**ב**"**ה
שבת פרשת נח ה**'**תשע**"**ו**

**שנת הקהל**

**גליון ג [אלף-צה]**

תוכן הענינים

[תוכן הענינים 1](#_Toc432721220)

[גאולה ומשיח 3](#_Toc432721221)

[הערות בענין אליהו הנביא לע"ל 3](#_Toc432721222)

[הת' שלום צירקינד 3](#_Toc432721223)

[הלכה ומנהג 6](#_Toc432721224)

[אבינו מלכנו בראש השנה כשיש ברית מילה בבית הכנסת 6](#_Toc432721225)

[הרב לוי יצחק ראסקין 6](#_Toc432721226)

[חמשת הלכות שבת שנתפרשו ע"י הנביאים 8](#_Toc432721227)

[הרב שלום דובער לוין 8](#_Toc432721228)

[בענין קבלת שבת מיד בשעת הדלקת הנרות (לפי דעת שוע"ר) 18](#_Toc432721229)

[הרב גדלי' אבערלאנדער 18](#_Toc432721230)

[בירורים שונים בהלכות סוכה 20](#_Toc432721231)

[הרב יקותיאל פרקש 20](#_Toc432721232)

[דעת רבינו הזקן בהחילוק בין מצוות בדיקת חמץ לשאר מצוות 27](#_Toc432721233)

[הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג 27](#_Toc432721234)

[בדין ברכת אילנות (גליון) 28](#_Toc432721235)

[הרב מאיר צירקינד 28](#_Toc432721236)

[כיבוי הגפרור לאחר הדלקת נרות שבת (גליון) 29](#_Toc432721237)

[הרב שרגא פייוויל רימלער 29](#_Toc432721238)

[שונות 30](#_Toc432721239)

[מבוא לתניא מהדורא קמא (ה) – מעתיקי הכת"י וסימניהם 30](#_Toc432721240)

[הרב פרץ יצחקי 30](#_Toc432721241)

[נגלה 35](#_Toc432721242)

[קונס עצמו בריבית 35](#_Toc432721243)

[הרב שבתאי טייר 35](#_Toc432721244)

[מצות החזרת ריבית 36](#_Toc432721245)

[הרב חנני' יוסף אייזנבך 36](#_Toc432721246)

[תורת רבינו 41](#_Toc432721247)

[היחס הרצוי לעיסוק בלבושי הפרנסה (גיליון) 41](#_Toc432721248)

[הרב נחום שטראקס 41](#_Toc432721249)

[חסידות 44](#_Toc432721250)

[כוונת הביטוי 'דרך משל' בתניא 44](#_Toc432721251)

[הרב וו. ראזענבלום 44](#_Toc432721252)

**הקובץ הבא**

**יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ נח ה'תשע"ו
הערות יש לשלוח** לא יאוחר **מיום ג', כ"ט תשרי ה'תשע"ו**

**"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"** (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

----------------------------------------------------------

**למשלוח הערות:**

**פאקס:** 718-247-6016

**אימייל:** haoros@haoros.com

**להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275**

**ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:**haoros.com

----------------------------------------------------------

גאולה ומשיח

בדברי הזהר אודות קריאת פ' הקהל מפיו של משיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

המלך דורש דרשות באמצע קריאת הקהל

איתא בזוהר פרשת שלח (דף קסד עמוד ב): "זמין מלך ישראל למקרי בפרשת הקהל, ודא ליהוי מלכא משיחא ולא אחרא, ובההוא ס"ת דההוא נהירו אי חסידא קדישא, זכאה איהו, דמפומיה ישמעו קל נעימו דמלוי מאינון מלין סתימין דפריש באורייתא", [אשרי מי שישמע מפיו של משיח קול נעימות דבריו מאותם דברים הסתומים שיפרש בתורה], הרי מבואר הכא, דכאשר המלך קורא בתורה במעמד הקהל, ה"ה מוסיף גם פירושים בפרשיות אלו שהוא קורא, דלכן קאמר בזהר דאשרי מי שישמע קריאות הפרשיות בהקהל מפיו של משיח מאותם דברים הסתומים שיפרש בתורה, ועי' גם בתוספתא סוטה פ"ז ה"ט: "קורא מתחילת אלה הדברים עד שמע, והיה אם שמוע, עשר תעשר, וכי תכלה לעשר, רבי אומר לא היה צריך להתחיל מראש הספר אלא שמע והיה אם שמע תשמעו עשר תעשר וכי תכלה לעשר ופרשת המלך עד שגומר את כולה, ודרשיות נדרשות בה", ואף דבמנחת יצחק שם פירש שזה קאי על החכמים שהיו דרושים הדרשות שבפרשת המלך כדי להודיע למלך משפטו כדי שיהי' בקי באלו ההלכות השייכים אליו, וכ"כ בחסדי דוד שם: "בפרשת המלך דרשיות נדרשות בה: נראה דרוצה לומר שהחכמים שבעזרה היו דורשים הדרשות שבפרשת המלך כגון לא ירבה לו נשים יותר משמונה עשרה וכן על זה הדרך, כדי להודיע להמלך משפטו אם לא היה בקי בהלכות".

אבל במנחת בכורים שם פירש כוונת התוספתא, למימרא דלא לישנא דקרא לחוד אומר המלך לפניהם אלא דורש לפניהם כל הפרשה, וכ"כ בס' רוקח על התורה פ' וילך שם: "תקרא את התורה לרבות שיפרש להם שיבינו וכו' ב' שמיעות לימוד ויראה כנגד תושב"כ ותושבע"פ כי הי' קורא התורה ומפרש כמו שעשה עזרא", וכ"כ בס' בכור שור פ' וילך: "באזניהם קריאה הנשמעת לאזנים שיהא מפרש ומתרגם אותה באר היטב עכ"ל", ועי' גם בהעמק דבר (דברים לא,יא) וז"ל: באזניהם. שיכנס באזניהם. היינו שיתרגמו ויבינו מה ששומעים: ולמען ילמדו. הדינים וההלכות שנשנו בתורה שבכתב: ויראו את וגו'. לא כתיב שילמדו לירא. שהרי לע"ע בגדולים דבר. שמבינים ביראת ה'. אלא שמיעת הפרשה בהקהל ובבית הבחירה פועל בלב שישיגו יראת ה': ושמרו לעשות וגו'. יהיו עסוקים בבאור הפרשיות שבכתב. והיינו תלמוד כמש"כ כ"פ. ובמה שהמלך מפרש בשעת קריאה ולמוד הדינים הנלמד מדיוק המקרא. ילמדו גם המה לדקדק ולבאר את כל דברי התורה, יהיו עסוקים בבאור הפרשיות שבכתב עכ"ל, וכל זה מתאים להמבואר בזהר. ועי' גם בקובץ הקהל להאדר"ת (סוף ע' מ"ב) דנקט כן ושזהו כוונת התוספתא הנ"ל.

ועי' מג"א סי' רפ"ב ס"ק ו' שהוכיח דאשה חייבת לשמוע קריאת התורה ואעפ"י שנתקנה משום ת"ת ונשים אינן חייבות בת"ת מ"מ מצוה לשמוע כמו במצות הקהל עיי"ש, הרי דמדמה קריאת פ' הקהל לשאר הקריאות בתורה, ולפי"ז צ"ב דהלא בקריאת התורה לא מצינו אלא מתורגמן בלבד ואין מפסיקים באמצע הקריאה עם דרשות וכו' (ראה שו"ע או"ח סי' קמ"ו סעי' ב' ובמשנ"ב שם ס"ק ה' וש"נ) ומאי שנא הכא בקריאה דהקהל?

החילוק בין קריאת התורה לקריאה דהקהל

וכבר נתבאר בזה בגליון הקודם ע"פ מ"ש בלקו"ש חל"ד פ' וילך א' לבאר היסוד והמטרה דמצות הקהל שענינו הוא לחיות מחדש מעמד הר סיני וכדמוכח מלשון הרמב"ם הל' חגיגה (ח"ג ה"ו): "חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה וגילה ברעדה כיום שניתנה בסיני אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל", ובסעי' ד' מבאר שכל המעמד הגדול והקדוש אינו כ"כ בשביל לימוד התורה לימוד פרשיות אלו אלא בשביל החיזוק והזירוז בקיום המצוות וקבלת עול מצות עיי"ש, ועי' עוד בחל"ד שם שיחת חג הסוכות סעי' ג' וז"ל: לשיטת הרמב"ם ענינה זו של המצוה שהיא "לחזק דת האמת" אינו רק טעם בתוכנה של המצוה או ענין של תוצאת המצוה, אלא זהו תוכן המצוה, ה"חפצא" שלה כלומר שגדר מצות הקהל אינו מוגבל בפעולת ההקהלה והקריאה ש(רק) תכליתם חיזוק הדת אלא שחיזוק דת האמת הוא עצם המצוה גופא עכ"ל.

דעפ"ז אפ"ל דקריאה זו דהקהל ע"י המלך חלוקה ביסודה מדין קריאת התורה, דשארי קריאות בתורה יסודם מדין תלמוד תורה, וכדאיתא בב"ק פב, א, וילכו שלשת ימים בלי מים וגו' כיון שהלכו שלשת ימים בלי תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהיו קורין בשבת וכו', ועי' גם רמב"ם הל' תפלה פי"ב ה"א משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא ישהו ג' ימים בלי שמיעת תורה, וראה בס' דבר אברהם (ח"א סי' ט"ז אות י"ז) דנקט בפשיטות דחיוב הקריאה הוא בדוקא באופן שבקריאתה מתקיים מצות ת"ת דרבים דהרי עיקר קריאת התורה בציבור הוא משום מצות ת"ת כדאיתא בב"ק פב, א עיי"ש, ועי' גם בס' ציונים לתורה (כלל ט') דנקט כן, משא"כ הקריאה דפ' הקהל אינו בגדר מצות קריאת התורה וכפי שנתבאר דאינו בא בעיקר בשביל לימוד התורה, אלא לחזק דת האמת לזרז אותם ביר"ש וקבלת עול מצות וכו', ולכן י"ל דרק בקריאת התורה אין מפסיקין בדרשות מתושבע"פ כי התקנה היתה לקריאה בתושב"כ דוקא, משא"כ בקריאה דהקהל, שכל ענינו אינו הלימוד מצ"ע אלא "לחזק דת האמת וכו'" בזה אמרינן דאדרבה דדרשיות מתושב"פ נדרשות בה כי זה יעורר יותר לחזק דת תאמת.

והרמב"ם שם כתב דמי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו, ובקרית ספר ובלח"מ שם פירשו כוונתו שהוא מחמת ריחוק מקום, ואילו בקריאת התורה פשוט דאם לא שמע לא יצא, ולהנ"ל ניחא דקריאת התורה דיסודו מדין תלמוד תורה צריך לשמוע, משא"כ הקריאה דהקהל אפילו אם אינו שומע יצא כיון שמכוין לבו לקריאה זו.

בגדר הענין דקריאת התורה לדעת הרבי

אמנם אכתי יש לעיין בזה, דהנה הדין ד"דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה" הביאו הרמב"ם בהל' תפלה פי"ב ה"ח בדיני קריאת התורה, ומצינו בענין זה באגרות קודש (ח"ח ע' רנ"ה) שיטה חדשה בדעת הרמב"ם שכתב להג"ר א"ח צימרמן ז"ל בנוגע להא דנקט בספרו "בנין הלכה" (על הרמב"ם) דלדעת הרמב"ם האיסור דדברים שבכתב כו' הוא בכל מקום כשהוא לרבים בין בקריאת התורה ובין בת"ת דרבים, והקשה עליו הרבי דלפי"ז צע"ק למה לא הביא הרמב"ם דין זה גם בהל' ת"ת ומביאו רק בהל' קריאת התורה? גם איך התירו האיסור בכהן גדול דקורא פ' אך בעשור בע"פ ביוהכ"פ כשהוא ברבים ולכן מסיק שם הרבי בדעת הרמב"ם שהאיסור הוא בקריאת התורה בלבד ולא בשאר מקום אף שהוא לרבים ומעליותא דקריאת התורה הוא משום שזהו חובת הציבור כסברת המלחמות מגילה פ"א ד"ה ועוד אמר, משא"כ קריאת כהן גדול הוה חובת עבודתו ולא חובת הציבור, וממשיך שם די"ל דגם קריאת התורה שבמועדות של קרבנות חלוקה משאר קריאת התורה שהוא משום ונשלמה פרים שפתינו או הוספה להקרבת הקרבן דבזה לא חל האיסור דדברים שבכתב כו' עיי"ש.

 וראה עוד בזה בחלק ט' ע' ע"ט שכתב כהנ"ל שיש ב' סוגים בקריאת התורה קריאת התורה שהוא חובת הצבור ולא חובת היחיד דזהו בדוגמת נתינת התורה שניתנה לכלל ישראל ורק ע"ז חל האיסור דדברים שבכתב וכו', ומציין לשו"ת הרדב"ז ח"ד סי' א' ר"ה שמבאר טעם האיסור כדילפינן ליה שם בגיטין משום דצ"ל בדוגמא לנתינת התורה וכשם שבנתינת התורה ניתנו דברים שבכתב באופן של כתב דוקא ולא בעל פה, כן צ"ל גם אח"כ בישראל דדברים שבכתב אי אתה רשאי לומר בע"פ וכן דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבם עיי"ש בארוכה, דמבואר בזה שיטה חדשה לדעת הרמב"ם שהאיסור הוא רק בקריאת התורה של ציבור ולא בת"ת דרבים ואפילו בקריאת התורה שאינו דומה לנתינת התורה כו' ג"כ ליתא שם הך איסורא.

ולכאורה יל"ע בראיית הרבי מהא דהרמב"ם לא הביא דין זה דדברים שבכתב כו' גם בהל' ת"ת דרבים, דלכאורה כיון שהרמב"ם כתב הדין לגבי קריאת התורה כנ"ל, דמשה רבינו תיקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה ברבים כו' כדי שלא ישהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה, דמשמע כנ"ל שכל הענין דקריאת התורה הו"ע דתלמוד תורה ברבים, א"כ אפ"ל דלכן לא הוצרך הרמב"ם להביא דין זה בהל' ת"ת כיון שכתבו בהל' קריאת התורה והיינו הך ממש? ועוד דכיון שהם דבר אחד, למה באמת יש לחלק ביניהם דרק בקריאת התורה ישנו להך איסור ולא בת"ת דרבים?

ולכאורה משמע מכאן דסב"ל להרבי, דקריאת התורה אינו מחמת החיוב דת"ת דרבים, והוא חיוב בפ"ע, וכבר שקו"ט בזה באחרונים, וראה שו"ת גינת ורדים (מהרב ר' אברהם ב"ר מרדכי הלוי קושטא תעו-ו) שאחד כתב לו: " מצינו דהאי תקנה לקרות בשבתות וי"ט וגם בשאר ימים הוא מדין חובת ת"ת שנצטוינו בה שיהיו עוסקין בתורה, ויותר מהמה בשבתות וי"ט, כדאמרי' בפ' מרובה ב"ק דף פ"ב ע"א תניא וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים דורשי רשומות אמרו אין מים אלא תורה שנאמר הוי כל צמא לכו למים כיון שהלכו שלשה ימים בלא תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהיו קורין בתורה בשבת וכו'. וכתב לו ע"ז המחבר וז"ל: ולענ"ד לא מיחוור דהא אמרינן במנחות פ' שתי הלחם (צט,ב) א"ר אסי מדבריו של רבי יוסי נלמוד אפי' לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופ' א' ערבית קיים מצות לא ימוש ספר התורה הזה מפיך א"ר יוחנן משום רשב"י אפי' לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית קיים מצות לא ימוש ודבר זה אסור לאמרו בפני עם הארץ ורבא אמר מצוה לאמרו בפני ע"ה ע"כ, ומדרבא דאמר מצוה לאמרו בפני כו' שמעינן דהכי הלכתא ולא בעינן קרא ככתבו, וכיון דבקריאה קלה כל שהיא יוצאין י"ח מצות ת"ת ומקיים קרא דלא ימוש, היכי תיסק אדעתין שנשתהו ישראל שלשה ימים בלא תורה, והלא יכולין היו לקיים מצוה בקריאה קלה, וא"ת דלא קי"ל הכי, אלא בעינן קרא ככתבו, ומה שהלכו שלשה ימים בלא תורה היינו שלא היו מתעסקין בה בקביעות תדיר כמצות לא ימוש, א"כ יש לתמוה מה הועילו נביאים בתקנתן שקבעו להם קריאה זו בדילוגין בשלשה ימים בשבוע, וכי בקריאה קלה זו דחד גברא קרי תלתא פסוקים, או תלתא גברי תלתא פסוקי, עלתה בידם מצות לא ימוש? הא ודאי פירכא היא, וא"כ על כרחך לומר דתקנת קריאת ס"ת בצבור ליתא משום חובת ת"ת וכו' עכ"ל.

וראה גם בס' "שעורים לזכר אבא מרי ז"ל" להגריד"ס ז"ל ח"ב בענין "תקנת משה" (ע' רכא) שמקשה שהרי תקנת משה בקריאת התורה היתה מיד אחרי קריעת ים סוף לפני מתן תורה, וכיון דעדיין לא ניתנה תורה וליכא עדיין מצוות תלמוד תורה מהו הרעש בהליכת ג' ימים בלי תורה, ומוכיח מזה דמצות קריאת התורה אין יסודו הענין דתלמוד תורה, דהרי עדיין לא נתחייבו אז אלא כלשון הגמ' כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה מיד נלאו, היינו דלא הדאגה לביטול מצוות ת"ת היא שגרמה התקנה, אלא הליאות שאחזה בהם העייפות והמרירות הנפשית זהו מה שגרם תקנת קריאת התורה, וזהו ע"י שמיעת דבר ה' והתקשרות בדבר ה' שזה פועל טיהור רוחני על האדם כו', וממשיך לבאר שם בארוכה דלכן תקנו בכל ג' ימים ולא בכל יום אף דמצות ת"ת היא בכל יום, אלא הוא כנ"ל, ולכן הדגיש הרמב"ם (הל' תפלה ריש פי"ב) "כדי שלא ישהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה" ולא כתב "בלי תורה" כלשון הגמ', דבזה מרמז דאפילו השמיעה מצ"ע פועל ולאו דוקא לימוד, וכדמצינו כיו"ב לענין מצוות הקהל, דאפילו אלו שאינם מבינים צריכים לכוון לשמוע כמ"ש הרמב"ם בהל' חגיגה, וכן בכל קריאת התורה דצריך לצייר בנפשו שעומד לפני השכינה וכמעמד הר סיני, ולכן כתב הרמב"ם פי"ב הי"א לגבי המתרגם דצ"ל באימה וביראה שהוא לשון דמצינו במתן תורה עכתו"ד עיי"ש עוד בארוכה, וכן כתב בס' "מבית מדרשו של הרב" ע' ג'[[1]](#footnote-1).

דאי נימא כן שפיר מובן מ"ש בהאגרות שהאיסור דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ הוא רק בקריאת התורה כיון דמצות קריאת התורה חלוק ממצות ת"ת דרבים כנ"ל, וכיון דחלוקים הם שפיר יש להוכיח ממה שהביא זה רק בדין קריאת התורה דרק לגבי קריאת התורה סב"ל להרמב"ם הך איסורא, ויומתק גם לפי מ"ש דקריאת התורה קשור עם נתינת התורה במעמד הר סיני, דלכן שפיר מובן דרק בזה אמרינן דצריך להיות דומה לנתינת התורה דדברים שבכתב לא יהיו נאמרים בעל פה.

אלא דכל זה הוא לא כפי שנתבאר לעיל בדעת הרמב"ם דקריאת התורה הוא מדין ת"ת, ואינו דומה לקריאה דהקהל שענינו לחיות מעמד הר סיני וכו', וא"כ עדיין צריכים ביאור בההפרש ביניהם לענין דרשות באמצע הקריאה?

אמנם נראה דגם אי נימא כן, שפיר יש הפרש ביניהם לדעת הרמב"ם, דהנה מצות תלמוד תורה ענינו הוא הלימוד וידיעת התורה, וקריאת התורה דבעינן שמיעה דוקא כנ"ל[[2]](#footnote-2), יש בו מענין ת"ת, אבל מ"מ אין ענינו הלימוד והידיעה, אלא דע"י שמיעה לדבר ה' מקשר א"ע לה' ופועל עליו טיהור רוחני, משא"כ הקריאה דהקהל כל ענינה אינה מצ"ע, אלא הוא פרט בכללות המעמד שצריך לפעול בהם יראת שמים כנ"ל, ולחיות עם מעמד הר סיני וחיזוק בדת האמת, דלכן אפילו אלו שאין שומעים כלל מחמת ריחוק מקום וכו' מכוונים לבם וכו' כלשון הרמב"ם, ובמילא א"ש שקריאת הקהל חלוקה מקריאת התורה לגבי דרשיות וכפי שנת', וא"ש ג"כ הא דמשמע לעיל בהמכתב דקריאת התורה חלוקה ממצות ת"ת דרבים.



הערות בענין אליהו הנביא לע"ל

הת' שלום צירקינד

תות"ל 770

**א.** בקשר להשקו"ט בזה שמצינו כמה ענינים שייעשו ע"י אלי' הנביא, דלכאו' למה לא ייעשו ע"י משיח צדקינו בעצמו, יש להעיר שיש משמעות (עכ"פ בנוגע לענינים מסויימים) שכשמדברים על אלי' הנביא הכוונה למשיח, ועד"ז לאידך גיסא שכשמדברים על משיח זה כולל גם אלי' הנביא. ראה מדרש משלי סוף פרשה י"ט (שא' משמותיו של משיח הוא אלי'), וראה ג"כ אג"ק ח"ב ע' רל"ד, חט"ו ע' רס"ו, (ולהעיר ג"כ מהתוועדיוות תשמ"ט ח"ג ע' 139, תש"נ ח"ג ע' 180 ובהע' 28). ובביאור הענין, ראה המבואר להלן שפעולותיו של אלי' יהיו כמו הכנה לפעולותיו של משיח, (או שפעולות של אלי' יהיו בשותפות עם פעולותיו של משיח), ולכן א' נקרא ע"ש השני.

**ב.** הנה ישנם מקומות ששם משמע שמלכתחילה נקבע שהפעולות של משיח צדקינו תהי' ביחד עם אליהו הנביא, והיינו שכמו בגאולה הראשונה היו שנים משה ואהרן, כך לע"ל יהי' משיח ביחד עם אליהו, כמבואר במדרש שוחר טוב על תהלים מ"ג, ג, ובילקוט שמעוני סוף מלאכי. [ולהעיר מזהר ח"ג כז, ב ואילך אודות השייכות בין אליהו ואהרן, שכמו שאהרן הכהן הי' בבחי' פה למשה רבינו, כך אליהו (שהוא פנחס, בן אלעזר בן אהרן הכהן) נקרא תלמיד בקי[[3]](#footnote-3) למשה והוא יתרץ כל הספיקות וכו']. שעפ"ז מובן שכמו בגאולה הראשונה, אע"פ שמשה הי' הגואל, מ"מ נצרך לפעולותיו של אהרן בתור מליץ וכו', עד"ז בגאולה האחרונה, אע"פ שמשיח יהי' הגואל, מ"מ יהיו פעולותיו של אליהו בתור הכנה סיוע וכיו"ב לפעולותיו של משיח.

ועפהנ"ל בההשוואה בין אהרן ואליהו, לכאו' הי' אפ"ל עד"ז שהשליחות של אליהו לעשות שלום בעולם, הוא ע"ד עבודתו של אהרן שהי' אוהב שלום ורודף שלום, וכמבואר בכ"מ (ראה לקו"ש חכ"ד פ' ברכה ובהנסמן שם, ובכ"מ) ההפרש בין משה ואהרן בענין זה, שאהרן הלך לעשות שלום בין אדם לחבירו ובין איש לאשתו, והי' משנה בדבורו מפני דרכי שלום כו', משא"כ משה שמדתו הוא מדת האמת, ע"ש.

ולולי דמסתפינא י"ל שעד"ז ענינו של אלי' לעשות שלום בעולם לע"ל יהי' באופן עשיית שלום שע"י אהרן, דהיינו שילך בין שני בני אדם ויתווך ביניהם עד שיסיר הקפידא שבין א' לחבירו (ולהעיר משיחות קודש תש"מ ח"א ע' 37), משא"כ פעולת משיח בעולם יהי' יותר באופן מלמעלה למטה, היינו שילמד לבני אדם ההכרה במעלת השלום מצ"ע ו**במילא** יביא זה לתוצאה ש"וכתתו חרבותם לאתים וגו'" כמבואר בישעי' פרק ב', אבל משיח לא יתעסק כ"כ עם כל ה"קלייניקייטן", אלא יברר אותם בדרך ממילא כו', משא"כ אלי' שענינו הוא כמו מלמטלמ"ע שושבינא דמטרוניתא כו'.

ועד"ז אפ"ל בנוגע עבודת אליהו ליישר בנ"י ולהכין לבם המבואר ברמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ב, שענין זה יהי' באופן שיתעסק עם כל א' לפ"ע ולפי כליו של המקבל, משא"כ (עיקר) ענינו של משיח יהי' מלמעלמ"ט היינו לגלות אמיתת המציאות של אלקות וממילא זה יפעול על הנבראים כו'. ועד"ז י"ל בנוגע לבשורת הגאולה שע"י אליהו, שבנוסף לעצם הבשורה, הנה אלי' יכין בנ"י כאו"א לפ"ע כלי המקבל שלו שיהי' מוכן למשיח צדקינו, (ולהעיר מהדרן על הרמב"ם תשמ"ז הע' 34, שמשמע שזה שיבוא אלי' לבשר קשור לזה שבא "ליישר ישראל ולהכין לבם", ואכ"מ), ובזה אוי"ל הוא קוטב החילוק בין בשורת הגאולה ע"י אלי' לבשורת הגאולה ע"י משיח בעצמו (שגם משיח בעצמו יבשר, ראה מש"כ בגליון א'צג וש"נ).

ולכאו' עפ"ז יש לבאר בפשטות על כל הענינים שעליהם אומרים יהא מונח עד שיבוא אליהו, ולא אמרינן יהא מונח עד שיבוא משיח, אע"פ שמשיח יהי' מורח ודאין וכו', שי"ל בזה (בנוסף לפשטות הענין שענינים אלו ייעשו דוקא ע"י אלי' קודם ביאת משיח צדקינו והכנה אליו, י"ל בזה ובתוס' ביאור) כי עיקר ההתעסקות עם כל הפרטים אין זה ענינו של משיח, אלא זהו ענינו של אליהו שמתקן כל סכסוכים בין אדם לחבירו בשלימות, בכדי שיהיו מוכנים לגילוי ופעולת משיח צדקינו בשלימות. ואם שגיתי ה' יכפר.

ועייג"כ בתרגום יונתן עה"פ נצבים ל, ד אם יהי' נדחך בקצה השמים משם יקבצך ה' אלוקיך ומשם יקחך "מתמן יכנוש יתכון מימרא דה' אלקכון על ידוי דאליהו כהנא רבא, ומתמן יקרב יתכון על ידוי דמלכא משיחא". ואולי בדא"פ יש לפרש עפ"י הנ"ל שהצורך לאלי' בנוסף למשיח בקיבוץ גליות, הוא שאלי' יבוא לכל בנ"י לקבצם, והוא יכין אותם לפעולותיו של מלך המשיח, והטעם שנצרך לאליהו כי דוקא הוא יוכל לקבץ בנ"י לפ"ע כלי הקיבול של כאו"א. ולהעיר ג"כ משו"ע אדמוה"ז סי' ת"פ בסופו "בקצת מקומות נוהגין שלא לנעול החדרים שישנים שם בליל פסח כי הוא ליל שמורים לכל בני ישראל לדורותם להוציאם מגלות הזה ואם יבא אליהו ימצא פתח פתוח ונצא לקראתו במהרה", דמשמע דאליהו יבוא לקבץ בנ"י מן הגלות ולא משיח, (ואין לומר דקאי על בשורת הגאולה ע"י אלי' ולא על קיבוץ גליות, שהרי כותב "להוציאם מן הגלות", וכן משמע ממ"ש "נצא לקראתו" דבפשטות הכוונה שנצא לקראתו לילך לא"י), ולכאורה בפשטות הכוונה הוא שאליהו יקבץ בנ"י ויביאם למשיח. וע"ע מש"כ בזה בגליון הערות התמימים מאריסטאון גליון תת"ה, ולהלן אות ד'.

אמנם לכאו' בפשטות הענין משמע בכמה מקורות ומדרשים שמשיח צדקינו ואלי' הנביא יהיו כמו שותפים בהגאולה, וראה ג"כ במס' סוכה נב ע"ב אודות הארבעה חרשים, שהם משיח בן דוד ומשיח בן יוסף אליהו וכהן צדק, (ושם בהמשך אודות השבעה רועים ושמונה נסיכי בני אדם), אבל לכאורה בשיטת הרמב"ם לא משמע שלמד כשיטה זו, אלא שהכל יהי' ע"י משיח. (ועייג"כ בלקו"ש חל"ה ויגש ג').

**ג.** והנה ישנם מקומות ששם משמע שהגאולה יהי' ע"י אליהו הנביא ולא מוזכר שם משיח. ראה מדרש פסיקתא רבתי פ"ד (ובילקוט שמעוני מלכים רמז רט) שאליהו יגאל בנ"י מגלות הרביעית (וראה ג"כ באברבנאל סוף מלאכי). ובפשטות אפ"ל בזה שאע"פ שהרמב"ם פסק שהגאולה יהי' דוקא ע"י משיח, אבל בכמה מדרשות מבואר שכמה ענינים עיקריים ייעשו ע"י אליהו או משיח בן יוסף. וי"ל שהמדרש הנ"ל הוא ע"ד השיטות שבמדרשים אחרים דלא כהרמב"ם. [ובאמת כו"כ שינויים ישנם בין המדרשות השונות (כמו פרקי משיח וכו'). ובתור מאמר המסוגר יש להעיר על פרט אחר בנוגע לאלי' שיש בו דיעות שונות, והוא שבכ"מ משמע שאליהו יבוא עם משיח בן יוסף, (ראה רמב"ן ורבינו בחיי סוף פ' בשלח, סדר אלי' רבא פי"ח), ולאידך בתוס' רבינו פרץ לערובין מג, ב ד"ה הא לא משמע שיבוא בדוקא עם משיח בן דוד, וכן משמע בעוד מקומות]. ועכ"פ לשיטת הרמב"ם שפסק שהגאולה תבוא דוקא ע"י משיח בן דוד, ממילא מובן דעיקר הגאולה יהי' ע"י משיח, ופעולת אלי' יהי' רק ליישר ישראל וכו' כמו שכתב בהלכות מלכים שם וראה בפהמ"ש סוף עדיות.

**ד.** ועוד יש לומר לשיטת הרמב"ם, עכ"פ בנוגע פרטים מסויימים, שהם ייעשו ע"י אליהו בשליחותו של מלך המשיח. ובהקדם, שאע"פ שפעולות של מלך המשיח מתייחסים אליו, מ"מ מובן שלא יעשה הכל בעצמו רק ע"י שלוחיו, וכמו מה שעתב הרמב"ם שמשיח יבנה המקדש הרי מובן שאצ"ל בעצמו ממש אלא יעשה עפ"י הוראותיו וכו'. ועד"ז בנוגע מלחמות ה' אשר יעשה משיח וכו'. ועפ"ז י"ל שאע"פ שמבואר בכמה מקומות כמה פעולות שייעשו ע"י אליהו, אבל יהי' זה בתור שלוחו (וכיו"ב) של משיח. (והוא ע"ד האופן שנת"ל באות ב' רק בשינוי קצת). ועפ"ז י"ל גם בנוגע מה שהובא באות ב' אודות משו"ע אדמוה"ז שקיבוץ גליות ע"י אליהו, שי"ל עפהנ"ל א' מן הביאורים בזה שזה יהי' ע"י אליהו בתור שלוחו וכיו"ב של מלך המשיח.

ויה"ר שנזכה לקבל פני משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



הקהל

מהות מצות הקהל לפי הרמב"ם והסמ"ג

הרב נחום גרינוואלד

רב בביהכ"נ ליובאוויטש לייקוואוד, ניו ג'רסי

דעת הרמב"ם במהות הקהל

בדברי הרמב"ם רמב"ם הידועים (הלכות חגיגה פרק ג הל' א, ב, ג ה, ו) אודות הקהל מחדש רבינו חידוש גדול. וזה לשון הרמב"ם:

"מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת, שנאמר מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסכות בבוא כל ישראל לראות וגו' הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך וגו'.

כל הפטור מן הראייה פטור ממצות הקהל חוץ מן הנשים והטף והערל, אבל הטמא פטור ממצות הקהל שנאמר בבוא כל ישראל וזה אינו ראוי לביאה, והדבר ברור שהטומטום והאנדרוגינוס חייבין שהרי הנשים חייבות.

הוא קורא מתחילת חומש אלה הדברים עד סוף פרשת שמע ומדלג לוהיה אם שמוע וגו' ומדלג לעשר תעשר וקורא מעשר תעשר על הסדר עד סוף ברכות וקללות עד מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב ופוסק.

...הקריאה והברכות בלשון הקדש, שנאמר תקרא את התורה הזאת בלשונה אף על פי שיש שם לועזות.

וגרים שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני, אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה, ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל".

נמצא מדבריו, שאין מצות הקריאה בהקהל בשביל הבנת הדברים, כמו כל קריאת התורה שתקנו מדרבנן, או חיוב קריאת פר' זכור שלכמה מהראשונים הוא מן התורה, שהוא מצד דין קריאה של לימוד, אלא כל עיקרה הוא הרגשת היראה כמו מעמד מתן תורה, כפי דברי הרמב"ם עצמו, בכדי לחוש ולהרגיש יראת ה' וחיזוק הדת.

והנה יש כמה פעמים שמצינו ברמב"ם, בעיקר בסוף הלכות שונות, שכותב דברי רמז על מהות המצות כמו בסוף מעילה ותמורה, ועוד. אבל בדרך כלל הם דברי מוסר צדדיים המוסקים מהמצוה (וגם לשיטת רבינו זי"ע שכל דברים אלו הם הלכות, הרי הלכות אלו אינן עצם הגדרת קיום המצוה אלא יסודות הנובעים מהמצוה), אבל כאן הרי דברי רבינו ברור מללו שגדר ומהות הקהל אינו הקריאה בעצמה, אלא **עיקר מהותה היא הכוונה הגדולה שבה**, וכל עיקר עניינה הוא להתכוון ליראת שמים ואין כאן לימוד כלל. ונראה פשוט מדבריו שבאם לא כיוון לענין זה חסר לו בעצם קיום המצוה (ולא ברור באם לא קיים המצוה כלל, ולא יצא המצוה אעפ"י שהשתתף).

ודבר זה הוא פלא גדול, דמנין לו להרמב"ם שזהו גדר המצוה, שלא מצינו שום מקור לזה בחז"ל ובמדרשים.

והנה לכאורה דרש הרמב"ם טעמא דקרא (דברים לא יב, יג) למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלוקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ה' אלוקיכם כל הימים, אבל צ"ע שהרמב"ם למד שמהות הקריאה היא מעוררת היראה, שהרי בפשטות יכלו לפרש כוונת הדברים שעל ידי קריאת תוכן הדברים ילמדו את מצות התורה למען ישמעו ליראה את ה' אלוקיך, וכמו שמבואר בקרא (דברים ו, כד) ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה', דהיינו שחוקי התורה גורמים ליראה את ה', אבל זה שעצם המעמד הוא מעמד של קיום יראת ה', מנא לן.

וביותר יש לעיין בדעת הרמב"ם, דהנה בברייתא המפורסמת בחגיגה (ג, א) שנינו, תנו רבנן, מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר (בן) חסמא שהלכו להקביל פני רבי יהושע בפקיעין, אמר להם, מה חידוש היה בבית המדרש היום, אמרו לו, תלמידיך אנו, ומימיך אנו שותין. אמר להם, אף על פי כן, אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, שבת של מי היתה, שבת של רבי אלעזר בן עזריה היתה, ובמה היתה הגדה היום, אמרו לו, בפרשת הקהל, ומה דרש בה, הקהל את העם האנשים והנשים והטף, אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באין, כדי ליתן שכר למביאיהן.

ולכאורה תמוה מאד, שהרי מזה שבברייתא מחלקים בין נשים לבין לאנשים, שאנשים בלבד באו לשמוע ואילו אנשים באו ללמוד, הרי משמע להדיא שמעמד הקהל לאנשים אינו רק הרגשת והכוונה ליראה, אלא יש גדר של לימוד ואילו הרמב"ם כתב להדיא שאין כאן גדר לימוד, ועיקר הוא כוונת יראת ה' ולכן ללועזים וגרים לא מתרגמים עבורם, וחכמים גדולים באים רק "לכוון", והרי הם כמו נשים בלבד, ודבר זה תמוה ביותר. והנה באמת זה מיוסד על הפסוק "למען ישמעו ולמען ילמדו", הרי שהכתוב מדבר על לימוד לעומת שמיעה, וק' על הרמב"ם.

והנראה לבאר בזה, שהרמב"ם למד יסוד זה מתוכן הקריאה של מעמד זה, שקבלו חכמים שלא קוראים התורה כולה או ספר דברים בלבד וכיוצא בזה, אלא כמבואר במשנה (סוטה מא, א), "וקורא מתחלת אלה הדברים עד שמע ושמע והיה אם שמוע עשר תעשר כי תכלה לעשר ופרשת המלך וברכות וקללות עד שגומר כל הפרשה", ובלשון רבינו: "הוא קורא מתחילת חומש אלה הדברים עד סוף פרשת שמע ומדלג לוהיה אם שמוע וגו' ומדלג לעשר תעשר וקורא מעשר תעשר על הסדר עד סוף ברכות וקללות עד מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב ופוסק".

והנה עיין שם ברש"י ד"ה ושמע שמבאר סיבת קריאת פרשיות אלו, "ושמע והיה אם שמוע, ע"י דילוג ומשם מדלג לעשר תעשר ומשם מדלג וקורא כי תכלה לעשר וברכות וקללות ומשם חוזר למפרע וקורא אשימה עלי מלך, **שמע קבלת מלכות שמים והיה אם שמוע קבלת עול מצות כדאמר בפ' שני דברכות (דף יג),** וכן ברכות וקללות **קבלת בריתות של תורה** ומשמיע לרבים עשר תעשר **כי תכלה לעשר מפני שהוא זמן אסיף ומתנות עניים והפרשת תרומות ומעשרות"** והנה אעפ"י שרבינו חולק על רש"י בפרטי הקריאה (ראה נו"כ הרמב"ם), הרי נראה שרבינו הבין כדברי רש"י בטעם בחירת פרשיות אלו שכוללת קריאת קריאת שמע שהיא קבלת עול מלכות שמים, וכן מתן תורה שהוא העברת מעמד מתן תורה, ובריתות וקללות ומצות תרומות ומעשרות, שהם מציגים ביחד שלשה יסודות של קריאה זו שרבינו מזכיר "פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת". א)זירוז מצות הן פרשיות צדקה ותרומות ומעשרות, ב) חיזוק דת האמת -פרשיות קריאת שמע קללות וקבלת בריתות, ג("ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה", פרשת עשרת הדברות.

[ושמעתי מלפני שנים רבות בעת מאת הריי"ג שיחי' ראי' יפה לדברי הרמב"ם מפסוק מפורש בואתחנן (דברים ד, י) על מעמד הר סיני שמשרע"ה אומר, "באמר ה' אלי **הקהל לי** את העם ואשמיעם את דברי אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים", הרי שמעמד הר סיני נקרא הקהל, ומכאן גם ניתן לומר שהקהל את העם מביע ובמטא מעמד הר סיני[[4]](#footnote-4), ובאמת הרי פסוקים אלו הם חלק מהקריאה במצות הקהל וכמשנ"ת].

כלומר, באם מצוה הקהל היתה חוב לימוד ציבורי כמו לימוד פרשיות התורה, ובגדר לימוד, היו מלמדים כל התורה כולה לדעת מהם חיובי התורה, או לפחות משנה תורה כולה הכוללת הרבה מדיני תורה כמו פרשת שופטים כי תצא ועוד, אבל להיות שכל עיקרי פרשיות הן כמו פרשיות ק"ש וכיוצא בהם, הרי בהכרח שכוונת המצוה היא למען ילמדו ליראה, היינו לקבל יראת שמים בעצם מעמד הקריאה.

ונראה שלפי"ז הבין רבינו שגדר הקהל הוא כמו גדר קריאת שמע, דכשם שמצות קריאת שמע היא קבלת עול מלכות שמים ועול מצות של כל יחיד מישראל (שלפי הרמב"ם זה מצות יחוד), ועיקר מצוה קריאת שמע היא כוונת לב, ואם לא כיוון לבו לא יצא, כך גדר קריאת הקהל הוא מעמד קבלת עול, ויראת ה' של חובת הציבור כולו, ואם כן עיקר הוא כוונת הדברים ולא עצם חובת קריאה לשם לימוד כלל.

מעתה יש להבין הא דמבואר בברייתא שהאנשים באים ללמוד, שצ"ע טובא כמו שהקשינו לעיל, ונראה שרבינו הבין שבהכרח אין הלכה כברייתא דראב"ע, ויסוד הדברים הוא, דלעיל שם בסוגיא הגמרא לומדת ששומע ואינו מדבר פטור מעליה לרגל ולמדים הדבר מהקהל שנאמר בו למען ילמדו, שהגמרא מפרשת שהכוונה גם שצריכים גם אפשרות ללמד ולא רק ללמוד, וראה בדברי הרמב"ם בהל' חגיגה פ"ב ה"א "ולמען ילמדו להוציא מי שאינו מדבר שכל המצווה ללמוד מצוה ללמד", ולכאורה תמוה ביותר, שהרי באם למדים מלמען ילמדו שצריכים ללמד, והרי זה מדיני חובת מצות תלמוד תורה, אם כן קשה הרי אשה שאין לה כלל חובת לימוד מעיקרא ובוודאי שאין להן חובה ללמד, והלא מקרא מפורש שהיא חייבת בהקהל.

והמוכרח לומר אפוא שהכוונה בלימוד זה אינו מדין לימוד ת"ת, שנשים פטורות, אלא גדר הלימוד הוא לימוד יראת ה', שחובה זו שייכת גם לנשים שחובה עליהם לקבל על עצמן יראת ה', וחובה זו של לימוד, שייכת גם לנשים שיכולות למסור עניני יראת ה' ולהורות אחרות בכך, ולפי זה שעיקר לימוד זה אינו כלל מגדר לימוד התורה, אם כן מכך נראה שהחלוקה המבוארת בברייתא אינה להילכתא, שכן גם נשים וגם אנשים באים ללמוד ולשמוע כי כל עצם המעמד הוא כוונת לה ליראת שמים, וזה גם תוכן הלימוד כאן (כמו לימוד ספרי יראה המיוסדים בהררי קדש).

מקור שהמלך קורא בהקהל

והנה רבינו זי"ע ביאר באופן נפלא (בלקו"ש חי"ט פר' וילך) על פי דעת הרמב"ם שגדר הקהל אינו קריאה מצד דין לימוד התורה אלא גדרה הוא קריאה מיוחדת הבאה לעורר יראת ה' ודבר זה שייך דוקא למלך שהוא לב העם דוקא, ולא לסנהדרין שעניינם הוא לימוד התורה עיי"ש.

ונראה לבאר על יסוד דברי רבינו זי"ע ביתר שאת גדר ומקור קריאה במלך דוקא. דהנה עיין רש"י שם ד"ה שנאמר מקץ שבע שנים, שמפרש את המקור שזה על ידי מלך דוקא, "ואותה קרייה על יד מלך היא כדתניא בספרי בפרשת המלך, את משנה התורה הזאת אין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה".

אולם בתוספות יום טוב שם מביא שם את דברי רש"י ומתפלא עליו, "אותה קרייה ע"י מלך היא. כדתניא בספרי בפרשת המלך. רש"י. ודקדקתי ולא מצאתיה. כי אם זהו משנה תורה, אחרים אומרים אין קורין ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד. ע"כ. אבל דבר הלמד מענינו הוא. שמשה אמר ליהושע תקרא וגו' ויהושע מלך היה".

כלומר, מן משמעות הכתוב בפרשת הקהל שנאמר (דברים לא,י), ויצו מֹשׁה אוֹתם לאמֹר מקּץ שׁבע שׁנים במֹעד שׁנת השמטה בחג הסּכּוֹת:בבוא כל יִשׂראל לראוֹת את פּני ה' אלֹהֶיךָ במּקוֹם אשׁר יִבחָר **תּקרא** את התּוֹרה הַזֹּאת נגד כּל ישְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם, נראה שהכוונה ליהושע שעליו מדובר בפסוקים הקודמים שם, "ויקרא מֹשׁה ליהוֹשׁע ויאמר אליו לעיני כל ישְׂראל חזק ואמָץ כּי אתּה תּבוֹא את העם הזה אל הארץ אשׁר נשׁבַּע ה' לַאֲבֹתָם לָתֵת לָהֶם וְאַתָּה תּנְחִילֶנָּה אוֹתָם, וַה' הוּא ההֹלךְ לְפָנֶיךָ הוּא יִהְיֶה עִמָּךְ לֹא יַרְפְּךָ וְלֹא יַעַזְבֶךָּ לֹא תִירָא וְלֹא תֵחָת", וממילא מובן שיהושע חייב לקרות ויהושע היה מלך.

אולם עדיין הדבר צ"ע מכמה פנים. ראשית, לדברי התויו"ט שלמדים חיוב קריאה למלך מזה שיהושע היה חייב לקרות, הרי צריך ביאור, שכן, אעפ"י, שכדברי התוי"ט, יהושע מלך היה, כמבואר ברמב"ם בכמה מקומות (הל' סנהדרין פי"ח הל"ו, הלק מלכים פ"א ה"ג)), הרי יהושע היה לכל לראש זה שסמך משה רבינו עליו כמבואר בקרא בהדיא (פנחס) וממנו למדים דיני סמיכה בסנהדרין לכל הדורות (הל' סנהדרין פ"ד ה"א), והוא היה מי שמסר לו תורה שבעל פה וצוהו עליו (עיין רמב"ם בהקדמתו,), והיה ראש בי"ד של שבעים ושנים שהם עיקר תורה שבעל פה והם עמוד ההוראה ומהם חוק ומשפט יותר לכל ישראל ועליהם הבטיחה תורה שנאמר על פי המקום אשר יוריך" (רמב"ם ריש הל' ממרים), ולפי זה צריך ביאור, הן אמנם שיהושע היה צריך לקרות, אך עדיין יש לתמוה, מנין לנו שחיובו של יהושע לקרות היה בגלל היותו מלך, אולי בגלל היות ראש הסנהדרין.

אולם נראה לבאר, שדבר זה אכן למדים מיהושע, דהנה במינוי יהושע מצינו שתי פרשיות בפר' פנחס ובפר' וילך, וצריך ביאור כפילות מינוי זה לשם מה. ונראה דההבדל ביניהם דבפ' פנחס מדובר על מינוי יהושע בתור ראש הסנהדרין ושם נאמר (במדבר כז, טז -כג), קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו וגו' ויסמוך את ידו עליו ויצוהו כאשר דבר ה', שמפסוקים אלו למדים גדרי סמיכה לבי"ד וכמו כן כפי רבינו בהקדמתו שציוה אותו משה רבינו על תורה שבעל פה, ובכך התמנה יהושע כראש הסנהדרין ונביא.

ברם בפר' וילך (דברים לא ז) נאמר ויקרא משה ליהושע ויאמר לעיני כל ישראל חזק ואמץ כי אתה תבוא את העם הזה אל הארת אשר נשבע ה' לאבותם לתת להם ואתה תנחילנה אותם וגו', והרי פסוקים אלו מדברים על מינוי מלכות שזהו תפקידו של יהושע כמלך שמוריש להם הארץ ועל כך מחזקו ומאמצו.

והנה בהמשך לזה מבואר במקראות מצות הקהל, ומתפרש שקורא את קריאת הקהל הוא יהושע דוקא, ולפי דברינו מבואר היטב שזה יהושע כמלך דוקא ולא כראש הסנהדרין שכן בפרשה זו התמנה יהושע כמלך כמשנ"ת, ונמצא שדבר התיו"ט מתבארים היטב.

שיטת הסמ"ג שלא כרמב"ם בכל גדר המצוה

אולם נראה שכל המבואר עד כה הוא לשיטת הרמב"ם דוקא, אולם נראה שהסמ"ג חולק על הרמב"ם, שכן כידוע דרכו של הסמ"ג שדרכו להעתיק מדברי הרמב"ם ואילו כאן משמיט לגמרי את כל הגדרת הרמב"ם שגדר המצוה הוא לכוון ליראת ה, וז"ל (סמ"ג עשין סי' רל):

"צוה הקדוש ברוך הוא בקרוא המלך את התורה שיבאו כולם לשמוע שנאמר בפרשת וילך (דברים לא י - יב) מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות, בבא כל ישראל לראות תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם, ונאמר הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו וגו'. ואמרינן בחגיגה פרק ראשון (ג, א) דרש רבי אלעזר בן עזריה אם אנשים [באים ללמוד]א ונשים באין לשמוע טף למה בא לתת שכר למביאיהם"

וממשיך שם בפרטי המצוה עפ"י לשון הרמב"ם ומסיים עפ"י דברי היראים (סי' רסו) שזה "שאמרה תורה תקרא את התורה שבמלך דבר הכתוב דבר זה מדברי נביאים למדנו שנאמר ביאשיהו (מלכים ב כג, א, ב) וישלח המלך ויאספו אליו וגו' ונאמר ויקרא באזניהם את כל דברי הברית הנמצא בית ה'".

הרי מזה שהשמיט לגמרי את כל דברי הרמב"ם כל ההדגשה שעיקר מהותה הוא להרגיש יראה וכו', נראה בעליל שדעתו שגדר הקהל הוא עצם מצות הקריאה בתורה וענינו הוא בעיקר לימוד.

ואכן לפי זה מובן היטב שהוא מביא את דברי הברייתא דראב"ע שאנשים באים ללמוד ונשים לשמוע, שכן לשיטתו לכל לראש עיקר הגדר של מצוה הקהל הוא לימוד לאנשים, אך התורה חידשה שנשים באים לשמוע קריאה על אף שאינם בגדר לימוד ממש. וכל זאת שלא כמו דעת הרמב"ם שהשמיט ברייתא זו וכפי שביארנו לעיל בארוכה.

ועוד נראה, דהנה בסוף מביא מקור שהמלך קורא מדברי נביאים ביאשיהו שלומדים המלך קרא את דברי הברית, ונראה שהסיבה שמביא פסוק מיוחד לשיטתו היא, דהרי ביארנו שלפי הרמב"ם שעיקר ההקהל אינו קריאה של לימוד התורה, הרי מובן מאליו שלימוד זה שייך למלך ולא לסנהדרין כפי שהתבאר לעיל, אולם לדעת הסמ"ג שהקהל הוא מצות קריאת התורה, תמוה הדבר מה המקור שהמלך קורא, ולכן מביא מדברי היראים פסוק מדברי נביאים שמשם יוצא שבעת אסיפת העם המלך היה קורא את התורה. [ולפי דבריו אין זה מעיקר דין התורה, ורק מימי הנביאים התחדש, שכן בעיקר הדברים אכן שייך הקריאה למלמדי התורה ולא למלך].



תורת רבינו

ב' הערות בענין הקהל

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

שנת הקהל

במכתב וא"ו תשרי תשמ"ח שנת הקהל [נדפס ג"כ בסה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 682] הערה ד"ה שנת הקהל "כן י"ל, דכל השנה כולה נקראת ע"ש קיום מצות הקהל בחג הסוכות, ע"דהלשון "**שנת** היובל" (בהר כה, יג.ובכ"מ) **שכל** השנה נק' "על שם תקיעת שופר" (רש"י בהר שם, י) **דיוהכ"פ** (בהר שם, ט)...." עיי"ש.

ויש להעיר על זה מהקרא בפ' תבוא (כו, יב) כי תכלה לעשר גו' בשנה השלישית **שנת המעשר** גו' ופירש"י שם שנה "שאין נוהג מאותן שתי מעשרות אלא האחד ואיזה זה מעשר ראשון", ורואים מזה שאף שלא מצינו בכלל שכל השנה נקרא כך, מ"מ כשרוצה הפסוק לציין השנה בו מתוודים על תרו"מ קורא אותו שנת המעשר על שם המעשר שנוהג בו. ולהעיר מאגרות לוי"צ ע' רנח "וגם לשון הכתוב שנת המעשר שפשוטו של מקרא קאי על מעשר עני שהוא בשנה השלישית דוקא (כמ"ש בתרגום ירושלמי שנת מערתא מסכיניא וכ"ה בראב"ע ובפי' הרשב"ם .. ועכ"ז פשש"מ נשאר שהמעשר קאי על מעשר עני וד"ל) דלפי זה הקרא מציין השנה ע"ש מעשר עני הנוהג דוקא בו ולא בשאר השנים. ואף שהחיוב מעשר הוא כל השנה משא"כ הקהל מ"מ מצינו דוגמא משנה שנקראת בפסוק ע"ש קיום מצוה פעם א' (ראה בפנים יפות עה"פ שם). ואף שהפסוק רוצה לתלות הווידוי במעשר עני או מעש"ר (עיי"ש באגרות לוי"צ) מ"מ לא היה צריך הקרא למימר "שנת המעשר", בציינו כך השנה והיה יכול לומר באופ"א.

ליתן שכר למביאיהן

בשיחת שמחת בית השואבה תש"כ נתבאר דמצות הקהל שונה משאר מצות בהא דהקהל הוא מצוה שכתוב בו להדיא דהטעם שמביאין את הטף הוא משום השכר אף על פי ששנינן אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, ועיי"ש עפ"י פנימיות הענינים דהקהל פועל אפילו על מי שכל עבודתו הוא בדרגא נמוכה.

ויש להעיר דמצינו עוד מקומות כיו"ב דאמרינן חיוב משום שכר, א. מצוה בו יותר מבשלוחו ופירש"י בקידושין מא' ע"א ד"ה מצוה דכי עסיק גופו במצוה מקבל שכר טפי, ב. ביש לו ביהכנ"ס קרוב וביהכנ"ס רחוק מצוה ללכת לרחוק משום שכר פסיעות ראה סוטה כב' ע"א וקיבול שכר מאלמנה עיי"ש ברש"י "שהיתה טורחת עצמה יותר מן הצורך כדי לקבל שכר כדמפרש ואזיל למדנו שיטריח אדם עצמו במצוה לקבל שכר יותר" ונפסק כן להלכה.

ובספר בית ישראל [להרה"ק מקאזניץ] בקידושין שם דהגם שאמרו באבות הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא ע"מ לקבל פרס אפשר שכוונתו של רש"י שעל ידי מה שעושה וטורח בעצמו מתקן גופו בהכנה זו שיוכל לקבל הבהירות והקדושה מהשי"ת בעצמו מאור קדושתו וזהו השכר בעצמו, וממשיך לבאר שם מש"כ רש"י **מקבל** שכר ולא **שנותנין** לו שכר כי הקבלת שכר תלוי לפי כח המקבלים וע"י תומ"צ נעשה גופו כלי מוכן לקבלה (ובלקו"ש חכ"ט ואתחנן מבאר נמי החילוק בין נתינת שכר לקבלת שכר). עכתו"ד. ולפי זה יש לבאר נמי הדין לגבי שכר פסיעות דאינו סותר למ"ש באבות כי הכוונה לתקן גופו כנ"ל אבל לא שיעשו על מנת לקבל פרס, ושם נמי איתא הלשון קיבול שכר.

ואולי י"ל עד"ז במצות הקהל (אף ששם נאמר ליתן שכר ולא קיבול שכר אמנם קאי על התורה שציוותה הכי) שהכוונה לטרוח להביא את הטף ואז נעשים מזוככים ומתוקנים וכלים לקבל השכר (וי"ל שהוא הוא מה שמקבלים מהמלך יר"ש וביטול וכו').

ויש להעיר עוד ממש"כ בריש ס' המקנה בפתחא זעירא אות יט שהעבדים המשמשין את הרב לקבל פרס היינו שמתכוונין לקבל השכר בשביל הנאת עצמן ונקרא פרס מלשון פרוסה אבל כשמתכוונין כדי שיעלה לריח ניחוח לפני השי"ת להשלים מידותיו להשפיע כרצונו הטוב מעלה גדולה היא (ראה ג"כ לקו"ש חל"ז בחוקותי ע"ד יעודיים הגשמיים בתורה), ועיי"ש אות כ' דמבאר עפ"י זה שעיקר המצוה הבאת טף בהקהל אינו אלא בשביל רצון השי"ת להשלים מידותיו ליתן שכר למביאיהן, וזה מש"כ באברהם למען אשר יצוה גו' למען הביא ה' על אברהם וגו'.



היחס הרצוי לעיסוק בלבושי הפרנסה (גיליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגיליון הקודם (א' צד) הביא הת' ש.ז.ב. שי' את דברי הרבי בלקו"ש חל"ט ע' 39 בביאור המחלוקת בגמ' דתענית (ב סע"א) בין רבי יוחנן ומערבא בעניין מפתח הפרנסה, אם היא נמנית כמפתח בפני עצמה במניין המפתחות שהן בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח, או שהיא נמנית בכלל מפתח הגשמים, שר"י סובר שהיא נמנית בכלל מפתח הגשמים, ומערבא סוברים שהיא נמנית כמפתח בפני עצמה.

ומבאר הרבי שיסוד פלוגתתם היא בתפיסת מקומה של מציאות הטבע. כי הנה פרנסה באה ע"י השתדלות האדם בעשיית כלי ע"פ **דרכי הטבע**, **שלא** כמו גשמים שהם באים כל כולם **מלמעלה**, לכן בזה היא סברת פלוגתתם, שר"י סובר שהטבע אינו נחשב כמציאות בפני עצמו כלל ומשום כך הוי הפרנסה כאילו שהיא באה כל כולה מלמעלה (כמו גשמים), לכן אומר ר"י שפרנסה היא בכלל גשמים, ומערבא סוברים שהטבע יש לו מציאות וחשיבות בפני עצמו, ומשום כך סוברים שהפרנסה אינה דומה לגשמים (שבאים כל כולם מלמעלה), ואומרים שהפרנסה נמנית כמפתח בפ"ע (ואינה בכלל גשמים).

והביא הנ"ל גם ממ"ש בלקו"ש חי"ח ע' 295, שמבאר הרבי שם שיש ב' מדרגות בעשיית כלי בדרך הטבע, מדרגה הא' היא, שיש **להתחשב** עם מציאות הטבע, ומדרגה הב' היא, **שאין** להתחשב עם מציאות הטבע, ומבאר הרבי שם שהנהגה הרצוי' היא כמדרגה הב' - **שלא** להתחשב עם מציאות הטבע.

והק' מדברי הרבי האלו שבלקו"ש חי"ח על דברי הרבי שבלקו"ש חל"ט, כי הרי בלקו"ש חי"ח מבאר הרבי שהנהגה הרצוי' היא שלא להתחשב עם מציאות הטבע, ובלקו"ש חל"ט מבאר הרבי שיש מחלוקת בזה בין הר"י והמערבא ושלפי דעת המערבא יש להתחשב במציאות הטבע. עוד זאת בלקו"ש חל"ט שם משמע שעיקר שלימות העבודה הוא דווקא כדעת המערבא שאומרים **שיש** להתחשב עם מציאות הטבע, ובלקו"ש חי"ח מבואר שהנהגה הרצויה היא **שלא** להתחשב במציאות הטבע.

והביאור בזה פשוט, שב' הדעות שבלקו"ש חל"ט (של הר"י והמערבא) **אינן** מקבילות לב' המדרגות שבלקו"ש חי"ח אלא הן ב' דעות שונות במדרגה **הב'** ההיא (שבלקו"ש חי"ח) גופא.

ויש לבאר הדברים בהקדמת הביאור בדברי הרבי בלקו"ש חי"ח. כי הנה בלקו"ש חי"ח מבאר הרבי שהחשיבות במציאות הטבע היא רק משום **רצונו של הקב"ה** שציווה על האדם לעשות כלי בדרך הטבע אבל אין חשיבות במציאות הטבע מצד עצמו. אך מובן שזה שמבאר שם שהחשיבות בטבע היא רק משום רצונו של הקב"ה, היינו רק משום כי **לולי** רצונו של הקב"ה לא היה הטבע משפיע לו פרנסתו, אבל אין זה שולל העובדה שכדי לקיים רצונו של הקב"ה (שרצונו של הקב"ה הוא שההשפעה תעבור **בדרך הטבע** דווקא) **מוכרח** האדם לעשות כלי **בדרך הטבע**. הרי שלפ"ז יוצא, שע"פ **רצונו של הקב"ה** – ע"פ הביאור ההוא שלבלקו"ש חי"ח - יש **הכרח גדול** במציאות הטבע.

ברם כל זה הוא לפי מדרגה הא' שבלקו"ש חי"ח. אבל לפי מדרגה הב' שבלקו"ש חי"ח, אין חשיבות במציאות הטבע כלל (אפי' מצד רצונו של הקב"ה), כי לפי מדרגה הב' שבלקו"ש שם בכוחו של הקב"ה הוא להשפיע הפרנסה בכלים של **דרך הטבע** באופן **שלמעלה מהטבע** לגמרי, שלפ"ז מובן שבכוחו של הקב"ה הוא להשפיע הפרנסה בכלים של דרך הטבע - גם **שלא** ע"י עשיית הכלי של האדם (כי כיון שבכוחו של הקב"ה הוא להשפיע הפרנסה בטבע באופן שלמעלה מהטבע - בוודאי שבכוחו גם להשפיע הפרנסה **בדרך הטבע** שלא ע"י עשיית הכלי הטבעי של האדם), א"כ עשיית הכלי שע"י האדם הוא רק כדי לקיים רצונו של הקב"ה שציווה עליו לעשות כלי (כמו קיום שאר כל מצוות התורה) אבל אין עשיית הכלי גורמת להשפעת הפרנסה כלל, א"כ (אפילו ע"פ רצונו של הקב"ה) אין חשיבות בעשיית הכלי שע"פ דרך הטבע, אלא כל עניינו של עשיית הכלי הוא רק כדי למלאות רצונו של הקב"ה.

[ויש לבאר הדברים בפרטיות יותר: לפי **ב' המדרגות** ע"פ האמת **אין** הטבע מציאות **כלל**, לכן לפי **ב' המדרגות**, מצד רצונו של הקב"ה, אין הטבע מעלים כלל על ההשפעה שלמעלה מן הטבע, שלפ"ז (לפי ב' המדרגות) יכולה ההשפעה שלמעלה מהטבע להתלבש בטבע - **שלא בדרך הטבע** כלל. ברם החילוק בין ב' המדרגות הוא הכול מצד **הרגש האדם** (שע"פ גדרי הטבע), שבמדרגה הא', ע"פ הרגש האדם (שע"פ גדרי הטבע), הרי ההשפעה שלמעלה מהטבע **סותרת** למציאות טבע, לכן מצד הרגש האדם, כדי שההשפעה שלמעלה מהטבע תתלבש בטבע - **מוכרח** שיהיה עשיית כלי בדרך הטבע. אבל במדרגה הב', ההרגש אצל האדם הוא (כמו שהמציאות היא באמת) שאין הטבע מעלים על ההשפעה שלמעלה מהטבע כלל, לכן במדרגה הב' גם ע"פ הרגש האדם לא צריך לעשיית כלי בדרך הטבע]

ועל מדרגה זו הב' מחדש בלקו"ש חל"ט, שאעפ"כ לפי דעת המערבא על האדם **להתחשב** עם מציאות הטבע, אך היינו **לא** משום **ההכרח** במציאות הטבע (כי הרי המדובר כאן לפי מדרגה **הב'** שאין חשיבות במציאות הטבע כלל) אלא משום **רצונו של הקב"ה** **שרוצה** במציאות הטבע.

אשר מושג זה, שצריך להתחשב במציאות הטבע (לא משום חשיבות מציאות הטבע עצמו אלא) משום רצונו של הקב"ה בו, מצאנו כדוגמתו בדברי הרבי בכ"מ. והוא המבואר בדברי הרבי בכ"מ, שגם דבר שהוא רק אמצעי לדבר אחר ה"ה מקבל חשיבות לעצמו כאילו הוא מציאות בפני עצמו - מפני רצונו של הקב"ה בו [עי' לקו"ש חכ"ג ע' 177 ואילך בעניין מעמדם של אוה"ע לעת"ל, שאף שהגאולה אצל האוה"ע תהיה רק פרט בשלימות גאולתם של בנ"י אעפ"כ תהיה לאוה"ע גם חשיבות מיוחדת בפ"ע, ועד"ז בכ"מ]. וכך הוא גם בענייננו, שאף שהטבע הוא רק אמצעי למילוי רצון הקב"ה אעפ"כ ה"ה מקבל חשיבות לעצמו כאילו הוא מציאות בפני עצמו מפני רצונו של הקב"ה בו, לכן (לפי דעת המערבא) צריך להתחשב במציאות הטבע.

[בביאור יותר: שלימות הכוונה של דירה בתחתונים היא שהדירה תהיה גם **בפרטי ענייניו** של התחתון, לכן מצד שלימות הכוונה של דירה בתחתונים יש גם **חשיבות** בפרטי העניינים של התחתון. וכך הוא גם בענייננו, שמצד שלימות הכוונה של דירה בתחתונים יש גם חשיבות בפרטי ענייניו של **מציאות הטבע**, לכן לפי דעת המערבא צריך להתחשב במציאות הטבע[[5]](#footnote-5)]

אך כל זה אינו שייך כלל למ"ש בלקו"ש חי"ח במדרגה הא', ששם החשיבות במציאות הטבע הוא מצד **ההכרח** (שאצל **הרגש האדם**) במציאות הטבע עצמו.



חסידות

כוונת הביטוי 'דרך משל' בתניא

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

איתא בתניא בתחלת פרק ה, וז"ל:

"..הנה כל שכל כשמשכיל ומשיג בשכלו איזה מושכל הרי השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו והמושכל נתפס ומוקף ומלובש בתוך השכל שהשיגו והשכילו וגם השכל מלובש במושכל בשעה שמשיגו ותופסו בשכלו ד"מ כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא לאשורה על בוריה הרי שכלו תופס ומקיף אותה וגם שכלו מלובש בה באותה שעה", עכ"ל.

וצריך עיון מדוע כותב רבינו כאן "ד"מ", לשון שאינו מתאים כאן לכאורה. שהרי זה ששכלו של אדם תופס ומקיף ומלובש בשכל בשעה שמשיג איזו הלכה במשנה או גמרא **אינו משל** על מה שמדובר כאן אלא **זה אותו הענין ממש**.

והרי כשאומרים משל על איזה ענין הפירוש הוא שהמשל הוא דבר **זר לגמרי** מהנמשל, רק שעל ידי המשל יכולים להבין הנמשל.

ועל דרך "משל למלך שהלך למדינת הים והניח ארוסתו עם השפחות וכו'" (פירש"י כי תשא לד,א), שזה משל על הקב"ה. הרי המשל הוא דבר זר לגמרי מהנמשל.

ועל דרך שרבינו כותב בסוף פרק ד', וז"ל: ". . . הרי זה כמחבק את המלך **ד"מ**".

משא"כ בנידון דידן, שזהו אותו הענין ממש. ולכאורה הי' מתאים יותר אם רבינו הי' כותב "כגון".

ועל דרך זה צריך להבין מה שכותב רבינו בפרק ז, וז"ל:

"...ופעמים שהיא נכללת ועולה בבחי' ומדרגת הקדושה דהיינו כשהטוב המעורב בה נתברר מהרע וגובר ועולה ונכלל בקדושה כגון **ד"מ** האוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין מבושם להרחיב דעתו לה' ולתורתו . . אזי נתברר חיות הבשר והיין שהיה נשפע מקליפת נוגה ועולה לה' כעולה וכקרבן".

שגם כאן הלשון "ד"מ" אינו מתאים, שהרי זהו אותו הענין ממש.

(ויש להעיר שכאן כותב רבינו "**כגון** ד"מ", לא כמו שכותב בפרק ה' "ד"מ" **בלבד**. ולכאורה הי' מתאים יותר אם לא הי' מוסיף "ד"מ")

לאידך גיסא צריך להבין שיש כמה פעמים שהי' מתאים לכתוב ד"מ, ואין רבינו כותב זאת.

כגון בפרק ט, ששם כתב רבינו, וז"ל:

"... כי הגוף נקרא עיר קטנה . . וכמו ששני מלכים נלחמים על עיר אחת . . ", ולמה לא כתב רבינו כאן ד"מ.

וכן בפרק יב כתב רבינו, וז"ל:

"... פי' כמו שהאור יש לו יתרון ושליטה וממשלה על החושך . . כך נדחה ממילא סכלות הרבה של הקליפה וס"א שבחלל השמאלי". וגם כאן לא כתב "ד"מ".

ולהעיר שרבינו כותב בפרק י', וז"ל: ". . . הנה מדרגה זו מתחלקת לרבבות מדרגות בענין בחי' מיעוט הרע הנשאר מאחת מארבע יסודות הרעים ובענין ביטולו במיעוטו בששים **עד"מ** או באלף ורבבה וכיוצא **עד"מ**".

הרי כאן כותב רבינו עד"מ **שתי** פעמים במקום שהי' מספיק אם הי' כותב רק פעם אחת.



 אור מקיף דקליפה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בד"ה ועשית ציץ עת"ר (עמוד ריט בהוצאה החדשה) מבאר ענין או"מ דלקיפה, שזה גורם ירידה עצומה, וז"ל:

"וז"ע או"מ דקלי', שע"י שמטמא עצמו גם מעט בהרהורים רעים וכה"ג, מטמאין אותו..עז"א אשר אתם זונים כו', וכמו הזונה שאסורה לבעלה כך המביא עצמו לידי הרהור אין מכניסין אותו למחיצתו של הקב"ה שזהו הנק' נידוי למעלה, והוא מה שניצוץ נשמתו נק' זונה, שאסורה ליח"ע האלקי אף בתו"מ שלו כו'".

והעירני ח"א, מה פירוש הר"ת "ליח"ע".

והנה במראי מקומות למאמר צויין שהוא מיוסד על ד"ה כי תצא במאמרי אדמו"ר האמצעי דברים ח"ב ע' תקמ ואילך, ואכן שם בעמוד תקמא מצינו שורה זו בדיוק כמו שהיא כאן, אלא ששם הר"ת הוא "ליחו"ע", ולכאורה פירושו "ליחוד עליון". ומשמעות הדברים היא, שע"י שאדם ממשיך עליו במזיד או"מ דקליפה אינו יכול להגיע ליחוד עליון (עם הקב"ה) אפילו במעשה המצוות שלו.

אך מצד הבנת הדברים עדיין יש לעיין, דהא אפילו פושעי ישראל הם מלאים מצוות כרימון, דמשמע שהמצוות גוברים על היותם פושעי ישראל.

ובפשטות הכוונה במאמר כאן היא לאופן מיוחד של מזיד שעליו מדובר בתניא ספל"ב. ועצ"ע.



הקהל בפרשת התורה ובפרק תניא המכוון כנגדה

יוסף יצחק אלפרוביץ

בארנמוט, אנגליא

בס׳ ״תניא באורייתא״ ,ע׳ תקב ציינתי על מ״ש אדה״ז בפרק נ״א בתניא בענין התפשטות הכחות לכל האברים ״העין **לראות** האזן **לשמוע**״, שמצינו ענינים אלו בפרשת וילך (הפרשה בתורה שפרק נ״א מכוון כנגדה - ע״פ מ״ש באג״ק אדמו״ר מוהריי״צ ח״ד ע׳ רסה) במצות הקהל (לא, יא-יב): ״בבוא כל ישראל **לראות**״ . . ״תקרא את התורה הזאת . . **באזניהם**״ . . ״למען **ישמעו**״.

ויש להוסיף ע״ז כמה נקודות, ובפרט בעמדנו בשנת הקהל:

א) יכולת ״**העין לראות והאוזן לשמוע**״ נוגעים לקיום מצות הקהל, עד שללא ראי׳ ושמיעה גמורה דהיינו סומא או חרש אפילו בעין או אוזן **אחת** בלבד פטור. (ולהעיר מלשון אדה״ז ״העין״ ו״האזן״ ל׳ **יחיד**).

ב) גם מ״ש אדה״ז בפרקנו (בהמשך ל״העין לראות האזן לשמוע״), ״**הפה לדבר והרגליים להלוך**״, נוגעים לקיום מצות הקהל, שהרי נאמר (שם) ״ולמען **ילמדו**״, שבא ״להוציא מי שאינו **מדבר** שכל המצווה ללמוד מצווה ללמד״, הרי שיכולת ״**הפה לדבר**״ נוגע לקיום מצוה זו, והרי נאמר (במצות ראי׳) ״**בעלתך** לראות את פני ה׳״, שמזה אנו למדין שצריך להיות היכולת ל״**הרגליים להלוך**״ גם במצות הקהל (ראה בכל הנ״ל - חגיגה ג, א. ד, א. רמב״ם הל׳ חגיגה פ״ב ה״א. פ״ג ה״ב).

ג) בפרקנו (ע׳ ב) מזכיר אדה״ז שוב ע״ד הכחות דראי׳ בעין ושמיעה באוזן **בפירוש**, ״כח **הראי׳** מתגלה **בעין** כח **השמיעה** **באוזן**״, ולאח״כ מוסיף ״**וכו׳**״, דקאי בפשטות על שאר הכחות שהזכיר לפנ״ז - ״הפה לדבר והרגליים להלוך״, אך דלא כהכחות ראי׳ ושמיעה הנה הכחות הללו אינו מזכירם שוב בפירוש אלא מסתפק בתיבת ״וכו׳״. ולהעיר שעד״ז גם בענין הקהל נזכרו **מפורש** בקראי בפרשתנו רק ע״ד ראי׳ ושמיעה (״בבוא כל ישראל לראות״ ו״תקרא את התורא הזאת באזניהם״, ״למען ישמעו״), משא״כ שאר הכחות.

ד) בהמשך להנ״ל כותב אדה״ז: ״**אין** שינוי קבלת הכחות והחיות שבאברי הגוף מן הנשמה מצד עצמה ומהותה שיהיה מהותה ועצמותה **מתחלק** לרמ״ח חלקים שונים מתלבשים ברמ״ח מקומות כפי ציור חלקי מקומות אברי הגוף . . אלא **כולה עצם אחד** רוחני פשוט ומופשט מכל ציור גשמי״. וגם זה שייך לתוכן מצות הקהל כפי שנת׳ בארוכה בשיחת ש״פ נצו״י תשמ״ז (תו״מ - התוועדויות תשמ״ז ח״ד ע׳ 388) שנקודת מצות הקהל היא ״**ביטול ושלילת ההתחלקות**, כי אם נקודת האחדות, היינו שכל ישראל, האנשים הנשים והטף, נעשים **מציאות אחת** של ״קהל״, קהל אחד״.

ה) גם המשך אריכות הביאור בפרקנו ע״ד התכללות כל התרי״ג מיני כחות וחיות במוח שבראש והמשכתם והתפשטותם משם לכל האברים באופן שמקבלים כל אחד ואחד מהמוח הכח וחיות הראוי לו ״**כפי מזגו ותכונתו**״ - נוגע להבין ענין מיוחד במצות הקהל - שנעשית ע״י המלך מפני שהוא כל׳ הרמב״ם ״**לב**כל קהל ישראל״, ולא ע״י הסנהדרין, וגם לא ע״י המלך מפני שהוא **ראש** בני ישראל **ומנהיגם** (כמ״ש ״אשר יוציאם ואשר יביאם״), אלא מפני מעלתו בתור ״נשיא״ ש״משכמו ומעלה גבוה מכל העם״, שמצד זה הוא דומה **ללב** דוקא. ובטעם הדבר, נתבאר (שיחה הנ״ל ע׳ 389. שיחת ש״פ בא תשמ״ח ס״ב. שיחת ש״פ בשלח תשמ״ח ס״ג (סה״ש תשמ״ח ע׳ 222-223. שם ע׳ 230-231)) שבמצות הקהל (שעיקרה ענין היראה **שבלב**) מתבטאת נקודת האחדות שמשתווים כל ישראל באחדות**שלמעלה מהתחלקות פרטים לגמרי**, (אנשים נשים וטף **בשוה** באופן ד״השוה ומשוה קטן וגדול״), ונקודה זו מתבטאת בלב דוקא, כי החיות שנמשך מהלב לכל אברי הגוף הוא **בשוה**ממש, ועד שבחי׳ **היחידה** שבנפש (שלמעלה מכל התחלקות) - מקום משכנה היא בלב, ״משא״כ המוח - שמנהיג את כל אברי הגוף, ובמילא, ה״ה (כמו) **מקור לפרטים**, מכיון שהנהגת כל אבר ואבר היא **לפי ענינו דהאבר הפרטי**״. והרי נקודה זו - שהיחס דכל האברים למוח היינו שהוא מקום עיקר המשכת החיות לכל האברים באופן שנעשה מקור לפרטי עניניהם של האברים כפי שהם **מחולקים** דוקא וכל׳ אדה״ז ״כל אחד כפי מזגו ותכונתו״ - (שבזה ממילא מובן הטעם שהאחדות דהקהל שייכת ללב דוקא אע״פ שהראש ג״כ נק׳ מלך) מבוארת היטב בדיוק בפרק נ״א בתניא (כפי שמציין בשיחת ש״פ בא הנ״ל), ופרק זה ה״ה מכוון כנגד פ׳ וילך, שבה מצינו מצות הקהל.



מה הקב"ה כו' אף הנשמה כו'

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב'אגרת הקודש' (סי' טו) כתב רבנו הזקן: "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם בענין הספירות, מודעת זאת בארץ מפי קדושי עליון נ"ע לקרב קצת אל השכל מאי דכתיב ומבשרי אחזה אלוה, שהכוונה היא להבין קצת אלהותו יתברך מנפש המלובשת בבשר האדם, וע"פ מארז"ל ע"פ ברכי נפשי וגו' מה הקב"ה כו' אף הנשמה כו', וע"פ מאמר הזהר ע"פ ויפח באפיו נשמת חיים מאן דנפח מתוכי' נפח".

הנה מ"ש "ע"פ מארז"ל ע"פ ברכי נפשי וגו' מה הקב"ה כו' אף הנשמה כו'" הוא בגמרא ברכות (י, א): "מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף". ועי' עד"ז בדברים רבה (פ"ב, לז).

אולם ב'מאמרי אדמו"ר הזקן' הקצרים על איוב (ע' רסד-ה) כותב בד"ה ומבשרי אחזה אלוה (יט, כו): "כמאמר חז"ל מה הנשמה ממלאה את הגוף וכו'". וכ"ה ב'בונה ירושלים' - ירושלים תרפ"ו - (סי' ל) והוא במדרש תהלים (קג, ד): מה הנשמה ממלאה את הגוף כך הקב"ה ממלא את העולם ע"ש. ועי' עד"ז בויקרא רבה (פ"ד, ח): "הנפש הזו ממלא את הגוף והקב"ה ממלא את עולמו".

ויש להבין, מדוע ב'אגרת הקודש' אינו מציין את המאמר חז"ל כמ"ש ב'מאמרים הקצרים' - "מה הנשמה ממלאה את הגוף כך הקב"ה ממלא את העולם", שזה יותר מתאים לכאורה לתוכן הענין, שהרי כאן בא להסביר את הנמשל על ידי המשל - "לקרב קצת אל השכל . . להבין קצת אלקותו יתברך מנפש המלובשת בבשר האדם", א"כ מתאים יותר כאן שהמשל יאמר קודם להנמשל?

ואמנם ב'לקוטי תורה' אמור (לב, ב) בד"ה ונקדשתי בתוך בני ישראל וכו' כותב רבנו הזקן: "וכן נמצא לרז"ל בהדיא (בפ"ק דברכות) שדימו המשכת החיות ממנו ית' להעולמות לסדר המשכת החיות מהנפש בהגוף, והוא מ"ש רז"ל (דף י' ע"א) מה הקב"ה מלא כל העולם אף הנשמה מלאה את כל הגוף, ובמדרש תלים ע"פ ברכי נפשי אמרו מה הנפש ממלאה את הגוף כך הקב"ה ממלא את העולם, והרי ענין שהנשמה ממלאה הגוף הוא בבחי' התלבשות ותפיסה ממש כנ"ל. וא"כ מדמים כן ענין התלבשות החיות ממנו ית' בהעולמות"- לפ"ז לכאורה גם באגרת הקדש היה מתאים שלפחות יציין גם להמדרש תהלים כמו שעשה בלקו"ת?

ועי' ספר המאמרים תרפ"ט (ע' 105): "וכמו מבשרי אחזה אלקה, דאי' בתדב''א האדם הוא עולם קטן והעולם הוא גוף גדול, וארז''ל מה הנשמה ממלאה את הגוף כך הקב''ה ממלא את העולם". וב'תורת מנחם' תשד"מ ח"ב (ע' 1227) ד"ה בלילה ההוא: "עד"ז גם למעלה ישנם כל דרגות אלו, כמרז"ל מה הנשמה ממלאה את הגוף כך הקב"ה ממלא את העולם". וכהנה עוד רבות בעשרות מקומות בדא"ח.

והנה ראיתי בס' 'חידושי רבינו יוסף נחמיה' (קורניצר, אב"ד קראקא, עמ' רעח) שכתב: "כמאמר חז"ל בברכות (י, א) מה הנשמה ממלאה את הגוף כך הקב"ה ממלא את העולם". וזה טעות, כי בברכות שם כתוב להיפך, "מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף". אלא שכך מבואר במדרש תהלים כנ"ל. וכן יש שגיאה זו ב'שיחות קודש' תשל"ז ח"א (ע' 26): "ווי די גמרא (ברכות י, א) זאגט, מה הנשמה ממלאה את הגוף כך הקב"ה ממלא את העולם". וכ"ה ב'שיחות קודש' תשל"ה (ע' 193), תשי"ח (ע' רסז). וכן יש טעות זו בס' 'ושב ורפא לו' (תשנ"ד, עמ' רמז). ובס' 'אל סף הפנימית' (מבוא לחכמת האמת) - ירושלים תשנ"ז (עמ' 35).



נגלה

בענין קנין דברים בעלמא וקנין אתן

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' (ג, א) במאי אוקימתא למתני' בשאין בה דין חלוקה, אי בשאין בה דין חלוקה, כי רצו מאי הוי, נהדרו בהו, א"ר אסי א"ר יוחנן שקנו מידן. וכי קנו מידן מאי הוי, קנין דברים בעלמא הוא, בשקנו מידן ברוחות. רב אשי אמר כגון שהלך זה בתוך שלו והחזיק וזה בתוך שלו והחזיק.

דיוקים בהתי' שקנו ברוחות, וג' אופנים לבאר זה

והנה מאי דמק' בגמ' דנהדרו בהו, ולכ' מאי קא קשיא לי' דילמא מיירי כגון שכבר חלקו, ובזה קמ"ל מתני' דכיון שכבר חלקו את החצר שוב חייבים לבנות כותל משום היזק ראי'? הנה לכ' כוונת הגמ' דמדייק מל' המשנה דהשותפין **שרצו** כו' בונין את הכותל, דמשמע מזה דע"י ה"רצו" גרידא כבר מתחייבים לבנות כותל, ולכן מק' דאיך מתחייבים ע"י "רצו" גרידא.

אבל עפ"ז צלה"ב תי' הגמ' שקנו מידם ברוחות, והיינו שעשו חלוקה גמורה (וכדמשמע מל' רש"י (ד"ה ברוחות) "ומעתה נקנה חלק מזרחי לזה ואין לזה חלק בו וכן השני לחבירו[[6]](#footnote-6)"), והרי גם מעיקרא ידע המקשן דאפשר לקנות חלוקה גמורה, ורק דהוה משמע לי' מל' המשנה ד"רצו" דעדיין לא חילקו בפועל, וא"כ לא הו"ל להמתרץ לומר כ"א ד"רצו לאו דוקא" או "כגון שחילקו כבר" וכיו"ב, אבל במאי דתי' "שקנו מידם ברוחות" (שהל' משמע שבא לבאר בזה **איך** מועיל הקנין), לכ' עיקר חסר מן הספר?

ועי' ביד רמ"ה שכ' "ופריק שקנו מידם ברוחות. כלומר דהאי קנו מידם דקא אמרינן לאו כשקנו מידם לחלוק קאמרינן אלא כשקנו מידם ברוחות, **ומתני' דקתני שרצו לעשות מחיצה בחצר לאו כשרצו לחלוק ועדיין לא חלקו קיימא אלא כשרצו לחלוק וחלקו** וקנו מידם זה לזה ברוחות פלוני קבל רוח מזרחית והקנה לשותפו רוח מערבית ופלוני קבל רוח מערבית והקנה לשותפו רוח מזרחית", ומבואר דעיקר החידוש בהתי' שאי"צ לפרש "שרצו" (כמו שנקט בהקושיא) שרק רצו ועדיין לא חלקו, אלא אפשר לפרש שרצו וחלקו כבר [ומאי דקתני שרצו היינו לאשמועינן דאין בה דין חלוקה ואעפ"כ אינו יכול לטעון כי אתרצאי וכו' כדלעיל בגמ'].

אבל עי' ברמב"ם (פ"ב מהל' שכנים ה"י) שכ' וז"ל: "מקום שאין בו דין חלוקה שרצו שותפין לחלקו אף על פי שקנו מידם כל אחד מהן יכול לחזור בו, שזה קניין דברים הוא כמו שביארנו, **אבל אם קנו מידם שזה רצה ברוח פלוני וזה רצה ברוח פלוני** אינן יכולים לחזור בהם, וכן אם הלך זה בעצמו והחזיק בחלקו וזה בעצמו והחזיק בחלקו אע"פ שלא קנו מידם אין אחד מהם יכול לחזור בחבירו". ומבואר שהרמב"ם מפרש הא דקנו מידם ברוחות שג"כ לא עשו עדיין חלוקה, ומ"מ כיון שהקנין הי' שזה רצה ברוח פלונית וזה רצה ברוח פלונית, לא הוי קנין דברים.

אמנם בדעת הרמב"ם יהי' ק' ביותר דברי ר' אשי, בנוסף על מה שהק' שא"ר (תד"ה ר' אשי והרמב"ן והרשב"א והרא"ש כו') דמה מוסיף ר' אשי על תי' הנ"ל, דלהנ"ל עוד מגרע גרע, דהא לתי' ר' יוחנן הרי יישב את עיקר הקושיא מדיוק ל' המשנה, משא"כ לתי' ר' אשי, הרי אינו מתיישב ל' המשנה דהחיוב הוא ע"י ש"רצו" גרידא (ואין לומר (לפי הרמב"ם) דר' אשי חולק על חידוש דינו דר' יוחנן (דכשקנו שזה רוצה ברוח פלונית שוב לא הוי קנין דברים) ובמילא סב"ל דמוכרחים לדחוק ולתרץ דה"רצו" הוא לאו דוקא, דהא הרמב"ם הביא ב' השינויים להלכה)?

אך באמת מל' הרמב"ם משמע דגם בתי' דר' אשי לא נקנו עדיין החלקים, דהא כ' "וכן אם הלך זה בעצמו והחזיק בחלקו וזה בעצמו והחזיק בחלקו **אע"פ שלא קנו מידם** אין אחד מהם יכול לחזור בחבירו", ומשמע שלא הי' חזקה לקנות החלק (וכמו שהוא לפרש"י ד"ה והחזיק "רפק ביה פורתא וקרקע נקנה בחזקה"), כ"א שהי' חזקה בתור התחייבות שלא יוכלו לחזור מלחלוק.

[ואפ"ל עוד פי' בדברי הגמ', דבאמת גם המקשן הוה סבר דאפשר לפרש המשנה שחלקו כבר (ושקנו מידם היינו שקנו כ"א חלק שלו), ומ"מ מק' דקנין דברים בעלמא הוא, דקנין על החלקים בחצר שאין בו דין חלוקה הוי קנין דברים בעלמא. ומתרץ דקנו ברוחות הוי שפיר קנין גמור אף בחצר שאין בה דין חלוקה (אף שאכתי צע"ק דעיקר התי' חסר).

(והנה איתא בגמ' לעיל "ואי היזק ראיה שמיה היזק, מאי איריא רצו אפי' לא רצו נמי, א"ר אסי א"ר יוחנן משנתנו כשאין בה דין חלוקה, והוא דרצו. מאי קמ"ל, דכי לית ביה דין חלוקה כי רצו פליגי, תנינא" וכו'. ומשמע מדברי הגמ' דהא דכי רצו פליגי כשאין בה דין חלוקה הוי חידוש, ורק דמק' דתנינא. ולכ' גם בלאו דתנינא במשנה אחרת, מאחר דרצו מאי קמ"ל במה דחולקין (ועי' בזה ברמב"ן ורשב"א ורבינו יונה שעמדו בזה, ובמ"ש בזה)? ואמר הת' הנע' וכו' שאול שי' וואלף דיש לפרש דקמ"ל דע"י דקנו ברוחות אינם יכולים לחזור בהם (וקאי על מסקנת הגמ' דלהלן). אכן עי' ברמב"ן בחד תי' דכ' דהחידוש משום דהו"א דאף ברצו יהי' הדין דגוד או איגוד, ולכ' אי"מ, דמהו ההו"א, ולמה לא יוכלו לחלוק בשלהם כשרצו, ומי יעכב בידם? ולכ' צ"ל הפי' דכיון דאין בה כדי לזה וכדי לזה, לכן לא חל ע"ז קנין דחצר, ואף דבודאי יכולים לדור בה כמו שרוצים, אבל לא שייך בזה **דין** חלוקה דלא שייך קנין על מה שאין ע"ז שם חצר, וקמ"ל דאם רצו הוי חלוקה מעלייא)].

עכ"פ יוצא דיתכן לפרש התי' דקנו ברוחות בג' אופנים: א) דמתרץ דהי' חלוקה גמורה ורצו לאו דוקא (כפי' היד רמ"ה) ב) דמתרץ דיש אופן שהקנין מחייב שיעשו חלוקה ומ"מ אינו קנין דברים בעלמא (כפי' הרמב"ם) [ג) ואפ"ל דמתרץ דיש אופן דשייך קנין על חלוקה אף דאין בה דין חלוקה].

ב' דעות בקנין אתן, ביאור טעם הדיעות דמועיל

והנה עי' בטור סי' קנ"ז (אות כ') שהביא ב' דיעות בענין קנין אתן (והם מהרמ"ה בסוגיין) וז"ל: "ואם נהגו לעשות מהוצא ודפנא וקנו מידו לעשות מבנין זה אינו יכול לחזור בו דלאו קנין דברים הוא: וכתב הרמ"ה ומיהו דוקא דקנו מיניה דמיחייב ליתן כך וכך דדרך הודאה הוא א"נ דרך שיעבוד דשיעבד נפשיה להכי ולאו קנין דברים הוא אבל אם קנו מידו לתת כך וכך או לבנות כיון שאין קנין נופל על החיוב ולא על גוף הממון אלא על הנתינה עצמה והנתינה אין בה ממש אלא מעשה בעלמא הוי קנין דברים ומצי הדר ביה ואיכא מרבוותא דסבירי להו דקנין לתת לאו קנין דברים הוא דלא מיקרי קנין דברים אלא במי שקנו מידו לחלוק או להשתתף או לילך ע"כ ויראה מדברי א"א הרא"ש ז"ל דלבנות לא הוי קנין דברים". אמנם לא נתברר סברת האומרים דקנין אתן מהני.

ועי' ברמ"ה בסוגיין (אות כ"ו) שכ' בהך דיעה "דקנין לתת לאו קנין דברים בעלמא הוא אלא **כמאן דקנו מיני' דמחייב לתת דמי**, ולא מיקרי קנין דברים לפום הדין טעמא דידהו אלא במי שקנו מידו לחלוק או להשתתף או לילך", הרי מפורש בדבריו דמה דמועיל קנין לתת הוא משום דהוי כמו דמתחייב לתת, שזה מועיל משום ד"האי לאו אנתינה גופא קנו מיני' אלא אגופא דממונא קנו מיני', דמיחייב למיתב לי' כך וכך ממון" (כמ"ש הרמ"ה לפנ"ז). ונמצא דכל הפלוגתא אי מועיל קנין אתן הוא (לא בעיקר דין אתן, דזה לכו"ע אינו מועיל, כ"א) איך מפרשים דבריו בקנין לתת.

וכן מבואר מפלוגתת הפוסקים בדעת הרא"ש, דהנה הובא לעיל שהטור כ' "ויראה מדברי א"א הרא"ש ז"ל דלבנות לא הוי קנין דברים", היינו שדעת הרא"ש כהדיעות דקנין אתן מועיל. וכ' הב"י שם וז"ל: "נראה דהיינו מדפרכינן בגמרא (ג.) אלישנא דבתרא וכי קנו מידו מאי הוי קנין דברים בעלמא הוא וכתב הרא"ש שם (סי' ג) למאן דאמר מחיצה גודא ניחא דכיון דקנו ושעבדו נכסיהם לבנין הכותל לאו קנין דברים הוא. ומפרש רבינו דהכי קאמר כיון דקנו לבנות הכותל הוה ליה כאילו שעבדו נכסיהם ולי נראה דאדרבה לכך האריך בלשונו לומר דבעינן שיקנו מידו בלשון הזה כלומר שהוא משעבד נכסיו לבנין הכותל הא לאו הכי קנין דברים הוא". והנה ברא"ש הרי כ' להדיא דבעינן שעבוד נכסים, וא"כ הפלוגתא דהטור והב"י הוא רק אי בעינן שישעבד נכסיו להדיא (וכמ"ש התוס' בסוגיין) או דאמרינן דבמה שקנה לבנות הוי כאילו שעבד נכסיו, אבל לכו"ע אם מועיל הרי מה שמועיל הוא מטעם שנשתעבדו נכסיו (וע"ש בב"ח שכ' דהרא"ש או או קתני, וצ"ב אם כוונתו כנ"ל, או דכוונתו דקנין אתן מועיל מצ"ע).

וכן מבואר בראשונים בסוגיין (עי' נימו"י ור"ן ועוד) שהק' על הדיעה של הגאונים שקנין אתן לא מהני, וז"ל הר"ן: "אמרו בשם הגאוני' ז"ל דה"ה לאומ' לחברו אתן לך מאתים זוז וקנו מידו דלא מהני וקנין דברי' בעלמ' הוא, וא"ת דהא אמרי' בפ' בתרא דע"ז ההוא גברא דאמ' ליה לחבריה כי מזביננא לה להאי ארעא לדידך מזביננא לה במאה אזל זבנה במאה ועשרי' אמר רב כהנא ור' יעקב מנהר פקוד אמ' האי זוזי אנסוה, וקי"ל כותיה, אלמ' טעמא דזבנה במאה ועשרי' הא זבנה במאה כולהו מודו דקנה קמא, ואמאי קנין דברים הוא, איכא למימ', דההיא בדא"ל מעכשו וקנו מידו דלאו קנין דברים הוא אלא מוכר בתנאי הוא" וכו' ע"ש.

ולכ' צ"ע בדבריהם, דאמאי הק' רק על הדיעה דקנין אתן אינו מועיל, והרי גם להדיעה דקנין אתן מהני ק' אמאי אי "זבנה במאה כולהו מודו דקנה קמא", והרי גם למ"ד דאתן מהני הוא רק קנין על הנתינה, והיינו (בנידו"ז) על מעשה המכירה של המוכר, ולמה נימא מצד הך קנין (אף להדיעות דמועיל) דעי"ז קנה קמא (וכה"ק בחידושי ר"ש)?

ומבואר כמשנ"ת, דלמ"ד דקנין אתן מהני היינו משום דחשיב כמו ששעבד נכסיו מעכשיו, וא"כ לדידיה קנה קמא דכבר נקנה לו מעיקרא קודם שקנאה השני.

דעת הסמ"ע בגדר קנין אתן, ויסוד לשיטתו

אבל עי' בסמ"ע בסי' רמ"ה סק"ב שכ' [עמ"ש הרמ"א שם בס"ב: "ויש אומרים שאם קנו מידו, מהני לשון אתן, ומהרי"ו פסק כסברא ראשונה (דלא מהני ל' אתן), ולכן כתב דהכותב לאשתו בשעת השידוכין לעשות לה כתובה גדולה לא זכתה כל זמן שלא כתב לה, ולכן נהגו לעשות תנאים חדשים בשעת החופה"], שכ' "יש מקשים מאי מועילים תנאים שניים יותר מתנאים ראשונים, ואי משום דבשעת חופה עושין תנאים שניים בלשון חיוב וקבלה אנפשו דמשעבד בו מיד ואפילו בדבר שלא בא לעולם וכמ"ש הטור חו"מ סימן ס' [סעיף י'], או (דקנה) [דמקנה] לו בקנין סודר מעכשיו דמהני אפילו בקנין אתן דלא להוי כקנין דברים, וכמ"ש הטור בריש סימן רמ"ה [סעיף ה'] ז"ל, דכיון שאמר מעכשיו אין זה לשון הבטחה אלא בהאי שטרא או בהאי קנין מקנה ליה גופא דארעא, א"כ בתנאים ראשונים נמי לעבדו הכי שיחייב נפשו או יקנה לו מעכשיו דיחול עליו החיוב ולא יצטרכו עוד לתנאים חדשים".

ומבאר בארוכה שהקנין הראשון הוי קנין אתן, כי "בשעת כתיבת התנאים אינו רוצה שום צד משניהם לשעבד נפשם או להקנות בקנין מעכשיו בכל מאי דפסקו אנפשם ליתן לו בתו שהיא ברשותו וליתן לנדוניתה סך כך וכך, מיראה שמא יתחרט אחד מהצדדים מאיזה סיבה וירצה לחזור בהשידוכין, ומשו"ה אינו מקבל עליו אלא בקנין אתן כך וכך דאינו חל" משא"כ "בשעת חופה דאז משם והלאה תו אין אחד מסופק שמא יחזרו מהדדי, ומשו"ה רגילין לעשות תנאים חדשים, והיינו דמה שכבר קיבלו אנפשם בקנין אתן מחייבין עכשיו נפשם בשעבוד גמור ובקנין מעכשיו דמועיל וכנ"ל".

ובהמשך דבריו כ' "והא דסיים שם וכתב ז"ל, דכיון דקיבל עליו בקנין סודר צריך ליתן ולקיים מה שקיבל עליו בקנין סודר לעשות לה כתובה גדולה כמו שהתנה כו', לא כ"כ אלא למ"ד דס"ל דקנין אתן מהני, וכמ"ש שם בהדיא לפני זה, ע"ש, ואפילו לפי דבריו סיים וכתב שם דכל זמן שלא נתן לא זכתה האשה, ור"ל דאין בידינו אלא להחרימו או לכופו בשוטים אבל לא לירד לנכסיו, א"נ אם כבר מת קודם שקיים מה שקיבל עליו לעשות לה כתובה גדולה לא זכתה מכח הקנין לירד לנכסיו ולגבות לה".

ומבואר דמפרש דגדר קנין אתן הוא קנין על מעשה הנתינה אבל לא שעבוד נכסים. ולכ' הדברים תמוהים, הן מצד הרמ"ה והרא"ש, שהם מקור הך דינא, דנראים כסותרים את דבריו, וכמשנ"ת, והן מצד הגמ' בסוגיא, דלכ' סותר דבריו, דאם שייך קנין על פעולה גם בלי שעבוד נכסים, א"כ אמאי קאמר בסוגיין דהקנין על פעולת החלוקה הוי קנין דברים בעלמא, ומהו החילוק בין קנין על חלוקת חחצר וקנין אתן?

ועי' בב"ש לאבהע"ז סי' נ"א סק"י דמפורש בדבריו שני הפירושים שאפ"ל בקנין אתן, וז"ל בא"ד: "ויש לפרש דברי מהרי"ו שם בתשו' (היינו הדיעה שקנין אתן מהני) בשני אופנים, א' קנין אתן מהני היינו אם נעשה קנין סודר ליתן לא' מתנה זכה אותו פלוני במתנה ואם מת הנותן צריכים בניו לקיים ומכל שכן אם הוא חי דצריך לקיים ומוציאים ממנו . . עוד יש לפרש בע"א אפילו אם עשה ק"ס ליתן מתנה לפלוני אין שום זכו' להמקבל אלא כופין את הנותן לקיים הקנין ואם מת ולא נתן אין מוציאין מיורשיו", וצ"ב כנ"ל, מהו יסוד האופן הב' שקנין אתן מהני, ומ"מ הוא רק התחייבות ליתן ולא זכות ושעבוד בגוף הממון?

ומה דמבואר מזה לכ' הוא דמפרש סוגיין כפי' הרמב"ם דמפי' הרמב"ם הרי יוצא דמועיל קנין על פעולה, והחיסרון בחלוקה (קודם תי' הגמ' דקנו מיני' ברוחות) הוא מטעם אחר, וא"כ הן הן דברי הסמ"ע.

ובביאור סברתם אפ"ל: הנה מבואר בראשונים בביאור החיסרון דקנין דברים משום דבכל קנין צ"ל דבר מסויים שנקנה, ובלי זה לא שייך קנין (עי' ברש"י בסוגיין וביד רמ"ה בתחילתו, ועי' בל' רבינו גרשום בסוגיין "כלומר [איזה] קנין הוא עיקר כגון מתנה או מכירה או שום דבר שמראה לו החפץ שנותן למקבל וקונין מידו על כך אבל הכא שאדם אומר לחבירו ניטול קנין שנחלוק כגון זה קנין דברים בעלמא הוא דלא נברר על מה נוטל קנין ואכתי ליהדרו בהו", והיינו דהקנין צ"ל דבר מבורר).

והנה באמת בחלוקה דחצר השותפות הי' אפ"ל דהחלוקה שייך בה קנין, דחלק זה של החצר מעיקרא היתה שייכת לתרווייהו, ועכשיו שייכת לו בלבד (ויש לו הזכות למנוע את חבירו משם), וא"כ שפיר נקנה לו דבר שלא הי' שייך אליו מעיקרא. ומ"מ מק' דהוי קנין דברים בעלמא, דאף לאחר הקנין אין לו זכות בחלק מסויים ומבורר של החצר, וא"כ הרי מה שהקנין משעבד לו הוא רק בעלות בחצי החצר, וזה יש לו גם קודם לכן, כי ע"י עצם השותפות ה"ה בעלים בחצי חצר, וא"כ לא נקנה מידי (משא"כ בקנין אתן, שאומר שיתן לו מעות, הרי אף שאין המעות מסויימות, מ"מ נשתעבד ליתן לו סכום מעות שלא הי' מחוייב ליתן לו קודם לכן, והקנין הוי דבר מבורר, והיינו שאפשר לברר ולסיים מה שנקנה וניתוסף אצל הקונה שלא הי' לו קודם לכן).

ועפ"ז יש לבאר סברת הרמב"ם דבקנו מידם שזה רצה ברוח פלונית וזה רצה ברוח פלונית לא הוי קנין דברים, דמאחר שקנו על דבר המסויים, שוב נקנה ונשתעבד לו דבר שלא הי' לו עד אז, דהיינו הבעלות הבלעדית (למעט חבירו) בחלק מסויים של החצר. וא"ש לפ"ז דעת הסמ"ע דקנין אתן הוי קנין על נתינה שלאח"כ, ובחלוקת השדה, הרי אם לא סיימו חלק מסויים של החצר, הרי לא שייך בזה קנין, אבל בדבר מסויים, כגון נתינת מעות, שפיר מחייב הקנין את מעשה הנתינה שלאח"כ, אף שעד אז ליכא שעבוד נכסים (שלכן אם מת אין גובה מן היורשים, וכמ"ש הסמ"ע.

דקדוקים דכ"ה דעת רש"י

ונראה דכד נדקדק, הנה משמע כן בפרש"י בסוגיין, דז"ל רש"י (בד"ה ברוחות): "זה בורר לו חלק מזרחי וזה בורר לו חלק מערבי וקנו מידם ומעתה נקנה חלק מזרחי לזה ואין לזה חלק בו וכן השני לחבירו". והנה אם נפרש כוונת רש"י כמשנת"ל (וכמו שמפורש ביד רמ"ה) דכוונת התי' הוא שאכן חילקו את החצר ע"י קנין, א"כ כל האריכות של רש"י אין לה הבנה כלל, דלמה לי' למימר כל ההקדמה זה בורר וכו', ולו הול"ל אלא "כל אחד קנה הרוח שלו" וכיו"ב (או בקיצור עוד יותר[[7]](#footnote-7))? ולכ' משמע להדיא מל' רש"י כפי' הרמב"ם בגמ' (ודלא כהרמ"ה), דגם להתי' הנה "רצו" דקתני במתני' הוי דוקא, דרצו לחלוק ועדיין לא חילקו, ומ"מ לא הוי הקנין ע"ז קנין דברים בעלמא, מכיון שקודם הקנין ביררו להם כ"א הרוח שלו, אשר עי"ז הוי קנין על דבר מסויים, וכמשנ"ת. ולפ"ז צ"ל דמ"ש רש"י בהמשך דבריו "ומעתה **נקנה**", אין הכוונה שנקנה ונעשה כבר שלו, כ"א שמבאר על מה חלה הקנין (כיון דבעינן דבר הנקנה), וע"ז מבאר דגם חלוקת החצר הוי דבר הנקנה, כיון דע"י החלוקה שייך אליו בלבדו ואין לחבירו חלק בה, וכמשנת"ל בדעת הרמב"ם, ובמילא ע"י קנין זה נתחייבו לחלוק ולא הוי קנין דברים בעלמא. ועצ"ע.

ואם כנים הדברים יומתק עוד ענין, דהנה בהתי' של רב אשי (שהלך זה בתוך שלו והחזיק, בד"ה והחזיק) כ' רש"י: (והחזיק) "בחלקו רפק ביה פורתא וקרקע נקנה בחזקה אחרי אשר רצו בשעת חלוקה". ולכ' סיום דברי רש"י "אחרי אשר רצו בשעת חלוקה" אין להם הבנה, ומה בא להוסיף בזה, ומה לא הי' עדיין מובן בהסברת הקנין של חזקה? ולכ' מבואר דכוונתו ליישב הקושיא דלעיל, דמאחר דתנן במתני' שע"י ש**רצו** לחלוק חייבים לבנות, וע"ז בנוי קושיית הגמ' מעיקרא (וכמשנת"ל), א"כ איך מתרץ רב אשי הקושיא, דכיון דכ"א החזיק, דהיינו קנין גמור, איך מיושב הל' "רצו"? וע"ז מבאר רש"י דגם להתי' דר' אשי מתיישב הל' רצו, דקנין זה דחזקה אינו מועיל ע"י דרצו (ויש לפרש זה ע"ד מ"ש התוס' ד"ה רב אשי, דכיון דרצו בשעת חלוקה הוי כאילו אמרו לך חזק וקני, אבל בלא זה לא הי' מועיל החזקה דבעינן לך חזק וקני, אלא שהתוס' כ' זה ליישב מהו החידוש של רב אשי על תי' הראשון, וברש"י מדוייק שבא בזה ליישב הדיוק דרצו, וכנ"ל), וא"כ שפיר קתני רצו אף לפי התי' של רב אשי.

וא"כ, ממה שלא הוקשה כן לרש"י בתי' הא' שלהגמ', מבואר דלתי' הא' דר"י אכן מתיישב הל' רצו, ורק לתי' דר' אשי הי' קושי בזה. והיינו כנ"ל, דלתי' דר' יוחנן, הנה מה דקתני רצו היינו לפי שעדיין לא עשו קנין ולא חלקו את החצר, ומ"מ ע"י שקנו לחלוק ברוחות (לאחרי שבירר כ"א חלקו) לא הוי קנין דברים בעלמא וחייבים לבנות כותל. ואילו לתי' ר' אשי שהלך זה כו' והחזיק, ונמצא שכבר חלקו החצר, מאי דקתני במתני' רצו הוא מטעם אחר, משום דאיירינן בקנין כזו שאינה מועלת כ"א ע"י שרצו מעיקרא (ובמילא מיושב הוספת ר' אשי על התי' שלפנ"ז).

דברי הטור בשיטת הרא"ש וביאור הב"י, והתמיה בדבריו

והנה עי' בטור סי' קע"ג שהביא לדברי הרמב"ם דלעיל, וז"ל: "וכתב הרמב"ם ז"ל אם קנו מידם שזה רצה ברוח פלוני וזה רצה ברוח פלוני אין יכולין לחזור בהן וא"א הרא"ש ז"ל כתב דכה"ג קנין דברים בעלמא הוא אא"כ בירר זה רוח פלוני וזה רוח פלוני וקנו מידם ע"ז". ובמ"ש הטור שהרא"ש חולק על דברי הרמב"ם, ע"ש בב"י בביאור יסוד דברי הרא"ש בזה וז"ל: "אני לא מצאתי שהרא"ש כתב דבכי האי גונא הוי קנין דברים אלא כתב (סי' ג) סתם דברי רש"י וסובר רבינו דממילא משמע דכל דלא הוי כי האי גונא הוי קנין דברים בעלמא והחילוק שבין דברי הרמב"ם ומה שסובר רבינו להרא"ש נראה לי שהוא דלהרמב"ם לא הוזכר הבירור עד שעת הקנין שהוא נוטל קנין ולהרא"ש תחלה ביררו ואחר כך נטלו קנין", וע"ש בב"ח מ"ש בזה, והדברים תמוהים דהרי סדר הדברים ברא"ש שלפנינו הם כמו ברמב"ם, ועי' בפרישה שם אות ב' שתמה ע"ד הב"י, וע"ש מה שפי'.

ולולא דבריהם הי' אפ"ל להיפך, דמשמע מדברי הרא"ש כדברי הרמב"ם וכמשנת"ל בפרש"י, דהנה ז"ל הרא"ש שם בס"ג: "כשקנו מידן ברוחות פלוני לוקח לו לחלקו רוח מזרחית ופלוני רוח מערבית". ולכ' הול"ל בקיצור ובפשטות: "שפלוני קנה רוח מזרחית ופלוני קנה רוח מערבית" או בקיצור יותר "שקנו הרוחות עצמם". וגם מהו הל' "לוקח" שהוא ל' עתיד, ולא כ' "לקח" (שהי' עכ"פ ע"ד קנה)? ומשמע דהכוונה כדברי הרמב"ם דאף שלא חלקו עדיין, מכיון מכיון שהקנין לא הי' על חלוקה סתם, כ"א הקנין הי' בפרטיות, ע"ז שפלוני יקח רוח פלוני וכו', שוב אי"ז קנין דברים בעלמא.

וסימוכין לדבר, דהנה התוס' ועוד ראשונים הק' על ר' אשי, ותוכן קושייתם הוא דמה מוסיף ר' אשי על התי' שלפניו, והרי זה רק שינוי ב**סוג** הקנין, אבל זהו אותוח התי', ובל' התוס' (ד"ה רב אשי) "תימה לר"י מה בא רב אשי להוסיף וכי איצטריך לאשמועינן דחזקה מועלת **כמו קנין**", ועד"ז ברמב"ן "יש מפרשים שדקדקו בה מאי קמ"ל רב אשי **מה לי קנין דמתרץ ר' יוחנן מה לי חזקה**", וכעי"ז ברשב"א ועוד. והנה גם הרא"ש שם הק' קושיא זו, וז"ל: "תימה מאי קמ"ל רב אשי אכתי לא שמעינן דקרקע נקנית בחזקה", הרי דהרא"ש לא הזכיר כלל בקושייתו שחזקה מועלת **כמו קנין**, או שר' אשי הוי כמו ר' יוחנן וכיו"ב כמו כל שא"ר הנ"ל, כ"א הק' קושיא בפנ"ע, דסוכ"ס מהו החידוש בדברי ר' אשי, הרי יודעים שחזקה קונה. ולהנ"ל יומתק, דלהרא"ש אין התי' של ר' יוחנן כמו התי' של ר' אשי, ואדרבא מיגרע גרע כו' וכמשנ"ת. אלא דכנ"ל, הרי משמע מהטור והפוסקים דהרא"ש חלוק על הרמב"ם [אם לא שנאמר דכוונת הטור ג"כ כנ"ל, דהא כ' (בדעת הרא"ש) דבעינן "בירר זה רוח פלוני וזה רוח פלוני **וקנו מידם ע"ז**", ולכ' מהו שכ' שקנו מידם ע"ז, והול"ל "וקנוה אותם" היינו שקנו הרוחות עצמם וכיו"ב, ומשמע דכוונתו כנ"ל דהקנין הוא על החלוקה, ולא שזה גופא הוא החלוקה. אלא שלפ"ז צ"ב החילוק בין הרמב"ם להרא"ש, ומשמע מדבריהם דהחילוק הוא אם ביררו קודם או לא, וצ"ב מהו החילוק בזה (אבל לפ"ז יתיישבו דברי הב"י), ועצ"ע].



קונס עצמו בריבית

הרב שבתאי טייר

פסק אדה״ז בהל׳ רבית סעי׳ מו שמותר לקבל מעות ולהקנות להנותן בקנין סודר, שאם לא יתננה לו לזמן פלוני, יתחייב בקנין סודר זה מעכשיו לפרוע בעדה אפי' כפול משוויה.

ומסביר, ״כי אין זה שכר המתנת הפרעון שהוא ריבוי ממון שמתרבה בהמשך הזמן אלא קנס הוא שקנס את עצמו ומיד שעבר הזמן ולא נתנה לו ברגע ההוא נתחייב בקנס כולו. וכיון שהוא דרך קנס אין לחוש במה שפורע לו במעות כמו שחששו בזה בשאר כל מקדים מעות על הסחורה [דלעיל סעיף כח']".

והנה גם השו״ע סי׳ קעז סעי׳ יח והעטרת זהב סי׳ קסז פסקו שמותר לעשות כן ותמה עליהם החוו״ד (בסי׳ קסז ססק״א ובסי׳ קעז ס״ק יז) ״דהא מבואר בסי׳ קעד [סעי׳ א. וראה גם בשוע״ר סעי׳ נד-נה] באומר לכשיהיו לי דמים אחזיר לך דאסור דלאו מכירה הוא, וא״כ בודאי אם אומר לכשיהיו לי דמים אחזיר לך יותר ממה שנתתי לך דאסור, וא״כ הכא שאין ביד הלוקח לכופו על קיום המקח אפי׳ אם נתייקר ועמד על מאתיים כיון שהתנה רק על הדמים הוי ממש כאומר לכשיהיו לי דמים. וכן כתב מהרי״ט ח״א סי׳ כג על היתר מכירת המשכונות דהוא גם כן כהאי גוונא, דהוי רבית קצוצה״.

ולכאו' יש לתמוה על תמיהתו, דהרי במכירת המשכונות הצדקת הריוח באה מזה שהמלוה **קונה** המשכון וחוזר ומוכרו להלוה לאחר זמן ביותר ממה שהלוה לו. וע״ז כתב מהרי״ט שמכיון שאין זה מכירה כלל א״כ נפל היתר זה לבירא והריוח אסור משום רבית. משא״כ בנדו״ד, הצדקת הריוח באה מזה שהמוכר קיבל על עצמו ליתן קנס מסוים אם **לא יקיים** המקח, והרי לא קיים.

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.



מצות החזרת ריבית

 הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

**א.** ב"חידושים וביאורים בש"ס" ח"א סי' כ"ח: "נחלקו הפוסקים אם מועלת מחילה ברבית: דעת הגאונים שגם אם המלוה כבר גבה את הריבית, אין מחילת הלוה מועלת לפטור את המלוה מלהחזיר ללוה, והטעם לזה: "כל ריבית שבעולם מחילה היא אבל התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו, לפיכך אין המחילה מועלת בריבית". אבל דעת הרא"ש (וכן נפסקה ההלכה בטור ושו"ע) שאין מחילה מועלת להתיר את לקיחת הריבית מעיקרא, אבל אם כבר לקח ממנו ריבית וצריך להחזירה לו, מועלת מחילה לפוטרו כמו בכל גזל",

ומביא את דברי הריטב"א ב"מ ס"א ע"א לבאר את שיטת הגאונים: "תביעת ריבית לא הוי כשאר תביעות בגזל ואונאה וכיוצא בהן, דאית ליה על חבריה שיעבוד ממון, אלא חיוב הוא שחייב הכתוב להחזיר שבלע, דחיובא דרמה עליה רחמנא הוא, וכענין חוב למ"ד פריעת בעל חוב מצוה ושיעבודא לאו דאורייתא, אלא דהתם איכא דין ממון לחבירו ומהניא מחילה, אבל הכא לשמים הוא חייב, וכיון שכן לא תועיל לו מחילת חבירו".

ובהמשך לזה כתב: "והנה על פי זה סברתו של הרא"ש (והטור והשו"ע) דמהני מחילה בריבית (לאחרי שבא לידי המלוה): עם היות שחיוב החזרת הריבית הוא חיובא דרמא רחמנא עליה, ואינו מטעם שיעבוד ממון (כמו שהוכיח הריטב"א שם), בכל זאת, חיוב זה שחייבתו תורה אין זה ד"**לשמים** הוא חייב", אלא דרמא רחמנא חיובא עליה להחזיר את הממון **שחיסר** את **חבירו** שלא כדין, והיינו שנתחייב (מצד מצוה זו) בחיוב לחבירו, ועל זה מהני מחילה כו'", ונמצא שבין לשיטת הגאונים ובין לשיטת הרא"ש (והטור והשו"ע) נחשב ממון הריבית לממונו של מלוה ואין עליו חיוב להחזירו מצד דין ממון כשלעצמו, אלא מצד חיובא דרחמנא", עי"ש היטב ובהערות בשולי הגליון.

**ב**. והנה תחילת כל, יש לעמוד על זה שאת שיטת הגאונים הביא רבינו בשם הרמב"ם פ"ד מהל' מלוה ולוה הי"ג, והשיטה החולקת על הגאונים מייחס לרא"ש (אף שהרא"ש הביא את דברי הרמב"ם) והטושו"ע, ולא להרמב"ם שגם סובר כן שיכול למחול אחר כך, אלא שבהערות ציין: "וכן כתב הרמב"ם דמחילה לאחר פרעון מהניא", ולכאורה נראה מזה שמלבד עיקר ההלכה למעשה שאפשר למחול הריבית לאחר פרעון החוב, שבזה שוים הרמב"ם והרא"ש, והשו"ע שפסק כן הוא משום של הראשונים כן הוא, מכל מקום אין דברי הרמב"ם עצמם מתאימים למה שמסביר בהמשך שיחת הקודש את שיטת הרא"ש והטור, וצ"ב.

ונראה דז"ל הרמב"ם שם בהי"ג: "הורו מקצת הגאונים שהלוה שמחל למלוה בריבית שלקח ממנו או שעתיד ליקח כו' אינו מועיל כלום, שכל ריבית שבעולם מחילה היא אבל התורה לא מחלה, ואסרה מחילה זו, ולפיכך אין המחילה מועלת בריבית אפילו בריבית של דבריהם. יראה לי שאין הוראה זו נכונה, אלא מאחר שאומרים למלוה להחזיר לו וידע הלוה שדבר איסור עשה ויש לו ליטול ממנו, אם רצה למחול מוחל כדרך שמוחל הגזל".

ויש להתבונן במה שכתב: "מאחר שאומרים למלוה להחזיר לו", מאיזה דין הוא שמחייבים את המלוה להחזיר ללוה, אם הוא מצות עשה דרמיא על גופיה כמוש"כ הטושו"ע, או שנתכוין לדין גזל ממש, ולכאורה מזה שמסיים "אם רצה למחול מוחל כדרך שמוחל הגזל", משמע שגדר אחד להם, והוא דין השבת ממון שאינו שלו לבעליו.

ולכאורה כן משמע באמת במש"כ הרמב"ם בסהמ"צ ל"ת רל"ז: "והעובר על לאו זה אם היה רבית קצוצה הנה **נוציא אותה ממנו ונחזירנה למי שנלקחה ממנו**", ומפורש לכאורה שדינו כדין הגזל. וזה להדיא שלא כמו שהבין הריטב"א עצמו, וכן הרא"ש והטור, שהוא מצוה גרידא של השבת הריבית, וכנראה נתכוונו למצות "וחי אחיך עמך", והוא כדברי הרמב"ן בהשמטות במצוה י"ז: "שנצטוינו להחזיר הריבית שלקחנו מאחינו, וענין המצוה כי כאשר צוה אותו להשיב הגזילה, והוא מצות עשה, כך ציונו להשיב הריבית לנותן, אע"פ שנתנו לנו בהרצון נפשו ולא גזלנוהו, והוא גם כן מצות עשה דוחי אחיך עמך, ודרשו בו אהדר ליה כי היכי דליחי עמך" [ואף שדימה מצות השבת הריבית למצות השבת הגזילה, אינו אלא לענין שיש מצות עשה בזה, ואדרבה ביאר לן את גדר מצות השבת הריבית שלא היינו יודעים אותה מהשבת הגזל, כי הגזל הרי גדרו נלמד מ"ויגזול את החנית" דהיינו בחזקה, וכמו שכתב הרמב"ם בפ"א מהל' גזילה ה"ג: "איזהו גוזל זה הלוקח ממון האדם בחזקה כגון שחטף מידו מטלטלין כו' או שירד לתוך שדהו ואכל פירותיה וכן כל כיוצא בזה הוא גוזך כענין שנאמר ויגזול את החנית" (עי"ש בביאור החילוק בין גזל לעושק), ועל זה בא הכתוב לדעת הרמב"ן שגם בהשבת ריבית שברצונו נתן לו גם יש מצות עשה].

**ג**. והנה כתב הרמב"ם בפ"ד מהל' מלוה ולוה שם ה"ג: "אף על פי שהמלוה והלוה עוברין על כל אלו הלאוין, אין לוקין עליו, מפני שניתן להשבון, שכל המלוה בריבית אם היתה רבית קצוצה שהיא אסורה מן התורה, הרי זו יוצאה בדיינין ומוציאין אותו מן המלוה ומחזירין ללוה", הנה פירש "יוצאה בדיינין" כפשוטו שבית דין מוציאין אותו מן המלוה ומחזירים ללוה, ולכאורה ענין אחד ממש הוא דיני גזילה,

ונראה להקדים לשון הרמב"ם בפ"י מהל' עדות ה"ד: "ועוד יש שם רשעים שהן פסולין לעדות אף על פי שהן בני תשלומין ואינן בני מלקות הואיל ולוקחים ממון שאינו שלהם בחמס פסולים שנאמר כי יקום עד חמס באיש", ולכאורה הרי הלכה זו באה לאחר שכתב לעיל ב"ב: "איזהו רשע, כל שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות זהו רשע ופסול שהרי התורה קראה למחוייב מלקות רשע, שנאמר והיה אם בן הכות הרשע", ועל זה שבא להוסיף שיש כזה שאין בו מלקות ואעפ"כ נקרא רשע, והוא רשע דחמס, שפסול לעדות, אך לפי זה לגמרי אינו מובן מה שהוצרך לכתוב "אף על פי **שהן בני תשלומין** ואינן בני מלקות", למאי נפק"מ לנו אם הם בני תשלומין. גם הלשון "ואינם **בני** מלקות" (ולא שאינם חייבים מלקות) צ"ב.

ואשר נראה בזה, דהנה ז"ל הרמב"ם פי"ח מהל' סנהדרין ה"ב: "וכל לאו שניתן לתשלומין כגון לא תגזול ולא תגנוב אין לוקין עליו", וכתב ה"כסף משנה": "בפרק בתרא דמכות (דף ט"ז.) קאמר גמרא דלאו דלא תגזול כיון דחייב בתשלומין אין אדם לוקה ומשלם, וקשה לי דהא בפרק אלו נערות (דף ל"ב( א"ר יוחנן דכל היכא דאיכא ממון ומלקות מילקא לקי וממונא לא משלם, וצ"ע". וכבר העירו עליו שהרי זו קושיית התוס' שם, ועי' ב"שער המלך" פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ג שהאריך בזה.

**ד**. וראיתי לגדולי האחרונים שרצו לומר בהא דהל' סנהדרין הנ"ל, שהוא על דרך מה שכתב הרמב"ם בפ"ד מהל' חובל ומזיק ה"ט: "החובל בחבירו ביום הכיפורים אפילו במזיד חייב בתשלומין, אף על פי שעבר עבירה שהוא חייב עליה מלקות, והלא כל המחוייב מלקות ותשלומין לוקה ואינו משלם, כך הם הדברים בכל, חוץ מחובל בחבירו שהוא משלם שהרי בפירוש ריבתה תורה חובל בחבירו לתשלומין שנאמר רק שבתו יתן", והוא מכתובות ל"ב ע"ב. אך אינו כלל במשמעות דברי הרמב"ם שהרי כתב במפורש "**כך הם הדברים בכל חוץ מחובל כו'"** וכבר דיברו בזה הרבה ואכ"מ.

ולענ"ד נראה פשוט, שהרמב"ם עצמו ביאר הדברים, שכאן בהל' חובל ומזיק, כתב "כל **המחוייב מלקות** ותשלומין לוקה ואינו משלם", ואילו בהל' עדות הנ"ל כתב "אע"פ שהן בני תשלומין **ואינם בני מלקות",** וההבדל הוא פשוט, בהל' חובל ומזיק מיירי הרמב"ם בדבר שיש עליו מלכתחילה חיוב מלקות וחיוב ממון, ובכזה אנו לומדים מ"כדי רשעתו" שאינו חייב אלא על רשעה אחת והיא מלקות ולא ממון, וכדעת ר' יוחנן. ברם לענין גזל וכיו"ב הרי מלכתחילה אמרה תורה שהם "בני תשלומין", היינו שכך דינו "והשיב את הגזילה אשר גזל", וברגע שמשיב את הגזילה אין כאן כלל לאו לחייב עליו מלקות. שאין זה חיוב שצריך לשלם אלא שאמרה תורה שהחפץ שנלקח צריך לחזור למקומו.

**ה**. ומעתה נחזור למה שכתב הרמב"ם בפ"ד מהל' מלוה ולוה שם ה"ג: "אף על פי שהמלוה והלוה עוברין על כל אלו הלאוין, **אין לוקין עליו, מפני שניתן להשבון**, שכל המלוה בריבית אם היתה רבית קצוצה שהיא אסורה מן התורה, הרי זו יוצאה בדיינין ומוציאין אותו מן המלוה ומחזירין ללוה", והוא כדין הגזל ממש, שמלכתחילה אין עליו חיוב מלקות כיון שניתן להשבון, ומכיון שכן פשוט הוא שכאשר כתב הרמב"ם גבי השבת הריבית: "אם רצה למחול מוחל כדרך שמוחל הגזל", נתכוין לומר שדין אחד ממש הוא עם הגזל, שענינם אחד, היינו שהתורה אמרה שבמדה והוא משיב מתבטל הלאו מעיקרו ואין בו מלקות.

ולפי זה באמת למד הרמב"ם בהא דאמרו בבבא מציעא דף ס"ב דריבית "יוצאה בדיינים" דהיינו כפשוטו, שבית דין מוציאה ומחזירה ללוה (ואפשר גם יורדין לנכסיו). אבל הרא"ש והטור ושאר ראשונים הרי לא ס"ל הכא, ועי' ב"נמוקי יוסף" בפרק איזהו נשך שם: "רבית קצוצה, וכופין אותו בית דין להחזיר משום מצות עשה דוחי אחיך עמך, ומכין אותו עד שתצא נפשו כמו בשאר מצות עשה וכו', אבל אין בית דין יורדין לנכסיו, לפי שאין נכסיו משועבדין לכך, תדע דאם לא כן בנים נמי לחייבו לאהדורי כשהניח אביהם אחריות נסכים, כדרך שאמרו בגוזל שחייבין להחזיר אם הניח להם אביהם אחריות נכסים. כן דעת הרשב"א ז"ל והסכים לדעתו הרנב"ר ז"ל, **והיינו יוצאה בדיינים** דקאמר ר' אלעזר".

וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' קס"א ה"ה: "ריבית דאורייתא שהוא בגדר הלואה בדבר קצוב, יוצאה בדיינים, שהיו כופין ומכין אותו עד שתצא נפשו, אבל אין בית דין יורדין לנכסיו". והיינו שכל ה"יוצאה בדיינים" אינו אלא שמכין אותו מצד מצות עשה של "וחי אחיך עמך" כמבואר בט"ז שם.

אבל הרמב"ם כאמור פירש את "יוצאה בדיינים" כפשוטו, שבית דין מוציאין את הממון מן המלוה ומחזירים ללוה, וכמו שכתב להדיא בספר המצוות: "הנה **נוציא אותה ממנו ונחזירנה למי שנלקחה ממנו**".

ומכל מקום לא תקשי עליו מהא שכתב בפ"ד מהל' מלוה ולוה סוף ה"ג: "ואם מת המלוה אין מוציאין מיד הבנים", כי ס"ל להרמב"ם דהוי גזירת הכתוב, וכדכתב ב"משנה למלך" שם: "ודע שבעל החינוך (מצוה שמ"ג) כתב שיש אומרים שבית דין יורדין לנכסיו כדרך שיורדין לנכסיו בגזלו או בנזקיו כו' ולסברא זו הא דאם מת דהבניםפ פטורים אפילו הניח אביהם אחריות נכסים גזירת הכתוב הוא [וב"קצות החושן" סי' ר"צ כתב שגם לדעת החינוך מה שיורדין בית דין הוא מטעם כפיה עי"ש וזה צע"ג שהרי הביא שתי הדיעות זו של הרמב"ם וזו של שאר הראשונים].

**ו**. ונראה שמטעם זה בפנים שיחת הקודש, לא ייחס רבינו שיטה זו להרמב"ם (ורק בהערות בדברי ה"אבני נזר" כו') אלא לרא"ש ודעימיה. כי ברמב"ם לכאורה משמע שהוא כדין גזל ממש, וכפי שהבין בו גם החינוך ז"ל.

ובדעת הרא"ש כתב רבינו "שגם ענינה של מצות החזרת ריבית הוא שחייבתו התורה להחזיר את הממון שחיסר את **חבירו,** ואינו בגדר חיוב **לשמים"**, שבזה הוא שנחלק עם הגאונים. ומכל מקום נתבאר שגם לשיטה זו "נחשב ממון הריבית **לממונו של המלוה** ואין עליו חיוב להחזירו **מצד דין ממון** כשלעצמו אלא מצד **חיובא דרמנא".**

**ז**. אלא שעדיין הדברים טעונים ביאור לכאורה, שאם באמת אין בית דין יורדין לנכסי המלוה, כי נכסיו אינם משועבדים ללוה, ורק דין מצות עשה יש עליו, ומכוח המצוה הוא שבי"ד כופים עליו, מהיכי תיתי יש ללוה כוח למחול, והרי אין המלוה חייב לו כלל, ומה יתן לנו שגדר המצוה הוא "להחזיר הממון שחיסר את חבירו", סוף סוף איזה מאן דאמר הוא הלוה שימחול למלוה,

וצ"ל בפשטות הדברים, שכל הדיון הוא רק אם יש שיעבוד נכסים ללוה, ועל זה הוא שאומרים שהממון הוא של המלוה ואינו משועבד כלל. ברם במה שנוגע לגוף המלוה עצמו בודאי ובודאי שהלוה הוא בעל דברים דידיה. תדע שכתב הט"ז בסעי' קס"א סק"ג: "יוצאה בדיינים, נראה דוקא אם תבעו כו' דכיון שאין כאן תביעה מן הלוה אין שום כפיה מהבית דין על המקבל להחזירו כו'" עי"ש, ואם זו מצות עשה גרידא על המלוה למה לן שיצטרך הלוה לתבוע.

גדולה מזו: גם הריטב"א בבואו להסביר את דעת הגאונים שלא מועילה מחילה, לא לפני ולא אחרי, משום שהחוב הוא "לשמים", התחיל דבריו בזה"ל: "**תביעת** ריבית לא הויא כשאר תביעות בגזל ואונאה כו'", ולכאורה מה שייך "תביעה" בהשבת ריבית שכל ענינה "חוב לשמים", בע"כ שלכולי עלמא הוי הלוה התובע של המלוה, וכל הנידון הוא רק לענין אם יורדים לנכסיו או לא.

ובזה א"ש דברי הגמ' גם לדעת הרשב"א הרא"ש והר"ן "יוצאה בדיינין", שסוף סוף הלוה רשאי לתבוע זאת מן המלוה, אלא שגדר ההשבה הוא לא משום החוב אלא משום המצוה שמוטלת על המלוה. ולכאורה בזה תתיישב קושיית הקצוה"ח דמאי שנא השבת ריבית מצדקה ואכ"מ.



הלכה ומנהג

אבינו מלכנו בראש השנה כשיש ברית מילה בבית הכנסת

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

נשאלתי - לאחר המעשה - בדין אמירת 'אבינו מלכנו' בראש השנה בבית כנסת שבו מתקיים ברית מילה ביום זה. והנני רושם התלבטויותיי בזה. ואף שלמעשה אני מודה למה שהורו שם שיש לדלג 'אבינו מלכנו', הרי שדרך עיוני בנושא זה נגלו לעיני כמה מרגניתא, ולכן אמרתי לשתף דברינו עם הקוראים היקרים שיחיו.

דין דילוג תחנון **כשיש מילה** בבית הכנסת מבואר בשו"ע או"ח סי' קלא ס"ד. ומבואר שם למעיין שברית מילה פחותה שמחתה משל חתן - ראה דברי נחמי' (השלמה לשוע"ר) שם.

לענין אמירת 'אבינו מלכנו' **בראש השנה** שחל **בשבת** - מנהג אשכנז שאין אומרים (רמ"א סי' תקפד ס"א). אבל מנהג הספרדים לאומרו (כף החיים שם סק"ח בשם כמה פוסקים). בזה אנו נוהגים כהאשכנזים. ובכף החיים (שם סק"ז) הביא בזה שני טעמים: א) לפי ש'אבינו מלכנו' הוא כנגד הברכות האמצעיות; ב) משום בקשת צרכיו.[[8]](#footnote-8)

עוד הבדל בין אשכנזים לספרדים, שבר"ה בחול - לאשכנזים אומרים **כל** נוסח 'אבינו מלכנו', ואילו לספרדים מדלגים כל ענין וידוי על חטא - ראה כף החיים שם סק"ה. מנהגנו בזה לדלג, וכמ"ש אדה"ז בסדורו - והיינו כהספרדים.

לענין **ברית שבעשי"ת** איתא ברמ"א סי' תרב שאומרים 'אבינו מלכנו'. וחידש כ"ק אדמו"ר זי"ע (התוועדות ו' תשרי תשל"ה), שלפי מנהג ספרד - שווה 'אבינו מלכנו' לתחנון.[[9]](#footnote-9) ענין זה כתב כף החיים (שם ס"ק יב) רק לענין 'למנצח' ו'א-ל ארך אפים', ולא לענין 'אבינו מלכנו', ומשמע שהספרדים אומרים 'אבינו מלכנו' בעשי"ת אף כשיש ברית מילה. וזה מובן, כי לא עדיף ברית מילה משבת, ואם שבת אינו דוחה 'אבינו מלכנו', כל שכן שברית מילה לא תדחה. וכן ביררתי אצל רב ותיק של אחת הקהילות הספרדיות דפק"ק, שאינם מדלגים 'אבינו מלכנו' בגלל ברית מילה.[[10]](#footnote-10) ורק למנהג דידן, שהשבת דוחה אמירת 'אבינו מלכנו' של ר"ה (משום איסור בקשת צרכיו), אז ניתן לומר שגם שמחת ברית מילה תדחה אמירת 'אבינו מלכנו' בעשרת ימי תשובה.

וכעת נחזור לנדו"ד: **ברית מילה בראש השנה**. גם למנהג אשכנז וגם למנהג ספרד - אין ברית מילה דוחה אמירת 'אבינו מלכנו'. ורק שאנו באים מכח זה שכ"ק אדמו"ר זי"ע נהג ב**עשי"ת** ששמחת ברית מילה כן דוחה אמירת 'אבינו מלכנו', ושוב ביאר נימוקו בזה להלכה. אלא שאין לך בזה יותר מחידושו: שאין לומר דבר הזכרת חטא ביום שאין אומרים בו תחנון (וראה שער הכולל פל"ו ס"ב). אבל נוסח 'אבינו מלכנו' של ראש השנה, שאין בו הזכרת חטא ורק שיש בו משום בקשת צרכיו, מנלך שידלגו אותו בגלל שמחת ברית מילה?

[נ.ב. בהעו"ב גליון תשלח ע' 72 כותב הרש"ד שי' לוין שדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע הנ"ל באו להסביר מה שדילג 'אבינו מלכנו' בגלל נוכחות בעל ברית וכיו"ב, אבל לא היתה הכוונה בהם להתייחס אל 'א-ל ארך אפים', שבזה מפורש בסדור אדה"ז (לפני קריאת התורה) שאינו תלוי באמירת תחנון. זה מסתדר יפה עם העובדא שבכמה הזדמנויות אחרי תאריך הנ"ל, כן אמר הרבי 'א-ל ארך אפים' בימים שאין אומרים בהם תחנון. [ו' תשרי תשל"ה אירע ביום א' לשבוע].

ברם, לפי הנ"ל הרי אדרבה: לענין 'א-ל ארך אפים' מצינו[[11]](#footnote-11) שהספרדים השוו דינו לדין התחנון, ואילו לענין 'אבינו מלכנו' למנהגם אינו תלוי באמירת תחנון, ואדרבה. [המשך להערה זו של רשד"ל - שם גליונות תשמג ע' 78 ו-תתקכב ע' 229, מאת הר"ב שי' אברלנדר, ובגליון תשמו ע' 91, מאת הר"י מונדשיין ע"ה].]

על שאלה זו קיבלתי מענה מאת הגאון צמ"ס מו"ה שמואל הלוי העבער שליט"א:

.. ועתה לענ"ד נראה שאין לומר 'אבינו מלכנו' בר"ה שיש בו ברית ואפילו שאין בו "חטאנו לפניך". דהנה יש לעיין מדוע 'אבינו מלכנו' נחשב לתחנון. ואם כדעת המחבר הנ"ל, דזה בגלל החטאים שמזכירים, מה יאמר על מזמור למנצח מזמור לדוד יענך וגו' שאין בו הזכרת חטא כלל, ובכל זאת אין אומרים אותו ביום שאין אומרים תחנון לדעת הסידור.

לכן נראה לענ"ד שיש שני דברים שלא אומרים כשאין אומרים תחנון: הא) דבר שיש בו הזכרת חטא. ב) דבר שיש בו בקשת צרכיו. ומהאי טעמא 'למנצח' נכלל בזה, וכן מובן לענין 'אבינו מלכנו' (אפילו בנוסח דר"ה שאין בו הזכרת חטא). ומצאתי כדברי מפורש כן בשער הכולל (פרק לו ס"ב) וז"ל: "**וכן אדמו"ר בסדור החמיר שבימים שאין אומרים בהם תחנון לא יאמרו דברים שיש בהם שאילת צרכיו**או הזכרת חטא ועון". ומאריך שם דדווקא בקשת צרכים שמקור מנהגו לאמרו הוא מן הקדמונים מחכמי הש"ס, אותם אומרים גם בימים שאין אומרים תחנון. ושם כתב: "ומה שב'אבינו מלכנו' הארוך מדלגין, אע"פ שמקורו מן ר' עקיבא, אבל זקני הדור ההוא לא תקנוהו לכל יום". ע"כ, עי"ש.

הרי ברור דלשיטת הסידור, כשאין אומרים תחנון אין לאמר 'אבינו מלכנו' הארוך גם מבלי הזכרת חטא.



חמשת הלכות שבת שנתפרשו ע"י הנביאים

הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

ישעיה (נח, יג): "אִם-תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ עֲשׂוֹת חֲפָצֶיךָ בְּיוֹם קָדְשִׁי, וְקָרָאתָ לַשַּׁבָּת ענֶג, לִקְדוֹשׁ ה' מְכֻבָּד, וְכִבַּדְתּוֹ מֵעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ, מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ, וְדַבֵּר דָּבָר".

למדו מכאן חכמים חמשה הלכות בשבת ויום טוב:

(א) "וקראת לשבת ענג" – ענג שבת ויום טוב.

(ב) "לקדוש ה' מכובד" – כבוד שבת ויום טוב.

(ג) "וכבדתו מעשות דרכיך" – שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול.

(ד) "ממצוא חפצך" – שלא יזמין עצמו לעשות בחול דבר האסור בשבת.

(ה) "ודבר דבר" – שלא יאמר אעשה למחר דבר האסור בשבת.

ועוד יש כמה הלכות יסודיות בשבת ויום טוב, שלמדו מתוך חמשה הלכות אלו, וכפי שיתבאר לקמן:

וקראת לשבת ענג

**א.** שוע"ר (רס"י רמב): "שני דברים נתפרשו בשבת על ידי הנביאים, והם כבוד וענג, שנאמר וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד. ועיקרן מן התורה, שהשבת הוא בכלל מקראי קדש, שנאמר וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש וגו', ומקרא קדש פירשו חכמים לקדשו ולכבדו בכסות נקיה ולענגו בענג אכילה ושתיה".

והיינו שאף שבתורה עצמה לא נתפרש ש"מקרא קדש" פירושו ענג וכבוד; דבר זה נתפרש לנו "על ידי הנביאים", שמה שנאמר בתורה "**מקרא קדש**", פירושו: "**וקראת** לשבת ענג **לקדוש** ה' מכובד".

ונתפרש הדבר בספרא (אמור פי"ב): "מקרא קדש קדשהו, במה אתה מקדשו, במאכל ובמשתה ובכסות נקייה".

והיינו שפירוש התיבות מקרא קדש הוא כמבואר בפירוש הרמב"ן על התורה (אמור כג, ב): "מקראי קדש, שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו ... בכסות נקיה, ולעשות אותו יום משתה, כמו שנאמר בקבלה (נחמיה ח, י) לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ... כי קדוש היום".

וזהו גם מה שנאמר כאן "**וקראת** לשבת ענג **לקדוש** ה' מכובד", "שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו".

ואחר שנתפרש לנו על ידי הנביאים וחז"ל, שזהו פירוש האמור בתורה "מקרא קדש", שוב נתבאר ששתי הלכות אלו "עיקרן מן התורה".

מקרא קדש בשבת

עיקרה של "מקרא קדש" נאמר בימים טובים (אמור כג, ב; ד; לז): "מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש אלה הם מועדי ... אלה מועדי ה' מקראי קודש ... אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש".

וכן נתפרש בתורה בכל אחד משלושת הרגלים וראש השנה ויום הכיפורים (בא יב, טז. אמור כג, ז-ח. כג, כא. כג, כד. כג, כז. כג, לה-ו. פנחס כח, יח. כח, כה-ו. כט, א. כט, ז. כט, יב), שכל אחד מהם הוא "מקרא קודש".

אמנם גם השבת נקראת בשם מקראי קדש, כמבואר בשוע"ר שם (סי' רמב ס"א): "שהשבת הוא בכלל מקראי קודש, שנאמר וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש וגו'".

והוא האמור בתורה (אמור כג, ב-ג): " מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש אלה הם מועדי. ששת ימים תיעשה מלאכה **וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש**". וביאר הרמב"ן בפירושו על התורה (אמור כג, ב): "והזכיר השבת במועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש, שגם הוא יום מועד, נקרא אותו מקרא קדש".

והיינו שמלבד מה שנתפרש בתורה שהשבת נקראת "מקרא קדש", השבת נכללת גם במה שנאמר בתחלה: "מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש אלה הם מועדי".

ויתירה מזו נתבאר בקונטרס אחרון (סי' רמב ס"ק א): "בלאו הכי נמי משמע, מדאיקרי קודש, ואתיא במכל שכן מיום טוב".

והיינו שאפילו אם השבת לא היתה נכללת ב"מקראי קדש"; הרי השבת נקראת "קודש" בפרשת בשלח (טז, כג): "שבתון שבת קדש", ובפרשת ויקהל (לה, ב): "וביום השביעי יהיה לכם קדש שבת שבתון לה'". וכיון שאפילו "מקרא קדש" האמור ביום טוב פירושו ענג וכבוד, "מכל שכן" ש"קדש" האמור בשבת פירושו ענג וכבוד.

ועוד מוסיף בקונטרס אחרון (שם): "וכן מוכח מפרש"י על פסוק זכור וגו' שפירש כבית שמאי, מכלל דלכבדו במנה יפה הוא מדאורייתא, משום דקודש הוא לקדשו במאכל כו'".

והיינו האמור בתורה (יתרו כ, ח): "זכור את יום השבת לקדשו". ופרש"י: "תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת". וכמסופר בגמרא (ביצה טז, ב): "אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה אומר זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה, מניח את השניה ואוכל את הראשונה".

וכן הובא בשוע"ר (סי' רמב ס"י): "זכור את יום השבת לקדשו וגו', דרשו בית שמאי שתהא זוכרו מאחד בשבת, שאם נזדמן לך חלק יפה תהא מתקנו לשבת. ואמרו עליו על שמאי הזקן שכל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, כיצד מצא בהמה נאה לוקחה ואומר זו לשבת, מצא אחרת נאה הימנה לוקחה ומניחה לשבת, ואוכל את הראשונה בחול, נמצא אוכלה לזו כדי שהיפה תאכל בשבת ... ואף הלל מודה שכדברי בית שמאי יותר נכון לעשות".

ומכל זה למדנו, שענג וכבוד הן בשבת והן ביום טוב, "עיקרן מן התורה", ו"נתפרשו ... על ידי הנביאים" ועל ידי חז"ל.

במה מענגו

שוע"ר (סי' רמב ס"ב): "במה מענגו, בימי חכמי הגמרא היו מענגין בדגים גדולים ובתבשיל של תרדין, שמאכלים אלו היו חשובים ענג בימיהם. וכל מקום ומקום לפי מנהגו יענגוהו במאכלים ומשקים החשובים להם ענג. ואין חיוב לאכול בשר ולשתות יין בשבת, אלא לפי שמן הסתם יש לרוב בני אדם ענג באכילת בשר יותר מבשאר מאכלים, ובשתיית יין יותר מבשאר משקים, לכך יש להם להרבות בבשר ויין כפי יכלתם והשגת ידם".

וביאר בקונטרס אחרון (סי' רמב ס"ק ד): "מי כתיבי דגים באורייתא, וגם מדרבנן אין טעם בדרך הנגלה שיתקנו דוקא דגים, ומה שהזכירו דגים בגמרא בכמה מקומות היינו למצוה מן המובחר ... עיקר חיוב הדגים הוא משום הידור מצות עונג, שהרי יכול לענג גם כן בדברים אחרים חשובים".

ועיקר מצות ענג שבת ויום טוב היא הסעודה, כמבואר בשוע"ר (סי' קפח ס"י): "חייב **לאכול פת** ... נאמר וקראת לשבת עונג".

וכן לענין יום טוב נתבאר בשוע"ר (סי' תקכט ס"ג-ד): "איזה עונג זה שאמרו חכמים, שחייב אדם לאכול בכל יום טוב ב' סעודות, אחת בלילה ואחת ביום בשחרית ... ועיקר הסעודה הוא הלחם אשר הוא אוכל, לפיכך צריך להזהר שיאכל בכל סעודה **פת יותר מכביצה מעט**, שעד כביצה נקרא אכילת עראי".

וכיון שלדעה זו הראשונה, מצות "ענג" בשבת ויום טוב עיקרה מן התורה, אם כן גם חיוב סעודת שבת ויום טוב הוא מן התורה.

ועד כדי כך, אשר לפי דעה זו מקשים על מה שנאמר (בא יב, יח): "בערב תאכלו מצות", והרי גם בלא ציווי זה חייבים לאכול פת ביום טוב, ובפסח אי אפשר לאכול אלא מצה, ולאיזה צורך נאמר בתורה "בערב תאכלו מצות".

ומתרצים (שוע"ר סי' תעה סל"ב): "ואף שביום טוב חייב לאכול פת ... מכל מקום יכול לאכול פת שנילושה במי פירות שהיא מצה עשירה ... אבל לחם עוני אין צריך לאכול אלא בלילה הראשון בלבד".

וכל זה הוא רק לדעה זו שחיוב "ענג" ו"סעודה" הוא מן התורה (כמבואר בלקוטי טעמים ומנהגים להגדה של פסח, בפיסקה מצה).

וכן הובאה קושי' זו לענין חיוב אכילה בסוכה בלילה ראשון של סוכות, לאיזה צורך למדין אנו מגזרה שוה מחג המצות, שיש לאכול בלילה הראשון של סוכות כזית פת בסוכה, ומדוע אין מסתפקים בחיוב אכילת פת בכל יום טוב, והרי בסוכות אי אפשר לאכול אלא בסוכה.

ומבואר על זה שני תירוצים, בשוע"ר (סי' תרלט סי"ז-ט): "ביום טוב ובשבת שהוא בתוך החג שחייב לאכול פת יותר מכביצה ... אם ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך הבית ... אבל בלילה הראשונה של חג דהיינו ליל ט"ו בתשרי צריך לאכול בתוך הסוכה אפילו בשעת הגשם ... לפי שאנו למדין בגזרה שוה מחג המצות ... ויש ... אומרים שבכל סעודות שבת ויו"ט אין צריך לאכול פת רק כזית, ואם כן ביו"ט ושבת שבתוך החג אם ירצה שלא לאכול רק כזית ולאכלו חוץ לסוכה הרשות בידו. ודבר זה אנו למדין בגזירה שוה מחג המצות, שחובה לאכול בסוכה בלילה הראשונה" (ונתבארו הפרטים ב"שיעורי הלכה למעשה" ח"א ע' שלא ואילך).

מדברי סופרים

אחר כך הובאה בשוע"ר (סי' רמ"ב שם) דעה שני': "ויש אומרים שמקרא קדש הוא לקדשו באיסור עשיית מלאכה, אבל הכבוד בשבת ויו"ט והענג בשבת הן מדברי סופרים".

והיינו שהנביאים לא באו לפרש את האמור בתורה "מקרא קדש", שפירושו "איסור עשיית מלאכה". אלא שהם הוסיפו עוד שתי הלכות מדברי סופרים "וקראת לשבת ענג (במאכל ובמשתה) לקדוש ה' מכובד" (כסות נקיה).

ומה שנאמר בספרא "מקרא קדש קדשהו, במה אתה מקדשו, במאכל ובמשתה ובכסות נקייה", ביאר בקונטרס אחרון (שם ס"ק א): "סבירא להו דאסמכתא בעלמא היא".

והיינו כמבואר ביראים (השלם סי' תיז):"ותניא בתורת כהנים קדשהו, במה אתה מקדשו, במאכל ובמשתה ובכסות נקייה ... ונראה לומר מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא ... וספק בידי".

ועפ"ז גם הלימוד של שמאי הזקן המובא לעיל, גם הוא אינו אלא אסמכתא בעלמא.

וגם לדעה זו שחיוב ענג הוא מדברי סופרים, מצוה זאת היא הן בשבת והן ביום טוב. ואף שבפסוק זה נאמר רק "וקראת **לשבת** ענג", נתבאר בשוע"ר (רס"י תקכט): "כשם שמצוה לכבד את השבת **ולענגה**, כך כל ימים טובים". ויתבאר לקמן (סעיף ב).

\*

והנה כאן בסי' רמב הביא את שתי הדעות, ולא הכריע אם עיקרן מהתורה או מדברי סופרים.

וכן הובאו שתי דעות אלו בשוע"ר (סי' רפח ס"ז): "שעונג השבת הוא מן התורה ... להאומרים שהוא מדברי קבלה, כמו שנתבאר בסי' רמ"ב".

אמנם בסי' תקכט (ס"ה): "וכבר נתבאר בסי' רמ"ב שהכבוד והעונג הן מצות מדברי סופרים, ומפורשין על ידי הנביאים".

וכבר הובא לעיל, שבסי' תעה סל"ב, ובסי' תרלט סי"ז, נתבארה הלכה זו לפי דעה הראשונה, שחיוב סעודת שבת ויום טוב הוא מן התורה.

לקדוש ה' מכובד

**ב.** כשם שלענין מצות "ענג" שבכתוב "וקראת לשבת ענג" הובאה לעיל המחלוקת אם עיקרה מהתורה, או מדברי סופרים, כן הוא גם לענין מצות "כבוד" שבהמשך הכתוב "לקדוש ה' מכובד", כמבואר בשוע"ר (סי' רמב ס"א): "נתפרשו בשבת על ידי הנביאים ... כבוד ... שנאמר ... לקדוש ה' מכובד, ועיקרן מן התורה ... ויש אומרים ... הכבוד בשבת ויום טוב ... מדברי סופרים".

וכן נזכרת מחלוקת זו בקונטרס אחרון (סי' רנ ס"ק ב): "וכבוד שבת הוא מצוה בפני עצמה, למר מן התורה, ולמר מדברי קבלה".

אמנם עיקר כוונת הכתוב "לקדוש ה' מכובד" היא ליום הכיפורים, כמבואר בשוע"ר (סי' תרי ס"ח): "לקדוש ה' מכובד זה יום הכיפורים, שאין בו אכילה ושתיה, אמרה תורה כבדוהו בכסות נקיה ובנרות, לפיכך נוהגין להציע בגדים נאים בבית הכנסת".

ומקור הדברים בגמרא (שבת קיט, א): "אמר ליה ריש גלותא לרב המנונא מאי דכתיב ולקדוש ה' מכובד (מדכתיב וקראת לשבת עונג, מכלל דלקדוש ה' לאו אשבת קאי, רש"י). אמר ליה זה יום הכיפורים שאין בו לא אכילה ולא שתיה, אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה".

ומהיכן למדנו מצות "כבוד שבת"?

הנה מיד אחר זה נאמר בכתוב "וכבדתו". ומובא גם בגמרא שם. ופרש"י: "אשבת מהדר, דאי ביום הכיפורים הא כתיב ביה מכובד".

והיינו שמה שנאמר בפסוק "ולקדוש ה' מכובד, וכבדתו מעשות דרכיך", מה שנאמר "מכובד" קאי על יום הכיפורים, ומה שנאמר "וכבדתו" קאי על שבת.

וכן הוא בגמרא (שם קיג, א): "וכבדתו מעשות דרכיך, **וכבדתו** שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, וכי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותי (שמכבדין בעליהן, רש"י).

וכן נתפרש בשוע"ר (סי' רסב ס"ג): "חייב כל אדם להשתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת כפי יכולתו, שצריך לכבד השבת בכסות נקיה כמו שנתבאר בסי' רמ"ב, ובדברי קבלה נאמר **וכבדתו** מעשות דרכיך, ודרשו חכמים וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, שיחליפנו באחר (שהוא נאה ממנו), שהמלבוש נקרא כבוד שהוא מכבד את האדם, כשבא למקום שאין מכירים אותו ורואים אותו לבוש בגדי חמודות אזי הם מכבדים אותו".

ולכן הקשה בלקוטי שיחות חט"ז (ע' 522): "צ"ע במה שברמב"ם הל' שבת רפ"ל (וכן הועתק בשו"ע אדה"ז ר"ס רמ"ב) לא סיים בהעתקת ל' הכתוב מלת **וכבדתו** – שקאי על כבוד שבת, משא"כ **מכובד** המדבר ביוהכ"פ ע"פ דרז"ל בשבת שם".

והיינו מה שכתב בשוע"ר "רס"י רמב): "נתפרשו בשבת על ידי הנביאים ... כבוד ... שנאמר ... לקדוש ה' **מכובד**".

אלא שממה שנאמר "מכובד ... וכבדתו" למדנו את מצות "כבוד" בשבת וביום הכיפורים. ומהיכן למדו מצות "כבוד יום טוב"?

נתבאר בשוע"ר (סי' תקכט ס"א): "כשם שמצוה לכבד את השבת ולענגה, כך כל ימים טובים, שנאמר **לקדוש ה' מכובד**, וכל ימים טובים נאמר בהן **מקרא קדש**". והיינו שממה שנאמר (בתורה) "מקרא קדש" – בשבת וימים טובים, למדים אנו, שמה שנאמר כאן (בנביאים) "לקדוש ה' מכובד", הכוונה היא (לא רק ליום הכיפורים, אלא) גם לשבת וימים טובים, שנאמר בהם "מקרא קודש".

וכן לענין ראש השנה נתבאר בשוע"ר (שם ס"ה): "כבוד ... נוהגות גם כן בראש השנה, שהרי נאמר בו מקרא קדש".

וכולם נכללו יחד במה שנתבאר בשוע"ר (סי' רמב ס"א): "לקדוש ה' מכובד ... הכבוד בשבת ויום טוב".

והיינו, אף שעיקר "לקדוש ה' מכובד" קאי על יום הכיפורים, ועיקר "וכבדתו" קאי על שבת, מכל מקום יש לנו לימוד נוסף של "מקרא קדש", שממנו למדנו, שגם כבוד שבת וימים טובים וראש השנה נכללים ב"לקדוש ה' מכובד".

ענג שבת ויום טוב

כל זה הוא לענין "לקדוש ה' מכובד", שנתבאר שהוא קאי הן על שבת וימים טובים והן על יום הכיפורים. אמנם לענין "ענג", לכאורה נראה מהפסוק שהוא רק בשבת, וכאמור "וקראת **לשבת** ענג" ולא ביום טוב, שביום טוב לא נאמרה מצות "ענג", אלא מצות "שמחה".

ואף שלפי הדעה הראשונה, שלומדים מצות "ענג" מהכתוב "מקרא קדש" אין בזה הפרש בין שבת ליום טוב, וכנ"ל, מכל מקום לפי הדעה השניה שלומדים מצות "ענג" מהאמור בנביאים "וקראת לשבת ענג", נתבאר בשוע"ר (סי' קפח ס"י): "שבשבת נאמר וקראת לשבת עונג, וביום טוב נאמר ושמחת בחגך".

וכן נתבאר בשוע"ר (סי' רמב ס"א): "הענג בשבת ... מדברי סופרים, אבל הענג והשמחה ביום טוב במאכל ומשתה הוא מן התורה". ובקונטרס אחרון (שם ס"ק ב): "רוצה לומר עונג שיש בו שמחה, כגון בשר ויין, שאין שמחה אלא בבשר ויין".

אמנם מסיים בקונטרס אחרון (שם ס"ק ב): "אבל העונג בשאר דברים משמע שם דאינו אלא מדברי סופרים, כמו בשבת". הרי שלענין "העונג בשאר דברים" אין הפרש בין שבת לימים טובים. ומהיכן למדנו זאת?

ולכאורה הי' נראה הפירוש, שמכל מקום יש הפרש בין שבת ליום טוב, שחיוב ה"ענג" בשבת הוא מדברי קבלה, שנאמר "וקראת לשבת ענג", ואילו חיוב ה"ענג" ביום טוב הוא מדרבנן שתיקנוהו.

אך זה – אינו. שהרי נתבאר בשוע"ר (סי' תקכט ס"א): "כשם שמצוה לכבד את השבת **ולענגה**, כך כל ימים טובים, שנאמר לקדוש ה' מכובד, וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קדש". והיינו שממה שנאמר בהם "מקרא קדש" (בתורה) למדים אנו, שמה שמסיים "לקדוש ה' מכובד" (בנביאים), הכוונה היא לכל המועדים. ומזה למדים אנו, שכל הפסוק מיירי (לא רק בשבת אלא) גם ביום טוב, גם מה שנאמר בתחלת הכתוב "וקראת לשבת ענג".

וכן הוא לענין ראש השנה, כמבואר בשוע"ר (סי' תקכט ס"ה): "ב' מצות אלו שהן כבוד **ועונג** הן נוהגות גם כן בראש השנה, שהרי נאמר בו מקרא קדש ... וכבר נתבאר בסי' רמ"ב שהכבוד והעונג הן מצות מדברי סופרים ומפורשין על ידי הנביאים". דהיינו כאמור לעיל, שהאמור (בתורה) "מקרא קדש" אף בראש השנה מלמדנו, שפסוק זה (בנביאים) שנאמר בסופו "קדוש ה'" מיירי אף בראש השנה, ומזה למדנו, שגם מה שנאמר בתחלת הכתוב "וקראת לשבת ענג" כולל גם את ראש השנה.

ומה שהובא בשוע"ר (סי' קפח ס"י): "שבשבת נאמר וקראת לשבת עונג, וביום טוב נאמר ושמחת בחגך", היא שיטה אחרת (ונתבארה ב"שיעורי הלכה למעשה" ע' שלג).

כבוד שבת בסעודה

כבר הובא לעיל משוע"ר (סי' רסב ס"א ואילך): "חייב כל אדם להשתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת כפי יכולתו ... שהמלבוש נקרא כבוד שהוא מכבד את האדם, כשבא למקום שאין מכירים אותו ורואים אותו לבוש בגדי חמודות אזי הם מכבדים אותו".

אמנם לא רק לענין הלבושים נאמרה מצות כבוד שבת ויום טוב, אלא אף לשאר דברים המכבדים את השבת, כמובא בשוע"ר (רס"י רסב): "מצוה לרחוץ כל גופו לכתחלה בערב שבת בחמין מפני כבוד השבת ... ומצוה לחוף הראש ולגלח הצפרנים בכל ערב שבת ... ומצוה מן המובחר לגלח בערב שבת ממש ולא קודם לכן, כדי שיהא ניכר שעושה לכבוד השבת".

וכן לענין יום טוב נתבאר בשוע"ר (סי' תקכט ס"ב): "איזה כבוד זה שאמרו חכמים שמצוה על האדם לגלח בערב יום טוב, כדי שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול, וכן מצוה לרחוץ בחמין ולחוף ראשו וליטול צפרניו בערב יום טוב, כמו בערב שבת כמ"ש בסי' ר"ס".

ואפילו בסעודה עצמה, שעיקרה מצות "ענג", יש כמה פרטים של "כבוד שבת ויום טוב", כמבואר בשוע"ר (רסב, ב): "צריך אדם לסדר שלחנו בערב שבת ללילי שבת, ויציע המטות שיושבים עליהם, ויתקן כל עניני הבית שימצאנו ערוך ומסודר בבואו מבית הכנסת שזהו כבוד השבת. ונוהגין שהשלחן הוא ערוך במפה כל יום השבת לכבוד השבת ואין לשנות".

וכן נתבאר בשוע"ר (סי' רעא ס"ח): "צרכי סעודה שלכבוד היום קודמין (לקידוש היום) ולצרכי סעודה שלכבוד הלילה, שכבוד יום קודם לכבוד לילה, וכן מי שיש לו מעט מיני מגדים יניחם עד היום ולא יאכלם בלילה, שכבוד היום קודם".

ונראים הדברים, שהאכילה עצמה היא מצות "ענג", ואילו הכנתו לכבוד השבת היא מצות "כבוד".

ועוד נתבאר בשוע"ר (סי' רעא סי"ז): "אע"פ שהשלחן צריך להיות ערוך ומסודר מבעוד יום ... מכל מקום אין מביאים אותו למקום הסעודה עד אחר הקידוש, כדי שיהא ניכר שבא לכבוד שבת. ואם הביאו קודם קידוש צריך לפרוס עליו מפה לכסותו, כאילו אינו כאן עד אחר קידוש, כדי שיתראה כאלו הובא עתה לכבוד שבת".

וכך הוא גם בסעודת היום, כמבואר בשוע"ר (רס"י רפט): "בשבת שחרית בבואו מבית הכנסת צריך שיהיה שולחנו ערוך ומפה פרוסה על הפת ... לפי שכבוד יום קודם לכבוד לילה".

וכך הוא בזמן האכילה, כמבואר בגמרא (שבת קיט, א): "וכבדתו רב אמר להקדים (זמן סעודת שבת לזמן סעודת חול וזהו כבודו , רש"י), ושמואל אמר לאחר (וזהו כבודו שהוא מתאוה לאכול , רש"י). אמרו ליה בני רב פפא בר אבא לרב פפא כגון אנן דשכיח לן בישרא וחמרא כל יומא במאי נישנייה (במאי נשניוהו משאר ימים). אמר להו אי רגיליתו לאקדומי (סעודתכם בבקר) אחרוה, אי רגיליתו לאחרוה אקדמוה".

ועוד נתבאר בשוע"ר (סי' רמב סי"ב-ג): "נוהגין ללוש כדי שיעור חלה כל אחד בביתו לעשות מהם לחמים לבצוע עליהם בשבת, ולא ליקח לחם מן השוק כמו בשאר ימים, ודבר זה מכבוד שבת ויום טוב ואין לשנות המנהג (ובמקומות שאוכלים פת של נכרים כל ימות החול, טוב ליזהר שלא לאכול בשבת ויו"ט כי אם מלחמים הכשרים שנילושו בבית, שזהו כבוד שבת ויום טוב)".

הרי שגם הלישה בביתו לפני השבת נכללת ב"כבוד שבת ויום טוב". כי האכילה עצמה היא מצות "ענג", והכנתו לכבוד השבת ויום טוב היא "כבוד".

וכן הוא בשוע"ר (סי' רנ ס"ד): "ואפילו מי שהוא אדם חשוב ביותר, ואין דרכו ליקח דברים מן השוק, ולא להתעסק במלאכות שבבית, חייב להשתדל ולעשות שום דבר מצרכי השבת בעצמו שזהו כבודו של שבת ... להראות כבוד השבת שהוא חשוב עליו וחרד לכבודו, כאדם שמקבל את רבו בביתו שהוא מראה לו שהוא חשוב עליו וחרד לכבודו לטרוח ולהרבות בשבילו".

ומבאר בקונטרס אחרון (שם ס"ק ב): "מתוך שמין זה היה חביב עליהם והיה להם ענג ממנו, כיון שבו הם מקיימין מצות ענג שבת לכן בו היו מתעסקין". הרי שגם כאן נראה, שהאכילה עצמה היא מצות "ענג", והכנתו היא מצות "כבוד".

כבוד וענג בנרות

ומטעם זה רואים אנו, שלענין מצות נרות שבת וימים טובים, הובאו שתי המצוות, כמבואר בשוע"ר (סי' רסג ס"א): "וחייב כל אדם כשאוכל סעודת הלילה לאכלה אצל אור הנר שזה בכלל **עונג שבת** הוא ... שתהא זהירה ... **בכבוד שבת**".

ושם (ס"ו): "לא יקדים למהר להדליקו בעוד היום גדול לפי שאז אינו ניכר שמדליקו **לכבוד שבת** ... ואם הדליק הנר בעוד היום גדול ולא קיבל עליו שבת מיד, צריך לכבותו ולחזור ולהדליקו לצורך שבת, כדי שתהיה ההדלקה עצמה ניכרת שהיא **לכבוד השבת**". ושם (סי"ד): "אינו ניכר שהודלק **לכבוד השבת**".

ובסי' רעג (סי"ב): "לכתחלה צריך לאכול סעודת הלילה במקום שהנרות דולקות ... שהנרות ל**עונג** נצטוו".

ואף שלענין יום הכיפורים הובאה רק מצות "כבוד" שבנרות, כמובא לעיל משוע"ר (סי' תרי ס"ח): "יום הכיפורים, שאין בו אכילה ושתיה, אמרה תורה **כבדוהו** בכסות נקיה **ובנרות**". מכל מקום לענין נרות שבת הובאו שתי המצוות.

ונתבאר באגרות קודש (ח"ל אגרת יא'שלב): "במה שהזכיר כת"ר בכבוד ועונג שבת שבהדה"נ ... בתנחומא ר"פ נח – מפורש (רק) עונג ... ברמב"ם הל' שבת פ"ה עונג, ובפ"ל – כבוד שבת. וכן בשו"ע אדה"ז הביא שניהם" (וראה עוד בזה בלקוטי שיחות חט"ו ע' 374 וע' 527).



הזמנת נכרי או יהודי מומר לסעודת יו"ט[[12]](#footnote-12)\*

ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

האם מותר להזמין זוג לסעודת חג, כשאחד מבני הזוג מתעניין ומתקרב ליהדות, אבל דא עקא שיש להם רח"ל בן זוג נכרי? ונתבקשתי לברר הלכה זו ולחפש דרכי היתר, כי לצערינו זה נוגע לשלוחים ורבני חב"ד די בכל אתר ואתר. ומה' אבקש שלא אכשל בדבר הלכה.

מותר לבשל ביו"ט רק בשביל ישראל

התירה תורה לבשל ביום טוב: אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם (שמות יב, טז).

הגמרא (ביצה, כא, ב) מביאה את דעת רבי עקיבא, שממעט "לכם ולא לגוים [כך הגירסא הנכונה!]".

וכתב ה'משנה ברורה' ב'ביאור הלכה' (סי' תקיב ס"א), דלדעת הרמב"ם בישול לנכרי יש בו איסור דאורייתא "דאמרינן אהדריה לאיסורא קמא". אמנם עדיין יש לדון בו מדין "מתוך" עיי"ש. וראה לקמן דברי הר"ן והרשב"א בזה.

אסור להזמין נכרי ביו"ט גזרה שמא יבשל בשבילו

בהמשך לאיסור הנ"ל מובא בגמרא שם מה דאמר רבי יהושע בן לוי: מזמנין את הגוי [כך הגירסא הנכונה!] בשבת, ואין מזמנין את הגוי ביום טוב, גזרה שמא ירבה בשבילו.

וכך נפסקה ההלכה ברמב"ם (הל' יו"ט פ"א הי"ג): "אין אופין ומבשלין ביום טוב כדי להאכיל גוים או כלבים, שנאמר הוא לבדו יעשה לכם, לכם ולא לגוים לכם ולא לכלבים. לפיכך מזמנין את הגוי בשבת ואין מזמנין אותו ביום טוב, גזירה שמא ירבה בשבילו".

וכך גם ההלכה בשו"ע (או"ח סי' תקיב ס"א): "אין מבשלין לצורך גוי ביום טוב. לפיכך אסור להזמינו, שמא ירבה בשבילו".

במבשל לנכרי באותה קדירה אין איסור

וכתב הר"ן (י, ב מדפי הרי"ף ד"ה בעי מיניה): "ואין מזמנין את הגוי [כך הגירסא הנכונה!] ביו"ט גזירה שמא ירבה בשבילו. פי' בקדירה אחרת, דאי באותה קדירה ודאי שרי, שהקדרה יפה בשיש בה בשר מרובה".

כוונת הר"ן למה שמבואר לעיל שם (יז, א): ת"ר אין אופין (פת. רש"י) מיו"ט לחברו. באמת אמרו, ממלאה אשה כל הקדרה בשר אע"פ שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת (דבחד טרחא סגי, וכן בנחתום [דלקמן] לגבי מלוי. רש"י), ממלא נחתום חבית של מים אע"פ שאינו צריך אלא לקיתון אחד. אבל לאפות אינו אופה אלא מה שצריך לו (כל ככר וככר צריכה אפיה ורדיה לעצמה. רש"י).

[דברי הר"ן צ"ב, דתלה את ההיתר במה ש"הקדרה יפה בשיש בה בשר מרובה", והרי גם חבית של מים מותר למלאות, למרות שאינו משביח את שאר המים כיון "דבחד טרחא סגי". וראה 'נימוקי יו"ט' שעל קו"א לאדה"ז כאן (סק"ב 'תוספת ביאור' הערה ב) שעמד על זה עיי"ש]

למה לא אומרים "הואיל" במבשל בקדירה אחרת?

וממשיך הר"ן: "ואע"ג דאפילו בקדרה אחרת לא מיתסר מדאורייתא, דהא קי"ל כרבה [בפסחים מו, ב] דאית ליה [האופה מיו"ט לחול אינו לוקה] הואיל ואי מיקלעי ליה אורחים חזי ליה [ויש להוסיף שהרמב"ם שם (הט"ו) כותב בפירוש דדין זה הוא לא רק במבשל מיו"ט לחול, אלא גם ב"מבשל ביו"ט לגוים", וראה 'מגיד משנה' שם], אפילו הכי כיון שהוא עשוי להרבות בשבילו חיישינן".

כוונת הר"ן על דרך שכתב הרמב"ן ב'מלחמות' (פסחים טו, א מדפי הרי"ף): "...דריב"ל (ד)אמר אין מזמנין את הנכרי ביו"ט גזירה שמא ירבה בשבילו, לאו משום דשייכא בהא מילתא איסורא דאורייתא, אלא גזירה משום איסורא דרבנן, דכל מילתא דשכיחא אפילו בדרבנן גזרינן...".

ויש להקשות דלכאורה יש אפשרות לבשל גם בקדירה נוספת על ידי שיחליט להאכיל את הנכרי מהאוכל שבקדירה הראשונה, וכתוצאה מזה שוב לא ישאר מספיק אוכל לבני המשפחה ולשאר האורחים היהודים שהוזמנו, ובשבילם יבשל בקדירה השניה. והרי מותר לבשל בשביל ישראל. ואולי חששו חז"ל שמא יאכיל את הגוי מהקדירה השניה וחדא גזירה היא. וצ"ע.

עוד תירוץ כתב הר"ן: "ואחרים פירשו דלשמא ירבה בשבילו דברים האסורים חיישינן, דאיכא איסורא דאורייתא".

דברי ה'אחרים' נמצאים בחידושי הרשב"א: "גזירה שמא ירבה בשבילו. פי' בקדרה בפני עצמה, הא באותה קדרה היה מותר, אלא משום שמא ירבה בקדרה בפני עצמה אסור. ואע"ג דקי"ל כרבה דאית ליה הואיל, ואפילו אם ירבה בשבילו בקדרה בפני עצמה ליכא איסורא דאורייתא הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה, וא"נ לדידיה נמי חזי ליה כיון דלא אכל ומדרבנן בלחוד הוא דאסור, אפילו הכי אסור גזירה שמא ירבה בשבילו דברים הא(י)סורי' דליכא הואיל, וכ[ו]לה חדא גזירה היא".

בעבדים אין גזירה דשמא יבשל בשבילם בקדירה אחרת, והביאור בזה

והוסיף הר"ן להקשות: "וא"ת הני עבדי דילן היכי מבשלינן להו ביומא טבא ולא חיישינן שמא ירבה בשבילן. י"ל דכיון דגזירה דשמא ירבה ליתא אלא או מחמת דברים אסורים או מחמת קדרה אחרת, בעבד דילן לא שייך הני כלל דבמזומנין בלבד, שאדם עשוי להתכבד בהן, הוא דאיכא למיחש להכי...".

ויל"ע בביאור ההיתר דלא שייך למיגזר בעבדים שמא יבשל להם בקדירה אחרת, כי לפי ההבנה הפשוטה הטעם שגוזרים "שמא ירבה בשבילו בקדירה אחרת" היינו כיון שאולי לא יהיה מקום בקדירה לבשר הנוסף בשביל הגוי, אבל באם כך הרי ודאי יש לחשוש כן גם בעבדיו שמבשל בעבורם (וראה 'מור וקציעה' מה שתירץ).

ועל כן נראה הביאור בזה, ד"בקדירה אחרת" הכוונה שאולי יחליט המארח לבשל מאכל מיוחד לכבוד האורח, וכפי הנהוג דבשביל אורח מכינים כמה סוגי מאכלים משובחים, וכפי שמובא ברש"י (במדבר כט, לו) הסדר בזה: "למדה תורה דרך ארץ, שמי שיש לו אכסנאי יום ראשון יאכילו פטומות, למחר מאכילו דגים, למחר מאכילו בשר בהמה...". ודבר זה לא שייך במי שמבשל לעבדיו, שדי לו באם מבשל בשבילו כמות נוספת מהמאכל שמבשל לעצמו.

ולכאורה הנ"ל מרומז בדברי אדה"ז בשו"ע שם (סי' תקיב ס"ג): "אבל מותר להוסיף בשר בשביל עבדו ושפחתו או בשביל כלבו בקדרה שמבשל בה לצורך יום טוב, דכיון שאינו נותן להם לאכול בשביל כבודם אלא מחמת שמזונותם עליו, אין לחוש שמא יבשל עוד קדרה אחרת בשבילם, כיון שאינו רוצה ליתן להם בשר יותר ממה שמוסיף בשבילם", וכוונתו שאינו נותן לעבדיו סוג בשר אחר בנוסף לכמות שמוסיף בשבילם בקדירה שמבשל לעצמו.

דין גוי הבא מאליו

הגמרא שם ממשיכה: מרימר ומר זוטרא כי הוה מקלע להו גוי ביום טוב אמרו ליה: אי ניחא לך במאי דטריחא לן – מוטב, ואי לא – טרחא יתירא אדעתא דידך לא טרחינן.

וכן פסק הרמב"ם (שם הי"ג): "אבל אם בא הגוי מאליו אוכל עמהן מה שהן אוכלין שכבר הכינוהו". וע"ז כתב הטור (תחילת סי' תקיב): "ואינו נראה דאע"פ שכבר הכינוהו אכתי איכא למיחש שמא ירבה בשבילו אם הוא חשוב וראוי לכך, אלא צריך שיאמר לו אם יספיק לך במה שהכננו לעצמינו בוא ואכול".

וכתב ה'בית יוסף' שם: כתב הרמב"ם... וסובר ז"ל שאין אמירה זו מעלה ולא מוריד בהיתר הדבר. וכתב הרב המגיד שדקדק כן ממה שאמרו אין מזמנין את הגוי ולא אמרו אין מאכילין את הגוי, משמע שלא אסרו אלא במזמנין אותו אבל בבא מאליו אין לחוש. אבל הרשב"א (עבודת הקודש בית מועד השער השלישי [כצ"ל] סי' ב) כתב שהאמירה מעכבת עכ"ל. ורבינו סובר כדעת הרשב"א...".

בשו"ע (ס"א) נפסקה ההלכה כהרמב"ם: "...אבל עבדו ושפחתו, וכן שליח שנשתלח, וכן גוי שבא מאליו מותר להאכילם עמו, ולא חיישינן שמא ירבה בשבילם".

גם בנכרי הבא מאליו אסור להוסיף בשר בשבילו

וכתב הרמ"א (שם): "ומותר להרבות בשביל עבדו ושפחתו באותה קדירה שמבשל בה לעצמו, אבל לשאר גוים בכל ענין אסור".

את החילוק בדברי הרמ"א, בין עבדו ושפחתו לנכרי שבא מאליו, מבאר בשו"ע אדה"ז (ס"ג וד'):

"...לצורך הנכרי אסור להוסיף כלום, אע"פ שאינו מזמינו שמותר להאכילו עמו וכמו שנתבאר, מכל מקום כיון שהוא רוצה לכבדו ומוסיף בשר בשבילו יש לחוש שמא יבשל בשבילו עוד קדרה אחרת, ונמצא עושה מלאכה ביום טוב בשביל הנכרי בלבד.

אבל מותר להוסיף בשר בשביל עבדו ושפחתו או בשביל כלבו בקדרה שמבשל בה לצורך יום טוב, דכיון שאינו נותן להם לאכול בשביל כבודם, אלא מחמת שמזונותם עליו, אין לחוש שמא יבשל עוד קדרה אחרת בשבילם, כיון שאינו רוצה ליתן להם בשר יותר ממה שמוסיף בשבילם".

האם האיסור רק כשמפציר בגוי שיאכל אצלו?

הרב אליעזר רוט בספר 'הליכות חיים' על הל' יו"ט (פ"ט סכ"ז) כותב: "יש אומרים שאם אינו מזמין ומפציר בגוי שיאכל אצלו, אלא רק אמר פעם אחת לגוי שיאכל אצלו, משום דרך ארץ, מותר", ומציין מקורו (הערה סט): "בס' כף החיים (סי' תקיב סק"ה) וכן משמע בדברי הגר"ז (בסי' תקיב ס"ב)".

והנה ה'כף החיים' שם מעתיק את דברי הט"ז (סק"ד) שכתב: "ונראה לענ"ד להכריע להלכה, דאם בא [הגוי] מאליו והישראל נותן לו לאכול בלא הזמנה והפצרה שיאכל אצלו, אין איסור שמא ירבה. אבל אם מפציר בו שיאכל אצלו, אע"פ שבא מאליו מ"מ כיון שחביב לו שיאכל אצלו, חיישינן שמא יבשל לו קדירה אחרת עוד, ומה לי שמזמינו דרך שליחות לביתו או שמזמינו אחר שבא אליו".

ומציין עוד ה'כף החיים' שם: "וכן פסק הר"ז אות ב" – וזה לשון אדה"ז שם: "נכרי שבא מאליו לבית הישראל שלא הזמינו כלל... מותר להאכילו עמו... בד"א כשהישראל נותן לו לאכול בלי שום הזמנה והפצרה, אבל אסור להפציר בו שיאכל אצלו, אפילו כבר בישל ותיקן כל צרכי סעודתו, דכיון שהוא מפציר בו ורוצה לכבדו יש לחוש שמא יבשל עוד קדרה אחרת בשבילו".

ועל יסוד הנ"ל כתב ה'כף החיים': "ומשמע דאם אינו מזמינו ומפציר בו, אלא רק בפעם א' אומר לו אכול משום דרך ארץ, דשרי. וכ"ש אם יודע בודאי דהעכו"ם אינו אוכל מזה התבשיל, ואינו אומר לו אכול אלא מפני ד"א, דשרי".

אמנם באם נדייק בדבר נגלה שלשון הפצרה מופיע רק בס"ב, כשמדובר בנכרי שבא מאליו, אבל בס"א סתם וכתב: "לפיכך אסור לזמן נכרי שיבא אצלו לאכול בביתו, גזירה שמא ירבה...". ועל כן נראה דאכן יש חילוק בפרט זה בין נכרי שהיהודי מזמין לביתו, לבין נכרי שרק אחרי שבא לבד הזמינו היהודי לאכול אצלו. וההסבר פשוט, דכשמזמינו דרך שליחות לביתו הרי עצם הדבר שחשב עליו והזמינו כבר מראה שהנכרי חשוב בעיניו, ועל כן יש לחשוש שירבה בשבילו כדי לכבדו, אבל כשמזמינו רק אחר שבא אליו, אין זה מראה שום חשיבות רק באם "מפציר בו ורוצה לכבדו".

בדעת אדה"ז נראה ברור חילוק הנ"ל משינוי הלשונות שבין הסעיפים א-ב. ומסתבר שכן הוא גם דעת ה'כף החיים' למעיין בדבריו שם. ומעתה יש לתקן ב'הליכות חיים' שם, שדעת הי"א אינו היתר כללי לכל מי שמזמין נכרי בלי הפצרה, אלא רק בנכרי שבא מאליו שמזמינו בלי להפציר בו.

סיכום

יסוד איסור הזמנת הנכרי ביו"ט הרי זה כיון שרוצה לכבדו, ועל כן חששו חכמים שמא יבשל בשבילו. דבר זה ישנו בכמה אופנים:

א) גם כשאינו מתכונן לבשל בשביל הנכרי כלום (אדה"ז ס"א וקו"א סק"א), הרי עצם הדבר שטרח להזמין אותו, הרי זה מראה שרוצה לכבדו, ועל כן יש לחשוש שמא יבשל בשבילו. [מקור: הגמרא]

ב) באם הנכרי בא מאליו, והיהודי אינו מתכונן לבשל בשבילו כלום, אבל מזמין ומפציר בו שיאכל אצלו, הרי על ידי ההפצרה הוא מראה שרוצה לכבדו, ושוב יש לחשוש שמא יבשל בשבילו. [מקור: הט"ז ואדה"ז]

ג) באם הנכרי בא מאליו, והיהודי "מוסיף בשר בשבילו", הרי זה מראה שרוצה לכבדו, ושוב יש לחשוש שמא יבשל בשבילו. [מקור: הרמ"א ואדה"ז]

שני אופנים ישנם שבהם מותר לנכרי להשתתף בסעודת יו"ט של ישראל:

1) בנכרי שבא מאליו, כיון שלא טרח להזמינו מראש, וגם עתה כשהזמינו לא הפציר בו שיאכל אתו, וגם אינו מבשל בשביל נכרי כלום, הרי כל זה מראה שאינו רוצה לכבד את הנכרי, ועל כן אין לחשוש שמא יבשל בשבילו.

2) עבדו ושפחתו מותר להזמינם ואף להוסיף בשר בשבילם, שהרי אין זה מראה שרוצה לכבדם, כיון שמזונותם על הישראל, ועל כן אין לחשוש שמא יבשל בשבילו.

\* \* \*

האם מותר להזמין ביו"ט יהודי מומר?

על דברי המחבר: "אין מבשלין לצורך גוי", כתב ה'מגן אברהם' (סק"א): "והוא הדין לצורך קראים (רבינו בצלאל [אשכנזי] סימן ג). ורש"ך ח"ג סימן ט"ו כתב דיש מתירין (כנסת הגדולה)".

ה'פרי מגדים' (א"א סק"א [עם הפיענוח של 'פרי אבי']) הסביר את דעת המתירין: "ד[הקראים] טועים הם ומעשה אבותיהם בידיהם [והם עדיין בגדר אחיך, ומותר אפילו מדרבנן], ולשמא יאכל דברים טמאים לא שייך [לגזור, דהם נזהרים מלאכול דברים טמאים]".

וב'משנה ברורה' (סק"ב), לאחרי שהביא דעות הנ"ל שב'מגן אברהם' הוסיף שם: "ומומר לעבודת כוכבים או לחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם". ומקורו (כמצוין ב'שער הציון' סק"א) ב'מור וקציעה', שכתב: "צריך להזהר עוד שלא לבשל בי"ט בשביל האפיקורסים החדשים הכת הארורה של ש"ץ שר"י... וגרועים הם מכל עובדי ע"א שבעולם".

מומר שאינו אוכל דברים טמאים מותר להזמינו

וכתב ה'פרי מגדים' (מש"ז סק"ב) ד"מומר להכעיס [לדבר אחד, כגון ללבישת] שעטנז" שנזהר בדברים טמאים, י"ל דשרי להזמינו, ד"אי נמי [יבשל בשבילו דברים טהורים] בקדירה אחרת [אינו עובר על איסור דאורייתא, משום דאיכא הטעם של] הואיל [ואי מקלעי אורחים] עיין עולת שבת [אות א'] בשם הר"ן... ואם הוא מומר לנבילות לבד, י"ל [ד]אסור [מחשש] שמא ירבה [עבור המומר] דברים טמאים בקדרה לבדה, ולקי [לדעת הר"ן שסובר דיש איסור דאורייתא]...".

ומה שציין ל'עולת שבת' בשם הר"ן, נראה שכוונתו לומר שכיון ששם העתיק רק תירוצו הב' של הר"ן בשם אחרים, ד"לשמא ירבה בשבילו דברים האסורים חיישינן, דאיכא איסורא דאורייתא", משמע דבאם אין חשש שיבשל בשביל האורח דברים האסורים, אינו אסור להזמינו. ועל כן במומר שנזהר בדברים טמאים מותר להזמינו. אמנם במומר לנבילות אסור להזמינו מחשש שמא יבשל עבורו דברים טמאים.

והנה בשו"ת 'אלישיב הכהן' (ח"ג סי' ז סוף אות ד) העיר: "יש להפליא על הפמ"ג דפשיטא ליה שטעם איסור זימון גוים הוא כמ"ש הרשב"א, הלא בראשונים יש טעמים אחרים כדלעיל באות א', ואין לסמוך על טעמו של הרשב"א בלבד אלא רק לצרפו". ולא תפס שה'פרי מגדים' בעצמו עמד על זה, ועל כן ציין לדברי ה'עולת שבת'.

האם גם דעת אדה"ז שהעיקר כתירוץ השני שבר"ן?

לפני שנמשיך בדין המומר עלינו להתעכב, כבדרך אגב, על פרט אחד.

נתבאר לעיל שה'פרי מגדים' תפס לעיקר התירוץ השני שבר"ן, שיסוד איסור הזמנת הנכרי הוא רק כתירוץ השני שבר"ן, משום שמא יבשל בשבילו דברים אסורים – דהוי איסור דאורייתא, אבל אין גוזרים כתירוץ הראשון שבר"ן, שמא יבשל בשבילו דברים המותרים, כיון דאינו אלא איסור דרבנן ואין גוזרים גזירה לגזירה.

ויש לעיין מה דעת אדה"ז בזה, שהרי כתב (ס"ג): "...כיון שהוא רוצה לכבדו ומוסיף בשר בשבילו יש לחוש שמא יבשל בשבילו עוד קדרה אחרת, ונמצא עושה מלאכה ביום טוב בשביל הנכרי בלבד".

ויש לומר בשני אופנים:

אדה"ז אינו מזכיר כלל שמא יבשל בשביל הנכרי דברים אסורים, ולדעתו כשמבשל קדירה אחרת בשביל נכרי, הוי איסור כיון ש"עושה מלאכה ביום טוב בשביל הנכרי בלבד", והרי זה משמע כתירוץ הא' שבר"ן.

אבל י"ל הפוך, שאדה"ז מדגיש ש"עושה מלאכה ביום טוב בשביל הנכרי בלבד", ובזה מרמז שאולי יבשל בשבילו דברים טמאים, שאז אין לומר "מתוך", שהרי הוא "בלבד" יכול לאכלו. ואילו כשמבשל בשביל הנכרי דברים כשרים, אמנם עושה מלאכה בשבילו אבל לא "בלבד", הואיל ואי מיקלעי ליה אורחים.

דעתי נוטה לאפשרות השניה, וגם כדי לא לאפושי פלוגתא עם ה'פרי מגדים', אבל הדברים אינם מוכרחים כל כך, ועצ"ע.

האם לדעת ה'פרי מגדים' מותר להזמין או לבשל בשביל מומר ביו"ט

והנה בעיקר הדין הנ"ל שמומר דינו כעכו"ם ועל כן אין לבשל ביו"ט בשבילו וגם אין להזמינו העיר בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' רפא) שה'פרי מגדים' סותר עצמו בזה, שהרי בא"א שם כתב: "במומר לכל התורה לקדירה אחרת אסור מדרבנן, דמדרבנן [דינו] כעכו"ם", ואילו במש"ז (סק"ב) כתב: "מומר להכעיס [בדבר אחד, וכגון בלבישת] שעטנז... [עדיין בגדר] אחיך הוא, ולא מימעט מלכם".

והביאור בזה י"ל דשפתי ה'פרי מגדים' ברור מללו דהדין דמומר הרי הוא כנכרי אינו אלא מדרבנן [ועיין שו"ת 'חתם סופר' (יו"ד סי' קכ) דהדין דמחלל שבת כנכרי אינו דין דאורייתא, "אלא משום קנסא עשאוהו כגוי עע"ז", וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' ה). ואכמ"ל], והוא סובר דהעיקר כתירוץ הב' שבר"ן שהאיסור להזמין נכרי הרי זה שמא יבשל בשבילו דברים טמאים ויבא לידי איסור דאורייתא, ומעתה מבוארים דבריו:

ב'משבצות זהב' הוא דן לגבי מומר שאינו אוכל דברים טמאים, ובזה כותב דודאי אין איסור להזמינו, שהרי אין לחשוש שמא יבשל בשבילו ויבא לידי איסור דאורייתא, שהרי אינו אוכל דברים טמאים, ואי משום עצם הבישול שמבשל בשביל מומר שהרי הוא כנכרי, הרי זה אינו איסור דאורייתא משתי סיבות: רק מדרבנן הרי הוא כנכרי ולא מדאורייתא, זאת ועוד, גם המבשל לנכרי ממש דברים המותרים אין בו איסור דאורייתא מטעם הואיל.

ואילו ב'אשל אברהם' הוא דן אודות מומר לכל התורה, ובזה הוא אומר דלבשל בשבילו קדירה אחרת ודאי הוי איסור דרבנן, "דמדרבנן [דינו] כעכו"ם, ולא עוד, אלא דאסור להזמינו, כיון דיש חשש שמא יבשל בשבילו דברים טמאים ויבא לידי איסור דאורייתא.

וראה ב'פרי אב' שם ('שערי הלכה' אות רצז) שכנראה העיר בזה, אלא שקיצר בלשונו.

גם במומר לכה"ת כולה אין לחשוש שמא יבשלו בשבילו דברים האסורים

אמנם על פי כל הנ"ל העיר ה'ציץ אליעזר' (ח"ח סי' יז [א] אות ב-ג) הערה נפלאה:

"יש לשדות נרגא בכל עיקר הדין שחידש לן המשנה ברורה דמחלל שבת בפרהסיא דינו בזה כעכו"ם... הואיל וטעם האיסור בעכו"ם בזה הוא משום שמא ירבה בשבילו דברים האסורים דליכא הואיל, אם כן לגבי ישראל מומר לחלל שבת בפרהסיא הרי ליכא גזירה זאת לשמא ירבה כזה כל עיקר, דהרי מוזהרים אנו שלא להאכילו דברים האסורים...

י"ל בכלל דגם המשנה ברורה לא כתב להשוות בזה מומר לחלל שבת בפרהסיא לעכו"ם, כי אם בנוגע לרישא דדברי השו"ע, שבשם כתוב עיקר הדין של אין מבשלים לצורך [גוים] ביום טוב, דעל זה באמת מוסבים דברי המ"ב בזה בדבריו שבסק"ב. אבל על הסיפא שבדברי השו"ע, ששם כתוב ההלכה הנוספת שיצאה לנו מזאת ההלכה, והוא, שלפיכך אסור להזמינו שמא ירבה בשבילו, בזה יש לומר דיסבור גם המשנה ברורה בעצמו שלא כלול בכלל זה של איסור הזמנה גם ישראל מומר לעכו"ם או לחלל שבת בפרהסיא".

ומה שב'פרי מגדים' חשש במומר לכל התורה שמא יבשל בשבילו דברים האסורים, אולי זה לפי שיטת הש"ך (יו"ד סי' קנא סק"ו) דמותר להושיט איסור למומר באם לא הוי כמו תרי עברי דנהרא. אמנם לא נהוג עלמא להקל בזה כהש"ך (וראה 'דגול מרבבה' שם ואכמ"ל).

בכל אופן, גם ה'ציץ אליעזר' התיר רק להזמין את המומר לסעודה ולהוסיף בשבילו, אבל לא מצא מקום להתיר לבשל בקדירה אחרת רק בשביל המומר שהרי דינו כנכרי ואסור עכ"פ מדרבנן.

\* \* \*

בגליון הבא נמשיך בעזה"י לדון בהיתרים השונים שנאמרים בשמו של הגרש"ז אויערבאך, וכמו כן אעיר כמה הערות במאמר בענין זה שנדפס בגליון הקודם.



האם צריכים להפריד בק"ש בין התיבות "עשב בשדך"

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס "תורה ופירושה – אשל אברהם" ועוד

כתב רבנו הזקן בשלחנו סי' סא סי"ט: "צריך ליתן ריוח בין תיבה שאות שבתחלתה כאות שבסוף תיבה שלפניה, שלא תבלע אות אחת מהן, כגון על לבבך, על לבבכם, ואבדתם מהרה, הכנף פתיל, אתכם מארץ".

והנה מקור דבריו הוא בגמרא ברכות טו, ב. אך בגמרא שם מובא גם "עשב בשדך", וכן הובא בטור ושו"ע סי' סא ס"כ, ואם כן צ"ע שהשמיטו רבנו. וכמו שהקשה הבדי השלחן בסי' יט ס"ק נו.

ויש לומר שהדבר מבואר ע"פ מה שכתב בספר מגון אבות (ח"ג דף נד) לרשב"ץ: "הבי"ת הרפה הוגים אותה .. בדבוק שפתיים כמו הדגושה .. במעט שינוי ברפיון יותר .. שאי אפשר שתהא הגיית הבי"ת כהגיית הוי"ו בשום פנים, ולא היתה כן הגייתנו בהיותנו בארצנו, יורה זה מה שאמרו בק"ש שיניח ריוח בין הדבקים, ומנו שם כמו עשב בשדך, יראה כי הגיית בי"ת עשב כהגיית בי"ת בשדך שהיא דגושה .. ע"כ יראה כי הספרדים הם הקפידו על לשונם בזה יותר משאר כל היהודים אשר בתפוצות הגולה, כי הם הוגים הבי"ת הרפה בדבקות בשפתיים ברפיון מעט ולא בהגיית הוי"ו". ונראה שכוונתו בזה להגיית הבי"ת של הבבלים, משא"כ שאר הספרדים [ולהעיר שאצל יהודי גרוזיה (גם כיום) הגיית הבי"ת הרפויה דומה להגיית הבי"ת הדגושה (עם קצת רפיון)].

ואולי זהו הטעם שגם הרמב"ם השמיט בספר היד (הל' ק"ש פ"ב ה"ט) את הדוגמא של "עשב בשדך", כי הגיית הבי"ת הרפויה השתנתה כבר בזמנו מהגיית הבבלים.

אך לפי זה צ"ע מדוע לא השמיטו הרמב"ם ואדה"ז את הדוגמא של "הכנף פתיל", שהרי גם הפ"א של "הכנף" היא רפויה, והיא שונה בהגייתה מהפ"א הדגושה של "פתיל". וכמו שכתב בספר "עלי תמר" (ברכות שם): "שלפי הברת האשכנזים של הפ"א רפה – אין מקום לערבוב של הכנף פתיל, ועל כרחך שפ"א רפה היו מבטאים בדגש רפה במעט שינוי לבין פ"א דגושה". כלומר, לפי דבריו גם הפ"א הרפויה דומה אצל הבבלים [וכן הוא אצל יהודי גרוזיה] להגיית הפ"א הדגושה, ולכן אמרה הגמרא שיש להפריד בין "הכנף פתיל", משא"כ לפי הגיית ההאשכנזים אין צורך לחשוש לכך.

אך מזה שהרמב"ם ואדה"ז העתיקו מהגמרא שיש להפריד גם כיום בין "הכנף פתיל", מבואר שלמרות השוני בהברה ביניהן יש חשש שאות אחת מהן תבלע. וובהכרח לומר שיש הבדל בין "עשב בשדך" ל"הכנף פתיל", שכן הגיית הבי"ת הרפה כיום היא דומה בהברתה לאות אחרת (לאות ו'), מה שאומר שהיא שונה בהרבה מהברת האות בי"ת הדגושה, ואין חשש של בליעה (כי אז היו צריכים לחשוש גם בכל מקום שיש סיומת של אות וי"ו לפני אות בי"ת, ולא מצינו אזהרה כזו בפוסקים), לבין פ"א הרפה שאין לה דמיון להברת אות אחרת, אלא רק לאות פ"א הדגושה, למרות השוני ביניהם בהברה.

אמנם בשו"ת יביע אומר ח"ג סי' יא דוחה את דברי הרשב"ץ הנ"ל וסובר שגם לפי ההגיה המקובלת כיום של הבי"ת והפ"א הרפויות יש מצב שיתחברו יחד בקריאה מהירה, כיון שסו"ס מוצאן של אותיות אלו הן מאותו מקור, שכן אותיות בומ"ף מוצאן מהשפתיים. ומשום כך העתיקו הטור והשו"ע גם את הדוגמא של "עשב בשדך".

אך מהשמטת הרמב"ם ואדה"ז את התיבות "עשב בשדך" משמע שלא ס"ל כן, וכמבואר לעיל. ועצ"ע בכל זה.



בענין קבלת שבת מיד בשעת הדלקת הנרות (לפי דעת שוע"ר)

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם – מאנסי

מח"ס פדיון הבן כהלכתו; נרות שבת כהלכה

בשוע"ר (סי' רסג סעיף ו): "לא יקדים למהר להדליקו בעוד היום גדול לפי שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת וגם לא יאחר. ואם רוצה להדליק הנר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת באותה שעה סמוך להדלקה רשאי כי כיון שמקבל עליו שבת לאלתר אין זו הקדמה, ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה שהוא שעה ורביע זמניות קודם הלילה (עיין סי' רס"א). ואם הדליק הנר בעוד היום גדול ולא קיבל עליו שבת מיד צריך לכבותו ולחזור ולהדליקו לצורך שבת כדי שתהיה ההדלקה עצמה ניכרת שהיא לכבוד השבת ומכאן סמכו הקדמונים שהיו משגרים התינוק[ו]ת מבית הכנסת לבתיהם קודם ברכו שיצוו להדליק אז ולא ידליקו קודם מנחה כיון שאינן מקבלים אז עליהם את השבת".

ובקו"א סק"ב מבאר, דמש"כ בשו"ע ס"ד שצריך לקבל עליו שבת "מיד", הוא "לאו דוקא תיכף ומיד אלא לאלתר, ומ"מ שיעור פחות הרבה מרביע שעה". ובקצוה"ש (בדה"ש סי' עד סקי"ז) דהיינו לערך עשר דקות אחר ההדלקה. ובשו"ת ארץ צבי (סי' קיג בהגהה) כתב, דהוא שמינית שעה דהיינו 7 וחצי דקות.

הנה מפשטות דברי רבינו כאן בס"ו מבואר דמכיון שמדליקין בעוד היום גדול, הרי שאם אינו מקבל שבת לאלתר אינו ניכר שהוא לצורך שבת, ולכן צריכה לקבל שבת לאלתר. אבל באופן שהאשה מדלקת שבת בזמן שכולם מדליקין (בזמן ההדלקה) אין צריכה לקבל שבת שהרי ממילא ניכר שהוא לכבוד שבת.

אולם בסעיף ז, מביא את הדיעות שאין קבלת שבת תלויה כלל בהדלקת נרות אלא בהתחלת תפלת ערבית של שבת, ומוסיף בסוגריים "(ומכל מקום לדברי הכל צריך שיקבל שבת לאלתר אחר ההדלקה כמו שנתבאר למעלה)". משמע דבכל אופן צריכה האשה לקבל שבת בעת ההדלקה לאלתר, גם אם היא מדלקת בזמן ההדלקה.

לעומת זה בסעיף יא, לגבי הנשים שהולכות לבית הטבילה בערב שבת ואין יכולות לקבל שבת לאחר ההדלקה אלא מתנות שאינן מקבלות את שבת בהדלקתן, כותב: "(...ומכל מקום אין לה להתנות תנאי זה אלא אם כן הבעל יקבל עליו שבת מיד סמוך להדלקתה דכיון שהיא אינה מקבלת לאלתר לאחר הדלקתה שצריכה לשהות הרבה בחפיפתה או בלכתה לחופה אם כן אם גם הבעל לא יקבל לאלתר יצטרך לכבות הנר ולחזור ולהדליקו סמוך לקבלת שבת כמו שנתבאר למעלה ונמצא שבירכה לבטלה)". מיירי ג"כ באופן שהיא מדלקת מוקדם שהרי היא הולכת לטבילה או לחופה שלוקח איזה זמן.

ובספר נזר ישראל (סי' מה חלק ליקוטי רימ"א סקכ"ז) כתב בפשיטות דדעת שו"ע הרב דרק כשמדלקת קודם שיעור תוספת שבת אזי לא מהני התנאי וצריך הבעל לקבל שבת לאלתר, אבל באופן שמדלקת בזמן הדלקה א"צ לקבל שבת. וראה גם מנחת שבת (סי' עה סקכ"ב).

ובאמת שהסברא נוטה לצד זה. שהרי הסיבה שצריכה לקבל שבת לאלתר היא – כפי שרבינו בעצמו כותב – כדי שיהא ניכר שזהו לכבוד שבת וזהו שייך רק באופן שהיא מקדמת להדליק, דאז אם היא לא מקבלת שבת לאלתר אינו ניכר שהוא לכבוד שבת ורק באופן שמקבלת שבת לאלתר אז ניכר דההדלקה היא לכבוד שבת. אבל באופן שהיא מדלקת בזמן ההדלקה, אפי' אם זה יותר מעשר דקות להשקיעה כמו רוב היהודים בניו יארק שמדליקים שמונה עשרה (ולכמה חמש עשרה) דקות לפני השקיעה גם באופן שמתנית ואינה מדלקת שבת לאלתר עדיין ניכר שהיא מדלקת לכבוד שבת ואין זה בכלל שלא יקדים.

ונראה לבאר דגם סעיף ז מיירי באופן שמדליקין מוקדם ולכן צריכין לקבל שבת לאלתר, שהרי הסוגריים שם נמשך למה שכתב קודם: "ויש חולקים על זה ואומרים שאין קבלת שבת תלויה כלל בהדלקת נרות אלא בהתחלת תפלת ערבית של שבת שכיון שאמר הש"ץ ברכו הכל פורשים ממלאכתם וכן עיקר", ועל כרחך מיירי שמדליקין הרבה לפני השקיעה שהרי רק לאחר שהש"ץ אמר ברכו רק אז פורשים הכל ממלאכתם, ועל כרחך זה עדיין לפני השקיעה, דאל"כ הרי ממילא אסורים במלאכה מיד בהשקיעה. ולפני אמירת ברכו התפללו מנחה ואמרו קבלת שבת ורק לאחר מכן בעת אמירת ברכו, ועדיין לפני השקיעה, פרשו כולם ממלאכתם. וא"כ ההדלקה היתה הרבה לפני השקיעה וע"ז מוסיף רבינו בסוגריים "(ומכל מקום לדברי הכל צריך שיקבל שבת לאלתר אחר ההדלקה כמו שנתבאר למעלה)".



בירורים שונים בהלכות סוכה

הרב יקותיאל פרקש

דין דפנות הסוכה משעטנז:

א. **כתב המג"א סוף סי' תרלח (סק"ט):** "אין לתלות בסוכה שעטנז, אלא אם כן גבוהים מתשמיש אדם.. עיין ביו"ד סי' ש"א סעיף א וסעיף יא". **במחצית השקל על המג"א שם:** מבאר כוונת המג"א בציוניו לסעיפים א' וי"א בשו"ע יו"ד שם "ר"ל, אע"ג דבסעיף א' מבואר שם דאהל של כלאים שרי לעשות, אבל בסעיף י"א שם כתב דוילון של כלאים אסור לתלות - מפני שלפעמים אדם מחמם ידיו בוילון, ואיכא איסור לבישה.. ולכך בעינן כאן שיהיו גבוהים מתשמיש אדם, דתו ליכא למיחש שיחמם בה ידיו".

ומדבריו עולה, שדוקא "לתלות בסוכסב בסוכה שעטנז" - כלשון המג"א - אסור. אבל **לעשות הדפנות** משעטנז אין שום איסור. **ועד"ז הם דברי שו"ת פנים מאירות, שהובאו בפתחי תשובה ביור"ד שם (סק"א):** "..אם קבע בגדי רקמה בכתלים ומחברם למעלה ולמטה ומן הצד במסמרות, דמותר לישב בסמוך להם ולסמוך עליהם.. ואף שכתב המגן אברהם בסוף סימן (תשלח - ט"ס, וצ"ל) [תרל"ח] דאין לתלות בסוכה שעטנז אלא א"כ גבוהים מתשמיש אדם, התם מיירי בתלוים כדרך הוילון ואינם קבועים בכותל, אבל בקבועים אין חשש". ואכן **בשוע"ר שם** [סעיף כא], דייק בלישניה (כהמג"א) וכותב "אין לתלות שעטנז סביב הדפנות של הסוכה לנוי, אלא אם כן היא למעלה מראשותיו של אדם - מטעם שנתבאר ביו"ד סי' שא".

ולאור כל האמור: צריך עיון ובירור ליישב דברי המשנה ברורה (ס"ק כד) שכתב "אין לעשות דפנות הסוכה מיריעות שעטנז, וכן לא יתלה שעטנז לנוי - אלא אם כן גבוהין מתשמיש אדם". וכאמור שעשיית הדפנות משעטנז, היתר גמור הוא - ואך ורק **לתלות** אסור וכו'.

גדר הפסול דאילן וכיו"ב מהפסולים לסיכוך שמצלים מעל הסוכה:

ב. בשוע"ר סימן תרכ"ו סעיף ג, מבאר בנוגע לזה: "אנו רואין כאילו ניטל ונחסר מן צל הסכך כשיעור צל העליון שמיצל על הסוכה - וכאילו היה המקום הזה שהעליון מיצל עליו מקום חמה כו'". ומדברים אלו עולה לכאורה, שאין מחשיבים מצב זה כאילו סכך פסול על הסוכה (כנגד האילן). אלא **כחלל ריק** - אויר. ונפק"מ לכאורה בנוגע **לשיעור** פסולו וכו'. [ואין להקשות דלהלן (סעיף ד) כותב שאם כללות הסוכה צילתה מרובה מחמתה כשירה, מדוע לא מתנה בזה את הדינים של **רווח** בין הסכך וכו' - כלומר, שכל שיש בו "**ג' טפחים אויר** במקום אחד פסולה". שיש לומר, שכאן קיצר, וסומך עמש"כ להלן בפרטות].

לאידך גיסא, במשנ"ב (ס"ק יא) כותב בפשטות "ומשמע מן הפוסקים, דחשבינן לסכך שכנגד האילן כסכך פסול. ועל כן אין להכשיר אלא אם כן הוא **פחות מד' טפחים** וכו'". ובשעה"צ (ס"ק ט"ו) מציין "אחרונים בשם הר"ן", סתם ולא פירש לאיזה מה"אחרונים" נתכוין. ובחיפושי אחר מקורו, מצאתיו בפמ"ג (א"א סוף סק"ג). ואכן מפורש כן בר"ן (דף ה' ע"א בדפי הרי"ף - ד"ה ונמצא) "כשהאילן עומד על הסוכה.. ואין האילן צלתו מרובה מחמתו, אפ"ה פסולה אא"כ תישאר הסוכה צלתה מרובה מחמתה אפילו אחר שינטל כל מה שתחת האילן. ושלא יהא מה שתחת האילן שיעור ד' טפחים במקום אחד בגדולה וג' בקטנה, הא לאו הכי פסול.. וזהו שאמרו והא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר". [ובביאור כוונתו למקור מהגמרא, נלע"ד, שמוכיח מזה שהגמרא מכנה המקום שמיצל האילן, בשם "סכך **פסול**"].

ולאור האמור, צ"ע ובירור למצוא מקור דברי שוע"ר האמורים. ואולי הוא מדברי הטור בסימן זה - שכותב בקשר למש"כ בשם הר"ר יחיאל "ונראה לי שהוא מותר. שאף לדברי הפוסל [סוכה תחת האילן] כי לא עירבם, היינו דווקא.. הילכך כשנחשוב הסכך הכשר כנגד האילן כמאן דליתיה כו'". אלא שאף שיתכן שהלשון האמור הוא מקור נכון לדברים, מכל מקום עדיין יש ליישב את משמעות הגמרא שהובאה בר"ן, כאמור ["**סכך פסול**" כו']. ועדיין צ"ע ובירור.

כלי מים, וקדירות קודם אכילה - האם מותר שיהיו בסוכה:

**ג.** בשו”ע סי' תרל"ט [סעיף א] כותב: "וכל שבעת ימים עושה אדם **את ביתו עראי ואת סוכתו קבע**. כיצד, כלים הנאים ומצעות הנאות, בסוכה; וכלי שתיה, כגון אשישות וכוסות, בסוכה; אבל כלי אכילה (לאחר האכילה), כגון קדירות וקערות, חוץ לסוכה". ובמ"ב שם (סק"ד) כותב "וכלים שמשהין בהן קמח, והעריבות שלשין בהם.. וכן כד או דלי ששואבין בו מים מן הנהר הכל חוץ לסוכה. כלל הדבר, **כל שאין דרכו להיות בדירתו שדר בה** אין לו להחזיק בסוכה". ועל פי דבריו אלו כותב בביאה”ל שם (ד"ה אבל) "עיין במ"ב מש"כ כד או דלי ששואבין בו מים. כן כתב מ"א, והוא מהגמרא דאמר חצבא ושחיל בר ממטללתא, ופירש"י שחיל הוא דלי של עץ. ולא תיקשי על זה מהא דאיתא במשנה כ"ז ע"ב שהביאו לר"ג ב' כותבות **ודלי של מים** ואמר העלום לסוכה, דהכא מיירי **לאחר שנשתמש בהם דהוי שלא לצורך** - ודומיא דאמר התם מאני מיכלא בר ממטללתא, ופירש"י **לאחר שאכלו** צריך להוציאן לחוץ..".

ומובן שקושייתו נובעת מכך שלמד, שביחס לכל הדברים שנאמר לגביהם "**חוץ** לסוכה" הכוונה היא שאסור שיהיו בסוכה, וחייב להוציאם. ובאמת שבלשון שוע"ר נראה שלא למד כן, אלא שיש מהם שאכן **אסור** **להשהותן** בסוכה, אבל יש **שאין חייב להכניסם** – מצד "**תדורו**" - אך אין איסור בכך. שבסעיף א' כותב ".. ולמדו מפי השמועה תשבו **כעין תדורו**. כלומר כדרך שהוא דר כל השנה בביתו הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה - עם מטותיו ומצעותיו וכלי תשמישו. מכאן אמרו חכמים, כל ז' הימים אדם עושה ביתו עראי וסוכתו קבע, כיצד היה לו מצעות נאות וכלים נאים מעלן לסוכה. וכן כל כלי שתיה הצריכים לו יהיו עמו בסוכה, כדרך שהן עמו בביתו בכל השנה. אבל כלים שמשהין בהן קמח והעריבות **וכלים של מים**, אין צריך להיות בסוכה - שאף בכל השנה **אין דברים אלו רגילים להיות עמו בבית דירתו**..". הרי קמן שאין דעתו כהמ"ב ש"כל שאין דרכו להיות בדירתו שדר בה "אין לו להחזיק בסוכה". אלא ס"ל שאין **חובה** להחזיקן בסוכה, אף **שאין כל איסור** בכך.

לאידך גיסא, ממשיך שם בשוע"ר (בסעיף ב) שם מדבר אודות "כלי אכילה לאחר אכילה כגון קדירות וקערות, שאחר האכילה הן מאוסין, צריך להוציאן מן הסוכה. וכן דלי או כד ששואבין בו מים לא יכניסן לתוך הסוכה - וכן לא יעשה שום תשמיש בזוי בסוכה..". מבואר בדבריו בפירוש דלא כהמ"ב - שכתב **שמותר להכניסן** לסוכה כשצריך לזה, אלא **שלאחר השימוש** צריך **להוציאן** - ואילו בשוע"ר כותב מפורש **שאסור אף להכניסן** לסוכה, שלא כפי שכותב לעיל מינה בנוגע לכלי האכילה שרק **לאחר שנשתמש בהן** צריך להוציאם!

והביאור לדבריו הוא פשוט: שחילוק גדול יש בין "כלים של מים", המשמשים **לאיכסון המים** בבית - שמהם מיירי בסעיף א' ועליהם כותב רק שאין **חובה** להכניסן לסוכה, אך אין בכך כל **איסור** - ובזה מיירי עובדא **דרבן גמליאל** שהורה להעלותו לסוכה. לבין "דלי או כד ששואבין בו" שאסור כליל להכניסה לסוכה, שהדלי ששואבים בו המים מהבאר תדיר, היא **מאוסה** ונחשב לתשמיש **בזוי** בסוכה, כפי שהוא מצב כלי האכילה לאחר האכילה. ולענ"ד שבזה מבואר מה שדייק רש"י לבאר שהוא "דלי של עץ" ולכאורה למאי נפק"מ מאיזה חומר עשוי - מעץ או ממתכת - אלא שהיא הנותנת, שבהיותו של עץ ושואבים בו מים תדיר נעשה כידוע חלקלק ומאוס וכו', ודו"ק. ולהעיר שעל פי היסוד האמור בדברי שוע"ר - החילוק בין מה שאין הדרך להיות כל השנה בביתו, שבזה רק **אין צריך** להעלותו לסוכה אבל פשוט **שמותר**. לבין מה **שאסור** להעלות לסוכה, שהוא הדברים **המאוסים** בלבד - הרי ששדי נרגא בכמה מהוכחות המשנה ברורה בשעה"צ בסי' זה, הבנויים כולם על היסוד שמה שאין הדרך להכניס לבית, אסור להכניס לסוכה (ראה שעה"צ סק"י ועוד).

ועל פי האמור יש להוסיף בנוגע למש"כ בשולחן ערוך הנעתק לעיל, שקדירות וקערות "**לאחר אכילה"** צריך להוציא מהסוכה. שהמשנ"ב שם [סק"ה] כותב: "מלשון זה משמע לכאורה, **דבשעת אכילה גם קדירות מותר** להכניסן לסוכה ולערות לתוך הקערה - והעולם נזהרין מהקדירה להכניסן לתוך הסוכה אף קודם אכילה, ונראה דחששו לדעת המחמירין בקדרה בכל גווני. ואפשר דגם דעת השו"ע כן הוא, [**ובפרט מי שאין דרכו גם בביתו להביא הקדרה לשולחנו אלא מערה לתוך הקדרה בבית החיצון בודאי יש ליזהר בזה**].. ועיי"ש בשעה"צ [אות י"א] שנדחק לפרש "דמה שמפרש **לאחר** אכילה, משום דאז שניהן אסורין" כלומר גם הקערות.

אמנם לדעת שוע"ר בדוקא נקט בשולחן ערוך בנוגע לקדירות שרק **לאחר** אכילה אסור שיהיו בסוכה, משא"כ קודם אכילה. שלדעתו כאמור, אין בעובדה שנוהג בכל השנה שלא להכניסו לבית האכילה, בכדי **לאסור** להכניסה לסוכה. שהגדר באיסור זה הוא רק כשיש בכך משום **בזיון** וכו'. ולכן מפורש בשוע"ר "כלי אכילה לאחר אכילה - כגון **קדירות** וקערות שאחר אכילה הן מאוסין, צריך **להוציאן** מן הסוכה".

אכילת גבינה ובשר ודגים, חוץ לסוכה:

**ד.** במשנה ברורה סי' תרל"ט (ס"ק ט"ו) כותב "ודע עוד דהסכימו כמה אחרונים **דנכון להחמיר** מלאכול בשר ודגים וגבינה חוץ לסוכה. ודוקא בקביעות, אבל שלא בקביעות אין להחמיר כלל". ולא זכיתי להבין דבריו לענ"ד, שתמוה ביותר שלכאורה הוא נגד המבואר והמפורש בשולחן ערוך בסעיף זה. שכתב: "ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפילו מים הרי זה **משובח**"! והיתכן לכתוב ש"**אין להחמיר כלל**" בזה?! ולעת עתה לא עלה על דעתי לעת עתה סברא נכונה, ואף שאלתי למגידים ואין פותר לי - מדוע שיהיה דין הגבינה הבשר והדגים פחות מדין המים, שבהם נאמר בשו"ע כאמור שלהחמיר בזה **הרי זה משובח**, ואילו בנוגע להנ"ל כותב בפשטות ש"**אין להחמיר כלל"**!? ואילו היה המשנה ברורה כותב מקור לפסקו האמור, יתכן היה אולי לדחוק ולהמציא חילוק. שהנ"ל בהיותם דברי **מאכל**, הנה בקשר **לאכילה** ברור שנחשבים כארעי ותו לא. משא"כ המים שהוא ענין של **שתיה**, הרי שבהיות שתיית **המים** השתיה הכי עיקרית אצל האדם, נחשבת יותר מהנ"ל. אלא שמובן שבכדי להמציא חילוקים בכיוצא בזה, צריך שיהיה מפורש בראשונים או בנו"כ השו"ע **יסוד הדין**, ואז נצטרך להידחק במציאת **סברא להבנתו**. אבל בנדו"ד כאמור, לא מצאתי עד עתה חבר להמשנה ברורה בזה - וצ"ע רב.

ברכות בסוכה הסמוכה לבהכ"ס וכיו"ב:

**ה.** במ"ב סי' תר"ל (ס"ק ד) כותב בשם הפרי מגדים "אותן שעושין סוכה **אצל בית הכסא ואשפה** מפני שהמקום צר להם, **וריח רע מגיע אליהם** - מן התורה יוצא ידי חובתו, אבל לא יברך ברכת המזון שם (כדלעיל סי' ע"ט ס"ב, עיי"ש בדעה ראשונה שפסקו כן האחרונים)". וכוונתו למבואר שם בסוף הסעיף, בנוגע לצואה הנמצאת בבית אחר כו': "ואם יש לה ריח, **לא מהני הפסקה ולא שינוי רשות**. ויש אומרים, דכי היכי דהפסקה מועלת לצואה עצמה הכי נמי מועלת לריח רע שלה". ובמ"ב שם (ס"ק טז) כתב על הדעה הראשונה האוסרת "וכדעה זו פסקו האחרונים".

ולכאורה על פי המבואר בסי' ע"ט שם באריכות במ"ב ובה"ל וכו' ועוד - הרי שגם **בכל שאר הברכות** אסור לברך שם, ואינו דין מיוחד **בברכת המזון**, ואם כן דורש ביאור מדוע כתב דין זה דוקא בקשר לברהמ"ז? ובתחילה חשבתי שברהמ"ז דנקט הוא לדוגמא בעלמא, אלא שעיינתי בפרי מגדים ומצאתי הדברים במשבצות זהב שם (סק"א), ושם מנמק דבריו "ולא יברך בהמ"ז שם, כי מדרבנן הוא דצריך ברכה במקומו". הרי שזהו דוקא דין בברהמ"ז, שכיון שמן התורה קיימת אפשרות לברכה **שלא במקומה**, לכן לא יברכה בסוכה זו. אבל בשאר הברכות שצריך לברכן במקום שאוכל, אכן יעשה זאת למרות הריח הרע מבית הכסא וכו' שבסוכה. ולא זכיתי להבין, שהרי כאמור עולה לכאורה מהמבואר בסי' ע"ט שאליו צויין במ"ב - שזהו דין **בכל דבר שבקדושה** **שאסור** לאמרו במקום שיש בו ריח רע מבהכ"ס ואשפה.

ובדוחק ניתן אולי לבארו על פי מה שעולה מדברי המשנה ברורה בביאור הלכה בריש סי' ע"ט, בהקדמה המבארת מדברי הפמ"ג את כללי הדינים המתבארים שם – שבתו"ד כותב: "השביעי. **ריח רע שיש לו עיקר - הוי כצואה** מן התורה.. אך לענין זה קיל מצואה דאם הוא **בחדר אחר**.. ואם מגיע לו הריח רע, אסור בזה רק **מדרבנן** - דהוא חשוב רק כריח רע שאין לו עיקר, דאיסורו רק מדרבן". ואם כן, הרי שהברכה על הפת שחייב לאכלה מן התורה בסוכה ובמילא מחויב לברך שם - הרי שנדחה האיסור מדרבנן מחמתה. אבל ברהמ"זּ, שכפי שכותב הפמ"ג החיוב לברכה במקום האכילה הוא רק מדרבנן, לפיכך אינו דוחה האיסור מדרבנן לברכה במקום הריח.

אלא שכאמור יישוב זה הוא דחוק, מכיון שהתינח בנוגע לאכילת **הפת** כשיעור הנדרש בלילה הראשונה - הרי שזהו חיוב גמור. אבל בכל שאר ימי הסוכות, מי דוחקו לאכול דוקא דברים החייבים בסוכה, שלצורך זה חייב יהי' להיכנס לתוכה - יאכל דברים אחרים שאין חייבים לאכלם בסוכה!? וגם ואם כוונתו אכן לאכילת הפת בלילה הראשונה, הרי שעיקר חסר מן הספר - ולא מסתבר כלל שיתכוון לכך מבלי שיפרש דבריו.

קשירת הסכך בחבלים ואזיקונים[בכדי שלא יעופו ברוח]:

ו. בשולחן ערוך סי' תרכ"ט (סעיף ח) כותב "לחבר **כלונסאות** הסוכה במסמרות של ברזל או לקשרם בבלאות (פירוש חתיכות של בגדים בלוים) **שהם מקבלים טומאה**, אין קפידא". וכותב על כך במ"ב שם (ס"ק כו) בתוך דבריו "..ומטעם זה מותר לקשרם **להכלונסאות** בבלאות או בחבלים של פשתן, ואין הכי נמי דלקשור **הסכך עצמו** בכלונסאות [=אל הכלונסאות] בחבלים ראוי להיזהר לכתחילה - כיון שקושר הסכך עצמו בדבר המקבל טומאה **[אחרונים]".** ומקורו בחיי אדם כלל קמ"ו (סוף סעיף ל) "אבל לקשור הסכך עצמו בכלונסאות בחבלים, ראוי להזהר לכתחלה, כיון שקושר הסכך עצמו בדבר המקבל טומאה".

והנה, בנוגע לקשירת הסכך עצמו בדברים **המקבלים טומאה**, פשוט שנכלל בדברי הרמ"א ס"ז שם, שאסר לחזק הסכך "בכל כלי **המקבל טומאה**". וכמבואר במג"א סי' תרכ"ט, כפי שציין בחיי"א שם. ובלשון שוע"ר (סי"א) "**שאין מחזקין** ואין מעמידין את הסכך לכתחילה בכל דבר שראוי לקבל טומאה". אלא שמה שמגדיר המ"ב [והחיי"א] את הקשירה "בחבלים" שזה "**דבר המקבל טומאה**" - אינו מדוייק לכאורה. שהרי מפורש כותב הוא עצמו (לעיל ס"ק י"ג) בביאור השו"ע שם סעיף ד [על פי המבואר במגיד משנה ועוד, כמצוין עה"ג בבאר הגולה לסעיף זה] ש"**בחבלים של פשתן** פסולה" הטעם בזה "אף שאין מקבלין טומאה שאינם כלי, מכל מקום **נשתנה צורתן** ואינו נראה כגידולי קרקע. ופשוט דה"ה בחבלים של קנבוס". ולענ"ד לכן נקט מרן המחבר בשו"ע בכוונה הדוגמא של הקשירה ב"**בלאות**" - למרות שהוא מילתא פחות שכיחה מאשר הקשירה **בחבלים** שהוא האופן הרגיל וכו'. ועל כרחינו לומר, שדבריהם שכתבו לאסור קשירת הסכך **בחבלים** מטעם **דמקבל טומאה**, הוא לאו דוקא, וכוונתם בטעם זה בעיקר לקשירתם **בבלאות** - שבזה מפורש בשו"ע שהם מקבלים טומאה.

אלא שבעיקר הדין האם אסור אכן לקשור הסכך **בחבלים**, שכאמור **אינם מקבלים טומאה**, אלא שהאיסור לסכך בהם הוא מטעם אחר [כנ"ל מהמ"ב וכו'] - אין הדבר ברור. שמצאתי שבספר מנחת פיתים (מהר"מ אריק) [סי' תרכ"ט ס"ז] שעמד בקושי שכתבנו לעיל. וכותב בתו"ד: "ועיין חיי אדם כלל קמ"ו סעיף ל' דלקשור הסכך בחבלים אסור, **מטעם מעמיד בדבר המקבל טומאה,** עיין שם. והנני תמה, דחבלים **אינם מקבלים טומאה**, וכמבואר לעיל סעיף ה' ובב"י שם. ואפשר דחבלים של פשתן, כיון דעכ"פ אין מסככים בהם **משום שנשתנה צורתן** - יש לומר דאסור להעמיד בו הסכך. **ואולי לא גזרו בזה, כמו באבנים**, עיין מג"א ס"ק ט". ביאור דבריו: שכשם שנתבאר בר"ן ונפסק בשו"ע שמותר לסכך על גבי כותל אבנים למרות שאינו כשר לסיכוך, ובטעם הדבר נאמר, שזה מכיוון שלא אתי למיטעי ולסכך באבנים - הוא הדין בנדו"ד שלא יטעו לסכך בחבלים.

ומה שבכל זאת אסרו לחזק הסכך **במסמרים או בבלאות** וכו' – אף שגם בהם יש לומר לכאורה הסברא האמורה, ש"לא אתי למיחלף" ולסכך בהם. יש לומר, שבהיותם נכללים בדבר **המקבל טומאה**, הרי שלא פלוג בזה, וכל המקבלים טומאה אין לשמש בהם בתור מעמיד לסכך. אבל בחבלים של פשתן, ועד"ז בבנין של אבנים, **שאינם** מקבלים טומאה, אלא שטעם שאין מסככים בהם הוא כל אחד מטעמו שנתבאר בו - הרי שבזה תלוי לפי הענין, וכל שאין לחוש שיבוא לסכך בו, אין איסור שישמש כמעמיד. **ולאור האמור:** הוא הדין בנוגע ל"**אזיקוני פלסטיק**" שבזמנינו – שגם כן אינם מקבלים טומאה, אלא שאינם גידולי קרקע הראויים לסיכוך – מכיוון ש"לא אתי למיחלף" כנ"ל, מותר יהיה לחזק הסכך בעזרתם.

 **ועדיין הדבר דורש עיון ובירור** – וכפי שכתב במנח"פ הסברא האמורה בסגנון "**ואולי".** ויתכן שעיון הדק היטב בדברי המג"א הנ"ל, עשויים לשפוך אור על הנדון.

**ו**בספר "הסוכה" [מילואים לפ"ט עמ' של"א] כותב: שאם הסוכה יכולה לעמוד ברוח **מצויה**, מותר לחזקה במסמרים וכל פסולי סכך כדי שתהא חזקה למאוד, ומביא ראיות לדבר. ומסתברא מילתא שאכן כן הוא, [שהרי בכגן דא אין הדבר האסור בסיכוך **מעמיד** את הסכך, שעומד **בכוחות עצמו** גם כן, אלא שמוסיף **בחיזוק** וכו']. וכך אמר לי הרב שלזינגר, מחשובי המורים פעיה"ק ת"ו.

**והנדון דלעיל מאד נוגע למעשה**, שבקשירת הסכך ניתן יהיה לחסוך מצב כפי שהיה שנשבה רוח מאד חזקה – ובטח בכמה וכמה סוכות **התרומם הסכך, ושב ונפל על הסוכה.** ולכאורה אם התרומם יותר מג"ט – הרי שברגע שהיה הסכך באוויר, הסוכה פסולה. ולאחר שנוחת שוב על הסוכה, נראה בפשטות שאינו נחשב לסיכוך כשר, כיוון שנעשה מעצמו [ע"י הרוח] והוו"ל תעשה ולא מן העשוי. ואם זה בימי חול המועד, אפשר לשוב ולסכך בידים לשם סוכה. אבל אם קורה בשבת או ביו"ט, הרי שנשאלת השאלה האם מותר על ידי גוי. שאף ששבות דשבות לצורך מצווה מותר, אבל כאן יש ענין של בונה [ואם צריך גם להסירו קודם מהסוכה, לפני ששבים ומסככים בו – הרי זה גם סותר על מנת לבנות]. והאריך בזה הגה"צ ממאקווה בעל עטרת משה, בקובץ כבוד חכמים לשנת השמונים של הרבי [עמ' שמ"א ואילך]. ומסקנתו, שישאיר הגוי טפח שלא יסירנו שכמובן ידון לאחמ"כ כסכך פסול – ולאחר מכן יפרוס שאר הסכך על הסוכה. וכנודע, שלהוסיף על הגג שיש בו טפח כבר אינו אסור מן התורה וכו'. ואכמ"ל בזה.

גדר"רוב משולש" בהדסים

**ז**. **במשנה ברורה** סי' תרמ"ו [ס"ק י"ח] כותב: "ולעיכובא **ברובו**. היינו שההדס ששיעורו הוא לא יותר מי"ב גודלין.. אין צריך עבות בכולו **רק ז' גודלין יהיה עבות**.." [ראה ההמשך להלן]. **לעומת זאת בשוע"ר** [סעיף ג'] מבואר שאינו משערו ברוב **שטח השיעור,** כי אם **ברוב הקנים שבשיעור.** וז"ל: "..שרובו עבות, דהיינו **שרוב קינין של עלים היוצאים בתוך אורך שיעורו** שהוא שלושה טפחים, יש בכל אחד ואחד מהם שלושה עלין – הרי זה כשר, ומותר לברך עליו לכתחילה". כלומר, שלדעת המ"ב אם בי"ב הגודלין יש 24 קנים ונפלו ממנו 13 קנים, אמנם השטח שתפסו קנים אלו היה פחות מרוב השיעור די"ב גודלין – הרי שלדעת שוע"ר נפסל ואילו לדעת המ"ב מכיון שסוכ"ס נשאר יותר משטח רוב השיעור מכוסה בקנים שלא נשרו הרי שלא נפסל. וכן יכול לצאת כמובן נפק"מ להיפך, שלדעת שוע"ר עדיין יהיה כשר מכיון שלא נשרו רוב מספר הקנים שבשיעור ההדס, ואלו למ"ב יהיה פסול מכיון שבשטח כבר נשרו יותר מהגודל של רוב י"ב גודלין וכו', ודוק.

**\* אגב, במשנה ברורה שם בהמשך** הס"ק כותב: "..רק **ז' גודלין** יהיה עבות.. והחמשה גודלין אפילו נחסר לגמרי.. דכיון שרובו היה עבות כשר". ובשום אופן לא זכיתי להבין חשבון זה: מדוע נדרשים ז' גודלין עבות – **לכאורה יספיקו ו' גודלין ומשהו?!**



דעת רבינו הזקן בהחילוק בין מצוות בדיקת חמץ לשאר מצוות

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב

וועסט בלומפילד, מישיגן

שו"ע או"ח סי' תלא סעיף ב': "יזהר כל אדם שלא יתחיל בשום מלאכה עד שיבדק ואפילו יש לו עת קבוע ללמד לא ילמד עד שיבדק ואם התחיל ללמד מבעוד יום אין צריך להפסיק (הגה: ויש אומרים שצריך להפסיק וכן נראה לי עיקר)".

ובמ"א סק"ה: "ואותן האנשים האומרים שיעור מותרים לומר השיעור דדוקא מי שלומד בביתו אסור שאינו מוכרח לקום ממקומו אבל זה ודאי ילך לביתו". ועיין בפרי חדש דבדיקה הוה כמצוה עוברת דזמנה בתחילת הלילה, ולכן ס"ל דאמירת הלכה אסור וכ"כ המחה"ש.

והנה בתהלה לדוד סימן ו' מסיק שגם המ"א מסכים שבדיקה הוי כמצוה עוברת מכיון שחז"ל הטילו חיוב להתחיל הבדיקה בתחילת הלילה ומה שהמ"א התיר אמירת הלכה לרבים הנמצאים בהבית הכנסת, היינו משום דאמירת ההלכה הוה כמצוה עוברת ודמי למתפללים בציבור שהתירו המ"א להתפלל בציבור קודם בדיקת חמץ בסוף סעיף קטן ה'. וגם רבינו הזקן התיר להתתפלל תחילה בציבור ואחרי התפילה לעשות הבדיקה משום שהתפילה בציבור נקראת מצוה עוברת.

ומקשה ש"כפי הנראה לדעה זו עיקר זמנה בתחילת הלילה. אבל אם שכח ולא בדק בתחילת הלילה שוב זמנה כל הלילה כמו בק"ש. ואין הקדימה מצוה עוברת . וא"כ המ"א דמיירי בעבר ולא בדק בתחילת הלילה עד אחר צאת הכוכבים, איך הסכים להב"ח בדליכא אחר [לעשות הבדיקה, שאז הבדיקה קודמת לתפילה], ויוקשה קושיית הח"י דהא תדיר [-התפלה] קודם. ולכאורה כן נראה להלכה דבדלא בדק עד אחר צאת הכוכבים וליכא אחר לעשות הבדיקה יקרא ק"ש ויתפלל קודם וצ"ע".

ונראה ליישב ע"פ דברי רבינו (שם קו"א סק"א): "וקשה למה שמשום הכי תקנו חז"ל לכל ישראל שיבדקו אור לי"ד ועשו את כולם זריזים מה שלא עשו כן בכל המצוות שתקנו שיהא כולם זריזים למצוות לקיימן בתחילת זמנם. אלא ודאי דכל המצוות הקבועים להם זמן על פי התורה או על פי חכמים, כגון תפילה כנגד תמידים, כיון שיש לסוף זמן עשייתה זמן קבוע כגון חצות לתפילת השחר, צאת הכוכבים לתפילת מנחה, אין צריך לקבוע זמן לתחילת עשייתן שיעשו אותן דוקא בתחילת זמנם דכיון שיש לסוף עשייתן זמן קבוע לא אתי למפשע. אבל בדיקת חמץ שאי אפשר לקבוע זמן לסופה שהרי עד סוף פסח חייב לבדוק כמו שיתבאר בסי' תל"ה לכך הוצרכו לתקן זמן קבוע לתחילתן דהיינו שחייבים כל ישראל להתחיל הבדיקה בזמן ידוע וכו'".

ועפ"ז י"ל דאפילו היכא שלא התחיל הבדיקה בזמנו ונזכר אחרי צאת הכוכבים, לכל לראש עליו לעשות הבדיקה ואח"כ יתפלל, מאחר שיש סוף זמן להתפילה, ולעומת זה אין סוף למצות בדיקת חמץ.



וצריך היחיד ליזהר שלא להתפלל בשעה השלישית – ביאורי בהסוגיא ודיוק בלשונו הזהב של אדה"ז [[13]](#footnote-13)\*

הרב זלמן אהרן קאנטאר

שליח כ"ק אדמו"ר

בר.ס. מארגאריטא, קאליפארניא

בתקצ"א סי"ג מביא אדה"ז הא ד"לא יתפלל אדם ביחיד תפילת מוסף בר"ה עד אחר שלש שעות על היום... שמא יעיינו במעשיו ותדחה תפילתו שבשעות הללו אין הקב"ה עושה לפנים משורת הדין לפי שעוסק בתורה שנקרא אמת...".

 ובסי"ד ממשיך שב"מוספין של כל השנה וכן שחרית אפילו של ראש השנה הואיל ואינן אלא שבחו של הקדוש ברוך הוא...לא יעיינו במעשיו וכן תפילת שחרית של חול אף על פי שמבקש בה צרכיו...הואיל שמן הסתם יש ציבור אחד שמתפללים בשעה שהוא מתפלל שהרי זמנה בבוקר תקובל תפילתו עם תפילת הרבים שאין הקב"ה מואס בתפילת הרבים לעולם שנאמר הן א-ל כביר לא ימאס. אבל בתפילת מוסף, הואיל וזמנה כל היום ויש מקדימין להתפלל ויש מאחרין יש לו לחוש שמא בשעה שהוא מתפלל אין מתפללין תפילה זו שום ציבור בעולם ותדחה תפילתו.

"ולפיכך יש ליזהר בקיץ שלא להתפלל שחרית של חול בשעה ראשונה דבודאי אין הציבור מתפללין באותה שעה בזמן הזה וכן בחורף לא יאחר לאחר שתי שעות על היום דבודאי כבר התפללו כל המקומות **וצריך היחיד ליזהר שלא להתפלל בשעה השלישית.**

"וכן יזהר היחיד שלא יתקע תקיעת מצוה עד אחר שלש שעות על היום מטעם שנתבאר".

כמה דיוקים הדורשים ביאור

א) בדברי אדה"ז הנ"ל "וצריך היחיד ליזהר", לכאו' המילה "היחיד" היא יתור לשון, שהרי כל המדובר כאן (סי"ג-ד) הוא אודות היחיד. ולכאו' הי' צ"ל "לא יאחר לאחר שתי שעות, **וצריך ליזהר** שלא להתפלל בשעה השלישית."

ב) יתירה מזו: לכאו' כל האריכות – " וצריך היחיד ליזהר שלא להתפלל בשעה השלישית" - מיותרת. דמאחר ש"לא יאחר לאחר שתי שעות על היום", מובן מאיליו שאין להתפלל בשעה השלישית.

ג) במהדורה החדשה מציין המו"ל לתוס׳ בע"ז (ד ע"ב) ד"ה בתלת (וגם למ"א). ואכן לשון אדה"ז -"בשעה השלישית"- תואם את לשון התוס' (ולא כל "שלש שעות הראשונות"), אבל א"כ יוצא שאדה"ז מוסיף כאן דיעה חדשה שלא הביא לפנ"ז, שלדיעה זו עיקר החשש הוא **רק בשעה השלישית** (משום שעת חרון) ולא בכל הג' הראשונות שעסקנו בהם עד כאן בשו"ע.

ד) גם מ"ש בסוף הסעיף "וכן יזהר היחיד שלא יתקע תקיעת מצוה עד אחר שלש שעות על היום **מטעם שנתבאר**" לכאורה מיותר, דאם הכל הוא המשך אחד מתחילת סי"ג – למה צריך להזכירינו שוב "מטעם שנתבאר" הלא בטעם זה והשלכותיו עסקינן[[14]](#footnote-14)?

 ולפע"ד, כאן רואים גודל הפלאת לשונו הזהב של אדה״ז שרומז לכמה דעות אפשריות ופרטים שלא הזכיר בפירוש, בעיקר מהמוסברים במג"א, וכפי שיתבאר.

כמה אופנים שמביא המ"א בהבנת דין זה בגמרא

מקור דין זה שלא יתפלל אדם ביחיד תפילת מוסף בר"ה עד אחר שלש שעות על היום הוא במסכת ע"ז דף ד' ע"ב[[15]](#footnote-15):

"אימת רתח? אמר אביי בתלת שעי קמייתא כי חיורא כרבלתא דתרנגולא כל שעתא ושעתא מחוור חיורא כל שעתא אית ביה סורייקי סומקי ההיא שעתא לית ביה סורייקי סומקי. רבי יהושע בן לוי הוה מצער ליה ההוא מינא [בקראי יומא חד] נקט תרנגולא [ואוקמיה בין כרעיה דערסא] ועיין ביה סבר כי מטא ההיא שעתא אלטייה. כי מטא ההיא שעתא נימנם. אמר, שמע מינה לאו אורח ארעא למיעבד הכי...

תנא משמיה דר"מ בשעה שהמלכים מניחין כתריהן בראשיהן ומשתחוין לחמה מיד כועס [הקב"ה]. **אמר רב יוסף לא ליצלי איניש צלותא דמוספי בתלת שעי קמייתא דיומא ביומא קמא דריש שתא ביחיד** דלמא כיון דמפקיד דינא דלמא מעייני בעובדיה ודחפו ליה מידחי. אי הכי דצבור נמי? דצבור נפישא זכותיה. אי הכי דיחיד דצפרא נמי לא? כיון דאיכא צבורא דקא מצלו לא קא מדחי. והא אמרת שלש ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה [בדף הקודם איתא: אמר רב יהודה אמר רב שתים עשרה שעות הוי היום שלש הראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה שניות יושב ודן את כל העולם כולו וכו']? איפוך. ואיבעית אימא לעולם לא תיפוך: תורה דכתיב בה אמת, דכתיב ([משלי כג](http://kodesh.snunit.k12.il/i/t/t2823.htm#23)) "אמת קנה ואל תמכור", אין הקב"ה עושה לפנים משורת הדין. דין, דלא כתיב ביה אמת, הקב"ה עושה לפנים משורת הדין.

וברש"י: **בתלת שעי קמייתא**. בשעת חרון:**דצפרא נמי**. בתפלת יוצר [שחרית] : **צבורא מצלו.** שחרית בכל מקומות אבל תפלת מוספין הואיל וזמנה כל היום והיא שחרית וצהרים יש שמתפללין אותה בבקר ויש מאחרין [ע"פ הגהות הב"ח] :**... דין לא כתיב ביה אמת**. והא דכתיב (תהלים יט) משפטי ה' אמת במשפטים הכתובים בתורה וציום לישראל קא משתעי דלעיל מיניה כתיב פקודי ה' ישרים**:** מוספי כל השנה הן שבח וסיפורי מעשה אבל מוסף ראש השנה מתוך שהוא מתפלל מלכיות זכרונות שופרות מיפקד דינא טפי ואל יפרוש אדם עצמו מן הצבור**:**

וע"פ דברי רב יוסף פסק המחבר בשו"ע (סי' תקצ"א ס"ח): "לא יתפלל ביחיד תפילת מוסף בראש השנה עד אחר ג' שעות ביום". היינו, שלדעת השו"ע "תלת שעי קמייתא" פירושו, ג' שעות הראשונות. וכ"ה בט"ז סק"ד, כלישנא קמא בגמ' דאז הקב"ה יושב ודן עולמו, וכן נפסק בשו"ע אדה"ז בסי"ג, וכהאב"א דהגמ', שהוא לפי שהקב"ה יושב ועוסק בתורה[[16]](#footnote-16).

וכן, מדברי רש"י, [בקטע המופיע בפ"ע בלי ד"ה], בביאור החילוק בין מוסף דכל השנה – שהוא רק שבח וסיפורי מעשה —לבין מוסף דר"ה שהוא בקשה (מלכיות, זכרונות וכו'), הבין המג"א[[17]](#footnote-17) (וכן נעתק בשו"ע אדה"ז שהבאנו לעיל), שיש ליחיד ליזהר בשחרית **דכל השנה** להתפלל רק בשעה שיש מנין אחר מתפלל באיזה מקום שיהי'. ולכן, (בזמנם ולכאורה יש לעיין בזמנינו, שלכאורה נשתנו העיתים וההנהגות בזה) יש ליזהר בקיץ שלא להתפלל שחרית של חול בשעה ראשונה וכו' וכן בחורף לא יאחר לאחר שתי שעות.

 ולפ"ז, מפרשים קושיית הגמ' "אי הכי דיחיד דצפרא נמי לא?" לא על שחרית דר"ה (כהמשך דברי רב יוסף אודות מוסף דר"ה) אלא על שחרית דכל השנה, שיש בה בקשת צרכיו ואיך לא ניזהר בזה. והתשובה לזה "כיון דאיכא צבורא דקא מצלו לא קא מדחי". אבל בשחרית דר"ה אין חשש מעיקרא, דהוא רק שבח וסיפורי מעשה[[18]](#footnote-18).

שלוש שעות הראשונות או שעה השלישית?

אמנם, בפירוש דברי הגמרא מביא המג"א שנראה מדעת רש"י שאין צורך לזהירות כ"א בשעה השלישית – ולא בכל ג' שעות ראשונות (ובמג"א: שכן נראה שהבין בזה הב"י). שהרי רש"י פירש, בתלת שעי קמייתא-בשעת חרון. ובתוס' ד"ה בתלת שעי קמייתא פירשו שהחרון הוא בשעה שלישית – וטעם החרון הוא "כדאמרינן בסמוך בשעה שהחמה זורחת מלכי מזרח ומערב מניחים את כתריהן {בראשיהן **ומשתחוין לחמה מיד כועס** [הקב"ה]}, ודרכן של מלכים לעמוד בג' שעות כדאמרינן פ"ק דברכות."

היינו, שלרש"י טעם הזהירות דשמא יעיינו במעשיו הוא מכיון שהוא שעת חרון וא"כ אינו זמן הראוי לבקש צרכיו ולהזכר לטוב וכו'. ומתי הוא שעת חרון? "אמר אביי בתלת שעי קמייתא...". מהו "תלת שעי קמייתא"? בזה מבארים לנו התוס' דהוא שעה האחרונה דג' השעות – שעה ג' לבד. ולמה אז? משום שאז משתחוים המלכים לע"ז.

התוספות לא קאי על הדין דרב יוסף ד"לא ליצלי איניש צלותא דמוספי בתלת שעי קמייתא דיומא ביומא קמא דריש שתא ביחיד", אלא קאי על תלת שעי קמייתא ד**רתחא** הנזכר בגמ' (בשם אביי)  **קודם** —כפי שרואים שד"ה זה בא לפני ד"ה "שמע מינה לאו אורח ארעא" הנאמר ע"י ריב"ל שבא בהמשך לדברי אביי וקודם דברי רב יוסף, וגם הלשון "כדאמרינן בסמוך", לכאורה פי' שנאמר בהמשך הדברים, אבל לא שזה נאמר תיכף לאח"ז, ואילו הא דמלכי מזרח ומערב והא דרב יוסף שצמודים ממש.

יש לציין שהתוספות לא ביארו הטעם לזה שלא יתפלל היחיד בתלת שעי קמייתא שהוא משום שהוא שעת חרון. (ואילו רש"י כתב טעם הדבר – שהוא משום שעת חרון), ומתוספות יודעים רק ששעת חרון הנזכר בגמ' הוא שעה ג', וא"כ לדעת רש"י תלת שעי קמייתא צ"ל פירושו רק שעה ג', דרק אז הוא שעת חרון, כהוכחת התוס'. ולכן במג"א הובא זה רק כדעת רש"י, אף שמזכיר דברי התוספות לבירור הנ"ל. ובנוגע לדעת התוספות עצמם מובן ששייך לומר שאם מפרשים בדברי אביי ש"תלת שעי קמייתא" הוא שעה ג' לבד, נוכל לומר שכן יפרשו בדברי רב יוסף אבל גם אין כל הכרח לזה, לכאורה.

ולפ"ז: א) הציון לתוס' (בשו"ע במהדורה החדשה – הובא לעיל) הוא ציון מוטעה שהרי התוספות לא דיברו בזה כלל. ולפ"ז הציון צ"ל לרש"י בתלת שעי קמייתא **ע"פ** בירור מהתוספות לפי הבנת המג"א (אבל ראה לקמן).

ב) בזה יתורץ קושיית האלי' רבה בתקצ"א סק"ד שמקשה על המג"א – ד"צ"ע על ב"י וד"מ[[19]](#footnote-19) שהתוס' קאי להדיא שם על אימת רתת דאמר אביי בתלת שעי קמייתא כי חיורא כרבלתא דתרנגול וכו' אבל על הא דלא יתפלל מוסף לא קאמרי כלל?[[20]](#footnote-20)" אבל ע"פ הנ"ל, קושיא מעיקרא ליתא: שהרי לא אמר המג"א שכן הוא דעת התוספות, אלא שמתוספות, המבאר לנו מתי הוא שעת חרון בכלל, יתבאר לנו דעת רש"י בדין דיחיד בר"ה.

אולם, מה שמביא הב"י מהתוספות אכן משמע שלדעתו התוספות קאי על תלת שעי קמייתא דרב יוסף – וזה אינו מובן, דמילא המג"א, הרי מזכיר דעת רש"י שהוא משום שעת חרון ורק לומד מהתוספות (העומד על "תלת שעי קמייתא שעת רתחא" שהזכיר אביי) בירור הזמן דשעת חרון, ונוקט דינו כדעת רש"י לבד ("יש לסמוך על רש"י כנ"ל) אבל אינו מזכיר שכ"ה דעת התוס'. אבל בב"י מביא התוספות לאחרי כל דברי רש"י בסתם, כאילו שהתוס' קאי על הדין דרב יוסף גופא ופוסקים דתלת שעי קמייתא שהזכיר רב יוסף הוא רק שעה השלישית – וכ"מ לשון המג"א בהביאו הב"י (אחרי שמבאר הוכחת עצמו מרש"י) "וכ"מ בב"י שהביא דברי התוס'" – שכבר בזה לבד שהביא הב"י דברי התוספות (בלי הדיוק שעשה המג"א מדברי רש"י שעת חרון) מראה כבר שסובר שלדעתו רק בשעה ג' יש ליזהר (וכנ"ל, שלא נראה שהמג"א בעצמו תפס שיטה זו בתוס' כראי').

וא"כ בזה בצדק שייך להקשות, איך מביא הב"י מהתוספות, הרי התוס' קאי להדיא על אימת רתת ולא על תפילת היחיד בר"ה?

אם לא שנאמר, שאכן לדעת הב"י (ולא המג"א), מ"ש התוספות דתלת שעי קמייתא רתחא פירושו שעה ג' לבד--מוכרחים לומר שכן הוא דעתם בכל הסוגיא (או שנוסח או סדר אחרת הי' לו להב"י בתוס' זה?). וא"כ שייך להביא דין זה מהתוס'–וגם לציין אליה כמקור בשו"ע (עכ"פ ע"פ הב"י, אבל עיין לקמן).

ולהעיר, שהאלי' רבה שם מסיים דבריו "גם נ"ל מאי דפרש"י שם בשעת חרון ר"ל שעת ה**דין** שהוא שעת חרון והיינו כל ג' שעות". היינו שלדעתו מה שנקט רש"י במילת חרון אין לזה שייכות למילת זעם, רתחא, וכעס הנזכרים בגמ' לפני זה.

היוצא מהנ"ל שיש לנו ב' שיטות:

א) שיטת השו"ע, המובא בשו"ע אדה"ז, דיחיד צריך ליזהר לא להתפלל מוסף דר"ה כל ג' שעות ראשונות (כשאין עוד ציבור אחר בעולם מתפלל תפילה זו). וכ"ה הוא גם שיטת הא"ר אפילו לפי רש"י ותוס'.

ב) שיטת המג"א בדעת רש"י ושיטת הב"י בדעת התוס' שצריך ליזהר אך ורק בשעה ג' (כשאין עוד ציבור אחר בעולם מתפלל תפילה זו).

זהירות בשחרית דכל השנה או בשחרית דר"ה?

ומכאן אתינן לעוד חילוקי שיטות בנוגע לדין זה, מה שהזכרנו קודם: רב יוסף הזכיר רק תפילת מוסף בר"ה, שלא יתפלל אותו היחיד בתלת שעי קמייתא. וע"ז הקשה בגמרא, "אי הכי דיחיד דצפרא נמי לא?" למה אין היחיד צריך לחשוש לשמא יעיינו במעשיו בתפילת שחרית? ומשני, כיון דאיכא צבורא דקא מצלו לא קא מדחי. אבל יש לעיין, לאיזה שחרית התכוון המקשן?

והנה לעיל הבאנו מדברי רש"י בביאור החילוק בין מוסף דכל השנה – שהוא רק שבח וסיפורי מעשה —לבין מוסף דר"ה שהוא בקשה (מלכיות, זכרונות וכו') ומזה למד במג"א ללשון א', ובשו"ע אדה"ז הובא כן להלכה, שיש ליחיד ליזהר בשחרית של חול **דכל השנה** להתפלל רק בשעה שיש מנין אחר מתפלל. היינו שעיקר הגורם לזהירות הוא **תוכן** התפילה, בקשת צרכיו, ולא כ"כ **יום** התפילה.

אמנם אפשר לומר באו"א: בפשטות, ע"כ דיבר הגמ' אודות ר"ה, כיון דמיפקד דינא ביום זה יש לחשוש שמא יעיינו במעשיו. והיינו, שעיקר הזהירות נובע מזה שהוא יום הדין, כאילו ש**יומא** הוא דקא גרים, דביום ר"ה עוסק ממש בדין ולא כמו בשאר ימות השנה, וא"כ השאלה אודות שחרית הוא רק בנוגע לשחרית דר"ה, איך יתפלל היחיד ביום זה בלי כל זהירות? אבל בנוגע לשחרית דכל השנה אין אפילו הו"א שלא להתפלל אז.

ופירוש זה מביא המג"א בסוף דבריו – כאי נמי בשיטת רש"י, שטעם זה ברש"י שבקשת צרכיו הוא העיקר הוא רק לשינוייא בתרא בגמ' (וכפי שרואים, שמופיע פרש"י זה רק בסוף), שאע"פ שאין הקב"ה עוסק אז בדין, מ"מ מכיון שעוסק בתורה שהוא אמת, והמתפלל ניגש אז לבקש צרכיו, יש לחוש שיעיינו במעשיו ולא ידונו לפנים משורת הדין וזה שייך בכל ימות השנה, אבל לשינוייא קמא לא הביאו רש"י, דלא נצטרך לזה, דעיקר הזהירות הוא בנוגע להיום דר"ה, שאז הוא דן ממש, ולא נוגע כ"כ תוכן התפילה וכ"כ בא"ר סקי"ג (וגם משמע קצת שנוטה לזה המג"א בראשית דבריו – וכפי שהזכרנו בהערות – בהביאו שיטת השו"ע שבכל ג' שעות יש ליזהר). [[21]](#footnote-21)

וכן, קודם לא"נ זה, מיד לאחרי הבאתו דברי רש"י המחלק בין בקשת צרכיו לשבח, ושא"כ יש ליזהר לא להתפלל בשחרית דכל השנה בשעה ראשונה בקיץ וכו', כותב המג"א ש"התוס' רפ"ד דברכות כתבו דכל השנה שרי" [[22]](#footnote-22)– וא"כ ברור שלדעת התוס' בברכות, הא דהקשה הגמ' "אי הכי צפרא נמי" קאי אך ורק בנוגע לשחרית דר"ה אבל שחרית דכל השנה שרי.

יוצא, שיש לנו עוד מחלוקת בדין זה:

א) דברי רש"י, המובאים להלכה בשו"ע אדה"ז ריש סי"ד, שעיקר הגורם להחשש הוא בקשת צרכיו, ולכן הזהירות לתלת שעי קמייתא הוא במוסף דר"ה ושחרית דכל השנה (כשברור שאין עוד ציבור אחר בעולם מתפלל תפילה זו אז).

ב) דברי המג"א מתוס' ברכות, והמג"א וא"ר בדעת רש"י לשינוייא קמא דגמ', שעיקר גורם החשש הוא זה שהוא יום הדין, ולכן הזהירות היא במוסף – וגם שחרית—דר"ה (במצב-זמן כזה שאין מנין אחר מתפלל בתלת קמייתא).[[23]](#footnote-23)

ביאור לשונו הזהב של אדה"ז ע"פ כהנ"ל

והנה, בפשטות, נוקט אדה"ז להלכה א) כדעת השו"ע – שיש ליחיד ליזהר כל ג' שעות ראשונות, וב) גם כדברי רש"י, שעיקר הגורם הוא בקשת צרכיו, וג) כשינוייא בתרא בגמ', ששלש ראשונות עוסק בתורה.

אמנם נראה לומר, שמביא גם שאר הדיעות, [שחרית דר"ה דוקא או שעה ג' דווקא]. ועל זה מרמז בדבריו "וצריך היחיד ליזהר שלא להתפלל בשעה השלישית".

והביאור, ע"פ הדיוקים בתחילת דברינו:

א) מה שכתב "וצריך היחיד ליזהר שלא להתפלל בשעה השלישית" רמז בזה שישנם שיטות הסוברות שרק בשעה השלישית אסור, ולכן כתב "וצריך **היחיד**" עוד פעם, כאומר דבר חדש—שמ"ש קודם הוא לשיטת הטושו"ע אבל בשעה השלישית צריך היחיד ליזהר **לכו"ע** (כדעת רש"י ותוס' ע"פ המג"א, משום שהוא עת חרון בגלל השתחויית המלכים לע"ז אז,) וא"כ אי"ז רק המשך למש"כ שלא יאחר לאחרי ב' שעות בשחרית דימות החול, אלא דין חדש שצריך ליזהר במיוחד בשעה השלישית (לרש"י, ואולי לתוס' כאן עכ"פ).

 ועפ"ז יובן למה בנוגע לתק"ש בסוף הסעיף מוסיף "מטעם שנתבאר" (דיוק ד') אף שבזה איירי לפנ"ז, מאחר שבינתיים דובר על דין חדש, שהוא משום שעת חרון, שהוא לא מהטעם שנתבאר בתחילה, דבג' שעות עוסק בתורה וכו'.

ב) בנוסף לזה, כתב "סתם" שלא יתפלל בשעה השלישית ובזה רמז לדבר חדש, שבשחרית של ראש השנה יש ליחיד ליזהר (אי לאו שכולם מתפללים) – וזה יהי' כשיטת רש״י ותוס' רפ"ד דברכות כפי שנתבאר בסוף דברי המ״א לשינוייא קמא דהגמ'- שגם בשחרית יש ליזהר לשיטתם, אבל רק בר"ה דיום הדין הוא דקא גרים (ולפ"ז היינו עושים פיסקא חדשה **לפני** וצריך היחיד ולא כהמשך דיבוריו בנוגע לשחרית דחול).

ג) וגם נמשך בזה ממ"ש קודם בסעיף זה, לחלק בין מוסף בשבת ושחרית דר"ה שהם רק שבח, לבקשת צרכיו במוסף דר"ה ובשחרית דכל יום , ושתשובת הגמ׳ דשחרית מותר ״כיון דאיכא ציבורא״ הוא רק בימים ההם שגם בשעה השלישית היו הרבה מניינים אבל כיום (בזמן בשו״ע ונו״כ) אין ציבור מתפלל אחרי ב' שעות בשעת החורף–ולא יאחר להתפלל לאחרי ב' שעות, וצריך היחיד ליזהר שלא להתפלל בשעה השלישית.

ולפ״ז צריך חלק זה להיות **בלי כל פיסוק** כדי שיעלה הקריאה לכאן ולכאן [וכפי שנדפס בהוצאה הקודמת].

דבזה יוכלו לקוראו:

 א) כהמשך דשחרית דכל השנה, ומה שמכניס דבר חדש ש״צריך ליזהר בשעה שלישית״ הוא משום שבשעה זו לכו״ע אסור גם לרש״י ותוס׳ וגם להטושו"ע וזה יעלה יפה כסיום של הקודמו, שבחורף לאחר ב׳ שעות אין להתפלל.

וב) וגם כמדבר אודות שחרית דר"ה, כפירוש התוס' והא"נ במג"א בדעת רש"י שבשחרית דר״ה אסור בשעה שלישית -- **וזה יעלה יפה עם הקטע הנמשך ממנה שגם לא יתקע בג' שעות וכו׳ שמדבר שוב בנוגע לר"ה** (לאחרי שהפסיק ממ"ש אודות מוסף דר"ה בשחרית דכל השנה בימינו, בקיץ ובחורף.

ובאם תשאל, באם כוונת אדה"ז לשחרית דר"ה לשיטות אלו, א"כ למה לא כתב אדה"ז וצריך היחיד ליזהר שלא להתפלל **שחרית** בשעה ג'? וגם: אם כוונתו להכניס הדגשה יתירה וחידוש שבשעה השלישית יש ליזהר במיוחד דהוא לכו״ע למה לא כתב "וצריך היחיד ליזהר שלא להתפלל בשעה השלישית "עכ״פ" או "לכו"ע"? וגם: למה לא הזכיר בפירוש הטעם לדיעות אלו החוששים רק לשעה השלישית, שהוא משום חרון?

התשובה לדבר הוא פשוט: משום דתרתי אתא לאשמעינן, ומובן א"כ שאין שייך להכניס מילים שיתאימו רק לפירוש א' ולא לשני.

ולכאורה אין לומר שאכן הצעת הפיסוק צ"ל לפני מילים אלו ד"וצריך היחיד" (ולא כמו שאומרים עכשיו שצ"ל בלי כל פיסוק כדי להקרא מכאן ומכאן) ושבמילים אלו אין אדה״ז מתייחס כלל למה שכתב לפני זה בנוגע למוסף דר"ה ושחרית דכל השנה, ושאין אדה״ז מזהיר כלל על שעה שלישית במיוחד מכיון שהזהיר כבר על כל הג׳ שעות והוא רק מכניס שיטה חדשה בנוגע לשחרית דר״ה ע״פ רש״י ותוס׳ בהבנת הא"נ דהמ״א, דא"כ הוא בסתירה למ״ש קודם - שאין כל בעיא בתפילת שחרית דר"ה בכל ג׳ השעות אפילו בר״ה מכיון שהוא רק תשבחות כו' ובאם כוונתו למוסף דר"ה הרי כבר הזכיר שבכל ג׳ שעות יש ליזהר מזה -- ובאם הי׳ מזכיר אדה״ז שהוא דיעה אחרת הי׳ מיושב הסתירה אבל מזה שאינו מביאו יש לנקוט כמ״ש קודם:

שאדה״ז כתב דין זה באופן שנראה קצת כהמשך לתפילה בשעה ג׳ בחורף אבל קצת כדבר חדש, ובזה לימדנו ורמז לנו שבשעה ג׳ לכו״ע יש ליזהר - וגם רמז בכתבו באופן חדש קצת וכהקדמה לדין תקיעת שופר לרמז שאכן מדובר במשהו אחר לגמרי—יום ר"ה—ולא חול, ושבשחרית דר״ה יש ליזהר, ורק בשעה ג׳.

ולסיכום: מה שפוסק אדה״ז בפירוש הוא כמו שהבינו העורכים בעשיית הפיסוק: ש״וצריך היחיד ליזהר בשעה השלישית״ הוא רק סיכום ממ״ש קודם[[24]](#footnote-24), שבזמננו בחורף צריך היחיד ליזהר לא להתפלל בשעה השלישית דאז עדיין נשארה שעה אחת מג׳ הראשונות ואין ציבור אחר מתפלל אז בעולם (וכפי שהערנו, שצ״ע אם שייך זה לזמנינו).

ובהוסיפו מילת "היחיד" הרי הוא כאומר דבר חדש, ונקט לשון "בשעה השלישית" שיכול (שמשתמע שהוא לא רק שעה הנשארת לאחרי הב' ראשונות בחורף אלא הוא גם אך ורק שעה השלישית), שבזה מרמז לנו אדה"ז באופן נפלא גם לעוד שיטות (שאולי יהיו נוגעים לפועל רק כשישתנו העיתים וזמני תפילות כל הציבורים) שהם: להשתדל לא להתפלל שחרית דכל השנה בשעה השלישית בפרט; וכמו״כ להשתדל לא להתפלל שחרית ביחידות בר״ה בשעה השלישית (ואין לדאוג לכל ג׳ שעות בשחרית דר״ה, דלרש״י ברור שבשחרית דר״ה אין לחוש כלל, ולתוס׳ נראה שדעתם שהוא רק שעה הג׳).

מה שלא הזכיר אדה"ז דעת רש״י ותוס׳ בפירוש

ואולי י"ל טעם שיטת אדה"ז בכ"ז, וביאור הא דלא הזכיר שאר הדיעות בפירוש (ולא הביאם אפילו כי"א אף שאינם עיקר) —דחוץ מזה שאינם נוגעים לפועל, לא הובאו בפירוש להלכה, כי:

א) ג' שעות ולא שעה ג' - כן מובא באופן ברור בשו״ע. ואף כי משמע שהב"י הבין שלדעת התוס׳ הוא רק שעה ג' הרי בשו״ע לא הזכירו כלל-הרי שלא סמך ע"ז להלכה כלל, ואולי מפני קושית הא"ר הנ"ל, דתוספות לא קאי ע"ז בכלל, וגם המג"א בעצמו אינו רואה זה בתוס' עצמו, וכמ"ש לעיל. וכמו״כ הא דרש״י – שהוא ממשמעות דיוק המג"א (וכמו שראינו שלדעת הא"ר שהזכרנו אינו ברור כלל, ואדרבה, לדעתו חרון בפרש"י מובנו דין, וי"ל שלדעתו, אם זה הי' כוונת רש"י למה כתב "חרון" לא השתמש בלשון הגמ׳ -  כעס זעם או רתחא?). ועוד, שהמג״א עצמו סמך על דעת רש״י רק כשאין ברירה "ולכן בכה"ג יש לסמוך". ועוד: בתקפ"ט סק"ד בנוגע לתק"ש לנשים הביא המג"א מ"ש המהרי"ל דלא יתקע בכל ג' הראשונות אם אינו זמן תקיעת הציבור, ולא הביא שום סברא להקל ולסמוך שהזהירות הוא בשעה ג' לבד. ואפילו הב"י כאן שהביא דעת התוס' לענין שעה ג', לא דייק כהמג"א שכ"ה דעת **רש"י**.

ב) שחרית דר״ה או דכל השנה? - המדבר ע"ז בפירוש הוא רק רש״י, הסובר דעיקר הבעיא הוא תוכן התפילה ולא יום דר"ה. ואין ההכרח שהשו״ע חולק עליו בזה. (וכמ"ש בהערה בר"ד, אפילו להמג"א). ואפילו בסוף המג״א—שכתב לדייק שלשינוייא קמא י"ל שהעיקר הוא היום ולא התפילה—הרי נקטינן בין כך כשינוייא בתרא דהגמ׳, וכמ"ש במג"א בסי' תקפ"ב סק"ח עיי"ש, וא״כ דברי רש״י אלו נקטינן עיקר[[25]](#footnote-25). ומה שנשאר הוא התוס' בברכות שמזכיר המג"א אבל גם זה לכאורה הוא דיוק מהתוס' ולא דבר ברור, ועצ"ע.

\*\*\*

ראיית המג"א מהתוספות במסכת ברכות דבשחרית דכל השנה אין לחוש

בתקצ"א סק"ט, בענין הנ"ל, כותב המג"א ש"התוס' רפ"ד דברכות כתבו דכל השנה שרי" – והיינו, שלדעתם מה שהקשה הגמ' "אי הכי צפרא נמי" קאי אך ורק בנוגע לשחרית דר"ה אבל שחרית דכל השנה שרי.

והנה, בהראי' מתוספות זה הקשה המחצה"ש, שהרי התוספות לא כתבו כלום אודות שחרית דשאר ימות השנה! וז"ל התוספות שם:

 "**תפלת** **השחר עד חצות וכו' תפלת המנחה עד הערב**. וא"ת אמאי לא קתני גבי תפלת המנחה כל היום כמו גבי תפלת המוספין וי"ל דזמן מוספין הוא כל היום אפילו משחרית שהרי קרבנות יכול להקריב מיד אחר התמיד א"כ גם תפלת מוספין יכול להתפלל מיד מן הבקר מה שאין כן במנחה אלא משש שעות ומחצה **והכי נמי בפ"ק דע"ג לא ליצלי איניש צלותא דמוספין בתלת שעי קמייתא בריש שתא ביחיד כו' אלמא בשאר ימות השנה יכול להתפלל**...".

מהגמ' שלנו מוכיחים התוס' ד**מוסף** זמנו כל היום, דלא כמנחה. ואיך הסיק מכאן המג"א "שהתוס' כתבו שכל השנה שרי" בנוגע ל**שחרית**?

המחה"ש מיישב, כדבריו, "על צד הדוחק", ולא זכיתי לרדת לסוף דעתו. אבל אולי י"ל באו"א:

לכאורה התוספות היו יכולים לסיים ראייתם מע"ז בשני אופנים: "אלמא בשאר ימות השנה יכול להתפלל" או "אלמא דרק ביחיד אין להתפלל אבל לציבור כן זמנו הוא".

למה להו להתוס' להוציא הציבור מיום ר״ה—שאכן זמנו הוא— באמרם, "אלמא בשאר ימות השנה יכול להתפלל"? דמזה משמע שלדעתם יומא הוא דקא גרים ואף לציבור אינו הזמן הכי טוב להתפלל בשעה ג' ביום הדין, וה״ז רק כאילו בגדר דדחק ונכנס וכו׳ אבל ולא זמנו הרצוי׳ של מוסף כשלעצמה.

משא״כ באם היו אומרים: "אלמא דלציבור כן זמנו הוא", היו מדגישים בזה יותר שהבעיא הוא התפילה בעצמה—נוסח המוסף דיום זה בזמן זה, שליחיד אין להתפלל ולציבור אין לחוש –אבל היום אינו עיקר הבעיא.

**בסגנון אחר**: אם התוס׳ לא ס"ל שיומא הוא דקא גרים, הרי טובא הו״ל למימר, שהציבור כן מתפללים בשלש שעות הראשונות, וא״כ ברור שזמן מוסף כל היום, ורק שליחיד בר״ה יש סיבה צדדית לא להתפלל. דלפי האמת, כל היום זמן מוסף הוא גם בר״ה ולמה להוציא יום זה?

משא״כ באם נאמר שיומא הוא דקא גרים, הרי הגם שעדיין זמן מוסף הוא (ולכאורה אפילו ליחיד כשאין לו ברירה, וכמו שנראה ברור מסי׳ צ׳ וכ״מ מהט״ז וכמ"ש בזה בעה״י לקמן), והציבור מותר להתפלל אז משום דכביר לא ימאס, מ״מ אינו הזמן הכי טוב כשלעצמו, ורק מצד סיבה צדדית דכביר לא ימאס אין לחשוש מלהתפלל אז. וא״כ, נוח להם לתוספות לא להכנס לכל זה, ומתמקדים על העיקר—אלמא שבשאר ימות השנה זמנו הוא.

ובאופן אחר קצת:

 המשנה בברכות שם אומרת שזמן המוספין כל היום. והתוספות מסבירים שבמנחה אינו כן, כי מוסף מתחיל זמנה כבר מהבוקר, וכמ"ש במסכת ע"ז בדברי ר"י.

 אלא, שיש קצת בכל א' מהאופנים הנ"ל:

החסרון ב"אלמא בשאר ימות השנה יכול להתפלל" הוא שמשמיטים יום בשנה, והחיסרון ב"אלמא דלציבור כן זמנו הוא" הוא שלא נכלל בזה היחיד, ומכיון שלשניהם יהי' חיסרון אין ללמוד ממה שבחרו התוס' בא' מהם, דחד מהם היו צריכים לנקוט.

אבל כ"ז הוא רק אם לדעת התוס' יומא הוא דקא גרים, אבל אם לדעתם העיקר הוא **תוכן** התפילה, א"כ יוצא דגם בשחרית דכ"י אין ליחיד להתפלל, ואעפ"כ המשנה אומרת בסתם "תפילת השחר עד חצות" ולא איכפת לי' להחיסרון שלפעמים היחיד לא יוכל להתפלל. נמצא, שהחיסרון בהלימוד "אלמא דלציבור כן זמנו הוא—שלא נכלל בזה היחיד" אינו חיסרון, וא"כ הי' להם להתוס' לומר כן?

 ולפ"ז יהיו דברי המשנה "ושל מוספין כל היום" כמשמעם, כל היום, ובכל יום בשנה. ומזה שלא למדו כן ה"ז ראי' שלדעתם אין הגבלה בשחרית דכל יום, ועיקר החשש דרב יוסף הוא היום ר"ה (ויהי' הפשט במשנה: תפילת השחר עד חצות, ושל מוספים כל היום—חוץ ליחיד בר"ה בתלת שעי קמייתא).

\*\*\*

יישוב שיטת הט"ז בטעם אי הזהירות בשחרית בג' שעות ראשונות – ויישוב סתירה במג"א ושו"ע אדה"ז בנוגע ליחיד בקיץ בשעה הראשונה

**א**. בט"ז כאן סק"ד, לאחרי שכותב הטעם לג' שעות, ושהזהירות הוא רק ליחיד ולא לציבור, כותב: "ודוקא מוסף, כיון שאינו מחוייב להתפלל אותה בזמן ההוא משא"כ תפילת יוצר שזמנו אז אין לדחות."

ובפמ"ג "עמ"א משמע הטעם דיוצר מתפללין הכל אין תפילת ציבור נדחית אף יחיד המתפלל בשעה שהציבור מתפללין משא"כ מוסף יע"ש ומט"ז משמע דשחרית זמנה מהנץ כבסי' צ' [אוצ"ל כבסי' פ"ט] אין לדחות זמנה וצ"ע".

בפשטות ה'וצ"ע' של הפמ"ג הוא כי טעם זה של המג"א הוא הוא תשובת הגמ' למה בשחרית אין היחיד צריך ליזהר, ד"כיון דאיכא ציבורא דקא מצלו לא קא מידחי". וא"כ צ"ע על הט"ז למה שבק תשובת הגמ'? ובפרט, שנפק"מ גדול הוא, שהרי לטעם הגמ' אכן צריכים לחשוש כשאין ציבור שמתפלל אז, וכמו שמביא המ"א, ולהטעם שמביא הט"ז אין חוששין בתפילת שחרית כלל? בפמ"ג מסיים ש"אי"ה במ"א יבואר עוד" אבל אינני יודע אם יצא הדבר לידי פועל, והיכן, ובאם כוונתו לביאורו על המ"א לא נמצא שם כ"א ציון להא"ר[[26]](#footnote-26).

**ב**. והנה ראשית כל אולי אפשר לתרץ (בדוחק עכ"פ) דכוונת הט"ז הוא אכן לדברי הגמ', ומ"ש, "ודוקא מוסף כיון ש**אינו מחוייב** להתפלל אותה בזמן ההוא משא"כ תפילת יוצר שזמנו אז", אולי לא דק במילת "שאינו"—שמשמעו כמדבר אל היחיד לבד—אלא כוונתו ב"שאינו מחוייב" הוא שאין הוא **או אחר** מחוייב אז, דכיון דאין חיוב בכלל להתפלל מוסף בזמן ההוא דוקא א"כ הרי אינו ברור כלל שיש ציבור מתפלל באותו זמן משא"כ תפילת יוצר שזמנו אז בודאי יש ציבור מתפלל ולכן אין לדחות. וידמה בזה קצת ללשון הלבוש שכתב: "דשאני יוצר **דבאותה זמן הוא זמן תפלה זו** בכל צבור שבעולם ותתקבל תפילתו אגבן ולא תדחה". ובדומה לזה גם בשו"ע אדה"ז שם סי"ד:"הואיל שמן הסתם יש ציבור אחר שמתפללין בשעה שהוא מתפלל **שהרי זמנה בבוקר**, תקובל תפילתו עם תפלת הרבים".

ולפ"ז מה שמסיים הט"ז "משא"כ תפילת יוצר שזמנו אז אין **לדחות**" יהי' פירושו כאילו כתב אין **צורך** לדחות (או אולי שבדוקא לא ידחה, דאם אין טעם לדחות תפילתו הרי יותר טוב להתפלל בהקדם, וראה להלן).

**ג**. אבל לכאורה י״ל לתרץ דבריו לפי פשוטם, וכפי שהבינם הפמ"ג, שכיון שזמנו אז ה"ז טעם לא לדחות, מבלי שיהי' בזה כל סתירה או נטיה מדברי הגמרא.

מדברי הגמ' מובן שבזמנם לא הוצרכו לדאוג לצפרא כיון שתמיד הי' ציבור מתפלל בג' שעות ראשונות. אבל הגמ׳ אינה מפרטת מה יהיה הדין לכשישתנו העתים ולא יהי' ציבור מתפלל באותה שעה? דבנוגע למוסף הרי זמנו כל היום ולכן יחכה, אבל מה בנוגע לשחרית?

והנה המג״א כתב שעדיין יש ליזהר, וכמו שהביא בתחילת דבריו בנוגע לר"ה ובאמצע דבריו בנוגע לקיץ וחורף בזמנם. אבל הט״ז (שחי לפי ערך באותו זמן, והמצב החדש כבר הי' נוגע למעשה) אולי י״ל שלדעתו **יותר טוב לא ליזהר**, דמכיון שזמנו הוא אז הרי יש לו להתפלל שחרית מיד ולא לדחותו ולקיים בזה מצות תפילה דאל"כ יש לחוש שמא ישכח לאח״ז, ולחשוש לשמא יעיינו במעשיו ולא להתפלל אז חומרא דאתי לידי קולא הוא. משא״כ מוסף, שבין כך אין הבוקר זמנו המיוחד, א״כ אין לחשוש שישכח אח״כ מכיון שעדיין תוך זמנו הוא, דזמנו כל היום, וראוי לחוש לשמא יעיינו במעשיו.

בסגנון אחר: האם הא דרב יוסף בא לחדש דין בחיוב תפילה או להזהיר ולייעץ מה לעשות כדי שתפילתו לא תדחה? באם הוא רק זהירות ועצה טובה שתתקבלנה תפילותיו הרי מובן שבאם יש טעם או חשש אחרת יכול ופעמים חייב להתפלל מצד חיוב תפילה. דמ"ש במג"א ובשו"ע אדה"ז, שבקיץ לא יקדים להתפלל בשעה א' ובחורף לא יאחר, אין הפירוש שבאם זהו הזמן היחיד שיש לו להתפלל יותר טוב שלא יתפלל שחרית באותו יום—דבר כזה לא יעלה על הדעת כלל. אלא, שמכיון שהתפילה ההיא בקשת צרכיו הוא, ולא רק קיום מצות תפילה, יזהר להתפלל בזמן שתקובל תפילתו ולא תדחה. (וגם לא יעלה על הדעת שאיזה מין "סכנה" יש בדבר, שיעיינו במעשיו ויענשוהו ח"ו, אלא כמ"ש בגמ', החשש הוא רק שמא תדחה תפילתו.)

ולכן: אולי י"ל שדעת הט"ז כאן הוא שהחשש שישכח להתפלל דוחה הזהירות, ויותר טוב לא ליזהר. אבל המג"א ואדה"ז נראה שלא חששו לזה – ומי שמתפלל ורוצה שתפילתו תתקבל, כמו שהוא בדרך כלל בתפילה שיש בה בקשת צרכיו ולכאורה גם חלק ממצות תפילה היא, יזהר להתפלל רק בשעה שציבור מתפללים, ואינו חייב להתפלל מיד.

**ד**. ובזה יתבאר גם שאין סתירה במ"ש במג"א ובשו"ע אדה"ז כאן – שבקיץ יש ליזהר לא להתפלל בשעה ראשונה—ובסימן צ' ס"י כתב אדה"ז (ממג"א סקי"ח) שאין לו להמתין אלא יתפלל מיד בנץ החמה, וז"ל:

 "ואף תפילת שחרית בימות הקיץ שהציבור מאחרין אותה אע"פ שאין עוברין זמן ק"ש ותפילה מ"מ כיון שהמתפלל ביחיד אסור אפילו ללמוד עד שיתפלל כמו שנתבאר סי' פ"ט אין לו להמתין כלל עד שעה שהציבור מתפללין בבית הכנסת אלא יתפלל מיד בנץ החמה" [ובמג"א הלשון: מוטב שיתפלל תיכף בהנץ החמה].

דבפשטות שם בהלכות תפילה מדבר בדין חיוב האדם בתפילה. ובס"י, שלעולם ישתדל להתפלל בבית הכנסת עם הצבור, או עכ"פ בעשרה בביתו, או עכ"פ ביחיד בשעה שהצבור מתפללין שהיא עת רצון ואין תפילתו נדחית– וע"ז ממשיך אדה"ז לומר, שבקיץ, אף שיכול להמתין לתפילת הציבור, ובזה תפילתו יהי' יותר טוב – אבל יהי' בזה חסרון: לא יוכל אפילו ללמוד – ומה יותר טוב לו לעשות, להמתין ולישב בטל או להתפלל מיד? ובזה פסקינן, שלקיים חובת התפילה יותר טוב שיתפלל מיד ולא ישב בטל משום זה. ומה שאולי יעיינו במעשיו אינו מונע התפילה כלל, כנ"ל. וכ"ז בנוגע לחובת האדם וסדר עדיפיות.

אבל מצד ענין התפילה לבקש צרכיו, שרוצה האדם שתפילתו תתקבל, יזהר לא להתפלל שחרית של חול בשעה ראשונה בזה"ז, שהרי אם יתפלל אז ולא ימתין לשעה שהציבור מתפלל שמא יעיינו במעשיו וכו'. ולכן, אם האדם ממתין מפני זה ואינו מתפלל מיד ה"ז מותר, וגם **ראוי** לו להמתין.

ועפ״ז מה שציינו בשו"ע אדה"ז תקצ"א ציון פ"ו, "אבל ראה לעיל סי' צ' ס"י (אין לא להמתין...יתפלל מיד בנץ החמה)" אין כאן סתירה, ולכאורה גם אין כאן (עיקר) מקום ציון זה, והציון צ"ל בהלכות **תפילה** – "אין לו להמתין—אבל עיין סי' תקצ"א סי"ד שמשום בקשת צרכיו יש ליזהר בקיץ שלא להתפלל בשעה ראשונה."



בדין ברכת אילנות (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בגליון א'פט כתב הרב נחום גרינוואלד שיחי', וז"ל:

העיר הרב מ.צ. שי' על מה שכתבתי בנוגע להסברא לברך ברכת האילנות על כל פעם ופעם (ולא רק בפעם הראשונה): "אולם באמת דבר זה הינו חידוש של רבינו, שכן לא מצאתי כעת בשום אחד מהפוסקים שגם בברכת האילנות קיימת מחלוקת בין הטור והראב"ד, ונראה מסתימת כל הפוסקים שבברכת האילנות כולי עלמא מודים שמברכים רק פעם אחת. וכך מבואר במפורש במרדכי (ברכות סי' קמח) והגהות מיימוני (הל' ברכות פ"י אות ט) מרבם המהר"ם. וכך הוא בהדיא ברש"י על הרי"ף" [אלו דברי הרב גרינוואלד שיחי' בפעם הראשונה, ועליהם כתב הרב מ.צ. שיחי':]

"וכנראה אישתמיט ממנו דברי ראבי"ה סימן קכ וז"ל: "האי מאן דנפיק ביומי דניסן וחזי אילני דקא מלבלבי אומר ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ונאות ואילנות טובות כדי ליהנות מהם בני אדם. ויש מי שאמר דרק בפעם ראשון מברך כן, ואין נראה לי." הא מבואר להדיא דס"ל דלא רק בפעם הראשונה מברך".

[על כך ענה הרב גרינוואלד שיחי']: אולם אחרי התבוננות בדבריו הבנתי שכוונת הראבי"ה בפשטות אינה כמו שהבין המגיב, אלא כוונתו היא שלא יטעו שברכת אילנות היא בפעם הראשונה בלבד כשרואה את זה כמו בברכת שהחיינו שמעיקר הדין היא רק כשרואה בפעם הראשונה, ולכן הייתי סובר שבאם ראה אילן צומח בפעם הראשונה אז דוקא צריך לברך, ואם כבר ראה ולא בירך כבר אינו יכול לברך, לכן בא להבהיר שגם אם ראה כבר האילן ולא בירך יכול לברך, שכן הברכה היא לא כמו ברכת שהחיינו הנאת הגברא הפרטי אלא היא ברכה על התופעה. כך הבנתי בפשטות כוונתו ולכן כלל לא ציינתי הדבר למקור אפשרי. ולענ"ד נראה שזאת הכוונה האמיתית ואין כאן מקור כלל.

אבל מה אעשה אם כן פירשו ה"עינים למשפט" על מסכת ברכות (דף סה ע"ב) וז"ל "וראבי"ה כ' שי"א דרק פעם ראשון ולא נראה לו כן - [דס"ל שדומה לשאר ברכות הראיה שלד' הרא"ש וש"ר מברך בכל ל' יום ודלא כהראב"ד עי' להלן ריש פ"ט]", וה"בני ציון" (חלק ג דף קלז ע"ב) וז"ל "הטור לא כתב שאינו מברך אלא פעם אחת, רק הב"י הביא מהמרדכי שכתב שא"צ לברך אלא פעם ראשונה בכל שנה, וכ"כ בהגה"מ, אבל הראבי"ה סימן ק"ה כתב ויש מי שאומר דרק בפעם ראשון מברך כן ואין נראה לי. ושאר כל הפוסקים לא הזכירו מזה כלום".

וממשיך הרב הנ"ל: מלבד זאת, אפילו אם הפשט בראבי"ה הוא אכן כדבריו, אין זה מקורו של רבינו בגלל העובדה ההיסטורית שספרי הראבי"ה לא נדפסו בזמן רבינו ולא היה לו זה כמקור כלל, וגם לא מצינו דבריו מובאים בראשונים אחרים שכבר נדפסו בימי רבינו. עכ"ל.

על מה שכתב "לא מצינו", אין זה מספיק, שהרי 'לא ראינו אינה ראיה'.

בנוסף, מצאתי בספר האגור (עמוד 23 סימן שיח) שכתב וז"ל: "עוד כתב הרב הנזכר [מהרר"י מולן ז"ל] אע"ג דבעל סמ"ק כתב שאם לא בירך זמן על פרי חדש בפעם הראשונה ששוב לא יברך, אין נראה לו, כמו מאן דנפק ביומי ניסן ורואה אילנות מלבלבי' דאפילו אם לא בירך בראשונה מברך בשניה, הכא נמי לא שנא, עכ"ל."



מדוע אין חיוב אכילת כזית ביו"כ שחל בשבת לשיטת ריש לקיש

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בשו"ת צ"צ או"ח סימן לו:

"מה שהקשה כבודו, לפי מה שכתב בתשו' הרשב"א סי' תרי"ד דהרמב"ם פרק א' מהל' שבועות הל' ו' סבירא לי' דמן התורה מחוייבים בשבת לאכול כזית פת כמו בלילה ראשונה דפסח, אם כן לריש לקיש דסבירא לי' חצי שיעור מותר מן התורה, אם כן כשחל יום הכפורים בשבת יהיה מחוייבים לאכול כזית פת ביום הכפורים, דהא שיעור אכילת יום הכפורים בככותבת שהוא גדול מכזית, וזה פלא".

ואחרי שמאריך בכמה ענינים כותב בתוך דבריו:

"לא שייך כלל לומר שמצות אכילת שבת ידחה בפחות מכשיעור, דכיון דבהדיא אמרה תורה תענו את נפשותיכם ביום הכפורים, והיינו אף כשחל להיות בשבת, אם כן ביטלה התורה מצות אכילת שבת ועונג שבת כשחל בו יום הכפורים, שהרי המצוה להתענות הוא הפך העונג מאכילה ושתיה, וסתם אכילה דשבת הוא כמה ביצים, כדמוכח מעומר לגולגולת דמן, שעל זה נאמר אכלוהו היום כו', וביום הכפורים שחל להיות בשבת צוה הקדוש ברוך הוא דוקא להתענות, אם כן אין שום מצוה מן התורה אף על אכילת כזית לבד בשבת דיום הכפורים, דאין חיוב לאכול כזית אף להרמב"ם אלא בשאר שבת שהמצוה לאכול בו ולקדש על היין, משא"כ בשבת דיום הכפורים שהמצוה להתענות, אם כן אין שום מצוה ח"ו אף באכילת כזית לבד, וא"כ אין כאן שום מצוה שתדחה אף חצי שיעור לר"ל, מאחר שבשבת דיוהכ"פ בטל מצות עשה זו, והמ"ע הוא להפך – לענות נפש".

ונקודת הדבר לכאורה, שהמצוה דעינוי היא היפך המצוה דעונג שבת, ולכן לא יתכן לומר דבמקום שיש חיוב עינוי יש גם חיוב מצות עונג דאכילה בשבת בכזית.

והנה כבר דנו רבים בדברי הצ"צ הללו, אך כאן נראה להעיר רק על פרט אחד, דלכאורה אם מצד גדרי התורה העונג דשבת משמעו אכילה ששיעורה כזית (שכך קבעה תורה שבע"פ) ואילו העינוי דיום כיפור גדרו ההמנעות מאכילת ככותבת (שכך קבעה תורה שבע"פ), מאי איכפת לנו שנאמר בלשון עונג ועינוי שהם הפכים זה מזה, הרי למעשה לפי קביעת תושבע"פ כוונת עונג היא כזית וכוונת עינוי היא ככותבת.

והעירני ח"א, דאילו היה מפורש חיוב אכילה בשבת בהגדרת אכילה אכן היה מקום להקשות, אך מכיון שהתורה קבעה חיוב האכילה דשבת בהגדרה דעונג אי אפשר לומר שחל חיוב זה כשיש חיוב עינוי.

ובלשונו:

הוא העונג שמצות אכילת שבת אינה האכילה כלשעצמה, היינו "מעשה" האכילה כפשוטה, אלא העיקר מתוך האכילה (וכהראיות שהביא בתשובה) ומאחר שביום כפורים - גם כשחל בשבת צוותה התורה לאדם שיתענה מאכילה ושתי' הרי הפירוש הוא שביום זה ביטלה התורה את מצות העונג הבא מתוך אכילה ושתי', ולכן אין בו שום מצוה אפילו באכילת כזית.

[והעיר ממ"ש בשו"ת באר יצחק (לר' יצחק אלחנן מקאוונא) אבן העזר סי' ב בישוב הקושיא וז"ל:

ויש לתרץ בפשיטות קושית כבוד תורתו, דהא כיון שמותר להתענות תענית חלום בשבת, וכן היכא שתזיק לו האכילה לא יאכל כמבואר באו"ח (סימן רפ"ח סעיף ב' ובמג"א סימן תקצ"ז ס"ק א'), לכן ביוה"כ דהוא יום סליחה וכפרה על כל עוונותיו מחמת העינוי, וזהו מחשב לעונג, לא מצי לדחות אף לחצי שיעור, ואסור לאכול ביוה"כ שחל בשבת אף חצי שיעור דלא חזי לאצטרופי, דאין כאן מצות עשה ושום מצוה כלל].

אך לכאורה עדיין ההסבר צריך ביאור, דהא סוף סוף גדר האכילה דשבת וגדר העינוי דיו"כ הם בשני שיעורים שונים, ובפרט מה שמאריך הצ"צ שסתם אכילה דשבת היא כמה כביצים, דמאי בעי הכא סתם אכילה דשבת. וצע"ק.



כיבוי הגפרור לאחר הדלקת נרות שבת (גליון)

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בגליון א' צ"ג מסיק הרג"א שליט"א דמנהג הנשים שלא לכבות הפתילה שבידן אחרי שהדליקו עוד קודם שברכו הוא מנהג נכון.

והנה יש ג' שיטות מתי הוא זמן קבלת שבת:

שיטת הבה"ג – בעת הדלקת הנרות.

שיטת הראש – בתחילת תפלת מעריב.

שיטת המרדכי – בעת ברכת הדלקת הנרות.

שיטת הבה"ג בהדלקת נרות היינו בהדלקת הנרות בברכה – לא בהדלקת הנרות גרידא, ז"א כשמדליקה נרות בסתם בלי כוונה שע"י ההדלקה לבד היא מקבלת שבת עלי' עדיין לא קיבלה שבת עד שתברך, ואז אחרי שהדליקה וברכה - מקבלת עלי' שבת.

ואין שום דעה שהיא מקבלת את השבת בהדלקת הנרות בסתם קודם הברכה.

ולכן כותב רבינו בשו"ע שלו (סימן רס"ג סעיף ז') בשיטת הבה"ג "ועפ"ז נוהגות הנשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה הנרות ואינן מכבות אותה שכבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה זו".

הרי מפורש ששיטת הבה"ג ודעימיה היא שקבלת שבת תלוי' בהדלקה עם הברכה ולא בהדלקה לבד.

ומה שכותב רבינו בסעיף ח' שמברכין אחר ההדלקה היא לצאת גם לדעת המרדכי שאם תברך תחילה קיבלה שבת ותהא אסורה להדליק , ולכן מברכין אחר ההדלקה.

ולכן יכולות הנשים לכבות הפתילה שבידן אחרי שהדליקו קודם שבירכו ואין שום יסוד להחמיר בזה.



שונות

מבוא לתניא מהדורא קמא (ה) – מעתיקי הכת"י וסימניהם

הרב פרץ יצחקי

תושב השכונה

**א.** בהמשך למ"ש בגליונות הקודמים אודות המהדו"ק של התניא, יש להעיר כאן על מה שניתן ללמוד מהשינויים הקלים - דייקא - שבין הכת"י.

דהנה, בגליונות הקודמים הובא שאדה"ז עשה כמה וכמה שינויים בהקונטרסים של המהדו"ק של התניא[[27]](#footnote-27), אבל לרוב, יש לתלות השינויים שבין הכת"י – לא באדה"ז בעצמו – אלא בהמעתיקים. מ"מ, אף משינויים אלו יש ללמוד כמה דברים, כדלקמן.

כפי שיובא, רוב רובם של השינויים שבין הכת"י הם שינויים קלים בלשון (שינוי בין חסר ויתר, וכיוצ"ב[[28]](#footnote-28)), אבל נראה שדוקא משינויים "קלים" אלו – שמחמת "קלותם" אין המעתיק מדייק (על הרוב) להעתיק בדוקא כמו שראה במקור – יש למצוא סימנים מיוחדים בסגנון הכתיבה של המעתיקים, ואולי גם סימני הכתיבה של אדה"ז בעצמו.

סימני כת"י ז

**ב**. בכת"י ז' – שהוא ה'פנים' של ספר המהדו"ק והכת"י הקדום ביותר[[29]](#footnote-29) – ישנם כמה שינויי לשון שלא נמצא כדוגמתם בשאר הכת"י. ולדוגמא, ברוב הכתבי-יד (וכן בדפוס) הר"ת להלשון "כמו שכתוב" (או כיוצ"ב) הוא – כמ"ש. אבל בכת"י ז' משתמש המעתיק בהר"ת – כמש"כ[[30]](#footnote-30).

עוד דוגמא, במקום מש"כ בכל שאר הכת"י (ובדפוס) – כ"ח מ"ה, בכת"י ז' כתוב – כח מה (ללא גרשיים)[[31]](#footnote-31).

ועוד דוגמא, ברוב הכת"י (ובדפוס) הר"ת ל"סטרא אחרא" הוא – ס"א. אבל בכת"י ז' (וכן לרוב בכת"י ו) הר"ת הוא – סט"א[[32]](#footnote-32).

ונראה, דגם זה הוא מהדברים המיוחדים לכת"י ז'[[33]](#footnote-33). דהנה, בתניא הנדפס – בסש"ב ובשהיחוה"א (בהקדמה) וברוב הפעמים באגה"ק (סי' ט, יא, יב, כו) – נמצא הר"ת ללשון "סטרא אחרא" כמו בשאר הכת"י – ס"א. אבל, בהמהדו"ב של אגה"ת[[34]](#footnote-34), וכן פעם אחת באגה"ק (סי' כה) נמצא הר"ת כמו בכת"י ז' – סט"א. והמיוחד בזה, דהמהדו"ב של אגה"ת ישנה אצלנו בגוכתי"ק של אדה"א, והר"ת שם הם כמו בכת"י ז' – סט"א[[35]](#footnote-35). ולא עוד, אלא דכת"י הנ"ל של אדה"א הוגה ע"י אדה"ז, ובאחת מההגהות נמצא כתב בגוכתי"ק – סט"א[[36]](#footnote-36). נמצאנו למדים, דהנכתב בכת"י ז' (סט"א) היא היא דרך הכתיבה של אדה"ז.

ולהעיר, דגם באגה"ק סי' כה נכתב "סט"א", ובשוה"ג דתניא פרק נא מובא ד"אגה"ק סי' כ"ה, המתחיל להבין אמרי בינה כו', נמצא לפנינו גוף כתי"ק".

אבל יש לעיי' עוד בזה, דהרי בכת"י א' – "קרוב לודאי גוף כתי"ק דאדה"ז" (לשון רבינו זי"ע[[37]](#footnote-37)) – נמצא כמה פעמים הלשון "סטרא אחרא", והר"ת דשם כמו בשאר הכתבי-יד – ס"א[[38]](#footnote-38).

סימני כת"י ג.

**ג**. מידי דברי בסגנון הכתיבה של הלשון "סטרא אחרא", יש להעיר שגם בכת"י ג' יש אופן מיוחד בזה, דכתוב – סטא"ח[[39]](#footnote-39).

ועוד דבר מיוחד בכת"י זה, דבמקום מה שכתוב בשאר הכת"י (ובדפוס) – וגו', בגת"י ג' נכתבה המילה במלואה – וגומר (ולפעמים: וגומ')[[40]](#footnote-40).

עוד על כת"י ג' ראה בהערה.[[41]](#footnote-41)

על יד – עי"ד

**ד**. ונחזור לעניננו, דעוד אחת יש להעיר בהנכתב בכת"י א' הנ"ל (גוכתי"ק דאדה"ז), דהר"ת לתיבות "על ידי" אינו על דרך הנמצא בשאר הכת"י (ובדפוס) – ע"י, אלא באופן מיוחד – עי"ד (ראה המדו"ק ע' עו).

ולהעיר, שהחל מהשלב השני של התניא (היינו מפרק מב[[42]](#footnote-42) ואילך[[43]](#footnote-43)) – וכולל ההגהות שעל גבי הגליון (שלכאורה נכתבו באותה תקופה[[44]](#footnote-44)) – הרי ר"ת זו (עי"ד) מופיע גם בכת"י ז'[[45]](#footnote-45), ולא רק בסש"ב, אלא גם בשהיחוה"א נכתבה הר"ת באופן זה[[46]](#footnote-46).

[באגה"ת שבכת"י ז' נכתבו הר"ת על דרך הרגיל (ע"י), אבל ראה מה שהעירו שם בהמילואים לע' תקטו שורה 13]

ולפי זה – שהשינוי מתחיל דוקא מפרק מב (שלב הב' של פירסום התניא) – יש לעיי' אם נעתקו השלב הראשון והשני של כת"י ז' ע"י אותו מעתיק (ורק ששלב הב' נכתב מאוחר יותר, ולכן הי' שינוי קל באופן הכתיבה), או דנכתבו ע"י ב' מעתיקים שונים. וכעין זה לעיי' אם המעתיק דשהיחוה"א הי' המעתיק (דשלב הב') דסש"ב, ומטעם זה שווים הם בזה. וכן באגה"ת.

[ובהשקפה ראשונה נ"ל, דשלב הראשון של סש"ב נתפרסם קרוב לזמן פירסום אגה"ת[[47]](#footnote-47) – ולכן נכתבו שניהם באופן אחד (עכ"פ לענין זה), משא"כ שלב הב' של סש"ב, וכן שהיחוה"א, שנתפרסו בזמן מאוחר יותר, ונכתבו בסגנון דומה זה לזה. ועצ"ע]

ועוד יש לעיי' אם כתיבת הר"ת באופן זה (עי"ד) הי' דרכו של אדה"ז בעוד מקומות, וא"כ, האם י"ל שבכת"י ז' (עכ"פ משלב הב' שבה) נכתבו בדקדוק יותר.

[ולהעיר, דגם בכת"י ה' נכתבה הר"ת באופן זה – עי"ד[[48]](#footnote-48).]

ההשוואה דכת"י ב' וכת"י ט'.

**ה**. בסיום יש להעיר על עוד נקודה אחת בהנ"ל, דאף שע"ד הרוב נראה שלא נעתקו הכת"י של התניא זה מזה[[49]](#footnote-49) (אלא כל אחת ממקור אחר), הרי מ"מ, יש כמה הוכחות שחצי' הב' של כת"י ב' ושל כת"י ט' נעתקו זה מזה, או עכ"פ מקור אחד לשניהם.

והראיות לזה:

ראה בע' שצו (שורה 67), דבמקום לכתוב (כבשאר הכת"י ובדפוס) – "מהרמ"ק ז"ל", הרי בשני כת"י אלה כתוב בטעות – "מהרמ"י ז"ל"(!). ומן הסתם אין לומר שטעו שניהם אותה טעות, אלא שנעתקה הטעות מזה לזה (או עכ"פ ממקור אחד).

וכן כעין זה בע' תד (שורה 25), שכת"י ב' וט' ניתוסף (בטעות – ע"ש בההערות) הלשון "כמ"ש", שלא נמצא בשאר הכת"י. וראה גם ע' תו (שורה 42)[[50]](#footnote-50).

ונראה שההשוואה מתחילה (לערך) מפרק מד (בדפוס, ע' שסז בהמהדו"ק), דמשם נכתב ע"י מעתיק חדש בכת"י ט'[[51]](#footnote-51), וכן גם בכת"י ב', ובכתיבה חדשה זו מנין וחילוקי הפרקים שווים בשני הכתבי-יד (דבדרך כלל יש בזה כמה חילוקים בין הכתבי-יד של המהדו"ק), ומה גם שלהשוואה זו היה צריך לכפול המספר ד"פרק מב" בכת"י ב'[[52]](#footnote-52). ועצ"ע[[53]](#footnote-53).



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת **ר' משה הכהן** ע"ה

 בן הרה"ח הרה"ת **ר' זלמן טובי' הכהן** ע"ה

 **אבלסקי**

 נלב"ע ביום ש"ק בדר"ח מרחשון תשע"ב

 ת.נ.צ.ב.ה.

🞛

נדפס ע"י יו"ח שיחיו

לעילוי נשמת

 הרה"ח ר' **אייזיק גרשון**

 ב"ר **אברהם זאב** ע"ה

**מינץ**

 נלב"ע ביום ב' מרחשון ה'תשנ"ג

 🞛

ולעילוי נשמת

 הרה"ח הרה"ת ר' **משה הכהן** ע"ה

 בן הרה"ח הרה"ת ר' **זלמן טובי' הכהן** ע"ה

**אבלסקי**

 נלב"ע

 ביום ש"ק בדר"ח מרחשון ה'תשע"ב

 ת.נ.צ.ב.ה

🞛

 נדפס ע"י משפחתם שיחיו

1. ) וראה לקו"ש חכ"ח ע' 238 לגבי קריאת התורה שבשבועות ועוד בכ"מ, וראה צפע"נ הל' תפלה פי"ב ה"ה. [↑](#footnote-ref-1)
2. ) וראה ציונים לתורה כלל ט', והר צבי על טואו"ח סי' קל"ט ועוד. [↑](#footnote-ref-2)
3. ) ולהעיר ג"כ מסוטה יג, א אליהו תלמידו של משה וע"ש ברש"י, וראה בגליוני הש"ס על מס' ברכות דף ו', ובס' רמות גלעד ח"ב ע' שי"ז. [↑](#footnote-ref-3)
4. ) הערת המערכת: ראה בזה בלקו"ש חל"ד עמ' 187 ואילך. [↑](#footnote-ref-4)
5. ) ודעת ר' יוחנן היא ע"ד המבואר בכ"מ שעיקר העניין של דירה בתחתונים הוא הביטול של מציאות התחתון (עי' סה"ש ה'תשמ"ח ע' 659 ואילך בביאור פלוגתת ב"ה וב"ש אם העיקר הכוח או הפועל, עיי"ש, ובכ"מ), לכן לא נוגע בזה כ"כ פרטי ענייניו של התחתון. עי' לקו"ש חכ"ג שם ב' האופנים בזה, ועד"ז בכ"מ. [↑](#footnote-ref-5)
6. ) אבל עי' במה שית' בזה להלן. [↑](#footnote-ref-6)
7. ) ועי' ברמ"ה, שבדבריו מפורש אכן שהחידוש של התי' של הגמ' הוא דרצו לאו דוקא, ע"ש, ואכן בביאור התי' של קנו ברוחות לא הזכיר כלל כל הענין דזה בור וזה בורר כו', ע"ש. [↑](#footnote-ref-7)
8. ) ושם כתב שהנפק"מ ביניהם, שלטעם השני אין סיבה לדלג 'אבינו מלכנו' במנחה של ר"ה שחל בערב שבת, משא"כ לטעם הב'. וצריך ביאור, שהרי בערב שבת מותר לבקש צרכיו, ולמה לא יאמרו אז 'אבינו מלכנו'? אך ראה להלן במענה הרב העבער שליט"א. [↑](#footnote-ref-8)
9. ) בשיחה ק' הנ"ל (ע' 49) מביא שגם הרא"ח נאה בקונטרס הסדור משווה למנהגנו את דילוגי 'למנצח', 'א-ל ארך אפים' ו'אבינו מלכנו' עם הדילוג של תחנון. לכאורה הכוונה לקונטרס 'פסקי הסידור', שבאות קעט (השייך לשוע"ר סי' תרב) ציין לדבריו באות קנא (השייכים לשוע"ר סי' תכט). אך שם השווה לדין תחנון רק את אמירת 'למנצח יענך'. [↑](#footnote-ref-9)
10. ) וראה לדוגמא סדור 'בית עובד', שבע' 184 מביא נוסח 'אבינו מלכנו' לעשי"ת, ובע' 185 מביא דין דילוג תחנון בימים מסויימים, ואח"כ מביא תחנון לימי ב' וה', נפילת אפים וכו'. [↑](#footnote-ref-10)
11. ) הפרי חדש בסי' קלא כתב רק שדין 'למנצח' שוה לדין תחנון לפי מנהג הספרדים, ואילו דין 'א-ל ארך אפים' לא אשמועינן. ברם בסידורי הספרדים (סדור 'בית עובד' הנ"ל, וסדור 'איש מצליח') במקום 'א-ל ארך אפים' מפורש דהיינו לימים שאומרים בהם תחנון. ולימים שאין אומרים בהם תחנון מופיע שם נוסח אחר (ג' פסוקים מלוקטים). [↑](#footnote-ref-11)
12. \* דברים שנאמרו בכינוס תורה בשבת חול המועד סוכות ש"ז בביהכ"נ חברה ש"ס ליובאוויטש בבודאפעסט. [↑](#footnote-ref-12)
13. \* לע"נ א"ז הרה"ח הרה"ת וכו' מוה"ר אברהם דוב ב"ר יהושע ז"ל העכט [↑](#footnote-ref-13)
14. ואף שיש לומר בפשטות שרצה להשמיענו שגם בתקיעת שופר קיים החשש דשמא יעיינו במעשיו (ולא רק בתפלה), תינח בסגנון המ"א סי' תקפ"ט סק"ד שהביא בשם המהרי"ל דיני תק"ש מוקדם לנשים, דשם לא מיירי בדין תפילה בג' שעות ראשונות ומובן הצורך לציין להטעם, משא"כ כאן בשו"ע אדה"ז, שהכל בא בהמשך א' ולכאורה מובן שהטעם שאין לתקוע בשופר אז הוא מאותו טעם שנתבאר בנוגע לתפילה. [↑](#footnote-ref-14)
15. הגמ' בא בהמשך לסיפור בלעם שרצה לקלל שונאיהם של ישראל דווקא בעת "זעם", ולא אסתעייא מילתא, וכמ"ש "מה אזעום לא זעם ה'". [↑](#footnote-ref-15)
16. במ"א מביא שכן פסק גם הטור, אבל בטור אינו מביא כ"א לשון הגמ' לבד, ולא הבנתי הכרחו שהטור ס"ל כרש"י? אם לא שנאמר שמה שהביא הטור לשון הגמ' בלי כל הוספת פירוש שתלת שעי קמייתא אינו מתורגם כאן באופן הרגיל, משמע שלדעתו מדובר בפשוטו כמשמעו, כל ג' שעות הראשונות. [↑](#footnote-ref-16)
17. אף שכתב בסוף קטע זה "וצ"ע לדינא", לא נתברר לי אם הוצ"ע הוא על עצם הזהירות—שאולי אין צריכים ליזהר בשחרית דכל השנה אף כשאין מנין מתפלל, או שהוצ"ע הוא רק "בימינו", שבחורף כבר אין מנין מתפלל לאחר ב' שעות, האם חייבים להחמיר וליזהר או לא, או אולי יותר נכון, שהוצ"ע חוזר על ראשית דבריו—שאז עדיין לא כלל באותו הזהירות שחרית דכל השנה אלא בעיקר שחרית דר"ה (עיין בהערה הבאה) ומשתדל שם למצוא פתרון להמתפלל בזמנינו לאחר שעה ראשונה שכבר התפללו כולם, אבל עכשיו שסובר דעיקר הזהירות הוא שחרית דכל השנה אין ליחיד לדאוג בשחרית דר"ה כלל, ואינו צריך לדחוק עצמו ולהתפלל קודם שעה ג' (וכדלקמן בדעת רש"י) וע"ז אומר שחילוק זה צ"ע אם יש לסמוך עליו לדינא. ובכל אופן, בשו"ע אדה"ז מובאים דבריו בפשטות בלי כל פקפוק. [↑](#footnote-ref-17)
18. עיין בהערה הקודמת, כן הוא בקטע המתחיל "ופרש"י" הנמצא באמצע דברי המג"א, וכן פוסק אדה"ז בפירוש בתחילת סעיף י"ד, אף שבתחילת דברי המג"א (בנוסף להא"נ שמציע בשיטת רש"י לבסוף) משמע שנוטה לפרש (עכ"פ בדעת השו"ע וכנ"ל בהערה הקודמת, שלדידיה צ"ע לדינא האם גם השו"ע "יסכים" לדעת רש"י אף שק"ק מהו הספק בזה? איזה רמז יש שגם בענין זה יחלוק?) שהזהירות בשחרית הוא בר"ה דווקא—וכפי שנראה מדבריו שא') באים בהמשך מהזהירות במוסף דר"ה, ואינו מרמז כלום כאן שעובר ליום אחר חוץ מר"ה, וב') שכתב "דהאידנא דנהגו בכל תפוצות ישראל להתפלל שחרית בהשכמה א"כ אין ליחיד להתפלל שחרית אחר שעה ראשונה שבודאי כבר התפללו הציבור", אף שלאחר מכן מביא שבזה"ז מתפללים שחרית או לאחר שעה ראשונה בקיץ, או בשעתיים הראשונות בחורף – ובפשטות, דהמנהג בכל תפוצות ישראל להתפלל בשעה ראשונה הוא בר"ה דוקא, וזה יסביר גם למה כאן כתב "ולכן נ"ל דיזהר מאד בשעה ראשונה" מה שלא כתב לאח"ז בנוגע לקיץ וחורף אלא סתם שיש ליזהר (אם לא שהלשון מאד הוא מפני שהוא רק שעה אחת ובתחילת היום וזה דורש יותר שימת לב), וג') גם מה שממשיך "ואע"פ שהש"ץ אומר עדיין פיוטים מ"מ אין זה מיקרי בשעה שהציבור מתפללים...", הנה אף ששייך ענין הפיוטים גם בימות חול הרי בפשטות פיוטים ארוכים בחזרת הש"ץ, ומה גם כדבר המונח בפשטות—לא "אף אם הש"ץ אומר עדיין פיוטים" אלא "אע"פ שהש"ץ אומר"—שייך יותר לר"ה מליום חול רגיל.

 אבל מצד שני, מ"ש המג"א שהטור ושו"ע הוכרחו ללמוד דאינו רק שעה הג' ומצד שעת חרון, אלא כל הג' שעות, דאל"כ "מאי איצטריך בגמ' למימר ואיבעית אימא תורה דכתיב ביה אמת וכו' תיפוק ליה משום דהוי שעת חרון, אלא ע"כ אין הטעם משום החרון אלא כיון שאדם מתפלל ומבקש צרכיו מעיינין בעובדי' וכיון שהקב"ה עוסק בתורה אין עושין לפנים משורת הדין וידחה תפילתו" – מזה נראה שמדבר בשחרית דימות החול, דהא אין בקשת צרכיו בשחרית דר"ה. אם לא שנאמר שאין הדגש במילת "ומבקש צרכיו", אלא בכללות הענין שמתפלל בר"ה ורוצה שתפילתו תתקבל אפילו תפילה כזו שאין בה בקשת צרכיו "רשמית", מכיון שהוא יום הדין. ובפרט שאולי י"ל שלא דק כאן בלישניה, מכיון שכאן עוד לא ירד לטעם הדבר ולא הביא הרש"י המחלק בין מוסף דר"ה לדכל ימות השנה, ושחרית דר"ה ודימות החול, ובאמת כן נראה, שהרי רק לאחרי שהביא הרש"י—וכמתחיל דבר חדש שעוד לא דיבר עליו—רק אז מביא מביא אפשריות אחרות – מתוס' רפ"ד דברכות והבנה אחרת בדברי רש"י ללישנא קמא דגמ'. [↑](#footnote-ref-18)
19. המג"א מזכיר רק הב"י ולא הד"מ וגם לא מצאתי כל זכר לזה בד"מ. גם, מה שמקשה על הב"י ולא הזכיר המג"א, מריש חשבתי שנתכוון גם למג"א שמזכיר הב"י ולא חשש לדייק בדבריו אבל באמת מביא דיעה זו דשעה ג' רק מהב"י וד"מ כאילו שהמג"א רק מזכירם וליה לא סבירה ליה הכי, ובא"ר מביא דברי המג"א –מ"ש בביאורו לדברי השו"ע שהוא כל ג' שעות—כאילו שרק אפשרות זו הוא דעת המג"א– אבל לא זכיתי להבין דברי הא"ר בזה, שהרי המג"א עצמו הוא זה שמציע פירוש זה ברש"י שהוא רק שעה ג', ורק מסתייעא מהב"י דכן משמע מדבריו. ובכל אופן, קושייתו אמנם נשאר רק לפי' הב"י, וכבפנים, וא"כ אולי דק ודק בזה שלא הזכיר המג"א. [↑](#footnote-ref-19)
20. באלי'ה זוטא על הלבוש הביא בעצמו שיטה זו של שעה ג' ישר מהתוס', ורק מזכיר שהביאו הב"י. אבל מקושייתו כאן נראה שבא"ז רק הסתמך על הב"י וכאן מקשה ע"ז. [↑](#footnote-ref-20)
21. וכן נראה דעת הלבוש והט"ז, עיין בהערות לקמן. [↑](#footnote-ref-21)
22. בהראי' מתוספות זה התקשה המחצה"ש, שהרי התוספות לא הזכירו כלום אודות שחרית דשאר ימות השנה, ועיין בסוף דברינו בקטע בפ"ע מה שכתבנו לתרץ בד"א. [↑](#footnote-ref-22)
23. במהרש"א בע"ז שם מקשה על הרש"י המחלק בין מוספי כל השנה לדר"ה שהם בקשת צרכיו: "נראה מפירושו דבתפילות ר"ה מלכיות זכרונות שופרות תליא מילתא וק"ק לפ"ז מאי פריך מתפילת שחרית דר"ה כיון דלית ביה מלכיות זכרונות ושופרות? ויש ליישב ודו"ק." ולכאורה עכשיו יש ליישב לא' משני השיטות –או שאכן לא פריך מתפילת שחרית דר"ה, או שהמושג דבתפילות מלכיות זכרונות שופרות תליא מילתא הוא רק להאב"א אבל ללישנא קמא אכן תלוי בהיום ולא בהתפילה. ויל"ע אם זה הי' כוונתו במ"ש ויש ליישב, ולאיזה צד התכוון. [↑](#footnote-ref-23)
24. ומה שציינו בציון פ"ח לתוס' בסתם, מטעה דעת המעיין, דחוץ מזה שאינו פשוט כלל, וכנ"ל בפנים, נראה שאי"ז מתאים לפשט הכי פשוט. [↑](#footnote-ref-24)
25. אבל עיין בלבוש דמשמע שמדבר אודות שחרית דיום ר"ה עצמו (אף שאולי יש לדחוק), מתאים גם עם מה שמביא שם הטעם לג' ראשונות משום דהקב"ה יושב ודן וכ"ה בט"ז-והיינו כשינוייא קמא דגמ', ולא כמו דקי"ל כשינוייא בתרא שהוא משום שהקב"ה יושב ועוסק? כן הקשה בא"ר סקי"א, ונשאר בצ"ע ע"ז. ואולי מטעם זה גם לא הזכירם אדה"ז. [↑](#footnote-ref-25)
26. וצ"ע זה כותב הפמ"ג גם בסי' צ' בא"א בין סקי"ז לי"ח, "צ"ע קצת, דתפילת שחרית עד רביע היום [לכאורה צ"ל 'עד ד' שעות ביום']?" (וא"כ אין כל סתירה בין הזהירות וזמן תפילה, כפי שמשמע בט"ז) "אלא דהציבור מתפללין אינה נדחית" (שהטעם שבשחרית אין לחוש הוא כמ"ש במ"א מהגמ'). אלא שמלשונו "עד רביע היום [ד' שעות]" משמע קצת שמייעץ להתפלל בשעה הרביעית, אבל המ"א בתקצ"א סק"ט כבר הסביר שאין לחכות עד שעה הרביעית דאז יעבור זמן ק"ש וקשה לצמצם שיקרא ק"ש ממש בסוף שלישית ולהתפלל מיד לאח"ז (אם לא שכוונתו בפשטות, שמהט"ז לא משמע חשש המ"א אלא סתם – שסתירה יש בין זהירות בהא דרב יוסף ותפילת שחרית, ולזה שואל דאין כל סתירה לקיים שניהם). [↑](#footnote-ref-26)
27. ) ראה מ"ש בזה בגליון א'צב-צג. [↑](#footnote-ref-27)
28. ) ולדוגמא, הנדפס אצלינו בסוף פרק מג "ואח"כ יאיר עליה", נמצא בד' נוסחאות בהכת"י (ע' שסו): אליו \ עליו \ עלי' \ עליהם (וראה שם בההערות שינוי המשמעות שבזה). [↑](#footnote-ref-28)
29. ) ראה מ"ש בגליון א'צג. [↑](#footnote-ref-29)
30. ) ראה בהמדו"ק ע': ב, כה, קסח, קעו, קצ-צא, ריט-רכ, רמ, רמו, רעא, רעה, רעט, שז, שט, שיא-יב, שיד, שלה, שלז, שמב, שמז, שמח-נ, שסז, שסט-שע, שעו, שפא-פב, שפו, שפח, שצג, שצו-צז, תא, [תג – כמ"ש,] תט, תי. בשהיחוה"א: תכח, תל, תלה, תמ, תמז, תנב, תס, תפה. באגה"ת: תקלד, תקנ. [↑](#footnote-ref-30)
31. ) המקומות, ע': כז, קכט, קלד, שסב. [↑](#footnote-ref-31)
32. ) וכן גם ברוב המקומות בכת"י ו. ראה בזה (להנכתב אצל כת"י ז', ומע' פו מתחיל הציונים גם לכת"י ג', שעליו מובא לקמן) בע': ע' טז (ס"א). לג. מא (ס"א). מה. מז. נ. נח. סו. ע-עא (ג"פ, אבל בכת"י א' – גוכתי"ק דאדה"ז – "ס"א"). פו (אבל בכת"י א' – ס"א, וכן בכת"י ג'). צז. קכד. קכה. קלד. קנה. קע. קעד. קעו. קעט. קצט. ר-רא. רג-רד. ריד. רמד. רסז. דש. [ויש לעיי' עוד בכל זה] [↑](#footnote-ref-32)
33. ) אין כאן המקום להאריך ביחודיות של כת"י ז', אבל עכ"פ בקיצור, דנמצא בה המהדורא הקדומה ביותר של סש"ב (ראה מש"כ בגליון א'צג), וכן של אגה"ת (ראה ספר המהדו"ק ע' תקיט (שורה 13), ושם ע' תקכא (שורה 24), ועוד), ואולי גם של שהיחוה"א (ראה שם ע' תכט שורה 32, ובעז"ה ידובר בזה באחד הגליונות הבאים). ולא עוד, אלא שכמה מההגהות שלאחר זמן נמצאים אך ורק בכת"י זה. ועוד, דמאמרי אדה"ז משנת תקנ"ג – והם המאמרים (המתוארכים) הכי מקודמים שאצלינו – נמצאים בכת"י זה (ובסמיכות לההעתק של חלקי התניא, עד שיש למשמע שבתקופה אחת נכתבו (ראה מש"כ בזה בגליון א'צד)). ומכל זה נראה לומר שהמעתיק דכת"י זה היה בקירוב מקום לאדה"ז, ואולי אף העתיק מהכתב המקורי (או כיוצ"ב). ויש לעיי' עוד בזה. [↑](#footnote-ref-33)
34. ) ראה באגה"ת פרקים ו, ז, ח, י [וכ"ז בהמהדו"ב, אבל בהמהדו"ק של אגה"ת (הנמצא בכת"י ז') אינו נמצא הלשון "סטרא אחרא"]. [↑](#footnote-ref-34)
35. ) הכת"י נדפס בתחילת אגה"ת עם ליקוטי פירושים (חיטריק), והנזכר בפנים נמצא שם כמה פעמים, ראה לדוגמא בעמוד השישי של הכת"י, שורה ראשונה. [↑](#footnote-ref-35)
36. ) בעמוד האחרון של הכת"י, בההגה שלצד הימין של הפנים. [↑](#footnote-ref-36)
37. ) וראה אודות כת"י זה, וצילום ממנו, בסוף המהדורא הנפוצה של התניא. [↑](#footnote-ref-37)
38. ) ראה בהמהדו"ק ע' ע-עא, וכן בע' פו. [↑](#footnote-ref-38)
39. ) ראה המצויין בזה לעיל אצל כת"י ז'. [↑](#footnote-ref-39)
40. ) ואלה הם המקומות: קל, קלח, קנב, קפא, קצא, ריט, קצג, רכא, רכג, רלד, רסט, רעג, ש, שלב, שמז. ומה שלא נמצא כזה לאחר פרק מא (אצלינו, והוא פרק לט בהכת"י), ראה בהערה הבאה דמפרק מד ואילך נכתב ע"י מעתיק אחר. [↑](#footnote-ref-40)
41. ) אודות כת"י ג', יש להעיר בזה כמה דברים. דבר ראשון, כת"י ג' הוא הכת"י היחיד בו נמצאים הפרקים נא-נג (דלא כשאר הכת"י המסתיימים בפרק נ (או לפניו)). מ"מ, בהכת"י חסרים כמה מהקטעים שאצלינו בתניא הנדפס, ועד שבלי קטעים אלה א"א להבין הקשר בין פרקים אלו לפרקי התניא שלפניהם, והוא דבר פלא (וראה מ"ש בההערות שם עד"ז). עוד להעיר, בשוה"ג דפרק נא כתוב ש"בדפוסים הקודמים הי' כתוב 'מלכות דמלכות דעשיה' ונ"ל דצ"ל 'מלכות דיצירה'". ויש להעיר דכטעות הנ"ל ("ממלכות דמלכות דעשיה ובתוכה מלכות דמלכות דעשיה") נמצא גם בכת"י ג (מהדו"ק ע' תטו). ולפ"ז נ"ל דקטעים הנ"ל (משעת הדפוס) ניתוספו ע"י אדה"ז כהגהות, (ולא שכתב כל הענין מחדש), דבודאי אין לומר שנכתבה טעות אחת שתי פעמים (וראה עוד בזה בגליון א'צג, אות ח' ואילך). ועוד להעיר, דמלבד זה שכת"י ג' הוא היחיד שנמצא בו עד לפרק נג, הרי – דלא כשאר הכת"י שיש באמצעם סמיני "סליק" או כיוצ"ב (ראה מהדו"ק ע' ריא, שמא, תי) – כת"י ג' אין בו סימנים אלו, דמזה יש למשמע שנכתב הכת"י כולו בבת אחת. והרי כיון שנמצא בהכת"י גם הפרקים הסופיים של התניא, נראה לומר דכת"י ג' נכתב כולו בבת אחת, ובזמן המאוחר (קרוב לשעת הדפוס).

אבל, לפי זה קשה מה שחסרות בו כמה מההגהות הנמצאות בכת"י ז' (ראה אודותם בגליון א'צג) – דאם ההגהות נמצאות בכת"י ז' המסתיים בפרק נ, בודאי היו צריכות להימצא גם בכת"י ג' המסתיים בפרק נג! ובפרט לפי המובא בגליון הנ"ל (וראה לקמן בסמוך) שנ"ל שהגהות אלו שבכת"י ז' נכתבו בערך בזמן כתיבת הפרקים מב-מג – הרבה יותר לפני כתיבת פרק נא-נג. ועוד קשה לפ"ז, דהרי חילוק הפרקים שבכת"י ג' אינו שווה לחלקות הפרקים שבדפוס, משא"כ בכמה מכתבי-יד אחרים (עכ"פ בפרקים הסופיים שבהם, ראה לקמן אודות כת"י ב' וט') – דמזה משמע דכת"י ג' אינו מהכת"י שנכתבו בקרוב לשעת הדפוס.

ולכן נראה לומר – דלא נכתבה כת"י ג' בבת אחת, אלא בכמה זמנים (כמו שאר הכת"י), ובכתיבה הראשונה שבה הסתיים הכתיבה בסוף פרק מג (כמו בכת"י ה'), ואח"כ ניתוסף בה עד לפרק נג (ואולי גם זה בשלבים). וראי' לזה מהצילום דסוף פרק מג שבכת"י (נדפס בספר המהדו"ק ע' תקצד) – דמזה נראה (עכ"פ קצת) שנכתב הכת"י ע"י שני מעתיקים (דפרק מג נכתב בכת"י של מעתיק אחד, ופרק מד בכת"י של מעתיק אחר. וראה גם בההערה הקודמת). ועצ"ע. [↑](#footnote-ref-41)
42. ) ציוני הפרקים ע"פ המספר שבנוסח הדפוס (שיש בזה כמה שינויים בין המהדורות). [↑](#footnote-ref-42)
43. ) ראה מש"כ בגליון א'צב דפירסום המהדו"ק של התניא הי' בכמה שלבים (מתחילה עד לפרק מא, אח"כ פרקים מב-מג, אח"כ מפרק מד-נ, ובסוף מפרק נא-נג). [↑](#footnote-ref-43)
44. ) ראה מש"כ בזה בגליון א'צג (בסופו). [↑](#footnote-ref-44)
45. ) ראה בההגהות שע"ג הגליון במהדו"ק ע': כה, ריט (עיד"ז), שיב, שמא, שמב (עיד"ז), שמג. ובפנים התניא (מתחיל מפרק מג – מלבד פעם אחת בע' סה) בע': שמט, שנז, שנח (ב"פ), שסג, שסו, שעא, שעב (ב"פ), שעד, שעז, שפא (ב"פ), שפג, שפד, שצה, שצז, שצט, תח. [↑](#footnote-ref-45)
46. ) ראה שם ע': תל, תלד, תלה (ב"פ), תלו, תמ, תנא, תנב (ב"פ), תעב (ב"פ), תצא. [↑](#footnote-ref-46)
47. ) אין כאן המקום להאריך בזה, אבל עכ"פ נראה כך קצת מהציונים לסש"ב ("תניא גדול") ואגה"ת ("תניא קטן") שבתוך מאמרי שנת תקנ"ג (שנכתב אודותם בגליון א'צד, ע"ש). ועדיין צריך ביאור. [↑](#footnote-ref-47)
48. ) ראה בע': כג, כד, סה (וכן בכת"י ז', כדלקמן), סט, עו (כבכת"י א' כדלעיל), קא, קה, קו, קח, קט, קיב (ב' פעמים), קיג, קכג, קלא, קלב, [קנא – כתוב: ע"י], רא (ב"פ), רו, רכא, רמב, רנז, רנח, רס, רסא, רסג, רסז, רסח, רעב, רפא (ב"פ), רצא, רצה, רצח, שג, שכב, שכה, שלא, שלז, שמט, שנז, שנח (ב"פ), שסג, שסו (ובזה מסתיים כת"י ה'). [↑](#footnote-ref-48)
49. ) היינו דסש"ב ודשהיחוה"א – משא"כ באגה"ת (שכמה מהכת"י דומים זל"ז). [↑](#footnote-ref-49)
50. ) וראה גם בע' שסו (שורה 42) שסיום הפרק בתיבות "כידוע לי"ח" ליתא בכת"י ב' וט', אף שנמצא בשאר הכת"י (אבל ראה שם בההערות דגם הנכתב בכת"י ה' היא הוספה מאוחרת). [↑](#footnote-ref-50)
51. ) דבר לא הוזכר בספר המהדו"ק (אף שנזכר עד"ז בשאר הכתבי-יד), אבל כבפנים נמצא במאמר (באנגלית) מאת ר' נפלתי לוונטל (אודות כת"י ט'), דשם כתב דהכת"י נכתב ע"י שלשה מעתיקים, הראשון כתב פרק א-מא (אצלינו), השני פרק מב-מג, והשלישי פרק מד-נ. [↑](#footnote-ref-51)
52. ) ראה שם בההערה, דיש שני פרקים בהכותרת "פרק מב", והטעם כפנים (דנכתב ע"י ב' מעתקים), ע"ש. [↑](#footnote-ref-52)
53. ) כעין זה יש להעיר מע' פב (שורה 1, הוספת תיבה בכת"י ב' וט'), וע' פח שורה 46 (השמטת תיבה בשני כתבי-יד אלה), אבל קשה לקבוע על פי שני שינויים אלה, דבפרקים אלו (הראשונים) נראה דיש הרבה שינויי כתיבה בין הכת"י, משא"כ בפרקים הסופיים. [↑](#footnote-ref-53)