"ב כל שאינו אוכל את הפסח אינו חייב במרור מה"ת, ואז אין כל סתירה בין דבריו בסה"מ לדבריו ביד החזקה שבכ"מ הרמב"ם לשי' שהמרור תלוי באכילת הפסח ממש ע"י האדם שאוכל את המרור].

ואוי"ל להיות שקודם דרשו שם במכילתא "מנין אתה אומר שאם אין להם מצה ומרור הם יוצאין ידי חובתן בפסח תלמוד לומר יאכלוהו" (ומפרש הרמב"ם: כלומר הבשר לבדו) ובהמשך לזה באו לדון שיכול שגם להיפך הוא כן, שכשם שהמצה והמרור אין מעכבין הפסח, כך גם הפסח לא יעכב את המצה והמרור, והרי במצה ומרור אין הכי תימצוי שבו יש פטור ממצה ומרור, וממילא הפי' הוא ב"אין להם מצה ומרור" הוא לא שעפ"י דין אין להם, אלא שהגם שהאדם מחויב במצה ומרור ומ"מ

מאיזה סיבה לא אכל מצה ומרור ודרשינן שאינו מעכב את הפסח, א"כ גם כשבאו לדורש לאידך גיסא שיכול גם אם אין פסח לא יעכב את המצה והמרור, ג"כ צריך לפרש לא שאין לו פסח עפ"י ד"ת, מצד שהוא פטור בהיותו טמא או בדרך רחוקה שבזה לא עוסקת דרשת המכילתא, אלא דמי שראוי להקריב וחייב להקריב ומ"מ מאיזה סיבה לא אכל בשר הפסח, והיינו אומרים שזה לא יעכבו מאכילת המצה והמרור, ולזה דרשו שאינו כן שהפסח כן מעכב את המרור [אלא שבמצה הוא מחויב מפסוק אחר "בערב תאכלו מצות", אבל מרור שלא נכתב בתורה אלא גבי פסח, הרי הפסח מעכבו].

ומה שכתב הרמב"ם שם בפשיטות "ואילו אכל מרור מבלי בשר לא עשה כלום" והרי לפי הנ"ל ישנם מקרים שבהם יש מצוה באכילת מרור בלי בשר, כמו בטמא ובדרך רחוקה? הנה ספר המצוות להרמב"ם "אינו ספר הלכה אלא רק ביאור של התרי"ג מצוות, תיאור קצר של המצוה ומקורה, בתושב"כ ודיני' (בכללות) בתושב"ע"פ (לקו"ש ח"ל עמ' 57) ולכן אינו נוגע כאן לפרט כאן כל החילוקי דינים שיש ביחס המרור לפסח, ודי בזה שע"ד הרגיל בשר הפסח נאכל גם בלי מרור, ואילו מרור אינו נאכל אלא עם בשר הפסח בשביל להוכיח את מה שהרמב"ם רצה לבאר שם למה אינו מונה את מצוות המרור כמצוה בפ"ע. ולכן אין להקשות מזה על מה שלהלכה לדעת הרמב"ם - לפי שי' הרמב"ם והצ"פ - יש מציאות שבה"ב אדם שלא אכל מבשר הפסח - כיון שהתורה פטרה אותו - ומ"מ חייב במרור.

ועד"ז צריך לבאר דמצד שספר המצוות אינו ספר הלכה וכו' אלא תיאור קצר של המצוה וכו' (וכנ"ל), הנה אין להבין - כפי שהבינו כו"כ - מתחלת לשונו שם "שצונו לאכול כבש הפסח ליל חמשה עשר מניסן בתנאי הנזכרים והוא שיהי' צלי ושיאכל בבית אחד ושיאכל עם מצה ומרור" שבעצם לדעתו כל הענין של אכילת מרור הוא דין באכילת הפסח, כמו שהוא צריך להיות צלי, כך כל המצוה של מרור היא רק פרט בדיני אכילת בשר הפסח ואינו ענין לעצמו כלל.

אבל באמת כד דייקת בלשונו בספר הי"ד לא כתב אלא שהיא תלוי' באכילת הפסח, דהיינו שהיא מצוה בפ"ע שצריך לאכול מרור אלא שהתורה תלתה את זה באכילת הפסח, ולא כמו הדין של צלי שאינו תלוי באכילת הפסח! אלא כל ענינו הוא דין באכילת הפסח ולא שייך כלל

להפריד ביניהם כפשוט, משא"כ המרור הוא ענין בפ"ע³ שתלוי באכילת הפסח [אלא שיש שפירשו שהכוונה ברמב"ם שזה תלוי באכילת האדם עצמו שהוא צריך לאכול הפסח ואז יש עליו את המצוה של מרור, ולדעת הרבי והצ"פ כוונת הרמב"ם היא שזה תלוי באכילת הפסח בכלל.

ומה שבס' המצוות כתב בלשון הנ"ל הוא משום ששם הוא בא בעיקר לבאר הטעם למה לא מנה את המרור כמצוה בפ"ע ולכן הוא ביאר שבפסוק הוא נכתב ביחד עם שאר תנאי הפסח כמו צלי אש, ומזה שלא הוזכר בפ"ע מובן שאין ראוי למנותו בפ"ע וכן כל שאר ראיותיו שם אבל באמת י"ל שלא נתכוין הרמב"ם לומר שכל ענין המרור הוא איזה תבלין לפסח, וכיו"ב, אלא רק שהתורה תלתה וקשרה את מצות המרור למצוות הפסח !

ומלבד כל זאת הנה י"ל דההכרח לבאר דברי המכילתא כפי שביאר הצ"פ הוא מצד הסתירה המפורשת בין דברי המכילתא ודברי התוספתא, דע"כ⁴ צריך לדחוק ולהעמיד את א' משני המקומות באופן מסוים דוקא, ואמנם לפי גירסתנו במכילתא הרי הדברים תואמים זא"ז, אבל הרמב"ם הרי ה' לו את הנוסח הנ"ל במכילתא שהוא להיפך ממש מהמבואר בתוספתא, ולכן שפיר אפ"ל כמו שחילק הרגצ'ובי בין מי שראוי להקריב שאז הפסח מעכב המרור לבין מי שאין ראוי להקריב שאז אין הפסח מעכב את המרור⁵.

³ וכדמוכח גם משי' הרמב"ם בענין הכורך, שקודם אוכל המצה והמרור בכריכה אחת ומברך על זה בפ"ע ואוכל ואח"כ מברך על הקרבן ואוכלו (ראה ל' חומ"צ פ"ח הל' ו-ז) ודלא כהשי' האחרים שפירשו שהכל ה' בכריכה אחת, ואכמ"ל].

⁴ ואמנם יש באחרונים שפירשו דברי התוספתא שין מעכבין זא"ז שגם כשאין פסח מ"מ ישנו חיוב מרור מדרבנן ! שלדעתם גם בזה"ב ה' חיוב מדרבנן לאכול מרור גם מי שלא הקריב פסח. אבל מובן שהצ"פ לא רצה לפרש כן מכור"כ טעמים (ואכמ"ל) ולכן ה' מוכרח לפרש כדי שלא יה' סתירה בין המכילתא לתוספתא שבדין דאורייתא ישנו חילוק בין ראוי להקריב לאין ראוי להקריב, וכנ"ל בפנים

⁵ אלא שלפ"ז יקשה לבאר' על הרמב"ם בספר הי"ד למה לא הביא כלל את דברי המכילתא להלכה שמי שלא אכל את הפסח - והי' ראוי לאכול - ואכל המרור לבדו לא עשה כלום ? וזה לא יוקשה כלל לדעת כל המפרשים שפי' בדעת הרמב"ם שכוונתו בהל' חומ"צ ובהל' ק"פ הנ"ל באומרו שמצות מרור תלוי' באכילת הפסח ומרור בלא פסח אינו מצוה, היא שהאדם עצמו צריך שיאכל את הפסח ולא שיהי' בעולם ענין של אכילת הפסח, וא"כ

ז. ונראה לפענ"ד שיש להוכיח גם מלשון הרמב"ם בהל' חומ"צ פ"ח ה"ה שבזמן הבית הי' חיוב לאכול מרור גם למי שפטור מפסח, שבנוגע לברכת אשר גאלנו בסוף ההגדה אומר הרמב"ם "וחותם ברוך אתה ד' אלוקינו מלך העולם אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים והגיענו ללילה הזה לאכול בו מצה ומרורים ובזמן הזה מוסיף כן ה' או"א יגיענו למועדים ולרגלים אחרים" וכו'.

ומובן מדבריו שעד לקטע של "כן ה' או"א יגיענו" וכו' הוא נוסח שמתאים בכל הזמנים, אבל מכאן ואילך זה שייך רק בזה"ז והרי לכאן" גם בקטע שלפניו שבו מזכיר שהגיענו ללילה הזה לאכול בו מצה ומרור ולא הזכיר הפסח הוא ג"כ מתאים רק לזה"ז שהרי כמ"ש האברבנאל שבזמן שביהמ"ק קיים היו אומרים והגיענו הלילה הזה לאכול בו פסח מצה ומרור (וכ"כ גם בשבלי הלקט ובמטה משה) וא"כ הנוסח שבו מזכירים רק מצה ומרור הוא ג"כ שייך לזה"ז, אבל מהרמב"ם שכתב רק בהמשך לקטע הזה שישנו שינוי בנוסח שאומרים בזה"ז, משמע שעד כאן מתאים גם לזה"ב ? !

אמנם עפ"י שי' הרבי והרגצ'ובי בדעת הרמב"ם שגם בזה"ב מי שהי' טמא או בדרך רחוקה ולא אכל מבשר הפסח, מ"מ הי' אוכל מצה וגם מרור, הנה א"ש מה שנקט הרמב"ם נוסח כזה שהוא מתאים לכל הזמנים ולא נחית כאן לפרש את הפשוט, שאם הוא גם אוכל פסח יזכיר ג"כ את אכילת הפסח בברכתו, אבל לשי' המפרשים בדעת הרמב"ם שאין מציאות של מצות אכילת מרור בזמן הבית אם אינו אוכל קרבן פסח, א"כ הנוסח הזה שבו מזכירים רק מצה ומרור אינו שייך אלא בזה"ז ולפי"ז אינו מדויק מה שרק לאח"ז כתב הרמב"ם שבזה"ז מוסיף וכו' שמזה מובן שעד כאן הנוסח הי' מתאים בכל הזמנים, והרי לדעתם אין מציאות שבו אומרים בזה"ב את הנוסח הנ"ל מבלי להוסיף גם פסח. וק"ל !

הם הם דברי המכילתא בפשטות שבכל אופן שהוא אף אם אין פסח אין מרור, אבל לפי ביאור הרגצ'ובי הרי מה שכתב הרמב"ם בספר הי"ד כוונתו לזמן אכילת פסח שבזה תלוי המרור ולכן בזה"ב גם מי שלא אוכל הפסח יש עליו מצוה לאכול מרור, אבל באה המכילתא ולמדה שאם הוא ראוי להקריב, ומ"מ לא אכל מבשר הפסח אין עליו מצוה לאכול מרור, ודבר זה לא הביא הרמב"ם בשום מקום בספר הי"ד, וטעמא בעי. וצ"ע.

ח. אך עדיין יל"ע מהו המקור בהפסוקים לכל הנ"ל דיש מצוה באכילת מרור בפ"ע גם בלי אכילת פסח, והרי הכתוב כללם יחד "על מרורים יאכלוהו" וכשם שבפסח שני פשוט ומוסכם לכו"ע שאין כל ענין של אכילת מרור (או מצה) בלי פסח וכמ"ש "על מצות ומרורים יאכלוהו", וא"כ גם בפסח ראשון מהיכי תיתי לחדש שיש ענין גם במרור בפ"ע, והרי סו"ס לדעת הרמב"ם אין המרור נמנה למצוה בפ"ע (ודלא כהשי' שבאמת מנו למצות מרור כמצוה בפ"ע במנין התרי"ג וכמו הרס"ג והסמ"ק), ואין ע"ז פסוק מיוחד כמו במצה "בערב תאכלו מצות" שלמדים מזה שגם בזה"ז יש חיוב מצה דאורייתא, אבל מצות מרור שתלוי' בק"פ ולכן בזה"ז המרור הוא מדרבנן, א"כ מנל"ן שיש חיוב גם במי שפטור מק"פ?

והנה בחי' הגרי"ז על הש"ס (סנטסיל) עמד ע"כ, אלא שהוא הקשה זאת בדעת רש"י לאחר שהוכיח שם לעיל מכ"מ דשי' רש"י היא דבזמן הבית מרור מן התורה אף בלא פסח, ומבאר שם דהמכילתא הנ"ל היא המקור לזה דלפי הנוסח שלפנינו יש דרשה מיוחדת על ינין זה "ומנין שאם אין להם פסח יוצאין ידי חובתן במצה ומרור, הרי אתה דן הואיל והפסח מצות עשה ומצה ומרור מצות עשה אם למדת שאם אין להם מצה הן יוצאין י"ח בפסח כך אם אין להן פסח יוצאין י"ח במצה ומרור" הרי מפורש כאן לימוד מיוחד שישנו ענין במצה ומרור גם בלי פסח,

אלא שהגרי"ז שם ממשיך ש"אמנם שי' הרמב"ם היא להוציא במצה מה"ת, ומרור מדרבנן אף בזמן הבית שכתב שמרור בלא מצות פסח אינה כלום" ומהמכילתא לא יקשה על הרמב"ם כיון שהרמב"ם גרס במכילתא להיפך שהדרשה באה לומר שאינו יוצא במצה ומרור לחוד בלא פסח (וכנ"ל בארוכה) ואכן לפי גירסת הרמב"ם במכילתא, מובנת שיטתו (לפי דעת הגרי"ז ושאר המפרשים) דמרור תלוי דוקא באכילת פסח,

אבל לפי שי' הרבי והצ"פ שגם לרמב"ם בזמן הבית ישנו חיוב מה"ת לאכול מרור גם למי שפטור מק"פ, ולאידך לא נוכל כמובן להשתמש במכילתא כמקור לזה - כמו שביאר הגרי"ז לדעת רש"י - שהרי לגירסת הרמב"ם במכילתא יש כאן אדרבה ראי' להיפך וצריך ליישב הקושיא מהמכילתא (וכנ"ל בארוכה) וא"כ עדיין אין לנו מקור שיש חיוב למרור גם בלי ק"פ?

ט. והנה לכאור' הי' אפ"ל מקור פשוט ומפורש לזה מהגמ' בפסחים (דף כח, ב ודף קכ, א) שילפינן ממה שכתוב גבי ערל "כל ערל לא יאכלו בו - בו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור" ובנוגע לטמא ומי שהי' בדרך רחוקה אמרו שם דלא גרעי מערל ובן נכר, וזהו לדעת רבא שצריך את הפסוק של בערב תאכלו מצות לחיוב מצה בזה"ז, ולרב אחא בר יעקב שם שפליג על רבא וכן לר' יהודה (בדף כח, ב) ילפינן מבערב תאכלו מצות שטמא ומי שהי' בד"ר ואוכלים מצה ומרור. (ע"ש היטב בכל הסוגיא).

וא"כ בשלמא אי ילפינן מ"בערב תאכלו מצות" לטמא וד"ר, הרי בפסוק לא הוזכר כלל מרור ויתכן לומר שבאמת ממרור הם פטירים. ומ"ז שבגמ' מרור הוא כמ"ש כמה מהראשונים (ר"ן ורבינו דוד ועוד) בסוגיא דדף כ"ח שזהו רק שיגרא דלישנא, אבל אי ילפינן מהדרשא דבו אינו אוכל, הרי שבפשטות משמע שרק בפסח אינו אוכל, אבל בשאר הדברים הם מחויבים כולל מרור ואין זה רק שיגרא דלישנא.

ובאמת, ברמב"ם בהל' ק"פ פ"ט ה"ח כתב מפורש "ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה שנ' כל ערל לא יאכלו בו ובו הוא שאינו אוכל אבל אוכל הוא מצה ומרור ובפשטות לא מסתבר שהרמב"ם יעתיק גם תיבת מרור אילו לדעתו מרור הוזכר בגמ' רק מצד שיגרא דלישנא.

וא"כ יש כאן לכאור' מקור ברור לכך שגם מי שפטור מק"פ חייב במרור, אך מזה שהרבי לא הזכיר כלל לא את הסוגיות הנ"ל ולא את הרמב"ם בהל' ק"פ הנ"ל וכן גם הרגצובי שכתב בענין זה בכ"מ בספרו ובשום מקום לא ציין לכל הנ"ל⁶ נראה שלדעתם אין מזה רא' לשיטתם.

ובפשטות נראה לומר שהרבי והצ"פ למדו שהפשט ברמב"ם "אבל אוכל הוא מצה ומרור" הוא לא שהוא חייב בזה וכפי שפירשו הלח"מ והקריית ספר בדעת הרמב"ם, אלא שזה בא לומר שמותר⁷ במצה ומרור

⁶ ורק במקום א' ציין לדברי התוס' בדף כ"ח ע"ב וכוונתו כנראה לתוד"ה "ואידך נפקא לה מבערב תאכלו מצות" וזה נוגע לראיתו מקידושין ל"ז ע"ב שית' לקמן

⁷ ואמנם זה צ"ב וכמו שהקשו התוס' בדף כ"ח שם ד"אטו מצה קדושה אית בה"א אבל כבר נאמרו ע"ז כמה ביאורים באחרונים מדוע צריך ע"ז לימוד מיוחד להתיר. וראה גם במהר"י קורקוס שם "דהוה אמינא כי היכי דאינו אוכל פסח ה"ה מצה ומרור כיון שעיקרן

ולא לחייב וכן גם פירש הר"א בן הרמב"ם בדעת אביו (בהשקו"ט הנ"ל עם ר' דניאל הבבלי) וכן גם פירש מהר"י קורקוס בהל' ק"פ שם.

ומהמשך לשון הרמב"ם שם באותה הלכה "וכן מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ושכיר" ג"כ משמע דגם קודם לכן איירי בהיתר האכילה ולא חיוב.

וכן מעצם זה שלא הביא כלל את הדין ש"אבל אוכל הוא מצה ומרור" בהל' חמץ ומצה, אלא בהל' ק"פ, משמע שלא בא לומר שהוא חייב במצה ומרור, אלא שבא לומר דין בהל' הפסח שהגם שמצה ומרור "עיקרן עם הפסח" (וכל' מהרי"ק הנ"ל), וערל אסור בפסח, מ"מ לא נאסר גם בדברים שבאים עם הפסח.

וכ"ז בנוגע לדברי הרמב"ם עצמו, אבל כמו"כ צריך לפרש גם בדברי הגמ' בפסחים (אף שזה לכאור' יותר דוחק) וכן גם כתב המהר"י קורקוס שם על לשון הגמ' (בדף ק"כ) לגבי טמא ומי שהי' בד"ר ש"סד"א כיון דפסח לא אכלי, מצה ומרור נמי לא ניכול קמ"ל" וכן לדעת רבא דלא צריך קרא דלא גרעי מערל ובן נכר "מוכח דכל הני להתיר במצה ומרור אתו דסד"א דלא ניכול".

ואף שהרבה מהמפרשים ברור שלא למדו כן אלא הבינו בפשטות שהמדובר הוא לענין חיוב אכילת מצה ומרור, וכמו הרשב"ם בדף ק"כ וכן הר"ן ועוד שכתבו בדף כ"ח שמה שאמרו שם הואיל ובפסח לא אכיל במצה ומרור נמי לא ניכול "מרור לאו דוקא, דודאי קושטא דמילתא הוא דמדאורייתא לא מחייב במרור אלא בדאכיל לפסח" הרי שהבינו שהמדובר הוא לעניין לחייבו במצה ומרור, אבל הרמב"ם לא למד כן אלא פירש את הסוגיות הנ"ל לענין היתר אכילה וולענ"ד ברור שזהו דעת הרבי והרוגצ'ובי בענין זה דאל"כ הרי אין כל הסבר למה לא ציינו כלל לסוגיות הנ"ל ולרמב"ם הנ"ל וכפשנת"ל].

י. והנה כמה מהאחרונים (חסד לאברהם חיבור נפלא על הרמב"ם הל' ק"פ, מנכדו של הנתיבות, ועוד) הקשו באמת על הרמב"ם מדוע השמיט

עם הפסח" וזהו מתאים גם לטמא וד"ר בניגוד לכמה סברות שנאמרו בזה שמתאימות רק בנוגע לערל ובן נכר ואינן עולות יפה לגבי טמא וד"ר ואכמ"ל. ועצ"ע.

את הדין שטמא ומי שהי' בד"ר אוכל במצה ומרור שהוא מפורש כנ"ל בגמ' בכ"מ. (וכן הוקשה להם טפי שזה באמת סותר לדברי הרמב"ם שמרור תלוי באכילת הפסח שלפי הבנתם הפי' הוא שאין ענין במרור במי שלא אוכל פסח בעצמו) והניחו בצ"ע.

אמנם לפי שי' הרבי בהרמב"ם הרי באמת זהו גופא כוונת הרמב"ם שהמרור תלוי בזמן אכילת הפסח וא"כ מובן שבזה"ב מי שהי' טמא או בדרך רחוקה חייב לאכול מרור דרך בזה"ז שאין בכלל ק"פ אין חיוב מה"ת לאכול מרור וא"כ לא השמיט הרמב"ם את הדין דטמא וד"ר חייבים במרור אמנם מה שלא הזכירו בפירוש וכפי שהגמ' בפסחים הזכירה בפירוש מה דינו של טמא ומי שהי' בד"ר? הנה לפי משנת"ל הרי לדעת הרמב"ם דברי הגמ' הם לענין היתר אכילה ולא לענין חיוב אכילה וענין זה כבר לא הי' צריך להזכירו בפירוש לאחר שכבר כתב שערל מותר במצה ומרור, הרי מובן מעצמו שגם טמא ומי שהי' בד"ר מותר באכילת מצה ומרור והרי כבר כתב יתירה מזו (לפי דעת הרבי הנ"ל) שחייב באכילת מרור, וא"ש קושיית האחרונים הנ"ל.

יא. אך סו"ס עדיין אנו צריכים למקור מדברי הפסוקים שחייבים במרור בזה"ב גם למי שפטור מק"פ.

ולכאור' ע"כ צריך לומר שהמקור הוא בדרשת הגמ' בקידושין (לז, ב) שהרבי והצ"פ מציינים שם בתוך הסוגיא שדנה בכו"כ מקומות שהתורה כתבה מושב מה זה בא ללמדנו הקשו "מושב דכתב רחמנא גבי מצה ומרור למה לי איצטריך סד"א הואיל וכתוב על מצות ומרורים יאכלוהו בזמן דאיכא פסח אין בזמן דליכא פסח לא קמ"ל". ובצ"פ (בהל' חומ"צ שם) ציין לעיין בתוס' וכוונתו בפשטות לתוד"ה "בזמן דאיכא פסח" שכתבו דיש לזה בעצם שני פסוקים "בערב תאכלו מצות" והפסוק ד"מושבתיכם" ותרויהו צריכי חד לחו"ל בזמן שביהמ"ק קיים וחד לחו"ל בזמן שאין ביהמ"ק קיים [והפסוק דבערב תאכלו מצות זה בא לזה"ז לחייב במצה, והפסוק ממושבתיכם בא ללמד לחו"ל בזמן הבית וזה מחייב גם מצה וגם מרור, כך לכאור' נראה שלמדו הרבי והצ"פ].

ונצטרך לפי"ז לפרש דלשון הגמ' בקידושין "בזמן דליכא פסח" הוא בזמן שהאדם אינו מחויב בפסח כיון שהוא בחו"ל וכיו"ב, אף שזה בעצם

זמן שכן מקריבים בו קרבן פסח אבל אצל האדם האוכל "ליכא פסח" וע"ז ילפינן ממושביתכם שמ"מ חייב במצה ומרור.

(ואמנם לכאור' יש לדון הרבה בראי' זו וכן בראי' שהרבי והצ"פ מביאים מהגמ' בפסחים צא, ב, וכן יש להוסיף בכללות הענין עוד כו"כ נקודות, אבל מפני שכבר נתארכו הדברים יותר מדאי נמשיך בזה בע"ה בגליון הבא בל"נ).



שיחות

פסקו תלמידי רע"ק מלמות [גליון]

הרב מנחם מענדל סופרין
שליח כ"ק אדמו"ר ליעדז אנגלי

בגליון הקודם (עמ' 30) מבאר הרב ש.פ.ר. שי' שנוסף על הכ"ד אלף תלמידים שהיו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס שמתו, הי' עוד תלמידים שלא היו באותן עיירות והם נשארו בחיים, ויתכן שאלו שנשארו בחיים הי' ג"כ מספר רב. ע"כ מדבריו.

להעיר שבלקו"ש חכ"ב שיחת ל"ג בעומר בתחילתה (עמ' 138) כתב וז"ל: "רשב"י איז דאך געווען איינער פון די חמשה תלמידים פון ר' עקביא וואס זיינען געבליבען לעבן און "הם העמידו תורה". הייסט עס דאך, אז די שמחה דערפון וואס תלמידי רע"ק פסקו מלמות איז מדגיש ווי ל"ג בעומר איז א טאג וואס רשב"י, און די אנדערע תלמידים (והאחרונים) דרע"ק, בלייבן בחיים". עכ"ל.

הרי מבואר משיחה הנ"ל דרך חמשה נשארו בחיים ומכל מקום הוי שמחה מפני שהיו חמשה תלמידיו הגדולים והם העמידו תורה.



"פסקו תלמידי רע"ק מלמות" [גליון]

הת' אהרן יוסף הלוי

תות"ל - 770

בגליון הקודם (עמ' 29) כתב הרב ש.פ.ר. שי' בנוגע לשיחת ק' כ"ק אדמו"ר בענין מיתת תלמידי רע"ק כו' ובטעם השמחה דל"ג בעומר וכו', ורציתי להעיר ע"ד:

מ"ש: "מה שמדגיש הגמ' שלר' עקיבא הי' כ"ד אלף תלמידים" מגבת עד אנטיפרס", שלכאורה מה זה נוגע איפוא היו ולמאי נ"מ לדעת העיירות שהיו שם? אלא שהגמ' מדגיש בזה שלר' עקיבא הי' עוד תלמידים, נוסף על אלו הכ"ד אלף שהיו בעיירות אחרות, ואלו הכ"ד אלף שהיו מגבת עד אנטיפרס מתו, ואילו האחרים נשארו בחיים";

הנה בגמ' שם (יבמות סב, ב): "אמרו: שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס, וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, והיה העולם שמם", לכא' אין הכוונה לומר שדוקא שם היו 24,000 כ"א באמת היו עוד במקומות אחרים, רק שהיו לו כ"כ הרבה תלמידים עד כ"כ שהתפרסו לכזה הרבה מקום "מגבת ועד אנטיפרס" וגם רש"י פי' שם "בין העיירות הללו היו כולם", וגם מסנהדרין (צד, ב) "...בדקו מדין ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ מגבת ועד אנטיפרס ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיין בהלכות טומאה וטהרה" משמע כן, וכפי שפי' שם רש"י "מגבת ועד אנטיפרס - מקומות שבסוף התחומים".

וגם ממ"ש בלקו"ש חל"ב - ל"ג בעומר, שמסביר שב24 יש עין הרע וכו' עיי"ש, משמע שהיו דווקא 24,000 ולא יותר.

ובאמת תי' כ"ק אדמו"ר על שאלותיו בהתוועדות שלאח"ז (ש"פ במדבר) - נדפס בהתוועדויות שם אות כה, עיי"ש.

ומה שהקשה הרב הנ"ל דלכא' מדוע שמחים ביום זה והרי מתו כולם כו', י"ל בפשטות שאי"ז הטעם לשמוח כ"א להפסקת האבילות, וכפי שמשמע מהפוסקים.



אגרות קודש

אופן פעולת ברכות רבינו

הרב חיים רפפורט

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

באג"ק חכ"ט (עמוד ל) נדפס מענה כ"ק בקשר לאשה שהפילה ר"ל ורבינו זי"ע אמרה שישמרו (היא ובעלה) טהמש"פ ויפקדו בזחור"ק. האשה הפילה שוב ונשאל רבינו לסיבת הדבר, ואחד מהטעמים שהציע הי', וזלה"ק:

"הזוג שכחו שהשם הוא מקור הברכה ונותנה וכו' – ובטחו רק בבן אדם בשר ודם, ביי". עכלה"ק.

ויש להעיר מהמסופר בספר 'סיפורי חסידים' עה"ת (להגה"ח ר' שלמה יוסף זיין ז"ל, תל אביב תשכ"ז) פ' בשלח (עמוד 173 ואילך):

"איש אחד, שהי' חולה בחולי-נופלים, רחמנא ליצלן, מעיר רחוקה סמוכה לגבול פרוסיה, בא להרב הצדיק ר' יצחק מנישכיו, וביקש ממנו הבטחה שיתרפא מחליו. הצדיק סירב בדבר, והחולה הפציר מאד. לבסוף השיב לו הצדיק:

אפשר שתתרפא, אבל להבטיח בוודאות איני יכול, והחסרון הוא כך בעצמך כי שכחת לבטוח בהשם יתברך, שהוא לבדו המושיע, ואתה שמעת ממרחקים שיש רב בנישכיו הפועל ישועות ושמת בטחונך בי בלבד, ועל כן כשתשוב לבטוח בהשם יתברך אז תבוא תשועתך.

וסיפר לו הצדיק מעשה ביהודי כפרי שגנבו ממנו רכוש גדול, ובאו הוא ואשתו להמגיד מקווצניץ לבקש ממנו שיעזור להם. השיב להם המגיד: אני לא גנבתי מאתכם שהרי ביום ההוא הייתי בביתי ובניי בתי עדים בדבר.

התחילו להתחנן לפניו, ונתנו לו אדום מטבע של זהב לפדיון לצדקה. אמר המגיד: אני רוצה יותר.

הניחו לו על שולחנו שני אדומים והמגיד לא הסכים. הוסיפו לו עוד ועוד אדומים, עד שלבסוף אמר המגיד שהוא רוצה ששים אדומים

לצדקה. כשראתה האשה שהצדיק רוצה דוקא בסך גדול כזה, לקחה בחזרה לתוך מטפחתה את האדומים מעל השלחן ואמרה לבעלה: נלך מכאן, הלוא השם יתברך יוכל להושיע גם בלי זה.

ענה המגיד הקדוש: תדעו שהמבוקש שלכם הי' קשה להתמלא, מפני ששכחתם את השי"ת, ובאתם רק אלי, שאני אושיע אתכם, ולא שמתם אל לבבכם כי התשועה היא רק בכח השם יתברך, ולכן בכוונה סירבתי במה שנתתם לי; אבל כיון שנזכרתם בהשם יתברך כבר אתם נושעים, ועתה תחזירו לי לצדקה את האדום האחד שנתתם לי בראשונה".



הוספת שם כששמות שני המחותנים שוין [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר

בגליונות האחרונים הועלה הנושא דהוספת שם כששמות שני מחותנים\מחותנות שווים. ישנם שבאו לידי מסקנא, שלמרות שהיתה הוראה מסוימת ליחיד, על כל אחד להתנהג כך. ורציתי להעיר בזה:

(א) ברובם ככולם של מקרים ששמות שני המחותנים או המחותנות שווים, כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לא הורה להוסיף שם.

(ב) מספיק דברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שציטט הרב י.כ. שי' בגליון הקודם (עמ' 34) - שמענה ליחיד אינה הוראה לרבים.

(ג) הערה כללית: בנוגע להוספת שם, כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הסתייג מזה עד כמה שאפשר. לדוגמא - אם רצו לקרוא שם לתינוק על שם מי שנפטר ל"ע כשהי' צעיר, ושאלו אם כדאי להוסיף שם, כמעט בכל פעם היתה המענה שאין צורך, כי בשם זה נקראו כמה וכמה שהאריכו ימים. עד"ז - כשרצו להוסיף שם לחולה מסוכן, המענה היתה שלילית.

הבה שלא נוסיף אלא על מה שהיתה הוראה מפורשת שהיא הוראה לרבים.



נגלה

ישוב הברייטא והתוספתא לפי הירושלמי

הרב יוסף יצחק קעלער תושב השכונה

א. במסכת סוטה (ז, א) תנן אודות הבאת הסוטה לבית דין: "כיצד עושה לה? מוליכה לבית דין שבאותו עיר ומוסרין לה שני תלמידי חכמים שמא יבא עליה בדרך. רבי יהודה אומר: בעלה נאמן עליה".

וגרסינן עלה בגמ': "תניא: רבי יהודה אומר: בעלה נאמן מקל וחומר; ומה נדה שהיא בכרת - בעלה נאמן עליה, סוטה שהיא בלאו - לא כל שכן. ורבנן היא הנותנת: נדה דכרת - חמירא ליה ומהימן, סוטה דלאו - לא חמירא ולא מהימן. ורבי יהודה מקל וחומר מיייתי לה? והא רבי יהודה מקראי מיייתי לה! דתניא: והביא האיש את אשתו אל הכהן - מן התורה האיש מביא את אשתו, אבל אמרו חכמים: מוסרין לו שני תלמידי חכמים שמא יבא עליה בדרך. רבי יוסי אומר: בעלה נאמן עליה מקל וחומר, ומה נדה שהיא בכרת בעלה נאמן עליה סוטה שהיא בלאו לא כל שכן; אמרו לו: לא, אם אמרת בנדה שכן יש לה היתר תאמר בסוטה שאין לה היתר - ואומר: מים גנובים ימתקו וגו'. רבי יהודה אומר: מן התורה האיש מביא את אשתו אל הכהן, שנאמר: והביא האיש את אשתו. אמר להו קל וחומר ברישא ופרכוה והדר אמר להו קרא. רבי יהודה היינו תנא קמא? ! איכא בינייהו: אבל אמרו. [ופירש רש"י: "היינו תנא קמא, דברייטא; אבל אמרו. לרבי יהודה לית ליה"].

והתירוצ' בגמרא "אמר להו קל וחומר ברישא ופרכוה והדר אמר להו קרא" היינו שבברייטא הראשונה הביא להם קל וחומר והפריכו אותו חכמים (כדתניא בספרי פרשת נשא: "והביא האיש את אשתו אל הכהן - מן התורה האיש מביא את אשתו אל הכהן, אלא אמרו מוסרים לו שני תלמידי חכמים בדרך שלא יבוא עליה. רבי יהודה אומר: בעלה נאמן עליה מקל וחומר, ומה נדה שחייבים על ביאתה כרת - בעלה נאמן עליה,

¹ כן הוא בכתבי יד של הספרי (ובדפוסים נדפס: 'ורבי אומר').

סוטה שאין חייבים על ביאתה כרת - אינו דין שיהא בעלה נאמן עליה ! אמרו לו : כל שכן, הואיל ואין חייבים על ביאתה כרת לא יהא בעלה נאמן עליה. אמרו לו : לא, אם אמרת בנדה שיש לה היתר אחר איסורה תאמר סוטה שאין לה היתר אחר איסורה ! " עיין שם בארוכה) והדר אמר להו קרא כדתנינן בסיפא דהברייא השניה : "רבי יהודה אומר : מן התורה האיש מביא את אשתו אל הכהן, שנאמר : והביא האיש את אשתו".

וקושיית הגמרא "רבי יהודה היינו תנא קמא" היא שרבי יהודה משתמש באותו הלשון שהתנא קמא משתמש בו "מן התורה האיש מביא את אשתו" ומאי בינייהו, ותרצו בגמרא שיש ביניהם "אבל אמרו" שלדעת תנא קמא גזרו חכמים שמא יבוא עליה בדרך ולפיכך מוסרין לו שני תלמידי חכמים אבל לדעת רבי יהודה לא גזרו.

ב. ובתוספות שם ד"ה אמר להו ק"ו ופרכוה כתבו : "והשתא צריך ליישב הברייא לפי הירושלמי והתוספתא. דהכי מיתניא בתוספתא : 'רבי יהודה אומר : נאמן עליה בעלה מקל וחומר ומה נדה שחייב על ביאתה כרת וכו', רבי יוסי אומר : הכתוב האמינו, שנאמר : והביא האיש את אשתו וגו' ; ובירושלמי מיתניא הכי : 'רבי יהודה אומר : בעלה נאמן וכו', אמרו לו : לא - אם אמרת בנדה שיש לה היתר וכו', אמר להם רבי יהודה : גזירת הכתוב הוא - והביא האיש את אשתו וגו', אמרו לו : ובלבד בעדים'. והשתא אית לן למימר : דבההיא תוספתא פרכוהו והדר אמר להו קרא כההיא דירושלמי, אבל מדרבי יוסי איכא למיתני דמעיקרא אמר להו קרא והדר אמר להו קל וחומר".

ועיין במהרש"א שהביא על סוף דברי התוספות הגהת מהרש"ל : "אבל בדברי יוסי איכא למימר איפכא דמעיקרא כו' עכ"ל כן הגיה מהרש"ל [ועד"ז נדפס בהגהות הב"ח] והמשיך המהרש"א "ובכל תיקונו לישנא דאבל אינו מתיישב. ובגמרת אבי מורי ז"ל הגיה : אבל מדרבי יוסי איכא למתמה דמעיקרא כו' עכ"ל וכן צריך להיות". [ועיין שם מה שהאריך המהרש"א לפרש גירסא זאת].

² כן הוא בדפוס ראשון של התוספות, ובדפוסים שלנו הוגה בהתוספות "לתמוה" מעין הגהת המהרש"א בשם אביו (למיתמה).

ולעיל מיניה הקשה המהרש"א על מה שכתבו התוספות "והשתא צריך ליישב הברייתא לפי הירושלמי וכו'" - אין זה מדוקדק, דמה צריך ליישב ברייתא דשמעתין לפי הירושלמי - דהא למאי דאוקמא דקאמר ליה קל וחומר ברישא ופרכוהו כו' הוה ליה הברייתא ממש כירושלמי וק"ל".

ועל הגליון נדפס הגהה: "עיי' רש"א, ואולי צריך להיות: ליישב הברייתא והתוספתא לפי הירושלמי" והגהה זו תמוהה לגמרי ואין לה שום משמעות.

ג. ואפשר לומר שהוקשה להם להתוספות איך אפשר ליישב ברייתא זו שבתלמוד בבלי (שרבי יוסי לומד דין זה שהאיש מביא את אשתו מקל וחומר ורבי יהודה לומד את זה מן הכתוב) לפי הירושלמי (שרבי יהודה לומד את זה מקל וחומר, ואחרי שפרכוהו חכמים אמר להם רבי יהודה: גזירת הכתוב היא, וחכמים אמרו לו: ובלבד בעדים) והתוספתא (שרבי יהודה לומד את זה מן הקל וחומר ורבי יוסי לומד את זה מן הכתוב).

[והמעיי' בתוספות סוטה יראה שההשוואות להסוגיא בירושלמי ובתוספתא הוא גדול יותר מההשוואה להירושלמי בשאר המסכתות].

שלשון הירושלמי (פ"א ה"ג) הוא: "תני: רבי יודה אומר: בעלה נאמן עליה מקל וחומר ומה אם בנדה שחייבין עליה כרת הרי הוא נאמן עליה זו שאין חייבין עליה כרת אינו דין שלא יהא נאמן עליה, אמרו לו: לא - אם אמרת בנדה שיש לה היתר לאחר איסורה, תאמר בזו שאין לה היתר לאחר איסורה! ואומר: מים גנובים ימתקו וגו'. אמר להן רבי יהודה: גזירת הכתוב היא - והביא האיש את אשתו אל הכהן וגו', אמרו לו: ובלבד בעדים".

ולשון התוספתא (פ"א, ב): "רבי יהודה אומר: בעלה נאמן עליה מקל וחומר. . . רבי יוסי אומר: הכתוב האמינו עליה שנאמר: והביא האיש את אשתו אל הכהן".

ד. ומתרגמים התוספות לפי תירוץ הגמרא "אמר להו קל וחומר ברישא ופרכוהו והדר אמר להו קרא", שהברייתא בתלמוד ירושלמי מעתיקה את כל דברי רבי יהודה הן מה שאמר תחלה שלומדים את זה מקל וחומר והן מה שאמר בסוף שלומדים את זה מגזירת הכתוב (ומה שאמרו לו: "ובלבד בעדים" אין הכוונה שזהו פירוש הכתוב, שהרי לא נתפרש בכתוב

שצריך האיש להביא את אשתו בעדים, אלא הכוונה שחכמים גזרו שמוסרין לו שני תלמידי חכמים שמא יבוא עליה בדרך אע"פ שמן התורה האיש מביא את אשתו).

אבל הברייטא הראשונה שבתלמוד בבלי היא דברי רבי יהודה הראשונים בלבד (שלמד מקל וחומר),

[והתשובה לפי שיטת רבנן "היא הנותנת - נדה דכרת חמירא ליה ומהימן, סוטה דלאו לא חמירא ליה ולא מהימן" היא התשובה שבתוספתא שם: "אמרו לו: וכל שכן הואיל ואין חייבין על ביאתה כרת לא יהא בעלה נאמן עליה" וכן הוא בספרי נשא שם].

והברייטא השניה שבתלמוד בבלי היא דברי רבי יהודה השניים וכן דברי רבי יוסי השניים.

והברייטא שבתוספתא היא דברי רבי יהודה הראשונים וכן דברי רבי יוסי הראשונים.

וזהו שסיימו התוספות "אבל מדרבי יוסי איכא למיתני דמעיקרא אמר להו קרא והדר אמר להו קל וחומר". כלומר דמכיון שהברייטא שבתוספתא מכילה דברי רבי יהודה הראשונים א"כ גם דברי רבי יוסי שבתוספתא הם דבריו הראשונים, ומכיון שהברייטא השניה שבתלמוד בבלי מכילה דברי רבי יהודה השניים א"כ גם דברי רבי יוסי שבברייטא זו הם דבריו השניים, ונמצא דמעיקרא אמר להו רבי יוסי קרא (בתוספתא) והדר אמר להו קל וחומר (בברייטא השניה שבתלמוד בבלי).

ותן לחכם ויחכם עוד.



ביסוד האיסור דמפיס מורסא בשבת

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' רט"ו) מביא דברי רש"י (בשבת קז, א) גבי חיובא דמפיס מורסא בשבת, שכתב בד"ה חייב וז"ל: "משום בונה פתח או משום מתקן כלי כו'", הרי דמספקא לי' לרש"י אי יסוד חיוב משום בונה או מכה בפטיש. וכתב לבאר כוונת רש"י דתלוי' בפלוגתא דרב

ושמואל במס' שבת (קב, ב) בעושה נקב בלול של תרנגולים, דרב סובר דחייב משום בונה, ושמואל סובר דחייב משום מכה בפטיש, וא"כ כמו"כ הוא בכל עושה פתח ומפס מורסא בכלל דלרבי יהי' חייב משום בונה, ולשמואל יהי' חייב משום מכה בפטיש יעוי"ש.

אכן לפ"ז צ"ע במש"כ רש"י בסוגיין (כתובות ו, ב) ד"ה חייב גבי דינא דמפס מורסא וז"ל: "שהוא מתקן פתח וחייב משום בונה כו" (והובא גם באבנ"ז שם). ולכאורה מדוע בחר כאן לפרש חיובא דמפס מורסא רק אליבא דרב, משא"כ בסוגיין דשבת שם פי' אליבא דרב ושמואל.

וביותר צ"ע דהרי יסוד קושית רבי אמי בסוגיין דכתובות הוא לשמואל דס"ל בדין בעילה בשבת דאסור מהמפס מורסא, דלהוציא ליחה מותר (עיין בסוגיין, וכן מתבאר להדיא מדברי התוס' ד"ה ואם להוציא ממנה כו' עיי"ש), וא"כ צ"ע כוונת רש"י לפרש חיובא דמפס מורסא כאן אליבא דרב.

והנה בקובץ רשימות שיעורים (להגרי"י קלמנסון שליט"א) עמ"ס כתובות סי' י"ב רצה לפרש ע"פ שיטת אדה"ז (שו"ע סי' ר"פ ס"ג) דכל קושית רב אמי בסוגיין הוא לשמואל לשיטתו דמפס מורסא חיובו משום מכה בפטיש (עיי"ש בארוכה ואכמ"ל). וצ"ע איך להתאים זה עם פרש"י הג"ל שפירש חיובו דמפס מורסא משום בונה.

[ולהעיר מפרש"י ז, א ד"ה פטור שכתב "קשיא למאן דאסר דהאי נמי להוציא דם הוא". ועי' סוגיא דלעיל ו, א "בבי רב אמרי רב שרי ושמואל אסר בנהרדעא אמרי רב אסר ושמואל שרי וכו'". ויעויין בשטמ"ק בסוגיין ד"ה ולפרש"י ז"ל שכתב בתו"ד וז"ל: "ולפרש"י ז"ל ניחא דלאו בדוקא לשמואל פריך אלא למאן דאסר דהיינו כמה אמוראי דאסרי .. ודו"ק].



פרש"י ד"ה כולהו

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגמרא סוטה (יז, א) בפירש"י ד"ה כולהו: "אלה למעוטי שבמשנה תורה ושביתורת כהנים..." עכ"ל.

ויש להעיר למה מזכיר רש"י "ושבתורת כהנים" דוקא כאן ולא בד"ה: שבמשנה תורה (הקודם).

בגמרא לא נזכר כלל "שבתורת כהנים" רק "שבמשנה תורה". ואם כוונתו של רש"י לפרש שכוונת הגמרא היא גם לתורת כהנים למה המתין עד עתה.



חסידות

ענינו דפסח שני במהלך בירור המדות

הת' יהודא לייב ראדמאן
תלמיד הישיבה

בלקו"ש חכ"ב שיחה לאחש"פ, מבאר הטעם למנהג רבותינו נשיאינו להדר באכילת מצה שרוי' באחרון של פסח. והוא ע"פ המבואר בחסידות הטעם שבשבועות מביאים דוקא חמץ, דשתי הלחם חמץ תיאפנה. כי לאחר העבודה דספירת העומר, בירור נפש הבהמית בשלימות, כבר נהפך החמץ לטוב וראוי לקרבן וכו'. ובהיות שמדת החסד הוא יומא דאזיל עם כולהו יומין, הרי תיכף לאחר שבוע הראשון של ספירה, כאשר נגמר בירור מדת החסד, כבר מתחיל ענין אתהפכא דחמץ לקדושה, עכ"פ בזעיר אנפין, ולפיכך אין צ"ל כ"כ הזהירות מחמץ ומותרים במצה שרוי'.

עפ"ז אולי יש לבאר עפ"ז ענין פסח שני, שעליו נאמר חמץ ומצה עמו בבית, ומבאר בלקו"ש ח"י"ח בהעלותך בארוכה הטעם הפנימי לזה, כי בפסח שני החמץ כבר אינו סתירה למצה, וזה שייך להעבודה דאייר, חודש השני, שענינה ספירת העומר, אתהפכא דנפש הבהמית, ולכן בפסח שני שונה מפסח ראשון, שהחמץ כבר נהפך כו'.

והנה הספירה דפסח שני, י"ד אייר, הוא חסד שבהוד, ומבואר בדרושי ל"ג בעומר בארוכה הטעם דהילולא דרשב"י הוא הוד שבהוד לפי שעיקרי המדות הם מחסד עד הוד ונמצא שבספירת הוד שבהוד הוא גמר עיקר העבודה דספירת העומר, ונעוץ תחילתן בסופן ולפיכך ביום זה הוא הילולא דרשב"י.

ואם כן, אם מצרפים שני הביאורים יחד, היינו הביאור בלקו"ש חכ"ב הנ"ל דספרית החסד הוא עיקר הבירור דכל הספירות להיות יומא דאזיל עם כולהו יומין, והביאור שבספירת הוד הוא גמר הבירור, הרי נמצא, שבפסח שני, חסד שבהוד, הוא כעין גמר הבירור, ולכן חמץ ומצה עמו בבית.

ואם שגיתי ה' הטוב יכפר.

ואדאיתנין להכי לכאורה יש לעיין קצת בהביאור הנ"ל בענין אחרון של פסח, דלכאורה יוצא מזה שענין הבירור שעל ידי ספית העומר נפעל תיכף בקיום מצות ספירת העומר (ולא שזוהי עבודת כל היום), שהרי תיכף אחרי מעריב בליל אחרון של פסח שסופרים אז מלכות שבחסד כבר אוכלים מצה שרוי'.

אמנם באמת כך מבואר בכמה מקומות שהבירור דספירת העומר נפעל על ידי המשכת האור מלמעלה, שזהו ענין הברכה והספירה שאומרים היום יום כו', שהוא המשכת אור מלמעלה הפועלת בירור נפש הבהמית.



רמב"ם

מצות ידיעת השם

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בקשר לסיום הרמב"ם שחוגגים בימים אלו, כדאי להעיר במ"ש בלקו"ש חכ"ו שיחה א' לפ' יתרו [שאף שאי"ז 'הדרן' על הרמב"ם באופן רשמי, כ"א ככל השיחות שבלקו"ש שהן על פרשיות השבוע, מ"מ בעצם ה"ז 'הדרן' על הרמב"ם], ובה מקשר הרבי סיום הרמב"ם עם התחלת הרמב"ם [כדרכו בקודש בכל 'הדרן' שאמר, בין על מסכתא, בין על הרמב"ם, בין על התניא וכו'].

דהנה שם כותב וז"ל: "בההלכה הראשונה אינו אומר הרמב"ם שהידיעה ("שיש שם מצוי ראשון") ה"ה מ"ע, כ"א תחלה הוא מאריך

בה' הלכות, ומבאר כמה פרטים אודות המצוי ראשון, ורק אח"ז מסיים (בהלכה ו'): וידעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנכי ה' אלקיך.

מזה מובן, שלשיטת הרמב"ם המ"ע ד"אנכי ה' אלקיך" אינה רק הידיעה בכלל "שיש שם אלקה", "שיש שם מצוי ראשון" - כ"א זה כולל גם פרטים (המפורטים בהלכות אלו) אודות הקב"ה...

"ולכן מקדים הרמב"ם ה' הלכות אלו בנוגע למציאות השם - כי מצד המצוה דהאמנת (ידיעת) האלקות צריכים לידע (עכ"פ) פרטים אלו אודות מציאות השם, איך שהוא ית' ה"ה יותר שלם אשר בכל המציאות וכו'". עכ"ל.

ואח"כ ממשיך וז"ל: "ויתירה מזו: ידוע הדיוק בלשון הרמב"ם - "לידע שיש שם אלקה", "לידע שיש שם מצוי ראשון"... שהמצוה היא לידע בידיעה שכלית כו'. ועפ"ז יש לבאר מה שהרמב"ם אינו מסתפק בהודעת פרטים אלו אודות מציאות השם (שבהלכות א-ז), שיהודי מוכרח לדעת כדי לקיים מצות ידיעת האלקות ואחדות השם, כ"א מאריך אח"כ (בהלכות הבאות עד סוף הפרק) בכמה ענינים בנוגע ידיעת השם...

"דלכאו': למאי נפק"מ להביא השקו"ט בספרו היד שהוא ספר 'הלכות הלכות'?

"וע"פ הנ"ל י"ל, שזה נוגע להחיוב 'לידע', לפי שרק כשיודעים עניני שקו"ט שבהלכות אלו, אז הידיעת השם הוא באופן ד'לידע' - לא אמונה סתם, כ"א ידיעה שכלית כו'.

"בסגנון אחר: בכדי לצאת ידי מצות ידיעת השם, מוכרחים לדעת עכ"פ ה'ידיעות והחקירות והבחינות' יסודיות אודות מציאות השם שהרמב"ם מבאר בפרק זה". עכ"ל.

ועפ"ז ממשיך לבאר מדוע מאריך הרמב"ם במשך עוד ג' פרקים אודות "מעשיו וברואיו הנפלאים" (תחלה אודות מעשה מרכבה ואח"כ אודות מעשה בראשית), שבפשטות ה"ז בהמשך למה שכותב שהדרך לבוא לאהבת ה' ויראת ה' הוא ע"י התבוננות בענינים אלו, לכן מפרטם, אבל מקשה שאי"ז סיבה להרמב"ם - שענינו "הלכות הלכות" - לפרט פרטים אלו, כ"א הו"ל לומר רק הכלל שכדי לבוא לאהבת ה' ויראת ה' צריכים

להתבונן במעשיו וברואיו הנפלאים כפי שהם מבוארים בהספרים המדברים אודות מעשיו וברואיו הנפלאים.

ומבאר שהרמב"ם מאריך בכ"ז, כי הם פרטים במצות ידיעת ה' (ולא רק במצות אהבת ה' ויראת ה'), והם חלק מעצם המצוה ידיעת השם. עי"ש בפרטיות.

ויל"ע קצת בזה [אף שאי"ז קושיא אלימתא], כי לפי"ז, שגם כל מה שכתוב בפרק א' לאחר הלכה ו', וכל פרק ב' ג' וד' הם ג"כ חלק ממצות ידיעת ה', מדוע כותב הרמב"ם בהלכה ו' של פ"א "וידיעת דבר זה מ"ע", לכאור' הו"ל לכתוב כן סוף פרק ד'. דהרי בתחלת השיחה כותב הרבי זי"ע שהטעם שלא כתב הרמב"ם בתחלת ההלכות מ"ע לידע שיש שם מצוי ראשון, כ"א בהלכה ו', להודיע שכל מה שכתוב עד ה"ו הוא חלק מן המצוה, הרי מזה משמע שרק ה' הלכות הראשונות הם חלק מהמצוה, ולא מה שכתוב אח"כ, ואיך זה מתאים עם מ"ש שכל מ"ש בהד' פרקים הם חלק ממצות ידיעת השם.

וי"ל בזה בהקדים מ"ש בלקו"ש חי"ט (עמ' 221) וז"ל: ואפילו להדיעות שס"ל, שמצות זכירת עמלק חיובה פעם א', או פעם א' בשנה וכיו"ב - י"ל, שגם הם ס"ל שכשמצוה זכירת עמלק בכל יום מקיימים בכל פעם מצוה מה"ת. עכ"ל. ובהערה 10 מוסיף וז"ל: ולכאור' כן הוא בכל פעם, אפילו כמה פעמים ביום אחד, ובל' הרמב"ם (הל' מלכים פ"ה ה"ה) - תמיד. ולהעיר דמצינו בזה ג' אופנים: א) אכילת מצה בליל א' דפסח. ב) לולב ד(רק) אנשי ירושלים לולבם בידם כו' (אף) ד"מצוה היא" (סוכה מא, ב ובפרש"י שם. וברמב"ם הל' תפלה פ"ה ה"ה). ג) סיפור ביצי"מ - דבליל א' דפסח כל המרבה ה"ז משובח (ודוחה ת"ת) (הגש"פ) ואכ"מ. וראה הגהות בפ"י הרד"ל לפדר"א פמ"ד סק"ה. עכ"ל.

פירוש הדברים: בכמה מצות מצינו שכש מקיימים המצוה כפי שצריך, כבר יצא י"ח המצוה, ואין להוסיף עלי'. לדוגמא, אכילת כזית מצה בליל א' דפסח, דאם יאכל יותר לא יוסיף כלום בקיום המצוה. וזהו סוג הא'. לאידך ישנם מצות שאף שכבר קיים המצוה כתיקונה, אם יוסיף בזה, יהי' עכ"פ הידור בהמצוה. כלומר, שאי"ז מוסיף בעצם קיום המצוה, מ"מ ישנו 'ענין' בההוספה שעושה, כמו במצות נטילת לולב, שיוצאים י"ח המצוה כתיקונה ע"י נטילת לולב פ"א, מ"מ ישנו 'ענין' בזה שנוטלו עוד

פעם, כפי שעשו אנשי ירושלים, שלאחר שיצאו י"ח המצוה, המשיכו לקחתו.

- וכהלשון בלקו"ש חי"ג (עמ' 64 הערה 59): "ולהעיר שמצינו בלולב שאף "מדאגבי" נפק בי" (סוכה מב, א; רמב"ם הל' לולב פ"ז ה"ט) הי' מנהגן של אנשי ירושלים יוצא מביתו לולבו בידו נכנס לביהכנ"ס לולבו בידו מתפלל לולבו בידו כו' (שם מא, ב; מתוספתא סוכה פ"ב). רמב"ם שם הכ"ד), ומסיק "כמה היו זריזין במצות ובפרש"י שם ד"ה הכא "ולקחתה מצוה היא" (ועד"ז הוא בטוש"ע (ואדה"ז) או"ח רסצ"ו "שהאחיזה בידו מצוה" ור"ס תרנב). "עכ"ל. - שאין הכונה בזה שזה הי' נוגע לעצם קיום המצוה, וכאילו שעצם קיום המצוה של אנשי ירושלים הי' יותר משאר בנ"א, כ"א שיש בזה "מצוה מן המובחר", וכמפורש בלקו"ש חי"ט (עמ' 353 בשוה"ג להערה 35) וז"ל: "וגם 'אנשי ירושלים' שלולבם בידם כו' (סוכה מא, ב) ובפרש"י שם 'נטילתה ולקחתה מצוה היא' (ועד"ז בטוש"ע (ואדה"ז) או"ח ר"ס צו, ור"ס תרנב. וראה רמב"ם הל' תפלה פ"ה ה"ה) - הרי"ז רק 'מצוה מן המובחר', 'ומשנטל עברה כבר עיקר מצוה' (תוד"ה עובר בסוכה - סוכה לט, א). ולהעיר מצפ"נ הפלאה בהשמטות (נד, ג), השלמה (ג, ד) מכתבי תורה מכתב קנד. ועוד. "עכ"ל.

וזהו סוג הב'.

וסוג הג' הוא שגם אם קיימו המצוה כתיקונה, מ"מ אם מוסיף בזה, אי"ז רק "מצוה מן המובחר", כ"א שזה נעשה חלק מעצם קיום המצוה, ולדוגמא, מצות סיפור ביצי"מ בליל א' דפסח, שכל המרבה ה"ז משובח, היינו שכל מה שמוסיף לספר ביצי"מ ה"ז חלק מעצם קיום המצוה.

[ודרך אגב - צריכים לעיין באיזה סוג נכנס שמחת בית השואבה בביהמ"ק לשיטת הרמב"ם כפי שביארה כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חי"ז (שיחה ד' לפ' אמור), ששם מבאר שלשיטת הרמב"ם (הל' לולב פ"ח הי"ב) אין שמחה זו מטעם ניסוך המים, כ"א זוהי הוספה והדגשה בעצם מצות שמחת יו"ט, שהיות ולשון הפסוק הוא "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים", לכן "בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה", עיי"ש בפרטיות, שלפי"ז י"ל שכל הוספה בשמחה, ה"ז חלק מעצם מצות שמחת יו"ט, כסוג הג', או שזהו רק "מצוה מן המובחר" במצות שמחת יו"ט כסוג הב', (וצריכים לעיין בפרטי הלשונות בהשיחה). ובאמת

צריכים לעיין גם בכל יו"ט, וגם לא בביהמ"ק, כשמוסיפים בשמחת יו"ט, האם זוהי הוספה בעצם המצוה, או רק "מצוה מן המובחר". ואכ"מ].

ועפ"ז י"ל בנדו"ד, מצות ידיעת ה', שלהרמב"ם יש בזה ב' אופנים: (א) הפרטים שמוכרחים כדי לקיים המצוה, ובלא זה לא קיים המצוה. (ב) פרטים נוספים, שאף שגם בלעדם קיים המצוה, מ"מ כשישנם פרטים אלו, הרי הם חלק מעצם המצוה, כסוג הג'.

וזהו החילוק בין מ"ש ברמב"ם בה' ההלכות הראשונות, לגבי שאר הפרטים עד סוף פ"ד. ידיעת הפרטים עד סוף ה"ה שבפ"א הם מוכרחים לקיים מצות ידיעת ה', ובלעדם לא קיים המצוה. אבל ידיעת הפרטים של אח"כ, עד סוף פ"ד, אינם מוכרחים לקיום המצוה, כי גם בלעדם קיים מצות ידיעת ה', מ"מ כשיודע פרטים אלו, ה"ה חלק מעצם מצות ידיעת ה'. ולכן כותב אחר ה"ה "וידיעת דבר זה מצות עשה", כי זה מספיק לקיים המצוה. ואעפ"כ ממשיך (בעוד קרוב לד' פרקים) בעוד פרטים בענינים המביאים את האדם (לא רק לאהבת ה' ויראת ה', כ"א) לידיעת ה', כי ידיעת פרטים אלו ה"ה חלק מעצם מצות ידיעת ה'.

כלומר: באם פרטים אלו (שלאחר ה"ה) היו נוגעים רק ל"מצוה מן המובחר" שבמצות ידיעת ה', אולי לא הי' הרמב"ם מביאם, אבל מאחר שהם נוגעים גם לעצם מצות ידיעת ה', ה"ז סיבה שהרמב"ם צריך לפרטם. אבל לאידך, מוכרח לכתוב לאחר ה"ה (שבפ"א) "וידיעת דבר זה מצות עשה", כדי להודיע שאם יודע רק פרטים אלו, כבר קיים מצות ידיעת ה'. כי אם הי' כותב כן לאחר פרק ד', היינו טועים שבלא כל מה שכתוב עד שם, לא קיים המצוה, וזה אינו אמת, כנ"ל.

[אבל צע"ק מ"ש בלקו"ש שם (סוף סעי' ה) וז"ל: כדי שיוכלו לקיים המצוה ידיעת השם - שהכוונה בזה (כנ"ל סעי' ג) שיש ידיעה (שכלית) בהאופן של מציאות השם ("שמציאותו הוא יותר...שלם") מוכרח לדעת (עכ"פ) גם "כללים גדולים" אלו, היות (כהובא לעיל) ש"מידיעתו יודעו הראיות על מציאות הבורא ושהוא לבדו ראשון וצור לכל", עכ"ל. משמע מזה שגם כל מ"ש עד סוף פ"ד מוכרחים לקיום מצות ידיעת ה', וכאילו שבלעדם לא קיים המצוה. וצ"ע בזה].



שיטת הרמב"ם בהדרך הישרה – דרך החכמים

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם פ"א מהלכות דעות ה"א: "דעות הרבה יש לכל אחד ואחד מבני אדם וזו משונה מזו ורחוקה ממנו ביותר, יש אדם שהוא בעל חמה כועס תמיד, ויש אדם שדעתו מיושבת עליו ואינו כועס כלל ואם יכעס יכעס כעס מעט בכמה שנים, ויש אדם שהוא גבה לב ביותר, ויש שהוא שפל רוח ביותר, ויש שהוא בעל תאוה לא תשבע נפשו מהלך בתאוה, ויש שהוא בעל לב טהור מאד ולא יתאוה אפילו לדברים מעטים שהגוף צריך להן, ויש בעל נפש רחבה שלא תשבע נפשו מכל ממון העולם, כענין שנאמר אוהב כסף לא ישבע כסף, ויש מקצר נפשו שדיו אפילו דבר מעט שלא יספיק לו ולא ירדוף להשיג כל צרכו, ויש שהוא מסגף עצמו ברעב וקובץ על ידו ואינו אוכל פרוטה משלו אלא בצער גדול, ויש שהוא מאבד כל ממונו בידו לדעתו, ועל דרכים אלו שאר כל הדעות כגון מהולל ואונן וכילי ושוע ואכזרי ורחמן ורך לבב ואמין לב וכיוצא בהן".

ובהלכה ג': "שתי קצוות הרחוקות זו מזו שבכל דעה ודעה אינן דרך טובה ואין ראוי לו לאדם ללכת בהן".

ובהלכה ד': "הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם, והיא הדעה שהיא רחוקה משתי הקצוות ריחוק שוה ואינה קרובה לא לזו ולא לזו, לפיכך צוו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד ומשער אותם ומכוין אותם בדרך האמצעית כדי שיהא שלם בגופו, כיצד לא יהא בעל חמה נוח לכעוס ולא כמת שאינו מרגיש אלא בינוני, לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו כדי שלא יעשה כיוצא בו פעם אחרת, וכן לא יתאוה אלא לדברים שהגוף צריך להן ואי אפשר להיות בזולתן כענין שנאמר צדיק אוכל לשובע נפשו, וכן לא יהיה עמל בעסקו אלא להשיג דבר שצריך לו לחיי שעה כענין שנאמר טוב מעט לצדיק, ולא יקפוז ידו ביותר, ולא יפזר ממונו אלא נותן צדקה כפי מסת ידו ומלוה כראוי למי שצריך, ולא יהא מהולל ושוחק ולא עצב ואונן אלא שמח כל ימיו בנחת בסבר פנים יפות, וכן שאר דעותיו, ודרך זו היא דרך החכמים, כל אדם שדעותיו דעות בינונית ממוצעות נקרא חכם".

וממשיך בהלכה ה': "ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד, כיצד מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר נקרא חסיד וזו היא מדת חסידות, ואם נתרחק עד האמצע בלבד ויהיה עניו נקרא חכם וזו היא מדת חכמה, ועל דרך זו שאר כל הדעות, וחסידים הראשונים היו מטיין דעות שלהן מדרך האמצעית כנגד שתי הקצוות, יש דעה שמטיין אותה כנגד הקצה האחרון ויש דעה שמטיין אותה כנגד הקצה הראשון, וזהו לפנים משורת הדין, ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים והם הדרכים הטובים והישרים שנאמר והלכת בדרכיו".

והנה רבו הקושיות בדבריו ומהם שכבר הקשו נו"כ ומהם שלא ראיתי מקשים:

(א) דבפ"ב ה"ג כתב "ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינונית אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר, והוא גובה לב, שאין דרך הטובה שיהיה אדם עניו בלבד אלא שיהיה שפל רוח ותהיה רוחו נמוכה למאד, ולפיכך נאמר במשה רבינו ענו מאד ולא נאמר ענו בלבד, ולפיכך צוו חכמים מאד מאד הוי שפל רוח, ועוד אמרו שכל המגביה לבו כפר בעיקר שנאמר ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך, ועוד אמרו בשמתא מאן דאית ביה גסות הרוח ואפילו מקצתה, וכן הכעס מדה רעה היא עד למאד וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר, וילמד עצמו שלא יכעוס ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו, ואם רצה להטיל אימה על בניו ובני ביתו או על הציבור אם היה פרנס ורצה לכעוס עליהן כדי שיחזרו למוטב יראה עצמו בפניהם שהוא כועס כדי לייסרם ותהיה דעתו מיושבת בינו לבין עצמו כאדם שהוא מדמה כועס בשעת כעסו והוא אינו כועס, אמרו חכמים הראשונים כל הכועס כאילו עובד עבודת כוכבים, ואמרו שכל הכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו ואם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו, ובעלי כעס אין חייהם חיים, לפיכך צוו להתרחק מן הכעס עד שינהיג עצמו שלא ירגיש אפילו לדברים המכעיסים וזו היא הדרך הטובה".

ולכאורה דבריו סותרים מ"ש כאן. דבה"ג כתב "שתי קצוות הרחוקות זו מזו שבכל דעה ודעה אינן דרך טובה", וזה קאי לכאורה ע"מ שכתב בה"א, ששם הביא "ויש אדם שהוא גבה לב ביותר, ויש שהוא שפל רוח ביותר". וא"כ איך כתב בפ"ב "שיהיה שפל רוח ותהיה רוחו נמוכה

למאד", הן אמת דבה"ד לא הביא דרך האמצעית בנוגע גבה לב, מ"מ בה"ג כתב שאינה דרך טובה.

גם יש לעיין למה הוסיף שם בפ"ב "שפל רוח ותהיה רוחו נמוכה למאד" ובפ"א לא הביאו וגם למה כאן כתב "שפל רוח ביותר" ושם השמיט מלה "ביותר".

(ב) בה"ד כתב בנוגע כעס, שיהיה בינוני ו"לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו כדי שלא יעשה כיוצא בו פעם אחרת", ובפ"ב כתב "וכן הכעס מדה רעה היא עד למאד וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר, וילמד עצמו שלא יכעוס ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו" הרי זה סתירה מיני ובי'.

ומלבד זה קשה כנ"ל בנוגע גבה לב, דהרי בה"ג כתב שהקצה אינה טובה ובפ"ב שיבח הקצה של מדה זו.

(ג) בה"ד כ' "שהיא רחוקה משתי הקצוות ריחוק שוה ואינה קרובה לא לזו ולא לזו", מאחר שכתב "רחוקה משתי הקצוות ריחוק שוה" למה חזר וכתב, "ואינה קרובה לא לזו ולא לזו" הרי היינו הך.

(ד) בה"ד "שם דעותיו תמיד ומשער אותם ומכוין אותם בדרך האמצעית", דמקור הך ענין היא במסכת מו"ק (ה, א) ובמס' סוטה (ה, ב) "ואמר ריב"ל: כל השם אורחותיו בעולם הזה - זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה, שנאמר, ושם דרך אראנו בישע אלהים, אל תקרי ושם (שין שמאלית) אלא ושם (שין ימנית) דרך". וברש"י שם (וכן בכל המפרשים) פי', מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה. ולכאורה מה עניינה לכאן.

(ה) יש לעיין דהדרך האמצעית אינו נראה ממוצע. דהרי למשל בנוגע כעס, הממוצע אינו שמתכעס לפעמים כ"א "לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו כדי שלא יעשה כיוצא בו פעם אחרת" דהיינו דכמעט אינו מתכעס כלל כ"א במקום "דבר גדול". וכן לענין תאוה "לא יתאוה אלא לדברים שהגוף צריך להן ואי אפשר להיות בזולתן", וכן בכולם. הרי הדרך המיצוע היתה צריכה להיות במקום שה"אדם שהוא בעל חמה כועס תמיד" להיות כועס מפעם לפעם, וכן במקום להיות "לא תשבע נפשו מהלוך בתאוה" יתאוה לכמה דברים ולא לכל ענין.

(ו) גם צ"ע דבנוגע שחוק ואונן כתב "ולא יהא מהולל ושחוק ולא עצב ואונן אלא שמח כל ימיו בנחת בסבר פנים יפות", דלא מצינו בזה כלל ענין של מיצוע. דאין בה לא מהלל ושחוק ולא עצב ואונן, כ"א שמח כל ימיו.

(ז) גם צ"ע מה ענין "בנחת בסבר פנים יפות" הרי המדובר היא שמחה.

(ח) בכל המדות האמצעית בה"ד כתב הצורך בהם, כעס - כדי שלא יעשה כיוצא בו פעם אחרת; תאוה - לדברים שהגוף צריך להן ואי אפשר להיות בזולתן; עסק - להשיג דבר שצריך לו לחיי שעה; צדקה - נותן צדקה כפי מסת ידו ומלוה כראוי למי שצריך. ורק בנוגע שמחה לא כתב כ"א "אלא שמח כל ימיו בנחת בסבר פנים יפות".

(ט) לקמן פ"ב ה"ז כתב: "כללו של דבר ילך במדה הבינונית שבכל דעה ודעה עד שיהיו כל דעותיו מכוונות באמצעות, והוא ששלמה אמר פלס מעגל רגליך וכל דרכיך יכוננו", ויש לעיין אחר כל אלו היוצא מן הכלל בענין זה, שלא לנהוג במדה הבינונית, למה סיכם ב"כללו של דבר" מאחר שאינו מתאים לכל המדות, ובפרט מה שהביא בפרק זה.

ועיין בלח"מ שהעיר כמה הערות ברמב"ם ועיין ביאורו בדבריו.

ואולי י"ל דפירוש הדרך האמצעית לפי הרמב"ם היא שיש לו הדעה הזו רק שהוא שולט עליו במוחו. ומשתמש בה לצורך. ואם אין צורך להתשמשות בדעה זו רק שאינו בקצה ההשתמשות אינו דרך האמצעית מפני שהוא תחת ממשלת הדעה ההיא. היינו הקצה אינה תלויי' בהשיעור של הדעה כ"א בממשלת הדעה עליו. והקצוות, פירושם שהדעה מושל עליו או בקצה הראשון או בקצה האחרון. והדרך הבינונית היא כשהוא שליט על הדעה ומשתמש בה לצורך.

וזהו מ"ש "שם דעותיו תמיד ומשער אותם ומכוין אותם בדרך האמצעית", היינו שהוא שליט על הדעה ומכוין אותה. ונמצא שהרמב"ם אינו מפרש הגמרא הנ"ל לא כרש"י ושאר המפרשים ולא כפירוש השפ"א במו"ק, דאין המדובר מצוות וכו' כ"א במדות, היינו דעות כלשוננו.

ומשו"ה כתב ג"כ "שהיא רחוקה משתי הקצוות ריחוק שוה ואינה קרובה לא לזו ולא לזו", דאילו כתב רק אחד מב' הלשונות, הי' משמע

שהיא דרך שהיא ממוצעת ממש, ואינו כן כ"א שמיצוע היא בזה שיש לו הדעה, רק שמשמש בה לצורך.

ולפ"ז מה שכתב בפ"ב דאסור לנהוג בדרך הבינונית בנוגע לגבה לב ובנוגע לכעס, אינה סתירה למ"ש כאן דאינה דרך טובה. דאם מה שהוא "שפל רוח ותהיה רוחו נמוכה למאד" היתה אישיותו וטבעו אז הוא תחת ממשלת הדעה ההיא וזה אינה טובה, ורק שצריך להיות מושל על דעותיו "ושם" אותן, "ויהיה שפל רוח ורוחו נמוכה מאד" היינו שמרגיש את עצמו רק שהוא מושל על הרגשתו ונעשה רוחו נמוכה מאד.

וכן לענין הכעס אפשר לומר דמה שכתב בפ"א היא שלא יהי' "כמת שאינו מרגיש" היינו שאין בו כלל הרגש בענין שראוי להתכעס, וזהו שהדעה הקיצונה מושלת עליו וה"ה כמת שאינו מרגיש, ומצייר הדרך הבינוני ש"יכעוס" . על דבר גדול שראוי לכעוס עליו כדי שלא יעשה כיוצא בו פעם אחרת", היינו זהו מדת הבינוני שיש לו הרגש ויכעוס על דבר גדול בכדי ללמד. ואם היא במצב כזה שמרגיש בדברים שראויין להכעיס עליהן, אז בא בפ"ב, וכתב דמפני חומר הכעס היינו הקצה שבה הכעס שולט עליו, "ראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר", לא מפני שיש בעיא בדרך האמצעית רק מפני חומר הדרך הקיצונה, ראוי לעשות סייג, שיתרחק ממנה עד הקצה האחר. "עד שיהיג עצמו שלא ירגיש אפילו לדברים המכעיסים", אבל גם באופן כזה אינו "כמת שאינו מרגיש", ויודע על מה ראוי לכעוס, ומשו"ה יש מצב ש"רצה להטיל אימה" . ורצה לכעוס עליהן כדי שיחזרו למוטב יראה עצמו בפניהם שהוא כועס כדי לייסרם."

ולפ"ז נמצא שדין הרמב"ם בפ"ב ה"ג לענין גבה לב וכעס אינן שוין, דבגבה לב אין מקום לדרך הבינוני כלל משא"כ בכעס, צריכין מתחלה לבא לדרך הבינוני ואח"כ יש לבא להתרחק עד קצה האחר. וצע"ק.

ועדיין נשאר לבאר דברי הרמב"ם בענין השמחה כמ"ש.

בפ"ו מהלכות יום טוב ה"כ כתב הרמב"ם: "כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא ימשך ביין ובשחוק ובקלות ראש ויאמר שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה, שהשכרות והשחוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות ולא נצטוינו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה'

אלהיך בשמחה ובטוב לבב (מרב כל) הא למדת שהעבודה בשמחה, ואי אפשר לעבוד את השם לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שכרות.

הרי שההוללות אינה שמחה כלל משום דשמחה פירושו מה שיכול להביא לידי עבודת ה'.

ולפ"ז אתי שפיר מה שלא כתב הצורך בשמחה, כמו בשאר הדעות, רק כתב "אלא שמח כל ימיו בנחת בסבר פנים יפות", משום דכאן אין דעה האמצעית שייכת להקיצונה כלל. כ"א שהוא שולל לגמרי הקיצונה ומחייב דעה חדשה שהיא שמחה. ואינה כמו שאר הדעות, שדעה האמצעית היא השתמשות בדעה הקיצונה באופן ד"שם" אותה ומכווין אותה, כ"א כאן היא שלילת הדעה הקיצונה.

והנה בביאור דבריו שכתב, "שמח כל ימיו בנחת בסבר פנים יפות" י"ל בהקדים:

הרמב"ם חזר על מ"ש כאן לקמן בפרק ב' ה"ז וכתב שם בסגנון אחר קצת וז"ל: "לא יהא אדם בעל שחוק ומהתלות ולא עצב ואונן אלא שמח, כך אמרו חכמים שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה, וצוו שלא יהא אדם פרוץ בצחוק ולא עצב ומתאבל אלא מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות, ע"כ.

והנה בדברים אלו יש לעיין:

(א) למה מתחלה כתב רק "אלא שמח" ולא כתב "בנחת בסבר פנים יפות".

(ב) בריש דבריו תיאר הקצוות מצד אחד "בעל שחוק ומהתלות" ומצד השני "עצב ואונן" ולבסוף תיאר הקצוות "פרוץ בצחוק", "עצב ומתאבל".

(ג) בתחלה כתב "אלא שמח" ולבסוף כתב "אלא מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות" דמשמע דב' הענינים שונים הם.

ואולי י"ל דהדעה האמצעית בין שחוק ועצב, היא השמחה. וזהו שכתב "לא יהא אדם בעל שחוק ומהתלות ולא עצב ואונן אלא שמח". רק דבנוגע מצבו כמו שנראה לאחרים יכול להתבטא האי שמחה בכמה

גוונים, או שהיא בגלוי "פרוץ בצחוק" או שהיא מכוסה לגמרי באופן דלפי הנראה "עצב ומתאבל". היינו דב' קצוות אלו אינם בהדעה כ"א באופן שנראה האדם כשהוא "שמח כל ימיו". ומשו"ה שינה בלשונו בתיאור הקצוות.

ולפי כל הנ"ל יתיישב מ"ש בפ"ב "כללו של דבר ילך במדה הבינונית" אע"פ שיש כמה יוצאין מן הכלל, מ"מ הנקודה של כל היוצא מן הכלל אינה בניגוד היסוד של מדה בינונית שהיא למשול כל דעותיו ש"שם ארחותיו" ומשם יכולין לנטות לאיזה צד שתהי'. ודוק.



הלכה ומנהג

הגדרת "תשלומין" בתפילה וברכות – ובדין שכח לברך שהחיינו בעצרת ובשמיני עצרת

ר' צבי רייזמן

איש עסקים ומח"ס 'דף כצבי'

[מעשה שהיה בשנת תשמ"ח: נסעתי בטיסת ערב מלונדון לניו יורק במטוס קונקורד. בזמן הטיסה התפללתי מעריב, וכשסיימתי את התפילה, נזכרתי שלא התפללתי מנחה, ולכן שבתי והתפללתי תפילת שמונה עשרה נוספת, כדין המפורש בשו"ע (או"ח סימן קח סע' ב) "טעה או נאנס ולא התפלל מנחה, מתפלל ערבית שתים הראשונה ערבית והשניה לתשלומין".

עקב מהירות הטיסה והבדלי השעות שבין בריטניה וארה"ב, הגעתי לניו יורק לפני שקיעת החמה, ואז הסתפקתי האם כעת אני מחויב להתפלל תפילת מנחה בשנית, שכן למעשה הרי לא התפללתי מנחה אלא רק מעריב כ"תשלומין" של מנחה. ספק זה שורשו בשאלת הגדרת תפילת ה"תשלומין" - האם נחשבת ממש כתפילה החסרה, או שאין זה אלא אפשרות להשלים את חיוב התפילה בתפילה אחרת, אולם אין זה כאותה תפילה ממש, וכפי שיבואר להלן.

כאשר ניגשתי לבירור הגדרת תפילת "תשלומין", נוכחתי לראות כי נדון זה שייך גם לשאלה האם מי ששכח ולא בירך שהחיינו ביום טוב הראשון של עצרת יכול לברך לאחר מכן מדין "תשלומין", ומתוך לימוד דין "תשלומין" של ברכת שהחיינו לאחר עצרת, יתבררו הדברים גם לענין תפילת "תשלומין".]

א. במסכת עירובין (מ, ב) מובא דין ברכת שהחיינו בימים טובים, הנדרש מהפסוק "תן חלק לשבעה וגם לשמונה" (קהלת יא, ב) בדרך זו: "ר' אליעזר אומר שבעה אלו ז' ימי בראשית, שמונה ימי מילה. ר' יהושע אומר שבעה אלו שבעה ימי פסח, שמונה אלא שמונה ימי החג, וכשהוא אומר וגם, לרבות עצרת וראש השנה ויום הכיפורים". ומסקנת הסוגיה נפסקה ברמב"ם (הלכות שבת פרק כט הלכה כג) "כל לילי יום טוב [פסח שבועות סוכות שמיני עצרת וראש השנה] ובליל יום הכיפורים אומרים שהחיינו. ובשביעי של פסח אין מברכין שהחיינו, מפני שאינו רגל בפני עצמו וכבר בירך על הזמן בתחילת הפסח".

והנה בגמרא (חגיגה יז, א) מבואר דין "תשלומין" לקרבנות הרגלים, דהיינו אדם שלא הביא קרבן חגיגה ביום טוב הראשון של הרגל, יכול "להשלים" את חיובו בהבאת הקרבן במשך כל שבעת ימי הרגל. ומבואר בגמרא שדין "תשלומין" נאמר גם בהבאת קרבן חגיגה בעצרת, ולמרות שבעצרת יש רק יום טוב אחד, מכל מקום ניתן להביא "תשלומין" במשך כל שבעת הימים שאחריו. וכך נאמר שם: "א"ר אלעזר א"ר הושעיא, מנין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה, שנאמר (דברים טז, טז) בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות, מקיש חג השבועות לחג המצות, מה חג המצות יש לה תשלומין כל שבעה [כדרכין קראי בפ"ק לחג הסוכות, וה"ה לחג המצות שהרי אף הוא שבעת ימים, רש"י] אף חג השבועות יש לה תשלומין כל שבעה".

עוד מובא במסכת סוכה (מז, ב) שאם שכח לברך שהחיינו ביום טוב ראשון של סוכות יכול לברך שהחיינו כל ימי החג וחול המועד מדין "תשלומין", כלשון הגמרא: "דאי לא בריך האידינא בריך למחר או ליומא אחרינא".

ואף שבדברי הגמרא בסוכה הוזכר רק דין תשלומי ברכת שהחיינו בסוכות, פסק המג"א (סימן תעג ס"ק א) על דברי השו"ע בהלכות ליל

הסדר ש"מוזגין לו כוס ראשון ומקדש עליו ומברך שהחיינו", "ואם לא בירך בליל ראשון מברך כל שבעה, והוא הדין בכל יום טוב". והוא מציין מקור לדבריו מסוגיית הגמרא הנ"ל בעירובין, שם משמע שאין כל הבדל בין פסח לרגלים האחרים.

אולם בדברי המג"א לא מפורש האם כוונתו רק לפסח וסוכות שיש בהם שבעה ימים ולכן יכול להשלים כל שבעה, או שמא כוונתו גם לחג השבועות, ולמרות שיש בו יום טוב אחד, יכול להשלים ברכת שהחיינו גם לאחר הרגל, בתוך שבעה. ואמנם חידש החק יעקב על השו"ע (שם) "וכתב עוד המג"א ונראה לי דהוא הדין אם שכח לומר זמן בליל שני מברך כל שבעה, עכ"ל. ונראה דהוא הדין בעצרת, אע"ג דהיא רק שתי ימים מכל מקום יש לה תשלומים כל שבעה".

[והנה בעיקר דין תשלומי ברכת שהחיינו כל שבעה, העיר המנחת חינוך (מצוה ש - שביתה בשביעי של פסח) "וגוף הדין דאם לא בירך ליל יו"ט מברך כל שבעה לא מצאתי כעת לרמב"ם שיכתוב בפירוש דין זה, ובאמת הוא גמרא ערוכה, וצ"ע". והאמת, שהערה זו נכונה גם ביחס לטור ושו"ע שלא הזכירו דין זה, ורק במג"א נקבע דין זה להלכה.

ובערוגת הבושם (או"ח סימן קמד) יישב את הערת המנחת חינוך: "והנה אחרי נשיקות עפרות קדשו נראה דנעלמו ממנו דברי הרמב"ם בפרק כ"ט מהלכות שבת הלכה כ"ג שכתב שם וז"ל כל לילי יו"ט ובליל יוה"כ אומרים שהחיינו, ובשביעי של פסח אין אומרים שהחיינו מפני שאינו רגל בפני עצמו וכבר בירך על הזמן בתחילת הפסח, הרי מפורש יוצא מדבריו דדווקא היכא דכבר בירך על הזמן בתחילת הפסח, ומבואר דאם לא בירך בתחילת הפסח שפיר מברך בשביעי של פסח".

אך לא הבנתי את דברי ערוגת הבושם, ולענ"ד עיקר דברי הרמב"ם באו להדגיש ששביעי של פסח אינו נחשב כ"רגל" בפני עצמו כמו שמיני של סוכות, כי כל ענין ברכת שהחיינו ביום טוב הוא רק פעם אחת בחג, ובשל העובדה שבירך ביום הראשון אין לו לברך בשנית, אבל הרמב"ם עצמו לא דיבר כלל במקרה ששכח לברך שהחיינו. זאת ועוד, תירוצו של ערוגת הבושם עונה רק על השאלה היכן נאמר דין שכח שהחיינו בפסח, אך לא מתורץ מדוע לא הזכיר הרמב"ם, גם לא ברמז, את דין שכח שהחיינו בסוכות ועצרת. וצ"ע].

ב. על חידושו של החק יעקב שגם שוכח שהחיינו בעצרת יכול להשלים ולברך כל שבעה, ואף שימים אלו אינם ימי חג אלא ימי חול, הקשה האליה רבא (סימן תצד ס"ק ד) וז"ל: "וקשה דבעירובין (מ, ב) תן חלק לשבעה אלו ז' ימי הפסח, לשמונה אלו ח' ימי החג, כשהוא אומר "וגם", לרבות עצרת וראש השנה ויום הכיפורים, וסלקא דעתך שם לזמן דאם לא מברך ליל ראשון מברך כל ז', ואם איתא דעצרת נמי כל ז' אם כן אמאי למדו מריבוי ד"וגם", הא נכלל נמי בחלק לשבעה". כלומר, מכך שהגמרא הוצרכה לרבות דין תשלומי ברכת שהחיינו לעצרת מהפסוק "וגם", ולא נכלל דין עצרת עם פסח וסוכות, משמע שאין לעצרת דין תשלומין כל שבעה ימים, כי הם נלמדים מחלק שונה של הפסוק, ואז כנראה יש להם דינים שונים זה מזה.

והנה הפמ"ג מביא את קושיית האליה רבא וכתב ש"יש ליישב", אולם לא כתב כיצד. ואולי כוונת הפמ"ג לתרץ, שהחק יעקב הבין כי הגמרא דנה שם בסוגיה לברר מנלן יש חיוב לברך זמן בראש השנה ויום הכיפורים, ועל כך מביאה הגמרא את הברייטא, ואם כן נמצא שמהריבוי "וגם" נלמד דין תשלומי ברכת שהחיינו - שגם לעצרת ראש השנה ויום הכיפורים יש "חלק", דהיינו תשלומין, כל שבעה ימים. והכוונה במילה "וגם" לומר שדין עצרת שווה בכל הדינים לפסח וחג, וכשם שבפסח וחג יש שבעה ימי תשלומין למקרה ששכח, כך גם בעצרת.

מכל מקום, נקט הפמ"ג לדינא, שאין לברך שהחיינו לאחר שבועות מדין "ספק ברכות להקל", מאחר ולא הוכרע אם הצדק עם החק יעקב או עם החולקים עליו.

וכך פסק המשנ"ב (סימן תעג ס"ק א) שמברך שהחיינו רק תוך כדי ימי חג הסוכות ופסח, וז"ל: "וכן בשאר יום טוב מחוייב לברך עד סוף יום טוב", ובשער הציון (ס"ק ה) ביאר: "כתבתי כן לאפוקי ממה שכתב החק יעקב דבעצרת יש לו תשלומין כל שבעה, וכוונתו משום דלענין קרבנות יש לו תשלומין הכי נמי לענין זמן. ולענ"ד לא נהירא כלל, דבוודאי אם יעשה הזמן לרגל יעבור על בל תוסיף ואיך יברך שהחיינו על זה הזמן". מתבאר איפוא מדברי המשנ"ב, שיתכן ויעבור על איסור "בל תוסיף" אם יברך שהחיינו לאחר עצרת, ולכן בודאי שאין לברך שהחיינו בשום פנים ואופן לאחר שבועות. ומסיים בשער הציון: "וגם בפמ"ג כתב דלמעשה אין לנהוג כן".

אולם יש להעיר על דברי הפמ"ג שאין לברך שהחיינו לאחר עצרת מדין "ספק ברכות להקל", ממש"כ הב"ח (סי' כט ס"ק ב) לחדש שבכל ספק באמירת ברכת שהחיינו לא נאמר הכלל "ספק ברכות להקל", וז"ל: "לפענ"ד נראה דאיכא לחלק בין ברכת שהחיינו לשאר ברכות, דברכת שהחיינו שבאה על שמחת לבו של האדם, יכול לברך אע"פ שאינו ודאי דחייב לברך, דאינו עובר על לא תשא אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחייהו וקימו על הזמן הזה. אבל כאן דמברך אשר קדשנו במצותיו וצונו וכו' פשיטא דכיון דאיכא ספק אינו יכול לברך ולומר וצונו דהויא ספק ברכה לבטלה דאסור לדברי הכל".

ולפי זה גם בנדון דידן, במחלוקת הפוסקים אם יכול לברך שהחיינו לאחר עצרת, לפי הב"ח, לא שייך הכלל "ספק ברכות להקל", שהרי ברכת שהחיינו באה על שמחת לבו של האדם, ויכול לברך אע"פ שאינו ודאי, כל עוד יש לו שמחה.

ג. גם בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון אות נד) תמה על החקיעקב: "דהא אפילו בראש השנה ויום כיפורים איבעיא לש"ס בעירובין אי מברך זמן, דלאו רגלים נינהו, כל שכן ימים שאחר עצרת דחול נינהו, ובפרט בזמן הזה דליכא קרבנות". כלומר, לא מסתבר שבימי חול נוכל לברך שהחיינו אם שכח לברך בעצרת, ובפרט שכיום אין לימים שלאחר שבועות כל משמעות, כי הבאת קרבנות "תשלומין" לא נוהגת. ומוסיף המהרי"ל דיסקין: "ואפילו תימא דמצוות הקבלת פני רבו מתקיים בכל שבעה" - שמה נאמר שעדיין יש בימים שאחרי החג אפשרות לקיים בהם את מצות הקבלת פני רבו ברגל, ולכן יש כבר משמעות לימים שלאחר החג. אך הוא דוחה זאת: "אפילו הכי לא משמע שיברך על זה זמן, מצוה דאיכא במחילה, שהרי יכול הרב למחול על כבודו".

נמצא כי לדעתו אין לברך שהחיינו לאחר עצרת אלא ביום שיש בו משהו ממהות ימי החג עצמו, ולכן רק כל שבעת ימי פסח וסוכות ניתן לברך שהחיינו מדין "תשלומין", ואילו בעצרת לא נוכל לברך שהחיינו בימים שהם ימי חול גמורים.

אולם בספר מועדים וזמנים (סימן שיז) הקשה על דברי המהרי"ל דיסקין, שהרי הימים שלאחר שבועות אסורים מדינא בהספד ותענית, ומנהג ארץ ישראל וירושלים שלא לומר תחנון לאחר שבועות כל שבעה,

ומסיים התשובות והנהגות: "ואם כי האשכנזים בחו"ל רובם לא נהגו כן ואומרים תחנה אחר אסרו חג, מ"מ כאן בארה"ק המנהג נתפשט גם אצל הנוהגין כמנהגי הגר"א שלא לומר תחנה מפני קדושת עצרת שנמשך לימי התשלומין כל שבעה". ואם כן לפי זה: "ומהאי טעמא גופא דאסור בהספד ותענית, כיון שנרגש גם אז עוד מקדושת החג, אולי מותר גם אז אם שכח לומר שהחיינו דנמשך עד אז עוד מקדושת החג". יחד עם זאת, למרות שמצא מקור ליישב את דברי החק יעקב, שיש בימים שלאחר עצרת מקדושת החג לענין איסור תענית והספד ואי אמירת תחנון ולכן ניתן להשלים בהם את ברכת שהחיינו, הכריע המועדים וזמנים: "ובלאו הכי הפוסקים לא הסכימו לדברי החק יעקב ולא קיימא לן הכי, ואין לברך בעצרת שהחיינו אלא בחג לבד".

ואילו רבי פנחס אפשטיין, ראב"ד העדה החרדית בירושלים (מובא בהערות על שו"ת בצל החכמה סוף ח"א עמ' קצד) הקשה על מה שכתב המהרי"ל דיסקין שמצות הקבלת פני רבו אפשרית בימי התשלומין ולא רק ברגל: "באמת תימה מנא ליה זאת, דהלא [חייב אדם להקביל פני רבו] ברגל אמרו, ולא שבת ולא ראש חדש ולא בימי החול". ועוד הקשה: "גם במש"כ המהרי"ל דיסקין דכיון דהמצוה איתא במחילה שיכול הרב למחול על כבודו אין מברכין זמן, קשה הא גם אקרא חדתא מברכין כאמור בעירובין שם וכן הרואה פני חברו וכדומה הרבה שיכול למחול עליו". כלומר, הרי מצאנו שמברכים שהחיינו גם על דברים שניתן למחול עליהם, כגון הרואה את חברו לאחר שלשים יום שמברך שהחיינו למרות שחברו יכול למחול, וכן על פרי חדש, וכמו כן נאמר גם כאן, אפילו שרבו יכול למחול עדיין יכול לברך שהחיינו.

ד. כאמור לעיל, נחלקו הפוסקים והמנהגים בדבר אמירת תחנון בשבעת הימים שלאחר חג השבועות.

לדעת הרמ"א (סי' תצד סעי' ג' אין אומרים תחנון מר"ח סיון עד ח' סיון, דהיינו עד אחר אסרו חג. ובפרי חדש (שם) כתב "מנהגינו [מנהג ספרד] שלא להגיד תחנון עד י"ג סיון כיון שהם ימי תשלומין דקרבנות העצרת". וכן הביא המשנה ברורה בהלכות נפילת אפים (סימן קלא ס"ק לו) על מש"כ השו"ע שנהגו שאין אומרים תחנון עד אחר שבועות: "ויש מקומות נוהגין שלא ליפול כל הששה ימים שאחר שבועות מפני שהקרבנות של חג השבועות היה להם תשלומין כל ז'". ובלוח "ארץ

ישראל" של רבי יחיאל מיכל טיקוצ'ינסקי כתב שמנהג ארץ ישראל שלא לומר תחנון עד י"ג בסיון.

ובביאור שורש מחלוקת המנהגים, רבי אברהם יצחק הכהן קוק, ראש ישיבת מאור התלמוד ברחובות, מחדש בספרו שדה אברהם (סימן כט) שנחלקו בדין איסור "בל תאחר" שיש לאדם שנדר להביא קרבן ולאחר שעברו ג' רגלים לא הביא את הקרבן - אימתי זמנו בחג השבועות. האם כשעבר שבועות עובר בבל תאחר, או שזמן בל תאחר דשבועות הוא אחר שבעה ימי תשלומין של עצרת. ולכן לדעת הפוסקים שאין איסור בל תאחר כל שבעת הימים, נוהגים לומר בהן תחנון ככל ימי החול. אולם אם נאמר שאינו עובר בבל תאחר כל שבעת הימים, נמצא שיש בהם קדושה כלשהי מהחג, ולכן לא אומרים בהם תחנון.

ולפי זה מבוארת מחלוקת הפוסקים האם יכול לברך שהחיינו כל שבעת הימים שלאחר עצרת, ותלוי הדבר בדין בל תאחר בכל ימים אלו. אם זמן בל תאחר הוא אחר שבעת ימי תשלומין של עצרת, נמצא שיש בימים אלו שייכות לחג, ולכן מובנת דעתו של החק יעקב שיכול להשלים בהם ברכת שהחיינו. אולם אם זמן הבל תאחר הוא בשבועות עצמו וכשעבר שבועות עובר בבל תאחר, הרי שאין כל קדושה בימים שלאחר השבועות ואינם שייכים לחג, ולכן סבורים הפוסקים האחרים שאם שכח לברך שהחיינו בעצרת אינו יכול לברך בימים אלו, עכ"ד.

אולם דברים אלו שיתכן ואיסור "בל תאחר" הוא כל שבעת הימים שלאחר שבועות, לא מצאתי להם מקור בראשונים ובפוסקים, ומפורש בסוגיית הגמרא בראש השנה (ו, ב) שלאחר ג' רגלים עובר באיסור בל תאחר בכל יום שאינו מביא את הקרבן, וכן נפסק ברמב"ם (הלכות מעשה הקרבנות פרק יד הלכה טו) ודין זה הובא במנחת חינוך (מצוה תקעה) ללא כל חולק, ולא מצאנו בשום מקום דין מיוחד ב"כל שבעה" ימים שאחרי שבועות כדבריו של השדה אברהם, ואם היה כדבריו היאך לא מצאנו להם כל חבר בדברי רבותינו, וצע"ג.

ה. דרך אחרת בביאור מחלוקת הפוסקים האם יכול לברך שהחיינו כל שבעת הימים שלאחר עצרת, כתב ידידי רבי אברהם בנדיקט בספרו באר המועדים (ח"א חג השבועות סימן יג) - ולדעתו יסוד המחלוקת אינו

קשור לבירור הגדרת מהות ימי התשלומין ושייכותם לחג, אלא להגדרה של ברכת שהחיינו על זמן המועדים. לפנינו דבריו:

”יש לחקור בברכת הזמן, אי הוי בברכת הנהנין, כיון דלא תיקנו זמן רק בזמן שמחה כמו במועדים ובמצוה הבאה מזמן או בפרי חדש או ברואה פני חבירו אחר זמן וכדומה, שכל אלה עניני שמחה הם והוי בברכת הנהנין על השמחה שזכה לכך. או הוי ברכת הודאה ושבח ולא ברכת הנהנין רק שתיקנו ברכת הודאה כאשר יש זמן שמחה”.

הנפק”מ בחקירה זו היא, האם אפשר לברך שהחיינו לאחר גמר המצוה. אם ברכת שהחיינו היא ברכת הנהנין על השמחה שיש לו, ודאי אי אפשר לברך שהחיינו לאחר קיום המצוה ולאחר זמן השמחה, שהרי פגה השמחה וכבר אין הנאה שאפשר לברך עליה. אולם בברכת הודאה ושבח, מצינו שיכול לברך גם לאחר זמן, וכמו בברכת הגומל שיש פוסקים שסבורים שיכול להשלים לעולם ויש שהגבילו לשלושה או לחמישה ימים, אבל ברור שיכול לברך לאחר המצוה, וכפי שנאמר ”אשירה לה’ כי גמל עלי”.

באר המועדים מביא מדברי האחרונים, מהם משמע שברכת שהחיינו היא ברכת הנהנין:

[א] הישועות יעקב (סי’ תרנא סע’ ה) כתב: ”שהחיינו של המצוות הוא על הנאה שבא לו מן קיום המצוה”.

[ב] וכן מבואר בדברי שו”ת חתם סופר (יו”ד סימן רחצ) ”ברכת שהחיינו שהוא ברכת הנהנין על שהחיהו ה’ לעשות מצוה זו”.

[ג] ובשו”ת כתב סופר (או”ח סימן כה) דן האם להקדים ברכת שהחיינו לברכת הפרי וכתב: ”ראוי שיקדים ברכת שהחיינו שהיא על הנאת הראיה קודם שנותן לתוך פיו וברכת נהנין על הנאה שנהנה בשעה שנוטל לתוך פיו ויש לו הנאת גרונו ומעיו”.

ולפי זה מחדש בספר באר המועדים, כשם שברכת שהחיינו על קיום המצוות היא על ההנאה בקיום המצוה, כך ברכת שהחיינו על הזמן במועדים היא ברכת הנהנין על ההנאה שיש לו שהחיהו ה’ והגיע לזמן הזה.

מאידך הוא מביא את דעת רבנו חננאל (סוכה נו, א) שכתב בתוך דבריו "שברכת הזמן הודאה בעלמא".

ולפי זה הוא מבאר את מחלוקת הפוסקים בדין שכח לברך שהחיינו בעצרת: "דאם היינו אומרים דשהחיינו הוא כמו ברכת הנהנין, אם כן כשעברה ההנאה והשמחה דיו"ט תו לא שייך לברך שהחיינו", וכן דעת האליה רבה והמשנ"ב החולקים על חק יעקב. "אבל אם זו ברכת ההודאה אלא שצריך תנאי כדי לברך את הברכה שיהא זמן של שמחה, וברכת ההודאה מצינו שאפשר לברכה גם אחר זמן כמו בברכת הגומל שהבאנו לעיל, אפשר לומר שכל זמן שהתורה גופא הקישה לחג הפסח ששייך עדיין להביא חגיגה הרי שיש לימים אלו עוד שם חג מדאורייתא... כך לענין אפשרות לברך ברכת הודאה, עדיין זמנה". וזוהי דעת החק יעקב המתיר למי ששכח לברך שהחיינו לברך כל שבעת ימי התשלומים.

ו. והנה יש לדון בדברי באר המועדים אחת לאחת.

ראשית, עצם ההשוואה של באר המועדים בין ברכת שהחיינו על קיום מצוה שיש מהפוסקים המגדירים אותה כברכת הנהנין, לברכת שהחיינו על הזמן - תמוהה וצריכה ביאור. ברכת שהחיינו על זמן המועדים היא מחמת קדושת היום ואיסור המלאכה, וכמו שביאר בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ה סימן מג אות ב) מדוע לא מברכים שהחיינו על עצם היום של חנוכה: "ברכת שהחיינו על הגעת הזמן דימי חנוכה שנעשו בהם הנס לא שייך לברך, כיון שאין בהיום קדושה יתירה מעל ימים אחרים. ולא דמי לברכת שהחיינו ביום כיפור שמברכים אף בלא מעשה, דהוא מצד הקדושה שאיכא בהיום, וכל שמצוות שנצטוונו ביום הכיפורים והכפרה שיש בו הוא מצד הקדושה שקידשו השי"ת ליום הכיפורים, לכן שייך לברך בו שהחיינו על הגעת היום עצמו משום הקדושה שבו שנאסרנו מצד זה במלאכה. וכן בראש השנה וכל יו"ט מברכין שהחיינו על הגעת היום עצמו, משום הקדושה שבו שנאסרנו מצד זה במלאכה". ולכן בחנוכה ופורים שאין קדושה על היום לא שייך לברך שהחיינו על היום אלא בשעת קיום מצות הדלקת הנרות וקריאת המגילה.

ומתבאר איפוא, שברכת שהחיינו על הגעת זמן המועד אינה שייכת להנאה אלא לקדושת היום ואיסור המלאכה, ולכן לא מסתבר להגדירה כ"ברכת הנהנין".

וגם מדברי המשנ"ב יש להוכיח שברכת שהחיינו שונה מברכות הנהנין, שכן פסק המשנ"ב (סי' רכה ס"ק יג) שאם שכח לברך שהחיינו על פרי חדש "אם לא בירך בשעת אכילה ראשונה שוב לא יברך על אכילה שניה", ואילו לענין שכח ברכת שהחיינו בחג גם המשנ"ב מסכים שיכול להשלים כל שבעת הימים נורק חולק על חידושו של החק יעקב לברך גם לאחר השבועות] - ואם כן רואים שברכת שהחיינו שונה מברכת הנהנין.

ואמנם מדברי הישועות יעקב שברכת החיינו על המצוות "הוא על הנאה שבא לו מן קיום המצוה", עדיין אין כל ראייה שגדר הברכה הוא "ברכת הנהנין", כי גם אם נהנה מקיום המצוה אך עדיין אין זה גדר של "ברכת הנהנין", ומנין להגדיר את הברכה כ"ברכת הנהנין".

וגם אין ראייה לנדון דידן מדברי החתם סופר ש"ברכת שהחיינו שהוא ברכת הנהנין על שהחיינו ה' לעשות מצוה זו". שכן החתם סופר דן בברכת שהחיינו על קיום מצות פדיון הבן על ידי שליח, וכבר נתבאר לעיל מדברי האגרות משה, שלכאורה שונה גדר ברכת שהחיינו על קיום מצוה מברכת שהחיינו על הזמן.

וגם אין ראייה ממש"כ הכתב סופר שיש להקדים ברכת שהחיינו לברכת הפרי בגלל ש"ברכת שהחיינו היא על הנאת הראיה קודם שנותן לתוך פיו, וברכת נהנין על הנאה שנהנה בשעה שנוטל לתוך פיו ויש לו הנאת גרונו ומעיו". כי מבואר בהלכות ברכות (או"ח סימן רכה) בדברי המג"א (ס"ק א) ובמשנה ברורה (ס"ק י) שבאכילת פרי חדש ברכת שהחיינו "בעיקרה נתקנה על שמחת הלב שמשמח על צמיחת פרי חדש".

נמצא לפי זה שעיקר ברכת שהחיינו הוא על השמחה ולא על ההנאה. ומעתה גם דברי החתם סופר וגם דברי הכתב סופר על ה"הנאה" אין זה בגדר של "ברכת הנהנין" אלא בגדר הודאה על השמחה שיש כתוצאה מההנאה.

ז. ונראה כי יסוד מחלוקת הפוסקים בדין שכח שהחיינו בעצרת - תלוי בהגדרת המושג "תשלומין".

בגמרא (חגיגה ט, א) נלמד מהפסוק "בחדש השביעי תחוגו אותו", שאפשר להביא קרבן חגיגה לא רק ביום טוב הראשון אלא במשך כל שבעת ימי החג, ונחלקו אמוראים "מאי תשלומין - ר' יוחנן אמר

תשלומין לראשון", ופירש רש"י: "יום אחד עשה הכתוב עיקר ככולן ושלאחריו עשה תשלומין לו". ואילו ר' אושעיא אמר תשלומין זה לזה". ופרש"י: "אין לך יום בהם שאין חובתו תלויה בעצמו למי שלא נראה בימים שלפניו". הרי לנו מחלוקת בעיקר הגדרת המושג "תשלומין": לדעת ר' יוחנן "תשלומין" פירושו השלמת חסרון, ומאחר והחוב [של קרבן חגיגה] הוא רק ביום הראשון, הרי שכל שבעת הימים הם רק אפשרות שנתנה התורה ל"תשלומין" - להשלים את החוב של היום הראשון. אולם לדעת ר' אושעיא "תשלומין" פירושו השלמה, והחוב המקורי של היום הראשון נמצא בכל אחד משבעת ימי התשלומין, ואין זה רק בתורת "השלמת חסרון" בלבד, אלא כשמקריב את הקרבן בימי התשלומין הרי זה קיום של עיקר החוב שיש בימי התשלומין, ואין כל הבדל בין החוב ביום הראשון לבין החוב בשאר הימים.

מבארת הגמרא את הנפקא מינה במחלוקת זו: "מאי בינייהו, אמר ר' זירא חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני איכא בינייהו, ר' יוחנן אמר תשלומין דראשון, כיון דלא חזי בראשון לא חזי בשני, ור' אושעיא אמר תשלומין לזה ולזה אע"ג דלא חזי בראשון חזי לשני". כלומר, לדעת ר' יוחנן אדם שהיה פטור מחובת ראיה ביום הראשון של החג בגלל שהיה חיגר ואינו מחוייב בהבאת קרבן חגיגה, לא יהיה רשאי להביא את הקרבן בתורת "תשלומין" בשבעת ימי החג אע"פ שנתרפא ממחלתו. כי מאחר ושבעת הימים הם "תשלומין דראשון", שעת החוב הקובעת היא רק ביום הראשון, ושאר הימים הם רק אפשרות להשלים את החוב של היום הראשון. ואם כך "כיון דלא חזי בראשון לא חזי בשני". אם אינו מחוייב ביום הראשון, לא יהיה חייב כלל בקרבן חגיגה. אולם לדעת ר' אושעיא ש"תשלומין לזה ולזה", והחוב המקורי של היום הראשון נמצא בכל אחד משבעת ימי התשלומין, ואם החיגר נתפשט ביום השני והבריא, מיד חל עליו חיוב הבאת קרבן חגיגה, ואם כן עליו להביא את הקרבן, כי בימי התשלומין אין ההקרבה בתורת "השלמת החסרון", אלא כשמקריב את הקרבן בימי התשלומין מקיים את עיקר החוב הנמצא בכל אחד מימי התשלומין.

והנה לענין הקרבת קרבן חגיגה בימי התשלומין של שבועות כתבו התוספות בחגיגה (שם ד"ה תשלומין) ש"לא מסתבר שכל השבעת ימי תשלומין הם תשלומין זה לזה, דחול גמור הוא". דהיינו, רק בסוכות

[ומסתבר שגם בפסח] שימי התשלומין הם ימי חג [חול המועד] סובר ר' אושעיא ש"תשלומין לזה ולזה", ושייך לומר שמעיקרא קבעה התורה שחיוב הבאת הקרבן חל על כל שבעת ימי התשלומין, משא"כ ימי התשלומין של שבועות שהם ימי חול גמור לא חל בהם חיוב הקרבת הקרבן של החג מצד עצמם. ולכן לפי רבי אושעיא, רק אם לא הביא ביום הראשון, יכול להשלים את חיובו בשאר הימים לאחר עצרת. אך אם לא היה מחוייב בשבועות לא ניתן לומר שמדין "תשלומין זה לזה" יתחייב להביא בימים שאחר החג בגלל שיש בימים אלו חיוב מצד עצמם, שהרי הם ימי "חול גמור". וכוונת התוספות, שאמנם בפסח ובסוכות ימי התשלומין הם לפחות חול המועד, אולם בשבועות הם ימי חול גרידא ואי אפשר שחיגר שהיה פטור ביום הראשון של שבועות יהיה חייב להביא קרבן בימים שהם "חול גמור".

אולם לענין ברכת שהחיינו כתב רבי בצלאל כהן בשו"ת ראשית ביכורים (חלק ב סימן ד) שעדיין ניתן לחקור מהו גדר ה"תשלומין" כשאמרו שאם שכח לברך שהחיינו ביום הראשון יכול לברך כל שבעה. אם עיקר החיוב הוא ביום הראשון, ובשאר הימים זהו רק "תשלומין" שיכול להשלים את חיובו של היום הראשון. או שמעיקרא קבעו חכמים שניתן לברך שהחיינו ביום הראשון ובימים שלאחר החג, וכל הימים הללו יש בהם חיוב מצד עצמם.

ואמנם אין נפק"מ בנדון ברכת שהחיינו לדין חיגר שנתפשט כמבואר בגמרא, שהרי חיגר יכול לברך שהחיינו ביום ראשון, אולם הראשית ביכורים מחדש כי תהיה נפק"מ לענין גוי שנתגייר לאחר יום הראשון, או קטן שנהיה בן י"ג לאחר היום הראשון - האם מחוייבים לברך שהחיינו. אם נאמר ששבעת הימים הם רק "תשלומין" לחיוב היום ראשון, לכאורה פטור מלברך שהרי ביום ראשון לא היה מחוייב. אך אם גדר "תשלומין" הוא שכל יום הוא חובה בפני עצמו, חייב לברך באותו יום שנתגייר או שהגדיל, כי בכל שבעת הימים יש אותו חיוב מקורי ועצמאי, עכ"ד.

ולפי זה מבוארת היטב מחלוקת הפוסקים בדין שכח שהחיינו בעצרת, אם יכול להשלים את הברכה לאחר מכן. החק יעקב סבור שגדר תשלומין הוא קביעת החיוב מעיקרא בכל אחד ואחד מימי התשלומין, וכחידושו של רבי אושעיא בגדר "תשלומין". ולכן, כששכח ביום הראשון ברכת שהחיינו, יכול לברך במשך כל ימי התשלומין, שכן כשתיקנו לומר

שהחיינו ביום הראשון, נקבע מעיקרא שניתן להשלים את החיוב במשך כל ימי התשלומין. שהרי "תשלומין" הם "זה לזה", ואם כן בכל יום יש את אותו החיוב. ולכן אם שכח בשבועות לברך שהחיינו יוכל לברך בשבעת הימים שאחריו. והחולקים על החק יעקב [מהרי"ל דיסקין ומשנ"ב] סוברים שגדר תשלומין הוא כגדר "תשלומין לראשון", כפי שסבור רבי יוחנן, והיינו שיכול להשלים את חיובו, ולכן לא שייך לומר שבכל אחד מימי התשלומין יש חיוב לברך שהחיינו מצד עצמו.

ואף שלענין קרבן בימי התשלומין של עצרת מפורש בתוספות הנ"ל שרבי אושעיא מודה לרבי יוחנן, וא"כ מדוע לפי החק יעקב יהיה דין ברכת שהחיינו בימי התשלומין שונה מקרבן שאין מקריבים כי הימים הם "חול גמור". ואולי מאחר ובימי התשלומין אין מתענים ומספידים, הרי שכבר אינם מוגדרים כ"חול גמור", אלא שסברה זו מהני רק לענין ברכת שהחיינו שנוכל לברך בזמן זה שיש בו דינים השונים מיום חול גמור. אך בזמן שבית המקדש היה קיים, ודאי שלא יכלו להקריב קרבן בימים אלו, כי לענין קרבן צריך שהימים יהיו שונים מיום חול בדברים מהותיים של קדושה, ואין די רק במה שאין מתענים ומספידים בהם.

ועוד יש ליישב את דברי החק יעקב, על פי מה שכתב הראשית ביכורים בהמשך דבריו הנ"ל: "אמנם בעיקר דברי התוס' דחגיגה הנ"ל שפשוט להם דבעצרת לכו"ע תשלומין דראשון הם, יש לנו לסתור דבריהם לכאורה מהירושלמי דחגיגה (פ"ב ה"ג) שהביאו התוס' (יז, א ד"ה אף עצרת) דא"ר יוסי בר בון התם אקרא דויזבחו זבחים וכו' למחרת היום ההוא, דדוד המלך מת בעצרת והיו כל ישראל אונגין והקריבו למחר, וכתבו התוס', כלומר דמהתם משמע שהיה לו תשלומין, עכ"ל. והנה לכאורה יש ללמוד מדברי הירושלמי הללו שני דברים: האחד, דע"כ צ"ל דס"ל דהתשלומין הם תשלומין זה לזה כר' אושעיא. והשני, דגם בעצרת ע"כ ס"ל דכל שבעת הימים תשלומין זה לזה, ואע"ג דלא חזי בראשון חזי בשני גם בעצרת". ועוד הוסיף שם הראשית ביכורים, שגם התוספות עצמם לא היה פשוט להם הדבר, כפי שמשמע מדבריהם (יז, א ד"ה יום טבוח) שהסתפקו בדבר.

ומעתה יש לומר שהחק יעקב הכריע כדעת הירושלמי, שחידושו של רבי אושעיא בגדר "תשלומין", שקביעת החיוב מעיקרא בכל אחד ואחד

מימי התשלומין נאמרה גם על עצרת, ולכן, כששכח ביום הראשון ברכת שהחינו, יכול לברך במשך כל ימי התשלומין.

ח. והנה האדמו"ר מליובביץ' בספר שערי המועדים (שבועות, תמ-תמה) הביין את הדברים באופן אחר, וכך כתב:

ישנו חילוק בין ענין התשלומין שבקרבות החג [כוונתו לשבועות] לבין ענייני התשלומין בשאר ענייני התורה. בכלל, מובנו של התשלומין - להשלים דבר חסר, כלומר, משלימים דבר שהחסירו מלכתחילה. מזה גופא מובן שענין התשלומין הוא ענין של "בדיעבד", משום שאין זה זמנו של אותו ענין [נדוגמא לדבר - עניינו של פסח שני, שצריך להביא את הפסח במועדו, שאין עניינו אלא להשלים את החיוב שהחסיר, אבל מלכתחילה אסור להסתמך על פסח שני כי צריך להקריב את קרבן פסח בזמנו]. משא"כ ימי התשלומין של קרבנות החג - בהם נותנת התורה מלכתחילה שבעת ימים להקריב את הקרבנות, כיון שזמן הקרבת הקרבן הוא מלכתחילה שבעת ימים.

ואע"פ שמי שביכולתו להקדים ולהקריב את הקרבן ביום הראשון של חג אסור לו לדחות את קרבנו לימי התשלומין, וכמו שפסק הרמב"ם (הלכות חגיגה פ"א ה"ה) "ומצוה להקדים ולהקריב בראשון... וכל המאחר הרי זה מגונה ועליו נאמר (צפניה ג, יח) נוגי ממועד אספתי". מכל מקום אין זה דין שמצד זמן הקרבן (שחסרה הקרבת הקרבן בזמנו) ואלא רק, שמי שמאחר הרי זה מגונה חסרון בגברא, האיחור בהקרבת הקרבן בשעה שבאפשרותו להקדים, הרי היא הנהגת הגברא "מגונה", אבל גם שמביאים את הקרבן באיחור, לאחר היום הראשון, הקרבן הוא "בזמנו" ... ע"פ הנ"ל שכל שבעת הימים הם "זמן" הקרבת הקרבן, יש לומר שהגדר של תשלומין בענין זה הוא רק מצד ה"גברא", כלומר אפילו מי שחסרה בו הזריזות ושלא הקריב ביום הראשון - נותנת לו התורה את האפשרות להשלים ולהקריב את קרבנו... וע"פ כל הנ"ל נמצא שבחג השבועות העמידה התורה מלכתחילה את "זמן" קרבנות החג באופן כזה ששבעת הימים של הזמן כוללים גם את היום טוב וגם את ימי החול בשווה, עכ"ד שערי המועדים.

יוצא מדבריו, שזמן התשלומין של חג השבועות אינו "השלמה" של "דיעבד" לחג, אלא החיוב בזמן התשלומין הוא חיוב "לכתחילה" על ימי

התשלומין. אך דברים אלו קשה להולמם, שכן הבאנו לעיל את התוספות בחגיגה שמפורש כי בשבעת הימים שלאחר עצרת גם רבי אושעיא מודה שאי אפשר לומר שהם "תשלומין זה לזה" בגלל שימים אלו הם "חול גמור", כיצד יתכן לומר שבימים אלו שהם "חול גמור" נקבע לכתחילה חיוב קרבן, וצ"ע.

ואולי יש ליישב, שהאדמו"ר נקט כמבואר בדברי הראשית ביכורים, שהירושלמי פליג על דברי התוספות, ובאמת גם בעצרת שייך לומר שהחיוב בזמן התשלומין הוא חיוב "לכתחילה" על ימי התשלומין. אולם עדיין קשה מדוע לא הזכיר כלל שסמך כאן על הירושלמי בניגוד למפורש בדברי התוספות, וצ"ע.

ט. על כל פנים נתבאר לעיל שלדעת החק יעקב, גדר תשלומין הוא קביעת החיוב מעיקרא בכל אחד ואחד מימי התשלומין, ולכן כששכח ביום הראשון ברכת שהחיינו, יכול לברך במשך כל ימי התשלומין, שכן כשתיקנו לומר שהחיינו ביום הראשון, נקבע מעיקרא שניתן להשלים את החיוב במשך כל ימי התשלומין. ונראה לדון לפי זה, כששכח לברך שהחיינו בשמיני עצרת, האם יכול לברך לאחר מכן.

וראיתי ב"לוח ארץ ישראל" שכתב: "בארץ ישראל אין אומרים תחנון ו"יהי רצון" שלאחר קריאת התורה עד אחר ראש חדש מרחשון". וטעם הדבר: "לכבודו של חג שמיני עצרת ושמחת תורה נותנים גם לו שבעה ימים לתשלומים, אע"ג שאמרו רז"ל (ר"ה ד, ב) "לענין תשלומין דברי הכל תשלומין דראשון הוא", אבל מכיון שהוא רגל בפני עצמו לענין "פז"ר קש"ב", נותנים לו בארץ ישראל תשלומים לענין נפילת אפים".

ונראה לחדש לפי דברי החק יעקב, לענין מי ששכח לברך שהחיינו בשמיני עצרת, ועל דרך המבואר לעיל, כשם שבשבועות אפשר לברך שהחיינו במשך שבעה ימים ואע"פ שהם ימי חול - כך גם בשמיני עצרת אולי אפשר יהיה לברך שהחיינו בשבעת הימים שלאחריו אע"פ שהם ימי חול, שכן יתכן וגם בשמיני עצרת נקבע בעיקר התקנה לברך שהחיינו בשמיני עצרת, שניתן להשלים את החיוב במשך כל ימי התשלומין.

י. והנה מצאנו חידוש גדול מאד בדין "תשלומין".

ההלכה היא שבערב פסח אסור לאכול אחר חצות היום חמץ או מצה, ומתוך כך דנו הפוסקים בערב פסח שחל בשבת מתי וכיצד מתקיימת הסעודה שלישית [שזמנה לאחר חצות]. וכתב רבי שלמה קלוגר בהגהות חכמת שלמה על השו"ע (או"ח סי' תמד) בביאור דעת רש"י בפסחים (יג, א ד"ה מזון ב' סעודות) שיוצא בשחרית במקום סעודה שלישית "לא בתורת חיוב, דודאי עיקר חיוב שלוש סעודות הוי במנחה, רק מכל מקום מהני בתורת השלמה כמו בתפילה דשייך השלמה".

ומבואר בדבריו חידוש גדול - שהרי מעולם לא מצאנו דין "השלמה" לפני זמן החיוב. ובדיני השלמה לתפילה, יכול להשלים רק תפילה שהחסיר ולא התפלל, ומעולם לא שמענו שאדם שידע שלא יוכל להתפלל תפילת ערבית, יוכל להתפלל לפני כן פעמיים תפילת מנחה כדי "להשלים" את התפילה שעתיד להחסיר. ומאחר וזמנה של סעודה שלישית הוא לאחר חצות מהיכי תיתי שיוכל "להשלים" את חיוב הסעודה על ידי סעודה שיערוך קודם לכן.

אולם לפי המבואר לעיל נראה להסביר את חידושו של החכמת שלמה, שכן ניתן לומר שגדר "תשלומין" אינו רק "השלמה" לחיוב שעבר זמנו, אלא זהו גדר של קביעות לכתחילה שיכול להשלים חיובו גם בזמן נוסף, כפי שנתבאר לענין השלמת חיובו בשבעת ימי התשלומין דעצרת. והנה חיוב סעודה שלישית נלמד במסכת שבת (ק"ז, ב) מכך שנאמר (שמות טז, כה) שלוש פעמים "היום" בפסוק: "ויאמר משה אכלוהו היום, כי שבת היום לה', היום לא תמצאוהו בשדה". ומכאן למדו חכמים שיש חיוב לסעוד ג' סעודות בשבת, אחת בלילה ושתיים ביום. ומעתה יתכן שהחכמת שלמה סובר, שבערב פסח שחל בשבת היות ויש חיוב של "היום", במקרה זה נקבע לכתחילה שזמן הסעודה השלישית הוא בשחרית, ואין זה "השלמה" לחיוב הסעודה שלישית אלא קביעות מעיקרא של הסעודה בשחרית, ולכן בערב פסח שחל בשבת יוכל לקיים סעודה שלישית לפני חצות היום.

יא. גם בגדר תפילת "תשלומין" יש לחקור, על דרך המבואר לעיל לענין ימי התשלומין של חג השבועות, האם תפילת התשלומין נחשבת "השלמת" התפילה החסרה, ואין זה כאותה תפילה ממש. או שגדר ההשלמה הוא, שמלכתחילה קבעו שיכול להתפלל את התפילה שהחסיר בתפילה הבאה, וכפי שהביא ידידי רבי נתן וזוכבסקי בספרו דביר הקדש

(הלכות תפילה פ"ג ה"ח) "בהאי דינא דתפילת תשלומין נסתפקו האם הוי ב' תפילות של התפילה הסמוכה, וכגון שכח שחרית איכא לב' תפילות שם של תפילת מנחה, או דלמא הוי באמת תפילת שחרית דניתן זמן נוסף לתפילת שחרית בזמן התפילה האחרת".

[עתה יכולים אנו לשוב ולדון בשאלה שפתחנו בה את השיעור: מה הדין כשמתפלל מעריב כ"תשלומין" על מנחה שהחסיר, ולאחר מכן בא למקום שיכול להתפלל מנחה. ונראה כי שאלה זו תלויה בחקירה מהי גדר "תשלומין" בברכות ובתפילה, כפי שנתבאר לעיל. אם נאמר ש"תשלומין" הוא "השלמה" בדיעבד של חיוב שהחסיר, הרי שתפילת המעריב שהתפלל כתשלומין של מנחה נחשבת לתפילת מעריב, ואינה נחשבת כתפילת מנחה, כי גדר ה"תשלומין" הוא אפשרות להתפלל תפילה סמוכה כדי להשלים את התפילה שהחסיר.

ולפי זה, נמצא שבנדון דידן אדם זה לא התפלל "מנחה" אלא מעריב במקום מנחה, ויתכן איפוא שעליו להתפלל מנחה מכיון שלמעשה "מנחה" הוא לא התפלל.

אך אם "תשלומין" פירושו קביעה מלכתחילה לתת אפשרות להתפלל את התפילה גם בתפילה הסמוכה לה, נמצא לפי זה, שאם התפלל מעריב בתורת תשלומין למנחה פירוש הדבר שהוא התפלל מנחה, ואם כן ודאי אינו צריך להתפלל תפילה זו פעם נוספת.]



מכירת משכון

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

בשו"ע רבינו חו"מ הל' הלואה סעיף יח: "וכל המוכר משכון לא ימכרנו אלא על פי בית דין הראוים לדון. והם יודיעו ללוה אם הוא בעיר שיבא ויטעון אם יש לו טענה ואם אינו בעיר אין צריך להמתין עליו. וגם הבית דין יושיבו שלשה אנשים הבקיאים בשומא כמה הוא שוה וימכרנו באותה שומא. ואם מכרו ביותר מהשומא היתרון לבעליו. לכך לא ימכרנו אלא בעדים כדי שלא יטעון הלוה שמכרו ביותר מהשומא. וצריך הלוה למכור המשכון ולא ליקחנו לעצמו באותה שומא (או אפילו ביותר

מהשומא) מפני החשד שיחשדוהו שלקחו בזול והיה אפשר למכור ביוקר. וגבאי צדקה שנטל משכון ממי שחייב לצדקה דינו במכירתו כדין ההדיוט לכל דבר".

ובסעיף יט: "וכיצד שמין השמאין את המשכון או מטלטלין אחרים או קרקע שהלוה מגבה למלוה שמין כפי מה שהמלוה יוכל למכרם מיד אפילו כשיושב בביתו לפי השעה ולפי הזמן ולא שיצטרך לחזור בעיירות ובשווקים למכרם ולא להמתין אפילו על יום השוק שבעיר זו שימצאו קונים הרבה ויוסיפו זה על זה בדמים אלא שמין כמה דמים היה נותן עכשיו מי שצריך לו חפץ זה ורוצה לקנותו ובסכום זה יקבלנו המלוה כי זהו שוויו עכשיו. ואף שעכשיו אין לפנינו מי שרוצה לקנותו בסכום זה זהו מפני שרואים דחקו של הלוה שמוכרח למכרו סבורים הם לדחקו יותר שימכור בזול אבל שוויו הוא כפי מה שהיה נותן עכשיו מי שצריך לו חפץ זה ורוצה לקנותו עכשיו".

ובביאורים לאמרי יעקב (ד"ה וסכום זה יקבלנו המלוה): "דברי הרב בזה צ"ב דמשמע מדבריו דכוונתו שהמלוה יקח המשכון לעצמו בסכום זה שנקבע ע"י השמאין (דהרי כתב דמייירי כשאין נמצא קונה לקנותו ולכן יש לשער ולשום אילו היה נמצא קונה) ולכאורה אינו מובן דהרי לעיל בסעיף י"ח כתב דצריך המלוה למכור המשכון ולא ליקחנו לעצמו באותה שומא, וא"כ קשה איך כתב כאן שהמלוה יקבלנו לעצמו".

והנראה לומר שפירוש בדברי רבינו ש"ובסכום זה יקבלנו המלוה כי זהו שוויו עכשיו" הוא שבסכום זה יקבלנו המלוה, ויחזור המלוה וימכרנו לאחר. וההסברה בזה הוא שרק כשרואים דחובו של הלוה שמוכרח למכרו כדי לשלם להמלוה סבורים הם לדחקו יותר שימכר בזול.

אבל כיון שאין שום דוחק להמלוה אז אמרינן שיותר טוב שהמלוה יקבלנו והוא יכול לחזור ולמכרו כפי שוויו האמיתי כיון שאין לו שום דוחק. וק"ל.



ברכת בורא נפשות בסוף הסדר

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

בהגש"פ עפ"י נוסח כ"ק אדה"ז והוראותיו הנדפס בכ"מ (בסידור תו"א וממנה להגש"פ עם לקוטי וטעמים ומנהגים ובסידור תהלת ה' וכו') בסופו, לאחר ברכה אחרונה על הגפן ולפני הקטע לשנה הבאה בירושלים, כתוב לאמר "ברכת בנ"ר על שאר משקין" עכ"ל ומצרף ברכת בר"נ.

וכאן הבן שואל, על מה נתקנה ברכה זו אחרי ברכת על הגפן?

מענת תם: שאף שכבר הביא רבינו בהגדתו (לקוטי טעמים ומנהגים) בקטע ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן שיזהר שלא ישתה אפי' מים, אף שמעיקר הדין (ראה שו"ע רבינו ס' תע"ח) אין איסור בזה¹, וכן נוהגין ומקפידים שלא לשתות אפי' מים.

הנה אעפ"כ מי שמצד איזה סיבה, הי' צריך לשתות מים - וכמו שאכן קורה לפעמים מחמת ריבוי המצה והיין וכו' - הנה ע"ז מביא כ"ק אדה"ז נוסח ברכת בנ"ר על שאר משקין חוץ מיין, שעליו לברך על שתי' זו.

ולתמיהתי כי רבה כן ראיתי מתרצים וכן שמעתי עמא דבר.

והרי אי אפשר לומר כן, דהלכה פשוטה היא (ראה גם שו"ע רבינו ס' קע"ד סעי' ד' וה') בסדר ברה"נ סוף פ"א שיין פוטר כל מיני משקין בין מברכה ראשונה² ובין מברכה אחרונה, ואפי' אם הי' בענין שהוצרך לברך עליהם ברכה ראשונה 'שהכל נהי' בדברו' נפטר ע"י ברכה אחרונה שעל היין.

והרי, אפי' את"ל ששתה מים אחרי האפיקומן הרי א' נפטר בברהמ"ז ואם שתה אחרי ברהמ"ז; ב' נפטר בברכת על הגפן בסוף הסדר.

¹ ואף אין בזה שום הידור שלא לשתות מים, ראה שו"ע רבינו ס' תפ"א סוף סעיף א', שכל הענין שמוציא עצמו מכלל המהדרין - וכמצויין בהגדה עם לקוטו"מ שם - הוא על שאר משקין חוץ ממים. ע"ש.

² שעפ"י יובן, מה שראיתי מקשים למה אינו מביא כ"ק אדה"ז נוסח שהכל נהי' בדברו בהגדה.

והדרא קושיא על מה מברכים בנ"ר?

והנה, לכאור' יש כמה אפשרויות שעפ"י ההלכה אכן צריך לברך בנ"ר בסוף הסדר, ויש כמה אופנים ששנוי במחלוקת הפוסקים או כמה אופנים שעכ"פ יש לדון בהם אם עכ"פ נכנס בגדר ספק לברך בנ"ר.

וכן נציע מהלך אחד, בדוחק עכ"פ ע"ד הפלפול. ונפרטם אחד אחד.

(א) שלא שתה יין לארבע כוסות בכלל, אלא חמר מדינה וכגון שלא הי' יין מצוי או מצד איזה סיבה (ראה שו"ע רבינו סי' תעב סעי' כח ואילך) לא הי' יכול לשתות יין, הנה ברור שעל כוס שלישי ורביעי אומר בנ"ר.

והנה על תירוצ' זה, אין להשיב. דאם אכן שתה חמר מדינה הרי ברור שברכתו בנ"ר, אך מסופקני דאם לזה כוון רבינו אדה"ז לקבוע הנוסח בסידור במקרה יוצא מהכלל כזה. ובפרטי שמלשוננו הק' "על שאר משקים" משמע קצת דשתה משקים אחרים חוץ מייין. ודו"ק.

ובפרט שאם ללמדנו סדר הברכות (דעל חמר מדינה אין מברכים על הגפן אלא בנ"ר) למה לא פירט כן בהברכה ראשונות דעל שאר משקים אינו מברך בופה"ג אלא שנ"ב. ויש ליישב.

(ב) שמשום איזה סיבה, תיכף אחרי ברכת על הגפן, לפני לשנה הבאה בירושלים תאב לשתות מים (כנ"ל - שאין נוהגין כן - שמותר) והרי כבר בירך ברכת על הגפן ואכן חייב עכשיו לברך בנ"ר כי לא נפטר בברכת על הגפן. ואח"כ גומר הסדר בהכרזת לשנה הבאה בירושלים. והנה גם על תירוצ' זה אין פירכא הלכתית - אבל דומני שקשה מאוד לומר שלזה התכוון כ"ק אדה"ז בהוספת ברכה זו בהגדתו וכי למקרה כזה שבדוקא במצב כזה - בעודו מיסב על שלחן הסדר דקה לפני לשנה הבאה - איירינן, וכי הלכות ברכות בנ"ר אתא לאשמועינן.

התינח ברכת על הגפן - הרי מוכרח הוא לברך כי שתה שתי כוסות אחרי ברהמ"ז - ומוכרח לברך מתוך ההגדה אבל ברכת בנ"ר אינו מוכרח.

³ אגב, מסקירה מאד לא יסודי, יוצא שהרבה מאד ואולי רוב ההגדות הנדפסות, ובפרט היום, אינם מביאים ברכת בנ"ר בהגדה כלל. ויש לעיין בהגדות המדוייקות כמו אמ"ד, ועוד.

אשר ע"כ נראה לענ"ד שלא לזה כוון רבינו. וצע"ק.

ג) והי' נראה לתרץ, שאכן שתה מים אחרי כוס ג' או ד'. (כי על מה ששתה אחרי כוס ראשון ושני נפטר בברמ"ז) אלא, ואולי מחמת עז רצונו לקיים מנהגינו בזה לא הי' בדעתו עוד, לשתות מים⁴ יותר או שלא הי' לפניו כשבירך בורא פרי הגפן שבמקרה כזה הדין הוא שלא נפטר בברכת היין - וכמבואר בסדר ברה"נ דלעיל סוף פ"א.

והרי פסק המשנ"ב (סי' ר"ח סקע"ב ובשעה"צ אות ע"א) דבכה"ג אין הברכה האחרונה על הגפן פוטר המים ששתה, ודוקא בכוס ברהמ"ז אמרינן כן אך לא בברכת על הגפן.

וראה בספר ברכה כהלכה ח"ב בית היין הארוך פ"ט הערה 9 בארוכה בביאור דעתו ודעת רבינו בזה.

אך מה אעשה שדעת רבינו שם בסידור, כדעת השל"ה והאלי' רבה והפמ"ג (סי' ר"ח בא"א סקכ"ד שהעתיק השל"ה והא"ר) ברור מללו שאפי' הוא בענין שהוצרך לברך עליהם ברכה ראשונה שהנ"ב כגון שלא הי' לפניו כשבירך בופה"ג וגם לא הי' אז דעתו עליהם נפטרו בברכת על הגפן. ודלא כהמשנ"ב הנ"ל,

וא"כ המים ששתה אחרי כוס ג' או ד' - אף שלא הי' דעתו עליהם או שלא היו בפניו אינם צריכים ברכת בנ"ר והדרא קושיא לדוכתא.

ד) ואולי יש עוד מקום לומר שמי ששתה מים יהי' חייב בברכת בנ"ר בסוף הסדר, והוא ששתה פחות מרביעית יין בכוס ג' או ד'.⁵ וכמבואר בשו"ע רבינו (סי' תע"ב סעי' י"ט) שאף שלכתחילה מצוה לשתות כל הכוס אבל בדיעבד ששתה רוב רביעית (אם הכוס החזיק רק רביעית אחת - ע"ש היטב) יצא.

⁴ כי אם הי' בדעתו לשתות שאר משקין אף אם זה לא היו לפניו - נפטר בברכת היין.

⁵ ולא באתי להכרעה אם הרוב רביעית של כוס ג' מצטרף להרוב רביעית של כוס ד'. וצ"ע.

והרי ההלכה היא - וראה שם בסדר ברה"נ סוף פ"א דאם שתה פחות משיעור רביעית שאין צריך לברך אחריו - ומשאר משקין שתה רביעית יברך לאחריהם בנ"ר, וכן הי' בנדו"ד.

אך אפ"ל כן, חדא דמבואר שם בסי' תע"ב דבכוס רביעי יש לשותה רביעית כדי לברך על הגפן, ועוד שבצירוף שתי כוסות ביחד בודאי שתה רביעית אחת לחייב ברכה אחרונה, ואף אם שתה רק רוב רביעית בכוס ד' (שלא הי' יכול כבר לשותה עוד יין) הרי שתה רביעית בכוס שלישי וחייב על כוס זה ברכה אחרונה ובזה פטר את המים ששתה מלברך בנ"ר.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

(ה) והי' נראה לתרץ באופן אחר. והוא:

ששתה המים מחמת צמאו אחרי ברהמ"ז - אך לפני שבירך על הכוס שלישי⁶ ובהקדים הערה חשובה מבעל הקצה"ש בבדי השלחן.

דכתב רבינו בסדר ברה"נ פ"ד הל' י"א וזלה"ק: "וכל משקין ששותה לפני הסעודה אינו פוטר דברים שבתוך הסעודה או אחר הסעודה אפ"י שבדעתו לשותה ג"כ בתוך הסעודה וצריך לברך אחריו אם שתה כשיעור חוץ מן היין לפני וכו' ומכלל הסעודה היא ונפטר בברהמ"ז לפיכך אי"צ לברך אחריו קודם הסעודה" עכלה"ק,

היינו שכל משקין חוץ מן היין ששותה לפני הסעודה חייב לברך אחריו ואפי' אם נזכר אחרי ברהמ"ז, שברכת המזון אינה פוטר בורא נפשות. (כמבואר בסידור פ"א הי"ז) ובשלחנו כתב רבינו (ראה סי' קע"ד ס"ז) דאם שתה משקין לפני הסעודה - שחייב לברך עליהם בנ"ר - ובירך על הכוס ברהמ"ז אין צריך לברך כלל ברכה אחרונה אפי' לכתחלה לפי שנפטרים בברכה אחרונה שיברך אחר הכוס של ברהמ"ז.

ולפי זה אפי' מי ששתה מים לפני התחלת הסדר - (דהיינו לפני קידוש דכוס ראשון) - מכיון שבירך ברהמ"ז על הכוס הרי נפטר בברכת בנ"ר.

⁶ ואף שבפשטות אין להפסיק בין ברהמ"ז לשתיית הכוס אלא דצע"ק למה לא הביא רבינו בהגדה (אחרי כוס שלישי) דאם רוצה לשותה מים צריך לברך שפיר - וי"ל שמכיון שאין מנהיגו ככה לא נחית להכי, וצ"ע.

אך בבדה"ש רוצה לחדש (סי' ס' בקצה"ש סקט"ו) שהיות שרבינו השמיטו בסידור (כאן בהלכה י"א) אף שכתב כן בהל' י"ב לענין הבדלה י"ל שס"ל שאין ברכת על הגפן פוטרת ברכת בנ"ר אם שתיית המים או שאר המשקין הי' לפני שתיית היין - ושאינן לסמוך לכתחילה על כוס ברהמ"ז כי חיישינן שמא יחזור בו ויברך בלא כוס וישכח לברך בנ"ר ובזה הרי ברהמ"ז אינה פוטרת אפי' בדיעבד. משא"כ הבדלה ע"ש. והבדה"ש אומר דצ"ע לדינא.

וכן נר' דעת המשנ"ב בסי' קע"ד סקל"ז (ראה ספר בית היין הארוך הנ"ל פ"ט הערה 4 בארוכה בהבנת שיטתו בזה) דהיכא דנתחייב בברכה אחרונה על המשקין לפני שנתחייב על היין צריך לברך בנ"ר על המשקין ואין ברכת היין פוטרתם.

(וראה שם בספר בית היין הנ"ל שלדעתו דעת רבינו והפמ"ג אינו כן, ואינו מביא דברי הבדה"ש בזה דבסידור חוזר בזה רבינו ממש"כ בשלחנו בזה שלא העתיקו).

אשר ע"כ, לדעת הבדה"ש בדעת רבינו, בזה שאינו מביא דין זה בסידור יוצא שמי ששתה מים לפני הברכה דכוס שלישי עדיין חייב ברכת בנ"ר בסוף הסדר אף שבירך על הגפן.

ובאמת לפי דעת הבדה"ש כן יהי' הדין במי ששתה מים לפני קידוש דכוס ראשון דאין ברהמ"ז פוטרתו מלברך בנ"ר וחייב לברך בנ"ר בסוף הסדר.

אך מובן דמי ששתה מים לפני ברכת בופה"ג דכוס רביעי (או שני) הרי מכיון דכבר בירך בופה"ג על כוס שלישי (או ראשון) הרי בזה ברור דעת רבינו כדלעיל בארוכה דנפטר בברכה אחרונה דעל הגפן (אחרי כוס ד') או ברהמ"ז (אחרי כוס ב').

ואם כנים דברי הבדה"ש בדעת רבינו (וגם דעת המשנ"ב) בזה שפיר כתב רבינו, אף דמקרה דחוק הוא, דיש לברך ברכת בנ"ר על שאר משקין היינו ששתה לפני ברכת כוס שלישי ולכאורה ע"ז אין פירכא.

ב. והי' נראה לתרץ - אף דדוחק גדול הוא - ולבאר מדוע מביא רבינו ברכת בנ"ר בסוף הסדר, שאכן חיובו הוא גם למי ששתה מים (או שאר משקים אף שלהלכה קי"ל שאין לו לשתותם כדלעיל בארוכה) באמצע

כוס שלישי ורביעי היינו אחרי ברהמ"ז ואחרי שבירך בופה"ג על כוס ג' או ד'.

והוא עפ"י יסוד חדש שבכוס שלישי ורביעי מארבע כוסות אין ברכת (ושתיית) היין פוטרת שאר משקין וממילא גם הברכה אחרונה על הגפן בסוף הסדר אינו פוטרתו מלברך בנ"ר דהא בהא תליא (וכמ"ש הר"י יחיאל בטור סי' קע"ד בשם הרא"ש ע"ש. וביין נתוסף עוד דין שאף שהוצרך לברך על שאר משקים ברכה ראשונה, עדיין היין פוטר המשקים מדין ברכה אחרונה - ראה בדי השלחן לבעל קצה"ש ס' נ"ח),

דזלה"ק אדה"ז בשלחנו סי' קע"ד סעי' ד' (בביאור הא דין פוטר כל מיני משקין): "לפי שהיין הוא עיקר משקה והוא ראש לכל מיני משקין לכן הוא עיקר לענין ברכה וכולן טפלים אליו. והוא שהיו המשקין לפניו בשעה שבירך על היין (או שהי' דעתו עליהם)" עכלה"ק והוא מדברי התוס' והמרדכי ע"ש במ"מ.

חזינן דדין יין פוטר מדין עיקר וטפל, אתינן עלה ומגדרי עיקר וטפל הוא שאוכל או שותה כמה מינים וא' הוא העיקר והשני טפל לו.

וי"ל, דכ"ז שייך רק היכא דיבוא אח"כ לשתות עוד משקין דהיינו לפני או בתוך הסעודה דאז, מכיון דיין הוא העיקר וראש לכל המשקין לכן פוטר (מדין עיקר וטפל) גם משקין אחרים.

אבל היכא דכל סיבת היין אינו שייך להסעודה אלא כל כולו לענין אחר, ובנדו"ד הברכה על הכוס, וכמבואר בגמ' פסחים (קג, ב) ארבע כוסות הללו על כל כסא וכסא תקינו לה ברכה בפנ"ע - עד שיש דיוק גדול באחרונים (עפ"י דברי התוס' ר"פ ערבי פסחים דבמצות ד' כוסות אין עיקר המצוה בשתיית הכוסות רק בהברכות, ונדון בארוכה בחידושי הגר"ח והגר"ז בדעת הרמב"ם ואכ"מ. וראה בשו"ע רבינו סי' קצ סעי' ד' בהקו"א שם מהחכ"צ ובשו"ע רבינו סי' רצו סי"ח ע"ש), מה העיקר בהארבע כוסות הברכה או השתי'.

⁷ אלא דבסדר ברה"נ פ"א הל' כ"א מביא רק הא דין הוא ראש לכל משקין. וי"ל דמקצר בלשונו שם וכנראה מכל לשון הסעיף שם. ודו"ק.

לכן י"ל דהיכא דכל גדר הכוס יין הוא למצותו ולא להסעודה שיבוא אח"כ וכדו' בהא שפיר י"ל דאין ברכת הגפן ושתיית היין פוטר המים לא מברכה ראשונה ולא מברכה אחרונה, ומה שמובא בכמה מקומות בשו"ע רבינו (סי' קע"ד סעיף ד'-ה, סי' ער"ב סעי' י' ובסידור פי"ד הל' י"א ואילך) דהדין דיין פוטר כל מיני משקים הוא גם בכוס של מצוה כגון קידוש הרי מבואר בסידור סדר ברה"נ שם (פי"ד הל' י"א) דכוס קידוש הואיל ואין קידוש אלא במקום סעודה מכלל הסעודה היא אבל כוס הבדלה הואיל ואינו מתכוון לפתוח תאות המאכל אלא למצוה בלבד, צריך לברך אחריו ע"ש.

ואף שכתוב בכמה מקומות שאפי' יין זה פוטר, מ"מ י"ל דהיינו דוקא כשזה שייך לסעודה משא"כ למצוה בלבד.

וכמדומני ברור שראיתי בא' מספרי הפוסקים דיון אי הכוס יין של החופה פוטר מים וכדו'.

וחיילא ידידי הוא מ"ש מפורש בהגהות רעק"א סי' קע"ד אות א' דמביא בשם ספר בתי כהונה ח"ג דדוקא בשתיית יין תוך סעודה דרך שתי' שרצונו לשותות יין אבל בשותה מצד כוס של ברכת המצות כגון כוס של ברכת המזון וכדומה אינו פוטר יין עכ"ל.

ואף שיש לדון בדבריו - ובפרט לפי מ"ש רבינו בכמה מקומות - אבל עכ"פ עיקר סברתו הוא כדברינו דבכוס של מצוה גרידא שלא לשם שתי' אינו פוטר לא יין ולא שאר משקין.

אשר ע"כ בהנוגע לכוסות הראשונות של ארבע כוסות הנה הכוס ראשון הוא קידוש השייך לסעודה (אף שיש הפסק זמן ארוך⁸ שאכמ"ל בזה) וכוס שני ג"כ קרוב לסעודה הוא ויתכן לומר ששייך לסעודה ודעתו על המשקין שישתה בתוך הסעודה וגם אם שתה מים לפני הסעודה (לפני שלחן עורך) נפטר בברכתו האחרונה ע"י ברהמ"ז (אפי' לא הי' דעתו על

⁸ ודוקא לפי דברי רבינו בשלחנו סי' תעג סעי' י' מבואר הדבר למה אין מברכים על הגפן על כוס ראשון אף שיש הפסק גדול (יותר מע"ב מינוטין) דכל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל ע"כ, שע"ז אפשר לתרץ כמה קושיות שהק' האחרונים הנהוג בכל בתי ישראל שמדברים באמירת מגיד הרבה יותר משיעור עיכול ואעפ"כ אין מברכים ברכה אחרונה ואכמ"ל.

המים והוצרך לברך ברכה ראשונה כמבואר בסדר ברה"נ פ"א הל' כ"א וכן"ל בארוכה),

משא"כ כוס שלישי ורביעי הוא כוס מצוה גרידא בלי שום שייכות לסעודה ובלי שום שייכות לטפל ולשאר משקין אשר ע"כ שפיר י"ל דאם שתה מים אז, אחרי כוס שלישי שפיר אינו נפטר בברכת היין לא לפניו ולא לאחריו.

ומטעם זה שפיר מיושב מה שרבינו מביא ברכת בנ"ר על שאר משקין בסוף הסדר כי לא נפטר בברכה האחרונה דעל הגפן דכוס שלישי ורביעי. ודו"ק.

והיוצא לדינא מכל הנ"ל יהי' דאם שתה מים בסוף הסדר אחרי ברהמ"ז אפי' אחרי ברכת בופה"ג דכוס ג' או דכוס ד' צריך לברך ברכת בנ"ר וכפשטות הלשון בהגדת רבינו שם.

וצ"ע למעשה, ואבקש מלומדי הגליון להעיר בזה, אם כנים הדברים.



פירוש הכלל

"כל הברכות כולן מברכים אותן בלשון עבר"

הרב אליעזר ג. שם-טוב

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

בגמ' ברכות (לח, א): "שעל הפת הוא אומר המוציא וכו': ת"ר מה הוא אומר המוציא לחם מן הארץ. רבי נחמי' אומר מוציא לחם מן הארץ. אמר רבא ב'מוציא' כולי עלמא לא פליגי דאפיק משמע דכתיב א-ל-מוציאם ממצרים כי פליגי ב'המוציא' רבנן סברי המוציא דאפיק משמע דכתיב המוציא לך מים מצור החלמיש ורבי נחמי' סבר המוציא דמפיק משמע שנאמר המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים ורבנן ההוא הכי קאמר להו קב"ה לישראל כד מפיקנא, לכו עבידנא לכו מילתא כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים דכתיב וידעתם כי אני ה' אלקיכם המוציא", עכ"ל הנוגע לענינינו.

ברש"י ד"ה דאפיק משמע: "שהוציא כבר. והא ודאי ברכה הגונה דלשעבר בעינן שהרי כבר הוציא הלחם הזה מן הארץ שהוא בא ליהנות הימנו".

בשו"ע אדה"ז סי' קסז ס"ה: "כל הברכות כולן מברכים אותן בלשון עבר ולא בלשון הווה שהרי כבר הוציא מן הארץ לחם זה שהוא בא ליהנות ממנו. . . וכן המוציא משמע ג"כ לשון עבר. . . ואע"פ שיש מקום לטעות ולומר שהמוציא אינו מורה לשון עבר. . . מ"מ ה' ראוי יותר לומר מוציא לחם שהוא לשון מבורר על העבר. . . אעפ"כ מברכין המוציא כדי שלא לערב האותיות שהם מ"ם של העולם ומ"ם של מוציא שאם לא יתנו ריוח ביניהם תבלע אחת מהן ומה שאומרים לחם מן אע"פ שיש ערבוב אותיות...," עיי"ש בארוכה.

נמצא פשוט ש"המוציא" פירושו שהוציא כבר, בעבר.

העירני א' שעפי"ז צ"ע יסוד הדבר שבסידור תהילת ה' עם תרגום לאנגלית (וכן בסידור עם תרגום לספרדית) תורגם בלשון הווה: who brings forth bread from the earth.

לכאורה עפ"י כהנ"ל ה' צ"ל הלשון: who has brought forth bread from the earth.

ואולי י"ל שקושיא הנ"ל יסודה על טעות בהבנת הענין ד"לשון עבר" בברכות, ובהקדים:

כל השקו"ט בגמ' שם הוא האם המלה "המוציא" משמע ל' עבר או ל' הווה וכאן הבן שואל שאילת תם: למה בכלל ליכנס למחלוקת? למה לא קבעו את נוסח הברכה לכתחילה בלשון "שהוציא", לשון שאינו משתמע לתרי אנפין? ולכאור' פירוש הדברים הוא פשוט. אין הברכה מתייחסת בעיקר לפעולה (של הוצאת לחם זה - שנמצא כעת בידו של המברך - מן הארץ), כ"א לפועל (הקב"ה שמוציא את הלחם בכלל כולל לחם זה הנמצא בידו של המברך). וזהו דיוק הלשון בשו"ע אדה"ז "שמשמע ג"כ לשון עבר". ולכאור' מאי עדיף לשון שמשמע ג"כ לשון עבר מלשון שמשמע רק לשון עבר? אלא עפיהנ"ל ניחא, היות ועיקר המכוון הוא ה"פועל" ולא הפעולה, בוררין לשון שאעפ"י שעיקר משמעותו הוא על המוציא יסכול ג"כ משמעות הכולל הפעולה הפרטית

שגורמת את הברכה, דהיינו שהוציא כבר את הלחם הנמצא בידו של המברך, אבל אינו מוגבל לזה.

יסוד חזק לפירוש זה מצאתי בשו"ע אדה"ז סי' סו, סעי' יב, וזלה"ק: "ובסוף ברכה חוזר לגאולת מצרים כדי לסמוך לגאל ישראל שהוא לשון עבר ומה שנוהגים לסיים בערבית מלך צור ישראל וגואלו אין למחות מפני שלשון זה כולל ג"כ לשון עבר שלשון גואל כולל עבר והוה ועתיד (כמו מוציא לחם שכולל גם עבר כמו שיתבאר בסי' קס"ז)".

ז. א. כשמדובר על שם התואר, (בורא, מוציא, גואל) אין משמעותו לשון הוה דוקא, כ"א תיאור שאינו שייך לזמן מסויים ולכן כולל עבר הוה ועתיד.

בשו"ע אדה"ז סי' רד, סעי' יח: "שהכל נהי' בדברו צריך לומר נהי' בקמ"ץ היו"ד שכל הברכות נתקנו בלשון עבר כמ"ש בסי' קסז ולכן אומרים בורא ולא הבורא מפני שבורא הוא יותר מבורר על העבר כמו שנתבאר שם".

ובסי' קסז שם כתוב: "ומה שמברכין בורא ולא שברא הוא מפני שבורא הוא משמע ג"כ לשון עבר כמ"ש בורא השמים לכן מברכין בלשון הכתוב".

ויש להבין: הרי בסי' קסז מחלק בין בורא לשברא ולא בין בורא והבורא כמ"ש בסי' רד. וגם: בסי' רד כתוב: מפני שבורא הוא יותר מבורר על העבר כמו שנתבאר שם, ו"שם" כתוב: שבורא הוא משמע ג"כ לשון עבר, ז. א. שאינו "לשון מבורר".

ראולי יש ליישב שאמנם לשון בורא הוא יותר מבורר משברא והבורא כי עיקר כוונת הברכה מתייחסת לפועל ולא אל הפעולה, כנ"ל.

אם כנים הדברים נמצא שהתרגום באנגלית *who brings forth* מדויק הוא, אלא שיש לכוון את הכוונה הנכונה בשעת אמירת הברכה (בדיוק כמו בלה"ק).

אבל עדיין צריך עיון את לשון התרגום לספרדית

que hace salir el pan de la tierra

דלכאורה עפכהנ"ל צ"ל מלת *quien* במקום *que*.



בגדר נתינת מעות חטים בחג הפסח

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בשערי הלכה ומנהג או"ח חלק ב סי' רלו (ע' קצג ואילך): "ישנו מנהג (המובא בשולחן ערוך [רמ"א או"ח ר"ס תכט. שו"ע אדה"ז שם ס"ה]) לתת לפני חג הפסח לעניי העיר חטים לפסח, [כלומר: נוסף על כך שבכל ערב שבת יש לתת מקופת הצדקה לכל עני' מזון חמש עשרה סעודות' לכל השבוע - דבר שהוא חובה מצד הדין [שו"ע יו"ד ריש סרנ"ו. וראה שו"ע אדה"ז או"ח רסרמ"ב] - קיים מנהג לתת משך זמן לפני הפסח (המתחיל שלשים יום לפני החג) חטים לפסח. מנהג זה ביסודו הוא רק בקשר לחטים [ורק באם נשאר מהמעות חטים, אז יתנו (מהמותר) לעניים לשאר צרכי הפסח (שע"ת או"ח סתכ"ט)].

"ברם נוסף על כך אנו רואים בדורות האחרונים [ויש לברר בפנקסי קהלות ותקנות שלהם מתי נזכר זה לראשונה] מנהג נוסף - שנתפשת בתפוצות ישראל [ולהעיר מרמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ג. וראה שם פ"א ה"ב] - שמגבית 'מעות חטים' נעשית מלכתחילה לשם סיפוק כל צרכי החג לנזקקים.

"הטעם לכך בפשטות הוא: בהיות ושבעה ימים (ובחור"ל - שמונה ימים) רצופים אין עושים כל מלאכה (ואפילו לא לחזור על הפתחים), ומצד שני מתווספות בחג הפסח הוצאות נוספות. ועוד - ועיקר: בצרכי הפסח כלול גם מצות עשה מן התורה [שו"ע אדה"ז הל' יו"ט סתקכ"ט ס"ו-ז]: "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך", וכך גם בחול המועד [שם. וראה ר"ס רמב"מ ד], משום כך מספקים לכל הזקוקים את כל צרכי החג.

"לאור האמור הי' צריך להיות שגם לפני חג הסוכות יספקו לעניים את כל צרכי החג, ואדרבה: בקשר לסוכות נחוץ קיום המנהג יותר מבקשר לפסח, שכן בחג הסוכות יש יום אחד יותר מבחג הפסח, וכן גדולות יותר ההוצאות שבסוכות משום שמתווספות הוצאות הקמת סוכה - 'חג

הסוכות תעשה לך' [ד'תשבו כעין תדורו] (או"ח סתרל"ט) וכל השנה דר בדירה שלו בפ"ע. וראה ס' הפרדס לרש"י. - וראה שו"ע אדה"ז ר"ס תרמא. העמק שאלה לשאלות ס"ק סט. כף החיים סתרכ"ו, ושל ארבעת המינים - ו'לקחתם לכם משלכם' (סוכה מא, ב. ובפוסקים שם. וראה שו"ע יו"ד ר"ס רנ - דצ"ל די מחסורו אשר יחסר לו). למרות כל זאת לא ראינו מנהג לקיים לפני חג הסוכות מגבית לשם סיפוק כל צרכי החג לנזקקים.

"באופן זה קיימת גם השאלה לגבי ראש השנה למרות שהוא בן שני ימים בלבד: שהרי גם לראש השנה ישנן הוצאות נוספות יתרות על כל החגים, שכן בר"ה צריך להיות (ככתוב בעזרא [פסוק הוא בנחמי' (ח, י). בב"י ובשו"ע אדה"ז (או"ח סתקפ"ג ס"ד). (וראה גם פרש"י ביצה טו, ב. ד"ה אכלו משמנים) כותב 'וכן כתוב (בספר) עזרא' - ע"פ מחז"ל (סנהדרין צג, סע"ב) ונחמי' כו' לא אקרי סיפרא על שמי'. ולהעיר גם מב"ב יד, ב (שלא נמנה נחמי' לספר בפ"ע).] ומובא בשלחן ערוך [ב"י ושו"ע אדה"ז שם. וצע"ק במגיד מישורים (להב"י) ס"פ נצבים]]: "אכלו משמנים ושתו ממתקים" (כלומר, נוסף על כך שיש בראש השנה חיוב של עונג יום טוב - ככלל חג [שו"ע אדה"ז סתקפ"ט ס"ה] - ו"ירבה בבשר ויין ומגדרנות כפי יכולתו" [שם ס"ד] - יש בראש השנה ענין מיוחד "לאכול בשר שמן ולשתות דבר וכל מיני מתיקה") [שו"ע אדה"ז סתקפ"ג שם. מב"י שם].

"ונוסף על כל זה ישנם כמה דברים שאוכלים אותם לסימן טוב [כריתות ו, א. שו"ע או"ח סתקפ"ג] בכל תפוצות ישראל, דבר הנכלל בסוג 'די מחסורו אשר יחסר לו', שיש לספק לנזקק. הי' צריך איפוא להיות מנהג לערוך מגבית לעניים לצרכי ראש השנה!

"השאלה גדולה יותר: אחרי המלים 'אכלו משמנים ושתו ממתקים' ממשיך הכתוב [נחמי' שם]: 'ושלחו מנות לאין נכון לו', שפירושו הפשוט של הביטוי 'לאין נכון לו' הוא - ל'עני שאין מזומן לו מאכלו' [רש"י שם - וראה ביצה (טו, ב), אבל הרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו]. ולמרות זאת לא מצאנו מנהג לשלוח לפני ראש השנה מנות לעניים כדי שיוכלו לקיים 'אכלו משמנים ושתו ממתקים' וכו'? [בפר"ח סו"ס תקפא: "ונוהג אני לשלוח מנות לעניים ערב ר"ה כדכתיב . . . ושלחו מנות לאין נכון לו".

ובספר כתר שם טוב להרב גאגין ח"ו ע' 60 (לאחרי שמביא הנ"ל): "ולא ידעתי מדוע מנהג זה לא נתפשט בתפוצות ישראל כו".

"המדובר כאן והפליאה הוא על שאין מנהג קבוע ומגבית ובפרסום בנוגע לחג הסוכות וגם לראש השנה, ומשך זמן לפנייהם וכו', ואין מתורץ כלל במש"כ בזח"ג (קד, א) דבחג הסוכות בעי למיחדי למסכני, ובסדור האריז"ל דבערב סוכות יש להרבות בצדקה]"?

וע"ש מה שכ"ק אדמו"ר זי"ע מאריך בזה לבאר, ומסיק: "לאחר כל האמור - הרי כל זה הם סברות ושקלא וטריא בדיבור כדי לתרץ דבר שאינו מובן. ברם, כיון שישנם כאלה שצריכים 'לתרץ' את הקושי: 'ואם תאמר מה נאכל', והם זקוקים לסיוע לצרכי החג במעשה בפועל - רצוי לעורר אודות הענין של 'שלחו מנות לאין נכון לו', [בשנה זו שאנו נמצאים כבר בסוף ראש השנה] - לפחות בקשר לסעודת ערב יום הכפורים ומוצאי יום הכפורים, ולכל צרכי חג הסוכות, שמיני עצרת ושמחת תורה, כדי שיהיו כל צרכי החג בהרחבה לכל הזקוקים לכך - באופן שיהי' אצלם 'ושמחת בחגך'.

"וכדי שהדבר יתבצע בדרכי נועם, וכן כדי להביא בחשבון במקצת את הסברות האמורות - מה טוב שייעשו באופן של מתן בסתר [שבלא"ה כדאי בכל צדקה (שו"ע יו"ד סרמ"ט ס"ז)].

"ולשנה הבאה - אם עדיין יהיה אז ח"ו לפני קיום היעוד 'לא יהיה כך אביון' [ראה טו, ד] - יש לעשות בעוד מועד את כל ההכנות כדי לאפשר - בהוספה על האמור - את הנתינה לזקוקים לכך עוד לפני ראש השנה, כדי שיוכלו לקיים את 'אכלו משמנים ושתו ממתקים'. "עכ"ל - וכ"ה בלקוטי שיחות חלק יד (ע' 369) ושערי המועדים - ראש השנה סי' ט (ע' סב ואילך) - משיחות יום ב' דראש השנה ושבת תשובה תשל"ח.

והנה רבינו החיד"א במחזיק ברכה (סי' תכט סק"ו) כתב הטעם שקבעו צדקה זו של חיטי פסחא בפרטות ולא הכליליה בתוך כלל הצדקות של כל השנה, כי מזה נותנים גם לתלמידי חכמים עניים שגנאי להם לקבל צדקה, עיי"ש. והיינו שהוא כמין חלוקה ולא כמין צדקה ממש. - אולם ע"ז יש להקשות [כתמיהת כ"ק אדמו"ר זי"ע], שאם כן מדוע לא קבעו צדקה זו בפרטות גם לראש השנה וסוכות וכו', שגם אז זקוקים לזה תלמידי חכמים עניים שגנאי להם לקבל צדקה?

והנראה בזה לבאר ע"פ מה שכתב אאזמו"ר הי"ד במשנה שכיר על פסח [שעומד להופיע בע"ה בקרוב]: "הלכות פסח (בסי' תכ"ט) שואלין בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום, כן כתב המחבר. וכתב הרמ"א ע"ז ומנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך הפסח. והוא פלא דהמחבר הרי בא ללמדנו מתי העת לשאול ולדרוש בהלכות פסח, ומן הסתם ישנן כמה וכמה מיני הלכות שונות קלות וחמורות, ובא הרמ"א ונקט להראשונה של הלכות דפסח ליתן לעניים לצורך הפסח, וזו באמת לא שייכא כלל להלכות פסח הלא הוא מן הלכות צדקה, וכי בשביל שהוא לצורך הפסח שייכות להלכות פסח בתמיה . . . ולכאורה אינה שייכא פה רק להלכות צדקה ומה מקום יש לה פה, וגם להעמיד בראשונה קודם שאר ההלכות שישנם בפסח.

"ונראה לי בזה בס"ד, דרבינו רבן של ישראל בא להשמיענו הלכה גדולה בזה, והיא באמת הראשונה שבהלכות פסח וגם הגדולה שבכל הלכות פסח, שישנם בפסח מאות מן ההלכות קלות וחמורות, וזו הלכה הוא הגדולה שבכולן, ועל כן פתח בה רבינו הרמ"א את הלכות פסח כדי להורות שבה נפתח גם אנו את הלכות פסח, והוא הכולל את הכל כל חג הפסח וקדושת הפסח, ובה נזכה להאיר עלינו אור הגאולה הנקבע בפסח, וכמו שאומר בס"ד.

"דהתרגום מתרגם ואמרתם זבח פסח הוא לה' [שמות יב, יג על 'ופסחתי עליכם' - ואיחוס עליכון - כז] ותימרון דבח חיס הוא קדם ה' (וגם רש"י [שם יג-כג] פירש על פסח וחמל), הרי דפסח הוא חג של רחמנות לפני השם, היינו שבפסח יתעורר בנו מדת הרחמנות לרחם זה על זה כמו שריחם ה' עלינו אז בליל השמורים, ומדת הרחמנות הוא הכולל של קדושת הפסח. ועל כן כשבא המחבר להורות לנו הלכות פסח ומתי העת לדרוש ולשאול בהלכות פסח, בא הרמ"א ומעורר אותנו לידע העיקר הכולל של קדושת חג הפסח הוא לעורר בנו מדת הרחמים לרחם על מי שצריך לרחם, והוא הוא הלכה הראשונה ששייכא דוקא לפסח והוא הוא הגדולה שבגדולות בהלכות אלו, ועל כן פתח שהמנהג לחלק חטים לעניים לצורך הפסח, להורות ולהודיע שזו באמת הלכה ראשונה ואחרונה שבהלכות פסח שכל ענין פסח בא על זה, וכמו שאמר התרגום דבח חיס הוא לה', והוא בלשון אשכנז איין ערבארמונגס - פעסט פאר [= חג הרחמים לפני] השי"ת, והיינו לאחוז במדותיו, וכמו שהוא ריחם עלינו

בעת הזאת, וכמו כן נרחם אנו על העניים והאביונים הצריכים לרחמנות, וא"ש והבן.

"ויש להסביר הדברים יותר בס"ד, דידוע דניסן הוא זמן הגאולה, כמו שאמרו [ר"ה יא, ב] בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל, ואם ח"ו אין כדאים לגאולה מצד זכותם אזי אמרו במדרש דע"י שמרחמין על הבריות זוכים לגאולה, כמסופר במדרש רבה פ' נח (ב"ר לג, ג) בפסוק (תהלים קמה, ט) "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו": ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי אמר טוב ה' לכל ומרחמיו הוא נותן לבריותיו, ר' תנחומא ור"א בר אבין בשם ר' אחא למחר שנת בצורת באה והבריות מרחמין אלו על אלו והקב"ה מתמלא עליהם רחמים. ביומי דרבי תנחומא היו צריכין ישראל לתענית, אתו לגביה אמרו ל' רבי גזור תעניתא, גזר תעניתא יום קדמאי יום ב' יום ג' ולא נחת מיטרא, עאל ודרש להון אמר להו בני התמלאו רחמים אלו על אלו והקב"ה מתמלא עליכם רחמים, עד שהן מחלקין צדקה לענייהם ראו אדם נותן מעות לגרושתו, אתו לגבי' ואמרו ל' רבי מה אנן יתבין הכא ועבירתא הכא (היינו דאמרו לר' תנחומא מה אנו יושבין פה ועבירה פה, כמו שאמרו חז"ל (עי' כתובות כח, א) שאם יש משא ומתן ביניהם מנדין אותו), שלח בתרייהון ואייתיון לגו צבורא (שלח אחרי האיש וגרושתו והביאם לתוך הצבור), א"ל מה הוא לך זו (איזה קירבה יש לך בזו), א"ל גרושתי, א"ל מפני מה נתת לה מעות, א"ל רבי ראיתי אותה בצרה והתמלאתי עליה רחמים, באותה שעה הגביה ר' תנחומא פניו כלפי מעלה ואמר רבון כל העולמים, מה אם זה שאין לה עליו מזונות ראה אותה בצרה נתמלא עליה רחמים, אתה שכתוב בך חנון ורחום ואנו בני ידידיך בני אברהם יצחק ויעקב על אחת כמה וכמה שתתמלא עלינו רחמים, מיד ירדו גשמים ונתרוה כל העולם עכ"ל המדרש.

"הרי דע"י שמרחמים אלו על אלו בא ישועה על ישראל, ועל כן אם אנו רוצים שהפסח יביא עלינו הגאולה שנקבע בפסח כמו שהי' בראשונה, ואולי אין אנו כדאים לזה מפאת גודל עונותינו, על כן אם נרחם על העניים, אף שמדינא אין אנו חייבים ליתן להם עכ"ז אנו נותנים להם מצד מדת הרחמנות, כמו כן ירחם ה' עלינו אף שאין אנו כדאים מצד עבודתינו ויגאלנו מגלות החל הזה, וכיון דניסן ופסח הוא זמן גאולה ואולי לא נזכה כן רק ע"י מדת הרחמנות שנרחם אלו על אלו וכמו במעשה דר' תנחומא

הנ"ל, על כן הראשונה שבהלכות הוא לרחם אלו על אלו, ועל כן פתח הרמ"א ז"ל בהמנהג ליתן לעניים לצורך הפסח וא"ש, עכ"ל אא"ז.

ומעתה א"ש מדוע בהלכות פסח בלבד נאמר המנהג של לקנות חטים ולחלקן לעניים לצורך הפסח, כי בחג הפסח אין זה רק דין בהלכות צדקה [השייכת לכל הזמנים שבשנה] אלא שזה (גם, ובעיקר) העיצומו של החג של פסח שהוא בעצם החג של החמלה והרחמנות כנ"ל, והיינו דאם נרחם על העניים, אף שמדינא אין אנו חייבים ליתן להם עכ"ז אנו נותנים להם מצד מדת הרחמנות, כמו כן ירחם ה' עלינו ויביא את הגאולה וכו', ולפיכך נאמר מנהג זה בפסח ובתחילתו דוקא, אבל גם לפני ראש השנה וערב יוה"כ וחג הסוכות וכו' חייב להיות מנהג קבוע ומגבית ובפרסום בנוגע לחג הסוכות וגם לראש השנה וכו', אבל זהו רק דין ומנהג בהלכות צדקה בלבד, לפיכך לא מופיע המנהג הזה בהל' ר"ה וסוכות וכו', משא"כ בפסח שזהו גדרו של חג הפסח שהוא בעצם חג החמלה והרחמנות, ולפי דרכו א"ש.



כתובה שחתמו העדים לפני כתיבת תיבת "וקנינא"

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בשטר הכתובה החתן מקבל עליו אחריות על כל הכתוב בו ובקבלת קנין, והנוסח הוא "וקנינא במנא דכשר למקניא ביה", והיינו שהעדים קבלו קנין מן החתן על התחייבותו. ובדרך כלל נהוג, שלאחרי מילוי כל הפרטים בכתובה, מקבל החתן קנין בפני העדים, ואז המסדר קידושין ממלא תיבת "וקנינא", או משלים התיבה הנ"ל והעדים חותמים על הכתובה. (רמ"א אבהע"ז סי' סו סעי' א).

והנה כמה פעמים קורה שהעדים חתמו שמם לפני מילוי תיבת וקנינא, ובדרך כלל שמים לב לזה בשעת קריאת הכתובה וכיו"ב, ונשאלה השאלה, מה דינו של כתובה זו, והאם מותר להוסיף מילת "וקנינא" לאחר חתימת העדים, ומה הוא העצה בנידון זה.

א. בשו"ע חו"מ (סי' מב סעי' ט"ו) כותב המחבר "לשון שרגילים לכתוב בשטרות אף על פי שאינו מתיקון חכמים, אלא לשון שנהגו

ההדיוטות לכתוב במקום ההוא, הולכים אחריו, ואפילו לא נכתב דנין אותו כאילו נכתב". ובש"ך (ס"ק לו) פירש "משום דמסתמא היה דעתו שיכתוב כן", ועיי"ש שביאר בארוכה שהמדובר הוא דווקא כשידוע שהבעל דין ידע שנהגו לכתוב כן.

ולפי"ז נלמד בנידו"ד, דאף שהחסירו מילת "וקנינא" ייחשב כאילו נכתב והשטר כשר, כי לשון "וקנינא" הוא לשון שנוהגים לכתוב בכתובות וגם החתן יודע מזה, ובפרט שהמשך לשון הכתובה מוכיח כן, דמיד בהמשך ל"וקנינא" ושמות החתן והכלה ממשיכים "על כל מה דכתוב ומפורש לעיל במנא דכשר למקניא ביה", הרי מעידים עידי הכתובה שהשתמשו בסודר כשר לקנין, ומוכח מתוכו שהיה קנין, וא"כ גם שהחסירו ה"וקנינא" דנין אותו כאילו נכתב וכן"ל.

אבל אולי יש לחלק, דהמדובר בשו"ע שם הוא בהתחייבות שאדם עושה עם חברו, וכמבואר במקור הדין בגמ' (ב"מ קד, א) דמפרטת כו"כ תנאים שהיו דורשין לשון הדיוט, ובלשון רש"י (שם, ד"ה דורש) "שהרגילו הדיוטות לכתוב שלא כתקנת חכמים היה דורש הלשון לפסוק הדין אחריו", ואפילו לא כתב חשבינן כאילו נכתב, (עיי"ש בתוס'), והיינו שמפרשין את דברי השטר כפי הנהוג אצל כלל אנשים, ואף שלא כתבו כן בפירוש חשבינן כאילו אכן התחייב לזה במפורש, ולדוגמא: "אם אוכיר אשלם במיטב", ועוד דוגמאות כיו"ב, אבל כאן בכתובה הרי רוצים לחדש עדות בשטר על דבר שלא נכתב בו ובזה אולי לא ייחשב כאילו נכתב (אבל ראה לקמן מש"כ בשבט הלוי).

ב. בשו"ע (שם, סי' מט סעי' ב) כותב הרמ"א: "וכן בשאר טעות סופר דמוכח שטעה, השטר כשר, ואמרינן דטעה כמו שאמרינן אחריות טעות סופר, וכדלעיל ריש סימן לט". [דהמלוה חבירו בשטר גובה מן המשועבדים אפילו לא כתב אחריות, דקיימא לן אחריות טעות סופר היא]. ודעה זו הובא להלן במחבר (סעי' ו) גבי טעות בשם הלואה או המלוה וכיו"ב, שיכתבו שטר אחר, וכותב "ויש אומרים שאפילו אם לא כתבו אחר, אם יתברר הדבר שהוא טעות סופר, כשר". ודעה זו היא אותה הדעה שהביא הרמ"א הנ"ל דהיכא דמוכח שטעה, השטר כשר. (כ"כ הבאר הגולה וביאור הגר"א כאן). והיא דעת הרא"ש בתשובותיו (כלל סח סי' לב) והביאו בנו בטור חו"מ סי' מט.

ובנידוד"ד הרי ברור הוא שמחמת טעות לא כתבו מילת "וקנינא", דהרי - כפי הנהוג - חתימת העדים הוא רק אחרי שראו את החתן מקבל קנין, וידוע לכל שבכתובה מקבל החתן התחייבות להכלה, א"כ הוי טעות דמוכח, ולדעת ה"א בשו"ע וסתימת דעת הרמ"א, הוי שטר כשר, דחזותו מעיד עליו שזהו כוונת השטר.

ג. בקובץ רו"ש (לזכרון הרב ר' זלמן שמעון ע"ה דווארקין, קה"ת תשמ"ז) נדפסה תשובה מהג"ר מנשה שיחי' קליין בנידון שאלתינו (שם עמ' 223), ובראשית דבריו דן בחיסור תיבת וקנינא אם נפסלה הכתובה או לא, ותולה זאת במחלוקת הסמ"ע והש"ך בריש סימן מד, אם וקנינא הוא דבר חדש בשטר או חזרת השטר דחוזרין מענינו של שטר בשיטה אחרונה, דאם הוא דבר חדש הרי אם לא כתבו נחשב כחסר השטר ופסול, אבל אם הוה רק חזרת השטר הרי אף שלא נכתב בכ"ז לא יפסל השטר, ובהמשך רוצה לומר דלפי נוסח שטר הכתובה שלנו שכתוב שאמר החתן שקיבל עליו לפרוע שטר הכתובה כו', הרי פשוט דקבלה זו היא המחייבת אותו, א"כ ה"וקנינא" הוא רק חזרת השטר לכל הדעות עיי"ש.

וקשה לי בזה, דבסמ"ע וש"ך שםמבואר דמדובר בשטר שכתוב בהתחלתו שאמר לעדים לקבל קנין, דלשון הסמ"ע שם "ואע"פ שעדיין לא נכתב למעלה אלא שאמר הלוח לעדים שיקנו מידו למלוה, ולא כתב שם דכן עשו דקנו מיניה עד לבסוף שכתוב וקנינא כו', מכל מקום כיון דאין זה דבר חדש לגמרי, גם כי מסתמא עשו העדים מה שביקש מהן ועל שום זה התחילו לכתוב השטר, משום הכי בכלל חזרת השטר הוא, וכן מביאו בש"ך סק"א ובסק"ב מפרש ע"פ דעת התוס' והמרדכי, דרק באותן שטרות שמוזכר אודות הקנין בתחלת השטר הוא דאמרינן דה"וקנינא" שבסיום השטר ייחשב כחזרה, דז"ל הש"ך שם "דמסתמא היו כותבין כמו שהוא בתיקון שטרות שלנו, שבתחלת השטר כתוב ואמר לנו הוי עלי עדים וקנו ממני בקנין גמור אגב סודר כו', ובסוף השטר כתוב וקנינא ככל מה כתוב ומפורש לעיל במנא דכשר למקניא ביה", וא"כ בשטרות אלו שהוזכר הקנין בראשית השטר מובן דהמילה "וקנינא" ייחשב כחזרת השטר, אבל בכתובת שלנו דלא מוזכר מילת קנין עד לסיום הכתובה שאז כותבים "וקנינא", לכאורה לא ייחשב כחזרת השטר. וצ"ע.

ד. ובתשובתו שם כותב בעל ה"משנה הלכות", דאף ששכח מלכתוב "וקנינא" הרי המשך המילים "במנא דכשר למיקניא ביה" מורה שפיר

שהיה קנין וא"כ היה כשר בלי תיבת וקנינא, והיות שבחסרון מילת וקנינא לא מיפסל השטר לכן "אם מלאו תיבת וקנינא במקום החסר שהתופס הוא ריק שם ומלאוהו לאחר החתימה, נמי לכאורה לא נפסל השטר בו, דכל שלא נפסל השטר בחסירתו לא נפסל אם נכתב בו לאחר חתימת העדים כיון דלא מכשיר ולא פוסל השטר, והוה ליה כדבר משופרא דשטרא דלא משגחינן בי' כלל, וממילא לא מיחזי נמי כשיקרא מה שכתבוהו אח"כ, הגם דוודאי לכתחילה לא יעשה כן ח"ו, אבל בדיעבד אין לפסול". ועיי"ש עוד שהאריך בזה דחסרון בטעות של תיבת "וקנינא" לא פוסל השטר, וגם העיר ממה שצוין לעיל מחו"מ סי' מט.

וכן בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' רעז) כותב בנידון זה "מכל מקום גם אם לא כתב וקנינא כו' וכתוב לשון במנא דכשר למקניא בו והכל שריר וקיים וחתמו עדים ע"ז, הרי העידו שהיה בקנין, אלא שלא בולט לשון צורת הקנין. . ובדרך כלל הוא גם שטח קטן חלק שאי אפשר להוסיף דבר, ומכל שכן אם החסיר לשון וקנינא בלי להשאיר מקום חלק", וציין למה שהבאנו לעיל משו"ע סי' מב עיי"ש. הרי מבואר דלדעתם הכתובה כשירה.

ה. אבל עדיין צ"ב אם יכולים וצריכים לתקנו עכשיו לאחר חתימת העדים, דגבי גט כותב הרמ"א (אבהע"ז סי' קכה ס"ג) "תקנוקודם שיכתוב כדת משה וישראל, או לכל הפחות קודם החתימה" אבל בתשובת ה'משנה הלכות' שם אכן כותב "ויותר טוב למלאותו מלהניח כך בלי מילוי, ובפרט שהעדים כאן שחתמו על השטר הזה, והם קבלו הקנין ועסוקין עוד באותו ענין הגם שחתמו כבר".

ויל"ע בדבר זה, דהנה הקצות החושן (סימן מה סק"א) כותב דאם העדים חתמו עצמם תחילה על נייר חלק, ואח"כ כתבו על חתימתן את נוסח השטר, השטר פסול, משום דבעינן כתיבה קודם לחתימה, ומדייק כן מדברי התוס' בגיטין (ד, א ד"ה מודה ר' אלעזר), שמבואר דאם קדמה החתימה לכתיבה לאו כלום היא, "דבשעה שחתמו, על נייר חלק חתמו, ואחר שכתבו השטר אין החתימה חוזר וניעור", ובסוף מקשה ע"ז מדין גט מקושר דהעדים חותמים מאחוריו, ועל כל שיטה ושיטה קודם השניה חותמין העדים מאחוריו, וקשה היכא מהני עדים אלו כיון דחתמתן קודם לכתובת הגט, ובפרט למ"ד שמקיימין מהעדים שלמעלה, מה מהני עדים

אלו כיון שחתמו בשיטה ראשונה ושניה, ועדיין לא נכתב כתיבת התורף שמו ושמה, ומסיים הקצוה"ח "וכעת צריך ישוב".

הרי דעת הקצוה"ח ברור דלא יועיל שום כתיבה לאחר חתימת העדים, וא"כ לדעתו אם משום מה נצריך להוסיף תיבת וקניא, הרי לא יועיל להוסיפו בשטר זה ונצטרך לכתוב כתובה אחרת.

ו. אבל בספר נחלת יצחק (להג"ר יצחק אלחנן מקאוונא, חו"מ שם) דן בארוכה בדברי הקצוה"ח, ומביא דעת הרי"ף (יבמות לא, ב) הסובר דהא דאמרו עדים החתומים בשטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין, הוא דוקא כשמסרו השטר להבעל דין, בזה אמרינן דהוי כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, אבל כל זמן דהשטר יוצא מתחת ידי העדים ועדיין לא נמסר להבע"ד, לא הוי כמי שנחקרה עדותן בבי"ד. ושיטה זו הובא בכ"מ בבית יוסף, וגם בשו"ע (סי' מו סל"ה) גבי חתם בשטר עד שלא נעשה חתנו ונעשה חתנו, מביא המחבר דעה ראשונה "הוא אינו יכול להעיד על כתב ידו, אבל אחרים מעידים שמכירים חתימתו אפילו לא ראוהו עד שנעשה חתנו", וטעם הדין מבואר שם דעדים שחתמו נעשו כמי שנחקרה עדותן בבית דין בשעת החתימות, ואז הרי לא היה חתנו והיה כשר להעיד, (סמ"ע ס"ק פו. ש"ך ס"ק צב), ושוב כותב המחבר "ויש מי שאומר דהיינו דוקא כשהשטר יוצא מתחת יד אחר, אבל אם יוצא מתחת יד העדים לא", ולמקורו כתב הסמ"ע (שם ס"ק פז) "דהיינו לדברי הרי"ף דס"ל דביוצא מתחת ידי העדים לא אמרינן לענין שום דין דהוה ליה כנחקרה עדותן בבי"ד", וכיון שנפסל לפני מסירת השטר שוב אינו יכול להעיד ע"ז, הרי דדעה ראשונה סוברת דבשעת חתימה נגמרת עדותם ודעה שניה דבשעת מסירה נגמרת עדותם.

וכותב בנחלת יצחק דלפי דברי הרי"ף מבואר דעיקר ההגדה של השטר לא הוי בעת שחתמו, רק בעת מסירתו, "ולכן י"ל דאף דחתמו על נייר חלק ואח"כ כתבו על חתימת ידם את השטר, דהוי שטר כשר, דהא בעת עיקר הגדתם דהוי בעת דמסרו השטר להבעל דין הא אז כתוב מכבר למעלה מן חתימת ידם", ועיי"ש עוד שמבאר איך לשיטת הרי"ף לא מוכרח דינו של הקצוה"ח. וגם דן בדברי התוס' שהביא הקצוה"ח, עיי"ש בארוכה, וגם קושיית הקצוה"ח על סברתו מגט מקושר מתרץ שם דחתימת העדים מאחוריו היתה לאחר שנכתב כולו בפנים בקשריו, ואכמ"ל.

וכן בשו"ת שואל ומשיב (כרך ב ח"ב סי' עד) חולק על הקצוה"ח ומחלק בין גט לשאר שטרות, דבגט גזירת הכתוב דבעי שני עדים מטעם דהוי דבר שבערוה, וא"כ כל שלא חתמו עצמם אחר כתיבת הגט, לא מיקרי עדות, אבל בשטר הלואה אם חתמו עצמם העדים לשם עדות ע"ז ההלואה אף שכתבו אח"כ השטר, אינו רק משום מחזי כשיקרא ולא חיישינן, ועיי"ש מה שביאר דברי התוס' בגיטין מקור דברי הקצוה"ח, ומוסיף: "לפע"ד גם אם חתמו עצמם על שט"ח מקודם גם כן ראוי דיועיל, ואף אם עדים בחתומיו זכו לו, כבר כתבו התוס' בב"מ דף כ' דעד גמר היום אין זוכים, וא"כ הרי לאחר כך חתמו עצמם ושפיר זכו לו העדים בחתימתן".

עכ"פ יוצא מזה דלדעת הקצוה"ח לא יוכלו להוסיף אחרי החתימה, אבל לדעת הנחלת יצחק וביאור שיטת הרי"ף שהוא גם דעה בשו"ע, הרי כל זמן שהכתובה ביד העדים דהיינו שלא נמסר להחתן הכתובה, יוכלו להוסיף ה"וקנינא" גם אחרי חתימתם. וכן לדעת השואל ומשיב יוכלו לתקן לאחר החתימה.

ז. אבל עדיין צ"ע אם לסמוך על דעת הרי"ף למעשה, דסו"ס הוא רק דעת "יש אומרים" בשו"ע, ויש ראשונים חולקים על הרי"ף בזה, ועוד דאולי י"ל דאחרי חתימת העדים ומסירתו ליד המסדר קידושין, כבר נחשב שיצא מתחת ידי העדים, דהרי המס"ק הוא גם שליח החתן לברכת אירוסין, א"כ אפילו שעדיין לא הגיע ליד החתן הרי בשעה שחתמו עדותם כבר נחשב כיצא מרשות עדים, דלשון הרי"ף הוא "ומסתברא לן כי אמרינן רחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם דלא הויא לה עדות שבכתב עדות, הני מילי היכא דאיתיה לשטרא תותי ידי סהדי, כמה דלא מסהדי בה עד השתא דמיא, דהא אי בעו כבשי לה לשטרא ולא מסהדי . . אבל שטרא דנפיק מתותי דבעל דין לא אמרינן ביה מפיהם ולא מפי כתבם הוא, דהא מעידנא דחתימי בשטרא ויהבי ליה למריה לא יכלי למהדר בהו והוו להו כמי שנחקרה עדותם בב"ד". הרי מצד הסברא שכתב הרי"ף דהעדים יכולים להחביא השטר ולא להעיד, מובן לכאור' דבשעה שנמסרה למסדר קידושין אין לנו יותר החשש הזה, וא"כ נחשב יצא מרשות עדים, אבל מהמשך דבריו שכותב דבשטר שנמצא אצל הבעל דין לא נאמר מפיהם וכו', משמע שכל זמן שהשטר לא הגיע ליד הבע"ד ממש עדיין לא נחשב שיצא מתחת ידי עדים, וממילא לדעת הרי"ף אכן יוכלו לתקנו,

דגמר עדותן תהיה רק בשעה שהחתן יקבל את הכתובה בידו למוסרה להכלה, ודו"ק.

ח. ולהוסיף: דאולי בנידו"ד לכו"ע עדותם תחול רק בשעת מסירה, דהנה ע"פ הלכה צריכים העדים לקרוא השטר מילה במילה (עי' חו"מ סי' מה ס"ב), ולמעשה לא ראינו נוהגים כן, אלא המסדר קידושין מסביר להם בקיצור את תוכן השטר כתובה ושמות החתן והכלה, ואז חותמים העדים - איך שיהיה הטעם לזה ע"פ הלכה -, וא"כ הרי סומכים העדים על המסדר קידושין שיערוך השטר ככל משפטו וחוקתו, ויקראו ברבים בעת החופה ויראו שנכתב כהלכתו, הרי כל זמן שהשטר לא שלם בכל פרטיו אינו נחשב יציאה מתחת ידם וגמר עדותם, דהם סומכים עליו שעד שלא ימולא ויכתב כפי הנצרך לא ימסירהו ליד החתן.

מיוסד ע"ז אוי"ל, שכל המחלוקת בין הראשונים והרי"ף, מדובר באופן שחתמו על עדות אודות מעשה שהיה כבר, כגון שכבר חתמו על שטר שהלוה כסף מהמלוה, ובאופן זה מחדש הרי"ף דאף שחתמו על המעשה שכבר היה וזה הוא תחילת עדותם, בכל זאת כיון דלא יצא מתחת ידם ולא מסרוהו להמלוה, לא נחשב כגמר עדות, ושאר הראשונים חולקים ולדעתם אכן נחשב גמר עדות משעת החתימה, אמנם אם המדובר הוא באופן שגם העדים לא רוצים שיגמר העדות בחתימה, אלא רק בשעה שיצא מתחת ידם, הרי לכאורה כו"ע יודו להרי"ף שאכן לא תגמר עדותם עד שימסר השטר, דאין העדות יכולה לחול בעל כרחך של עד.

ואם צודקים אנו בזה, הרי י"ל דכיון דכנ"ל העדים סומכים על המסדר קידושין שיערוך הכתובה כהלכתה, הרי אין רצונם להעיד עד שיהיה כתוב בשלימות ויקראו ברבים בעת החופה, ועדותם תחול במסירה להחתן, ולפי"ז אכן יוכלו לתקנו אף לאחר חתימתם.

ט. אמנם מצינו מקור מפורש יותר דיהני התיקון אף לאחר חתימת העדים, והוא מש"כ המחבר (שו"ע חו"מ סי' מה ס"ו): "ידקדקו העדים שלא ירחיקו מהכתב רוחב שני שיטין, ואם הרחיקו שני שיטין פסול, אפילו כתב שריר וקיים, אפילו ידוע שלא הוסיף ולא זי"ף בו שום דבר, ואפילו טייטוהו בדיו פסול, שלא יאמרו חתמו על הטיטוט ולא על עיקר השטר". והטעם מבואר שם בפוסקים, או מפני שלא נעשה כתקנת חז"ל, שהיה יכול לחתוך השטר ולעשות שטר חדש בזיוף בשתי השורות (סמ"ע

ס"ק יג), או מפני שיוכל לכתוב בשורה שלפני האחרונה מה שירצה. (ש"ך ס"ק יב).

ובהמשך הסימן (שם, סעי' יד) כותב: "היו העדים מרוחקים מהכתב יתר על שני שיטין והיה הרייח שבין הכתב והעדים מלא בעדים פסולים או קרובים הרי זה כשר, שהרי אינו יכול להזדייף, ואם נראה השטר בבית דין קודם שמילאהו בקרובים או פסולים שוב אין לו תקנה, אבל אם הוכשר על ידי מילוי קרובים קודם שבא לבית דין אפילו עשאו המלוה מדעתו שלא מדעת הלוה כשר, וי"א דדוקא שמילאהו מדעת הלוה, אבל אם מילאהו שלא מדעת הלוה פסול". הרי מפורש דאף לאחר חתימת העדים יכולים להכשיר השטר, ורק כשנראה בבית דין הוא שאין לו תקנה "דאלמוהו רבנן תקנתייהו ואמרו, כל שטר שנראה בב"ד דלא נעשה כתיקון חכמים הרי הוא כחספא בעלמא" (לשון הסמ"ע ס"ק לה) אבל כשלא נראה בב"ד יוכלו לתקנו.

והחילוק בין מה שאפשר לתקן ומה שאי אפשר, ביאר בנחל יצחק (שם ריש ענף ד) "דשאני הרחיק ב' שיטין דאף דשם פסול עליו, מ"מ כיון דאין זה תיקון בגוף כתב הגט ע"כ הכשירו, משא"כ היכא דצריך תיקון בגוף כתב הגט לכן לא מהני, דהוי כמו הא דכתבו התוס' דאם קדם החתימה להכתיבה בגט לא מהני" עיי"ש, וכן בנידו"ד יש לחלק בין תיקונים בעצם דברי השטר כתובה [דיש כאילו טעותים שא"א לתקנם לאחר חתימה, יש שאפשר לתקן אבל צריך קיום על התיקון כהפרטים המבוארים בזה בפוסקים], לבין דברים שנחסרו בשטר ורוצה למלאתם מפני חשש זיוף, כי הא דרויח שתי שורות, שאפשר לתקנם גם לאחר חתימת העדים, וכן הוא בנידו"ד דחסרון תיבת וקנינא הוא לא פסול בעצם השטר וכנ"ל, ולפ"ז יוכלו לתקנו ולמלאותו אף לאחר חתימת העדים.

י. ועכשיו מצאתי דמה שכתב ר' מנשה קליין בקובץ רז"ש נדפס בשו"ת שלו משנה הלכות (חי"ז סימן סד) ושם נוסף קטע בסיום התשובה, וז"ל: ודברתי עם ידידי הרה"ג ר"א קאפלינסקי שליט"א ואמר לי שבדידיה הי' מעשה שהי' עד בכתובה ושכחו לכתוב וקנינא ואח"כ שאלו הענין להגאון האמיתי ר' משה פיינשטיין זצ"ל, ואמר שכיון דכתובה הוא מעשה ב"ד א"צ לכתוב כתובה שניה, והרב קאפלינסקי הקשה מתוספת כתובה, ושוב שמע מאחד שכעין שאלה זו נשאלה עוד מהגרמ"פ זצ"ל ופסק לכתוב כתובה אחרת, אבל לא ברור ליה אי הדבר שאמר השני הוא

בר סמכא, ולפמ"ש נראה לכאורה דבריו הראשונים קיימין אלא שהטעם פה לאו משום מעשה ב"ד דבאמת ע"ז תקשה קושיא מתוספת כתובה דהתוספת לא הוי בכלל מעשה ב"ד, ואולי ס"ל כיון דאנן לא כתבינן תוס' מיוחד אלא כל הכתובות כולן כתובין בנוסח אחד מאה ומאה וא"כ הו"ל כבר כל הכתובות ס"ה מאתים בכלל מעשה ב"ד, וא"כ לא צריך קנין מטעם ב"ד. ולפמ"ש דאנן כותבין ממילא במנא דכשר למיקנא ביה אתי שפיר הכל בס"ד כנלע"ד. עכ"ל.

וכן מצאתי בספר עטרת יהושע (פסקים והנהגות מהרב משה ארי' פריינד ע"ה גאב"ד ירושלים, עניני נישואין פ"ג סי"ד) "אירע ששכחו לכתוב וקנינא עד אחר שחתמו העדים, היה אומר לכותבו אחר חתימת העדים ולא פסלו, מאותו הטעם דעסוקים באותו ענין, אבל לכתחילה אמר ליזהר מזה"

היוצא לנו לפי מה שכתבנו, דלכו"כ פוסקים הרי אם חיסר תיבת "וקנינא" לאחר חתימת העדים הכתובה לא נפסלה, והמסדר קידושין יכול למלאותו, ובפרט בשעת החופה שהעדים עדיין שם ועסוקים באותו ענין. ולהלכה למעשה שייך לרבנים מורי הלכה בפועל.

[יא. ובספר סדר כתובה כהלכתה (להרב ש"א שטרן, בני ברק תשנ"ו) שביבי אש ח"ב סימנים ב-ה, האריך בנידון שאלתינו, ודעתו לחומרא בזה, וקשה לי להבין מהלכו בזה, דמאריך בהסבר דמעיקר הדין באמת אין כל צורך בקבלת קנין סודר מהחתן על התחייבות הכתובה, ואינו נעשה אלא לשופרא דשטרא ולרווחא דמילתא, וכן נקט מפורש בפסקי הלכות – יד דוד פ"י מהל' אישות הל"ד "ורק משום שופרא דשטרא רגילין לכתוב בהכתובה וקנו מיניה", והטעם מבואר דהרי כל ההתחייבות שבכתובה מתחייב החתן בהם מעצם כתיבת הכתובה או הנישואין, ולא בעינן קנין לפעול ההתחייבות, ומבואר הוא בכ"מ (וראה ספר אבן המשפט סימן ח' ועוד), ולפי"ז הרי חסרון תיבת "וקנינא" וודאי לא יפסול השטר, אבל בהמשך הדברים מביא מדברי תשובת מהר"ם מר"ב דכתובה שאכלוהו עכברים וחסרו בה מתיבות דכשר למקניא ביה וחלק מתיבת "דכשר" ופסק המהר"ם מר"ב דיש לכתוב כתובה אחרת, ולפי"ז כותב בספר הנ"ל דכשחיסר תיבת וקנינא ולא נזכר כלל עשיית הקנין מיסתבר דאליבא דכו"ע לא מהני ואין הכתובה כשירה עיי"ש.

ולא הבנתי מדוע גרע טפי, הרי בסברא אפשר לומר להיפך, להיות ורשום בכתובה "במנא דכשר למיקניא ביה", ויש בו חתימת עדים, הרי נאמר דמסתמא עשו קנין כדת וכדין ושכחו להוסיף המילה וקנינא, ובפרט שרובו ככלו של הכתובה כבר רשומה מקודם, הרי זה טעות דשכיח, וכן"ל וכן הוא דעתם של הרב ואזנר והרב י"ש אלישיב שנדפס שם בסי' ג' ד' דלא נפסל השטר בחסרון תיבת "וקנינא". וגם מה שכותב שם דאינו רשאי להוסיף התיבה והשטר נפסל בכך, צ"ע מכל הכתוב לעיל, ובפרט אחרי שביאר שבפשטות ההלכה מילת "וקנינא" הוא משופרא דשטרא, הרי אפשר לתקן דבר שאינו מגופו של שטר כל זמן שהעדים כאן ועסוקים באותו ענין. וכן צ"ע בדעת הרב אלישיב שם, שלאחרי שמבאר דאין הכתובה נפסלת בלא כתב וקנינא, כותב בסוגריים מרובעות שבכתובות המודפסות שבהם נשאר חלל ריק במקום התיבה, בכה"ג אין להכשיר הכתובה כיון שיכול להזדייף ע"י הוספת התיבה לאחר חיתום שטרות, ולדידי צ"ע מאי זיוף איכא אם במעמד העדים נוסף מילת "וקנינא" השייכת לאותו חלל ריק, וכדברי הפוסקים לעיל.

ובספר סדר כתובה שם סימן ה' מובא מכתב מר' אשר וייס (בעמ"ס מנחת אשר) ואחרי שקו"ט בגדרו של שטר הכתובה מביא מהשו"ע דבטעות דמוכח כשר השטר (וכפי שהבאנו לעיל), ומסיים "ולכאורה היה נראה מכ"ז דנכון הי' לתקן כתובה זו או לכתבה מחדש". והנה מכתב זה של הרב וייס מצאתי נדפס גם בקובץ דרכי הוראה (היו"ל ע"י בית דינו בירושלים, קובץ ט, תשס"ח) ושם הלשון הוא "ולכאורה היה נראה מכל זה דכתובה זו כשירה, אך מ"מ דלכתחילה נכון היה וכו'". הרי שגם לדעתו מפורש דלא פסלינן הכתובה ולא כדעת בעמ"ס סדר כתובה כהלכתה. גם מה שהביא הרב וייס שם מעשה רב מאדמו"ר מצאנז צ"ל בכתובה שנחתמה וניתנה ולמחרת שמו על לבם שלא השלימו בה מילת "וקנינא", וצוה לכתוב כתובה חדשה ולחתום אותם העדים ולא הסתפק בהשלמת מילת "וקנינא". הרי לכאור' יש לחלק בין כשמוצאים הטעות בשעת החופה או החתונה שעדיין עסוקים באותו ענין ממש, לבין מציאת הטעות למחרתו].



יסוד טבילת כלים

הרב יוסף יצחק שמוקלער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. כותב הרא"ש בפרק בתרא דע"ז (אות לו) "ת"ר הלוקח כלי תשמיש מן העו"כ... דברים שנשתמש בהן ע"י חמין - מגעילין ומטבילין והן טהורין, דברים שנשתמש בהן ע"י האור מלבנן ומטבילין והן טהורין.

"פי' רשב"ם דוקא מגעילין או מלבנן תחלה אבל הטבילו תחילה הוי כטובל ושרץ בידו. ולא נהירא דהך טבילה לא משום טומאה, דאפי' חדשים צריכים טבילה אלא גזה"כ הוא". עכ"ל.

כלומר שיטת הרשב"ם דטבילת כלים הוא משום טומאה כלומר איסור (כמו בהמה טמאה), וכמו בשרץ שגורם לאדם טומאה צריך תחלה להשמיט מידו השרץ ואח"כ יועיל טבילתו, אבל אם טובל ועדיין השרץ בידו לא עלתה לו טבילה, ה"נ בנדו"ד צריך קודם להפליט האיסור מן הכלי ואח"כ להטביל שהרי האיסור הוא הוא הגורם הטבילה ואם לאו הוה טובל ושרץ (האיסור) בידו.

וע"ז כותב הרא"ש דהך טבילה לא הוה משום טומאה - דאזי היתה מובנת שיטת הרשב"ם - אלא גזה"כ, והרא"י דאפי' חדשים צריכים טבילה, ובכלים חדשים אין כאן טומאה ואיסור.

וביאור שיטת הרשב"ם כותב הריטב"א בע"ז (עה, ב) ד"ה כלי סעודה אמורין בפרשה: "פירוש ומשום דסופן להשתמש באיסור, ויצאו לקדושה, הצריכה הכתוב טבילה אף בחדשים משא"כ בזוזא דסרבלא", כלומר לעולם יסוד הטבילה הוא 'האיסור', והא דכלים חדשים צריכים טבילה, הוא, משום שגם להם שייכות איסור, שסופן לבוא לידי איסור, ולכן גם כלים חדשים צריכים טבילה¹.

¹ וממשיך הרא"ש להוכיח שטבילה מועלת לפני הגעלה מהא דיש הכשר לחצאין כלומר דאפשר להדיח ולטבול ולהשתמש בצונן ואח"כ להגעיל. והתשובה לזה כותב הלבוש - מובא בש"ך סי' קכ"א ד'. תו ממשיך הרא"ש להוכיח דאפי' אי נימא דהוה הטבילה משום איסור וטומאה הרי טבילת כלים (דאפי' בחדשים) נובע מבעלות הגוי שהיא טומאה (וסיבה) אחרת, מהאיסור בפועל, ואנו יודעים דב' סוגי טומאות (נדה

ב. והנה כ"ז מקורו בגמרא ע"ז (עה, ב) "אמר ר"נ אפי' כלים חדשים במשמע, דהא ישנים וליבנן כחדשים דמו ואפ"ה בעו טבילה. מתקיף לה ר"ש אי הכי אפי' זוזא דסרבלא נמי? אמר לי' כלי סעודה אמורין בפרשה". ומפרש רש"י דיוק הלשון "אי הכי" דבשלמא אם דוקא ישנים צריכים טבילה הייתי אומר שגדר הטבילה הוא משום פילוט איסור וזוזא דסרבלא אין בו איסור אבל עכשיו שחדשת שאפי' חדשים - שאין בהם איסור - צריכים טבילה רואים שגדר הטבילה היא גזזה"כ א"כ אפי' זוזא דסרבלא נמי, ובלשון רש"י "הואיל וגזזה"כ הוא ולא משום פילוט איסור דהא חדשים ולא בלעי מידי, מצרכת לה טבילה"².

וטומאת מת) לא נחשבו כשרץ לגבי השני ה"נ לא נחשב האיסור בפועל - שרץ, לגבי הטבילה אע"ג דשניהם שם איסור עליהו.

ויש לתרץ ע"פ הריטב"א דהתם הם ב' סוגי טומאות משא"כ כאן הוא ענין ואיסור א' "סופו לבוא לידי טומאה" - הבכח של הפועל. תו ממשיך הרא"ש לתרץ סדר הברייתא והא דנקט להגעיל תחלה שזהו לכאורה ראי' לשיטת הרשב"ם "משום דהוא עיקר הכשר פליטת האיסור" ולכאורה מדוע כותב הרא"ש "עיקר" הרי הטבילה אינו כלל פליטת האיסור אלא גזזה"כ לשיטתו וי"ל שהכוונה על הדחה שצריכים בין כך הן לפני הגעלה והן לפני הטבילה ולכן כותב שהגעלה הוא "עיקר הכשר" ולא כל ההכשר שהרי ההדחה עושה הכשר לצונן וגם ההקדמה להגעלה. אמנם צ"ב מהו תירוצו!

והתוס' מוסיף (ד"ה מגעילין) "משום דחמירא מפני האיסור" ועצ"ב מהו החומרא? וי"ל דאם בישל בו לפני ההגעלה המאכל אסור משא"כ לפני הטבילה, וחמירא שאסור התבשיל ולכן מקדימו התנא. דלהשתמש לפני הטבילה אסור לכתחלה משא"כ לפני הגעלה אסור בדיעבד. אמנם בשלמא למהלך הא' של הרא"ש (מיד אחרי זה) והתוס' (ד"ה וכולן) דלפני טבילה - מותר התבשיל לכו"ע, אלא למהלך הב' של הרא"ש והתוס' דלמ"ד נ"ט לפגם אסור ה"נ אסור קודם הטבילה משום גזירה, א"כ מדוע חמירא הגעלה על הטבילה? וי"ל (א) דנקט כן למ"ד נ"ט לפגם מותר, (ב) גם למ"ד נ"ט לפגם אסור, חמירא. דפליטת האיסור אוסרת מה"ת (גם להשיטות דטכ"ע לאו דאורייתא - הרי גיעולי נכרים דחידוש הוא, מה"ת) משא"כ קודם טבילה מדרבנן. (ויל"ע למהלך הב' של הרא"ש דגזורין קודם טבילה אטו קודם הגעלה, האם גם למ"ד "נותן טעם לפגם מותר ובבן יומו אסור", נאמר דגורין בבן יומו - מלקחתו מן הגוי, שקודם הטבילה נאסר התבשיל אטו קודם הגעלה).

² יל"ע מהו קושייתו על ר"נ דוקא הרי כך כתוב בברייתא לקמן "ת"ר הלוקח . . דברים שלא נשתמש בהן מטבילין" וי"ל שהאמוראים לא ידעו הברייתא (ומתניתין - דלרש"י מדובר בטבילה, מדבר שתשישו ע"י צונן).

[אבל לכאורה עיקר חידושו של ר"נ הוא הטעם ולא הדין. ולכן הקשה על ר"נ ולא על הברייתא, אבל עפ"ז צריך לבאר מדוע קושיית ר' ששת הוא דוקא על הטעם ולא על הדין.]

כלומר לכתחלה סבר ר' ששת דיסוד הטבילה הוא האיסור (כשיטת הרשב"ם) ור"נ חידש לו דיסודו הוא גזה"כ ולכן הוקשה לו א"ה אפי' זוזא דסרבלא והיא היא הוכחת ושיטת הרא"ש דמזה שחדשים צריכים טבילה רואים שטבילה אינו משום איסור אלא גזה"כ.

ותשובת ר"נ אפשר לפרש בב' אופנים. להרא"ש: הפשט הוא דלעולם הוא גזה"כ והא דכלי סעודה דוקא הוא ג"כ גזה"כ דכלי סעודה אמורין בפרשה.

ולהריטב"א: לעולם כדשנין מעיקרא דיסודו הוא משום פילוט האיסור והא דחדשים צריכים טבילה הוא משום שגם להם שייכות איסור דסופן לבוא לידי איסור. וזה אשמועינן רחמנא בכלי סעודה אמורין בפרשה שאינו גזה"כ, אלא כלים הראויים ויבואו לידי איסור. דבתחלה חשבת דאיסור בפועל מצריך טבילה, וע"ז ענה לו דכלי סעודה אמורין בפרשה, דגדר הטבילה הוא משום שסופן לבוא לידי איסור (וזאת גילתה התורה בכלי סעודה).

ג. הפרישה (סי' קכא אות ג') מקשה על הרשב"ם מהא דקי"ל דאם נתבשל איסור בכלי של ישראל דל"צ טבילה אלא הגעלה ואי נימא דסיבת הטבילה הוא משום איסור הרי יצטרך גם הכא טבילה אלא ש"מ דסיבת הטבילה אינו משום איסור אלא מפני שהכלי הי' בבעלותו של גוי - (ואינו נחשב טובל ושרץ בידו - כלומר בהוספה לג' קושיות של הרא"ש מוסיף הפרישה קושיא ד').

והנה הדין דכלי של ישראל ל"צ טבילה אפי' נתבשל בו איסור, אינו מפורש בש"ס, אלא בראשונים, ובכללם הרשב"א והמאירי, ובהמשך לסברת הרשב"ם, ובלשון המאירי "ולפי דרכך למדת" ומזה מובן שדין הנ"ל אינו בסתירה לשיטתם³.

³ ולכאורה הי' נראה לתרץ ד"ראוי לאיסור" חמירא מ"איסור בפועל" ולכן דוקא כלי של גוי שהי' לו האפשריות לאיסור משא"כ כלי של ישראל שנאסרה, שיש רק איסור בפועל ולא בכח.

אבל א"כ ישראל שאינו שומר תו"מ עדיין, יצטרך כליו טבילה. וי"ל דצריך ראוי הן במציאות והן ע"פ דין תורה. אבל א"כ ישראל שנתן לגוי רשות להשתמש בכליו יצטרך טבילה, שהרי יש האפשריות לאיסור גם ע"פ דין תורה.

וי"ל בהקדים דהן הגעלה והן טבילה למדין בגמ' ע"ז (עה, ב) מאותו פסוק (במדבר פל"א, פכ"ב ואילך) "אך את הזהב . . כל דבר . . וטהר אך במי נדה". ואעפ"כ חלוקים הם בדיניהם דטבילה הוא דוקא בכלי מתכות (וכלי זכוכית) ומפרשת הגמרא הטעם דכלי מתכות אמורין בפרשה.

ודוקא בלקוחין ולא בשאולין, והטעם: כמעשה שהי', ודוקא בכלי סעודה. ובהגעלה אין אנו מוצאים חילוקים אלו אלא מועילה בכל הכלים חוץ מכלי חרס, ואפי' בשאולין, ומדוע לא נימא בהגעלה ג"כ כלי מתכות אמורין בפרשה וכמעשה שהי'.

אלא לכאורה הביאור הוא דטבילה היא גזה"כ וחידוש וממילא אין לך בו אלא חידושו - מה שכתוב בפרשה. משא"כ הגעלה הוה מילתא דסברא ולכן אנו לומדים לכל דרמיה⁴.

ולכן מחוורתא כמ"ש בהפנים שזהו גזה"כ ולכן דוקא כלים של גוים. [ועוד יש להקשות דממ"נ אם ה'הבפועל' לא חמירא ורק 'ראוי' חמירא מדוע נחשב איסור בפועל - שרץ, ואם נחשב שרץ, מדוע אינו מחייב טבילה! ויש ליישב דהוה כמו נ"ט בנ"ט דאיסורא והיתרא דמבאר הרשב"א (בתו"ה ב"ד ש"ד לג, ב; לח, א) דאם כבר חל האיסור - אינו נפקע בנ"ט בנ"ט, אבל בכדי שהאיסור יחול לכתחילה, צריך ממשות דוקא ולא על נ"ט בנ"ט דהיתרא, ה"נ הבפועל לא הוה כמו הבכח, ובכדי שיחול חיוב טבילה צריך הבכח דוקא, אבל כשיש כבר החיוב טבילה, אינו נפקע, וכ"ז שיש בו איסור עדיין יש החיוב טבילה. ועוד י"ל דהגם שכבר אין כאן סיבה המחייב, אבל עדיין אינו יכול ליכנס לקדושת המאכלות ומעכב. (וראה לקמן בהערה 7).

⁴ יש כאן ב' ענינים: א) דטבילה לכו"ע יסודה גזה"כ; ב) הגעלה סברא. ענין הא': (והיא היא מה שנוגע לעניננו) מצינו בראשונים - ראה רמב"ן ע"ז (עה, ב) ד"ה הו"א וי"ל טבילה זו גזה"כ היא". ובד"ה מדקתני כותב הרמב"ן כהרשב"ם. וראה בהשיחה שם הערה 44 ובהערה 49 והכוונה "דטבילת כלים חידוש הוא דאינו בכלי חרס וכו'" הוא כנ"ל בפנים דכלי מתכות אמורין בפרשה ואין לך בו אלא חידושו. אמנם ענין הב': לכאורה תלוי אם טכ"ע דאורייתא. דראה פסחים (מד, ב) דמ"ד טע"כ לאו דאורייתא, לא יליף מגיעולי נכרים, דחידוש הוא, דהא כל נותן טעם לפגם מותר, והכא אסור. ומ"ד טע"כ דאורייתא, סבר, דלאו חידוש הוא, דלא אסרה תורה אלא קדרה בת יומא.

(ולא עיר דבהגעלה גופא (ועד"ז בטבילה) יש ב' ענינים: א) שנאסר הכלי עד ההגעלה; ב) מועיל הגעלה שזה לכאורה לכו"ע מידי דסברא). אמנם א"כ יקשה מ"ש בהפנים על השיטות דגיעולי גוים חידוש מזה שנוהג בכל הכלים ולא מתכות דוקא - ראה פסחים (ל, ב) רד"ה דמידייתי וברש"ש שם ובא"ת הגעלה ע' רכו הע' 281, מתשובת רשי דילפינן מטומאה להגעלה.

ועפ"ז דלכו"ע יסוד חיוב טבילת כלים היא גזה"כ ואין לך בו אלא חידושו יש לתרץ קושיית הפרישה דאמאי אינה שייכת בכלי של ישראל משום דאין לך בו אלא חידושו וכלי מדין אמורין בפרשה בשל נכרי דוקא אבל של ישראל (שנאסרה) לא כתוב בפרשה.

ועפ"ז יש לבאר ההו"א של הגמרא (ע"ז שם) שטבילה הוה משום פילוט האיסור - שנבלע בו, ולכן חדשים ל"צ טבילה, ע"ש. ואינה מובנת, האיך טבילה פולטת! אלא בודאי דגזה"כ היא.

ורק חלוקים מהו הגזה"כ: בההו"א של הגמרא משום פילוט האיסור ובמסקנא חלוקים הרא"ש והרשב"ם.⁵

אמנם אינו מספיק דהרי בטבילה - שהיא גזה"כ - ל"א כן והק"ל. ועד"ז קשה מנ"ל שנוהגת בכלים השאולין מנכרי ולא נימא כמעשה שהי' וי"ל דטבילה החידוש הוא שהכלי צריך טבילה משא"כ בגיעולי נכרים החידוש הוא שהבליעה אסורה ואוסרת הגם שנפגם קצת. ובהך דינא אינו נוגע הכלי אם שאל או לקוח אם עץ וצמצם או אבן דהחידוש והדין הוא בהבליעה ולא בהכלי.

(וראה שו"ט בכו"פ (סי' צח סק"ב) אי ילפינן גיעולי כלים של ישראל משל גוים, ומסיק דלא יליף - וראה דיעות החולקים דסברי דשפיר ילפינן בא"ת ע' גיעולי נכרים בתחלתו וצ"ב להתאים סברא זו עם מסקנת הכו"פ. וי"ל דהחילוק הוא בהבליעה אם זה בליעה של ישראל או של גוים ועצ"ע.)

⁵ ונראה להגדיר הדברים: דלהרא"ש הגזיה"כ הוה משום שבא מבעלותו של נכרי לבעלותו של ישראל. ולהרשב"ם משום שהי' בו איסור (בכח עכ"פ). ולכו"ע הוה גזה"כ וחלוקים מה אומרת הגזה"כ, ונפ"מ ביניהם אם טבל לפני שהגעיל. (ובלשון הירושלמי "לפי שיצאו מטומאת העכו"ם" - "טומאת" - ההגדרה "העכו"ם" - המקום שאמורה בתורה) והפרישה: למד דלהרא"ש - הוה גזה"כ, ולהרשב"ם - לא הוה גזה"כ אלא מילתא דטעמא.

ולכאורה לשון הרא"ש מורה כהפרישה "דהך טבילה לא הוה משום טומאה. . אלא גזה"כ", משמע דלהרשב"ם לא הוה גזה"כ. וי"ל דפשיטא ל' להרא"ש דהיסוד גזה"כ וכתב דלהרשב"ם הגזה"כ מחייב טבילה משום טומאה, וחולק וכותב דהוה גזה"כ לחוד (ולא משום טומאה). [ועדיין יש לברר האם להרשב"ם 'הגדרת' הגזה"כ הוה פילוט האיסור וכן"ל או 'טעם' הגזה"כ (דיומקת יותר לשון הרא"ש - אלא גזה"כ בלי טעם), והאם שייך גזה"כ עם טעם - ראה רמב"ם ממרים פ"ז הי"א ולח"מ שם ובמאירי לסנהדרין ריש פ"ח]. ובהנוגע לפשט במאירי "ולפי דרכך", ע"ש שמתחיל שכל כלי שנכנס מרשות גוי לרשות ישראל נאמרה בכלי מדין כו', ועיקרה משום שנכנס לקדושת מאכלות שלכן צריך להגעיל תחלה, ומסיים ולפי דרכך למדת שכלים של ישראל שנאסרו ל"צ טבילה "שלא נאמרו הדברים אלא בשנכנס מרשות גוי לרשות ישראל". וי"ל שחוזר לענין הראשון

ד. והנה בהשיחה שם שואל מדוע אין אנו טובלין הכלים לאחר הפסח (כמ"ש בנוב"י וחת"ס) הרי אנו קונים הכלים מהם, וכן האיך השתמשו עם ישראל בהכלים שלהם (למאכלי חלב) ביום מ"ת - דהוה בשבת, והרי הם צריכים טבילה שהרי אז דייקא נכנסו לקדושת ישראל ונתגייירו (דקבלת המצות הי' בשעת מ"ת).

ומתרץ ע"פ השיטות והיסוד דטבילת כלים הוה להכשירן מן האיסור⁶ והיינו מאפשריות האיסור ומכיון שעם ישראל כבר היו נזהרים ממאכלות אסורות, לא נחשבה אפי' אפשריות האיסור להצריכם טבילה, וכן במכירת חמץ לא שכיח כלל שהגוי ישתמש בזה ולא נחשב אפי' אפשריות האיסור להצריך טבילה, ע"ש בארוכה.

והנה בשו"ע יו"ד (קכא, ב) מביא המחבר ב' דיעות אם הטביל לפני הגעלה: (א) דמותרים; (ב) צריך לחזור ולהטבילין. ובפשטות הן הן ב' השיטות הנ"ל דהרא"ש והרשב"ם, דיעה הא' - דעת הרא"ש דטבילה הוה גזה"כ, ודיעה הב' - דעת הרשב"ם דטבילה הוה משום איסור.

(וכ"כ בבאר הגולה וביאור הגר"א שם וכן משמע שהרי הב"י הביא רק ב' שיטות אלו) ולהלכה פוסק הש"ך (סק"ה) לחזור ולהטבילין בלא ברכה (דספק ברכות להקל, אבל הטבילה עצמה לרוב שיטות הוה דאורייתא).

ועכ"פ אנו חוששין לב' הדעות וא"כ קשה האיך אפשר לתרץ ע"פ המהלך שטבילת הכלים הוה משום איסור, - דיעה הב' בשו"ע. הרי אנו צריכים לחוש גם לדיעה הא' בשו"ע. (ולשיטת הרא"ש זה שהכלי הי' בבעלותו של גוי מצריך טבילה).

אמנם האמת שיש ג' שיטות בדבר: (א) שיטת הרא"ש: דאפשר להטביל קודם הגעלה; (ב) שיטת הרשב"ם: אם הטביל קודם הגעלה לא עשה כלום

שחיבו שנאמר בתורה הוא בנכרי וכן בתו"ה (כ"ד ריש ש"ד) הוא בהמשך למה שהביא בתחלה הירושלמי. לפי שיוצאת מטומאת העכו"ם ונכנסו לקדושת ישראל.

⁶ ע"ש בהערה 42 שעצם הענין מבואר כבר בריטב"א מאירי וכו' ובהשיחה מחדש שכן הוא שיטת רש"י עה"ת. "להכשירן מן האיסור" שהגעלה: מטהרת ממצואות איסור, וטבילה מוכשרת מן אפשריות האיסור ע"ש. והיינו בב' הענינים דומה רש"י לראשונים הנ"ל (א) שיסוד הטבילה - איסור (ב) לא איסור בפועל אלא בכח. ("להכשירן" - ענין הב' מן "האיסור" - ענין הא').

וצריך להטביל עוד הפעם אחר הגעלה; ג) שיטה ממוצעת - הראב"ד: דלכתחלה צריך להגעל קודם טבילה, בדיעבד אם הטביל קודם יצא (פי' על ע"ז, מובא בתו"ה ב"ד ריש ש"ד, ובר"ן בע"ז ובפסחים).

והנה לשון המחבר הוא "מגעילן ואח"כ מטבילן והם מותרים ואם הטבילן ואח"כ הגעילן מותרים. וי"א שצריך לחזור ולהטבילן הרי מבואר להדיא דב' השיטות בהמחבר אינם הרא"ש והרשב"ם אלא הראב"ד והרשב"ם (ואכן כך מפורש בלבוש ופר"ח).⁷

ועפ"ז יתבאר מדוע הרמ"א בדרכי משה (סק"ג) מעיר על הב"י - שיטה שיטה ג', הר"ן בשם הראב"ד. ובמפה אינו מעיר כלום, משום שזהו שיטה הא' דהמחבר וא"צ להעיר.

ע"כ הקדמה א' ועכשיו הקדמה ב' -

שיטה זו של הראב"ד אפשר לבאר בב' אופנים:

א) בעצם סובר כהרא"ש דטבילה הוה רק משום גזה"כ (שיוצא מבעלתו של גוי וכו') רק שסובר שגזה"כ אומר שלכתחלה צריך להגעיל תחלה דכתיב תעבירו באש ואח"כ וטהר.

ב) בעצם סובר כהרשב"ם דטבילה משום איסור ולכן לכתחלה צריך להכשיר תחלה וסדר של הפסוק אינו גזה"כ אלא מילתא בטעמא דהוה כטובל ושרץ בידו אבל אינו שרץ ממש ולכן אינו מעכב בדיעבד.

ע"י בנמוק"י יבמות (מז, א) (טז, א בדפי הריף) ד"ה ת"ר ששואל למה בגר עושין המילה תחלה ואח"כ הטבילה ומתריך "דכשהוא ערל אין טבילה מועלת דהו"ל כטובל ושרץ בידו ואפי' בדיעבד נעכב, ותדע דהלוקח כלים מן העו"כ שצריכין להגעיל ולהטביל, הגעלה קודמת,

⁷ הגם שבטור וב"י אינו מובא שיטה זו שלכן קרוב לומר שכונת המחבר (שהוא בדרך כלל קיצור מהב"י) בדיעה הא' אינו לשיטת הראב"ד אלא לשיטת הרא"ש אבל לשונו מוכח כשיטת הראב"ד.

וראה כע"ז בשו"ת צ"צ (יו"ד סי' קעו ח"ג בתחלתו) שמביא מ"ש התומים "שרוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב" ומסיים הצ"צ "הלכך אף את"ל שהב"י לא נתכוין... מ"מ מלשון השו"ע נראה לפרש", ע"ש.

ואע"ג דהתם בדיעבד אם הקדים טבילה - יצא, שאני הכא דטומאת ערלות טומאה גמורה".

כלומר שלומד הטעם שהגעלה קודמת משום דהו"ל כטובל ושרץ בידו ורק משום שאינו טומאה גמורה אינו מעכב, עכ"פ נפשט ספקינו כצד הב' ⁸.

⁸ ועפ"ז מבואר מדוע הרשב"א והר"ן הסכימו להראב"ד, הגם שהקדימו שגדר הטבילה מטעם איסור משום שגם הראב"ד סובר כמותם. הסברת שיטת הראב"ד דאינה טומאה גמורה י"ל דכשהי' ברשותו של הגוי הי' לו הן הבכח להאיסור והן האיסור בפועל ועכשיו נשאר רק הבהפועל ולכן אינו נחשב שרץ גמור והרשב"ם סובר שלא נפקע ממנו שם איסור. ובפרטיות: הנה יש ב' ביאורים - מדוע גם חדשים צריכין טבילה להצד שיסודו איסור: (א) הריטב"א: משום דסופן להשתמש באיסור; (ב) רש"י עה"ת (ע"פ השיחה): להכשין מן האיסור, כשהכלי נמצא ברשות הגוי יש לו אפשרות לאיסור וזה עצמה שראוי לאיסור מצריך טבילה.

וי"ל דלאופן הא': "האוסר הוא האיסור בפועל" שזה שחדשים צריכים טבילה הוא משום שגם להם יש שייכות לאיסור בפועל - סופן לבוא לידי איסור בפועל. לאופן הב': "האוסר הוא הראוי" עצם הדבר שראוי לאיסור (ואפי' אם אין סופן לבוא לידי איסור בפועל). וי"ל דבזה פליגי הרשב"ם והראב"ד, דהרשב"ם סובר כאופן הא' שהמחייב טבילה הוא "האיסור בפועל", ולכן כ"ז שלא נגעלה, הרי "האיסור" - שרץ בידו והראב"ד: סובר כאופן הב' שהמחייב הטבילה הוא "הראוי לאיסור", וכעת כבר אינו ראוי רק שיש בו "איסור בפועל" וזה אינו טומאה גמורה ושרץ ממש כ"ראוי לאיסור" ולכן אינו מעכב.

ואם כנים הדברים יש ליישב מדוע כל השיחה בנוי' על רש"י עה"ת שהרבי מחדש שכוונת רש"י כמו הריטב"א והמאירי. ומדוע אינה בנוי' על הריטב"א (והמאירי) שמפורש בדבריהם שגדר הטבילה - משום דסופן לבוא לידי איסור, וכמבואר בהשיחה בהערה 42.

ועפ"כ הנה"ל י"ל שהרי בשו"ע מובא דיעה א' - הראב"ד ודיעה ב' - הרשב"ם, ופשיטא דהרשב"ם סובר שיסוד הטבילה הוא איסור וכמ"ש במאירי וריטב"א. והאמת שגם הראב"ד סובר שיסוד הטבילה - איסור (כמ"ש בנמוק"י) אבל קשה אם סובר דטבילה יסודו איסור הרי עכשיו יש בו איסור וטובל ושרץ בידו, ומדוע אינו מעכב. ולכא זה מביא הרבי שיטת רש"י דוקא דיסודו ראוי לאיסור ולכן האיסור בפועל אינו שרץ ממש ומיושב האיך אפי' שיטה הא' בשו"ע סובר דטבילה יסודו - איסור. (אבל ראה בנמוק"י (סוף ע"ז) שסובר שטבילה הוה גזה"כ וי"ל דשם מביא מהרא"ש אבל ראה באו"ה כלל נח אות קה וע"ש אות א', וראה בלבוש (קכ, א; קכא, ב) ואולי כוונתו בטומאה היא "ראוי" לאיסור). והא שכותב הראב"ד לכתחלה באורייתא, הגם שבתורה הכל בדיעבד - כמבואר בתוס' גיטין (ג, סע"ב) הרי כתבו התוס' במנחות (לח, סע"א) דיש חילוק בין חסרון מעשה, לשינוי הסדר "דלית לן למימר דאסדר לבד יקפיד הכתוב לעכב" - ראה בארוכה בלקח טוב כלל ה'.

וע"פ ב' הקדמות אלו:

(א) שיטה הא' בהמחבר הוא דעת הראב"ד;

(ב) הראב"ד סובר ביסוד הטבילה כהרשב"ם דהוה מטעם איסור יוצא דכל השיטות המובאים בשו"ע סוברים דגדר הטבילה הוה משום איסור ושפיר מתרץ בלקו"ש ע"פ יסוד זה טעם למנהגינו (ושיטת הרא"ש דיסוד הטבילה גזיה"כ אינו מובא בשו"ע).

נמצינו למדים ג' שיטות בדבר:

(א) הרא"ש: דיסוד הטבילה רק גזיה"כ - כשיוצא מרשות גוי לרשות ישראל - ולכן אין סדר להגעלה וטבילה.

(ב) הרשב"ם: יסוד טבילה - איסור, ולכן הסדר, הגעלה ואח"כ טבילה, ולעיכובא.

(ג) הראב"ד: יסוד טבילה - איסור, ולכן הסדר לכתחילה, אבל אינו לעיכובא⁹.



והנה בלק"ט שם (אות וא"ו וז' - בפעם הב') רוצה לבאר המחלוקת בין הראב"ד והרשב"ם אי שינוי הסדר דקרא מעכב אי לא. אמנם נראה לומר דלכו"ע שינוי הסדר לחוד אינו מעכב והכא שאני שיש הסברא דטובל ושרץ בידו ומצד הסברא מעכב - כמפורש בראשונים, ופליגי הראשונים בהגעלה וטבילה וכן במילה וטבילה אי הוה כטובל ושרץ ממש אם לאו אבל מצד סדר הקרא לחוד לכו"ע אינו מעכב רק מצד הסברא (וראה בשבועות (כב, ב) תוד"ה אבע"א) וראה בלק"ט שם לפני"ז (בסוף אות ה') שכתב סברא כע"ז.

⁹ הט"ז (יו"ד ריש סי' קכא) לומד בדיעה הא' בשו"ע (בתוס' והרא"ש) שזהו גזיה"כ משום טומאה היינו לא איסור אלא טומאה וקליפה הבאה מהיות הכלי בבעלותו של גוי וכן מפרש הרדב"ז (פי"ז מהל' מאכ"א ה"ג). וכ"כ באיסור והיתר (כלל נח אות קו) "להעביר מהם רוח טומאה ושם גוים ולהכניסם בקדושת ישראל" ולכן "איסור" אינו שרץ לגבי "טומאה" זו. ומ"ש בירושלמי "להוציא מטומאת גויה" הכוונה טומאה וקליפה ולא איסור (ולכו"ע אין הכוונה לדיני טומאה וטהרה - ראה רמב"ם הל' מאכ"א פי"ז, ה"ה). ורק מדרבנן לא עלתה הטבילה משום דנראה כטובל ושרץ בידו. ובשיחה הנ"ל (בהערה 42) מביא מהריטב"א והמאירי שלומדים בהירושלמי טומאה הכוונה לאיסור וכך הם מפרשים הרשב"ם ושרץ בידו כפשוטו, ע"ש. [נומדיק להביא טובל ושרץ בידו מהמאירי

ביאור בענין אם יצא מקצתם אחרי שהתחיל השי"ץ הרב שרגא פייוויל רימלער רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בשו"ע אדה"ז סי' נה כותב רבינו ש"אומרים קדיש בכל מקום שיש הפסק בסדר התפלה . . . אחר סיום תפילת י"ח שהיא מצוה בפני עצמה ואינה דבוקה למה שלאחריו..."

מזה משמע שתפילת י"ח אינה שייכת למה שלאחריו, אבל בסעיף ד' שם כותב ש"אם יצאו מקצתם אחרי שהתחיל השי"ץ אבות בקול רם גומר כל תפילת י"ח וסדר קדושת ובא לציון וקדיש שלאחריו..."

ולכאור' סותר מה שכתב בסעיף א' הנ"ל.

דוקא, ולא משאר הראשונים, משום דהם כותבים כטובל ושרץ בידו, ושם אפשר לפרש כהט"ז משום דנראה, משא"כ במאירי כתוב "ונמצאת הכלי טובל ושרץ בידו".

ומ"ש (בהערה שם) "דלא כט"ז" הכוונה על האיך שמפרש דעת הרשב"ם, שכל הראשונים מפרשים דעתו משום איסור (ואולי גם בנוגע לדעת הראב"ד) - אבל לא בנוגע לדעת הרא"ש - ולכן אינו מביא הירוש' ואו"ה דהם קאים בדעת הרא"ש. עכ"פ: בנוגע לדעת הרשב"ם הט"ז מפרש משום טומאה והראשונים מפרשים משום איסור. ובנוגע לדעת הרא"ש שהט"ז כו' מפרשים שסובר שהטבילה משום טומאה יל"ע אם משמע כן מהראשונים ונפרש כוונת הרא"ש "אלא גזה"כ הוא" - בלי הוספת הגדרה זו של איסור, וירווח דלפי"ז יתאים הרא"ש עם הירושלמי. או דלמא כוונת הרא"ש גזה"כ אפי' בלי הוספה זו של טומאה.

בהנוגע לכללות הענין דטובל ושרץ בידו למדנו כאן הסברא כפשוטו (וכמו בשרץ) דהאיסור הוא הוה סיבת החיוב טבילה.

אבל מהלבוש (סי' קכא סוס"ב) נראה דהמעכב אינו מצד עצם החפצא של איסור אלא מצד ההשתמשות (בפועל) שאינו יכול להשתמש בו ואינו יכול לבוא לקדושת ישראל, ולכן בגוונא דכוונתו להשתמש בהכלי רק לצונן, אינו מעכב הגם שנמצא בו איסור מכיון שאינו מעכבו מלהשתמש למה שעומד הכלי.

ראה בדג"מ (שם) שחידש דאם הכלי אב"י לכו"ע שרי להטבילו תחלה, דמה"ת אין כאן שרץ, ומדרבנן רק איסור להשתמש בו ע"ש. ולכאורה חידוש זה תליא במחלוקת הראשונים דהתוס' (ע"ז עו, א ד"ה בתימא) והרא"ש (אות לו) סברי דהטעם עצמו נעשה היתור אבל הר"ן (ד"ה לא אסרה תורה) סובר דנחשב איסור ורק שאינו אוסר ולשיטתו יש כאן שרץ.

ועפ"הנ"ל י"ל דנהי שיש כאן איסור אבל בהשתמשות אינו מעלה ואינו מוריד דהפליטה אינה אוסרת לכו"ע רק איסור דרבנן על הגברא וזה אינו מעכב הכלי מליכנס בקדושת ישראל (וי"ל דסבר דגם הסיבה המחייב הוא דין בההשתמשות).

והביאור בזה י"ל שהוא בדיוק לשונו. דבסעיף ד' הנ"ל כותב הטעם שיכול לגמור כל תפילת י"ח וכו' "מפני שכ"ז מגמר תפילת י"ח ולכן אין הש"ץ אומר קדיש שלם עד אחר סדר קדושה זו ואותו קדיש שלם חוזר על תפילת י"ח שהרי אומר תתקבל צלותהון וכו' . . ומ"מ אין קורין בתורה . . שהקריאה אינה מגמר התפילה".

וכן בסימן קכב כותב ש"אם יצאו מקצתם אחרי שהתחיל הש"ץ י"ח אין שם נשיאת כפים שמצות עשה בפני עצמה היא אלא שקבעוהו חכמים בתפילה".

הרי שמדייק שהדברים שהם מגמר התפלה אומרים גם שלא בעשרה אם יצאו מקצתם אחרי שהתחיל הש"ץ אבות בקול רם, אבל הדברים שאינם מגמר התפלה כמו קריאת התורה ונשיאת כפים אין אומרים בלא עשרה.

ומה שכותב בתחילת סימן נה הטעם לקדיש אחר סיום תפלת י"ח "ואינה דבוקה למה שלאחרי" הפירוש הוא שמפסיקים בין סיום התפלה בענינים אחרים כמו נפ"א, קריאת התורה, הלל, סדר קדושה, אבינו מלכנו וכיו"ב, ואין כאן "דביקות" לשום ענין אחד במיוחד, כי פירוש "דבוקה" שאין שום דבר מפריד בין הדברים.

וכן כותב בסי' קכג ס"ז "כשחוזר התפלה בקול רם א"צ לחזור ולפסוע ג' פסיעות שסומך על הפסיעות שבסוף הקדיש שלם . . אלא שמפסיקים בקה"ת וכו' . . שכולן לסדר התפלה באים וקדיש שלאחריהם חוזר עיקר על תפלת י"ח".

ובזה מבואר למה אומרים חצי קדיש אחרי סיום תפלת י"ח כיון שיש כאן הפסק בסדר התפלה "ואינה דבוקה למה שלאחרי" ומ"מ אומרים קדושה וגומר התפלה וסדר קדושת ובא לציון וקדיש שלם גם בלא עשרה כי כל אלו הם מגמר התפלה.

ולהעיר שרבינו משמיט בסימן נה ס"ד הנ"ל "החצי קדיש" שכותב הלבוש שכנראה זה מקור הלכה זו. אבל זה מובא בדה"ח סימן כח ובקצות השלחן סימן כב י"ב ובשערי ציון במ"ב "במכש"כ". ואולי לפשיטות הדבר לא הזכירו רבינו.



ברכת על נטילת ידיים – שחרית ולסעודה [גליון] הנ"ל

בגליון תתקעח (עמ' 44) שאל הרב ש.ד.ל. שי' מדוע לא נצטרך גם בנטילת ידיים שחרית לברך לפני השפשוף ולפני הניגוב, וכתוב בספר המנהגים "ברכת על נטילת ידיים שחרית מברכים כשהידיים נגובות", ולא הצריכו לברך קודם השפשוף או קודם הניגוב כדי שהברכה תהי' עובר לעשייתן?

ושאלתו מיוסד על המובא בפסקי הסידור שכל הלכות נטילת ידיים לסעודה ישנם גם בנט"י שחרית, וא"כ מדוע לא נצטרך לברך בנט"י שחרית קודם הניגוב?

ולבסוף מעתיק משערי תשובה בשם מהר"ם ניגרין שאין רוח רעה סרה מהידיים שחרית עד אחר הניגוב, ולפי זה לא יברך עד שינגב. ומסיק הנ"ל שאולי זהו גם טעם מנהגינו בזה.

והנה מה שמובא בפסקי הסידור להשוות הלכות נט"י לסעודה לנט"י שחרית, פשוט שזה קאי לגבי הלכות נט"י הנוגעות להכשיר הנטילה או לפוסלן, היינו, שהמים יהיו כשרים, ושיבואו על ידו מכח כלי ומכח אדם, ושלא יגע בלחלוחין וכו' וליזהר מחציצה, שכל הלכות אלו נוגעות להכשיר הנטילה או לפסול אותה. אבל השפשוף אינו נוגע להכשיר או לפסול כי זה רק ל"טהרה יתירה".

ובנוגע לניגוב הידיים, זה שייך רק לנט"י לסעודה, ע"פ הכתוב ביחזקאל: "ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא". ולכן בנט"י לסעודה הניגוב הוא חלק מהמצוה, ומכיון שהברכה צריכה להיות עובר לעשייתן, וכאן אי אפשר לברך קודם הנטילה בגלל העדר נקיות הידיים, לכן מברכים קודם הניגוב שהוא חלק מהמצוה והוי עובר לעשייתן ממשי.

אבל בנט"י שחרית שאין שייך לאכילת לחם טמא אין צורך לניגוב לב' הפירושים, כי גם לפירוש הא' שהטומאה היא ממים הראשונים, הרי אין כאן "לחם טמא" שזהו היסוד לניגוב הידיים לב' הפירושים. ומכיון שאין צורך לניגוב אין הניגוב חלק מהמצוה כלל, ומכיון שאי אפשר לברך קודם הנטילה הרי מוכרחים לברך לאחר עשיית המצוה, ואין שום תועלת לברך קודם הניגוב כיון שאין הניגוב חלק מהמצוה.

והטעם שעדיף לברך כשהידים כבר נגובות, כיון שרבינו כותב בסי' ו' ס"א שנהגו לברך בכל שחרית תיכף אחר ברכת על נטילת ידים ברכת אשר יצר, כדאי שינגב הידים לפני ברכת על נטילת ידים ולא יצטרך לעשות הפסק בין ברכת על נטילת ידים לברכת אשר יצר בניגוב הידים. ומשמע מדברי רבינו שיברכו הברכות תיכף זה אחר זה.

ומה שמביא משערי תשובה שאין רוח רעה סרה מהידים שחרית עד אחר הניגוב אין זה טעם למנהגינו שאנו מברכים על נטילת ידים אחרי שנטילים הידים פעם שנית וכבר סרה הרוח רעה לגמרי מהידים בנטילה הראשונה.



מיקומו של קו התאריך [גליון]

הרב נחום טננבוים
ברוקלין, נ.י.

בגליון האחרון (עמ' 76) הבאתי מה שמקובל לחשוב שאנו נוהגים שלא לשנות את התאריך בשום מקום בעולם - אף במקומות המסופקים (מחמת ספק במיקומו של קו התאריך התורני).

הסתפקתי שם במקור הדברים, בהבנת הענין ובהשלכות המעשיות. מאז הוברר לי - כמעט בוודאות - שאין שום מקור להבנה זו, ודאי לא מרבתינו נשיאנו¹.

¹ כבר בגליון הקודם פקפקתי קצת במה שכתב הרב כשר (קו התאריך הישראלי עמ' 11) שכביכול כ"ק אדמו"ר הריי"ץ "פוסק שאין לשנות השבת ביפן ובשום מקום בעולם" עיי"ש ראיותיו (ויש להוסיף עוד בהוכחות שאין שיטתנו כשיטת הר' כשר ואכ"מ).

והנה, לאחר מאמץ לא קל, מצאתי את מקורו (שציין בעירפול מה) והוא בעלון - לא תורני במהותו - גרות שבת מס' קיג, שם מופיעה כתבה מתורגמת שכתובה כולה בסגנון עתונאי לא מחייב.

הכותב - לייב בוויין - מתאונן על "סבלות הפליטים בגלל השבת הכפולה ביפאן" ועל כך שהקדישו לענין זמן מיותר, כמובן שאין שום מקום בעולם לפסוק על פי אותה שמועה משוכתבת של אדם שאינו בר סמכא שמעיד על עצמו ש"עדיין לא תפסתי במוחי אותו ענין מסובך".

מעתה, א"כ, יש לעיין בשאלה באופן אחר והוא - היכן יש לקבוע את קו התאריך ההלכתי, בנוגע למעשה לשלוחים, קהילות חב"ד והנוסעים למרכז שליחות.

מכתב כ"ק אדמו"ר

כמו שצינתי בגליון הקודם, במכתב משנת תש"ט (הובא בלקו"ש ח"ז עמ' 285) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע "ובנדרון שאלתו - מה שבמשך נסיעתו דלגו יום אחד, ושואל לסיבת הדבר. ואיך היתה צ"ל ההנהגה בענין ספה"ע בפרט..." ומבאר שם באריכות את ההכרח השכלי לקיומו של קו התאריך "שממנו מתחיל מנין הימים", וממשיך "וכאן הוא פנימיות המבוכה: דלהיות השמים והארץ עגולים, ובעיגול אין שייך ראש וסוף, הנה, מצ"ע, הרי כל נקודה שבהם שייך לומר שהוא ההתחלה,

"והנה שקו"ט בשאלה זו בעלי תריסין (שו"ת בני ציון. היומם להרב טוקאצינסקי, ועוד) וג' דעות במקום התחלת הימים: א) צ' מעלות ממזרח ירושלים, ב) קמ"ה מעלות ממז"י, ג) ק"פ מעלות ממז"י.

"ובנוגע לאוסטרלאליא - הרי לשתי דעות האחרונות הנ"ל מקומה, לחשבון הימים הנ"ל, למזרח ירושלים, מתאים למנין הימים של או"ה הדירים שם. וכן עליו לנהוג מכאן ולהבא וכמנהג היהודים הדירים שם. (ואפשר גם לדעת היחיד המחזיק בדעה הא', כיון שקו המחלק עובר באמצע אוסטרלאליא, ואין להאריך כיון שבלאה"כ הוא דעת יחיד)... עכלה"ק.

יתירה מכך, גם הוא רק כותב "הרבי הלובאבצ'י ענה טלגרפית שאין דעתו כדעת בעל המאור (!), על-כן מוטלת החובה על יהודי יפן לקיים את השבת בעיתה ככל יהודי העולם".

ואם כן תמוה מאוד מהיכן המציא הרב כשר את אותו "פסק" של אדמו"ר הריי"ץ (שהוא מביא בכמין הסכמה לספרו) ש"אין לשנות השבת בשום מקום בעולם". אתמהה. בנוסף, ידידי הרה"ת מיכאל שיחי' לערנער (ותודתי נתונה לו על בירוריו הרבים בענין) המשיך לברר אצל כו"כ מזקני אנ"ש שהיו שם, ולדעת כולם - להד"ם!

הנראה בהשקפה ראשונה

ממכתב זה היו מי שרצו ללמוד ששיטת כ"ק אדמו"ר היא, שכיון שישנם שלש שיטות ואין לנו הכרע, הרי שיש לנו לקבוע בכל מקום התאריך לפי רוב השיטות.

והיינו שמצ' מעלות עד קמ"ה מעלות נפסוק שזה כמזרח ירושלים כפי רוב השיטות (ב' וג', ולא כשיטה א'), ומקמ"ה מעלות עד ק"פ נפסוק (כשיטות א' וב') שזה מערב לירושלים.

ובהנהגה בפועל ייצא שנקבע את קו התאריך בקמ"ה מעלות מזרחית לירושלים, וזה די קרוב לקו התאריך הבין לאומי של או"ה.

הדוחק בפירוש כזה

אמנם יש לעיין היטב, האם באמת זו כוונת רבינו - לפסוק שעלינו לילך בכל מקום אחר רוב השיטות:

א) כדי לפסוק כך עלינו לומר שכל ג' השיטות מקובלות באופן שזה, ולכן יש לפסוק בכל מקום כרוב השיטות.

אמנם מלשוננו הק' בנוגע לדעה הא' ש"אין להאריך כיון שבלאה"כ הוא דעת יחיד² משמע קצת שאין לסמוך על שיטה זו, וא"כ אזיל ליה הרוב³.

ב) בסיום המכתב כותב כ"ק אדמו"ר "כן לא נתברר דין יושבי מדינת אלסקא שקו התאריך עובר באמצע הישוב ואי אפשר לומר שבצד הרחוב המזרחי יהי' יום ש"ק ובצד המערבי - יום ראשון דהוי כחוכא ואטלולא".

² לכאורה הכוונה שבמה שפוסק שדברי בעל המאור ר"ה (כ, ב) הם הלכה למעשה ובנוגע לקו התאריך בזה הוא דעת יחיד, אך דוח"ק וראה הע' הבאה.

³ אמנם היה מקום לומר שכוונת רבינו היא, ששיטתו לענין גרידה היא דעת יחיד ולכן אין לדון בה, אך דחוק מאוד בלשון.

כמו"כ היה מקום לומר שהכוונה מקובלת, אך מכיון שנילך אחר רוב שיטות אין לדון בשיטתו בנוגע לאוסטרליה, אך מהל' משמע ששיטה זו היא יחידאה ולכן אין לדון בה כלל. וכך גם משמע מהל' "לדעת היחיד המחזיק בדעה הא'" ודו"ק ועדיין יל"ע בכ"ז.

הרי מפורש שקו התאריך עובר באמצע אלסקא⁴. ואם כביכול פסק רבינו ש(יש ללכת אחר רוב השיטות, ולכן בפועל) נקבע קו התאריך בקמ"ה מעלות, אין זה מתקרב כלל לאלסקה ובודאי שאין קו התאריך עובר באמצעה.

ואם כבר, הו"ל לדון בדין סיביר ששם עובר קו קמ"ה מעלות מירושלים.

ג) כד דייקת בלשונו הק', הנה לאחרי שכותב ש"כן עליו לנהוג מכאן ולהבא" מוסיף "וכמנהג היהודים הדרים שם", ואם כהנ"ל שפסק שיש לנהוג כרוב השיטות מה נוגע מה מנהג יהודי המקום (הרי כבר כתב "מתאים למנין הימים של או"ה הדרים שם").

"שיטת קמ"ה מעלות"

והנה בעיקר הענין, מה שמציין הרבי שהדעה השני' היא קמ"ה מעלות יש לעיין מהי כוונתו הק': דלכאורה הכוונה לשיטת הבני ציון (ח"א סי' יד), שמציין שם, אמנם א"כ, אין זה בדקדוק כ"כ.

דהנה, שיטת הבני ציון היא שיש לקבוע את קו התאריך (תחילת הימים) במקום שהתחיל הלילה בעת תלית המאורות ביום הרביעי לשי"ב, וכיון ש- לשיטתו - תליית המאורות היתה בא"י בשעה שלישית, הרי שבמרחק קל"ה מעלות מזרחית לא"י היתה השקיעה בעת תלית המאורות, וכיון שתחילת היום הוא בצאת הכוכבים, הרי שיש לקבוע את קו התאריך - במקום שהי' צאת הכוכבים בעת תלית המאורות שזה קל"ה מעלות ועוד כמה מעלות (התלוי בכל מקום לפי שיעור הנשף שלו) מזרחית לירושלים.

ובסופו של דבר יוצא קו התאריך קמ"ב מעלות באיזור קו המשווה ומתרחק ככל שנצפין או נדרים, אך בכל מקרה, אין זה קמ"ה מעלות בדוקא, וכמובן שהמוני מקומות נמצאים בין קו התאריך של הבני ציון לקמ"ה מעלות שמביא רבינו.

⁴ יש לציין שהעיר אנקוריג' באלסקה וכו' אינה בתחום השאלה והיא בצד המתאים גם לחשבון או"ה.

וא"כ אם כוונת כ"ק אדמו"ר היא לפסוק להנהגה בפועל כשיטת הבני ציון - ודאי לא היה כותב בסתמא "קמ"ה מעלות" וכפשוט.

[עוד יל"ע בעצם הסברא לפסוק כאן כרוב, וזה תלוי בדין הלכה כרבים שאינם מאותו הטעם, כבכאן שאין שום סברא משותפת בין ג' השיטות ואכ"מ].

ביאור אפשרי

מכל הנ"ל נראה ברור - לפענ"ד - שאין מקום לומר שכביכול פסק רבינו במיקום קו התאריך.

ובאמת כל סגנון (תחלת) המכתב שם, הוא ביאור מאוד מפורט לכל הענין של קו התאריך והכרחו על פי שכל, ואפשר שגם מה שהביא השיטות השונות אינו כדי לפסוק אלא כהרצאת הדברים - שישנם כו"כ שיטות ובאוסטרליא יתאימו שתי שיטות (או שלשתן), ובין הדברים הורה הרבי שבאוסטרליא עליו לנהוג כמנהג היהודים שם, אך לא בא לבאר הטעם.

ודו"ק בלשונו הק' שלא כתב שמתאים לרוב השיטות (שכך שהיה יותר מבואר שיש לפסוק כך מחמת רוב), אלא כתב שתי דעות.

כמו"כ לא כתב שעל כן עליו לנהוג כך, אלא רק ש"כן עליו לנהוג".

היוצא לפועל

על פי כהנ"ל יש להעצים את השאלה ההלכתית הנוגעת לכו"כ מקומות בענינים הכי חמורים, שכל המצוות והאיסורים השייכים ליום או תאריך מסוים תלויים בה⁵.

א) ללא כל ספק הורה כ"ק אדמו"ר את הדין באוסטרליה, אך משם ועד ק"פ מעלות מירושלים לכאורה לא הורה, האין יש לנהוג שם בקהילות וכו', שכבר נוהגים שם כמנהג המקום.

⁵ יש לפלפל הרבה בכל אחת מהשיטות, וחלקם הם שאלות שמרפסין איגרא (כמו - לשי' הבני ציון מדוע שלא נחמיר מקל"ה מעלות והלאה, מחמת ספק ביה"ש ועוד כהנהגה), אך אכ"מ ובפרט שהדין ששאלה הנוגע למעשה קודמת וכו'.

ב) במקומות שאין שם קהילה ומנהג המקום, האם יש להורות לכתחילה לא לשהות שם בימים המסופקים.

[דכל זמן שלא יתברר איזה יום זה, לכאורה אין לשהות שם ללא הכרח, שהרי אף אם בנוגע לאיסורי דאורייתא וכיוצא מצאנו בפוסקים שביארו איך לנהוג לחומרא בב' הימים, מ"מ אין זה פותר המוני שאלות אחרות כמו תפלות, קריאת התורה, הדלקת נרות שבת ויו"ט וכהנה רבות, וודאי אין להכנס לזה לכתחילה].

בשולי הדברים

הנה, בענינים חמורים אלו דומה היה שכבר נפסק ע"י רבנים הדין בפועל, אמנם עפ"י מה שנתברר, רבים שנשאלו לא פסקו בפועל מאומה.

[רב א' שנטען שכביכול פסק על מקום מסוים, שיש לשמור כמנהג המקום, אמר לי מפורשות שמעולם לא פסק בשאלה חמורה זו !

רב אחר, שבקי מאוד בעניני קו התאריך, גילה דעתו שנוטה ללמוד במכתב הרבי כהסברא שהבאנו (שיש לפסוק כרוב השיטות), אך לא יפסוק בשאלות חמורות אלו הנוגעות לספיקא דאורייתא.

רב נוסף ופוסק נכבד, שפוסק בפועל בשאלות אלו, נוהג לפסוק שיש לשמור התאריך כנהוג בכל מקום, וביאר שסמך על מה שכתב הרב כשר שכ"ק אדמו"ר הריי"ץ פסק כך, מה שהוברר כטעות דמוכח ! - ראה הערה

[1

והנה, אף שמי הוא זה שיכול לפסוק בענינים בלתי מוכרעים אלו, דומה שדוקא מחמת חומרת הדבר והיות הדבר נוגע למעשה (בעיקר בזמן הקיץ וכשנוסעים למרכז שליחות), מוכרחים לפסוק בדבר פס"ד ברור, בבחינת לאפרושי מאיסורא שאני, ובודאי יפסקו בזה רבנים מורי הוראה.



מקום קו התאריך [גליון]

הרב זלמן משה אברהם

תושב השכונה

א. בגליון הקודם (עמ' 76) הקשה הרב נ.ט. שי' אודות מנהג חבד בנוגע למיקומו של קו התאריך הבין לאומי והלכות הקשורות מסביב לשאלה זו. וכתב שם "מקובל" (וכך גם שמעתי מא' השלוחים המתגורר באיזור מסופק) אשר מנהג חב"ד הוא לא לשנות את התאריך מהנהוג בשום מקום בעולם".

ויש להעיר בזה:

א) דקשה לומר שנקבע בודאות "שיטת חב"ד" בזה ע"פ מה שנהגו יחידים בשאלה נדירה כזו שאינו נוגע רק במקומות ספורות בעולם שכמעט ואין גרים שם יהודים כלל (אלא א"כ יצא פסק דין ברור מפיו הק' או כתב ידו של כ"ק אדמו"ר).

ב) גם אני שמעתי משליח המתגורר באיזור מסופק שהוא לא עיין בעצמו בצדדי השאלה והוא נוהג ע"פ מה שפסק המרא דאתרא דשכונת קראון הייטס עכורו, וניתן לברר מהמרא דאתרא בעצמו מה היה טעמו ונימוקו.

ב. בנוגע לעצם השאלה, ישנם כמה קשיים המתעוררים ע"י שנוהגים לפי המקובל באותו מקום, ומהם:

א) המציאות מכריח (וצ"ל שכן הוא ע"פ תורה) שיהיה מקום בעולם ששם הוא תחילת היום (עיין בכוזרי מאמר שני), ולפי שיטה זו (שי' הרב כשר) אין בהכרח שיהיה קו כזה.

ב) ישנם מקומות בעולם שממשלת אותו מקום החליטו להעביר מדינתם מצד אחד של קו התאריך לצד השני (כמו שעשו כשארצות הברית קנו את מדינת אלאסקא מרוסי' בשנת 1867 למספרם [אלא שמקודם שבאו הרוסים נהגו אזרחי אלאסקא כמו שנהגו בארצות הברית ולכן כבר נקבע המנהג מקדם כארצות הברית אלא כשבאו הרוסים לא התחשבו עם אזרחי המקום ושינו את התאריך להיות כמו ברוסי' וכשנקנה ע"י ארצות הברית השינוי הוחזר לברייתן]. וכן לאחרונה, באיי הקיריבאטי" שהוא מדינה העשויה מכמה איים שמקודם היו פוזורים

בשני צדדי הקו התאריך הבין לעומי והחליטו ממשלת אותו מקום לשנות את התאריך בראשון לינואר בשנת 1995 למספרם שכל האיים יהיו באותו צד של הקו, וח"ו לומר שבידו של ממשלת גוים להעביר את קדושת השבת מיום אחד ליום אחר !

ג) בדרך כלל, מנהגים נקבעים ע"פ חכמים הנבונים ויודעים הלכות התורה, ואיך אפשר לומר שמנהג שאחריו נקבע כו"כ דינים בתורה גם באיסורי כרת וסקילה (שבת, פסח, יוה"כ ועוד) יקבע ע"י גויים ערילים המתגוררים באותו מקום ? (בדומה להנ"ל מעיר הרנ"ט גם הוא בהערתו).

ג. עוד הביא שם השיטה שמיקומו של קו התאריך הוא בקל"ה מעלות מזרח מירושלים. ולפי חשבון זה כותב: "שחלק מאי פיג"י נמצאים ממש על קו התאריך, וא"כ בחלק מן האי יש לשמור כפי חשבון המקום ובחלק האחר כיום לפני (היינו לשמור שבת בראשון לחשבונם)".

ועיין באגרות קודש (ח"ג מכתב תצד) שהסתפק כ"ק אדמו"ר בזה בנוגע למדינת אלאסקא וז"ל הק': "לא נתברר דין יושבי מדינת אלאסקא שקו התאריך עובר באמצע הישוב ואי אפשר לומר שבצד הרחוב המזרחי יהי' יום ש"ק ובצד המערבי - יום הראשון דהוי כחוכא ואטלולא (ראה ערובין עו, א ס"פ הדר)". ומצד שני (באג"כ חכ"א מכתב ח'סו) הביא ב' דוגמאות בהלכה לחזק את השיטה שאין מחלקים יבשת א' לב' ימים ולבסוף הקשה על שיטה זו וז"ל: "אף שנמצאה דוגמא רחוקה לזה מהמקדיש אבר שהנשמה תלוי' בו. ודוגמא יותר קרובה בהל' עירובין שמשנכנס בתחום ובעיר - כל העיר כד' אמות וכו' - הנה בענין תחלת היום פשוט לד"ה שתלוי בשקיעה וזריחה, היינו שכל נקודה ונקודה היא בפ"ע בהחלט. ומבהיל את השכל לומר ולחדש - שבמנין ימים אלו הנה אלפי מילין יהיו נגררים אחרי נקודה אחת". (ההדגשות במקור).

עוד יש להקשות בזה: כיון שקו התאריך הבין לאומי אינו הולכת בקו אחד ישר ואינו בדיוק בקל"ה מעלות, א"כ, גם לפי שי' זו עדיין ישנם מקומות שצריכים לנהוג שלא כמנהג אותו מקום.

ד. ולגבי עצם ההכרעה בין השיטות כ' כ"ק אדמו"ר (אגרות קודש ח"ג שם) בנוגע לאוסטרליא, וז"ל: "והנה שקו"ט בשאלה זו בעלי תריסין (שו"ת בני ציון, היוםם להרב טוקאצ'נסקי, ועוד), וג' דעות במקום התחלת הימים: א) צ' מעלות ממזרח ירושלים. ב) קמ"ה מעלות ממז"י.

ג) ק"פ מעלות ממז"י. ובנוגע לאוסטרליא - הרי לשתי דעות האחרונות הנ"ל מקומה, לחשבון הימים הנ"ל, למזרח ירושלים. מתאים למנין הימים של או"ה הדדים שם. וכן עליו לנהוג מכאן ולהבא, וכמנהג היהודים הדדים שם. (ואפשר גם לדעת היחיד המחזיק בדעה הא', כיון שקו המחלק עובר באמצע אוסטרליא. ואין להאריך כיון שבלאה"כ הוא דעת יחיד) ."

ונראה שמצד א' כ"ק אדמו"ר נוטה לפסוק כרוב השיטות מהג' שמביא. ולפי"ז, איי "הוואי" שנמצאים בין ק"פ מעלות לקמ"ה מעלות ממז"י, צריכים לנהוג (כפי שכבר נוהגים שם) כמו בארצות הברית.

ברם, לפי מש"כ בסוף המכתב (הובא לעיל) ש"לא נתברר דין יושבי מדינת אלאסקא שקו התאריך עובר באמצע הישוב" הרי נקט בפשטות כשי' הרב טוקאצינסקי שהוא בק"פ מעלות ממז"י כיון שרק לפי שי' זו יוצא שקו התאריך חוצה את מדינת אלאסקא. ולפי"ז, היו צריכים לשנות המנהג ב"הוואי" לעשות שבת ביום ו' למנינם ובהתאם לאוסטרליא, ולא כמו שעושים עכשיו !

וכמובן שרבנים כבר דנו בזה והעלו מה שהעלו וח"ו לשנות בלי הסכמתם.

אבל נראה ברור שכ"ק אדמו"ר סובר שיש איזשהו מקום קבוע לקו התאריך, ואין לנהוג בנוגע לדיני התורה לפי הנהוג במקום מסויים בלי לקבוע מיקומו של קו התאריך ע"פ תורה.

ה. בנוגע לפועל הציעה שם ג' אפשרויות :

א) "האם נאמר שננהוג כמקום שיצא ממנו, א"כ בהרבה מקומות יהיה תלוי מהיכן באו";

ב) "אם נאמר שיש לנהוג כמנהג המקום";

כבר שללנו אפשרות זו לעיל.

(ג) "האם יש להכנס לספק חדש במקומות שאין הכרח לשהות שם";

על יסוד מה ניתן לחדש שיש איסור ללכת לשם? ואם אינו יודע איפה לקבוע מיקומו של קו התאריך, ילך לרבו והוא יפסק עבורו! (ואם באמת נשאר בספק, עדיין יש פיטרון [כמו שנהגו ועוד נוהגים כמה] לעשות כחומרות ב' השיטות [לכה"פ בנוגע לאיסורי תורה].)

ואבקש מהקוראים להעיר אם ידוע להם עוד בדבר זה!

ו. בדברי אם שלוחים לאיי הוואי, עלה שאלה מעניינת שברצוני להציע להקוראים: אם אמנם מחשבים הימים בהוואי כמו בארצות הברית, לאיזה כיוון צריכים לפנות כשמתפללים? מצד א' מחשבים את עצמם בצד א' של הקו עם ארצות הברית, ומצד שני הם קרובים לירושלים מכיוון השני?



כיבוי הגפרור אחרי הדלקת נש"ק [גליון]

הרב אלימלך הרצל

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בכו"כ גליונות שראו אור בשנה האחרונה (תתקסג-ח) התקיים דיון ארוך ומעניין בשאלה האם לדעת רבנו הזקן בהלכות שבת סימן רסג מותר לאשה שהדליקה נרות שבת קודש אך עדיין לא ברכה לכבות את הגפרור, וכדרכה של תורה זה אומר בכה וזה בכה, זה מוכיח לאסור וזה להתיר זה מקשה וזה מתרץ.

מעיון במכלול כל הדעות והשיטות שדנו בנושא ניתן לסכם כי נקודת המוצא של כולם היא שיש קשר ותלות ממשית בין שלושת הסעיפים בהם מדבר רבנו הזקן בנושא זה - סעיף ז, סעיף ח וסעיף יא - האחד משתמש בקשר זה ע"מ להקשות ולהוכיח לכיוון אחד והשני בדיוק להיפך, אך כאמור, נקודת המוצא היא הקשר התלתי בין הסעיפים שגרם להם את הדיון הארוך.

לפענ"ד ניתן ללמוד פשט מעט שונה בכל האמור, דבר שיביא לסיכום שונה שיש בו כדי לערער את כל ההוכחות והקושיות וכיו"ב שהעלו הדנים המכובדים.

א. אין שום קשר תלתי בין הסעיפים השונים כאשר בכל סעיף מדובר ונדון נושא ופן אחר בכל הקשור להדלקת נרות בערב שבת.

וההסבר: בסעיף ז מביא רבנו הזקן את מחלוקת הבה"ג והגהות מיימוניות בשאלה מהו הדבר הגורם את 'קבלת השבת', האם הדלקת הנרות ע"י האישה היא קבלת השבת או שהדבר אינו קשור להדלקת הנרות כ"א לאמירת 'ברכו' = תפילת ערבית ע"י הציבור שהיא מהווה את קבלת השבת. הנפקא מינה להלכה אותה מביא רבנו הזקן מבעל שבלי הלקט היא האם יהיה מותר לאישה לכבות את הפתילה (ובזמננו גפרור) לאחר הדלקת הנרות או היא צריכה להשליכו לרצפה. בשלב זה אין דיון כלל - ואין זה נוגע כלל הדיון - האם הברכה או ההדלקה בפועל היא קבלת השבת, הדיון כאן הוא האם ההדלקה בכללותה) או תפילת ערבית מכניסה את השבת. (השאלה את מה אנו מגדירים כ"הדלקת נרות" תוגדר בדיון נפרד).

בסעיף ח מביא רבנו הזקן דיון חדש. לדעת אותה שיטה שהדלקת הנרות היא קבלת השבת, מתי צריך לברך את הברכה. וצדדי הדיון הם: היות והכלל אומר שכל ברכה צריכה להיות "עובר לעשייתן" הרי שיש מקום לחשוש שאם האשה תברך על הדלקת הנר לפני ההדלקה יתכן וכבר בשלב זה היא תקבל את השבת ושוב לא תוכל להדליק את הנר בפועל, ולכן אומר רבנו הזקן כי המנהג הוא להדליק לפני הברכה וע"מ לקיים את הכלל שכל ברכה צריכה להיות "עובר לעשייתה" תשים האישה את ידיה על עיניה בעת ההדלקה כך שלא תהנה מאור הנרות, תברך, ואז תסיר את ידיה ותהנה מאור הנרות וזוהי המצוה כי עיקר מצוות הדלקת נרות שיהיה נר דלוק ויהנו מאורו.

לסיכום, הנושא המדובר בסעיף זה הוא כי לאור החשש האמור (שבשלב הברכה כבר קיבלה את שבת) אין להדליק נרות שבת לאחר הברכה, והמסקנה שניתן ללמוד מהלכה זו היא כי לגבי הברכה לבדה יש מקום לחשוש כי היא קבלת שבת. וגם כאן נאמר, כי הדיון מה קורה אם היא רק הדליקה ולא ברכה האם קיבלה את השבת או לא אין מקומו כאן ואין כל התייחסות לגביו.

בסעיף י"א, דן רבנו הזקן בנושא חדש ואחר לגמרי.

מה תעשה אישה שצריכה לטבול בליל שבת כאשר לפני הטבילה עליה לחפוף, דבר האסור בשבת, והיא מתגוררת שלא בסמיכות למקווה כיצד עליה לנהוג בכל הקשור להדלקת נרות שבת? אם תדליק נרות מבעוד יום יהיה עליה אסור לחפוף, אם תחפוף ותטבול יהיה אסור לה להדליק נרות כי הטבילה היא רק בחשיכה. לחפוף להדליק ולטבול אי אפשר כי יש מקום לחשוש שההליכה המרובה לביתה במקום לכלוך ובוץ תבטל את החפיפה ותחצוץ לטבילה. מביא ע"כ רבנו הזקן מספר פתרונות אפשריים:

(א) שתדליק בבית הכנסת סמוך לבית הטבילה, ע"ש.

(ב) שתדליק נרות שבת בעת פלג המנחה רק שתתנה במפורש (דבר האפשרי בעת הדחק) שהיא לא מקבלת שבת. היינו, היא מדליקה נרות שבת אך אינה מקבלת שבת. (בדיוק כמו לשיטה שאמירת "ברכו" היא קבלת השבת, הרי ברור שהאישה מדליקה נרות לשם מצוות שבת אלא שאין קשר בין ההדלקה לקבלת השבת בפועל). מוסיף רבנו הזקן ואומר שמאחר והיא אינה מקבלת שבת בעת ההדלקה (לאותה שיטה שההדלקה היא קבלת השבת) על בעלה לקבל את השבת בהדלקתה.

(ג) פתרון נוסף דוחה רבנו הזקן - ומאחר ובדין זה רבו הפלפולים ומכאן רצו להביא ראיה לכאן ולכאן ופה ברצוני ללמוד פשט חדש, אביא תחילה את לשונו הטהור של רבנו הזקן - "אבל אין לה להדליק לכתחילה קודם לכתה בלא ברכה ובכואה מהטבילה משחשכה או מהחופה תפרוש ידיה לפני הנרות ולברך אז קודם שתהנה לאורן וכן . . . שלא להדליק קודם לכתה ושתצוה לנכרי להדליק כשתבא . . . ושתברך היא על ידי פרישת ידיה מיד לאחר הדלקת הנכרי שלא תהנה לאורן עד אחר ברכתה לפי שהאיך תברך וצונו להדליק והן כבר דולקות כבר מקודם לכן או ע"י הנכרי". היינו, רבנו הזקן שולל אפשרות שהאישה תדליק מבעוד יום אך לא תברך ורק בערב כשתחזור מהטבילה, תשים את ידיה על עיניה, תברך ותהנה מאור הנרות, או שגוי ידליק לה את הנרות והיא תברך. והסיבה: איך תברך וצונו "להדליק" כאשר הנרות כבר דולקים מבעוד יום או שלא היא זו שהדליקה אלא הגוי.

ומכאן רצו המתפללים להביא ראיות לכאן או לכאן וזאת מאחר ורבנו הזקן מעלה אפשרות לפתרון ע"י שתדליק ולא תברך הרי שלכאורה

יש לנו ראייה מפורשת כי הדלקה לבד ללא ברכה אין בה קבלת שבת וכו' וכו', כי אחרת כיצד יהיה מותר לה לעשות חפיפה לאחר ההדלקה ? !

ולעניות דעתי הפתרון המוצע ע"י רבנו הזקן אינו כהבנת המתפלפלים וממילא אין כל ראייה מדין זה לכאן או לכאן ואין צורך לדחוק ולהסביר את האפשרות הזו בהסברים כאלו ואחרים.

בהקדים: בסעיף ח חידש רבנו הזקן כי ע"י שהאשה מכסה את עיניה ופותחת אותן לאחר הברכה הרי שהברכה נחשבת "עובר לעשייתן" מאחר ועיקר ומהות מצוות נרות שבת אינה ההדלקה, כ"א שיהיו נרות דולקים ומאירים ונהנים ומתענגים מאורם. ולכן, גם לאחר שהנרות כבר דולקים בפועל עדיין אפשר לברך והברכה תחשב לפני עשיית המצוה כי הורדת הידיים מהעיניים וההנאה מהנרות היא מצוות הדלקת נרות שבת. אם כך, שאנו למדים שניתן להפריד בין ההדלקה לקיום המצוה בפועל (ע"י הסרת הידיים) מעלה רבנו הזקן אפשרות נוספת לפתרון, שהאשה תדליק נרות מבעוד יום כמעין הכנה בלבד, דהיינו, לא רק שהיא לא תקבל את השבת ע"י ההדלקה אלא אפילו ההדלקה עצמה לא תהיה לשם מצוות הדלקת נרות שבת קודש אלא כאמור מעיין הכנה לקיום המצוה. וכאשר היא תחזור מהמקווה היא תכסה את ידיה, תברך ותסיר את הידיים ורק אז היא תקיים את מצוות הדלקת נרות שבת קודש והראיה לכך היא מהאפשרות הנוספת באותה עצה להדליק ע"י גוי הרי ברור שהגוי אינו יכול לקיים את מצוות הדלקת נרות שבת קודש אלא הוא רק מכין לאישה את האפשרות לברך וכו' ולקיים ע"י הסרת הידיים וההנאה את מצוות הדלקת נרות שבת. והעולה מחידוש זה הוא שבשלב הדלקת הנרות מבעוד יום ע"י האישה אין כאן כלל הדלקת נרות שבת קודש ולא ניתן להוכיח מכאן דבר וחצי דבר לגבי הדיון האם ההדלקה לבדה יש בה קבלת שבת או לא, כי כל הדיון האם ההדלקה לבדה מהווה קבלת שבת (וממילא יהיה אסור לכבות את הגפרור גם לאחר הדלקה ללא ברכה) הוא רק כאשר היתה כאן הדלקה לשם מצות נרות שבת קודש, דבר שאינו במקרה שלפנינו. והסיבה שהיא מותרת לחפוף לאחר הדלקה זו היא כאמור לא בגלל שהדלקה ללא ברכה אינה קבלת שבת כי אם שאין כאן הדלקת נרות שבת כלל ! יש כאן רק הכנה לקיום המצוה שתיעשה עם שובה של האישה לביתה.

עכשיו גם תובן העצה 'החדשה' שרבנו הזקן מנסה לתת לאישה !

בעצה הקודמת דיבר רבנו הזקן על כך שהיא תדליק נרות שבת קודש ותברך, אלא שתכוון שלא לקבל את השבת בהדלקה זו, אך הפתרון השני (שנדחה על ידו) הוא שונה לחלוטין כאמור.

אלא שרבנו הזקן דוחה פתרון זה מצד נוסח הברכה "להדליק" נרות. נכון אמנם כי עיקר המצוה היא ההנאה מהנרות דבר שהיה מאפשר לבצע את הפתרון הנ"ל כמו שהדבר מהווה פתרון לכלל שהברה צריכה להיות "עבור לעשייתן" אך איך יכולה אישה לעמוד מס' שעות לאחר שהיא הדליקה בפועל את הנרות או שהם הודלקו ע"י גוי ולומר "להדליק"? קיום מצוות הדלקת נרות שבת אולי יש כאן אך הדלקה בפועל! ולכן נדחתה עצה זו.

וע"פ הנ"ל ניתן יהיה להסביר בדרך אפשר את בעל 'קצות השולחן' שבתשובה לתמיהה לגבי הפתרון שדוחה רבנו הזקן כיצד זה שאחרי שהדליקה נרות שבת אפי' ללא ברכה מותר יהיה לה לחפוף וזאת מאחר ומשמע שההדלקה עצמה היא זו שמכניסה את השבת וא"כ מה יועיל לה שתדליק בלא ברכה (שלכן הוא פוסק שאכן גם לאחר הדלקה לבדה אסור לכבות את הגפרור) עונה ע"כ בעל 'קצות השולחן' כי מדובר שהתנתה במפורש שאינה מקבלת את השבת בהדלקה זו.

וכבר תמהו עליו כמה וכמה, דא"כ מה חידוש יש בפתרון זה? הלא את פתרון ההתניה מביא רבנו הזקן קודם לכן כפתרון מועיל ומדוע עליו להביא פתרון נוסף המבוסס על אותו רעיון? ולפי הסברנו בהסבר הפתרון הנוכחי אפשר אולי לומר שלכך התכוון בעל 'קצות השולחן' וא"כ מדובר בסוג פתרון אחר לחלוטין; הפתרון הראשון דיבר ע"כ שהאשה תדליק נרות שבת קודש עם ברכה אלא שתתנה שהיא לא מקבלת שבת, הפתרון הנוסף הוא שתדליק ותתנה שאין זו הדלקה לשם נרות שבת כלל! כ"א הכנה לקיום המצוה שתתקיים עם שובה מהטבילה, אלא שפתרון זה נדחה כאמור ע"י רבנו הזקן מחמת נוסח הברכה.

לסיכום, העולה מכל האמור לעניות דעתי הוא כי מדברי רבנו הזקן בסימן רסג לא ניתן להוכיח את שיטתו בנוגע לקבלת שבת ע"י הדלקה לפני הברכה, וממילא להסיק להלכה האם מותר או אסור לכבות את הגפרור לאחר ההדלקה ולפני הברכה.



מנהגי חב"ד בתספורת ראשונה [גליון]

הת' אברהם כהן

תות"ל - 770

בגליון הקודם (עמ' 80) הביא הרב נ.ש.ש. שי' את מכתב הרבי ל'תספורת' ובו קטע ממכתב אדמו"ר מהוריי"צ אשר "מיום הגזיזה והנחת פיאות הראש נהגו להדר להרגיל את התינוק בענין נשיאת ט"ק...", ומונה שם עוד כמה פרטים בחינוך הקטן. והנ"ל חיפש מקורות למנהגים אלו - שהודפסו גם ב'ספר המנהגים'.

הנה לגבי הפרט הראשון שצוטט לעיל "נשיאת טלית קטן" רציתי להעיר מאג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ד עמ' קנו שלאחר שמפנה למכ' אדמו"ר הריי"ץ הנ"ל אודות חינוך הקטן, מעיר בשוה"ג: "שייכות ציצית לשערות הראש - מבוארת בפע"ח שער הציצית ובלקו"ת פ' שלח (מז, א) ועייג"כ רש"י עה"ת (שלח טו, לח): בציצית ראשי".

כן יש לציין לשיחת ש"פ במדבר ה'תש"מ [נדרסה בשיחו"ק ח"ג עמ' 160] שם מדבר הרבי בנוגע לתקנה הנ"ל של אדמו"ר הריי"צ שמגיל ג' שנים ילבשו ציצית, ומבארה - (תרגום חפשי):

"טלית קטן עשוי מבגד וציצית. שענינו של ציצית בפשטות - כפי שכתוב בפסוק (שלח טו, לט) "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה' גו...", ז.א. שהכוונה של הציצית היא שיראווה ועי"ז יזכרו בכל המצוות. וזה אינו רק בגדולים, אלא גם בנוגע לקטנים, שהציצית פועלת עליהם שיזכרו בכל המצוות. ובפרט בנוגע לקטן שכבר בן חמש למקרא, שכבר למד מה שרש"י אומר בפר' שלח (שם) "שמנין גימטריא של ציצית שש מאות, ושמונה חוטים וחמשה קשרים הרי תרי"ג.

"עד"ז בנוגע לבגד של הטלית קטן מבין הקטן מה ענינו ופעולתו: הילד רואה בפשטות שהבגד מכסה עליו, ונמצא בין גופו לחוץ, שע"ז מגין מהחמה, מהגשם, מקור וחום וכו'. שעד"ז מבין הוא איך שזה ברוחניות הענינים בנוגע לבגד של טלית קטן. ישנו קור וחום, גשם ושלג וכו', שלגוי אי"ז מזיק, אבל ילד יהודי צריך להישמר מזה, ובמילא להגן על עצמו ע"י טלית קטן המכסה את גופו, עכ"פ חלק מגופו, וכשיגדל וילבש בגד ע"פ השיעור - יכסה רוב גופו.

"וע"ד מארז"ל שבמצרים "לא שינו את לבושיהם" (או כפי הגירסא השניה "מלבושיהם") שהמעלה בזה כוללת בתוכה שהלבושים של היהודי צ"ל שונים מלבושי הגוי, היות שהיהודי צריך להישמר מדברים שהגוי לא צריך להישמר מהם. ובשעה שהיהודים "לא שינו לבושיהם" הרי בזכות זה נגאלים ממצרים.

"כ"ז בנוגע לטלית קטן, שמזכירו על כללות ענין התרי"ג מצוות, ומכסה ומגין על גופו של יהודי. ז.א. שזהו ענין כללי בתומ"צ וביהדות, אבל אי"ז נכנס לפרטים ובפנימיות בגוף, אלא זה מכסה על הגוף מבחוץ. . וזה לא שייך רק בגדול שיש לו מוח ולב, אלא גם לקטן ועד לקטן שבקטנים היות שגם הוא יהודי". עכלה"ק.

ועל הלשון "נשיאת טלית קטן" יש להעיר משיחת ערב חה"ש ה'תש"מ [נדפסה בשיח"ק ח"ג עמ' 207] (בתרגום חפשי): "הלשון שהרבי חותני נשיא דורנו כותב בנוגע לחינוך הקטן מגיל שלש שנים בט"ק הוא "נשיאת טלית קטן" - בדוגמת הדיוק ב"נשא את ראש בני" לגולגלותם": הרי ישנם כמה לשונות - לבישת טלית קטן וכיו"ב. הוא לובש, ובאופן שזה נקרא בשם "נשא" שלובש טלית קטן".



פשוטו של מקרא

רש"י ד"ה וטמאים יהיו לכם

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י פרשת שמיני ד"ה וטמאים יהיו לכם (יא, לה): "שלא תאמר מצוה אני לנותצם ת"ל וטמאים יהיו לכם אם רצה לקיימן בטומאתן רשאי", עכ"ל.

מקורו של רש"י הוא מספרא, וז"ל שם: "יותץ יכול יתצם ודאי ת"ל טמאים יהיו מקיימים אותם בטומאתם. יהיו לכם כל שהוא לצרכיכם לרבות ידות הכלים וכו'", עכ"ל.

שלפי זה נמצא שמה שלומד הספרא שיכולים לקיימם בטומאתן הוא ממה שנאמר "וטמאים יהיו". וזה שכתב "לכם" הוא לרבות ידות הכלים.

ואם כן השאלה על פירש"י הוא בשתים,

(א) למה העתיק תיבת "לכם" מן הכתוב, הרי אין תיבה זו מכריח פירשו.

(ב) ולמה באמת אינו מפרש תיבת "לכם", היות שהוא לכאורה מיותר.



"ושמרתם אתם את חקתי גו'"

הנ"ל

בפרשת אחרי נאמר (יח, כו): "ושמרתם אתם את חקתי ואת משפטי וגו'". תיבת "אתם" הוא כפל לשון. וכמה מפרשי החומש עמדו על זה.

בספרא איתא, וז"ל: "ושמרתם אתם: אתם נאים שומרים אותם שאתם פתחתם תחלה וכה"א גן נעול אחותי כלה גל נעול מעין חתום", עכ"ל.

ופירש המלבי"ם בהתורה והמצוה וז"ל: "...שר"ל שהלא אתם כבר שמרתם ר"ל אתם בעצמכם גם בלא הציוי הלא שמרתם במצרים כמ"ש גן נעול שנדרש על שנשארו מעריות", עכ"ל.

והאור החיים פירש, וז"ל: "טעם אומר תיבת אתם ולא הספיק במה שדיבר להם לנוכח ושמרתם נראה כי מצוה זו באה להזהיר על החוקים והמשפטים שלא יהיו מתבטלים מכל המצטווים עליהם. . . לז"א אתם דבר לנוכח עם אשה ובית דינו כי על בתי דיני ישראל לפקוח לבל תתבטל מצוה אחת ממצות התורה מבני ברית", עכ"ל. ואחרי זה מביא האור החיים הספרא הנ"ל ומפרשו על דרך שפירשו המלבי"ם.

ורבינו בחיי פירש, וז"ל: "למה הצרך לומר אתם, להוציא שאר העכו"ם, שאם רצו לשמר את המצוות אינם יכולים, וכן ארז"ל בן נח ששבת ה' חייב מיתה, וזהו לשון ושמרתם אתם אין חייבין בשמירת המצוות אלא אתם", עכ"ל.

אבל לכל פירושים אלו יש לשאול לכאורה שבכמה פסוקים לפני פסוק זה (שם, ה) נאמר גם כן: "ושמרתם את חקתי ואת משפטי וגו'". ולמה לא נאמר תיבת אתם שם.

ועוד צריך להבין למה לא פירש רש"י כלום בנוגע לזה. וביותר אי"מ, שמצינו שרש"י בעצמו מפרש שאלה כעין זה במקום אחר:

בפרשת שלח נאמר (יד, לב): "ופגריכם אתם יפלו במדבר הזה". ופירש רש"י שם: "לפי שדבר על הבנים להכניסם לארץ וביקש לומר ואתם תמותו נופל לשון זה כאן לומר אתם".

הגור ארי' פירש על רש"י זה, וז"ל: "פירוש, הא דכתיב ופגריכם אתם, ולא כתב ופגריכם יפלו במדבר, אלא מפני שדיבר על הבנים שיכנסו לארץ (פסוק לא), אמר ופגריכם אתם, כלומר לא אתם כמו הבנים שיכנסו לארץ, אלא אתם תמותו", עכ"ל.

דרך אגב: שם בפרשת שלח נזכר תיבת "פגריכם" שלשה פעמים: בפסוק כט: "במדבר הזה יפלו פגריכם וגו'"; בפסוק לב: "ופגריכם אתם וגו'"; בפסוק לג: "...עד תם פגריכם במדבר".

ואין רש"י מפרש כלום בנוגע לזה כמו שרגיל בכמה מקומות.



שונות

ביאור באבות פרק שני

הרב דוד מלכה
ברוקלין נ.י.

א. בפרקי אבות (פ"ב מ"י): "אמר להם צאו וראו איזו היא דרך טובה שידבק בה האדם, רבי אליעזר אומר עין טובה, רבי יהושע אומר חבר טוב, רבי יוסי אומר שכן טוב, רבי שמעון אומר הרואה את הנולד, רבי אלעזר אומר לב טוב". ועד"ז אחר כך בהמשך המשנה: "אמר להם צאו וראו איזו היא דרך רעה כו'".

ולכאור' יש כאן כמה דיוקים: (א) מהו פי' הלשון "אמר להם", ולא "שאל מהם" וכיו"ב.

(ב) מהו פי' הל' "צאו וראו", לכאור' הו"ל לשאול ישר איזו היא דרך טובה כו', ומה מוסיף בלשון "צאו וראו".

(ג) מדוע נקט "דרך טובה שידבק בה האדם", ולא "דרך טובה שילך בה האדם", כי על "דרך" רגיל יותר לשון הליכה.

ואולי יש לבאר בזה:

דרך הנכון שתלמידי רבי יוחנן בן זכאי ישיבו לר"י בן זכאי, היא דרך הלימוד בתורה (כי הם היו תורתם אומנתם) או דרך יראת חטא כו', שבוה היו מתעסקים כל הזמן בבית המדרש, ולכן:

(א) הלשון הוא "אמר להם", כי כאן כאן מצווה רבי יוחנן בן זכאי לתלמידיו, בדרך הוראה וחידוש, ולא רק ששאל ר"י בן זכאי את תלמידיו, אלא הוא מורה ומדבר בענין חדש.

(ב) ועל כן הוא אומר "צאו וראו", שיצאו מהענינים שהם בפנים בביהמ"ד לחוץ מביהמ"ד, כי אינו מדבר בלימוד התורה אלא בענין של מדות בין אדם לחבירו, על כן אומר להם "צאו וראו" לצאת מעיקר ענינם לימוד התורה כו', לעניני חוץ של "בין אדם לחבירו". [וזהו מתאים להוראת רבותינו נשיאנו לא להסתגר רק בד' אמות של הלכה, אלא לצאת לחוץ לפעול על עוד אדם מישראל, ועי"ז נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה].

(ג) והלשון הוא "שידבק בה האדם", כי מכיון שהוא ענין של מדות בלבד, שנחשב לגביהם בחינת "יציאה לחוץ", הרי יכולים לחשוב שזהו רק ענין כלפי חוץ שלא שייך כל כך לאלו שתורתם אומנתם, לכן הוא מוסיף להם שדרך זו צריך "שידבק בה האדם" שאין זה ענין של "חיצוניות" בלבד אלא מדות טובות שצריך להדבק בהם.

וגם ענין מדות טובות לומדים הרי מן הפסוק "ולדבקה בו", ללכת בדרכיו של הקב"ה מה הוא רחום אף אתה הוי רחום כו'. אם כן רואים שלשון "דביקות" הוא דבר הקשור למדות טובות.

ומתורץ כל הדיוקים שהבאנו.

ב. במשנה ט' שם, אומר על רבי יוחנן בן זכאי שהיה מונה שבחם של תלמידיו: "רבי יוסי הכהן חסיד, רבי שמעון בן נתנאל ירא חטא, ורבי אלעזר בן ערך כמעין המתגבר". והנה ידוע לשון רבינו שהי' מברך בלשון "חסיד ירא שמים ולמדן", ולכא' משנה זו היא מקור מפורשת לסדר זה. ושמעתי שיש אגרת קודש של הרבי שמבאר טעם הדברים בסדר זו.



דין "חלומות" בזמנינו

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

ראיתי מובא מס' ישן הנקרא בשם "נחלת אבות" (נדפס בוילנא תרנ"ד), והוא ס' של תולדות גאונים וצדיקים (ע"ד השלמה לס' שם הגדולים), ושם במערכת אות מ"ם יש אריכות אודות אדמו"ר הצ"צ, ובתוך הדברים שם (דל"ח ע"א) הוא מביא בשם חסיד אחד (הרב אלכסנדר זיסקינד) שהגיד לפני המחבר:

"כי ראה מאמר אחד יקר מאד אשר כתב דבר המטבעות הנזכרות בתנ"ך ובש"ס ביחוסם אל מטבעות ראסיה, כן ראה מאתו שתי תשובות אחת בדבר הרואה קרי ביום הכיפורים וכו' וכותב כי בזמנינו אין לפחד מזה, ותשובה השני' בדבר החלומות שציוו חז"ל להתענות עליהם, וענה ע"ז כי הי' אך בדור החכמים הראשונים באשר חלומותיהם היו קרובים לנבואה, אך בזמנינו החלומות שוא ידברו". ע"כ.

[פיסקא זו מס' נחלת אבות הובא גם ב"כרם חב"ד" ח"א ע' 86, ובס' "חול המועד כהלכתו" ע' יג, וכן בקונטרס השמטות לספר "סדור רבינו הזקן" בע' כז].

הוא מזכיר כאן ג' דברים, בשם אדמו"ר הצ"צ:

א', בדבר המטבעות הנזכרות בתנ"ך ובש"ס. וזה נדפס בשו"ת הצ"צ יו"ד סרכ"ג, סימן ארוך ע"ד חשבון כל המטבעות הנזכרים בתורה ובש"ס ופוסקים.

ב', תשו' בדבר הרואה קרי ביוהכ"פ. זה נדפס בהשלמות לשו"ת הצ"צ, ונעתיק זה לקמן בהמשך דברינו בעז"ה.

ג', תשו' בדבר החלומות שציוו חז"ל להתענות עליהן,

תשו' זו השלישית בדבר החלומות לא מצאתי לע"ע, וע"ז נכתוב לקמן לענ"ד אם יש מקום לייחס דברים אלו להצ"צ. כי מתוך שני שמועות הראשונות ניכר שבעל השמועה כן סיפר על דברים שבמציאות.

ונחלק דברינו לכמה פרקים:

(א) חלומות בדורות הראשונים וחלומות בזמן הזה.

(ב) חלומות התלויים בהרהור הלב.

(ג) חלומות התלויים בסיבת מאכלים.

(ד) דין החלומות בספרי הפוסקים ושו"ת האחרונים.

ואחרי זה נבוא למסקנת הדברים לענ"ד.

חלומות בזמן הזה

בשו"ע או"ח סרפ"ח ס"ה כ' המחבר: "ויש אומרים שבזמן הזה אין להתענות תענית חלום בשבת שאין אנו בקיאים בפתרון חלומות לידע איזה טוב ואיזה רע". [וציינו בנו"כ מקור היש אומרים, שכ"כ הטור בסי' תקס"ח בשם רבינו קלונימוס ובשם רב עמרם, והובא ג"כ בראבי"ה סי' תת"ס, ומרדכי רמז רל"א והגהות מרדכי רמז תנ"א].

והב"י עצמו בהמשך הדברים לא ס"ל כשיטה זו, אלא כ': ונראה לי שהחלומות שאמרו בפי' הרוואה שהם רעים גם עליהם מתענים בשבת. ע"כ. וכן בפסקי הריקאנטי הביא שיטת רבינו קלונימוס וכ' דאין המנהג כן שכיון שהראו לו בחלום ע"י מלאך מן השמים הוי ספק נפשות ודוחין עליו את השבת.

ולהלכה, הנה בשו"ע אדה"ז שם סרפ"ח ס"ז מביא ג"כ כלשון המחבר: "ויש אומרים שבזמן הזה אין להתענות תענית חלום בשבת בכל ענין לפי שאין אנו בקיאים בפתרון חלומות לידע איזה טוב ואיזה רע",

ובשו"ע אדה"ז גם מוסיף [אחרי שמביא: ויש אומרים שכל חלומות שביארו פתרון בגמרא ברכות פ' הרוואה שהם רעים מותר להתענות עליהם בשבת]: אבל יש אומרים שנשתנו פירוני החלומות מזמן חכמי

הגמרא לזמנינו כמו שנשתנו הרפואות שבזמניהם [מקור דיעה זו היא במלבושי יו"ט לבעל התויו"ט סרפ"ח שם סק"ד שכ': ולי נראה דאין הזמנים שויים ואין הארצות שוות כמו ברפואות שבתלמוד. והובא בכמה מנ"כ השו"ע שם].

ומסיק שם אדה"ז להלכה: ולפי שעונג השבת הוא מן התורה כו', ותענית חלום אינה חובה ולא מצוה אלא רשות אפילו בחול, לפיכך יש להורות כן הלכה למעשה שלא יתענה בשבת על שום חלום אלא אם כן אינו מבטל בו עונג שבת שיש לו עונג מהתענית יותר ממה שיהיה לו כשיאכל וישתה שיצטער מפחד החלום, אבל אדם שאינו מתפחד כל כך מהחלום או אפילו אם מתפחד אלא שהתענית קשה לו ומצטער בו הרבה יותר ממה שמצטער בפחד החלום אסור להתענות בשבת על שום חלום. ואם הרהר ביום וחלם בלילה לא יתענה עליו בשבת בכל ענין שאין בזה הוראה מן השמים כלל. ע"כ.

הנה אדה"ז לא הכריע להלכה כשיטת היש אומרים שבזה"ז אין אנו בקיאים בפתרון חלומות או שבזה"ז נשתנו פתרון החלומות, אלא כתב הטעם שאסור להתענות תענית חלום בשבת (אלא א"כ נפשו עגומה עליו) שהוא משום שהתענית הוא רשות ולא מצוה וחובה ואינו דוחה מצות עונג מן התורה (כמ"ש המג"א בשם הריב"ש). אבל מצד גוף ענין החלומות יש מקום לחשוש לחלומות גם בזה"ז,

ועי' ג"כ בשו"ע אדה"ז שם בקו"א אות א' שהזכיר שיטת היש אומרים שבזה"ז אין לחשוש כו' רק כסניף אבל לא כעיקר להלכה.

ורק על הרהר ביום וחלם בלילה כתב אדה"ז שאין בזה הוראה מן השמים כלל (ונכתוב מזה להלן אי"ה), אבל בלא הרהור ביום יש לומר בזה הוראה מן השמים.

[ובמ"ש אדה"ז שתענית חלום הוא רק רשות, וצינינו במקורות ע"ז לכמה ראשונים, אבל יל"ע ברמב"ם הל' תענית פ"א הי"ב: הרואה חלום רע צריך להתענות למחר כו' וע"ש בלח"מ. ואולי לאדה"ז יש לדחוק גם בל' הרמב"ם "צריך להתענות" שהוא רשות, ולא עיינתי עדיין בספרים].

תענית חלום בכדי לבטל גזירות רעות

ועי' עוד בשו"ע אדה"ז שם בתחילת הדברים בסעיף ג', שכותב (מגמ' שבת די"א תענית י"ב ועי' ברכות ל"א) שמותר להתענות תענית חלום בשבת שיפה תענית לחלום לבטל הגזר דין.

ומביא שם אדה"ז ב' טעמים על שהתירו תענית חלום, טעם הא' הוא שהתירו לו חכמים להתענות בשביל שיקרע גזר דינו (טעם זה הוא משו"ע הב"י),

וטעם הב' לפי שאין כאן ביטול עונג שבת כיון שנפשו עגומה עליו אם לא יתענה (רשב"א ברכות דל"א. טור ולבוש בסי' רפ"ח. תשו' ריב"ש סי' תקי"ג. ועי' מזה ג"כ בקו"א בשו"ע אדה"ז בקו"א שם אות א').

והנה גם לטעם הב' אין הפי' שאין לחשוש מהחלום והתענית הוא רק בגלל שנפשו עגומה עליו, אלא גם לשיטה זו יש מקום לתענית חלום, ורק שמפני שתענית זה הוא רשות ולא חובה ועונג שבת הוא מן התורה על כן בשבת לא התירו להתענות ע"ז רק אם נפשו עגומה עליו, כמו שכ' אדה"ז שם בשו"ע בסוף סעיף ז' ובקו"א שם.

ועי' בשיטת המג"א בסרפ"ח סק"ז שאין להתענות תענית חלום בשבת אלא א"כ נפשו עגומה עליו (כמסקנת אדה"ז שם ס"ז), והוא עצמו כ' באו"ח סקכ"ח סק"ע בטעם שהתירו תענית חלום בשבת דתענית ודאי מבטל החלום כאשר לנעורת והוי כמו פקוח נפש. ומוכח דגם להסוברים שמותר להתענות בשבת רק אם נפשו עגומה עליו, גם להם חוששין לחלומות רעים.

(ויש שכתבו אשר לטעם הב' שהוא שיטת הריב"ש שאין טעם התענית משום פק"נ אלא משום שנפשו עגומה, די"ל בסברתו דמשום פקו"נ לא שרינן ל' להתענות כיון דדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין. עי' שו"ת דברי יציב חיו"ד סקכ"א סק"ג. אבל הנלענ"ד כתבנו דאין זה קשור לענין אמיתות דברי חלומות, רק שס"ל להריב"ש שמכיון שתענית חלום הוא רשות אין ענין רשות דוחה עונג שבת מדאורייתא, ומה שת"ח הוא רשות משמע בשו"ע אדה"ז ועוד אשר זהו לכו"ע ולא בזה פליגי ב' הטעמים).

ועי' שו"ת חת"ס או"ח סקס"ח שביו"ט שיש בו מצות שמחה כל תענית אסור גם תעניות של עונג ומה שהתירו תענית חלום זהו רק משום סכנת נפשות.

הרבש"ע שאומרים ביו"ט

ועי' עוד בשו"ע אדה"ז סק"ל (ע"פ גמ' ברכות דנ"ה ע"ב) בענין הרבש"ע שאומרים ביו"ט בעת שהכהנים עולים לדוכן: מי שראה חלום ואינו יודע מה ראה וחושש שמא חלם חלום שצריך לרפואה יקום לפני הכהנים בשעה שנושאים כפיהן ויאמר רבש"ע כו', ומה שנהגו הכל לומר כן ברגל כשהכהנים עולים לדוכן זהו לפי שאי אפשר שלא ראה חלום שצריך רפואה בין רגל לרגל (ט"ז ומג"א). ע"כ.

[במפרשים נחלקו אם הרבש"ע הוא דוקא למי שנשתכח ממנו החלום אבל בזוכר החלום צריך דוקא הטבת חלום בפני שלשה כו' (עי' מהרש"א ברכות נ"ה שם, וכף החיים בסי' ק"ל). או גם בזוכר החלום ואינו יודע אם הוא טוב או רע (עי' רי"ף ומאירי ברכות שם). או גם בחלום שידוע לו פתרונו בודאי רע (עי' פסקי תשובות על או"ח סר"כ)].

ועכ"פ למדים מזה אשר בכל החלומות שמסתפק בפתרונו, אם אינם מהרהורי לבו ביום, יש לחשוש בהם וע"ז מתפללין בעת נשיאות כפים.

ועי' בשו"ע אדה"ז סקכ"ח סנ"ח: שחכמים התירו לומר רבוננו של עולם על חלומות מפני הסכנה שמא צריך רפואה לחלומו. ע"כ.

ועי' בפע"ח שער חזרת העמידה פ"ז בענין ברכת כהנים שכ': כי אפילו אחר שנגזרה גזירה בבית דין של מעלה, במקום שרומז החלום, עכ"ז נמתקת בבית דין של מטה ומלמדת סגורייא על ישראל.

ועכ"פ מאמירת הרבש"ע, שאומרים זה גם בזמנינו, יש להוכיח שגם בזה"ז חוששים עכ"פ באופן כללי מן חלומות רעים.

[ואפשר אשר גם לדעת הי"א בשו"ע סרפ"ח שכתבו שבזה"ז אין צריך להתענות כי אין ידוע פתרון החלומות, הנה גם לדעתם עכ"פ בתור ספק מהו הפתרון יש לחשוש שמא פתרונו רע, וע"כ אומרים התפילה בעת נשיאות כפים.

וכן לדעת המלבושי יו"ט שהובא בשו"ע אדה"ז שכ' שנשתנו פתרוני החלומות מזמן חכמי הגמרא לזמנינו, הרי זה רק לגבי פרטי החלומות שנזכרו בגמ' ברכות פ' הוראה ובשו"ע סרפ"ח, בזה ס"ל שבזמנינו אין לחשוש מהם, אבל לא כתב לגבי כללות חלומות המבשרים רעות וכיו"ב שאין לחשוש מהם. ואינו חולק על אמירת הרבש"ע גם בזה"ז.

סיכום שיטת אדה"ז בשו"ע

ומכל זה נראה אשר לשיטת שו"ע אדה"ז, גם בזה"ז חוששים לחלומות, ואפשר גם לשיטת כל הפוסקים הקדמונים חוששים עכ"פ בתור ספק. ומה שכ' אדה"ז שתענית חלום הוא רשות זהו גם בזמן הש"ס, ולא כתב אדה"ז חילוק לדינא בין חלומות בזמן הש"ס לחלומות בזה"ז.

[ועי' לקמן אי"ה במסקנת הדברים, ע"ד חילוק בין חלומות שנזכרו במקרא שהם היו בדרך נבואה לשאר חלומות, אבל אין זה שייך לנדו"ד על חילוק בחלומות בזמן הש"ס לזמנינו].

חלומות הבאים מן הרהורי לבו ביום

והנה הבאנו לעיל מה שכ' בשו"ע אדה"ז סרפ"ח סוס"ז: "ואם הרהר ביום וחלם בלילה לא יתענה עליו בשבת בכל ענין שאין בזה הוראה מן השמים כלל", ומקורו מהט"ז בשו"ע שם סק"ג. וכ"כ ג"כ בס' קיצור של"ה, ובס' חמדת ימים מס' אלול פ"ו, ועוד.

ונמצא מזה ג"כ בשו"ת הצ"צ, באו"ח בחלק ההשלמות סקי"א (ונזכר בהשמועה מהצ"צ בס' נחלת אבות, שהבאנו לעיל בתחילת דברינו), וז"ל: ע"ד הקרי שאירע לו ביוהכ"פ בפירוש שמיע לי מני דמרן כאזמור"ר נ"ע שלא לפחד מזה כי הדברים הנאמרים ע"ז בגמרא היינו דוקא לאנשים גדולים מאד שמצד הרהורי לבו רחוק מאד מזה ואין זה כ"א מן השמים השביעוהו ע"כ ידאוג וכו'. אבל מי שיוכל להיות שמצדו באה לו אינו בכלל זה כלל. כך כפל ושנה ושלש ושחק לפעמים ממי שהי' במרה שחורה מזה. ואני מוסיף על דבריו דאף אם אמנם יוכל ליפול במר"ש מזה ג"כ לומר שאף באדם פשוט רחוק הדבר שמצדו באה לו כי בודאי לא יתכן שבעיוהכ"פ יהרהר הרהורי עבירה ח"ו שמזה יבוא לידי טומאה בלילה וא"כ בודאי מן השמים השביעוהו. אך באמת זה אינו דנהי דלא שכית הרהורי עבירה ח"ו בעריוהכ"פ אבל ההרהור מזה גופא

שמתירא ומפחד לנפשו שלא יארע לו קרי בליל יוהכ"פ זה שכיח טובא בעיוהכ"פ והרהור ופחד זה יוכל לפעול בטבע הקרי כמו הרהורי עבירה וא"כ סוף סוף מצד ההרהור בא לו השביעה ולא מן השמים השביעהו. ודברי כאזמו"ר הגאון נ"ע אע"פ שא"צ חיזוק עכ"ז הן הן הדברים מפורשים בט"ז באו"ח (סי' רפ"ח סק"ג) וז"ל ותו נראה דבכל גווני שהרהר ביום ובא לו אח"כ בחלום אין לו שייכות לומר מן השמים כו' אלא ההרהור גרם לו וכמעשה דפרק הרוואה כו' [אמר לי' שבור מלכא לשמואל אמריתו דחכימותא טובא אימא לי מאי חזינא בחלמא פי' בלילה הבאה וא"ל חזית דאתי רומאי ושבכו לך וטחנו בך קשייתא בריחיים דדהבא הרהר כולא יומא וחזי, הרי דבהרהור תליא מילתא ואין בזה הוראה מן השמים] עכ"ל [הט"ז] עי' עליו דדומה ממש לנד"ז והביא דבריו ג"כ כאזמו"ר הגאון נ"ע בש"ע סי' הנ"ל, ולכן יסיח דעתו מזה לגמרי ויהי' שמח וטוב לב. ע"כ בשו"ת הצ"צ. [ונדפס ג"כ באגרות קודש הצ"צ ח"א אג' כ"ו. ס' שו"ת אדה"ז (בחלק "מפי השמועה"). ס' שו"ת הרב סל"א. ועוד].

הלא נוסף לדברי הט"ז ואדה"ז בשו"ע סי' רפ"ח שחלומות דהרהורי הלב אין בהם כלום, הנה כן ס"ל ג"כ לאדה"ז והצ"צ על מ"ש בגמ' סוף יומא בהרואה קרי ביוהכ"פ שידאג כל השנה ומן השמים השביעהו כו', דאין מדובר במי שהרהר ביום.

[ובלקוטי שיחות חי"ז (ע' 191) מביא הגמ' יומא ומ"ש הצ"צ ע"ז בשם אדה"ז, ומציין גם לעיון יעקב על ע"י ביומא שם, ובא"ז ללבוש סרפ"ח סק"ב בשם שבלי לקט דוקא אם לא הרהר].

מקור בירושלמי

והנה באמת דברי הט"ז ואדה"ז יש להם מקור בירושלמי מע"ש פ"ד ה"ו בדין מי שהיה מסופק על מעותיו של אביו של מעשר שני היכן הם ונראה לו אביו בחלום כך וכך הם ובמקום פלוני הם ומצאם במקום שנאמר לו ואמרו ע"ז דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין (וזה גם בגמ' שלנו סנהדרין ד"ל ע"א ובשו"ע יו"ד הל' צדקה סרנ"ט ס"ו ובחור"מ סרנ"ה ס"ט), ואמר ע"ז רבי יונה בירושל' דשאני אם היה מצטער הבן ואח"כ ראה החלום אז אפשר יש בחלום ממש, וע"ז אמר רבי יוסי שם דאם באנו לחלק הרי יש לחלק לאידך גיסא דבלא היה מצטער ולא הי'

חושב מזה כלום והי' נראה לו בחלום כך וכך אז אפשר שהוא אמת משא"כ מי שמצטער וחושב על כך אורחא הוא דכמה דבר נש הוי הוא חלם, דכמו שהאדם הוא במחשבה כך נראה לו בחלום, ולפיכך אין זה כלום. ע"ש בפ"י הפני משה ועוד.

א"כ מפורש בדברי רבי יוסי, דכשחושב על זה ביום אז בודאי אין החלום כלום.

[יש מפרשים בירושלמי, אשר לקושטא לשיטת רבי יוסי לעולם אין סומכין על דברי חלומות גם כשלא חשב ע"ז, וכמבואר בכ"מ בש"ס שאין סומכין על דברי חלומות, אלא שרבי יוסי רק השיב על דברי רבי יונה שאם באת לחלק איפכא צריך לחלק, אולם לדידי' להלכה לעולם דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין. אך יש מפרשים אשר רבי יוסי אמנם ס"ל דבלא הצטער והרהר ביום יש לחוש לחלום זה לגבי מע"ש. עי' בכ"ז במפרשי הירושל' שם, מראה הפנים, פי' הגר"א ומהר"א פולדא, מהר"ש סיריליאו, וביפה עיניים סנהד' ד"ל ועוד].

ונ"ל הטעם מה שבתשו' הצ"צ לא מציין לירושל' כאן, כי הוא ציין כבר לשו"ע אדה"ז והט"ז שכתבו כן להלכה והט"ז הוכיח כן מהגמ' ברכות, ולא נחית לעוד מקורות. ובאמת יש גם חילוק כי בט"ז ואדה"ז קאי בחלומות רעים משא"כ בירושל' קאי בחלום סתם, ומ"מ בודאי מהירושל' ג"כ מקור לזה.

מקורות בספרים בענין חלומות מהרהורי היום

וכדברי הט"ז ואדה"ז (שמקורם בהירושלמי) מצאתי בעוד ספרים:

(א) בס' לבוש האורה פ' וישב (לז, י) וז"ל: שרוב החלומות ורובא דרובא כולם הם דברים בטלים וכזבים והבלים ואין בהם אפי' דבר אחד שהוא אמיתי כי יבא ברוב ענין וברוב דמיון או ע"י האדים העולים מן האצטומכא כמו שאמרו הטבעיים ואינני צריך להאריך בזה, רק לפעמים יבא לאדם חלום אמיתי נבואי מצד מחשבה שכלית או מצד הנבואה השורה עליו אלא שבזה יש דעות חלוקות יש אומרים אם הוא מן החלומות האמיתיים הוא כולו אמת ואין בו דבר אחד שרומז לדבר שקר כי כולו אמת ויש אומרים שאפילו החלומות האמיתיים הבאים מצד הנבואה והשכל יש בהן קצת דברים בטלים כו'. ע"כ. וע"ש בהמשך

דבריו אשר החלומות האמיתיים גם אם יתערבו בהם דמיונות שוא הם באים רק למי שהוא בדרגת הנבואה.

(ב) עי' בחדא"ג מהרש"א ברכות דנ"ה ע"ב ד"ה חלום של שחרית: ולזה חלומות שבתחילת הלילה הולכין אחר הרהורי לב שביום, גם עשן המאכל יטרידוהו ומערב שכלו בדברים בטלים והם בעצמם החלומות אשר ע"י שד שוא ידברו, אבל חלום של שחרית שכבר נח האדם מהרהורין שביום יבואו החלומות האמיתיים כו'. [ובהמשך הדברים במהרש"א כ': והוא הענין בחלום פרעה שאמר שאין חלומו מהכוזבות הבאים מהרהורי הלב שהרי לא ראיתי כהנה בכל ארץ מצרים לרוע].

(ג) בבחיי עה"ת פ' מקץ (עה"פ ופרעה חולם): ודע כי החלומות מפני ג' סיבות, מפני מאכלים, ומפני מחשבות, ומפני חיזוק הנפש. המאכלים מולידים גסות ומעלין עשן אל המוח והחלום הבא בסיבת זה הכל עניני הבל ודברים בטלים, החלום הבא בסיבת מחשבות הוא כשאדם מחשב בהם תדיר ומכח ציור המחשבה שהוא מחשב בהם ביום יראה אותם בלילה והוא שכתב בנבוכדנצאר (דניאל ב') רעיוניך על משכבך סליקו, והחלום הבא מפני חיזור הנפש הוא האמיתי הראוי מכולם שהוא מכוחות הנפש שכח המדמה מצייר בעת השינה הדברים המורגשים שכבר חשב בהם והשיגם בהקיץ וחקקם בדמיונו כו' וזוהי נבואה קטנה כו' שהם מדמים דברים אמיתיים ומתקיימים והחלומות שהם מהמין הזה הם באים בין לצדיקים בין לרשעים מבלי שיהרהר אדם בענין זה כלל. [כאן לא כתב מפורש על החלומות שמהרהורי הלב שאינם כלום, אלא השאירם כמין אמצעי בין חלומות הכוזבים לחלומות האמיתיים].

(ד) בס' חסידים סתמ"א: כל מי שנכספה נפשו למקום אחד או לעשות דבר, כל נפשו שם [ויש גירסא: "וכל נפשו גם"] בחלומו יראה אותו דוגמא, וכל אלו החלומות וכיוצא בהם אינן מחלומות שמגיד המלאך, אלא מתוך הרהורים רואה אף בחלומו דוגמתו, ועליהן נאמר (זכרי' י ב) וחלומות שוא ידברו. אבל חלומות פתאום כו' כל אלה מחמת שד, ועליהם נאמר (ירמ' כג כח) מה לתבן את הבר כי אין בהם ממש. אבל חלום שעל ידי מלאך אע"פ שלא דבר והרהר, בעת שקרוב להקיץ אז המלאך בא להגיד לו, כבר פסקו מחשבותיו והרהוריו, ופעמים בחצי הלילה ובתחילת הלילה, רק כשלא יתקיים מהרהר החלום, אינו מראה לו חלום קרוב להקיץ, וגם כשע"י מלאך בתחילת או בחצי הלילה, ואין אותו

חלום מעורב בחלום אחר, וגם אין אדם חושב על המראה שרואה. ואם חושב המחשבה אין אותו החלום ע"י מלאך, ולא יתקיים המחשבה ולא החלום, כי דומה למי שהשליך דבר עגול ומגלגל מעצמו במקום שאין המשליך מכויץ. ועל חלומות של מלאך נאמר (במדבר יב ו) בחלום אדבר, כי המלאך מדבר בתוך מחשבות האדם, כמוליך עוור. ומה שאמרת כי כמוליך עוור לפי שמחשב פעמים אמת ופעמים שקר, כך האדם בחלומו.

בענין חלומות מאידי המאכלים

מלבד ספרים האלו, יש עוד בספרי קדמונים שדיברו על חלומות הבאים ממזג הרע ומזונות המולידים אידים עבים כו':

(ה) בשו"ת התשב"ץ ח"ב סקכ"ח, כותב בשורש החלומות: כי החלומות מהם צודקים ומהם בלתי צודקים, והצודק מהם הוא בהיות הכח המדמה אשר באמצעותו הם החלומות, בריא ביצירתו בהרכבתו ובמזגו ולא יעקלהו מזג רע ממזונות מולידים לחה עבה ושחורה ואידים עבים מערבבים אותו, וכשהוא על אופן זה ילוה אליו הכח השכלי, ובאמצעות כח עליוני מהשכל הפועל רואה חלומות צודקים וכבר אמרו כי אחד ממופתי ההשגחה הוא ענין הודעת העתיד לבוא כדי שישמור ממנו האדם, וזהו אומרם ז"ל בברכות נ"ה "כאן ע"י מלאך", ולפי זה אמרו ברכות נ"ז ע"ב חלום אחד מששים בנבואה כו'. והחלום הבלתי צודק הוא בהיות הכח המדמה בלתי בריא או מפני שרש יצירתו ברוע הרכבתו וברוע מזגו או מפני מזונות עבים רעי הכמות המולידים אידים עבים שחורים יטרידוהו ומפני זה מורכב מחושים אין להם מציאות כלל וזהו אומרם "כאן ע"י שד" כי השד השאילוהו במקום הזה אל רוח רעה מזקת ושודדת את הדם והם כולם מאין כו' אין ידים להם ואין לחוש להם כלל. [וקצת מדבריו ניכר שזהו ע"פ המו"נ ח"ב פל"ו. ולקמן אי"ה נביא עוד מדברי התשב"ץ עם שאר דברי השו"ת והפוסקים].

(ו) בפ"י אברבנאל פ' מקץ מאריך בענין חלומות (וצוין אליו גם בלקו"ש חט"ו ע' 242), ותוכן דבריו שיש סוגים שונים, יש חלומות דמיוניים מכח המדמה, ובכלל זה הם החלומות הבאים מהמזונות והיינות ופרקי השנה ומזגי החולמים ובריאותם או חליים, וחלומות אלו אין בהם שפע מכח עליון, ואין בהם ממש והם כחלומות שחולמים הבע"ח בעת שינתם, ואלו נקראים חלומות המשובשים. ויש חלומות שהם אחד

מששים בנבואה, שיש בהם קצת אמת. ויש חלומות הנזכרים בתורה והם החלומות הצודקים שהם מפאת ההשגחה והידיעה אלקית. ע"ש באריכות. ועי' גם בפי' אברבנאל על המו"נ ח"ב ספלו' בהקדמה הא' שנזכר: וכמו שהחלום האנושי הנולד מהאדים העולים מהאצטומכא אל המוח הוא נבדל מהחלום הנבואי כו'.

(ז) בס' שער השמים לאבי הרלב"ג (וי"א שהוא גם חתנו של הרמב"ן) בשער העשירי מאריך בענין החלומות, ובתוך הדברים שם נזכר ג"כ על החלומות הבאות בעת עיכול המאכלים שאין בהם ממש.

בספרי חסידות על חלומות בסיבת מאכלים

וקרוב לזה נמצא בס' תורת חיים לאדהאמ"צ שמות ח"א (לח, ב), על הפסוק "היינו כחולמים", וז"ל: לפי שבשינה עולים אידיים מחומר גסות המאכלים שבקיבה ועושים דמיונות שוא בבלבולים גדולים לשנות סדר הצרופים דהרהורי לבו בכל ימיו כו', ע"כ יש מהם אמת ויש שקר בכל תערובות טוב ורע, וראי' מנביאים שמופשטים מחומר הגוף לגמרי, יהיו החלומות שלהם ברור מכל שקר ודמיון כוזב אדרבה רוח האלקי שורה בהם ויודעים עתידות כמו ביד הנביאים אדמה כו' כמו וארא בחלום כו' בחלום אדבר בו כו' וכמ"ש בזהר דהחלום מסוף מדרגת הנבואה [ראה זהר ויצא קמט, א. וישב קפג, א. קצא, ב. ויחי רלח, א. וגמ' ברכות נז, ב.]. ע"כ. ועי' עוד במ"מ בתו"ח שם.

ונזכר ג"כ מענין אידי המאכלים בסה"מ תקס"ט ע' רמט בשם הרמב"ם (אך שם אינו מפורש על החלומות דוקא), וז"ל: ומ"ש הרמב"ם דהקטורי' העבים העולים מפסולת המאכל דוקא הוא הגורם בחי' השינה כו', והיינו הקיטורים העבים שעולים בכלי המוח שמבלבלים לאור השכל עד שאינו מתיישב כלל בכלי המוח ויסתלק מעט מעט עד שמסתלק לגמרי, גם מלחשוב מחשבה בעלמא לא יוכל, כי הקיטורים הזרים הללו כמו מכסה גשמיו' מכסים על המוח לבלתי יקבל המוח צורת אור השכל כו'.

ובס' אור התורה להצ"צ פ' פינחס (כרך ד') ע' א'קנא, ז"ל: והנה ארז"ל במשנה פ"ק דיומא שהמאכל מביא את השינה, כי המאכל הוא מצומח וחי שלמטה ממדרגת המוח האדם שהוא כלי לאור השכל ע"כ כשעולה האידיים מהמאכלים למוח שהם קיטורים עבים גורמים שיסתלק

אור השכל מלהאיר בגלוי בהמוחין כי הם מכסי' ומפסיקים על הגלוי השכל כמו ענן העב שמפסיק גלוי אור השמש ומסתלק השכל בעצמותו להיות בבחי' העלם וזהו השינה כו'.

קושיות בשיטת הט"ז וש"ע אדה"ז

ואחר שהבאנו מספרי הקדמונים שכתבו על חלומות מהרהורי היום, ועל חלומות הבאים בסיבת מאכלים גסים, שאין בחלומות אלו ממש. נחזור לדברינו בשיטת אדה"ז בענין החלומות.

דהנה כמה שו"ת קדמונים הקשו על שיטת הט"ז דחלום הבא מחמת מהרהורי היום אין בו ממש, מן הגמ' ברכות דנ"ה בענין החלומות "אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו שנאמר אנת מלכא רעיונך על משכבך סלקו ואיבעית אימא מהכא ורעיוני לבבך תנדע אמר רבא תדע דלא מחוו ליה לאינש לא דקלא דדהבא ולא פילא דעייל בקופא דמחטא". ע"כ.

א"כ הלא לפי הגמ' כל החלומות הם מהרהורי לבו, ואם כל החלומות אין בהם ממש כשיטת הט"ז, אם כן על איזה חלומות אמרו שהם הוראה מן השמים ויש להתענות כו', הלא כולם הם מהרהורי לבו.

ועי' הלשון ברש"י קהלת (ה, ב) עה"פ כי בא החלום ברוב ענין: "כי דרך החלום לבוא ברוב מהרהורים שאדם מעיין ומהרהר ביום". ועי' גם באורך במו"נ ח"ב פל"ו ופל"ח, שהענין אשר יהי' האדם בעת יקיצתו והשתמש חושיו בו כו' הוא אשר יעשה הכח המדמה בו בעת השינה כו'.

תירוצים בספרי הקדמונים על שיטת הט"ז

ואציין כאן ג' ספרים שמצאתי בזה:

(א) בשו"ת חינוך בית יהודה (הוא ס' קדמון שנדפס בשנת תס"ח, והוא ס' זה בשו"ת אדה"ז ושו"ת הצ"צ), ס"ג, שם כותב בענין מה "שאמרו רבים שאם מהרהר עליהם מבעוד יום מעניני החלומות, שאינם סימנים רעים ואין להתענות עליהם", וכותב: תשובה. אנכי לא ידעתי שורש לאלו הדברים בגמרא ובפוסקים, דאדרבא יש להביא ראי' דמצינו בגמרא פ' הוראה אמר רבא מנין שאין מראין לו לאדם אלא מהרהורי ליבא שנאמר אנת מלכא רעיונך על משכבך סליקו כו', והביא שם בגמרא

מעשים לראי', על כן אין בידי להוכיח להקל מלהתענות על חלום רע כשהרהר מבעוד יום והמיקל עליו להביא ראי', הנלענ"ד כתבתי. ע"כ.

[אך המגיה שם כותב: דאכן בחול יש להחמיר ולהתענות גם בהרהר ביום דעכ"פ יש ספק סכנה, משא"כ בשבת נ"ל דאין להתענות על חלום רע כשהרהר מבעוד יום, דאין ספק זה מוציא מידי ודאי עונג שבת אלא א"כ נפשו עגומה עליו דאז זה ג"כ עונג לו כמ"ש שאצל ר"י החסיד דהתענה בשבת]. ע"כ.

(ב) בשו"ת שבות יעקב (הוא ג"כ מובא הרבה באדה"ז והצ"צ), ח"ב סל"ד מביא דברי החינוך בית יהודה, אך הוא עצמו מסיק כשיטת הט"ז דכשהרהר ביום אסור להתענות בשבת וגם בחול אי"צ להתענות. וכותב שם כי אין סתירה מהגמ' דאין מראין אלא מהרהורי לבו, כי הגמ' קאי שכל החלומות באים גם מהרהורים שהי' לו לפני זה בימים אחרים, בימים הקודמים ליום זה שבו חלם, ובזה יש לפעמים הוראה מן השמים, משא"כ הט"ז קאי דוקא בהרהר באותו יום גופא.

[ובמ"ש דקאי רק בהרהור אותו יום, כ"כ בישועות יעקב סרפ"ח ועוד ספרים, אבל יש שכתבו דגם בהרהור הימים שלפני זה אין לחשוש לחלום, עי' במובא בס' עין השמש על המהרי"ל ע' לה].

(ג) בס' דבר משה סכ"ב (והוא ג"כ מגאון קדמון בדור שלפני אדה"ז) מביא דברי הט"ז ושכ"כ המהרש"א, והוא מוכיח כן גם מדברי המהרי"ל שכ' לענין הוראה יוהכ"פ בחלום שצריך להתענות שזהו דוקא בכל השנה אבל החולם מר"ח אלול שהוא יוהכ"פ אין צריך להתענות מפני שבאותו הזמן הוא מהרהר ביום על יוהכ"פ. וכן מביא שם מבעל השו"ת פרח מטה אהרן. ומתריץ הקושי מהגמ' ברכות: "ונראה דמ"ש אין מראין לא לאדם אלא מהרהורי לבו לאו מילתא פסיקתא הוא לומר דליכא חלומות אחרים, אלא דהחלומות הבאים מהרהורי לבו אין זה מן השמים" כו'.

[ומלשון הדבר משה שם, ניכר שהוא הבין בדברי הט"ז שכ' על חלומות מהרהורי היום שאין בהם הוראה מן השמים, רק לגבי איסור התענית בשבת, אבל בחול כן יש לחשוש גם בחלומות אלו. ע"ש. אך כבר הבאנו הלשון משו"ע אדה"ז שמפרש "שאין בזה הוראה מן השמים כלל", שלפי"ז גם בחול אין לחוש לחלום זה שבא בסיבת הרהורי הלב].

ובספר השיחות תנש"א ח"ב (ע' 674) נקט ג"כ כמ"ש הדבר משה, כי על מה שמובא שם בהערה מן השו"ע שיש חלומות שהם הוראה מהשמים, כתוב בשולי הגליון "ואף שאין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו" - הרי זה רק ע"פ רוב, ותורה על הרוב תדבר (ראה מו"נ ח"ג פל"ד). ע"כ. [ושם הדבר בקיצור מאד ובלי ציון לספרים, וכנראה הוא מענה לשאלה ששאלו המניחים מהגמ' ברכות, וע"ז נענו בקיצור ובדרך פשוטה]. וכן נמצא בקיצור בשיחת ש"פ וישב תשכ"ד. ע"ש. וזהו כמ"ש בדבר משה.

אולם בנוסף לשני תירוצים אלו, להלן נביא עוד אופן לתרץ ע"פ שיטת אדה"ז וע"פ מאמרי הרבי בשנת תשכ"ב ותשכ"ד. והוא תירוץ חדש שלא מצאתי לע"ע בספרים אחרים.

עוד צ"ע בשיטת שו"ע אדה"ז

עוד צריך ביאור בשיטת אדה"ז, כי מפרשים רבים כתבו על חלומות הבאים בסיבת אידי המאכלים שאין בהם ממש, כאשר הבאנו לעיל מן רבינו בחיי, בעל הלבושים, התשב"ץ, מהרש"א, אברבנאל. (ובבחי כתב בעיקר על החלומות שבסיבת עשן המאכלים שהם הבל, יותר מבחלומות שבסיבת הרהורי היום, והתשב"ץ והאברבנאל כתבו רק על סיבת המאכלים ולא הזכירו על הרהורי היום), וכן במאמרים נזכר על אידי המאכלים שהם גורמים החלומות. מעתה יש לעיין בשיטת אדה"ז בשו"ע שכתב רק על חלומות הבאים בסיבת הרהור היום שאין בזה הוראה מן השמים, ולא הזכיר ענין חלומות הבאים בסיבת מאכלים הגסים.

המשך יבוא בגליון הבא אי"ה.



אבות

אות מ

נחלת

74

סיעה בעל שכל חד וישר אבד"ק הוינסק (דינאבורג) לקהל אשכנזים נ"י.

[בא] הרב הג' ר' מאיר נח לעווין שליט"א

רב גדול ותכסס מפורסם, ה' אב"ד בק'

סמויץ, ואב"ד במאסקווא.

[בב] הרב הג' ר' מאיר רובינאוהן שליט"א

בהרב ר' יהושע צבי, רב גדול ודרשן

מפורסם, ה' אב"ד בקראק ורב

בשווינצאן ובעת אב"ד בק' ראדושקעווין.

[בג] הרב הגדול ר' מיכאל קיטאי, רב

מובהק ור"א ט"ן בעיר שוואלעל.

נפטר ז' שבט תרס"ד, ערך בן ע"ד שנה.

[בד] הרב הג' ר' בלביאל צבי הקו"ש שליט"א

רב גדול חריף ובקי מפורסם חכם ושלם.

רב ואבד"ק לאביו, ופתחלה אב"ד בבאדקני.

[כה] הרב הגאון אדמו"ר ר' מנחם מענדל

עניאורסאהן מליבאוויץ, הגאון

הזה נולד לאביו הרב ר' שלום שכנא בשנת

תקנ"ג (השנה אשר נפטר הגאון רבינו

יחזקאל לאנדא בעל הגו"ב והצל"ח) אביו ר'

שלום שכנא ה' חתן אדמו"ר חוקן הרב

מלאדי, רס"ט נתגדל ולמד בבית וקנו

הגאון הג"ל, בעורו נער נראה בו אותות

כי לגדלות נוצר, ואחר כן לוקח לתת להרב

הסקובל סרן ר' דובער בהגאון בעל התניא

נבג"ט, אחרי הסתלקות חותנו סרן ר' דובער

נבג"ט התחילו לגרור להגאון ר' מ"ט בעל

העצת צדק. רבים מבני עיניו ויחלו למוצא

שפתיו כאל מלקיש, כל שידוך, נס, מסחר,

נסיעה, ריב, כל אלה הביאו לאדמו"ר הגאון

ז"ל, כל עדה מבני חב"ד לא לקח בלא

הכנסת הרב ר' מ"ט רב או ש"ב, בקיצור

כל צרכי בני ישראל היו גלויים וידועים לבני

רבינו והוא נתן לכל אחד ואחד עצה טובה

איך ומה לעשות, הוא אהב לכל אחד מבני

ישראל אהבה עזה ונצחת אהבה פנימית,

אף כי זמ האחרונים בשכנו על משכנו

תולה ג' הביט על רפיון כתי ובריאותו וקבל

את האורחים והטה אוון קשבת לכל אנשי

עצתו ואם ראה כי הענין דורש סנינות

והעמקה

בן שמנים שנה. בהקדמתו וביאורו על העיבור מוכיר לבני הרב הגאון וצ"ל אשר נפטר על פניו ז"ל.

[יו] הרב הגאון ר' מאיר מאיר מאיר

במהור"ר משה אבד"ק קאברין,

הגאון המצוין הזה ה' גדול בוסטו חסיד

ועניו צדק ונשגב, ברוחו ערך בן מ"ו שנה

נתקבל לרב בעיר מייצאר הסמוכה לסלאנים,

משם נתקבל לאב"ד בווישניצק, וערך שנת

תר"ט נתקבל לאב"ד בק' שווינצאן, והיה

שמה עד ערך שנת תרי"ח, ונתקבל לאב"ד

ורב בק' יאקובשטאט, והיה שמה עד ערך

שנת תר"ל, ואז נתקבל לאב"ד בק' קאברין

והיה שמה עד יום פטירתו ערך שנת

תרל"ד. וזולת אשר ה' גאון מובהק ובקי

נפלא בשני התלמודים, כנראה כספרו על

ירושלמי הנדפס בכמה חלקים בשם "גור"

ה' גם חכם מובהק, כליל המדעי, ירעני

כי לא יצאתי ידי חובתי בתולדות הגאון

הזה הגדול מרבבה, אך אם יוכני ר'

להציא ספרו בהוצאה שניה אכתוב

באריכות.

[יח] הרב המאו"ר ר' מאיר שלום כהנא,

ביט נעוריו מתפרסם בשם "עילוי"

ובהיותו בן כ"ט שנה נתקבל לאב"ד בעיר

בריינסק ושם ה' עד פטירתו בחודש

שבט תרס"ד בן ס"ג שנה, הוא בן להרב

הג' המפורסם ר' שאול בנימין הכהן אבד"ק

ראדושקעווין, בהרה"ג ר' יהודה ליב הכהן

אבד"ק מביאלישאק, בהג' ר' מאיר שלום

אבד"ק מאלאט, ונכד הרה"ג ר' ברוך

אבד"ק שווינצאן.

[יט] הרב הג' ר' מאיר מייכל ראבינאוויץ

שליט"א, אחד מהדרי גדולי זמנינו וצדיק

נשגב, יושב ולמד בשקידה עצומה בק'

ווילנא, סתחלה אב"ד בעיר שאט וספני גדול

צדקתו הסתלק מעול הרבנות, מפורסם

להרף ובקי נפלא בשני התלמודים וכו' וכו'.

[כ] הרב הג' ר' מאיר שמוחה הכהן

שליט"א רב גדול מגדולי זמנינו חריף ובקי

בקשר להערת הרב א. ש' מוטוסוב (שנדפס לעיל), מציגים אנו לפני הקוראים צילום

משני עמודים בהספר (אודות אדמו"ר הצ"צ), שעליו מיוסד הערה הנ"ל.

נחלת אות מ אבות לה

אשר ה' אהוב לו כי בן זקונים ה' וביא
אתו איזה ספר חדש אשר קנה ממכר
ספרים וישאלו אביו הרמ"ם בשחק למה
לך הספר הזה? הודעת את כל הכתוב
בספרים אשר בארנו? ואבר לו הר"ש
וזאת התרע את כל הכתוב בהם, ויען
הרמ"ם שאלני ונסיני ויסהר הר"ש ויוציא
מהארון את ספר המכלול וישאלו דבר
ולא אצרי הרמ"ם מהגיד לו באזה דף נכתב
הדבר, (הדבר הזה שמעתי גם אני מרבי
הישיש וחסידי מוכהק לאדמו"ר הנ"ל ר'
ליב אייזיק ז"ל) רבינו נפטר ז"ל נזקן שנת
הרבי' בן ע"ג שנה נב"ם — ! היו לו
שבעה בנים ה"ה הרה"צ ר' ברוך שלום
הרה"צ ר' יהודה ליב, הרה"צ ר' יעקב
הרה"צ ר' שניאור זלמן, הרה"צ ר'
ישראל נח, הרה"צ ר' יוסף, הרה"צ
ר' שמואל, וחתנו היה הרה"צ ר' לוי
יעחק אבר"ק וועליו.

[כז] הרב הגאון ר' מנחם מאנדיל מ"ם
ור"ם בק' מ"נסק בהרה"צ ר' ברוך
ממשפחת סטאלפער, עוד בימי נעוריו הראה
כח וחיליה בלימודו ופולו. ובגיו
מביאים שבימי נעוריו היתה שיעור קבוע
שלו שמונים דפים נטרא ותוספות בכל יום
ויום, וזוא היה חתן הרב הקדוש ר' אברהם
זצ"ל מחבר ספר "עמוד הימיני", הרה"צ בעל
"לזכר ישראל" מוכירו לשבח בספרו בזה
הלשון וגם בבית תלמוד הזה פרש נפשו
האיגרא חסידא ופרישא הרב הגדול בתורה
ועבודה מ"ה מנחם מאנדיל נ"ע, ונשא אתו
בעל תורה, ולהצמיח הספקת התלמידים,
וקודם פטירתו דרש חדש סאר לחוק את
הבית הזה וכו' עכ"ל, נפטר ערך שנת
תקצ"ב, ובגיו הרפיוס סארו חרושים בשם
"זכרון מנחם" בן נדפס סארו אגרת אשר
שלח לאחד ממידעיו ונקרא אגרת הגר"ם.

[כח] הרב הגאון ר' מנחם מענדיל מ"ץ
דק' קאוונא, טובא בשו"ת "עמוד

והעמקה רבה צוה ללכת אל אחד מבניו כי
ישפטו הם, והנה אחרי כל אלה אחרי אשר
בסת התפלל שעות רצופות בכל יום ויום
וגם בלע עת רבה בהשיבו דבר ועצה לכל
שואלי הדברים הן בענינים הגונים לנפש והן
בענינים הגונים לגוף, ולעתים לא רחוקות ה'
עין מהחיות עד שבמקום נפסק הדבור כפיו,
והנה אחרי כל אלה איך נחפלא על גודל
גאונו וחריפותו גם בגולה איפה לקח מועד
וזמן ללמוד כל אלה, לוא לא עשה השגות
וחרושים עליהם, חבר ספר שו"ת "צמח צדק"
אשר בו הראה כח וגדולתו כאחד הגאונים
המובהקים שבדורו, וספר "צמח צדק" הנדפס
זה לא כביר על ארכות חלקי שו"ע, על
הרמב"ם, רבינו ירוחם וסרדכי, הרא"ש ובעל
התרומות, ספר העיטור, ים של שלמה, השגות
על אחרונים וכו' ועל השגות אשר רק מעט
מועיר נדפסו, כי הרבה כתביו נשרפו בעת
שו"ה השריפה בליבאוויטש, חרושו על הש"ס,
ביאורו על השגות, שו"ת בספר "דברי
נחמ"י ועוד שו"ת רבים אשר לא נדפסו
עדיין, ומה רבו החרושים אשר כתב על פי
דרך החסידות והקבלה, לבר כל אלה לא משך
ידו גם מתכנות חוקריו הגדולים, ור'
אלכסנדר ויסקנד מביא כי ראה סארו
מאמר גדול בכתובים ע"ד חידוש העולם,
מתחלה סידר דברי הקדמונים הרמ"ם,
הרמב"ם, הרלב"ג וכדומה ויוסף נפך משלו,
ובסוף כל סימן חתם בקיצור, כן מביא הרא"ז
הנ"ל כי ראה מאמר אחד יקר מאד אשר
כתב דבר המטבעות הנוכחות בתנ"ך ובש"ס
ביוחס אל ממבעות ראסא, כן ראה סארו
שהי תשובות אחת בדבר הוראה קרי ביום
היפודים וכו' וכו' וכו' במנינו אין לפחד
מה, ותשובה השני בדבר התלוות שציוחול
להתענות עליהם, וענה ע"ז כי זה ה' אך
ברור החכמים הראשונים באשר חלומותיהם
היו קרובים לנבואה, אך במנינו התלוות
שוא ידבר, כן מביא ששבע מאד החסידים
שפעם אחת בא בנו הרב ר' שמואל ז"ל

לזכות
הילדה שטערנא בתיה שתחי'

לרגל הולדתה
ביום שלישי כ"ה אייר ה'תשס"ט

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריה
הרה"ת ר' יהודא צבי וזוגתו מרת נחמה דינה שיחיו
עקהויז

לעילוי נשמת
הבחור שמואל ע"ה
בן יבלחט"א הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך שיחי'
גערליצקי

נפטר ביום ועש"ק פ' נשא
י"ג סיון, ה'תשס"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י חברי המערכת שיחיו

לזכות

בעלי אבינו וסבינו היקר אהוב ואוהב עטרת ראשנו
איש החסד והמעש הנודע לשם ולתפארת במדותיו התרומיות
ובפעולותיו הכבירים לתורה ומעשים טובים
אהוב לשמים ואהוב לבריות רחים ומוקיר רבנן

התמים ר' שמואל יחיאל שי' מלמד

לרגל יום ההולדת
בחג השבועות זמן מתן תורתנו

יה"ר שיהי' לך שנת שפע נחת שמחה וברכה
אריכות ימים ושנים טובות ומאושרות
כי אורך ימים ושנות חיים יוסיפו לך מתוך בריאות איתנה
ותזכה לראות אמת'ע אידישע און חסידישע נחת
מכל ילדיך וצאצאיך שיחיו
ותשכון השמחה והברכה בגו"ר בבתי כולנו
לעונג ולשמחת ליבך



זוגתו מרת רייזל תחי'

בנו הרה"ת ר' משה שי', כלתו מרת עלקא תחי'
בניהם: ישראל, ליבא, הדס, ורחל אלכסנדרה שיחיו

בנו הרה"ת ר' יוסף שי' כלתו מרת קיילי תחי'
בניהם: ישראל, שלמה, יחזקאל, מנחם מענדל, ולוי יצחק שיחיו

בנו הרה"ת ר' יחזקאל שי' כלתו מרת חנה מיכלא תחי'
בנותיהם: הדס, שיינא בתיה שיחיו

חתנו הרה"ת ר' דוד אליעזר הלוי שי' בתו מרת שרה רחל תחי'
בניהם: דוד הלוי, נענה נחמה, והדס שיחיו

קובץ זה מוקדש
לעילוי נשמת

איש מופת מורם מעם
תלמיד חכם מופלג ומרביץ תורה

הרה"ח ר' יהושע השיל רייזמן ז"ל
אוד מוצל מאש משרידי דור דעה, מחבר ספרי
'שיטות בהלכה', 'עיונים בפרשה', 'עיונים בפרקי אבות'
'עיונים במשלי', 'עיונים בהפטרות'

אשר כל חייו מיזג ושילב בין התורה והקמח
מקים עולה של תורה וחסד
והיה כעמוד האש לפני המחנה
דוגמא וסמל למי שמלאכתו ארעי ותורתו קבע
ועיקר תלמודו בהתעמקות ובריתחא דאורייתא
להתענג על מתיקות וצוף עיון התורה

נלב"ע בעשרה בטבת תשס"ט

ת.נ.צ.ב.ה.

הונצח על ידי בנו
צבי רייזמן
מחבר ספרי רץ כצבי (ו' חלקים)

ומשפחתו, לוס אנג'לס