

קובץ

העירות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שלושים שנה

גליון ג' [תתקפז]

ש"פ וירא - כ' מרחשון

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושבעים לבריאה

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

ב"ה
ש"פ וירא – ב' מרחשון
ה'תש"ע
גליון ג [תתקפז]

תוכן הענינים

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

- 3..... בדין הקרבה בכמה עפ"י נביא
 7..... פי' באגרוף והצורך בב' דוגמאות
 9..... מתוך שלא לשמה בא לשמה
 13..... ענין התשובה

נגלה

- 20..... כוונתו להזיק ויש הנאה להזיקו - חומרא או קולא
 24..... דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרו בע"פ
 30..... תפלת הדרך
 38..... ב' דינים בחלות הגירות
 40..... יישוב לקושיית רעק"א בשבת

חסידות

- 44..... עשו כתות ועסקו בתורה

רמב"ם

- 45..... ארבע מאות ועשר שנים עמד בית ראשון
 47..... איסור לישב בצד העומד בתפלה
 51..... אמירת רוצה אני בקידושין

הלכה ומנהג

- 55..... נמצא ג' טעויות בס"ת האם צריכים להגיה כל הס"ת
 60..... הוספה על נוסח התפלה שתקנו חז"ל
 66..... בענין דייעט בשבת

71..... שיטת אדה"ז בג' אנשים שתקעו בבת אחת
74..... מדת חסידות בעיקר וטפל [גליון]
77..... בענין אהל בשבת [גליון]

פשוטו של מקרא

79..... "ויאהל אברם"

שינוי

80..... עד היכן מדויקים בלשון הרב באמירת מאמר
82..... לימוד חומש בראשית עם קטנים
83..... "כהושעת סובבי מזבח"
86..... אודות ר' פינחס ז"ל משקאלור [גליון]



מודעה ובקשה

כידוע לכל, הקובץ נתייחד בעיקר עם המטרה לעורר ה"קאץ" - עיון ובירור שקו"ט וכו' - בתורת רבינו הק' שארוכה מארץ מדה וגו' בשיחות, מאמרים, רשימות, ואגרות קודש וכו', וכפי ששמענו כן פעמים רבות מפורש בשיחותיו הק', וכן שהורה הרבה פעמים לכתוב חידו"ת ו"זיך קאכץ" בעניני משיח וגאולה.

אי לזאת מבקשים אנו מכל הכותבים היקרים והנכבדים שיחיו להתחיל ולהשתדל ביתר שאת לכתוב בעיקר בענינים אלו בהתאם לרצונו הק' ויגעת ומצאת תאמין!

הערות לקובץ הבא

שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תולדות
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ל' מרחשון

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

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

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: haoros@gmail.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

לְקוּטֵי שִׁיחֹת

בדין הקרבה בבמה עפ"י נביא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חי"ד פ' שופטים (ב) מביא דרשת רז"ל עה"פ "נביא מקרבך מאחיך וגו' אליו תשמעון" (שופטים יח, טו): "אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצות שבתורה כגון אליהו בהר הכרמל, הכל לפי שעה שמע לו" (יבמות צב, ספרי שם), ומביא גם דרשת הספרי עה"פ "השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה" (ראה יב, יג): "אבל אתה מעלה בכל מקום שיאמר לך הנביא כדרך שהעלה אליהו בהר הכרמל" ומקשה דכיון שישנו ציווי כללי ד"אליו תשמעון" כנ"ל דילפינן מיני' הדין דאליהו בהר הכרמל, א"כ למה צריך עוד ילפותא דדין זה מהשמר לך וגו'? וממשיך שם לבאר דדין זה דהקרבת אליהו בהר הכרמל יש לפרש בב' אופנים: א) דזהו דין בגדר הנביא, שצריכים לשמוע לו אפילו כשמצוה לעבור על מצוות שבתורה. ב) דזהו דין בגדר במה, דעפ"י ציווי הנביא ליכא כלל איסורא דבמה, ובמילא ה"ז נחשב כהקרבה בשעת היתר במות, והנפק"מ דלפי אופן הא' נמצא דאין על זה גדר קרבן, ולא חל שם דיני במה בזמן שהבמות היו מותרות, אלא שהנביא התיר האיסור דשחוטי חוץ, משא"כ לאופן הב' יש ע"ז גדר של הקרבה מעליא על במה כבזמן שהבמות מותרות, וזהו החידוש של הדרשה דהשמר לך וגו' שהוא דין בגדר במה, דעפ"י נביא לא נאסר האיסור דבמה עיי"ש בארוכה, וכן הוא ב'קונטרס תורה חדשה מאתי תצא' סעי' ה' עיי"ש.

וראה גם בחי' הגרי"ז (סטנסיל) זבחים (ח"א ע' קמ"ט) שהביא ג"כ דרשה הנ"ל דהשמר לך וגו' אבל אתה מקריב עפ"י נביא. מירושלמי (מגילה פ"א הי"א) ומקשה ג"כ כנ"ל דהרי דין זה ילפינן מהדין הכללי דאליו תשמעון ולמה צריך קרא דהשמר לך וגו'? ומתרג' ג"כ ע"ד הנ"ל דמאליו תשמעון ילפינן דצריכים לשמוע לדברי הנביא אפילו כשאומר לך לעבור כו', אבל האיסור בעצם החפצא במקומו עומד, אלא שמותר לעבור לשעה עפ"י נביא, אבל בשחוטי חוץ עפ"י נביא נעשה לקרבן של תורה כשעת היתר הבמות ע"כ.

ראין להקשות לאידך גיסא דכיון דילפינן מהשמר לך וגו' דעפ"י נביא לא נאסר איסור במה, א"כ מה ניתוסף בדין זה ע"י הלימוד ד"אליו תשמעון" אפילו אומר לך לעבור כגון אליהו בהר הכרמל, דלכאורה היינו יודעים דין זה אפילו בלי קרא דאליו תשמעון?

די"ל שהכוונה בזה הוא ע"ד המבואר בקידושין ד,א, "אמר רבה: בא זה ולמד על זה, מידי דהוה אתושב ושכיר; דתניא: תושב - זה קנוי קנין עולם, שכיר - זה קנוי קנין שנים; יאמר תושב ולא יאמר שכיר, ואני אומר: קנוי קנין עולם אינו אוכל, קנוי קנין שנים לא כ"ש! אילו כן, הייתי אומר: תושב - זה קנוי קנין שנים, אבל קנוי קנין עולם אוכל, בא שכיר ולימד על תושב, שאע"פ שקנוי קנין עולם - אינו אוכל". (וראה מהרש"א ב"ק ג,א, בתוד"ה והא דמכליא) וא"כ גם הכא רק לאחר שהביא הספרי הלימוד דאליו תשמעון כגון אליהו בהר הכרמל וכו', נמצא דקרא דבכל מקום אשר תראה וגו', יתורא הוא וממילא ילפינן החידוש דנעשה כהזמן דהיתר במות, וראה לשון השיחה שם "לאחר שלמדנו דאליו תשמעון להקריב בבמה, בא הלימוד בבמה ד"מעלה אתה בכל מקום שיאמר לך הנביא" ההיתר וציווי - פרט בדיני במה".

אלא דאכתי צריך ביאור דמכיון דהקרבה עפ"י נביא שאני מכל ציווי הנביא לעבור, דבהקרבה ה"ז קרבן של תורה משא"כ בשאר ציוויים ששם האיסור במקומו עומד, אלא שצריכים לשמוע לדבריו, א"כ למה נקטה הגמ' ביבמות דין זה דאליהו בהר הכרמל בהדי שאר מצוות התורה, כיון ששחוט חוץ עפ"י נביא אינו אסור כלל? וגם אם לא הי' אומר שם בהדיא "כגון אליהו בהר הכרמל" היינו אומרים דהך דקרא דבכל מקום אשר תראה יתורא הוא ונדע שהוא פרט בדיני במה?

ועי' בס' רנת יצחק (מלכים יח, לו) שהביא דברי הגרי"ז ומקשה כנ"ל ומתרץ עפ"י מ"ש המנחת חינוך (מצוה תקט"ז) דנראה מדברי הרמב"ם בפ"ט מהל' יסודי התורה דאין המצוה לשמוע לו לעבור על אחת מכל המצוות רק אם אומר בשם הקב"ה שהקב"ה צוה לו כך, אבל מדעתו אי"צ לשמוע לו, אבל בתוס' (סנהדרין פט, ב, ד"ה אליהו וביבמות שם ד"ה ליגמר) נראה דצריך לשמוע לו אף דאמר מדעתי' דנפשי' שמצוה לעבור עבירה צריכים לשמוע לו עיי"ש, ומתרץ לפי שיטת התוס' דמתי אמרינן דנעשה זה קרבן בדין תורה זהו רק כשאומר שהקב"ה צוה לו כן, דבזה ילפינן מהשמר לך כו', משא"כ כשמצוה להקריב בשם עצמו, שם

ודאי לא נעשה זה לקרבן עפ"י תורה כו', וזה ילפינן מאליו תשמעון דמ"מ מצווין לשמוע לו עיי"ש.

אבל באמת קשה לתרץ כדבריו (נוסף לזה דאכתי תקשי לשיטת הרמב"ם כמ"ש שם) כי מכיון דס"ל דבאליהו ה' זה עפ"י ציווי ה' דלכן אמרינן שחל ע"ז גדר קרבן וכו', א"כ מה מקום להזכיר "כגון אליהו בהר הכרמל" בגמ' ובספרי בדרשת אליו תשמעון, דלדבריו איירי שם במקום שהנביא אומר כן מדעתו ושלכן האיסור במקומו עומד כנ"ל? ואין לומר דהדרשה דהשמר לך וגו' ס"ל שה' עפ"י ציווי ה', והדרשה דאליו תשמעון ס"ל שה' עפ"י עצמו (ראה תוס' סנהדרין ויבמות שם) דהרי ב' הדרשות הם בספרי ובמילא אין לומר דפליגי וע"ד שכתב בהשיחה שם בריש סעי' ב', ועוד אי נימא דפליגי אין כאן שום קושיא מעיקרא.

עוד כתב שם לתרץ שיש חילוק בין איסור העלאה בחוץ לאיסור שחוטי חוץ דהעלאה בחוץ הוה מטעם עבודה בחוץ, משא"כ שחיטה לא הוה עבודה אלא דאסרה התורה מעשה שחיטה בחוץ, ולפי"ז ר"ל דהדרשה דהשמר לך וגו' דהוה בגדר קרבן קאי רק על ההעלאה, והדרשה דאליו תשמעון קאי על מעשה השחיטה ששם האיסור במקומו עומד, עיי"ש בארוכה, אבל גם זה דוחק, כי מכיון דילפינן מהשמר לך וגו' דקרבנו של אליהו הוה גדר קרבן כו' וקרבן זה צריך שחיטה, איך נחלק בקרבן זה עצמו לומר דבחלק אחד של הקרבן דהיינו שחיטה בזה אמרה התורה שהאיסור במקומו עומד?

וראה גם בס' שטמ"ק על מס' פסחים בקובץ חידושים (ע' תקח והלאה, וראה גם בספרו משפט המלוכה ע' יח) שעמד על קושיא הנ"ל דלמה צריכים ב' לימודים, ומבאר דהלימוד דהשמר לך וגו' מחדש דהקרבה עפ"י נביא בזמן איסור במות נעשה המקום ל"מקום אשר יבחר ה'", דמזמן איסור במות אמרה התורה שאסור להקריב כי אם במקום אחר יבחר ה', ושם ילפינן הדין דהקרבה עפ"י נביא, והיינו משום דלשעה נעשה מקום זה שבו בחר ה', ובמילא ה"ז כאילו מקריב במקדש עצמו, ובמקדש זר פסול להקרבה, וע"ז בא הלימוד דאליו תשמעון דאף דלהקרבה זו צריכים כהן דוקא, [לא כהקרבה בבמה בשעת היתר במות דאפשר ע"י זר] מ"מ היו יכולים להקריב ע"י אליהו אף שה' זר (כמבואר בתוס' ב"מ קיד, א, בסוף ד"ה מהו) עיי"ש בארוכה.

אבל תירוץ זה אינו מתאים לפי המבואר בהשיחה שנתבאר דאדרבה דהלימוד דהשמר לך מחדש דההקרבה הוה כשעת היתר במות וכל דיני במה המבוארים בסוף זבחים קאי על הקרבה דאליהו ועפ"י נביא, ונמצא דליכא שום איסור הקרבה בזר, וראה עוד בזה בס' משך חכמה פ' ראה (יב,ג). ויל"ע.

עוד יל"ע בזה, דהלא בירושלמי מגילה שם (הי"ב, וראה גם תמורה כח,ב) מבואר שהתירו איסור זרות בפרו של גדעון, (שופטים ז) ולולי היתר מיוחד זה הי' שייך שם איסור זרות, וקשה דהרי זר מותר להקריב בבמה? וביאר בזה בס' מקדש דוד (קדשים סי' כ"ז אות י') דמה דזר כשר בבמה זהו דוקא בשעת היתר במות, אבל בשעת איסור במות רק דהותר לשעה עפ"י נביא אז הי' הקרבה מעלייתא וזר אסור להקריב דבזו הבמה שהיא עפ"י נביא ליכא היתר זרים עיי"ש ולכן הי' צריך שם היתר מיוחד עכתו"ד. אבל לכאורה לפי המבואר בהשיחה דהקרבה עפ"י נביא הוה כהקרבה בשעת היתר במות אכתי תקשי דלמה הי' צריך בגדעון היתר מיוחד? ויל"ע. וראה לקו"ש חכ"ג נשא (א) בנוגע להקרכת נשיא אפרים בשבת בחנוכת המשכן שהי' ג"כ הוראת שעה שגם שם ישנה כמה דעות אם הוא היתר גמור כו' ושם בהערה 64 מביא ג"כ הך דאליהו עיי"ש].

בסעי' ו' כתב וז"ל: ההקרבה בבמה אינה פועלת שתתפשט הקדושה במקום בו הוקרב הקרבן, לא מצינו קדושה בהמקומות שבעבר היו בהם במות; משא"כ במזבח של המקדש שהקרכת הקרבן פועלת קדושה גם במקומו - היינו שאין בכחו של קרבן בבמה להמשיך הקדושה ממנו וחוצה, משא"כ קרבן בביהמ"ק, עכ"ל.

ויש להעיר במ"ש בס' בית אלקים להמבי"ט (שער היסודות פרק ס"א בסופו) וז"ל: והנכון כי בזמן היתר הבמות להקריב קרבנות נדבה, המקום נתקדש לבמה והקריבו בו, היו מתפללים שם, והי' נשאר המקום ההוא מקודש, והיו בונים ביהמ"ס לרבים וכשנבנה בית העולמים שנאסר הבמות, היו מתפללים ג"כ באותם המקומות כו'. וראה גם בשו"ת חת"ס (או"ח סי' ל"ב) שכתב וז"ל: דאין ספק אצלי שאסור לנתוץ אבן מבמה, לא מבעיא בשעת היתר הבמות אלא אפילו בשעת איסור במות משנבנה ביהמ"ק, מ"מ אותם הבמות שנבנו בשעת היתר, נ"ל שאסור לנתוץ מהם שום דבר, ושלמה המלך ע"ה השאירם ולא הרסם כלל וכו', דפשיטא לי דלאו דנתיצה שייך אף בבמה, אפילו בשעת איסור במות שאסור לנתוץ

אותה במה הנבנה בהיתר, ומכ"ש בשעת היתר במות עכ"ל, וראה בס' מנחה חריבה סוטה לה, ב, ד"ה אמ"ל ר"ח (קמח, ב מדפי הספר) שהביא רא"י לזה, דמדברי המבי"ט משמע דבבמה יש שם קדושת מקום, ולפי החת"ס עכ"פ בנוגע להאבנים עצמם, ומהשיחה לא משמע כן, ואולי יש לחלק בדרגות קדושה עצמה.



פי' באגרוף והצורך בב' דוגמאות

הרב בן ציון חיים אסטר

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש ח"ו משפטים (א) מבאר רבינו מתי אומר רש"י הכלל "דיבר הכתוב בהוה", ומבאר שכשהפסוק איירי בדרך סיפור ומתאר מאורע אז פשוט שמדבר ב"הוה" ובאופן הרגיל ואינו צריך לפרש, אמנם כשהפסוק איירי בסגנון של סיפור ומפרט פרט מסוים הנוגע לדינא אז צריך רש"י לומר שמדבר הכתוב בהוה, ולפי זה מבאר למה "בוכי יריבון אנשים" או "בוכי יכה איש את עבדו גו" בשבט גו" אין רש"י מפרש כלום כי הוא תיאור מאורע, אמנם ב"וכי יגח שור" דהפרט דשור נוגע לדין כי יש בו דין סקילה צריך רש"י לפרש דלאו דוקא שור. וכן מבאר הא דרש"י צריך לפרש כן עו"פ ב"מכשפה לא תחיי" כי שם הפסוק הוא בסגנון של דין וקס"ד שהוא דוקא נקבה, לכן צריך לפרש דלאו דוקא במכשפה נקיבה. ומבאר עוד דהא שרש"י צריך לפרש עו"פ בכל אלמנה ויתום לא תענון הוא משום דהקרא נותן ב' דוגמאות ומשמע שהוא בדוקא ולכן מפרש דלאו דוקא.

והנה, הא דהפסוק מביא ב' דוגמאות ב"אלמנה ויתום לא תענון", מובן שצריך רש"י לפרשו משום שהתם איירי הקרא בסגנון של דין ע"ד מכשפה לא תחיי, ולכן הקס"ד כנ"ל דהוא בדוקא. ומקשה שם בהשיחה שהא דמצינו לגבי בור (שהוא בסגנון של סיפור, וכמשנת"ל שאז בד"כ לא הוצרך רש"י לפרש שמדובר בהוה) ב' דוגמאות "ונפל שמה שור או חמור", ושם מביא רש"י לימוד משור דשבת דשור לאו דוקא אלא כל בהמה וחי', קשה, דלמה הוצרך הקרא להביא ב' דוגמאות. ומתרץ דמשו"ה מפרש רש"י דממעטינן אדם וכלים, ונמצא דגם באופן זה קשה

למה צריך ב' דוגמאות ולכן רש"י מפרש שהוא משום המיעוט, ועיי"ש ס"ב וסס"י.

ולכאורה צ"ב, דבאותו פסוק – "וכי יריבון אנשים" – שרבינו מבאר שמדבר בסגנון של סיפור (שלכן לא הוצרך רש"י לפרש כנ"ל), כתיב "באבן או באגרוף" דהיינו ב' דוגמאות, ובשלמא הפסוק וכי יכה איש את עבדו גו' דכתב רק דוגמא א' ד"שבט", אין רש"י צריך לפרש דיבר הכתוב בהוה כי זה בסגנון דסיפור כנ"ל (ורק מפרש דצ"ל כדי להמית, וראה הערה 7 בשיחה שם), אמנם בפסוק דבאבן או באגרוף צ"ב למה כ' ב' דוגמאות (ופשוט דבהפסוק וכי יכה איש את עבדו, דכתיב ג"כ או את אמתו אין זה ב' "דוגמאות" דתו ליתא והכתוב ר"ל דאין חילוק בין עבדו הכנעני או שפחתו הכנענית).

וביותר תמוה דמצינו מחלוקת בין מפרשי המקרא בפ"י באבן או באגרוף, ורש"י אינו מפרש כלום, דהרשב"ם מפרש דהפסוק איירי בהשלכת אבן, ואבן הוא קטן מאגרוף שהוא אבן גדול, אמנם הרמב"ן מפרש שאגרוף הוא היד שיקבצו האצבעות לתוך כף היד ולכן ההכאה הוא יותר קל מאבן, ומשמע שלמד שלא השליך האבן רק שהכה עם האבן ביד.

ואולי רש"י למד בפשש"מ שאבן הוא ע"י השלכה כהרשב"ם ואגרוף הוא בגוף היד כהרמב"ן ולכן יש ב' דוגמאות א' על כחו וא' על גופו, אמנם לכאורה רש"י הי' צריך לפרשו, ולהעיר מבמדבר לה יז שכ' שם ב"אבן יד" ועיי"ש פירש"י וכן ברש"י שם בד"ה אשר ימות בה ובשפ"ח שם עד"ז, וצ"ע אם זהו פשש"מ.

ולהעיר דאם הפ"י בהפסוק הוא כנ"ל בין בכחו ובין בגופו נמצא דתרווייהו כתיבי וא"כ יהא מיתלי תלוי השקו"ט בראשונים אם כחו הוה אב או תולדה, עיין ראשונים ב"ק ג' ע"ב אלא כיחו וניעו בהדי דקא אזלי היינו אדם (ובפנ"י שם) ובש"מ דף ד' ע"ב, בפ"י הפסוק וכנ"ל, ועצ"ע.



מתוך שלא לשמה בא לשמה

הרב אפרים פישל אסטר

ר"מ בישיבה

בלקוטי שיחות ח"כ לך לך (ב) מבאר כ"ק אדמו"ר סיפור הזהר אודות ר"י שלמד תורה כדי להיות עשיר, ובתוך הדברים מבאר דהפי' במחז"ל: "מתוך שלא לשמה בא לשמה" הוא שהתוך של הלא לשמה גופא הוא לשמה (ולא רק שתוכו של כ"א מישראל הוא לשמה) ושלכן רק בפני' כזו שה"תוך" שלה יכול להיות לשמה, נאמר דמתוך שלא לשמה בא לשמה ועפ"ז לכאו' היו צריכים לומר דהלומד ע"מ להיות עשיר נאמר עליו שבא עי"ז ללשמה כיון שיש בזה ענין חיובי, וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בהשיחה שם (ע' 51) דע"י שנעשה עשיר נתרבה כבוד שמים, דהכל רואים דע"י לימוד התורה נתעשר.

וא"כ לכאו' בכל אופן של כוונה בלימוד לשם עשירות נאמר בזה מתוך שלא לשמה בא לשמה, שהרי בכוונה לעשירות באיזה אופן שיהי' יש בזה איזה ענין חיובי, וא"כ בא לשמה.

אמנם מביא בהשיחה שמדברי אדה"ז בהל' ת"ת מובן שישנם ב' אופנים בכוונה לשם עשירות, בכוונה שיקבל עשירות משמים, ובכוונה ליקח עשירות מבנ"א, דרק בעשירות משמים אמרין מתוך שלא לשמה, בא לשמה. אבל ע"מ ליקח עשירות מבנ"א אסור ולכאו' הרי באיזה אופן שיהי' הלומד ע"מ שיהי' עשיר יש בזה ענין חיובי, וא"כ נאמר שמתוך שלא לשמה בא לשמה. וא"כ מדוע מחלק אדה"ז בין המכוין שיתעשר משמים או שיתעשר מבנ"א.

אלא עכצ"ל דהביאור בזה פשוט דהלומד ע"מ שיתעשר מבנ"א ישנו עוד איסור של "ולא קרדום לחתך בה". ולגבי איסור זה לא מהני להתירו מטעם שמתוך שלא לשמה בא לשמה, דכיון שה"לא לשמה" באופן זה הוא (לא רק ענין של פני' אלא) איסור ממש שעושה את התורה לקרדום א"א לומר שהתוך של איסור זה הוא לשמה.

ועפ"ז מה שמהביא רבינו בהשיחה (ע' 49) מדברי אדה"ז להתיר בשעת הדחק (במי שאין לו יראת שמים וכו') עיי"ש) גם בעושה תורה קרדום מטעם מתוך שלא לשמה בא לשמה, עכצ"ל הכוונה בזה כפירושו

הפשוט דמתוך לימודו שלא לשמה יבא אח"כ ללמוד לשמה, או כפי הפנימי דהתוך של איש מישראל הוא לשמה, אבל א"א לפרש דהתוך של הלא לשמה גופא בנדון זה שעושה התורה קרדום הוא לשמה, שהרי הלא לשמה הוא איסור, ואיך אפ"ל שה"תוך" של האיסור הוא לשמה?

ואולי הי' אפ"ל דזהו הסבר החילוק בין לומד ע"מ שיתעשר משמים דמותר אף לכתחילה ללומד ע"מ ליקח עשירות מבנ"א דמותר רק בדיעבד, דהן אמת דהנפק"מ ביניהם הוא אי איכא האיסור דקרדום לחתך בה, אמנם לכ' ס"ס הרי קיי"ל דמתוך שלא לשמה בא לשמה, אלא דהחילוק הוא דמתוך שלא לשמה כו' אינו יכול להתיר האיסור כיון שלא שייך לומר שהתוך שלה הוא לשמה, ולכן האיסור במקומה עומדת. וא"כ פי' מתוך שלא לשמה כו' בזה הוא רק דבעתיד יבא ללמוד לשמה ולכן מותר רק בדיעבד כיון דבהווה אין התוך של הלא לשמה לשמה משא"כ בלומד ע"מ שיתעשר משמים דהתוך של הלא לשמה בהווה הוא לשמה מותר לכתחילה ללמוד באופן זה.

אולם כל הנ"ל אינו, כיון שמהמשך הדברים בהשיחה משמע ברור שבלומד ע"מ ליקח עשירות מבנ"א דעושה התורה קרדום, שייך לומר בזה דמתוך שלא לשמה בא לשמה, דה"תוך" של הלא לשמה הוא לשמה.

דהנה מבאר דבלומד תורה ע"מ לקנות לא אמרין מתוך שלא לשמה כו' כיון דא"א לומר בלקנות (שאינן בו שום ענין חיובי) שהתוך של הלא לשמה הוא לשמה. ולכא' הרי עיקר האריכות בשיחה הוא בקשר לר"י שרצה ללמוד תורה ע"מ להיות עשיר, שבזה מביא ב' אופנים בלומד להיות עשיר כנ"ל. וא"כ מדוע אינו מחלק בהני ב' אופנים גופא, דבלומד ע"מ שיתעשר משמים יש בזה ענין חיובי והתוך של כוונה זו היא לשמה, ובלומד ע"מ ליקח עשירות מבנ"א הוי איסור וא"א לומר דהתוך שלה לשמה, ומאי טעמא מביא דוקא מהלימוד לקנות שלא שייך לומר דהתוך של הלא לשמה הוא לשמה.

אלא ע"כ לא דמי כשעושה התורה קרדום להלומד לקנות, דבעושה התורה קרדום עדיין שייך לומר דהתוך שלא לשמה. וצ"ב בזה, שהרי כמו שלענין לומד לקנות נאמר דנוח לו שלא נברא (דהוא ענין הפכי לגמרי מלשמה) כמו"כ בעושה התורה קרדום מביא אדה"ז דברי חז"ל ד"נעקק מן העולם", וא"כ איך אפ"ל דהתוך של הלימוד באופן זה הוא לשמה.

והטעם שלמד כן בהשיחה נראה, דהנה הגם שב' האופנים בלומד ע"מ שיתעשר חלוקים בדינם (ובספ"ד האריך אדה"ז בדים לוקח עשירות מבנ"א. אמנם בס"ג הביאם אדה"ז בחדא מתחא דבב' אופנים אלו נאמרה מתוך שלא לשמה כו', דמזה משמע להדיא דגדר מתוך שלא לשמה בב' האופנים דלומד ע"מ שיתעשר שוב). הגם שחלוקים בפרטי הדינים שמבאר להלן דחילוקים אלו הוא רק מצד איסור עשיית התורה קרדום.

ועוד מבואר מדברי השיחה דלא כשנת"ל, דמבאר דבלימוד התורה לקנתר לא אמרינן מתוך שלא לשמה בא לשמה כיון דא"א לומר דהתוך של הלא לשמה הוא לשמה. ומבואר בזה, דהגם דבלימוד לקנתר עדיין הי' שייך לומר דהתוך של היהודי הלומד הוא לשמה (או שבעתיד יבוא ללמוד לשמה), אינו מספיק בזה דלא אמרינן מתוך שלא לשמה כו' אלא אי התוך של הלא לשמה גופא הוא לשמה, והרי לא מצינו שלימוד התורה לקנתר יהא מותר בשעת הדחק כשאינו ירא שמים, וע"כ דלא שייך גבי' כלל מתוך כו' (הגם שהתוך של היהודי הוא לשמה)

וא"כ בעושה התורה קרדום דבשעת הדחק אמרינן דמתוך שלא לשמה כו' ע"כ הפי' בזה הוא דהתוך של הלא לשמה גופא הוא לשמה, וצ"ב כנ"ל איך אפ"ל באיסור דעושה התורה קרדום ד"נעקר מן העולם" דהתוך שלה לשמה.

ונראה לפרש החילוק בין לומד ע"מ שיתעשר משמים ללומד להתעשר מבנ"א שעושה תורה קרדום באו"א, דבלומד ע"מ שיתעשר משמים אין זה שמתוך שלא לשמה כו' הוא היתר מיוחד ללימוד התורה שלו, דאדרבא הכוונה בזה שאי"צ היתר ללמוד תורה שלא לשמה כיון שכך הם טבע הדברים שמתחיל אדם בלימודו שלא לשמה ומתוך זה בא לשמה (ויתרה מזו, הרי ידוע דיוק רבינו בלקו"ש חט"ו (ע' 78) דמהל' לעולם משמע שלעולם הסדר הוא באופן זה), משא"כ בעושה תורה קרדום ה"ז היתר מיוחד דהגם דאין לימודו כדבעי, מ"מ התירו הלימוד מטעם זה. עי' היטב בלקו"ש חל"א (עמ' 118 הערה 46) שמשם הבנתי ביאור זה.

ועפ"ז צ"ל דלא שייך הענין דמתוך שלא לשמה כו' להא דעושה התורה קרדום. והיינו דבודאי אין התוך של האיסור דעשיית קרדום לשמה, אלא שמ"מ יש היתר מיוחד מטעם שמתוך שלא לשמה כו' דהתוך של הלא לשמה הוא לשמה.

ביאור הדבר, גדר האיסור דעושה התורה קרדום הוא איסור בהחפצא של תורה שנעשית קרדום, ואיסור זה במקומה עומדת, והיינו דאין התוך של איסור זה לשמה. אלא דמכיון שעצם לימוד התורה דהגברא הוא באופן שהתוך של כוונתו בלימודו הוא לשמה, ה"ז דוחה ומתיר האיסור של עשיית החפצא של תורה קרדום.

וזהו החילוק בין עושה תורה קרדום, ללומד לקנתר דאין היתר דמתוך שלא לשמה כו' אפי' בשעת הדחק (לדעה זו), דבלומד לקנתר ה"ז ענין הפכי בכוונת הגברא הלומד, ולא שייך לומר דהתוך של כוונת הגברא הוא לשמה, משא"כ בעושה תורה קרדום שהוא איסור בחפצת התורה, אמרינן דלימוד התורה דהגברא דוחה אותה (בשעת הדחק).

ונראה עוד, דמשנ"ת בהשיחה דהכלל דמתוך שלא לשמה פירושו (ונאמרה רק כ) שהתוך של הלא לשמה הוא לשמה, ובלא"ה לא סגי מה שבעתיד יבא ללמוד לשמה (או שבפנימיות נפשו הוא לשמה), אין זה לכו"ע, ובפלוגתא תליא מלתא. ובהשיחה מבאר הענין רק לפי הדיעה שהובא שם.

דהנה בפ"ד בהל' ת"ת מביא אדה"ז ב' שיטות בענין הלומד ואינו מקיים, ד"א דלא אמרינן בזה מתוך שלא לשמה כו', ו"א דגם בזה נאמרה. ולכ' פשוט דבלומד ואינו מקיים א"א לומר שיש בהלימוד באופן זה "תוך" של לשמה. דעי' בהשיחה (ע' 50) שמבאר דבלומד ואינו מקיים חסר בעצם הלימוד שלו, ולכ' א"א לומר בזה מתוך שלא לשמה כו'. ולא דמי לעושה תורה קרדום שהוא איסור שנעשה בהחפצא דתורה, משא"כ בלומד ואינו מקיים הוא חסרון בעצם הלימוד דהגברא.

וא"כ לכאו' צ"ל דהו"א דס"ל דגם בזה אמרינן מתוך שלא לשמה כו', הוא משום דפירשו מתוך שלא לשמה כו' דבעתיד יבא ללמוד לשמה. וזהו ביאור הפלוגתא, דלדיעה הא' רק כשהתוך של לימודו הוא לשמה אמרינן דבא לשמה, ולדעה הב' גם כשבהווה אין תוך של לשמה אמרינן דיבא ללמוד לשמה.

ומדויק מאד בל' אדה"ז שם דכתב "וי"א שאעפ"כ לעולם יעסוק אדם בתורה כי מתוך שלא לשמה יוכל לבא לידי לשמה ללמוד ע"מ לשמור ולעשות שהמאור שבה מחזירו למוטב", דמדייק אדה"ז (דלא כהל' בכ"מ שמביא להלן) "יוכל לבא לידי לשמה" שמדגיש דיש בלימוד זה יכולת

שיבא (בעתיד) ללשמה, וכן מוסיף לדיעה זו ההסברה שהמאור שבה מחזירו למוטב, דלכ' אינו כהפירוש שהתוך של הלימוד (בהווה) הוא לשמה.

וי"ל בסגנון אחר ב' האופנים בפ' מתוך שלא לשמה בא לשמה, האם נאמר דפירושו דעצם הלימוד הוא שלא לשמה וה"ז רק סיבה להתיר לימוד שלא לשמה, או דלמא מתוך שלא לשמה כו' הוא סימן שבעצם ג"ז הוא לימוד לשמה. וזהו ביאור הפלוגתא בלומד ואינו מקיים כנ"ל.

היוצא מכ"ז דישנו ד' חלוקות לעניין מתוך שלא לשמה כו', א' לומד ע"מ שיתעשר משמים. ב' ע"מ ליקח עשירות שעושה התורה קרדום. ג' לומד ואינו מקיים. ד' לומד לקנטר. ונתבאר קצת החחילוק ביניהם ויש להאריך עוד.



ענין התשובה

הרב יוסף קראסניאנסקי
מאנסי, ניו יורק

כתב הרמב"ם בהל' שגגות פ"ג הל' י' "אין יוהכ"פ . . מכפרין אלא על השבים המאמינים בכפרתן אבל המבעט בהן אינן מכפרין בו . .".

ודין זה כתב הרמב"ם גם בהל' תשובה פ"א הל' ג' "בזמן הזה . . אין שם אלא תשובה התשובה מכפרת על כל העבירות . . ועצמו של יוהכ"פ מכפר לשבים וכו'" וממשיך בהל' ד' "אע"פ שהתשובה מכפרת על הכל ועיצומו של יוהכ"פ מכפר, יש עבירות וכו'" ע"ש.

והנה מפשטות לשון הרמב"ם משמע שהל' ג' הוא הקדמה להל' ד' ששם הוא מפרט החילוקי כפרה, אבל ראה לקו"ש חכ"ז אחרי (ב) שמבאר שם כ"ק אדמו"ר שפי' וכוונת הרמב"ם כאן הוא ע"ד מה שכותב בהל' שגגות שם. דהיינו שהרמב"ם כאן בהל' תשובה מדבר בשני סוגי כפרה: (א) כפרה על העבירות שזה נפעל ע"י התשובה וע"י שעיר המשתלח וכו', (ב) כפרה על האדם שזהו הענין דעצמו של יוהכ"פ מכפר לשבים היינו על האדם השב,

ועפ"ז מסביר כ"ק אדמו"ר זה ששעיר המשתלח מכפר על קלות בלא תשובה ואילו על חמורות רק עם תשובה (ראה הרמב"ם הל' תשובה פ"א הל' ב') כי מכיון ששעיר המשתלח מכפר על העבירות, לכן בכחו לכפר על הקלות בלא תשובה ואילו על חמורות רק עם תשובה. משא"כ יוהכ"פ שמכפר על האדם, הרי האדם צריך לשוב, היינו שבכללותו הוא שב לה' כדי שתחול עליו הכפרה דעצמו של יוהכ"פ, אבל אין זה תשובה פרטית על חטא פרטית ע"ש.

והנה לפי ביאור זה צריך להבין ולברר ב' ענינים : א) הנה בכל גדר של כפרה בהל' תשובה פ"א כאן מפרש הרמב"ם על מה בדיוק הוא מכפר, ואילו גבי עצמו של יוהכ"פ אין הוא מפרש כלום על מה הוא מכפר? ומסתימת לשון הרמב"ם משמע שאין שום דבר שאינו מכפר עליו, וכן הוא משמעות השיחה שגדר כפרה זו אכן מכפר על הכל וענין זה דורש ביאור, ב) אם אכן כן הוא שכפרה על האדם גדול כחו כ"כ שמכפר על הכל, משא"כ כפרה על העבירות יש בו חילוקים והגבלות וכו' א"כ למה בזמן שביהמ"ק היה קיים היה עיקר הכפרה השעיר המשתלח שמכפר על העבירות ולא עצמו של יוהכ"פ שמכפר על האדם? וגם זה דורש ביאור.

וי"ל הביאור דבלקו"ש חל"ד עקב (ב) (וראה שם הערה 45 שמציין להשיחה דלעיל) מבאר כ"ק אדמו"ר זה שתשובה נק' שוחד כמ"ש "ושוחד מחיק רשעים יקח" ומביא מהמדרש שבעוה"ז הקב"ה לוקח שוחד מהרשעים דהיינו תשובה ומע"ט.

ומקשה שם דלכאורה שוחד הרי ענינו הוא הטיית הדין ולכאורה כיון שתשובה מתקן העון הרי אין זה הטיית הדין? וגם אם אכן ענין התשובה הוא הטיית הדין א"כ איך באמת מקבלו הקב"ה?

ומבאר שם שישנם ב' ענינים בתשובה : א) תקון וכפרת העון, ב) שינוי הגברא החוטא, היינו שמשנתה החוטא ואינו עוד אותו האיש שעשה אותן המעשים ע"ש בארוכה.

ומביא שם בהערה 49 שתשובה בגדר זה שמשנה את האדם יש בכחו לתקן ענינים שמצד הגדר דתקון העון יש בהם גדרים וכו' ואילו מצד הענין דשינוי האדם בתכלית הנה מהני התשובה גם לענינים כאלו, כולל חילול השם וכו'.

ועפ"ז מבאר שם ענין השוחד שבתשובה דהיינו כאשר לא עשה תשובה גמורה שמצד הענין דתקנת החטא יהי' זה בשלימות, וגם מצד הענין דשינוי האדם הרי רק התחיל בזה ולא נשתנה לגמרי, הרי מצד שורת הדין אין כאן מצב שתבא ממנו מחילה גמורה, אבל מכיון שנקודת השינוי בהאדם כבר נעשה ואינו רק מחוסר זמן עד שזה יתפשט בכל מציאותו הרי מצד הקב"ה נפעל שנמחל לו לגמרי ואין זה בגדר דהטיית הדין מכיון שנקודת השינוי בהאדם כבר היה ואינו רק מחוסר זמן עד שכל מציאותו תשתנה.

ורואים מכאן שהענין בתשובה דמכפרת, (שינוי) ותקון האדם גדול כחו לתקן כל ענין גם ענינים כאלו שמצד הענין דתקנת העון יש בהם הגבלות וגדרים וכו'.

ועפ"ז מובן היטב סתימת לשון הרמב"ם בהל' תשובה שם לגבי הענין דעיצומו של יום מכפר, כי מכיון שענינו הוא תקון האדם, מכפר לשבים, לכן אין ענין שאין הוא מכפר עליו.

אלא שעפ"ז תגדל הקושי' הב' דלעיל דא"כ למה בזמן שביהמ"ק היה קיים היה עיקר הכפרה השעיר המשתלח שמכפר על העבירות ולא עצמו של יוהכ"פ שמכפר על האדם כיון שרואים שהכפרה על האדם גדול כחו כ"כ.

וי"ל דהנה בלקו"ש חי"ז אחרי (ג) מבאר רבינו שישנם ב' ענינים בתשובה: (א) תשובה עצמה שענינה הוא עזיבת החטא בלבד, היינו רק בנוגע למכאן ולהבא ולא בנוגע להעבר, (ב) תכלית התשובה שענינה הוא תקון העונות שבעבר ע"ש בארוכה.

והנה עפ"ז מובן למה בזמן שביהמ"ק היה קיים היה עיקר הכפרה השעיר המשתלח שמכפר על העבירות דמכיון שתכלית התשובה הוא תקון העבירות ולכן העיקר הוא השעיר שמכפר על העבירות עצמם.

והנה ענין זה עצמו שתכלית התשובה הוא תקון העבירות אע"פ שהענין דשינוי האדם גדול כחו כ"כ יובן ע"פ השיחה בחט"ו שיחה ב' לפ' ויחי שבאר שם הרבי החילוק בין יעקב, יוסף, ובני יוסף בנוגע עבודתם עם מצרים וגם זה שיעקב הקדים אפרים למנשה.

ומבאר שם שיעקב עומד למעלה מההעלם דמצרים ומצרים רק מגלה התוקף והבל"ג דאורו שגם במצרים הוא מאיר.

לאידך יוסף הרי הוא יורד למצרים ומברר את מצרים אלא שהוא עושה זה בכח אורו של יעקב.

משא"כ בניו של יוסף שנולדו עד בואי אליך היינו שאין מאיר אצלם אורו של יעקב והם מהפכים החשך גופא לאור ע"ד הענין דזרונות נעשו לו כזכיות.

ומבאר שם שב' הענינים דיעקב ויוסף, וכמו שהם בהאדם בירידת הנשמה למטה, הרי מעלות אלו היינו שנעשה יתרון בהנשמה עצמה, אבל ענין הג' דבני יוסף, ודוגמתו בהנשמה בירידתה, הרי ענין זה הוא מעלה גדול יותר שפה נעשה דבר חדש שלא היה בהנשמה מקודם, אשר עפ"ז מובן למה הקדים יעקב אפרים, שענינו הוא "הפרני בארץ עניי" היינו הדבר חדש (ענין הג' דלעיל) שנעשה ע"י העבודה במצרים, לפני מנשה שענינו הוא נשני אלקים היינו העבודה ע"י הכח דבית אבי, קרוב יותר לענין הב' דלעיל.

אשר עפכ"ז מובן בפשטות למה הענין דתקון העונות הוי תכלית התשובה אע"פ ששינוי האדם גדול כמו כ"כ, כיון שדוקא בתקון העונות נעשה ענין הג' הנ"ל היינו הדבר חדש שלא היה בהנשמה מצד עצמה.

אלא שלאחרי כ"ז צריך בירור נוסף, דענין זה שהתשובה ענינו הוא רק מכאן ולהבא ולא לתקן העבר צריך בירור, וגם זה שתכלית התשובה הוא תקון העונות צריך להבין.

וי"ל בד"א דהנה ידוע סיפור החלום שחלם אדמו"ר האמצעי בנוגע להעברת הנהר ע"י המגיד וע"י אדמו"ר הזקן שאצל המגיד התנועע הקרש שעבר עליו משא"כ אדמו"ר הזקן עבר לבטח וביאר לו אדמו"ר הזקן שעיקר התעסקות המגיד היה עם צדיקים וגבי צדיקים מכיון שאין להם עסק עם רע לכן לא יודעים מה יהי' עמם אם יהי' מצב כזה שיהי' להם עסק וכו' משא"כ אדמו"ר הזקן שהוא התעסק עם בע"ת וגבי בע"ת מכיון שיהיה שם לכן יכולים להיות בטוחים וכו' ראה שיחת ש"פ וארא תשח"י אות י"א.

והנה ידוע הקושיא ממה שאמר המגיד דהא שצריך לומר אפשי ומה אעשה וכו' היינו דוקא צדיקים אבל בע"ת מכיון שחטא ופגם וכו' הרי הוא צריך לומר אי אפשי, דלכאורה הרי זה בסתירה להביאור דלעיל?

והנה ידוע התירוץ שזה תלוי במעלת התשובה שכשאינה בשלימות צריך זהירות וצריך לומר אי אפשי משא"כ כשהוא בשלימות אז גם הוא אומר אפשי.

אבל ראה המשך תרס"ו ע' כ"ז "וכידוע שהבע"ת צ"ל אי אפשי וכ"ה באמת שאינו רוצה כלל" היינו שאין זה (רק) בגדר שמירה אלא שזהו דרגתו דהבע"ת.

והענין הוא דהנה מבואר בחסידות (ראה לקו"ש ח"ז שיחה ג' לפ' ויקרא וראה מאמרים מלוקט ה' באתי לגני ועוד) שהשרש ומקור שנותן מקום לחטא הוא מצד זה שאין הקב"ה נתפס בהרצון דתומ"צ דאיני יודע באיזה מהן חפץ אלא שאעפ"כ הרי הוא בוחר בטוב ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי. ומבאר בלקו"ש שם שלכן בכחה של תשובה לתקן מכיון שתשובה מגיע לבעל הרצון שמצד דרגא זו הרי אינו נתפס ורק שבוחר וכו' משא"כ עבודת הצדיקים שקשורה עם מציאותם הרי עבודה זו מגיע דוקא ברצון משא"כ עבודת התשובה שקשורה עם היציאה ממציאותו דוקא זה מגיע בבעל הרצון.

ועפ"ז י"ל דעבודת הצדיקים הוא הכל בהציור דהרצון אשר משום זה אומרים להצדיק שצ"ל אפשי היינו מכיון שכן הוא מצד ה' שאפשי שהרי איני יודע ורק שהוא בוחר וכו' וע"י ענין זה שהצדיק אומר אפשי מתגלה אצלו מעלה זו שעבודתו היא בבחירתו וישנו אצלו גם המעלה דאתכפיא (וי"ל שגם אז סו"ס הוא אצלו בהציור דמציאותו שלכן מסיים ומה אעשה ואבי שבשמים וכו' היינו הציור דאב ובן ראה לקו"ש ח"א שיחה א' לפ' שמות) ראה בארוכה בבאתי לגני שם.

משא"כ בע"ת שחטא בפועל היינו לא רק שישנו אפשרות אלא שחטא בפועל (וראה לקו"ש ח"ד ע' 1341 הע' 12 ושם ע' 1097 הע' 31 שפגם העבירה ותיקונו מגיע למעלה גם ממקום צדיקים גמורים) הנה אצלו זה שהוא נעשה בציור דשומר תומ"צ ובע"ת הוא מצד זה שהקב"ה בוחר בטוב.

והנה מבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1341 הע' 17 שם ששלילת הרע בבחי' הגילויים שהוא מצד הציור שבהם שהם בציור דטוב והרע הוא הפכם הרי יש איזה נתינת מקום לרע שיכול לנגד משא"כ בהעצמות ששלילת הרע הוא מצד בחירתו הרי בבחירתו זו שולל לגמרי כל מציאות הרע ע"ש.

ועפ"ז הרי הכל עולה יפה שאצל צדיק שעבודתו הוא מצד הציור שלו ומציאותו הרי מחד גיסא אומרים לו שצריך לומר אפשרי כדי להכניס בעבודתו מציאות זו ומעלה זה שהעבודה הוא בבחירתו וכו' כמבואר לעיל. ולאיך גיסא מצד ענין זה עצמו שהוא בהציור שלו הרי אין הרע מושלל לגמרי ולכן כשבא המגיד לעבור התנועע הקרש שאין יכולים להיות בטוח שהרי אין הרע מושלל לגמרי.

משא"כ בע"ת שחטא בפועל והתשובה ומע"ט שלו הוא מצד זה שהקב"ה בוחר בטוב הרי אז הרע מושלל לגמרי ולכן הוא או' אי אפשרי וכ"ה באמת שאינו רוצה כלל שהרי זוהי דרגתו ומצד זה עצמו עובר אדמו"ר הזקן לבטח מכיון שבבע"ת הרע מושלל לגמרי.

ועפ"ז מובן היטב זה שענין התשובה הא רק מכאן ולהבא, עזיבת החטא בלבד, ולא לתקן העבר, שהרי כל ענין התשובה הוא להגיע לדרגה זו שהקב"ה בוחר במעשיהם של צדיקים ותו לא ואין זה קשור כלל בתקנת העבר אלא רק עם הבחירה בטוב אחר שעבר עבירה בפועל.

ובענין הב' שתכלית התשובה הוא תקנת העונות, הפיכת הזדונות לזכויות, י"ל דהנה ראה לקו"ש ח"ט שיחה א' לפ' תבוא בהענין שביום שנולד אדמו"ר הזקן התחיל הבעש"ט לומר קאפיטל מ"ח שמתחיל בהענין גדול ה' וגו' ואימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלקינו.

ומבאר בענין הג' דאימתי הוא גדול וכו' שזה שעושים מרכים אחדות ומכוון לשבתו ויחודו ית' מגלה ענין הבל"ג שבאחדותו עד שגם ריבוי הוא אחד.

ובענין זה י"ל דהנה ראה ד"ה פתח אליהו מלוקט ה' דב' הדיעות היינו הדעה שלמע' יש ולמטה אין וגם הדיעה שלמטה יש ולמע' אין הנה שניהם אמת שהרי באוא"ס ישנם ב' הענינים דלמעלה עד אין קץ (אשר מצד זה, היינו מצד ההעלם דאוא"ס, הנה למטה יש ולמע' אין) ולמטה עד

אין תכלית (אשר מצד זה, היינו מצד הגילוי דאוא"ס, הנה למע' יש ולמטה אין).

וע"פ המבואר בד"ה וחזקת והיית לאיש מלוקט ג' שזה שיש גילוי דאוא"ס שלפני הצמצום ע"י הקו בעולמות מורה על פשיטות העצמות שאינו מוגדר בהגדרים דגילוי והעלם ולכן יכול להיות חיבור ענין הגילוי עם ענין העולמות שנתהוו ע"י העלם הצמצום (היינו שזהו ענין ת"ת הנעלם).

ועפ"ז י"ל שהענין דדירה בתחתונים הוא שהענין דתחתונים הוא גילוי כח הגבול, הלמעלה עד אין קץ, דאוא"ס אשר מזה נעשה תחתון שאין תחתון למטה ממנו. וכאשר ע"י עבודה ממשיכים בו האור שהאיר לפני הצמצום, שהאור שהאיר לפני הצמצום הוא גילוי כח הבלי גבול דאוא"ס, הרי זה שישנו החיבור דשני הפכים אלו, היינו כח הגבול וכח הבלי גבול ביחד היינו רק משום ששניהם הם ביטוי של שלימותו ית' שכשם שיש לו כח בבבע"ג וכו' והיינו הדירה שמתגלה שלימותו ופשיטות העצמות. וזהו ענין הגדלות כשהוא בעיר אלקינו היינו שגם הריבוי הוא אחד. וראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1335 "בו דוקא מתבטא אמיית ענין אחדותו ית' שגם כשישנו למציאות מ"מ מיוחד הוא עמו ית' בתכלית היחוד ויחוד זה הוא מצד העצמות דוקא שהוא כל יכול ונושא הפכים".

וי"ל שזהו עומק הענין דהכל לפי רוב המעשה וראה באגה"ק כ"א "ליחד יחוד עליון פעמים רבות" היינו שישנם ב' המעלות היינו היחוד עליון, ולכאורה מהו המעלה דפעמים רבות הרי הוא לכאור' אותו היחוד ואם היה יחוד פעם אחת ונצחי הרי הוא יותר אמת? אלא שפעמים רבות היינו התכונה דהמטה והגבולי שיש בו התחלקות ופעמים רבות וממילא ברוב המעשה הרי מתאחדים הגבול והבל"ג ומיחדים היחוד עליון פעמים רבות.

והנה י"ל שכשם שהוא בזכיות הנה כמו"כ הוא בזדונות שנעשים זכיות ובבע"ת שרוצים לא רק הבחירה בטוב שזהו ענין התשובה אלא שתכלית התשובה הוא הפיכת הזדונות ותקון המעשים שנעשו היינו שרוצים שפעולת התשובה תהי' גם בגדר ותכונת ומצד המעשים עצמם אלא שהוא בתנועה דתשובה היינו שבירת גוף העבירה שזה מבטא בחי'

מדת הנצח והעלאת הניצוצות שבהם (ראה לקו"ש ח"ה ע' 67 בהערות שם).



נגלה

כוונתו להזיק ויש הנאה להזיקו – חומרא או קולא

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"ק (ג,ב) קס"ד ששמואל ס"ל פירוש המשנה "ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער" ש"שור" כוונתו ל"קרן" ו"מבעה" כוונתו ל"שן", ומפרש שיש חומרא בקרן לגבי שן מה שהקרן אין הנאה להזיקו, ובשן יש הנאה להזיקו. ויש חומרא בשן לגבי קרן מה שבשן אין כוונתו להזיק ובקרן כוונתו להזיק. ואח"כ מבאר בגמ' שבאמת הוא להיפך, שכוונתו להזיק הוא חומרא, וכן יש הנאה להזיקו הוא חומרא. וכן נשאר למסקנא.

ושקו"ט במפרשים מהי סברת הקס"ד, והרי סברא פשוטה היא שאם מכוין להזיק, ה"ז יותר סיבה לחייב על ההזיק, וכן אם יש הנאה להזיקו ה"ז יותר סיבה לחייבו.

וכתבו התוס' (ד"ה לא) וז"ל: לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו - ופשיעה פשע שהי' לו לשמור שורו. שבקל הי' יכול לשומרו, שאין דחוקה להזיק, כיון שאין הנאה להזיקה, אבל שן שיש הנאה להזיקה, הוי כעין אונס, שלא הי' יכול לשומרה כ"כ, כיון שהשן דחוק לאכול להנאתו, ולא ראי השן שאין כוונתו להזיק, ואין יצרה תקפה, ובקל יכול לשומרה, כראי הקרן דכוונתו להזיק, ויצרה תקפה, ואין יכול לשומרה כ"כ יפה, עכ"ל.

אמנם לא פירשו התוס' מדוע חזרה בה הגמ' מסברא זו, כי בגמ' לא כתוב שום סיבה למה חזרה,

באחרונים ישנם המבארים ע"פ החקירה הידוע בחיוב נזקי ממון, שיש לבארו בב' אופנים: (א) חייב לפי שלא שמר שורו. (ב) לפי שזה ממונו,

ואחראי הבעלים על נזיקין שנעשו ע"י ממונו. והקס"ד בגמ' היתה כאופן הא', ולכן בכל אופן שאא"פ לשומרו בקל, וכעין אונס הוא מה שלא שמרו, ה"ז סיבה לפטור. משא"כ המסקנא הוא שאופן הב' הוא האמת, ולכן אין החיוב והפטור שלו תלוי בקלות השמירה (כי לא זהו סיבת החיוב), ומביטים על ההיזק עצמו שממונו גרם, ובזה פשוט שאם זה היזק בכוונה, או בהנאה, ה"ז יותר סיבה לחיוב.

אמנם עדיין קשה קצת מדוע לא פי' רש"י מאומה בסברת הקס"ד, שהרי זהו היפך הסברא הפשוטה. ולומר שס"ל לרש"י כסברת התוס', דחוק קצת, כי הו"ל לפרש כן, שהרי אי"ז סברא פשוטה כ"כ שאי"צ בכלל לפרשו. ומסתבר לומר שלרש"י סברא אחרת.

וי"ל שהסברא היא ג"כ תלוי' בהחקירה הנ"ל - כפי שכ"ק אדמו"ר זי"ע מפרשה. דהנה בלקו"ש (ח"ו עמ' 329) נדפס מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע לידידי הרב נחום זוין שליט"א (ואני הוא שהעתקתי המכתב מגוף כתי"ק רבינו יחד עמו), ובו מבאר החקירה הנ"ל, [ושם מדבר בנדון שהשור המית האדם, אבל כל תוכן הענין שייך ג"כ כשהשור הזיק, כמובן] וז"ל:

דהנה טעם עונש הבעל י"ל בב' אופנים, א) על שלא שמר (הבעל) שורו והמית (ולכן אין כופר בתם) או ב) על שממונו (שורו) המית. באופן הא' - י"ל דחטא הבעל והמיתה ע"י השור הם בזה אחר זה ככל סיבה ומסובב. באופן הב' - בעת שהשור ממית אז חוטא הבעל (בדוגמת שחצירו נקרא ידו) (ועפ"ז נפק"מ לדינא - באם מכר השור על מנתת שבאם ימית השור - תחול המכירה תיכף ולפני ההמתה).

(ועפ"ז מבאר ש) לשון הש"ס (סנהדרין טו,ב) אי אתה הורגו על רציחת שורו, יש לפרש לב' האופנים: לאופן הא' - כי ברגע הרציחה כבר אין כאן הסיבה (הבעל), רק השור. לאופן הב' - כי כל ענין הרציחה הוא אך ורק של השור, וכל שייכות הבעל הוא רק בזה שזהו שורו. עכ"ל.

כשמעיינים בדברי כ"ק אדמו"ר רואים שלמד אופן הב' של החקירה הנ"ל באופן מחדוש, דהנה הביאור האופן הב' (שחייב על שממונו הזיק) גופא י"ל בב' אופנים:

(א) כיון שהוא ממונו, הרי אחריותו על הבעלים, דהיינו כיון שדבר זה שייך לאיש פלוני, הרי כל ההזיקות הנעשות עי"ז, אחראים הבעלים בזה וחייבים לשלם. וע"ד הסדר הרגיל בעולם (וכ"ה בדינא דמלכותא) שאם בן קטן הזיק ממון של מישהו, מחייבים את האב לשלם. ולכא' מדוע האב חייב, והרי האב לא עשה שום חזק. אלא דזהו לפי שהאב אחראי על מעשי בנו הקטן [אלא שע"פ תורה אינו כן, וכמפורש במשנה (ב"ק פ"ז, א) "חרש שוטה וקטן פגיעתן רעה, החובל בהן חייב, והם שחבלו באחרים פטורים" - והובא כאן רק כדוגמא להבין הסברא מדוע חייב כשמונו (שורו) הזיק, כי בנדון שורו אכן הטילה התורה האחריות על הבעלים, אף שבנוגע לבנו קטן לא הטילה התורה עליו אחריות זן].

(ב) כיון שהדבר קנוי להבעלים, הרי הדבר בטל אליו, ונעשה הדבר כעין המשך להבעלים, שלכן כל מה שעושה, הרי זה כאילו הבעלים עושים. והרי זה כעין ענין השליחות, ויותר מזה - היינו שהממון השייך להבעלים גוררים את הבעלים בכל מה שעושים, וכ"ש מדין שלוחו של אדם כמותו, שהטעם שנעשה כמותו, ה"ז לפי שהשליח בטל להמשלח, אבל שם מינוי השליחות גורם הביטול, ובנדו"ד כ"ה בעצם, לפי שהדבר קנוי לו. ולכן אין שייך לאמר כאן אין שליח לדבר עבירה, כי זהו רק כשצריכים לגרום הביטול, בזה אמרי' "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין", אבל כשהדבר בטל בעצם, והוא חלק ממנו מעיקרא, גם בעבירה אמרי' כן, דנעשה בדרך ממילא.

וגם אין להקשות שבשליחות כדי להיות כמותו צ"ל בן דעת, וא"כ איך אפ"ל בנוגע ממונו שזהו כמותו - כי אפילו בשליחות אם זהו דבר שבטל בעצם, מועיל גם אם אינו בן דעת. שזהו ההסברה איך אפ"ל "חצר מטעם שליחות", והרי החצר אינו בן דעת? אלא ההסברה בזה היא כנ"ל, שהיות והחצר הוא שלו, ה"ז בטל אליו בעצם, לזה אי"צ שיהי' בן דעת. כי כל הטעם שצריכים שיהי' בן דעת ה"ז כי רק בן דעת יכול לבטל עצמו, אבל זהו רק כשצריכים לגרום הביטול, אבל אם הוא בטל בעצם, מועיל גם באינו בן דעת, ואדרבה זהו השליח היותר טוב. וכמפורש בשטמ"ק ב"מ (י, ב) בשם מהר"י אבוהב וז"ל: "דין השליחות האמיתי והעצמי שהוא בחצר" (וראה בארוכה שערי ישיבה גדולה ח"ג עמ' 381).

וכ"ש שכ"ה בנדו"ד שאי"ז גדר שליחות, כ"א שהוא התפשטות הבעלים, שאין חסרון מה שאינו בן דעת, ומה שהוא לדבר עבירה.

והנה מדברי כ"ק אדמו"ר נראה ברור שלומד כאופן הב', שאי"ז רק לפי שהוא אחראי על מעשי ממונו, כ"א זהו לפי שממונו הוה כהמשך להבעלים, שהרי מפורש בדבריו "בדוגמת חצירו נק' ידו", שזהו עוד יותר משליחות, וכן ממ"ש "דעת שהשור ממית אז חוטא הבעל", ואם זה רק שהוא אחראי על מעשי ממונו, לא חטא הבעלים כלל.

[ודרך אגב - אם נאמר כאופן הזה יומתק הסוגיא (ב,א) "סד"א הני מילי היכא דשלח שלוחי אבל אזלא ממילא לא, קמ"ל", דלכאורה אם נאמר שהחיוב הוא על שממונו הזיק, מה לי אזלא ממילא מה לי שלח שלוחי, הרי בין כך וב"כ ממונו הזיק, דלמה יהי' פטור, (אף שהקס"ד הוא משום דכתיב "ושלח", מ"מ למה נאמר דאנחנו הפסוק מדייק בזה, כיון דבסברא אין שום חילוק). אמנם לפי הנ"ל יובן, דהרי כל טעם החיוב הרי זה כיון שממונו הוי כעין ידו והמשך להבעלים, הרי יש מקום לומר דחייב רק היכא דשלחו בפועל, כי אז ה"ז ממש כאילו הוא עצמו עשה, ולא כשאזלא ממילא. ומסקנת הגמרא היא, דגם כשאזלא ממילא הוא חייב, לפי שגם כשאזל ממילא ה"ז המשך הבעלים].

ועפ"י יש לבאר סברת הגמרא בהה"א שכוונתו להזיק ויש הנאה להיזקו הם טעמים לפטור, אף שלכאורה ה"ז היפוך הסברא לגמרי, כי הקס"ד שטעם חיוב נזיקין הוא כאופן הב', וכפי שביארה כ"ק אדמו"ר - וכיון שטעם החיוב הוא משום שממונו של אדם הם המשך הבעלים, לפי שממונו של אדם בטל אליו, הרי כל כוונות וענינים השייכים לעצמו של השליח סותרים הם לזה שהוא בטל להבעלים. ובנדו"ד כיון שיש להשור כוונת עצמו להזיק, או יש לו הנאה עצמית מזה, הרי זה מחליש מה שהוא בטל להבעלים, ובמילא מחליש זה חיובו לשלם. ולכן הרי הם טעמים לפטור. ולכן קס"ד שכוונתו להזיק ויש הנאה להזיקה הם טעמים לפטור.

אמנם הגמ' חזרה מזה, לפי שמסקנת הגמ' היא שטעם חיוב נזקין היא כאופן הא', על שלא שמר שורו, וא"כ אין מקום לסברא הנ"ל, (שאין בטלים להאדם), כי אי"ז נוגע לגדר נזקין, ובמילא נשאר כפי שהסברא הפשוטה מחייבת, שכוונתו להזיק והנאה להיזקו הם סברות לחיוב.

וי"ל שכן ס"ל לרש"י המשך הגמ', ולכן לא פי' רש"י כלום, כי דבר זה, שכשיש כוונת עצמית והנאה עצמית הם דברים הסותרים הביטול להבעלים, הוא דבר הפשוט, ואי"צ לפרשו.

ואם כל הנ"ל נכון נמצא שרש"י ותוס' נחלקו מהי מסקנת הגמ' [כלומר: הטעם האמיתי] לטעם חיוב נזקי ממון - שלרש"י המסקנא היא כאופן הא', מטעם שלא שמר שורו. ולתוס' ה"ז כאופן הב', לפי שממונו הזיק, וה"ז המשך הבעלים.

וכד נדייק בכמה וכמה מקומות בב"ק ככו"כ פלוגתות בין רש"י ותוס', נראה שאזלי בזה לשיטתייהו, שלרש"י ה"ז מטעם שלא שמר שורו, ולתוס' ה"ז מטעם שממונו הזיק (ודלא כמו שניסו לומר כמה שהוא להיפך) ואולי הסוגיא דידן הוא א' מהמקורות לכל א' לשיטתו - כל א' כפי שלומד מסקנת הגמ' (נוסף על כמה וכמה מקורות, ואכמ"ל).



דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

ב"ק (ג, ב): "רב אמר מבעה זה אדם דכתיב אמר שומר אתא בקר וגם לילה אם תבעיון בעיו ושמואל אמר מבעה זה השן דכתיב איך נחפשו עשו נבעו מצפוניו מאי משמע כדמתרגם רב יוסף איכדין איתבליש עשו אתגלין מטמרוהי"

ובתוד"ה כדמתרגם: "נקט רב יוסף לפי שהיה בקי בתרגום שיש כמה ענייני תרגום ולא כדפירש בעלמא לפי שהיה סגי נהור ודברים שבכתב אי אתה רשאי לומר על פה ולכך היה אומר תרגום דמשום עת לעשות אמר התם דשרי ואין לך עת לעשות גדול מזה".

ב' הסברות של התוס' בתמורה

והנה בתמורה (יד, ב) בתוד"ה דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן ע"פ: "וא"ת היכי קאמרינן מזמורים על פה, וי"ל דאין להקפיד רק מה שכתוב בחומש, אמנם קשה היכי קרינן ויושע וקריאת שמע, וי"ל דאין להקפיד אלא בדבר שמוציא אחרים ידי חובתן".

ולכאור' התוס' בסוגיין לא סב"ל כב' התירוצים שבתוס' שם, דהא כאן בסוגיין מיירי בפסוקים שבנ"ך ולא בחומש, וגם לא מיירי להוציא אחרים, ומ"מ הוצרכו התוס' לטעמא דעת לעשות לה' הפרו תורתך.

[והנה עי' בשיטה לתמורה שם (אות ל"ד) שכ' (בטעם התוס' שהאיסור הוא רק בחומש) "שהרי עדיין לא הי' נביאים וכתובים", דהיינו בשעה שנאמרה הפסוק "כתב לך את הדברים האלה", שמשם נלמד האיסור, ולכן האיסור הוא רק בתורה, אמנם בחידושי רגמ"ה לתמורה שם מבואר להדיא דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן ע"פ קאי על תורה נביאים וכתובים, וכדמוכח מדברי התוס' בסוגיין (וגם דעת התוס' בתמורה י"ל דכן הוא למסקנא, דלאחרי שכ' החילוק בין מה שהוא אומר לעצמו ומה שהוא אומר להוציא אחרים י"ל דחזר בו מת' הראשון, וכפשטות הל' "אמנם וכו'", וכן משמע קצת ממה שלא הובא הך חילוק (בין תורה לנ"ך) בפוסקים להלכה ממה שראיתי].

ובחידושי הגרי"ז לתמורה שם הק' על הרגמ"ה ועל התוס' בסוגיין, דהא מסברא צ"ל כחילוק התוס' דשם, דהרי עדיין לא היו נביאים וכתובים, ואיך סברי התוס' כאן דהאיסור הוא בתנ"ך?

אך הנה במד"ר לפר' כי תשא (מז, ז הובא בתו"ש שם אות קצ"ז) איתא "למה אמר הקב"ה כתב לך והכתיב (שמות לב) והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות וכתיב (שם לד) ויכתוב על הלוחות כמכתב הראשון אלא כך אמר לו הקב"ה כתוב לך תורה נביאים וכתובים שיהיו בכתב אבל הלכות ומדרש ואגדות והתלמוד יהיו על פה כיון שידע משה התחיל אומר (תהלים קיט) טוב לי כי עניתי טוב לי תורת פיך", ומפורש להדיא דהך קרא דכתב לך קאי על כל התנ"ך, ושכולם נאמרה הך דינא דצ"ל בכתב דוקא, והנה התי' הראשון דהתוס' בתמורה הנ"ל ע"כ יפרש דהש"ס חולק בזה על המדרש, אך מ"מ אין קושיא על התוס' בסוגיין והרגמ"ה, דבפשטות הם יפרשו כדרשת המדרש דהפסוק קאי על כל התנ"ך. ולכ' גם בגמ' גיטין ותמורה הנ"ל משמע כן, דהא מסיים (בדרשא הב' 'ואי אתה כותב הלכות', וא"כ משמע ד"אלה" קאי על כל תנ"ך (ועי' בערוה"ש ס"ב דמשמע דמפרש פי' אחר בטעם התוס' בתמורה, ולא כנ"ל מהשיטה)).

(1) והנה באמת י"ל דלא נזכר זה בפוסקים משום דבאו ליישב המנהג דאומרים בע"פ פסוקים ואז ישיר וכו' שהם בחומש, אבל העירני הרה"ת וכו' הר"מ שי' ווילהלם דבשו"ע אדה"ז מביא כל הדיון בנוגע ל"זמירות", דהיינו פסוקי דזמרה, שהוא בנ"ך, וא"כ ע"כ אינו מביא דעת התוס' הנ"ל להלכה.

דעת התוס' בסוגיין כדיעה ראשונה בטור

ועי' בטור (או"ח סי' מ"ט) "ומה שקורין פר' התמיד ע"פ וכן פסוקי דזמרה, אע"ג דקי"ל דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן ע"פ כתב דודי הר"ר חיים כל דבר שרגיל ושגור בפי כל אין בו משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן ע"פ, וא"א הרא"ש ז"ל הי' אומר דלא אמרינן דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן ע"פ אלא להוציא אחרים ידי חובתן אבל כל א' לעצמו שרי". וא"כ י"ל דדעת התוס' בסוגיין הוא כדיעה ראשונה שבטור שם, דרק בדבר ששגור בפי כל התיירו (שהוא דעת ר"ת שהביא המרדכי בסוגיא גיטין שם, כמ"ש הב"י שם), ולפי דעה זו בפסוקי נ"ך שבסוגיין שאינו שגור בפי כל, אין היתר אלא מטעם עת לעשות לה' הפרו תורתך.

אפשר לפרש דעת התוס' ע"פ שיטת רש"י והרמב"ם

אמנם באמת אפשר לתווך את דברי התוס' בסוגיין עם דברי התוס' בתמורה, דהנה עי' גיטין (ס, ב) על מאי דיליף שם דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ, שפרש"י (בד"ה דברים): "שאמרתי לך בכתב אי אתה רשאי למוסרם לישראל על פה", ומשמע שכל האיסור הוא רק למוסרם לישראל אבל לא במה שלומד לעצמו.

והגרי"ז בתמורה שם דייק שכן מבואר בדברי הרמב"ם באידך דין דדברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבם, שבהקדמה כ' הרמב"ם וז"ל: "אלא בכל דור ודור ראש ב"ד או נביא שהי' באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו, והוא מלמד ע"פ לרבים כו'" וע"ש בהמשך, ומפורש שלעצמו מותר לכתוב, והאיסור הוא רק בלימוד לרבים, ולכאור' כן מפורש גם (בנוגע לדברים שבע"פ) ברש"י שבת (ו, ב ד"ה מגילת סתרים) שמה שנק' מגילת סתרים הוא משום "שהסתירה מפני שלא ניתנה ליכתוב וכששומעין דברי יחיד חדשים שאינן נשנין בבהמ"ד וכותבין אותן שלא ישתכחו מסתירין את המגילה", היינו שלעצמו מותר כל אחד לכתוב (ועפ"ז צ"ל דמ"ש רש"י בגטין שם (בד"ה ודברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבן) "מכאן אתה למד שהתלמוד לא ניתן לכתוב אלא מפני שהתורה משתכחת", הכוונה דמטעם זה הותר לכתוב בנוגע ללימוד ברבים ולא רק בסתר).

והנה, אם לא נימא שרש"י והרמב"ם הם שיטה נוספת בהאיסור דאי אתה רשאי לאומרן בע"פ, לכאו' יש מקום לומר דהולכים בחד שיטה עם דברי התוס' בתמורה, וסב"ל דלמסור לישראל הוא בחד גדר עם להוציא אחרים ידי חובתן, וחד טעמא ניהו, והם הם דברי התוס'. ואם כנים הדברים, א"כ דברי התוס' בסוגיין הם שיטה אחת עם דבריהם בתמורה, דמה דמתרגם רב יוסף הי' בפשטות בעת לימודיו לתלמידים, דהיינו לימוד ברבים, ובזה שפיר איכא האיסור כמו להוציא אחרים ידי חובתן, ושפיר הוצרכו התוס' לומר דמה דהותר הי' רק מצד עת לעשות לה' הפרו תורתך.

דיוק בדברי אדה"ז דקורא לחד דיעה "מקיל"

והנה ז"ל אדה"ז סי' מ"ט: "נהגו לקרות פרשת הקרבנות וכן שאר פסוקים כגון זמירות ושירת הים וקריאת שמע וכיוצא בזה הכל בעל פה ואע"פ שאמרו חז"ל דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בעל פה מכל מקום כל דבר שהוא שגור ורגיל בפי הכל כגון אלו שאמרנו מותר אבל אם לא שגור בפי הכל אע"פ ששגור בפיו אסור וי"א שטעם המנהג הוא שלא אסרו לומר דברים שבכתב בעל פה אלא שאומר כדי להוציא אחרים ידי חובתם (אבל כל אחד לעצמו מותר ויש ליזהר כסברא הראשונה אבל המקיל כסברא האחרונה אין צריך למחות בידו) וסומא מותר לקרות בעל פה לדברי הכל משום עת לעשות לה' הפרו תורתך".

ומבואר בפשטות דהנה דיעה הראשונה הוא הדיעה שהביא הטור בשם רבינו חיים, ואילו דיעה הב' הוא שיטת התוס' בתמורה שהביאה הטור בשם הרא"ש. ולכ' צ"ע מ"ש "ויש ליזהר כסברא הראשונה אבל המקיל כסברא האחרונה אין צריך למחות בידו", דהרי ב' סברות אלו בכ"א מהם יש חומרא וקולא, דדיעה הראשונה מיקל בדבר ששגור בפי כל אפי' להוציא אחרים, דהא דיעה הראשונה אינה מחלקת בין להוציא אחרים או לא, רק כל דבר שהוא שגור בפי כל אין בה איסור, אבל מחמיר בנוגע לדבר שאינו שגור בפי כל, דאף לעצמו אסור לאומרה ע"פ. ואילו הדיעה השנייה מחמירה בנוגע להוציא אחרים, דאף דבר השגור בפי כל אסור לומר בע"פ להוציא אחרים, אבל מקילה כשאינה להוציא אחרים, דאף דבר שאינו שגור בפי כל מותר לומר ע"פ לעצמו. ועפ"ז צ"ע מ"ש אדה"ז דיש ליזהר כסברא ראשונה, והמיקל כסברא ראשונה, דמשמע דסברא

ראשונה הוא חומרא וסברא שנייה הוי קולא, והרי בשני הדיעות איכא חומרא וקולא, וכנ"ל?

ובחקרי הלכות ח"ו ביאר בזה דכ"ז הוא לדעת המג"א שהביא דעת הב"ח דסב"ל דלדיעה שנייה אסור לומר בע"פ להוציא אחרים אפי' דבר ששגור בפי כל, ולפ"ז כ"א מהדיעות יש בה חומרא וקולא, וכנ"ל. אבל דעת הפר"ח דאף לדיעה השנייה מותר לומר בע"פ דבר השגור בפי כל אפי' להוציא אחרים, דכיון דשגור בפי כל אין בה איסור (והביא ראי' מהגמ' מגילה דסומא פורס על שמע ויורד לפני התיבה). ולפ"ז יוצא דהדיעה שנייה רק מקילה דכשאינו אומר להוציא אחרים מותר בכל גווני. ועפ"ז כ' דאדה"ז פוסק כהמג"א בשם הב"ח, אבל בחצע"ג כותב כדעת הפר"ח (וכידוע דכל דבר שהקיף בחצע"ג הוא משום שהי' בספק אצלו).

[והת' הנע' וכו' לוי שי' זלצמן העיר עוד דאפשר הי' ליישב דברי אדה"ז דדיעה ראשונה סוברת ג"כ שלהוציא אחרים לעולם אסור, ורק דסוברת דגם כשאנינה להוציא אחרים אסור אם אינה שגורה בפי כל, וגם לפ"ז יצא שהדיעה השנייה באה רק להקל דכשאינו בא להוציא אחרים לעולם מותר. ולפי' זה נרויח דמ"ש אדה"ז (בדיעה הב') "וי"א שטעם מנהג זה הוא וכו'", היינו שדיעה זו סוברת שזהו טעם המנהג (וא"כ לית לה הסברא דשגור בפי כל) ה"ז כפשוטו, ואי"ז בסתירה להדיעה שבמוסגר].

והנ"מ בזה הוא לענין קידוש שאומרים להוציא אחרים, דלפי' הפר"ח, הרי מאחר שה"ויכולו" שבקידוש הוא שגור בפי כל, א"כ יכול לאומרה בע"פ לכו"ע אף שהוא להוציא אחרים. אבל לפי' המג"א והב"ח, הרי מאחר שקידוש הוא להוציא אחרים, אסור לאומרה בע"פ אע"פ שהוא שגור, וא"כ לפי' זה צ"ל דמאחר שאדה"ז חושש לב' הדיעות א"כ אין לאומרה בע"פ.

[ויש להוסיף, דלכ' אינו מועיל בזה מה שיאמרה מתוך הסידור, דהרי הכוונה באי אתה רשאי לאומרה בע"פ דילפינן זה מ"כתב לך" היינו שצריך לאומרה מתוך הספר, אבל כל מה שאינו ספר כשר לכ' צ"ל דנחשב כבע"פ, וכן מוכח לכ' מהסוגיא בגטין (והעירני הרה"ח וכו') הרב

מרדכי שי' ווילהלם שכן מבואר בשו"ת החת"ס), וא"כ גם מתוך הסידור לא יועיל לכ"ז, וצ"ע בזה].

דיוק במ"ש אדה"ז ההיתר דסומא "לדברי הכל", וביאור ע"פ הסברא דלעיל

והנה אדה"ז מסיים "וסומא מותר לקרות בעל פה לדברי הכל משום עת לעשות לה' הפרו תורתך", והוא מהמג"א לשו"ע שם, שהביא כן ע"פ דברי התוס' בסוגיין. והנה אם הפי' בדברי אדה"ז הוא דהדיעה השנייה רק מקילה, ורק בהדיעה הראשונה יש חומרא, א"כ מ"ש בהמשך לזה "לדברי הכל" קאי על החומרא שהזכיר לפנ"ז, שהוא החומרא דדיעה הראשונה האוסרת בדבר שאינו שגור בפי כל, וע"ז כותב סומא מותר אף בדבר שאינו שגור בפי כל, והמקור לזה הם דברי התוס' בסוגיין שכותב ההיתר דסומא לענין הפסוק דאיך נחפשו עשוי שאינו שגור בפי כל. אבל אם הפי' בדברי אדה"ז הוא דכל א' מהדיעות יש בה קולא וחומרא (וכדעת המג"א והב"ח), א"כ צ"ל לכ' דמ"ש בהמשך לזה דסומא מותר "לדברי הכל" קאי על ב' החומרות שהזכיר לפנ"ז, וא"כ יהי' מוכח לומר דהכוונה להתיר סומא אפי' להוציא אחרים, וצ"ע, דמנ"ל היתר זה, והרי כל ההיתר דסומא הוא מדברי התוס' בסוגיין ואין בזה יסוד לכ' להתיר להוציא אחרים (וגם בטעמא דמילתא צ"ע, דמהו ה"ע לעשות לה' שיוציא אחרים)? ולכאור' משמע מזה כאידך פירושא בדברי אדה"ז (וכמו שמפרש בחקרי הלכות).

אבל י"ל דלפי משנ"ת לעיל בתחלת דברינו אי"ז הכרח, דלפמשנ"ת דאפ"ל דהתוס' בסוגיין אזלי בחד שיטה עם התוס' בתמורה, ומשום שלימוד עם אחרים הוא חד דינא וחד טעמא עם להוציא אחרים (ודמשמע מרש"י והרמב"ם, וכדלעיל), וא"כ אפ"ל דטעמא דהתוס' בסוגיין הוא משום שר' יוסף למד עם אחרים, שזהו כמו להוציא אחרים ידי חובתן, שזה אין להתיר אא"כ משום עת לעשות לה', הנה לפי פי' זה שפיר

(2) ועי' בב"י לטור שם שהביא מהכלבו שהטעם שאומרים פר' התמיד וברכת כהנים בע"פ הוא משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, "שא"א לכ"א להביא לו ספר לקרות בו בכל בוקר". והנה יתכן שבזמנו הי' "אי אפשר" שיהי' לכ"א סידור בכל יום, אבל יותר מובן הוא למשנ"ת בפנים דבלי ספר כשר חשיב בע"פ (וכפשטות הל' "ספר"), וזה בודאי א"א, וק"ל.

מבואר להדיא בדברי התוס' דהך היתר דעת לעשות לה' הוא גם לענין להוציא אחרים ידי חובתן, דהא בזה מיירי התוס', וא"כ שפיר אפשר לפרש כהך אופן.

[אלא דאכתי דוחק גדול הוא דאם האיסור להוציא אחרים כוללת ג"כ ללמד לאחרים, כל כי האי לא הו"ל להפוסקים לסתום אלא לפרש].



תפלת הדרך*

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. גמ' ברכות (כט, ב) אמר ליה אליהו לר' יהודה אחוה דרב סלא חסידא. וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונך וצא, מאי המלך בקונך וצא, אמר רב יעקב אמר רב חסדא זו תפלת הדרך. אימת מצלי אמר רבי יעקב אמר רב חסדא משעה שמהלך בדרך, עד כמה אמר רבי יעקב אמר רב חסדא עד פרסה. ונחלקו הראשונים בפירוש השיעור של פרסה, רש"י בפירושו הראשון כותב "עד פרסה אבל לא לאחר שהלך פרסה". ומביא פירוש הבה"ג "עד כמה יבקש לילך שיהא צריך להתפלל, עד פרסא, אבל דרך פחות מפרסא אין צריך להתפלל תפלה זו". וב' הדעות הובאו ברבינו יונה והרא"ש ובעוד ראשונים. ומבואר דלשיטת רש"י אפשר להתפלל תפלת הדרך רק עד פרסא, "אבל מכי עבר פרסה הוי מעוות לא יוכל לתקון" (לשון המרדכי בברכות), אבל לשיטת הבה"ג אפשר להתפלל תפלת הדרך גם לאחר הילוך פרסא, ודין הפרסא הוא רק בשיעור הדרך, דהיינו שצריך לילך בדרך שהיא לפחות פרסה, ובדרך ששיעורה פחות מפרסה, אינו מתפלל תפלת הדרך, אבל לאידך אין הגבלה לאמירת תפלת הדרך, ואם לא אמרה בהתחלת דרכו יאמרו בהמשך עד שמגיע לפני פרסה ממחוז חפצו.

על שיטת רש"י הקשו הראשונים והמפרשים מדוע נגביל אמירתו ל"עד פרסה", וכי אדם שהלך פרסה, ויש לו עדיין ללכת כמה וכמה

* לעי"נ הילדה אלטע שולע ע"ה בת הרב יוסף יצחק שיחי', נלקחה בתאונת דרכים בהילוכה בדרכה בחזרה מבית הספר בירושלים עיה"ק ת"ו, תנצב"ה.

פרסאות, לא יצטרך לומר תפלת הדרך, ובלשון רבינו יונה "שזה לא יתכן דכל זמן שיש לו עדיין ללכת מחויב הוא בענין תפלה הצריכה", וכן הרא"ש נקט כדעת הבה"ג, והקשה על רש"י "אם יש לו עדיין ללכת הרבה למה לא יברך"? ובפירוש הרשב"ץ בברכות שם כתב " שאין אפשר לומר שמי שיש לו ללכת עשר פרסאות, שמפני שהלך פרסה אחת בלא תפלה שיכול ללכת תשע פרסאות הנשארות בלא תפלה, וכי מפני שאכל שום וריחו נודף יאכל שום אחר כדי שיהיה ריחו יותר נודף"? ועיין גם בספר ברכת אהרן (ברכות שם) שניסה לתרץ ולמעשה נשאר בצ"ע.

ב. בפירוש רבינו יונה כתב "ונראה למורי הרב נר"ו דודאי הפירוש הנכון הוא דעד כמה, ר"ל, עד כמה הוי אחיזת הדרך, אבל אינו כמו שאומרים שאם לא התפלל בתוך פרסא לא יתפלל אחר כך, שזה לא יתכן דכל זמן שיש לו עדיין ללכת, מחויב הוא בענין התפלה הצריכה, אלא יש לו לאומרה לכתחילה לאחר שיצא מן העיר בתוך הפרסא הראשונה, ואם שכח ולא אמר אותה בתוך הראשונה אומר אותה אח"כ על מה שיש לו ללכת, כל זמן שרב ממנו הדרך עד שיתקרב למקום שהולך".

הרי לדבריו יש לאמר לכתחילה תפה"ד בתוך פרסה ראשונה, אבל בדיעבד יש לו לברך גם אח"כ. וכן נפסק בשו"ע סי' קי"ז ובשוע"ר שם סי' ח. ואף שפירוש זה מתאים עם לשון הגמרא, הרי בפשטות אין כן דעת רש"י שכתב בלשונו "אבל לא לאחר שהלך פרסה". ופירשו ראשונים (מרדכי, רא"ה שלטי גיבורים ועוד) שאכן אין לברך אחר פרסה, אבל כנ"ל צ"ב בהבנת שיטתו.

בפני יהושע מתרץ ומסביר דעת רש"י, ע"פ דברי הגמרא (עירובין סה, א) אמר רבי אליעזר הבא מן הדרך אל יתפלל שלשה ימים, וברש"י שם מפרש "שאינ דעתו מיושבת עליו מפני טורח הדרך" [ראה שו"ע ר"י סי' צח ס"ב], לפי"ז אומר הפני יהושע "כל שכן הכא כיון שכבר הוחזק בדרך ורוצה להפליג עוד בדרך, א"כ פשיטא שאין דעתו מיושבת עליו, שכל הדרכים בחזקת סכנה, ומשום הכי אין לו להתפלל", אבל שיטת הבה"ג והחולקים על רש"י הוא, דלהך תפלה דתפלת הדרך הוי שפיר דעתו מיושבת עליו, עיי"ש.

אמנם באמת צריך לעיין בפירוש, דהרי בפשטות יש לחלק בין תפלת הדרך לתפלת שמונה עשרה, דדוקא בתפלת שמו"ע שם חששו חז"ל שלא

יוכל להתפלל מפני שאין דעתו מיושבת עליו, אבל בתפלה קצרה כזו מאי חששא איכא, ובפרט על פי המבואר בגמ' (ברכות כט ע"ב) "המהלך במקום גדודי חיה ולסטים מתפלל תפלה קצרה" [ראה שו"ע ר סי' קי ס"ג], הרי מפורש שאפילו במקום שהוא בחזקת סכנה, ובוודאי אין דעתו מיושבת עליו, בכל זאת מחויב להתפלל עכ"פ תפלה קצרה, ומאי שנא תפלת הדרך שלא יתחייב בגלל חסרון ישוב דעתו, וצ"ב.

ג. ואוי"ל, דבנוסח ותוכן התפלה של "תפלת הדרך" מצינו ב' חלקים, (א) תפלה להנצל מסכנה "שתוליקנו לשלום ותדריכנו לשלום. ותצלנו מכף כל אויב ואורב ולסטים וחיות רעות בדרך". (ב) תפלה על הצלחת הנסיעה, שמטרת הנסיעה תמולא בהצלחה "ותשלח ברכה בכל מעשי ידינו ותתנני לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואינו". והיינו תוכן התפלה הוא (א) שלילה: שלילת סכנה וענינים בלתי רצויים במשך הנסיעה. (ב) חיוב: ברכה והצלחה במטרת נסיעתו.

החילוק בין ב' הדברים הוא: השמירה מהסכנה הוא דבר השייך לכל אורך הדרך, וצריך לבקש ע"ז כל משך זמן הנסיעה, דכנ"ל כל הדרכים בחזקת סכנה, ולכן אף שלכתחילה צריך לבקש ולהתפלל ע"ז בתחלת הנסיעה, מ"מ כשלא ביקש, יתפלל מיד כשנזכר שלא יקרה לו שום סכנה וענין בלתי רצוי ח"ו בנסיעה זו, משא"כ הברכה והתפלה להצלחה של מטרת הנסיעה, הוא כבקשת רשות לנסיעה, וע"ז מתאים לבקש רק בהתחלת הנסיעה, כי איך יתחיל נסיעתו מבלי לבקש מהקב"ה שיצליח דרכו, ואדרבה לבוא באמצע הנסיעה לבקש שיצליח במטרת נסיעתו, כזלזול ייחשב. [והעירני אאמו"ר שיחי' מדברי הגמ' בבא בתרא (ד, א) בנוגע להורדוס שהלך לשאול עצה אצל ר' יהודה בן בבא בנוגע לבנין בית המקדש, ובתוך הדברים אומר לו "עבדי בישא, בתר דעבדין מתמלכין (נוטלין רשות, רש"י)", הרי שלהמלך אחרי עשיית הפעולה הוא חוצפה והנהגה לא יפה, ועד"ז כאן לאחר שעבר פרסע נחשב כבר "החזיק" בדרך במילא זה "בתר דעבדי" ולא שייך "להמלך". ודפח"ח]

וב' דברים הנ"ל יסודם בדברי הגמרא שם. דהגמ' מביאה "אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא. ושאתה יוצא לדרך המלך בקונך וצא, מאי המלך בקונך וצא, אמר רבי יעקב אמר רב חסדא זו תפלת הדרך", וברש"י פי' "המלך-טול רשות", והנה לפועל לא מצינו בנוסח תפלה"ד לשון של בקשת רשות, ונראה לומר הפירוש בזה כנ"ל, (ראה מה

שנתחבטו המפרשים צל"ח ברכות שם, ושור"ת אגרות משה או"ח ח"ב סי' נט), שבזה שמבקש ברכתו של הקב"ה להצלחת דרכו הרי בזה בא לידי ביטוי שנוטל רשותו של הקב"ה לצאת לדרכו, דהיינו שתפלת הדרך היא הבקשת רשות. [וע"ד הסברא בברכות הנהנין, שבאמירת הברכה נוטל רשות ליהנות מקדשי שמים, כמבואר בריטב"א ריש פרק כיצד מברכין] וזהו היסוד לחלק החיוב שבתפלת הדרך.

ובהמשך מביאה הגמ' ואמר רבי יעקב אמר רב חסדא, כל היוצא לדרך צריך להתפלל תפלת הדרך, מאי תפלת הדרך יהי רצון מלפניך. שתולכני לשלום וכו', שבזה מוסיפה הגמ' דהוא לא רק עצה טובה מאליהו הנביא לרב יהודה, אלא צריך לעשות כן, והוא לחלק השלילי שבתפלת הדרך להנצל מסכנה, והחילוק הוא, דלבקש ברכתו של הקב"ה להצלחת דרכו לא שייך כ"כ לשון צריך, משא"כ תפלה להנצל מסכנת הדרכים אכן מצריכים חז"ל לברך וכדי להינצל מהסכנה.

ד. והנה למעשה שני דברים הנ"ל יחד מהווים את "תפלת הדרך" דהרי מזכירים בנוסח התפלה גם ההצלה מסכנה וגם ההצלחה במעשה ידינו, והשאלה היא מהו עיקר הבקשה של תפלת הדרך ההצלה מסכנה או נטילת רשות- הצלחת הדרך, וי"ל דבזה נחלקו רש"י והבה"ג, לרש"י עיקר התפלה הוא הנטילת רשות שבו והיינו הברכה להצלחת הדרך, ולכן סובר רש"י שצריכים לאומרו בפרסה הראשונה, דבקשה זו שהוא כעין נטילת רשות הוא רק בפרסה הראשונה שעוד לא מוחזק בנסיעתו, אבל לאחר זה הוא בגדר עבר זמנו בטל קרבנו, ובלשון המאירי בדעת רש"י, "ויש מפרשים אם לא בירך ביציאתו מברכה עד פרסה, משם ואילך אין זה נמלך בקונו ואינה אומרה", וכן הוא בלשון הרשב"א "אם לא נזכר עד שהלך יותר מפרסה שוב אינו מתפלל אותה ועבר זמנה הוא". הרי מפורש שהוא לא מצד ענין צדדי (כביאור הפנ"י) כחסרון ישוב הדעת וכיו"ב, אלא החסרון הוא בזה ש"עבר זמנה", והפירוש הוא כנ"ל דבקשת רשות שהוא הברכה להצלחת הנסיעה, זמנה הוא - רק בהתחלת הנסיעה ולא יותר, ואדרבה בקשת רשות לאחר שמוחזק בדרך כולזול ייחשב, אבל הבה"ג יסבור דעיקר התפלה הוא על השמירה מהסכנה, ולכן אם לא ביקש לכתחילה בראשית דרכו אז "כל זמן שרב ממנו הדרך עד שיתקרב למקום שהולך", יכול וצריך לבקש שינצל מהסכנה.

לפי"ז יבואר ג"כ המשך מחלוקתם, דהבה"ג כותב "אבל דרך פחות מפרסה אין צריך להתפלל תפלה זו", והיינו דבכדי להתחייב בתפה"ד צריך ללכת לפחות פרסא, אבל לרש"י דתפה"ד צריכה להיאמר דווקא בפרסה הראשונה, יוצא שתפלת הדרך תיאמר בכל דרך גם הקרובה מפרסה, וכמפורש ברא"ה בדעת רש"י "אבל לענין הדרך לא נתנו בו שיעור לכמה דרך מתפלל אותה". ולפי הנ"ל מבואר שיטתם, דלרש"י דהגדר הוא נטילת רשות כנ"ל הרי בכל נסיעה צריך לברכה זו, (וצ"ע למעשה באיזה סוג נסיעה גם לרש"י יהיה פטור מלברך). אבל להבה"ג שהוא תפלה להינצל מסכנת דרכים, מובן שבפחות מפרסא א"צ לברך כי אין בו כ"כ החשש דסכנת דרכים, וכמבואר ברבינו יונה בדעת בה"ג, שהא דאמרינן כל הדרכים בחזקת סכנה "אינו אומר בקרוב לעיר, אלא כשהולך בדרך בין הכפרים שהכל הוא בחזקת סכנה וצריך להתפלל ולבקש על נפשו". והביאו הט"ז (שם) סק"ו ועיי"ש.

ולהלכה נקטינן דעיקר הטעם הוא משום סכנת דרכים, ולכן פסק בשו"ע"ר (שם ס"ח) דבדיעבד יכול לאומרה גם לאחר פרסא ראשונה, וכן לא יאמרנה בדרך פחות מפרסה אא"כ הוא מוחזק כמקום סכנה, כי להלכה עיקר התפלה הוא להינצל מסכנה, וכנ"ל. ורק כדי להרויח גם את הנטילת רשות לכן לכתחילה יאמרנו בפרסה ראשונה.

ה. לפי"ז אפשר לבאר עוד כו"כ מחלוקות הפוסקים בידי תפלת הדרך (בקיצור עכ"פ):

א) בשו"ע (סי' קי ס"ז) "אומר אותה אחר שהחזיק בדרך". ובט"ז (סק"ז) כותב "ויכול לומר אותה אפילו בעיר קודם שיוצא לדרך, ומה שכתוב שיחזיק בדרך פי' שיהי מוחזק בודאי לילך" עיי"ש. לאידך במג"א (ס"ק יב) כותב על המובא בשו"ע (שם, ס"ו) הנהגת הר"מ מרוטנבורג כשהיה יוצא לדרך בבוקר היה אומר אחר יהי רצון בברכות השחר, כותב המג"א "שאומר הברכות בדרך, דעכ"פ אסור לאומרה עד שהחזיק בדרך כמ"ש ס"ז". וכן כותב בס"ק יד "נ"ל דלא יאמרו בתוך עיבורה של עיר". הרי שנחלקו אם מותר להתפלל תפלת הדרך קודם יציאתו בפועל.

ולפי הנ"ל י"ל דתלוי בעיקר התפלה, אם העיקר הוא "המלך בקונן" וכנ"ל תפלה להצלחת הדרך, הרי אדרבה משעה שבוודאי מחזיק לצאת לדרך יאמר תפלה זו, דתפלה זו מתאימה להתחלת הילוכו בדרך, וזוהי

דעת הט"ז, אבל המג"א יסבור דעיקר התפלה הוא להינצל מסכנה, לכן סובר שצריך לאומרה דווקא כשהחזיק בדרך דאז מתחיל הדרכים שבחזקת סכנה. וכן פסק בשו"ע (שם, ס"ו) לכתחילה, וממשיך "ויש מי שמתיר אפילו בתוך העיר משעה שגמר בלבו והכין עצמו לצאת בו ביום שזה נקרא ג"כ החזיק בדרך שמוחזק לילך בודאי ויש לסמוך על דבריו בדיעבד", דכנ"ל להלכה מתחשבים עם שני הטעמים אבל עיקר מפני הסכנה.

(ב) בשו"ע (שם ס"ה) "אין לומר אותה אלא פעם אחת ביום. אבל אם דעתו ללון בעיר ואח"כ נמלך ויצא ממנו לעבור חוצה לה או לשוב לביתו צריך לחזור ולהתפלל אותה פעם אחרת". ובט"ז (סק"ה) כתב "פירוש בכל יום שהולך יאמר אותה". אבל בפרי חדש (סק"ה) כותב "אבל דעתי אינו כן, אלא שלא יתפלל תפלה זו אלא בתחלת יציאתו, ואף על פי שמתעכב הרבה ימים בדרך, כיון שבירכה פעם אחת נפטר בזה" וע"ש שמביא פירוש רש"י עד פרסה וכותב דלרש"י "משמע כיון שהלך פרסה מיפטר מכל וכל".

ולהנ"ל י"ל דאם העיקר הוא נטילת רשות והתפלה להצלחת הדרך, הרי כל שאמרה פעם אחת בעת היציאה לדרכו, מובן שיצא ידי חובתו ואינו צריך לאומרה בכל יום וכנ"ל בדעת רש"י, אבל לשיטת הבה"ג דעיקר התפלה הוא להנצל מסכנת דרכים, הרי בכל יום יצטרך לאומרה דעדיין הוא בגדר הולכי דרכים.

ולהלכה פוסק אדמוה"ז בסידור "צריך לאומרה ביום ראשון כשנוסע מביתו. ובשאר הימים שמתעכב בדרך עד שובו לביתו יאמר אותה בכל בוקר אפילו במלון ויחתום ברוך אתה שומע תפלה בלי הזכרת השם". ובפשטות סיבת התפלה בשאר הימים הוא כיון שעדיין נמצאים בדרך, וכל הדרכים בחזקת סכנה, (ואוי"ל דהטעם דלא יחתום בשומע תפלה, הוא כיון דאומרו גם במלון כששוהה בדרך, ומלון הוא לא בחזקת סכנה, הרי משום לא פלוג, פסק שבשאר הימים יאמרו בבוקר בלא חתימה).

(ג) נחלקו הפוסקים אם היוצא לדבר מצוה צריך להתפלל תפלת הדרך (ראיתיו מצוין בספר פסקי תשובות ואינו תח"י כעת), וביאור מחלוקתם י"ל כנ"ל, דאם העיקר בתפלת הדרך הוא בקשת רשות ותפלה להצלחת הדרך, מובן שגם בהילוכו לדבר מצוה, יתפלל תפלה זו, ומאי שני. אבל

אם עיקר התפלה הוא להינצל מסכנה, הרי כיון דשלוחי מצוה אינם ניזוקים, ממילא נקיל באמירת תפלה שעיקר ענינה הוא להינצל מסכנה.

אבל ראיתי בשו"ת לב יהודה (להגר"י צירלסון, השמטות לסימן ג) שדן גבי אונן הנוסע למקום הקבורה אם צ"ל תפה"ד, ומביא בתו"ד דמשום סכנת הדרכים הרי מצות הלויית המת משמרתו דשומר מצוה לא ידע דבר רע, וגם משום המלך בקונן, הרי בהולך לדבר מצוה לא שייך צא המלך בקונן, דאין לך המלך בקונן עדיפא מזו. עיי"ש. וכנראה למד באו"א הפי' בהמלך בקונן, ואכ"מ.

ד) בשוע"ר (סי' קי ס"ד) כותב "ומן הדין יכול לומר תפילת הדרך אפילו כשהוא מהלך. ומ"מ אין צריך לעמוד אלא מלילך, אבל אם היה רכוב אין צריך לירד אלא יעמיד הבהמה מלילך אם אפשר לו". הרי דלא הצריך לומר תפלת הדרך בעמידה. אבל בסידורו כותב אדמוה"ז "וטוב לומר מעומד אם אפשר בקל". וצ"ב.

וי"ל לפי הנ"ל דאם עיקר תפילת הדרך הוא תפלה כדי להינצל מסכנה, הרי דינו ככל שאר ברכות ותפלות דיכול לאומרם בישיבה, דאין דין כללי של עמידה חוץ מהמקומות שנפרטו ומטעמם הפרטי, אבל עם עיקר ענינם הוא "לימלך בקונן" נטילת רשות, הרי י"ל דסוג תפלה כזו לבקש רשות מקונו לפני היציאה לדרך, יש בו גדר של כבוד השכינה שמצריך עמידה. ודומה לברכת קידוש לבנה, שמבואר בגמ' סנהדרין (מב ע"א) דטעם עמידה בברכת הלבנה הוא משום דהוה לי' כמקבל פני שכינה, והכי נמי בזה שנמלך בקונו הוה גדר קבלת פני שכינה ולכן טוב לאומרו מעומד.

ויש להוסיף בזה מהמבואר בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קמג) שמתרץ מדוע השמיט המחבר דין דמעומד בקידוש לבנה שהוא מפורש בגמ' וברמב"ם ובטור, ומבאר דהוא רק כשבירך בלילה הראשון בדיוק בתחילת חידושה הוא כמקבל פני שכינה, אבל כיון שבזמן הזה מברכין כשעברו שבעה ימים, לכן השמיט המחבר דין דמעומד, עיי"ש. ולפי"ז יש לומר שמתאים לענינינו שנתבאר לעיל דאם הגדר של תפה"ד הוא נטילת רשות הרי הוא רק בהתחלת הזמן ביציאתו לדרך, ומצד גדר זה שבתפה"ד אכן נימרינהו מעומד. ודו"ק.

ולהעיר מהנהגת אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע דבהילוכו בקרון הי' מתפלל תפה"ד בישיבה ובמרכבת - בעמידה (ספר המנהגים עמ' 23).

ה) נוסח תפלת הדרך מתחילה ב"יהי רצון" ומסתיימת בברכה "ברוך אתה שומע תפלה", והתוס' (פסחים קד, ב) הקשו אמאי אינה פותחת בברוך, ותירצו "ויל"ל לפי שאינן ברכות אלא שבח ותפלה בעלמא". וכן הביא הטור בשם הר"י "לפי שאינה אלא תפלה בעלמא שמתפלל להקב"ה שיוליכנו לשלום, ואינה כברכת הנהנין ולא כברכות שתקנו על שם המאורע אלא בקשת רחמים". אבל ברבינו יונה (רי"ש מסכת ברכות ד"ה אלא) כתב הטעם "תפלת הדרך שאינה פותחת בברוך וחותרם בה שומע תפלה, מפני דכיון דבשמונה עשרה ברכת שומע תפלה סמוכה לחברתה, אם עכשיו אינה סמוכה לחברתה לא חיישינן להכי".

מבואר בזה דלדעת התוס' תפה"ד אינה פותחת בברוך, כי אינה ברכה, ורק בברכות יש לנו דין לפתוח בברוך, אבל לדעת הרבינו יונה, הטעם דאינה פותחת בברוך כיון דהוי ברכה הסמוכה לחברתה, דהוי בכלל שומע תפלה. (ואכמ"ל בביאור כוונתם).

ולפי הנ"ל יש לבאר פלוגתתם, לרבינו יונה עיקר תפה"ד הוא תפלה להינצל מסכנה, ואם כן הוי בגדר שואל צרכיו, ולכן יש להשוותו לברכות שמונה עשרה שבהם מבקש צרכיו ובפרט ברכת שומע תפלה "שהיא כוללת כל הבקשות" (לשון שו"ע"ר סי' קיט ס"א), ועד כדי כך מדמים תפה"ד לברכת שומע תפלה שנותנים לתפה"ד דין של ברכה הסמוכה לחברתה, אבל לדעת התוס' שעיקר ענין תפה"ד הוא לימלך ובקשת רשות כנ"ל, הוי תפלה בעלמא שאין בה דין פתיחה בברוך.

ו) בשו"ע (סי' קי ס"ו) כותב "הר"מ מרוטנבורג (ועיין אג"ק ח"ג עמ' קמ אודות להסמך יהיה רצון לברכת העץ באכילת תפוח בליל ראש השנה כדי שיהיה ליה"ר "מעין תוקף ברכה" "ויתוסף כחו ותוקפו" ושם למד מתפה"ד עי"ש) כשהיה יוצא לדרך בבוקר היה אומרה אחר יהי רצון, כדי להסמיכה לברכת הגומל חסדים ותהיה ברכה הסמוכה לחברתה". ועי"ש במג"א (סקי"ג): "שאם הולך באמצע היום יאכל או ישתה כשיעור שיברך ברכה אחרונה או יטיל מים ויאמר אשר יצר, ואח"כ יתחיל מיד יהי רצון וכו'", וכ"ה בשו"ע"ר (שם ס"ז). ובסידור לא הזכיר זאת בדיני תפה"ד, וכן ידוע מהנהגת כ"ק אדמו"ר בנוסעו לביקורי קעמפ גן ישראל, עצר לתפה"ד ולא טעם ובירך ברכה לפני זה, ראה בספר בנאות דשא. וצ"ב.

ואוי"ל, דלפי פירוש הרבינו יונה (הנ"ל מס' ה') דתפה"ד יש לה פתיחה בברוך מצד ברכת שומע תפלה בשמו"ע, מובן מדבריו שבעצם שייך פתיחה בברוך לתפה"ד, ולכן אם אפשר להשתדל ואכן לברך ברכה ראשונה לפניה, הרי מובן דכדאי הוא, וזו היתה סיבת הנהגת המהר"ם מרוטנבורג, והוא, אם נקטינן כהטעם משום סכנת דרכים, אבל לפירוש התוס' (כנ"ל מס' ה') הרי בעצם לא שייך פתיחת ברוך לתפה"ד כי הוא תפלה בעלמא ונטילת רשות, לכן נסבור שאינו צריך להשתדל לפתוח בברוך וכנ"ל. וראה ספר השיחות מהוריי"צ נ"ע (תש"א עמ' 148) שאדמוה"ז שוחח עם ר' אייזיק האמלער, אם תפה"ד היא ברכה בפני עצמה או ברכה הסמוכה לחברתה, ונמנו וגמרו שהיא ברכה בפ"ע היינו שקובעת ברכה לעצמה, עיי"ש.



ב' דינים בחלות הגירות

הרב בנימין אפרים ביטון
שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר, קנדה

א. ב'גיליוני הש"ס' להגר"י ענגיל ז"ל עמ"ס יבמות (מו, א) מבאר "כי הגירות יש בו ב' דברים הסרת ענין הכותיות וקבלת ענין הישראליות, עי' סנהדרין (נח, ב) יצא מכלל עכו"ם ולכלל ישראל לא הרי דיש מיצוע לב' דברים האלו, וכפשוט מסברא ג"כ דלא כל מי שאינו עכו"ם הוא ישראל ממילא ובהכרח, ואדם הנברא ע"פ ספר יצירה איננו לא עכו"ם ולא ישראל, וא"כ הרי צריך בגירות ב' פעולות הסרת הכותיות והעשותו ישראל, וזהו שפועלים המילה והטבילה כי הסרת הערלה מסרת תיעוב הכותיות והטבילה נותנת קדושה כנודע ומקדשתו להיות ישראל ולכן המילה קודמת לטבילה. . . וכעת מצאתי ממש כדברי בשו"ת רידב"ח ז"ח"ג סי' תתקי"ז ע"ש שכתב דמילה וטבילה דגר המילה מוציאתו מטומאת עכו"ם והטבילה מכניסתו לכלל ישראל כו"ו עיי"ש.

ב. ויש להעיר שדברי הגר"י ענגיל ז"ל הנ"ל בחלות הגירות יומתקו עפמ"ש"כ מו"ר הגרי"מ קלמסון שליט"א בספרו 'אפיקי מים' ח"ג קונטרס תחילת דין וגמר דין סי' ה' דבכל גירות ישנם בזה ב' דיני חלות חפצא דגירות, דהנה ההפרש בין ישראל לעכו"ם הוא בב' דברים, הא' שהעכו"ם נפשם וטבעם הוא רע גמור משא"כ ישראל שנפשם וטבעם אינו רע גמור

ח"ו ויש בזה ג"כ טוב וכמה מדות טובות שבטבע כל ישראל כמו רחמנות וגמ"ח וכו' וכמבואר בגמ' יבמות (עט, א), וחילוק זה הוא מצד היצה"ר, (ומבואר כ"ז בלקו"א סוף פ"א עיי"ש), והב' שאצל ישראל ישנו נפה"א ויצ"ט משא"כ בעכו"ם שישנו רק היצה"ר.

ונמצא שחלוק העכו"ם מישראל בב' ענינים, הא' שהעכו"ם היצה"ר שלהם הוא רע גמור, משא"כ אצל ישראל שאינו רע גמור, והב' שאצל עכו"ם אין נה"א ויצ"ט משא"כ אצל הישראל שישנם ב' הנפשות נפש היצה"ר ונה"א.

ולפי"ז עכו"ם הבא להתגייר ולהיות ישראל הרי צריך שיהי' בזה ב' עניני חלות גירות ושינוי מהות העכו"ם לישראל, הא' שנפש הטבעית וגוף העכו"ם שהי' רע גמור וצריך להשתנות ולהתהוות מציאות חדשה דהיינו נה"ב ויצה"ר דישראל שאינו רע גמור אלא יש בה ג"כ טוב, והב' דהעכו"ם אין לו נפש השנית האלקית וע"י הגיור נעשה מציאות חדשה שמיתוסף אצלו עוד נפש דהיינו נה"א.

ונראה דהני ב' חלות גירות חלים ע"י המילה והטבילה, דע"י המילה [שינוי בגוף האדם] נפעל דין הא', וע"י הטבילה נפעל דין הב' [ויסוד הדברים נתבארו בארוכה במ"א] יעויין שם.

ג. ונראה דהדברים מתאימים היטב להמבואר ב'גיליוני הש"ס' הנ"ל, והוא די"ל דהסרת ענין הכותיות הר"ז מתאים עם חלות הא' שבגירות שהוא שינוי נפש הטבעית וגוף העכו"ם שהי' רע גמור לנה"ב דישראל שיש בה ג"כ טוב, וקבלת ענין הישראליות הר"ז מתאים עם חלות הב' שבגירות שהוא קבלת הנפש האלקית שבישראל, וענין הא' נפעל ע"י המילה וענין הב' נפעל ע"י הטבילה וכמש"נ, ודו"ק.

ד. והנראה להעיר בזה, דהנה יעויין 'ברשימת חה"ש תרצ"ט פאריז' (נדפסה בחוברת יו"ד, ובתוספת פיענוח בחוברת צ"ח) שכתב רבינו וזלה"ק "הוית ישראל לעם ביצי"מ ומ"ת, שלכן נלמדו דיני גירות ממשך זמן זה, וכדאיתא כריתות (ט.), וברמב"ם הל' איסורי ביאה פ"ג הלכה א' - ד' "נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן.. והסדר בזה, דמילה היתה במצרים, טבילה במדבר, קרבן בהר סיני.. "לכאורה י"ל: ישראל היו מושבעים במ"ט שערי טומאה, והי' צ"ל היציאה מזה, ואח"כ הכניסה בקדושה, ואח"כ העליה רצוא להתייחד באו"ס.. וזהו ג"כ בזה: מילה

יציאה מטומאה, הסרת מסך המסתיר על נה"א עכ"פ, אף שעדיין לא נטהר (עיין סש"ב פל"א): טבילה - כניסה בקדושה, כי במשך זמן זה ניתנו להם מצות המרה וכו' עכלה"ק לענינינו.

ונמצינו למדים מזה ב' דינים בהיות ישראל לעם, הא' יציאה מטומאה ע"י המילה, והב' כניסה בקדושה ע"י הטבילה.

ונראה דהני ב' דינים בהיות ישראל לעם הם המקור ליסוד דברי האחרונים הנ"ל דב' דינים איכא בחלות הגירות, שהרי "נלמדו דיני גירות ממשך זמן זה", והיינו דדין הא' "יציאה מטומאה" ה"ה המקור לדין הא' בחלות הגירות הסבת הכותית ונפש העכו"ם, וענין זה נפעל ע"י המילה. אכן דין הב' "כניסה בקדושה" ה"ה המקור לדין הב' בחלות הגירות קבלת ענין הישראליות ונפש האלוקית וענין זה נפעל ע"י הטבילה.

ונראה דהני ב' דברים בהיות ישראל לעם הם המקור ליסוד דברי האחרונים הנ"ל דב' דינים איכא בחלות הגירות, שהרי "נלמדו דיני גירות ממשך זמן זה", והיינו דדין הא' "יציאה מטומאה" ה"ה המקור לדין הא' בחלות הגירות הסיבת הכותיות ונפש העכו"ם, וענין זה נפעל ע"י המילה. אכן דין הב' "כניסה בקדושה" ה"ה המקור לדין הב' בחלות הגירות קבלת ענין הישראליות ונפש האלוקית וענין זה נפעל ע"י הטבילה.



יישוב לקושיית רעק"א בשבת

הרב יהודה לייב אלטיין
חבר כולל מנהטן חב"ד

בשבת ר"פ כירה (לו, ב ואילך) הובא מחלוקת בעניין שהי"י ע"ג כירה שאינה גרופה וקטומה, "חנניה אומר: כל שהוא כמאכל בן דרוסאי - מותר לשהותו על גבי כירה, אף על פי שאינו גרוף ואינו קטום", ולחכמים אסור.

ובתוס' (לח, ב ד"ה תנור) הוכיחו דהא דהתיר חנניא הוא לאו דוקא בכירה אלא אפי' בתנור (אע"פ שחומו רב מכירה). וז"ל "אבל לשהות משהה אפי' בתנור שאינו גרוף", כדמשמע בפ"ק (יח, ב) דשרינן קידרא חייתא ובשלי כמאכל בן דרוסאי אפי' באינו גרוף, ומשמע התם דבתנור

מיירי דקאי אהא דקתני התם לעיל לא תמלא אשה קדירה עססיות כו" עכ"ל.

והקשה בגליוני הש"ס שם "קשה לי הא שם לא נזכר מן מאכל בן דרוסאי אלא סתם "ובשיל שפיר דמי", אלא דתוס' כתבו שם דהיינו כמאב"ד דהא קיי"ל כחנניא, וא"כ איך עשו כאן הוכחה מזה דלמא באמת תנור חמיר דכמבא"ד אסור, ודאמרי' ובשיל שפיר דמי היינו כפשוטו, ובשיל לגמרי'.

וביאור הדברים, דאיתא בדף (יח,ב) "והשתא דאמר מר גזירה שמא יחתה בגחלים, האי קדירה חייתא (בשר חי) שרי לאנוחה ע"ש עם חשיכה בתנורא, מ"ט כיון דלא חזי לאורתא אסוחי מסח דעת' מיני' ולא אתי לחתויי בגחלים, ובשיל, שפיר דמי (דלא בעי חיתוי), בשיל ולא בשיל אסיר (דחיישינן שמא יחתה)". ובתוס' ד"ה בשיל ולא בשיל אסיר "צ"ל דלא הוי כמאב"ד, דאי הוי כמאב"ד שרי להשהותו ע"ג כירה אע"פ שאינה גו"ק.¹ (היינו, דלשי' התוס' פי' "בשיל ולא בשיל אסור" הוא, כשאינו מבושל כמאב"ד, ופי' "בשיל שפיר דמי" הוא, אפי' מבושל כמאב"ד, כי לשי' התוס' קיי"ל כחנניא (כמ"ש בתוד"ה אמר ר"ש לז,ב) וס"ל לתוס' שחנניא מתיר גם בתנור, וא"כ עכצ"ל דמ"ש הגמ' "בשיל ולא בשיל אסיר", הוא רק בפחות ממאב"ד, אבל כמאב"ד מותר). וע"ז מקשה בגליוני הש"ס, דמכיון דבדף יח,ב לא מפורש דכמאב"ד מותר, ורק תוס' הם שפירשו הגמ' כך מכיון דקיי"ל כחנניא (וע"פ ההנחה דחנני' ס"ל כן גם בתנור) א"כ איך אפשר להשתמש בגמ' זו כהוכחה לזה דחנניא מתיר כמאב"ד גם בתנור, דאולי מתיר חנני' רק בכירה, אבל בתנור מודה דאסור להשהות אא"כ הוא מבושל כל צרכו (ופירוש "ובשיל שפיר דמי" הוא במבושל כל צרכו).

1) עי' ברש"י (יח,ב) ד"ה ובשיל שפיר דמי "מבושלת כל צרכה", וצ"ע דלמה לא פירש רש"י כמו שפי' תוס' דבשיל היינו כמאב"ד וכחנניא. וע"פ משי"ת בפנים לכא' הי' אפ"ל דשי' רש"י הוא דחנניא מתיר רק בכירה אבל בתנור אסור להשהות אא"כ מבושלת כל צרכה. אבל באמת א"א לפרש כן, כי מפורש דחנניא מתיר גם בתנור - עי' בדף ל"ז,ב אמר רבא תרוייהו תננהי וכו' וברש"י שם, ובגליוני הש"ס הנזכר בפנים בסופו. ולהעיר מב"ח סי' רנ"ג אות ד'.

ואולי יש ליישב קושית רעק"א, ובהקדמה: איתא בדף לז (סע"ב ואילך) "בעו מיני' מר"ח בר אבא, שכח קדירה ע"ג כירה ובשלה בשבת מהו" וכו'. וכתבו בתוס' (ד"ה ושכח) "אע"ג דקיי"ל כחנני' (דמותר לשהות ע"ג כירה כנ"ל), הכא בעי בדלא בשיל כמאב"ד דמודה ב' חנני'. אי נמי, בעי אפי' בקידרא חייטא, והא דשרינן ספ"ק קידרא חייטא, היינו דוקא בתנור שחומו רב דבלא חיתוי יתבשל עד מחר, אבל כירה דשליט ביה אורא אסור, דאיכא למיחש שמא יחצה". (כלומר, שאע"פ דבקידרא חייטא אין לחשוש שמא יחתה כדי לאכול בלילה כי בלא"ה לא יהי' ראוי לאכול בלילה, אבל מ"מ הרי יש לחשוש שמא יחתה בשביל מחר. ועז"א בתוס' דדוקא בתנור שרי, דמפני שחומו רב גם בלא חיתוי יתבשל עד מחר, משא"כ בכירה).

ובט"ז (סי' רנ"ג סק"ג) כתב: "ב"י הביא חד שינויא בתוס' דף ל"ח דכתב לחלק בין כירה לתנור בזה, דדוקא בתנור שחומו רב בלא חיתוי יתבשל עד למחר, אבל כירה דשליט ב' אורא איכא למיחש שמא יחתה, דנראה ראי' דהתוס' עצמם לא ס"ל להלכה כהך שינויא, שהרי בפ"ק דף י"ח אמרינן בשיל ולא בשיל אסור... ופי' בתוס' הא בשיל ולא בשיל אסור צ"ל דלא הוי כמאב"ד דאל"כ היה מותר לשהותו ע"ג כירה אפי' אינו גו"ק, עכ"ל, ש"מ שהיו מפרשים האי מילתא גם אכירה".

ולכאורה צ"ב בכוונת הט"ז, כי מהו ההוכחה שתוס' ס"ל דהסוגיא מייירי אף בכירה, הרי בפשטות כוונת התוס' הוא, דמכיון דקיי"ל כחנניא דכמאב"ד מותר לשהותו ע"ג אינה גו"ק, א"כ צ"ל דבשיל ולא בשיל היינו פחות ממאב"ד. והא דנקטו בדבריהם "ע"ג כירה אע"פ כו', היינו משום דחנניא מדבר במפורש בכירה (אלא שהתוס' ס"ל דגם בתנור ס"ל לחנניא כן, כנ"ל). אבל לעולם ס"ל דתוס' ס"ל בהדיא דקידרא חייטא הוא רק בתנור ולא בכירה².

(2) ע"י בפמ"ג משב"ז סק"ג דמפרש (לאופן הראשון) דהוכחת הט"ז הוא מזה שלא כתבו תוס' "אפי' בכירה" כו'. אבל צ"ע כוונתו בזה, דהרי לענין שהיי' במבושל כמאב"ד חמור מכירה.

ואולי י"ל עוד בכוונת הט"ז בהוכחתו הוא דאם מפרשים תוס' הסוגיא דמייירי רק בתנור הו"ל לכתוב "שרי לשהותו ע"ג גו"ק" מבלי להזכיר כירה. ודו"ק.

ונראה לומר בכוונת הט"ז (וי"ל שזהו ג"כ כוונת הפרמ"ג במשב"ז כאן במ"ש "ועוד" וכו'), דההוכחה שלו שתוס' מפרשים הסוגיא גם אכירה הוא, דאת"ל דלתוס' הסוגיא מיירי רק בתנור, תקשי, מהו ההכרח דתוס' לפרש בשיל ולא בשיל היינו פחות ממאב"ד, הרי אפ"ל דהא דחנניא התיר מאב"ד היינו רק בכירה, אבל בתנור דחמו רב מכירה, אולי מודה לחכמים דאסור לשהות אא"כ מבושל כל צרכו ופי' "בשיל שפיר דמי" הוא דוקא במבושל כל צרכו (וכמש"ל מרעק"א) ? !

ולכן לומד הט"ז, שצ"ל שהתוס' מפרשים הסוגיא גם אכירה³, ולכן הוכרחו לפרש דבשיל ולא בשיל היינו פחות ממאב"ד, כי בכירה הרי מאב"ד מותר.

ועפ"ז אולי אפשר ליישב קושיית רעק"א, דקושיתו מיוסד על ההבנה דתוס' מפרשים הסוגיא דדף יח, ב דמירי רק בתנור, וראייתם דבשיל היינו מאב"ד הוא מזה דקיי"ל כחנניא, וע"פ ההנחה דחנניא ס"ל דמותר לשהות גם בתנור. וע"ז מקשה רעק"א דאיך אפשר להשתמש בהגמ' דבשיל כהוכחה לזה עצמו דחנני' מתיר אף בתנור. אבל עפהנ"ל, דתוס' מפרשים הסוגיא אף אכירה, וזהו הוכחת התוס' דבשיל היינו כמאב"ד - משום כירה וכן"ל, הרי אחרי שמוכרחים לפרש דבשיל היינו כמאב"ד משום כירה, הרי בדרך ממילא נשמע מזה דגם בתנור (שבזה מדבר בעיקר הסוגיא) מותר כשמבושל כמאב"ד.



3) אלא דצע"ק דא"כ למה הוזכר בגמ' "תנור" דבשלמא לגבי מה שהוזכר בגמ' תנור בקשר לההיתר בקדירה חייתא, אפ"ל שזהו לרבותא דאף בתנור לא יהיק ראוי לאורתא. אבל צ"ב בנוגע להברייתא דלא תמלא אשה עססיות ותניח לתוך התנור, דאם מיירי בכירה למה הודגש תנור. רצע"ק.

חסידות

עשו כתות ועסקו בתורה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בסה"מ תרצ"ג ס"ב-ג' (ע' תצו): "וזהו הסכת ושמע ישראל, ואמרז"ל [ברכות סג, ב] עשו כתות ועסקו בתורה, לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה... וצ"ל מהו"ע העסק של תורה, דלכא' הול"ל עשו כתות ולמדו תורה, דתורה היא חכמה והשכלה... וטעם הדבר הוא לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה דעיקר ענין לימוד התורה שתהי' קנין בנפשו, זאת אומרת דגם כאשר לימודו בתורה כדבעי למהוי... אין זה עדיין אמיתת הענין הנרצה בתורה כי העיקר הוא אשר התורה תהיה קנין בנפשו... וקנין זה הוא נקנה כאשר הוא לומד בחבורה, אשר איש את רעהו ידברו בעת הלימוד בפרטיות הסוגיא... און דאס איז עונג נפשו, וקנין הוא בלימוד התורה בחבורה וברבים דוקא בבתי כנסיות ובתי מדרשים... "וכן הוא בענין לימוד התורה שהלימוד צ"ל ברבים דוקא... אשר בלימוד התורה ברבים דוקא מקיימים בזה מצות צדקה וגמ"ח ברוחניות... דאברהם אבינו ע"ה היה נדיב בממונו גופו ונפשו... לפרסם אלקותו ית' בעולם... וצמצם את עצמו ללמוד עם אנשים גסים ופשוטים ביותר... וכן הוא בענין לימוד התורה ברבים דוקא... להשתדל בכל מיני השתדלות להביא את הרבים לידי לימוד התורה" עכ"ל, וע"ש בארוכה מאוד.

ויש להבין מדוע בתחילה מדבר אודות לימוד 'בחבורה' ואח"כ עובר אודות לימוד תורה 'ברבים' היינו הך, וא"כ הול"ל תמיד 'בחבורה' או תמיד 'ברבים' (ופ"א אפילו אומר 'בחבורה וברבים' יחדיו) דלכא' היינו הך? ואם לאו, מדוע פתאום עובר מ'חבורה' ל'רבים'?

גם יש להבין מדוע נאמר בגמ' 'עשו כתות כתות' פעמים 'כתות', דלכא' מספיק שיאמרו פ"א 'כתות' - 'עשו כתות ועסקו בתורה', ותו לא.

והנראה בזה לבאר דבאמת ההבדל בין 'חבורה' ל'רבים' הוא ד'חבורה' מיירי אודות קנין התורה לעצמו שיהיה לעונג לנפשו, והיינו שיהיה לו 'חיבור' עם האנשים המתאימים שיכולים להוסיפו בקנין התורה, וכאן לא הוי ההדגשה 'ברבים' דוקא, כי יכול ללמוד ברבים עם הרבה אנשים

פשוטים והם לא יגרמו כלל 'קנין התורה', ומאידך יתכן שאינו יושב 'ברבים' עם הרבה אנשים אלא יש לו החבורים הנכונים עם לומדי התורה (במכתבים וספרים וקובצי חדרו"ת), שזה דוקא גורם לו הקנין והעונג בתורה (והיינו ע"י 'ברבים וכמובן שיש לו חיבורים וקישורים עם הרבה ת"ח שמעשירים את קנינו בתורה).

משא"כ הלימוד התורה 'ברבים' מיירי בעיקר אודות הלימוד לאחרים דוקא שמקיימים בזה מצות הצדקה וגמ"ח ברוחניות והיינו שהוא נדיב בנפשו עם אנשים פשוטים.

ומעתה י"ל דהיכא שמיירי במאמר אודות הלימוד לעצמו בנוגע לקנין התורה שלו אומר לשון 'חבורה' שהוא ענין ה'חיבורים' שיש לו עם האנשים המתאימים שיגרמו לו את 'קנין התורה', משא"כ בנוגע למצות הצדקה שמדבר במאמר אודות הלימוד לאחרים שהוא מצות הצדקה והגמ"ח ברוחניות שהוא נדיב בנפשו עם אנשים פשוטים, אומר לשון 'ברבים' שהוא ענין זיכוי הרבים.

ולפ"ז י"ל בד"א דלכן נאמר בגמ' ב' פעמים 'כתות כתות' שהוא כנגד ב' ענינים הנ"ל בענין לימוד התורה ברבים, ד'כתות' הראשון הכוונה לענין הלימוד לעצמו אודות קנין התורה שלו והעונג שלו כנ"ל. ו'כתות' השני הכוונה לענין הלימוד לאחרים בנוגע למצות הצדקה וגמ"ח ברוחניות שהוא נדיב בנפשו עם אנשים פשוטים. וא"ש ואין כאן כפל לשון. כנלע"ד לומר בדא"פ.



ברמב"ם

ארבע מאות ועשר שנים עמד בית ראשון

הרב מנחם מענדל רייצעס

משפיע בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

ברמב"ם הל' שמיטה ויובל ריש פרק י', מבאר החשבון שלפיו מונים את שנות השמיטה והיובל. ומבאר שם (ה"ב), ש"בשנת שלש וחמש

מאות ואלפים מראש השנה שלאחר מולד אדם הראשון . . התחילו למנות" – לאחר ש"שבע שנים עשו בכיבוש הארץ ושבע שנים בחילוק".

ולאחר מכן ממשיך (ה"ג): "שבעה עשר יובלים מנו ישראל משנכנסו לארץ ועד שיצאו. ושנה שיצאו בה שחרב הבית בראשונה מוצאי שביעית היתה ושנת שש ושלשים ביובל היתה. שארבע מאות שנה ועשר שנים עמד בית ראשון".

ולכאורה, המשפט האחרון שבסיום דבריו "שארבע מאות שנה ועשר שנים עמד בית ראשון" – אינו מובן:

אם הרמב"ם היה כותב קודם לכן באיזה שנה נבנה בית ראשון, אז היה מועיל לנו חשבון זה של ת"י שנים שעמד, כדי לדעת באיזה שנה נחרב הבית;

אולם הרמב"ם לפני כן אינו עושה חשבון לפי בנין הבית, אלא רק לפי הכניסה לארץ, "שבעה עשר יובלים מנו ישראל משנכנסו לארץ", והרמב"ם אינו מזכיר כלל באיזה שנה נבנה הבית בתוך הזמן שבו היו בארץ. אם כן, מה מועיל לנו זה שהבית עמד ת"י שנים בשביל חשבון השמיטות?

ובמפרשי הרמב"ם (מהר"י קורקוס) ציינו לגמרא ערכין (יב, ב) ושם מבואר שהראיה היא מהכתוב במלכים שבית ראשון נבנה ארבע מאות ושמונים שנים לאחר היציאה ממצרים, שכאשר נצרף את ת"י השנים שבהם עמד הבית לת"פ השנים שהיו לפני כן מאז יציאת מצרים, ונוריד את השנים שלפני התחלת המנין, אז יצא לנו החשבון מכוון.

אולם כיון שהרמב"ם לא הזכיר כלל את הכתוב הזה המספר על כך שהבית נבנה ת"פ שנים לאחר היציאה ממצרים, שוב הדרא קושיא לדוכתא: מה מועיל הרמב"ם באמרו כמה שנים עמד הבית, אם אינו מספר לנו באיזה שנה הוא נבנה?

ולכאורה היה אפשר לבאר, שהרמב"ם סומך על מה שכתב במק"א: בריש הל' בית הבחירה (שבאים מיד לאחר הל' שמיטה ויובל) מפרט הרמב"ם את חשבון השנים שעברו מאז הכניסה לארץ עד שנבנה בית המקדש בירושלים, וא"כ הרמב"ם סומך שנצרף את דבריו כאן על ת"י

שנים שעמד הבית, לדבריו שם על מספר השנים שהיו מאז הכניסה לארץ עד בנין הבית, ואז נשכיל לדעת את החשבון המדויק.

ו'לפ"ז היה אפשר גם להוסיף ביאור למה באמת הוצרך הרמב"ם בהל' בית הבחירה שם לפרט את מספר השנים וכו', דלכאורה מאי דהוה הוה, וכפי שהאריך בזה בלקו"ש חט"ז ע' 299 ואילך – שי"ל שהוא כדי להשלים את החשבון שהחסיר בהל' שמיטה ויובל].

אך ביאור זה מתאים רק לפי השיטה שהרמב"ם סומך על מה שיכתוב בעתיד; אולם לפי השיטה שהרמב"ם סומך רק על מה שכבר כתב ולא על מה שהוא עתיד לכתוב (ראה לקו"ש חכ"ז ע' 102 וש"נ), הרי אי אפשר לומר שהרמב"ם בהל' שמיטה ויובל סומך על מ"ש בהל' בית הבחירה שלאחריהן.

ואוי"ל לאידך גיסא, שכיון דבבר זה שהבית ראשון נבנה ת"פ שנים לאחר יציאת מצרים הוא כתוב מפורש במלכים, הרי אין הרמב"ם צריך להביאו, והרמב"ם סומך על הלומד שהוא כבר יודע את המפורש בתורה שבכתב, וממילא יצרף את הכתוב שם לחשבון שכותב הרמב"ם. [כי הרמב"ם בא בתור "קיצור" ו"סיכום" של המשניות והגמרא שבתורה שבעל פה, אך לא בתור "תחליף" ללימוד התורה שבכתב, וכמפורש בהקדמתו. ואכמ"ל].

אך דוחק הוא כמובן. ועצ"ע.



איסור לישיב בצד העומד בתפלה

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם בפרק ה מהלכות תפילה הלכה ו': "תקון המקום כיצד, יעמוד במקום נמוך ויחזיר פניו לכותל, וצריך לפתוח חלונות או פתחים כנגד ירושלים כדי להתפלל כנגדן שנאמר וכוין פתיחן ליה בעיליתיה וגו', וקובע מקום לתפלתו תמיד, ואין מתפלל בחורבה ולא אחורי בית הכנסת אלא אם כן החזיר פניו לבית הכנסת, ואסור לישיב בצד העומד בתפלה או לעבור לפניו עד שירחיק ממנו ארבע אמות".

ולכאורה האיסור לישוב בצד העומד בתפלה הוא דין ב"הבא לישוב" ולא דין בהעומד שצריך לתקן מקום לתפלתו. והרי הרמב"ם חשיב כאן דברים ש"צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן" כמ"ש בריש פרק זה.

ב. מקור דין זו ש"אסור לישוב בצד העומד בתפלה" הוא בברכות (לא, ב) דאיתא שם על הפסוק שנאמר בחנה, אני האשה בזה, אמר רבי יהושע בן לוי: מכאן, שאסור לישוב בתוך ארבע אמות של תפלה.

ופרש"י, הנצבת עמכה - משמע אף הוא עמה בעמידה, ותוספות שם, ד"ה מכאן: "בין מלפניו (בין מלאחריו) ובין מן הצדדין ופירשו תשובת הגאונים דוקא ביושב ובטל אבל אם היה עוסק בק"ש ובברכותיה וכיוצא בהם אפילו יושב שפיר דמי". ובד"ה [עמכה]: "עמך משמע בתוך ארבע אמות משום דכתיב עמכה מלא בה"א כלומר שלא היה יושב בתוך ארבע אמות שלה כי אם בחמישית".

בשולחן ערוך הלכות תפלה סי' קב סעיף א: "אסור לישוב בתוך ד' אמות של מתפלל, בין מלפניו בין מן הצדדין (בין מלאחריו), (תוס' ומרדכי ואשרי פ' אין עומדין) צריך להרחיק ד' אמות, ואם עוסק בדברים שהם מתקוני התפלות, ואפילו בפרק איזהו מקומן, אינו צריך להרחיק, ויש מתיר בעוסק בתורה, אע"פ שאינו מתקוני התפלות, ויש מי שאומר דה"מ מן הצד, אבל כנגדו אפילו כמלא עיניו אסור, אפילו עוסק בק"ש".

ובט"ז שם סק"ג: "ואפי' בפרק איזהו מקומן. כיון שנהגו לאומרו קודם תפלה מעניני תפלה הוא חשוב אבל שאר ד"ת שאינו שייך לתפלה צריך לעמוד, הוא דעת הטור שכתב שהטעם שאסור לישוב בתוך ד"א של תפלה מפני שנראה כאלו חבירו מקבל עליו עול מלכות שמים והוא אינו מקבל וכשהוא עוסק בק"ש וברכותיה אזיל ליה האי טעמא. אבל אם הוא עוסק בתורה אכתי איתא האי טעמא עכ"ל. וקשה לי במ"ש שהטעם מפני שנראה שאינו מקבל עול מלכות שמים, בק"ש נמי נימא הכי ונימא שאסור לישוב בתוך ד"א של הקורא ק"ש ושותק דהא עיקר קבלת מ"ש הוא בק"ש ותפלה לאו קבלת מ"ש היא רק רחמי וצלוחת היא ותו לפי טעם זה קשה מאי אהני הרחקת ד"א לבטל חששא זו ותו מנ"ל לרבינו לומר טעם זה והלא מקרא דחנה ילפינן לה. ואפשר לומר טעם אחר דהמקום שהמתפלל עומד אדמת קודש הוא כ"ז שהוא מתפלל וע"כ צריך לאותו שהוא באותו מקום דהיינו תוך ד"א לנהוג בו כבוד וכל שיושב

ואינו עוסק ג"כ בדבר קדוש הוי כאלו לאו קדושה שם והוה כשאר מקומות שבבית ע"כ צריך שיעמוד להראות שיש כאן קדוש אבל אם עוסק בתפלה או בד"ת אפילו יושב הוי עליו ג"כ קדושה. זה נ"ל טעם נכון לאותם שסוברים גם ד"ת מהני כמ"ש אח"כ ומ"מ כתב ב"י לחלק דדוקא כשמוציא בשפתיו ד"ת אז סגי שקדושה יתירה היא משא"כ בהרהור בד"ת בלב דלא סגי וחילוק נכון הוא".

והמאירי בברכות שם: "ודוקא סמוך לו מצדדיו אבל לאחריו אין נוהגין להקפיד שאין הכונה אלא שלא יתן לב עליו ותתבלבל תפלתו ונותנים סימן לדבר עמכה בזה זה בגימטריא י"ב ד' לפניו וח' משני צדדיו ובשם תלמוד המערב ראיתי בקצת תוספות ד' אמות של תפלה לכל רוח ורוח בין מלפניו בין מלאחריו ולשיטה זו פירשו הטעם שמא יתפלל על צרכיו וחברו שומע ומתבייש".

ואדמוה"ז בשולחן סימן קב סעיף א: "אסור לישב בתוך ד' אמות של המתפלל בין מלפניו בין מלאחריו בין מן הצדדים צריך להרחיק ד' אמות כי המקום אשר המתפלל עומד עליו אדמת קודש הוא הואיל ושכינה כנגדו כמ"ש בסי' צ"ז וצריך לנהוג כבוד במקום זה כל זמן שהוא מתפלל ומקומו של אדם הוא ד' אמות. ואם אינו רוצה להיות יושב ובטל שם אלא עסוק בתורה או בשירות ותשבחות מותר לישב שכשעוסק שם בדברי קדושה אין גנאי בישיבתו שם והוא שמוציא דברי תורה בפיו אבל הרהור בדברי תורה אינו מועיל לזה שהרהור אינו נראה וישיבתו נראית גנאי למקום קדוש".

היוצא מכל הנ"ל שיש כמה אופנים בהאיסור לישב בצד העומד בתפלה:

(א) מפני שנראה כאלו חבירו מקבל עליו עול מלכות שמים והוא אינו מקבל.

(ב) דהמקום שהמתפלל עומד (דהיינו תוך ד' אמות) אדמת קודש הוא כל זמן שהוא מתפלל וע"כ צריך לנהוג בו כבוד.

(ג) שלא יתן (המתפלל) לב עליו ותתבלבל תפלתו.

(ד) שמא יתפלל על צרכיו וחברו שומע ויתבייש.

ג. המאירי הנ"ל הסביר המחלוקת - אם האיסור הוא רק מן הצד או גם מאחוריו - בב' הטעמים שהביא, שאם האיסור הוא מצד שלא יתן (המתפלל) לב עליו ותתבלבל תפלתו, א"כ אינו אסור אלא מן הצד ולא לאחוריו. אבל אם נימא שהאיסור היא מצד, "שמא יתפלל על צרכיו וחברו שומע ומתבייש", אז אסור גם מאחוריו.

ואולי יש לומר שגם בב' סברות הראשונות יש לתלות מחלוקת זו, דאם נימא דבטעם היא משום שנראה כאלו חבירו מקבל עליו עול מלכות שמים והוא אינו מקבל, י"ל דזה רק אם עומד מן הצד, אבל מאחוריו אינו שייך למה שחבירו עושה, אבל אם נימא שהיא מטעם דהמקום שהמתפלל עומד אדמת קודש הוא, ותוך ד"א צריך לנהוג בו כבוד, א"כ מאי נפקא מינה לפניו או לאחוריו.

ולפ"ז י"ל דלהמחבר שסובר דלאחוריו שרי ס"ל שהטעם הוא משום שנראה כאלו חבירו מקבל עליו עול מלכות שמים, והרמ"א שהוסיף שיש איסור לאחוריו ג"כ, ס"ל דהאיסור הוא מטעם כי המקום שהמתפלל עומד אדמת קודש הוא.

רק שמדברי הטור בסימן קב" . . שאסור לישב בתוך ד"א של תפלה ובין מלפניו בין מלאחוריו בין מן הצדדין צריך להרחיק ד"א . . שהטעם שאסור לישב בתוך ד' אמות של תפלה מפני שנראה כאילו חבירו מקבל עליו מלכות שמים הוא אינו מקבל " שמאידך אסור מלאחוריו ומאידך מביא הטעם הזה, משמע שגם לסברא זו י"ל דאסור לישב מאחוריו.

ד. הרמב"ם הנ"ל פסק "ואסור לישב בצד העומד בתפלה או לעבור לפניו עד שירחק ממנו ארבע אמות". ולא הזכיר כלל מלאחוריו. ומאידך לא מצינו שהרמב"ם מחלק במה שעוסק היושב, ומסתימת לשונו משמע שהאיסור הוא גם אם מתפלל או לומד, (שמהטעמים הנ"ל, רק הד' - "שמא יתפלל על צרכיו וחברו שומע ומתבייש" - יטעים את זה, ואם כנים הדברים למה לא הזכיר גם מלאחוריו).

ונ"ל בדעת הרמב"ם והיינו דאינו דין מצד היושב, כ"א מצד המתפלל, היינו דע"י שהוא יושב בתוך ד' אמות, נמצא שאין להתפלל מקום תפלה. דהיינו דחלק מתקון מקום התפלה היא שתהא פנוי מיושב. ואין זה מצד קדושת המקום רק מצד קביעת המקום ותקון המקום.

ואולי למד הרמב"ם ענין זו, מעצם לימוד הגמרא של דין זה, דפסוק זו אמרה חנה כשחזרה עם שמואל, ואף שזה רק דרוש ולא מפשט הכתוב, אבל מ"מ למה הדגישה ענין זו דוקא כשדברה אתו, ומה כוונתה בזה, דהרי עיקר ענין זו היא שעלי לא הי' לו לישב בתוך ד' אמות של תפלתה, וא"כ מה היא אומרת לו עכשיו. ואולי מזה הוכיח הרמב"ם דאין זה דין בהיושב כ"א דין בהמתפלל, וממילא הגידה לו שהיא היתה האשה שהתפללה כדבעי למיהוי בפניו, ודו"ק.

ולפ"ז י"ל דלהרמב"ם אין שייך כאן איסור מלאחריו שאין האדם מתפלל לאחריו ומקום תפלתו היא בפניו ומן הצד ועל זה יש לו הדין של תקון המקום.

וגם לא איכפת לנו מה שהיושב עושה שם, דזהו רק כשהיא דין בהיושב, היינו לפי הטעמים הנ"ל, או מפני שנראה כאלו אינו מקבל עליו עול מלכות שמים או שהמקום שהמתפלל עומד אדמת קודש הוא וצריך לנהוג בו כבוד, וממילא יש לומר דאם היושב מתפלל או לומד אינו מפריע קדושת המקום ואינו נראה כמו שאינו מקבל עליו עול מלכות שמים, אבל לדעת הרמב"ם שהוא חלק של תקון המקום, וא"כ מקום תפלתו צריך להיות מיוחד לו בלי התערבות אחרים שיושבים שם כלל וכלל



אמירת רוצה אני בקידושין

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. כתב הרמב"ם בהל' אישות פ"ד ה"א "אבל האיש שאנסוהו עד שקידש בעל כרחו הרי זו מקודשת"¹, ומשיג ע"ז הראב"ד "והוא שיאמר רוצה אני".

1) לכאור' הלכה זו אינו שייך בזמן הזה לפי שיש חרם דרבינו גרשום שלא לגרש את אשתו בע"כ - ועיין במגיד משנה כאן "והטעם דעד כאן לא אפקעינהו רבנן אלא כשנאנסה האשה מפני שאם היו הקידושין קידושין לא היתה יכולה להפקיע עצמה ממנו אלא ברצונו אבל האיש הרי יכול לגרשה בעל כרחו והילכך הרי היא מקודשת", עכ"ל. אבל בזמן הזה

ומקשה המגיד משנה על הראב"ד וז"ל "ואני אומר שהרי זה כמי שמוכר באונס שהמכר קיים כמבואר פרק עשירי בהלכות מכירה וכ"ש כאן שהוא קונה שאעפ"י שהוא באונס שקנינו קנין ולא ראיתי שהצריך שם הראב"ד וז"ל שיאמר רוצה אני אלא כל זמן שהוא עושה הדבר קיים". עכ"ל²

אז קשה על הראב"ד דמאי שנא קידושין ממכירה, דבמכירה אם תליוהו וזבין זביניה זביני מבלי שיאמר רוצה אני, אבל גבי קידושין צריך שיאמר רוצה אני. וכן קשה על הרמב"ם למה גבי גירושין וקרבתן כופין אותו עד שיאמר רוצה אני וגבי קידושין אינו צריך לאמר רוצה אני?

ולכאור' י"ל הביאור בדעת הרמב"ם כי גבי גירושין שאחרים כותבין בשבילו הגט וכן גבי קרבן שהכהנים מקריבים בשבילו צריך שיאמר רוצה אני.

אבל גבי קידושין שהוא מקדש אין לך רוצה אני גדול מזה וכלשון המגדל כאן.

וכן בשו"ע סי' ר"ה גבי תליוהו וזבין יש סברת הפוסקים דכיון שקיבל המעות ברצון, הוי כמו שאומר רוצה אני. אבל אם כן גם בגט לא ה' צריך שיאמר רוצה אני כי גם בגט הוא מצוה לסופר לכתוב והוא מצוה להם למסור הגט כמבואר בארוכה בשו"ע הלכות גיטין. וראה כאן במחנה אפרים שמתרץ שבגט צריך לומר רוצה אני אפי' כשהוא מוסר הגט, כי בזה מבטל כל המודעות שעשה כי אומר רוצה אני בשעת מסירת הגט ומבטל כל מודעות לפני"ז.

דגם האיש אינו יכול להפקיע עצמו בעל כרחו - הרי גם האיש קידושו אינם קידושין. דאפקעינהו רבנן לקידושין מיני' - ע"ד מ"ש הצ"צ בחידושו למס' בבא בתרא פ"י מ"ג "כותבין גט לאיש, פרשב"ם "דהא לא בעינן דעתה" לפי"ז עכשיו שיש חר"ג שלא לגרש בע"כ י"ל אין כותבין עד שתהא אשתו עמו", או י"ל דחר"ג לא חל על א' שאנסוהו לקדש ויכול לגרשה בעל כרחו - ולא ראיתי שידברו בזה.

(2) ולכאור' מאי פשטי' דהמגיד משנה דאם מכר באונס מכרו קיים כמו"כ אם קידם קידושין קיימים. הרי מבואר בהג"ה סוף סימן ר"ה "וכל זה מייירי באנסוהו למכור דאמרינן אגב אונסי' גמר ומקני אבל אנסוהו לקנות אינו קנין" אבל עיין שם בפתחי תשובה וז"ל עיין באבן העזר סימן מ"ב בחלקת מחוקק ובית שמואל שתמהו על דין זה והוכיחו מדברי הרמב"ם והרב המגיד (כאן בהל' אישות) דאין חילוק בין קומה למקנה ע"ש.

ובגוף סברתו צריך ביאור, הלא ה' יכול למסור מודעא לפני"ז בפני עדים על אמירת רוצה אני ולפיכך נהוג בגט לעשות ביטול על כל המודעות שעשה לפני"ז על מה שהולך לעשות כמבואר בשולחן ערוך ואיך תועיל אמירת רוצה אני גרידא?³

עכ"פ קשה על הרמב"ם למה בקידושין אינו צריך שיאמר רוצה אני ומ"ש גיטין מקידושין?

וקשה על הראב"ד למה במכירה אינו צריך שיאמר רוצה אני גם גבי קנין, ובקידושין צריך שיאמר רוצה אני?

ב. ויבואר הכל בשני הקדמות א) חקירת הרגוצובי הידוע גבי קידושין מהי העילה ומהי העלול. הקנין שהאשה קונה הטבעת גורמת להאיסור או זה שהיא נאסרה על כל העולם גורמת שתקנה הטבעת. וראה בארוכה לקו"ש ח"ט תצא וכבר דשו בזה רבים מגדולי הראשי ישיבות מעל דפי גליון זה. ב) מ"ש ידידי השליח הר' מ. פ. (מיוסד על דברי האחרונים שערי ישר ועוד) בגליון תתקפג ע' 47 ואילך. דכשאומר רוצה אני הרי"ז פעולה חיובית שמקנה לחבירו וכשאינו אומר רוצה אני ה"ה המוכר רק נותן רשות להקונה לקחת את מה שרוצה והרי"ז מועיל רק בדיני קנין וממון ולא באיסור יעו"ש בארוכה.

ועפ"י כל הנ"ל י"ל דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בזה. דהרמב"ם סב"ל דהעילה היא הקנין והאיסור נעשה ממילא בגזירת הכתוב. לפיכך פוסק דאין צריך לומר רוצה אני, כי בדיני קנינים מספיק שמרשה להאשה לקחת הטבעת⁴ אבל הראב"ד דסב"ל שהעילה היא האיסור סב"ל שצריך לומר

3) ובאמת לא על המחנה אפרים תלונותינו כי גמ' ערוכה היא במסכת ערכין כ"א ע"ב דבגיטי נשים כופין אותו עד שיאמר רוצה אני הכוונה שמבטל לכל המודעות. עיי"ש בתוס' ד"ה האי מאן דמסר מודעא "לפיכך נהגו העולם לבטל כל מודעי ומודעי דאתו מגו מודעי בשעת כתיבת הגט ובשעת הנתינה דחיישינן שמא ביטל אותו" עכ"ל היינו דאמירת רוצה אני פירושו שמבטל לכל המודעות.

4) ואוי"ל דזוהי ג"כ ביאור פלוגת הרמב"ם והראב"ד פ"ד הי"א דהרמב"ם פוסק דהמקדש טומטום או אנדרוגינוס הרי"ז קידושי ספק והראב"ד פוסק דאינם קידושין כלל דהלא אינם ראויים לינשא. די"ל דהרמב"ם דהעילה היא הקנין הרי הטומטום או האנדרוגינוס קנו הטבעת. ונעשה ספק אי האיסור נעשה עי"ז ובפרט לשיטת הרמב"ם הלכות שופר כמצויין במנחת חינוך מצוה א' דהרמב"ם סב"ל דאנדרוגינוס הוי ספק. אבל

רוצה אני כדי לפעול האיסור אכו"ע דפועל הקידושין, ובלי אמירת רוצה אני לא יועילו קידושין אלו.

אבל גבי גיטין וקרבן סב"ל להרמב"ם ג"כ שצריך לומר רוצה אני כי מדובר בפועלת האיסור דגט וקרבן, ואז גם הרמב"ם סב"ל דצריך לומר רוצה אני. כי כל בן חמש למקרא יבין דכשהתורה אמרה גבי קרבנות שיהי' "לרצונכם" אין הכוונה שהאדם מרשה להקדש לקחת מה שרוצה אלא צריך פעולה חיובית דרוצה אני. וכן גבי גט צריך פעולה חיובית דנתינת הגט וכידוע בהלכות גיטין דהאומר לאשתו טלי גיטך מעל גבי הקרקע אינו גט דהתורה אמרה ונתן דוקא. א"כ סב"ל להרמב"ם דגבי גיטין וקרבנות צריך שיאמר רוצה אני. משא"כ גבי קידושין דהעילה הוא הקנין אינו צריך לומר רוצה אני. אבל להראב"ד דהעילה הוא האיסור צריך שיאמר רוצה אני.

ג. ובזה יתיישב מה שהוקשה לי רבות בשנים במחלוקת הרמב"ם והראב"ד לעיל פ"ג הט"ו. בנוגע לעשות שליח לקידושין, דהרמב"ם סובר דאין צריך עדים, משא"כ הראב"ד סובר דצריך עדים דמינוי השליח הוה דבר שבערוה. שנחלקו אם מינוי השליחות ג"כ נעשה דבר שבערוה דלהרמב"ם רק מעשה הקידושין הוה דבר שבערוה ולהראב"ד גם מינוי השליחות הוה דבר שבערוה.

דלכא' לפי ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ז פ' קדושים (ד) הרמב"ם סב"ל דכל מסייע ומכשירי מצוה מקבלים חשיבות כהמצוה עצמה, משא"כ להראב"ד.

ואולם כאן גבי קידושין נהפכה קערה על פיה דלהרמב"ם מינוי השליחות בקידושין אין לה החשיבות של קידושין ול"צ שני עדים. ודוקא להראב"ד יש למינוי השליחות חשיבות כקידושין וצריך ב' עדים.

וע"פ כל הנ"ל אפשר לתרץ דלהרמב"ם כיון דגבי קידושין העילה היא הקנין ומה שנעשה האיסור אח"כ זהו לשון הרגצובי שו"ת צפנת פענח

להראב"ד דהעילה היא האיסור א"כ האיסור בודאי אינו חל על טומטום ואדרוגינוס ובפרט לשיטת הראב"ד הלכות שופר דאנדרוגינוס הוא חצי נקיבה וחצי זכר. ועל טומטום ואדרוגינוס לא שייך האיסור דנישואין - ויל"ע בזה עוד ואכ"מ.

דווינסק: "זה הכל גזירת התורה" מה שע"י פעולת הקידושין נעשה האיסור, א"כ כיון שלהרמב"ם מינוי הקידושין הוא על הקנין א"כ אינו דבר שבערוה ואין צריך שני עדים. אבל להראב"ד דהמינוי הוא על האיסור והעלול הוא הקנין א"כ כשממנה אותו לשליח הוה דבר שבערוה דממנה אותו לעשות העילה היינו האיסור והוה דבר שבערוה.

ויה"ר שנעשה שליחותנו להביא הנישואין דהקב"ה ועמו ישראל, בקרוב ממש.



הלכה ומנהג

נמצא ג' טעויות בס"ת האם צריכים להגיה כל הס"ת

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם מאנסי, מח"ס פדיון הבן כהלכתו; מנהג אבותינו בידינו

שאלה: בביהמ"ד נמצא לפני זמן טעות בספר תורה חדשה אשר עברה הגהה בשעת גמר כתיבת הספר, וזה כבר טעות השלישית שנמצא בספר תורה הזה בזמן האחרון, האם צריכים להגיה כל הספר תורה עוד פעם?

תשובה: מבואר בשו"ע (סי' רעט ס"ג): "ס"ת שנמצאו בו שלש טעויות, אסור לקרות בו עד שיגיהנו, כי הוא מוחזק במוטעה". והוא מתשובת הרשב"א (ח"ז סי' רפז): "נשאל הר' שם טוב נ"ר על ספר תורה שנמצאו בו שלשה טעויות או ארבעה. והשיב שאסור לקרות בו עד שיגיהו אותו כי כבר מוחזק במוטעה בתלתא זימני וכך השיב הרשב"א ז"ל".

וטעם הדבר שמכיון שנמצא שלשה טעויות הרי ספר זה מוחזק שהוא מוטעה. ולפי"ז בפשטות בנידון שאלתינו חייבים להגיה עוד פעם כל הספר תורה מכיון שזה כבר פעם השלישית שנמצא בו טעות.

אולם בספר בני יונה (חלק הקצר, סי' רעט ס"ג, הנדפס בתוך דעת קדושים הל' ס"ת), לאחר שמביא דברי השו"ע מוסיף: "ואם נמצא טעות אחד והגיהו, וכן שני ושלישי והוגה בינתיים, עד שלא היו ג' טעויות יחד א"צ להגיה כולו, וכן נוהגין. מיהו אם נמצא בה עד [שנמצא בה] פ"ה

טעיות אע"ג שהוגה בינתים אפשר שנכון להגיה כולו". ואח"כ הוא מוסיף ש"יש אומרים שכל זה דוקא בס"ת שאין ידוע שהגיהו אותה פעם אחד, אבל אם נודע שהגיה אותה מומחה, אפילו אם נמצא בה אח"כ כמה טעות א"צ עוד להגיה, אלא מתקן מה שנמצא והכי נהוג".

ובביאור הארוך (דף כט) הוא מעיר ע"ז מדין השו"ע (סי' פד) דאם נמצא ג' תולעים בתבשיל אסור לאכול עוד ומחזקין למתולע, ומשמע שם אפי' נטל קמא קמא דבחזקתו עומד.

ומסיים "אכן אני אומר להקל בדין זה כיון שאיסור דרבנן הוא, וגם קריאת עצמה ה' דרבנן², לא נחמיר בספקי. ומצאתי סעד לזה ממה שמצאתי מובא בילקוט פרשת בהעלותך בשם ספרי זוטא דס"ת שנמצא בה פ"ה טעיות לא יקרא בה עד שיוגה זמני³. קשי' לפסק הרשב"א שמחזיק בג' טעיות? אלא ע"כ שיש לחלק בזה דבג' טעיות אם הגיהה קמא קמא תו לא מחזקין ל' וא"צ עוד הגהה, אבל בפ"ה טעיות אף שהוגהה קמא קמא צריך הגהה, דמעתה אלימא חזקתה להיותה מוטעה ומשובשת מאוד".

(1) וראה במקדש מעט (שם אות לא), על מש"כ הבני יונה דאם נודע שהגיה אותה מומחה, אפילו אם נמצא אח"כ כמה טעיות א"צ עוד להגיה אלא מתקן מה שנמצא ו'הכי נהוג', שכתב: "ט"ס יש כאן, דאין נופל לשון והכי נהוג לקולא, רק לחומרא, ותו דבסעי' שאח"ז כתב דס"ת שיוצא מתח"י הסופר אין קורין בלי מגיה, וא"כ היכא משכחת להאי דינא דג' טעיות. ממ"נ אי לא הוגה עדיין ס"ת זו בלא"ה אין קורין בה, ואי הוגה אפילו נמצא אח"ז ג' טעיות א"צ לחוש ליותר. ועוד דבארוך שלו דחה דברי המיקל, וכ' דבתשובת הרשב"א קי"ג מוכח להחמיר, ואיך ציין כאן תשו' הרשב"א להקל וכו'. וגם סיים בארוך מתשו' רשב"א שס"ת שגמר הסופר אין קורין בו בלי מגיה וכ"כ בסעי' שאח"ז. אלא ברור שזה ט"ס כאן בהבני יונה וכצ"ל אלא מתקן מה שנמצא, ואני העליתי גם זה להחמיר והכי נהוג, ובקה"ס לא הרגיש".

(2) ולפי"ז יש להחמיר שלא לקרות בס"ת כזה בפרשת זכור ופרה שהם מן התורה.

(3) אולם בספר מלאכת שמים (כלל טז בינה סק"ג) כותב דקשה לעשות מזה סעד מכיון שהמג"א בפירושו זית רענן מפרש לדברי הילקוט לענין לקרות ביחיד ולא בציבור. ומוסיף עוד דהפירוש בספרי זוטא הוא על פי הירושלמי (מגילה פ"א ה"ט), אבל תלמודא דידן אינו מחלק כהירושלמי בין ספר גדול לקטן, וצריך לומר שברייטות מחולקין הן, ועל כן לא הביאו הפוסקים לספרי זוטא הנ"ל.

ואח"כ הוא מאריך לסתור את דברי היש אומרים שהביא בקיצור שס"ת שהגיה אותה מומחה, אפילו אם נמצא בה אח"כ כמה טעות א"צ עוד להגיה, וכתב: "ואני אומר כי אף בס"ת שהי' מוגהה ע"י מוחזק אם מצא אחריו ג' טעו' צריכה בדיקה, כיון שנמצא טעות כ"כ אני אומר שמא לא בדק וכיון יפה דבמעט שמסיר השגחתו יעברו כמה טעיות מבלי משים לבו, דאפילו ס"ת שהי' נבדקת כמה פעמים ימצאו בו טעו' אח"כ לכן אין לסמוך ע"ז כ"א כל שאנו רואים ג' טעיות בו אנחנו רואים שאינה נבדקת כראוי. וכן בתולעים אפילו שנבדקו כל שמצאו אח"כ ג' תולעים אין סומכין על בדיקתו. פשיטא שאחר אין רשאי לסמוך על בדיקתו שהרי עינינו רואים שהניח תולעים והתירשל. . אלא אפילו הוא עצמו שידוע שבדק וכיון יפה, כיון שמצא אח"כ אנן סהדי שלא בדק יפה יפה. וכ"ש בס"ת כי מצוי מאוד שאף שהגיהה מגיה מומחה בקי מאוד א"א כמעט שתצא מתוקן מתח"י לגמרי. . אבל בהגה כמה וכמה מחשבות זרות יעברו באמצע קריאתו וצריך בקי גדול ועיון רב כאשר יעיד החוש, לכן יש לומר כיון שנמצא מוטעה כ"כ הרי חסר לפניך ואיתרע לה חזקתה וצריך בדיקה. ועיין בתשובת הרשב"א סי' קי"ג דכתב האי דינא בהדי' אפילו אפירות בדוקים, ועפ"ז נ"ל ג"כ שצריכה בדיקה מספק ושלא לסמוך לומר שיצאת מתחת יד הסופר מתוקנת כל שלא הוגה כלל, כי עינינו רואות כי שכיחי טעו' רבי' במלאכה זאת".

ולהעיר שבקסת הסופר (סי' יב ס"ב) מביא כל דברי הבני יונה בקיצור לפסק הלכה, ואינו מעיר כלל שבארוך חולק על היש אומרים⁴.

לעומת זה האליה רבה (סוף סי' קמג, הובא בפתחי תשובה שם סק"ז) כותב להדיא להיפך דאפי' אם נמצאין הטעויות לסירוגין ותיקנו וכשבא הטעות ג' כבר תיקון הראשונים הוי מוחזק בטעות, דזיל בתר טעמא. ומציין ליו"ד סי' פד ס"ט בנמצא ג' תולעים, דאם נמצא ג' תולעים בתבשיל אסור לאכול עוד ומחזקין למתולע, ואפי' נטל קמא קמא.

(4) שוב ראיתי שכבר העיר כן במלאכת שמים (שבהערה הקודמת) ותמה על הקסת שלא העתיק רק דברי הקיצור ולא העיר ע"ז שהבנ"י בארוך אין מסקנתו כן. וראה גם סוף דברי המקדש מעט שבהערה 1.

גם הפרי מגדים⁵ מחמיר, ולדעתו אם הוא כתב יד סופר אחד אסור לקרות בזה עד שיגיעהם מכיון דסופר זה מוחזק לכתוב בטעות, וליכא חזקה להתירא ואף שהיה מוחזק תחלה בכשרות הרי ראינו שחזקה בטעות היתה. גם בשו"ת דבר שמואל (סי' שיט) מבואר להחמיר אם כתבו סופר אחד ובספר תורה הנמצא בו הפסול, ולא בשאר ספרים שכתב.

וראה בהגהות נחלת צבי שמעיר ג"כ מדין תולעים, "דהא הרשב"א בתשובה למד דין זה מדין תולעים, אטו בתלעים אם השליך ראשונה ושניה יהי' מותר? ודאי אין שום סברא להקל בזה". ומיישב על פי דברי המהרש"ל בים של שלמה (חולין פ"ג סי' ק, הובא גם במג"א סי' תסז סק"ב) דלא אמרי' דע"י מציאת ג' תולעים מוחזק בתולעים אלא בתולעים דמיניה קא רבו אבל במלתא דאתי מעלמא לא, א"כ כאן בס"ת הוי כדבר דמעלמא אתי ואינו מוחזק כמוטעה בגלל ג' טעויות.

אולם בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קלו) מחלק בין אם ג' טעויות הם מהסופר, ד"ל שאיתרע חזקתו ומסתמא תונבא נקטי' בההיא שעתא שכתב הספר וכולן בחזקת טעויות. אבל בטעויות שהם מחמת שנפרד הדיו ונתקלקל ואין רשומן ניכר, וזה בא מכח לחלוחית המקום שעומד שם הס"ת לא אמרינן דהוי בחזקת מוטעה וא"צ לבדוק עוד פעם.

גם בערוך השולחן (סי' רעט סט"ו) כותב להחמיר בכל אופן: "כתב רבינו הב"י בסעי' ג' ס"ת שנמצאו בו ג' טעויות אסור לקרות בו עד שיגיענו כי הוא מוחזק במוטעה עכ"ל. ויש שהקשו על זה לפמ"ש לעיל סי' פ"ד בתולעים דאתי מעלמא לא אמרינן חזקה זו רק בדבר דמיניה קא רבו ע"ש, והא הכא הוה כמו דאתי מעלמא. ולא קשה כלל דאדרבא הכא הוה כמיניה קא רבו שהרי אנו רואים שהסופר הזה מוחזק לטעות. ויש מי שאומר דאם שני סופרים או יותר כתבוה לס"ת זו לא מחזקינן מסופר

(5) או"ח סי' קמג, א"א סק"ט וביור' סי' פד, שפ"ד סקל"ב.

(6) אולם עיין סי' שנה דמחמיר יותר, ויש לחלק ששם מצאו כמעט בכל הספרים של סופר זה טעויות הרבה.

(7) קצת צ"ע מש"כ דהרשב"א למד דין זה מדין תולעים, המעיין בתשובה רואה דהרשב"א אינו מזכיר שום דבר מתולעים, וכל ההשוואה לדין תולעים עושה הבני יונה. וכע"ז העיר בשו"ת מנח"י (ח"י סי' צ) על הדעת קדושים.

לסופר. וגם יש מי שאומר דזהו כשנמצאו כל הג' ביחד קודם התקון אבל
בנמצא אחד או שנים ותקנם שוב אין השלישי מצורף. וכן זהו רק
כשעדיין לא הוגה ס"ת זו מבעל מגיה אבל כשכבר הוגה לא חיישין לג'
טעותים. ולענ"ד אינו כן דסוף סוף כיון שס"ת זו מוחזקת בג' טעיות
ממילא שאין לה חזקת כשרות שהרי המגיה אבד חזקת כשרותו, וכן
אפילו בכתיבת כמה סופרים סוף סוף זה לית ליה חזקה כשרות, ומה
גם שאנו רואים בחוש שמהנמנעות הוא שתצא ס"ת מתוקנת מתחת ידי
הסופרים ובלא הגהה אין לקרות בו בשום אופן ואחרי ההגהה אם נמצא
ג' טעיות אפילו שלא ביחד הרי ראינו שלא הגיה כהוגן ואין לקרות בו עד
שיגיהנו מחדש מראשו עד סופו ואין להקל בזה כי ראינו בזה קלקולים
רבים וכן יש להורות".

סיכום השיטות: פשטות לשון השו"ע משמע דצריך להגיה כל הספר
תורה מחדש, וכן דעת האליה רבה והפמ"ג. וכך פסק להלכה בערוך
השלחן, גדולי הקדש (סי' רעט סוף סק"ח), בשו"ת ברכת יוסף (לנדא,
או"ח סי' ד) ובשו"ת מהרי"ץ (ח"א סי' קד) שצריך להגיהו עוד פעם.
ובשו"ת דבר שמואל ושו"ת חת"ס משמע ג"כ להחמיר עכ"פ בסופר או
מגיה אחד.

לעומת זה דעת הבני יונה והקסת הסופר להקל אם נמצא טעות אחד
והגיהו, וכן שני ושלישי והוגה בינתיים, עד שלא היו ג' טעיות יחד א"צ
להגיה כולו, ומסיימים ד"כן נוהגין".

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' צ) כותב דלפי דברי החתם סופר
בהסכמתו על ספר קסת הסופר, דאין ליתן רשות וכתב קבלה לשום סופר
כי אם למי שיהא בקי בספר הזה ורגיל על לשונו, א"כ בודאי גם בנדו"ד
בודאי נתקבל למעשה פסק הלכה של הקסת הסופר בזה.

גם מו"ר בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קסו) כותב דבזמן הזה נהגו
הרבה להקל בזה עפ"י מש"כ הבני יונה. והגם דיש חולקים על זה מכל
מקום נהגו עפ"י הנ"ל, ומכ"ש אם אין בהם טעויות גמורות אלא רק
נגיעות או כניסת אות בחבירתה שמצדד בספר דעת קדושים להקל.
ומסיים דאם נמצאו ג' יריעות שבכל יריעה ג' טעויות בזה ודאי ריעותא
מוחזקת לפנינו וצריך להגיה כולו, ומכ"ש אם נתגלה שהמגיה אינו עושה
מלאכת שמים באמונה כאשר שכיח בעו"ה בזמן הזה.

היוצא לנו להלכה דמי שמקיל שלא להגיהו הספר תורה עוד פעם יש לו על מי להיסמך, וכך אכן המנהג. אבל יש מקום גדול להחמיר לדעת הפוסקים המחמירים להצריך בדיקה מחדש עכ"פ בסופר אחד ובמגיה אחד והטעויות הוא בעצם כתיבות האותיות, ולא כשנתקלקל לאחר מכן. ואם יש ספר תורה אחר בבית המדרש יש מקום גדול להחמיר להוציא השני עד שיגיהה ספר תורה הראשון.



הוספה על נוסח התפלה שתקנו חז"ל*

הרב ברוך אבערלאנדער

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

תקנת אמירת תהלים בעיבור – על יד שלחן הקריאה דוקא

כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ בתחלת התקנה של אמירת תהלים לימי החודש לאחר התפלה אמר ('ספר השיחות תרפ"ז' עמ' 116): "ויהיו זהירים שלא יעמוד החזן אצל עמוד התפלה, שלא יהי' כהוספה על נוסח התפלה, ויותר נכון שיעמוד החזן אצל שלחן הקריאה – חיבור תורה ותפלה".

וב'שיחות קודש' (תש"ל ח"א עמ' 43-42) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע: "וואס דער טעם הפשוט אויף דעם איז דאך, אז אויב מ'זאגט דאס ביים עמוד קען דאס באטראכט ווערן אלס א הוספה צו דער תפלה, און הוספה צו תפלה היט מען זיך אויס דערפון, כמבואר באחרונים".

"איכא משום בל תוסיף על גבול שגבלו ראשונים סדר תפל[ו]ת"

בשיחה הנ"ל מביא הנאמר בזה בשו"ת 'שבות יעקב' (ח"ב סי' מד): ". באשר שמקורב התנהגו איזה יחידי סגולה ויותר משלשים לכח ולאזור חיל להתאסף לבה"כ בראש האשמורה השלישית של הלילה ולקונן על החרבן. ובר מן דין נ"ל דיש חשש לעשות כן בציבור, כיון דכבר תקנו חכמים סדר תפילות בכל שלש פעמים כנגד הקרבנות נמצא דהמוסיף איזה תפילה בציבור עובר משום בל תוסיף. ומה"ט כל ימי אני

* לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת-שבע ראכיל לרפואה שלימה בקרוב.

קורא תגר שחדשים מקרוב באו המדפיסים והדפיסו אצל הסידורים תחנות ובקשות מספר שערי ציון ושל"ה וע"י כן מתפללין כן בציבור, ולע"ד אין זה נכון, ואיכא משום בל תוסיף על גבול שגבלו ראשונים סדר תפל[ו]ת, ואיכא למיחש למה דאיתא בגיטין [ג, א] אי מפשת דיבורא אתי למגזיה [דלא יאמר כולהו. רש"י שם] בתפלה הקבוע מה שתיקנו ראשונים. ובודאי כל יחיד יוכל להוסיף בתפלתו לפי צורכו להתפלל כפי שהשעה צריכא, ואף בציבור על כל צרה שלא תבא שמתענין ומתריעין כדאיתא בש"ס ופוסקים, אבל להתפלל כן בקביעות בציבור לא נ"ל."

וממשיך הרבי שם: "דערנאך איז אין פועל האט מען דאס אנגעהויבן זאגן ביים עמוד – איז דער ביאור הפשוט בזה איז, מפני טירחא דצבורא. אזוי ווי בשעה מ'שטייט שוין ביים עמוד, און דער שליח צבור זאגט עלינו, איז ער דערנאך גלייך ממשיך און זאגט תהלים. אויב ער וועט אריבער גיין צו דער בימה, און דער וועט אוועק גיין אהינצו, און דער אהערצו במילא וועלן זיין עטליכע בא וועמען עס וועט ניט האבן קיין קיום. ס'בלייבט נאך אבער דער חשש בנוגע צו הוספה על התפלה, איז דא איז דא די עצה, אז מ'זאל מסיים זיין די תפלה, ביז אין די פסוקים וואס זיינען מלכתחילה מיוחד אויף סיום התפלה, ולאחרי סיום התפלה, און דאס איז דער פסוק אך צדיקים, וואס דעמאלט, איז אעפ"י אז מ'בלייבט ביים עמוד, איז ע"י האמירה פון אל תירא, און נאך מערער, אך צדיקים, איז דאס איז מחלק, אויף ארויסצונעמען פון דעם ענין פון הוספה על התפלה. דערפאר איז לא מצאתי עצה אחרת, סיידן ווי מפסיק זיין, און אפזאגן דעם אל תירא מיט אך צדיקים קודם אמירת תהלים. .".

אמירת תהלים הוא מנהג עתיק ולמה חשש אדמו"ר מוהריי"צ?

ולכאורה יש להתפלא בכל הדיון הזה, שהרי אמירת תהלים בכל יום, ואף בציבור, אינו מנהג חדש לגמרי, וכבר מאות בשנים לפני תקנת אדמו"ר מוהריי"צ נהגו בזה (ראה 'לבוש' או"ח סי' א ס"ט: "אותם שרגילין לומר תהלים בכל יום", 'מגן אברהם' סי' תקפד סק"א, והנסמן בהערות לספר 'מנהגים דק"ק וורמיישא' ח"א עמ' ו, 'אור ישראל' גליון טו עמ' קסד-קסו), וא"כ למה דוקא בשנת תרפ"ז מתעורר החשש "שלא יהיה כהוספה על נוסח התפלה"? אדמו"ר מוהריי"צ בעצמו ב'ספר הזכרונות' (ח"א פט"ו) ג"כ מזכיר "חברת תהלים" וכיו"ב, וא"כ למה עלה פתאום החשש אחרי תקנת אמירת תהלים בחב"ד? (ולא מסתבר

לומר שכיון שאדה"ז "לא הכניסו לסידור", על כן לא אמרו תהלים כלל בחב"ד עד לתקנת אמירת התהלים.)

והיה אפשר לומר שתקנת אמירת התהלים שינתה את מקומה של האמירה, שהרי רוב המקורות מורים שהיו אומרים את התהלים לפני התפילה, ואדמו"ר מוהריי"צ תיקן שיאמרו אותו אחרי ובהמשך לתפילה (ראה 'ספר השיחות' שם). וי"ל שלדעת אדמו"ר מוהריי"צ כאשר אומרים תהלים לפני התפילה זה לא כ"כ נראה כמו הוספה על נוסח התפילה, והרי נראה מכמה מקומות התחילו באמירת תהלים עוד לפני אור הבוקר ולפני העטיפה בטלית גדול ולפני הנחת תפילין (ראה מש"כ מוהר"מ פאפאר"ש בספר 'אור צדיקים', עמוד התפלה סי' א אות כג; והחיד"א בשו"ת 'יוסף אומץ' ח"א סי' נד), ובמילא היתה האמירה ניכרת כחטיבה מיוחדת וכענין בפ"ע – ובפרט לפי המנהג בהרבה קהילות ש"תהילי' אינו מוטל על החזן לאומרו בציבור, רק הרב אומרו" (כמנהג וורמיישא, ראה שם ובהנשמך בהערות שם) – , משא"כ כשאומרים תהלים תיכף ומיד לאחר התפילה בטלית ותפילין, ועם הש"ץ, הרי זה נראה כמוסיף על התפילה.

חשש הוספה על התפילה אינו אלא באם כל הקהל אומרים אותו

יותר נראה ע"פ מש"כ השל"ה (ח"א, מס' חולין, עמק הברכה בתחילתו), דאלו ש"קמים בהשכמה לב"ה ואומרים תחינות ובקשות תהלים ואח"כ כשאומר ש"ץ ברכת ענט"י בקול רם. . גם הם עונים אחריו. . מברכין האנשים האלה ברכה זו שלא כדין. . דלא דמי אמירת תהלים להנך פסוקים [= מה טובו וכיו"ב], דבשלמא הני פסוקים נהגו כל בית ישראל לאומרם מעולם ועד עולם בבואם לב"ה לא הוה הפסק. . משא"כ אמירת תהלים שאינו מנהג קדמון, כי שמעתי אומרים שמנהג הזה נתפשט בזמן קרוב באלו הארצות לאמרו בציבור, ואף עתה אין כל הקהל אומרים אותו רק יחידי העדה, משא"כ באלו הפסוקים מה טובו וגו' שכל ישראל שוים בו לאומרם בבואם לב"ה. . , מדבריו נשמע שבזמנו נתחדש ענין אמירת תהלים "לאמרו בציבור"¹, אבל לא כל הקהל

1) ב'אור ישראל' שם (עמ' קסה הערה 61) העיר: "אין לשאול שהלא רואים שהתקנה קדומה כבר. כי הכוונה כאן על המנהג לאמירתו לפני התפלה שאין זכר לכך במקורות

אמרו את התהלים אלא "יחידי העדה".

ואין הכוונה שרק יחידים אמרו תהלים בציבור, שהרי שם בתחילת דבריו הוא אומר בפירוש: "ראיתי רבים קמים בהשכמה לב"ה ואומרים תחינות ובקשות ותהלים...". הרי שהמון עם היו באים לאמירת תהלים בציבור. ועל כרחק צ"ל שכוונתו לומר שרבים מטובי העדה אמרו זאת אבל כל העדה ממש, ובזה הוא מחלק בין פסוקי 'מה טובו' ש"כל בית ישראל" ממש אומרים בלי יוצא מן הכלל, לבין תהלים בציבור שלא כל העדה אומרים, למרות שרבים אומרים. ואכן נדמה לי שמאז ועד היום הזה זהו המנהג הנפוץ ברוב תפוצות ישראל בנוגע לאמירת תהלים בציבור, שרבים אומרים אותו, אבל לא כל העדה ממש.

וי"ל שזה היה השינוי שחל אחרי תקנת אמירת תהלים בציבור, שבבתי תפילה של חב"ד ובמנינים שהתפללו בו אנ"ש התחילו כל הציבור בלי יוצא מן הכלל לומר את התהלים ביחד בהמשך לתפילה, וחשש אדמו"ר מוהריי"צ "שלא יהי' כהוספה על נוסח התפלה". כל עוד אמרו את התהלים רק "יחידי העדה", החברים ב'חברת תהלים' וכיו"ב, הרי זה היה ההיכר הכי גדול שאין אמירת התהלים חלק מנוסח התפילה למרות שנאמר בציבור ובצמוד לתפלת הציבור, אבל באם כל הקהל אומרים יש מקום לטעות שאמירה זו היא "כהוספה על נוסח התפלה". ועל כן תיקן אדמו"ר מוהריי"צ "שיצמוד החזן אצל שלחן הקריאה", ושוב יש לנו היכר שאין זה חלק ממש של נוסח התפילה.

ובאם נכונים דברינו הרי זה מוכיח שאף תפילה הנאמרת בציבור, אין לחשוש בו שנראה "כהוספה על נוסח התפלה" כל עוד יש איזשהו היכר, וכגון באם לא כל הקהל מצטרפים לאמירתה.

האמירה ליד שלחן הקריאה ודאי אין בו חשש הוספה על התפילה

אמנם ממש"כ בשו"ת 'שבות יעקב' משמע דלא ס"ל כן, שהרי במקרה שדן בה "התנהגו איזה יחידי סגולה ויותר משלשים לכח ולאזור חיל

דלעיל ופשוט". אמנם הרבה יותר פשוט כפשטות לשון השל"ה, שהוא מדבר על אמירת תהלים בציבור שנתחדש בזמנו, ואין לזה רמז במקורות קדומים, שלמרות שהיו אומרים תהלים אבל היה זה רק ביחידות כל אחד בינו לבין קונו.

להתאסף לבה"כ בראש האשמורה השלישית של הלילה ולקונן על החרבן", ובכל זאת כתב "דיש חשש לעשות כן בציבור". דהמוסיף איזה תפילה בציבור עובר משום בל תוסיף". וכנראה ס"ל דכל דבר הנאמר בציבור יש בו חשש "שלא יהי' כהוספה על נוסח התפלה", ורק ביחיד "יוכל להוסיף בתפלתו לפי צורכו להתפלל כפי שהשעה צריכא".

אבל נראה דגם לפי שיטתו המחמירה, שאפילו תפילה הנאמרת בציבור אם כי לא ע"י כל הציבור יש בו חשש הוספה לתפילה, בכל זאת תהלים כשנאמרת בציבור אצל שלחן הקריאה אין בו חשש זה, כי ע"י שהש"ץ עוזב את מקום תפילתו הקבוע ועובר לשלחן הקריאה הרי זה כאילו מכריז ואומר באופן ברור שאין זה תפילה קבוע (וע"ד מנהג אשכנז הנפוץ ש"לא נאמר 'לכה דודי' וכו' לפני התבה כ"א על המגדל בלי עטוף טלית. ", כיון ש"סדר קבלת שבת הנ"ל לא קבלו זקני פ"פ למנהג הקהלה" – 'דברי קהלת' גייגר עמ' 62), משא"כ העובדה שלא כל הקהל אומר את התפילה אין זה היכר כ"כ, כי אין לדעת כ"כ את הסיבה לאי אמירתם (וע"ד שאמרו בפסחים נא, ב שאין לדעת למה אדם אינו עובד, כי כמה בטלני הוי בשוקא).

הרמב"ם חושש רק להארכת התפילה

והנה בשו"ת הרמב"ם (מהדורת בלאו ח"ב סי' רסא, והעתקתיו כאן לפי תרגומו של ר"י קאפח ב'משנה תורה' מהדורתו, ב, עמ' קמט-קנ הערה מו) נשאל: "מהו לומר מזמורים ודברי תחנונים לפני התפלה", והשיב: "ההוספות הללו בקריאת מזמורים או תפלות, כגון תפלות רס"ג וזולתן מדברי התוכחות והמוסר לפני תפלת החובה, כל זה טוב מאד. ורצוי לרכוז המחשבה [בתרגומו של בלוי: לעורר הכוונה]. . אלא שזה רצוי ליחיד או ליחידים שביכולתם לעשות כן בבתייהם, אבל בבתי כנסיות הוא לדעתי טעות, כי בתי כנסיות לרבים, ואם יהיה שם אדם אחד זקן או חולה או נמול [?] ונתאחר מחמת תפלת הצבור ניזוק בכך. ובכל אלה חוששים לחלש שבצבור ומקילים עליהם בכל האפשר, ואין להוסיף עליהם בטורח עבודה ה' ". הרי לנו לדעת הרמב"ם שאין להוסיף תפלות לפני תפלות הציבור כדי שלא יתארך התפילה יותר מן המחויב, ויזיק לאדם החלש, אבל אין בדברי הרמב"ם שום רמז של שלילה לעצם ההוספות, שלא יראה כהוספה לנוסח התפלה.

והנה ב'אבודרהם' (שחרית של שבת, עמ' קסד במהדורת ירושלים תשכ"ג) כתב לבאר מנהג ספרד ופרובינציה "להתחיל בשבת וי"ט אחרי הברכות והקרבות לפני ברוך שאמר הזמירות של שבת", ". לפי שתקנת חכמים לקרות זמירות שבסוף תלים ולברך לפנייהם ברוך שאמר ולאחריהם ברכת ישתבח, ואין להוסיף בנתיים מזמורים אחרים. ועתה שנהגו להוסיף מזמורים בשבת קבעו אותם קודם ברוך שאמר כדי להניח תקנת הראשונים כמו שהיתה". ואין להביא ראיה מדברי האבודרהם אלו להנ"ל, כי שם מדובר באמצע התפילה ממש, והוא ממש מוסיף על נוסח התפילה, משא"כ באם מוסיפים מזמורים וכדומה לפני ואחרי התפילה אין זה רק "כהוספה על נוסח התפלה".

שוב הבחנתי שבשו"ת 'שבות יעקב' ישנם שני נימוקים לשלילה: (א) "דהמוסיף איזה תפילה בציבור עובר משום בל תוסיף. . ואיכא משום בל תוסיף על גבול שגבולו ראשונים סדר תפל[ו]ת"; (ב) "ואיכא למיחש למה דאיתא בגיטין [ג, א] אי מפתת דיבורא אתי למגזיה בתפלה הקבוע מה שתיקנו ראשונים" – הנימוק השני הזה דומה לדברי הרמב"ם, אבל הנימוק הראשון נראה שהרמב"ם לא חש לה. ובעצם הרי מדברי ה'שבות יעקב' עצמו יוצא שכמה מהקדמונים והמקובלים לא סבירא להו כוותיה, שהרי הוא כותב: "ומה"ט כל ימי אני קורא תגר שחדשים מקרוב באו המדפיסים והדפיסו אצל הסידורים תחנות ובקשות מספר שערי ציון ושל"ה וע"י כן מתפללין כן בציבור", הרי שה'שערי ציון' תלמידו של הרח"ו, השל"ה ואלו שהולכים בעקבותם אינם חשים להוסיף תפילות לתפילת הציבור. (ואולי סבירא להו שכיון שלא כולם אומרים אותם הרי זה היכר וכנ"ל).

"כעת אמירת שיעור תהלים יומי נעשה חלק מהתפלה"?

ב'הערות התמימים ואנ"ש' כפר חב"ד (גליון רמג עמ' 33) כותב הר"ל"ג: "שנה אחת, שבועות אחדים ממש לפני ר"ה בקשני הרבי לערוך ולסדר מחזור עפ"י מנהגנו, ולהזדרז בזה שכבר בר"ה הבא יוכלו להתפלל [בו]. כשנגמר סידור המחזור, בקש הרבי לראותו, ואז הרבי הגיה אותו, עשה תיקונים וכו'. ואמר שתיכף אחרי עלינו יבואו שיעורי התהלים, ורק אחרי אמירתו, שאר הדברים, ולקחת סולת, שש זכירות, ואמר שכעת אמירת שיעור תהלים יומי, נעשה חלק מהתפלה, ולזה צריכים לומר זה תיכף אחרי עלינו".

[אינני יודע באיזה שנה יצא לאור לראשונה המחזור הנ"ל, שעל השער שלו נאמר: "כל תפלה ותפלה באה על מקומה בשלמות", וב"דברים אחדים מהמוציא לאור" מודגש בפירוש: "הכנסנו למחזור זה. . פרקי התהלים שנוהגים לאמרם בכל בתי הכנסת אחר התפלה. .". במחזור משנת תש"מ לא נדפס תאריך מתחת ל"דברים אחדים" הנ"ל (שלא כרגיל בכגון דא), ומי שיש תח"י מחזורים ישנים ודאי יכול לברר את זה.]

ב'הערות התמימים' שם עמ' 37 תמה הרב טוביה בלוי על דברי הר"ל"ג בשם הרבי: "שכעת אמירת שיעור תהלים יומי, נעשה חלק מהתפלה", ולדעתו ברור ש"ועשית סולת" מקומה מיד וסמוך לתפילת מוסף, שהרי "בשבת מקטירין את שני בזיכי לבונה עם המוספין קודם ניסוך היין של מוספין" (רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ו הי"א). ויש להוסיף שדברים הנ"ל עומדים בסתירה גם למה שאמר הרבי בשיחה הנ"ל בשנת תש"ל. וכי נשתנה משהו מאז או מיד לפניה?

ואולי יש לשער שהרבי לא התכוון להורות כלל על מיקומה המדויק לפני או אחרי "ועשית סולת", אלא שהורה שכדאי להכניס את פרקי התהלים במקומם לאחר מוסף, ולא מספיק מה שהם מופיעים בספר תהלים, כיון שכעת "שיעור תהלים יומי נעשה חלק מהתפלה" במובן מעשי – שכאז"א אומרם תיכף ומיד אחרי התפלה ולכן צ"ל בהישג יד המתפללים בסידור שימושי, ועל כן כדאי שימצא ב'מחזור' מיד בסוף התפילה ולא יצטרך המתפלל לחפשו בתהלים.

למעשה נדמה לי שרוב אנ"ש נוהגים לומר פסוקי "ולקחת סולת" מיד אחרי 'עלינו', ורק אח"כ אומרים תהלים, אבל בסידור 'תהלת ה' עם תרגום לאנגלית, מהדורת קה"ת תשס"ד, הורו לומר תהלים מיד אחרי 'עלינו' לפני פסוקי "ולקחת סולת", אבל לא ציינו שום מקור לדבריהם.



בענין דייעט בשבת

הרב חיים הרב חיים רפופורט

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

איקלע לידי שו"ת אור לציון (להרב בן ציון אבא שאול ז"ל), ח"ב (ירושלים תשנ"ג), ושם פכ"א, שאלה ג מצאתי כתוב בזה"ל: מי שנמנע

מלאכול מאכלים הרבה לשם שמירת משקל דיאטה, האם מותר לו להמנע מאכילה גם בשבת. תשובה: אין להמנע מאכילת מאכלים בשבת מטעמי שמירת משקל וכדומה, ויש בזה משום ביטול עונג שבת. ומכל מקום מי שהאכילה מזיקה לו רשאי להמנע מריבוי מאכלים בשבת, וכן מי שרגיל לאכול תמיד רק מאכלים טבעיים או צמחוניים רשאי לנהוג כן גם בשבת, ואינו חייב לאכול דוקא בשר ודגים, עכ"ל.

ובביאורים שם כתב, וז"ל: בשו"ע סרפ"ח ס"ב כתב מי שהאוכל מזיקו יכול שלא לאכול משום שזהו עונג שבת שלו. ונראה שזהו דוקא במי שהאוכל מזיקו, אבל אם אין מזיקו, אין לו להמנע ממצות עונג שבת מטעמים אחרים, וחייב לאכול פת בשיעור כביצה, ויותר מכביצה אינו חייב לאכול אם מקפיד שלא לאכול הרבה, ויאכל מאכלים אחרים. ומי שרגיל לאכול מאכלים צמחוניים בלבד, כיון שאינו מתכוין להתענות מבשר ויין רשאי לעשות כן גם בשבת, וה"ה למי שאינו מתענג מבשר ויין שאינו חייב בהם, ורשאי לאכול מאכלים אחרים, עכ"ל.

הרי שחילק בין מי שהאוכל מזיקו למי שאין האוכל מזיקו, והציע דמי שנמנע מאכילה "לשם שמירת משקל דיאטה" ה"ה כמי שאין האוכל מזיקו וע"כ אין לו להמנע מאכילה בגלל זה.

אבל לפענ"ד נראה דלאו במזיק ואינו מזיק תליא מילתא, כי אם בעונג וצער. וקיי"ל דמי שאינו מתענג באכילתו, ואדרבה האכילה גורמת לו צער, אין צריך לאכול בשבת, וכמבואר ממ"ש הרמב"ם (הל' שבת פ"ל ה"ט ועד"ז בשו"ע או"ח סרפ"ח ס"ג) דמי "שהי" מתענה תמיד פטור משלש סעודות", וביאר המגיד משנה: "שלא אמרו אלא לעונג שבת ולזה יהי' צער". וכ"כ בשו"ע אדמו"ר הזקן (או"ח שם ס"ב) ד"מי שמתענה בכל יום ואכילה בשבת צער הוא לו מפני שינוי וסת יכול להתענות גם בשבת שמצות סעודות שבת אינה אלא בשביל עונג", ועד"ז מפורש בשו"ע אדה"ז (סרמ"ב ס"ז) דאף ש"טוב ליזהר לאכול דגים בכל סעודה" מסעודות שבת קודש, מכל מקום אם הוא "שונא" דגים "שאיין לו מהם

1) כמ"ש המגן אברהם שם סק"א בשם ספר תיקוני שבת. וראה קונטרס אחרון שם ס"ק ד ומ"ש כ"ק אדמו"ר דצוקללה"ה נבג"מ זי"ע בלקוטי שיחות חלק לא עמוד 192 הערה

עונג אלא צער" אינו מחוייב לאכלם כי "השבת לעונג ניתן".

ואם כן, נראה דלא מיבעיא מי שממעט באכילתו מחמת בריאות גופו שאז (כלשון שו"ת אגרות משה חו"מ ח"ב סי' סה) "הצער מהמחלה, ואף רק ממה שירא שלא להתחלות, הוא יותר צער מהצער שלא יוכל ליהנות מהדברים שנמנע מלאכול", הרי פשוט שיכול להמנע מאכו"ש ולשמור הדייעט גם בשבת; אלא גם מי שנמנע מאכו"ש מחמת דאגתו ליופי תואר הגוף, כיון שסוכ"ס האכו"ש גורמות לו יותר צער מעונג, שמטעם זה בוחר הוא בהדייעט ונמנע מהנאת האכו"ש (כמ"ש בשו"ת אג"מ שם), נראה שגם הוא מותר לשמור הדייעט גם בשבת.

אלא, שהעירני חכם אחד, דעדיין יש מקום לפקפק בזה ע"פ הידוע מפי ספרים ומפי סופרים שמאכלי שבת אינם מזיקים לבריאות ואינם משמינים, דלכאורה לפי זה אין מקום לדייעט בשבת.

דהנה, עה"כ (בראשית ב, ג) ויברך אלקים את יום השביעי איתא במדרש (בראשית רבה פי"א, ד) ר"א בשם רבי יוסי אמר מפני איסטניסים ברכו במטעמים". ובספר בני יששכר (מאמרי השבתות, פרק שלישי, אות יא) ביאר דברי המדרש, וז"ל: נ"ל פירושו מי שהוא איסטניס ובימי החול אינו יכול לאכול מאכלים צוננים או חמין הטמונים מיום אתמול לשבת, ובטבע איסטניסותו מזיקים לו מאכלים כאלה בחול, בשבת לא ידאג על זה, 'יאכלו ענוים וישבעו' (תהלים כב, כז), דהנה בדרך השי"ת את יום השבת שיהי' במאכלים הנטמנים בשבילו טעם מטעמים ומעדנים², ורווחא לבסומי שכיח (הגם שהאדם שבע ביותר ומזיק לו אכילה גסה, עם כל זה כיון שנותנין לו מעדנים אוכל ושבע ודשן ואין מזיק לו³). כן הוא לענין מאכלי שבת, הגם שמאכלים כאלה הטמונים מיום אתמול מזיקים לגוף בימות החול, כיון שהם נטמנים לשבת שורה בהם הברכה שיהיו מבושמים וטעמים כמעדני מלכים ערבים לנפש ולגוף.

(2) להעיר משבת קיט, ע"א: "מפני מה תבשיל של שבת ריחו נודף... תבלין אחד יש לנו, ושבת שמו, שאנו מטילין לתוכו וריחו נודף".

(3) להעיר מביצה טז, ע"א: "נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת, ולמוצאי שבת נוטלין אותה הימנו", ובפירושו רש"י שם: "נשמה יתירה, רוחב לב למנוחה ולשמחה, ולהיות פתוח לרוחה, ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו".

ומי שהוא מאמין לדברי חכמים יבחין זה גם כן בחוש הנראה לעין, בכל איש הישראלי אפילו החלושי כח, משא"כ המתפלספים אשר ערב לנפשם 'לחם שקר'⁴ ואינם מאמינים לדברי חכמים, מאכלי שבת בנפשם כמו שער בנפשם⁵, "ע"ש עוד.

ועד"ז הובא⁶ מה שאמרה הרבנית הצדקנית מרת מנוחה רחל סלונים ז"ל [שביום שבת קודש הקפידה מאד שלא ישפכו ושלא יזרקו כל דבר מאכל של שבת ואמרה שקבלה בידה] בשם אדמו"ר הזקן: "אין שום מאכלי שבת מקולקלים. שום מאכל שבת לא יזיק לבריאות. אסור לשפוך או לזרוק מאכלי שבת".

ובספר תולדות ה'שמח ישראל', חלק שני (בני ברק תשס"ד) פרק יח (עמוד תצח): "כדי להיפטר מעול הגיוס לצבא הפולני היו בחורים ואברכים צמים ימים רבים במטרה לרזות ובכך לקבל פטור מסיבות בריאות. רבינו ה' מורה להם כי בשבת קודש לא יתענו, ואף לא ימעטו באכילתם. וה' נוהג לומר להם 'מאכלי שבת פארגרעבט נישט' [מאכלי שבת אינם משמינים]".

אבל באמת נ"ל שאי משום הא לא איריא, שהרי דין מפורש הוא בשו"ע (או"ח שם) ש"אדם שהאכילה מזקת לו שאז עונג הוא לו שלא לאכול, אין צריך לאכול כלל, וכמעט שאסור לו לאכול שלא יצטער בשבת", ובשו"ע אדה"ז סרפ"ב שם איתא שלמרות חשיבות אכילת דגים בשבת, אם הדגים "מזיקים לו לפי טבעו" אינו מחוייב לאכלם; ואם באמת קבלה היא שלעולם אין מאכלי שבת מזיקים נמצא שלתוהו נאמר דין זה, שהרי לא משכח"ל שמאכלי שבת יזיקו, [ודוחק לומר שבשופטני – אלו ש"אינם מאמינים לדברי חכמים" – עסקינן].

ויעויין בשו"ע (או"ח שם ס"ג) "שראו כמה חסידים ואנשי מעשה שהתענו בשבת מטעם זה" (שהתענו בכל יום) "ואכילה בשבת צער הוא

(4) ע"פ משלי כ, יז.

(5) ע"פ משלי כג, ז.

(6) בספר תולדות משפחת הרב מלאדי (תל אביב תש"ו) עמוד 53 [נעתק גם כן בספר הצאצאים - לצאצאי אדה"ז (להרב שמואל אלעזר היילפרין, ירושלים תש"מ), עמוד 101].

לו", ומבואר דאפילו בני עלי' לא סמכו על הסגולה המיוחדת שבמאכלי שבת.

ועכצ"ל דיסוד זה שאין מאכלי שבת מזיקים לא ללמד על הכלל כולו יצא. וידוע הסיפור⁷ ש"סיפר הרה"ח ר' יצחק יואל רפלוביץ מקרמנצוק: פעם בהיותי בליובאוויטש הזמינוני לאכול בשבת קודש בבית אדמו"ר הרש"ב. בסעודה הגישו לשולחן מאכלים שונים, אולם לא יכולתי לאכול מהם משום שסבלתי מאולכוס והייתי כל הזמן בדיאטה. הבחין אדמו"ר נ"ע שאינני אוכל ושאלני: מדוע אינך אוכל? עניתי, הרי ידוע לכבוד קדשו שהנני דאטניק. אמר לי אדמו"ר: מאכלי שבת אינם מזיקים. כיון שאמר לי כך אכלתי הכל וב"ה המאכלים לא הזיקו לי, וגם אחר כך לא הרגשתי שום כאב. לקראת השבת הבאה כאשר הייתי כבר בביתי אמרתי לאשתי: בשבת אוכל הכל, משום שהרבי אמר לי שמאכלי שבת אינם מזיקים, ובכן אינך צריכה להזמין עבורי מאכלים מיוחדים. ואמנם באותה שבת אכלתי את המאכלים הרגילים שכל בני המשפחה אכלו ואחר כך היו לי כאבים נוראים עד כדי כך שהייתי בסכנת חיים ממש. כנראה שדוקא בעת שכ"ק אדמו"ר אמר, אז זה הועיל ותו לא"⁸.

ועד"ז מסופר (שמועות וסיפורים הנ"ל, ח"ג, עמוד 232, אות קסה) ש"הרה"ח ר' הלל [מפאריטש] התאכסן אצל אחד בשבת, וראה שבעל

(7) שמועות וסיפורים מרבותינו הקדושים להרב רפאל נחמן הכהן (מהדורא שלישי) ח"א (ברוקלין תש"נ) עמוד 160 - הו"ד גם ב'רזא דשבת - יום השבת קודש לאור תורת חסידות חב"ד' (להרב אלתר אליהו הכהן פרידמן, ספריית אשל, כפר חב"ד תשנ"ז) עמוד 171 ואילך.

(8) השווה שיחות הרש"ד פינקוס ז"ל על עניני חנוכה (מהדורא שני, ירושלים תשס"ג) עמוד צז: "מסופר בשמו של הבית הלוי, שהי' מספר על הרב מבריסק רבי יהושע לייב דיסקין זצ"ל, שפעם בחוליו הרופא צוה עליו דיאטה קפדנית, לכן על פי פקודת הרופא לא הגישו לו בשבת את מנת החמין [טשולנט] שהי' רגיל בה. אולם הרב מבריסק בקש שבכל זאת יגישו לו את החמין, באומרו שמאכלי שבת לא מזיקים ואכן הוא אכל ולא ניזוק. בשבת הבאה כבר הגישו לו מראש את מנת החמין, אך הרב מבריסק סירב לאכול והוא הסביר: 'לפני שבוע בטחתי בה' שמאכלי שבת לא יזיקו לי, אבל השבוע הרי עלולה להתערב בי גם תחושת בטחון הנובעת מכך שלפני שבוע לא הזיקה לי אכילת החמין'. ברגע שהבטחון שלי איננו אך ורק בה', מחוייב אני לחשוש לדברי הרופא".

הבית אינו אוכל מהחמין. שאל אותו ר' הלל, מדוע? ענה לו הבעה"ב, שהרופאים אסרו עליו¹⁰. אמר לו ר' הלל: אכול על אחריותי, ואכל. כשרצה לאכול כף שני, אמר ר' הלל זה כבר על אחריותך".

ובכל הנ"ל יש להעיר גם ממאמר חז"ל (כתובות קי, ע"ב; סנהדרין קא, ע"א) עה"כ (משלי טו, טו) "כל ימי עני רעים" – "והאיכא שבתות וימים טובים, כדשמואל, דאמר שמואל, שינוי וסת [אפילו לטובה. רש"י] תחלת חולי מעים", ומשמע לכאורה דשייך שיחלה ח"ו מאכילת שבת ויו"ט. ועצ"ע.



שיטת אדה"ז בג' אנשים שתקעו בבת אחת

הת' אברהם אבא הלוי רייטשיק
תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז תק"צ סעיף י"ד "וכן אין צריך שישמע כל התקיעות מאדם אחד אלא אפילו אם שמע אותן מכמה בני אדם תקיעה מזה ותרועה מזה ותקיעה מזה וכן עד סוף כל הקולות יצא אבל אם שמע תקיעה תרועה תקיעה משלשה בני אדם שתקעו כולם כאחד זה תקיעה וזה תרועה וזה תקיעה לא יצא לפי שאין כאן פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה כיון שכולם תקעו בבת אחת ואם כל אחד ואחד משלשתן תקעו תקיעה תרועה תקיעה אע"פ שכל הקולות יוצאין בבת אחת וב' קולות היוצאין בבת אחת אין שומעין אפילו אחת מהן כמ"ש בסימן קמ"א מכל מקום בשופר כיון דחביב הוא על השומע לפי שאינו אלא פעם בשנה הוא נותן דעתו ושומע אפילו כמה קולות. ולפיכך אפילו מקצתם תקעו בחצוצרות ומקצתן תקעו בשופר יצאו דמחמת חביבתו נתן דעתו על השופר לשמוע קולו". והנה מפשטות לשונו "שומע אפילו כמה קולות" משמע שיוצא בזה כל הג' בבות ולא רק אחד. וכן משמע גם ממה ששינה

(9) ברמ"א (ועד"ז בשו"ע אדה"ז) או"ח סרנ"ז ס"ח (סי"ג): "מצוה להטמין לשבת, כדי שיאכל חמין בשבת, כי זהו מכבוד ועונג שבת. וכל מי שאינו מאמין בדברי החכמים ואוסר אכילת חמין בשבת, חיישנין שמא אפיקורס הוא".

(10) ראה שו"ע אדה"ז או"ח שם (ממג"א שם סק"כ) ד"מי שהחמין מזיקין לו מותר לו לאכול צונן".

לשוננו ממה שכתב לגבי הלל (תפ"ח סעיף ד') וז"ל "אפילו עשרה בני אדם יכולין לקרות ההלל כאחד . . ואף ששני קולות היוצאים כאחד אין שומעין יפה . . מכל מקום ההלל הוא חביב על הציבור ונותנים דעתם יפה לשמוע אותו" עכ"ל, זאת אומרת שמתכוונים לקול אחד אבל כאן כותב כמה קולות, וכן כתוב באבני נזר (הובא לקמן), וזהו חידוש נפלא.

וקשה דלכאוי' יש אותו הפסול שכתוב בתחילת הסעיף דאין כאן פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה, וכמו שכתוב שם סעיף י"ב וז"ל "לא הקפידה תורה אלא שלא יפסיק בקול שופר שאינו פשוט שנתכון בו התוקע לשם מצוה, דאז אין כאן פשוטה לפניה או לאחריה אלא קול שופר שאינו פשוט לפניה או לאחריה אבל אם לא נתכוין בו התוקע לשם מצוה אין כאן קול שופר שאינו פשוט לפניה או לאחריה לפי שאין קולו נחשב לכלום ודומה לקול בהמה וחיה כיון שלא נתכוין בו לשם מצוה". ובנדון דידן אם הוא מכון דעתו לכל הקולות, התקיעות אחרות מפסיקים לכאורה בין התקיעה והתרועה וכן התרועות מפסיקות בין התרועה והתקיעה שלאחריה.

ולכ' י"ל דהנה הדין דפשוטה לפניה ולאחריה הוא דין בהתרועה (חפצא), שתרועה זו צריך פשוטה לפניה ולאחריה. ולכן רק אם שמע קולות לשם מצוה מפסיקות כיון ששמען לשם תרועה זו אבל אם שמע קולות אחרים בין תרועה לתקיעה יצא (כנ"ל) אע"פ שהוא (הגברא) שמע קולות אחרים כיון שאין נחשבין לכלום לגבי תרועה זו. ומזה מובן בנדון דידן שאע"פ ששמע קולות אחרים לשם מצוה, כיון ששמען (לא לשם תרועה זו אלא) לשם תרועה אחר אינן נחשבין להפסק. אבל מפשטות לשון אדה"ז "לשם מצוה" משמע שאפילו אם תקע לשם תרועה אחר נחשב להפסק והדרה קושיא לדוכתא.

ונראה לחלק שרק אם שמע הקולות בין תרועה לפשוטה נחשב להפסק שאין כוונתו לשם תרועה אחר מועלת להפריד הקולות מתרועה זו (כמו שמועלת אם כיון שלא לשם מצוה) אבל בנדון דידן כיון ששמען בבת אחת מועלת מחשבתו להפריד הקולות מתרועה זו, ועצ"ע.

(ויש בזה נפ"מ לדינא, שהרי לתירוץ הראשון אין צורך שכולם יסיימו התקיעה ראשונה והתרועה ביחד, אבל עכשיו לכאוי' צריך שכולם יסיימו כל קול ביחד וכן פסק הריטב"א (הובא לקמן)).

ועוד קשה כמש"כ האבני נזר (סוף סימן תמ"ד) וז"ל "וכתב הריטב"א בשם ר' האי גאון דאם שמע שלשה תקיעה תרועה תקיעה משלשה בני אדם כאחד יצא. דכל תרועה יש לה פשוטה לפני' ופשוטה לאחרי', ולולי דברי הגאון הי' נראה דבזה לכולי עלמא לא יצא. דנמצא תקיעה ראשונה של סדר שני קודם לאחרונה של סדר ראשון והיפך הסדר. ודוקא בשמע מתשעה בני אדם כאחד. נהי דאחורי לא מאחר סדר שני לראשון. אקדומי לא אקדים ולית לן בה. והכי מוכח שמעתא דיומא (נז, א) ולמדנו מדברי רבינו האי גאון ז"ל דבתקיעות אין נפקא מינה כלל בקדימת הסדרים וכן פסק הרב ז"ל מלאדי בשלחן ערוך". היינו שקשה שלכאורה צריך שהג' בבות יהיו זה אחר זה.

והנה הריטב"א במס' ר"ה (לד, ב) כתב וז"ל "והיכא שתקעו ג' בני אדם כא' זה תש"ת וזה תר"ת וזה תשר"ת וכן ג' פעמים. יש אומרים שיצא ידי כולן אם לא הפסיקו כולן בנשימה אלה ביחד, בענין שלא היתה קול פסול מפסיק בין תקיעה לתרועה. וכן דעת ר' האי גאון ז"ל". ועפ"ז אין קושיא כלל להריטב"א כיון ששומע תשר"ת תש"ת תר"ת בודאי אינו צריך שיהיו זה אחר זה כיון שהוא צריך לשמוע רק אחד מהם אלא שספק איזה הוא. אלא שקשה על אדה"ז (וזה גופא הוא חידוש באדה"ז על הריטב"א).

והנה קושיא זו מיוסד על הגמרא ביומא (שם) וז"ל הגמרא "נתערבו לו דמים בדמים (של פר ושל שעיר קודם שנתן בפנים כלום. רש"י) אמר רבא נותן אחת למעלה ושבע למטה ועולה לו לכאן ולכאן, אמרוה קמיה דרבי ירמיה, אמר בבלאי טפשאי משום דדיירי בארעא דחשוכה (בבל שהיא מצולה. רש"י) אמרי שמעתה דמחשכן הא קא יהיב למעלה דשעיר מקמי מטה דפר והתורה אמרה וכלה מכפר את הקודש, כלה דם פר ואח"כ כלה דם השעיר", היוצא מזה שאם צריך לעשות שני דברים צריך לעשותן זה אחר זה.

ויש לתרץ דאדרבה מזה שרבי ירמיה הוצרך להביא רא' מפסוק מוכח שבלי פסוק זה יהיו דברי רבא נכון, ובנדון דידן שאין פסוק למה לנו לומר שצריך הבבות להיות זה אחר זה.

ועדיין יש להסתפק אם לפי שיטת אדה"ז יכול לשמוע מג' בני אדם בבת אחת זה תשר"ת וזה תש"ת וזה תר"ת כיון שאפשר דזה שיכול ליתן

דעתו לשמוע כמה קולות מחמת חביבות הוא רק כשכל הקולות שווים אבל אם הם קולות משונים אינו יכול ליתן דעתו לכולם (וכיון שרוצה לצאת כולם אינו יוצא אפילו אחד). ואפילו אם תמצא לומר שיוצא אין מקום לומר לכאורה שיוכל לשמוע כל ט' בבות מל' אנשים כאחד כיון שזה חידוש גדול ביותר שהיה לאדה"ז לכתוב בפירושו.



מדת חסידות בעיקר וטפל [גליון]

הרב מנחם בר-שלום

ירושלים עיה"ק

בספר 'לב השבת' (להרב י.ל. נחמנסון) סי' עג מביא מדברי אדה"ז באור"ח סי' ריב, שהאוכל דג מלוח ואוכל עמו פת כדי שלא יזיקנו המלח מברך על המליח ופוטר את הפת כיון שהפת טפילה למליח, וכמו כן השותה יי"ש ולאחר ששתה אוכל פת כדי למתק חריפות היי"ש אינו מברך על הפת כיון שהיא טפילה להמשקה ששתה כבר, אך מכל מקום לכתחילה טוב שכאשר מביאים לו פת כדי לאכלה עם המליח או לאחר שתיית היי"ש, שיאכל תחילה מעט מהפת קודם ברכת המליח או היי"ש, כדי שיברך עלי' הברכה המיוחדת לה ולא יפטרנה בברכת המליח והיי"ש, כי לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות. ע"כ.

ולאחר מכן מביא מדברי רבינו בסדר ברכת הנהנין פ"ג ס"ח וסי"א, ששם כותב את ההנהגה טובה הנ"ל ("מדת חסידות") לאכול תחילה מעט מהפת, רק לגבי הדוגמא דפת הנאכלת לאחר שתיית היי"ש, אבל לגבי פת הנאכלת עם המליח אינו מזכיר הנהגה טובה זו להקדים לברך על הפת תחילה. ע"כ.

וכתב בספר הנ"ל שאין הכרח שאדה"ז חזר בו בסדר ברכת הנהנין ממה שכתב בשו"ע, אלא יש לומר דהטעם שהשמיט בסידור את הדוגמא דפת הנאכלת עם המליח הוא משום שזה מובן במכל שכן מהדוגמא דפת הנאכלת אחר שתיית היי"ש; כי האוכל פת אחר שתיית היי"ש ניכר בבירור שהפת טפילה ליי"ש, דמאחר שחריפות היי"ש כבר נרגשת בגרונו ניכר אצלו בבירור שאינו אוכל הפת אלא לשם הפגת החריפות ולא מחמת עצמה, מה שאין כן האוכל פת עם דג מלוח אין כל כך נרגש שהיא טפילה למליח, כי מאחר שאכילתה עם המליח פועלת שמלכתחילה לא יזיקנו

המלח אין ניכר אצלו כל כך שאכילתה היא רק מחמת המליח ולא מחמת עצמה; ואם כן, אם אפילו בדוגמא דפת הבאה לאחר שתיית היי"ש כותב אדה"ז שטוב לא לפוטרה בברכת היי"ש אלא לאכול ממנה מעט תחילה כדי לברך עלי' בפני עצמה, כל שכן שיש לנהוג כן בפת הבאה יחד עם המליח שיאכל מהפת מעט תחילה ולא יפטרנה בברכת המליח. ונמצא דזה שבסדר ברכת הנהנין קיצר אדה"ז והזכיר הנהגה טובה זו רק לגבי שתיית יי"ש, הוא כי סמך שאנו נבין שכל שכן שכן ראוי לנהוג גם בדוגמא דאכילת דג מלוח, עכ"ד.

ובגליון תתקלט (עמ' 102) הביא הרב מ.א.צ. ווייס דברי ה'לב השבת' הנ"ל, והקשה על יסוד דבריו. דהיכן מצאנו בדיני עיקר וטפל חילוק אם ניכר לאדם שדבר פלוני הוא טפל או שאינו ניכר כל כך. ועל כן דעתו נוטה לומר, דזה שבסדר ברכת הנהנין השמיט אדה"ז את ההנהגה טובה לטעום מהפת תחילה לגבי הדוגמא דפת הנאכלת עם הדג מלוח, הוא משום שחזר בו ממה שכתב בשו"ע וסובר שבדוגמא דדג מלוח אין לברך על הפת תחילה משום חשש ברכה לבטלה. ומוסיף ומבאר שיש לדמות זאת לדברי אדה"ז בסי' קסח סי"ד בענין עיסה הממולאת בפירות, שאין לקחת קצת מן הפירות מתוך העיסה ולברך עליהם, משום שהיא ברכה לבטלה כי ברכת העיסה פוטרת אף את הפירות שבתוכה. וכמו כן כאן, אין לברך על הפת קודם אכילת הדג מלוח כי הברכה על המליח עתידה לפטור את הפת מאחר שהיא טפילה לו.

ויש להעיר על דבריו:

א. מה שהקשה מנין לחלק בין 'ניכר' ל'שאינו ניכר' בגדר עיקר וטפל, הנה כבר מצאנו דוגמת זה בסדר ברכת הנהנין שם סוף סי"ב וז"ל: "טוב למנוע מלאכול פת למתק השתי' כי מי יוכל להבחין אם אוכלה למיתוק או למלוי הכרס שאז צריך לברך עליה המוציא". — הרי שלענין גדר עיקר וטפל נוגע שיהי' ניכר בבירור שאוכל דבר פלוני רק בתורת טפל, וממילא יש מקום לחלק בין היכא שניכר יותר להיכא שניכר פחות (שזהו יסוד ה"כל שכן" הנ"ל מהדוגמא דשתיית יי"ש להדוגמא דאכילת מליח).

ב. מה שכתב לדמות את אכילת הפת עם הדג מלוח לעיסה הממולאת בפירות, צריך עיון. דבשלמא עיסה הממולאת בפירות, מאחר שהבצק נאפו ביחד עם המילוי שבתוכו, נעשו יחידה אחת, ועל כן אסור להפריד

הפירות ולברך עליהם בפני עצמם משום ברכה לבטלה. אבל בדג מלוח ופת אין לומר כן, שהרי לא היו מחוברים מעולם והם עומדים עתה לפנינו כיחידות נפרדות, וכל השייכות ביניהם היא רק בכך שהאדם מחשב בדעתו לאכול אחר־כך את הפת עם הדג מלוח כדי שלא יזיקנו המלח, ומה שייך לומר בזה שאם יטעום תחילה מהפת ויברך עלי' הוי ברכה לבטלה, ואין זה דומה כלל לעיסה הממולאת.

ג. מה שהעלה להלכה שבסדר ברכת הנהנין חזר בו אדה"ז ממה שכתב בשו"ע וסובר שבדוגמא דדג מלוח הנאכל עם הפת אין להקדים לטעום מהפת כדי לברך עלי' בפני עצמה, הנה מהמשך דברי אדה"ז בסדר ברכת הנהנין שם לא משמע כן, דתיכף לאחר שכתב בסי"ד שמצד מדת חסידות יטעום מהפת תחילה קודם שתיית היי"ש כדי לברך עלי' בפני עצמה, המשיך בסט"ו וכתב בזה"ל: "במה דברים אמורים כשאין העיקר חביב יותר מהטפל אבל אם העיקר חביב עליו יותר מהטפל צריך לברך עליו תחלה ופוסט את הטפל". כלומר, אם היי"ש (לדוגמא) שהוא העיקר חביב עליו (בכלל) יותר מהפת שהיא הטפילה, אין לו לנהוג במדת חסידות הנ"ל לטעום מהפת תחילה, דמאחר שהיא טפילה ליי"ש וגם בכלל חביבה עליו פחות מהיי"ש, יש לו לפוטרה בברכת היי"ש ולא לברך עלי' תחילה בפני עצמה. וממשיך אדה"ז וכותב: "ואפילו אם עכשיו כשאוכל הטפל עם העיקר הטפל חביב עליו יותר אלא שכשאוכלו לבדו אינו חביב עליו כמו העיקר אין לברך עליו כלל". כלומר, ההגבלה הנ"ל שאם הפת הטפילה חביבה עליו פחות מהעיקר אין לו לנהוג במידת חסידות ולברך עלי' בפני עצמה תחילה, היא גם אם היתה פחות חביבה עליו הוא דוקא כשנאכלת בפני עצמה אבל כעת שנאכלת יחד עם העיקר היא חביבה עליו יותר, דמכל מקום מאחר שכשנאכלת בפני עצמה היא חביבה עליו פחות מהעיקר אין לו להקדימה ולברך עלי' בפני עצמה.

והנה בדברי אדה"ז כאן מפורש שעוסק גם בגוונא "שאוכל הטפל עם העיקר", שזוהי הדוגמא הנ"ל דפת הנאכלת עם הדג מלוח, וכותב אדה"ז שמאחר שהעיקר (הדג מלוח) חביב עליו בכלל יותר מהפת על כן לא ינהג במידת חסידות הנזכרת לעיל בסי"ד להקדים ולטעום מהפת כדי לברך עלי' בפני עצמה, ומכלל לאו אתה שומע הן, שאם הדג מלוח אינו חביב עליו יותר מהפת, אזי יש לו לנהוג בהמידת חסידות שכתב בסי"ד

ולהקדים לטעום מהפת קודם הדג מלוח כדי לברך עלי' בפני עצמה, וד"ל.

ועל כן נראה ברור לפענ"ד, שגם לדעת אדה"ז בסדר ברכת הנהנין, ההנהגה טובה והמדת חסידות לטעום תחילה מהפת הטפילה ולברך עלי' בפני עצמה קודם שיברך על העיקר, היא הן כשדעתו לאכלה לאחר העיקר כגון בשתיית יי"ש, והן כשדעתו לאכלה עם העיקר כגון בדג מלוח. וכפי שכתב מפורש בשו"ע כנ"ל.



בענין אהל בשבת [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגליון תתקפה הבאתי מה שכתב אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך הל' שבת סי' שטו ס"ב: "ולא אסרו אלא לעשותו בתחלה בשבת אבל אם הי' אהל עראי עשוי מבעוד יום מותר להוסיף עליו בשבת . . "

ושאלתי שלכאורה ממה שכתב רבינו כאן: "אם הי' אהל עראי", [ולא כתב סתם אם הי' אהל] משמע שיכולים להוסיף רק על אהל עראי אבל לא על אהל קבוע העשוי מבע"י

וצריך עיון ממה שכתב רבינו שם סוף סעיף ה': " . . שהסדין הוא תוספת אהל עראי ואף שהמחיצה הבולטת שם היא קבועה אין בכך כלום כמשנ"ת בס' שיג שאין איסור אלא כשהתוספת היא קבועה".

ובסי' שיג סעיף א כתב רבינו: " . . ואפילו ארובה שבגג מותר לפקוק בפקק המותר בטלטול אע"פ שאינו קשור ותלוי שם מבע"י ואין בזה משום עשיית אהל בשבת מפני שאינו עושה בזה אלא תוספת לאהל והוספה זו עראי . . ותוספת אהל עראי מותרת . . ", עכ"ל.

מדובר כאן בהוספת אהל עראי לארובה שהיא קבועה, ואף על פי כן פסק רבינו שזהו מותר.

ויש להוסיף על מה שכתבתי בגליון הנ"ל, שלפי סגנון לשונו של הקצות השלחן השאלה בולטת עוד יותר.

וזה לשונו בסימן קכ סעיף ב:

"אם הי' אהל עראי עשוי מערב שבת מותר להוסיף עליו בשבת . . ואפילו לאהל קבוע מותר להוסיף אהל עראי בשבת", עכ"ל.

ולכאורה, אם מותר להוסיף אהל עראי בשבת אפילו לאהל קבוע העשוי מערב שבת כמו שמסיים שם בסוף סעיף ב - למה כתב בתחילת אותו הסעיף אם הי' אהל עראי עשוי מערב שבת מותר להוסיף עליו בשבת.

ולמה לא כתב בקיצור "מותר להוסיף בשבת תוספת אהל עראי לאהל קיים".

והנה בגליון הקודם (עמ' 76) כתב הרב ש.פ.ר. שי' לתרץ השאלה הנ"ל ובפשיטות: "מה שרבינו כותב בסי' שטו שיכולים להוסיף רק על אהל עראי, היינו הוספה קבועה, והוספה כזו מותרת רק על אהל עראי ולא על אהל קבוע. ומה שכותב בסוף ס"ה ובסימן שיג ס"א שיכולים להוסיף גם על אהל קבוע, היינו הוספה של עראי, אבל תוספת קבועה אסור".

ולא הבנתי דבריו:

א) וכי מתיר הוא לעשות אהל קבועה בשבת? והלא אסרינן לעשות אפילו אהל עראי מפני גזירה שיבא לעשות קבועה שהוא תולדת בונה כמ"ש רבינו שם בסעיף א. ואם כן האיך מתיר לעשות אהל קבועה.

ומה בכך שהאהל קבועה עושה בהוספה להאהל עראי שעשה מבעוד יום.

ועל כל פנים הי' צריך להיות אסור מדרבנן גזירה משום אהל קבועה שלא נעשה בהוספה לאהל עראי.

ב) בכלל, המציאות של הוספת אוהל קבועה לאהל עראי היא מציאות מוזרה. וחפשתי בכמה ספרים (בשמירת שבת כהלכתה ובקצות השולחן ועוד) ולא מצאתי שיזכירו מציאות כזה.

וז"ל של הבדי השלחן בקצות השלחן סימן ק"כ:

"כדי להקל על המעיין נקדים בקצרה כללי דיני אהל ומחיצות: אהל קבע או תוספת קבע לאהל קבע אסור בכל ענין, אבל תוספת אהל עראי לאהל קבע מותר..ותוספת עראי לאהל עראי העשוי מבערב שבת מותר בכל ענין".

ולמה לא כתב חידוש גדול יותר, שגם אהל קבע מותר כשבא לתוספת הל עראי. ובכלל לא הזכיר שם מציאות כזה.

ג) ומה שכתב: "וזה ברור מדיוק לשונו הק' בסי' שטו ס"ב שמדובר באהל עראי שיכולים להוסיף עליו ואינו מגביל את ההוספה שתהי' רק הוספת עראי", צריך עיון בזה.

שהרי רבינו מביא דוגמא לדבריו וכותב: "כגון אם היתה המחצלת פרוסה מבע"י. . מותר לפרוסה כולה לאחר ולהוסיף עוד מחצלאות" ובסעיף א כשמביא דוגמא מאהל עראי שאינו עשוי להתקיים כותב "כגון שפורס מחצלת ע"ג דיני קונדסין. . "שעל פי זה משמע לכאורה שמחצלת הוא רק הוספת עראיולא הוספת קבע. ועכ"פ אין יכולים להתיר מצד זה אוהל קבוע בשבת.



פשוטו של מקרא

"ויאהל אברם"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

על הפסוק "ויאהל אברם ויבא וישב באלני ממרא וגו'" (לך לך יג, יח) פירש החזקוני, וז"ל: "הי' לו לכתוב ויבא אברם ויאהל וישב, אלא ויאהל דהכא אינו לשון תקון אהל, אלא לשון סתירה אהל. יש הרבה מלות בלשון הקדש כתובות בענין אחד ויש להם שני פירושים זה להפך מזה כגון והרים את הדשן ועשית סירותיו לדשני ועוד הרבה. אף כאן ויאהל כלומר עקר אהלו ממושבו ראשון בארץ כנען ותקעו באלני ממרא", עכ"ל

וצריך להבין למה לא פירש רש"י כלום בנוגע לזה, דלכאורה הוא נוגע להבנת פשוטו של מקרא.

וי"ל דמזה גופא שרש"י לא מפרש כפירוש הנ"ל הוא דאינו סובר מהחילוק הנ"ל.

ואולי יש להביא ראי' שרש"י שולל פירושו של החזקוני מזה שבפרשת תרומה בד"ה לדשנו (כז, ג) פירש"י: "...כי יש מלות בלשון עברית מלה אחת מתחלפת בפתרון לשמש בנין וסתירה וכו'". ומביא רש"י שם כמה ראיות לזה.

ואם הי' כוונת רש"י לפרש תיבת "ויאהל" כמו החזקוני למה לא הביא ראי' לפירושו מפסוק זה.

אבל יש להעיר, שרש"י פירש בפרשת שמות בד"ה וישב ארצה מצרים ויקח משה את מטה וגו' (ד, כ): "אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא".

ואם הי' מפרש כן על פסוק דידן הי' מסלק בזה קושיית החזקוני אבל לפועל אינו מפרש כן וצ"ע.



שונות

עד היכן מדייקים בלשון הרב באמירת מאמר

הרב אברהם אלשוילי

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

במאמר איתא במדרש תילים שאומרים בבר מצוה (נדפס בסה"מ תש"ח ע' 271 ואילך), ישנה הערה מכ"ק אדמו"ר (הערה ה) בענין שינוי הלשון מהעתקת הפסוק מאיוב לה, ז: "או מה מידך יקח", שבמאמר הועתק "ומה מידך יקח", ואדמו"ר הריי"צ בהיותו בר מצוה היה קשה עליו השינוי, ואדמו"ר הרש"ב אמר לו שיחזור כפי שכתוב במאמר.

והנה כמה שורות לפני כן במאמר, הועתק מאמר הגמרא (ברכות ו, א) "תפילין דמארי עלמא מה כתיב בהו, ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ", ושם (בהערה ג) מעיר הרבי, שנראה לו שצריך לומר: "ומי כעמך ישראל" (לשון הכתוב בדברי הימים א' יז, כא), ולא "כישראל" (כלשון הכתוב

בשמואל ב' ז, כג), משום שכן הובא בגמרא ברכות שם "ומי כעמך ישראל".

ולכאורה אינו מובן, אם על שינוי מפסוק ישנה הוראה מאדמו"ר הרש"ב לחזור כפי שכתוב במאמר, כל שכן בדבר שאינו שינוי מפסוק, אלא הוא שינוי רק מלשון הגמרא, בודאי שצריך לחזור כפי שכתוב במאמר, ומדוע רבינו מתקן את לשון המאמר?

ונראה לומר בזה, מה שתיקן רבינו את העתקת הפסוק "ומי כעמך כישראל", ל"מי כעמך ישראל", אין זה רק מפני שכן הוא בגמרא, כי מזה לבד לא היה משנה את העתקת הפסוק במאמר, שהרי יש ענין לחזור כלשון הרב, אלא כאן השינוי הוא מהותי כי הוא נוגע לשבחן של ישראל, כי יש הבדל בין "ומי כעמך כישראל", שזהו בכ"ף הדמיון בלבד, שיש במשמע (עכ"פ במשמעות קלושה) שהכוונה היא גם לעם שהם כמו ישראל, ולא דוקא ישראל ממש, אבל "ומי כעמך ישראל" בלא כ"ף הדמיון, הכוונה ברורה שזה עם ישראל ממש, וכשמדברים בשבחן של ישראל צריך לומר באופן ברור שהכוונה ל"ישראל" ממש, ולא בכ"ף הדמיון, ובמקרה כזה ענין שבחן של ישראל גובר על דיוק בלשון הרב.

כלומר, בדרך כלל ישנו ענין לחזור בדיוק כפי שכתוב במאמר, כדי שלא לשנות מלשון הרב, אך אם התיקון (שיש לו בסיס במקור) נובע בגלל שבחן של ישראל, יש להעדיף את שבחן של ישראל על לשון הרב.

ואם הדברים נכונים, הרי יש כאן הוראה שהיא מעבר לאמירת המאמר בלשון הרב, אלא בכל מקום שהדיוק עד הקצה האחרון בלשון הרב תמעט משבחן של ישראל, או יתרה מזו תגרום להיפך שבחן של ישראל, הרי יש לעזוב את הדיוק ולהעדיף את שבחן וכבודם של ישראל.

ודבר זה אנו לומדים דוקא מתוך הדיוק בלשון הרב, שדייק לתקן דוקא בענין זה, אף שבכמה שורות אח"כ כתב שלא לשנות מלשון המאמר, וד"ל.



לימוד חומש בראשית עם קטנים

הרב לוי גאלדשטיין

מלמד דרדקי אהלי תורה, ברוקלין

נתעוררה השאלה אצל כמה מורים של ילדים קטנים, בקשר ללימוד חומש בראשית, האם יש ללמד חומש בראשית על הסדר, פרשה אחר פרשה, כולל גם ענינים המבהילים של חטא עה"ד, הריגת קין להבל, דור המבול ועונשם הכי חמור, נח עם היין, דור הפלגה וכו'. או, שטוב יותר ללמוד רק שימ"ב ותיכף אח"ז לדלג עד פרשת לך לך, שנקרא "א פרייליכע סדרה".

הנה, ע"ז כותב כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע באג"ק, ח"ז ע' קכב:

"... בענין הלימוד עם התלמידים הקטנים יחיו, הנה, ... בלימוד חומש בראשית אין לדלג מפרשה לפרשה אלא ללמוד כסדר".¹

הרי לפנינו הוראה ברורה שמתחילים עם קטנים מהתחלת פרשת בראשית וממשיכים הלאה פרשה אחר פרשה מבלי לדלג.

אמנם, לאידך, הנה, שמעתי מאת המחנך הדגול ר' נחום יצחק שי' קפלן, שכתב ש"בדי סקול" סידר תכנית ללימוד פרשה ראשונה של בראשית לתלמידי כהא', ובכתה ב' מתחילים ללמוד מפרשת נח. והורה לו רבינו, להתחיל מפרשת לך לך, כיון שבהתחלת פרשת נח רואים התלמידים העונשים של הקב"ה. ואמר "נאך וואס דארף מען זיי (גלייך?) ווייזן א בייזן רבוש"ע".²

(1) עד"ז הורה כ"ק אדמו"ר ביחידות לקבוצת מחנכים ממוסד "בית יעקב" בורו פארק, שאין לדלג כלום. (שיחות קודש תשכ"ח ח"א ע' 506)

(2) בדומה לזה סיפר לי המחנך הותיק הרב אפרים שי' רונבלום מפייטסבורג, שרבינו הורה למנהלת אחי תמימים-פייטסבורג, מרת נדף ע"ה, להתחיל מפרק הראשון של פ' בראשית ואח"כ לדלג לפרשת לך לך. ובנו, המחנך הידוע הריי"צ שיחי' העיר לי שהמדובר הוא בנוגע לילדים שבדרך כלל אינם (עדיין) בגדר ילדי "חדר" ו"ישיבה קטנה".

וכן עד"ז (ולא ממש) סיפר לי הרב שמואל הכהן שי' ראדאל, שליח באיטליא, וז"ל: "כאשר התחלתי ללמוד חומש עם תלמידים שאינם כ"כ דתיים עדיין, על פי הוראה מגדול אחד (לא זכור לי מיהו, אבל לא הי' מהרבי), סידרתי תכנית לימוד החומש בראשית באופן כזה שלומדים תחילה פרק א' אודות שימ"ב, ואח"כ ממשיכים מפרשת לך לך.

יצלה"ב איך לתווך שתי ההוראות?

והביאור בזה (לכאורה) פשוט מאד: דיש לחלק בין ילדי "חדר" לילדי "תלמוד תורה" ו"דיי-סקול" שהם באים ללמוד רק לזמן קצר, ולפרקים ומי יודע אם הם יבואו עוד פעם. במילא, יתכן שישמעו רק דברים המבהילים ותו לא! משא"כ ילדי "חדר" שבאים ללמוד כל יום ויום בריצפות, ושנה אחר שנה. במילא, עליהם נאמרה הוראת אדמו"ר הריי"צ ללמוד הכל על הסדר.

ומענין לענין, ישנו הסיפור אודות אדמו"ר הרש"ב, שכאשר שמע שהמלמד אינו רוצה לספר לנכדותיו ענינים מבהילים שבסיפורי התורה, הוא פטר אותו. והטעם, שדוקא אצל קטנים מתקבלים הענינים בקלות ובפשיטות יותר. (לקו"ש חי"ט פרשת עקב, עמוד 91).³

ולא באתי אלא להאיר.



"כהושעת סובבי מזבח"

הרב ישראל חיים לאזאר
תושב השכונה

כהושעת סובבי מזבח, עומסי ערבה להקיף מזבח, כן הושענא.

פזמון זה הוא חלק מסדר הושענוט שמתחיל במילים "כהושעת אלים בלוד עמך כו'" שאומרים בכל יום מימות חג הסוכות (חוץ מש"ק) כידוע.

וכאשר מעיינים קצת בפירוש המלות של פזמון זה, ישנם כמה ענינים מתמיהים ובלתי מובנים. ולפי שאין ספק שמחברי תפלות האלו היו בעלי

והטעם - כדי שלא לעורר תמיהות בעיני התלמידים איך שקין הרג הבל, ושהקב"ה הביא מבול לשחת כל בשר וכיו"ב. לכן מדלגים ע"ז. כמדומני (כמעט ברור), שהודעתי את הרבי עד"ז. עכ"ל.

(3) ועי' באג"ק הרבי חי"ט ע' תיט: " . . . אודות הלימוד מקצורי החומש. ומפורסמת הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר וכ"ק אביו אדמו"ר (מהורש"ב) . . . בתוככי כל גדולי ישראל, באיסור מוחלטי . . .".

רוה"ק כידוע, הרי עלינו לדעת לכה"פ את פירוש המילות הפשוט של התפילות כפי קוצר שכלינו הדל עד כמה שידינו מגעת בעזרת השי"ת.

(א) לכאורה ישנו כאן שפת יתר, מתחלה אומרים "סובבי מזבח" ואח"כ מוסיפים "עומסי ערבה להקיף מזבח" ומה מוסיף באמירתו "עומסי ערבה להקיף מזבח" על אמירתו בתחילה "סובבי מזבח" הלא שני הלשונות "סובבי מזבח ולהקיף מזבח" הם דבר אחד?

(ב) בכל הפזמונים שבתפילה זו נתפרש הצרה שנושעו ממנה. כמו "כהושעת אלים בלוד וכו'" שקאי על יציאת מצרים. וכן "כהושעת גוי ואלקים וכו'" שקאי ג"כ על יציאת מצרים לפי פירוש התפילות שבסידור ר' יעקב עמדין ז"ל. וכן כל שאר הפזמונים נתפרשו שם, וכשמגיע לפזמון זה "כהושעת סובבי מזבח" אינו מפרש את הצרה. ומכיון שהכוונה הכללית בכל התפילה הלזו היא ישועת ה' שהביא לידי הצלה המפורשת, הרי בטח שגם בפזמון זה הי' איזה צרה וה' הצילם ע"י הישועה ששלח להם. וע"ז באה התפילה "כהושעת", כלומר, שכמו שה' הצילם אז "כן הושענא" גם עכשיו ישלח ישועתו ויצילנו מצרתנו. וא"כ צריך להבין איזה צרה הי' אז "בסובבי המזבח"?

והנה בסידור ר' יעקב עמדין ז"ל כנראה עמד על שאלה זו ששאלנו למה נכפל הלשון "סובבי מזבח, להקיף מזבח"? ואשר ע"כ הוא מפרש וזה לשונו, "כן תושיע עתה לישראל שמקיפים הבימה בערבה שהיא זכר למזבח" עכ"ל. ופירוש דבריו לפי הבנתי כך הוא, כמו שהושעת את אבותינו שהיו סובבים את המזבח בביהמ"ק, כן תושיע אותנו עתה שאנו מקיפים את הבימה בערבות, שהבימה היא זכר למזבח שהי' בביהמ"ק. וא"כ "סובבי מזבח" קאי על מזבח בית עולמים שבביהמ"ק והמילים "להקיף מזבח" קאי על הבימה שבבתי הכנסיות שאנו מקיפים עתה בגלותינו.

ולכא' ק"ק לפירושו שמזכיר "סובבי מזבח" ואח"כ מזכיר "להקיף מזבח" ולכאורה כמו שבפעם הראשונה הכוונה על מזבח בית עולמים כמו"כ בפעם השני' הכוונה על מזבח בית עולמים, דאל"כ אתה חותכה בסכינא חריפא?

ואשר נראה לי בדרך אפשר הגם שלא ראיתי את זה בשום ספר עדיין, דהפזמון הזה קאי על זמן מלכי החשמונאים בזמן בית שני, אלכסנדר

ינאי, והורקנוס, ואריסטובלוס. אשר ידוע מדברי ימי ישראל בזמן בית שני שמלכים האלו נתנו לצדוקים להשתלט בביהמ"ק ולהרים יד נגד הפרושים. והרשעים הללו הצירו לישראל מאד ולא נתנו להם לכהנים לעבוד את עבודת ביהמ"ק כפי ההלכה המסורה לחכמים כי לא האמינו בתשבע"פ רק בתושב"כ. והחכמים שבאותו הדור הוכרחו להוכיח להם כל דבר מתוך תושב"כ ובאם לא מצאו להם סיוע ממקרא מפורשת שבתורה שבכתב לא נתנו להם הצדוקים לעבוד עבודה זו. ולדוגמא כידוע הסיפור בגמרא תענית י"ז: "מריש ירחא דניסן ועד תמניא ב' אתוקם תמידא" וז"ל רש"י שם "שהיו הצדוקים אומרים יחיד מתנדב ומביא תמיד וכו'" עיי"ש כל הרש"י, והי' סכנה גדולה שיתבטל קרבן התמיד כי רצו הרשעים האלו לשלוח יד בתרומת הלשכה ולגזול את הכסף שהתנדבו בני ישראל לצורך קרבנות ציבור.

וכדכתב ר' שלמה הכהן רוטנברג ז"ל בספר תולדות עם עולם כרך ב' "וכמה קשה הי' להם לחכמים לשנות דעתן של הצדוקים כי רק ראי' מפורשת מן התורה היו מקבלים ולא מתורה שבע"פ המסורה מסיני. ושמונה ימים היו דנים עמהם מראש חדש ניסן ועד שמונה בו. וכשגברו חכמים עליהם ונצחום עשאו חכמים ימים טובים שלא להתענות בהם ולא למספד בהם" ע"כ.

וככל החזיון הזה הי' גם במצות ערבה שלא האמינו בו הצדוקים הואיל ולא נמצא מקרא מפורש למצות ערבה מן התורה, ולא נתנו להם לכהנים להקיף את המזבח בערבות עד שהושיעם השי"ת והיתה תשועה גדולה לישראל ונצחו את הצדוקים ואז יכלו הכהנים להקיף את המזבח בערבה וגם לזקוף אותם סביב למזבח בששת ימי החג או שבעה כשחל יום השביעי בשבת כדאיתא שם במשנה בפרק לולב וערבה.

ועכשיו אחרי הקדמה זו יובן לנו בטוב טעם פירושו של הפזמון הזה.

"כהושעת סובבי מזבח" הם הכהנים שרק להם מותר ללכת בין האולם למזבח ולסבוב את המזבח מכל צדדיו גם מן המערב בכ"ב אמות שבין האולם למזבח (עיי' רש"י סוכה מ"ג ע"ב בד"ה והביאום הכהנים וזקפום כו'), "עומסי ערבה" כלומר אלו הכהנים שעליהם הי' מוטל מצות ערבה, וכאשר היו אלו הכהנים ואחזים בערבה כדי לקיים מצות ערבה ליטול

אותה ביד "ולהקיף מזבח" וכמו שהושעת אז נגד הרשעים הצדוקים "כן הושענא" גם עכשיו בביאת גואל צדק בב"א.



אודות ר' פינחס ז"ל משקאלוו [גליון]

הת' מנחם מענדל ליפשיץ
מגדל העמק, אה"ק

בגליון תתכ, מקבץ הרה"ח ר' אלי' מטוסוב איזכורים בדברי כ"ק אדמו"ר להחסיד הנודע ר' פנחס רייזעס משקאלוו, רושם "הנחות הר"פ".

ולא באתי אלא להעיר על עוד כמה מקומות:

בהתוועדות ש"פ ויקהל תשי"א, מספר כ"ק אדמו"ר על מאמר של אדה"ז, שחסר שם המשך העניינים, ואומר:

"כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר שמצד גודל הדביקות של רבינו הזקן באמירת דא"ח ה' לפעמים מתגלגל ("ער פלעגט זיך קייקלען") על הרצפה וממשיך באמירת המאמר תוך כדי גלגול, וה"חוזר" הראשי, ר' פינחס רייזעס, ה' מתגלגל אחרי רבינו הזקן כדי לשמוע את המשך המאמר. כנראה, שבעת אמירת מאמר הנ"ל לא ה' נוכח ר' פינחס, או שלא עלה בידו להתגלגל אחרי רבינו הזקן. . ולכן חסר המשך העניינים."

בהתוועדות חג הפורים תשי"ז, סיפר כ"ק אדמו"ר מה סיפר ר' פנחס לר' נחום בן אדמו"ר האמצעי, שסיפרו לרז"א, ורז"א סיפרו לאדמו"ר הריי"צ בקיץ תרנ"ו, וכ"ק אדמו"ר הריי"צ סיפרו בהתוועדות פורים תרצ"ו, מה שאירע בפורים תקמ"ז, שאז ה' פורים ביום ראשון:

" . . . ביום השבת אמר אדמו"ר הזקן מאמר ד"ה זכור את אשר עשה לך עמלק, וביאר ש"עמלק" בגימטריא "ברזל" ובגימטריא "ספק", וענינו, כמ"ש "אשר קרך", מלשון קרירות, עד שיכול להיות שיטיל ספק אם העבודה היא עבודה.

ביום ראשון, פורים, אמר אדמו"ר הזקן מאמר ד"ה חייב איניש לבסומי בפוריא, והביא הפסוק, "בלילה ההוא נדרה שנת המלך", "מלכו של עולם" וביאר הענין דאור אין סוף (להבין ענין אוא"ס), שהוא אור ולא שפע, וכיון שאור מעין המאור, לא שייך להיות ממנו בריאת

העולמות, ולכן הוצרך להיות ענין הצמצום, ועז"נ "בראשית ברא אלקים", שהצמצום (ענינו של שם אלקים) הוא "בראשית", "בשביל ישראל שנקראו ראשית" (שהרי ישראל עלו במחשבה). אמנם, כאשר ישנו ענין השינה למעלה, לא ניכר מעלתן של ישראל, וזהו"ע ש"נדרה שנת המלך", שלא יהי' ענין השינה כו' . .

בהתוועדות ט"ז אדר תשח"י סיפר כ"ק אדמו"ר הטעם שנקרא ר' פנחס ע"ש חותנתו, "רייזע", ולא ע"ש אביו, הגאון ר' חנוך העניך שיק, מגאוני ליטא.

ומוסיף שם כ"ק אדמו"ר ומספר על הנחות הר"פ, איך שהי' הר"פ מתגלגל על הרצפה לשמוע דברי קדשו של אדמוה"ז, וע"כ סומכים ביותר על ההנחות שלו, עיי"ש.

ולאחמ"כ הביא רבינו חלק מהנחה של ר"פ, ודיבר עליה באריכות, אלא שהדברים לא נרשמו ברשימה, וחבל על דאבדין.

ובהתוועדות אחש"פ תשח"י סיפר רבינו על מה שאמר אדה"ז לג' מחשובי החסידים, כ"ק אדמו"ר האמצעי, ר' אהרן מסטראשלע והרה"ח ר' פנחס, בעת שנכנסו אליו בין השנים תקנ"א – תקנ"ג, כאשר "הי' דוחק גדול בפרנסה:

"כאשר נותנים השפעה מלמעלה, צריך לעשות למטה כלים לקבל אותה. והכלים הם אהבה ואחווה ולא קנאה וריכילות. ולכן כשהכהנים מברכים את ישראל, אומרים "אקב"ו לברך את עמו ישראל באהבה", שיש בזה ב' פירושים: א) שברכת הכהנים תהי' באהבה. ב) שמברכים שתהי' אהבה בין בני". והאהבה היא לכל הברכות מ"יברכך" עד "שלום".

ולאחמ"כ סיפר איך שאדה"ז יצא לביהמ"ד, עלה על הבימה, ואמר: "מכלכל חיים בחסד", ולא בה"כ ברייהו"ז" (מקום עשיית יין-שרף, שדוחק הפרנסה הי' בגלל שהממשלה לקחה לעצמה את המונופול לעשות יין"ש, שעד אז היו הכל יכולים לעשות היין"ש בעצמם, והיו מוכרים אותו, ומזה הי' פרנסת הרבה מבני", ומאז נסתם מקור פרנסה זה). חסד שלמעלה אינו דומה לחסד שלמטה, כי החסד שלמטה הוא רק גורם להשפעה בלבד, משא"כ החסד שלמעלה הוא בעצמו ההשפעה. וזהו "מכלכל חיים

בחסד". אלא שצריך לעשות כלים לקבל זאת, והכלים הם – אהבה ואחוה.

וסיים כ"ק אדמו"ר – בשם כ"ק אדמו"ר הרי"צ – "והשנה ההיא הי' שנה של שפע בפרנסה".



לזכות
הרה"ג הרה"ח
מוה"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי

לרגל יום הולדתו ביום ראשון י"ד מר-חשון לאורך ימים ושנים
טובות מתוך בריאות נכונה ומנוחת הנפש, ומתוך ברכה והצלחה
רבה ומופלגה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' יהושע וזוגתו מרת פייגי
ובנם דאני שיחיו
שיינער



לזכות
הר"מ המפורסם והנודע לתהילה
מייסדו של המוסד הק' 'הערות וביאורים- אהלי תורה', ומנהלה
מאז הווסדה זה שלושים שנה, ומתעסק ביתר כח ועוז להוציא
הקובצים באופן המתאים לרצוה"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
הרה"ג הרה"ח
מוה"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי
לרגל יום הולדתו ביום ראשון י"ד מר-חשון לאויר"ט

יה"ר מהשי"ת ש"יאריך ימים על ממלכתו"
וימשיך להפיץ את תורתנו הק' בין מאות תלמידיו ולקדש שם
שמים ברבים עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש



נדפס ע"י
הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת נעמי אסתר
ומשפחתם שיחיו
פינסאן

לזכות

מורנו היקר הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי

מורם ומדריכם של אלפי תלמידי התמימים מתוך מסירה ונתינה

עצומה כיד ה' הטובה עליו

לרגל יום הולדתו ביום ראשון י"ד מר-חשון לאויר"ט

מצטרפים אנו עם המוני תלמידיו, מוקיריו ומכבדיו מרחבי תבל
באיחולי ברכה מקול"ע לאריכות ימים ושנים טובות מתוך בריות
גופא ונהורא מעליא ויזכה עוד רבות בשנים להיות דולה ומשקה
מתורת רבנו לתלמידי התמימים וללמדם מתוך מנוחת הנפש
והדעת עד דנזכה בקרוב ל"ימות המשיח בהלכה" בגאולת עולמים
עם מלכינו בראשנו

תלמידיו ומוקיריו

האחים מינץ



לעלוי נשמת

האשה הצנועה והחשובה

מרת ליבא ע"ה פינסאן

בת הרה"ג הרה"ח

מוהר"ר אברהם אליהו ז"ל פלאטקין

נפטרה י"ג מר-חשון ה'תשל"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה

הרה"ת ר' יעקב צבי שיחי' וזוגתו מרת חנה דבורה תיחי'

ומשפחתם שיחי'

פינסאן

לזכות

הרב המופלג לשם ולתהילה

מקימו הנערץ של המוסד הק' 'הערות וביאורים- אהלי תורה',
והמנהלו ברוב תבונה וחסד ועורכו האגדי זה 'שלושים שנה'
באופן המתאים לרצוה"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
הרה"ג הרה"ח מוהר"ר **אברהם יצחק ברוך** שליט"א **גערליצקי**
ליום הולדתו ביום ראשון י"ד מר-חשון
לאורך ימים ושנים טובות בגשמיות וברוחניות

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" וימשיך להפיץ המעינות
ולקדש שם שמים ברבים עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש



ולעילוי נשמת

האשה החשובה מרת **אסתר גאלדא** ע"ה

אשת הרה"ח שד"ר ר' **בן-ציון** ע"ה

שם-טוב

נפטרה ביום כ"ג מר-חשון ה'תשכ"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' **כתריאל** וזוגתו מרת **חנה עלשא**

ומשפחתם שיחיו **שם-טוב**



לעילוי נשמת

האשה החשובה

מרת **רבקה** בת ר' **שרגא פייזל** ע"ה **קופערמאן**

נפטרה ביום כ"ג מר-חשון ה'תשמ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה

ר' **חיים אהרן** וזוגתו שיחיו **קופערמאן**

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' רפאל משה
ב"ר יעקב מנחם מענדל הכהן ע"ה
שפערלין
נפטר ליל ש"ק פ' לך לך י"א חשון ה'תשנ"ו
ת. נ. צ. ב. ה.

לזכות הרה"ג הרה"ח
מוהר"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי
ליום הולדתו ביום ראשון י"ד מר-חשון

ולזכות
רפאל משה שי' ליום ההולדתו י"ג חשון
הת' לוי יצחק שי' ליום ההולדתו י"ב חשון
הת' מנחם מענדל שי' ליום ההולדת שלו ה' חשון
הרה"ת חיים ישראל שי' ווילהעלם ליום ההולדתו כ' חשון
שרה רחל תי' ווילהעלם ליום ההולדתה כ"ב חשון
לשנת הצלחה בגו"ר



נדפס ע"י
הרה"ת ר' ישעי' זושא וזוגתו אסתר שיחיו ווילהעלם



לזכות מורנו היקר והנערץ
מייסד ועורך הקובץ החשוב 'הערות וביאורים- אהלי תורה',
ומנהלו ומפיצו בקביעות זה שלושים שנה, והמדריכו בתעצומות
עוז כפי אופן המתאים לרצוה"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ה"ה הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי
לרגל יום הולדתו ביום ראשון י"ד מר-חשון לאויר"ט
יה"ר מהשי"ת ש"יארין ימים על ממלכתו" בסיעתא דשמיא מתוך
בריות גופא, עד ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש



נדפס ע"י הרה"ת ר' יוסף צבי וזוגתו מרת רחל לאה ומשפחתם
שיחיו סאנדמאן

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת אי"א נר"נ
ר' אהרן בן הרה"ח ר' יצחק ז"ל
זאקאן
נפטר ביום כ"ג מר-חשון ה'תשס"ג
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י
אשתו מרת סימא אלטע תחי'
בנו הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת מישל
ומשפחתם שיחיו
ובנו הרה"ת ר' אברהם שיחי'
זאקאן

בתו מרת בריינדל תחי' ובעלה הרה"ת ר' ברוך
ומשפחתם שיחיו
נפרסטק

לזכות
החתן התמים הנעלה
הרב ישעי' הלוי שיחי'
והכלה מרת שיינא מאטל תחי'
ליבערמאן

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת
ביום ראשון י"ד מר-חשון ה'תש"ע

יה"ר מהשי"ת שייזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והחסידות
אשר יאיר בכל סביבתו באור התורה וחסידות
ובהפצת המעינות חוצה
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות
הרה"ג הרה"ח
מוה"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי

לרגל יום הולדתו ביום ראשון י"ד מר-חשון לאורך ימים ושנים טובות
מתוך בריאות נכונה ומנוחת הנפש ומתוך ברכה והצלחה רבה
ומופלגה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח ר' חיים מאיר הלוי שיחי' וזוגתו מרת שרה תיחי'
ומשפחתם שיחיו
ליבערמאן

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לנשיאנו
כ"ק אדמו"ר



ולעילוי נשמת
הרבנית מרת ליבא ע"ה גראמאן
בת הרה"ת ר' עמרם ז"ל בלויא
נפטרה כ"ף מרחשון ה'תשנ"ו
ת.נ.צ.ב.ה.



ולזכות
הילדה פייגא שתחי'
נולדה כ"ג תשרי שמחת תורה ה'תש"ע
ולזכות אחי' ואחיותי'
ליבא, רייזל, שמואל, רבקה, שטערנא שרה וזלמן לייב
שיחיו לאריכות ימים ושנים טובות ובריאות



ולזכות
ליבא בת חנה בלומה
לרגל יום הולדתה ביום כ"ף מרחשון הבעל"ט
לאריכות ימים ושנים טובות מתוך בריאות נכונה



נדפת על ידי ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' דוד וזוגתו מרת חנה בלומה שיחיו פרקש
ולזכות זקניהם
הרה"ג הרה"ח ר' יקותיאל וזוגתו מרת חנה בלומה שיחיו פרקש
ולזכות זקניהם
הרה"ג הרה"ת ר' אברהם מענדל וזוגתו מרת גיסא בריינדל שיחיו
פרידלנד

ברכת מזל טוב עד בלי די

ברגשי גיל וחדוה משגרים אנו את ברכותינו
להאי גברא רבא הנודע לשם ולתהילה
צנא מלא ספרא, חריף ובקיא, מגדולי מגידי השיעורים בדורנו,
המפורסם בשיעוריו המופלאים
וחידושיו המאירים בבקיאות ובבהירות,
מייסד המוסד הק' "הערות וביאורים- אהלי תורה" ומנהלה ברוב
תבונה וחסד במשך כל שלושים שנות קיומה
המתעסק ביתר כח ועוז להפיץ ולפרסם קובצי חידושי תורה
תמידים כסדרם באופן המתאים לרצוה"ק כ"ק אדמו"ר נשא דורנו,
מקדש שם שמים ברבים ומפרסם תורתו של כ"ק אדמו"ר בכל
אתר ואתר, מפיק מעינות החסידות,
וכבר שיבחו כ"ק אדמו"ר על 'הנחותיו' מהתועדויות במשך
השנים,
מסור ונתון לעניני כ"ק אדמו"ר ולמבצעיו הק'
ובפרט בהעבודה המביאה לקאתי מר דא מלכא משיחא,
מורם ומדריכם של אלפי תלמידי התמימים ושלוחים רבים ברחבי
תבל מתוך מסירה ונתינה עצומה כיד ה' הטובה עליו
הרה"ג הרה"ח
מוה"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי
לרגל יום הולדתו ביום ראשון י"ד מר-חשון
יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו
וימשיך להרביץ תורה ברבים ולהאדיר ולהגדיל שם ליובאוויטש
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,
מתוך בריאות נכונה ומנוחת הדעת
ויזכה לחזות בקרוב ב"ימות המשיח בהלכה"
"ובא לציון גואל" בביאת גואל צדק בקרוב ממש



המערכת

לזכות
האי גברא רבא
מורם ומדריכם של אלפי תלמידי התמימים
מתוך מסירה ונתינה עצומה

כיד ה' הטובה עליו
מייסד המוסד הק' "הערות וביאורים- אהלי תורה", והעומד בראשו
במשך "שלושים שנה" מעת הווסדו, ומתעסק ביתר כח ועוז להוציא
לאור קובצי חידושי תורה, באופן המתאים לרצוה"ק
כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ג הרה"ח
מוהר"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי
ליום הולדתו ביום ראשון י"ד מר-חשון

יה"ר מהש"ת שיאריך ימים על משרתו
וימשיך להרביץ תורה ברבים
ולקדש שם שמים ברבים,
כפי רצון כ"ק אדמו"ר עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש

ולזכות
הת' ישראל שיחי'
לרגל התחלת הנחת תפילין בשעטו"מ

יה"ר שיגדל להיות חסיד יר"ש ולמדן
ויזכו לרוות ממנו ומכל יו"ח רוב נחת ועונג בגו"ר

סא ♦ סא

נדפס ע"י
ידידו ותלמידו הרה"ח ר' יוסף וזוגתו מרת קיילי
ובניהם
ישראל, שלמה, יחזקאל, מנחם מענדל, לוי יצחק, אליהו שיחיו
מלמד