

ראה זה חדש

שמחים אנו לבשר ללומדי ומחבבי התורה, ותורת רבינו נשיאנו בפרט
על הוצאתו לאור של הספר החדש

"ימות המשיח בהלכה"

אנציקלופדיה תורנית מעמיקה ומקיפה לעיונים ובירורים בסוגיות
הגאולה הקרובה וימות המשיח לאור ההלכה, בהדפסה מהודרת, ובליוי
מפתחות מפורטים, בהסכמותיהם הנלהבות של גדולי הרבנים.

מאת הרה"ג **אברהם יצחק ברוך גערליצקי** שליט"א
ר"מ בישיבתנו ויו"ר המוסד ד'הערות וביאורים'

בימה מפוארת לחקר ועיון בשיטת הרבי בביאוריו הנפלאים, לצד דיון נרחב
בשיטות הראשונים והאחרונים, בשקו"ט ההלכתי בכל עניני ביאת המשיח, ימות
המשיח, בית המקדש השלישי, תחיית המתים, ועוד, בבקיאות וחריפות רבה.
כלי-עזר נפלא לקיים בהידור את הוראת הרבי ללמוד עניני גאולה ומשיח.
מתאים ביותר לעריכת שיעורים לקהל בעינים אלו.

להשיג בארה"ק: חנות קה"ת בכפר חב"ד. טל: 03-960-6725, 03-960-6018
בארה"ב: הפצה ראשית "מאזניים" (בקרוב) טל: 718-438-7680
ובקרוב ניתן להזמין באתר שלנו www.haoros.com

המערכת

מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר "עשתי עשר יום" לחודש ניסן הבעל"ט, יום ההולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,

עומדים אנו להוציא לאור בעזהשי"ת קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים וכו' בכל חלקי התורה, ובפרט בשיחות, מאמרי ואגרות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו וכן בתורתו בענין שהזמ"ג - 'הגדה של פסח עם דינים ומנהגים מקורות וטעמים' אשר לכ"ק אדמו"ר,

ובוודאי יהי' זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר ביום הגדול והקדוש הזה, אשר בו "מזלי' גבר" וכו'.

אי-לכך שטוחה בקשתינו מקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שיחיו שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז ביתר שאת בכתיבת ההערות בכל חלקי התורה וכו' ובמיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - לא יאוחר מיום שלישי לפ' מצורע - ג' ניסן הבעל"ט.

בתודה ובברכה

המערכת

ב"ה
ש"פ שימיני-פרה
ה'תשס"ה
גליון יג [תתצז]

תוכן הענינים

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

- 7..... מהותה של מצות תפלה
12..... לפני עיור.....
14..... הטעם שאין עושין סעודת פורים בש"ק
16..... מתחיל בגנות ומסיים בשבח
19..... "חד אמר" ו"חד אמר" [גליון]

נִגְלָה

- 20..... בענין תפיסה דמהני
26..... אכילת פסח וחגיגה על השובע.....

חֲסִידוֹת

- 28..... קיימו מה שקיבלו כבר
29..... ענין המלאכים בסעודת ליל ש"ק
36..... תיקון טעות במ"מ וציונים בתו"א
36..... עמוד וחטא בשביל שתזכה לקיים מצות עשה [גליון]
39..... יראת העונש [גליון]

דְּמַב"ם

- 42..... בדין חציצה בתפילין ובגדי כהונה
47..... מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהסוגיא ד"בן מברך לאביו"...

הלכה ומנהג

- בשר ודגים שאין להם חותם 50
הדלקת נר חנוכה במקומות ציבוריים בברכה 52
מוצא מציאה בשבת אי נחשב כחפץ של ישראל 57
'ועל הניסים' בסעודת פורים 58
נשים אין מדליקות נרות חנוכה בפ"ע [גליון] 60
טלטול כשיש בסיס לדבר האסור והמותר [גליון] 63
בענין הנ"ל 64
הכשרת כיריים בזמנינו לשיטת אדה"ז [גליון] 64
ברכת "צונאמי" ברכת רעם סער ורעש [גליון] 66
בין אדם למקום או בין אדם לחבירו [גליון] 67

פשוטו של מקרא

- בפירש"י עה"פ "ויפרש את האהל" 68
פעמון זהב ורמון אצלו 70
"על שלשה עירים" 71

שונות

- סידורו המדויק של אדה"ז [גליון] 72
ביאור בתהילים פסוק טו פרק קד 86

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה ליום הבהיר י"א ניסן,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג' לפ' מצורע, ג' ניסן

מספר הפאקס למשלוח הערות
718-756-3411 [או 718-773-4115]
E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
WWW.HAOROS.COM

חדש באתר ! שיעורים של רמי"ם עמ"ס בבא מציעא

לְקוּטֵי שִׁיחֹת

מהותה של מצות תפלה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ב (פ' אמור א' הע' 34) - בביאור מהותה של "מצות התפלה" - כתב וז"ל: "לכאורה זהו עיקר גדר מצות התפלה - בקשת צרכיו, משא"כ שבחו של הקב"ה ה"ז בעיקר הקדמה לתפלה. וכפשטות לשון הגמ' (ברכות לב, א) "לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל" (וראה בית אלקים שער התפלה פ"ב ועוד. וראה עקידה שער נח). ולכאורה י"ל שזהו דיוק לשון הרמב"ם (הל' תפלה פ"א ה"ב): "ומגיד שבחו של הקב"ה ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה ואח"כ נותן שבח והודי' לה' על הטובה שהשפיע לו" דשבחו של הקב"ה גדרו (בעיקר) "מגיד" הגדה, משא"כ בקשת צרכיו ושלאח"ז, הוא עבודה ורגש שכלב. וכן משמע בחינוך מצוה תלג: גם הרמב"ם ז"ל.. אבל מ"מ חיוב התורה הוא להתחנך לא- ל בכל יום ולהודות לפניו כו' (ואינו מזכיר סידור שבחיו בתחלה), אבל בשו"ע אדה"ז סי' קפ"ה סוס"ב "סידור שבחיו של מקום . . שזהו עיקר מצות התפלה, וכ"מ בסי' ס' שם! ואכ"מ", עכ"ל.

וז"ל הרמב"ם שם: "אלא חיוב מצוה זו כך היא, שיהא אדם מתחנך ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו", דממ"ש "אלא חיוב מצוה זו כך הוא", משמע שכל הני ג' חלקים - סידור שבחיו, בקשת צרכיו, נתינת שבח והודי'- נכללו במצות תפלה מן התורה, אלא דלפי שנת' בהשיחה יוצא דעצם מהות התפלה הוא הענין דבקשת צרכיו, וסידור שבחים ונתינת הודי' ושבח הם באים בשביל בקשת צרכיו, דבכדי שבקשת צרכיו יהי' כדבעי צריכים מקודם סידור שבחיו וכו'.

(1) שכתב בסעי' ה' שם: "אבל קריאת שמע ותפלה שהן קבלת עול מלכות שמים או סידור שבחים אינו בדין שיהי' לבבו פונה לדברים אחרים" הרי דנקט בתפלה הענין דסידור שבחים.

וכן איתא גם בחל"ה פ' ויצא ב' (סעי' ג'), שהביא קושיית המפרשים על הרמב"ם שם בה"א שכתב: "מ"ע להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' (משפטים כג, כה) מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם (דברים יא, יג), אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה" וקשה למה הביא הרמב"ם קרא דועבדתם וגו' ולא הביא רק הקרא דולעבדו וגו' כיון שבלאו הכי צריך לקרא זה? ומבאר שם משום דבסיפא דקרא דועבדתם וגו' כתוב וברך את לחמך ואת מימך וגו' שהם צרכיו של האדם בכל יום, ומשום זה הביא הרמב"ם בתחילה פסוק זה לגלות דמהות ענין התפלה הוא "בקשת צרכיו", והענין דעבודה שבלב הוא כדי שבקשה זו תהי' כדבעי ב"בקשה ותחנה", וממשיך שם שזהו ע"ד שמצינו בתפלה גופא שצ"ל תחילה סידור שבחיו של מקום ואח"כ לסיים בשבח, שכל זה הוא בכדי שבקשת צרכיו יהיו באופן המתאים.

לשיטת הרמב"ם האם יוצא יד"ח בבקשת צרכיו בלבד

ובמגן אברהם סי' ק"ו סק"ב כתב דלדעת הרמב"ם דמה"ת די להתפלל פ"א ביום אחד ובכל נוסח שירצה, לכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות משום דאומרין מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומדאורייתא די בזה, עכ"ל. והקשה עליו בס' סדר משנה שם שהרי לדעת הרמב"ם צריך גם סידור שבחו של מקום והוא מן התורה, א"כ איך הן יוצאות באיזה בקשה גרידא חיובן מדאורייתא? ונשאר בצ"ע, ועי' גם פמ"ג שם בא"א שרמזו לקושיא זו על המג"א.

ולפי הנ"ל יש לומר ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ב פ' בהר א' שמביא שם² דגם בדאורייתא מצינו חילוק בין לכתחילה ובדיעבד, ומבאר שם עוד יותר, שיש מצוות שמלכתחילה ניתנו לקיימן באופן של לכתחילה, וגם לקיימן באופן של בדיעבד, כמו במצוות שמחה ביו"ט דבזמן שביהמ"ק הי' קיים הי' המצוה בשלימות ע"י קרבנות, משא"כ בזמן הזה הוה הקיום שמחה בלי קרבנות וכו' עיי"ש בארוכה, ולפי"ז י"ל גם הכא דכיון שעצם מהות התפלה היא בקשת צרכיו בלבד, משא"כ הענין דסידור שבחו וכו' אינו אלא בכדי שבקשת צרכיו יהיו כדבעי, לכן נקטינן דהא דבעינן סידור שבחו בתחילה ואח"כ נתינת שבח זהו

(2) ראה בס' לקח טוב להגרי"ע כלל ה' ובכ"מ.

רק בנוגע ללכתחילה, אבל בדיעבד אין זה מעכב במצות התפלה, ולכן כתב המג"א ששנים יוצאות יד"ח ע"י איזה בקשה בלבד.

ויש להביא ראי' לזה ממ"ש הרמב"ם שם פ"ד הי"ט וז"ל: "היה מהלך במקום סכנה כגון מקום גדודי חיות ולסטים והגיע זמן תפלה מתפלל ברכה אחת, וזו היא: צרכי עמך ישראל מרובים ודעתם קצרה יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה וכו' ברוך אתה יי' שומע תפלה, ומתפלל אותה בדרך כשהוא מהלך ואם יכול לעמוד עומד וכשהוא מגיע לישוב ותתקרב דעתו חוזר ומתפלל תפלה כתקנתה תשעה עשר ברכות", עכ"ל. ובאור שמח שם הביא בזה לשון הרמב"ם בפיהמ"ש בנוגע לתפלה זו (ברכות פ"ד מ"ד): "וכשיגיע לישוב ונשאר זמן שאפשר להשלים אותה תפלה חייב להתפלל כראוי", וביאר דזהו ג"כ כוונתו בס' היד דכשמגיע לישוב וכו' חוזר ומתפלל תפלה כתקנתה דהיינו תפלה בזמנה דוקא, (כמ"ש בפ"ג ה"א) אבל אם שהה בדרך אחר שעבר זמן תפלה אינו מתפלל תפלת תשלומין כיון שכבר התפלל תפלה קצרה.

ולכאורה כיון דמן התורה צריך גם לסידור שבחיו של מקום וכו', והוא לא קיים זה בתפלה קצרה, א"כ לא קיים המצוה אפילו מן התורה, ולמה לא יתפלל אח"כ תפלת תשלומין? ומוכח מזה כנ"ל דבדיעבד יצא יד"ח מן התורה גם בבקשת צרכיו גרידא, ולכן אינו חייב בתשלומין שהוא - תפלה שלא בזמנה.

ובהערה הנ"ל הובא מדברי החינוך (מצוה תל"ג) שלא הזכיר כלל אודות סידור שבחיו של מקום לדעת הרמב"ם וז"ל: "גם הרמב"ם ז"ל בעצמו כתב שאין מניין התפלות ולא מטבע התפלה מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע ביום מן התורה, אבל מכל מקום חיוב התורה הוא להתחנן לאל בכל יום ולהודות לפניו כי כל הממשלה אליו והיכולת להשלים כל בקשה", ע"כ. ומן הדומה כי בהיות עיקר מצות התורה בכך ולא יותר, תקנו זכרונם לברכה למי שהוא במקום סכנה ואינו יכול לעמוד ולכוין תפלה, כדי לצאת ידי חובתו במצות התורה לומר צרכי עמך ישראל מרובים וכו', עכ"ל. דמבואר גם בדבריו דבבקשת צרכיו בלבד יצא יד"ח מן התורה כנ"ל, אלא דאכתי אינו מובן בתחילת דבריו דאיירי אודות המצוה לכתחילה, דלמה לא הזכיר שצ"ל סידור שבחיו של מקום כמ"ש הרמב"ם? ויל"ע.

תפלה לדעת אדה"ז בשו"ע

וראה שו"ע אדה"ז סי' ק"ו סעי' ב' שהביא דברי המג"א הנ"ל וז"ל: "נשים ועבדים אע"פ שפטורים מקריאת שמע חייבים בתפלה מפני שהוא מצות עשה שלא הזמן גרמא שזמני התפלה הם מדברי סופרים ועיקר מצות התפלה היא מן התורה שנאמר³ ולעבדו בכל לבבכם איזו עבודה שבלב זו תפלה אלא שאין לה נוסח ידוע מן התורה ויכול להתפלל בכל נוסח שירצה ובכל עת שירצה, ומשהתפלל פעם אחד ביום או בלילה יצא ידי חובתו מן התורה, ועל פי סברא זו נהגו רוב הנשים שאינן מתפללין י"ח בתמידות שחר וערב לפי שאומרות מיד בבקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומן התורה יוצאות בזה וכו'", עכ"ל. ולכאורה כיון דסב"ל לאדה"ז כנ"ל דסידור שבחיו של מקום הוא עיקר מצות התפלה א"כ איך כתב דנשים יוצאות יד"ח ע"י אמירת איזה בקשה? ואולי י"ל דזה קאי רק לפי שיטת הרמב"ם, משא"כ לדעת אדה"ז עצמו, הרי מביא שם אח"כ דעת הרמב"ן שנשים חייבות בתפלת שחרית ומנחה וכן עיקר עיי"ש, וכן בסי' ק"י סעי' ג' פסק כהרמ"א שם בנוגע לתפלה קצרה דאם הגיע לביתו אחר זמנה, דינו כשכח ולא התפלל לגמרי שצריך להשלים אותה בזמן תפלה שלאחריה הואיל ולא אמר בה אפילו מעין י"ח עיי"ש ולא כדעת הרמב"ם.

ביאור פלוגתת הראב"ד והרמב"ם

וראה רמב"ם שם פ"א ה"י וז"ל: "ויש מן הגאונים מי שהורה שאסור להתפלל תפלת נדבה בשבתות וימים טובים לפי שאין מקריבין בהן נדבה אלא חובת היום בלבד". וכתב ע"ז הראב"ד "...וכן מה שאמר הגאון שאסור להתפלל נדבה בשבתות ויו"ט לפי שאין מקריבין בהן נדבות אלא חובת היום בלבד, אני דעת אחרת יש עמי בכל אלה, דרבי יוחנן לא אמר הלואי שיתפלל אדם כל היום אלא י"ח שהיא תפלת רחמים ובקשה ושוהה ביניהן כדי שתתחולל דעתו עליו, ויתכוין דעתו לבקש רחמים, אבל תפלת שבת ויו"ט שאינו אלא הודאות, לא אמר ר' יוחנן, ואם יודה ויחזור ויודה ברכה לבטלה היא, וכן ברכות יוצר וברכות דערבית וברכת המצות וברכת הפירות והדומה להן", עכ"ל.

(3) השמיט הפסוק דועבדתם את ה' המוכא בהרמב"ם, ולכאורה הי' אפ"ל לפי הנ"ל בהערה, דלשיטתו עיקר התפלה הוא סידור שבחו של מקום ולא בקשת צרכיו, אלא דלפי"ז איך כתב אח"כ דנשים יוצאות יד"ח עם איזה בקשה ויל"ע.

הרי מבואר בזה דלפי הרמב"ם הא דלא שייך הענין דתפלת נדבה בשבת אין זה כסברת הראב"ד משום דאינו בקשת רחמים אלא הודאות, אלא הביא בזה טעם אחר, גם לא סב"ל כהראב"ד דהדין דשוהה ביניהן כדי שתתחולל דעתו עליו ויתכוין דעתו לבקש רחמים הוא רק בימות החול ולא בשבת שאינן אלא הודאות, דהרי כתב בהדיא בפ"י הט"ו שצריך לשהות אפילו בשבת ויו"ט בין שחרית למוסף כדי שתתחונן דעתו עליו, ועי' צל"ח (ברכות ל, ב) על הגמ' "לעולם ימוד אדם א"ע אם יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל", שכתב שזה שייך רק בימות החול שעיקרה על בקשת צרכיו, משא"כ בתפלת שבת שאינה לבקש צרכיו רק להזכיר קדושת היום אפשר שבזה לא אמרינן ואם לאו אל יתפלל עיי"ש, ולפי הרמב"ם נראה שאין לחלק בזה.

ויש לבאר פלוגתתם עפ"י הנ"ל, דלפי המבואר בשיחות הנ"ל, הרי שיטת הרמב"ם היא דעיקר מהות התפלה הוא בקשת צרכיו, וכיון דלשיטתו הרי יש חיוב להתפלל בכל יום, א"כ עכצ"ל דגם בשבת ויו"ט יש קיום מצות תפלה ע"י בקשת צרכיו, וא"כ צ"ל דגם הבקשות דאמרינן בתפלת שבת נכללו בגדר "בקשת צרכיו" שבתפלה⁴, ולכן אינו מחלק בין תפלת שבת לחול לענין כוונה ולענין נדבה וכו', משא"כ הראב"ד י"ל דסב"ל כדעת אדה"ז, שעיקר קיום התפלה היא ע"י סידור שבחו של מקום או הודאות וכו' ולא ע"י בקשת צרכיו, ולכן סב"ל דתפלות שבת ויו"ט אין בהם הענין דבקשת צרכיו אלא הודאות כיון דלשיטתו גם לולי זה מתקיים מצות התפלה, ולכן שפיר חילק ביניהם לענין כוונה ולענין תפלת נדבה וכו'.

ועי' בבית אלקים שם שכתב: "וכן מצות התפלה וכו' ועיקר הכוונה תהי' בהגדתו שבח של מקום והודי' על הטובה שהשפיע לו והם ג' ראשונות וג' האחרונות, כי הכוונה באמצעיות שהן כלל צרכיו אין ראוי לו לגמול על זה כי להנאתו ולטובתו הוא מתכוין כו' אבל הכוונה האמיתית היא בשבחו של מקום כמו שפי' הכתוב לעבדו בכל לבבכם, כי העבודה היא הגדת שבחיו וסיפור נפלאותיו וכו' ובזה צריך כוונה הלב", עכ"ל. ומשמע מזה דסב"ל שזהו עיקר ענין התפלה, וע"ז קאי הפסוק דלעבדו בכל לבבכם, וזהו כשיטת אדה"ז.



(4) ומ"מ אין זה סתירה להא דאסור לבקש צרכיו בשבת, כיון שאינם על ענינים פרטיים וכו' ואכ"מ.

לפני עיור

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש (חל"ט ע' 184) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע וז"ל: "בנוגע לכמה ענינים שישנם בהרבה מצות, כמו חצי שיעור למשל, שישנו בכל איסורים, ישנה חקירה, האם זהו ענין בפני עצמו - שבאיזה ענין של חצי שיעור (אכילת חלב, דם, מלאכת שבת, ועוד) האיסור בזה הוא - חצי שיעור. או שחצי שיעור שבכל איסור, נכנס באותו איסור פרטי: כשאוכל חצי שיעור חלב, ה"ז איסור חלב, וכשעושה חצי שיעור ממלאכה בשבת, ה"ז איסור שבת. וחקירה זו ישנה גם בנוגע לפני עיור לא תתן מכשול, ועוד". עכ"ל. ומציין שחקירה זו בנוגע ללפני עיור הוא בשו"ת צפע"נ ירושלים תשכ"ה סי' ה', וש"נ. ומאריך שם בהערות בב' צדדי החקירה (וכ"ה גם בלקו"ש ח"א ע' 149).

וי"ל שע"פ חקירה זו יובנו דברי התוס' בב"מ (י, ב). דהנה שם אי': "אמר רבינא היכא אמרינן דאין שליח לדבר עבירה, היכא דשליח בר חיובא, אבל בחצר דלאו בר חיובא הוא מחייב שולחו. . רב סמא אמר היכא אמרינן אין שליח לדבר עבירה, היכא דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד, אבל חצר דבעל כרחי' אותיב בה מחייב שולחו. מאי בינייהו, איכא בינייהו כהן דאמר לי' לישראל צא וקדש ל' אשה גרושה. . להך לישנא דאמר כל היכא דאי בעי עביד אי בעי לא עביד לא מחייב שולחו, ה"נ אי בעי עביד אי בעי לא עביד לא מחייב שולחו, להך לישנא דאמרת כל היכא דשליח לאו בר חיובא מחייב שולחו, הני נמי כיון דלאו בני חיובא נינהו מחייב שולחו", ע"כ.

והקשו בתוס' (ד"ה דאמר) וז"ל: "וא"ת ואפי' אמר לכהן נמי? וי"ל דהכהן מקרי בר חיובא הואיל ואם מקדשה לעצמו חייב, אבל ישראל, אע"ג דעובר משום לפני עיור לא תתן מכשול כשמקדשה לכהן, כיון דאי מקדשה לעצמו לא מחייב, לא מקרי בר חיובא". עכ"ל.

וצע"ק, דבתירוץ התוס' עירבבו ב' ענינים יחד, כי יש כאן ב' ענינים נפרדים: א) למה נקרא כהן בר חיובא כשמקדש גרושה לכהן אחר. ב) למה אין ישראל נקרא בר חיובא כשמקדש גרושה לכהן, והרי הוא עובר על לפני עיור? וכדי לתרץ הקושיא הראשונה - שזוהי קושיית התוס' כאן - הו"ל לתוס' לומר "דכהן מקרי בר חיובא הואיל ואם מקדשה לעצמו חייב, אבל ישראל, כיון דאי מקדשה לעצמו לא

מיחייב, אינו בר חיובא", ותו לא. וקושיא השני' היא קושיא נפרדת, למה אין אפי' ישראל נק' בר חיובא מטעם שעובר על לפני עיור, ולמה הקשו ותירצו הקושיא הב' בתוך התירוץ על הקושיא הא' "אבל ישראל אע"ג דעובר משום לפני עיור לא תתן מכשול, כיון...".

גם צ"ע, מהו באמת התירוץ למה אין ישראל נק' בר חיובא כשעובר על לפני עיור? שהרי מה שהתוס' כתבו הוא רק המציאות, ש"אע"ג דעובר משום לפני עיור לא תתן מכשול כשמקדשה לכהן, כיון דאי מקדשה לעצמו לא מיחייב, לא מיקרי בר חיובא", אבל לא הסבירו למה כן הוא שהעובר על לפני עיור אינו נק' בר חיובא?

אמנם ע"פ החקירה הנ"ל בלקו"ש י"ל, שזה היתה הקס"ד והמסקנא של התוס': בהקס"ד סברו שלפני עיור הוא פרט בכל עבירה, ולכן קס"ד שגם ישראל נק' בר חיובא באיסור גרושה לכהן, כי אף שאינו יכול לעבור ע"ז כפשוטה, שהרי אינו כהן, מ"מ אם מכשיל כהן לעבור על האיסור, ה"ה עובר על לפני עיור של איסור גרושה לכהן. הרי שגם ישראל הוא בגדר איסור גרושה לכהן, ובמסקנא ס"ל שלפני עיור הוא איסור כללי, ולכן, אף שהישראל עובר על לפני עיור כשמכשיל הכהן לינשא לגרושה, מ"מ אין להישראל שייכות כלל לאיסור גרושה לכהן, כי הלפני עיור הוא איסור כללי בפ"ע.

ולכן עירבבו התוס' ב' הדברים יחד, כי לאחר שכתבו התוס' שכהן נק' בר חיובא רק מפני שהוא בגדר עבירה זו, ותו לא, אף שלפועל אינו עובר עבירה כשממלא השליחות. אז מתעוררת השאלה דא"כ במכ"ש שצ"ל נק' בר חיובא מפני האיסור דלפני עיור, כי לפני עיור הוא פרט בכל העבירה, וא"כ גם ישראל הוא בגדר העבירה דגרושה לכהן, וגם עובר בפועל על עבירה זו כשממלא השליחות: וע"ז תירצו, שאינו כן, כי לפני עיור אינו פרט בכל עבירה, ולכן רק מי שהוא עצמו מוזהר מלישא גרושה נק' בר חיובא, "אבל ישראל...". כיון דאי מקדשה לעצמו לא מיחייב, לא מקרי בר חיובא", ובמילא אינו דומה לכהן.

ויש להוסיף ביאור באופן אחר ובהקדים, די"ל שבכלל בלפני עיור ישנם ב' הגדרים: (א) ה"ז איסור כללי. (ב) ה"ז גם פרט בכל עבירה, ולכן קס"ד שהיות כן, גם לישראל שייך פרט בהעבירה דגרושה לכהן, וא"כ למה אינו נק' בר חיובא? וע"ז תירצו דרך בנוגע לעבירה כזו שהאדם עצמו מוזהר עלי', בזה אמרי' שאם הוא מכשיל אדם אחר בעבירה זו, ועובר על לפני עיור, ה"ז פרט באותו האיסור. אבל כשמכשיל את חברו לעבור על עבירה כזו שאין הוא עצמו מוזהר

עלי, אין אומרים שהלפני עיור דעבירה זו הוא פרט בעבירה זו, כ"א זהו"ע כללי, כי איך אפ"ל שעובר אפילו בפרט של עבירה זו, כשאינן הוא מוזהר עלי כלל.

ולזה נתכוונו התוס' בכתבם: "אבל ישראל אע"ג דעובר משום לפני עיור לא תתן מכשול כשמקדשה לכהן" כלומר: לכא' גם הוא בגדר האיסור דגרושה לכהן, מטעם שלפני עיור הוא גם פרט בעבירה זו, וצ"ל נק' בר חיובא (כמו כהן שנקרא בר חיובא לפי שהוא בגדר האיסור) - הנה התירוץ ע"ז הוא ד"כיון דאי מקדשה לעצמו לא מיחייב, לא מיקרי בר חיובא", היינו שהיות ואין הישראל עצמו מוזהר מלקדש גרושה, אין לומר שהלפני עיור שלו בעבירה זו, היא פרט בהאיסור, כ"א בנוגע לעבירה זו היא רק איסור כללי, ולכן אינו נק' בר חיובא מטעם הלפני עיור, כי אין לו שום שייכות לעבירה פרטית זו, ובמילא אינו דומה לכהן שאכן שייך לעבירה, באם הי' מקדשה לעצמו.

◆ ◆ ◆

הטעם שאין עושין סעודת פורים בש"ק

הרב בן ציון חיים אסטער
ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חל"ג בהעלותך (ב) מביא הירושלמי במס' מגילה פ"א ה"ד בטעמא דאין עושין סעודת פורים ביום השבת דכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה את שתלוי' שמחתו בב"ד יצא זה [שבת] ששמחתו תלוי בידי שמיא, ומביא זאת כראי' דישנה שמחה בשבת, עיי"ש שמביא גם הספרי "וביום שמחתכם אלו השבתות".

ושוב מביא מש"כ אדה"ז [ומקורו בתוס' במו"ק] שבשבת לא כתיב שמחה, ומבאר דאי"ז סתירה דדין שמחה ביו"ט אינו בשבת אף שגם שבת הוא יום שמחתכם ותלוי בידי שמים.

והנה נקודת הביאור בהשיחה שם דלדעת הרמב"ם מעשה השמחה ביו"ט הנאמר בקרא "ושמחת בחגיך" הוא חיוב הבאת קרבן שלמים ונכלל בקרא ג"כ השמחה דאנשים ונשים וטף כאו"א הראוי לו, משא"כ לאדה"ז גדר מ"ע דושמחת בחגיך הוא להיות שמח וטוב לב כאו"א כפי הראוי לו, והיינו דלדעת הרמב"ם מ"ע דושמחת בחגיך הוא מעשה שמחה השייכת לשמיא, משא"כ לדעת אדה"ז הוא שמחה טבעית הבא ע"י אכילת בשר ושאר דברים המשמחים [כאו"א כפי הראוי לו].

ומבאר לפי זה דנמצא דלפי שיטת אדה"ז דהנאמר לגבי שבת וביום שמחתכם אלו השבתות הרי הוא שמחה הבא ממעשי שבת אמנם תוכנם הוא שמחה דשמיא, וע"ד השמחה הבאה ע"י הקרבת הקרבן משא"כ השמחה ביו"ט הרי הוא שמחה טבעית ע"י דברים המביאים ומעוררים שמחה כנ"ל.

ובהערה 44 שם כתב דהחילוק הנ"ל בין שבת ליו"ט הוא נוסף על הפי' הפשוט דביו"ט נאמר חיוב שמחה משא"כ בשבת רק שהוא יום שמחה. וי"ל שזה הדיוק בירושלמי הנ"ל "יצא זה ששמחתו תלוי בידי שמים". עכתודה"ק.

וי"ל הכוונה מה שמבאר דיוק הלשון דהירושלמי, דמהירושלמי משמע דאין בכלל מעשה שמחה בשבת רק שהשמחה בו תלוי בידי שמים, משא"כ להמבואר בפנים איכא מעשה שמחה בשבת [והיינו כל מעשי שבת - עיין הערה 45 -] רק שתוכנם הוא שמחה דשמיא.

אמנם לכאורה אף לפי המבואר בפנים י"ל הפי' בהירושלמי דבשבת ה[מעשה] שמחה הוא שמחה דשמיא.

וי"ל דהמבואר בפנים הוא רק לפי שיטת אדה"ז ולא לשיטת הרמב"ם, דלדידי' השמחה בשמחת יו"ט הוא ג"כ שמחה דשמיא [ורק שנכלל בו ג"כ שמחה טבעית כנ"ל], ולשיטתו אינו מובן הירושלמי הנ"ל. אמנם לפי הפי' הפשוט בההערה יותאמו דברי הירושלמי אף לדעת הרמב"ם.

אבל לכאורה קשה לב' הפירושים בהירושלמי למה לא יקיימו סעודת פורים בשבת דהרי זה גופא דשמחת פורים ושמחת שבת הם שני סוגי שמחה [כהמבואר בפנים], או דיש חיוב שמחה בפורים משא"כ בשבת [כהמבואר בההערה] מורה דאין כאן סתירה בין הב' שמחות ושפיר יכולין לעשותו אף ביום השבת.

ומצאתי שהקשה זאת כ"ק אדמו"ר בשיחת יום שמח"ת תש"מ [שממנה נבנתה שיחה הנ"ל], ומבארו עפ"י פי' הקרבן עדה שם דאין לעשות הסעודה בשבת כי אינו ניכר שעושה בשביל פורים, ומבאר שם הרבי דאף שהם שני סוגי שמחה כנ"ל מ"מ כמו שרואים לגבי נישואין שאין עושין במועד דאין מערבין שמחה בשמחה אף ששני סוגי שמחה הן, כמו כן אין עושין שמחת פורים ביום ש"ק, עיי"ש.

ויש לעיין אם ביאור זה הוא גם לפי המבואר בההערה דבכלל אין חיוב שמחה בשבת א"כ בכלל אין לומר אין מערבין שמחה בשמחה,

ולכן אולי לדעת הרמב"ם דלדידי' אי אפשר לבאר כהמבואר בפנים
אלא כפי המבואר בההערה וכן"ל אולי לא ס"ל כהירושלמי ויכולים
לעשות סעודת פורים בשבת, וכבר שקו"ט בזה בדעת הרמב"ם.
ועייג"כ בפר"ח סי' תרפ"ח סק"ו.



מתחיל בגנות ומסיים בשבח

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בהגש"פ קטע "עבדים היינו" כתב כ"ק אדמו"ר "כי מתחיל בגנות
מאי בגנות רב אמר מתחילה ע"ז ושמואל אמר עבדים היינו (פסחים
קטז, א) והאידנא עבדינן כתרומיהו, וי"ג רב או רבא אומר עבדים היינו
וא"כ אתי שפיר מנהגנו כי הלכתא כרב באיסורי, והלכתא כרבא, ולכן
הקדים מסדר ההגדה עבדים היינו אף כי ענין המסופר בפיסקא
מתחילה ע"ז היו אבותינו קדם למאורע של עבדים היינו
(אבודרהם)."

ויש להעיר ע"ז, דלכאור' אפ"ל סברא פשוטה מ"ט מקדימים עבדים
היינו אף ש'מתחלה ע"ז' קדם בזמן, כי מצות הלילה הוא סיפור
יציאת מצרים, והרי עבדים היינו הוא הסיפור דיציאת מצרים ממש
משא"כ מתחלה ע"ז, ולכ' מסתבר דאפי' לרב (או שמואל) דאמר
דמתחיל בגנות מ'מתחלה ע"ז', יודה דאומרים ג"כ עבדים היינו כיון
דזה חלק ממצות סיפור יצי"מ, אלא שמוסיף שמתחיל ג"כ לומר
מתחלה ע"ז. ולכן האידנא דעבדינן כתרומיהו, אומרים תחילה עבדים
היינו שהוא סיפור יצי"מ ממש ואח"כ מתחלה ע"ז (ושוב מצאתי בס'
הררי קדם ח"ב שכ' עד"ז).

ומדברי כ"ק אדמו"ר שכ' לת' ע"פ הגי' דרב הוא דאמר דמתחילה
עבדים היינו, נראה דלא ס"ל מכל הנ"ל, וצ"ב.

ולכ' אפ"ל דבאמת אליבא דרב דמתחיל בגנות מ'מתחלה ע"ז', אין
אומרים כלל עבדים היינו ודלא כנ"ל. אף דפשוט דיודה דמצות הלילה
הוא סיפור יצי"מ אבל מ"מ אין אומרים עבדים היינו לדעתו. וטעם
הדבר: דהנה ביסוד מצות סיפור יצי"מ מבואר בלקו"ש חכ"א בא ג'
דיש בזה ב' פרטים; א) מה שיצאנו מתחת שעבוד ועבדות מצרים. ב)
ומה שנעשו בני חורין, וזהו ענין נוסף. כי מה שנעשו בני חורין
חורין נתחדש בזה שנעשו בני חורין בעצם ולא ישנה זה אפי' אם יחזרו

לגלות (וכמ"ש המהר"ל בגבורת ה' פס"א) ומבאר עוד בלקו"ש שם בהערה 53 דמה שנעשו בני בני חורין בעצם הוא מצד מה שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאמות וקרבנו ליחודו ית"י (ל' הרמב"ם בפ"ז מהל' חו"מ ה"ד), ועפ"ז אפ"ל דבזה פליגי רב ושמואל, דלמ"ד דמתחיל בגנות הוא מ'מתחלה ע"ז' הוא משום דס"ל דעיקר מצות ספור יצי"מ הוא מה שקרבנו ליחודו ית"י ועי"ז נעשו בני בני חורין בעצם, ולכן מתחיל ממתחלה ע"ז ועכשיו קרבנו המקום וכו' והוא חלק מעצם סיפור יצי"מ, ולשיטתו אפ"ל דאין אומרים "עבדים היינו" כלל כיון דאין מצות סיפור יצי"מ לספר על מה שיצאנו מתחת שעבוד ועבדות מצרים; ולמ"ד דמתחיל בגנות הוא מעבדים היינו משום דס"ל דעיקר סיפור יצי"מ הוא מה שיצאנו משעבוד ועבדות מצרים, ולכן אין מתחלה ע"ז נוגע לסיפור יצי"מ כלל.

ולפ"ז האידנא דעבדינן כתרווייהו, אין לומר כמו שכתבתי לעיל דמסתבר להקדים עבדים היינו לפני מתחלה ע"ז כיון דמצות הלילה הוא בסיפור יצי"מ, דהרי למ"ד דמתחיל מתחלה ע"ז, גם זה הוא חלק מעצם סיפור יצי"מ כיון דתוכן הספור הוא מה שנעשו בני בני חורין בעצם ע"י מה שקרבנו ליחודו ית"י, ולכן כ' הרבי לת' דמקדמין עבדים היינו רק משום דהלכתא כרב דס"ל דמתחיל מעבדים היינו.

אמנם אם נאמר דס"ל לרב דמתחיל עבדים היינו, והלכתא כרב, ויסוד שיטתו הוא דתוכן מצות סיפור יצי"מ הוא שיצאנו משעבוד ועבדות מצרים, קשה בדברי הרמב"ם, דהנה גם הרמב"ם כ' בסדר ההגדה דמקדימין עבדים היינו ואח"כ אומרים מתחלה ע"ז, והרי ביאר הרבי דטעם הדבר משום דהל' כרב, ונמצא דס"ל להרמב"ם כרב דתוכן סיפור יצי"מ הוא היציאה משעבוד ועבדות מצרים. אמנם מאידך מדויק בדברי הרמב"ם בפ"ז מהל' חומ"צ ה"ד דס"ל דתוכן סיפור יצי"מ הוא מה שקרבנו ליחודו ית"י ונעשו בני חורין בעצם, דבלקו"ש שם הערה 53 מדייק הא דהקדים הרמב"ם בההל' דמתחיל בגנות הא דאומרים מתחלה ע"ז, ורק אח"כ כ' וכן מתחיל ומודיע עבדים היינו, אף שהרמב"ם עצמו סידר בההגדה עבדים היינו קודם, ומבאר שהוא משום דס"ל להרמב"ם דעיקר מצות סיפור יצי"מ הוא מה שקרבנו ליחודו ית"י. ונמצא דבדברי הרמב"ם סתרי אהדדי דאי ס"ל דעיקר מצות ספור יצי"מ הוא מה שקרבנו ליחודו ית"י, וכמו שמדויק בדבריו בפ"ז, מ"ט סידר בההגדה עבדים היינו קודם, דזהו כשיטת רב דס"ל דעיקר סיפור יצי"מ הוא היציאה משעבוד ועבדות מצרים כנ"ל.

וע"כ צ"ל דלהרמב"ם לכו"ע עיקר מצות סיפור יצי"מ הוא מה שנעשו בני חורין בעצם שקרבנו ליחודו ית', וגם רב דס"ל דמתחיל מ'עבדים היינו' היינו דס"ל הכי, ולכך מדייק בלשונו בפ"ז דזהו עיקר הסיפור כנ"ל מלקו"ש, אמנם מה דס"ל לרב דאין מתחילין במתחלה ע"ז אף שגם לדעתו עיקר סיפור יצי"מ הוא בהא שקרבנו ליחודו ית', י"ל דס"ל דאעפ"כ אין זה שייך לסיפור יצי"מ.

טעם הדבר: בלקו"ש חל"א ע' 10 מבאר שיטת הרמב"ם על יסוד דבריו בספ"א מהל' ע"ז דאינו דומה מה שהי' "אומה שהיא יודעת את ה'" לפני יצי"מ ללידת עם ישראל כשיצאו ישראל ממצרים, דדוקא כשבחר הקב"ה בבנ"י כשיצאו ממצרים נעשו בזה נחלת ה' לעולם, משא"כ ה"אומה" לפני יצי"מ הרי נתבטלה אח"כ, עיי"ש בארוכה. וא"כ י"ל דגם לרב דמתחיל מעבדים היינו ס"ל דעיקר הסיפור הוא בהא שנעשו בני חורין בעצם ולעולם, אבל ס"ל דלא שייך מתחילה ע"ז היו אבותינו לסיפור זה כנ"ל, דאינו דומה ואינו שייך (כ"כ) מה שהאבות ו"האומה" בזמנם עבדו ה' להא שנעשה בני חורין בעצם ביצי"מ ע"י שקרבנו ה' אליו, ונמצא דהרמב"ם לשיטתו בזה.

ונראה עוד עפמשנ"ת, דלרב דמתחיל מעבדים היינו, הנה גם בעבדים היינו עיקר הסיפור אינו בהא שיצאנו משעבוד ועבדות מצרים, אלא עיקרו הא שנעשו בני חורין בעצם, והוא ע"פ מה שמפרש בלקו"ש ח"ז ע' 88 "ואילו לא הוציאנו הקב"ה וכו' הרי אנו וכו' משעובדים היינו וכו'", דודאי מצד ההבטחה לאברהם אבינו הי' מוציא הקב"ה את בני חורין אחר ד' מאות שנה, אבל מצד זה לבד הי' אפ"ל שישתעבדו ישראל עוד פעם אח"כ, וע"י שהוציאנו הקב"ה וכו' נעשו בני חורין באופן כזה דלעולם לא ישתעבדו עוד פעם כשעבוד מצרים, והוא כנ"ל מהמהר"ל דנעשו ע"ז בני חורין בעצם. עכ"פ, נמצא דגם התוכן דעבדים היינו הוא הסיפור בהא דנעשו בני חורין בעצם, ואתי שפיר דגם לרב דס"ל דמתחיל מעבדים היינו זהו תוכן הסיפור, וא"ש שיטת הרמב"ם דס"ל דתוכן הסיפור הוא מה שנעשו בני חורין בעצם, מ"מ הקדים עבדים היינו בההגדה לפי שיטת רב דהלכה כמותו (אלא שמ"מ בהל' חו"מ פ"ז הקדים הא דאומרים מתחילה ע"ז, דסו"ס שם מפורש להדיא הענין דקרבנו ליחודו ית' דזהו תוכן הסיפור דיצי"מ).



"חד אמר" ו"חד אמר" [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון תתעה (ע' 8) העיר הת' מ.מ.ק. שי' על המבואר בלקו"ש חט"ז (שיחה א' לפ' שמות) ביסוד פלוגתתם דרב ושמאל בש"ס דאזלי לשיטתייהו מהו המכריע בפירוש הכתובים יעוי"ש.

ובתו"ד הביא מש"כ בלקו"ש שם אשר "בפשטות דארץ מען אננעמען אז סאי"ז די מחלוקת'ן וואו די גמרא זאגט פריער שמות בעלי המאמר און דערנאך 'חד אמר כו' וחד אמר כו' איז (בכלל) דער ערשטער ח"א דער וואס די גמרא זאגט פריער און דער צווייטער וואס ווערט דערמאנט שפעטער".

ותמה ע"ז טובא, דהרי הטעם בפשטות שהגמ' מתבטאת בסגנון "ח"א כו' וח"א כו' הוא מכיון שאין אנו יודעים מיהו המ"ד, יעוי"ש מש"כ בזה.

ובגליון תתפג (ע' 18) תירצנו דאדרבה, מאחר שכל כך ברור להגמ' מיהו המ"ד, אין אפי' צורך לפרש מהם שמות המ"ד, וכאילו נאמר עד"מ: המלוה והלוה, ח"א "מנה לי בידך" וח"א "פרעתי", דאין שום צורך לפרש מיהו האומר "מנה לי בידך" ומיהו האומר "פרעתי" - ועד"ז בפלוגתות שהובאו בגמ' בסגנון "ח"א כו' וח"א כו'" [אלא שבזה, כמובן, יש לנו לעיין ולברר שיטתם הכללית של בעלי שמות המאמר, ועי"ז נדע מדוע כ"כ ברור להגמ' מיהו בעל המאמר עד שאין אפי' צורך לפרשו].

והוספנו אשר זהו לכאור' הכוונה במש"כ בלקו"ש שם "ובמיוחד אין דעם סגנון פון 'ח"א' ו'ח"א' - זעט מען א לשיטתו פו יעדערן פון זיי" - היינו שבזה שהתבטאה הגמ' בפלוגתות אלו בסגנון "ח"א כו' וח"א כו'" רואים במיוחד דאזלי לשיטתייהו בשיטתם הכללית, עד שאין צורך לפרש מיהו המ"ד, ע"כ.

ויש להעיר ממש"כ ב'שם עולם' להר"ר מרגליות בפתחה פ"ה: "דימצאו הרבה פלוגתות שנשנו בסגנון ר' פלוני ור' פלוני ח"א הכי וח"א הכי ולא סיימו בתסתיים", ד"יש מקום לחקור אם מה שלא סיימו בתסתיים הוא מפני שנשמר להם ספק או להיפך שהיה ידוע להם מי האומר כך ומי האומר כך עד שלא הצריכה להוכיח זה משיטת אותם

חכמים בדומה", והביא רא' מדברי התוס' במוע"ק ג, ב. ד"ה 'ר' אלעזר אומר' בתירוץ השני: "אי נמי דכיון דאיתא בהדיא כו' אי"צ לומר תסתיים דאין דרך הש"ס לומר תסתיים בדבר המפורש כ"כ בהדיא", ועד"ז מבואר בדברי הכס"מ על הרמב"ם (הל' מכירה פי"ד ה"ב) בתירוצו הא' שם: "ומהו שרצה הה"מ להכריע מדלא אמר תסתיים, אינו הכרע. דאיכא למימר משום דפשיטא היא דשמואל הוא דאמר כו' משו"ה לא אמר תסתיים [ויעווי"ש עוד בדבריו שם, ובלקו"ש שם הע' 10], והוא ע"ד מש"כ לעיל, לא באתי אלא להעיר.

◆ ◆ ◆

נגלה

בענין תפיסה דמהני

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בסוגיא ד'תקפו כהן' (ב"מ ו, ב) פסקו רוב הראשונים - כפשטות מסקנת הגמרא ד"מוציאין אותו מידו"; והיינו, דבמצב של ספק בדיני ממונות כשהפסק הוא ד'המוציא מחבירו עליו הראיה', הרי באם השני [היינו ה'מוציא'] תפס החפץ שבו הי' הספק, אינו נחשב עי"ז להמוחזק בהחפץ (ויהי' הדין שלהוציאו ממנו יצטרך המוחזק הראשון להביא ראיה שאכן הוה שלו), אלא מוציאין אותו מידו ומחזירין אותו להמוחזק הראשון.

והקשו התוס' (בד"ה פוטר ממונו כו') משתי סוגיות שמהן יוצא דכן מהני תפיסה בשביל שהתופס יחשב כה'מוחזק'! ? ותירצו, שבאותן הסוגיות הי' התפיסה לפני שנולד הספק, ולכן מהני שם תפיסה, משא"כ במקרה שתפס אחר שכבר נולד הספק כבר אין התפיסה מועלת להחשב מוחזק על ידה (וזהו המדובר בסוגיין).

והנה התוס' בכתובות (כ, א ד"ה ואוקי ממונא כו') - דשם הוא א' מהסוגיות שמהן הקשו התוס' כאן - תירצו הקושיא מהסוגיא שם באו"א; דהא דלא מהני תפיסה (כבסוגיין) הוא במקרה שתופס בטענת ספק, משא"כ כשהתופס טוען ברי (כבהסוגיא שם) אז מהני התפיסה

שלו. והתוס' (שם) מביאים גם הסוגיא השני' שממנה הקשו התוס' כאן, ומתרצים אותה באופן אחר מאיך שתירצו כאן.

ומדייק אדמו"ר הצ"צ (בפסקי דינים חו"מ סי' כה תחלת אות ד), דמזה שהתוס' בכתובות לא תירצו הסוגיא השני' עם אותה סברא שתירצו כאן - שתפס קודם שנולד הספק - משמע, דלפי אותה שיטה בתוס' דמהני תפיסה בטענת ברי, אכן לא מהני תפיסה בטענת ספק גם כשהי' לפני שנולד הספק. והיינו, דב' תירוצי התוס' פליגי אהדדי; דלהתוס' כאן הרי רק עם הסברא ד'קודם שנולד הספק' מהני תפיסה, משא"כ להתוס' בכתובות הרי רק טענת ברי מהני לענין תפיסה.

וצלה"ב מדוע באמת הוה כן? והיינו דמדוע הרי ב' סברות אלו שוללות זא"ז עד שבאם נקטינן כא' מהן כבר לא יכולים להשתמש עם השני' לתרץ סוגיא אחרת?

ב. והנה עוד מצינו ביאור אחר מדוע מהני תפיסה באותה סוגיא (שבמס' כתובות), והוא ברמב"ן ונמוק"י כאן; דשם הרי הספק הוא מחמת דינא ד'תרי ותרי', והרי בתו"ת אמרינן דמדאו' לא מוקמינן אחזקה (דאזלי כמ"ד תו"ת ספיקא דאורייתא הוא), ולכן גם לא מוציאים מידי זה שתפס מהמוחזק, משא"כ בסתם ספק (שאינו מחמת תו"ת) הרי מוקמינן אחזקה מדאו' ולכן גם מוציאים מידי זה שתפס מהמוחזק.

ומשמעות הדברים הוא, דלשיטה זו הרי בספק דעלמא כן מוציאים מידי התופס, גם במקרה שתפס בטענת ברי וגם במקרה שתפס קודם שנולד הספק, והסיבה היחידה שלא להוציא מידי התופס הוא מקרה כזה שמדאו' לא מוקמינן אחזקה כמשנ"ת בדבריהם.

ולסיכום נמצא דיש כאן ג' שיטות (וסברות) שונות מתי אמרינן דתפיסה מהני: א) כשתפס לפני שנולד הספק (תוס' בסוגיין). ב) כשתפס בטענת ברי (תוס' בכתובות, וכ"ה ברא"ש בסוגיין). ג) במקרה דליכא לאוקמה אחזקה מחמת ספיקא דתו"ת (רמב"ן ונמוק"י בסוגיין). וכ"א מהסברות שוללת לכאו' שאר הסברות. וצלה"ב מהו עומק ויסוד החילוקים בין השיטות, ומדוע באמת הרי כ"א שוללת הסברות האחרות?

ג. ונראה לומר הביאור בזה, בהקדם הביאור בהאי דינא דמוציאין מידי התופס; דבאמת הרי בתחלת סוגיין אמר רב המנונא מסברא דנפשיה דהיות שהדין הוא דהממע"ה, הרי בפשטות אחר התפיסה

צריכים לראיה להוציא מהתופס. ואע"פ שלפי פשטות הסוגיא אכן נדחתה שיטתו בזה, עדיין לא נתבאר מהו הסברא לומר - שלא כדבריו - שכן מוציאים מידי התופס. ולכאורה אפשר לבאר דבר זה בג' דרכים:

(א) דבהא דפסקינן דהממע"ה הרי גדר הפסק הוא ש(כאילו) נתברר לנו מה קרה. והיינו דכשאנחנו פוסקים שהחפץ ישאר אצל מי שמוחזק בו, הרי הפירוש הוא שאנחנו מכריעים ומקבלים שהמעשה קרה באופן זה שהוא - המוחזק - אכן זכה בו (ויעויין בפנ"י שביאר עד"ז סברת רב המנונא דזה שספק בכור אסור בגיזה ועבודה הוה משום דאי תקפה כהן אין מוציאים אותו מידו; דבאם הי' הדין שכן מוציאים אותו מידו הרי הפירוש הי' דמחמת החזקה דהממע"ה היתה ההכרעה שהשה אכן לא הי' בכור ושוב אין סברא שיהא אסור בגיזה ועבודה. והן הן הדברים).

(ב) דבהא דפסקינן הממע"ה אכן אין הפירוש שכאילו נתברר לנו מה קרה וכו' (כבאופן הראשון), אמנם מ"מ הוה בגדר של 'פסק' שמכאן ולהבא (עכ"פ) הרי חפץ זה בבעלותו של המוחזק, ושוב הרי זה התופס ממנו הר"ז גזילה הואיל והבי"ד כבר פסקו שחפץ זה שייך לאיש זה שהי' מוחזק בו כשדנו עליו (והחידוש בזה על שיטת רב המנונא הוא; דלר"ה לא הוה הממע"ה בגדר של 'פסק' בי"ד בכלל, אלא שא"א להוציא החפץ מתחת ידו בלי ראיה, ולכן ברגע שהחפץ הוא כבר בידו של השני (ע"י התפיסה) חל אותו דין כלפי השני - שעכשיו א"א להוציאו מידו בלי ראיה).

(ג) דבהא דפסקינן דהממע"ה אכן אין הפירוש דהוה פסק של הבי"ד שמכאן ולהבא הרי חפץ זה שייך להמוחזק (כבאופן השני), אלא כפשטות משמעות הלשון - שא"א להוציאו מהמוחזק בלי ראיה (וכנ"ל בביאור שיטת רב המנונא). אלא דמ"מ מוציאים אותו מיד התופס משום שע"י מעשה של תפיסה אינו יכול להחשב מוחזק בהחפץ, וא"כ הרי הראשון עדיין נחשב להמוחזק. והיינו דתפיסה הוא מעשה של אלימות, והתורה לא מחשיבה המוחזקות שבא על ידה לגדר של מוחזק (ויעויין בפנ"י שמבאר עד"ז מש"כ רש"י בסוגיין שהמעשה של תקפה כהן הוה בציור של "שתק ולבסוף צווח", ואכ"מ).

ונראה, דע"פ ג' דרכים אלו בביאור הדין דמוציאים אותו מידו יתבאר לנו היטב ג' השיטות מתי אמרינן דאין מוציאים אותו מידו, כדלקמן.

ד. הנה בביאור הפלוגתא באם אמרין בתו"ת דמדאו' אוקמינן אחזקתו או לא, ידוע מה שמבארים אחרונים דתלוי בגדר חזקה; דבאם חזקה הוה גדר של בירור במה שקרה, אז מובנת הסברא לומר דבתו"ת כבר א"א להשתמש בבירור כזה, הואיל ועדים הוה הבירור הכי גדול בתורה, ובנידון זה הרי יש עדים לכל צד מהספק ושוב א"א להוסיף שום בירור בהענין (ועד"ז מבארים לגבי מיגו במקום תו"ת ואכ"מ). אמנם באם חזקה הוה רק גדר של 'פסק' במקום של ספק - שאל תוציאנו מחזקתו וכיו"ב - הרי גם בספק של תו"ת כבר אין סברא שלא להשתמש עם כח הפסק הזה, וא"כ צ"ל שמדאו' כן אוקמינן אחזקה.

ועפ"ז נמצא לכאורה, שהרמב"ן והנמוק"י שנקטו (בביאור סוגיין עכ"פ) כהאי שיטה דבתו"ת הרי מדאו' לא מוקמינן אחזקה (גם לענין חזקת ממון) - ושלכן מהני תפיסה במקרה של תו"ת - סב"ל שגדר החזקה כאן הוא 'בירור' בהספק, והיינו כאופן הראשון דלעיל בביאור הטעם מדוע לא מהני תפיסה מהמוחזק. ומובן א"כ מה שכתבו, שבמקרה שאכן לא קיימת הך בירור של חזקה (משום דהוא מצב של תו"ת), כבר מהני תפיסה, הואיל דכל הסיבה שלא מהני תפיסה בעלמא הוא מחמת הבירור שבהחזקה כנ"ל באופן הראשון.

ויש להוסיף, דלאופן זה מובן לכאורה מדוע כבר אין מקום להסברות שכתבו התוס' (כאן ובכתובות) בביאור מדוע מהני תפיסה בהסוגיא דכתובות; דהרי באם הגדר של חזקה הוא בירור והכרעה בהספק אז מדוע ישתנה הדין עי"ז שמישהו תפס החפץ וטוען טענת ברי שהוא שלו, הרי התורה כבר הכריעה בהספק ואמרה שלא הוה שלו! ועד"ז מדוע ישתנה הדין באם תפסו קודם שנולד הספק, הרי לפועל כשהחזקה מבררת המציאות של מה שקרה, הרי המציאות הזו קדם להתפיסה ושוב איזה ערך יש לתפיסתו נגד הבירור במה שקרה (אף שעדיין אפשר להתווכח על טענה זו ואכ"מ).

ה. והנה הסברא שכתבו התוס' בסוגיין - שתפיסה קודם שנולד הספק מהני - נראה דיתבאר היטב ע"פ אופן השני דלעיל, דחזקה הוה גדר של פסק (ולא בירור); דהרי באם כל הסיבה דלא מהני תפיסה הוה מחמת ה'פסק' של הממע"ה, אז מאוד מסתבר לומר דלפני שחל הספק עוד לא חל הפסק, ושוב אין סיבה מדוע לא יהני התפיסה.

ויתבאר היטב גם מדוע לשיטה זו לא יכולים להשתמש עם שאר הסברות שנאמרו בביאור הסוגיא דכתובות; (א) הסברא של הרמב"ן והנמוק"י בודאי לא שייכת להאי שיטה, דהרי באם חזקה אינה גדר של

בירור כבר לא יכולים לפסוק כהאי שיטה דבתו"ת לא מוקמינן אחזקה כמשנת"ל. ב) וגם סברת התוס' בכתובות לא שייכת לכאו' לדרך זה, דבאם חזקה הוה גדר של פסק התורה, אז מדוע ישתנה הפסק מחמת זה שהתופס טוען טענת ברי בתפסתו, הרי התורה כבר פסקה נגד טענתו! ורק הסברא שכתבו התוס' בסוגיין מתאימה ביותר כמשנ"ת.

אולם הסברא שכתבו התוס' בכתובות (והרא"ש כאן) מתבאר היטב ע"פ דרך השלישי דלעיל; דבאם כל הסיבה שלא מהני תפיסה הוא משום דהוה מעשה של אלימות בעלמא וא"א להחשב מוחזק מחמת מעשה כזה, כבר יש מקום גדול בסברא לומר דבמקרה שהוא תופס מחמת טענת ברי שיש לו בזה, כבר א"א להחשיב תפיסתו כמעשה של אלימות, דהוא רק עושה דין לעצמו לקחת מה שהוא יודע שהשני חייב לו (וראה בגמ' לעיל ו, א. בדין התופס מחמת מלוה ישנה שיש לו עליו דהגמ' סב"ל שבמקרה כזה אין מקום אפי' להשביעו דהוא רק לוקח מה שמגיע לו עיי"ש).

וגם בשיטה זו מובן מדוע א"א להשתמש בשאר הסברות; דבודאי א"א להשתמש עם הסברא של הרמב"ן והנמוק"י מאותה סיבה שאופן השני א"א להשתמש עם הסברא שלהם (הואיל ויסוד הסברא שלהם הוא זה שחזקה הוה גדר של בירור משא"כ לב' אופנים אלו שאינו כן). וגם הסברא דתפיסה קודם שנולד הספק (שכתבו התוס' בסוגיין) לכאורה אינה מתאימה לאופן זה, דהרי באם תפיסה אינה יכולה להחשיב התופס כמוחזק משום דהוה מעשה של אלימות, הרי אינו נוגע לכאורה מתי עשה התפיסה, הרי בכל אופן מוחזקות שבא ע"י מעשה כזה אינה נחשבת למוחזקות בהלכה, ושוב הי' צ"ל הדין דמוציאין אותו מידו (אי לאו האי סברא שתפסו בטענת ברי דאז אכן אינו מעשה של אלימות כמשנ"ת).

ו. והנה הצ"צ (בפסקי דינים שם סוף אות ד) כתב להוכיח מסוגיית הגמ' במק"א, שגם לפי השיטה דתפיסה מהני כשהוא בטענת ברי, הר"ז רק בצירוף לזה שהתפיסה היתה קודם שנולד הספק. ובהמשך הדברים העמיס סברא זו בדברי התוס' בכתובות.

ונמצא דיש כאן עוד שיטה, והוא שיטת התוס' בכתובות, המצרפת ב' הסברות דלעיל ומצריך ב' תנאים בשביל שיהני תפיסה; גם התנאי שהי' קודם שנולד הספק, וגם התנאי דטענת ברי.

אמנם מדברי הצ"צ בהמשך הענינים מוכח שאין זה שיטת הרא"ש, דהרא"ש אכן סב"ל שטענת ברי מהני לבד גם בל"ז שהי' קודם שנולד הספק, אלא דהצ"צ עצמו לא סב"ל בזה כהרא"ש מחמת הוכחותיו שכן צריכים לזה שהי' קודם שנולד הספק כנ"ל.

ולדברינו דלעיל נראה להסביר השיטות כך: דהתוס' (בכתובות) סב"ל דאכן יש ב' סיבות מדוע שלא יהני תפיסה ממוחזק; גם מחמת זה שהממע"ה הוה בגדר פסק, וגם מחמת זה שע"י מעשה של אלימות א"א להחשב מוחזק. ושלכן סב"ל דבעינן לב' התנאים בכדי לסלק ב' הסיבות מדוע תפיסה לא מהני. ולאידך הרא"ש סב"ל שחזקה אינה בגדר פסק כלל, וכל הסיבה שלא מהני תפיסה הוא רק מחמת היותו מעשה של אלימות כנ"ל, ושוב בעינן רק להתנאי של טענת ברי לסלק החיסרון דתפיסה.

ואם כנים הדברים נמצא, דהצ"צ שהוכיח דלא כהרא"ש בזה, סב"ל (כדעת התוס') שחזקה כן הוה בגדר של פסק עכ"פ, ושלכן בכדי שיהני תפיסה בעינן (גם) לתנאי זה שהי' קודם שנולד הספק.

ונרוויח בזה דבר יפה; דהנה הרא"ש כתב (על הגמ' לקמן ט, ב) דתפיסה לא מהני גם ממוחזק כזה שיש ספק בעצם המוחזקות, וכמו כשהקנין שעשה המוחזק בהחפץ מעיקרא הוה רק ספק קנין. אמנם הצ"צ (שם אות ג) הוכיח שלא כדבריו מסוגיית הגמ' במק"א, וסב"ל (כהש"ך) ד"חזקה מספק לא הוי' חזקה וכו'."

ולדברינו דלעיל נראה להסביר היטב סברת פלוגתתם (בלי ליכנס כלל להוכחה של הצ"צ מגמרא); דלהרא"ש דהחיסרון בתפיסה הוה מחמת ה'חלישות' של מעשה התפיסה בעצמה (דהוה מעשה של אלימות גרידא כנ"ל), אז אין נפק"מ מהו תוקף חזקת המוחזק, דבכל אופן אין בכח תפיסה להוציא ממנו (חוץ מבטענת ברי שמחשיב התפיסה כנ"ל). משא"כ להצ"צ (ודעימי') דסב"ל שהסיבה הראשונה מדוע לא מהני תפיסה, הוה מחמת הכח של חזקת המוחזק, דהוה בגדר של פסק דהוה שלו כנ"ל, אז מובן דכשעצם החזקה עומדת בספק כבר מהני תפיסה ממוחזק כזה.



אכילת פסח וחגיגה על השובע

הת' יו"ט ליפמאן הלוי העלער
ישיבת תורת"ל המרכזית

איתא במתני' פסחים סט, ב: "אימתי מביא חגיגה עמו, בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט". ובגמ': "ובמועט מיהו מ"ט אתיא כדתניא חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח נאכל על השובע".

והקשה הגרי"ז ז"ל (חי' הגר"ח על הש"ס שם) דאף דבפסח יש דין ד'נאכל על השובע', נוסף על דין על השובע שישנו בשאר קדשים, מ"מ גם בחגיגה יש דין ד'נאכל על השובע', ולא גרעה משאר קדשים שנאמר בהן דין אכילה על השובע, וא"כ האין יאכל אותה שלא על השובע, והי' מוטב שיאכל עם הפסח חולין ולא שלמי חגיגה.

והנה על הא דאיתא במתניתין שם, דבמרוכה אין מביאין עמו חגיגה, כתב רש"י: שהיתה חבורה מועטת "ודי להם פסח לבדו". ולכאור' יל"ע בזה, שהרי זה שהפסח מרובה ה"ז מועיל רק לסוף האכילה שתהי' על השובע, אבל בנוגע לתחילת האכילה אין זה מועיל כלל. ואף שהמאכל מרובה מ"מ תהי' תחילת אכילתו שלא על השובע, וכיון דמדיני האכילה הוא שתהי' על השובע צריך לכאור' שגם תחילת האכילה תהי' על השובע, והיאך אמרינן כשהקרבת מרובה "די להם פסח לבדו" (וכן הקשה בחי' הגרי"ז על הש"ס מנחות כא. ב).

וביותר יש להקשות כן בשיטת הרמב"ם שכתב בפ"ח מהל' חו"מ ה"ז וז"ל: "ואח"כ מברך באהאמ"ה אקב"ו על אכילת הזבח ואוכל מבשר חגיגת י"ד תחילה, ומברך באהאמ"ה אקב"ו על אכילת הפסח ואוכל מגופו של פסח". ובהל' ט' שם: "ואח"כ נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלום", ע"כ.

ונמצא דלשיטת הרמב"ם, הרי עיקר אכילת הפסח היא בתחילת הסעודה שלא על השובע, ורק דלבסוף חוזר ואוכל כזית ממנה על השובע, (ראה אבודרהם סדר ההגדה ד"ה וכך היא המצוה, מאירי קיד, א. מהר"ם חלאוה קיט, ב. שוע"ר רס' תע"ז ובמ"מ שעה"ג) והוא תמוהה, דכיון דמדיני האכילה הוא שתהי' על השובע אין תהי' רוב

האכילה בתחילת הסעודה שלא על השובע, והרי בקל יכול לאכול את כל הפסח בגמר הסעודה ויקיים דין אכילה על השובע בכל הקרבן.

והנראה לומר בזה, דהנה בגדרו של אכילה על השובע כתב רש"י (ס"ט, ב. ד"ה ובמועט ועד"ז בשוע"ר רס' תע"ז): שיהא הפסח "גמר שביעתן", ועד"ז כתב הרמב"ם (פ"ח מהל' קר"פ ה"ג ומפורש יותר במאירי ס"ט ב'): "אם הקריב שלמי חגיגה ביי"ד אוכל מהם תחילה ואח"כ אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו", עכ"ל. היינו דגדרו של אכילה על השובע הוא שהאכילה מביאתו לידי גמר שביעה.

ולכאור' נמצא לפ"ז, שלא יתכן לקיים דין אכילה על השובע אלא באותו כזית שמביאתו לידי שביעה, אבל בשאר הכזיתים שאוכל לא שייך כלל לקיים בהם דין אכילה על השובע, שהרי לא הם מביאים אותו לידי גמר שביעה.

ולכאור' צ"ל דדין אכילה על השובע אינו דין בכל כזית וכזית שאוכל מהקדשים, אלא הוא דין על כללות האכילה, ומקיים דין אכילה על השובע במה שכזית אחת מאכילתו נאכלת על השובע. דבמה שכזית אחת מאכילת קדשים מביאתו לידי גמר שביעה חשיב שאכילת קדשים הביאתו לידי גמר שביעה, ובזה תיחשב כל האכילה.

ולפ"ז נוכל לומר שאין שום חסרון בזה שבזמן שהקרבן מרובה תהי' תחילת אכילתו שלא על השובע, שהרי בזה שסוף האכילה הוא על השובע ה"ז מחשיב את כל האכילה וחשיב שכללות האכילה השביעתו.

ונוכל גם לומר שאין חסרון במה שלשיטת הרמב"ם אכילת הפסח היא בתחילת הסעודה שלא על השובע, דכיון שחוזר ואוכל כזית ממנה בגמר הסעודה על השובע חשיב שאכל את הקרבן על השובע.

ולכאורה בזה יש לתרץ גם קושיית הגרי"ז, דכיון דאכילה על השובע אינו מדיני הקרבן אלא הוא דין באכילת קדשים, אפשר דכשאוכל כזית אחת מבשר הקדשים על השובע ה"ז מחשיב את כללות אכילת הקדשים וחשיב שאכל את הקדשים על השובע, וא"כ אין שום חסרון במה שאוכל את החגיגה שלא על השובע דכיון שהפסח נאכל על השובע ובשר הפסח השביעתו ה"ז נחשב שהקדשים השביעתו.



חסידות

קיימו מה שקיבלו כבר

הרב אפרים פיקארסקי

מנהל ביהמ"ד

איתא במס' שבת (פח,א) "ויתיצבו בתחתית ההר א"ר אבדימי וכו' מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם א"ר אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא אמר רבא(ה) אעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשורוש דכתיב קימו וקבל(ו) היהודים קיימו מה שקיבלו כבר" ע"כ.

והנה בתו"א ד"ה יביאו לבוש מלכות (צ,א) מיד בהתחלתו כותב אדה"ז וז"ל: "שנא' וקבל היהודים את אשר החלו לעשות כי במ"ת שאמרו ישראל נעשה ונשמע החלו לעשות שהי' רק התחלה ובימי מרדכי הי' גמר הקבלה", ע"כ.

והנה במ"מ שם לא ציינו שום מקור לדברי אדה"ז אלה, אשר נראה שזהו מקור הראשון ל"דרש" הזה שמובא אח"כ פעמים רבות במאמרי רבותינו נשאינו.

והנה לכאורה דברי אדה"ז תואמים לדברי הגמ' הנ"ל, ולמה לא הסתפק בהדרש של הגמ' והוצרך "לחדש" דרשה חדשה. ולאידך באם ישנו איזה אי הבנה לפי דרש הגמ' שמתורצת לפי דרש אדה"ז למה לא מביאה הגמ' הדרש של אדה"ז.

[ועי' בד"ה וקבל היהודים תשי"א (סה"מ מלוקט ח"ג) הערה 4, ועוד עיי"ש]

והנראה לומר בזה בדרך אפשר, שישנו הבדל במוכן כפה עליהם הר כגיגית כפי שהיא מתפרשת כפשוטו וכפי שמבארים זה בתורת החסידות, אשר לפי זה יובן החילוק בין ב' דרשות הנ"ל, וכל א' מהם מובן כפי פי' ושיטתו.

דהנה לפי פשטות הדברים שכפה עליהם הר כגיגית, הנה קבלת בנ"י את התורה היתה באונס, וא"א לדעת האם באמת קבלו את התורה ברצון גמור (וזהו המודעה רבה לאורייתא), אבל בימי אחשורוש שהדור קבלוה עליהם, בלי שום אונס, זה היתה הקיום על מה שקבלו כבר,

ז.א. שבימי אחשורוש נתגלה לנו שהקבלה בעת מ"ת היתה קבלה ברצון. ועפ"ז מתפרשת לשון הכתוב קימו וקבלו, ודרש הגמרא, שקיימו (בימי אחשורוש) מה שקבלו כבר (גם ברצון) בעת מ"ת. אשר לפי"ז יוצאת שבאמת הקבלה היתה במ"ת והקיום ע"ז היתה בפורים.

אבל לפי המתבאר בפנימית הענינים, הנה כפה עליהם הר כגיגית מתפרשת שקבלת בני"י את התורה אז, היתה מפני התגלות האהבה רבה מלמעלה של הקב"ה לבני"י, ומצד אהבה זו שנגלית להם לא היתה להם ברירה (כביכול) והוכרחו לקבל התורה, כי מצד הגילוי מלמעלה נתבטל כל מציאותם והרגישו את העילוי והגילויים וכו' וכו', ונמצא שמה שאמרו נעשה ונשמע לא היתה בכח עצמם כלל, רק מצד הגילוי מלמעלה, וא"א לקרוא לזה קבלה (אמיתית).

והנה מצב זה של גילוי אלקות מלמעלה, המשיכה במדה מסויימת כל זמן היותם במדבר ולאח"ז בכניסתם לארץ ובפרט בזמן הבית, אשר על כן לא היתה (עד פורים) קבלה אמיתית מצד בני"י על התורה.

משא"כ בזמן מרדכי שהיו בני"י במצב של עבדי דאחשורוש אנן, ולא היו גילויים, ואדרבה היתה מצב של הסתר אסתיר, ומ"מ עמדו במס"נ כל השנה וראו בטבע עצמו הנסים הנסתרים, שכ"ז מורה על עבודה מצד התחתון דוקא, הנה אז כשקבל היהודים, הנה זה היתה קבלה אמיתית של בני"י מצד עצמם ולא מצד הגילוי מלמעלה. ולכן מביא אדה"ז הפסוק וקבל היהודים את אשר החלו לעשות, ז.א. שבעת מ"ת היתה רק החלו לעשות, שעשו המצות בפועל, אבל לא היתה שום קבלה (אמיתית) מצד בני"י, משא"כ בפורים היה וקבל היהודים, ש(רק) אז היתה הקבלה. ונמצא שלפי הגמ' הקבלה היתה בעת מ"ת ונתבררה ונתקיימה בפורים, ולפי אדה"ז במ"ת הייתה (רק) עשיית המצות בפועל, אבל הקבלה מצד בני"י היתה רק בפורים. ע"כ.



ענין המלאכים בסעודת ליל ש"ק

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

ב"רשימות" חוב' קמ"ג (נדפס לש"פ תזו"מ תשנ"ח) בתחילתו: בש"ק זה - סעד ג"כ ר' חיים מרדכי אייזיק נ"י חאדאקאו על שולחנו של כ"ק מו"ח אד"ש. לאחר אמירת "שלום עליכם" אמר כ"ק מו"ח אד"ש: מה שפוטרים המלאכים תיכף ומיד (שבאמירת "שלום עליכם"

אומרים תיכף ומיד "צאתכם לשלום" - כי הרי בשבילם כל אות ואות ענין שלם הוא. ע"כ.

הקושי שבא לתרץ כאן היא, איך זה פוטרים המלאכים מיד בצאתכם לשלום שנראה כאילו ח"ו דוחים אותם, וכבר הק' ע"ז בכמה מפרשים כאשר נציין לקמן בעז"ה.

ובפשטות כאן הרי מתרץ באופן חדש, שזהו מצד יוקר הזמן אצל המלאכים. (ולפי"ז אולי ר"ל גם הוראה על יוקר כל רגע אצל נש"י, ע"י בלקו"ת ר"פ פינחס בענין עוה"ז ימי חפץ היום לעשותם כו').

אבל באמת כד דייקת שפיר בלשונו הזהב של רבינו ברשימות כאן, הנה יש כאן שאלה וביאור חדש, בהוספה על מה שנזכר בספרים בענין זה כאשר נבאר בעז"ה.

עוד שיחות בענין "צאתכם לשלום"

ענין זה נמצא ג"כ בס' המלך במסיבו ח"ב ע' ל (ברשימות דברים מסעודת ליל א' דחגה"ס תש"ל), ושם איתא הלשון: הנה פעם שאל אחד את כ"ק מו"ח אדמו"ר (בהיותו בריגא או במקום אחר) מדוע מיד אחרי "שלום עליכם" אומרים כבר "צאתכם לשלום", ומו"ח השיב משום שאצל מלאכים יקר כל רגע וגם רגע אחד הוא זמן ארוך, וממילא העובדה שהם מתעכבים אפילו רגע אחד הוא גם ענין גדול, ונמצא ששהו שיעור זמן גדול ואין כאן שום זלזול בכבודם. ע"כ. והמו"ל מציין שם: ראה גם שיחת שבת בראשית (התוועדות ב') תשל"א ס"ב, שיחות קודש תשל"א ע' 118-119.

[מהלשון כאן: פעם שאל אחד כו', ניכר אולי שזו היתה שאלת הרב חזקוני ע"ה אצל כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ, כי נזכר ברשימות שהוא הי' באותה סעודה אך לא נתפרש שם שהוא הי' השואל].

אולם שני מקומות אלו (המלך במסיבו, ושיחות תשל"א) הם רק רשימת השומעים מה שזכרו מהשיחות, משא"כ ברשימות שהוא לשונו הטהור של רבינו בעצמו.

ולהלן נציין עוד ביאורים שמצאתי בספרים בענין צאתכם לשלום, ואח"ז החידוש והדיוק בלשון של הרשימות כאן.

צאתכם לשלום, על היציאה באיזה עת שיהי'

(ב) במחזיק ברכה להחיד"א סרס"ב סק"ב כ' וז"ל: בספר תוספת שבת הביא כאן מגדול אחד שמחק בנוסח שנדפס כו' חלוקת "צאתכם

לשלום", וכתב שהדין עמו ע"ש, ואני אומר כי בנוסחתינו כתוב "בצאתכם לשלום" והכוונה שנמשך אחר מ"ש ברכוני לשלום ור"ל שיברכוהו בזמן צאתם ולא שדוחה אותם ופוטרים, רק כי עתה מדבר אליהם ומתחנן שיברכוהו כשיצאו בשעה שיוצאים לרצונם ולבחירתם כו', וכן נהגו בכל תפוצות ישראל לומר זה ואין למחוק דבר שנהגו רוב ישראל וכמ"ש בס' תוספת שבת. ע"כ. והובא ג"כ בשע"ת סרס"ב שם.

ועד"ז כ' ג"כ במחצה"ש סרס"ב דשקו"ט אם המלאכים יוצאים מיד או שהם נשארים כל השבת, ומסיים: ולענ"ד פשוט דאע"ג דהמלאך נשאר אצל האדם כל יום השבת מ"מ אין לשנות נוסח צאתכם לשלום, כי הוא ע"ד ברוך אתה בבואך וברוך אתה בצאתך ואע"ג דאין יציאת המלאכים עתה מ"מ אומר צאתכם לשלום על זמן היציאה כשתהי' ע"כ.

שלום עליכם כנגד ד' מלאכים דאבי"ע

ג) בסידור מהרי"ד (לאדמו"ר מהרי"ד נכד הצ"צ) ח"ב לד, ב בפיסקא שלום עליכם מק' ג"כ: וצ"ל למה ישלח המלאכים הלא טוב שיתעכבו יותר, וי"ל כי ד' פעמים שלום נגד ד' עולמות אבי"ע כו', צאתכם לשלום הם מלאכים דעשי' חו"ב דעשי' כו', וצאתכם לשלום הוא בחי' עלמא דאתגליא ונק' מטבע ארוך פותח בברוך וחותר בברוך, שבעשי' יוכל להיות יניקת החיצונים כמ"ש אף עשיתיו וג' פתחו באף ולכן צריך החותרם שלא יהי' יניקת החיצונים, ולכן אומרים צאתכם לשלום שלא יהי' יניקת החיצונים. ע"כ. [מ"ש בענין מטבע ארוך והחותרם כו' ר"ל להמבואר בתו"א ואוה"ת פ' בראשית בד"ה לה"ע הברכות ע"ש].

מבקשים בעצמותו ית' ולא מלאך

ד) ואח"ז שם בסי' מהרי"ד שם בפיסקא כי מלאכיו גו', ממשיך עוד בענין דרגת המלאכים ושמירה מיניקת החיצונים, ומביא האריכות בענין משה שלא רצה במלאך שהוא רק שליח כמ"ש בדרוז"ל ע"פ עתה באתי כו', וכותב: ובזה ניחא מ"ש צאתכם לשלום מלאכי השלום שלא ירצו במלאך כ"א בשם עצמותו ית' מלך מלכי המלכים ושבת להוי' (וע"ש עוד בדל"ה ע"ב אריכות מזה).

ואח"ז כ' עוד שם: גם י"ל שהנשמות גבוהים ממלאכים כו' ע"כ אומרים הנשמות למלאכים צאתכם לשלום ע"ד כל בעלי השיר יוצאין בשיר שיוצאי' מכלי בחי' גבול ע"י שיר לבוא לגילוי גבוה בחי' בל"ג

כמ"ש צאינה וראינה לצאת מבחי' גבול לבוא לבחי' ראי' בלי גבול.
ע"כ.

דברי הסי' מהרי"ד בענין זה, נזכר בדברי רבינו בר"ד של ליל א'
דחגה"ס תש"ל בס' המלך במסיבו שם, ומוסיף שם שבסידור מהרי"ד
כלולים גם ענינים שמקורם מכ"ק אדמו"ר הצ"צ.

וביאור ד' הפסקאות של שלום עליכם ע"ד הקבלה והחסידות,
נמצא ג"כ מאדמו"ר הצ"צ בעצמו באוה"ת על סידור שמ (וע"ש
במ"מ). ושם בע' שמג: כנודע דזווג דנשמות שרשו גבוה מזווג נשיקין
דמלאכים כו' לכן אחר שמלאכי השרת מברית את הנשמות הרי
ממשיכין להם משרשם הנעלה יותר ועי"ז מקבלים המלאכים מן
הנשמות כי כל המברך מתברך וזהו צאתכם לשלום. ע"ד.

[ויש לעיין אם הביאורים בסידור מהרי"ד מקבילים לביאורים
באוה"ת, או שהם באו"א].

מלאכי שבת יורדין ומלאכי חול עולין

ה) בשפת אמת עה"ת ס"פ ויצא ע"פ "מלאכי אלקים עולים ויורדים
כו", מבאר שאמירת צאתכם לשלום הוא למלאכי חול שהם עולים
למעלה כי בבוא יום השבת מלאכי שבת יורדין ואח"כ מלאכי החול
עולין. ע"ש. ונמצא מזה עוד בס' שם משמואל (פ' חיי"ש ופ' ויצא ופ'
תבוא) ומביא ע"ז מגמ' כתובות דמ"ח בשלוחי האב שמוסרין הכלה
לשלוחי הבעל כו' ע"ש באריכות.

[ועי' בלקו"ת בהוספה שבס"פ פקודי ד"ח ע"ד, וז"ל: "והנה
התפילה נק' סולם שהוא המחבר העבודה דחול עם ההמשכה דשבת,
ובסולם עולים ויורדים בו שהבירור הנעשה ע"י המצות ביומין דחול
עולין למעלה בבחי' מ"ן ע"י הסולם שהוא התפילה כו', ועי"ז נמשך
אח"כ ההמשכה מלמעלה למטה ג"כ ע"י תפילת שבת וזהו ענין שני
שבתות כהלכתן מלמטה למעלה ומלמעלה למטה וזהו שכל עיסקא
דשבתא כפול כו' והוא ענין העלי' בסולם והירידה, וזהו ג"כ ענין לחם
משנה כו'".

ובלקו"ת האזינו עח, ב: שהשפעת המלאכים מישראל הוא בין
מלמטה למעלה ובין מלמעלה למטה ומזה יובן פי' עולים ויורדים כו'
שהם ב' בחי' הילוך כו'.

ועד"ז כ' בשו"ת שם משמעון או"ח סי"ד ד"ה ועי"ל (ושם כ"כ על דעת עצמו ולא הביא מהשפת אמת) דבכל יום מלוין ב' מלאכים את האדם, ומלאכי החול אינם במעלה גדולה כ"כ כו' ושפיר אנו פוטרין אותן בעת כניסת השבת באמירת צאתכם לשלום עד מש"ק שיחזרו אלינו כבתחילה כו'. ומה שאומרים אותו בסוף ולא מיד בתחילה, ועי' פירש"י ורשב"ם ותרגום יונתן וילקוט ראובני עה"פ והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים כו', זהו מצד שאם מלך בא ואפרכוס יוצא ודאי יוצאין לקראת המלך תחילה ואח"כ מלווין את האפרכוס, ועי' ערבי פסחים דק"ג ע"א, ועוד ע"ד שאמרו בפ' במה מדליקין שעמוד הענן לא נשקע עד שהתנוצץ מתחילה אורו של עמוד האש כו'.

ישראל ומלכא בלחודוהי

(ו) ובס' שם משמואל (ע"ש ובפ' ויגש ע"פ ולא עמד איש אתו ובפ' ויקרא ובכ"מ ובעוד ספרים) מתרץ על קושי' זו מה שפוטרים המלאכים מיד ע"פ מ"ש בזוהר וסה"ק דסעודת שבת הוא יחוד קוב"ה ושכינתו, והוא ע"ד ישראל ומלכא בלחודוהי, וכענין שארז"ל שלעת"ל יהיו ישראל לפני ממציצת מלאכי השרת ועד"ז בשבת שהוא מעין לעת"ל כו' ע"ש.

[ובדא"ח מבואר לפעמים, דעיקר העבודה ויחוד דשבת הוא הסעודות, ותפילת שבת הוא רק הקדמה כעין הברכה כו' ואכ"מ].

מתייראים מהמלאכים

(ז) בפ"י ענף יוסף על הסידור, מביא: "כתב הגאון יעב"ץ מאד יש להפליא על זה שאומרים צאתכם לשלום מלאכי כו' על מה זה שלח המלאכים ופטרם לשלום הלא טוב שיתעכבו יותר וישמחו גם בסעודה, אם היא כתקנה וכראוי לה בודאי תרב שמחתם ויוסיפו לה ברכתם ולמה ימהר לשלם מזה כו'. ואולי נתיירא שלא יראו המלאכים דבר שאינו כהוגן ודואג שלא יפרשו מעצמם מתוך כעס, לפיכך נתחכם לפטרם בפיוס. ומנהגי לקבל המלאכים ולומר שלום עליכם כו' [פיסקא ראשונה] בלבד כדי שלא לשנות המנהג מכל וכל", עכ"ל היעב"ץ.

המלאכים הם רק ללוות בדרך

(ח) בס' לקוטי מהרי"ח ח"ב (דף כו, ב) מביא מס' מאורי אור עמ"ס שבת בטעם שאומרים "צאתכם לשלום", כי בגמרא (שבת קיט, ב) איתא הלשון שני מלאכי השרת מלווין אותו כו', ולא אמרו הולכין עמו, משמע שתיכף חוזרין, וע"ז סומכין אח"כ תיכף הפסוק כי מלאכיו

יצוה לך לשמרך להורות שמלבד אלו המלאכים שלוו אותנו יש לנו עוד מלאכים לשמרינו תמיד.

מלאך טוב ומלאך רע

(ט) בשו"ת שם משמעון (או"ח סי"ד שם ד"ה ומה שהעיר) כ' עוד לתרץ ע"פ מ"ש בגמ' שבת קיט, ב. מלאכים אלו המלווים את האדם מביהכ"נ הם א' טוב וא' רע כו' וע"כ למלאך טוב אומרים בואכם לשלום ובודאי ישארו מכיון שמצאו נר דלוק ושולחן ערוך כו' (עי' שבת שם), ולמלאך הרע וכת דילי' אומרים צאתכם לשלום מכיון שמצאו נר דלוק כו' ולא מצאו שום מקום לקטרג יש לפטור אותן תיכף ומיד, ומ"מ קורין להם "מלאכי השלום" מכיון שעכ"פ הם עושים רצונו של מקום ושמו של הקב"ה שלום משותף בהם כו'.

יציאת המלאכים לפני הקידוש

(י) ועוד מבאר שם בד"ה ואף אם נימא, דאף למ"ד שב' המלאכים הם טובים, יש לתרץ נוסחת צאתכם לשלום שהוא מכיון שאמירת ויכולו הוא עדות להקב"ה על מעשה בראשית, א"כ אין למלאכים להיות בעת הקידוש כי איתא במדרש שהמלאכים לא נבראו בתחילה כדי שלא יאמרו מיכאל מותח בדרומו כו'. ומביא שם אח"כ בענין אמירת קדיש בל' תרגום בכדי שלא יתקנאו המלאכים ועד"ז בנדר"ד באמירת ויכולו שכאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית.

מנהגים באמירת "צאתכם לשלום"

בס' לקוטי מהרי"ח שם מביא איזה מנהגים שלא לומר הפיסקא צאתכם לשלום. ועי' מזה בס' דרכי חיים ושלום אות שפג בהערות. ובס' אור השבת ע' עח.

וכבר הבאנו לעיל מהחיד"א במחזיק ברכה, שכתב המנהג לומר "בצאתכם לשלום".

ובפי' עיון תפילה על הסידור כותב על כל פזמון "שלום עליכם", שנוסד על מאמרם (שבת קיט, ב) שני מלאכי השרת מלוי לו לאדם בערב שבת מביהכ"נ לביות כו', ולא נמצא הפיוט הזה בסדורי הקדמונים ובסדורי התימנים, והונהגה אמירתו על פי המקובלים זה כמאה ושמונים שנה, וגם הספרדים אומרים אותו. ע"כ.

ועי' בסידור רבינו הזקן עם ציונים ומקורות שי"ל ז"ע ע' ערב שכ': בסידור האריז"ל לר' יעקב קאפיל נמצא הפיוט בשלימותו כלפנינו,

אבל אינו בשאר סידורי האריז"ל שתחת ידי. ואח"ז מביא שם: "יש מספרים על אדמו"ר הצמח צדק ועוד מגדולי החסידים שלא היו אומרים בכלל שלום עליכם בליל ש"ק" (בגלל מעלת נשמות לגבי מלאכים). ומציין לשבועון כפ"ח (גליון 927 ע' 36). ע"כ. והוא פליאה לכתוב חידוש כזה בלי מקור מוסמך.

הסעודה ואכילת בני אינו במלאכים

יא) ומלבד כל הטעמים שהובאו, יש בזה גם ענין נוסף והוא ע"פ מה שנת' בלקו"ת ר"פ צו (ז, ג) בענין השתלשלות וירידת מאכלים הגשמיים מן שרשם העליון, וז"ל: "והמכוון בירידה זו הוא כשיאכל האדם ששרשו כו' מנשמות דבריאה שהם בבחי' פנימיות יותר מן המלאכים כו' ע"י שיאכל אותם הוא מעלה אותם לשרשם בבחי' הפנימיות שהוא בחי' פני אדם לארבעתן, שלכך האדם דוקא יוכל להעלותן להיותו מבחי' קו האמצעי שמברית מן הקצה כו'". ע"כ.

ועד"ז מבואר בכ"מ שענין האכילה שבבני אכילת אדם כו' אינו במלאכים, עי' בד"ה והוא עומד בסה"מ תקס"ב ח"ב ע' תיז דהאכילה שנזכר במלאכים הוא רק ע"י אברהם והוא עומד עליהם כו'. ועד"ז בד"ה והוא עומד במאמרי אדהאמ"צ פ' וירא. ויש לעיין בסה"מ תרס"ג ע' נ ואילך. ובהמשך תער"ב ח"א ע' קפב נת' דמזון המלאכים הו"ע ההשגה שלהם.

א"כ לפי"ז גם יש לבאר מה שפוטרים המלאכים לפני הסעודה, דסעודת ואכילת בני"ה היא עבודה בפ"ע ולא שייכת למלאכים.

ומצאתי מפורש כן בס' אור השבת ע' עח, בשם הגה"ק בעל הדברי חיים (הובא בס' מקור חיים) ששאל ג"כ בענין צאתכם לשלום, וביאר שמכיון שבלא"ה המלאכים אינם אוכלים אתנו ע"כ אין נאה לעמוד ליד הסעודה, לכן אומרים צאתכם ובואכם לשלום.

דיוק הלשון ברשימות קודש

אך באמת רוב הביאורים שהובאו, הם רק על מה שפוטרים המלאכים לפני הסעודה. אולם ברשימות כאן דייק בלשון השאלה: "מה שפוטרים המלאכים תיכף ומיד", ור"ל להקשות שאכן יציאת המלאכים הוא לפני הסעודה אך מה המהירות לפוטרים תיכף ומיד גם לפני אמירת פסוק כי מלאכיו גו', ואשת חיל שרומז על השכינה כדאיתא בסידור של"ה ועוד.

[ועי' בלקו"ש ח"א ע' 70 שכ' על לשון "תיכף ומיד" שבאגה"ת פ"א: הוספת תיכף על מיד, עיין תענית יט, ב איזהו מיד שלהן כו'. רש"י ד"ה מיד שבת פט, א. משא"כ תיכף עפמ"כ זבחים לג, א. תוד"ה כל סוטה לט, א. שו"ע או"ח סקס"ו].

וע"ז מתרץ: "כי הרי בשבילם כל אות ואות ענין שלם הוא". ואינו כותב בפשטות ש"כל רגע" וכיו"ב הוא ענין שלם אצל המלאכים, כי כאן מדבר רק על המשך הפזמונים ולא ע"ד כל הסעודה, ולכן נקט שאין לעכב המלאכים באמירת עוד פזמונים כי כל אות בשביל המלאכים הוא ענין שלם.



תיקון טעות במ"מ וציונים בתו"א

הרב יצחק מאיר גורארי'

משפיע בתות"ל - מאנטרעאל, קנדה

בהוספות לתו"א-מגלת אסתר ע' קט"ז ע"ג אי' וז"ל: "אם מפני גודל הנס הרי היו נסים גדולים יותר כמו אבני אלגביש כו'..." ובמ"מ הערות וציונים שם צוין ליחזקאל יג, יא.

ולכאור' המ"מ אינו נכון, שהרי הן אמת שכ' שם הלשון אבני אלגביש, אבל בנוגע קיום נבואה זו כפשוטה ממש יש שקו"ט כי לא פורש, והרד"ק שם כ' "משל לאויבים החזקים". ואיך נוכל לפרש בזה את דברי אדמוה"ז הנ"ל "היו נסים גדולים יותר".

ולכאור' כוונתו בתו"א היא למש"כ במפורש בברכות נד, א. "הרואה ...אבני אלגביש במורד בית חורון". (ושם ע"ב) "מאי אבני אלגביש . . ירדו על גב איש זה יהושע . . וכתוב ויהי בנוסם מפני בני ישראל הם במורד בית חורון וה' השליך עליהם אבנים גדולות".



עמוד וחטא בשביל שתזכה לקיים מצות עשה [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון תתצו (ע' 36) כתב הרב פ. ק. שיחי' על מ"ש לבאר בגליון תתצ"ד (ע' 41) מ"ש רבנו הזקן באגרת התשובה בתחלתו: "עבר על מ"ע ושב אינו זו משם עד שמוחלין לו עבר על מל"ת ושב, תשובה

תולה ויוה"כ מכפר . . לענין תשובה אף שמוחלין לו העונש שמרד במלכותו ית' ולא עשה מאמר המלך, מ"מ האור נעדר . . אין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פעם אחת. והעובר על מל"ת ע"י שנדבק הרע בנפשו עושה פגם למעלה בשרשה ומקור חוצבה . . לכך אין כפרה לנפשו ולא למעלה עד יוה"כ" - שהכוונה בזה, דכיון שענין המחילה הוא ע"ז "שמרד במלכותו ית' ולא עשה מאמר המלך", ומבחינה זאת הל"ת גרוע יותר מאשר העשה, כיון שאינו דומה מי שמורד במלך בשב ואל תעשה בלבד למי שמורד במלך בקום ועשה, ולכן גבי מ"ע שהמרידה פחותה יותר לכן גם הפגם פחותה יותר, ולפיכך מוחלין לו מיד, משא"כ גבי ל"ת שהמרידה חמורה יותר בקום ועשה, ולכן הפגם בנפשו ולמעלה חמורה יותר, ולכן תשובה רק תולה ויוה"כ מכפר.

ודחיתי הפי' שבס' 'שיעורים בס' התניא' ח"ג (ע' 970) שכתב שלכן גבי מ"ע מוחלין לו מיד מפני שבמ"ע ממילא אי אפשר להמשיך את האור שהחסיר, ע"ש. דמשמע שאילו כן היה ניתן לתקן את האור שהחסיר, שפיר היו מעכבים את הכפרה ליוה"כ, כמו גבי מל"ת, ע"ש.

וע"ז כתב הרב הנ"ל: "אבל איך יפרנס הלשון שנאמר באגרת התשובה "והעובר על מל"ת ע"י שנדבק הרע בנפשו עושה פגם למעלה בשרשה ומקור חוצבה . . לכך אין כפרה לנפשו ולא למעלה עד יוה"כ", הרי שהטעם למה בל"ת אין כפרה עד יוה"כ, הוא מצד הפגם, ולא מצד שהמרידה היא גדולה יותר", עכ"ל.

ולא הבנתי, שהרי אדרבה הפגם והמרידה היינו הך, כיון שהפגם הוא תוצאה ישירה ומסובב מהמרידה, וכגודל המרידה כך גודל הפגם, ולכן גבי מ"ע שהמרידה פחותה יותר, כיון שהוא בשב ואל תעשה בלבד, שרק "לא עשה מאמר המלך" לכן הפגם בנפשו ולמעלה ג"כ פחותה יותר, ולפיכך מוחלין לו מיד, משא"כ גבי מל"ת שהמרידה חמורה יותר בקום ועשה, שעשה היפך מאמר המלך, לכן הפגם בנפשו ולמעלה ג"כ חמורה יותר, ולפיכך אי אפשר למחול לו מיד, אלא שבתשובה תולה ויוה"כ מכפר.

ועי' במים רבים תרל"ו (סעי' קעט) שכתב: "עבר על מל"ת אז אינו מועיל תשובה לבדה כ"א התשובה תולה ויוה"כ מכפר . . אמנם ל"ת להיות שהפגם מגיע בבחי' יו"ד ה' אינו מועיל התשובה לבדה כ"א יוה"כ דוקא . . וביוה"כ מתגלה הרצון העליון", ע"כ - ובמאמרי אדה"ז אתהליך (ע' רח) נאמר: "כי מצות עשה הוא בו"ה, וביטולה הוא העדר

הגילוי ולא העדר ההעלם" ע"ש - ובלקו"ת פקודי (ו, ד) כתב ש"רמח' מ"ע הן בבחי' ו"ה".

הרי בהדיא די"ל שגודל הפגם היא תוצאה ישירה מגודל המרידה, ולכן גבי ל"ת שהמרידה חמורה יותר לכן הפגם הוא בבחי' יו"ד ה' שחמורה יותר, משא"כ גבי מ"ע שהמרידה פחותה יותר לכן הפגם הוא רק בבחי' ו"ה, ולכן מוחלין לו מיד. - ועי' לקוטי שיחות חלט יט (ע') 427): "שבפרטיות ענין הפגם הוא גם בביטול מ"ע (מכיון שגם זה הוא מרידה במלכותו ית' (אגה"ת שם)), כמובן גם מאגה"ת ספ"ז, והמבטל ק"ש פוגם כו"; והענין ד"האור נעדר" הוא גם בעובר מל"ת, נדנוסף על סילוק האור שנעשה מצד הפגם (סה"מ פר"ת ע' עד. ד"ה דרשו תרצ"א פ"ד . . .), חסר גם האור שהיה צריך להמשיך ע"י קיום הלאו]... ע"ש. מובא ב'מ"מ ליקוט פירושים' על אגה"ת (ע' ט).

ועי' בתוס' שבועות (יב, ב) ד"ה לא זו משם עד שמוחלין לו שכתבו: "ואע"ג דתנן במתני' פרק בתרא דיומא (פה, ב) על עשה ועל ל"ת תשובה מכפרת, ואמר נמי במס' חגיגה (ה, א) כל העושה דבר ומתחרט מוחלין לו מיד אפילו בשאר עבירו, אינה מחילה גמורה אלא שמקילין לו הדין, אבל במ"ע מוחלין לגמרי" עכ"ל ע"ש, וי"ל דהטעם הוא כנ"ל, דגבי מ"ע שהמרידה הוא רק בשב ואל תעשה ע"כ מוחלין לו מיד מחילה גמורה, משא"כ גבי ל"ת שהמרידה הוא בקום ועשה שחמורה יותר, לכן לא מוחלין לו מיד מחילה גמורה, אלא שתשובה תולה (שלא יענישו אותו) ויוה"כ מכפר מחילה גמורה, וא"ש.

ומה שכתב עוד: "וזה שהוא מקשה על הפי' ש'בשיעורים', שבאגה"ת משמע שהמחילה והכפרה באה על עצם המרידה, אינני מבין קושיתו כי באגה"ת נאמר זה על מ"ע ושם כל המחילה היא על המרידה, כי על חסרון האור א"א לכפר כנ"ל, אבל בל"ת שאין חסרון האור, כ"א פגם וזה כן אפשר לתקן, אבל ע"ז צריכים ג"כ יוה"כ", עכ"ל.

ולא הבנתי, שהרי ב'שיעורים' בספר התניא' משמע שאילו כן היה ניתן לתקן את האור שהחסיר שפיר היו מעכבים את הכפרה ליוה"כ, ולזה אין שום הגיון, כי אם המחילה והכפרה הוא רק על המרידה והפגם שעשה, א"כ למה לעכב את הכפרה מחמת דבר אחר? וגם י"ל דאילו היה כדבריו, היה כותב אדה"ז כך. דאע"ג דלענין קיום מ"ע גדולה שדוחה את ל"ת, היינו משום שע"י קיום מ"ע ממשיך אור ושפע בעולמות עליונים . . . אבל לענין תשובה כשלא עשה מאמר המלך האור

נעדר וכו'. . ולעולם אין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פ"א, ולכן מוחלין לו [מיד] העונש על שמרד במלכותו ית' ולא עשה מאמר המלך, - ומדנאמר הפוך, מבואר שאין להעדר יכולת תיקון האור שנחסר שום קשר לעצם המחילה והכפרה שבאה אך ורק על המרידה והפגם בלבד, (שקיים גם במ"ע כנ"ל).], וגם מ"ש ש"בל"ת אין חסרון האור, וכמ"ש בלקו"ש הנ"ל דגם בעובר על ל"ת יש העדר האור.

והנה מ"ש אדה"ז שגבי ביטול מ"ע האור נעדר ואין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פעם אחת, כתב ע"ז כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקוטי שיחות חלק יד (ע' 361): "מובאר בלקו"ת ד"ה מה טובו פ"ד שזהו בסתם תשובה, אבל בתשובה עצומה ממעמקים קראתיך כו' ממלא גם האור שחסר" עכ"ל, ע"ש וב'מ"מ ליקוט פירושים' כ' על אגה"ת (ע' י-יא).

והשתא לפי מה שמבאר ב'שיעורים בס' התניא' שגבי מצות עשה מוחלין לו מיד, כיון שממילא אי אפשר להמשיך את האור שהחסיר, נמצא לפי"ז שאם יעשה 'תשובה ממעמקים' וכו' שכן יכול להמשיך את האור שהחסיר, אז כבר לא ימחלו לו מיד, אלא שיעכבו את הכפרה עד יוה"כ, וזה נגד כל הגיון לומר דבר כזה, אלא שלפי האמת המחילה על המרידה והפגם אין לה קשר לזה שהאור נעדר ע"י ביטול מ"ע, וז"פ.



יראת העונש [גליון]

הרב חיים רפופורט

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

בגליון תתצא כתבתי שלא זכיתי לתאם את המבואר במאמר ד"ה שובה ישראל תרנ"ט "דיראת העונש אינה רע גמור . . כי אם דענין יראת העונש הוא מקליפת נוגה שחצי' טוב וחצי' רע . . [ו]הוא מהטוב שבנוגה, והטוב שבנוגה ג"כ אינו טוב דקדושה כלל וכלל", דכיון דקיי"ל (רמב"ם מ"ע ד' וספר החינוך מצות תלב) שאחת מרמ"ח מ"ע היא המצוה לפחד מעונש שמים בכל עת, איך שייך לומר דיראה זו ה"ה מהטוב שבנוגה, ש"אינו טוב דקדושה כלל וכלל"?

ועל דברי אלה כתב הרב פ. ק. שי' בגליון תתצג: "אני בער ולא אדע, למה להם להביא ממרחק לחמם, והרי הקושיא הנ"ל יכולים להקשות בשובה רנ"ט גופא, הרי גם שם מביא פסוקים המזהירים על

יראת העונש, וא"כ יכולים לשאול אותה השאלה ששואלים על הרמב"ם כי איך יכול להיות מ"ע על יראת העונש, אם זהו לא טוב דקדושה? "עכ"ל הרב הנ"ל.

ועל זה השבתי בגליון תתצד שכנראה לא ירד הרב הנ"ל לסוף דעתי, דתינח מה שמצינו בתושב"כ ובתושב"ע פ' עצות היעוצות למי שהוא בשפל המדריגה [וע"ד מאחז"ל (פסחים נ, ב) "לעולם יעסוק אדם בתומ"צ שלא לשמה" ועוד כיו"ב], אבל מצוה ה"ה בוודאי "טוב דקדושה" וכלשון ברכות המצוות "אשר קדשנו במצוותיו". ולזה לא העלה הרב הנ"ל ארוכה בדבריו.

ובאמת מאד נצטערתי בתחלה, כי כמאמר העולם 'חסרון בהבנה מורה על חסרון בהסברה' וכיון שכתב שלא הבין מה אני מדבר בכלל, חשבתי שאולי אין משנתי סדורה בפי ודברי נכתבו בגמגום ח"ו.

אמנם עכשיו קבלתי בדואר את הגליון מספר תתצה, וראיתי שחזר הרב הנ"ל והודה לדברי, וכתב דמה שהקשיתי "שהרי במצוה אומרים אשר קדשנו, ולכן מוכרח להיות רק טוב דקדושה . . אין לי תשובה על זה".

והנני בזה להשיב, תנוח דעתו שהניח את דעתי כי עכ"פ בענין זה הגענו לעמק השווה, ונתקיים בנו הא דאמרי אינשי "אז מען גייט אויף א גלייכער וועג טרעפט מען אנדערע". וכיון שהבנת הקושיא נחוצה למציאת פתרון יש לקוות שבקרב נזכה לשמחה שלימה בהתרת הספיקות.

(ב) והנה אחרי שהודה הרב הנ"ל לדברי הוסיף להציע תירוץ, וכתב בזה"ל: "אני יכול להשיב בקושיא אחרת, שהרי מובא בחסידות, ששת ימים תעבוד מצות עשה, והרי העבודה בעניני רשות, זהו קליפת נוגה".

אמנם אף כי היטיב לשאול [ויש מקום לפלפל בדבריו], מ"מ קיצר במקום שהי' לו להאריך, כי מלשוננו משמע שעל ידי ה"קושיא האחרת" ששאל מתורצת קושייתי. סתם ולא פירש איך קושיא חדא מתורצת בחבירתה? !

(ג) והנה בנוסף לקושייתי הנ"ל הוסיפתי, לרווחא דמילתא, להעיר (בגליון תתצד) ד"מצות יראת ה' שמנו הרמב"ם והחינוך וכו' היא (כלשון החינוך במצוה תלב) מצוה ה'נוהגת בכל מקום ובכל זמן, ובכל מין האדם', ולא רק לאלו שהם נזקקים לרע במיעוטו". וע"ז כתב הרב

הנ"ל (בגליון תתצה) דמ"ש החינוך "בכל מין האדם" אינו שייך לענייננו כלל, דכוונת החינוך אינה אלא לומר דהמצוה נוהגת בזכרים ונקבות.

והנה בוודאי צדק במ"ש בכוונת החינוך, אבל אין בדבריו כדי השגה על דברי, שלא השתמשתי בלשון החינוך אלא בתור 'לשון המושאל', וכוונתי היתה דבפשטות, [וכמדומני שכך מרגלא בפומי' דרבינו זי"ע בכ"מ בשיחות ובאג"ק], מצות יראת העונש הוא מצוה הנוהגת בכל אדם מישראל אפילו אנשים כאלו שאינם זקוקים לזה כדי להמנע מעבירות¹, ועפ"ז תוגדל הקושיא קצת.

אמנם גם לו יהא שאין זה נכון, ובאמת אנשים גדולים וצדיקים פטורים ממצות יראת העונש, הרי קושייתי העיקרית שיצאתי לשאול בראשונה במקומה עומדת, כי הלא אלו הזקוקים ליראת העונש כדי לסור מרע בפו"מ, בוודאי מצווים ועומדים "לירא ביאת ענשו" ומקיימים בזה מצוה דאורייתא.

ד) בגליון הנ"ל יצא ידידי מנוער הרב נ. ש. שליט"א להשיב על דברי וזה לשונו: "בענין מה שכתב שמצוה זו מחויב בו כל אחד, לא הבנתי כונתו, אם כונתו שיראת העונש היא גדר המצוה שמחויב בו כל אחד, פשוט שאינו כן, וכמ"ש בקנאת סופרים על ספר המצות שם, שגם יראת הרוממות נכללת במצות יראת השם, וכמ"ש הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ב ה"ב. ומפורש ברמב"ם הל' תשובה שם ה"א בענין יראת העונש 'ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים'.

וגם עצם קושייתו נפלאה ממני, מה הקשר והשייכות בין דרגות של טוב וקדושה והפכם המבוארים בחלק הסוד של התורה לענין גדר קיום המצוה כפשוטו לפי ההלכה? ! ענין יראת העונש לפי ההלכה הוא

1) ולפענ"ד כך מטין גם דברי הרמב"ם בספר המצוות להרמב"ם בסיום חשבון המצוות עשה שכתב, וז"ל: "ומהם מצות מתחייבות לכל איש בהכרח בכל זמן ובכל מקום ובאי זה ענין שיהי' . . ונקרא המצות שהן מזה המין המצות ההכרחיות מפני שהן מתחייבות לכל איש שהגיע לכלל שנים מישראל בהכרח בכל זמן ובכל מקום ובכל ענין . . וכשתסתכל באלו הרמ"ח מצות עשה תמצא המצות ההכרחיות מהם ששים מצות. ובתנאי שהאיש שאמרנו שחייב באלו הששים מצות ההכרחיות שיהיה ענינו כענין שרוב בני אדם בו. והוא שיהיה עומד בבית במדינה ויאכל המאכלים הידועים למזון האדם רוצה לומר הלחם והבשר ויעשה סחורה עם בני אדם וישא אשה ויוליד בנים. ואלו הששים מצות הם לפי הסדר אשר סדרנו אותם במניננו זה. המצוה הראשונה והשנית והשלישית והרביעית וכו'".

שהאדם ירא מהקב"ה כי מאמין בו וביכלתו שלכן ירא ממנו שיענישו, ודי בזה להחשיבו כירא השם". ע"כ דבריו.

ושותא דמר לא ידענא לפרש, הלא אפילו אם נימא כמ"ש ה'קנאת סופרים' שאפשר (וגם עדיף) לקיים מצוה זו ע"י יראת הרוממות וכיו"ב, הלא כיון שבספר המצוות הגדיר הרמב"ם את המצוה כיראת "ביאת ענשו", פשוט שע"י יראת העונש מקיים ג"כ מצוה רמה ונשאה זו. וא"כ הדרא קושייתי לדוכתא: איך אפ"ל דמה שתורת אמת מעידה עלי' שהיא מצוה [טוב דקדושה] תעיד עלי' ג"כ שאין בה טוב דקדושה כלל².

ומ"ש שאין להקשות מגדרי המצוה המבוארים בנגלה דתורה על המבואר בפנימיות התורה, תמוה שהרי תורה אחת היא והנגלה והפנימיות צריכים להיות מתאימים זל"ז כמפורש בדוכתי טובא בכתבי ושיחות רבינו זי"ע, ובכ"מ דיבר רבינו משאלות כגון אלו, והמפורסמות אי"צ ראי'.

♦ ♦ ♦

רמב"ם

בדין חציצה בתפילין ובגדי כהונה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם פ"י מהלכות כלי המקדש ה"ו: "נאמר בבגדי כהונה על בשרו ולבשם, מלמד שלא יהי' דבר חוצץ בין בשרו לבגדים אפילו נימא אחת או עפר או כינה מתה אם היתה בין בשר לבגד ה"ז חציצה

(2) ומ"ש הרב הנ"ל שמדברי הרמב"ם בפ"י מהל' תשובה מבואר שיראת העונש הוה שלא לשמה וכו' [ולדידי יצא מדברי הרמב"ם סתרי אהדין], הנה [נוסף ע"ז שאין קושיא חדא מתורצת בחברתה], אולי י"ל שמדברי הרמב"ם כשלעצמם אין כאן קושיא דגם יראה כזו שהיא בכלל עבודה שלא לשמה הוה בגדר מצוה (אלא שהעובדים נעלים שכל עסקם בתומ"צ היא לשמה מקיימים המצוה ע"י יראה עילאה - וע"ד החילוק בין קיום המצוה בדיעבד, לכתחילה או באופן נעלה יותר, מהדרין וכו'), אבל ע"פ מה שנתבאר בדא"ח שיראת העונש אין בה טוב דקדושה כלל, צ"ב שהרי בדא"ח מבואר ג"כ שמצוה פירושה טוב דקדושה, וכמשנ"ת.

ועבודתו פסולה, ולפיכך אין הכהן יכול לעבוד בתפלין של יד שהרי חוצצת אבל של ראש אינה חוצצת ואם רצה להניחם בשעת העבודה מניח. ובה"ז ממשיך: "וצריך להזהר בשעה שלובש שלא יהי' אבק בין בגדו לבשרו ולא כינה אע"פ שהיא בחיים, ושלא תכנס הרוח בשעת העבודה בין בשרו לבגדו עד שיתרחק הבגד מעליו. . ואם היה שם אחד מכל אלו עבודתו כשרה".

ובשו"ע או"ח סכ"ז סע' ד': "לא יהא דבר חוצץ בין תפילין לבשרו, לא שנא של יד לא שנא של ראש". ובמג"א שם סק"ד: "בזבחים דף יט מיבעי אם כנה חי' ושערו הוי חציצה לענין בגדי כהונה ונ"ל שמפני זה כתב הרוקח שיש לגלח השער שעל הצואר שלא יהא חוצץ". וכתב עליו 'האגור' סי' נ"ה: "ולא נהגו כן בכנה מתה ועפר יש ליזהר דבזה לא איבעיא לן כלל". ובשל"ה כתב: "לרחוץ מקום הנחת תפילין".

ובשו"ע אדמוה"ז סכ"ז סע' ז' כתב: "י"א שצריך שלא יהא דבר חוצץ בין התפלין לבשרו שנאמר על ירך, משמע על ידיו ממש בלא חציצה בינתים וה"ה בתפילין של ראש צריך ליזהר בדבר שלא יהא שום דבר חוצץ בין תפילין לשערו. ועפר או כנה מתה נקרא חציצה, ולכן יש נוהגים לרחוץ מקום הנחת תפלין של ראש, וכן ברצועות מה ששייך להקשירה", ע"כ.

היוצא מכל הנ"ל שיש ג' שיטות עיקריות בנוגע חציצה בתפלין: (א) דיש דין חציצה בין בתפלין של יד ובין בתפילין של ראש. (ב) דאין דין חציצה לא בשל יד ולא בשל ראש. (ג) דיש דין חציצה בשל יד, ולא בשל ראש.

והנה לא מצינו בהרמב"ם בהל' תפלין שמביא דיני חציצה בנוגע לתפלין, ואוא"ל דס"ל דאין חציצה בתפילין, דהרי הרמב"ם הביא הדין דאין כהן יכול לעבוד בתפלין של יד, ואפילו בשל ראש כתב רק דאינה חוצצת ואם היתה הדין שאין חציצה בתפילין הרי יכול להניח התפילין על בגדי כהונה, וזהו ראית הרא"ש בתשובה על הדין של חציצה בתפילין וז"ל: "דאמרינן בפ"ב דזבחים תפילין מהו וכו'. ואי ס"ד שאין חציצה פוסלת בתפילין יניח התפלין על המצנפת ועל הזרוע על הכתונת וכו", עכ"ל ע"ש. ובשלמא לשאר הראשונים (הרשב"א או תשובת הרשב"א המיוחסת להרמב"ן) י"ל דסברי דסוגיות חלוקות הם, והיינו דסוגיא דזבחים אינו כהסוגיא דמנחות דמינה מוכיח דחציצה אינה מעכבת. אבל הרמב"ם הרי פסק כהסוגיא דזבחים כמו שהבאנו לעיל מדבריו, וא"כ ע"כ דסובר דיש חציצה בתפילין.

ואולי אפשר לומר דהרמב"ם בהל' תפילין סומך על מה שכתב בהל' כלי המקדש. והיינו, דבהל' תפילין פ"ד ה"א והלכה ב' כתב מקום הנחת תפילין של ראש ושל יד. בהלכה א' כתב: "היכן מניחין תפילין של ראש, מניחין אותן על הקדקד", ובהל' ב' כתב: "ושל יד קושר של שמאלו על הקיבורת...". הרי שכתב דהתפילין צריכין להיות על הראש ועל הקיבורת. ומאחר שבהל' כלי המקדש כתב שיש חציצה כמ"ש לעיל, לא הוצרך לכתבו גם בהל' תפילין.

אבל עדיין צ"ע דמאחר דבהל' כלי המקדש כתב הרמב"ם אודות כנה מתה ואפר, וכן הובא בשו"ע. הרי לכאור' הי' לו להביא הל' זו בהל' תפילין. דהרי דבר זה אינו מוכרח מהלכות הנ"ל מאחר דהכנה היא קטנה ואפשר דלא נקרא חציצה וא"כ למה לא הביא הרמב"ם דין זה בהל' תפילין.

גם יש להבין עוד יותר דבהל' כלי המקדש הביא הרמב"ם את הדברים החוצצים בה"ז, ושם הביא כמה דינים שיש ליזהר בהם ואם עבד בהם עבודתו כשירה, והכס"מ ומהר"י קורקוס ביאורו דאע"פ דספקא דאורייתא לחומרא, מ"מ הרמב"ם פסק לקולא משום דאם יפסול העבודה אז יוצא שיביא חולין לעזרה ונמצא חומרא דאתי לידי קולא, ע"ש. ולפ"ז אילו הי' הדין חציצה באלו דברים בתפילין בודאי הי' צריך להיות ספיקא לחומרא וכל אלו הדברים דכשרים בבגדי כהונה יפסלו בתפילין והדין יהי' דתפילין יהי' חמורים מבגדי כהונה, וזהו ג"כ מ"ש המג"א דין דכנה חי', וכתב דבכנה מתה ועפר ודאי הוי חציצה, דלא איבעיא לן ע"ז כלל, ע"ש.

והנה דברי הכס"מ והר"י קורקוס צ"ע דאע"פ דבקרבת חובה כמו חטאת יש בעיא של חולין בעזרה, אבל מה נאמר באותן קרבנות שיכולין להביאן על תנאי ולא יהי' בעיא של חולין בעזרה. והכס"מ בעצמו הקשה כן וצ"ע התירוף.

והנה המקור לדברי המג"א הוא הרא"ש בהלכות תפילין סימן י"ח דכתב: "ומדגרסינן בערכין והני כהני הואיל וליתנהו במצוה דיד דכתיב ילבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו ש"מ דתפילין אבישרא מנח להו בלא חציצה, ואמר נמי בפ"ב דזבחים שערו הי' נראה בין ציץ למצנפת ששם מניח תפילין אלמא שאין יכול להניחן על המצנפת, ע"ש.

ולהבין שיטת הרמב"ם יש לעיין בדין חציצה בבגדי כהונה דכד דייקת בדברי הרמב"ם בהלכה שלפני זה דלענין מחוסר בגדים או יתור

בגדים כתב הרמב"ם: "עבודתו מחוללת וחייב מיתה". אבל בנוגע חציצה כתב הרמב"ם רק שעבודתו פסולה. גם יש לעיין דבהל' ז' כשהביא כל הספקות וסיים 'עבודתו כשירה'. הרי איך כתב כשירה אם יש צד של חיוב מיתה בידי שמים, ואיך לא כתבה הרמב"ם.

והמוכרח לומר דאין הפירוש של חציצה דיש חסרון בלבישת הבגד כמו חציצה במקוה שחסר בהטבילה וכאן הי' "חיסור בגדים", רק דיש חסרון צדדי הנקרא חציצה, ומשו"ה אין כאן חילול עבודה וכן חיוב מיתה, ודו"ק.

ןלפ"ז צ"ע כמה שכתב הרמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש הל' ח' בנוגע כרך על בשרו שלא במקום בגדים, דבגד ג' על ג' חוצץ. ואע"פ שהשתמש בלשון הגמרא, מ"מ הלשון 'חוצץ' קשה מאד. ורש"י בסוגיין כתב דחציצה כאן ר"ל "יתור בגדים", וזהו פשוט הענין דכשלוש בגד שלא במקום בגדי כהונה השאלה היא "יתור בגדים" דמה חציצה שייך בזה. וא"כ למה לא כתב כאן הרמב"ם עבודתו מחוללת וחייב מיתה כמ"ש לעיל. וכן למה המתין עם הלכה זו עד הל' ח שהיא אחר דיני חציצה שאין פירושם "חיסור בגדים", כמ"ש, הי' לו לכתבו ביחד עם דיני "יתור בגדים" דלעיל.

והנה יש כמה ראיות מהסוגיות דאין ענין חציצה כאן כשאר חציצות והוא: דבגמרא איתא "תפלין מהו שיחצו וכו'. כי תיבעי לך למ"ד לילה זמן תפלין מאי מצוה דגופו חייך או לא חייך". ורש"י בד"ה 'לא תבעי' פירש: "דניהוי כגופו משום חביבותא דמצות", ע"ש. ולכאורה צ"ע האם יש סברא לומר שאם הניח תפלין ע"ג תפלין אחרת שלא יהא חציצה משום חביבות המצוה. או אם יטבול עם תפלין שלא יהי' חציצה, ומה סברא יש לומר שלא יהא חציצה בבגדי כהונה משום חביבות המצוה, ועיין בתשובות עונג יו"ט סי' ח' דמקשה כעין זה, וברכ"י כתב דבבג"כ לא מטעם חציצה אתי עלה אלא משום דכתב על בשרו, ע"ש. וצ"ע מאי קאמר.

ואולי אפשר ליישב כל הנ"ל והוא, דדין חציצה בבגדי כהונה אינו מדין חציצה כ"א מצד דענין בגדי כהונה הוא לכבוד ולתפארת, וכלשון הרמב"ם בסה"מ מצוה ל"ג: "שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש". הרי דענין לבישת בגדי כהונה הוא מצד ענין של כבוד ותפארת. וכן החינוך במצוה צ"ט כתב שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לגדולה וכבוד ואז יעבדו במקדש, וע"ש בשרשי המצוה.

ואולי יש להביא קצת ראי' לזה מהא דהרמב"ם הביא הפסוק "על בשרו ולבשם" והוא פסוק שבפרשת 'אחרי', ובגמרא ערכין מביא הפסוק "לבש על בשרו" שהוא בפרשת צו. ויש להבין למה שינה הרמב"ם מהגמרא. ואולי לפי הנ"ל א"ש דבפרק ו' הפסוק איירי במכנסים ושם אינו מוכרח כ"כ הענין של כבוד ותפארת, ועיין מ"ש בקובץ תתצב ע"ז. משא"כ בפסוק על בשרו ולבשם קאי על כל הבגדים שכתוב בהם לכבוד ולתפארת. ומשו"ה הביא הרמב"ם פסוק זו.

ולפ"ד א"ש מה דכתב הרמב"ם בפ"י ח' בנוגע כרך על בשרו שלא במקום בגדים, דהוי חציצה, דחציצה כאן ר"ל שעושה חסרון בהכבוד ותפארת של הבגדי כהונה וא"כ זה נוגע שלא במקום בגדים ג"כ.

נמצא דלהרמב"ם אינה משום יתור בגדים כ"א משום שאינם כבוד להבגדים שיהיו עליו ביחד, ונמצא שחציצה בהל' ו-ז' וחציצה שבהלכה ח' היא אותה דבר ממש שפירוש "חציצה היא מה שגורם חסרון בכבוד ובתפארת".

ולפ"ז י"ל דלהרמב"ם אין דין חציצה בבגדי כהונה שייך בכלל בתפילין, דבתפילין אין דין של כבוד ותפארת ומשו"ה אין בה דינים של כנה לא חי' ולא מתה, וכן שאר הענינים של חציצה בבגדי כהונה. (ואפשר לומר בדעת הרא"ש דהוא ג"כ מודה בזה - רק דסובר דגם בתפילין יש דין "פאר" כמבואר בברכות דף יא ובשאר דוכתי, מהא דאבל פטור מן התפילין מדכתיב "פארך חבוש אליך", ודוחק). ובזה א"ש למה הרמב"ם לא הביא דיני חציצה בהל' תפילין, וגם א"ש למה חילק דין חציצה ממחוסר ויתור בגדים, דשם היא חסרון בלבשת הבגד, משא"כ חציצה אינה כמו חציצה בטבילה שנקרא שלא טבל כ"א שבודאי לובש בגד, רק שיש חסרון בהכבוד ותפארת של הבגד, ומיושב בהכי הערות שהבאתי לעיל.

ואולי י"ל חידוש גדול בביאור דברי הרמב"ם בהל' ז' הנ"ל עבודתו כשירה והבאנו מהכס"מ והמר"י קורקוס מ"ש בזה. ועדיין צ"ע לדבריהם דאיך כתב 'כשירה' מאחר שהיא מספק. וגם צ"ע בדבריהם דהי' לו לומר דבקרבנות דיכולין להביא על תנאי יביא על תנאי ואותם שאינם יכולין להביא לא יביא, ואיך כתב שכשירה. ואפשר דמאחר דלענין אותם קרבנות שא"א להביא על תנאי הפסק היא כשירה ממילא אין כאן חסרון בכבוד ובתפארת מאחר שהוא נקרא כבוד ותפארת באופן כזה, וממילא ה"ה לשאר קרבנות ר"ל דאם הי' ספק חציצה והי' הדין דאזלינן לקולא משום חולין בעזרה כנ"ל, אז קשה מאותן קרבנות

שיכולין להביא על תנאי, משא"כ לדברינו שהיא מדין כבוד ותפארת, אז מאחר שהפסק מספק היא דיכולין לעבוד בהכי, שוב אינו סתירה ל"כבוד ותפארת". ודו"ק.



מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהסוגיא ד"בן מברך לאביו"

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות ברכות פ"ה הט"ו: "ואם הי' אחד מהן יודע ואחד אינו יודע זה שיודע (ברכת המזון) מברך בקול רם, והשני עונה אמן אחר כל ברכה וברכה ויוצא ידי חובתו, ובן מברך לאביו ועבד מברך לרבו, ואשה מברכת לבעלה, ויוצאין ידי חובתן. אבל אמרו חכמים תבא מארה למי שאשתו ובניו מברכין לו, [וממשיך הרמב"ם] במה דברים אמורים שיצאו ידי חובתן בזמן שאכלו ולא שבעו (היינו כזית) שהן חייבים לברך מדברי סופרים, ולפיכך מוציאין אותן קטן או עבד או אשה ידי חובתן, אבל אם אכל ושבע שהוא חייב בברכת המזון מן התורה, בין אשה בין קטן או עבד, אין מוציאין אותן, שכל החייב בדבר מן התורה, אין מוציאין אותן מידי חובתן אלא החייב באותו דבר מן התורה כמותו", עכ"ל.

ומשיג ע"ז הראב"ד: "אין הדברים ככתבן ואין מסכימין להלכה דקיי"ל אכילת כזית וכביצה דאורייתא היא, שהרי מוציאין אחרים שאכלו כדי שבע, (ולא נאמרו דברים הללו אלא לרב עוירא דאמר כזית דגן מדקדוק שדקדקו ישראל על עצמן עד כזית וכביצה הוא), וברייטא דקתני בן מברך לאביו וכן אשה ועבד במקרין אותו ועונה אחריהם מה שהן אומרים ואיתא בירושלמי", עכ"ל.

היינו דלהרמב"ם הסוגיא ד"בן מברך לאביו" מתפרשת, דהבן דחייב רק מדרבנן מתורת חינוך, מוציא את אביו בברכת המזון, אם הוא רק חייב מדרבנן כגון שאכל רק כזית, היות שמדרבנן מוציא מדרבנן.

משא"כ להראב"ד, הפי' ב"בן מברך לאביו" דהבן קורא והאבא קורא אחריו מילה במילה, - אבל בן אינו יכול להוציא את אביו. ומסיים הראב"ד, "דהכי איתא בירושלמי".

ועי' בלקו"ש חי"ז קדושים ד', מביא בארוכה מחלוקת הראשונים בהסוגיא דלדעת רש"י והרמב"ן קטן אינו מחוייב במצות כלל רק שאביו מחוייב מדרבנן לחנכו, ולפיכך קטן אינו מוציא אביו אפי' אם האבא רק מחוייב מדרבנן.

ולדעת תוס' והר"ן קטן מחוייב במצוות מדרבנן ומוציא גדול ידי חובתו, אם אכל רק שיעורא דרבנן.

ומביא שם גם מהפרי מגדים פתיחה כוללת לאו"ח ח"ג סוף אות כח, שנחלקו בזה הבבלי והירושלמי: דהבבלי סב"ל, דבן חייב במצוות מדרבנן ולפיכך בן מברך לאביו בפשטות. והירושלמי סב"ל, דבן אינו חייב במצוות מדרבנן כלל, ולפיכך בן אינו מוציא את אביו, רק קורא ואביו קורא אחריו. ומציין שם בהע' 25 כי מזה שהרמב"ם פסק כהבבלי, מוכח דסב"ל דבן מחוייב במצוות מדרבנן. ומזה שהראב"ד פסק כהירושלמי לכאור' מוכח דסב"ל, דבן אינו מחוייב מצוות כלל ואינו מוציא את אביו. ומסיים בהערה הנ"ל - "אבל ראה כסף משנה שם".

ויש לפרש כוונתו הק', דהנה בשיחה הנ"ל מביא שם "לשיטתייהו" של הרמב"ם והראב"ד. דכל מקום שהתורה ציוותה לעשות דבר שקיומו תלוי בפעולה לפני"ז, הרי להרמב"ם אותה פעולה מקבלת חשיבות של המצוה דהרי בלי הפעולה א"א לעשות המצוה.

משא"כ להראב"ד פעולת ההכנה אינה מקבלת החשיבות של המצוה עצמה - עיי"ש¹ באריכות גדולה - ².

(1) עיין מה שביארנו לעיל הלכות עבודה זרה פ"ט הי"ג דפלוגתא זו של הרמב"ם, תלוי' בהמחלוקת שלהם המבוארת בלקו"ש חל"ד נצבים, דכיון דהרמב"ם מחשיב כעיקר גדול הענין דבירור העולם, כדי שהעולם והשכל יעזור ליהודי לקיים תורה ומצוות, לפיכך סב"ל נמי דכל פעולה שעוזרת למצוה מקבלת חשיבות.

משא"כ להראב"ד דהעיקר הוא לקיים רצון הבורא בתורה ומצוות, ואינו מחשיב כ"כ בירור העולם לעזור לזה הנה ממילא כל פעולה שעוזרת למצוה לא מקבלת החשיבות של המצוה.

(2) עי' בלקו"ש הנ"ל, ציין למחלוקת הרמב"ם והראב"ד הלכות חגיגה פ"א סה"א, הלכות פסולי המוקדשין ספי"ג, הלכות איסורי ביאה פ"ג הי"ז, הלכות שגגות פ"ט ה"ג. ועוד ואי"ה על מקומם נבארם.

וכאן המקום לבאר עפ"י יסוד הנ"ל מחלוקת בספר אהבה דהרמב"ם פוסק בפ"ו מהלכות מזוזה: "עשרה תנאין יש בבית ואחר כך יתחייב הדר בו לעשות לו מזוזה ואם

ולפיכך לכאור' מבואר למה הרמב"ם סב"ל דהקטן מצ"ע מחוייב במצוות מדרבנן, כי מסייע לאביו, לקיים חיובו מדרבנן במצוות חינוך, ומקבל החשיבות של המצוה עצמה, ולפיכך "בן מברך לאביו" פוסק הרמב"ם דהכוונה בפשטות שמוציא לאביו, כי הבן חייב מדרבנן.

אבל להראב"ד דההכנה והפעולה שעוזרת להמצוה אינה מקבלת החשיבות של המצוה, מסתבר לומר דסב"ל כרש"י והרמב"ן דהמצוה היא רק על האבא לחנכו מדרבנן, אבל על הבן לא רמא מצוה כלל, ולפיכך פוסק כהירושלמי דבן מברך לאביו, שהוא רק מקרא לאביו. אבל אינו יכול להוציא את אביו.

אבל לפי המבואר בלקו"ש חל"ד נצבים, דלהרמב"ם העיקר היא בירור העולם והשכל - עבודת המטה. ולהראב"ד העיקר היא האמונה בה', ולפיכך פסק הרמב"ם בריש הל' עבודה זרה. דבן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו. והראב"ד פוסק בן שלש שנים הכיר את בוראו.

אי אפשר לומר לדעת הראב"ד, דעשיית המצוה של תינוק יהודי באמונה פשוטה וטהורה לא תהא נחשבת כפעולת המצוה, וכל המצוה היא רק של האבא לחנכו, וכטפל יחשב, זה אי אפשר לומר. ³וצריך לומר דמחלוקת אחרת ישנה בין הרמב"ם והראב"ד. דהנה במס' ברכות כ, ב: "דרש ר' עזירא . . אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבונו של עולם כתוב בתורתך אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד, והלא אתה נושא פנים לישראל דכתוב ישא ה' פניו אליך, אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך, והם מדקדקים על עצמן עד כזית ועד כביצה".

חסר תנאי אחד מהם פטור מן המזווה, ואלו הן . . . ויהיו לו דלתות" עכ"ל. והשיג ע"ז הראב"ד. ועי' בזה בלקו"ש חט"ז ע' 446, דלהרמב"ם דלתות הוי חלק מהבית, אבל להראב"ד דלתות רק מסייעין להבית אבל אינן חלק מהבית ממש, ולפיכך אפשר לקבוע מזווה גם בלי דלתות, עיי"ש.

(3) עי' מה שכתבתי בהלכות עבודה זרה פ"ט הי"ג דלפי כלל זה, דהגם דהראב"ד בכל התורה סב"ל דמסייע אינו מקבל חשיבות של המצוה והדבר עצמו, שאני מצוות וחינוך של קטן, דאינו נחשב רק כמסייע לאביו, רק יש עליו חיוב עצמו. ג"כ מובן למה כשהרמב"ם פסק בהל' ת"ת, פ"א ה"ג "מי שלא למדו אביו, חייב ללמד את עצמו כשיכיר", ומדייק בזה הצ"צ דלא כתב כשיגדיל, כיון דיש חיוב על הקטן עצמו ללמוד, ואינו רק כמסייע לאביו ולפיכך כשאביו אינו מלמדו מחוייב הוא ללמד את עצמו כשיכיר, הראב"ד אינו משיג ע"ז וכותב כשיגדיל כי גם הראב"ד מסכים, דהקטן יש עליו חיוב מדרבנן ללמד את עצמו כשיכיר, יעו"ש בארוכה.

וכיון דהרמב"ם סב"ל דהעיקר הוא עבודת המטה, פוסק להלכה כר' עזירא, דבני ישראל מדקדקין על עצמן ובכזית איכא חיוב דאורייתא ומצוה, דלא כר' מדרבנן. ולפיכך "בן מברך לאביו" בפשטות, ובלשון הגמ' ברכות שם "אתי דרבנן ומפיק דרבנן".

אבל הראב"ד דסב"ל דהעיקר היא המעלה, הקשר עם הקב"ה, המצוה, וכו' פוסק דגם בכזית איכא חיוב דאורייתא ומצוה, דלא כר' עזירא. וכפי שכתב בהשגתו להדיא, ולפיכך בן אינו מברך לאביו, דאביו חייב מדאורייתא והוא אינו חייב רק מדרבנן מתורת חינוך, ולא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, אבל אם האבא הי' חייב רק מדרבנן הי' הראב"ד מסכים להרמב"ם דבן מברך לאביו, - כי חשיבות גדולה יש למצוות הבן, ואינו סתם מסייע להאבא לעשות מצוות החינוך שלו.

ועפ"ז יש להסביר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהלכות ברכות פ"ו ה"ב, בנוגע למים אחרונים, דלהרמב"ם מים אחרונים אין מברכין עליהן שאינם אלא מפני הסכנה - היינו טעם שכלי. ואין מברכין עליהם - היינו עבודת המטה מצ"ע, כמו שאין מברכין על הספק⁴.

משא"כ הראב"ד משיג ע"ז באריכות, וכותב דמברכין על מים אחרונים ברכת על רחיצת ידים. כי מים אחרונים הרי"ז מצוה (וקשור עם המעלה) שלא יהיו לו ידים מזוהמות לברכה, ע"ד שפוסק שמברכין על הספק.

♦ ♦ ♦

הלכה ומנהג

בשר ודגים שאין להם חותם

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

כחבר בוועד הרבנים בדטרויט רבתי הובאו לפנינו שאלות ע"ד השגחות המסעדות בעירנו כדלהלן.

(4) כפי שביארנו לעיל הלכות ציצית פ"ג ה"ט.

בשו"ע יו"ד ס' קי"ח ס"א איתא: יין, בשר וחתיכת דג שאין בו סימן שהפקיד או שלח ביד עובד כוכבים צריך שני חותמות, שחוששין שהגוי יחליף הבשר והדג להנאתו, ז"א. שיקח הבשר הכשר שהוא מעולה יותר ויניח במקומו בשר גרוע - טריפה.

והנה באה לפנינו שאלה, וכדלהלן: קרה שהמשגיח עזב המסעדה הנמצאת 'בהדו'איש קאמיוניטי סענטער', (והמשגיח היה אחראי על מסעדה זו) כדי ללון בלילה בביתו, ונשאר בהמקרה כמה חתיכות דגים וגם נשאר שם גוי המנקה המקום, האם צריך לאסור הדגים ולחשוש שהגוי החליף הדגים הכשרים לדגים שאינם כשרים, זהו תמצית השאלה.

והנה בס' קי"ח סע' ז' איתא, שאם שלח גוי בשר או דגים בלי חותם לאיזה מקום ואותו המקום הוא מעבר לרבים אין שום איסור משום שהגוי ירא שמא יראהו אחד מהעוברים ויתפס עליו כגנב, והנה כאן כיון שהפועל המנקה המקום נכנס אל המקרה לנקותו, והמקרה הוא מקום צנוע ופרטי, אינו ברור שזה נקרא מקום שהוא מעבר לרבים, וע"כ קשה להקל מטעם זה.

והנה לכאורה יש מקום לומר שהפועל ירא להחליף הדג או הבשר, היות שהוא ירא שדבר זה יתגלה ע"י האנשים הסועדים במסעדה, שירגישו שהדגים או חתיכות בשר אינם טובים כל כך כיון שנתחלף הבשר למין גרוע יותר.

ועיין באגרות משה יו"ד חלק א' סי' נה בענין נאמנות ה'פעקטעריס' בעדותם שהמאכלים נעשים ממרכיבים שונים, הוא מביא דעת הג' ר' יחזקל גרובנער שליט"א, מנהל וועד הרבנים של דטרויט רבתי, שהוא בבחינת הא דאיתא ש'תגר לא מרע אומנתו', וע"כ יכולים לסמוך על הכתב של 'הפאקטעריס'. אבל הגרמ"פ מביא ראיות כנגדו והוא כותב (עכ"פ בדעת הרמב"ם) שליכא שום מעלה לנאמנות של האומן, דלא מסתבר שיהיה חזקה ברורה לסמוך עליו, משום דכמה אומנים חזינן שעושין רמאות במלאכתן, וע"כ כותב הגרמ"פ שטעם הנאמנות בה'פעקטעריס' הוא משום דעבידא לאגלואי.

והנה כל זה הוא בנאמנות של ה'פעקטעריס' שכיון שהכל נעשה באופן סיטונאי ע"כ אמרינן שעבידא להתגלות אבל כאן מהיכי תיתי לומר שעבידא להתגלות.

אבל נראה לומר בהא דחוששין בסי' קי"ח לאחלופי במקום שהפקיד אצל גוי, היינו משום שהגוי סובר שאיש זה שהפקידו אצלו לא ירגיש שהוא (הגוי) החליף הבשר ונטל בשר המשובח, ובמקומו הניח בשר הגרוע, אבל בנידון דידן במסעדה שיש כמה חתיכות של בשר או דגים, סוף כל סוף החתיכות יאכלו ע"י כמה אנשים, שם באמת הגוי ירא מלהחליף שהוא ירא שאחד מהאנשים יטעם שבשר זה גרוע, וא"כ אין חוששין שהגוי יחליף כל החתיכות.

ולכאורה עדיין יש לחוש שהגוי יחליף אחד מהחתיכות (ולא כולם) אבל גם בזה י"ל שלא מצינו שיגזרו שמא יחליף במקום שרוב החתיכות ישארו בחזקתן, וכעין סברה זו מצינו ביו"ד סי' ק"י בש"ך ס"ק כ"ב ע"ד החילוק שבין ספק טריפה שנתערב ברוב דלא בטלה, משא"כ בבשר האסור משום קבוע (סי' ק"י סעיף ד') ברוב חנויות מוכרות בשר שחוטה שנתערב באחרות ואינה ניכרת שהיא בטילה ברוב, לדעת המחבר. ומחלק הש"ך דדין קבוע הוא חידוש (משום דבכל דוכתי אזלינן בתר רובא ואין לך בו אלא חידושו והיינו כל שהוא בפני עצמו אבל לא כשנתערב אח"כ), עיין כל זה בהש"ך שם.

וכמו כן י"ל כאן שלא מצינו שהחמירו חז"ל לחשוש לאחלופי אלא כשיש חשש אחלופי בכל החתיכות אבל לא במקום שהחשש הוא רק על מיעוט החתיכות כמו בנדון שלנו וכנ"ל, וע"כ לכאורה אין כאן החשש דאחלופי.



הדלקת נר חנוכה במקומות ציבוריים בברכה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בגיליון 'פרדס חב"ד' מס' 13 ע' 191, עורר הרב הגאון החסיד ר' ז. ד. סלונים שליט"א אודות חשש 'ברכה לבטלה' בהדלקת נרות חנוכה במקומות ציבוריים [כנראה - בתגובה על מאמרו של הרב החסיד ר' לוי יצחק ראסקין שליט"א בגיליון 12 עמ' 159 שפסק שיש לברך], וחושבני שעדיין נותר מקום להעמיד דברים על דיוקם, כדלהלן:

מה דעת הרבי בנושא?

בנוגע למה שכתבו:

(א) "ראשית דבר, כ"ק אדמו"ר עורר בכו"כ שיחות קודש¹ ואגרות קודש², בגודל העניין של הדלקת נרות חנוכה בחוצות העיר ומרכזים ציבוריים שיש בזה משום פרסום הנס ברבים, לא הזכיר כלל עניין הברכה ניש לתמוה על המובא בכמה חוברות וכו'³ בשם אדמו"ר שאמר שיש לברך, שכאמור, לא נזכר כלל בדברי קדשו לברך, ואדרבה, מזה שלא אמר באף שיחה ואיגרת קודש מפורשות שיש לברך, נראה שדעתו שלא לברך". ובהערה 1 שם: "וכבר העיר כעין זה גם ידידי הגרא"י שי' גוראריה (חקרי מנהגים ח"א עמ' רט הערה 5) שמשמעות דברי כ"ק אדמו"ר נוטה שאין לברך, שדרכו בקודש לבאר היטב במדויק בפרט בעניין שנוגע הלכה למעשה, ובנדון דידן אדמו"ר לא הזכיר כלל לברך...".

מענה:

כשפרט מסויים אינו מוזכר בהוראת הרבי, ייתכנו לכך שתי סיבות: או שהדבר פשוט לחיוב, או שהוא פשוט לשלילה.

בנידון דידן, כשמצויים "להדליק נר חנוכה", הכוונה בפשטות להדליק כמו בבית או בבית הכנסת, כולל ברכה. אילו היה מקום לשלילה, הרבי היה מעורר שלא לברך (באם הדבר ברור לו לאיסור), או לפחות (באם יש ספק בדבר) מפנה זאת ל"שאלת רב" כדרכו במקרים רבים, ולא מותיר ספק - שבזה יצא כאילו ח"ו הרבי מכשיל בזה את כל השלוחים ועוזריהם המדליקים בברכה.

בשיחה הראשונה בנושא, נאמר⁴: "להשתדל שבכל מקום ומקום שדרים יהודים ידליקו נרות חנוכה - הן במקום מרכזי, באופן

(1) נלקטו (רובן) ב'שערי המועדים - חנוכה' סי' פד, פה (מקורו של סימן זה נשמט שם מרשימת המקורות שבסוף הכרך, והוא מ'התוועדויות' תשמ"ז ח"ב שבהע' 3 להלן), פז.

(2) לעת-עתה לא מצאתי אגרות-קודש שעסקו בנושא זה.

(3) הרב סלונים חוזר בזה על הערתו של הרב ראסקין ('פרדס חב"ד' גיליון 12 ע' 170 הע' 18) על הספר 'שערי הלכה ומנהג' ח"ה סי' צ, שם נדפס בשם הרבי "להדליק נר חנוכה בזמנו בברכה במקומות ציבוריים". כמצויין בסוף הכרך, קטע זה נעתק מ'התקשרות' חוברת י"ח (ושלאחריה), אך שם לא צוטטו הדברים במרכאות כקטע מפי הרבי, אלא הוגשו כתקציר מעשי ע"פ שיחותיו ומקורות נוספים,

(4) 'התוועדויות' תשמ"ז ח"ב ע' 98 (מוגה, ובמקביל בס' השיחות תשמ"ז ח"א ע' 172).

ד"פרסומי ניסא", והן בביתו של כל אחד ואחד מישראל, ומה טוב - להכריז שלא יוצאים ידי-חובה בהדלקה הפומבית, אלא כל אחד ואחד צריך להדליק נרות חנוכה בביתו". ובהערה 80 שם: "שהרי "אין אדם יוצא בנרות של בית הכנסת וצריך לחזור ולהדליק בביתו" (רמ"א או"ח סי' תרע"א ס"ז)". הרי שהרבי משווה זאת להדלקת נר-חנוכה בבית-הכנסת, שם מדליקים בברכה (וכדלהלן), ואם לא-כן - למה צריך להכריז שאין יוצאים בזה ידי-חובה, הרי רואים זאת מכך שאין מברכים על ההדלקה!

(ב) "...ואף שבמקומות שונים הדליקו בברכה, ואדמו"ר לא העיר להם על כך, זהו מכיוון שאדמו"ר - כשיטת רבותינו - לא נהגו להתערב במה שעשו אחרים".

מענה:

לא הבנתי כלל טענה זו, שכן אף שהיו מקרים שרבותינו לא התערבו בקשר למנהגי חב"ד בבית-הכנסת שלהם⁵, למותר לציין שגם רבינו זי"ע קיים מצות 'הוכח תוכיח', וגם בבית-הכנסת שלו, במקרים רבים, גם כאלה שהיו נוגעים רק ל'מנהג ישראל'; וכל-שכן כשהיה הדבר נוגע להלכה, ואכן היו אירועים רבים שהרבי התערב בהם במנהגי בית-הכנסת, אם בהוראה מראש, או בשעת מעשה, או לאחריו⁶.

על-אחת-כמה-וכמה בנידון דידן, שההדלקה בכל אתר ואתר נעשתה בציווי ובשליחותו של הרבי, ודווחה לו בפרטיות. ידוע כמה התערב

(5) אג"ק חי"ג ע' קנד. היכל מנחם ח"ג ע' רמה. המלך במסיבו ח"א ע' מז, קטו. ועוד.

(6) הנה כמה דוגמאות: א) פעמים רבות העיר, למנוע ברכת 'הגומל' או 'שפטרני' בין קריאת התורה לקדיש שאחריה (ראה ס' המנהגים עמ' 14).

(ב) בביקורו ב'מכון חנה' העיר, שהדלקת נר-שבת ויו"ט צ"ל על השולחן שאוכלים עליו ('אם המלכות' ע' צב), ובישיבה דרש שיראו את הנר בשעת הקידוש (לקוטי שיחות חכ"ב ע' 283)

(ג) דרש שלא יורידו את ה'כתר' מספר-התורה לקראת הקפות, או לפני הנחתו על שולחן הקריאה ('התוועדות' תשמ"ג ח"א ע' 308).

ד. גער בגבאים שרוצים להגביל את 'הכאת המן' של הילדים (משיחת ש"פ צו, שושן-פורים תשמ"א).

(וראה עוד דוגמאות, ב'התקשרות', גיליון תלט ע' 17).

הרבי והורה פרטי-פרטים לצא"ח ולשלוחים ברחבי תבל בקשר לתהלוכות ל"ג בעומר למשל, וגם העיר לאחר מעשה, אף בפרטים הנראים לנו שוליים, והאם דווקא בשאלה כזאת של 'ברכה לבטלה' בהדלקה הנעשית בשמו בפרסום הכי גדול בכל רחבי תבל, לא מצא לנכון להגיב?!

ועוד וגם זה עיקר, שכך נהגו בפומבי להדליק בברכה בהשתתפות הרבי עצמו שלוש פעמים לפני כ"ז אדר-א תשנ"ב, מחנוכה תש"נ ואילך, במעמד 'פירסומי ניסא עולמי' באמצעות הלוויין, כאשר חלק מההדלקות (כמו בלונדון ובפריז) היו "ברחובה של עיר", ולא בבית-כנסת, ובאותו מעמד הסביר הרבי את מעלת פירסום זה.⁷

לגופו של עניין

הדלקת נר-חנוכה בבית-הכנסת בברכה, היא חידוש, שלא נזכר בגמרא או בתשובות הגאונים, ואף לא ברי"ף וברמב"ם, אלא מאוחר יותר: העיטור, הריטב"א, הריב"ש ועוד.

מה טעמו?⁸

א) כדי להוציא את מי שאינו בקי, או את מי שאין לו שמן, או את האורחים שאין להם בית להדליק בו. (אבל כתב החכם-צבי, שכיוון שחכמי התלמוד לא התקינו זאת, כפי שהתקינו מטעמים אלו לקדש בבית-הכנסת, צריכים גם לטעם הבא:)

ב) כיוון שהורגלו להדליק בפנים ואין פרסומי ניסא ברשות הרבים, "כדי לפרסם את הנס במקום הרבים בפני כל העם ולסדר הברכות בפניהם, שיש פירסום גדול לה' וקידוש שמו כשמברכים אותו במקהלות". ולכן מברכים על ההדלקה אף שאינה אלא מנהג, ואף אלה שאינם נוהגים לברך על הלל דראש-חודש, "כיוון שזה קידוש לשמו יתברך לברך במקהלות". היו ראשונים שנמנעו מלהדליק בבית-הכנסת כדי שלא לברך, "וכתבו אחרונים שאין לחוש לדבריהם".

ג) "נהגו להדליק בבית-הכנסת לפי שהנס היה במקדש בית עולמים, ולכן עושים זאת במקדש-מעט בגולה לפרסם הנס, שהרי כולם נקבצים

(7) מוגה - ס' השיחות תשנ"ב ח"א ע' 189, והפרטים שם בע' 187. השיחה נדפסה ב'שערי המועדים - חנוכה' ס' פז.

(8) ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך 'חנוכה', כרך טז ע' רסז ובהערות, וש"נ.

בבית-הכנסת" (כמ"ש הרב סלונים לנכון בע' 194-195 בקובץ הנ"ל, זהו רק הסבר מדוע הנהיגו זאת בבית-הכנסת, ולא טעם נפרד. לכן אין זה שולל הדלקה ברוב-עם בשום מקום אחר, ולא כהאוסרים, הטוענים "הבו דלא להוסיף עלה").

ואכן בשולחן-ערוך⁹ נזכר הלכה למעשה רק הטעם ד'פרסומי ניסא'. ובשו"ת יביע אומר¹⁰ כתב, שאף המברכים במסיבות כנהוג בארה"ק, יש להם על מה שיסמוכו (אם-כי מעדיף שיתפללו שם לפני ההדלקה או לאחריה). וכן בשו"ת אז נדברו¹¹, עיין שם.

אין ספק מוציא מידי ודאי

ולהעיר, שהאוסרים בענייננו אינם אוסרים זאת מוודאי, אלא רק מספק. והנה ידוע, שגם המחמירים בדין 'ספק ברכות', אינם אומרים זאת במקום מנהג¹². ועל-כן גם לשיטתם, אף אם מנהג 'עמך' בארה"ק לברך על ההדלקה במסיבות (דאליבא דאמת אין צריך לזה 'מנהג' כלל, כי זהו ממש אותו עניין של ההדלקה בבית-הכנסת כנ"ל) אינו מקובל עליהם כ"מנהג ישראל", מי יתן וייחשב בעיניהם על-כל-פנים מנהג השלוחים והחסידים זה ח"י שנה, שנעשה במצוות הרבי ועל-כל-פנים בהסכמתו, להדליק ברחובה של עיר בברכה, כ"מנהג ישראל - תורה" לכל דבר, ותבוא עליהם ברכה.



(9) סי' תרע"א ס"ז.

(10) ח"ז חא"ח סי' נז אות ו.

(11) ח"ו סי' לח וסי' עה, ח"ה סי' לו (ב) וחי"א סי' לב (כן ציינו לח"ו סי' סח). וראה במכתבו בס' 'מצות נר איש וביתו' (מהדורת תשנ"ח עמ' קעז) שעכ"פ בחוץ ממש ודאי יש לברך. הרב סלונים לא טרח לציין את האוסרים* והמתירים ברכה זו, וחבל. כן הציע הרב סלונים בע' 197 בקובץ הנ"ל שלא לברך "מטעם הפשוט שמדליקין בגז או בחשמל", וציין לדברי הרבי - שם רק צוינו ספרים הדנים בהדלקת נ"ח בחשמל, והרבי לא נקט כל עמדה בנושא. אודות הדלקה בחשמל ובגז - ראה המובא בס' פסקי תשובות סי' תרע"ג. אבל בס' נר איש וביתו סי' ז הע' יח הביא מחכם אחד, שכאשר בלון הגז מוכן לפניו, יש לדון להחיל להדליק בו.

(12) שדי חמד, אסיפת דינים, מערכת ברכות אות יח ס"ק ו (בהוצאת קה"ת ח"ד ע' 1358) בשם תרומת הדשן, הרדב"ז, החיד"א ועוד.

מוצא מציאה בשבת אי נחשב כחפץ של ישראל

הרב מנחם מענדל אלישיבין

כולל צמח צדק ירושלים תובב"א

במגן אברהם ס' רעו ס"ק ד' כתב שגוי העושה מלאכה בחפצים של ישראל חייב למחות, ואם רואה ושותק עושה הגוי לדעת הישראל. והביאו אדה"ז להלכה בס' רנב סע' י', וז"ל: "כיון שהנכרי היה צריך ליטול רשות מתחלה מהישראל . . . והוא עושה כן מדעת עצמו והישראל רואהו ושותק לו א"כ מבין הנכרי מדעת הישראל שזה נוח לו ומתכוין הוא בעשייתו בשביל הישראל לפיכך צריך למחות בידו". וכן פסק במשנה ברורה ס' רעו ס"ק לו.

אמנם בס' רסו סע' יג מבואר שהמוצא ארנקי בשבת אסור ליטלו וכתב שם המגן אברהם (ס"ק כא) שה"ה שאסור לומר לגוי ליטלו. וכתב המשנה ברורה (ס"ק לח), שמ"מ אם הגוי בעצמו מביאו לבית הישראל נראה דאין למנעו. והסביר בספר "אמירה לנכרי" סוף פל"ז דאף שהארנקי הוא חפץ של ישראל מ"מ אין צריך למחות "דהתם קיל דהישראל עדיין לא זכה בהמציאה לא מיקרי חפצי הישראל".

ונעלם ממנו דברי רבינו הזקן ס' רסו סו"ס כ' שהביא ג"כ דין זה דאם אומר להנכרי לשמור את הארנקי והגוי מביאו מעצמו א"צ לומר לו כלום, והסביר שם בס"ק ח' דאף להאומרים שבעושה בחפצים של ישראל חייב למחות מ"מ "כיון שצוהו לשמור והוא מביאו מיד אדעתא דנפשיה קעביד להקל טורח שמירתו כל היום", וגוי העושה בשביל עצמו א"צ למחות אפי' עושה בחפצים של ישראל כמבואר בס' שז סע' לה.

ומוכח מדברי רבינו שהארנקי נחשבת לחפץ של ישראל אף שעדיין לא זכה בה, ולכן הוכרח לפרש שהגוי מביאו בשביל עצמו, אבל אי נימא שאינה חפץ של ישראל הרי קושיא מעיקרא ליתא. והטעם שנחשב לחפץ של ישראל הוא פשוט, דזיל בתר טעמא: הטעם שחייב למחות בחפץ של ישראל הוא משום שהנכרי היה צריך ליטול רשות וכשהישראל רואה ושותק מבין הנכרי מדעת הישראל שזה נוח לו, עיין בריש דבריננו. וכיון שאזלינן בתר דעת הגוי אין נפק"מ האם החפץ הוא שלו ע"פ הלכה, אלא כל זמן שהגוי מבין שהחפץ הוא של הישראל (וכמו שהוא בנדון דידן - דאל"כ הי' נוטלו לעצמו!) חייב למחות, ורק כאן שעושה בשביל עצמו א"צ למחות.

ולכן הביא רבינו הזקן דין זה בשם אגודה ורמ"א אף שהם דיברו בכיס שלו ממש (עיין שוע"ר סי"ח, וש"נ), משום דנדו"ד לא עדיף מחפץ של ישראל ממש וכנ"ל.



זעל הנסים' בסעודת פורים

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חי"א בהוספות (ע' 336) ישנו מכתב בקשר לפורים, ובהע' 5 מעיר בקיצור בנוגע האם יש חיוב לאכול פת בפורים, דיש דעות בפוסקים שמחייבים פת בפורים "אבל בברכ"י ס' תרצ"ה כתב דיצא בלא לחם, וכן מוכח דעת רבנו הזקן בשו"ע שלו ס' קפ"ז ס"ח, ובסידורו, דאינו חוזר בבהמ"ז אם שכח ועל הנסים" ולפי"ז מעיר שצע"ק ממש"נ שם בס' קפ"ח דאין שמחה בלא אכילת לחם וכו' ע"ש.

ולכאור' יש להעיר ע"ז שכותב שמזה שלדעת אדה"ז אינו חוזר אם שכח ועל הנסים בברה"ז, מוכח שיוצא בלא לחם, דאף שבנוגע ליעלה ויבוא הרי זהו טעם החי' בין יו"ט שמחזירין אותו אם שכח יעו"י לבין ר"ח שאין מחזירין, מצד שאין חיוב לאכול פת. אבל בנוגע לזעל הנסים הרי יתכן לומר דאף שיש חיוב לאכול פת, אבל כל עיקר הזכרת ועל הנסים אינה מחייבת לחזור עלי', בשוכח להזכיר.

וכמו שכתב המגן אברהם בס' תרצ"ה סק"ט (נסמן שם במכתב הנ"ל באותה הערה) שמקשה על המהרש"ל והשל"ה שכתבו שאם שכח ועל הנסים בבהמ"ז מחזירין אותו, משום דיש חיוב לאכול פת בפורים. וע"ז מקשה המג"א "דאטו מי עדיף מתפלה דחובה היא, ואפ"ה אין מחזירין, וכ"ש ברהמ"ז". והיינו, דכמו שבתפלה אף שיש חובה להתפלל אין מחזירין אותו אם שכח ועל הנסים, ה"ה בברה"ז אין מחזירין אותו אף אם ישנו חיוב לאכול פת בפורים, וא"כ מהו ההכרח לומר שלדעת אדה"ז אין חיוב לאכול פת מצד שפסק שאין מחזירין אם שכח ועל הנסים?

ובפשטות צ"ל שמזה שגם המג"א עצמו בהמשך דבריו כותב, שמדינא נראה דלעולם אין מחזירין אותו משום שלא מצינו שחייב לאכול פת בפורים הרי שתלה את הדברים זב"ז. וכן המהרש"ל והשל"ה להדיא תלו את החיוב לחזור אם שכח, בחיוב לאכול פת, הרי

שזה מוסכם על כולם שהדברים תלויים זב"ז. אך מה שהקשה המג"א עליהם ממה שאין מחזירין על ועל הנסים גם בתפלה אף שיש חובה להתפלל? בפשטות יש לחלק, דפורים אינו מחויב בתפלה מיוחדת אלא ישנו חיוב להתפלל כמו בכל יום, ולכן התקנה לומר על הנסים בהודאה אינה מעכבת, משא"כ הסעודה שבאה רק מחמת פורים לכן יש לחייבו לחזור בברה"ז. ואם נפסק שאין צריך לחזור ע"ז, הרי שמוכח שאין חיוב לאכול פת.

וכאן המקום להעיר בנוגע לפורים דמוקפין שחל בשבת דבספר שבח המועדים להר"ש ש"י הורוויץ ע' 143 כותב בפשיטות "בפורים דמוקפות, אם אמר ועל הנסים בשבת פורים בברכת המזון ושכח לומר רצה - צריך לברך שנית ברכת המזון כדי שיאמר רצה, אבל אינו צריך לחזור שנית ועל הנסים".

ומקורו מציין בהע' בשוה"ג "שו"ע אדמו"ר קפח, יד. ושם מדובר בשבת חנוכה וה"ה בשבת פורים במוקפות (המלקט)".

ולענ"ד אין זה פשוט כ"כ לדמות חנוכה לפורים, משום שבחנוכה אין שום פוסק בשום היכי תימצי שיאמר שצריך לחזור אם שכח ועל הנסים, משא"כ בפורים שישנם הרבה פוסקים שסוברים שצריך לחזור על ועל הנסים, ולכן אף שלדעת אדה"ז אין צריך לחזור, אבל באופן שבו הוא צריך לחזור מצד שלא אמר רצה, הרי מהיכי תיתי לומר בפשיטות שאין כל ענין לכתחלה שיזכיר ועל הנסים.

ואף שאנו מדברים בקביעות כזו שלהלכה נפסק שיש לעשות הסעודה ביום א', הרי שלכמה דעות יש בכ"ז ענין לכוון הסעודה של שבת לשם פורים כמבואר באחרונים, [וזה מלבד דעת הרלב"ח שדבר זה שנוי במחלוקת הבבלי וירושלמי ולדעת הבבלי אכן עושים את סעודת פורים בשבת, ואף שלא קיי"ל כוותי', אבל בכל אופן בנדו"ד שאנו דנים האם לכתחלה יש ענין להזכיר ועל הנסים, הרי שיש מקום לחשוש לדעתו].

ויתכן שלכן בדוקא בס' קפ"ח לא הזכיר אדה"ז אלא חנוכה ולא פורים, משום שבנוגע לפורים אין זה פשוט כ"כ, ובפרט שיש מקום לחלק בין סעודת הלילה לסעודת היום, ולכן סתם ולא הזכיר רק חנוכה (ובפרט שלא היה נוגע כ"כ למעשה כמו שבת חנוכה שישנו בכל שנה ובכל מקום). אבל לומר שמזה אפשר ללמוד בוודאות שה"ה בנוגע לפורים הרי שלענ"ד אין זה פשוט כלל.

ולהעיר שאף שבמג"א שהוא המקור לדין זה אכן לא נזכר אלא חנוכה, אבל בהמשך הסימן שם בסע' י"ז בסופו ישנה הלכה בנוגע לועל הנסים במוצ"ש של חנוכה שבמג"א הוזכר רק חנוכה, ואדה"ז הוסיף שם גם פורים, ע"ש. ואילו בנדו"ד לא הזכיר אלא חנוכה ולא הוסיף פורים, ולפמשת"ל א"ש, משום דבנוגע לחנוכה באמת אין בזה כל ספק משא"כ בנוגע לפורים יש מקום לדון בזה.

ולמעשה כיון שאין צד לומר שיש בזה איזה הפסק לחזור ולומר ועל הנסים, הרי שמצד כהנ"ל נראה לכאור' שעדיף כן לחזור ולומר שנית ועל הנסים בשבת פורים כשחוזר ומברך מצד שלא אמר ורצה.



נשים אין מדליקות נרות חנוכה בפ"ע [גליון]

הנ"ל

בגליון העבר (ע' 71) ממשיך הרב י.ד.ק. שי' לטעון שזה שפניות אינן מדליקות נ"ח, אף שבעצם נשים חייבות בנ"ח, הוא משום שזה שעתיד להיות בעלה מוציאה בהדלקתו, וכמו שכתבו הפוסקים שאשה נשואה אינה מדליקה בפ"ע, מצד ד"אשתו כגופו" וא"כ ה"ה גם בפניות, שמצינו בלקו"ש (חל"א ע' 96) דשייך לומר גם בהם שמי שעתיד להיות הבעל מוציאה י"ח וכו' מצד דאשתו כגופו, הרי שלדעת הרב הנ"ל אפשר לומר כן גם בנוגע לנ"ח, והיות שהקשינו עליו מכמה צדדים, מאריך בדברים כדי להעמיד דבריו, ובכדי שלא להלאות את הקורא לא אאריך בכל פרטי דבריו להראות איך שלא העלה בזה ארוכה לדבריו, ואסתפק בזה בכמה מהנקודות העיקריות, ובקיצור האפשרי:

ראשית כל אזכיר את שני הטענות העיקריות שבדבריי בגליונות הקודמים, שגם לאחר כל האריכות בדבריו לא ענה עליהם כלל והם: א) גם בבעל ואשה הנשואים לא הוזכר בשום פוסק שאת ההידור של נ"ח לכ"א, מוציא הבעל את אשתו, באם הבעל לא נמצא בביתו ומדליק שם. ולא רק שלא הוזכר כן אלא עוד נמצא להיפך וכמו שהזכרתי בגליון תתצה דברי הפוסקים שגם לדברי האומרים שאיש ואשתו די להם בנר אחד אף למהדרין, הרי זה דוקא כשהם במקום אחד אבל לא כשכל אחד מהם במקום אחר. ב) גם אם נניח (בטעות!) כדבריו שגם כשהבעל נמצא מחוץ לבית שייך לומר דמצד "אשתו כגופו" ה"ה יכול להוציאה בהדלקתו, ואם מישהו מאנשי הבית כבר

הדליק לעצמו שבזה כבר יצאה י"ח עיקר המצוה שוב אינה צריכה להדליק בשביל ההידור שכ"א מדליק נר בפ"ע כיון שבעלה שנמצא במקום אחר מוציאה בהדלקתו (אף שבאמת זהו טעות לומר כן, אבל נניח כרגע שכך היה הדין!) - אך עדיין איך זה מועיל לגבי פנויות שאין להם כל ידיעה האם הבעל שבעתיד אכן הדליק נ"ח?!

והרי לזה נתכוונתי במה שכתבתי בגליון תתצה (ע' 68) בקיצור שאין כל דמיון בין מה שהאריז"ל דבר לגבי מ"ע שהזמ"ג שנשים פטורות בעצם, שע"ז כותב האריז"ל שהבעל פוטרה, לבין הנדון דנ"ח שנשים בעצם חייבות. ומה שהזכירו הפוסקים דלענין ההידור אשתו כגופו, הוא דוקא באופן שבעלה אכן מדליק בפו"מ, ואם מאיזה סיבה שתהי' אינו מדליק הרי שצריכה להדליק בעצמה (משא"כ בתפלין, לדוגמא, שגם אם בעלה אינו מניח תפלין ח"ו, אינה צריכה להניח תפלין) וא"כ איך אפשר לומר בפנוי' שהטעם שאינה מדליקה בפ"ע, הוא משום שבעלה בעתיד מדליק בשבילה, והרי אין לה כל ידיעה מה קורה האם הוא מדליק, ובאיזה שעה הוא מדליק וכו' (ר"ל, שהוא יכול להיות במקום שכשמצלה זה לילה אצלו זה יום וכו')?!

ומה שהביא מהנוסח בברכת המזון שנשים יכולות לומר 'ועל בריתך שחתמת וכו'', כיון שאצל האנשים ישנו ענין זה, הרי לא מדובר על חיוב מצוה שמוטל עליה ואנו צריכים שהבעל יוציאה י"ח וכו', וכפשוט.

וממילא היות שעל שתי הנקודות הנ"ל אין כל מענה בדברי הרב הנ"ל הרי שבעצם יכולנו לסיים כאן, כיון שדי בזה להווכח עד כמה אין כל אפשרות לומר את ביאורו, אלא שמ"מ ברצוני להבהיר עכ"פ עוד נקודה עיקרית שנראה שגרמה לו לכו"כ מתמיהותיו.

וכוונתי למה שגם בזמן שהבעל בבית והבעל מדליק שע"ז אמרו הפוסקים שהאשה אינה צריכה להדליק מצד דאשתו כגופו הנה בדבריו של הרב הנ"ל נתערבבו המושגים של ההידור דנ"ח שהוא נר לכל אחד מאנשי הבית, עם המושג של "מצוה בו יותר מבשלוחו" הקיים בכל המצוות שהם שני ענינים שונים, והוא עירבבם יחד, שהבעל מוציא את אשתו שייחשב כאלו היא עצמה הדליקה בגופה כיון שגופו כגופה, ולא היא, דההידור של נ"ח הוא שלא להסתפק בנר אחד לכל אנשי הבית אלא שיהיה נר לכל אחד מאנשי הבית, אבל זה שהאדם בעצמו ידליק את הנר שלו זהו עוד ענין. דלא מיבעיא להשיטות בראשונים

(הרמב"ם ועוד), הרי שבנ"ח אדרבה לכתחלה אין כל ענין שכל אחד ידליק בעצמו אלא הבעה"ב מדליק בעצמו כמספר אנשי הבית.

ואפילו להשיטות שכ"א מדליק לעצמו הרי עיקר ההדגשה שיהיה נר נפרד והדלקה נפרדת לכל אחד, אבל אם א' מאנשי הבית יעשה שליח שידליק עבורו את הנר שלו, הרי שבזה לא הפסיד את ההידור המיוחד דנ"ח שיש נר לכל א' בפ"ע. [וזה שמצוה בו יותר משלוחו, זהו ענין בפ"ע השייך לכל המצוות ולא דוקא לנ"ח, ואדרבה בנ"ח יש גם סברא להיפך מאיזה טעם שיהי', ואכמ"ל].

וכל מה שדברו הפוסקים בטעם הדבר שהנשים אין מדליקות בפ"ע לא דנו בזה מצד "מצוה בו יותר מבשלוחו", אלא ע"ז שאין בכלל נר נפרד בשביל האשה כמו שיש נר נפרד לכל שאר אנשי הבית, וע"ז ביארו שאין צריך נר נפרד לבעל ונר נפרד לאשה משום דאשתו כגופו.

וממילא מצד אחד אם מישוהו בא ומדליק בשליחות האשה את הנר שלה כשהבעל אינו בבית הרי שגם אם נאמר שהיה חסר כאן הענין דמצוה בה יותר מבשלוחה אבל את הענין של ההידור דנ"ח יש לה, וזה שהבעל ידליק היכן שידליק לא יעלה ולא יוריד כלום בשבילה, ולאידך אם מישוהו מאנשי הבית כבר הדליק לעצמו ובעלה נמצא במק"א הרי שהיא תצטרך להדליק לעצמה את הנר שלה (או בעצמה או ע"י שליח) אבל ההדלקה של בעלה לא תועיל לה כלום ודלא כפי שיוצא מדבריו של הריד"ק שכיון שאת עצם המצוה יש לה כבר כי מישוהו בבית כבר הדליק לעצמו, ובעלה מדליק במק"א וזה נחשב גם כאילו היא הדליקה בגופה, הרי שאינה צריכה להדליק כלל לעצמה נר בפ"ע וזהו היפך הדין שבאמת צריכה להדליק לעצמה, וטעותו בזה נובעת מהטעם הנ"ל.

[ולפלא שבגליון האחרון ציין הרב הנ"ל להב"ח בסתרע"ז דנ"ח מצוה בו יותר מבשלוחו להוכיח שרק הבעל יכול להוציא את האשה במצוות ההידור דנ"ח, ושם מבואר להיפך שזה שאשתו הדליקה עליו כשהוא לא היה בבית הרי שאף שאת המצוה יצא י"ח אבל חסר לו הענין דמצוה בו יותר מבשלוחו שישנו בכל מצוה שזה לא יצא ע"י אשתו, להיפך ממש ממה שהבין הנ"ל וגם כאן טעותו נובעת מטעם הנ"ל]

וכמו"כ אם הבעל כן נמצא בבית ומאיזה סיבה שתהי' עשה שליח שידליק את נרו אין האשה צריכה להדליק נר בפ"ע בשביל חובת

המהדרין, משום שהנר שהודלק בשביל הבעל עולה גם בשביל האשה דאשתו כגופו דמיא אף שגוף הבעל לא הדליק בעצמו את הנר, משום שכנ"ל אין אנו צריכים שייחשב כאלו יד האשה בעצמה הוא זה שהדליק, דלא לזה נתכוונו הפוסקים באומרם דאשתו כגופו, אלא שהנר שלו הוא גם בשבילה, וק"ל.

וכאמור לעיל אפשר להאריך עוד כהנה וכהנה לבאר על כל פרט ופרט מדבריו וכמו מ"ש בגליון האחרון בדעת המהרש"ל דברים שלא עלה מעולם על דעת המהרש"ל לכא' אבל תקוותי שדי בהנ"ל לסיים את העניין כיון שבנקודה העיקרית בנוגע לפנויות שמזה התחיל כל הדיון הדברים פשוטים ביותר, וכנ"ל בארוכה.



טלטול כשיש בסיס לדבר האסור והמוותר [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

מה שהקשה הר' וו. ר. שי' בגליון תתצו (ע' 49) בהסתירה בין מה שכ' בשו"ע אדה"ז בס' שח סע' סא שאם יש פת על הטבלא מותר לטלטלה עם הקליפות, ואין צריך לנער את הקליפות, כי הם בטלות לגבי הפת. ובסי' שט סע' ד' כ' בענין בסיס לאיסור ולהיתר, וההיתר חשוב יותר שלכן מותר לטלטל את ההתר, אבל צריך לנער את האיסור אם אפשר. עי"ש.

הנה קושיא זו מקשה במ"א סי' שח ס"ק נא, וז"ל: "שהם בטלים, כלומר אע"ג דכנ"ל מקום הוי בסיס לאיסור ולהיתר אם יכול לנער צריך לנער כמ"ש סי' ש"ט ס"ג . . שאני הני שהן בטלין לגבי פת".

וצ"ל שיש חילוק בין "בטלין לגבי הפת" המוזכר בסי' שח לגבי הקליפות, ובין "חשוב יותר מדבר האסור" המוזכר בסי' שט, כי הקליפות הם בטלים לגמרי לגבי הפת, ולכן מותר לטלטלם ביחד עם הפת, ואין צריכים לנערם גם אם אפשר. משא"כ האבן לגבי הפירות (המוזכר בסי' שט) אינו בטל לגבי הפירות, רק שהפירות הם חשובים יותר, ולכן צריכים לנערם אם אפשר.



בענין הנ"ל

הת' מ"מ וולבובסקי

תות"ל - 770

בגליון העבר הקשה הרב וו. ר. למה בסימן ש"ח סעיף ס"א כותב אדה"ז שאם יש קליפות על השולחן ינער את הקליפות מהשולחן ואז יטלטל השולחן. אבל אם יש פת ג"כ על השולחן אין צריך לנער את הקליפות ויטלטל השולחן כמו שהוא עם הקליפות. ובסימן ש"ט סעיף ד כותב דאם שולחן נעשה בסיס לאיסור ולהיתר הרי כיון שלא נעשה בסיס רק לאיסור, עודנו עומד בהיתרו ומותר לטלטלו לצורך דבר המותר. אמנם אם יכול לנער את האיסור קודם שיטלטל ינער. והקשה למה בסימן ש"ח הנ"ל לא הצריך אדה"ז לנער הקליפות (אם אפשר) קודם.

אמנם בעיון קל יבואר הדבר, דהרי שיטתו של כ"ק אדה"ז הוא כשיטת המג"א דכל שלא היו הקליפות על השולחן בבין השמשות לא נעשה השולחן בסיס לדבר האסור. ובמילא כאן לא נעשה השולחן בסיס לקליפות, ורק שהקליפות נמצאים על השולחן, והשולחן מותר בטלטול והקליפות אסורים בטלטול. והכלל הוא שטלטול לצורך דבר המותר (השולחן) מותר. אמנם אם אפשר לנער צריך לנער. אבל כאשר יש פת על השולחן הרי הקליפות בטלים לפת וכאילו אינם נמצאים, ולכן אין צריך לנער. וכן מפורש במג"א ס"ק נ.

משא"כ בסימן ש"ט ששם דבר המותר אינו מבטל את הדבר האסור, כי אם גורם שהבסיס לא יהיה רק לדבר האסור כי אם גם לדבר המותר, וכיון שהמותר חשוב יותר מדבר האסור מותר לטלטל את הבסיס (המותר) לצורך דבר המותר (הבסיס עצמו או ההיתר שעל גביו). אמנם כיון שגם לדבר האיסור יש איזה חשיבות ואינו כקליפות לגבי הפת, לכן אם אפשר לנער צריך לנער. וק"ל.



הכשרת כיריים בזמנינו לשיטת אדה"ז [גליון]

הרב דוד י. אופנר

לוד, אה"ק

בגליון תתצב עמ' 119 כתב הרב א.י. ס. שי' שלדעת כ"ק אדה"ז להכשיר כיריים של גז וכד' לפסח א"צ ליבון גמור - כפי שנהוג - אלא

די בהגעלה, והוא ע"פ מ"ש בשוע"ר סי' תנא סי"ג דכיוון שיש דעה שכל שנבלע ע"י האור ניתן להכשירו ע"י הגעלה, לכן כשיש עוד צד להקל ניתן לצרפם, ולהקל על סמך זה.

וכן בנדו"ד יש לצרף צד להיתר ע"פ מ"ש בסכ"ו דכלי שדרך שימוש הוא ע"י עירוי מכלי ראשון אף שלפעמים משתמשים בו בכ"ד עצמו, ישנה דעה שניתן להכשירו ע"י עירוי מכ"ר, ולכן גם בכיריים שאין הדרך לצלות או לאפות עליהם, ניתן להכשירם ע"י הגעלה בלבד, וללא ליבון.

ומ"ש בסכ"ד שחצובה צריך ללבנה באור, "לפי שלפעמים נשפך עליה עיסה ונבלע בה טעם חמץ ע"י האור שלא ע"י משקה" הוא מפני כפי שמשמע- שהיו רגילים גם לאפות וגם לבשל על אותה חצובה, וייתכן שאפו עליה יותר משבשלו עליה, ולכן צריכה ליבון, משא"כ בזמנינו בוודאי שהדרך לבשל על הכיריים יותר מלאפות עליהם. עכת"ד.

והנה המעיין בדברי אדה"ז שם סכ"ד יראה שגם הוא לא מיירי בחצובה שרגילים לאפות עליה (וגם במציאות אין אופים על חצובה, ובפרט לפי מ"ש "נשפך עליה עיסה", דקצת משמע שמירי בעיסה רכה שא"א במציאות לאפותה ע"ג חצובה), אלא בחצובה שמשתמשים בה לבישול, דו"ל: "חצובה.. ומעמידים עליה קדירה או מחבת בתנור על האור כל השנה אם רוצה להשתמש בה בפסח.. לפי שלפעמים נשפך עליה עיסה וכו'", ומובן דמיירי בחצובה המיועדת לבישול, אלא כיוון שבאותו תנור גם אופים, לכך ייתכן שלפעמים נשפך עליה מהעיסה. ומוכח מכאן שלא מתחשב בקולא שרוב תשמישה הוא לבישול, בכדי לצרפה להתיר להכשיר החצובה ע"י הגעלה. (וגם לדעת הרב הנ"ל ייתכן שלפעמים יהיה חמץ על הכיריים).

אלא שעדיין יש לעיין מדוע באמת אין אדה"ז מצרף ב' הקולות הנ"ל להתיר להכשיר את החצובה ע"י הגעלה.

וי"ל דאף שבדרך כלל נופל על החצובה רוטב מהתבשיל יותר מאשר חתיכות תבשיל, הרי הרוטב מתכלה מהאש הגלוי' בזמן מועט ביותר, משא"כ כשנופלות חתיכות מהתבשיל (כגון מקרונים שהם חמץ גמור) הם נמצאים על הכיריים במשך זמן רב עד להסרתם משם, (והרוטב שבהם מתכלה מהר), ויוצא לפי"ז שרוב תשמיש החצובה (עצמה) הוא ע"י האור. והא דנקט דוגמא של עיסה שלפעמים נופלת

על החצובה, ולא של תבשיל שנופל מהקדירה, הוא מפני שזו דוגמא יותר בולטת של חמץ גמור שייתכן שיגע בחצובה, אבל פשוט שאין חילוק בין עיסה לבין תבשיל של חמץ.



ברכת "צונאמיי" ברכת רעם סער ורעש [גליון]

הנ"ל

בגליון תתצב-ג דנו אם על רעם סער ורעש ו"צונאמיי", יש לברך "עושה מעשה בראשית" או "שכחו וגבורתו מלא עולם". וציינו שבסדר ברכות הנדפס בסדור תהלת ה' כתוב שיש לומר ברכת "שכחו וגבורתו".

והנה על חוסר הדיוק שבסדר ברכות זה, כבר ציינתי בגליון דש"פ וישב (עמ' 84), אלא שבנדו"ד אכן משמע משיחת ש"פ קרח ג' תמוז תנש"א (הע' 55) שכן היא דעת כ"ק אדמו"ר דזלה"ק: "...ולזהיר, שלאחרונה הי' גם התפרצות "הר-געש" ורעידת האדמה (חידוש ושינוי בטבע העולם) במקום רחוק בעולם, אשר ע"י ברכתם של כמה יהודים שם "שכחו וגבורתו מלא עולם" (ראה ברכות נט, א. וראה אנציקלופדי' תלמודית [ערך ברכות הראי'] ר"ע שנו. וש"נ). ע"כ.

[וראיתי גם ב"שיחות-לנוער" ח"ו עמ' 13, במדור "נפלאות הטבע" כתוב שעל רעידת האדמה יש לברך "שכחו וגבורתו"].

אלא שבאגרות-קודש חי"ט עמ' רט כתוב כ"ק אדמו"ר בקשר לרעידת אדמה שהתחוללה במרוקו שבה נהרגו רבים מבנ"י: "ביחד עם כל אחינו דמרוקו שליט"א מבכים את השריפה אשר שרף השם עושה מעשה בראשית". ובהע': "שו"ע או"ח ר"ס רכ"ז. ובע' רלב באותו עניין כותב: "ויהי רצון שכיון שמברכים על הרעם עושה מעשה בראשית". וקצת משמע שיש לברך עמ"ב, ולא שכחו וגבורתו [אף שניתן לאמר שהטעם שמזכיר העניין של עושה מעשה בראשית הוא דהגם שאין מברכים אותה בפועל, בכ"ז גם עניין זה שייך בה שהרי ניתן לברך גם ברכה זו].

ואולי י"ל: דכיון שהמדובר הוא על מדינת מרוקו ששם נוהגים לפסוק כהמחבר דכתב (שם): "...ועל רעידת הארץ.. אומר בא"י אמ"ה עושה מעשה בראשית ואם ירצה יאמר שכחו וגבורתו מלא עולם". ולא הזכיר המנהג שהביא אדה"ז והט"ז שעל הרעמים מברכים שכחו

וגבורתו ועל הרעמים עמ"ב, ומשמע דלדעתו ברכת עמ"ב היא הברכה העיקרית הראויה לכל השינויים במעשה בראשית כרעידת הארץ וכד', לכך הזכיר כ"ק אדמו"ר בהקשר למאורה שהוא השבח של עושה מעשה בראשית כי זה השבח ששבחו שם להקב"ה.

אולם שהמדובר הוא על רעידת אדמה וכד', שהתרחשה במקום שאין המנהג שם לפסוק רק כהמחבר, הזכיר כ"ק אדמו"ר הברכה שיש לברכה כפי שמשמע לו בדעת אדה"ז (ומהטעם שביאר בגליון הנ"ל הרב י.א.ר.).



בגליון הנ"ל באותו עניין (עמ' 60 הע' 3) כתב הרב"א: "ראה גם אג"ק חט"ז עמ' שכח במענה למי שכתב להרבי אודות ברכת האילנות (וכנראה ששאלתו הייתה שהרי אינו מוזכר בסידור), וע"ז ענה לו הרבי: "הרי הוזכרה בפ"י בבה"נ לאדה"ז [פ"י"ג סי"ד]".

ולענ"ד מסתבר יותר שהשאלה הייתה האם נוהגים לברכה, (וספקו כנראה היה שלא ראה או שמע שהרבי ברך ברכה זו). ועל זה היה המענה כנ"ל, והוסיף הרבי שישנה ברכה שלא הובאה ע"י אדה"ז וגם אותה נוהגים לברך (ברכת הקשת). ומכאן ניתן ללמוד שכל הברכות שכתב אדה"ז בברה"נ, נוהגים לברכם. ולהעיר מ"לוח השבוע" "התקשרות" גל' תקנה הע' 27.



בין אדם למקום או בין אדם לחבירו [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בהמשך למש"כ לבאר בכמה גליונות שעברו יסוד וטעם פלוגתתם דרב ושמואל בכ"מ ע"פ ביאור הרבי בלקו"ש חט"ז (ע' 8 ואילך) דרב נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד "איסורי" - בין אדם למקום, בסגנון אחר: כפי שהוא מצד המעלה, ושמואל נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד "ממונא" - בין אדם לחבירו, בסגנון אחר: כפי שהוא מצד המטה, (יעו"ש בפנים ובהע' 80). ונראה להעיר ולבאר עוד פלוגתא ע"פ יסוד הנ"ל וכדלקמן.

בפסחים דף ק"ד, א. נחלקו רב ושמואל בנוסח חתימת ברכת הבדלה, "רב אמר מקדש ישראל. ושמואל אמר המבדיל בין קודש לחול".

ויעויין בבית האוצר להגר"י ענגל ח"א כלל נ"ב ערך 'שוחרים' [ועד"ז הביא גם בכלל א' אות כ'] שהביא דברי הרמ"ע מפאנו בשו"ת שלו סי' ח"י בענין הבדלה דמוצאי שבת וז"ל: "ובפרק ערבי פסחים (שם) סבר רב שחותמין בהבדלה כל מוצאי שבת מקדש ישראל, וטעמי' דכיון דנפקא לה קדושת שבת לא תיסק אדעתין דפקעא לה קדושתיהו דישראל", עכ"ל. ומבואר כי השבת הוא עיקר ענין קדושה הישראלית עד דהוצרכו לתקן "מקדש ישראל" בהבדלה כי היכי דלא תיסק אדעתין דבצאת השבת פקעא לה קדושתיהו דישראל, יעוי"ש.

ואולי יתכן לומר דגם בפלוגתא זו אזלי לשיטתיהו הנ"ל, דרב מדגיש יותר ענין המעלה והרוחני, קדושתם של ישראל, דלא תיסק אדעתין דבצאת השבת פקעה לה, ע"כ חותמין "מקדש ישראל", "בין אדם למקום".

אכן שמואל מדגיש יותר ענין המטה והחול, דבצאת השבת נעשה הבדלה בין קודש לחול, ע"כ חותמין "המבדיל בין קודש לחול".



פשוטו של מקרא

בפירש"י עה"פ "ויפרש את האהל"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפרש"י פרשת פקודי ד"ה ויפרש את האהל (מ, יט): "הן יריעות עזים", עכ"ל.

וצריך עיון קצת, שהרי קודם פסוק זה נאמר (לט, לג): "ויביאו את המשכן אל משה את האהל ואת כל כליו קרסיו קרשיו בריחו ועמדיו ואדניו".

ויש להבין מהו הפירוש של "את האהל" הנאמר בפסוק זה, ולא פירש"י כלום.

שמצד אחד יש מקום לפרש שמה שנאמר בתילת הפסוק "ויביאו את המשכן" שזה כולל כללות המשכן כולו, ואח"כ מפרט הכתוב את הפרטים.

ולפי זה יהי' הפירוש של "את האהל" גם כן על כללות האהל דהיינו הן יריעות התחתונות הנראות במשכן והן יריעות העזים המכסות עליהם. וכמו השם "אהל מועד" שכולל כל הכיסויים שהי' על המשכן.

וכן משמע לכאורה מתרגום אונקלוס שמתרגם כאן מה שנאמר את האהל - "ית משכנא".

שזהו לא כמו שמתרגם בתחלת פרשת ויקהל (לה, יא): "...את אהל" - "ית פרסה". וגם לא כמו שמתרגם בפרשת פקודי (מ, יט): "ויפרש את האהל" - "ופרס ית פרסה".

משא"כ כאן שמתרגם ית משכנא משמע שזה כולל גם היריעות התחתונות.

אלא שלפי זה ש"את האהל" כולל הן יריעות התחתונות והן יריעות העזים המכסות עליהם קשה קצת למה מפרט הכתוב בפסוק (לד) "ואת מכסה עורות המאדמים ואת מכסה עורות התחשים".

ולכאורה גם מכסה זה נכלל ב"ואת האהל" הנאמר בפסוק הקודם.

וממה נפשך אם רצה הכתוב לפרט הכסויים שהי' על המשכן למה לא פירט הכתוב גם מכסה יריעות העזים בפרטיות.

ואם מכסה יריעות עזים נכלל בו"את האהל" יחד עם יריעות התחתונות, הרי גם מכסה עורות המאדמים ועורות התחשים נכלל עמהם.

ואולי אפשר לפרש באופן אחר, דהיינו ש"את המשכן" שנאמר בפסוק (לג) היינו רק יריעות התחתונות הנראות במשכן. ו"את האהל" הנאמר שם היינו יריעות העזים המכסות עליהם.

ולפי זה נמצא שהכתוב מפרט כל שלושת הכיסויים בפרטיות.

ובאיזה אופן שנפרש, לכאורה קשה, למה הפסיק הכתוב בפסוק (לג) בין יריעות התחתונות ויריעות העזים - לבין עורות אילים המאדמים

ועורת התחשים הנאמר בפסוק (לג): "...ואת כל כליו קרסיו קרשיו בריחו ועמדיו ואדניו".

ולכאורה הי' מתאים יותר לכתוב תיכף אחר "את האהל" "ואת מכסה עורות האילים המאדמים ואת מכסה עורות התחשים" ולהמשיך אחר זה "ואת כל כליו וגו'".

ועל דרך שכתוב בפרשת ויקהל (לה, יא): "את המשכן את אהלו ואת מכסהו", ואח"כ ממשיך הכתוב "את קרסיו ואת קרשיו את בריחו את עמדיו ואת אדניו".

ולמה לא פירש"י כלום בנוגע לכל הנ"ל.



פעמון זהב ורמון אצל

הרב אלחנן יעקובוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק

שמות כח, לד. רש"י בד"ה פעמון זהב וגו': "פעמון זהב ורמון אצל".

והיינו שמה שנאמר פעמון זהב ורמון פעמון זהב ורמון, הכוונה שליד כל פעמון הי' רמון.

ולכאורה זה מה שכתוב בפסוק, ואיך הי' אפשר לפרש אחרת,

וי"ל בדא"פ, שכשכתוב הלשון בסתם "פעמון זהב ורמון גו'", היינו שצריך לעשות את שני הדברים את הפעמון ואת הרימון, ולכאור' הרימון עשוי מתוך המעיל שארוג ממנו בצורת רימון, משא"כ הפעמון הוא מזהב, שצריך לחברו עם המעיל, ולכן אי אפשר לפרש הפסוק "פעמון זהב ורמון גו'", שעשה את שני הדברים הנ"ל, את שפעמון זהב הי' ליד הרמון, ונמצא שהפסוק (אינו מפרש את העשי' אלא) מספר איך הי' (מסודר) למעשה.

ובענין זה שמעתי מהרה"ח ר' יצחק מאיר שי' היילפרין בשם אביו הגה"ח ר' שמואל אלעזר ברש"י ד"ה בתוכם סביב, אומר ביניהם סביב (היינו שבא לפרש ש"בתוכם" אינו שבתוך הרימון שמו פעמון, אלא ביניהם. וממשיך רש"י) בין שני רמונים פעמון אחד, שלכאור' הי' אפשר לומר בין שני פעמונים רמון אחד, אלא כיון שהרימון הי' מהבגד עצמו - ומאותם המינים - והפעמון הוא מוכנס לתוך הבגד, וא"כ אין טעם

לומר שהרימון הוא בתוך - בין - הפעמונים, שהרימון הוא יותר דומה לעיקר ביחס לפעמון.

ובאמת גם מהפסוק עצמו מובן כן, שהרי אומר "ופעמוני זהב בתוכם", הרי שהפסוק מייחס שהפעמון הוא בתוך - היינו בין - הרימונים, שנמצא שהרימונים הם כמו עיקר והפעמונים נתונים בתוכם כלומר ביניהם (כטפל).

ומה שבפסוק ל"ד הקדים את הפעמון "פעמון זהב ורמון גו'" זה כי בפסוק זה בא לדבר על התועלת של הפעמונים כפי שממשיך בפסוק שלאחריו "והי' על אהרן לשרת ונשמע קולו בבואו אל הקדש גו'".



"...על שלשה עירים"

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויין סיטיז, מיניסוטה

בנ"ך שופטים פ"י פסוק ד' כתוב "עירים" ומפרש רש"י: "עולין סוסים בחורים".

והנה בחומש פ' וישלח פרק לב פסוק טז כתוב "ועירים" ומפרש רש"י "חמורים זכרים".

ולכאורה יש להבין למה שינה רש"י בפירושו.

(במצודות ציון מפרש: 'עירים' "כן יקרא החמור בעודו קטן כמו עיר בן אתונו" (זכרי' ט). ורד"ק מביא שני הפירושים וז"ל: "...עיר אתון והעיר הוא החמור הנער כמו אסרי לגפן עירה ועל עיר בן אתונות אולי הם הנבחרים בארצות ההם לרכוב, ואפשר גם כן כי עולי ימים מהם סוס יקראו גם כן עירים כי מצאנו בזולתי החמור ועיר פרא . . הוא חמור הבר").

ואולי י"ל בפשטות: בבראשית נכתב "עירים" בהמשך ל"אתונות" ולכן מפרש חמורים. ובשופטים (לפי המפרשים) רוצה להראות שהיו עשירים ולכן מתאים יותר לפרש סוסים.



שונות

סידורו המדויק של אדה"ז [גליון]

ברוך אבערלאנדער

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

סידור 'תורה אור' לעומת 'תהלת ה'

ב'הערות וביאורים' גליון תתצה עמ' 80 ואילך רשמתי הערות לחלק הנוסח והביאור לנוסח שבספר הנפלא "סידור רבינו הזקן... עם ציונים מקורות והערות מאת הרה"ת לוי יצחק שי' ראסקין" [לקמן: המחבר], שיצא לאור בהוצאת קה"ת תשס"ד.

בהערותי התפלאתי על שהמחבר בהערותיו מכריע הרבה פעמים דלא כנוסח שבסידור 'תורה אור', ומעדיף במקרים אלו הנוסח שבסידור 'תהלת ה'. הוכחתי שהרבה מהנימוקים אינם נכונים, והעיקר כיון שאין בידינו את הסידור המקורי שנערך ע"י אדה"ז, אמנם זה היה בידי רא"ד לאוואוט כשערך את סידורו, א"כ איך אפשר לדחות נוסח זה?

וע"ז הגיב המחבר בגליון תתצו עמ' 70 כמה דברים: "שמכיון שאין זה סידור עבור שיתפללו בו, כי אם ללימוד, על כן אין לראות בהוסח הפנים ככוונה להכריע בקביעת הנוסח", "ויתירה מזה מצינו בהרבה סידורים עם פירושים, שה'פנים' אינו תואם תמיד עם הפירוש". ולא הבנתי בדיוק כוונתו, הרי הערתי על נימוקיו והכרעותיו בהערות בהם הוא מכריע בטעות כנוסח מסוים, א"כ מה זה נוגע שזה סידור ללימוד, והרי כאן לא רק הפנים אינו מתאים גם ההערות אינן מתאימות ואינן נכונות. זאת ועוד, למה צריכים להקפיד ש'הפנים' לא יהא מתאים לאמת?

שוב ממשיך המחבר לכתוב: "כאשר נשווה הסידור תורה אור להסידור תהלת ה' . . . הרי הראשון מדויק יותר, והאחרון מדוקדק יותר", ובאם הבנתי נכון את דבריו, הרי שלדעת המחבר הדיוק שבסידור 'תורה אור' אינו מתבטא אלא ב"כללות המבנה", לדוגמא "על מה שסדר ברכת המזון מופיע לאחר קידוש לבנה" וכיו"ב, אמנם בנוגע לניקוד והדקדוק אינו נחשב לכלום, כי "אין לנו מסורה על כל ניקוד שבסידור תורה אור שהוא מפי אדה"ז, ושאינם מעשה הבחור

הזעזער", ועל כן הוא החליט שכדאי להעדיף את הדקדוק שבתהלת ה'.

ונדמה לי שדברים אלו אינם ראויים להיאמר, כי למרות שאין לנו מסורה על כל הניקוד שב'תורה אור', אבל על 'תהלת ה' ודאי אין מסורה. הרי בידי ה'תורה אור' היו בידי העורך הסידורים הראשונים, וא"כ הרי מידי ספק לא יצאנו שהרבה דברים באו מהסידורים הראשונים שנדפסו ע"י אדה"ז. רק בנוגע ל'תהלת ה' כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע¹ "ולא הספיק הזמן להגיהו כדבעי". ובענין זה כבר האריך ביותר הר"י מונדשיין².

בהמשך להערות שהערתי בקשר לנוסח וניקוד, אעיר בזה עוד הערות בנוגע לביאור ההלכתי שבספר הנ"ל.

פיענוח מוטעה, הוספת המגיה ולשון הצ"צ

יש להעיר על הקלות בו קובע המחבר שישנו ט"ס ומתקן את הלשון גם בעניני הלכה, דוגמא לזה הערתו דלקמן³. הוא מעתיק לשון אדה"ז בשו"ע⁴: "הספירה צריך לברך מעומד, שנאמר בקמה . . . בקומה", והרי זה חידוש שלא רק הספירה אלא גם ברכת המצוה שעל הספירה חייב להיות מעומד. במהדורה החדשה של השו"ע ציין מקור נפלא מ'מדרש תנאים'⁵ ודברי הראשונים: "בקמה תחל לס' אל תקרא בקמה אלא בקומה מיכן שאין מברכין על ספירת העומר אלא מעומד", אבל הרב רסקין מעדיף לתקן. לדעתו היה כתוב בראשי-תיבות: צ"ל, ובמקום הפיענוח: "צריך לברך", עלינו לפענח: "צריכה להיות". זה אמנם חידוד, אבל מיותר וכנראה אינו נכון.

וישנו עוד דוגמא⁶. הוא מקשה סתירה בין מש"כ אדה"ז בשו"ע⁷: "ובימי הספירה כשמברכין ראש חודש"⁸ אייר וסיון אומרים אב

(1) 'אגרות קודש' ח"ג עמ' קלח ס"י.

(2) במאמריו שבעיתון 'כפר חב"ד' גלינות 1047-1049.

(3) בעמ' נז בשוה"ג.

(4) סי' תפט ס"ד.

(5) לדברים טז, ט.

(6) בעמ' שיא הערה 117.

(7) סוף סי' רפד.

הרחמים", ואילו בסי' תכט ס"ח כתב: "נוהגין במדינות אלו שבכל חדש ניסן אין . . מזכירין נשמות כלל (והוא הדין שאין אומרים אב הרחמים) חוץ מביום האחרון של פסח", הרי שאין אומרים בכל ניסן אב הרחמים? וכותב: "...שניתוסף בסוגריים באותיות רש"י . . וכנראה שניתוסף על ידי איזה מגי' ע"פ דברי רבינו כאן בסידורו". שוב פעם פסל את דברי אדה"ז בקלות יתר ותלה את דבריו במגיה. והאמת שאין כאן קושיא כלל, כי אדה"ז כותב את דבריו על משך חודש ניסן בלי להתייחס לשבת מברכים ר"ח אייר שהוא גדר בפ"ע. ומה שהעיר מזה שקטע זה נדפס באותיות רש"י אינו כלום, וישנם קטעים דומים ואכמ"ל.

ועוד דוגמא בענין זה. מעתיק⁹ הגהת הצ"צ: "ותתנני בלשון יחיד כ"כ המג"א ורבינו הגדול בשו"ע שלו..." ומחליט: "ומסתבר שלשון הציונים . . אינו של רבינו הצ"צ נ"ע בעצמו, שהרי כשמזכיר רבינו אינו מתארו בתואר 'אאזמו"ר' וכה"ג", ולכאורה אין לזה יסוד, ראה בשו"ת צ"צ או"ח סי' סא ס"א: "ושמעתי ב' רבינו הגדול נ"ע . . שרבינו ז"ל", יו"ד סי' קסא ס"א: "כמו שכ' רבינו הגדול נבג"מ", ועוד.

אבחון והבנת דיוקי לשונות

את דברי אדה"ז ש"לכתחלה יטול כלי מלא מים בימינו ויתננו מימינו לשמאלו..." מסביר המחבר: "הכוונה כאן בלשון 'לכתחלה' היא לכאורה על דרך 'בתחלה' (ולא במובן הרגיל - בניגוד ל'דיעבד')"¹⁰, גם זה לכאורה קביעה שאין לו יסוד, שהרי פשוט

(8) בספר 'קצור הלכות משו"ע אדמו"ר הזקן' ח"א, 'שער המילואים' עמ' פב מעתיק לשון אדה"ז בסידור לפני 'אב הרחמים': "בשבת שמברכין ר"ח סיון אומרים אותו", ומקשה: "ולכאורה לשון זה תמוה, שהרי ברכת החודש היא על החודש כולו . . ומדוע כתב כאן לשון שאינה שגורה כלל...". אמנם האמת שזה הלשון השגור, וכפי שרואים לשון אדה"ז גם בשו"ע (שנעתק כאן בפנים), וכן גם במהרי"ל (דיני הימים שבין פסח לשבועות ד"ה [ב] שבת): "ובשבת שמברכין ר"ח א"א אב הרחמים", ועד"ז שם ד"ה [ה] סדר. וב'אור זרוע' (ח"ב הל' ראש חודש סי' תנב) מסביר ענין ברכת החודש שעיקרו בשביל ר"ח: "ומה שאנו מברכין ר"ח בביהכ"נ מי שעשה נסים לאבותינו כו' ר"ח פלוני ביום פלוני אין זה קידוש אלא הכרזה בעלמא שתקנו רבותינו להכריז בציבור בלשון ברכה שידעו מתי יהא ר"ח", ואין מקום לקושיא.

(9) עמ' רד הערה 12.

(10) עמ' ד הערה 28.

שהחיוב להעביר לימין לשמאל ולשפוך משמאל לימין אינו דין אלא לכתחילה, היינו שאינו מעכב, ובפרט שמיד אחרי זה נאמר על פרט אחר "אפילו לעכב", ובסעיף הבא נאמר דין דיעבד: "אם אין לו מים רבים", וע"כ מחוורתא לפרש ה"לכתחלה" כפשוטו.

ובמק"א מעתיק אגרת כ"ק אדמו"ר זי"ע¹¹: "והנה כיצד מנהגנו לא שמעתי ברור, אבל כמדומה קרוב לודאי שכשהייתי נוכח בברית מילה שהי' כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ סנדק (בורשא) לא הי' אלא כסא אחד", ומבאר "סיבת ההסתייגות של כ"ק אדמו"ר זי"ע מללמוד מ'מעשה רב' הנ"ל"¹², יש כאן קביעה של "הסתייגות" בלי כל יסוד, ואדרבה.

מעתיק¹³ מאמר אדה"ז¹⁴ "שיאמר האדם בכ"י אלו הפ' פ' המן בכוונה להתבונן היטב מ"ש לקטו בו דבר יום ביומו...", ומעתיק הערת הרבי: "אבל בסידור שלו לא העמיד זה". והנה באם היה מעתיק המאמר מתוך סידרת הספרים מאמרי אדה"ז, היה מוצא מאמר זה בכרך על מארז"ל עמ' לה, ושם ישנו נוסח אחר: "שיאמר האדם בכל יום או לפרקים פ' המן בכוונה...", הרי שאין זה דבר קבוע רק עצה לזמנים מסוימים.

מעתיק דברי אדה"ז בהטבת חלום: "והחולם אומר עמהם בלחש", ומעיר¹⁵: "לא מצאתי מקור לזה". ומעניין שאף אחד לא העיר ע"ז לפניו, וזה היתרון כשעושים ביאור על סידור אדה"ז לפי הסדר, ששמים לב לדברים כאלו. ומוסיף: "ברם לישנא דגמרא [ברכות נה, ב] 'ולימרו' משמע דקאי על המטיבין לחוד", ואני חושב שלא דוקא ואדרבה, שהרי הגמרא אומר שם: "ליתא תלתא ולימא להו... ולימרו ליה... ולימרו...", וי"ל שאדרבה אדה"ז מפרש סתימת הלשון

(11) 'אגרות קודש' שלו ח"ד עמ' קכט.

(12) עמ' רט הערה 7.

(13) עמ' ק הערה 22.

(14) שנדפס ב'מאה שערים' כז, א.

(15) עמ' רה הערה 7.

"ולימרו" שהכוונה לכל הנזכרים לפני זה, כלומר החולם והמטיבים גם יחד.¹⁶

דקדוקים דחוקים

מעיר עמ"כ אדה"ז: "ויש נוהגים לומר ג"כ פרשת קדש והי"י¹⁷ כי יביאך", ומעיר: "לכאורה הי' צריך להיות 'פרשיות' . . ולפלא שבסידור . . נדפסו כפרשה אחת"¹⁸, ואין זה דיוק, שהרי שתי הפרשיות נמצאים אחד ליד השני, ואין כאן פלא!

על דברי אדה"ז שכותב הלכה הנוגע ל"המניח תפילין בחול המועד בלא ברכה", מעיר המחבר¹⁹: "וקצת תמונה" שפוסק אדה"ז הלכה בסידור . . בענין שהוא מושלל לגמרי לאותם המתפללים בסידור זה²⁰, לכאורה אין זה תמוה כלל, "ויש להקשות בדוחק" לא אמרין, הכי הרבה ניתן לציין שזה מעניין, אבל זה אינו תמוה.

מעיר על הלשון ב'היום יום'²¹: "תפלת הדרך בלא שם ומלכות", שהרי "הלשון צריך ביאור, שהרי מטבע תפלת הדרך לא נזכר בה

(16) אמנם ב'בית הבחירה' להמאירי שם נאמר: "ויאמרו לו עליו...", וב'דקדוקי סופרים' שם (הגהות אות נ) מביא גירסא: "ולימרו ליה". אמנם בדפוס ראשון של הגמ', ונציה רפ-רפג, הגירסא כלפנינו, בלי "ליה".

(17) בדפוס סידור אדה"ז לא ראיתי שדייקו לקצר את המלה "והיה", ואין זה אלא חסידות יתירה.

(18) עמ' קצה הערה 506.

(19) עמ' פג סוף הערה 75.

(20) ובענין זה יש להעיר: ב'בית רבי' ח"א פ"י יש פרק אודות "החדשות שחידש . . הנהגותיו שהנהיג" אדה"ז, ויש מקום לספק האם באמת ישנו מקורות לכל הדברים האלו שהם "תקנות", כי בקריאה מהירה נדמה שכל הנהגה טובה ומנהג שראה אצל אנ"ש שם ה'בית רבי' בתור תקנה של אדה"ז. ולדוגמא לקראת הסוף: "וגם הנהיג לאנ"ש להיות באהבה ואחדות", אין לי צל של ספק שאדה"ז ניחא ליה בזה, אבל המקור בהערה זו אינו מראה על "תקנה כללית". וכן "גם שלא להניח תפילין בחוה"מ ע"פ דעת הזוה"ק והמקובלים וגם ע"פ נגלה יציבא מילתא", מה המקור שזה תקנת אדה"ז? ואפילו באם ישנו הנהגה שנתפשטה ביותר הודות לאדה"ז, עדיין אין זה הנהגות אדה"ז, אלא הנהגות כלליות שנהגו בהם הבעש"ט והחסידות.

(21) יט תמוז.

מלכות בלא"ה", ומבאר בארוכה²². גם זה מדקדוקי העניות שבסידור, שהרי י"ל בפשטות שנקט הלשון הרגיל בכגון דא, ושיגרת לישנא היא.

וכן גם הערה זו: "יש לעיין בטעם התואר 'אבא' בלשון ארמי, ואילו 'אמי מורתי' נאמר בלשון הקודש"²³, באם היה לו מה לבאר בזה היה כדאי לרשום את הקושיא.

ובסדר ההקפות מעיר: "יש לעיין, מאחר שמביא נוסח התפילה 'אנא' וכו' במילואה, מה בא להוסיף 'ואומרים אנא'..."²⁴, ואין מקום לקושיא, שהרי בפשטות י"ל שאומר את הכלל בהתחלה ואחרי זה להקל על הקורא מפרט ומצטט את הנאמר.

על דיני קימה בבוקר מעיר: "ויל"ע בדיוק הלשון 'יתאמץ עכ"פ לקום איזו שעה לפני עמוד השחר'."²⁵ ולכאורה בפשטות אין הכוונה כאן "שעה" במובן של 60 דקות, אלא מתפרש כ"איזו זמן", בלי להגביל משך זמנו.

והוא מעתיק מכתבו של הרבי²⁶ בנוגע לברכת ענט"י ואלקי נשמה למי שניער כל הלילה: "הוראה לרבים שאין אומרים, וכמו שכתוב בסידור אדה"ז . . . (הוראה בחשאי - לאומרים). כן שמעתי מכ"ק מו"ח אד"ש", ומעיר המחבר: "פשר וגדר 'הוראה בחשאי' צ"ע"²⁷, ולכאורה פשוט שזה פסק רק בחשאי כי זה נגד פסקו המפורש של אדה"ז.

ל"מסכת אבות" מציין שבסידור עם דא"ח זה נקרא: "פרקי אבות"²⁸, ואינני יודע מה חשיבות השינוי, ועוד ועיקר: בדפוס הראשון של סידור זה, קאפוסט תקע"ו, נאמר ג"כ: "מסכת אבות".

(22) עמ' רא בשוה"ג הג'.

(23) עמ' תצה הערה 20*.

(24) בעמ' תקצד הערה 23.

(25) בעמ' א הערה 4.

(26) 'אגרות קודש' שלו חלק ג עמ' ד.

(27) בעמ' ז הערה 40.

(28) עמ' שכה הערה 1.

חסר ויתר

מצטט²⁹ מה ש"מעיר כ"ק אדמו"ר זי"ע בשיחה ק', שייתכן שע"ז [נטילת לולב] לחדוד יש לברך 'לישב בסוכה'... בלי לציין למקומו של השיחה. ולע"ע לא מצאתי את זה בשיחות. במקור שממנו מעתיק את זה³⁰ נאמר רק: "מפי השמועה, בשם כ"ק אדמו"ר זי"ע". אמנם לאחרונה נתגלה³¹ שאין זה מדברי הרבי, אלא "הרגש חסידי" של אחד החסידים בהמשך לשיחה של הרבי, ואינו קשור להרבי כלל!

בקשר למש"כ אדה"ז: "בימים שאין גומרין את ההלל יש לנהוג שהש"ץ לבדו יברך בתחלה ובסוף והקהל יענו אמן ויצאו בברכתו"³², כותב המחבר³³: "שמעתי שכן נהג הג"ר יעקב לנדא ז"ל, אב"ד דבני ברק, להשתדל תמיד להיות ש"ץ בר"ח", ואין זה נכון כלל, וזכורני שהתפללתי במנין שלו כו"כ פעמים, והוא לא היה הש"ץ להלל, אלא שלפני הלל היה מרמז להש"ץ להוציאו ידי חובתו.

כותב שבסידורים החדשים שמו במקום ברכת "הנותן תשועה למלכים" את רשימת ההפטרות³⁴. יש לציין למען הדיוק שרשימת ההפטרות באה במקום אחד משלשת עמודי "לוח המולדות וראשי חדשים", ובמקום תפילת המלך בא "תקנת אמירת תהלים בצבור".

אינו מובן לי מהו ההסבר שמוסיף³⁵ בדברי אדה"ז בשו"ע (סוף סי' נד), ומהו "וחזה" שע"ז צ"ל קדיש דרבנן?

שם: יש להשמיט המלה "המצוה" ומספיק לומר "החובה לאמירת קדיש זה", כי מצוה אומרים בד"כ על מ"ע דאורייתא, ונכון להיזהר בלשונות כאלו בספרי הלכה.

(29) הוצאת קה"ת תשס"ד, עמ' תע הערה 9.

(30) 'אוצר מנהגי חב"ד', תשרי, עמ' רצג סצ"ג.

(31) ראה הערתו של הרב פנחס קארף ב'הערות וביאורים' גליון תתפז עמ' 59, ומש"כ בארוכה ב'פרדס חב"ד' גליון 14 עמ' 141-144.

(32) הדיעות השונות שבזה ראה בשו"ע ורמ"א או"ח סי' תכב ס"ב.

(33) עמ' תשכח הערה 1.

(34) עמ' שח הערה 105.

(35) עמ' קי הערה 65.

מביא³⁶ מ'לקוטי מהרי"ח' שמפקפק על הענייה שבאמצע יעלה ויבוא משום הפסק, ומעיר הרב רסקין: "ויש לעיין בדבריו שהרי הענייה היא מענין הברכה", ולא הבנתי וכי איפה מצאנו שמותר להפסיק בענייה באמצע הברכה מענין הברכה, בברכות ק"ש וכיו"ב?

במק"א³⁷ דנתי בארוכה אודות הקטעים שלא נקדו בסידור, מצאתי שמציע הסבר חדש לאחד המקומות שנשאר ללא ניקוד: "זבדי" ישמרני...". ומסביר³⁸: "רבינו השאיר שם זה ללא ניקוד, מתאים לשיטתו... בכדי שלא להפריע למי שלא ידע הכוונות בשמות של ספרי קבלה, ואם יבטאו שם זה בפתח, כהשם זבדי' שבתנ"ך, יעלה להם בכל זאת... ובכל זה לא חסם בעד היודע הכוונות, והוא יבטא השם בקמץ", ואני בער ולא אדע הכוונה, שכאילו אדה"ז השאיר את זה בלא ניקוד בכדי שיטעו ויוכלו לקרוא בפתח ורק יודעי חן יקראו את זה בקמץ?!

אדה"ז אומר: "אבל להזכיר את השם בברכות... אסור עד שינקה ידיו", וע"ז מוסיף המחבר הסבר³⁹: "כי עיקר הצורך בנטילת ידים אינו לפני אמירת ברכות, כי אם לפני ק"ש ותפלה - ראה בית יוסף (סי' ד ד"ה ויברך) ושו"ע (שם סכ"ג)", ואינו ברור למה הביא כאן את דברי השו"ע, שהרי אדה"ז אומר כאן הפוך, שאסור, הרי שכן ישנו חיוב נט"י גם לברכות. ודבר זה אכן מפורש בשו"ע בהמשך הקטע שלא נעתק: "אא"כ הוא ישן על מטתו ערום, שאז אסור להזכיר את השם עד שינקה אותם".

מעתיק⁴⁰ ממכתבו של הרבי⁴¹: "וע"ד מה ששמעתי מספרים בכגון דא בנוגע לנקוד השמות בשמו"ע", יש להוסיף: הכוונה לנאמר ב'שער הכולל' פ"ו ס"ט.

(36) עמ' שעב הערה 42.

(37) ספר "הסידור - מבנה ונוסח סידורו של אדה"ז בעל התניא", היכל מנחם - מאנסי, תשס"ג, עמ' קפג-קפו.

(38) עמ' תפא הערה 31.

³⁹ עמ' ב הערה 15.

(40) עמ' רפד הערה 14.

(41) 'אגרות קודש' חלק ב עמ' רכד.

לפעמים הוא מקצר ומעלים את מקורותיו, ולדוגמא: "והמלקטים ציינו"⁴², "באיזה סידורים ציינו"⁴³, "בכמה סידורים"⁴⁴, "סיפר לי אחד"⁴⁵, "אך סיפרו לי"⁴⁶. או לדוגמא: "ויחון עלינו . . ולא קיבל רבינו שינוי המדקדקים האחרונים לומר 'ויחון אותנו'"⁴⁷, סתם ולא פירש, והכוונה לתיקונו של יצחק סטנוב ב'ויעתר יצחק'⁴⁸. או בנוגע לנוסח שלפני נפילת אפים: "רחום וחנן חטאנו לפניך..." שנאמר בלשון רבים, הוא מציין שבנוסח אשכנז זה נאמר בלשון יחיד: "רחום וחנן חטאתי לפניך..." ומוסיף מקור לנוסח אדה"ז: "וראיתי מציינים נוסח שלפנינו שהוא מנהג ספרד"⁴⁹, סתם ולא פירש מקורו. וכנראה הכוונה לסידור רש"ס⁵⁰.

לעומת הקיצורים הנ"ל הרי הספר מלא מראי-מקומות ובקיאיות מיותרות, כמו לדוגמא כשמעתיך דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע: "...הנה באגרות קודש . . נעתק בקובץ מנהגי חב"ד . . שערי הלכה ומנהג . . שערי מילה..."⁵¹; או: "מכתבי תורה . . צפנת פענח - כללי התורה והמצוה . . נעתק בקובץ יגדיל תורה..."⁵²; ומביא דברי הגרש"ז אויערבך "...מס' ועלהו לא יכול . . נדפס גם בס' הליכות שלמה..."⁵³; ומביא דברי הרבי מ"התוועדויות ה'תשד"מ . . שערי

(42) בעמ' קעב הערה 392.

(43) עמ' קצט הערה 5. ומה שדוחה דבריהם בנוגע לניקוד המלה "זכר" אינו מוכרח כלל, שהרי בכל זאת יש לדעת באיזה אופן לבטאות את המלה.

(44) עמ' רנז הערה 38.

(45) עמ' תשלב הערה 6.

(46) שם הערה 8.

(47) עמ' קסח הערה 381.

(48) סי' שכז, אליו צוין ב'לוח ארש', מהדורת יצחקי, עמ' תלו אות תנב.

(49) בעמ' קנז הערה 338.

(50) ח"ב עמ' 194.

(51) עמ' רט הערה 7.

(52) עמ' שי הערה 115.

(53) בע' קע.

המועדים - אדר...⁵⁴; ומעתיק מכתבו של הרבי מ'אגרות קודש' שלו, ומוסיף בסוף: "מכתב זה נעתק בלקו"ש...⁵⁵; ועוד כהנה רבות.⁵⁶

והוא מרבה לציין ולהעתיק מנהגים שונים הקשורים לתפילה, אבל לא בעקביות. לא ברור לי למה לא ציין בסוף תפילת העמידה⁵⁷ מנהג אמירת הפסוקים הקשורים לשם⁵⁸, והפסוקים של האדמו"ר⁵⁹. במנהגים ששייכים ל'קידוש לבנה' היה כדאי לציין ל'תורת מנחם'⁶⁰, שלא לומר 'אדון עולם' או פיוט 'אל אדון'. ועוד.

בנוגע לאי אמירת תחנון אחרי חג שבועות⁶¹ לפלא שלא העתיק אחד המכתבים הכי מעניינים של הגאון הרג'ובי לר"י לנדא רבה של בני ברק בנוגע לדברי אדה"ז אלו, ומסיים: "לכן יפה אנ"ש שי' עושים, לא כהמערערים, והכלל כמעט כל מקום שפסק הגאון האמיתי מלאדי ז"ל אמת"⁶².

עמ"כ אדה"ז ד"אין למחות ביד המקילין" שמתפללים מנחה בין השמשות, "וכמו שמצינו שהתירו חכמים איסור שבות מדברי סופרים בבין השמשות בשעת הדחק"⁶³, היה אפשר לציין למה שהקשה השואל בשו"ת 'מנחת אברהם'⁶⁴ הא ביו"ט שני אם לא נטל לולב אין מחויב בהשמ"ש, ולברך עליו אסור דספיקא דרבנן לקולא, א"כ ה"נ

(54) עמ' קעו.

(55) עמ' קפ סוף הערה 447.

(56) לדוגמא עמ' קפד הערה 459.

(57) בעמ' קנ.

(58) ראה בארוכה 'אגרות קודש' של הרבי ח"ב עמ' שצא.

(59) ע"ד שהביא בעמ' שעח הערה 68 המנהג לברך את האדמו"ר.

(60) ח"ח עמ' 112.

(61) עמ' קעד הערה 407.

(62) 'יגדיל תורה', נ"י, שנה שביעית, עמ' עו-עז.

(63) עמ' רלב-רלג.

(64) לרבי אברהם ריינהאלד, פיעטרקוב תרצ"ה, ח"א סי' ו.

גבי מנחה ייפטר מטעם ספד"ר. ע"כ קושית השואל. וכותב המחבר:
"הסידור אינו תח"י לעיין בו", ומתקן⁶⁵.

המחבר מציין⁶⁶ ש"בחומש 'תורה תמימה' שיבח נוסח" אדה"ז
בברכת הפטורה: "תושיע ותשמח", "אך מתארו בשם 'בקצת
נוסחאות'". הכוונה לנדפס בהערה לברכות הפטורה שבחומש זה,
והיה אפשר לציין גם לספרו של בעל 'תורה תמימה' לסידור, שמו
'ברוך שאמר', בהערה לברכה זו, שם הוא אומר שנוסח זה "שמעתי
מרבנן קשישאי".

והנה למרות דברי המחבר⁶⁷: "בנוסח התפלה ניסינו . . להעיר על כל
שינוי וחידוש של רבינו כפי שמצאה ידינו להשוות לסידורים ופוסקים
שקדמוהו...". הרי הוא מודה במקצת ש"רק לפעמים על השינויים
בניקוד"⁶⁸, ואכן לא העיר על הרבה דברים גם בניקוד וגם בנוסח,
ולדוגמא בקשר לניקוד של "שי"י הדם" שב'איזהו מקומן'⁶⁹, ובפרקי
אבות⁷⁰: "משירי כנסת הגדולה", וישנו אריכות בזה אצל הרז"ה
ב'שערי תפלה' אות מז ואצל היעב"ץ ב'לוח ארש' אות מג. ובנוגע
לכתיב ב'אדון עולם': "בטרם כל יצור נברא"⁷¹, יש לציין שכ"ה גם
בסידורי האר"י ר' אשר ורי"ק דפוס ראשון, סלאוויטא תקס"ד⁷².
בתפילת 'עלינו' הוא מעיר⁷³: "בכל הסידורים שראיתי ליתנהו לתיבות
[ויקבלו כלם] 'עליהם את'..." , אמנם המלה "את" נמצא בסידורי
האר"י ר' אשר ורי"ק ואצל ר' שבתאי סופר.

(65) וראה הגהות 'דברי מרדכי' בסוף הספר, במהדורת צילום נ.י. תשמ"א, שמתקן
באופן אחר.

(66) עמ' דש הערה 90.

(67) עמ' 8.

(68) עמ' שכה הערה 2.

(69) עמ' קז.

(70) פ"א מ"ב, בסידור זה עמ' שכח.

(71) עמ' צה הערה 5.

(72) אבל במהדורת לבוב תרי"ט: יציר.

(73) עמ' קצד הערה 497.

העתיק⁷⁴ דברי אדה"ז ב'לקוטי תורה'⁷⁵ ש'בנוסחא הישנה הי' כתוב אתה הוא עד שלא בראת", ולא צוין שום מקור לגירסא זו⁷⁶, ויש לציין שכ"ה הנוסח בסידור רש"ס, ובבאורים לסידורו הוא מציין ש"כך מצאתי הנוסח בסידור ישן נושן כתוב בקלף", ומוסיף שאף שזה אינו נוסחת הטור והרמב"ם, אבל כ"ה גם בסידור מהרש"ל⁷⁷.

בנוגע לנוסח ב'כתר' העתיק⁷⁸ מה שהערתי שב'קדושת לוי' נמצא הגירסא "אחרית כבראשית" כגירסת אדה"ז, אמנם ישנם שינויים בין דפוסים השונים של ה'קדושת לוי', "ויש לבדוק הדפוס הראשון". ויש להוסיף שגם בשני הדפוסים הראשונים (זאלקוויא תקס"ו וברדיטשוב תקע"ו) נדפס: "כבראשית". בנוגע ללשונות הסליחה והמחילה לחטאים ועונות האריך בזה ומציין לשיטות השונות⁷⁹. ולפלא שלא ציין שנוסחאות שונות סותרות עצמן מתפילות יום חול לתפלת יום כפור, ולדוגמא נוסחת סידורי האר"י ר' אשר ורי"ק.

מזכיר את הגירסא בברהמ"ז שנמצא בסידור הבעש"ט "הגדושה"⁸⁰, ומביא מסידור 'אוצר התפלות' "שלא מצא גירסא זו בשום סידור קדמון". ובהמשך מבאר הרב רסקין ש"הגדושה" "מתאים יותר ליתר התוארים". להעיר מ'לקוטי מהרי"ח'⁸¹ שמזכיר גם את הביאור וגם את הגירסא: "ועיין בס' מאורי אור"⁸² שתמה דמה ענין הקדושה בין הפתוחה והרחבה? ומשום הכי מסכים לומר הגדושה, ושכן הוא נוסחא ישנה ע"ש". הגירסא מוזכרת גם ב'ערוך השלחן'⁸³, והביאור

(74) עמ' צט הערה 20.

(75) ש"ש יד, ג.

(76) גם ב'מראי מקומות' שבהוספות ל'לקוטי תורה' לא ציינו ע"ז כלום.

(77) וראה עוד שם בכרך המבוא והמילואים עמ' עט וסוף עמ' ריח.

(78) עמ' שיד הערה 132.

(79) עמ' קא הערה 28, עמ' תקמח הערה 33.

(80) עמ' שעב הערה 37.

(81) ח"א עמ' קיח.

(82) לא הצלחתי לברר לע"ע לאיזה ספר הכוונה.

(83) או"ח סי' קפח ס"ו.

נמצא גם בספר 'ברוך' שאמר' על התפילה לבעל 'תורה תמימה'⁸⁴.
בענין זה ישנו הערה חשובה ברשימת אדמו"ר מוהריי"צ אודות סידור
הבעש"ט⁸⁵: "בברכת המזון דחול כתוב כזה הקדושה והרחבה ובשל
ש"ק כתוב כזה הגדושה..."⁸⁶.

נדמה לי שידיעת המנהגים בקהילות שונות היה מבהיר ומוסיף
הרבה גוון להערות. ואציין בזה כמה דוגמאות. המחבר מזכיר⁸⁷ את
מנהג אמירת לדוד ה' אורי לאחר תפלת ערבית, ויש להוסיף שכן הוא
מנהג קהילות אשכנז. מביא מ'השער הכולל'⁸⁸ שישנו נוסח "הזך
והזהר"⁸⁹, יש לציין שזהו הנוסח הנפוץ היום בנוסח ספרד החסידי.
העיר על השמטת פסוקי מוסף שבת וראש חודש⁹⁰. אמנם הערה זו
שלא במקומה היא, שהרי רוב רובם של אלו שאומרים פסוקי מוסף
אומרים אותם לפני 'איזהו מקומן' ולא לפני 'אביי הוה מסדר'. 'שער
הכולל'⁹¹ אכן מעיר על ענין זה לפני איזהו מקומן⁹².

בנוגע לאמירת "שומר ישראל" הוא מציין⁹³ בשם סידור רש"ס⁹⁴
שלפי מנהג אשכנז אומרים אותו רק בתענית ציבור. ולפי זה הוא
מסביר יפה את דברי המג"א⁹⁵, וזה נחמד. אבל אלו המכירים את נוסח

(84) עמ' ריא בדפוס תשל"ט.

(85) 'כפר חב"ד' גליון 906 עמ' 29 (ובגליון 908 עמ' 35).

(86) וראה שם עמ' 31 צילום מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע "בלתי מוגה", מכ"ה שבט
תשמ"ז: "בסי' הנ"ל בברהמ"ז (הראשון) הנוסח: לידך המלאה הפתוחה הקדושה
(עם ק'). בנוסח ברהמ"ז של הגדה של פסח כתובה הגדושה (עם ג')", וראה הערה 1
שם.

(87) עמ' קפט הערה 472.

(88) פיי"ט ס"ד.

(89) עמ' רפה הערה 18.

(90) עמ' קה הערה 52.

(91) ראה פ"ג סכ"ג.

(92) וראה ההערה בסידור רש"ס עמ' 36 סוף אות א.

(93) עמ' קסב הערה 354.

(94) וראה עוד בכרך המילואים לסידור הרש"ס עמ' קסו הערה לעמ' 201.

(95) סי' תרפה ס"ב בסופו.

אשכנז יודעים שזה היה רק מנהג אשכנז הקדמון וברובם ככולם של הקהילות אומרים "שומר ישראל" בכל יום. ולהעיר: שני המנהגים גם יחד אינם אלא לפי נוסח אשכנז, וע"כ היה מיותר לדון בכ"ז בסידור אדה"ז.

יש לפעמים עודף, שאינו מוסיף הרבה ולפעמים אפילו משהו לא. ראה לדוגמא⁹⁶ תיאור הכת"י שממנו נדפס קטע מסוים של ה'פסקי דינים' של הצ"צ. ובאם כוונתו לרמז לסברא שאולי קטע זה אינו מהצ"צ, לכאורה אין לו כל יסוד. גם מיותר לגמרי בספר כזה מה שלפעמים שולח ידו בדרוש⁹⁷.

ועוד דוגמא להערות מיותרות. העתיק⁹⁸ מש"כ אדמו"ר האמצעי ש"נוסח קבלת שבת (שייסדו הר"ש אלקבץ...) הוא ע"פ סדר פסוקי שיר השירים", ומוכיח באריכות שכוונתו לפיט 'לכה דודי', ודבר זה מובן מענינו, והאריכות אך למותר.

העיר⁹⁹ שבכמה סידורים נאמר: "ששה זכירות" במקום "שש זכירות", מה זה בא ללמדנו, והרי זה טעות דמוכח!

בקשר לסגנון יש להעיר שתמוה לפעמים התוארים, שהם קצת ע"ד הסלנג החב"די, ולדוגמא: "המונקאטשער"¹⁰⁰, או: "הרב ממונקאטש ז"ל"¹⁰¹, ורק במקום אחד זה נכתב נכון: "הרה"צ ממונקאטש"¹⁰².



96) עמ' לה בשוה"ג.

97) ראה לדוגמא עמ' קצז שתי ההערות בשוה"ג, עמ' רמח הערה 11, ועוד.

98) עמ' רנג הערה 24.

99) עמ' קצט סוף הערה 1.

100) בעמ' קעד הערה 405.

101) בעמ' פ הערה 69.

102) בעמ' ש הערה 78.

ביאור בתהילים פסוק טו פרק קד

הרב שמואל הלוי הבר
מח"ס אפריון לרבי שמעון

"ויין ישמח לבב אנוש"

איתא בגמרא ברכות (דף לה, ב):

"אלא חמרא סעיד, ומשחא לא סעיד. - וחמרא מי סעיד, והא רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא כי היכי דנגרריה ללביה וניכול מצה טפי - טובא גריר, פורתא סעיד. - ומי סעיד כלל, והכתיב: (תהלים ק"ד) ויין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד וגו' נהמא הוא דסעיד, חמרא לא סעיד, - אלא, חמרא אית ביה תרתי - סעיד ומשמח, נהמא - מסעד סעיד, שמוחי לא משמח" ע"כ.

ויש לעיין היכן הרמז בכתוב דיין יש בו שני הדברים משא"כ לחם, והרי מכרח דיש רמז בזה כי לכאורה פשט הכתוב הוא דיין משמח ולחם מסעיד.

ונראה לי שבבהקדם דיש לעיין בפסוק עצמו כמה דברים: א) שאומר להצהיל פנים משמן, כאילו שזה המשך ל"ו והוי לי' למימר ושמן להצהיל פנים. ב) מהו להצהיל פנים משמן, והרי גם יין מצהיל פנים כמפורש במדרש ויקרא רבה (פרשה לו) מה הגפן הזאת כל השותה ממנה יין פניו מצהילות.

ג) מדוע אומר כאן ולחם לבב אנוש יסעד, הרי כבר אמר בפסוק הקודם אדות הלחם "להוציא לחם מן הארץ" ואם רוצה לומר בשבח הלחם שסעיד היה לו לומר זה בפסוק דלעיל. ד) אפילו אם רוצה לאמר זה בפסוק נפרד היה לו לומר זה בתחילת הפסוק כהמשך לפסוק הקודם ואחר כך לומר ויין וגו'.

לכן נראה לומר דהכתובים מדברים בשבח הבריאה מן הקל אל הכבד, היינו מן הפחות למשובח יותר, תחילה מצמיח חציר לבהמה, אחר כך ועשב לעבודת האדם, ואחר כך להוציא לחם מן הארץ.

ובפסוק דידן ממשיך לדבר בדבר חשוב יותר מן הלחם והוא היין, ועליו אומר ויין ישמח לבב אנוש, וממשיך לדבר בשבח היין שהנו גם מצהיל פנים שבדרך כלל זה ענין השמן, ולאחר זה ממשיך עדיין אדות היין שהוא גם סועד הלב שבדרך כלל זה ענין הלחם.

ועוד דתיבת לחם כאן יתכן פירושה סעודה וכמ"ש (בראשית מג, לב) "כי לא יוכלון המצרים לאכל עם העברים לחם כי תועבה היא למצרים", ולפירוש התרגום שם אין הכוונה ללחם אלא לסעודה עם בשר וכו', וכ"כ רש"י עה"פ "לאכל לחם" בפרשת ויצא (לא, נד) ובכמה מקומות.

והנה אף דכל זה אינו פשוטו של מקרא, אבל בדרך רמז יש לומר דזה כוונת הכתוב.

ומעתה יומתק, דהמשך הפסוק שלאחריו "ישבעו עצי ה' וגו'" קאי על עצי גן עדן וכו' כמבואר ברש"י, כי הכתובים הולכים בסדר מן הקל אל הכבד.

ובפסחים (דף קט, א) איתא:

"תנו רבנן חייב אדם לשמח בנו ובני ביתו ברגל, שנאמר (דברים טז) ושמחת בחגך, במה משמחם - ביין. רבי יהודה אומר אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם - ביין, ונשים במאי תני רב יוסף: בבבל - בבגדי צבעונין, בארץ ישראל - בבגדי פשתן מגוהצין. תניא, רבי יהודה בן בתירא אומר בזמן שבית המקדש קיים - אין שמחה אלא בבשר, שנאמר (דברים כז) וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך. ועכשיו שאין בית המקדש קיים - אין שמחה אלא ביין, שנאמר (תהלים קד) ויין ישמח לבב אנוש", ע"כ.

ועיין בית יוסף על הטור או"ח ס' תקכט שתמה על הרמב"ם דנראה מדבריו דגם עכשיו יש שמחה בבשר, עי"ש. וכבר תירצו האחרונים ואכמ"ל בזה.

ישמח לבב אנוש (ב)

הנה תיבת לבב נמצאת למעלה מארבעים פעם בתנ"ך, (יב"פ מהם בתהילים), אך תיבת לב נמצאת הרבה יותר - למעלה ממאתיים פעם (ובתהילים עצמו יש כ"ב פעם).

והנה כמו כן בהטיות תיבת לב הנה רובם בבי"ת אחת, כמו לבי יש 78 פעם ולבבי 21 בלבד, וכן לבך 53 פעם ואילו לבבך 42 פעם, כמו כן לבו יש 70 פעם ואילו לבבו 26 פעם.

כמו כן בהטיות רבים, הנה לבנו יש 6 פעם ולבבנו נמצא ד"פ. וכן לבם נמצא 44 פעם ואילו לבבם 14 בלבד.

אך יוצא מן הכלל הוא ההטיה בלשון נוכח לרבים דבהטיה זו הוא ההיפך לגמרי, לבכם נמצא 3 פעמים בלבד, (אחד בתורה - בראשית יח, ה. אחד בנביא - ישעיהו סו, יד. ואחד בכתובים - לעיל מח, יד), ואילו לבבכם נמצא 35 פעם (חמש מהם בתהילים). וצריך עיון הטעם.

והנה כל הנ"ל נכון גם עם הוספת אות השימוש לפני התיבה, מלבד לבך ולבבך שבהוספת אות השימוש הם שוים ממש (64 פעם).

והנה איתא במשנה ברכות פרק הרואה (דף נד, א) עה"פ "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך" (דברים ו, ה) - בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע. וכן איתא בספרי והובא בפירש"י עה"פ.

ובפשטות נראה דדרשו כן משום דכתיב בשני בתי"ן (וכ"כ התפא"י והשפ"ח).

וכן נראה מפירוש מלאכת שלמה על המשנה שמביא דברי האר"י ז"ל שבי"ת בא"ת ב"ש היא שי"ן וכן יצר בגי' ש' ושני בתי"ן היינו שני היצרים.

וכן נראה מזהר פרשת וארא (דף כו, ב) דדרש כן עה"פ "והשבות אל לבבך" (דברים ד, ט) "והשבות אל לבך מיבעי ליה . . לבבך יצר טוב ויצר הרע דאתכלל דא בדא וכולא חד".

ולכאורה היינו עפ"י הנ"ל דברוב הפעמים כתוב לבך, ולכן כל היכא דכתיב לבבך יש לדרוש.

וכעין זה איתא בגמרא מגילה (דף טז, א) עה"פ וחמת המלך שככה (מגילה ז, י) "שתי שכיכות הללו למה, אחת של מלכו של עולם ואחת של אחשורוש", וכ' שם המהרש"א "דבכל המקרא לא מצינו אלא בכ' אחד וישכו המים כשוך חמת המלך".

אך מהזהר עה"פ נראה דדריש ליה מהא דכתיב בכל לבבך דהכי איתא התם (פרשת ואתחנן - דף רסז, א) "ת"ח לית לך מלה בחביבותא קמי קודשא בריך הוא כמאן דרחים ליה כדקא יאות ומה הוא כמה דכתיב בכל לבבך בכל מאי קא מיירי בלבבך מבעי ליה, בנפשך, במאדך מהו בכל לבבך אלא לאכללא תרין לבין חד טב וחד ביש, בכל נפשך חד טב וחד ביש, בכל מאדך דא לא אתיא לדרשא א"ר אלעזר ואפילו האי לדרשא הוא, מ"ט בין דנפל ליה ממונא מירותא או מסטרא אחרא או בין דאיהו רווח ליה ועל דא כתיב בכל מאדך", ע"כ.

וכן מצאתי מפורש באבודרהם שכ' (בברכת הראיה) "וחייב אדם לברך על הרעה בטובת נפש כדרך שהוא מברך על הטובה בשמחה שנאמר (דברים ו, ה) ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך. בכל לבבך בשני יצריך פי' מריבויה דכל קא דריש ביצר טוב וביצר רע, שיסור מרע ויעשה טוב לאהבתו".

ונראה מדבריהם דאי לאו תיבת בכל לא הוי דרשינן מתיבת לבבך לרבות יצר טוב ויצר הרע, ואיך יתאים זה עם פירוש הזהר עצמו עה"פ והשבות אל לבבך שהובא לעיל.

ונראה להשוות בין הפירושים, דכאן דווקא הדרש הוא בעיקר מהא דכתיב בכל דאי הוי כתיב בלבבך לא היינו דורשים כלל, כי הרי הבאנו לעיל דעם אות השימוש הנה תיבת לבך ולבבך שוים במספר, ואם כן אין מקום לדרוש מדוע נקט בחד גוונא, ודווקא משום דכתיב בכל לבבך שייך למידרש, ודו"ק.

והנה גם בפסוק דידן דכתיב "ויין ישמח לבב אנוש" יש לדרוש ב' יתירה, דמלבד שבכללות הרי יין משמח אלקים ואנשים כדאיתא בברכות (דף לה, א):

"דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מניין שאין אומרים שירה אלא על היין - שנאמר (שופטים ט') ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים, אם אנשים משמח - אלהים במה משמח, מכאן, שאין אומרים שירה אלא על היין".

ויש מקום לומר דהכוונה גם לנשמה האלקית שבאדם (אלקים) והיצר טוב שבו (ואנשים).

הנה יתירה מזו הרי יש לדרוש גם כאן ליצר טוב ויצר הרע, כי יין כשם שמשרת ליצר טוב כן משרת את היצר הרע כי גם היצר נכלל בכלל הלבב שעליו נאמר יין ישמח לבב אנוש.

והוא עפ"י מה דאיתא ביומא (דף עו, ב):

"אלא, דכולי עלמא תירוש חמרא הוא, ובנדרים הלך אחר לשון בני אדם. ואמאי קרי ליה יין ואמאי קרי ליה תירוש, יין - שמביא יללה לעולם, תירוש - שכל המתגרה בו נעשה רש. רב כהנא רמי: כתיב תירש וקרינן תירוש, זכה - נעשה ראש, לא זכה - נעשה רש. [רבא] רמי: כתיב ישמח וקרינן ישמח, זכה - משמחו, לא זכה - משממו. והיינו דאמר רבא: חמרא וריחני פקחין".

וכן איתא בסנהדרין (דף ע, א) וברש"י שם "כתיב יין ישמח בשי"ן דמשמע לשון שומם שמשממהו ונוטל חכמת לבו, וקרינן ישמח - לשון שמחה, פקחין - עשאוני פקח".

עיין מנחת שי כאן בארוכה דראה ספרים כ"י דכתוב בהם ישמה בה"א וקרינן ישמח, וכ' דאולי לזה נתכוון רבא, אך מסיים דאצלנו אין הגירסא כן ואין הפרש בין כתיב לקרי כאן, ולכן צריך לפרש כפירוש רש"י.

וכן איתא בגמרא ברכות (דף נז, א):

"תני תנא קמיה דרבי יוחנן: כל מיני משקין יפין לחלום חוץ מן היין, יש שותהו וטוב לו, ויש שותהו ורע לו; יש שותהו וטוב לו - שנאמר (תהלים ק"ד) ויין ישמח לבב אנוש, ויש שותהו ורע לו - שנאמר (משלי ל"א) תנו שכר לאובד ויין למרי נפש, אמר ליה רבי יוחנן לתנא, תני: תלמיד חכם לעולם טוב לו, שנאמר (משלי ט') לכו לחמו בלחמי ושתו ביינ מסכתי".

ובאריכות יותר מענין הזהירות ביינ איתא במדרש תנחומא פרשת נח (סימן יג ופרשת שמיני (סימן יא) עי"ש.

וכל זה נרמז בתיבת לבב אנוש שב' יתירה רומז גם ליצר הרע כנ"ל בפירוש חז"ל עה"פ בכל לבבך.

אלא דבזהר רעיא מהימנא פרשת פנחס (דף רטז, ב) איתא על פסוק דידן ביאור עפ"י קבלה מדוע כתיב לבב ולא לב, והכי איתא התם:

"ויין ישמח לבב אנוש דא יינא דאורייתא דהכי סליק יין כחושבן סו"ד ומה יי"ן צריך למהוי סתים וחתים דלא יתנסך לע"ז אוף הכי צריך למהוי סתים וחתים סוד דאורייתא וכל רזין דילה ולא אשתקייין אלא ליראיו, ולא למגנא עבדין כמה פקודין ביינ ומברכין בי' לקודשא בריך הוא ויין אית ליה תרי גונין חור וסומק דינא ורחמי והיינו ב' תוספת ביינ כגוונא דשושנה חורא וסומקא חור מסטרא דימינא סומק מסטרא דשמאלא.

ומאי לבב אנוש לב הו"ל למימר אלא אית לב מסור ללב ואינון ל"ב אלהים דעובדא דבראשית ב' מן בראשית ל' מן לעיני כל ישראל איהו ל"ב תניינא דא ל"ב ל"ב (ס"א אינון) שנים ס"ד חסר תמניא לע"ב דאיהו ויכלו, אינון שבעה ימי בראשית, תמינאה מאי היא הוי ספר

בראשית עם (בראשית ה) זה ספר תולדות אדם זה ע"ב בחושבן ביין".
(עי"ש בנצוצי אורות פירוש הדברים).

ומכהנ"ל נראה דכל היכי דכתיב לבבך יש לדרוש, וקצ"ע מה ידרשו
במקומות אחרים דכתיב לבבך ויהיה דוחק לפרש דקאי גם על היצר
טוב, כמו ורם לבבך (דברים ח, יד) עם לבבך בליעל (שם טו, ח) וכן
ואת רוע לבבך (ש"א יז, כח) וכיו"ב, אלא דגם שם יש לישוב ואכמ"ל.

והנה עפ"י הנ"ל לכאורה במקום שכתוב בבי"ת אחת אין לדרוש,
ויש לעיין ממדרש רבה בראשית עה"פ "ואקחה פת לחם וסעדו
לבכם", דהכי איתא התם "א"ר אחא וסעדו לבבכם אין כתיב כאן, אלא
וסעדו לבכם הדא אמרת אין יצר הרע שולט במלאכים הוא דעתיה דר'
חייא, דא"ר חייא שיתו לבבכם לחילה אין כתיב כאן אלא לבכם, הדא
אמרת שאין יצר הרע שולט לעתיד לבא". ולכאורה עפ"י הנ"ל אין
מקום לדרוש היכי דכתיב בבי"ת אחת.

ונראה דשאני הכא דלעיל מיניה איתא במדרש שם "אמר ר' יצחק
בשלשה מקומות שמענו שהלחם סועד לבב, באברהם כתיב ואקחה פת
לחם וסעדו לבכם (בראשית יח, ה), ובשופטים כתיב סעד לבך פת לחם
(שופטים יט, ה) וכאן כתיב ולחם לבב אנוש יסעד". (הובא בפירש"י
עה"פ).

ומשום דבאנוש כתיב ולחם לבב בשני בתי"ן לכן מבאר מדוע לא
נאמר כן במלאכים.

וכן יש לומר בדרשת שיתו לבכם (תהלים מח, יד) כי משה רבנו אמר
שימו לבבכם (דברים לב, מו), לכן קמתמה מדוע דוד המלך שינה
ואמר שיתו לבכם, אלא משום דלעתיד לבוא לא יהיה יצר הרע.

להצהיל פנים משמן

לאנהרא אפיא - תרגום, וכ"כ האב"א, והמצודות כ' "להצהיל ענין
הארה כמו צהלה ושמחה". (אסתר ח, טו).

והנה צהלה ענינה שמחה בקול רעש כמ"ש צהלי קולך (ישעיה י, ל)
פצחי רנה וצהלי (שם נד, א) מקול מצהלות אביריו (ירמיה ח, טז)
וכיו"ב באחד עשרה מקומות בתנ"ך שמוזכר ענין צהלה, אך אין בשום
מקום שיהיה ענינו להאיר מלבד כאן.

אך האב"ע עה"פ "והעיר שושן צהלה ושמחה" - כ' "פירוש צהלה
כטעם אורה כאדם שהוא יושב בחושך ויצא לאור העולם שהוא הפך

בלא אמצעי כן היה דבר ישראל", ונראה דיהיה צהל זה כמו צהר מלשון אור. וצ"ע מדוע לא יפרש צהלה מלשון שמחה בקול רעש ככל הפסוקים הנ"ל.

להצהיל פנים משמן (ב)

בפשטות נראה הכוונה על ידי אכילת שמן מאירים הפנים אך המצודות הוסיף "על ידי כשירבה לאכל ממנו ולמשוח בו".

והנה גם על ידי אכילת שום נהיה צהלת פנים כמפורש בגמרא בבא קמא (דף פב, א). חמשה דברים נאמרו בשום משביע, משחין ומצהיל פנים וכו'.

וכן איתא במדרש ויקרא רבה (פרשה לו) מה הגפן הזאת כל השותה ממנה יין פניו מצהילות.

ולחם לבב אנוש יסעד

איתא במדרש רבה (בראשית פרשה מח): "א"ר יצחק בתורה ובנביאים ובכתובים מצינו דהדא פיתא מזוניתא דליבא, בתורה מנין ואקחה פת לחם וסעדו לבכם, בנביאים (שופטים יט) סעד לבך פת לחם, בכתובים (תהלים קד) ולחם לבב אנוש יסעד". הובא בפירש"י עה"ת (בראשית יח, ה).

הא דכתיב כאן לבב ולא לב, יש לבאר עפ"י מה דאיתא בגמרא ב"ב (יב, ב) "א"ר אבדימי דמן חיפה קודם שיאכל אדם וישתה יש לו שתי לבבות, לאחר שאוכל ושותה אין לו אלא לב אחד שנאמר (איוב יא, יב) ואיש נבוב ינבב. וכתיב (שמות כז, ח) נבוב לחות ומתרמינן חליל לוחין".

וברש"י "איש נבוב - כשהוא חלול בלא כרס מלאה, ילבב - כמה לבבות שאינו מסכים לדעת שלימה".

עוד יש לומר על דרך שאמרנו לעיל על מ"ש "ויין לבב אנוש" דקאי על יצר טוב ויצר הרע, הנה כמו כן יש לומר באכילת הלחם והסעודה שיש בזה שתי אכילות, אכילת יצר הטוב לשם שמים וכו' ואכילת יצר הרע שאוכל למלאות תאות נפשו, כמבואר בספרי מוסר ובארוכה יותר בספרי דא"ח.



לזכות

החתן התמים הרב צבי הירש שיחי' רימלר

והכלה מרת פערל שתחי' שניידער

לרגל בואם בקשרי השידוכין

ביום ד' י"ב אדר ב' ה'שס"ה

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

על יסודי התורה והמצוה

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' שרגא פייבל וזוגתו מרת ציפורה שיחיו

רימלר

הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת בלומא שיחיו

שניידער

לזכות

התמים שלום דובער שיחי'

לרגל היכנסו לעול מצוות

ביום א' ט"ז אדר ב' ה'תשס"ה

יה"ר שיגדל להיות

חסיד ירא-שמים ולמדן

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריו

הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת רבקה שיינא שיחיו

פעוונזנער

לזכות

התמים משה שיחי'

לרגל היכנסו לעול מצוות

ביום ב' י"ז אדר ב' ה'תשס"ה

יה"ר שיגדל להיות

חסיד ירא-שמים ולמדן

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריו

הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת בתי' שיחיו

דייטש

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י

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

שם-טוב

לעילוי נשמת

האשה החשובה

מרת חנה מרים בת ר' משה ע"ה

נפטרה תענית אסתר ה'תשנ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה הרה"ת ר' אהרן וזוגתו מרת מינא שיחיו

שפוטץ

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת מלאכתו מלאכת שמים
ר' יהושע זעליג ע"ה
ב"ר משה זלמן הכהן ע"ה
כצמאן
נפטר ח"י אדר ה'תשנ"ח
ת. נ. צ. ב. ה.
◆
נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן
ומשפחתו שיחיו