

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת השלושים

גליון ח"י [תתקפד]

ש"פ נצו"י - שבת סליחות

שנת הקהל

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשעה לבריאה

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

ברכת מזלֵא טבֵא זגדיֵא יֵאֵה

ברגשי גיל וחדוה

מביעים אנו את ברכותינו מקרב ולב עמוק פנימה ברכת
מזל טוב לידידינו החשובים והאהובים
הני תרי צנתרי דדהבא, שבת אחים יחד, מבכירי ונכבדי
התמימים המופלגים בתורה וביר"ש
זריזין במלאכתם מלאכת קודש
מסורים ונתונים לרבינו נשיאנו בכל נימי נפשם
מנכ"ל דמערכת "הערות וביאורים" מלפנים
אשר עמלו ויגעו בהרבה מרץ ומסירה ונתינה לשגשוג
והצלחת הקובץ בגו"ר
וחפץ ה' בידם הצליח להטביע חותמם
על הופעת הקובץ באופן דמוסיף והולך ואור

הרב התמים לוי יצחק שי' ברוק
והרב התמים ישראל שי' ליין

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת
עם ב"ג הכבודות החשובות והמהוללות תחיינה

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד בדור
ישרים מבורך
כרצונו ולנחת רוח כ"ק רבינו נשיאנו
מתוך אושר שמחה ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר
תמיד כה"י

המערכת

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל חדוה ואהבה
שמחים אנו להגיש סל מלא ברכות
לידידנו הנעלה והיקר
איש חי ורב פעלים, פאר המדות
חבר המערכת של "הערות וביאורים"
מאז ומקדם בימי עריסתה
כליל המעלות, פאר המדות,
אהוב ונחמד למקום ולבריות
שלוחו של רבינו הק' בשכונת "גורג-טאון" שבברוקלין
בו הוא מסור ונתון בכל כחו ונפשו
וחפץ ה' בידו מצליח לקרב את בנ"י לאביהם שבשמים
כרצונו ולנח"ר רבינו נשיאנו
נוטל חלק פעיל בהפצת מעיינות חוצה בהוצאת ספרי קה"ת

ה"ה הרה"ת ר' **אברהם ישעי'**
וזוגתו הכבודה והחשובה מנב"ת מרת **שולמית** שיחיו
הולצברג

לרגל נישואי בתם הבכורה
הכלה המהוללה מרת חי' **מושקא תחי'**
עם ב"ג הרה"ת הנעלה והנכבד הרב **מנחם מענדל** הלוי שי'
סגל

בשעטומ"צ ביום ער"ח אלול.

יהי רצון שיזכו לרוות מהם ומכל יו"ח היקרים שיחיו
רוב נחת ועונג בגו"ר
מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלה בכל
ומתוך הרחבה גדולה בגו"ר עד שיבלו שפתותיהם מלומר די
כעתירת

המערכת

ב"ה
ש"פ נצו"י - שבת סליחות
ה'תשס"ט
גליון ח"י [תתקפד]

תוכן הענינים

5	גאולה ומשיח
5	בדברי המהרי"ק דהלכה כפלוגי הוא רק בהלכות לזה"ז
15	רשימות
15	הצטרפות כוונה ומעשה
16	מ"מ והערות קצרות ב"רשימת היומן"
21	לקוטי שיחות
21	בביאור מצות ידיעת ה'
23	החיוב דקריאת שמע פעמיים ביום ע"פ פשוטו של מקרא
25	מחיית מין הצומח דעמלק
26	נגלה
26	פיתוי קטנה אונס הוא
34	חיוב תרומה וחלה בזמן הזה
44	הסידות
44	פירוש בכל מאודך בד"ח
45	פי' ועשתה את צפרני'
46	רמב"ם
46	בדין 'בדד ישב'
51	הלכה ומנהג
51	עת אמירת מזמור מ"ט בבית האבל ר"ל
55	אבינו מלכנו בימים שאין אומרים בהם תחנון

57.....	מתחילין לתקוע ביום שני דר"ח אלול
60.....	טוב ליתן פרוטה לעני קודם כל תפלה
61.....	יום כיפור שני ימים
71.....	בענין ברכת הגומל
71.....	פשוטו של מקרא
71.....	פירש"י על החומש
73.....	גדר רשעות דתן ואבירם [גליון]
74.....	"על פי ה'" [גליון]
75.....	שינוי
75.....	דין חלומות בזמנינו [המשך]



הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד חג הסוכות
יש לשלוח לא יאוחר מיום ה', ו' תשרי

"זיישר 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

בדברי המהרי"ק דהלכה כפלוני הוא רק בהלכות לזה"ז

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בשו"ת מהרי"ק (שורש קסה) כתב וז"ל: ואשר הקשית על פי' רש"י בפרשת תזריע (יגל בד"ה ובו שער) שתפס לו דברי ר' שמעון והניח דברי רבי יהודה ואלו בפ' מי שהוציאווהו (עירובין מזא) פריך תלמודא דרבי יהודא ורבי שמעון הלכה כרבי יהודא? לעניות דעתי נראה שבכל התלמוד שפוסק פלוני ופלוני הלכה כפלוני שלא ירדו בעלי התלמוד לסוף כל מחלוקת ומחלוקת לומר שיהיה הדין פסוק כדברי אותו שפסקו כמותו, כי לא יכלו חכמי התלמוד להכניס ראשיהם בין סלעי מחלוקת התנאים והאמוראים בכל מקום, ולדעת הדין עם מי בכל מקום בפרטות, אלא שהלכו אחרי הרוב, כגון שראו שתנא אחד היה חריף יותר או מקובל מרבותיו יותר מחבירו וכן באמוראים, ועל זה סמכו לפסוק הלכה כמותו, לבד בקצת מקומות שידעו שהלכה כחבירו החולק עליו, וכח היה ביד חכמי התלמוד לקבוע ההלכות כאשר נראה בעיניהם בלי ספק, עד רב אשי ורבינא שהיו סוף הוראה, ועל דרך זה קבעו ההלכות, ויש לי מזה כמה ראיות אלא שאין בידי פנאי להאריך עכשיו, ומאחר שכן הוא תו לא שייך להקשות מה שהקשית, שהרי לא נקבעו ההלכות אלא על מה שהוצרכו לקבוע כגון על דינים שהיו נוהגין בימי חכמי התלמוד, אבל על דיני נגעים וכיוצא בהם, דלא היו נוהגים מאז, לא קבעו בהם הלכה, ולא דברו בהם כלל באומרם פלוני ופלוני הלכה כפלוני, ואדרבה היכא שהתלמוד פוסק בכיוצא כזה הלכה כפלוני פריך עליה וכי הלכתא למשיחא כו' עכ"ל, (הובא גם בס' פרדס יוסף פ' תזריע שם)!

¹ וראה בענין זה גם בשו"ת תשב"ץ ח"ג סי' ל"ז, ובאיגרות הרמ"ה (נדפס בס' סנהדרי גדולה ח"א ע' קצא) כתב הר"ש מקינון אל הרמ"ה לתרץ שיטת הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ד ה"ו) בעיר הנדחת שפסק כריש לקיש ולא כרבי יוחנן וז"ל: "אין לחוש מהא דקיי"ל כר"י

תשובה זו של המהרי"ק הוא המקור לפוסקים אלו דסב"ל דמה שקבעו בש"ס פלוני ופלוני הלכה כפלוני, ה"ז קאי רק על ההלכות שנוהגין בזה"ז ולא במה שנוהג לעת"ל.

הלכה כפלוני האם עיינו בגוף הפלוגתא או שהכריעו שהוא בר סמכא יותר

והנה במה שכתב שלא ירדו בעלי התלמוד לסוף כל מחלוקת ומחלוקת לומר שיהיה הדין פסוק כדברי אותו שפסקו כמותו, כי לא יכלו חכמי התלמוד להכניס ראשיהם בין סלעי מחלוקת התנאים והאמוראים בכל מקום, ולדעת הדין עם מי בכל מקום בפרטות וכו' וכתב שיש לו לזה כמה ראיות אלא שאין בידו פנאי להאריך עכשיו, הנה אחד הראיות לזה הביא בשו"ת אגודת אזור (ח"א ע' כו ד"ה אמנם) מהך דעירובין מו, ב, דאיתא שם: "רבי מאיר ורבי יהודה - הלכה כרבי יהודה. רבי יהודה ורבי יוסי - הלכה כרבי יוסי, ואין צריך לומר רבי מאיר ורבי יוסי - הלכה כרבי יוסי. השתא במקום רבי יהודה - ליתא, במקום רבי יוסי מיבעיא" ואי נימא דהא דפסקו כרבי יוסי ולא כרבי יהודה אינו משום שהי' בר סמכא גדול יותר בפסקיו, אלא משום שעיינו בכל פלוגתא בפרט והחליטו בכל אחד דהלכה כרבי יוסי, וכן עיינו בכל פלוגתא שבין ר"מ ורבי יהודה ומצאו שהלכה כרבי יהודה, א"כ מה שייך הך ק"ו דכ"ש דר"מ ור' יוסי הלכה כר' יוסי, דיילמא אפשר ששם הלכה כר"מ? ואי נימא דגם שם עיינו בכל פלוגתא ופלוגתא שלהם והחליטו דהלכה כרבי יוסי א"כ לא צריך ק"ו כלל, וא"כ הרי מוכח מכאן כמ"ש המהרי"ק שקבעו כללי הפסיקה באופן כללי שפלוני הוא בר סמכא יותר מפלוני וכו', ובמילא שפיר מובן הך ק"ו דאם ר' יוסי הוא בר סמכא אפילו יותר מרבי יהודה כ"ש שהוא בר סמכא יותר מר"מ, ועי' גם בקובץ שיעורים ב"ב (אות רעב) שכתב כן מדיליה דזהו הביאור בכ"מ דאמרו הלכה כפלוני וכו' והביא ראי' זו מהגמ' עירובין.

ובכ"ב קמב, ב, פליגי אמוראי בדין ירושה, דרבי אבין ורבי מיישא ורבי ירמיה אמרי: אית חולק לטליא במקום בניא; ורבי אבהו ורבי חנינא בר

לגבי ר"ל בכל דוכתא לבר מתלת, דה"מ בדברים הנוהגים בזה"ז ולא בהילכתא למשיחא, ועי' גם תוס' שבת ע, ב, ד"ה נודע.

פפי ורבי יצחק נפחא אמרי: לית חולק לטליא במקום בניא. אמר ליה רבי אבהו לרבי ירמיה: הלכתא כוותן או הלכתא כותייכו? אמר ליה: פשיטא דהלכתא כוותן, דקשישנא מינייכו, ולאוו הלכתא כוותייכו, דדרדקי אתון. אמר ליה: מידי בקשישותא תליא מילתא? בטעמא תליא מילתא. [דרבי ירמי' סב"ל דהלכתא כוותיה כיון שהוא קשיש מהם, אבל ר' אבהו סב"ל דהלכתא כוותי' כי בטעמא תליא מילתא וטעמו נראה יותר].

וכתב ע"ז בקובץ שיעורים שם (אות תצט) לבאר סברותיהם דבכל פיסקי הלכות אפשר לפרש בשני אופנים: א) דההכרעה היתה על הדין עצמו, כגון ר"מ ור"י הלכה כר"י, אפשר שבדקו בכל הדברים שנחלקו ר"מ ור"י וראו שבכ"מ דעת ר"י אמיתית. ב) י"ל שבגוף ההלכות לא יכלו להכריע, אלא שהכריעו שר"י הוא בר סמכא יותר מר"מ, וזהו ששאלו כאן מי משניהן ראוי לסמוך עליו יותר, [ונ"מ למי שאינו יכול להכריע בהלכה עצמה וצריך לסמוך על אחד מהן], וסבירא ליה לר' ירמי' דהלכתא כוותן דקשישנא מינייכו, היינו דהפסיקה היא באופן כללי מיהו בר סמכא יותר, וא"ל ר' אבהו מידי בקשישותא תליא, משום דסב"ל דהכרעה צריך להיות על הדין עצמו, ובפלוגתא זו לא איפסיק הילכתא כמאן, ובתוס' שבת ע, ב, (בד"ה נודע לו) כתבו בהא דפסק רבא כר"י לגבי ר"ל, דאפשר דהוא רק בדברים הנוהגים בזה"ז, וכן כתב בתוי"ט רפ"ג דכלים בשם מהרי"ק, והנה לאופן הראשון דבכל פסקי הלכות היתה ההכרעה על עיקר הדין מובן טעמם כי בהילכתא למשיחא לא הכריעו, אמנם לפירוש שני שההכרעה היתה על מי לסמוך, וכיון דהך מ"ד הוא בר סמכא יותר מאידך מ"ד אין טעם לחלק בין הילכתא למשיחא עכתו"ד.

ופלא קצת על הקו"ש, שהרי המהרי"ק עצמו כתב בהדיא כנ"ל כאופן הב' שההכרעה היתה בכללות על מי לסמוך יותר, כי לא יכלו להכניס ראשיהם בין סלעי מחלוקת התנאים והאמוראים בכל מקום לדעת הדין עם מי בכל מקום בפרטות וכו', ומחמת זה גופא כתב המהרי"ק דזה קאי רק על ההלכות הנוהגין בזמן הזה, וא"כ איך שייך לבאר כלל זה שזהו משום אופן הא' דבהלכות שאינן נוגעין בזה"ז לא עיינו?²

²ובס' כנסת יעקב (ע' לז) בשוה"ג הביא הקובץ שיעורים וביאר עפ"ז כללו של המהרי"ק כנ"ל משום דסב"ל כאופן הא' ולכן לא פסקו כלום אם אינו נוגע בזה"ז, והקשה

ב' אופנים בביאור דברי המהרי"ק

אמנם דברי המהרי"ק באמת אינם מובנים - וכטענת הקו"ש - דבשלמא אם כללי הפסיקה הי' מצד שעיינו בכל פלוגתא בפ"ע, א"ש למה זה קאי רק על ההלכות הנוגעות בזה"ז כיון די"ל דרק בזה עיינו והכריעו, ולא בדברים שאינם נוהגין בזה"ז, אבל כיון שהמהרי"ק ביאר שם שהפסיקה הי' משום שידעו באופן כללי שפלוני הוא יותר בר סמכא מפלוני וכו' א"כ מאי שנא ההלכות שהם הילכתא למשיחא דעלייהו לא קאי הך כללא? וכדהקשה באגודת אזוב שם.

ומצינו בזה ביאור מהרבי באגרות קודש (ח"ב ע' עב, (וכן בח"ג ע' מה) וזלה"ק: י"א אשר כללי הש"ס לא נאמרו אלא בדברים הנהוגים בימיהם (מהרי"ק שורש קסה הובא בתו"ט כלים פ"ג מ"ב. וראה ג"כ מלוא הרועים ח"ב אות שי"ן סעיף כא), אבל מלבד דמסיק שם דכל כמה שנוכל לקיים הכלל נקיים, הנה נראה פשוט דאין זה אמור אלא בהכללים פלוני ופלוני הלכה כפלוני וכיוצא בו, דטעם כלל זה הוא מפני שידעו שהאחד הי' גדול ובקי יותר מחברו בדינים אלו (ראה ג"כ ב"ב סה, א³), שלכן מצינו אשר בזוג אחד עצמו הרי במקצוע זה הלכה כפלוני ובמקצוע שני - כבעל מחלקתו. - לדוגמא: ר' ששת ור' נחמן הלכה כר"ש באיסורי וכו"נ בדיני (תוד"ה ר"ש עירובין לב, א. וראה יד מלאכי סי' קסב). רב ושמואל הלכה כרב באיסורי וכשמואל בדיני. ופי' הרא"ש (ב"ק פ"ד ס"ד) לפי שידעו ששמואל הי' רגיל תמיד לפסוק דינין ולכך הי' מדקדק בהן

סתירה בהרא"ש, דבב"ק פ"ד סי' ד' כתב בהדיא כאופן הב' וז"ל הרא"ש: דמאיזה טעם עשו חכמי הגמרא כלל זה לפסוק הלכה כשמואל בדיני וכו' באיסורי בכל מקום. לפי שידעו ששמואל היה רגיל תמיד לפסוק דינין ולכך היה מדקדק בהן ויורד לעומקן ומשכיל על כל דבר אמת. וכן רב היה רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר לכך סמכו על הוראותיו לעניני איסור והיתר וכו' עכ"ל" וזהו כאופן הב', וא"כ איך כתב בתוס' הרא"ש (שבת שם) כהתוס' דכללי ההלכות לא נאמרו במאי דאיפלגי בדברים שאינן נוהגין בזמן הזה עיי"ש. ולא ראה שהמהרי"ק עצמו כתב בהדיא כאופן הב' ומחמת זה גופא ביאר דכללי ההלכות לא נאמרו במאי דאיפלגי בדברים שאינן נוהגין בזמן הזה, וא"כ פשוט שאין כאן שום סתירה בהרא"ש.

³ז"ל הגמ': "אמר ליה רב נחמן לרב הונא: הלכתא כוותין או הלכתא כוותיכו? אמר ליה: הלכתא כוותיכו, דמקרביתו לבכא דריש גלותא דשכיחי דיניי", ודברי הרא"ש בב"ק צויין בהערה הקודמת.

ויוורד לעומקן ומשכיל על כל דבר אמת, וכן רב הי' רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר לכך סמכו על הוראותיו לעניני או"ה - ובמילא יש מקום לומר שלא נאמר הכלל אלא בדינים הנהוגים. אבל בכללים אשר השכל מחייבם, וכמו יחיד ורבים הלכה כרבים וכיו"ב, הרי שכל זה עצמו מחייב הכלל גם בענינים שלא נהגו בזמנם. עכ"ל"ק.

היינו דכל מה שאמרו דהלכה כפלוגי נגד פלוגי הוא משום שידעו שהוא בקי יותר במקצוע זה מחבירו, והי' רגיל יותר לפסוק בהלכות אלו, ובמילא מדקדק יותר וכו', אבל בענינים שאינם נוגעים בזמן הזה לא ידעו מי מהם גדול יותר, גם כיון שלא היו פוסקים בדינים אלו לא שייך לומר על אחד מהם שהוא מדקדק יותר, ולכן בזה לא קאי הכלל דהלכה כפלוגי כנגד פלוגי.

ועי' גם באגודת אזור שם שביאר עד"ז, דחלילה לנו להכריע ולומר שזה גדול מזה, ומה שקבעו הלכה כרבי יהודא נגד ר"ש ור"מ הוא משום דר"ש ור"מ לא היו רגילים בהוראה ובדיני הלכה למעשה כמו רבי יהודא שהי' קבוע בהוראה, וא"כ ממילא לא שייך הנך כללי אלא בדברים הנהוגים בזה"ז, משא"כ בדינים שאין נהוגים שלא הי' בהם הלכה למעשה כלל אין הכרע.

אבל ראה בס' אוצרות הראי"ה (ח"ג ע' 76) שהגרא"י הכהן קוק ז"ל לא ניחא ליה לפרש כן כוונת המהרי"ק משום לשון המהרי"ק שכתב "כגון שראו שתנא אחד הי' חריף יותר או מקובל מרבותיו יותר מחבריו כו' ועל זה סמכו לפסוק הלכה כמותו", דבשלמא במ"ש הטעם שאחד היה מקובל יותר מרבותיו, י"ל שזה תלוי בלימוד הפרטי של כל הלכה, ובזה מסתבר לומר שידיעה זו היתה כוללת את הדינים הנהוגים בזה"ז ולא את הדינים שאינם נהוגים בזה"ז, כי עליהם לא הספיק הזמן כל כך שתהיה הקבלה ברורה יותר בפרטיהם, אבל הרי המהרי"ק אמר ג"כ משום "שהיה חריף יותר" והחריפות זהו ענין של סברא ושיקול הדעת שהשכל הולך בדרך בכל הענינים שהאדם עסוק בהם, ולכאורה זה הטעם היה ראוי להיות מכריע שהכללים הללו יהיו כוללים כל ההלכות כולן בין הנהוגים בזה"ז בין אלה שאינן נהגין בזה"ז.

ולכן ביאר כוונת המהרי"ק באופן אחר, דהמהרי"ק דן על עיקר הכלל של קביעת הוראות לדורות, ואמר שחכמי התלמוד היו יכולים ע"פ הכח

שלהם בקביעות הלכה לישראל לקבוע הלכות כפי מה שנראה בעיניהם מתוך שהם היו עמודי ההוראה והוכרחו להקים בישראל דבר חוק ומשפט, וע"כ אע"פ שהכרעה הכוללת איננה כ"כ מכריעה שבכל מקום יקלע אל האמת זה שהוא יותר חריף או זה שהוא יותר מקובל מרבתי, אבל עפ"י רוב כן הוא, והכרעה זו לקבוע הלכה לא ע"י הכרעה פרטית אלא ע"פ רוב, אין כח להשתמש בה כ"א לב"ד גדול כמו חכמי התלמוד, ולא כל ב"ד וב"ד של ישראל לדורות, שלהם אין רשות לפסוק הלכה למעשה כי אם בהכרעה מפורטת על זה הענין ביחוד, אבל מפני ההכרח שהיה לחכמי התלמוד לקבוע הלכות לדורות, הם היו רשאים להשתמש ג"כ בהכרעה כזאת שהיא כללית והיא מכרעת בדרך רוב, א"כ הי' זה רק מפני צורך הדורות למעט במחלוקת בכל האפשרות כפי מה שראתה חכמתם הגדולה, ומפני שהכרעה זו אינה הכרעה ודאית, על כן אין לדון על פיה כ"א בהלכות הנהוגות שדוקא בשבילם קבעו לנו את הכללים, אבל בהלכות שאינן נהוגות אם נרצה לדעת הלכה איך היא נוטה למעשה בשביל דרוש וקבל שכר או למסבר קראי וכה"ג, אין לנו לדון ע"פ הכללים כ"א רשות נתונה לכל חכם הראוי לכך להכריע את ההלכה כפי אשר תורהו רוח מבינתו עכתו"ד.

ויש להוסיף במה שסיפר הרבי הרבה פעמים (שיחת שמח"ת תשל"ו ע' יט, ופ' שלח תשל"ד ועוד) אודות הנודע ביהודה, שכשבא לעיר פראג להתקבל לרב שם היו אלו שרצו לקנתרו, והביאו לפניו כמה וכמה שאלות, ובשאלה אחת לא כיוון אל האמת, וכששאלוהו היתכן? ענה להם שבטח אין זו שאלה מענין הנוגע בפועל, והסביר דבריו שרב יש בכוחו לפסוק כהלכה הוא משום שיש לו "סייעתא דשמיא" שלא יכשיל את שומעי לקחו, אבל כשזה אינו נוגע בפועל, אזי אין סייעתא דשמיא, ומזה מובן גודל הענין של פסק הלכה במעשה בפועל שבתורה שדוקא על זה יש סיוע מיוחד מלמעלה, ועד"ז י"ל כאן דהא שאמרו לילך בתר רוב הוא רק בזה שנוגע למעשה דבזה כווננו אל האמת, משא"כ בדברים שאינם נוגעים בזמן הזה אין לסמוך על כלל זה שהוא מצד רוב.

והנה לפי ביאור הרבי יוצא דכוונת המהרי"ק בהקדמתו - שלא עיינו בכל פלוגתא בפרטיות וכו' אלא סמכו על הרוב שהוא בר סמכא יותר- הוא דאם היו מעיינים בכל פלוגתא בפרטיות הרי אין מקום לחלק בין ההלכות הנוגעות לזמן בזה לההלכות של לעת"ל, דבודאי היו מעיינים

בכל הפלוגתות, וא"כ מאי שנא? אבל לפי המבואר דאזלו בתר רוב, מחמת שאחד הוא בר סמכא יותר מחבירו דכנ"ל זהו משום שהוא הי' פוסק הלכות יותר וכו' א"כ זה שייך רק בהלכות הנוגעות לזה"ז, ולא למה שנוגע לימות המשיח וכפי שנת', ולפי הרא"ה כוונתו הוא ג"כ דאם היו מעיינים בכל הלכות בפרטיות לא שנא זה מזה, אבל כיון דאזלו בתר רוב שאין זה בירור גמור כנ"ל, לכן פסקו רק בהלכות אלו הנוגעות לזה"ז שצריכים לדעת מצד ההכרח, ולא בהלכות הנוגעות לימות המשיח.

כשנוגע להלכה למעשה ה"ז משפיע על כח השכל

ואולי יש לפרש כוונת המהרי"ק - לפי ביאור הנ"ל של הרבי - במ"ש "שראו שתנא אחד הי' חריף יותר" ע"פ מה שנת' בשיחת קודש פורים תשכ"ד⁴ (סעי' ו') שפעם נכנס הרבי מהר"ש אל בניו, הרבי הרש"ב ואחיו, ומצא אותם יושבים ולומדים סוגיא הדנה בדיני אמה עברי' ושפחה חרופה, חזר הרבי לפניהם על כל הסוגיא לפרטי', בצינינו, שזה כבר עשרים שנה שלא למד סוגיא זו, לאחר מכן אמר הרבי לבניו שיש בסוגיא זו הוראה גדולה, והיא דלכאורה יפלא איך שייך שגוי' שפחה חרופה ממציאה שכליים עמוקים וטענות כאלו של תנאים ואמוראים שתורתם אומנתם? אלא כאשר הענין נוגע באמת אפילו שפחה גוי' יכולה להמציא סברות עמוקות.

וביאר בהשיחה דלפי זה יובן גם הכלל ש"אין למדין הלכה עד שיאמרו לו הלכה למעשה" (ב"ב קל, ב) שכן, כשם ששפחה זו כאשר הענין נוגע אלי' מתגלה ומתעורר אצלה כח השכל, כמו כן, כאשר הדבר נוגע במעשה בפועל (על יסוד פסיקתו יעשו מעשה) הרי זה משפיע על הנפש ומעורר את כח השכל, ואז יוכל לכוון להלכה לאמיתתה, וכמבואר בחסידות שכאשר צריכים להוציא פסק דין בנוגע למעשה, אזי העיון הוא בעומק וביסודיות יותר, מחמת המורא שלא להכשל חלילה בפסק דין מוטעה עכ"ד, וכן הוא בהיום יום ט' אלול, ולקוטי שיחות חל"ד ע' 165 ובתורת מנחם תשמ"ו ח"ב ע' 347 ועוד בכ"מ.

⁴ ראה אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מהרי"צ נ"ע ח"ג ע' ר"צ, ואגרות קודש - הרבי - ח"י ע' קפו וחי"ז ע"ס"ח ועוד.

דעפ"ז יש לפרש כוונת המהרי"ק דהא גופא שידעו שפלוגי חריף יותר ולכן הכריעו שהלכה כמותו, ה"ד משום שאצלו ה' הענין נוגע יותר לפסוק הלכה למעשה, דעי"ז נתעורר אצלו כח השכל יותר, משא"כ בהלכות שאינן נוהגין בזה"ז לא ידעו להכריע.

פלוגת אחרונים אם ההילכתא למשיחא נוגע גם להלכה בזה"ז

והנה מצינו מחלוקת האחרונים באופן שנחלקו בהילכתא למשיחא, אבל ע"פ פלוגתתם יוצא נפק"מ גם בהלכה בזמן הזה, אם גם בזה קאי כללו של המהרי"ק דלא אמרינן בזה הלכה כפלוגי, או דהכא שאני, דהנה המג"א (סי' רי"ח ס"ק ג') הביא קושיית הב"ח על מה דפסקינן: על נס שנעשה לקצת ישראל כל זמן שלא נעשה לכל ישראל או רובן, ואפילו נעשה לקצת שבטים אין מברכין עליו"ז וז"ל: הקשה הב"ח דהא בירושלמי קאמר דלמ"ד כל שבט אקרי קהל חייב לברך על נס של שבט א' ופלוגתא דר"מ עם ר"י ור"ש היא, וכיון דקי"ל כר"י ור"ש וכ"פ הרמב"ם פי"ב משגגות, וא"כ למה פסק כאן דאינו מברך, ובלחם חמודות תירץ דהאי כללא ליתא אלא בדברים הנוהגים אם כן י"ל דק"ל כר"מ עכ"ל עיי"ש עוד, ועיי"ש בדברי חמודות (מהתוי"ט)⁵ על הרא"ש ברכות (ריש פ"ט אות ו') שהקשה קושיית הב"ח ותירץ ע"פ המהרי"ק, ופלוגתא זו אם שבט איקרי קהל הוא הילכתא למשיחא לענין קרבן, ולכן בזה לא קיימ"ל כרבי יהודה ור"ש, והוסיף שם דאף דהוא נפק"מ גם האידנא בזמן הזה לענין ברכת הנס וא"כ חל ע"ז הכלל דהלכה כפלוגי? זה אינו כי כיון דאיתשל בבי מדרשא לענין קרבן איתשל משום הכי יש לנו לילך אחר אותו המחלוקת ולא אפסק הלכתא כמאן שהכללות [אף שיוצא נפק"מ גם לזה"ז] הללו לא ניתנו עליהם עכ"ד.

אבל בקובץ אוצרות הסופר (קובץ ג) ע' 8 נדפס כ"ק של החת"ס זי"ע שהעיר על הס' הורה גבר הוריות ז, ב, (בד"ה ודברי רש"י) שהביא שם דעת המהרי"ק דכל היכא דאיתמר בש"ס הלכה כפלוגי ה"ז קאי רק בדברים הנוהגים בזה"ז ותירץ עפ"ז דברי רש"י (הנ"ל) דפ' תזריע שפירש כר"ש ולא כרבי יהודה, ותמה עליו בהורה גבר דאיך אפשר לתרץ כן דעת רש"י, הלא רש"י ודאי לא סב"ל מהך כללא וכמ"ש במנחות נב, א, (בד"ה

⁵בתחילה ה' נקרא לחם חמודות.

הי מינייהו): וז"ל: איזו נאמר באחרונה שנסמוך עליה דשמא הדר ביה מאידך משום דקי"ל (עירובין דף מו:): ר' יהודה ור' שמעון הלכה כרבי יהודה עכ"ל, ושם איירי לענין פר העלם דבר של ציבור, ומ"מ אמר רש"י דהלכה כרבי יהודא, אלמא דלא סב"ל מהך כללא? ותירץ החת"ס דרק שם במנחות סב"ל לרש"י דהלכה כרבי יהודא כי נפק"מ גם בזמן הזה אי חיישינן לפשיעותא בכה"ג, משא"כ בפ' תזריע לענין נגעים אין זה נוגע כלל לזה"ז ולכן שם לא נקט כרבי יהודא, ועי' בשו"ע או"ח שם (הוצאת מכון ירושלים) באוצר מפרשים שהביאו דבריו, וכתבו דעפ"ז אין לתרץ כהמג"א והדברי חמודות, כיון שנוגע לזמן הזה לענין ברכת הנס.

ועי' גם בס' 'לחם סתרים' על מס' ע"ז (אלגאזי) בקונטרס אחרון (ע' קיב) שהביא דברי לחם חמודות הנ"ל, דדברי המהרי"ק קאי אפילו אם נסתעף מזה נפק"מ לזמן הזה כיון דכי איתשל בבי מדרשא לענין קרבן איתשל, והוא חולק עליו בזה כי התוס' הקשו בכמה מקומות⁶ הילכתא למשיחא? ותירצו דלא אמרינן הכי אלא היכא דלא נפק"מ מידי לזמן הזה, משא"כ היכא דנפק"מ לזמן הזה לא קרינן הילכתא למשיחא, וא"כ גם בענין זה נימא כן, דאם יוצא נפק"מ לזה"ז אין זה בגדר הילכתא למשיחא ואמרינן דהלכה כפלוגני.

ויש לדחות הוכחת הלחם סתרים שהביא מ'הילכתא למשיחא' דאם נוגע לזמן הזה, אין זה הילכתא למשיחא, די"ל דשם שאני כי אף שידעו דבכלל אין פוסקים הילכתא למשיחא, וכאן פסקו הנה זה גופא מוכיח לן שידעו דנפק"מ גם לזמן הזה ולכן פסקו שם ההלכה, משא"כ בנידון דידן הרי כל פלוגתתם והשקו"ט וכו' הי' בענין של הילכתא למשיחא בהלימודים והראיות וכו' ולא נחתו לפסוק ההלכה, בזה י"ל כנ"ל דכיון שאין זה נוגע למעשה בפועל וכו' אין אנו יודעים מיהו בר סמכא יותר, ואף אם יוצא מזה נפק"מ לזה"ז לא אמרינן הלכה כפלוגני.

ולכאורה יש מקום לכאר פלוגתא זו דתלוי בכ' ביאורים הנ"ל בדברי המהרי"ק, דלפי ביאור הרבי מסתבר לומר דכיון דבפועל כשהם דנו בהלכה זו הרי דנו ועסקו בדין זה שהוא הילכתא למשיחא, ובזה ליכא

⁶ ראה יומא יג, א, בד"ה הלכה, ובסנהדרין נא, ב, בד"ה הילכתא ועוד.

⁷ אבל ראה בזה בס' 'ימות המשיח בהלכה' בהפתיחה בענין זה בארוכה.

פסק הלכה למעשה וכו', לכן אף אם יסתעף מזה נפק"מ לזמן הזה לא נימא דהלכה כפלוני, וכדעת המג"א והדברי חמודות.

אבל אי נימא כביאורו של הראי"ה קוק הרי בעצם ליכא סברא לחלק ולומר שהוא בקי יותר במקצוע אחד וכו' וכיון שהאחד חריף יותר צ"ל שכן הוא בכל ההלכות, אלא דמשום דחכמי התלמוד הוצרכו לפסוק הלכה מפני ההכרח לקבוע הלכות לדורות באופן כזה שאינו בירור גמור אלא ע"פ רוב וכו', ורק על ההלכות שבזה"ז הוכרחו לפסוק כך, אבל על הלכות שאינן נוגעין בזמן הזה לא פסקו, דלפי"ז י"ל דבאופן שיש תוצאה להלכה דנפק"מ בזה"ז, גם בזה אזלינן בתר הכלל להלכה כפלוני, כיון דגם בזה יש הכרח לידע ההלכה בזה"ז וזה שפיר נכלל בפסיקתם.

אבל עי' ברשימת המנורה (ע' נז) דרצה לתרץ הקושיא לדעת הרמב"ם למה פסק כרבי אלעזר בר' שמעון דמנורה מצפון לדרום היו מונחים (הל' ביהב"ח פ"ג ה"ח והל' יב) ולא פסק כרבי שממזרח למערב היו מונחים (מנחות צח, ב) והלא הלכה כרבי מחבירו? ועוד שהרי סתם משנה כרבי? וכתב וז"ל: ואף דאפ"ל בשני קושיות אלו ע"פ מ"ש מהרי"ק בשו"ת שורש קס"ה ותויו"ט כלים פ"ג מ"ב - הובאו בנודע ביהודה מהד"ת אה"ע סי' קמ"ח - "דכל הכללות שנאמרו בש"ס הלכה כפלוני כו' הן בתנאים הן באמוראים, לא נאמרו אלא בדברים הנהוגים בימי האמוראים אבל בדברים שאינם נהוגים בימיהם כבנדו"ד בהפלוגתא באופן הנחת המנורה בביהמ"ק לא נכללו בזה;

הנה מלבד זה דבמנחות שם מסיים בהמשך לדעת ראב"ש שמנורה צפון ודרום מונחת והנרות מצדדין פניהם כלפי נר האמצעי, "מכאן שאמצעי משובח" ו"אמצעי משובח" הוא גם בענין קריאת התורה, וכדאיתא במגילה (כא, ב) "אמצעי (מג' הקרואים שעולים לתורה בשני וחמישי שקרא ארבעה (מעשרה הפסוקים) משובח"⁸. דתניא אל מול פני המנורה יאירו מלמד שמצדד פניהם כלפי נר מערבי (הוא נר אמצעי למ"ד נרות צפון ודרום מונחין) .. מכאן שאמצעי משובח" ונמצא שפלוגתא זו

⁸ ראה רש"י מנחות צח, ב, בד"ה מכאן, והתוס' שם (בד"ה שאמצעי) חולקים עליו ופירשו דאיירי לגבי שלשה המהלכים בדרך גדול באמצע עיי"ש.

נוגעת גם להלכה בזמן הזה ובמילא אמורים בה כללים הנ"ל עכ"ל (עם הפענוחים).

הרי משמע הכא דסב"ל להרבי כדעת החת"ס, דאם הפלוגתא נוגע גם לזמן הזה, אזלינן בתר הכלל דהלכה כפלוגי, שהרי הכא איפלגי במנורה איך היתה מונחת, אלא שיוצא מפלוגתתם גם דין אחר הנוגע לזה"ז אם אמצעי משובח, ונקט הרבי דמשום זה הי' הרמב"ם צריך לפסוק כהכלל דהלכה כרבי עיי"ש, וזה אינו כפי שנת'.

ולפי"ז לכאורה צ"ל דגם לפי ביאור הרבי הנ"ל במהרי"ק, אף אם פליגי ב'הילכתא למשיחא', הנה אם הפלוגתא הי' נוגע גם בהלכה למעשה בזה"ז, נקטינן דבודאי אסקי אז אדעתיהו שיש בפלוגתתם גם נפק"מ להלכה למעשה, ולכן שייך גם בזה לומר הכלל דהלכה כפלוגי כי הוא הי' בקי יותר בפסקי הלכות וכו' כנ"ל, משא"כ המג"א והדברי חמודות סב"ל דלא אמרינן כן, כי פלוגתתם הי' בהילכתא למשיחא לבד, ולא אמרינן דאסקי אדעתיהו אז שנוגע להלכה בזה"ז, ולכן לא שייך בזה הכלל דהלכה כפלוגי.

וכבר כתבו באחרונים דרוב פוסקים לא סב"ל כהמהרי"ק, אלא דהני כללי דהילכתא כפלוגי נגד פלוגי קאי גם על ההלכות שנוגעין לימות המשיח, ועוד חזון למועד אי"ה.



רשימות

הצטרפות כוונה ומעשה

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

ברשימות היומן ע' שס"ט הי' ברית מילה אצל נכד הצ"צ והיו אז ב' מוהלים, הא' שייך לכוונת ואינו אומן כל כך כהשני שלא הי' שייך לכוונות, וצוה הצ"צ שימול הב', באומרו עשי' לעילא. ישנו עולם שאינו צריך לאדרעסין, אפשר שאז שאני שהי' מי שכוון הצ"צ - כי ישנם ענינים

שהמעשה והכוונה אפשר להיות דשני אישים אבל בכל אופן לשון הצ"צ הוא הי' כנ"ל."

וראה בתו"מ ח"ב ע' 277 ואילך ששם ג"כ סיפר הרבי אודות המאורע הנ"ל ושבכמה ענינים המעשה והכוונה אפשר להיות בב' אנשים שונים, וציינו שם למש"כ אדה"ז בסי' תקפ"ט ס"ז בענין שבכדי להוציא אחר ידי חובתו צריכים כוונת השומע והמשמיע.

ופשוט שלא לזה כוון כ"ק אדמו"ר, כי לא מדובר שם על הצטרפות מעשה של איש א' לכוונת השני.

ולכאורה הכוונה להא דאי' בחולין (לא, ב) "אנסה חברתה ואטבלה כוונה דחברתה כוונה מעלייתא היא" והיינו שמצטרפין כוונת א' (מי שאנסה לטבול) למעשה הב' (טבילת השני). ולהעיר שי"א שגר קטן מטבילין אותו ע"ד ב"ד מהני גם עד"ז עיין בית יעקב כתובות (יא, א) בביאור התוס' בסנהדרין.

ולהעיר שמצינו עד"ז אצל רבותינו נשיאנו לגבי תקיעת שופר ראה בקונט' הגהות כ"ק אדמו"ר על הסידור ע' כ"א אשר כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נ"ע ציוה לכ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ להאריך התקיעה עד אשר שסיים הכוונות, ודר"ק.



מ"מ והערות קצרות ב"רשימת היומן"

הרב לוי הלוי פישער

נו"נ בבת תו"ת ליובאוויטש דמוריסטאוויש

אין הש"ץ מתעטף בטלית למנחה ומעריב

בעמ' קס "העובר לפני התיבה במנחה ומעריב - בלי טלית... וכך היה מנהג ליובאוויטש".

* לזכות בני הילד שמואל בנימין הלוי בן בראנא שיחי' לרגל היכנסו בכריתו של א"א בש"ק נחמו, ויה"ר שיכנס לתורה לחופה ולמעש"ט ויגדל להיות ח"ל.

בלקו"ש ח"ט עמ' 277 כ' דמוה מובן שגם בחור שהוא ש"ץ בשחרית אינו מתעטף הטלית, ומביא ע"ז סיפור הגמ' (סוכה דף לב, ב) "רב אחא בריה דרבה מהדר וכו' הואיל ונפק מפומי דרב וכו'" דאע"ג דלכ' זה נראה כקולא, יש בזה הידור, כיון שבזה מתבטא התקשרותו לרבו (וראה מה שהערתי בזה לקמן עמ' רכג).

קידוש לבנה – בסידור

בעמ' קסא "קידוש לבנה - בסידור ובחגירת האבנט".

להעיר: לקמן עמ' רעט (כף מרחשון תרצ"ג) מובא שהרז"א נתן "תיקון" לאדנ"ע (בילדותם) שיאמר "לכו נרננה" בסידור, וכן בכלל יתפלל בסידור ולא בעל פה, וגם ברכה יברך בסידור". ועד"ז מצינו בכ"מ הדגשה שהתפלה וכיו"ב יהי' מתוך הסידור. בהתוועדיות תשמ"ג (ח"א עמ' 144 ואילך): "כ"ק מו"ח אדמו"ר נהג להתפלל את כל התפלות מתוך הסידור (מלבד ענינים מיוחדים) - אע"פ שבודאי ידע את כל התפלות בע"פ, וכך נוהג גם אני". וכך גם אמר רבינו לשז"ר כשנתן לו סידור בעת ביקורו בפורים תשל"א (מובא בתשורה לחתונת סימפסון - יוניק).

ובהתוועדיות תשד"מ (ח"א עמ' 485 ואילך): "בשעת התפלה צריך להביט בתוך הסידור, לא רק כדי שלא להחסיר כמב תיבות (ויותר מזה), אלא גם כדי לסייע בכוונת התפלה, כידוע בענין אותיות מחכימות ואותיות מאירות ... אחזיק סמוך אלי כמה סידורים ... אקח בלי נדר סידור, ואגש אליו ואומר לו: הא לך סידור, קח והבט בתוכו!"

וראה בספה"ש תרצ"ו עמ' 51 לגבי שמיעת קריאת התורה: "קרה"ת פלעגט דער טאטע הערין מתוך הספר, חומש או סידור, אפילו חוה"מ, ר"ח, שני וחמישי, לבד אין זמנים שונים פון חוה"מ און מנחת ש"ק פלעגט ער הערן אויסווייניג". ובספר המנהגים עמ' 14 כ': "מדקדקים לשמוע קרה"ת מתוך החומש" (דבהוראה לרבים אין חילוק בין מנחת ש"ק ושאר הזמנים).

וראה ברשימת הרב"ש (עמ' פד) אודת הבדלה ואמירת ויתן לך מתוך הסידור. ובספר זכרון לבני ישראל (עמ' כג) אודות תפלה וברכת המזון בסידור. וראה ב"המלך במסיבו" (ח"ב עמ' ל"ח) דמחלק בין ברהמ"ז

דליל ש"ק, ויום ש"ק. וראה הנסמן ב"ימי מלך" ח"א עמ' 232, ח"ב עמ' 898.

ולהעיר שבשנים הראשונות, גם כשהלך רבינו להקיף הבימה עם הד' מינים (בהושענות) היה אוחד הסידור בידו הק' (משא"כ בשנים שלאח"ז - ראה "מעשה מלך" עמ' 207 בהע' 18).

ואולי ההדגשה להתפלל מתוך הסידור הוא גם כדי לדעת הדינים שבסידור. ראה בהתוועדיות תשמ"ה (ח"א עמ' 66): "כידוע מה שאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר בא' הסעודות דיו"ט - שיהודי צריך להסתכל ב"סידור" שזהו "הקיצור שו"ע" דדיני היו"ט, כדי לדעת כיצד עליו להתנהג".

ואולי י"ל הטעם שמדגישים במיוחד לגבי קידוש לבנה שיהי' מתוך הסידור (אע"פ שבכללות זה נוגע לכל התפלה - כנ"ל), כיון שזהו ברחוב ואין שם סידורים, ולכן מדגישים שיוציא הסידור מהבימה"ד, ועוד: שחשוך וקשה לראות בסידור לאור הלבנה (ולכן קס"ד לומר בע"פ) ואוי"ל עוד דע"י שיברך מתוך הסידור, במילא לא יסתכל בהלבנה וכמש"כ בסידור: "וכשיתחיל לברך לא יראה בה כלל".

ועד"ז מה שמודגש במיוחד לגבי קרה"ת מתוך החומש (כנ"ל) אולי י"ל בפשטות, כיון שהוא שומע מהבעל קורא ואינו קורא בעצמו (וס"ד דאפשר לשמוע בע"פ).

לדבר ע"ד הסוכה במוצאי יוה"כ

בעמ' קסא: "במוצאי יוה"כ היו מדברים ע"ד הסוכה".

בהתוועדיות תשמ"ט ח"ב עמ' 275 "לא ראינו שכ"ק מו"ח אדמו"ר ינהג כן - לבנות הסוכה במוצאי יוה"כ - ופשוט שאין סברה לומר שנהג כן באופן ד"הצנע לכת", דמאי טעמא?!". [וראה ג"כ בקודש חזיתך (גנזבורג) עמ' 48].

בחשאי ובלי פירסום

בעמ' קסא: "נתן לי ב' אתרוגים, א' מקאלאברי וא' מארץ ישראל, באומרו: כן נתנו גם לי... ולא לפרסם עד"ז" עכ"ל.

יש להעיד דמצינו כמ"פ שהקפידו שיהי' בלי פירסום :

א. לקמן עמ' רסג (סוכות תרצ"ג - בהו"ר חו' יד' עמ' 19) : "נתן לי בשנה זו גם אתרוג ארץ ישראל בשותפות עם גיסי מ"מ נ"י - ואמר שצ"ל בחשאי עד"ז".

ב. בעמ' רצו (כסלו תרצ"ג - בהו"ר חו' 60 עמ' 13) אודות תפילין דשמו"ר וראב"ד : "אני אכתוב עד"ז (להשיג עבורך תפילין דשמו"ר ודראב"ד) כדי שלא יהי' בפירסום וכו'".

ג. בעמ' תיט (חהמ"צ תש"ב - בהו"ר חו' נז עמ' 16) : "הנני נותן זה במתנה רק לך לבד ... פרטי הדברים לך לבד".

ובפשטות הטעם לכהנ"ל הוא מפני קנאה, וכמפורש להלן :

ד. עמ' שפט (תשרי תרצז - בהו"ר חו' קפג עמ' 8) : "במוצאי יוה"כ הבדיל כ"ק מו"ח בעצמו... ונתן לי שיו"י כוס הבדלה שלו, ואמר שאוסיף עליהם, ואבדיל על זה... כך הי' נוהג מהר"ש נ"ע עם אדמנ"ע, אלא שמפני קנאת וכו', הי' עושה זה בחשאי. וכן נהג אדנ"ע עמדי : הי' נותן לי שיו"י כוס הבדלת יוה"כ שלו, והייתי הולך לחדר אחר ומבדיל עליו".

ה. בעמ' קסו (מוצאי ר"ה תרצ"א - בהו"ר חו' ד' עמ' 15) : "אדמו"ר מהר"ש נ"ע היה לומד לפרקים עם אבי אדנ"ע, ובלבד שלא ירגישו בדבר, מפני קנאת אחרים". וראה בעמ' קצג (כ"ו ניסן תרצ"א - בהו"ר חו' ה' עמ' 35) : "רז"א פלעגט עם דערגיין די יאהר, והוא הי' שומר חיוב מנהג כבוד באחיו הגדול".

ו. בעמ' קנה (ט' מנ"א תר"צ - בהו"ר חו' ד' עמ' 6) ע"ד הנחת תפילין בט"ב בבוקר : "ויאמר לי שאניח בצנעא גם בבוקר (ובלבד שלא ירגישו בדבר), וכך הי' נוהג אדנ"ע, להניח בחדרו שלא יראו".

ולכ' זה שהנחת תפילין בט"ב בבוקר הוא בצנעא אינו שייך לקנאה דגם לאחרי קבלת הנשיאות הניחו בצנעא, וגם זה שאדמו"ר הריי"ץ הי' מבדיל על שיו"י הבדלת אדנ"ע "בחדר אחר" צ"ע האם הכוונה הייתה כדי שלא ירגישו אחרים (דלכ' לא שייך קנאה בבן יחיד, רבי בן רבי), או שבכלל יש דברים שהצנעא יפה להם (ואולי הלך לחדר אחר מסיבה אחרת ולא כדי שיהי' בצנעא).

]ולהעיר מפרש"י (תשא לד, ג) לגבי לוחות השניות: "הראשונות ע"י שהיו בתשואות וקולות וקהלות, שלטה בהן עין רעה, אין לך יפה מן הצניעות".

ולהעיר ממצנה רבינו (אודות חזרת הספרים למקומם - ב' כסלו תשמ"ח): "וכיון שעתה יהי' בקיום ובמנוחת הנפש והגוף וכו' הסדר בזה שינתנו בלחש, וכנ"ל בלחש וק"ל" ("קובץ דידן נצח" עמ' 103).

ולהעיר משיחת יג' תמוז תשל"ט (שיחור"ק ח"ג עמ' 300) דבגאולת י"ב תמוז הי' לשון הרגיל הין החסידים שיהי' בלי פירסום, וגם על הטעלעגראמ'ס ששלחו להודיע מהגאולה חתמו "בלי פירסום", וגם הרבנית ע"ה העידה ע"ז: "הפעם היחידה שאמרתי את המילים "בלי פירסום" זה הי' כששחררו את אבי" ("קובץ דידן נצח" עמ' 183)

גליון בענין נוסח התפלה

בנוגע למה שכתבתי (בגליון תתקפא - עמ' 24, 25) דמצינו כו"כ ענינים דאע"ג דבנוסח חב"ד אין אומרים ענין מסוים בדיבור, אבל הענין קיים ברוחניות, וציינתי לכמה דוגמאות, ויש להוסיף:

גם בנוגע לאמירת אקדמות בחה"ש ביאר רבינו עד"ז (בסעודת יום שביעי של פסח תשל"ל - "המלך במסיבו" ח"ב עמ' קלב) שאין נוהגים לאומרו, אבל מצד שני זה נדפס בהסידור (וראה ג"כ ברשימת היומן עמ' ר"ה).

ולהעיר ג"כ דבהתוועדות מוצש"ק בראשית תשל"ט הורה רבינו לשיר הפיוט "המבדיל" (ראה בספר "היכל הנגינה" עמ' שיז - וראה ג"כ שם בנוגע לעוד כו"כ שירים ופיוטים מבני עדות המזרח שהורה לפעמים לשיר בהתוועדות).

וראה ג"כ ברשימת היומן עמ' שכ"ד לגבי אמירת "זמירות" בש"ק.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

בביאור מצות ידיעת ה'

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ו ע' 111 ואילך מחדש רבינו דאריכות דברי הרמב"ם בהל' יסודי התורה בפרקים ב- ד הוא משום שכל הדברים האלו (מעשה מרכבה ומעשה בראשית) הוא חלק ממצות ידיעת ה', עיי"ש היטב.

ולא הבנתי היטב הכוונה בזה, דאם נאמר דכוונת רבינו כפשוטו ממש שידיעת כל פרטים אלו הוא חלק מעצם המצוה ידיעת ה', היינו שאם אינו יודע כל פרטים אלו חסר לו בעצם קיום המצוה, צ"ע בזה לכאור', שהרי בפרק א' אחר שמפרט הרמב"ם כמה פרטים בענין ידיעת מציאות הבורא מסיים בה"ו "וידיעת דבר זה מ"ע שנאמר אנכי ה' אלקיך", דמזה משמע שלעצם קיום המצוה נוגע רק ידיעת דברים אלו שהביא עד ה"ו ותו לא, ועי"ש מתחילת השיחה שהביא כן מהמגדל עוז שכל המבואר עד ה"ו הוא חלק מהמצוה, ולכ' מובן מזה שאריכות הדברים בענין מציאות הא-ל שהובא אח"כ אינו חלק מעצם קיום המצוה.

ועדיפא מזה, הרי מסתבר שכל אריכות הפרטים שמאריך בפ"ב בענין מציאות המלאכים, ובפ"ג ה' י"ד מאריך בעניני מעשה בראשית, בענין דומם צומח חי מדבר וכו' עיי"ש, אינם חלק מקיום עצם המצוה ידיעת הבורא, שהרי סו"ס בידיעת פרטים אלו ליכא ידיעת הבורא.

ואין לומר שאה"נ דאין ידיעת כל הדברים דמעשה מרכבה ומעשה בראשית חלק מקיום עצם המצוה, אבל מ"מ יש לידיעת דברים אלו שייכות ומצות ידיעת ה' כיון שכ"ז שייך למעשיו וברואיו הנפלאים שמזה יבא להבין גדולתו כו' (וע"ד מ"ש הרמב"ם ברפ"ב). שהרי בהשיחה מדייק להדיא די"ל דיש לכל ענינים אלו שייכות למצות ידיעת ה', או יתרה מזו דהוי חלק ממצות ידיעת ה', ולהעיר דכשהגיה רבינו השיחה בלה"ק רואין בכת"ק שמחק מה שכתבו שיש לכ"ז שייכות לידיעת ה' והשאר מה שכתבו דכ"ז הוא חלק ממצות ידיעת ה'.

ולכן לכ' צ"ל דהכוונה בזה הוא דכיון דשם המצוה ידיעת ה' ולא אמונה גרידא, א"כ אה"נ דהמצוה הוא רק ידיעת הפרטים שהביא בפ"א עד ה"ו, ולא אמונה כללית בה' אחד ותו לא, אמנם סו"ס מי ימר דידיעת פרטים אלו יהי' בדרך ידיעה ולא אמונה לבד, והרי החפצא דידיעה הוא שהאדם אכן מבין ויודע הדברים, ולכן האריך הרמב"ם בפ"ב-ד בעניני מעשה מרכבה ומעשה בראשית דרק מי שיוודע דברים אלו יהי' אצלו ידיעת הפרטים במציאות הא-ל שמביא בפ"א עד ה"ו בגדר ידיעה והכנה. וא"כ נמצא דגם כל האריכות בפ"ב-ד הוא חלק מהמצוה, דזהו אופן קיום המצוה ע"י שידע דברים אלו.

אמנם לכ' א"א לפרש הכי, דא"כ נמצא דזה ממש ע"ד מצות אהבת ה', שגם לגבי אהבת ה' עצם המצוה היא האהבה, אלא שכיון שא"א להכריח האהבה לכן המעשה והחפצא של המצוה הוא ההתבוננות בגדולתו ית' (כמ"ש הרמב"ם רפ"ב, וכן משמע יותר בסהמ"צ מ"ע ג' כמצויין בהשיחה), אבל סו"ס עצם המצוה הוא אהבת ה', וההתבוננות הוא (הכשר מצוה, או לכל היותר) המעשה והחפצא שע"י מתקיים עצם המצוה.

ולנה"ל נמצא דעד"ז הוא בידיעת ה' דעצם קיום המצוה הוא ידיעת הפרטים שהביא בפ"א עד ה"ו, אלא שכיון שא"א להכריח ענין הידיעה (שלא היא אמונה בפרטים אלו גרידא) לכן מעשה המצוה הוא ע"י ידיעת כל שאר הפרטים שמביא בפ"ב-ד.

וא"כ צ"ע שהרי כתב בהשיחה שא"א לומר דכל מ"ש בפ"ב-ד הוא לענין מצות אהבת ה', כיון שאין כ"ז עצם המצוה, אלא רק מעשה המצוה, ולא הו"ל להרמב"ם להביא כל הפרטים במעשה המצוה לדינא, שייך דכ"ז לספרי חקירה, וא"כ כמו"כ נימא לגבי ידיעת ה' דסגי לספר הלכות במ"ש דהמצוה הוא ידיעה שהוא ע"י ידיעת כל הפרטים בפ"ב-ד, כיון שזהו רק מעשה המצוה לא שייך זה לדינא אלא לספרי חקירה?

ולכן י"ל שכוננתו לחדש דאף דלכ' ידיעת כל הפרטים שבפ"ב-ד הוא רק מעשה המצוה איך יתקיים מצות ידיעה, מ"מ מאחר דשם המצוה הוא ידיעה נעשה גם ידיעת כל פרטים אלו חלק מקיום המצוה עצמה, ובזה לא דמי למצות אהבת ה' דשם המצוה הוא אהבה ולכן ידיעת הפרטים אינם אלא מעשה המצוה ולא חל עליהו שם עצם המצוה, ועצ"ע...



החיוב דקריאת שמע פעמיים ביום ע"פ פשוטו של מקרא

הרב מ"מ רייצס

משפיע בישיבת תו"ת קרית גת

בלקו"ש ח"ט ע' 80 הערה 9, מתעכב בארוכה על דברי רש"י בפ' עקב (יא, יח), שנאמר שם "ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה וגו'", ואח"כ מוזכרים כו"כ מצוות שכבר נזכרו בפ' ואתחנן והם: (א) מצות תפילין – "וקשרתם אותם לאות על ידכם והיו לטוטפות בין עיניכם", (ב) תלמוד תורה – "ולמדתם אותם את בניכם לדבר במ שבבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך", (ג) מזוזה – "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך".

ורש"י מפרש טעם הסמיכות של מצוות אלו ל"ואבדתם גו'" – ועי"ז מבואר גם הטעם להכפלת הציוויים עוד פעם – וז"ל: "אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצוות: הניחו תפילין, עשו מזוזות, כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו, וכן הוא אומר: הציבי לך ציונים".

ומקשה רבינו, הרי בכתוב נזכרה גם מצות תלמוד תורה, וא"כ היה לרש"י להזכיר שהחידוש הוא גם ביחס למצוה זו, שיש לקיימה "אף לאחר שתגלו"? ומתרץ, שאין צורך להזכיר זאת, כי "כיון שמחוייבים במצוות – פשוט שמחוייבים בתורה (עכ"פ בהשייך למצוות – שהרי (רק) הלימוד מביא לידי מעשה". ומתרץ עוד ב' תירוצים, עי"ש בארוכה.

ולכאורה יש להעיר:

מתוך פרש"י לפ' ואתחנן (ו, ז), עה"פ "ושננתם לבניך ודברת במ שבבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך" – מבואר שיש בפסוק זה ב' מצוות: (א) מצות תלמוד תורה, שהיא נלמדת מ"ושננתם לבניך ודברת במ" – "אלו התלמידים וכו'", "שלא יהא עיקר דיבורך אלא במ וכו'". (ב) מצות קריאת שמע – שהיא נלמדת מ"בשכבך ובקומך", כפי שמוכן מתוך דברי רש"י "יכול אפילו שכב בחצי היום וכו'", שלכאורה אינו מתאים לומר כך על מצות תלמוד תורה שחיובה תמידי, אלא על מצות קריאת שמע שהיא מוגבלת ל"זמן שכיבה וזמן קימה".

וכיון שכאן ב'פ' עקב חזור הכתוב על הלשון "בשכבך ובקומך" שמתאימים לקריאת שמע לפי דברי רש"י ב'פ' ואתחנן – צריכים אנו לומר שהחידוש ש"אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצוות" קאי גם על מצות קריאת שמע; וא"כ, למה מקשה רבינו רק על זה שרש"י אינו מזכיר את מצות תלמוד תורה, ואינו מקשה מדוע רש"י אינו מזכיר את מצות קריאת שמע? ובפרט שעל מצות ק"ש לא מתאימים התירוצים שמתרץ בשיחה שם.

אמנם באמת, ע"פ דרך הלימוד של "פשוטו של מקרא" וכפי שלימד רבינו בשיחותיו הק', הרי צ"ע בעצם כוונת רש"י ב'פ' ואתחנן; כי, אמנם בדרך ההלכה וכו' הרי "בשכבך ובקומך" קאי על ק"ש, אך בדרך הפשט – היכן מצינו כאן מצות אמירת קריאת שמע?! וגם לשון רש"י צ"ע, שהרי ידוע דרכו לפרש כל דבר בבירור וכו' שה"בן חמש למקרא" יבין – וכי איך אמור הילד להבין מתוך ל' רש"י שתחילת הפסוק מדבר על מצות תלמוד תורה ואילו סופו מדבר על קריאת שמע, בשעה שרש"י אינו מזכיר כלל את הלשון קריאת שמע?! ואולי זה הטעם שבלקו"ש שם אינו מזכיר את מצות ק"ש בענייננו. וראה גם שיחת כ"ף מנחם-אב תשל"ז בביאור פסוק זה לפי פשוטו.

אך עכ"פ למעשה ברור שיש מצות ק"ש גם על פי "פשוטו של מקרא", כדברי רש"י המפורשים ב'פ' בלק (כג, כד): "כשהן עומדין משינתם שחרית הן מתגברים כלביא וכארי לחטוף את המצוות ללבוש ציצית לקרוא את שמע ולהניח תפילין. לא ישכב – בלילה על מטתו עד שהוא אוכל ומחבל כל מזיק הבא לטרפו, כיצד, קורא את שמע על מטתו כו'" – וראה בלקו"ש חל"ג שיחה א' לפ' בלק שקו"ט בגדר מצות ק"ש לפי רש"י בפירושו עה"ת. ועצ"ע מלשונו של רש"י ב'פ' ואתחנן שלכאורה אינה ברורה מספיק, וכן מדבריו ב'פ' עקב, וכנ"ל. ובוודאי יעירו בזה המעיינים שי' ויתבררו הדברים לאשורם.



מחיית מין הצומח דעמלק

הנ"ל

בלקוטי שיחות חי"ד תצא (ב), מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה דברי רש"י בס"פ תצא, עה"פ "תמחה את זכר עמלק", וז"ל רש"י: "מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה, שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה, לומר בהמה זו משל עמלק היתה".

ונקודת הביאור שם, שרש"י בא להדגיש כי מחיית "זכר עמלק" צריכה להיות דוקא ביחס לאותם נכסים של עמלק שיש בהם רוח חיים – מין האדם ומין הבהמה – שדוקא עליהם שייך לומר ש"שם עמלק נזכר" עליהם ולכן צריך למחותם, ואילו ביחס לנכסים של עמלק שאין בהם רוח חיים, לא נצטוונו למחותם, כי בלאו הכי משתכח זכרו של עמלק מהם וכו'.

ולפ"ז מבאר מה שכתוב במגלת אסתר, שאחשורוש נתן את בית המן לאסתר – אף שהמן מזרע עמלק – כי בית אינו מסוג הנכסים שיש בהם רוח חיים, ולכן לא חל עליו "זכר עמלק" לענין זה וא"צ למחותו.

ובסיום השיחה מבאר בפנימיות הענינים, וז"ל:

"קליפת עמלק בעבודה הו"ע הקרירות, "אשר קרך בדרך" – שמקרר את האדם שלא להתפעל מאלקות כו', ומחיית זכר עמלק היא על ידי העבודה דקבלת עול.

ודבר זה מרומז בפרש"י: עמלק וראשית גוים עמלק יכולים לפעול בעיקר .. בז' מדות דנה"א ובכל נפה"ב .. אבל בבחי' דומם שהיא העבודה דקבלת עול ("אם לא שויתי ודוממתי" – ביטול וקבלת עול), בזה אין לעמלק אחיזה". עכ"ל [וראה גם בשיחת ש"פ תצא תשכ"ה שי"ל לאחרונה על ידי ועד הנחות בלה"ק].

ולכאורה יש כאן אי-בהירות, בענין היחס להצומח של עמלק:

בכל מהלך השיחה, כשמבאר ע"ד הפשט, נראה להדיא שמחלק בין אדם ובהמה – לבין צומח ודומם, שדוקא אדם ובהמה של עמלק צריך למחותם, ואילו צומח ודומם לא;

אמנם מהביאור בפנימיות הענינים, שמדבר דוקא במעלת הדומם שענינו קבלת עול וביטול ולכן "בזה אין לעמלק אחיזה" – מובן שביחס לצומח, שאין ענינו קבלת עול כמו דומם (להעיר מלקו"ש חי"ז ע' 171), יש לעמלק אחיזה בו וצ"ע.



נגלה

פיתוי קטנה אונס הוא

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בכתובות (ל, ב) כשמבאר שיטת ר' נחוניא בן הקנה שס"ל שגם בחייבי כריתות אמרינן קם לי' בדרכה מיני', ולשיטת אביי כוונת רנב"ה שגם במיתה בידי שמים אמרי' קלב"מ - מביא רב אשי אוקימתא שבו אמרי' קם לי' בדרכה מיני': "בזר שאכל תרומה משלו וקרע שיראין של חבריו". ומפרש רש"י (ד"ה וקרע) וז"ל: "וקרע שיראין: בשעה שבולעה, ואע"ג דמיתה לאו משום ממונא דניזק אחיא לי', מיפטר. וסבירא לי' לרב אשי מיתה לזה ותשלומין לזה פטור". עכ"ל.

ומזה מדייקים התוס' (ד"ה רב אשי) שלרש"י יש בזה מחלוקת, ולא כו"ע ס"ל שבמיתה לזה ותשלומין לזה פטור. ומפרשים התוס' שרבא הוא החולק ע"ז, כי בפ"ק דסנהדרין (י, א) אמר רבא שאם עדים העידו שפלוני בא על בת פלוני והוזמו נהרגין ומשלמין ממון לזה ונפשות לזה, הרי שרבא ס"ל שבנדון כזה לא אמרינן קלב"מ, והתוס' מפרשים איך זה ממון לזה ונפשות לזה, וז"ל: "פי' ממון לבת שרצו להפסידה כתובתה, ונפשות לזה שאומר שבא עלי". עכ"ל.

אמנם המהרש"א גריס בתוס' "פי' ממון לאב" ועיי"ש טעמו. ומקשה המהרש"א שא"כ למה כתבו התוס' שהמיתה הוא בשביל הבעל (זה שאומר שבא עלי'), ולא כתבו ג"כ שהמיתה הוא בשביל הנערה, שהרי העידו שזינתה ברצון (דאל"כ לא הפסידה כתובתה), וא"כ לפי עדותם של העדים זוממים גם היא חייבת מיתה. (ובשלמא אם גרסי' "ממון לבת" (ולא כג' המהרש"א), מוכרח לומר שהמיתה היא בשביל הבעל, ולכן

חייבים, כי באם זה בשביל הבת, הרי זה ממון ומיתה לאחד, ממון לבת ומיתה לבת, אבל לפי המהרש"א שגורס "ממון לאב", הרי אפ"ל גם שהמיתה היא בשביל הבת).

ומתוך המהרש"א שזהו משום דלא פסיקא לי' שהאשה חייבת מיתה, כיוון דדין זה שייך גם בקטנה שהשיאה אבי', וקטנה לאו בת עונשין היא, ובמילא אפ"ל שחייבין מיתה בשביל הבת, כי בנדון הקטנה אינה חייבת מיתה, ולכן כתבו שחייבין מיתה בשביל הבעל (וראה מהר"ם שיף ועוד שתירצו באופן אחר).

אמנם הקשה בספר הפלאה (וכ"ה ברש"ש), דאפ"ל שאירי גם בקטנה, כי פיתוי קטנה אונס הוא (יבמות לג, ב. סא, ב), ובאונס אין האשה מפסדת את כתובתה [וכמפורש בבית שמואל (סי' קטו ס"ק כא) דקטנה שזינתה תחת בעלה ישראל לא נאסרה לו, ולא הפסידה כתובתה, דהוי אונס], וא"כ בנדון של קטנה כלל לא שייך כל המושג של קלב"מ, כי אין כאן תשלומי ממון של העדים זוממים, כי לא רצו להפסידה כתובתה, וא"כ מוכרח ששם איירי רק בגדולה, ואיך כותב המהרש"א שאפשר להיות שהאשה לא תתחייב מיתה?

ומוכרח לומר שס"ל להמהרש"א שגם בקטנה שזינתה ברצון מפסדת כתובתה, ורק לגבי איסור לבעלה אמרו ביבמות פיתוי קטנה אונס הוא, ולא לגבי הפסד כתובה.

וצ"ע מהי סברתו לחילוק זה? (ודוחק לומר שקאי לשיטת הרמב"ם (הל' סוטה פ"ב ה"ד. איסור"ב פ"ג ה"ב) שגם בנוגע איסור לבעלה לא אמרי' פיתוי קטנה אונס הוא ונאסרה לו - וראה לקמן הביאור בשיטתו, ואיך דזה אינו סותר להמבואר ביבמות).

וי"ל בזה בהקדים מה שיש לחקור בדין פיתוי קטנה אונס הוא, האם זהו גדר חיובי, או גדר שלילי, כלומר, האם זהו אכן דין אונס (גמור), או שלא אמרינן שהוא אונס, כ"א שאמרי' רק שאין זה רצון, כי סו"ס לא נאנסה, שהרי הסכימה לזה, אלא שהיות ואין לה דעת, אא"פ להגדירו כרצון. (ונק' אונס בשם המושאל). ומסתבר כאופן הב'.

ואם נאמר כאופן הב', י"ל שזהו פי' הקס"ד בתוס' לעיל (ט, א ד"ה ואי) בנוגע להמפורש בגמ' שם, דאם לאחר הנישואין נמצאת בעולה, הנה

באשת ישראל ה"ה מותרת לבעלה, כי יש כאן ספק ספיקא, ספק נבעלה באונס, ספק נבעלה ברצון, ואת"ל ברצון, ספק שנבעלה לפני האירוסין וספק לאחר האירוסין, משא"כ אם קיבל אבי' קידושין פחותה מבת ג' שנים, הרי זה רק ספק א', כי אין כאן ספק לפני האירוסין, כי אם זינתה לפני האירוסין היו בתולי' חוזרין. וע"ז כתבו התוס' וז"ל: "וא"ת אכתי איכא ספק ספיקא, ספק באונס ספק ברצון, ואת"ל ברצון, ספק כשהיא קטנה ופיתוי קטנה אונס הוא, כדאמרי' בהבא על יבמתו (יבמות סא, ב). וי"ל דשם אונס חד הוא", עכ"ל.

וצ"ע מה הייתה הקס"ד של תוס', הרי פשוט ששם אונס חד הוא, וכי נפק"מ באיזה אופן האונס נעשה, ופשוט שכשאומרים שמא הי' באונס ה"ז כולל כל אופני האונס? ודוחק לומר שקס"ד שאף ששם אונס חד הוא ממש, מ"מ הרי זה ספק ספיקא (וראה ש"ך יו"ד סי' קי כללי ספק ספיקא ס"ק יא-יב).

אמנם ע"פ הנ"ל י"ל שהיות וגדר פיתוי קטנה אונס הוא אינו אונס גמור, אלא שהדין הוא שאינו רצון, ולכן עדיין מותרת היא לבעלה, א"כ יש קס"ד שהם ב' גדרים שונים, ולכן קס"ד להתוס', שי"ל בזה ס"ס, וע"ז תירצו שאעפ"כ, סו"ס ה"ז פטור א' של אונס, ואי"ז ס"ס.

והנה גם בשטמ"ק מוכרח פי' זה בגדר פיתוי קטנה אונס הוא, דהנה לעיל (כט, א) מדייק בגמ' מלשון המשנה "ואלו נערות שיש להם קנס", "נערה אין קטנה לא". ומק' בתוס' (ד"ה נערה), שדילמא הלשון "נערה" בא למעט בוגרת ולא קטנה. ומתרץ הריצב"א שיש לגמ' ראי' מהסיפא. עי"ש.

אמנם בשטמ"ק מתרץ ע"פ מה דאי' בסהנדרין (עג, א) שכשם שהרודף אחר חבירו להרגו מותרים להציל הנרדף בנפשו של הרודף, היינו שמותר להציל הנרדף ע"י הריגת הרודף, כן הרודף אחר הערוה, מותר להצילה ע"י הריגת הרודף, היינו שמותר להרוג הרודף כדי להציל האשה. ומק' בגמ' (שם, ב) ממשנתנו "ואלו נערות שיש להם קנס. . . הבא על אחותו", ואם ניתן להצילה בנפשו, הרי הוא מחויב מיתה, וצ"ל כאן דין קלב"מ, ויהי' פטור מלשלם קנס. ותירץ רב פפא דאיירי במפותה, ששם לא ניתן להרוג הרודף להציל האשה, כי הרי היא מסכמת לזה.

וכותב השטמ"ק שזוהי הראי' שאאפ"ל שמשנתנו איירי בקטנה, כי פיתוי קטנה אונס הוא, וא"כ מה תירץ ר"פ שאיירי במפותה, והרי בקטנה גם מפותה אונס הוא, ומותר להרוג הרודף, והדרא קושיא לדוכתה אמאי חייב קנס, ומוכרח לומר שהמשנה לא איירי בקטנה. וזוהי ראיית הגמ' "נערה אין קטנה לא".

אמנם השטמ"ק ממשיך שאי"ז ראי', כי אפי' אם איירי בקטנה, ופיתוי קטנה אונס הוא, אסור להרוג את הרודף, כי רק אם הוא מאנס אותה כפשוטו אז ניתן להצילה בנפשו, משא"כ אם מפתה אותה, אסור להרוג הרודף, למרות שאמרי' פיתוי קטנה אונס הוא.

הרי מזה ראי' שס"ל שאין הפי' פיתוי קטנה אונס הוא לאונס גמור, כי א"כ הי' צ"ל הדין שגם יהי' מותר להצילה בנפשו, אלא הפי' הוא, כנ"ל, שאי"ז רצון, ולכן אף שנק' אונס לגבי הדין שמותרת לבעלה, מ"מ אסור להרוג את הרודף, כי זה מותר רק כשהוא אונס גמור.

ועד"ז י"ל בנדו"ד, בדין הפסד כתובה, שלגבי איסור לבעלה אמרי' פיתוי קטנה אונס הוא, משא"כ לגבי כתובה עדיין מפסדת אותה, כי היות ואי"ז רצון אא"פ לאוסרה על בעלה, אבל היות וגם אי"ז אונס מפסדת כתובתה.

והטעם לחלק, שלגבי איסור לבעלה מספיק זה שאינו רצון שלא לאוסרה, משא"כ לגבי לא להפסיד כתובתה צ"ל אונס גמור, יובן בהקדם מ"ש התוס' לעיל (ט, א ד"ה ואי) וז"ל: "וי"ל דס"ל למקשן דאין דבר שבערוה פחות משנים, ואפי' ראה אדם שזינתה אשתו, רק שלא הי' שם עדים, לא היתה נאסרת עליו", ולכאו' תמוה מאד מדוע תהי' מותרת לו כשרואה בעצמו שזינתה, והרי יודע הוא בודאי שזינתה?

וי"ל בזה בהקדם מה שיש לחקור בהא דאשת איש שזינתה אסורה לבעלה, האם זה מטעם העבירה שעשתה (כעין קנס וכיו"ב), או לפי שע"י מעשה זה נכנסת לסוג חדש, סוג כזה האסורה על בעלה. כמו אשת איש האסורה לעלמא, שאי"ז מפני שעשתה איזה דבר, כ"א לפי שיש עלי' שם "אשת איש". וסוג זה (של א"א) אסורה לכונ"ע, כמו"כ א"א שזינתה ה"ה בסוג חדש, שחל עלי' שם "א"א שזינתה", ואשה כזו אסורה לבעלה.

ואם נאמר שאופן הב' הוא הנכון, א"כ מובן איך יש קס"ד שאף שידוע בבירור באשתו שזינתה, מ"מ לא תיאסר עליו, כי כדי שתחול עלי' שם מיוחד זה, צ"ל ע"י ב' עדים, מטעם אין דבר שבערוה פחות משנים, כמו בנדון שצריך לחול עלי' שם "אשת איש" בכלל, או שם "פנוי", שזה אפ"ל רק ע"י ב' עדים, וכמ"ש הרמב"ם (הל' גירושין פ"א הי"ג) בנוגע לחלות שם "פנוי" (למי שהיתה א"א לפניו) המותרת לכו"ע, וז"ל: "אא"פ שתהי' זו היום ערוה והבא עלי' במיתת בי"ד, ולמחר תהי' מותרת בלא עדים", שתוכנו הוא שלהחליף שם בדיני "ערוה" צ"ל רק ע"י עדים.

ועומק דברי הרמב"ם הרי הוא שעדים בדיני ערוה כאלו, אינם עידי בירור, כ"א עידי קיום הגורמים לחלות השם, וכמבואר בארוכה בלקו"ש (חי"ט עמ' 188) וברשימות (חוברת קס), ולכן אא"פ לשנות שמה וגדרה מ"פנוי" לאשת איש או מא"א לפניו בלי עדים.

ועד"ז י"ל בנדו"ד, שכדי לשנות מכלל "אשת איש" לכלל "א"א שזינתה" צ"ל ע"י ב' עדים, ולכן קס"ד להמקשן בגמ' שם שאף אם ראה הבעל בעצמו אשתו שזינתה, עדיין היא מותרת לו, כי בלי עדים אין לשנות סוגה ושמה.

[ומסקנת הגמ' היא שגם אז ה"ה אסורה לו, וי"ל הביאור בזה, כי אף שעדים בדברים אלו הם עידי קיום ולא עידי בירור, מ"מ נתבאר במק"א (ספר שערי ישיבה גדולה חלק כא עמ' 220), שאין הפי' שהעדים הם רק ענין קיום, ואי"ז שייך לבירור כלל, כ"א גם בזה, תוכן העדים הוא בירור (והרי זהו כל מושג של "עדים", ואם תוכנו כאן הוא סתם שב' בנ"א צריכים להיות נוכחים בעת הקידושין וכיו"ב, מדוע נקראים עדים), אלא שבדברים אלו הבירור הזה מוכרח להיות, כדי שיופעלו הקידושין וכיו"ב, ודלא כבהלואה וכיו"ב, שגם אם בעת פעולת ההלואה אינם נוכחים עדים, חל כל החיוב לשלם בלא"ה. עי"ש בארוכה.

ונתבאר שם שמטעם זה כתבו התוס' בגיטין (ג, ב ד"ה שלשה) בנוגע להדין שבאם כתב הבעל הגט בכתב ידו ה"ז כשר מדאו', אף למ"ד עידי חתימה כרתי, לפי "שאינן לך חתימה גדולה מזו", ולכאו' בגט הוו עידי קיום, ומה הועיל כתב בכתב ידו, שיש בזה משום הודאת בע"ד (ראה רש"י גיטין פו, א ד"ה ואם), והרי צריכים עדים דוקא, אבל עפהנ"ל ה"ז

מובן, כי גם בעידי קיום הפי' הוא שהבירור שהם גורמים זהו הקיום, וא"כ בנידון שיש בירור גמור ממש, אי"צ עדים.

ועד"ז י"ל בנדו"ד, שמסקנת הגמ' היא שאף שכדי שתחול עלי' שם "א"א שזינתה" צ"ל ע"י עדים, כי הם עדי קיום, מ"מ כשהוא עצמו ראהו, ה"ז בירור גמור, וזה מספיק (עכ"פ לעצמו) כדי שיחול עליה שם "אשת איש שזינתה", כמו שבירור גמור מספיק מה שתחול עלי' שם "פנוי"].[

וכ"ז מתאים אם אמרינן שגדר איסור לבעלה הוא מטעם שם וסוג חדש.

והנה עד"ז יש לחקור בנוגע לזה שא"א שזינתה מפסדת כתובתה, האם זהו מטעם העבירה שעשתה, או שנכנסת ע"ז לשם וסוג חדש, ואשה בסוג זה אין לה כתובה. ומסתבר בפשטות שבנוגע להפסיד כתובתה אי"ז מטעם שם וסוג חדש, (כי אי"ז ענין של דבר שבערוה וכיו"ב) כ"א מטעם (כעין) קנס על מה שעשתה, כלומר, שאין לחייב הבעל לשלם לה כתובה כשהיא התנהגה שלא כהוגן.

ואם זה נכון, כבר יש לנו טעם לשיטת המהרש"א, לחלק בדין פיתוי קטנה אונס הוא בין איסור לבעלה לגבי הפסד כתובה, שהיות ואיסור לבעלה תלוי בזה שחל עלי' שם וסוג חדש, פשוט שלשנות שמה וסוגה צ"ל רצון גמור, וכל זמן שלא זינתה ברצון, אין כאן סיבה מספקת לשנות סוגה, ולכן עדיין מותרת לבעלה, משא"כ להפסיד כתובתה שזהו מטעם זה שעשתה דבר שלא כהוגן, הרי גם בפיתוי קטנה עשתה דבר שלא כהוגן כפשוט, כי אי"ז אונס גמור, כנ"ל, ולכן הפסידה כתובתה ואף שאי"ז רצון גמור, מ"מ כל זמן שיש כאן עשי' שלא כהוגן, אא"פ לחייב הבעל ליתן לה כתובתה.

[בסגנון אחר: כדי להוציא דבר מחזקתו צ"ל דבר חזק, ולכן להוציא האשה מחזקתה [ז.א. מסוגה ושמה], ולהחיל עלי' שם וסוג חדש, צ"ל רצון גמור, וכ"ז שאינו רצון גמור, אין כאן סיבה מספקת לשנות חזקתה, לאידך, כדי להוציא הממון מחזקת הבעל, ולחייבו ליתן לה, למרות שיש לה טענה צודקת שהיא זינתה (בקצת) אונס, ג"כ אין סיבה מספקת, כי סו"ס לא היה כאן אונס גמור, ולכן מפסדת כתובתה].

והנה עפהנ"ל בביאור גדר פיתוי קטנה אונס הוא, שאינו אונס גמור, כ"א שאינו רצון, יש לבאר שיטת הרמב"ם (הנזכר לעיל) שקטנה שזינתה ברצון אסורה לבעלה, אף שפיתוי קטנה אונס הוא - כי נתבאר לעיל שכדי לאסור אשה על בעלה צ"ל רצון גמור (מטעם שזה תלוי בשם וסוג חדש), ולכן היות וכוונת פיתוי קטנה אונס הוא, הוא שאינו רצון, לכן מותרת לבעלה - הנה י"ל שהרמב"ם ס"ל שגם לאסור אשה לבעלה מספיק מה שאינו אונס גמור, ולא ס"ל שהטעם מדוע א"א שזינתה אינה אסורה לבעלה הוא מטעם חלות שם וסוג חדש, כ"א זהו מטעם העבירה, ולכן גם אם אינו רצון גמור אסורה לבעלה, כי עכ"פ אינו אונס גמור.

ומכ"ז נמצא שנקודת המחלוקת הוא, שלדעת התוס' קטנה שזינתה ברצון מותרת לבעלה, ה"ז לפי שס"ל שגדר איסור א"א שזינתה ברצון הוא שחל עליה שם וסוג חדש, ולהרמב"ם הטעם שאסורה לבעלה, ה"ז לפי שס"ל שהאיסור הוא מטעם העבירה שעשתה.

וע"פ משנת"ל שקושיית התוס' לעיל שגם במי שקיבל אבי קידושין פחותה מבת ג' צ"ל ספק ספיקא מטעם פיתוי קטנה אונס הוא, קשור בזה שאי"ז אונס גמור, יובן מקור הרמב"ם שלא אמרי' פיתוי קטנה אונס הוא להתירה לבעלה, כי גם להרמב"ם היה קשה קושיית התוס', ולא ס"ל להרמב"ם תירוץ התוס' שאעפ"כ שם אונס חד הוא, וא"כ נשאר להרמב"ם הקושיא שיש כאן ספק ספיקא, ומזה הכריח הרמב"ם, שגם בפיתוי קטנה אסורה לבעלה, ובמילא אין כאן ס"ס (כי אין כאן הספק הב' ואת"ל ברצון ספק כשהיא קטנה ופיתוי קטנה אונס הוא" ומותרת, כי גם בפיתוי קטנה אסורה היא). וכמ"ש המ"מ בהל' איסור"ב שם, וכן הכס"מ בהל' סוטה שם. משא"כ התוס' אכן ס"ל שי"ל בזה שם אונס חד הוא, אין להם שום הכרח מסוגיא זו נגדם.

והנה עפהנ"ל יש לתרץ ג"כ קו' המגיד משנה על הרמב"ם (בהל' איסור"ב שם) מיבמות (לג, ב) שמפורש שם שמטעם פיתוי קטנה אונס הוא מותרת לבעלה, דהנה שם תנן "שנים שקידשו שתי נשים ובשעת כניסתן לחופה החליפו את של זה לזה ואת של זה לזה, הרי אלו חייבין משום אשת איש . . ומפרישין אותן שלשה חדשים שמא מעוברות הן. ואם היו קטנות שאינן ראויות לילד מחזירין אותן מיד". והגמ' מקשה "החליפו, מידי ברשעי עסקינן . . אמר רב יהודה תני הוחלפו [בשוגג], ה"נ מסתברא דתני סיפא אם היו קטנות שאינן ראויות לילד מחזירין אותן מיד, ואי

במזיד מי שריא? [ומתריך:] הא לא קשיא פיתוי קטנה אונס נינהו, ואונס בישראל מישראל שריא. - הרי מפורש שמטעם פיתוי קטנה אונס הוא מותרת לבעלה, וקשה על הרמב"ם, ומסיים המ"מ "ומעתה צריכין אנו ראי' גמורה לדברי רבינו, ובקשתי ולא מצאתי".

אמנם עפ"הנ"ל י"ל דשם שאני, ולכן (רק) שם אמרי' שמטעם פיתוי קטנה אונס הוא ה"ה מותרת לבעלה, ולא בשאר האופנים, כי שם איירי שהחליפו נשותיהן במזיד (לפי הקס"ד), א"כ גם הבעל נתרצה שאשתו תזנה, בזה אמרי' שכאלו הוה אונס גמור, כי היות והיא קטנה, היא סוברת שאין בזה שום חסרון, שהרי בעלה הסכים לזה, ולכן ה"ז אונס גמור, משא"כ בנדון סתם שהבועל פיתה את הקטנה, ואין בזה הסכמת הבעל, אי"ז נקרא אונס גמור, כי גם קטנה מבינה שאי"ז דבר הרצוי, ולכן ה"ז מספיק לאוסרה על בעלה לדעת הרמב"ם, כנ"ל.

משא"כ בפיתוי של הגדולה, גם אם הבעל מסכים לזה עדיין נק' רצון גמור, כי כל בעלת דעת (משא"כ קטנה) יודעת שאין הסכמת הבעל מועיל להתיר א"א לזנות, וע"ד המבואר בארוכה בשו"ת בית אבי להרב ליעבעס ז"ל (ח"ד סי' קנג) בתשובה שכתב אלי, ושם מסביר שמ"ש המהרי"ק (שרש קסח. הובא ברמ"א יו"ד סי' קעח ס"ג) דבזנות א"א אין שייך דין שוגג, כי נוסף על המעילה בהקב"ה, יש בזה גם מעילה בבעל, ולכן גם אם לא ידעה שאסור לה לזנות, מ"מ ברור שידעה שזהו מעילה נגד בעלה, ע"ז מבאר הבית אבי שגם אם בעלה הסכים לזה, עדיין ס"ל למהרי"ק שאסורה לבעלה. עיי"ש ראיותיו.

עד"ז בנדו"ד, שהסכמת הבעל אינו עושה שיהי' נק' אונס, ולכן אסורה, אבל כ"ז הוא בגדולה, משא"כ בקטנה, שבלא"ה פיתוי קטנה אינו רצון גמור, אם מצטרף לזה הסכמת הבעל, ה"ז אונס גמור ומותרת לבעלה. ובמילא אין קשה על הרמב"ם מסוגיא הנ"ל דיבמות, כי הרמב"ם איירי בפיתוי רגיל, שאין בזה הסכמת הבעל, ובזה, היות ואי"ז אונס גמור, ה"ה אסורה.

ובנוגע לזה שלהלן (סא, ב) ג"כ אמרו "פיתוי קטנה אונס הוא, ואונס בישראל מישראל שריא", ושם הרי לא איירי בנידון שהסכים הבעל, י"ל בזה בהקדים ששם איירי בנוגע להסברא שכהן לא ישא קטנה מטעם ש"חיישינן שמא תפתה עליו" [ותזנה עליו לפי שאין בה דעת כלום] -

רש"י], ומקשה: "א"ה ישראל נמי ?? (ומתרץ:) פיתוי קטנה אונס הוא, ובישראל מישראל שרי", שי"ל שאין הכוונה שלפועל באם היא אכן תתפתה ותזנה תהי' מותרת לבעלה ישראל, כ"א זהו טעם מדוע בישראל לא אסרו חכמים לישא קטנה מטעם החשש שמא תתפתה, כי סו"ס אפי' אם תתפתה לא יהי' רצון גמור, ובמילא אי"ז חמור כ"כ שהחכמים יגזרו בשביל זה שמעיקרא לא ישא קטנה.

והלשון "ואונס בישראל מישראל שרי" אין הכוונה שבנידון דידן יהי' מותר, כ"א שבכלל אונס בישראל מותר, ולכן גם אם אי"ז אונס גמור, אם עכ"פ אין זה רצון גמור, כבר אי"ז חמור כ"כ שהחכמים יגזרו מחשש שמא תתפתה.

ואולי יש להוסיף שגם לשיטת הרמב"ם שקטנה שזינתה ברצון אסורה לבעלה, אי"ז חמור כמו האיסור דגדולה שזינתה ברצון, כלומר, מ"ש הרמב"ם "הבא על הקטנה אשת הגדול אם קידשה אבי' ה"ז בחנק, והיא פטורה מכלום, ונאסרה על בעלה", אין הפטור שלה רק משום שהיא קטנה, וקטנה לאו בת עונשין היא, כ"א גם לפי שאין האיסור בעצם חמור כ"כ, כי סו"ס אי"ז רצון גמור, גם לדעת הרמב"ם.

ועפ"ז מ"ש "ואונס בישראל מישראל שרי" מרמז גם להנדון דאיירי שם, שגם בנדון זה אי"ז איסור גמור, כי סו"ס יש בזה העדר הרצון, ולכן לא גזרו חכמים שלא לישא קטנה בשביל החשש "שמא תתפתה עליו".



חיוב תרומה וחלה בזמן הזה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. גרסינן בכתובות (כה, א) "דאמר רב הונא בריה דרב יהושע אשכחתינהו לרבנן בבי רבי דיתבי וקאמרי אפילו למ"ד תרומה בזמן הזה דרבנן, חלה דאורייתא, שהרי ז' שכיבשו ז' שחילקו נתחייבו בחלה ולא נתחייבו בתרומה. ואמינא להו אנא, אדרבה, אפילו למ"ד תרומה בזה"ז דאורייתא, חלה דרבנן, דתניא בבואכם אל הארץ אי בבואכם יכול משנכנסו לה שנים ושלשה מרגלים ת"ל בבואכם בביאת כולכם אמרתי

ולא בביאת מקצתכם, וכי אסקינהו עזרא לאו כולהו סלוק" (וכ"ה בנדה מז, א).

(ועפ"ז מפרשת הגמרא שתי ברייתות שהובאו לפנ"ז – דאחת סב"ל דתרומה בזה"ז דאורייתא וחלה מדרבנן, והשניה סב"ל להיפוך, דחלה הוה מדאורייתא ותרומה מדרבנן, יעויין בהמשך הסוגיא).

והנה בגמרא ורש"י אינו מבואר באיזה סברות פליגי הנך ב' שיטות אי תרומה בזה"ז הוה דאורייתא או דרבנן, ויל"ע ולהסביר מהי הסברת השיטה לכל צד.

והנה זה פשוט שהשיטה שצריכה הסברה בראשונה היא זה דסב"ל דבזה"ז הוה (רק) מדרבנן – דמהו מקור והסברת הדבר דשונה הדין בזה"ז מעיקר הדין איך שהי' בזמן הבית. אמנם אחרי שכבר מבינים מהו מקור שיטה זו, שוב צריכים להבין מדוע השיטה השניה חולקת ע"ז ולא מקבלת מקור והסברה זו, ושלכן סב"ל דגם בזה"ז הוה חיובו מדאורייתא.

ועד"ז צלה"ב בהשיטה הסוברת דחלה בזה"ז הוה דאורייתא; הרי השיטה השניה הביאה לימוד מקרא דאינו אלא מדרבנן – דבעינן ביאת כולכם', ובביאת עזרא כבר לא נתקיים דבר זה, וא"כ מהו הסברת השיטה החולקת ע"ז וסב"ל שגם בזה"ז הוה מדאורייתא ?

ב. והנה המחשבה הראשונה איך להסביר הפלוגתא, היא, שתלויה בפלוגתא הידועה (ראה יבמות פב, ועוד) אי 'קדושה שניה' קידשה לעת"ל או לא. והיינו האם זה שקידש עזרא את א"י כשעלו שם עולי בבל, נשארה אחרי חורבן בהמ"ק השני או לא. ואשר בפשוטו בזה תליא מחלוקת זו אם תרומה בזה"ז – היינו אחרי חורבן בהמ"ק השני – הוה מדרבנן (משום שהקדושה כבר נתבטלה), או מדאורייתא (דהקדושה נשארה).

ואכן כן מצינו שפירשו הראשונים בכ"מ בש"ס איפה שהוזכרה השיטה דתרומה בזה"ז הוה מדרבנן – דהוא מחמת האי טעמא דקדושת עזרא נתבטלה עם החורבן (ראה לדוגמא בפירוש רש"י ב"ק קיד, ב, ועוד).

אמנם ע"פ פשוט קשה לפרש כן בסוגיין, דאם הסברא לומר דתרומה בזה"ז אינו אלא מדרבנן הוה מחמת זה שכבר נתבטלה קדושת הארץ, אז

אינו מובן מהו הסברא לומר שחלה כן הוה מדאורייתא, הרי לכל המצות נתבטלה הקדושה?

ליתר ביאור: הגמרא אומרת דהסברא לומר דחלה הוה מדאורייתא בזה"ז דלא כתרומה, היא מחמת זה דחלה היתה נוהגת – דלא כתרומה – גם לפני י"ד שנות כיבוש וחילוק. והרי חילוק זה בין תרומה לחלה אינה קשורה בפשוטו עם עיקר קדושת הארץ, דודאי כבר נתקדשה הארץ לפני י"ד שנים אלו ושלכן נתחייבה בחלה, אלא דלענין תרומה (ועד"ז עוד כמה מצות) הוצרכו לתנאי נוסף של כיבוש וחילוק, וכמבואר ברש"י (כאן ובכ"מ) המקורות לזה. וא"כ איפה יש מכאן סברא לומר שחלה בזה"ז הוה מדאורייתא אם כבר נתבטלה קדושת הארץ?

והנה באמת ישנה שיטה הסוברת שחיוב חלה בארץ ישראל אינה תלויה בקדושת הארץ בכלל, אלא רק בקנינה (יעויין בלקו"ש חט"ו שיחה ה לפרשת לך לך בהערה 50, וש"נ), ואשר לפ"ז מבוארת היטב סברת הגמרא כאן, דגם בזה"ז כשכבר נתבטלה קדושת הארץ (ושלכן פטורים מתרומה מדאורייתא), עדיין מחוייבים בחלה.

אמנם עדיין אינו מבואר איך דבר זה קשור ונלמד מזה דהיו חייבים בחלה לפני כיבוש וחילוק; דהרי זה שהיו פטורים מתרומה אז לא הי' משום דעדיין לא קידשה הארץ, כדמוכח מזה שרש"י ותוספות מביאים כמה טעמים לזה (דפטורים אז מן התרומה), ולא כתבו בפשיטות שלא התחייבו בתרומה משום שעדיין לא נתקדשה הארץ, וא"כ זה שהיו חייבים בחלה אז לכאורה אינו מוכיח דבר זה דחלה אינה תלויה בקדושת הארץ. ושוב צ"ע בדברי הגמרא כאן דהא דהיו חייבים בחלה אז הוה מקור לזה שיתחייבו בזה גם עכשיו כשכבר נתבטלה קדושת הארץ?

וידוע ביאורו של ה'בית הלוי' (שו"ת ח"ג סי' א אות ד) שכתבו בשם בנו הגר"ת, דהא דפטורים בתרומה בזה"ז הוא גם אליבא דמ"ד – דהלכתא כוותיה – דקדושת הארץ לא בטלה בחורבן בית שני, והא דמ"מ פטורים לא 'התחיל' אחרי חורבן בית שני אלא דכן הי' הדין גם בזמן בית שני. וסיבת הפטור היא זה שהי' חסר בהעלייה מבבל כיבוש וחילוק כדבעי, שזהו רק כשנעשה ע"י כל ישראל וכו', ומאחר שזה הי' חסר שוב לא נתחייבו בתרומה מעיקרא (בעלייה זו) דהרי זהו תנאי בעיקר חיוב תרומה כנ"ל. ואשר לפי הסברה זו מבוארת בפשיטות דברי הגמרא

בסוגיין מדוע אין זה חיסרון לענין חלה, דהא בחלה באמת ליתא לתנאי זה של כיבוש וחילוק כמבואר בהסוגיא.

ועפ"ז צריכים לומר לכאורה דהשיטה החולקת סב"ל דבאמת לא הי' חיסרון של כיבוש וחילוק בהעלייה מבבל, ושלכן כן נתחייבו בתרומה אז, ושוב לא נתבטל חיוב זה מעולם, לדידן דקדושה שנייה קידשה לעת"ל כנ"ל.

אלא דזה גופא צלה"ב – מהו עומק פלוגתא זו, והיינו מהו ביאור שני שיטות אלו באם בהעלייה מבבל הי' חסר דין כיבוש וחילוק או לא? ובביה"ל (שם) מביא סוגיא מתלמוד ירושלמי אשר ממנה יוצא דזהו פלוגתא ב'ילפותות', והיינו דפליגי בדרשת פסוקים (עיי"ש). אמנם אולי י"ל דאין כאן גזה"כ גרידא, אלא דיש להסביר ולהגדיר ב' שיטות אלו, ובפרט שילפותות אלו לא הובאו בבבלי כלל, ואילו הפלוגתא כן מובאת כאן, אשר מזה משמע שהפלוגתא אינה ענין של גזה"כ בלחוד.

גם עדיין לא מבואר כלל הפלוגתא לענין חיוב חלה בזה"ז, אשר זה בודאי לא קשור לביאורו של הביה"ל כפשוטו.

ג. והנראה לבאר הדברים ע"פ מה שיש לחקור בהנך תנאים מן התורה להתחלת חיובי מצות בארץ, כמו גמר שנות כיבוש וחילוק לענין תרומה (ומעשר, ועוד), ו'ביאת כולכם' לענין חלה; האם הפירוש הוא שרק אז נשלמת קדושת הארץ לענין מצוה זו, וכאילו נאמר שישנם שלבים שונים בחלות קדושת א"י, ולכל מצוה דרושה שלב שונה בקדושת הארץ בכדי שנתחייב בה. או שהקדושה היא בשלימות גם בלי זה, ובעצם היה המצוה צריכה לחול גם בלי תנאי נוסף זה, אלא דהתורה שמה תנאי זה ה'אומרת' שעד אז לא הגיעה זמן התחלת המצוה.

ויעויין בלקו"ש הנ"ל דנקט רבינו בפשיטות דהקדושה כבר נשלמה ע"י כיבוש יריחו גרידא, ו'כיבוש וחילוק' לא הי' אלא תנאי בעלמא לענין כמה מצות (ע"ד התנאי ד'כל יושביה עליה' האמורה לגבי יובל, שבודאי אינה קשורה עם עיקר קדושת א"י). ומביא לזה הוכחה מעניינת מלשון הרמב"ם (הל' ביהב"ח ספ"ו והל' תרומות פ"א ה"ה) שכתב שקדושה ראשונה היתה מפני הכיבוש, אף שמדבר שם לענין חיוב תרו"מ כו' שלא נתחייבו בהם עד אחרי כיבוש וחילוק – אשר זה מורה "כי ע"י כיבוש נעשה כבר קדושת א"י גם בנוגע לתרו"מ" (עיי"ש בהערה 49).

ואולי י"ל שנפק"מ בין ב' אופנים אלו, לענין הצורך לתנאים אלו בירושה שניה; דלאופן הראשון דזהו שלב בשלימות הקדושה המחייבת מצוה זו, מסתבר לומר לכאורה, דא"א שתחול המצוה בלי שיושלם גם שלב זה הנוגעת כ"כ לעצם חלות המצוה. אמנם לאופן השני מדובר כאן רק ב'תנאי' צדדי, ואינו קשור לשלימות הקדושה המחייבת את המצוה, כבר ניתן לומר דתנאי זה נאמר לענין זמן התחלת המצוה מעיקרא, ואין הכרח שתנאי זה נאמר עבור כל פעם שמגיעים להחל מצות אלו.

ובסגנון אחר: לאופן הראשון י"ל דהתנאים הוו כמו 'סיבה' לחלות המצות, והיינו שהם בעצמם פועלים חיוב מצות אלו, וא"כ מובן שא"א שמצות אלו יחולו בלי קיום תנאים אלו. אמנם לאופן השני שבעצם יכולים המצות לחול גם בלי תנאים אלו, י"ל דהתנאים אינם אלא כמו 'סימן' לזמן התחלת מצות אלו לכלל ישראל, אמנם אינם שלבים מוכרחים בחלות המצות עד שנאמר שתמיד תלויה חלות המצות בקיום תנאים אלו.

וי"ל דספק זה יש להסתפק גם בתנאי 'כיבוש וחילוק' לענין תרו"מ, וגם בתנאי 'ביאת כולכם' לענין חלה, ואשר זהו יסוד הנך ב' שיטות בסוגיין;

תחלה אומרת הגמרא ד"אפילו למ"ד תרומה בזמן הזה דרבנן, חלה דאורייתא וכו'", דיש לבאר אימרא זו כך; דלא מיבעי למ"ד דתרומה בזה"ז מדאורייתא, אשר הפירוש בזה הוא דהתנאי ד'כיבוש וחילוק' אינו אלא תנאי צדדי אשר לא מחוייבת גם בביאה שניה, דאז בודאי י"ל כן גם לגבי התנאי דביאת כולכם, שאינה מחוייבת להתקיים בביאה שניה, ושוב הוה גם חלה מדאורייתא. אלא אפילו למ"ד דתרומה בזה"ז הוה מדרבנן, והיינו שנוקט דהתנאי דכיבוש וחילוק כן הוה נוגע לחלות החיוב של תרו"מ, מ"מ אפ"ל דזה אינו אלא לגבי תנאי זה, אבל חיוב חלה הרי אינו תלוי בתנאי זה — שהרי "ד' שכיבשו וז' שחילקו נתחייבו בחלה" — ואפ"ל דהתנאי דחלה אכן שונה מהתנאי דתרומה, ואינו אלא תנאי צדדי שאינה מחוייבת גם ביאה שניה.

וע"ז מביאה הגמרא שיטה השניה ד"אפילו למ"ד תרומה בזה"ז דאורייתא, חלה דרבנן וכו'", אשר הפירוש בשיטה זו הוא בדיוק כמו לפי שיטה הא' אלא באופן הפכי; דלא מיבעי למ"ד דתרומה בזה"ז מדרבנן,

אשר הפירוש בזה הוא דהתנאי ד'כיבוש וחילוק' הוה עיקרי כ"כ עד אשר מחוייבת גם בביאה שניה, דאז בודאי י"ל כן גם לגבי התנאי דביאת כולכם, שמחוייבת להתקיים בביאה שניה, ושוב הוה גם חלה מדרבנן בזה"ז. אלא אפילו למ"ד דתרומה בזה"ז הוה מדאורייתא, והיינו שנוקט דהתנאי דכיבוש וחילוק אינו נוגע לעיקר חלות החיוב של תרו"מ, מ"מ אפ"ל דזה אינו אלא לגבי תנאי זה, אבל אפ"ל דהתנאי לענין חיוב חלה שונה מהתנאי בתרומה, ואכן הוה עיקרי כ"כ עד שמחוייבת גם בביאה שניה.

ואולי יש להוסיף: אע"פ דלשון הגמרא בשני השיטות היא "אפילו למ"ד וכו", אשר משמעו הוא דכל שיטה – גם השיטה דחלה בזה"ז דאורייתא וגם השיטה דהוה מדרבנן – יכולה להתאים עם שני השיטות בענין תרומה (אי הוה מדאורייתא או מדרבנן כמשנ"ת), מ"מ רואים בשני הברייתות בסוגיין דזה דסב"ל דתרומה הוה מדאורייתא סב"ל דחלה אינו אלא מדרבנן, ואילו זה דסב"ל דתרומה מדאורייתא סב"ל דחלה מדרבנן!

ואולי יש לבאר גם דבר זה ע"פ הנ"ל; דבעלי הברייתות סוברים דהא בהא תליא: דאם התנאי דכיבוש וחילוק הוה דין בשלימות הקדושה אז מסתבר דהתנאי דביאת כולכם אינו אלא תנאי בעלמא, ואילו עם התנאי דביאת כולכם הוה דין בשלימות הקדושה אז הוה התנאי דכיבוש וחילוק תנאי צדדי בעלמא, ומזה יצא להם שיטתייהו דאם תרומה הוה מדאורייתא אז הוה חלה מדרבנן, או שההיפוך הוה הנכון וכמשנ"ת.

שיטת הרמב"ם

ד. והנה שיטת הרמב"ם (והמחבר) להלכה היא, דגם תרומה וגם חלה בזה"ז הוו מדרבנן; לענין חלה כתב (הל' ביכורים פ"ה ה"ה) "אין חייבין בחלה מה"ת אלא בא"י בלבד שנאמר . . בזמן שכל ישראל שם שנאמר בבואכם ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם. לפיכך חלה בזה"ז אפילו בימי עזרא בא"י אינה אלא מדבריהם כמו שביארנו בתרומה". ולענין תרומה כתב (הל' תרומות פ"א הכ"ו) "התרומה בזה"ז ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא אינה מה"ת אלא מדבריהן, שאין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר כי תבואו ביאת כולכם, כשהיו בירושה ראשונה וכמו שהן עתידין לחזור בירושה

שלישית, לא כשהיו בירושה שניה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן, ולפיכך לא חייבה אותן מה"ת וכו'".

והנה זה שפסק לענין חלה דהוה מדרבנן מחמת זה שחסר 'ביאת כולכם', הרי כן מבואר בסוגיין לפי אופן השני בגמרא (וכשיטת ברייתא הראשונה כאן). אמנם זה שפסק דגם תרומה הוה מדרבנן מחמת סברא זו – שצריכים ביאת כולם – לכאורה אין לזה מקור בהסוגיא, ואדרבא, מפשטות הגמרא משמע שהסברא לחייב 'ביאת כולכם' היא רק בחלה ולא בתרומה.

ובפשטות הרי זהו פירוש השגת הראב"ד כאן "ואי איתא להא מילתא בחלה הוא דאיתא". וגם הטור (יו"ד סי' שלא) חולק על דברי הרמב"ם בזה, וסב"ל דתרומה בזה"ז הוה מדאורייתא, והובאו דבריו גם בהגהת הרמ"א על המחבר כאן.

(והט"ז (סק"א) כתב דהגמרא דיברה "אפילו למ"ד דתרומה בזה"ז דאורייתא", ולכן הוזכרה המיעוט דביאת כולכם רק לגבי חלה, אבל אה"נ למ"ד דגם תרומה בזה"ז הוה מדרבנן הרי שניהם נתמעטו מאותה לימוד. אמנם ב'נקודות הכסף' דחה דבריו באמרו דמהגמרא מוכח דסברא דביאת כולכם אכן נאמר רק לענין חלה, והא דישנם שיטות שתרומה בזה"ז הוה מדרבנן הר"ז מטעמים אחרים עיין בדבריו).

והבית יוסף כתב (גם בכס"מ על הרמב"ם שם, וגם על הטור שם) דסב"ל להרמב"ם דדין תרומה בזה"ז נלמד מדין חלה במכ"ש וק"ו; דמאחר שהיו חייבים בחלה לפני שנתחייבו בתרומה (והיינו בשבע שכבשו ושבע שחלקו כנ"ל), לכן מסתבר שלא חייבים בתרומה בזה"ז אחרי שלא חייבים בחלה!

אמנם הקושיא ע"ז מפורסמת; דבגמרא שלנו מוכח דכן יתכן שנתחייב בתרומה בזה"ז אף שפטורים בחלה, והיינו דלית ליה להגמרא ק"ו זה! ?

ובבית הלוי הנ"ל מפרש לפי דרכו, דהא דפטורים מתרומה בזה"ז אין זה אותה דין של 'ביאת כולכם' שישנה לגבי חלה, אלא שמכיון שלא הי' ביאת כולם לכן הי' חסר בכיבוש וחילוק והרי זהו תנאי לחלות חיוב תרומה כמשנ"ת לעיל.

אמנם לכאורה בדברי הרמב"ם אין כל רמז לזה, ואדרבא, הרי כתב שה'לימוד' הפוטרת מתרומה היא "שנאמר כי תבואו ביאת כולכם וכו'", אשר לא הוזכר בזה כלום על ענין 'כיבוש וחילוק'! ? (ואף שידועה השאלה על איזה 'כי תבואו' מדבר כאן, אבל איך שלא יהי' הביאור בזה, אין לזה שייכות בפשטות עם ענין כיבוש וחילוק).

ה. והנראה לומר בזה בהקדם מה שיש לחקור עוד בתנאי זה של 'ביאת כולכם' – שנאמרה בסוגיין לגבי חלה והרמב"ם משתמש איתו גם לענין תרומה – האם הוא רק תנאי בחלות (או עכ"פ התחלת) החיוב של מצוה מסויימת, או דהוה תנאי תמידי בהחיוב. ובפשטות: האם זה נוגע רק בהתחלת חלות החיוב (בכיבוש ראשון או אפילו בכיבוש שני), אבל אח"כ גם אם יחסר רוב כלל ישראל בארץ כבר לא יתבטל החיוב, או דהוה תנאי תמידי באופן שבכל עת שיחסר 'כולכם' בא"י, מיד יתבטל החיוב באותה מצוה.

ליתר ביאור: לענין מצות יובל ישנה דין שהוא קיים רק כש"כל יושביה עליה", אמנם דין זה אינו קשור להכיבוש וחלות עיקר הקדושה בא"י, אלא שהוא תנאי תמידי שכל זמן שיחסרו רוב ישראל בארץ לא ינהוג מצוה זו, ושלכן כשגלו עשרת השבטים מיד נתבטלה מצוה זו אף שבעיקר הכיבוש לא הי' שום גירעון. אמנם בפשטות עיקר דין 'ביאת כולכם' גבי חלה הוה דין בחלות (או עכ"פ התחלת) המצוה בא"י – שמחוייבים בהמצוה רק כשכולם מגיעים לארץ ולא קודם לכן.

ויעויין בחידושי הגר"ח (הל' שמיטה ויובל פי"ב הט"ז) שמוכיח איך שדבר זה מדוייק מתוך סוגיין דעסקינן ביה; דכשהגמרא ביארה מדוע חסרה כעת התנאי דביאת כולכם, אמרה, דהוא משום ד"כי אסקינהו עזרא לאו כולהו סלוק", ולא קאמרה דהוא משום שכעת אין רוב בני ישראל בארץ! אלא ע"כ דהחיסרון דביאת כולכם היא בעיקר חלות החיוב בהתחלה כנ"ל.

ונשאלת השאלה: מאחר דעיקר הדין הוא לענין התחלת וחלות החיוב, מהו באמת במקרה שכבר חלה הדין בהתחלה (והיינו שכולם הגיעו לארץ וכיבשוה וכו'), ואח"כ יצאו חלק מכלל ישראל מהארץ באופן שלא נשאר שם רובן, האם נאמר שאין כאן חיסרון בהחיוב מאחר שכל התנאי הי' רק

לענין עיקר החלות, או שנאמר שמאחר שזהו תנאי לענין עיקר החלות הר"ז גם תנאי הנצרך בכל משך זמן החיוב.

(ויעויין בחידושי הגר"ח (שם) בהמשך דבריו איך שמבאר שביובל אכן קיימים ב' הדינים והתנאים, ולכן הא דלא היתה נוהגת בזמן בית שני הוא גם משום שהי' חסר בעיקר חלות החיוב וגם משום שבפועל לא היו שם רוב יושביה עליה, משא"כ זה שלא הי' נוהג בזמן בית ראשון אחרי גלות עשרת השבטים, הוא רק מחמת טעם השני כמובן. עיי"ש).

ויעויין במנ"ח (מצוה שפה ותקו) שנקט בפשיטות שהדין (והחיסרון) ב'ביאת כולכם' הוה רק לענין התחלת ועיקר חלות המצוה, אבל אח"כ לא הי' מתבטל אי הוה חסר תנאי זה (ודלא כביובל כנ"ל).

והנה העתקתי לעיל לשון הרמב"ם לגבי חלה: "אין חייבין בחלה מה"ת אלא . . . בזמן שכל ישראל שם שנאמר בכואכם ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם. לפיכך חלה בזה"ז אפילו בימי עזרא בא"י אינה אלא מדבריהם". וגם לגבי תרומה: "התרומה בזה"ז ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא אינה מה"ת אלא מדבריהן, שאין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר כי תבואו ביאת כולכם, כשהיו בירושה ראשונה וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שניה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן, ולפיכך לא חייבה אותן מה"ת וכו'".

ונדמה לי שפשטות לשון הרמב"ם מוכיח דישנה תנאי תמידי שצ"ל "כל ישראל שם", דהרי גם בחלה וגם בתרומה הקדים דבר זה להפסוקים והמקורות שמהם יכולים לדייק שהוא רק דין בחלות והתחלת החיוב (אמנם בחידושי הגר"ח שם נראה שלמד אחרת בפירוש דברי הרמב"ם הללו עיי"ש).

אמנם במק"א (הלכות איסורי ביאה פ"כ ה"ג) כתב הרמב"ם באופן אחר; "חלה בזמן הזה ואפילו בארץ ישראל אינה של תורה, שנאמר בכואכם אל הארץ ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם, וכשעלו בימי עזרא לא עלו כולם. וכן תרומה בזה"ז של דברי סופרים".

ולכאורה הרי דבריו אלו ברורים הם שהחיסרון הוא בעיקר חלות הקדושה בביאת עזרא, דהרי כאן לא הזכיר בכלל שיש תנאי שצ"ל כל

ישראל שם, אלא שצ"ל 'ביאת' כל ישראל לשם, והרי זה מורה שהחיסרון הוא בהתחלת החיוב בביאתם ולא בזה שחסר ה'כולכם' בהמשך שהייתם שם.

ויש להעיר עוד שבקשר לתרומה לא חזר על סברא זו כלל אלא שאמר שתרומה הוא גם מד"ס בזה"ז בלי לבאר מדוע הוא כן.

ו. ואולי י"ל שלהרמב"ם ישנה הבדל בין פטור תרומה לפטור חלה בזה"ז; דבחלה אכן קיימים ב' סיבות לזה שהוא פטור – גם מה שהי' חסר ביאת כולם בימי עזרא, ואשר לכן מעולם לא חלה מצות חלה בביאה זו, ושוב איננו מחוייבים בזה עד ביאה השלישית ע"י משיח צדקינו, וגם מה שלפועל ממש כעת אין רוב בני"י בא"י (וע"ד דברי הגר"ח הנ"ל בענין פטור יובל בזה"ז). ואילו לגבי תרומה סב"ל דהפטור הוא רק מחמת סיבה השנייה – שכעת אין שם רוב בני"י, ואילו הסיבה הראשונה לא קיימת לענין מצוה זו.

ביאור הדברים: בסוגיין מבואר בפשטות (כנ"ל) דהדין ד'ביאת כולכם' נאמר לענין חלה ולא לענין תרומה, ופירוש הדין כאן הוא לענין התחלת וחלות החיוב בביאתם לארץ (וכנ"ל דיוקו של הגר"ח לזה מסוגיין), ולכן למד הרמב"ם שבאמת דין זה נאמר רק לענין חלה ולא לתרומה (ולכן כשכתב דין זה לענין חלה (בהל' איסו"ב) לא כתב כן לגבי תרומה כנ"ל).

אלא שהרמב"ם סובר שבדין זה 'מונח' עוד דין; והיינו דמאחר שהתורה התנה חלות מצות חלה בזה שיהי' ביאת כולם, מזה יש ללמוד גם שחלה בכלל קשורה להא דכולם נמצאים בא"י, והיינו דגם אחרי חלות עיקר החיוב ישנה עדיין לתנאי נוספת שישארו כולם שם בכדי שיומשך חיוב מצוה זו (ועל דין זה דיבר בהלכות ביכורים כנ"ל).

וי"ל דבקשר לדין זה השני סובר הרמב"ם דיש ללמוד תרומה מחלה, שגם בתרומה ישנה תנאי זה שכל ישראל יהיו שם. והיינו דאע"פ דלענין עיקר חלות החיוב אין ללמוד תרומה מחלה כדמוכח בסוגיין (והביאור בזה י"ל בפשטות: דהרי רואים שהתורה התנה עיקר חלות החיוב בתרומה בדברים אחרים מבחלה – דבתרומה היו צריכים כיבוש וחילוק ואילו בחלה היו צריכים ביאת כולם, וע"כ דאין ללמוד זה מזה לענין עיקר חלות החיוב), מ"מ לענין התנאי שצריכים תמיד לכל ישראל שם, זה כן ניתן ללמוד זמ"ז (וכדברי הב"י הנ"ל שזהו בדרך ק"ו).

ואשר לפ"ז מבוארים היטב גם הדיוקים הנ"ל בדברי הרמב"ם (היינו מה שבחלה נראה שמזכיר ב' הפרטים, משא"כ גבי תרומה שמזכיר רק אחד מהם), וגם איך שאין זה נוגד לפשטות סוגיא דידן אשר רק בחלה נאמר דין זה ולא בתרומה, מאחר שאכן פרט ודין זה נאמר רק לענין חלה, ואילו יש דין אחר בחלה שמזה נלמד גם דין תרומה כמשנ"ת.



חסידות

פירוש בכל מאודך בד"ח

הרב יעקב יהודא ליב אלטיין
מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בחסידות מבואר הפירוש "בכל מאודך" ש"מאד" פירושו בלי גבול "הרבה יותר מכפי מדתו" (תו"א תשא כו, ב).

והנה בברכות פ"ט בסופו מובא שני פירושים ל" בכל מאודך" - (א) בכל מאודך - בכל ממונך. (ב) מלשון "מדה" "ואהבת וגו' בכל מאודך" פירושו "בכל מדה ומדה שהוא מודד לך כו", ומכאן ילפינן שחייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה ולקבולי בשמחה.

ולפום ריהטא הפירוש הנ"ל בחסידות הוא פירוש שלישי. והנה בלקו"ת פ' מסעי (צא, ג) מקשר הפירוש בתו"א (אהבה בל"ג) ופי' הא' במשנה (בכל ממונך), אבל אינו מקשר זה עם הפי' הב' במשנה שם.

והכוונה בזה כי "מאוד" הוא לשון ריבוי (תו"א שם) "א סאך" או "זייער" (דרך מצותיך קס, ב), ו"בכל מאודך" - היינו שהוא כל כך הרבה, עד שאי אפשר להיות יותר מזה. והיינו לפי שהוא בלי גבול, דדבר מוגבל ניתן להוסיף עליו ולהגדיל אותו, משא"כ דבר בלתי מוגבל אי אפשר להגדילו (דאל"כ הרי הי' מוגבל).

אלא מעתה שנאמר "בכל מאודך" - "מאד שלך" (ולא "מאד" סתם), הרי הפירוש בזה לא בלי גבול אמיתי אלא למעלה מגבולים שלך.

וברמב"ם (הל' ברכות פכ"ג) אחרי שמביא הדין שחייב אדם לברך על הרעה כו' ולקבלו בשמחה, מסיים "שנאמר ואהבת את ה' גו' ובכל מאודך, ובכלל האהבה היתירה שנצטוונו בה שאפילו בעת שייצר לו יודה וישבח בשמחה" - הרי שהרמב"ם לא העתיק לשון המשנה "בכל מדה ומדה כו'" וכתב טעמא אחריני.

ולכאורה כוונת הרמב"ם לפרש "בכל מאודך" כפירוש הנ"ל בחסידות, דאהבה בכל מאודך היא יתירה (מאד לשון ריבוי), ועל זה מבאר הרמב"ם שכיצד בא לידי ביטוי אהבה יתירה (אהבה בלתי מוגבלת) להקב"ה? - כאשר הוא אוהב את ה' גם במצב ש"ייצר לו".

שוב נזכרתי מלקו"ת חקת ד"ה ויעש משה נחש נחשת, בהמשך לקבלת יסורים בשמחה ע"י ההתבוננות שבשורשו הרע הוא טוב גמור רק שאינו מושג לנו: "וזהו בכל מאודך, כאומר מאד זה מלאך המות שהוא טוב מאד בלי שיעור וגבול", ולכאורה כוונתו לפרש גם האהבה דכל מאודך כך - שהיא אהבה בלתי מוגבלת, על ידי ההכרה שגם ענינים של "מלאך המות" הם "טוב בלי שיעור וגבול".



פ"י ועשתה את צפרני'

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

בלקוטי תורה פ' תצא בד"ה וגלחה את ראשה ועשתה את צפרני' כותב וצפרנים הן מותרי מדות, וצריך האדם להסיר המותרות.

וצריך להבין כי פ"י ועשתה - שתקצוץ הצפרנים, הוא דעת ר' אליעזר ביבמות פ' החולץ, אבל ר' עקיבא מפרש ועשתה - שתגדלם, וכן מובא ברש"י על הפסוק, וכמותו פסק הרמב"ם בהל' איסורי ביאה. ולכאורה איך מתאים לפי הפ"י ע"פ פנימיות הענינים שועשתה הוא ענין של הסרה ולא גידול שבלקו"ת מפרש בעבודת האדם. וי"ל בפשטות, לענין זיכוכו, אבל כשמדובר בנוגע ליפת תואר, אנו רוצים שתתנוול, ולכן תגדלם, וק"ל.



רמב"ם

בדין 'בדד ישב'

הרב חנניה יוסף אייזנבך
ראש ישיבת תורת"ל בני ברק

א. רמב"ם פ"ג מהל' ביאת מקדש ה"ח: "הטמא המשולח מהר הבית אם נכנס עובר בלא תעשה ולוקה, שנאמר: ויצא אל מחוץ למחנה, זה מחנה שכינה, ולא יבא אל תוך המחנה זה מחנה לוי, וכן מצורע שנכנס לירושלים לוקה, אבל אם נכנס לשאר הערים המוקפות חומה, אע"פ שאינו רשאי לפי שנאמר "בדד ישב" אינו לוקה" עכ"ל, ומבואר שיש הבדל בין מצורע שנכנס לירושלים שלוקה, לבין מצורע שנכנס לערים המוקפות חומה שאינו לוקה, אלא שאינו רשאי להיות שם משום שנאמר עליו "בדד ישב".

וראתי להגאון רבי מנחם זמבא ז"ל הי"ד ב"אוצר הספרי", שחקר בדין "בדד ישב", אם הוא דין על הגברא, שהמצורע חייב לישב בדד, אבל אינו חייב על הבי"ד לשלח אותו, או שהוא דין על המקום, ועי"ש שתלה בב' הנוסחאות, שבמשנה כלים הנ"ל הלשון הוא "שמשלחין משם מצורעין" ואילו בספרי זוטא: "שאינן המצורעים הולכים בה" עי"ש.

וגם הגאון מוהרי"פ פלא ז"ל (מ"ע קפ"ט) חקר כן בכל דין שילוח טמאים, והוכיח ממה שהרס"ג לא מנה מצות שילוח טמאים אלא בספר הפרשיות שלו (פרשה ע"ח) דס"ל שאין מצוה זו מוטלת אלא על הציבור והב"ד כו' ולפי זה כתב שממילא מבואר שגם עשה ד"בדד ישב" הוא מצות הציבור והבי"ד, והביא לזה ראיה מהמבואר בספרי פר' נשא (והובא בכ"מ פ"ג מהל' ביאת מקדש ה"ב): "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש, שומעני ששלשתם במקום אחד, תלמוד לומר במצורע: בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, מצורע היה בכלל ולמד על הכלל כו' עי"ש, ואם איתא דהכלל כו' אינו אלא מצות הציבור והב"ד, והפרט היינו קרא ד"בדד ישב" הוא מצות המצורע גופיה, היכי קרי ליה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל, הרי שני ענינים חלוקים הם לגמרי, זו מצות הציבור והב"ד וזו מצות היחיד הטמא עצמו, ותרווייהו צריכי, אלא ודאי קרא (-החייב) ד"בדד ישב" נמי על הציבור והב"ד הוא דקאי,

ששניהם מענין אחד הם כו" עי"ש, אלא שבמשך דבריו שם הוכיח מהוריות דף ח' ע"ב שזו מצות הטמא עי"ש (תו,א) ולכאורה הדרא קושיא לדוכתי' היכי קרי לי' דבר שהי' בכלל.

ולע"ד מש"כ דממילא הוא שגם מצורע שנאמר בו "ישב בדד" גם הוא דינו על הב"ד והציבור לכאורה אינו מוכרח, דלכאורה י"ל דמ"ש בספרי "מצורע היה בכלל כו" הוא הוא מה שאמרו בפסחים ס"ז ע"א: "אמר רב חסדא: מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו פטור, שנאמר: בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, בדד ישב, לבדו ישב, מחוץ למחנה מושבו, הכתוב נתקן לעשה" וכפירוש התוס' שם: "דהאי נתקן לעשה לא הוי כשאר לאו הניתק לעשה, שהעשה כתוב אחר הלאו בסמוך, משמע שלתקן הלאו בא, כמו "לא תותירו ממנו והנותר גו" וכמו "לא תקח האם על הבנים שלח תשלח" (וכדפירש רש"י), אלא הכי פירושו: הכתוב נתקן לעשה, דכיון דכל הטמאים היו בכלל ולא יטמאו את מחניהם, ופרט במצורע בפני עצמו עשה, אתא להוציא מכלל האחרים, לנתקו מן הלאו וליתנו בעשה כו" עי"ש,

והיינו שמכוח אותו "ניתוק", הוא שאמרו שאין דין המצורע כמו דיני שאר הטמאים, שהם בלאו, והמצורע רק ב"בדד ישב", וממילא נובע מזה גם אותו החילוק, שיש לומר שבשילוח טמאים הדין הוא על הבי"ד, ואילו "בדד ישב" הוא דין על המצורע גופו [אלא שראיתי ב"התורה והמצוה" להמלבי"ם ז"ל שכתב שהספרי חלוק על גמ' דילן עי"ש].

ב. וראיתי ב"צפנת פענח" ריש הל' תרומות וז"ל: "וס"ל לרבינו בפ"ג מהל' ביאת מקדש ה"ח, דאין האיסור משום מחנה, משום דס"ל דלאחר שנבחרה ירושלים אין שם מחנה על שאר ערי ישראל כו' משום דס"ל דאין על שאר העיירות שם מחנה, רק במצורע אסור לכנוס לעיר המוקפת חומה משום עשה ד"בדד ישב", וזה ר"ל הך דפסחים דף ס"ז ע"א דהכתוב נתקן לעשה ולא קאי רק על שאר עיירות ולא על ירושלים" עי"ש,

ולכאורה קצת תמוה הוא, לפרש את דברי הרמב"ם בהל' ביאת מקדש - "וכן מצורע שנכנס לירושלים לוקה, אבל אם נכנס לשאר הערים המוקפות חומה, אע"פ שאינו רשאי לפי שנאמר "בדד ישב" אינו לוקה" - , שהוא משום הא דהכתוב נתקן לעשה, שהרי הרמב"ם לא פסק כו'

חסדא דהוי ניתק לעשה, אלא כר' יהודה, שהרי כתב בפ"ג מהל' ביאת מקדש "וכן מצורע שנכנס לירושלים לוקה", ומפורש דלא כר"ח, (ועי' בקרן אורה" וב"שפת אמת" שם, ב"מנחת חינוך" מצוה תקפ"א, ועוד).

גם לשון הרמב"ם: "וכן מצורע שנכנס לירושלים לוקה, אבל אם נכנס לשאר הערים המוקפות חומה, אע"פ שאינו רשאי לפי שנאמר "בדד ישב" ישב" אינו לוקה", משמע לכאורה להיפך, שאע"פ שנאמר בו "בדד ישב" ולכן אינו רשאי לשהות שם אעפ"כ אינו לוקה, ולא שאינו לוקה משום שנאמר בו "בדד ישב" וצ"ע.

ג. והנה ז"ל הרמב"ם בפ"י מהל' טומאת צרעת ה"ז: "דין המצורע שיהיה לו מושב לבדו חוץ לעיר, שנאמר: מחוץ למחנה מושבו, ודבר זה בעיירות המוקפות חומה בארץ ישראל בלבד", וצ"ב לשונו "דין המצורע" דנקט הרמב"ם שאינו רגיל בספרו, והיה צריך לכתוב כבכ"מ "מצות המצורע כו",

וי"ל הביאור בזה ובהקדים דהנה צ"ע, למה לא מנה הרמב"ם ז"ל דין זה של "בדד ישב" במנין המצוות, וכבר העיר בזה ב"זוהר הרקיע" להרשב"ץ ז"ל עשין פ' וז"ל: "וכן אמרו בפסחים בפ' אלו דברים (ס"ז) אמר רב חסדא: מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו פטור, דאמר קרא: בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, הכתוב נתקו לעשה, ואפשר שהיא מצות עשה מיוחדת נכנסת במנין, אבל לא ראיתי לאחד מהמונים המצוות שהכניסה במנין מיוחד כו", ונראה שהכל הוא נכלל בזה העשה לומר שהמצורע חייב לעשות כל המוטל עליו בימי נגעו" עי"ש, ולכאורה יש לעי' אם תירוצו א"ש לדעת הרמב"ם.

גם הרמב"ן ז"ל במצוות עשה שהוסיף על הרמב"ם, מצוה י"ד, כתב: "שנצטוינו להרחיק מליהנות בבגד שנראה בו נגע הצרעת ונטמא כו' ודבר פשוט הוא שזו המצוה אינה נמנית עם משפט הצרעת מצוה אחת, כי אין זה ענין לדין הטומאה והטהרה, אבל הוא דין מיוחד בפני עצמו, כאשר שבתו בדד מחוץ למחנה מנה מצוה בפני עצמו וק"ו הדבר", אעפ"כ לא הוסיף מצות "בדד ישב" על המצוות ששכח הרמב"ם.

ועי' ב"מגילת אסתר" שם: ומה שאומר הרמב"ן ששיבת בדד נמנה בפני עצמו, אנכי לא ידעתי מי מנאו לעצמו, אם לא היה הוא ממש, שהרי הרב במ"ע ק"א שלו כלל כל דיני טומאת מצורע ביחד, וגם הסמ"ג כללו

במצוות הנהגת המצורע כמשפטו במ"ע רל"ה". גם ב"דרך מצותיך" לבעל המשל"מ ז"ל חלק ראשון, כתב על דברי הרמב"ן הנ"ל: "והרב לא הביא מצוה זו". הנה כי כן מה שכתב הרשב"ץ הנ"ל מתאים באמת לשיטת הרמב"ם ז"ל [ולכאורה בשיטה זו קאי גם הרמב"ן ז"ל], שיש מצוה אחת של ניהוג דיני טומאת צרעת, ולכן אין "בדד ישב" נמנה למצוה בפני עצמה.

שוב ראיתי להגאון "מעין החכמה" ז"ל מ"ע פ"ג, שכתב שהרמב"ם והרמב"ן נחלקו בסוגיא דפסחים ס"ז שם, שהרמב"ם ס"ל כנ"ל שאין הלכה כרב חסדא, וכדכתב להדיא בפ"ג מהל' ביאת מקדש ה"ח דמצורע שנכנס לפניו ממחיצתו בארבעים, דאמרינן בפסחים שם דמימרא דר"ח כתנאי, רבי יהודה ורבי שמעון דרשי בדד ישב שלא יהיו טמאים אחרים עמו לחילוק מחנות, אבל לא לנתקו לעשה, וא"כ המצורע בחילוק מחנה שלו בכלל עשה ול"ת דוישלחו מן המחנה ולא יטמאו את מחניהם, ואין ראוי למנות למ"ע בפ"ע, אבל הרמב"ן ס"ל דהלכה כר"ח וס"ל דבדד ישב נמנה בפ"ע עי"ש ועי' גם ב"קרן אורה" לפסחים שם, ולא נתבאר לפי"ז למה לא הוסיף הרמב"ן את "בדד ישב" על המצוות ששכח הרמב"ם, ונראה דס"ל לה"מעין החכמה" שכוונת הרמב"ן הי' באמת שנמנה בפ"ע.

ומעתה הרי י"ל דלפי הרמב"ן ש"בדד ישב" נחשב למצוה בפני עצמה, שפיר יש לחלק ולומר שאין דין שאר טמאים ודין המצורע שוה, שדין שילוח שאר הטמאים הוא על הב"ד ועל הציבור, ואילו במצורע הדין הוא על הגברא, אבל לפי הרמב"ם והסמ"ג והרשב"ץ, שכולם במצוה אחת משותפת, הרי לא מסתבר לכאורה לחלק ביניהם.

ואולי לכן כתב הרמב"ם בהל' טומאת צרעת: "דין המצורע שיהיה לו מושב לבדו חוץ לעיר, שנאמר: מחוץ למחנה מושבו", ולא כתב "דין המצורע שיצא מחוץ למחנה", ואתי שפיר כי "שיהיה לו מושב לבדו" משמע שהוא דין על הציבור והבי"ד שידאגו וישתדלו, שיהיה למצורע מושב לבדו, וזהו גם מה שדייק וכתב "דין המצורע", (ולא מצוות המצורע) היינו שאינה מצות עשה, אלא שהוא "דין המצורע" היינו ניהוג המצורע, וחלק מהמצוה המשותפת לכל הנהגות המצורע.

ברם לשון הרמב"ם בהל' ביאת מקדש הנ"ל: "וכן מצורע שנכנס לירושלים לוקה, אבל אם נכנס לשאר הערים המוקפות חומה, אע"פ

שאינו רשאי לפי שנאמר "בדד ישב" אינו לוקה", מורה שדין "בדד ישב" הוא על המצורע עצמו, שהוא "אינו רשאי" ליכנס, וצ"ע בזה.

ולמעשה שהרמב"ם בפ"ז מהל' בית הבחירה הי"ג: עיירות המוקפות חומה מקודשות משאר הארץ, שמשלחין מתוכן את המצורעים כו"ל, והוא ממשנה כלים פ"א מ"ז, ומלשון זה נראה, שאינו רק דין על המצורע עצמו שאינו רשאי להיות בעיירות המוקפות חומה, אלא שהוא מקדושת עיירות המוקפות חומה עצמן שמצורע משתלח מהן, ולכאורה מפורש שלא כמוש"כ, שדין המצורע אינו אלא איסור וחובת גברא, וצ"ע.

ד. ולגוף הענין המדובר ברמב"ם שם, הנה בברכות ה' ע"ב: "א"ר יוחנן: נגעים ובנים אינן יסורים של אהבה, ונגעים לא, והתניא כל מי שיש בו אחד ממראות נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה, מזבח כפרה הווי יסורים של אהבה לא הווי, ואיבעית אימא: הא לן והא להו" וברש"י: "בארץ ישראל שערי חומה מקודשות בה ומצורע טעון שילוח חוצה להן, אינן יסורים של אהבה, אבל שאין טעונין שילוח והן מזבח כפרה הווי יסורין של אהבה", ובתוס': "ותימה דשילוח מחנות לא היה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג ובתי ערי חומה, ובימי האמוראין לא היה היובל נוהג כו" וי"מ הא לן והא להו לענין טומאה שנזהרין בארץ ישראל ולא בבבל", ובתוס' הרא"ש שם וכן ברשב"א ובריטב"א שם, כתבו שזו היתה קושיית ה"ר אלחנן "ותירץ הוא ז"ל דשמא התם לא מיירי אלא לענין בתי ערי חומה ממש, אבל לענין שילוח מחנות נוהגין עכשיו למ"ד קדשה לעתיד לבוא כו"ל עי"ש.

ועי' ב"סדרי טהרות" לכלים שם, שכתב שדעת הרמב"ם היא כדעת רש"י הנ"ל: "דדוקא לענין בתי ערי חומה שיהא נחלט לסוף י"ב חודש, זה תלוי ביובל, אבל לענין קדושת ערי חומה לענין שילוח מצורעים לא תלוי כלל ביובל, שהרי פסק בפ"י מהל' שמיטה ויובל ה"ג שבבית שני לא היה היובל נוהג ולא מנו אותו אלא לקדש שמיטות, ופסק נמי שם ה"ט דבזמן שאין היובל נוהג אין דין בתי ערי חומה נוהג, ואם כן, איך כתב בפ"י ב"הט"ו שם דכשעלה עזרא בביאה שניה קידשו ערי חומה, לענין מה קדשינהו הא אין היובל נוהג ואין דין בתי ערי חומה נוהג, אלא ע"כ שלענין שילוח מצורעים קדשינהו" ועי"ש מש"כ באורך גדול לפי דרכו בקודש, ובכל הענין הזה עי' גם ב"חידושי רבינו חיים הלוי" הל' שמיטה

ויובל, ובקונטרס הנפלא "זכרון נפתלי" להגר"נ וסרמן ז"ל הי"ד (שבספר "זכרון שמואל" להגר"ש רוזובסקי ז"ל סי' פ"ב ואכ"מ).

ואשר ע"כ נראה, ע"פ שנתבאר לעיל (במאמרנו הקודם), שעשר הקדושות שזו למעלה מזו, שנמנו בפ"א דכלים, הוא מדין קדושת ירושלים והמקדש, ואינה תלויה בקדושת ארץ ישראל עצמה, ונמצא שבאמת בערי חומה שתי הלכות יש, אחת מדין בתי ערי חומה שתלוי בישיבת ארץ ישראל עליה, וכמו לענין שמיטה ויובל, ויש עוד הלכה שהיא מקדושת ירושלים והמקדש, וממילא כן הוא לגבי קדושת עיירות המוקפות חומה, שאינה תלויה כלל בקדושת ארץ ישראל לענין תרו"מ שמיטין ויובלות [ועתה ראיתי בספר "נפש הרב", שביסוד הענין שעשר הקדושות דמס' כלים הן מחמת קדושת ירושלים והמקדש, אמר כן גם הגרי"ד סאלווייטשיק, וכפה"נ גם הוא ז"ל הוכיח כן מסדר ולשון הרמב"ם בהל' ביהב"ח וכמוש"כ].

ולפי זה פשוט שיש דין של בתי ערי חומה, שתלויה בקדושת ארץ ישראל, ובזה נאמר שהוא שבזמן שאין היובל נוהג גם בתי ערי חומה אין נוהגים, ויש דין מיוחד שנובע מכוח קדושת ירושלים והמקדש, וזה אינו קשור כלל לדין היובל, וזהו איפוא ביאור דעת רש"י בברכות ה' ע"ב, דס"ל שקדושת עיירות מוקפות חומה לענין שילוח טמאים אינה קשורה כלל להא דיובל נוהג, וכנ"ל.



הלכה ומנהג

עת אמירת מזמור מ"ט בבית האבל ר"ל*

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

א. מנהג אמירת מזמור מ"ט בבית האבל ר"ל ראיתי מוזכר לראשונה בבאר הגולה¹, וז"ל: "וראיתי פה לק"ק ספרדים מנהגים אחרים בענין

* לז"נ האשה לאה רחל בת יעקב ע"ה, נלב"ע ערב שבת בדר"ח אלול תשס"ט.

התפלה וההשכבה ומנהג המנחמים, ואומרים שם בערב ובבוקר אחר התפלה מזמור מ"ט בתהלים וצדוק הדין, וגם המה מנהג עתיקין וותיקין'.

מנהג זה הובא בסדור תורה-אור ובס' המנהגים-חב"ד, לאומרו אחר התפלה – שחרית ומנחה.²

ברם בס' נחמו עמי³ כתב שמנהג אנ"ש חב"ד בירושלים ת"ו [מקדמת דנא ?] ה' לומר מזמור זה במקום שאנו נוהגים לומר 'לדוד ה' אורי' בימי אלול וכו', היינו לאחר 'שיר של יום' בשחרית ולפני 'עלינו' במנחה, דהיינו לפי שיש למעט באמירת קדיש שלא לצורך.⁴

ב. ובביאור הטעם למנהגנו לאומרו אחר התפלה דוקא, נ"ל דהיינו בכדי להימנע מלהוסיף על נוסח התפלה. וחילי מדברי כ"ק אדמו"ר הריי"צ⁵ בתחלת התקנה של אמירת תהלים לימי החודש לאחר התפלה:

¹ יו"ד סי' שצג. [חי בוויילנא בשנת תכ"א]. המנהג שביום שאין אומרים בו תחנון אומרים מזמור ט"ז, מזכר בס' נחמו עמי (ע' נו). ולענין מנחה של עש"ק: ברשימת היומן' (ע' תיג) מספר על פקודת כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע: "... וקאפיטל מ"ט – אחר שחרית ומנחה – גם ביום ועש"ק, אבל לא בש"ק – שאחר יארמם". וראה בשנת תשמ"ח, בעש"ק תוך השבעה על הרבנית נ"ע, לא אמרו מזמור מ"ט במנחה של עש"ק ('התקשרות' גליון תשפט ע' 18). וראה גם אוצר מנהגים והוראות (היכל מנחם י-ס תשס"ו – סוף ע' רפד) שבשנת תשי"ב, בימי האבל של כ"ק אדמו"ר זי"ע על אחיו הר' ישראל ארי' לייב ז"ל, לא אמרו מזמור מ"ט, ואמר "שיאמרו מזמור תהילים, זה בלי אחריות". ומשמע שלא אמרו מזמור טז.

² סדור תורה-אור ח"ב (ע' רב), דרכי חסד (ע' רב), ספר המנהגים-חב"ד (ע' 18). ושם בהערה, ש"כך נהגו בימי השבעה לאחר הסתלקות כ"ק אדמו"ר (מהוריי"צ) נ"ע – אף שלא הובא בסידור אדה"ז". ואכן כך נהג הרבי ריי"צ בימי אבלו על אמו הרבנית הצדקנית ע"ה, כרשום ברשימת היומן' (שם): "אחר התפלה [של מנחה] קאפיטל מ"ט, וכן אחר תפלת שחרית".

³ להר' משה צבי בן הרא"ח נאה ז"ל (פי"ח הע' 46). ושם, שמ"ש בסדור תורה-אור ובס' המנהגים לומר המזמור "אחר התפלה" אינו מדוייק, כי היינו למנהג אשכנז, ע"ש. אך להעיר שבבאר הגולה העיד דהיינו מנהג ספרדים, שהם אומרים 'שיר של יום' וכו' לפני 'עלינו'. ואכמ"ל.

⁴ ראה באר היטב או"ח ריש סימן נה; שער הכולל (פי"א סכ"ט).

⁵ יום שמחת תורה תרפ"ז (ספר השיחות ע' 116).

"ויהיו זהירים שלא יעמוד החזן אצל עמוד התפלה, שלא יהי' כהוספה על נוסח התפלה⁶, ויותר נכון שיעמוד החזן אצל שלחן הקריאה – חיבור תורה ותפלה".

ובהערת המו"ל שם: "לאח"ז [= לאחר זמן] התחילו לנהוג שהחזן אומר השיעור תהלים אצל עמוד התפלה"⁷.

ומסתבר שגם בנידון הוספת מזמור מ"ט בבית האבל ר"ל נמנעו מטעם הנ"ל לשלב אמירת המזמור עם 'שיר של יום' או לפני 'עלינו'. ומה גם כי הוא נאמר לענין צדוק הדין, ואין אמירתו קשורה עם שיעור התהלים החודשי. ומכיון שהוצדקה ההפרדה של אמירה זו מאמירת שאר שיעורי תהלים, אם כן תו לא הוי הקדיש הבא לאחר אמירתו בגדר 'שלא לצורך'.

ג. ומכל מקום נראה שחלו שינויים בעת האמירה - ביחס לאמירת המשניות והקדיש שלאחרי' (בשחרית ובמנחה), וכן ביחס לשיעור תהלים של ימי החודש (בשחרית). כי שמעתי מפי הר"ר זלמן שמעון דווארקין ז"ל, הרב דליובאוויטש-770': "בשנת תשל"ד, כשהרש"ג – גיסו של כ"ק אדמו"ר – הי' אבל ר"ל, הנה אחר 'עלינו' וקדיש-יתום אמרו מזמור מ"ט שבתהלים ואמר קדיש-יתום ושוב אמר משניות וקדיש-דרבנן. ואמרתי לו שמכיון שהקדיש שלאחרי התהלים הוא זיהה להקדיש שלאחרי 'עלינו', על כן מהראוי לְמַצֵּעַ לימוד המשניות והקדיש-דרבנן

⁶ בהתוועדות ו' תשרי תשל"ו ('שיחות קודש' ח"א ע' 42 ואילך) ביאר כ"ק אדמו"ר זי"ע מנהג אמירת הפסוקים 'אל תירא' כו', 'אך צדיקים', לפני אמירת תהלים ולא לאחריהן. ומצטט ראשית ההנהגה של אמירת שיעור תהלים לימי החודש, שהש"ץ עמד ליד הבימה, וביאר דהיינו מחשש הוספה על התפלה [וראה ההמשך בהערה הבאה]. אלא שאז אמר שביאור זה לא שמעו מפורש בשעתו.

⁷ בהשיחה שבהערה הקודמת ביאר טעם השינוי דהיינו בגלל טירחא דציבורא, כי בסיום התפלה עומד החזן ליד העמוד, ואם יצטרך לעבור להבימה, הרי בינתים ילכו אחרים אנה ואנה, ויש שיתבטלו מאמירת השיעור-תהלים, ועל כן נקבע שיאמרנו הש"ץ מן העמוד. ועל החשש של הוספה בתפלה יש העצה לומר פסוקי 'אל תירא' ו'אך צדיקים', שהם מחלקים, ונפיק בכך מחשש הוספה בתפלה.

שלאחרי' בין [הקדיש שלאחרי] 'עלינו' ואמירת המזמור שבתהלים⁸.
למחרת התפלל שם כ"ק אדמו"ר והורה גם כן כנ"ל⁹.

דברים הללו הבאתי ב'סדור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות' (ע' קפט), והוספתי שכנראה אירועים הללו היו בתפלת המנחה, ואילו בשחרית ראוי לומר מזמור מ"ט בהמשך ישיר להשיעור תהלים החודשי, וכך יאמר קדיש לאחריהם פעם אחת. וכן משמע בהרשימה¹⁰ מימי ה'שבעה' שלאחר פטירת הרבנית חנה ע"ה (ו' תשרי תשכ"ה), אם כ"ק אדמו"ר זי"ע: "מזמור מ"ט בתהלים – הורה כ"ק אדמו"ר שליט"א לאמרו (בסיום תפלת שחרית) אחר שיעור תהלים היומי". ומפורש כתבו כן¹¹ על הנהגת כ"ק אדמו"ר זי"ע באבלו על פטירת אחיו (אייר תשי"ב): "מיד אחרי אמירת שיעור תהלים אמר קאפיטל מ"ט ואחריו קדיש (לשניהם)".

ברם לאחרונה הופיעה רשימה¹² מימי השבעה אחרי פטירת הרבנית נחמה דינה ע"ה (טבת תשל"ל), שאז הורה הרבי: "בין תהלים (יום תהלים) וקאפיטל מ"ט מפסיקים באמירת משניות בע"פ" [?].

⁸ אולי הכוונה שאע"פ ש'עלינו' ומזמור מט הם שני עניינים, מ"מ אם יבואו תיכף זה אחר זה הרי הדבר נראה כמרכבה בקדישים שלא לצורך, ולכן הציע להפריד ביניהן באמירת משניות והקדיש דרבנן שלאחריהן.

⁹ ב'התקשרות' (הנ"ל הע' 1) כתב 'אחד מאנ"ש' כי כנראה נפל כאן אי-דיוק או אי-הבנה, כי הוא הי' נוכח אז כשהרבי בא לביקור ניחום אבלים אצל גיסו, והיה זה לפנות ערב [ומשמע כוונתו שלא התפללו אז מנחה]. ומציין שתוכן הדברים שדובר אז מופיע בס' 'תורת מנחם-מנחם ציון' ח"ב ע' 381 ואילך. ענין הנזכר בפנים אינו מופיע שם.

גם רושם שם שבימי השבעה בשנת תשמ"ח היה הסדר במנחה: עלינו, קדיש; מזמור מט, קדיש; [ריל"ג אמר] משניות, קדיש.

¹⁰ בס' 'תורת מנחם-מנחם ציון' (ח"א ע' 98). וכן ברשימת היומן' (שם): בכל יום אחר קאפיטל מ"ט קדיש. אח"כ למד – הרש"ל – ד' משניות ג'ש"מ', ובקול רם, וכ"ק שליט"א אמר אח"כ קדיש דרבנן.

¹¹ אוצר מנהגים והוראות (שם).

¹² של הרב י.ד. אושפאל ע"ה (מח"ס דרכי חסד) - בקובץ מגדל אור (לאס אנגי'עלעס תמוז תשס"ז, בעמ' 79).

וא"כ הסדר בשחרית היא דומה להנ"ל במנחה – ש[אחר שיעור תהלים והקדיש שלאחריו] מסיים אחד לימוד משנה – ברבים, קדיש דרבנן, מזמור מט, קדיש יתום.¹³ ואכן למעשה הכי נהוג.¹⁴

ד. ועל פי הנ"ל אולי יש לבאר שבשלב קדום התיחסו להשיעור-תהלים של יום החודש שאינו מ'נוסח התפלה' ועל כן אין כל גרעון בזה שיאמרו מזמור מ"ט בהמשך אליו. ואילו בשלב מאוחר החשיבו את השיעור החודשי כנוסח קבוע,¹⁵ ולכן נמנעו מלשלב עמו אמירת מזמור מ"ט, ולכך איחרוהו עד אחר לימוד המשנה והקדיש דרבנן שלאחריו.

סיכום: הסדר בבית האבל ר"ל בשחרית, אחר 'עלינו' וקדיש יתום ו'אל תירא כו', הוא: תהלים – קדיש יתום, משניות – קדיש דרבנן, מזמור מ"ט – קדיש יתום. ובמנחה, אחר 'עלינו' וקדיש יתום: משניות – קדיש דרבנן, מזמור מ"ט – קדיש יתום. ויה"ר שיבולע המות לנצח ויקיצו וירננו שוכני עפר בביאת גוא"צ תומ"י ממש.



אבינו מלכנו בימים שאין אומרים בהם תחנון

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תקפד ס"ה: "אין אומרים אבינו מלכנו בשבת מפני שאסור לתבוע צרכיו בשבת. ואפילו בערב שבת במנחה אין אומרים אותו".

¹³ ב'יומן הקהל' של שנת תשמ"ח לא רשום איך נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע בימי השבעה שלאחרי פטירת הרבנית הצדקנית ע"ה (כ"ב שבט תשמ"ח). אבל בס' מנחה ציון (ועקנין, ע' 59) כתב שלאחרי ה'קדיש דרבנן' של המשניות, אמרו מזמור מט והרבי אמר קדיש יתום, "וכן בתפלת מנחה".

¹⁴ ולפי הרשימה שב'התקשרות' (הנ"ל ע' 1) כן היה הסדר בשחרית בימי השבעה גם בשנת תשמ"ח.

¹⁵ לפי המבואר בהשיחה שבהערה 7 אין לומר ששיעור תהלים סופח אל סדר התפלה. ומ"מ השיעור היומי אינו למטרת 'צדוק הדין', שזוהי מטרת אמירת מזמור מ"ט – כמצוטט בראשית דברינו.

ואף שגם בערב שבת במנחה שואל צרכיו, שהרי מתפללים י"ג אמצעיות בערב שבת במנחה, ברכות וי"ג ברכות האמצעיות הן, בקשת צרכיו (כמבואר בשוע"ר סי' רצד ס"א).

מבאר במחצית השקל סי' תקפד ס"ק ג, דמה שמתפללים י"ג אמצעיות בערב שבת במנחה הוא כיון שטופס ברכות הוא. משא"כ אבינו מלכנו הוא כמו תחנה, וכיון שאין אומרים תחנון במנחה של ערב שבת (כמבואר בשוע"ר סי' רסז ס"א), לכן אין אומרים גם אבינו מלכנו.

[ומה שאין אומרים י"ג אמצעיות בשבת, הנה עיקר הטעם לזה מבואר בשוע"ר סי' רסח ס"ב "מפני כבוד שבת ויו"ט לא הטריחוהו חכמים". ואחרי שיש לנו טעם זה, שוב הוסיפו בזה גם הטעם של איסור בקשת צרכיו בשבת, כנ"ל].

ולפי טעם האמור במחצית השקל, אין לומר אבינו מלכנו בכל זמן שאין אומרים תחנון. אמנם בשוע"ר סי' תרב ס"ד: "אם אירע מילה בין ר"ה ליום הכיפורים אין אומרים תחנון ... אבל אומרים אבינו מלכנו". וא"כ צריך להבין מהו טעם החילוק בין ערב שבת במנחה – שאין אומרים אבינו מלכנו, לבין אירע מילה – שאומרים אבינו מלכנו.

ובאמת נתבאר בשיחות קדש ו' תשרי תשל"ה, שלפי מסקנת רבנו הזקן בסידורו, אין אומרים אבינו מלכנו בימים שאין אומרים בהם תחנון, גם אם אין אומרים מילה. ולפי זה יתאים גם מה שאין אומרים אבינו מלכנו בערב שבת במנחה. אמנם לדעת שוע"ר צריך לומר, שיש חילוק בין ערב שבת במנחה שאין אומרים בו אבינו מלכנו, לבין כשיש מילה, שאומרים אבינו מלכנו.

* * *

והנה גם לענין ערב יום הכפורים מבואר בשוע"ר סי' תרד ס"ז: "אין אומרים בו אבינו מלכנו לא בתפלת שחרית ולא במנחה", והיינו אף שבכל עשי"ת אומרים אבינו מלכנו ולכאורה גם כאן הטעם הוא, כיון שאין אומרים תחנון בערב יוה"כ"פ (כמבואר בשוע"ר סי' תרד ס"ד, וסי' תרה ס"ה, ובסידור – לפני למנחה), לכן אין אומרים אבינו מלכנו.

יעוד מבואר בשו"ע ר' שם: "ויש מקומות נוהגין כשחל יום הכיפורים בשבת שאין אומרים בו אבינו מלכנו כמו שיתבאר בסי' תרי"ט, אז אומרים אותו בערב יום הכיפורים שחרית".

ומנהגינו שגם כשחל יוהכ"פ בשבת אין אומרים אבינו מלכנו בערב יוהכ"פ שחרית (אוצר מנהגי חב"ד, ר"ה ע' קעט. ויש שם טה"ד, וצ"ל: כשחל יוהכ"פ בש"ק אין אומרים "אבינו מלכנו" בשחרית ערב יוהכ"פ).

ולדעת שו"ע ר', צריך לומר שגם כאן יש חילוק בין ערב שבת (ויוהכ"פ) במנחה, שאין אומרים אבינו מלכנו גם כשיוה"כ חל בשבת, לבין ימים שאין אומרים בהם תחנון (כמו ערב יוהכ"פ שחרית), שאם יוהכ"פ חל בשבת אומרים אותו בערב יוה"כ שחרית.

* * *

ולפי כל הנ"ל מובן, שגם אם חל ר"ה בימים ה-ו, אין אומרים אבינו מלכנו ביום ב' דר"ה במנחה, שהרי הוא מנחה של ערב שבת. וכך הובא באוצר מנהגי חב"ד (ר"ה ע' קמז, בשם המלך במסיבו, שהוכיח כן מערב יוהכ"פ שחל בשבת שאין אומרים אבינו מלכנו).

ולכאורה מפורש כן בשו"ע ר' סי' תקפד ס"ה: "ואפילו בערב שבת במנחה אין אומרים אותו", ומיירי שם בר"ה, והיינו כשחל ר"ה בימים ה' או ו'.



מתחילין לתקוע ביום שני דר"ח אלול

הנ"ל

בס' המנהגים – חב"ד ע' 53: "ביום ראשון דר"ח אלול, מתחילין לומר לדוד הוי' אורי. במשך יום ראשון דר"ח אלול תוקעים להתלמד, ומתחילין לתקוע אחר התפלה ביום שני דר"ח".

והוא כדעה הב' שבמ"א סי' תקפא ס"ק ב: "כתב החכמת שלמה (שבת פט, א) ולבוש (סעיף א) ומשאת בנימין (סי' ב) ושל"ה (מסכת ר"ה פרק נר מצוה ד"ה ומה שאומר) דיש להתחיל לתקוע מיום ראשון דר"ח אלול, דאז הוי מ' יום שלפני יום הכפורים כמו שעלה משה בהר .. הנוהגים

להתחיל [לתקוע] ביום שני [דר"ח אלול] .. הטעם כמ"ש התוס' בב"ק דף פ"ב בשם התנחומא דמשה עלה ביום שני דר"ח אלול רק שעיברו לאלול דהאי שתא, ואם כן אין לזוז מהמנהג להתחיל ביום שני".

ב' הדעות האלו הובאו בדברי נחמי', השלמה לסי' תקפא, והקשה על זה: "אמנם לעיל ריש סי' תצ"ד לכאורה משמע דקיי"ל כרבנן דר' יוסי, דבו' סיון ניתנה התורה (בשבת) כמ"ש הלבוש והרב ז"ל שם. אם כן על כרחך עלה פעם ג' בכ"ט אב, לפי המדרש שעלה בה' בשבת, כמ"ש התוספות, ואם כן צ"ע למה אין תוקעין בכ"ט".

אמנם לכאורה נראה שאינו תלוי בזה, שהרי לכו"ע בשבת ניתנה תורה לישראל (שבת פו, ב), והי' במרום מ' יום ומ' לילה (משפטים כד, יח), ואם כן על כרחך ירד ביום החמישי, שהוא י"ז בתמוז (יומא ד, ב. רמב"ם הל' תעניות פ"ה ה"ב). והיינו שכל המחלוקת בין רבנן לר' יוסי היא רק זאת, שלר' יוסי הי' אייר חסר וסיון מלא באותה שנה, וא"כ עלה למרום בד' סיון (ביום השבת) וירד ב"ז תמוז (ביום החמישי). ולרבנן הי' אייר מלא וסיון חסר באותה שנה, וא"כ עלה למרום בו' סיון (ביום השבת) וירד ב"ז תמוז (ביום החמישי). וקיי"ל כרבנן.

וקיי"ל שבשנית עלה למחרתו (תשא לב, ל), שהוא יום הששי, שהוא י"ח בתמוז (סדר עולם, הובא בתוד"ה כדי ב"ק פב, א), ואם כן על כרחך ירד ביום הרביעי, שהוא כ"ט מנ"א (סדר עולם ותוס' שם), כיון שתמוז הוא חסר (כמו שהוא לפי החשבון שלנו).

ושוב קיי"ל שבשלישית עלה למחרתו ביום החמישי (מדרש תנחומא, הובא בתוס' שם. טור וט"ז רס"י קלד), וירד ביום הכפורים (ב"ב קכא, א) שחל ביום השני (תנחומא ותוס' וטור וט"ז שם). והיינו אחת מהשנים, א) שעלה בשלישית בא' אלול (כיון שמנ"א הי' חסר, ואלול הי' מלא, באותה שנה), ב) שעלה באדר"ח אלול (כיון שמנ"א הי' מלא, ואלול הי' חסר, באותה שנה). וב' הדעות מודים, שבפעם השלישית הי' במרום מ' יום ול"ט לילות (מיום ה' עד יום ב'). ומה שנאמר (עקב י, י) "ואנכי עמדתי בהר כימים הראשונים ארבעים יום וארבעים לילה", ביאר התוס' בב"ק פב, א ד"ה כדי: "הכי קאמר כימים הראשונים ולא כלילות, דאחרונות היו חסרים לילה אחד".

ומנהגינו (ס' המנהגים – חב"ד ע' 53) לענין תקיעת שופר כדעה ה', שבא' אלול עלה למרום, ולכן מתחילין לתקוע בשופר בבדר"ח אלול. ומכל מקום חוששים גם לדעה הא', שביום אדר"ח אלול עלה למרום בארבעים יום האחרונים, וארבעים ימים האלו הם ימי רצון, ולכן מיד "ביום ראשון דר"ח אלול, מתחילין לומר לדוד הוי' אורי" (ס' המנהגים שם), דהיינו מטעם שגם הוא יום רצון. ולכן גם "במשך יום ראשון דר"ח אלול תוקעים להתלמד" (ס' המנהגים שם), שהיא היום הראשון לימי הרצון (לדעה הא') של חודש אלול שבהם תוקעין בשופר.

ואף שנתבארו כמה דעות ואופנים בסדר הדורות ועוד, בימי עליית וירידת משה מההר, מכל מקום מוכח לכאורה, שלהלכה קיי"ל כאמור לעיל, שאז יתאימו כל ההלכות הנזכרות לעיל.

* * *

שוב העירוני ממ"ש באגרות קודש חכ"ג אגרת ט"כ בשוה"ג: "להעיר שאמירת יגמדה"ר בפעם הראשונה - הייתה ביום עלות משה ההרה (תשא לד, ד-ז) בר"ח אלול (פדר"א פמ"ו. הובא להלכה בטור או"ח רסתקפ"א). וצע"ק דמפורש בכתוב (שם) דעלה להר למחרת אמירת פסל לך. וי"ל דגם למ"ד דבר"ח אלול נאמר פסל לך - הרי שני ימי ר"ח אלול. וראה סה"ד, וש"נ".

ולכאורה צ"ע בזה, שהרי כבר הובא לעיל דקיי"ל שמישה עלה בראשונה בש"ק (ו' סיון), וירד ביום החמישי (י"ז תמוז), ושוב עלה למחרתו ביום הששי (י"ח תמוז), וירד ביום הרביעי (כ"ט מנ"א), ושוב עלה בשלישית למחרתו ביום החמישי (ר"ח אלול).

ולפי הדברים האמורים באגרת הנ"ל, לכאורה בהכרח לומר אחד מהשנים: א) שירד ביום הרביעי (כ"ט מנ"א), ובו ביום נאמר פסל לך, ולמחרתו ביום החמישי (ר"ח אלול) עלה למרום.

ב) שבימים האמצעים הי' במרום רק מ' ימים ול"ט לילות, והיינו שירד ביום השלישי (כ"ח מנחם אב), ולמחרתו ביום הרביעי (כ"ט מנ"א) נאמר פסל לך, ולמחרתו ביום החמישי (ר"ח אלול) עלה למרום.



טוב ליתן פרוטה לעני קודם כל תפלה

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

ב'שערי צדקה' סי' נט (ע' קלו) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע אודות נתינת צדקה בלילה: "מסתימת לשון השו"ע או"ח סו"ס צב משמע דגם קודם תפלת ערבית כן הוא (וזיל בתר טעמא). וראה ג"כ בשו"ע סרמ"ט סעיף יד. ולא כ"כ בפע"ח שט"ו ספ"א. ובדוחק י"ל דהיינו רק למתנהגים ע"ד הסוד. וראה ירושלמי שקלים פ"ה ה"ד. רש"י סנהדרין לה, א. (ד"ה כל). ברכ"י לאו"ח סרל"ה וליו"ד ר"ס רמז", עכ"ל.

והנה בטור ושו"ע (סי' צב ס"י) נאמר: "טוב ליתן צדקה קודם תפלה" עכ"ל. וכ"ה בשו"ע רבינו הזקן שם.

- אולם בטור ובשו"ע יו"ד (סי' רמט, סי"ד) נאמר: "טוב ליתן פרוטה לעני קודם כל תפלה", עכ"ל. - ויש להבין מדוע באו"ח נאמר רק 'קודם תפלה'?

ונראה לבאר ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרות קודש ח"ב (ע' קנג): בסידור הר"ש מרשקוב.. "אין ליתן צדקה בערבית כי אז הוא לילה והדינין גוברין ויש פחד מאחיות החיצונים" .. ויש להקשות בכללות ענין זה, שהרי צדקה היא מ"ע שאין הזמן גרמא, ואיך אפשר לומר שאינה בלילה?

"ואולי אפשר לומר, דהנה שני אופנים במצות צדקה: א) הרואה עני מבקש, שעליו נאמר לא תאמץ את לבבך גו' וצריך ליתן מיד וכמ"ש בשו"ע (יו"ד ר"ס רמז) ממעשה דנחום איש גם זו. ב) לא ימנע אדם עצמו ממצות צדקה, אף שאין עני בא לבקש מלפניו (כ"ב ט, א. ונפסק בשו"ע שם) - והנה בכתבי האריז"ל מדבר האופן האחרון (וראה בשעה"כ שם שהיה נותנה לגבאי צדקה, ולא עני) משא"כ באופן הא' אין נפ"מ בין לילה ליום, וכמ"ש לא תאמץ גו", עכ"ל.

והנה בשו"ע שלפנינו מצינו עוד הבדל בין מ"ש באו"ח למ"ש ביו"ד, דבאו"ח נאמר: "טוב ליתן צדקה", משא"כ ביו"ד נאמר: "טוב ליתן פרוטה לעני", וי"ל דההבדל הוא, דבאו"ח מיירי שנותן לקופה של צדקה שאין עני בא לבקש מלפניו, ע"ד הך "שהיה נותנה לגבאי צדקה לא לעני" הנ"ל [ועי' ש"ך ביו"ד שם סק"י שבאו"ח] ומשמע דמיירי בקופה של

ציבור עי"ש], משא"כ ביו"ד מיירי ש"נותן פרוטה לעני" שעליו נאמר לא תאמץ את לבבך וגו' וצריך ליתן מיד.

ומעתה יבואר היטב מדוע באו"ח נאמר 'קודם התפלה' וביו"ד נאמר 'קודם כל תפלה', כי באו"ח מיירי שנותן לקופה של צדקה או לגבאי צדקה ולא לעני, ואז לפי האריז"ל "אין ליתן צדקה בלילה" וכו', לפיכך נאמר 'קודם תפלה', ולא 'קודם כל תפלה' כי בא לאפוקי קודם תפלת ערבית שאז לא נותנים כנ"ל, משא"כ ביו"ד דמיירי ש"נותן פרוטה לעני" שעליו נאמר לא תאמץ את לבבך וגו' וצריך ליתן מיד, ואז אין נפק"מ בין לילה ליום, לפיכך שם נאמר 'קודם כל תפלה' לאשמועינן דגם קודם תפלת ערבית חייבים ליתן, וא"ש מאד ומדוייקים הלשונות בשו"ע באופן נפלא.

ברם מ"ש ב'שערי צדקה' הנ"ל ד"מסתימת לשון השו"ע או"ח סו"ס צ"ב משמע דגם קודם תפלת ערבית כן הוא (וזיל בתר טעמא) וראה ג"כ בשו"ע סרמ"ט סי"ד", צ"ע, דלפי"ז מדוע באו"ח נאמר רק 'קודם התפלה' בלבד וביו"ד נאמר 'קודם כל תפלה', דאם הכוונה היה שבשניהם מיירי גם על קודם ערבית היה צ"ל הלשון גם האו"ח 'קודם כל תפלה' כמו שכתב ביו"ד, וצ"ע לכאורה - ולפי מ"ש לעיל גם אין סתירה בין השו"ע למ"ש בכתהריז"ל, דבשניהם מיירי גם לאלו שמתנהגים ע"ד הסוד.



יום כיפור שני ימים*

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. בגמ' פסחים (נד ע"ב) "אין בין תשעה באב ליום הכיפורים אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר, מאי ספיקו מותר..כדאמר רב שישא

*לזכות זקנתי מרת מרים בת שרה ביילא שתחי', בזמן השואה -רח"ל - בהיותה נערה בודדה יושבת בהסתר והחבא, התגלה לה באופן פלאי שהיום שהיא עומדת בו הוא יום השני דראש השנה, ולעצמה נסתפקה אם יוכ"פ חל עשרה ימים מיום א' דר"ה או מיום ב', הרי בהגיע יום הכיפורים צמה בהמשך אחד ב' הימים מחמת הספק. ויהי רצון שהלימוד בסוגיא זו יהיה לה לזכות לרפואה שלימה וקרובה.

בריה דרב אידי לקביעא דירחא, הכי נמי לקביעא דירחא", וברש"י פירש: "לעשות שני ימים כי מספקא לן אם עברו בית דין את החודש אי לא", והיינו ביום הכיפורים נעשה שני ימים מחמת הספק, משא"כ תשעה באב אין עושים אלא יום אחד.

נראה מדברי רש"י דבזמן שקידשו חדשים על פי הראי', הרי אלו שמסופקים מתי קידשו בית דין את חודש תשרי, עושים יום הכיפורים שני ימים מחמת הספק.

אבל תוס' (ד"ה לקביעא) כותב "אין לפרש כגון בני בבל שאין יודעים מתי הוקבע החודש בארץ ישראל שהיו צריכים לעשות יוה"כ שני ימים, דבהדיא אמר בסוף פ"ק דראש השנה (כא ע"א) שאין עושים אלא יום אחד" א"כ מקשה התוס' איך לומד רש"י דעשו ב' ימים מספק, והרי סמכו על זה שמילות עזרא ואילך לא היה אלול מעובר (כמבואר ר"ה, יט ע"ב) וא"כ עשו יום כיפור רק יום אחד?

ומפרש בתוס' "אלא הכי פירושו ספיקו אסור, אם מסתפק אפילו בארץ ישראל מתי הוקבע החודש, כגון שמהלך במדבר, עושה ב' ימים כדין כל ספיקות דאורייתא דאזלינן לחומרא", משא"כ בתשעה באב עושה רק יום אחד, כדין ספק דרבנן דאזלינן לקולא. ודברי התוס' צ"ב מה פירוש "מסתפק מתי הוקבע החודש", הרי הביא שבחול"ל אף שעדיין ספק הוא ואין אנו בטוחים דלא עיברו את חודש אלול, בכל זאת סומכים על הרוב, וכיון דברוב השנים לא עיברו אלול סמכינן בפשטות דגם השנה לא עיברו, וראש השנה הוא ביום השלשים לחודש אלול, ועשרה ימים לאחריו הוא יום הכיפורים. וכן הוא לשון הגבורת ארי (תענית ה' ע"א) "ועשירי לו עושין יום הכיפורים יום אחד, ובעל כרחך היינו טעמא משום דסמכינן ארובא להקל באיסור כרת ועושהו כודאי שאלול חסר". וכן כתב בספרו טורי אבן (ראש השנה כא ע"א) "וכעל כרחך הא דאזלינן לקולא ואין צריך לעשות שני ימים מספק שמא עיברו לאלול, הוא מהאי טעמא דאזלינן בתר רוב שנים דאין אלול מעובר". ומדויק הוא ברש"י על המשנה (ר"ה יח ע"א) על ששה חדשים השלוחין יוצאין.. על אלול מפני ראש השנה" וברש"י "מודיעים מתי התחיל אלול ועושין ראש השנה ביום שלשים לאלול בגולה, דרוב שנים אין אלול מעובר, ואע"פ שספק הוא

בידם שמא יעברוהו בית דין, אי אפשר להן לדעת ועל כרחן הולכים אחר רוב שנים¹. ואם ראש השנה עושים רק יום אחד משום דסמכינן על רוב שנים, הרי גם יוכ"פ עושים ביום העשירי מר"ה. וא"כ צ"ב בדברי התוס' על איזה ספק מתכון שיעשה ב' ימים מחמת ספיקא דאורייתא לחומרא? וכן מהו החידוש "אפילו בארץ ישראל", ומאי שנא א"י מחו"ל, וצ"ב.

[ולהוסיף, שאף לדברי התוס' הנ"ל וכפשטות דברי הגמ' שבחו"ל עשו יוכ"פ רק יום אחד, הרי פשוט דאם יחברר מיד במוצאי יום כיפור שאכן בית דין עיברו את חודש אלול, הרי יצטרכו להמשיך לצום עוד יום, ואכן המאירי לומד הפירוש בגמ' (פסחים שם) בחילוק בין יוכ"פ לתשעה באב, שמדובר שאכן מנה העשרה ימים מיום שלשים לחודש אלול וסמך ע"ז שלא מצינו אלול מעובר, "והתברר לו בלילה [מוצאי הצום] שנתעבר אלול ושלמחר יהיה עשירי" צריך להתענות שוב, משא"כ בתשעה באב הרי במצב כזה יהיה פטור להתענות. ועיי"ש עוד פירוש].

ויש להביא רא"י לזה מדברי הגמ' (ראש השנה כא ע"א) "לוי אקלע לבבל בחדסר בתשרי, אמר בסיס תבשילא דבבלאי ביומא רבה דמערבא [אכלו לחם למעדנים ביוהכ"פ שבארץ ישראל, שהרי בית דין עיברו את חודש אלול והיו מתענים-רש"י], אמרי ליה אסהיד [ונקבל עלינו ולא נאכל], אמר להו לא שמעתי מפי בית דין מקודש" ולכן לא יכול להעיד על זה. ובתוס (ד"ה לוי) הקשו "והיאך יניחם לאכול ויש כאן ודאי איסור כרת דאורייתא"? עיי"ש שתירצו שכבר היה להם עשירי מיוסד על הכלל אתם אפילו שוגגים וכו'.

והנה זה שלא התענו שוב, הוא בגלל שלוי לא העיד על עיבור חודש אלול מהסיבות המבוארות בראשונים ובמפרשים בפירוש דברי הגמ' [ואכמ"ל], אבל אילו היה מעיד על זה, או במקום שהיו מגיעים עדים שאכן שמעו מפי בית דין מקודש ומעידים על זה, הרי היו אכן צריכים להתענות עוד יום, ומפורש כן בריטב"א שכותב "ולד"ה י"ל כדמוכח שמעתא, שאילו העיד לוי ששמע מפי בית דין מקודש אע"פ שכבר התענו בעשירי חוזרין ומתענין ב"א כבני ארץ ישראל, שאין קביעותם קביעות

¹דלא כמ"ש בפסחים לעשות ב' ימים כי מספקא לן.

לומר אתם אפילו מוטעין, דכיון דבניי בכל בתר בניי ארץ ישראל גרירי אין לטעותם קיום. וכן י"ל גם בדברי התוס' כנ"ל.]

היוצא מכל הנ"ל, שבנוגע לחו"ל מפורש בדברי התוס' שלא היו עושים יוכ"פ יומיים וכפשטות הגמ' במס' ראש השנה, אבל מדברי רש"י בפסחים נראה שהיו עושים שני ימים יוכ"פ מחמת הספק, ועוד יותר כותב בהגהות ר' יעקב עמדין (על דברי התוס' פסחים שם) " בזמן שהיו מקדשין על פי הראיה, בכל מקום שהיו מסופקין מתי קידשו בית דין את החודש וודאי היו צריכין לעשות שני ימים יוהכ"פ, משום ספיקא דאורייתא מה גם באיסור כרת, והיינו דאמר ר' שמעון הכא לקביעא דירחא בספק דקביעות בית דין בקידוש החודש" ועיי"ש שלומד פירוש דברי הגמ' (ראש השנה, שם) "רבא הוה רגיל דהוה יתיב בתעניתא תרי יומי", הוא לא למעוטי אחרים "אלא היה נוהג כך והנהיג את בני מקומו עמו" עיי"ש. ודבריו צ"ב מדברי הגמ' שהביא התוס'.

הרי לנו לכאורה מחלוקת רש"י ותוס' אם יש לנהוג שני ימים יום הכיפורים מחמת ספיקא דיומא, דשמא עיברו הבית דין את חודש אלול.

ב. והנה הבית יוסף (סי' תרכ"ד ד"ה וחסידיים) מביא דברי הגהות מיימונית (ברמב"ם סוף הל' שביתת עשור) שכתב "מה שלא נהגו כל ישראל לעשות שני ימים יום הכיפורים כשאר ימים טובים, זהו מפני הסכנה, כדאמרינן בירושלמי חלה (פ"א ה"א) תמן חשו דצומא רבהניום הכיפורים] תרי יומא, אמר רב חסדא אתם מכניסים עצמכם בספק סכנה, אבוה דשמואל הוה חש על גרמיה, וצם תרי יומי, איפסיק ליה חד מעוי ומת", עיין שם. מבואר דהטעם שלא לצום שני ימים הוא שלא להיכנס לספק סכנה.

וכן כותב בשוע"ר (סי' תרכ"ד ס"י) "יש אנשי מעשה שמחמירין לעשות יום כיפור שני ימים כמו שאנו עושים שני ימים טובים בגולה בשאר כל המועדות ומי שנהג חומרא זו ורוצה לשנות מנהגו צריך התרה כמו נדר. אבל אין לנהוג חומרא זו משום שיש לחוש לסכנה, ועוד שהרי עכשיו שבטל קידוש החודש על פי הראיה אנו בקיאים בחשבון קביעות החדשים ואנו אומרים שאלול לעולם חסר ויום ראשון של ראש השנה הוא ראש חודש תשרי ובעשור לחודש הוא יום הכיפורים שלנו, ואין אנו עושין שאר כל המועדות שני ימים אלא כדי שלא לשנות ממנהג אבותינו

שהיו בזמן שהיו מקדשים החדשים על פי הראיה ולא היו יודעים יום שנראית בו הלבנה ונקבע בו ראש השנה בארץ ישראל, וא"כ ביום הכיפורים אף אבותינו לא עשו אלא יום אחד מחמת חשש סכנה, שאין גוזרין על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה, א"כ למה לנו להחמיר ולהתענות בחנם" (ועיין הגהות החתם סופר בשו"ע סי' תרכד מה שביאר בזה. ובטורי אבן ראש השנה יח ע"א ד"ה מפני ר"ה). ובשו"ת צמח צדק (או"ח סי' סב) הביא מהירושלמי פ"ב דחלה דהטעם שלא הצריכו ב' ימים הננו משום חזקה דאין ב"ד מתעצלין בו מלהודיע, מיהו טעם זה אינו מספיק לרחוקים ביותר ולכן בעינן להטעם שהוא מפני הסכנה, עיי"ש שכותב דלהתענות ב' ימים חשיב סכנה אף לבריא גמור.

מבואר בזה דלצום שני ימים יש בזה חשש סכנה ח"ו. והנה בשו"ע (הל' תענית סי' תקסח ס"ד) כותב המחבר "יש מי שאומר ששני ימים ושני לילות רצופים יש להשוותם לארבעים תעניות שאינם רצופים" וברמ"א: ויש אומרים דבאדם חלש סגי לו בב' ימים רצופים אבל אדם בריא ג' ימים". הרי מבואר בפשיטות דלהמחבר ולרמ"א אדם יכול לצום שני ימים רצופים, הנקרא "תענית הפסקה". ולא הזכירו חשש סכנה?

ג. בביאורי כ"ק אדמו"ר באגרת התשובה פ"ג, (נדפס בשיעורים בספר התניא ובלקו"ש חלק טל עמ' 196) מקשה: לאחר שרבינו הזקן מחפש כל מיני אופנים כדי להקל על השלמת התעניות, מדוע אינו מביא את ההלכה הנ"ל שעל ידי תענית שני מעת לעת רצופים מחליפים ארבעים תעניות, ומביא שיש שרצו לומר שבימינו אלה, מצד חלישות הדורות, אסור לצום תענית אחת של הפסקה שני מעת לעת, אבל אומר הרבי שקשה לומר שרבינו הזקן חולק על המחבר והרמ"א הסוברים שמותר לצום תענית הפסקה, ועיי"ש מה שביאר בתניא. ובהערה מביא ההלכה הנ"ל בהל' יוכ"פ שעל צום ב' ימים יש לחוש לסכנה וכותב: "וכדי שלא יסתור את עצמו, י"ל החילוק בפשטות: (א) בנוגע ליוהכ"פ הרי הטעם דספיקא דיומא וכו' שוה בכל בני ישראל - וכיון דלכמה מהם (להעיר מל' אדה"ז בשו"ע שם: רוב הציבור כו') "יש לחוש לסכנה" וביטלו רז"ל הטעם, בטל בנוגע לכולם. (ב) גם בנוגע לעצמו - באם יתענה פעם א' (בימי הבחורות כשהוא בריא כו') ה"ה נוקט החומרא דטעם הנ"ל, ובמילא עי"ז פס"ד עצמו להתענות כל משך ימי חייו, שבימי הזקנה הרי בו בעצמו יש חשש לסכנה" ועיי"ש בהערה שמחלק בעוד אופנים בין ב' ההלכות הנ"ל.

וביאור הדברים לכאור', אופן א: דמצד אחד כשיש לנו ספיקא דיומא אם עיברוהו לאלול, הרי הוא טעם שוה בכל בני ישראל לעשות שני ימים יוכ"פ, לאידך ישנם אנשים שאינם יכולים לצום יומיים, וא"א לתקן להם לצום יומיים, לכן ביטלו חז"ל את טעם הספיקא דיומא לכל ישראל (ע"ד הותרה) ועושים יום כיפור יום אחד בלבד, כי יש לחוש לסכנה וסמכו על רוב השנים דאין אלול מעובר. משא"כ תענית הפסקה המדובר בהל' תעניות, הוא קביעות תענית ליחידים ולא דבר השווה לכל בני ישראל, הרי כל אחד יוכל לשער בנפשו אם יש בו חשש סכנה או לא.

ומוסיף, אופן ב: דמצד חשש סכנה לא גזרו חכמים להתענות מחמת הספק (ע"ד דחוי') ואם נמצא אדם שאין לו סכנה להתענות שני ימים, ויחמיר על עצמו לקבוע תענית שני ימים, הרי פירושו שלוקח על עצמו החשש להתענות מטעם ספיקא דיומא, וכיון שיצטרך להישאר עם קביעות זו גם לעת זיקנה שאז הרי יש חשש סכנה, לכן "אין לנהוג חומרה זו משום שיש לחוש לסכנה", משא"כ בתענית הפסקה הנ"ל הוא תענית לזמן מסוים בעסקו בתשובה ויכול לשער בנפשו אם יש חשש סכנה או לא.

מבואר בזה דבמציאות הדברים הרי ישנם אנשים שיכולים לצום ב' ימים ולא יבואו לידי סכנה, וכפי שמוכח מהל' תענית, והשאלה היא כשיש ספיקא דיומא האם יש להם להחמיר לצום או לא, תלוי בשני החילוקים הנ"ל, דאם הטעם שלא צמים ב' ימים הוא משום דחז"ל ביטלו הטעם דספיקא דיומא, הרי בטל הוא לכולם ואין ליחיד להחמיר בזה. אבל אם הטעם הוא משום דבעת זקנתו יהיה בו חשש סכנה, הרי מובן דאף שלכתחילה לא יקח אדם על עצמו חומרא שלא יוכל לעמוד בו, הרי למעשה יש מקום להנהגתו, ונחשב לו חומרת יום הכפורים בשעה שלוקח על עצמו הספיקא דיומא וצם יומיים.

ד. וי"ל, דגם לדעה שיש מקום לחומרת היחיד לצום ב' ימים, יסברו דמה שהורינו חכמים דאין לצום ב' ימים ביוכ"פ, הוא הוראה לציבור דווקא, והיינו דאין לתקן לציבור לצום ב' ימים, דכיון שיש סכנה ליחידים לא נתנו חז"ל להנהיג מציאות של ציבור העושה יום כיפור יומיים, דהוי ליה דבר שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בו, אבל ליחיד היודע בנפשו שלא יסתכן אף אם יצום יומיים אכן יוכל לקבל על עצמו לצום יומיים, וייחשב לו כחומרה בקיום מצות יוהכ"פ.

והמקור לזה הוא מה שמצינו (בראש השנה, שם) שרבה היה צם יומיים, ונהג כן רק לעצמו, וכדברי רבינו חננאל "ומלתא יתרתא עבד ולא חובה הוא עליו שלא היה לו לחוש, ואם חשש מדה יתרתא עשה ולא שיבח בה". (ולא כפירוש היעב"ץ הנ"ל).

יש להעמיס זה בכוונת דברי הטור שכותב שם "וחסידים ואנשי מעשה באשכנז רגילין לעשות ב' ימים יוהכ"פ, שמתעניין ב' ימים, ולפעמים היה מהן עשרה והיו מתפללין בעשרה ככל סדר יוהכ"פ, ואדוני אבי הרא"ש ז"ל היה מוחה בידם", ובטעם המחאה כותב הבית יוסף "נראה שטעמו משום לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות...אי נמי היה מוחה בידם משום דמיחזי כיהורא ואתו לידי מחלוקת", ובב"ח כתב בטעם מחאת הרא"ש "משום דאין כח לשום אדם לברך ברכות מעצמו כל שלא הסכימו עלהן חכמי התלמוד".*

וע"פ מה שכתבנו י"ל, דטעם המחאה הוא מצד זה שהתנהגו כציבור ביום זה, ובלשון הטור "היו מתפללין בעשרה ככל סדר יום הכיפורים", כל תפילות היום שחרית מוסף מנחה ונעילה, ולכן מחה בהם הרא"ש, משום דאף שיכולים להתמיר ולעשות את היום הנוסף כיום כיפור לכל דבר, להתענות וליאסר במלאכה וכן לומר פיוטים ווידוים, אבל הוא רק בתור יחידים, משא"כ להתארגן כציבור ולעשות היום כיו"ט שני של גלויות, ולהתפלל תפילות היום, זה לא ניתן, מצד החשש סכנה לאותן אנשים שלא יכולים להתענות ולא ירצו לפרוש מן הצבור.

ה. לפי"ז יש לבאר דברי רש"י ותוס' בפסחים שם, והיינו דכו"ע מודי שאין קובעים ב' ימים יום כיפור, וכפשטות דברי הגמ' בראש השנה שהביא התוס', אבל הוא דווקא לציבור, והטעם הוא דמשום חשש סכנה אין גוזרין על הציבור וכנ"ל, וממילא אזדה ל' קושית התוס' על רש"י, השקו"ט בגמ' הוא גבי יחיד שמסופק לעצמו מתי הוקבע החודש ורוצה להתמיר על עצמו ולהתענות מחמת ספיקא דיומא, ע"ז לומד רש"י דהפירוש הגמ' ביום כיפור ספיקן אסור, היינו שיכול להתמיר ולצום מחמת ספיקא דיומא אם יודע שלא יסתכן, כי חז"ל לא ביטלו הספיקא

* זה הטעם קשה כי סו"ס רוב (וכמעט כל) ישראל (הצבור) אינם כמוהם ונ"ל הטעם כי חז"ל בפירוש לא נתנו להנהיג מציאות של ציבור. המערכת

דיומא, רק מחמת סכנת הצבור לא תיקנוה (כאופן הב' הנ"ל) משא"כ בתשעה באב ספיקו מותר היינו שלא יחמיר, אבל תוס' לומד שגם יחיד אין לו להחמיר, כי סו"ס ביטלו הטעם של ספיקא דיומא וכשבטלו ביטלו לגבי כולם, (כאופן הא' הנ"ל), ולכן לומד תוס' שהפ"י בגמ' ספיקו אסור מדובר אודות יחיד שאינו יודע מתי הוקבע החודש, כגון המהלך במדבר, ואינו יודע אם היום הוא עשירי לשלושים של אלול או למחר, חייב להתענות ב' ימים מספק ככל ספיקא דאורייתא דאזלינן לחומרא. ועיין בטורי אבן (ר"ה יח ע"ב).

או יש לפרש שמדובר במקרה יוצא מהכלל, שנתעלמה ממנו הלכה ואינו יודע מתי קובעים ראש השנה אם ביום שלשים לחודש אלול או ביום שלשים ואחד, לכן בספק כזה אמרינן שיצום ביום כפור ב' ימים, עשרה ימים משלשים לאלול ועשרה ימים מיום שלאחריו, דאופן זה שמסופק לו מתי יום הכפורים יש ליחיד להחמיר על עצמו, מחמת חומרת יום הכפורים כי אצלו הוא ספיקא דאורייתא ואזלינן לחומרא. וזהו שמדייק התוס' שהספק הוא "אפילו בארץ ישראל", כי אין לספק זה שייכות עם הספק הרגיל אודות עיבור החודש, דבזה נקטנין דלא עיברו החודש ואין סיבה לצום, אבל אדם יחידי זה במצב שיש לעצמו ספק כנ"ל אכן יצטרך לצום דספיקא לחומרא. משא"כ בתשעה באב הרי במצב כזה ספיקו מותר דהוה ספק דרבנן ולקולא. ובדין זה אכן גם רש"י יודה להתוס' שיצום ב' ימים.

ויוצא מזה להלכה (ולא למעשה) שבזמן הזה שראש השנה הוא לעולם ב' ימים, ונמצא אדם במצב שאינו יודע אם מונים יוהכ"פ מיום א' דר"ה או מיום ב' דר"ה יצטרך לצום ב' ימים יום הכיפורים, עשרה מיום הראשון ועשרה מיום השני מחמת ספיקא דאורייתא וכנ"ל.

ו. ולהעיר מכמה מ"מ בנושא: א) אודות השאלה שהתעוררה בזמן מלחמת העולם השני' ביפן ובשאנכיי אודות שמירת שבת ויהכ"פ, וראה בספר המלך במסיבו (ח"א עמ' נח) שאנ"ש ששהו שם נהגו לחומרא ושבתו שני ימים, וה"ה בנוגע ליוהכ"פ השתדלו לאכול ביום הב' פחות מכשיעור.

ב) בחידושי חתם סופר (ביצה ד' ע"ב) כותב דביוהכ"פ לכו"ע חצי שיעור אסור מן התורה, ובזה מתורץ מדוע אבותינו סמכו דאין אלול

מעובר ולא עבדו אלא חד יומא מפני הסכנה להתענות ב' ימים זה אחר זה, ולכאורה הוה להו לעשות ב' ימים ולמיכל פחות מכשיעור? ולהנ"ל מתורץ, דהרי פחות מכשיעור ג"כ אסור. בענין זה ראה כרתי ופלתי סי' קי, ומה שהקשה עליו המהרי"ץ חיות (בספר כל ספר המהר"ץ חיות ח"ב סי' לט), וכך הקשה עליו בספר פרדס יוסף פרשת אחרי (טז כט).

ג) עיינן בספר פרדס יוסף (במדבר טז כט) שהביא קושית הגה"ק מאוסטראווצא, דבשלמא לגבי אכילה הוי פיקוח נפש, אבל למה שלא ייאסרו במלאכה שתי ימים מספק, עיי"ש. ועוד הערות בזה. : וקושיא זו מצאתי ג"כ בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' נז) שמפרש דבעצם החשש שעיברו חודש אלול הוא מיעוט שאינו מצוי שלא חיישינן אפילו מדרבנן, ודברי הירושלמי שהובא בב"י הוא מצד שחכמים תיקנו בשאר יו"ט א"כ היה להם לתקן גם ביוהכ"פ שכן דרך חכמים להשוות מידותיהם, וע"ז מבאר שכיון דיש סכנה לא יוכלו לתקנו כשאר המועדות, ולתקן לחצאין היינו לאסור המלאכה ולהתיר האכילה אינו כיוכ"פ ממש ולא הוה דמי לשאר יו"ט, עיי"ש מה שדייק בדברי הירושלמי.

ד) בספר שדי חמד (אסיפת דינים מערכת יוהכ"פ סי' ד אות ו) דן גבי העושים שני ימים יוהכ"פ איך יתנהגו לענין הבדלה, דהרי אין יכולים להבדיל במוצאי ליל שני כי חכמים לא תיקנו יום שני ליוכ"פ, ולאחר שעבר מעת לעת מיום הראשון דיוהכ"פ כבר עבר זמנו ואין לו תשלומין כמו שבת, ומציע שיבדילו ביום שני סמוך לחשיכה, דיכול להבדיל ביום ויכוין לצאת ממה נפשך, אם אתמול היה יוכ"פ יהיה הבדלה זו על יום אתמול כי כל היום מותר להבדיל דהוי כמו הלילה, ואם היום יוכ"פ א"כ יהיה הבדלה על יום זה כמו גבי אונס בשבת שאפשר לעשותו מבעוד יום. ועיי"ש שמסיים "עכ"ל" ולא התחיל בציון שם ספר, וצ"ע באיזה ספר מדובר. ומביא גם שיש חולקים ולדעתם לא תקנו חכמים להבדיל על יו"ט אלא במוצאי יו"ט ולא ביום, הרי לדעתם לא שייך תיקון זה, עיי"ש. לענין מה שכתב שאין תשלומין ביו"ט כמו בשבת עיין הגהות ר' עקיבא איגר (שו"ע או"ח סי' רצט על המג"א סק"ו) שמביא שליו"ט אין תשלומין ג' ימים כמו שיש לשבת, לאידך מאריך דיום המחרת עדיין אפשר להבדיל עיי"ש.

ה) בדרשות חתם סופר (ח"ב עמ שנח ע"ב) ג"כ מקשה מאי טעמא ראו חז"ל ואבותינו הקדמונים להקל בספק יוהכ"פ מבלי לעשות ב' ימים

יזכ"פ, ולכל הפחות לאכול פחות מכשיעור או במלאכה ושאר עינויים? ומבאר בהקדים "דנהי דמחויב אדם לחוש לכל הספיקות כדי לצאת ידי שמים ולא יבוא ליגע באיסור דאורייתא, מ"מ אין המצוות מקובלים לפני הקב"ה אלא בעושה המצוה על הודאי ולא על הספק, ויודע בברור שזה אסור וזה מותר בלי פקפוק, וכשעושה בדבר רק על הספק איננו מקובל כל כך לפני הקב"ה" ועיי"ש שמבאר היסוד בכל זה, ומסיים "וכיון שזכינו לדין אתי שפיר שלא רצו להחמיר ביוהכ"פ וסמכו ארובא, שלא תהי' כפרת כל ישראל תלוי בספק יום זה או יום זה, ולא יהיה שום יום מכפר כפרה גמורה, על כן הניחוחו וסמכו על הרוב שאין אלול מעובר" עכ"ל. עיין בשו"ת להורות נתן (ח"י סי' מז) שמביא סייעתא לדבריו מדברי הרבנינו יונה (ברכות ב ע"א) דחטאת בת דנקא ואשם תלוי ב' סלעים, שהחמירו על הספק יותר מן הודאי, שעל הודאי אדם משים לבו ודואג וחוזר בתשובה שלימה משא"כ על הספק אומר לעצמו שאולי היה מותרת, לכן החמירו בו יותר (עיין בלקו"ש ח"ג פר' צו מה שביאר בזה), ומזה נלמוד גם במצות החילוק בין הנעשים בתורת וודאי לאלו הנעשים מתורת ספק*, עיי"ש.

ו) בחידושי חתם סופר (ביצה ד' ע"ב) הקשה לאחר שאנו מחליטים שלא עיברו ב"ד חודש אלול ועושים יזכ"פ רק יום אחד, א"כ איך עושים סוכות ושמע"צ ב' ימים והוא תרתי דסתרי ולכאורה נמנע במציאות?, ועיי"ש שמביא מהרמב"ם שיכול להיות שעדים אחרים יבואו בין יזכ"פ לסוכות, וביוהכ"פ מפני חשש סכנה סמכו על הרוב, ובסוכות דליכא סכנתא חששו אפי' למיעוטא דמיעוטא, עיי"ש. ועיין בספר אמרי בינה (לבן איש חי, עמ' 186) דבציבור אין חוששין לתרתי דסתרי עיי"ש.



*ולפי דבריו, אי קבלת התשובה אינו רק כי "אין המצוות מקובלים לפני הקב"ה" אלא גם מצד שישראל אינם עושין בלב שלם, ואולי הכל א' וזה שישראל אינם עושין בלב שלם הוא הטעם לזה "שאין המצוות מקובלים". המערכת

בענין ברכת הגומל

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בסדר ברכות הנהנין (פ"ג ס"ז) כתב אדה"ז, וז"ל: "יש אומרים שאין מברכים הגומל אלא על ארבע שמנו חכמים בלבד ויש אומרים שהוא הדין לכל מי שהי' בסכנה וניצול כגון... שעמד עליו ארי' לטרפו בישוב...".

והעירני ח"א שבסידור (בסדר קריאת התורה בשבת ויו"ט) כתב אדה"ז, וז"ל: "ועכשיו נהגו לברך כל מי שנעשה לו נס כגון... שעמד ארי' ביער לטרפו...".

ויש להוסיף שבשו"ע המחבר (סי' ריט ס"ט) כתב, וז"ל: "הני ארבעה לאו דוקא דה"ה למי שנעשה לו נס כגון... עליו בעיר ארי' לטרפו...".

ובקצות השולחן כתב כמו שכתב רבינו בברכות הנהנין ואינו מעיר שזה שלא כמו שכתב רבינו בסידור.

ואולי אפשר לומר שבסידור נתחלף בטעות ה"יו"ד" במקום ה"עיינ", וה"עיינ" במקום ה"יו"ד", ובאמת צ"ל "בעיר" כמו שכתב בשו"ע המחבר.



פשוטו של מקרא

פירש"י על החומש

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

עה"פ (בהעלותך י,ב) "עשה לך שתי חצוצרות כסף מקשה תעשה אותם כו", מפרש רש"י "עשה לך - שיהיו תוקעין לפניך כמלך כמו שנאמר (דברים לג,ה) ויהי בישרון מלך. עשה לך - אתה עשה ומשתמש בם ולא אחר". ע"כ.

ועיין במדרש תנחומא "עשה לך משלך עשה לך אתה עושה ואין אחר עושה, אתה משתמש בהן ואין אחר משתמש בהן תדע לך שהרי יהושע תלמידו של משה לא נשתמש בהן אלא בשופרות כשבא להלחם ביריחו נכנסו ליריחו שבע אומות וכו' ומה כתיב שם (יהושע ו, כ) וירע העם בשופרות מלמד שאפילו יהושע תלמידו לא נשתמש בהן".

וכן "עשה לך (משלי כד, כא) ירא את ה' בני ומלך ועם שונים אלל תתערב ומה מלך המליכהו עליך וכו' כך מי שהוא ירא מן הקב"ה נעשה מלך ממי אתה למד מאברהם וכו' אף משה שנתיירא מן הקב"ה שנאמר ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלקים ומנין שנעשה מלך דכתיב ויהי בישרון מלך א"ל הקב"ה למשה מלך עשיתך מה מלך שיוצא למלחמה יהיו תוקעין לפניו אף אתה כשאתה יוצא למלחמה יהיו תוקעין לפניך מנין ממה שקראו בענין עשה לך שתי חצוצרות כסף".

והנה צ"ע מכיון שמקור דברי רש"י הוא התנחומא, ובתנחומא הובאו ג' פירושים על התיבות "עשה לך" א. משלך. ב. לך אתה עושה ואין אתה עושה לאחר, אתה משתמש בהן ואין אחר משתמש בהן. ג. שיהא תוקעין לפניך כמלך. וא"כ צ"ע מדוע השמיט רש"י הא דכתוב בתנחומא "משלך".

והנראה לומר שרש"י בא בעיקר להורות לנו הדין שאסור לאחר להשתמש בהם. דמה שרש"י מביא התנחומא "שיהיו תוקעין לפניך כמלך כמו שנאמר וכו'", הוא לבאר הטעם שאסור להשתמש בחצוצרות של משה.

דהנה אחד מתפקידים העיקריים של החצוצרות הוא לתקוע לפני משה, דמכיון שיש למשה רבינו דין מלך, ומשה רבינו הי' מרומם מכל מלך אחר וכמבואר בסוף הסדרה (יב, ג) "והאיש משה עניו מאוד מכל האדם אשר על פני האדמה", "לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא, פה אל פה אדבר בו" (יב, ז), וא"כ יש כלל מעלין בקודש ולא מורידין, ע"כ אסור לתקוע בחצוצרות של משה עבור מלך אחר. והרי זה דומה להא דאיתא במגילה (פ' בני העיר) שאסור להשתמש במעות של תשמישי קדושה עבור קדושה פחותה ועין בשו"ע או"ח סי' קנג.

ובזה א"ש מה שדווקא בפרשת בהעלותך הובאו מעלות משה רבינו כדי להדגיש שמשה רבינו הוא מרומם מכל איש ומלך אחר, וע"כ אסור

לתקוע בחצוצרות שמיועדים עבור משה לשום מלך אחר. והחידוש שבזה הוא שמשה רבינו הוא סוג אחר ממלכים אחרים. דהנה הא דאמרינן מעלין בקודש ולא מורידין הוא שאין מורידין דבר מסוג אחד של קדושה לסוג של קדושה שהוא פחות מיני, וככל הדוגמאות המובאים במס' מגילה, ובמ"ב סי' קנג (אין מורידין מקדושת ספר תורה לקדושת תיבה של ס"ת וכו' וכו'), ולא מציינו הביאור של אין מורידין בקודש באותו סוג של קדושה.

וע"כ יש כאן חידוש שמשה רבינו נקרא סוג אחר של מלך לגבי מלכים אחרים משום רוב קדושתו, שהי' יותר מכל האנשים שעל פני האדמה, וע"כ אסור להשתמש בחצוצרות שהשתמשו בהן עבור משה רבנו עבור מלך אחר משום "מעלין בקדש ולא מורידין".



גדר רשעות דתן ואבירם [גליון]

הנ"ל

בגליון תתקפב (עמ' 71 ואילך) הבאתי הא דאיתא ברש"י במדבר (ג, ט) ובמדרש תנחומא ע"ד הסמיכות של בני קרח לדתן ואבירם ודגל מחנה ראובן שמכאן אמרו "אוי לרשע אוי לשכנו", והקשיתי ע"ז דהא דתן ואבירם היו כבר בחזקת רשעים ומוסרים, וא"כ לא שייך גביהם לשון זה, מכיון שעיקר החידוש של "אוי לרשע אוי לשכנו" הוא למי שהוא איש כשר ונעשה שכן לאיש רשע. ותירצתי שבמתן תורה נעשו דתן ואבירם גרים עכ"פ, ופסקה זוהמתן ולא היו שוב בבחינת רשעים.

והעירו המערכת שבלקו"ש חל"ג במדבר (ב) הובאו ג' אופנים ע"ד "אוי לרשע ואוי לשכנו" וע"פ כל אחד מהאופנים שם מתורצת הקושיא שהקשיתי.

ואיני רואה שם תירוץ לקושייתי. דהנה בלקו"ש שם מפרש שהתנחומא ס"ל שפעולת השכנות היא בעיקר לענין העונש או לזה ששכנו נגרר אחריו, אבל לא שנעשה עי"ז שינוי במהותו של השכן. ולפרש"י פעולת השכנות אינה רק בנוגע לעונש אלא היא גם פעולה ושינוי בגוף השכן. ושיטת המדרש רבה היא שהשכינות הוא סימן על מהותם של השכנים,

שבמהותם שייכים זה לזה. וכל זה אינו שייך בדתן ואבירים (וכהלשון בלקו"ש שם) ש"היו בעלי מחלוקת בטבע".

ועיין שם שכותב "ומטעם זה מפרט רש"י "דתן ואבירים ומאתיים וחמשים איש" ולא כתב סתם "לכך לקו מהם עם קרח ועדתו" - שיש לומר, שבזה שצירף "דתן ואבירים" לה"מאתיים וחמשים איש" בחדא מחתא, כוונתו להדגיש תוכן וענינה של שכינות לרשע, שפועלת ומשפיעה על מהותם של האנשים השכנים אליו, דכשם שפשוט ש"דתן ואבירים" לא רק נגררו אחרי מחלוקתו של קרח, אלא הם היו בעלי מחלוקת בטבע, כך נפעל בהמאתיים וחמשים איש ע"י השכינות לרשע, שנעשו בעלי מחלוקת".

ונמצא, דזה שהוסיף "דתן ואבירים" אינו אלא להראות פעולת דתן ואבירים על האחרים, וע"ז כתבתי בהערה שם שאפילו אם נתרץ שיש לרש"י טעם להכניס דתן ואבירים להענין של "אוי לרשע אוי לשכנו" (וכבלקו"ש שם) אבל עדיין אינו מתורץ דברי המדרש רבה שאינו כולל דתן ואבירים עם המאתיים וחמשים איש*, וע"ז תירצתי מה שתירצתי.



"על פי ה'" [גליון]

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

בגליון תתקפ"א שאלתי מה שרש"י בפרשת במדבר ד"ה על פי ה' (ג,ט"ז) לא פירש כלום בשאר המקומות שנאמר בהם "על פי ה'" וביארתי כי זה מובן מעצמו מכיון שהלויים לא נפקדו בשקלים כשאר בני ישראל, ולכן נאמר בהם "ע"פ ה'".

ועל זה העיר הרב וו. ר. שי' ושאל "דלכאורה גם הלויים נמנו בשקלים".

* עיין בלקו"ש שם שמביא שבתנחומא ובמדרש רבה לא הביאו כלל שמות דתן ואבירים, ורק רש"י פירש דתן ואבירים. וע"ז יש תירוץ מהרבי כמו שהביא בפנים. וא"כ נפלה קושייתו כפשוט. המערכת

ולא הבנתי דבריו כי זה פשוט שהלויים לא נמנו בשקלים, דא"כ הי' משה יכול למנותם ע"י שקלים ולא הי' צריך ליכנס לכל אהל ואהל של הלויים!

ומה ששואל מפ' פינחס (כ"ו ב') שלא נאמר שם במנין בני ישראל לגלגלותם.

רש"י מבאר שם בד"ה "מבן עשרים שנה" - שיהא מנינם מבן עשרים שנה ומעלה שנאמר (שמות ל') "כל העובר על הפקודים" וגו' - ושם נאמר בפירוש שנמנו ע"י השקלים!

ומה ששואל שלפי דברי הי' מספיק לכתוב על פי ה' פעם א' בקהת וממילא היינו יודעים שכן הוא גם במשפחות גרשון ומררי.

י"ל בפשטות היות שהבדיל הכתוב בין משפחת קהת למשפחת גרשון ומררי, כי אצל בני קהת כתוב "נשא את ראש בני קהת", ואצל בני גרשון כתוב "גם הם", ואצל בני מררי לא נאמר "נשא" כלל. וזה מפני שהם מחולקות בדרגתם ובעבודתם - עבודת קהת בקדש הקדשים, עבודת גרשון בירעות וקלעים, ועבודת מררי בקרשים. ולכן אילו הי' כתוב על פי ה' בקהת לא היינו יודעים להשוות להם מנין בני גרשון שגם הם נמנו בלי שקלים, וכן אם לא הי' כתוב על פי ה' אצל מררי לא היינו יודעים שגם הם נמנו בלי שקלים, ולכן כתוב על פי ה' אצל כ"א מהם.



שדנות

דין חלומות בזמנינו [המשך]

הרב אלי' מטוסוב
מערכת "אוצר החסידים"

בשלשה חלקים קודמים כתבנו על שיטת רבותינו בדין חלומות בזמנינו, וגם בשיטת הקדמונים בכלל בענין חלומות. ולהלן במאמר זה נציין קצת ממה שכתבו פוסקים האחרונים בענינים אלו. ונחלק דברינו לפי נושאים.

פוסקים החוששים לחלומות בזמנינו

(א) בתשב"ץ ח"ב סק"ח, כותב למסקנא דכל חלום הוא ספק כי יש חלומות צודקים ויש חלומות שאינם צודקים והם בהיות כח המדמה בלתי בריא, על כן לגבי ממוין אין סומכין להוציא ממוין על פי החלום (סנהדרין דף ל' דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין) אבל לגבי איסור (נדריים דף ח' בנידוהו בחלום) חיישינן לחומרא מצד הספק.

ובתשב"ץ שם בסוף הסימן מביא מהריב"ש שחשש לחלומות כי בפעם קודמת לא חשש ואירע מה שאירע בו'.

(ב) בשו"ת שיבת ציון סנ"ב הביא דברי התשב"ץ ומאריך בכמה דרכים לחלק בין הגמ' סנהדרין דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין לגמ' בנדריים דנידוהו בחלום צריך התרה בו', ומסיק כי רובא דרובא של החלומות הוא ואין בהם ממש ורק לגבי איסור חששו לזה. ובין הדברים שם הוא כותב לחלק בין העתיד שהוא חלום קיים כי סיבתו אפשר קרוב לנבואה משא"כ חלום על העבר שהוא בודאי בסיבת הגוף ואין בו ממש. בתשו' זו גם מבאר בארוכה ע"ד הטבעיים במהות ענין החלומות ואין שהם קשורים להרהורי היום.

(ג) בשו"ת זקן אהרן סכ"א ע"ד קצת מאנשי העיר שחלמו אשר הרב הנפטר הופיע בחלום ואמר לגזור תענית לבטל גזירה הקרובה לבוא בו', ומאריך שם לקיים כדברי החלום.

(ד) בשו"ת חיים שאל להחיד"א ח"ב סי"ט כ' מעשה שאירע בהיותו בישיבת הגאון המקובל הרש"ש שבא לפניהם רב אחד חסיד שנשא אלמנה זה ג' שנים וכעת בא אליו בחלום א' מבעליה הראשונים בטענה שרוצה לדון אתו בדיני שמים בו', ולא היו ימים מועטים ונפטר החסיד הנזכר, וכותב שהוא והרש"ש נצטערו מאד על זה (שלא התעסקו היטב בחלום). וניכר שהוא חושש לחלומות גם בזמנינו.

(ה) בשו"ת משיבת נפש למוהרא"ל צונץ סי' ל"ה מאריך בתשו' עגונה במעשה שהאיש הנטבע בא בחלום לאמו וסיפר לה פרטים היכן מצויים גופות של הנטבעים ופרטים אלו התאמתו אח"כ, ובתוך הדברים כותב ע"ז שם: ואולם בחלום המופלא הלזה שנתן עצה הוגנת איך למוצאן עם הברזליים ונתן כמה סימנין ואותות שיראה ודאי מראה אמיתית היא בו',

ומבואר בפ' הרוואה שיש מציאות לחלומות בכמה וכמה ענינים, וגם אין לומר בחלום כזה מהרהורי לבו כי זה דבר שלא עלה על דעת האשה אמו של הנפטר כלל וכלל כו', ואח"כ מוכיח שם שע"פ החלום יש לחוש יותר מבעד אחד מפני שנראה לאמת בסימנין א"כ לענין התרת אשה שאפי' עד מפי עד מפי שפחה סמכינן דדייקא ומינסבא כו', א"כ נראה דמתירין ע"פ חלום שנראה אמת כו'. ע"ש בתשו' באריכות ומביא סימוכין לדבריו מחידושי הר"ן סנהדרין ד"ל ע"ש. [וציינו לתשו' זו בהעמק שאלה פ' מקץ סכ"ט סוף סקט"ז, ובשד"ח מע' הכללים אות ד' ס"ק מ"ה דף צד, ג].

ויש להביא עוד סימוכין לדבריו ממ"ש בתשו' הרשב"א סתפ"ג, שנביא בעז"ה לקמן (בכותרת: נפטר הבא בחלום).

(ו) בשו"ת לב חיים דק"ז (הובא בשד"ח מע' כללים אות מ"ה דף צ"ד ב') כ' כי כשבעל החלומות בא לכמה אנשים בעיר שיקבעו תענית בכדי לבטל גזירה יש לחשוש לכך ולגזור תענית על הציבור. ומביא איזה מאורעות שחכמים בדורות האחרונים חששו לחלומות, ובשנת תר"ג חלם גדול אחד חלום נורא והודיע חלומו להרבה עיירות בערי תוגרמה וכבני הדור די בכל אתר חרדו מאד לקול השמועה והרעישו הרבה לעורר לב העם לתשובה בתענית וצדה ותענית חלום ושאר מעשים טובים ועלתה בידם כי ניחם ה' על הרעה ויהפכם לברכה כו'.

וכן מביא שם מהרב נחמד למראה (ח"א דף קע"א) שהיה מעשה בשנת תקע"ד וחשו מאד לדברי החלום שהגיד סיבת המגיפה כו', וכותב: ובודאי כל שיש חשש סכנה אפילו חשש רחוק יש לחוש לדברי החלום.

(ז) בשו"ת משיב דבר להנצי"ב ח"א סכ"ה, כותב שיש לחוש לחלומות, בפרט הג' חלומות הנזכרים בשו"ע או"ח רפ"ח (שנשרו שיניו או קורות ביתו שנפלו כו') שבודאי יש לחוש להם, דאף שאדם גדול יכול לפותרם לטובה אבל בכלל הוא מקובל לרע ח"ו ואין להקשות על דברי קבלה ואין לזוז מהשו"ע. עכ"ד. [ובס' פסקי תשובות ח"ב ע' תתפב מביא שגדולי ישראל מיעטו להורות על תענית חלום, ומציין לתשו' זו בשו"ת משיב דבר. אך במח"כ אדרבא כאן הוא מחמיר בחלומות].

(ח) וכן בס' מטה יהודה סרפ"ח סק"ז כ' לגבי הדברים שזכר עליהם בשו"ע שצריך להתענות, שאין לזוז מדברי השו"ע אפילו אין כל טעם לדבר ושכן המנהג להתענות.

ט) בשולחן הטהור (קאמארנא) סר"כ ס"א נקט להתענות ת"ח גם בימינו.

י) בשו"ת חלקת יעקב יו"ד סר"ו, מסיק בשאלתו שם: דאף שבדיני ממונות אמרינן דברי חלומות לא מעלין, מ"מ כשלבנו נוקפו אפשר דיש לו לחוש להחלום, ובפרט כשיבוא לו החלום עוד פעם.

יא) בשו"ת באר משה ח"ג ס"ט ס"ל דין תענית חלום גם בזמנינו ע"ש, ונביא דבריו לקמן בסמוך לענין תענית חלום בשבת.

וכן שם בשו"ת באר משה ח"ג בהסימנים שלאחרי זה, כתב ג"כ לחוש לפעמים לחלומות. ויש עוד מדיני חלומות עוד שם בכרכים אחרים ולא עיינתי בכל המקומות.

תשו' אחרת של הבאר משה ראיתי מובא בס' "מים ההלכה" ח"ב סנ"ה ע"ד א' שחלם שכשיסע לסעודת נישואין יקרה לו תאונה האם עליו לחוש ולא לנסוע, וכמדומה מסקנת דבריו אשר באדם החושש מפני חלום זה שיסע בשינוי ובאופן אחר מאשר בתוכניתו הקודמת.

יב) בס' עין השמש (והוא ס' על המהרי"ל לגאון א' מדור הקודם, ושקו"ט בחילוף מכתבים בדיני חלומות גם עם הגאון הנצי"ב), כותב הרבה בדיני חלומות ומענין פתרון חלומות ומביא מספרים רבים, ולא נחית לחלק בין חלומות בדורות הראשונים לחלומות בזמנינו. וע"ש בע' 70 ואילך דשקו"ט הרבה בדברי השיבת ציון.

יג) ועי' בס' חסידים סת"ח, כ' להקפיד בענין חלומות, וכותב: ודע לך כי היו הראשונים מאמינים מאד בדברי חלומות שהרי לאחר שעשה לו הקב"ה אות לגדעון כו'. ואינו מחלק בין חלומות בזמן המקרא לחלומות בימיו.

ועוד פוסקים שחוששים לחלומות, נביא לקמן בעז"ה בהמשך דברינו, עי' להלן בכותרת "גדר בחלום", ובכותרת "חלום שחלם לו חברו", בכותרת "חלומות אינשי דלא מעלי" ועוד.

הפוסקים שלא להתענות תענית חלום בשבת

אם כי רוב הפוסקים חוששים לפעמים לחלומות גם בזמנינו, אולם דין אחר הוא לגבי תענית חלום בשבת, שלא הותר רק במקרים מסויימים.

א) כבר כתבנו לעיל (בחלק הראשון של מאמרנו) משו"ע אדה"ז סרפ"ח שם, וכ"כ פוסקים רבים, שאין מתעניין שום תענית חלום בשבת רק אם נפשו עגומה עליו והוא מצטער יותר באכילה כו', כמ"ש השל"ה וריב"ש כו' (ע"ש בקו"א אות א' שכותב אדה"ז המקורות).

וזהו דלא כשו"ע הב"י שנקט דין תענית חלום בשבת על כמה חלומות רעים בסתם ולא פירש שזהו דוקא אם נפשו עגומה על זה.

ב) בשל"ה שם (הובא במג"א סרפ"ח סק"ז) אחרי שכותב שהתענית בשבת מותר רק בנפשו עגומה עליו הוא מוסיף, ואני רגיל לפסוק שיקבל עליו להתענות ב' ימים בחול.

ג) בס' ברכי יוסף להחיד"א סרפ"ח סק"ג, מביא על כמה חלומות שנחלקו בהם הפוסקים אם מתענים עליהם בשבת, וכותב: וכן אני בענייני מורה שאין להתענות באלו זולת אם נפשו עגומה. והוא קרוב להפס"ד בשו"ע אדה"ז.

ד) במטה יהודה (הובא בכף החיים) מביא מן מהר"י חאגיז בס' קרבן מנחה בסופו (ספ"ו) שחלק על מ"ש בשו"ע להתענות על הד' דברים הרואה יוהכ"פ כו', וס"ל שאין לחשוש ולנהוג בתענית חלום. [והובא הקרבן מנחה גם בשו"ת יחיה דעת, ולא ראיתי בפנים, ויש לעיין בו מהו טעמו ואם קאי רק בשבת או גם על ימות החול]. ועי' בבאה"ט או"ח סרפ"ח שהביא ג"כ הקרבן מנחה שכ': ואני כשרואה יוהכ"פ עושה יו"ט דרמז שמתכפרין לו עונותיו וכש"כ בשעת נעילה. ע"כ. ועד"ז כתבו בשם הלק"ט.

[והמט"י עצמו כותב דכיון דהשו"ע והפוסקים כתבום בספריהם חשובים כמו דברים המקובלים וכיון שהם קבלה נקבל כו', והזכרנו דבריו לעיל].

ה) בכף החיים סרפ"ח אות ס"ג, הביא מס' אגדת אליהו (לבעהמח"ס מדרש תלפיות) שכ': ובהיות שראיתי כמה חילוקים בענין תענית שבת יען שאין עתה בקיאיין בחלומות ויש חלומות שנראים רעים ואדרבא הם טובים והדבר בהופכו כמ"ש לעיל, ואם אמרו ז"ל להתענות תענית חלום בשבת הוא בזמנם שהיו בקיאיין בחלומות, והחלומות שהזכיר מרן ז"ל שנמצא בספרי קדמונים להתענות עליהם בשבת כיון שאינם דברי תלמוד

וזוהר או מדרש יש מונעים מלהתענות עליהם בשבת כנזכר, ולכן כל הבא אלי לשאול ממני על ת"ח בשבת אני אומר לו שלא ידבר היום עם שום אדם בעולם כי ברוב דברים לא יחדל פשע, וישב ויקרא כל ס' תהלים, ולמחר יתענה אם ירצה, דמה שאמרו וכו' ביום זהו כשהיו בקיאיין בחלומות כדפי', גם יתן צדקה כפי השגת ידו, וזה כדי שאם החלום טוב שיתקיים ואם רע ח"ו כדאי שבזכות כל זה שעושה יתבטל. והביאו הרוח חיים סרפ"ח אות א' וכן בספר כף החיים (פאלג'י) סי' ל"ו אות נ"ח. ע"כ.

[וניכר שבעל המדרש תלפיות הוא ס"ל כהי"א שהובא בשו"ע סרפ"ח שעתה אין בקיאיין בפתרון חלומות. וכבר כתבנו שאדה"ז לא הכריע כדיעה זו. ויש גם לציין כי דברי בעל המדרש תלפיות שונים מהלשון שהובא בס' נחלת אבות בשם הצ"צ, כי שם איתא שבזמנינו החלומות שוא ידברו, ואילו הוא רק כתב שאין בקיאיין בפתרון חלומות).

(ו) בשו"ת יוסף דעת או"ח סע"א דאף כי אשרי אדם מפחד תמיד, אולם להתענות ע"ז בשבת אין שום צד היתר. [זה ראיתי מובא, אבל לא עיינתי בו].

(ז) ובשו"ת יחווה דעת ח"ד סכ"ד כותב תשו' על שאלה הרואה חלום רע האם עליו לחוש לחלומו להתענות עליו אפילו בשבת, ואחרי האריכות מסיק שם ע"פ גמ' ברכות דנ"ה ע"ב רבא רמי כתיב בחלום אדבר בו וכתיב החלומות שוא ידברו, לא קשיא כאן על ידי מלאך כאן על ידי שד ע"כ, ובודאי שלא כל אדם זוכה שמלאך יבוא אליו בחלום שזהו אחד מששים בנבואה ורק אל השרידים אשר ה' קורא כו' ועל כן אין לחוש, ואם לבו נוקפו יקדיש אותו היום ללימוד התורה בהתמדה ויכופר לו. ומסיים: ואין לכתד כי יש יוצא מן הכלל שחלומותיו מתקיימים, ובפרט על השנות החלום פעמים אחדות כו', ומי שיודע בנפשו יחוש לעצמו. ע"כ.

[ובמה שבנה יסודו על מה שלא כל אדם זוכה שמלאך יבוא אליו בחלום, הנה לפי ביאור אדה"ז שהבאנו והוא מיוסד על כמה מקומות בזוהר, כל אדם אפילו החייבים החלומות שלהם בנויים על ידי המלאך הממונה על החלומות שהוא לפעמים מודיע דברי אמת, ורק שלחייבים נוספו גם המזיקים שמודיעים להו מילין דכזיבן כו'. ועי' ג"כ בדברינו לעיל בחלק השני בכותרת "חלום ע"י מלאך הוא בכל אדם" שהבאנו

משו"ת דברי יציב יו"ד סקכ"א שכ' ג"כ הל' "דדוקא במי שראוי לראות חלום ע"י מלאך צריך להתענות". והעירונו שם דלפי מה שניכר משיטת אדה"ז ועוד מקורות, הרי החלום ע"י מלאך הממונה על החלומות הוא בכל אדם].

(ח) בשו"ת באר משה ח"ג ס"ט כ' להלכה וז"ל: אבל אם ראה בחום בשבת שתפילו נשרפין יתענה כמבואר במג"א סרפ"ח סק"ח והסכים עמו הא"ר שם אות י"ד והתו"ש אות י"א ע"כ.

והבאר משה לא כ' זה דוקא כשנפשו עגומה כו', אך כבר כתבנו שיטת אדה"ז להלכה וכן נקטו רוב הפוסקים שאין מתענין בשבת רק אם נפשו עגומה ויצטער יותר באכילה.

(ט) בס' פתרון חלומות (לגאון קדמון) מביא בשם רב האי גאון, שכ': ואנחנו לא חזינא למיתב תעניתא ביומא דשבתא ולא יהא יותר מתשעה באב שאם חל בשבת נדחה התענית עד יום א'. עכ"ל. והיינו שלפי הבנתו חולק רב האי על עיקרא דדינא הנזכר בש"ס להתענות ת"ח אפי' בשבת.

ותמה ע"ז בעל הפתרון חלומות וז"ל ובמחילה ממנו ז"ל נ"ל שטענה זו אינה טענה לאסור תענית חלום בשבת, שהרי בפירוש אמרו ז"ל שמותר להתענות ת"ח, ובודאי שחכמים היו מתענין עליו, ואפילו הכי ידוע כשהי' חל להם ט' באב בשבת היו דוחים אותו עד למחר כמונו, אם כן נראה שהי' להם יותר היתר תענית חלום בשבת מתענית ט' באב עכ"ל.

אולם כבר כ' ע"ז בס' עין השמש (ע' 64) אשר בס' מאה שערים להרי"צ גאות בהל' צדקה הביא דברי רב האי גאון על תענית שבת תשובה שעל זה כתב דלא חזינא למיתב תעניתא בשבתא, ולא קאי בתענית חלום כלל שהוא דין המפורש בש"ס.

(י) וראיתי מובא דבר חידוש בס' משמרת איתמר פ' וישב בשם בעל הנועם אלימלך, וז"ל: ואמר לי אדמו"ר נ"ע (החווה מלובלין) על מה ששאלתי אותו בענין חלום קורא בתורה שמבואר בשו"ע או"ח סרפ"ח שהוא מהחלומות שצריכים להתענות עליהם, ואמר לי שיש לו בקבלה מהרב החסיד מו"ה אלימלך נ"ע, שזה לא נאמר אלא לאלו שהם רחוקים מהתורה אבל לא לאלו שהם קרובים להתורה. ע"כ.

ואפשר גם כאן אתי עלה מדין המהרהר ביום שאין כלום בחלומי
 כאשר כ' הט"ז ואדה"ז באו"ח סרפ"ח, וע"כ הקרובים לתורה שמהרהרים
 לפעמים על קריאה בתורה אין להם לחשוש מחלומם.

ועי' ג"כ בשם הלק"ט שכ' שכשהוא רואה יוהכ"פ או שקורא בתורה
 הי' עושה יו"ט כו' (כן ראיתי מובא בס' עין השמש ע' 66). ומזה ג"כ
 מקור לדברי החוזה בשם הנועם אלימלך.

חלומות שהפוסקים לא חששו להם

במקרים מסויימים, מצינו בכמה פוסקים שלא חששו לאותם חלומות:

(א) הר"ח פאלגי בס' חיים ביד יו"ד סנ"ב ובס' לב חיים ח"ב סי' ס"ז
 כתב ע"ד החולם שחילל שבת או עבירה כיו"ב שאין לחוש לזה ואי"צ
 שום כפרה.

[אולם בשו"ת רב פעלים ח"ב יו"ד סל"ב מאריך לפלפל בזה, וכ'
 למסקנא שכן יש לחוש למראה חלום זה אולי מראין לו כך להודיעו שהוא
 חילל מקודם שבת או יוהכ"פ בשוגג והורו לו שיעשה כפרה על זה כו'].

(ב) בשו"ת זכרון משה בתחילתו, תשובה מהדעת קדושים ע"ד חלום
 שאמו לא רצתה בשידוך כו', ומסיק שם לא לחוש לחלום.

(ג) בשו"ת ציץ אליעזר ח"כ סל"ב נידון א' שחלם שאשתו אינה
 טהורה, וכותב שאין לחוש כלל.

וראה עוד במה שנכתוב לקמן ע"ד נפטר הבא בחלום.

נפטר הבא בחלום

(א) לעיל בחלק השלישי (ע"ד האגרות קודש), הבאנו מ"ש הס' חסידים
 בענין חלום שאביו הנפטר בא אליו וכיו"ב.

(ב) עי' בתשו' הרשב"א סתפ"ג שכ': ועל ענין החלום ששאלתני, אע"פ
 שאמרו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין ומן הדין אינו חייב לענות
 נפשו על דבר חלומות כאלו, החלום הזה שבא ברוב ענין מתמיה ושהוא
 מעיד שכל מה שא"ל אביו בחלום אירע לו וסבל דברים קשים על דברי
 אביו, איני יודע האיך אכניס עצמי בזה, אע"פ שלרוב החלומות הוא
 ידברו בהא יחוש על עצמו ע"כ.

ובס' עין השמש (דף ל"ה) שקו"ט עפ"ז דבכל חלום הבא באותות המורין על אמיתתו שבזה יש לחוש לכו"ע. ועי' מה שהבאנו לעיל משו"ת משיבת נפש לענין היתר עגונה ע"פ חלום שסימנים העידו על אמיתתו (לעיל בכותרת: פוסקים החוששים לחלומות).

(ג) בשו"ת חיים ביד סס"י נ"ב וסי' צ"ב מביא כמה מאורעות ע"ד נפטרים שבאו בחלום בענין נידוי כו', ומאריך שם לקיים דברי החלום.

(ד) וכן בשו"ת בצל החכמה ח"ג סק"ח ע"ד אשה שבנה הנפטר נגלה אלי' בחלום ואמר למה קראתם לי בשם זה (ושני בני דודים נקראו בשם הזה ונפטרו), וכותב שאם לא הרהרה מזה ביום אז לכמה ספרים יש מקום לחוש.

(ה) בס' דברי מרדכי סי' כ"ב דף ר' ע"ד (הובא בס' החפץ חיים להר"ח פאלגי ספ"ח אות ס"ט), כ' במי שחלם בחלום שאמר לו מת אחד שיקח מרגלית אחת ויקבור אותו בקבר, דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין ומוטב שיפדו את המרגלית בצדקה שהוא קרוב לשכר בעוה"ז ובעוה"ב.

(ו) ובשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ב יו"ד סקמ"ז כ' ע"ד אשה שחלמה על בנה הנפטר שצוה עלי' לשנות קברו, ומסיק דמדינא אין חשש לחלום אבל מ"מ ישלחו עשרה אנשים לקברו לבקשו מחילה כו'.

ושם שקו"ט בדברי ר"י החסיד דשרי לפתוח הקבר מטעם החלום, וכותב דשאני ר"י החסיד דכל רו לא אניס לי' ולו נגלו תעלומות שהחלום אמת הוא וחלילה לנו לעשות מעשה קוף בעלמא כו'.

(ז) באגרות משה יו"ד ח"ב סקנ"ה כ' באשה שבעלה בא אלי' בחלום לשנות מקום קברו דאין לסמוך על דברי החלום, כי סומכין על חלום רק בצדיקים וחלומות שבתורה שבדרך נבואה כו'. [ולקמן נזכיר עוד בשיטת האג"מ בחלומות].

נדר לצדקה בחלום

(א) בשו"ת חת"ס יו"ד סרכ"ב במי שחלם שנדר נדר מצוה כו', ומסיק החת"ס לחוש קצת מפני שאפשר בא מהרהור היום והוי ע"ד קבלה בלב כו'. [בחת"ס מייסד דבריו ע"פ תשו' הגאונים שהביא בב"י סי' ר"י, ואינו מחלק בחת"ס בין חלומות בזמן הגאונים לחלומות בזמנינו]. וכתבנו

לעיל שלפי ביאור אדה"ז בענין חלומות הבאים מהרהורי היום שאין בהם כלום שאפשר זהו לא כשיטת החת"ס.

(ב) בשו"ת חיים ביד (ר"ח פלאג'י) סנ"ב כותב במסקנת דבריו כי החולם שנדר או נשבע לקיים מצוות כגון צדקה או להדפיס ספרים כו' הוא חייב לקיים נדרו ושבועתו, וכן לאיך החולם שעבר באיזה חטאים התלויים בדיבור כנשבע לשקר כו' צריך לבקש תשובה כי שמא איזה דבר רמזוהו מן השמים.

(ג) בשו"ת דברי יציב חיו"ד סקכ"ב במי שנדר בחלומו לצדקה אם מחוייב לקיים נדרו, וכותב שיש כמה ספיקות לסמוך על נדר זה.

וראה עוד ע"ד נדר בחלום בדברינו לעיל (בחלק השלישי) בסיכום הדברים של מסקנת שיטת רבותינו.

בדין חלום שחלם לו חבירו

(א) במג"א באו"ח סרפ"ח סק"ב כ' בענין אם חבירו ראה עליו חלום רע שלא יתענה בשבת (והוא משירי כנה"ג, ועולת שבת), וכן פסק בשו"ע אדה"ז שם ס"ו.

(ב) אולם בהעמק שאלה פ' מקץ סכ"ט אות ב', מביא מהשאלות שם לענין נידוי בחלום דצריך עשרה להתיר גם אם אחרים ראו עליו, וכותב ע"ז: כבר מצינו בגמ' חולין דף קל"ג ע"א דאחזי לי' לרב ספרא מילא בישא על רבא, ובברכות דף נ"ה ב' איתא אחריני חזו לי', וכן בנוסח התפילה בין שחלמו אחרים עלי, ומכאן יש ראיה לסתור מש"כ המג"א סי' רפ"ח סק"ב שאין להתענות בשבת על חלום שחלם לו אחר, וכבר מחא לי' בפמ"ג שם, ועי' תשב"ץ ח"ב סי' קכ"ט שהאריך ועשה מעשה בזה. ע"כ. ואח"כ מביא שם משו"ת רדב"ז ח"ד סי' ק' שכ' ג"כ לענין נידוי שאפילו חלמו עליו אחרים צריך התרה. ע"כ תוכן דבריו. [ועי' עוד בספרו שו"ת משיב דבר ח"א סכ"ה שמאריך ג"כ בענין חלום שחלם אדם אחר על חבירו].

אך כבר כתבנו לעיל כי לכמה קדמונים וכן לשיטת אדה"ז שונים הם החלומות של גדולי ישראל ותנאים ואמוראים כו' לחלומות של כל אדם, א"כ לפי"ז אין להוכיח מהגמ' חולין ברב ספרא שראה בחלומות מילתא

בישא על רבא, כי שאני בגברא רבה כרב ספרא שחלומותיהם קרובים לנבואה.

ג) ומה שמביא בהעמק שאלה מהפמ"ג שמחא לי' להמג"א, בעניותי לא מצאתי זה בפמ"ג, אלא אדרבא גם הפמ"ג שם ס"ל כמג"א רק שמוסיף "וכל שנפשו עגומה אפשר דשרי להתענות אף אם אומר לו חבירו שחלם עליו חלום רע", וגם במג"א כ' כן רק בעיקרא דדינא דאין להתענות אם חבירו חלם עליו באין נפשו עגומה, ואילו כנפשו עגומה אפשר גם המג"א ואדה"ז ס"ל כהפמ"ג דיכול להתענות.

ד) אולם מה שהק' משאר מקומות שמצינו שהחשיבו חז"ל גם את חלום חבירו, וכן הק' ג"כ בשו"ת יביע אומר ח"א או"ח סמ"א אות י"ט, ועי' בגמ' ברכות דנ"ה סע"ב שאמר ר' יוחנן ג' חלומות מתקיימין חלום של שחרית וחלום שחלם לו חבירו כו'.

אולי י"ל דגם המג"א ואדה"ז לא ס"ל לבטל חלום של חבירו ורק כתבו כן לענין תענית בשבת, כי היתר תענית חלום בשבת מלבד הטעם מפני שעונג הוא לו, הוא ג"כ כדאיתא בשו"ע שם (והובא בשו"ע אדה"ז) מאמר הגמרא שיפה תענית לחלום לבטל הגזר דין כאש לנעורת, וזה אין לך בו אלא חידושו דהיינו כשחלם הוא בעצמו משא"כ כשחלם חבירו עליו ע"ז לא אמרו יפה תענית לחלום כו'. ועי' בשו"ע שם (מגמ' שבת די"א מאמר רב חסדא) דהתענית יפה לחלום דוקא בו ביום, משא"כ אם חלם אתמול כו', א"כ עד"ז י"ל בחלום חבירו אף באותו יום שהוא כחלום האתמול.

ועוד י"ל באופן אחר, כי אדרבא לפי מאמר ר' יוחנן בברכות דנ"ה סע"ב חלום של חבירו וזהו מחלומות המתקיימים, א"כ ע"ז גם אם יתענה בו ביום אין מועיל תענית כאש לנעורת, וע"כ בחול אם הוא רוצה להתענות להועיל לבטל הגזר מהיכי תיתי, אבל בשבת לא התירו כי אין התענית מועיל. ולפי"ז יוצא כי אדרבא לפי המג"א ואדה"ז מה שאין מתענין ע"ז בשבת אין זה משום קלות החלום כשחלם חבירו אלא אדרבא משום חומרו.

ואם נאמר כאופן זה השני, הנה לפי"ז יצא לנו גם המג"א ואדה"ז ס"ל כהשאלות בחלום שחלמו אחרים כו'.

(ה) בתשו' הרדב"ז סי' ק' כ': ואי לאו דמסתפינא אמינא דמי שחלמו לו אחרים עדיף טפי ממי שחלם בעצמו. וכ"כ בשו"ת בית דוד סקי"ט. (הובאו בשו"ת יביע אומר ח"א או"ח סמ"א אות י"ט)

(ו) הר"ח פאלגי בשו"ת חיים ביד סנ"ב כ' ג"כ לקיים גם חלום חבירו, ומוסיף: ומה שנראה מדברי התשב"ץ ח"ב סקכ"ח שכתב היפך, עיין בס' נחמד למראה ח"א דקמ"א ע"א מה שהקשה כו' יעו"ש. ע"כ.

וכן שם בסי' צ"ב בענין חלום שחלם אחד על חבירו שהוא בנידוי, ומאריך שם להצריך התרה וגם אם אינו מאמין לדברי חבירו, ומביא מעשה משנת תקס"ח שהוא חלם על אחרים שהם בנידוי והצריכו להם התרה. ע"ש.

ובספרו החפץ חיים בסי' פ"ח אות ל"ו כ' ג"כ לקיים חלום שחלם אחר, וכ' שבשנת תרכ"ב חלם אדם אחד "שאנכי הצעיר הייתי חתן מסיים [חתן תורה] והרב הגדול הגביר החכם המרום כמה"ר כו' יאושע ארדיט נר"ו חתן מתחיל [חתן בראשית] ושמענו לדברי החלום וכן עשינו תלי"ת". [כתבנו כאן לשון רגיל "והרב הגדול הגביר החכם" כו', אבל בספר הנדפס כתוב "והקבר הגדול הגביר החכם" כו', ולא הבנתי לשון זה, ואולי יש בזה ר"ת או שהיתה בזה יד המדפיסים].

ושם באות ל"ז כ' ע"ד רופא המסופק ברפואה וחלם שרפואה זאת תזיק שיחוש לחלמו, אבל רופא אחד אינו חושש לחלום רופא חבירו. והובא זה ע"ד רופא גם בשד"ח מע' כללים אות ד' ס"ק מ"ה (ח"א דף צ"ד ע"ג) מס' יד נאמן. ע"ש.

חלומות מהרהורי היום

(א) לעיל בחלקים הקודמים הבאנו דברי הגמ' (ברכות נ"ה ע"ב) דאין מראין לו לאדם בחלום אלא מהרהורי לכו ביום, ולאידך מ"ש הט"ז ושו"ע אדה"ז כי חלומות שבאים מן הרהורי היום אין בהם שום הוראה מן השמים, א"כ איזה חלומות יש בהם ממש. וחילקנו ע"פ שיטת אדה"ז, כי יש שני גדרים בחלומות שמהרהורי היום:

א', חלומות שבאים מן הרהור היום באותו מאורע עצמו, שע"ז כ' הפוסקים שאין בהם ממש,

ב', חלומות שההרהור הי' רק מעין אותו מאורע, או שההרהור הי' במאורע אחר ורק בצירופי אותיות וכיו"ב נולד החלום מן אותו הרהור, ואז יכול להיות בחלום הוראה מן השמים. ותימצנו עפ"ז כמה קושיות ע"י לעיל בדברינו באריכות.

גם הבאנו את דברי הפוסקים דשקו"ט בשיטת הט"ז (ואדה"ז) חלומות הבאים מהרהוריו היום דאין בהם שום הוראה מן השמים, והם: שו"ת חינוך בית יהודה ס"ג. שו"ת שבות יעקב ח"ב סל"ד. שו"ת דבר משה סכ"ב.

וראיתי עוד מובא בשם הזכר יוסף שפלפל בדברי החינוך בית יהודה, וכן בס' החפץ חיים לר"ח פאלגי ספ"ח אות נ"ח מביא מס' יד אהרן או"ח סרפ"ח דשקו"ט לענין הרהר ביום. ולא עיינתי עדיין בספרים אלו.

ויש לעיין גם בס' פתרון חלומות (לקדמון אחד) שער רביעי פ"ג מ"ש בענין הגמ' דאין מראין אלא מהרהורי לבו (ואין הס' לידי כעת).

ב) ובמהרש"א ברכות דנ"ה ע"ב כ' דמ"ש בגמ' דאין מראין אלא מהרהורי לבו, זהו הן בחלומות הכוזבים והן בחלומות אמיתיים שאין מראין אלא בדברים שאפשר שאדם מהרהר. ע"כ.

והנה המהרש"א לא נקט על חלומות אמיתיים הלשון "אלא בדברים שאדם מהרהר", רק כתב "אלא בדברים שאפשר שאדם מהרהר", כי י"ל דגם המהרש"א ס"ל כהט"ז שחלומות הבאים מן הרהורי היום הם כוזבים, כמוזכר לעיל במהרש"א ע"ש, רק שהוא מוסיף שגם חלומות האמיתיים אינם באים "אלא בדברים שאפשר שאדם מהרהר" ולא בענינים שאינם רגילים בהרהור.

[וגם דברי המהרש"א יש לפרש עפמ"ש לעיל בענין הגדרים בחלומות שמהרהורי הלב].

ועי' בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ב יו"ד סקמ"ז שכ' דגם חלומות הבאים בלילה מהרהורי לבו ביום איכא מינייהו כוזבים ואיכא מינייהו קושטא אלא דמתלבשים בדמיונות של הרהורי היום, וכדמוכח מחלום של נבוכדנצאר שהביא הש"ס לראי' בברכות נ"ה וכ"כ המהרש"א שם. ע"כ. וכמדומה שאינו מזכיר בשו"ת שם את דברי הט"ז ואדה"ז בשו"ע

או"ח סרפ"ח דחלומות הבאים מן הרהורי היום אין בהם הוראה מן השמים כלל.

(ג) בכף החיים סרפ"ח סקי"ז מביא ספרים שהביאו מקדמון אחד, ר' אהרן נחמיאש ז"ל שבליל ר"ה הי' חוזר הל' יוהכ"פ כדי שאם יראה בלילה בחלום יוהכ"פ לא יצטרך להתענות (כי על הרואה יוהכ"פ בחלום כ' בשו"ע שם להתענות גם בשבת). אולם מעשה אירע להמהרי"ק נר"ו בחוה"מ סוכות שראה יוהכ"פ בחלום והסכים להתענות בו דהא דאומרים שקרוב ליוהכ"פ אין להתענות לא נמצא כתוב בשום ספר ועוד דהשתא כבר עבר יוהכ"פ והוקצה מן הדעת.

(ד) ועי' עוד בכף החיים ססקט"ז בשם מטה יהודה בסרפ"ח אות ד' ומחזיק ברכה שם אות י"ד, כי המהרהר ביום ע"ד שיניו כו' (בהדברים שמובא עליהם בשו"ע להתענות גם בשבת) אין בזה שום הוראה מן השמים.

(ה) ועי' בשד"ח מע' הכללים אות מה (ח"א צג, ג) שהקשה בענין הראשונים שעשו שאלת חלום ועפי"ז פסקו בעניני הלכה, דהלא כיון שהיו שואלים לכתחילה אין לך מהרהר בדבר גדול מזה, א"כ לא הי' להם לעשות כדברי החלום כי בכהאי גוונא שהרהר ע"ז ביום אמרינן דחלומות לא מעלין ולא מורידין.

אולם יש לתרץ קושי' השד"ח ע"פ מה שהבאנו לעיל בדברינו (ונכתוב מזה גם לקמן בעז"ה) כי שאני החלומות של הפוסקים גדולי ישראל שחלומותיהם הם בגדר קרובים לנבואה, ואין בהם הכללים כחלומות של כל אדם.

(ו) בס' עין השמש (ע' 68) מביא מתשו' שבות יעקב שכ' דמ"ש בגמ' בהרהורי היום הוא דוקא באותו יום אבל אם הרהר ביום אחר צריך להתענות, והוא שם שקו"ט על זה ומביא מספרים אחרים דמהני גם בהרהור ימים מקודם. ועי' מזה עוד שם דף ל"ו שמדייק מירושלמי בענין הי' מצטער על מעות שהניח לו אביו כו' דמשמע דכ"ה גם בהרהור של איזה ימים מקודם.

וכן משמע ממה שהבאנו לעיל בחלקים הקודמים ממאמרי אדה"ז במהות ענין החלומות, דהרהור היום המביא לחלום אינו דוקא באותו יום עצמו.

ז) ושם בדף ל"ה ע"א מביא במעשה שבא לפניו שאיש בא בימים לעס מצה קשה בליל א' דפס והי' קשה לו הלעיסה ושוב בלילה חלם שנפלו שיניו, דאיתא ע"ז באו"ח סרפ"ח שהוא מהחלומות שמתענין עליהם בשבת. והרהמ"ח צידד להקל מטעם דהלא הרהר מקודם בענין שיניו, דבהרהור מקודם כ' הט"ז דאין לחשוש מחלומו, ובצירוף סניפים אחרים להקל. וגם שקו"ט שם שזהו גם בדלא ידע ודאי אם הרהר רק שמן ההווה להרהר. [ועי' במה שהבאנו לעיל ממהרש"א ברכות דנ"ה].

ח) וראה עוד בענין חלומות שמהרהורי היום לעיל בכותרת "הפוסקים שלא להתענות ת"ח בשבת", במה שהעירונו על דברי המשמרת איתמר בשם בעל הנועם אלימלך.

חלום ביום או בשבת

א) בחדא"ג מהרש"א ברכות דנ"ה ע"ב ד"ה חלום של שחרית: אבל חלום של שחרית שכבר נח האדם מהרהורין שביום יבואו החלומות האמיתיים כו'. (והזכרנו מזה לעיל בחלק הראשון של דברינו).

ב) וכן מביא בס' שער השמים (לאבי הרלב"ג) מהרי"צ ישראלי בפירוש ס' יצירה כי החלומות שאדם חולם בבוקר רובם צודקים, כי העיכול המעלה עשן אל הראש ומחליש את כח המדמה בבוקר הוא כבר נשלם

ג) אולם בס' החפץ חיים לר"ח פאלאג'י ספ"ח אות נ"ז כ': דוקא חלום בלילה יש לעשות עיקר ולא חלום ביום זולת בשבת.

וכן בספרו שו"ת חיים ביד סוף סי' צ"ב מביא משו"ע או"ח סרפ"ח שכ' לענין תענית חלום בחולם בשבת ביום, ומדייק ע"ז כי דין זה הוא רק בשבת משא"כ בימי החול אין לחוש לחלום בשנת הצהרים. ומביא שכ"כ בס' דעת חכמה דמ"ב ובבאה"ט סרפ"ח סק"ו שבחול אין להתענות על חלום שחלם ביום, ובתשו' יד אליהו (אמשטרדם תע"ב) סל"ב הביא קצת ראיי' לזה שביום אין לחשוש לחלום, ועי' במחזיק ברכה בסרפ"ח סק"ו. ע"כ.

[כאן מציין לס' "דעת חכמה", וכמדומה ראיתי ענין זה גם בכף החיים (ואינו כעת לידי) ושם מציין על זה לס' "קנה חכמה", ואולי הכוונה לספרי הרי"ל מפינסק שחיבר ס' קנה חכמה (פפד"א תמ"א) וס' דעת חכמה (המבורג תנ"ב), ואח"כ ליקוטים משני ספריו (ווינצ'י ת"ס). ואין הספרים לידי כעת].

(ד) בס' פתרון חלומות דף כ"ז, שרבים אומרים שהחלומות של שבת צודקות יותר לפי שיש לאדם נפש יתירה והכנה שלימה בשבת. (והאריכו בדבריו בס' יד אליהו הנ"ל ובס' לב חיים ח"ב סקנ"א, עי' כ"ז בשד"ח מע' כללים אות מ"ה ח"א דף צד, ב)

חלום שנשנה

כאשר חלום נשנה ג' פעמים יש לחשוש יותר עי' או"ח סרפ"ח ס"ה, ועי' בכף החיים סרפ"ח סקמ"ט לחשוש לכמה דיעות גם בהשנות החלום ב' פעמים בלבד. ועי' גמ' ברכות דנ"ה ע"ב דחלום שנשנה ב' פעמים הוא חלום המתקיים. ושקו"ט בזה בס' עין השמש דף ל"ו.



לעילוי נשמת
הרה"ח ר' מרדכי הלוי ע"ה
בן החסיד הנודע ר' "ישראל נעוולער"
לוינ
נפטר כ"ג אלול ה'תשמ"ח
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' מנחם מענדל הלוי
וזוגתו מרת שיינא פריידא שיחיו
לוינ



לעילוי נשמת
הבחור התמים ישראל נח ע"ה
בן יבלחט"א הרה"ח התמים ר' חיים עזרא
צפתמן

נפטר י"ד אלול ה'תשס"ז
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת
הור"ח אי"א רב פעלים בצדקה וחסד לנזקקים
עסק כל ימיו בעזרה וסיוע למוסדות רבינו הק'
ובאופן דהצנע לכת
בעל לב טוב, נעים ונחמד

הרה"ת ר' שבתי נח ב"ר משה ז"ל
גארדאן
נפטר בדמי ימיו ביום ד' כ"ב אלול ה'תשס"ד
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות
בנו הרה"ת ר' ישעי'
ומשפחתו שיחיו
גארדאן



לזכות
החתן התמים
הרב איסר שיחי'
והכלה מרת דבורה לאה שתחי'
ניו

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
יום חמישי כ"א אלול ה'תשס"ט

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



נדפס ע"י הורי הכלה
הרה"ת ר' אברהם חיים וזוגתו מרת רחל שיחיו
קירשענבוים

לזכות
הילד **יוסף יצחק שי'**
נולד למזל טוב ביום ב' דר"ח אלול
ונכנס לבריתו של אאע"ה

יה"ר שהוריו יזכו
לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
לאורך ימים ושנים טובות
וירוו ממנו ומכל יו"ח רוב נחת ועונג בגו"ר
מתוך ברכה והצלחה רבה תמיד כה"י

ולזכות הוריו הרה"ת
ר' **אלכסנדר זאב** וזוגתו מרת **רבקה** שיחיו



נדפס ע"י זקניו
הרה"ת ר' **אברהם חיים** וזוגתו מרת **רחל** שיחיו
קירשענבוים



לזכות הילד **שלום שיחי'**
לרגל היכנסו לבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום ראשון ג' אלול

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

ולזכות אחיותיו
חי' מושקא ועטא שתחיו

נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ח הרה"ת ר' **דוד צבי** וזוגתו מרת **חנה** שיחיו
ויגלר
לזכות
הילדה **דבורה לאה** שתחי'

לרגל הולדתה ביום ב' י"א אלול ה'תשס"ט
יה"ר שהורי' ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי'
הרה"ח הרה"ת
ר' **פנחס** וזוגתו מרת **חנה**
ומשפחתו שיחיו
איזאווי

לזכות
החתן התמים הדגול הנעלה והנפלא
מנכ"ל דמערכת "הערות וביאורים" מלפנים
הרב ישראל שיחי'
והכלה מרת חי' מושקא שתחי'
ליין

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
בום רביעי כ' אלול ה'תשס"ט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך אושר ברכה ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' פרץ וזוגתו מרת חיה בתיה שיחיו
ליין

לזכות
החתן התמים הרב צבי הירש שיחי'
והכלה מרת ריקל שתחי'
אלטיין
לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום ד' כ' אלול ה'תשס"ט

יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד
בדור ישרים מבורך כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך אושר וברכה תמיד כה"י



נדפס ע"י הורי הכלה
הרה"ח הרה"ת ר' חיים וזוגתו מרת פריידא שיחיו
גורביץ

לזכות
החתן התמים
הרב ארי' לייב שיחי'
גאלדמאן
והכלה מרת מרים שתחי'
קורוליצקי

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום רביעי י"ג אלול ה'תשס"ט

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

סג♦סג

נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ת מנחם מענדל וזוגתו מרת צירל שיחיו
גאלדמאן
הרה"ת ר' אפרים מרדכי וזוגתו מרת שרה איטה שיחיו
קורוליצקי