

קובץ

הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחדש תשרי ה'תש"מ

שנה כח

גליון יז [תתקמא]

ג' תמוז

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שישים ושבע לבריאה

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

קובץ
הערות וביאורים



שנה כח גליון יז [תתקמ"א]

ג' תמוז





מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר ליום ההילולא ג' תמוז

ולזכות חברי המערכת שעסקו בקובץ זה
הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
הת' מנחם מענדל בן שיינדל
הת' משה בן חנה רבקה
הת' דוב בער בן מרים מעריל
הת' מנחם מענדל בן שרה
הת' יואל בן הדסה רייכל
הת' חיים שמריהו בן לאה
הת' מנחם מענדל בן שרה ברכה

ושיתברכו בכל המצטרך להם בברכה והצלחה רבה
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



פְּתַח דָּבָר

לקראת יום הקדוש והנורא, יום השלישי לחודש תמוז, יום ההילולא השלוש-עשר של כ"ק אדוננו מורנו ורבינו זצוקללה"ה זי"ע, - הננו מוציאים גליון מיוחד ומוגדל זה של הערות וביאורים בתורתו של רבינו הק' ובכל מקצועות התורה, לנחת-רוחו הקדושה.

הסתר פנים – פנימיות

כשאנו מדברים על הסתרת פנים של ג' תמוז, הסתרת פני מלכנו נשיאנו עם סילוק השכינה, הרי לכל לראש הכוונה להסתרת הפנימיות, שהיא הסתרת הגילויים החדשים של המאור שהיו מתגלים בתורתו הגדולה. הסתרת נביעת המעיין בכל עוזו ועוצמתו. תורתו של רבינו היתה מתגלית בהתוועדויות הקודש שאז הי' כל אדם נכנס לטבול במי המעיין של מי הדעת הטהור שהי' קולח וזורם מים צלולים וזכים ואדם מתטהר כולו כאשר הוא שח כדג במצולות. לא היינו שומעים את רבינו מדבר אלא נשאבים בתוך המעמד כאשר תורתו של רבינו היתה שופעת ומציפה את בית מדרשו. ההתוועדויות היו בבחינת מקיף ופנימי: חודרות בפני ובפנים מחד, ומקיפות כל כולו את האדם מאידך.

לאמיתו של דבר. פנים רבות לקשר בין חסיד לרבו. לפועל חסרה לנו מאד ההדרכה הברורה, אך בכל זאת באורחותיו שלימד אותנו מכבר נלכה; למעשה נורא חסרו לנו ברכותיו

הקדושות, אך בכל זאת עומד ומשמש למעלה להשפיע עלינו יתיר מבחינה; במציאות חסרים לנו באופן בולט פעולותיו הכבירות חובקות עולם, אך בכל זאת זרעו בחיים, אנו עושים הכל במצוותו ובשליחותו.

אך לעומתם הרי למרות שאכן תורתו נותרה לנו כמורשה ובה אנו עסוקים יומם ולילה, אך מכל מקום עדיין חסרים לנו לחלוטין הגילויים של תורתו, את התורה החדשה והמתחדשת, את הנביעה, יש לנו את התורה אך התרוששנו מן מעמד מתן תורה שהיינו עדים לו מדי שבת בשבתו. הפנימיות של הפנים מוסתרת וגנוזה. חסרים אנו את השטיפה מבפנים ומבחוץ, את האור מקיף שמכה מבחוץ והאור פנימי שמצחצח מבפנים. את כל סוגי גווני התורה, שהיו נשפכים בזרם כביר ואדיר ומציפים ועולים על גדותם.

גל עד

תורתו של רבינו מונחת ומשתמרת היום בין מאות הכרכים שאספו לתוכם את תורת רבינו רבה ההיקף ורבת הממדים. יש את ה'שיחות קודש - תורת מנחם' שמוסר את הדברים בצורתם המקורית הבלתי מעובדת, עם הסגנון הבלעדי של רבינו, השיחה הראשונה, השיחה השנייה, המאמר במרכז, ניחוח הניגונים, ההשראה, צרור השאלות, על רש"י, על רמב"ם, על זהר, ואחר כך חלוקת המשקה וצרור היישובים על כל השאלות. שם הונצח המעמד כמו שהוא, ויש כרכי הלקוטי שיחות, המעובד, הערוך, המסוגנן, העיקר שם להתעמק, להבין. ויש האגרות, ויש המאמרים. אך בכל זאת הדבר כבר נהפך מתורה שבעל פה לתורה שבכתב.

אולם, לא נהי' יומרניים אם נאמר שניצוץ אחד מקורי של אותו מעמד הוד שרד בדמות תופעת הקובצים המיוחדים של הערות וביאורים, והערות התמימים. קבצים מיוחדים אלו שהם כולם שואבים את כל זכות קיומם מהתוועדויות אלו, היוו כאילו תגובה חיה להתוועדות קודש, הם משקפים כאילו

את השתתפות הערה של שומעים, את מעורבותו של המטה, של התחתון. את הבת קול.

גם כיום, שלש עשרה שנה אחרי ג' תמוז ההוא, הרי הופעת הקובץ בימינו הרי מבטאת בעצם הופעתו הרצופה, העקשנית, העובדה שאנו כאן, אנו מוכנים, אנו משתוקקים, עדיין ערים אנחנו וחיים אנו באותו מעמד חי וכביר. בחינת ולא יסף, לא רק שלומדים והוגים בתורתו, אלא שמבחינתנו תורתו פרה ורבה ושופעת עד אין סוף. אנו מתדיינים, הרבי רק יצא לזמן קצר ואנו עוד לא זזנו אלא מלבנים, מתפלפלים.

יום של התחייבות

הגליון המופיע לקראת ג' תמוז משמעות מיוחדת לנו. אין זה רק קובץ להתקשרות, אלא כל שנה אנו מחדשים את הברית ואת הקשר מחדש. לאמור, עדיין אנו כאן, עדיין אנו דנים, עדיין לא עזבנו. שנה חדשה של הופעה.

ואכן מדי שנה בהתקרב יום ג' תמוז, הרי מורגש צורך גדול יותר להתחייב להמשיך, להתמיד, לא להרפות. אנו מחוייבים להמשיך לחיות מחדש את החוויה הגדולה והקדושה. להפיח את הניצוץ ולהבעירו כפי האפשר.

אנו מחוייבים להמשיך ולהאיר באור חוזר, ולעסוק בתורתו לא כבספר תורני בעלמא, אלא מתוך חיוניות מיוחדת כאלו בעל השמועה עדיין לפנינו. אין אנו לומדים אלא מעיינים בתורה חיה, שופעת, נובעת.

מגלים אנו פנים חדשים ומתדשים בתורתו הגדולה, מגלים אנו את הפנימיות ואת הנשמה של תורתו. ויהי רצון אם כן שמקריאה ולימוד בתורתו נזכה שכאדם הקורא לאביו, כך הוא יענה לנו ויתגלה בקרוב במהרה ונזכה לשמוע מתורתו כפליים לתושיה.



בחתימת גליון זה נושאים אנו תפילה וזעקה להשי"ת, אשר תיכף ומיד ממש יתבטלו כל ההעלמות וההסתרים, וכהרף עין תתקיים בשורת הגאולה שנתבשרנו מרבינו הק', ש"הנה הנה זה בא", ו"הקיצו ורננו שוכני עפר" ומלכנו נשיאנו בראשם - "מלך ביופיו תחזינה עינינו", וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאתי תצא".

ימים הסמוכים ליום ההילולא ג' תמוז ה'תשס"ז

המערכת

הערות לקובץ הבא

שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ מטו"מ
יש לשלוח לא יאוחר מיום ה', י"ט תמוז

פקס: 718-756-3411

או: 718-773-4115

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ

באתר האינטרנט:

www.haoros.com

ב"ה
ג' תמוז
ה'תשס"ז
גליון יז [תתקמא]

תוכן הענינים

	זכרון לראשונים
1.....	הערות על הסידור
	גאולה ומשיח
7.....	בשיטת הרמב"ם שאין ישראל נגאלין אלא בתשובה
17.....	פרשה שני' דק"ש שייך להזמן דלעתיד [גליון]
25.....	בענין הנ"ל
26.....	שינוי מנהגו של עולם בתקופה הב' דימורה"מ [גליון]
31.....	סדר הקרבת חטאת ועולה לע"ל [גליון]
	לקוטי שיחות
32.....	הפקר בי"ד הפקר
36.....	החידוש דשליח הבעל לגירושין
38.....	א"א ללמוד מהנהגת השל"ה לענין ט"ק בפנים או בחוץ
39.....	שולחנו של רבי יחד או זה שלא נהנה מעוה"ז כל ימיו
40.....	מעלת המרגלים
42.....	גדר תשביתו לדעת הרמב"ם
44.....	כמה זמן הי' השליו לדעת רש"י
46.....	מצוות המיוחדות ללווים
47.....	עם הארץ אינו משקר בשבת
49.....	דרך לימודו של ר"ע - "עוקר הרים"
50.....	שתהיו עמלים בתורה [גליון]
54.....	האם ראו המרגלים את הנפילים

- 55..... מפני מה הי' גנות לבנ"י שלא עשו פסח [גליון]
 57..... מפני מה היה גנות לישראל שלא עשו פסח [גליון]

שיחות

- 57..... חטאו של המקושש
 59..... ה' חלקים שבתניא מכוונים כנגד חמשה חומשי תורה

נגלה

- 60..... איש פלוני וכל שום שיש לו
 64..... ביאור בסוגיית הגמ' תענית וישוב לקושיות רע"א
 69..... בענין העמידו חכמים דבריהם
 74..... בענין בפני נחתם לשמה
 81..... לוו עלי ואני פורע
 83..... אי בשבועה דרבנן בעי נקיטת חפץ
 88..... בענין ע"א נאמן באיסורין
 92..... בענין הזיד בראשון ועשה את השני
 97..... בגדר לשמה וכוונה במצוות [גליון]*

הפידות

- 102..... "וזה שאמר והשבות אל לבבך"
 103..... השמחה בירושה שלא עמל בה
 104..... נפש השנית בישראל
 106..... ביאור בתניא פ"ח ומה מוסיף ומחדש על פ"ז [גליון]
 107..... בענין הנ"ל
 109..... בענין הנ"ל
 111..... כח הצומח להחיות האדם - בחי' מדבר [גליון]

רמב"ם

- 114..... שיטת הרמב"ם בפסול עבד ועכו"ם לעדות
 119..... גדר יו"ט שני של גליות

הלכה ומנהג

- 125..... כפתור חילופי התפור בכגד בנוגע לאיסור הוצאה בשבת [גליון]
 144..... מצות עשיית מעקה
 147..... עת הברכה בעטיפת הטלית
 150..... בענין מי שעקר ממקומו באמצע אכילתו
 153..... מתי הולכים אחר הרוב בתערוכת מאכלים
 154..... האם שוחד הוי רק הנאת ממון או גם משאר דברים

157.....	זמן מתן תורתנו לשיטת אדה"ז
159.....	קטן במצוות תפילין.....
167.....	סדר נטילת הצפרניים.....
169.....	לא ישב ולא יעמוד במקום אביו ורבו ..
177.....	"שבתות .. כס" במנחת יו"ט שחל להיות בשבת
178.....	בענין הפסק ברכת אשר יצר בפסוד"ז
186.....	בענין ברכת על הנסים [גליון]
193.....	בדין גוש לשי' אדה"ז [גליון]
	בענין לימוד התורה לגוי העומד להתגייר ובדברי האג"מ בזה
196.....	[גליון]

פשוטו של מקרא

198.....	איש על דגלו באותות.....
201.....	הטעם שהביא רש"י ב' פירושים ל"ויעפילו"
202.....	פירש"י "והקריב אליו" (במדבר טז, ה)
203.....	שימוש המלה "עד" [גליון]
204.....	בענין הנ"ל.....

היום ויום

209.....	היום יום - כד סיון.....
----------	-------------------------

שונות

212.....	משיח שרי חד ואסיר חד.....
213.....	"יצאתי מרפש מעמדי ומטיב מצבי"
213.....	טעם ל"שבע ברכות" האחרון במקום רוחני.....
214.....	אכיש - אחיו של גלית? [גליון]



זכרון לראשונים

הערות על הסידור*

הרב חיים אליעזר הכהן ביחובסקי ז"ל
בן הרה"ח ר' דובער הכהן ז"ל
נכד גיסו של כ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע

מי כמכה באלים

א. עי' זוהר חדש בראשית (קראקא דף ג' ע"א)¹ שנברא העולם באות ה' מן שם אלקים², ע"כ לפי"ז אפ"ל דלכך 'כמכה' בה' ולא 'כמך' דמרמז שהטיל אות ה' בתיבת 'אלים'³.

ותוליכנו קוממיות לארצנו

ב. בחת"ס יו"ד של"ב, דהיינו בחיים קוממיות, אבל לאחר מיתה יהי' מתחת המחילות ולא קוממיות⁴.

ולא תתורו

ג. ע"פ בר"ר פ' ס"ז אות ג'⁵ שלשה ברשותו, פה יד ורגל, שלשה שלא ברשותו עי' אוזן חוטם⁶. ובשעה שהוא זוכה, הקב"ה עושה אותן

(* מתוך הערות והגהות של הגרא"ח ביחובסקי ז"ל על סידור תורה אור עם שערי תפלה (ווילנא, תרמ"ז). ראה אודותיו בקובץ היכל הבעש"ט גליון ח, י, טו. מוגש ע"י הרב חיים דוד א. טיפענברוקן, מלונדון. ותודתנו נתונה לו בזה.

- 1) ד, ד בדפוס מונקאטש תרע"א.
- 2) ושם: אם נברא העולם בעשרה מאמרות או במאמר אחד, ושם מביא דברי ר' אליעזר, דלא זה ולא זה, אלא באות אחת, דנטל אות אחת משמו ובאותו האות נברא, והיינו מאי דכתיב מי כמכה באלים ה' - דהיינו בה"א נברא העולם.
- 3) צ"ע דכתיב בקרא 'אלם' חסר.
- 4) שם דן בקשר לאיזה רוח לקבור מתים. ומביא מה שמרגלא בפומא דאנשי דקוברים הרגלים נגד פתח שער כניסה ויציאה לרמז האמונה בתחיית המתים שעתיד לעמוד מקברו ולצאת דרך שער וכו', וכותב שם: דטעם זה מופרך קצת דהא מתי ח"ל מתגלגלים תחת מחילות ולא יצאו השערה, ורגיל אני לומר שע"כ תיקנו בברכת 'אהבה' לומר ותוליכנו קוממיות לארצנו, לאפוקי לאחר מיתה ע"י גלגול אלא בחיים קוממיות דלאחר מיתה בזמן התחי' יבוא ג"כ לשם אבל לא קוממיות כ"א מתחת המחילה.
- 5) א"ר לוי ששה דברים משמשי' את האדם, שלשה ברשותו ושלושה אינן ברשותו.

שברשותו שלא ברשותו, עכת"ד. ונפרש כאן שע"י ציצית וזכירת כל מצות ועשייתם ע"י ז' עשה הקב"ה שלא תתורו אחרי לבבכם ועיניכם.

ד. למה השמיט רבינו פיוט 'צור ישראל' נ"ל דהיא גמרא מפורשת ברכות ל"א א', 'אין אומר דבר בקשה אחר אמת ויציב' קודם ג' ראשונות⁸.

שיח סוד

ה. ע"י סנהדרין דף ע' א' רש"י ד"ה שיחי ל' צער כמו 'אריד בשיחי'¹⁰, ואפ"ל ע"ד מרז"ל 'אין מוסרין רזי תורה אלא למי שלבו דואג בקרבו'¹¹.

עננו... ביום צום תעניתנו

ו. עיין בפנים מאירות ח"ב סי' כ"ג שהביא בשם הב"ח סי' תקס"ב דאם ישמיט מלות אלו יכול לומר כל הנוסח ואפילו לא צם¹². וכן משמע מלבוש סי' תקצ"ד¹³. אך אולי חושש הלבוש לשינוי ממטבע שתיקנו חכמים. וע"י באלהיה זוטא¹⁴ בשם כל בו¹⁵ שיש ס"ג תיבות בעננו¹⁶, וכ"כ באגודה¹⁷, וכ"כ בצ"ל על תלים¹⁸. ואולי מפני זה הוסיף רבינו עוד ב'

(6) ע"י נדרים לב, ב.

(7) ושם: יכול ישאל אדם צרכיו ואח"כ יתפלל, כבר מפורש ע"י שלמה שנאמר: לשמוע אל הרנה ואל התפלה, רנה זו תפלה, תפלה זו בקשה, אין אומר דבר בקשה אחר אמת ויציב. (וע"י שם במהרש"א שמפרש ההכרח שרנה היינו תפלה).

(8) לשון רש"י שם בד"ה אחר אמת ויציב.

(9) על הפסוק במשלי (כג, כט), למי אוי למי אבוי למי מדנים למי שיח למי פצעים חנם, למי חכללות עינים (ושם ברש"י ובמצודות, שיח ענין דיבור. . דברים בלא השכל. אמנם האבן עזרא שם מפרש נגעים, ורש"י בסנהדרין מפרש ל' צער).

(10) תהילים נה.

(11) חגיגה יג, א, על 'ולא במרכבה ביחיד' וע"ז א"ר זירא אין מוסרין ראשי פרקים אלא לאב ב"ד ולכל מי שלבו דואג בקרבו.

(12) ושם בב"ח: דאינו אלא תחנונים לבד ואפילו לא צם כל עיקר יכול לומר כן.

(13) צ"ל תקס"ה. ושם ס"א: יחיד אומר עננו בשומע תפלה, לא שנא יחיד שקבל עליו תענית יחיד, לא שנא יחיד המתפלל עם הצבור בתענית צבור.

(14) צ"ל רבא.

(15) סי' ס"א דף פ"ו. (כ"ד י"ג).

(16) כנגד ס"ג אותיות שיש בפסוק (בראשית לב, ח) ויירא יעקב מאד.

(17) תענית פ"א סי' יא כנגד ס"ג אותיות בג' אבות וי"ב שבטים.

תיבות שיהי' ס"ה, למען שאחר ההשמטה ג"כ ישאר ס"ג, ותיבת 'ביום' לא ישמיטו.

רפאנו ה' ונרפא...

ז. אפ"ל עפמ"ש התו' בבכורות ל"ח ב' ד"ה וסימנך כו' לחד תירוצא דהיכא דאין מתרפא מאליו חשיב מום (אף שע"י שעושים רפואות מתרפא) ע"כ אנו אומרים דדוקא אז נרפא שלא נהי' בכלל בעלי מומין אם רפאינו ה' אבל אם אנחנו נרפא עצמינו ע"י רפואות אף דנתנה התורה רשות לרופא לרפאות עכ"ז אין רפואתינו שלמה כי שם בעלי מומים עלינו.

ח. בחרדים שעל ירו' ברכות פ"ב ה"ד ט"ו ב' קבלנו דבברכה על הצדיקים איכא כל האותיות אלפא ביתא¹⁹, וצ"ע דליכא מכפולות ה' ק'.

בתענית אומר יחיד כאן עננו בלא חתימה...

ט. מדלא כתב 'אומר יחיד המתענה כאן...' אפ"ל דס"ל או כשיטת הב"ח שנרשם לעיל דאף מי שאינו מתענה יוכל לומר עננו כשישמיט תיבות 'ביום צום תעניתנו', או אפשר דס"ל דאם יש צבור שמתענים אף שהוא אינו מתענה מפני שהוא חולה וכה"ג יכול לומר ביום צום תעניתנו, דעכ"פ לכל הצבור הוא תענית, וזכר לדבר כמו הנודר ממולים שאסור בערלי ישראל (נדרים ל"א ע"ב).

כי לישועתך קוינו כל היום

י. בחי' רד"ל על שהש"ר פ' ז' פסוק י"א ס"ק א'²⁰ אומר שצ"ל 'יום' ואם אומרים 'היום' נראה כמעיד עדות שקר בעצמו, ולא ניחא למרייהו דלימא הכי.

18) צ"ל 'חיבור לקט' על תהילים. מזמור נג בפסוק כולו 'סג' יחדיו, נגד ס"ג אומות שבאו עם טיטוס על ירושלים... עיי"ש.

19) דגורסים 'ועל זקני עמך ישראל' במקום 'ועל שארית עמך ישראל' דהיינו אות זיי"ן בברכת על הצדיקים.

20) אנו מצפים ומקוים לישועתו של הקב"ה בכל יום ויום.

עושה שלום ובורא את הכל

יא. אם נפרש על בריאת כל העולמות הוא כדברי ר' יהודה תנחומא ויקהל ו' החשך ברא הקב"ה תחלה ואח"כ ברא את העולם. ואם נפרש על בריאת הרע כמו לשון ישעיה' מ"ה ז'²¹, אז יתפרש גם כדברי ר' נחמיה שם, העולם ברא הקב"ה תחלה ואח"כ ברא את החשך²².

הא-ל הפותח בכל יום דלתי שערי מזרח ובוקע חלוני רקיע

יב. מכאן יש מקור למנהג חסידים הראשונים לפתוח בכל יום בעצמם הסתימות מהחלונות שנקרא לאָדין, ובגמ' יומא ע"י²³ כמה ארובות בדלת ארבע ארבע הרי כאן שמנה. אפ"ל כי הם ד' אותיות דשם הוי' וד' אותיות דשם אדני" או דשם אהי"ה, וט"ו אמה נגד י"ה²⁴ כמ"ש כי ביה"ה הוי' צור עולמים, וששים אמה²⁵ נגד ס' מסכתות ששים מלכות ס' אותיות דברכת כהנים, ואפ"ל כי ד' ד' נגד ד"פ אמת שקודם עזרת וד"פ אמת שאחר עזרת וביחד ח' נגד ח' דחכלילי כמ"ש בכתבי החסידות.

אפס בלתיך גואלנו לימות המשיח...

יג. בגמ' ורש"י סנהדרין ס"ד ב'²⁶ אמרו לפי דעת רבנן פי' אפס כי לא יהי' בך אביון אפס לשון חדלה וכליה, כלומר אפס וחדל וכלה עניות ממך. ולפ"ז נפרש גם כאן שהשי"ת יאפס ויכלה ויחדל כל מה שהוא

(21) דכתי': עשה שלום ובורא רע.

(22) ראה אמנם שם בפ' עץ יוסף דהגירסא הוא ר"י אומר האור ברא הקב"ה תחלה אח"כ ברא את העולם כמו שמפרש ריב"א (ר' יהודה ב"ר אלעאי) בסמוך. ור"ג אומר העולם ברא הקב"ה תחלה ואח"כ ברא את האור. וכ"ה בב"ר פי"ג ובש"ר פ"ג ובילקוט, עיי"ש טעם פלוגתתם.

(23) בסוגיית הַמָּן, איך דמדה טובה מרובה ממדת פורענות. ובמבול הוא אומר 'ארובות' השמים נפתחו - היינו שתי ארובות.

(24) ושם ברש"י ד"ה ובמדה טובה, ששתי ארובות הורידו גשמים ט"ו אמות (במבול).
(25) ובמן נאמר 'ודלתי שמים פתח וימטר עליהם מן לאכול' ובכל דלת יש ארבע ארובות, ואם שתי ארובות הורידו ט"ו אמות של גשם א"כ מח' ארובות ירד מן בגובה ששים אמות - וא"כ מזה רואים דמדה טובה מרובה, עכ"פ לא פחות.

(26) באבידתו ואבידת אביו, שלו קודמת, מאי טעמא דאמר קרא 'אפס כי לא יהי' בך אביון' ורש"י שם: דאי לאו לאזהרה אתא, אלא להבטחה שמבטיחים שלא יהי' בהם אביונים, נכתוב 'לא יהי' בך אביון' מדכתיב 'אפס' לאזהרה אתא, כלומר אפס וחדל וכלה עניות ממך.

בלתו. וע"כ הוא לימות המשיח שאז עדיין יש מציאות הרע שיכלה אותו אבל בימות המשיח עצמן ומכש"כ אחר ימות המשיח אז אין רע כלל.

תשכון תתגדל ותתקדש...

יד. בכאן יש פלפול גדול אם תשכון שייך להקודם או למה שנאמר אח"כ, ולפי המבואר בפי' מהרי"ד ח"ב דף נ"ו ב'. שמתו תמלוך בציון קאי על משיח בן יוסף²⁷ א"כ תשכון שהוא רק בחי' משכן דירת עראי כמו משכן שילה שייך להקודם, לבחי' משיח בן יוסף, ומן תתגדל ותתקדש כו' ע"י דוד משיח צדקן ששיך למשיח בן דוד²⁸.

ושני לוחות אבנים הוריד בידו...

טו. לכאור' אינו מובן כשהוריד משה הלוחות ראשונות איה הי' מניחם, וע"כ אפ"ל שע"י לוחות שניות שנעשו קרני הוד למשה, כן אם היו מתקיימים הלוחות ראשונות היו תמיד קשורים ודבוקים בידיו של משה שנעשו רוחניים. ואולי הי' אז כח לאהרון ולבניו ולע' זקנים ולבכורים שהיו הכהנים אז ג"כ להתאחד עם הלוחות ושכל אחד יהיו ידיו קודש לה'. וזהו יד החזקה, וע"כ מצינו לשון על יד משה היינו היד ממש, וכן נפרש לשון על יד נביאך שכל הנביאים ששייך לנשמת הנביא הי' על ידו ממש וז"ש וביד הנביאים כו' אך ע"י חטא העגל ניטל ממנו זה הכח, ונשאר עכ"פ שפסל לך שמשה בידיו כתב הלוחות השניות הי' בהם ג"כ קדושה רבה, אבל אח"כ נצטוו על ארון עץ, וע"י רמב"ן עקב.

ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת...

טז. במגילה ב' ב', רש"י ד"ה אשכחן עשיה דמשתה ויום טוב כו' ונפרש על עשי' דשבת לשון משתה ויו"ט. וע"י תנחומא בראשית אות ג' כבוד שבת עדיף מאלף תעניות²⁹. מספר אלף אפ"ל כי מתנת חלקו דמשה

27 שם: בשם מד"ר ויקרא פכ"ד אות ד' דציון בגימ' יוסף. וכל הברכות וכל הנחמות מצינו ע"י גילוי משיח בן יוסף.

28 ראה בס' שער הכולל פכ"א ס"ד. וראה בסידור רבינו הזקן עם ציונים הערות מהרלו"צ ראסקין שי', עמוד רצד הערה 50 שמציין לקובץ יגדיל תורה נ"י. חו' יב עמ' לח, ועוד.

29 שם מדבר באם י"ד אדר חל בשבת דאז אסור להתענות בערב שבת, מפני טורח שבת, שעיקר תענית, סליחות ורחמים היא, ואתי לאמנועי מכבוד שבת, דכבוד שבת עדיף מאלף תעניות, דכבוד שבת דאורייתא ותענית דרבנן.

הם אלף אורות שבקרני הוד שבא לו מחמת תעניות שלא אכל מ' יום. אח"כ ראיתי בירו' ה"א נזכרים בקריאה, ונעשים בסעודה.

וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים....

יז. דאיתא בזוהר חדש בראשית (דפוס קראקא דף ל"ב ע"א) אמר ר' יוסי וכי הרשעים שחללו שבת בפרהסיא יש להם הכתר שבת, אמר ל' רב הונא, אין, דהא תנן ויהי ביום הששי לקטו לחם משנה, כך נדונים הרשעים ביום הששי משנה להרויח להם ביום השבת כי יום השבת נקרא שלם ולא הגרע כו' מהטוב וההנאה שבו בין לצדיקים בין לרשעים עכ"ל.

בר"ה ויו"ב בשעת הוצאת ס"ת יאמר ג"פ י"ג מדות קודם בריך שמו'

חי. בכאן משמע שצ"ל בג' רגלים רק פעם א' י"ג מדות. ורק בר"ה ויוה"פ יאמר ג"פ. ובסידור פי' מהרי"ד ח"ב דף ל"ב ב' כתב: טל בגימט' ג"פ י"ג מדה"ר שאומרים בג' רגלים.

אתה הראת לדעת...

ט. עי' לקוטי הש"ס י"ח ב' אומרים בשבת אתה הראת שהוא גילוי התורה בעת הוצאת הס"ת עכ"ל. אפ"ל כי יש קל"א אותיות בד' פסוקים אלו שע"ז ניצולים מן אותו שהוא בגימט' קל"א³⁰.

שכל דבריו אמת וצדק. נאמן...

כ. אפ"ל אף שהם ברכה אחת אעפ"כ יש ביניהם סימן ע"פ מ"ש בתוס' ברכות מ"ו ב' ד"ה והטוב, שבימים הראשונים היו רגילים כל הקהל לומר בקול רב 'נאמן אתה וכו' כשהי' התינוק מגיע שם עכ"ל. אולי כוונת רבינו להנהיג מנהג היפה הזה גם אצלינו.

כא. ראיתי בקצת קהלות אין אוחוז הש"ץ בידו הס"ת בשעה שאומרים י"פ ומ"ש והנ"ת וא"ה³¹ ואשרי רק מונחת על התיבה שקוראין בה בס"ת. ונ"ל שטעמם עפ"י תו' מנחות ל"ג א' ד"ה הא³² אומר ר"ת כו' דמעשים

(30) בגימט' ס"מ.

(31) יקום פורקן, מי שברך, הנותן תשועה, אב הרחמים.

(32) ד"ה הא דעבידא כסיכתא, הא דעבידא כאיסתורא.

בכל יום כשהספר תורה עומד על הבימה הכל עומדים וכששליח צבור מושיבו הכל יושבין, ובשט"מ שם ס"ק י' אנו רואי' מנהג בכל יום שכ"ז שהס"ת זקוף על הבימה כל העם עומדים וכשהוא שוכב על הבימה הן יושבין³³. ועי' בס' הישר לר"ת ת"ך.



גאולה ומשיח

בשיטת הרמב"ם שאין ישראל נגאלין אלא בתשובה
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
 ר"מ בישיבה

פלוגתת ר' אליעזר ורבי יהושע

כתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ז ה"ה): "כל הנביאים כולן צוו על התשובה ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה, וכבר הבטיחה תורה בסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין שנאמר והיה כי יבאו עליך כל הדברים וגו' ושבת עד ה' אלקיך ושב ה' אלקיך וגו'".

ועי' כס"מ שם שכתב דמקורו הוא ביומא (פו, ב): "גדולה תשובה שמקרבת את הגאולה", ובהגהות הגר"י פיק שם (וכן בספר הקובץ שם, ובהגהות בני בנימין שם ועוד) הקשה דמגמ' יומא לא מוכח כי אם דתשובה מקרבת את הגאולה, אבל לא מוכח דאין נגאלין אלא בתשובה, דדילמא תלוי הגאולה לזמן קצוב, וכשעושין תשובה התשובה מקדמת את הגאולה? וכתב די"ל דדברי הרמב"ם לקוחים מהא דאמר רב בסנהדרין (צז, ב), "כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה", ודעת הרמב"ם כוותי' דרב נגד שמואל דפליג עלי' דרב, ואע"ג דמסיק שם בסוגיא דשתק ר' אליעזר עיי"ש, מ"מ נטה הרמב"ם כדעת רב דמחליט בדבר עכ"ד, ועי' גם בס' עבודת המלך שם.

וביאור הדבר, דבסנהדרין שם איתא: "אמר רב: כלו כל הקיצין, ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים. [אם כל ישראל חוזרין בתשובה יבא, ואם לאו לא יבא, רש"י] ושמואל אמר: דיו לאבל שיעמוד באבלו.

[דיו להקדוש ברוך הוא שעומד כמה ימים וימינו אחר, כלומר, אם לא יעשו תשובה אינו עומד באבלו כל הימים אלא ודאי קץ לדבר, לישנא אחרינא: דיו לאבל - דייך לישראל צער גלות, אפילו בלא תשובה נגאלין, רש"י], כתנאי, רבי אליעזר אומר: אם ישראל עושין תשובה - נגאלין, ואם לאו - אין נגאלין. אמר ל' רבי יהושע: אם אין עושין תשובה - אין נגאלין? אלא, הקדוש ברוך הוא מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן, וישראל עושין תשובה ומחזירן למוטב. תניא אידך: רבי אליעזר אומר: אם ישראל עושין תשובה - נגאלין, שנאמר (ירמי' ג) שובו בנים שובבים ארפא משובתיכם. אמר לו רבי יהושע: והלא כבר נאמר (ישעיהו נב) חנם נמכרתם ולא בכסף תגאלו, [לא בתשובה ומעשים טובים, דאפילו אין עושין תשובה - נגאלין, משום דאמר חנם נמכרתם קרי כסף בלשון תשובה, רש"י] חנם נמכרתם - בעבודה זרה, ולא בכסף תגאלו - לא בתשובה ומעשים טובים. . . ושתק רבי אליעזר."

ועי' בחי' ר' דוד בונפיל (שם צט, א) שכתב וז"ל: "ר' אליעזר שאמר אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין הוא ודאי מעמיד אותם בגלות לעולם שלא יצאו משם אלא בתשובה, אלא שעל כל פנים הי' לו להאמין שיעשו תשובה שה' יקרב את לבם לתורה ולתשובה שכך הבטיחה בהתורה וכו' ושבת עד ה"א ושמעת בקולו וכו', אבל רבי יהושע חולק עליו לומר שאין בגאולה העתידה שום תנאי והי' גזירה שיש בו שבועה וכו' כמ"ש (דניאל יב, ו) וירם ימינו ושמאלו אל השמים וישבע בחיי העולם, ושתק ר"א" עכ"ל, היינו דסב"ל לר' דוד, דלר"א צריך תשובה דוקא משא"כ לפי רבי יהושע אין שום תנאי, ומסיום דבריו שכתב "ושתק ר"א" משמע דנקטינן כרבי יהושע כי ר"א שתק והודה לו, אבל הגר"י פיק כתב שהרמב"ם באמת פסק כר"א דזהו כדעת רב נגד שמואל, ואף דר"א עצמו שתק, מ"מ הרי רב סב"ל כן בהחלט דאין הדבר תלוי אלא בתשובה ופסק כמותו.

(1) עי' גם ביד רמ"ה שם (ד"ה אמר רב) שכתב: "שתק ר' אליעזר וקיבלה", ובקרבן העדה ירושלמי תענית פ"א ה"א ד"ה אסתליק.

(2) וראה אגרות קודש ח"כ (ז'תשנ"ה) שכתב להרה"ג הרה"ת ר"א שי' חיתריק וזלה"ק: וכידוע הדוגמא בזה מהענין דשתק רב, (ביצה ו, א) דרוב הפוסקים פסקו כרב. (ועיי"ש ר"ן, רא"ש, השגות הראב"ד על הרז"ה בסוכה ז, א). קונטרס הרמ"ע, שברי לוחות ועוד.

בדעת הרבי שהרמב"ם פסק כרבי יהושע

והרבי סב"ל שהרמב"ם פסק כרבי יהושע וכשמואל ולא כר"א ורב (כמבואר בגמ' דפלוגתתם הוא "כתנאי") שכתב באגרות קודש ח"א עמ' קטז (נדפס בלקו"ש ח"ו עמ' 143) וזלה"ק: "אמרז"ל (ר"ה י, ב) תניא ר"א כו' בתשרי עתידין להגאל רי"א כו' בניסן עתידין להגאל (ועיי"ש כז, א בתוס' סד"ה כמאן) ומפרש טעמייהו דר"א יליף שופר משופר דר"ה, תקעו בחדש שופר, ולר"י יליף מליל שימורים, הנאמר ביצי"מ, ליל המשומר ובא מוימ"ב, וי"ל דפלוגתתם בגאולה לענין הזמן, מתאמת לפלוגתתם בגאולה במצב נפש בני"א אז בקיום התומ"צ. והוא בסנה' (צז, ב) דרא"א דישראל נגאלין ע"י שמעצמן עושין תשובה - שזהו ג"כ רמז שופר דר"ה, וכמו שהאריך הרמב"ם בהל' תשובה פ"ג ה"ד, ובכלל הוא ענין חדש תשרי. . ורי"א דאפי' אין עושין תשובה מעצמן נגאלין, כי הקב"ה מעמיד להן מלך שגזירותיו קשות כהמן כו' ומחזירין למוטב...". עכלה"ק, וכ"כ שם גם בעמ' קיז (נדפס בלקו"ש ח"ד עמ' 1292) ועד"ז איתא בלקו"ש ח"א עמ' 235 עיי"ש ובאור התורה פ' בא עמ' רנט והלאה, ובחל"ב (עמ' 184) כתב, וזלה"ק: "דהנה אמרז"ל (ר"ה יא, א) אר"י בניסן נגאלו בניסן עתידים להגאל, - וקי"ל כר"י דהגאולה היא בניסן, ע"פ הכלל דר"א ור"י הלכה כר"י, כדאיתא בס' כללי הש"ס, ועיג"כ פרש"י ותוס' ר"ה (יב, א) על מרז"ל למבול כר"א, דכתבו דמדמונין לתקופות כר"י הרי דכר"י ס"ל כו'. ובתוד"ה כמאן (ר"ה כז, א) תימה הא קי"ל כר"י כו'", עכלה"ק, נמצא דכשם דפסקינן כרבי יהושע דבניסן עתידין להגאל, פסקינן כמותו גם לענין תשובה, ולא כהגר"י פיק דסב"ל שהרמב"ם פסק כרב וכר"א, וכ"כ בלקו"ש ח"א עמ' 308 עיי"ש, ועי' גם באגרות קודש ח"א עמ' קמו שהרמב"ם פסק כרבי יהושע בענין התשובה.

ואף דלכאורה ממ"ש הרמב"ם "ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה" משמע דסב"ל כר"א וכרב? הרי נת' בהמכתב דכו"ע מודי דבעינן תשובה להגאולה, ופלוגתתם הוא דלפי ר"א בעינן תשובה דוקא מצד עצמם ולא מצד ההכרח, דרק אז יזכו להגאולה, משא"כ ר"י סב"ל דאם לא יעשו תשובה מצ"ע יכריח אותם הקב"ה לעשות תשובה ואז נגאלין, וכן פירש המהרש"א בחדא"ג שם, וראה לקו"ש חכ"ד עמ' 530.

וא"כ פליגי אתוד"ה ומודה (ב"ב סב, א), ואף שהקשו לו קושיות על פסק הדין, בכל זה לא הדר בו, בידעו ברור בשכלו אשר כן הוא הפסק למרות הקושיא והפירכא עכלה"ק.

ועי' גם בס' 'סדר משנה' שם שהאריך בזה, ולאחר שהקשה קושיא הנ"ל על הכס"מ, ביאר ג"כ דלפי ר"א ורב צריכים לעשות תשובה מעצמם דוקא, ולרבי יהושע ושמואל מספיק גם כשבא מצד ההכרח מלמעלה, והביא ב' פירושי רש"י הנ"ל בדעת שמואל דיו לאבל וכו', וביאר דלפי פירוש הא' דקאי על הקב"ה, כוונת שמואל דאם אין עושין תשובה מבחירתם ורצונם הטוב, הקב"ה יעשה למען כבוד שמו לסבב להם סיבה המכרחת אותם לשוב לה', אבל בלא תשובה כלל גם שמואל מודה שלא יהיו נגאלין, משא"כ לפי' הב' דקאי על ישראל "שדיו לישראל צער הגלות ואפילו בלי תשובה כלל נגאלין" אי"צ תשובה כלל, (וכנראה שכן פי' ר"ד בונפיל), והרמב"ם פירש כאופן הא' כי לפי"ז מובן בפשטות הא דקאמר הגמ' דשמואל כרבי יהושע שאמר דהקדוש ברוך הוא מעמיד להן מלך וכו' וישראל עושין תשובה ומחזירן למוטב וזהו גם דעת שמואל, אבל אי נימא כפירוש הב' דלשמואל אי"צ תשובה כלל א"כ שמואל כמאן? ונצטרך לדחוק דקאי על ברייתא הב' שם ולומר דב' הברייתות פליגי וכו', לכן פירש הרמב"ם דלכו"ע בעינן תשובה ופלוגתתם הוא כהמבואר לעיל אם בעינן תשובה הבאה מצ"ע או לא, וכל המשך הפסוקים דקאמר רבי יהושע כוונתו להכריח שאין צריך שהתשובה יבוא מצד עצמם עי"ש בארוכה, וזהו גם כפירושו של הרבי דלכו"ע בעינן תשובה ופליגי אם בעינן תשובה מעצמם דוקא או לא, והלכה כרבי יהושע, וזהו גם כוונת הרמב"ם במ"ש שהבטיחה תורה וכו' שנאמר והי' כי יבאו עליך כל הדברים וגו' ושבת עד ה' אלהיך ושב ה' אלהיך וגו', דגם תשובה הבאה מלמעלה פועל הגאולה, ועי' גם בנצח ישראל למהר"ל פ"א ופל"א שכ"כ, ועי' מהרש"א חדא"ג יומא (פו, א), בד"ה שובו, ובס' 'אמונות ודעות' להרס"ג מאמר ח פ"ה.

והנה לפי המבואר בשיטת הרמב"ם, לכאורה יש מקום לתרץ הא דכתב הרמב"ם בהל' מלכים (פי"א ה"ד) שמשיח "יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדהק", ולכאורה קשה כיון שכבר עשו תשובה לפני ביאת משיח מה צורך אח"כ שמשיח יכוף כל ישראל לילך בה וכו'?

ולפי מה שנת' אפ"ל שהתשובה שבאה מקודם שהוא מצד ההכרח אינה תשובה גמורה וכו', ומשיח יפעול בבנ"י שישובו מתוך רצונם מצ"ע ומ"ש "ויכוף" היינו שיפעול זה ע"י דברים וכו' כמבואר בכ"מ, ודוחק כי מהלשון "ויכוף" לא משמע כן.

הבטיחה תורה שישראל עושיין תשובה מצד עצמם

אמנם לכאורה יש להקשות על כל זה, שהרי איתא בלקו"ש ח"ל עמ' 200 וז"ל: "תשובה לאמיתתה היא כאשר האדם מתעורר מצ"ע לשוב לה' ולא מפני סיבה מבחוץ שהכריחה (כגון שעושה תשובה מיראה או מכשלון כח) כי כיון שענין התשובה הוא עד ש"יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם" הרי אם היתה סיבה חיצונית לתשובתו אין כאן "בטחון" גמור "שלא ישוב לזה החטא לעולם" ולכן מאריך הרמב"ם כאן (בריש פ"ז) אודות ענין בחירה חפשית כי תשובה אמיתית באה רק מצד בחירתו החפשית של אדם וכו', וזהו דיוק לשון הרמב"ם שלאחר שמאריך בב' פרקים (פרק ה-ו) ע"ד בחירה חפשית של האדם כתב (ברפ"ז) "הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כמו שבארנו ישתדל אדם לעשות תשובה ולהתוודות פיו מחטאיו ולנעור כפיו מחטאיו וכו'" דמ"ש כאן דוקא לשון זה הוא מפני שכוונתו הוא לאופן התשובה שהתחיל לבאר בפ"ה שבאה אך ורק מבחירתו החפשית של האדם ולכן "ישתדל אדם לעשות תשובה" כלומר ענין התשובה צ"ל תוצאה מהשתדלותו ורצונו של האדם מצ"ע וכו' ופשיטא שאינו בא מחמת שהכריחו אותו מלמעלה לעשות תשובה "עכ"ל. ולפי"ז נמצא דהא דאיירי בה"ה שם שישראל עושיין תשובה וכו' היינו תשובה מצד עצמם ולא מצד ההכרח מלמעלה וא"כ זהו כדעת רב ורבי אלעזר, ולא כמבואר לעיל דקיימ"ל כרבי יהושע?

ויש לתרץ ע"פ מ"ש בלקו"ש חכ"ז עמ' 215 (שיחה ב' לפ' בחוקותי סעי' יג) שמבאר שם דתשובה הבאה מצד יסורי הגלות אינה תשובה בשלימותו כי לא נפעל שינוי אמיתי בהאדם, ועפ"ז יומתק החידוש של גאולה העתידה שפסק הרמב"ם להלכה שאין ישראל נגאלין אלא בתשובה, וממשיך ד"הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין" שי"ל דכוונת הרמב"ם בזה דהבטיחה התורה דישראל יעשו תשובה מצד מציאותם הם, ז.א. אעפ"י שמקודם יהי' (כמ"ש הרמב"ם שם) "יבואו עליך כל הדברים" [היינו שיבוא מצד ההכרח] מ"מ יהי' אח"כ ושבת עד ה"א שיהי' תשובה שלהם, וממשיך לבאר (כנ"ל) שלכן הביא הרמב"ם בפ"ז לאחר שהאריך בפ"ה - ופ"ו בענין בחירה חפשית והתחיל פ"ז עם "הואיל ורשות נתונה וכו'" דהיינו שצריך לעשות תשובה בבחירה חפשית, ובהמשך לזה מביא הענין

דהבטיחה התורה וכו' דישראל יעשו תשובה זו הבאה מצד בחירה חפשית של האדם עיי"ש ובהערה 47, וכ"כ בחכ"ז שם הערה 43 עיי"ש.

הרי יוצא מזה דשניהם אמת, דפסק כרבי יהושע שהקדוש ברוך הוא מעמיד להן וכו' וישראל עושין תשובה [ולא כר"א דצריך לבוא לגמרי מצד עצמם] אלא דהבטחה זו כוללת שאח"כ יעשו תשובה גם מצ"ע מצד בחירתם הם, ז.א. שההבטחה כוללת ב' דברים: (א) דאפילו אם לא יהיו ראויים מצ"ע יכריחם לעשות תשובה, (ב) שאח"כ יוסיפו לעשות תשובה מצד בחירתם הם וא"ש, וכן ביאר דעת הרמב"ם ב'ספר התשובה' כרך שני עמ' תכג עיי"ש.

לאחר שעשו תשובה למה צריך משיח לכופף כל ישראל

אלא דלפי"ז חזרה קושיא הנ"ל לדוכתא, כיון שכבר לפני ביאת משיח עשו ישראל תשובה מבחירתם החפשית, למה צריך משיח אח"כ לכופף את כל ישראל וכו'?

והנה יש שכתבו לתרץ שיטת הרמב"ם באופן מחודש: שישנם ב' ענינים: (א) ביאת משיח (ב) פעולותיו שפועל בתהליך הגאולה כמו קיבוץ גלויות בנין ביהמ"ק וכו', והא דפסק הרמב"ם דאין ישראל נגאלין אלא בתשובה איירי אודות הפעולות של הגאולה שיעשה אחר ביאתו, וזה לא שייך לפלוגתא דתנאי ואמוראי בסנהדרין שהובא לעיל, כי הם איירי לענין ביאת משיח לבד, - דגם בזה שייך הלשון "נגאלין", כי בזה גופא שבא הוה ג"כ אתחלתא דגאולה, וע"ד המבואר בברכות (ט, א), לגבי יציאת מצרים שכבר נקרא גאולה בלילה כיון שניתן להם רשות לצאת עיי"ש - והם פליגי אם אפשר להיות התגלות מלך המשיח בלי שישראל יעשו תשובה מקודם, דר"א ורב סב"ל דאי אפשר להיות ביאת משיח בלי תשובה, ורבי יהושע ושמאל סב"ל דאפשר להיות גם בלי תשובה כלל, ובנוגע לפלוגתא זו לא איירי הרמב"ם ולא הכריע בזה כלל, וכל מה שכתב הוא, דלכו"ע אחר ביאת משיח לפני שיתחיל לפעול פעולות הגאולה, בודאי יעשו ישראל תשובה, ובזה ליכא שום פלוגתא, ועפ"ז א"ש מ"ש בהל' מלכים שמשח יכוף כל ישראל, כיון דלפני ביאתו אין הכרעה אם נקטינן כר"א או כר"י ואפשר שלא יעשו תשובה, אבל משיח ודאי יכוף כל ישראל וכו' עכתוה"ד.

אבל לכאורה דוחק גדול לפרש כן משום: (א) הרי הרמב"ם הביא שם הפסוק ד"והיה כי יבאו עליך כל הדברים וגו' ושבת עד ה' אלהיך ושב ה' אלהיך וגו'", דמשמע דאיירי בתשובה שבא בהמשך להגלות וכו' ולא אודות התשובה שלאחר ביאת משיח.

(ב) מהא דקאמר "סוסף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן" משמע דאיירי בתשובה שלפני ביאת המשיח. (ג) הן אמת דאיתא עד"ז באחרונים שישנם ב' ענינים ביאת משיח ושלמות ביאתו כשתתכונן מלכותו וכו', וכמבואר בארוכה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' א וסי' טו ממכתב רנ"ע עיי"ש, וכ"כ בשו"ת תשובה מאהבה סי' ריא דביום שכן דוד בא אז לא תהי' הגאולה כי אם כמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פי"א אחר שיכוף את ישראל ללכת בדרכי התורה וילחם מלחמת ה' ויצליח ויבנה המקדש וכו' אז תהי' הגאולה שלימה וכו', עכ"ל, מיהו הי' שייך לפרש כן אם הי' לשון התנאי ד"אין בן דוד בא וכו'" אבל כיון שלשונם הוא ד"אין נגאלין אלא בתשובה וכו'" משמע דאיירי גם אודות המשך הגאולה. (ד) הרמב"ם בפיהמ"ש (סנהדרין פ"א מ"ג) כתב וז"ל: "ואני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח וזה יהיה מסימניו אמר ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחלה ואחרי כן יקרא לך עיר הצדק, וזה יהיה בלי ספק כאשר יכשיר ה' לבות בני אדם וירכו במעשה הטוב ותגדל תשוקתם לה' ולתורתו ויתרבה ישרם לפני בוא המשיח כמו שנתבאר בפסוקי המקרא" עכ"ל, הרי בפשטות משמע מזה שהרמב"ם אכן סב"ל שיעשו תשובה לפני ביאתו. (ה) הרמב"ם בהל' מלכים - פי"א - יב - דאיירי אודות ימות המשיח, לא הזכיר כלל אודות ענין התשובה, והנה בשלמא אי נימא דהתשובה הוא תנאי לפני ביאת משיח א"ש שהביאו רק בהל' תשובה, כיון דזהו פרט בהל' תשובה שרק זה מביאה הגאולה, אבל אי נימא דכוונת הרמב"ם שם הוא לפעולתיו של מלך המשיח לאחר ביאתו, ודאי הי' צריך להביא זה בהל' מלכים? (ו) ראה בספר מנהגי מהרי"ל (עשיית) שכתב "שחייב אדם לשוב בתשובה בכל יום משום דלימות המשיח אין מקבלין בתשובה, ודוגמת זה אין מקבלין גרים או דהמתגייר או אינו עושה מאהבת השי"ת רק לשמוח בשמחת ישראל ומאחר דאנו מצפין לישועה בכל יום מי שאינו שב ויבוא משיח ב"ב שוב לא מצי שב וישאר ח"ו בחטאיו" עכ"ל, (הובא גם בשיחת ש"פ האזינו תשי"ט סעי' ו עיי"ש), נמצא לפי דבריו דעבודת התשובה - המביאה לידי שכר וכיו"ב - לא שייך בימות המשיח? אמנם בזה י"ל דזה אינו לפי שיטת הרמב"ם

דסב"ל (הל' תשובה פ"ט ה"ב והל' מלכים פי"ב ה"א) ד"אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", וראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' נז, וכבר שקו"ט בזה ב'הערות וביאורים' גליון תתקב-תתקו עיי"ש.

ולכן י"ל דהרמב"ם ותנאי ואמוראי איירי בענין אחד, וכפי שנת' לעיל שהרמב"ם פסק כרבי יהושע, והא שהוקשה לעיל דכיון שכבר עשו תשובה בבחירתם, מה שייך לומר שמשיח יכוף כל ישראל? נראה לתרץ שהענין דהבטיחה תורה שישראל עושין תשובה הוא הבטחה רק על הכלל ולא על כל יחיד בפרט וכשרוב בני"י עושין תשובה מיד הן נגאלין, ופעולתו של משיח הוא שיכוף כל ישראל - היינו כאו"א מישראל בפרט.

ובאג"ק ח"א עמ' קמו כתב וזלה"ק: "לאחר שנת"ל אפשריות הדבר יש להביא ראיה שיהי' כן, שכאו"א מישראל, יהי' מי שיהי', יתאחד סוף סוף בשרשו ומקורו, והוא: נת"ל דתשובה לכל מהני. והנה ארז"ל (רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה וכדעת ר' יהושע בסנה' צז, ב): וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן, והנה יכול האומר לומר, שבכהנ"ל הנה, כמו בכ"מ הרי גם פה, התורה על הרוב - רוב בני"י - תדבר, ואין מזה ראיה שכאו"א מישראל, ואפילו רשעים גמורים, ישובו. אבל מבואר הדבר בערובין (כא, ב) דקאמר שם: תאנים הטובות אלו צדיקים גמורים תאנים הרעות אלו רשעים גמורים, ושם תאמר אבד סברם ובטל סכויים ת"ל הדודאים נתנו ריח אלו ואלו עתידים שינתנו ריח", עכלה"ק, עיי"ש עוד.

והנה אף דמסיק הרבי שכן תהי' בכאו"א מישראל, מ"מ י"ל דאין הכוונה שהבטחת התורה כולל שכל יחיד בפרט יעשה תשובה, אלא הכוונה רק לומר שגם רשעים נכללו בהך הבטחה, ואכתי י"ל דגוף ההבטחה היא רק על הכלל ולא על או"א בפרטיות, עוד אפשר לפרש שהכוונה היא דלפועל סו"ס כאו"א בפרט יעשה תשובה וכו', אלא שאין זה מצד שהבטיחה התורה אלא ע"י המשך פעולתו של משיח וכיו"ב.

ואם כנים הדברים יש לתרץ בזה קושיא הידועה דאיך מתאים הענין שהבטיחה התורה שישראל עושין תשובה עם ענין הבחירה? (ראה בס' התשובה ח"ב עמ' תכה שכן הקשה בס' 'דעת קדושים' להגר"ר האמבורגער, ובס' 'משנת יעבץ' - מועדים - סי' נד ובכ"מ) ולהנ"ל ניחא דהרי מבואר בלקו"ש חל"ו עמ' 10 דיסוד ענין הבחירה נאמר רק בשייכות

להנהגת אדם פרטי, אבל לא בנוגע לכלל ישראל, וכפי שהי' במ"ת שלא הי' מצד בחירתם אלא כפה עליהם הר כגיגית עיי"ש, וא"כ גם הכא יש לתרץ כן כי אין ההבטחה על הפרט, ודומה למ"ש הרמב"ם (הל' תשובה פ"ו ה"ה) לגבי גזרת ועבדום וענו אותם שלא נגזר על היחיד וכו', וראה תורת שלום עמ' 22 ולקו"ש ח"ז עמ' 7 הערה 57. ובהערות ובאורים גליין תריד, ואכמ"ל.

ואכתי יל"ע ממ"ש בחכ"ז שם בהערה *43 וז"ל: "וי"ל שזה שהרמב"ם מביא תחילת הכתוב "והי' כי יבואו עליך כל הדברים גו'" הוא רק להביא ראי' שהכתוב מדבר בזמן "דסוף גלותן'", "עכ"ל, דלכאורה משמע מזה שכל הלכה זו עם ההבטחה איירי רק בנוגע לתשובה הבאה מחמת בחירה חפשית ולא מה שבא מצד ההכרח, ולפי מה שנת' הלא זהו כדעת ר"א?

ועי' גם לקו"ש חל"ב עמ' 82 (שיחה א לפ' תזריע סעי' ו) שביאר מאחז"ל (סנהדרין צח, א) "אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או שכולו חייב"³ דדור שכולו חייב הוא שלמעני למעני אעשה ופי' המהרש"א בחדא"ג שיעמיד להם הקב"ה מלך כו' שעיי"ז יעשו תשובה, או בדור שכולו זכאי שבנ"י יעשו תשובה רצונית, ולהלכה פסק הרמב"ם שהבטיחה התורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן שי"ל הכוונה כמ"ש במ"א (חכ"ז המובא לעיל) לתשובה שלימה תשובה רצונית, ומיד הן נגאלין עיי"ש. דמשמע שהרמב"ם לא סב"ל שהתשובה באה עיי' שיעמיד להם מלך וכו', וצ"ע שהרי הרמב"ם פסק כרבי יהושע.

וראה מאמר ד"ה החודש הזה לכם תשל"ה (ספר המאמרים תשל"ה עמ' 344) שביאר הענין באופ"א, דאף דפסקינן כרבי יהושע דבניסן עתידין להגאל, מ"מ גם לשיטתו צ"ל תשובה, אלא תהי' סוג תשובה של חודש ניסן, שאינו בסדר והדרגה כמו בחודש תשרי, אלא באופן של דילוג כהרף עין עיי"ש.

החילוק בין הגאולה ד"בעתה" ל"אחישה"

ובס' 'קובץ המועדים' - חנוכה פורים - (עמ' תקפא) הקשה, דכיון שהבטיחה התורה שסוף לעשות תשובה, נמצא לכאורה שמובטח להם

שלעולם יגאלו בגאולה ד"אחישנה" דוקא ולא יצטרכו לחכות עד זמן גאולת "בעתה" שהרי זהו מהות גאולת "זכו אחישנה" דמיד שיהיו במצב של זכו יגאלו, משא"כ בגאולת "בעתה" תהי' כאשר לא יהי' מצד של "זכו" עד הזמן הקבוע לקץ, וכבר נת' שהסדר ד"בעתה" שונה מהסדר ד"אחישנה", ולפי זה נמצא שמובטח להם לישראל שלא יהי' כלל הסדר של "בעתה" כיון שהגאולה תהי' לעולם אחר עשיית התשובה כש"זכו"?

והביא מהגרמ"ד סולובייצ'יק שליט"א (שי לתורה ר"ה עמ' ג) שחקר ברמב"ם הנ"ל, האם יש הבטחה על עצם החזרה בתשובה, או שיש הבטחה דאם יחזרו בתשובה מיד יגאלו, והביא שהרמב"ם כתב (הל' תשובה פ"ו ה"ג) וז"ל: "ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דיין האמת שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות ויאבד בחטאו שיעשה", עכ"ל, ומבאר שזהו העונש היותר גדול לאדם שמונעים ממנו לעשות תשובה, ולפי"ז מבאר דאפשר שכוונת הרמב"ם שיש הבטחה לכלל ישראל שלא ימנעו מהם את התשובה ואם ירצו אז יחזרו בתשובה ואז תבוא הגאולה, עכ"ד. ולפי"ז נמצא דליכא הבטחה בתורה שתהי' דוקא גאולת "אחישנה", וזה תלוי רק ברצון ישראל דרק אם ירצו ויחזרו בתשובה אז מיד יגאלו עיי"ש.

אלא דפשטות לשון הרמב"ם "וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה וכו'" הוא שההבטחה היא על עצם עשיית התשובה, ויש לבאר זה דהגאולה ד"זכו" היא כשעשו תשובה בתחילה לפי הזמן ד"בעתה" מצד עצמם בלי שום הכרח מבחוץ, אבל הגאולה ד"בעתה" היא כשמגיע הזמן, "סוף גלותן" ועדיין לא עשו תשובה, דאז מצד ההכרח מלמעלה עושים תשובה, ואף דאח"כ עשו תשובה גם מרצונם כמבואר לעיל, מ"מ כיון שכל ההתחלה היתה מצד ההכרח מלמעלה, לכן תהי' סדר הגאולה של "בעתה" דוקא, וכמבואר בכ"מ (ראה לקוטי שיחות חכ"ז שיחה א לפ' בחוקותי ובכ"מ), שהרמב"ם בספר היד איירי רק בסדר הגאולה של "בעתה" ולא בסדר ד"אחישנה" כיון שכך מוכרח להיות מצד ההלכה, נמצא דכל ההלכה דהבטיחה התורה וכו' איירי בהסדר של "בעתה".



פרשה שני' דק"ש שייך להזמן דלעתיד [גליון]

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 10 ואילך) השאיר ידידי הרב י.ג.ק. שי' דברי הרבי בצע"ג ומצוה ליישב. והוא על מ"ש בלקו"ש ח"ד (עמ' 1336): "בהמבואר בדא"ח דפרשה שני' דק"ש, שמקדים וקשרתם ללמדתם, שזהו הסדר דלעתיד לבוא דמעשה גדול, ואין מתאים זה עם האמור (ברכות לה, ב) דפרשה שני' היא כשאין עושין רצונו של מקום. יש לפרש, שהרי גם לע"ל יהיו כמה סוגים "מגדולם ועד קטנם" "והנער בן מאה שנה ימות", אף שבכללות אז הסדר, ליחד יחודים עליונים יותר להמשיך אורות עליונים יותר מהאצילות, וכמבואר באגה"ק לרבנו הזקן סוף סי' כו". עכ"ל.

ומקשה הרב הנ"ל, דלכאוו' כ"ז אינו מובן כלל, שהרי בפרשה שני' דק"ש נאמרו ג"כ הפסוקים של "השמרו לכם פן יפתה לבבכם וגו' וחרה אף ה' בכם וגו' ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה וגו'" והאם על כ"ז שייך לומר שזה מדבר על לע"ל?!

ומוסיף עוד דמפורש בדרושי דא"ח דלא כל הפרשה מדברת על לע"ל, דרק ממש"נ "ושמתם את דברי אלה על לבבכם" קאי על לע"ל, וא"כ לק"מ, דבתחילת הפרשה שנאמר שם ואספת דגנך אין זה שייך להזמן דלע"ל. וא"כ מדוע נדחק הרבי לומר דכל הפרשה שייך להזמן דלע"ל? ומסיים: "ולפענ"ד צע"ג ומצוה ליישב".

ואשתומם כשעה חדא על שהשאיר דברי הרבי בצע"ע בלי לנסות כלל לתרץ בשעה שלכאוו' ישנם כמה צדדים לת' ולבאר הענין, ואענה גם אני את חלקי (ובודאי לא ימנע בר מה שנראה לו בענין זה).

דהנה לכאוו' הו"ל להקשות יתירה מזו, ומיני' ובי', שהרי בדברי הגמ' בברכות שם "ואספת דגנך וגו' . . כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום . . בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'" - לכאוו' מפורש, דבפרשה זו מדבר בזמן הגלות, ובניגוד למש"נ ועמדו זרים דמדבר על לע"ל, ואיך מפרש הרבי דכל פרשה שני' קאי על לע"ל? ומאחר שיצא הרב הנ"ל להקשות, מדוע הרחיק להקשות רק ממש"נ לאח"ז השמרו לכם וגו'?

אלא דע"כ דזה ודאי לא קשה על תי' הרבי, דהגם שבכללות מש"נ ואספת דגנך קאי על זמן הגלות ומש"נ ועמדו זרים קאי על לע"ל, שהרי בכללות המצב ד"אין ישראל עושין רש"מ" הוא בזמן הגלות, והמצב ד"ישראל עושין רש"מ" יהי' לע"ל, אמנם מת' הרבי דבפרטיות אפ"ל דגם לע"ל יהי' שייך (אצל כמה עכ"פ) מצב של אערש"מ. והלא גם בל' הגמ' דאמרו "כאן בזמן שישראל ערש"מ כאן בזמן שאין ערש"מ" (ל' הכולל כל הזמנים), לא משמע דמש"נ ואספת דגנך שייך רק בזה"ז, ומש"נ ועמדו זרים שייך רק לע"ל, ובפשטות כמו שבנוגע למש"נ ועמדו זרים הרי זה שייך גם בזה"ז (אף שכללות מצב זה יהי' לע"ל), וכמפורש בדברי הגמ' שם שכן אמר רשב"י גם בנוגע לזה"ז כתי' להשאלה תורה מה תהא עלי', עד"ז מש"נ ואספת דגנך (שבכללות שייך יותר בזה"ז) שייך שיהי' גם לע"ל.

ונמצא דתוכן ול' הגמ' מסייע להנקודה שמחדש הרבי דגם לע"ל שייך המצב של ואספת דגנך דאין ערש"מ (ועי' עוד במשי"ת בהמשך דכ"ה גם מצד תוכן הענין דאערש"מ המבואר כאן), וזה דלא כמ"ש הרב הנ"ל בהמשך דבריו דאיי"צ לידחק דואספת דגנך יתקיים לע"ל.

ועפ"ז מובן, דלעולם לא שלל הרבי בתירוץ דמש"נ ואספת דגנך שייך בפועל יותר להמצב דזמן הגלות, וא"כ לא יוקשה מש"נ מיד בהמשך לזה השמרו לכם וגו', דלכאו' ברור דזה שייך רק בזמן הגלות, דאפי' א"נ דאכן כ"ה, הרי כיון דבכללות קאי ואספת דגנך על זמן הגלות, ממשיך בכתוב לפרט יותר לגבי זמן זה השמרו לכם וגו', דמאין ערש"מ בדקות משתלשל לאין ערש"מ כפשוטו. והרי לעולם לא כתב הרבי דכל הפרשה כולה כולל מש"נ השמרו לכם וגו' שייך להזמן דלע"ל, אלא בא הרבי בתירוץ לבאר דהענין דאערש"מ שייך גם בהזמן דלע"ל ושכל הפרשה כולה קאי באין ערש"מ, ולכן לא יוקשה מה שנאמר אח"כ בהמשך הפרשה וקשרתם ולמדתם דקאי על לע"ל דמעשה גדול.

אלא שלכ' ס"ס לא העליתי ארוכה בכל הנ"ל, דעדיין קשה מה הכריח הרבי לפרש כן ולא תי' באופן פשוט יותר, שהרי אם בין כך מוכרחים לומר דהפסוקים השמרו לכם וגו' וחרה אף וגו' לא קאי על לע"ל, מדוע לא נחלק כל הפרשה בסכינא חריפא לשתיים, דכל תחילת הפרשה קאי

בזמן הגלות שהוא הזמן דאערש"מ, והמשך הפרשה ממש"נ ושמתם את דברי אלה וגו' קאי על לע"ל דעושינ רש"מי?

וי"ל בזה, דמלבד דכבר נת' דמדברי הגמ' משמע דואספת דגנך שייך לע"ל, (ויתירה מזו) הרי גם מצד תוכן הענין אין לכלול בחדא מחתא כל תחילת הפרשה (עד ושמתם גו'), דאינו דומה כלל הענין של אין ערש"מ במש"נ ואספת דגנך, ומש"נ בהמשך לזה וסרתם ועבדתם, שהרי ידוע דמה שאמרו בגמ' דפרשה שני' איירי בזמן שאין ערש"מ, אין הפי' בזה כפשוטו, אלא כמ"ש בתוד"ה כאן "מיירי ודאי שעושינ רצונו אבל אין עושינ רצונו כ"כ דאינם צדיקים גמורים", ועייג"כ במהרש"א ומאמרי דא"ח שהובאו להלן (לכ') יתירה מזו דהוא רק שחסר בהעבודה דבכל מאדכם, אלא שכמבואר בחסידות מזה יכול להשתלשל ולהתדרדר למצב של וסרתם ועבדתם גו' שאין ערש"מ כפשוטו, ועפ"ז, ודאי דמה שמתדרדר למצב של וסרתם ועבדתם שייך זה רק בזמן הגלות, אבל המצב של אין ערש"מ בדקות שחסר בהעבודה דבכל מאדכם שייך שיהי' כן גם לע"ל.

הנה מלבד זה, מהמבואר בדרושי דא"ח (שע"ז היתה שאלת השואל) מובן מה שנקט הרבי דכללות הפרשה קאי בזמן שאערש"מ, שהרי מבואר בהדרושים דכללות פרשה ראשונה שנאמר בה בכל מאדך קאי בזמן ערש"מ, וכללות פרשה שני' שלא נאמר בה בכל מאדכם קאי בזמן שאערש"מ, והרי גם בפסוק ושמתם וגו' לא נאמר בכל מאדכם (ולהעיר מהל' בלקו"ת שלח (מב, ג) דבפרשה זו לא נזכר בכל מאדכם, ולכן נקרא עדיין אין ערש"מ, ועד"ז הוא הלשון בשאר דרושי דא"ח בענין זה), וא"כ מובן מאד מה שקיבל הרבי הנחת השואל דכל פרשה שני', כולל מש"נ ושמתם וגו' וקשרתם וגו' ולמדתם וגו', קאי בזמן (ששייך בו מצב) שאין ערש"מ.

ומאידך, אם היינו אומרים דכל כוונת התורה לחלק הפרשה לשתיים, דבתחילת הפרשה איירי באין ערש"מ שחסר בהעבודה דבכל מאדך, ובחלק השני איירי שעשה תשובה ועומד בדרגא של ערש"מ, מדוע לא הזכיר בחלק השני של הפרשה (בתיאור התשובה דושמתם וגו') הל' בכל

(1 בפשטות י"ל דאף דאין הכרח בדבר מ"מ תי' הרבי באופן זה (לפי הנחת השואל), כיון דיש מקום לומר כן וכשנ"ת (ואליבא דאמת אינו מוכרח).

מאדכם? הרי זהו החידוש דחלק השני של הפרשה על תחילת הפרשה? אלא ודאי כנ"ל גם אחר תשובה זו עדיין שייך המצב דאין עושין רש"מ².

ועפ"ז, פירוש המשך הפסוקים בפרשה שני' כך: בתחילת הפרשה כתוב השורש דאין ערש"מ, שחסר בהעבודה בכל מאדכם (ובפרטיות שייך זה גם לע"ל), ואח"כ ממשיך בכתוב לפרט שמזה משתלשל וסרתם וגו', ואח"כ כעונש ע"ז וחרה אף גו' שהוא חורבן ביהמ"ק (כמפורש בסה"מ תרכ"ט שהוא להלן), ואח"כ ואבדתם מהרה גו' שהוא שעבוד גליות (כמפורש באוה"ת דלהלן), ואח"כ חוזר ואומר דע"י התשובה דושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם שהיא תשובה על וסרתם ועבדתם וגו', הגם שאין (עכ"פ אצל כאו"א מישראל) תשובה על שורש החטא שהי' חסר בהעבודה דבכל מאדכם, אבל כיון שעשו תשובה על וסרתם, הרי (כל' הרמב"ם) מיד הן נגאלין כיון שנתבטלה סיבת הגלות דמפני חטאנו (וסרתם וגו') גלינו מארצנו (ואבדתם וגו'), ויזכו לימות המשיח שאז יהא מעשה גדול (וקשרתם גו' ולמדתם).

וי"ל עפ"ז עוד, דמדייק שלא להזכיר בהתשובה הענין דבכל מאדכם, כדי להשמיענו שלא נצרך תשובה בדרגה זו כדי שיהיו ראויין להגאולה (וברור לי שדיבר הרבי כמ"פ בענין התשובה שנצרך להגאולה ע"ד שנת' כאן אבל איני יודע כעת מקומו).

והמובן מכ"ז, שדברי הרבי במכתב זה אינם עומדים בסתירה למש"נ בדרושי דא"ח דלא כל הפרשה מדברת על לע"ל (וכמ"ש הרב הנ"ל), דודאי מש"נ ואספת דגנך שייך יותר להמצב דזמן הגלות, ומש"נ השמרו לכם וגו' וחרה וגו' קאי רק על זמן הגלות, ולאידך מש"נ וקשרתם גו' ולמדתם קאי דוקא על לע"ל שמעשה גדול, אמנם ס"ס כיון שכללות הפרשה מדבר בזמן שאין ערש"מ (וכנ"ל דזה מובן מהמבואר בדרושי דא"ח), בא הרבי לבאר איך שייך הענין דאין ערש"מ גם לע"ל. ונמצא דהדברים משלימים זא"ז.

(2) ואין לומר דרק בתחילת הפרשה שנאמר "לאהבה . . . בכל לבבכם ובכל נפשכם" שייך לומר בכל מאדכם, משא"כ בהמשך הפרשה שנאמר "ושמתם את דברי אלה על לבבכם" לא מתאים הלשון בכל מאדכם, דלכאו" כן מתאים בפסוק זה הל' בכל מאדכם (ועצ"ע), ועוד, ס"ס אם כל כוונת התורה דכאן כבר עומד בדרגת ערש"מ, איך שיהי' לא הו"ל להשמיט העיקר.

שוב עיינתי בפנים בדרושי דא"ח שנת' ענין זה, ומוכן מהדברים כמשנ"ת (ומשום מה לא טרח הרב הנ"ל להעתיק המבואר בדא"ח רק קבע שמבואר בדא"ח שצריך לחלק הפרשה לשתיים).

ותחילה אביא הכתוב במאמר ד"ה ופרצת תשח"י (שציין הרב הנ"ל) וז"ל: "ועפ"ז יובן מש"נ בפרשה שני' דק"ש וקשרתם ואח"כ ולמדתם, לפי שבפרשה שני' דק"ש קאי אודות עיקר ותכלית הכוונה שיהי' לעתיד, לאחרי המעמד ומצב שעליו נאמר השמרו לכם וגו' וסרתם וגו', שלאח"ז באה עבודת התשובה, כמ"ש ובקשתם משם את הוי' אלקיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך (ובכל לבבך ובכל נפשך הו"ע הק"ש), וע"י התשובה באה הגאולה. ולכן נאמר בפרשה שני' דק"ש וקשרתם תחלה ואח"כ ולמדתם, לפי שלעתיד יהי' מעשה גדול" - הרי דאף דמבואר כאן דזה שוקשרתם ולמדתם קאי על לע"ל דמעשה גדול, שייך זה רק אחר עבודת התשובה (ושמתם וגו'), שהרי נאמר לפנ"ז וסרתם וגו' (שזה קאי על זמן הגלות), אמנם לאידך לא נאמר בהמאמר דרק תחילת הפרשה איירי בזמן שאערש"מ, והרי כנ"ל לא נאמר גם בפסוק ושמתם "בכל מאדכם" (ולהעיר דגם בהפסוק שמביא בהמאמר ובקשתם וגו' לא נאמר בכל מאדך), וא"כ ס"ס מובן דא"א לחלק הפרשה בסכינא חריפא לשתיים וכמו שרצה הרב הנ"ל לתרץ.

ועד"ז באוה"ת (ואתחנן עמ' רמח) שכתב שם דמש"נ וסרתם ועבדתם וגו' "ר"ל שעתיד להיות כן שיסורו מן הדרך וישתעבדו בגליות בין עו"כ ע' שרים", ומש"נ ושמתם את הו"ע התשובה, ורק אחר זה נאמר וקשרתם וגו' ולמדתם וגו' דקאי על לע"ל דמעשה גדול. ובד"ה אני לדודי תרכ"ט כתב דמש"נ וחרה אף ה' בכס וגו' קאי על חורבן ביהמ"ק, ומש"נ ושמתם את הו"ע התשובה, ורק אח"ז יהי' מעשה המצוות גבוהים עיי"ש. דמכ"ז אכן ברור דהפסוקים השמרו לכם וגו' וחרה אף וגו' מדבר על החורבן והגליות, וכבר נת' דמובן המשך הפסוקים, אבל לאידך לא נת' במאמרים אלו דאחר מש"נ ושמתם קאי רק במצב של עושין רש"מ, ואדרבא, גם אחר התשובה דושמתם את שלא נזכר בכל מאדכם, מובן דקאי בזמן שעדיין שייך מצב של אין ערש"מ כנ"ל.

והנה בכל דרושי דא"ח הנ"ל נת' הענין דמעשה גדול המבואר בפרשה שני'. שוב ראיתי בשאר דרושי דא"ח (נסמן בלקו"ש ח"ב אמור א) שביארו מה שבפרשה שני' מקדים וקשרתם וגו' לולמדתם גו' באו"א,

ומפורש בהם דהקדמת וקשרתם לולמדתם בעבודה, הוא אותו סוג העבודה במצב של אין ערש"מ.

דהנה בלקו"ת שלח (מג, א) מבאר החילוק בין עושיין רש"מ ואין ערש"מ בעבודת האדם, "ועדיין אין ערש"מ . . . ולכך נאמר גבי בחי' ובכל נפשכם ואספת דגנך וגו' מחמת שהוא עדיין בזו המדרגה להעלות ניצוצין קדישיין המפוזרים בעסק מו"מ ובחרישה ובזריעה . . . אבל לעתיד ועמדו זרים ורעו וגו' . . . שיהיו בבחינת ובכל מאדכם דהיינו תשוקה ורצון המקום לבחי' סוכ"ע לא יוכלו להשפיל עצמן לתקן בחי' מקום אלא שיאכלו מן המוכן³". ובמאמרי אדה"ו (הנחות הר"פ עמ' קנז) מפורש יותר, דבעושיין רש"מ לא יהיו נצרכים לברר בירורין מאחר שיהי' התגלות מסוכ"ע, ואין ערש"מ צריך לברר בירורין.

ומוסיף ע"ז במאמרי אדה"ז שם "ובזה יובן אשר בפ' ראשונה כתיב ושננתם לבניך כו' וקשרתם וכו' . . . כי בפ' ראשונה שכתוב בכל מאדך אז ההליכה הוא בפנימי' ממעלמ"ט ולכן תורה מקודם התגלות פנימיות התגלות או"ס בחכ' . . . אבל בפ' שני' שכתוב פן יפתה לבבכם ואח"כ כשחוזרין בתשובה ושמתם את דברי אלה על לבבכם וכו' אז צריך לברר בירורין ממטה למעלה, אז מקודם מצות מעשיות הבירור בעשי'...", עיי"ש. ועד"ז מבאר באוה"ת ובתרכ"ט שנשמך בלקו"ש. ועיג"כ בלקו"ש ח"ט שיחה ב לפ' עקב באריכות בביאור זה (אלא שלא נזכר בהשיחה הענין דאין ערש"מ, ומבאר העילוי בפרשה שני' על פרשה ראשונה. עיי"ש).

הרי לנו ביאור שונה בענין הקדמת וקשרתם לולמדתם, והשינוי הוא בב' פרטים: א. האם נלמד מהקדמת המעשה הגדלות והמעלה במעשה בניגד לתלמוד, או שנלמד מזה הסדר בעבודת האדם שצריך להקדים המעשה לפני הלימוד. ב. האם מדבר בענין (השייך ל)עבודת הבירורים, דשייך רק בזה"ז, או שמדבר בנוגע להעבודה לע"ל דמעשה גדול. והנה אף שהם ביאורים שונים, ודאי יש שייכות ביניהם (ע"פ הידוע שכל הפירושים באותו פסוק שייכים זל"ז), וצ"ע בהשייכות.

(3) יש להעיר, דהגם שכ' כאן שלע"ל יהיו בדרגא דבכל מאדכם השייך למש"נ ועמדו זרים, אמנם לא פי' דזהו כוונת הכתוב בחלק השני דפרשה שני'. ועוד, לא כתב דזה יהי' דרגת כאו"א מישראל ממש אלא שבכללות זהו המצב שיהי' לע"ל.

אמנם איך שיהי', הרי רואין מכאן שבכמה מאמרים הגם שמפרש שושמתם גו' הוא עבודת התשובה, מ"מ מפרש הפסוקים וקשרתם גו' ולמדתם גו' בענין עבודת הביורורים שהוא העבודה במצב של אין ערש"מ. ובפשטות, טעם הדבר שמפרש כן הוא כיון שלא הוזכר בכל הפרשה בכל מאדכם כנ"ל (וכפי שהובא ביאור זה במאמרים אלו). וא"כ עד"ז צ"ל, דגם לפי המבואר בשאר המאמרים דוקשרתם ולמדתם קאי על לע"ל שמעשה גדול, עדיין שייך בזמן זה מצב של אין ערש"מ, ולכן לא נאמר בכל מאדכם.

אלא שלכ' מה שצ"ע בדברי הרבי בהמכתב הוא עצם הביאור שכתב דגם בזמן שיהא מעשה גדול יהי' שייך מצב של אין ערש"מ, דהנה עצם נקודה זו שגם לע"ל שייך ענין של אין ערש"מ, ושייך ענין העונשין כמ"ש הנער בן מאה שנה ימות, כבר כתב הרבי עד"ז בכ"מ, עי' בלקו"ש חל"ז (שיחה לפ' בחוקותי) שביאר בנוגע לזה שהפליאו חז"ל בהיעודים גשמיים דלע"ל, "כי גם לע"ל לא יגיע כאו"א תיכף להשגה נעלית בשכר רוחני. . ולכן יש צורך בנסים ונפלאות גשמיים, כדי להקדים ולזרזו על קיום התומ"צ". עיי"ש. והרי אם גם לע"ל יהי' צורך לכמה מבנ"י לזרזם בשכר גשמי, מובן מה ששייך אז ענין העונשין, ומובן גם שלא יהיו בדרגת ערש"מ (כפי המבואר בחסידות). ומובן עוד משיחה זו, דכל דברים אלו שייך גם בתקופה השני' של ימות המשיח שיהיו אז אותות ומופתים (וכמובאר בהשיחות דרק בתקופה שני' של ימיה"מ יארעו דברים היוצאים מדרכי הטבע), דגם אז יהיו מבנ"י שיהי' צורך לזרזם בשכר גשמי (וכן מוכח מהמדרש שהובא להלן לגבי לוקט תאנה בשבת. ובזכרוני ששקו"ט בזה בארוכה בהערות). וכן יש לציין ג"כ לשיחה הידוע (בתכ"ד שופטים) דגם לע"ל יהי' שייך מציאות של הורג נפש בשגגה. אלא דשם דאיירי בענין הורג נפש כתב זה רק על התקופה הראשונה בימות המשיח. ועוד.

אמנם לכאו' בהזמן שיהי' מעשה גדול לא שייך כל זה, דעי' בלקו"ש (חכ"ה עמ' 263 ואילך) שמבאר שם בארוכה הענין דלע"ל מעשה גדול, ומבואר שם דהענין דמעשה גדול הוא בהתקופה שעליו נאמר ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, ושבתקופה זו "וועט מען ניט דארפן אנקומען צום לימוד הל' שבת כדי דאס צו מונע זיין, ע"ד ווי א פיצל קינד שטעקט

ניט אריין זיין האנט אין פייער, און א בהמה שפרינגט ניא אין פייער⁴, דלכאו' בתקופה זו אינו שייך כלל וכלל הענין דשכר ועונש ואין שייך העבודה באופן של אערש"מ (שהוא הענין דלברר בירוויין)?

ומה שלכאו' צ"ל בזה הוא דבהענין דמעשה גדול ישנם כמה דרגות. דהנה בחסידות ישנם כמה ביאורים בהענין דמעשה גדול, דבהשיחה שם מבאר דמעשה הוא מל' כפי', ובענין הביטול ישנם כמה דרגות (עי' בהשיחה), ולע"ל יהי' מעשה גדול כי אז יהי' בגלוי הביטול שבמעשה, שהוא הביטול דעצם הנפש (ועד"ז מבאר בד"ה ועבדי דוד תשמ"ו (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' רכא ואילך) עיי"ש). אבל בכ"מ (עי' בד"ה וה' אמר (סה"מ מלוקט ח"א עמ' רה ואילך) ובד"ה ביום השמיני (סה"מ מלוקט ח"ד עמ' קט ואילך)) מבואר דלע"ל יתגלה המעלה דספירת המלכות והמעלה דעבודת המטה, ומבאר שם ב' דרגות בהמעלה דעבודת המטה, ולע"ל יהי' אז מעשה גדול שיתגלה המעלה דענין המעשה מצ"ע. וא"כ י"ל דגם לע"ל גופא שיהי' מעשה (מצ"ע) גדול, ישנם כמה דרגות בגילוי הביטול דעצם הנשמה, וכמה דרגות בגילוי מעלת המעשה מצ"ע, ובתקופה מוקדמת יותר (אבל אפשר להיות כן גם בתקופה מוקדמת דתקופה השני' דימוה"מ כנ"ל) עדיין יהי' שייך אצל כמה מצב של אין ערש"מ.

המורם מכל הנ"ל, דדברי הרבי בהמכתב מדויקים בתכלית, ומתאימים ומוכרחים: א. מצד פשטות הפסוקים בהפרשה. ב. מצד דיוק ל' הגמ' בברכות. ג. מצד המבואר בדרושי דא"ח בענין זה (ועוד) וכשנ"ת בארוכה.



(4) ומה שהביא כאן בהשיחה מ"ש במדרש דלע"ל יזעק התאנה דשבת היום, אינו כדי לפרש דבתקופה זו עדיין יתאוה האדם ללקוט תאנה בשבת, אלא שכמו שמצינו כן לגבי התאנה כך י"ל לגבי האדם עצמו שלא יתאוה כלל לזה אלא יתרחק מזה כמין האש.

בענין הנ"ל

הרב אשר פרקש

משפיע בישיבה גדולה חב"ד ב.א. ארגונינה

בגליון הקודם (עמ' 10 ואילך) הקשה הרב י.י.ק. שי' על המכתב שבלקו"ש ח"ד (עמ' 1336) בענין פרשה שני' של ק"ש, שמבואר בדא"ח דזה שמקדים וקשרתם ללמדתם הוא ע"ד לעת"ל שאז יהי' מעשה גדול, ואיך זה מתאים עם האמור בברכות (לה, ב) דפרשה שני' הוא כשאיך עושיין רצונו של מקום, ומבאר הרבי שגם לעת"ל יהי' דרגות שונות, ובמילא שייך ענין אין עושיין רצונו של מקום בדקות עכ"פ.

והקשה הנ"ל, דהא בפרשה שני' ישנם גם הפסוקים "השמרו לכם גו' וחרה אף ה' וגו'" שבודאי אינם שייכים ללעת"ל דבודאי אין הכוונה בדא"ח שכל הפרשה קאי על לעת"ל, רק פסוקים האחרונים, ומהי הקושיא מעיקרא מזה שבתחילת הפרשה מדבר דאין עושיין רצונו של מקום? ומצווה ליישב.

וי"ל הביאור בזה בפשטות, שהקושיא אינה מדברי הגמרא סתם, שהרי בפשטות הגמרא לא מדובר על כללות הפרשה, כי אם על פסוק זה דואספת דגנך גו', אלא הקושיא היא ע"פ המבואר בדא"ח בכלל בענין פרשה שני' של ק"ש, שכללות הפרשה נקרא אין עושים רצונו של מקום, כיון שחסר הענין דבכל מאודך, וכמבואר בכ"מ בשם הה"מ ממזריטש (ראה סה"מ מלוקט ח"ב עמ' קסח וש"נ), וע"ז היא השאלה איך מתאים זה עם המבואר בדא"ח שפרשה שני' קאי על הזמן דלעת"ל, ופשוט.

לגופו של דבר, עיין מה שהאריך הרבי לבאר בענין זה בשיחת כ"ף מנחם אב תשכ"ח ושם הקשה קושיא זה בארוכה וגם מתרץ באופן אחר ממכתב הנ"ל עיי"ש.



שינוי מנהגו של עולם בתקופה הב' דימוה"מ [גליון] הרב איסר זלמן ווייסברג טורונטו, קנדה

בגליון הקודם (עמ' 15) עמדנו על מה שקבע רבינו בלקו"ש חכ"ז ובכ"מ, דגם להרמב"ם תהי' תקופה אשר בה יבוטל העולם ממנהגו וישתנה סדרי בראשית, דלכאור' צ"ע בכל ההוכחות שמביא רבינו ליסוד חידוש זה, דמה שמוכיח מתחה"מ שהוא שינוי מנהגו של עולם שאין למע' ממנו, לכאור' זה נסתר מדברי הרמב"ם גופא באגרת תחה"מ שביאור בארוכה דאין תחה"מ נוגע כלל לשיטתו. וההוכחה שהביא רבינו במכתב כללי לי"א ניסן תשל"ג מדברי ר"ג בשבת (ל, ב) דעתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכו' לכאור' נשלל ע"י הרמב"ם גופא בפיה"מ. וההוכחה שמביא בלקו"ש שם מהא דעתידה אילני סרק וכו' ג"כ צ"ע, כי למה לא נימא דאתי' דלא כשמואל.

אמנם עוד זאת יתירה מזו צע"ג לענ"ד, דהרי במו"נ ח"ב פכ"ט ביאר הרמב"ם שיטתו בארוכה בענין הא דלא יתבטל העולם ממנהגו, ואלה דבריו (בתרגומו של הר"י קאפח): "והענין אשר אנו סובבים סביבו כבר נתבאר, והוא שהפסד העולם הזה ושנויו מכפי שהוא או שנוי דבר מטבעו, והתמדתו כפי אותו השינוי, הוא דבר שלא נאמר לנו בו לשום נביא, וגם לא דברי חכמים. ומה שתמצא לכל החכמים תמיד והוא יסוד שלומד בו כל אחד מחכמי משנה וחכמי תלמוד¹ הוא אמרו אין כל חדש תחת השמש, ושאין שם חידוש כלל ולא בשום סבה"².

1) בש"ס מובא רק בשני ענינים, בברכות (נט, א) לענין בריאת כוכבים חדשים, ובנדרים (לט, ב) וסנהדרין (קי, א) לענין בריאת גיהנום. (ואין להביא משבת ל, ב, כי לפי הרמב"ם אותו תלמיד שציטט "אין כל חדש גו"ה" כסיל). ובפרקי דר"א פנ"א הוא פלוגתא דתנאי, וא"כ מהיכן תפס הרמב"ם דכן הוא שיטת כל חכמי הש"ס?

2) הרמב"ם בדרוש תורת ה' תמימה (כתבי הרמב"ם ח"ב) האריך לקבוע איך שכל הטבע אינו אלא נסים נסתרים, ובתו"ד (עמ' קנד) כתב "על כן נתמה מן הרמב"ם ז"ל שהוא מגרע הנסים ומגביר הטבע, ואומר שאין הנסים עומדים, אלא לפי שעה הם, והוא עצמו הודה בזה וכתבו באגרת תחית המתים כו'". ולא הבנתי מה רצה מהרמב"ם שסובר דכן הוא רצון ה' שלא לשנות הטבע באופן גלוי ובאופן קבוע. וגם היכן מצא באגרת תחה"מ שהרמב"ם הודה לדבריו.

הרי שפתי הרמב"ם ברור מללו דלשיטתו חכמי המשנה וחכמי הש"ס נקטו כולם דאין הקב"ה משנה סדרי בראשית, וכל הנסים שמצינו בתושב"כ ובתושבע"פ היו רק לשעה ולא שינוי קבוע "כי אף שנהפך המטה לנחש ונהפכו המים לדם והיד הטהורה הנכבדה לבנה, ללא סבה טבעית המחייבת זאת, הרי הדברים הללו ודומיהם לא התמידו ולא נעשה טבע אחר, אלא כמו שאמרו ז"ל עולם כמנהגו הולך, זו היא השקפתו והיא הדעה הראוי' לסברה". ואחרי כל זה איך אפשר לומר שלהרמב"ם יהי' תקופה אשר בה יבוטל העולם ממנהגו?!

ובאמת שהרמב"ם ממשיך שם במו"נ להביא מה דאי' בבראשית רבה (א, יג), "ר' הונא בשם ר"א בנו של ר"י הגלילי אמר אפי' אותן שכתוב בהן (ישעי' סה, יז) כי הנני בורא שמים חדשים, כבר הן ברואין מששת ימי בראשית כו".

והוכיח מזה דאף להסוברים דיהיו שינויים בטבע באופן קבוע, היינו משום דהכי נקבע בתחילת הבריאה, ולכן אין זה שינוי אמיתי. ושוב הביא מה דאי' במדרש שם (ה, ה) דכל הנסים, אפי' אלו שהיו לפי שעה, היו מותנים בתחילת הבריאה. ולפ"ז לא הי' הרמב"ם שולל באופן עקרוני שיטתו של העבודת הקודש (ח"ב פרק לד-לו) דיהי' הרבה שינויים בימות המשיח אבל כולם אינם אלא חזרה להמצב שהי' בתחילת הבריאה³. אלא שלהרמב"ם אין שום הוכחה דאכן יהיו שינויים אלה, ומעדיף לפרש הפסוקים המורין כן ע"ד משל, וכפי אשר ביאר באגרת תחה"מ, דבמקום שאין לנו מסורה מפורשת מסתבר לפרש הדברים באופן הכי טבעי.

ובעיקר חדושו של רבינו, דלהרמב"ם אכן יהי' זמן אשר בה יתבטל העולם ממנהגו וטבעו, צ"ע איך הוא מתאים אם פירוש הפשוט בדברי הרמב"ם ד"אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהי' שם חידוש במעשה בראשית כו". ואיך אפשר להוציא דברי הרמב"ם שכתב ספרו "בלשון ברורה... לקטן ולגדול" מפשטותן, ולמפסקא לתיבות "ימות המשיח" בסכינא חריפא, לומר דכל זה מדבר רק על תקופה אחת בימות המשיח.

(3) וכ"כ במהר"ל נצח ישראל פ"נ. וצ"ע אמאי לא צויין בלקו"ש שם. ולהעיר מספורנו (בראשית א, ג) דגם הא דאילנות מוציאין גלוסקאות וכו' כבר הי' לעולמים בששת ימי בראשית.

ובאמת דעל הרמב"ם גופא לכאור' תמוה, דהרי באגרת תחה"מ מודיע "שאלו היעודים וכיוצא בהם אשר נאמר שהם משל אין דברינו זה גזרה שהרי לא באתנו מהשם נבואה שהודיעתנו שהוא משל ולא מצאנו קבלה לחכמים מהנביאים שיבארו בה בחלקי אלו הדברים שהם משל", והרב אברהם בן הרמב"ם בספר מלחמת השם (עמ' 30) כותב ג"כ עד"ז: "...ויצפה הוא וחבריו לסעודת לויתן וכלי מילת וכיוצא בהם, ואין בזה קלקול אמונה, כי אין לה' מעצור לעשות כמה נסים וכמה נפלאות, היד ה' תקצר, כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ וכו', ומי שיקח מדבריהם דברים אלו וכיוצא בהן לימות המשיח כפשוטן, יקח, ומי שיתן להם סוד, ופשוטן משל יש לו על מה לסמוך, והוא דבריהם שאמרו אין בין העוה"ז לימיה"מ אלא שיעבוד מלכיות בלבד כו'". וכיון להרמב"ם אינו ברור שלא יהיו נסים למה כתב בלשון כ"כ חזק ומוחלט "אל יעלה על הלב...?"

ויוכן היטב עפ"י דברי רבינו בלקו"ש שם שביאר עומק כוונת הרמב"ם בפ"א: "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם. . . אין הדבר כך כו'", דלכאורה למה לי' להרמב"ם להזהיר ולגזור "אל יעלה על דעתך", ולמה לא כתב רק "אין מלך המשיח צריך לעשות ואותות וכו'". אלא דעיקר כוונת הרמב"ם לשרש אחר טעות בעיקר תפקידו של משיח, דאם הי' זאת עיקר תפקידו של משיח להתחיל תקופה של נסים ונפלאות א"כ מסתבר דבהכי הוא נבחן, והרמב"ם רוצה לשלול זאת לגמרי, דתפקידו של משיח הוא להביא שלימות התורה ומצותיה, וא"כ אין מקום לוודא זהותו של משיח ע"י עשיית אותות ומופתים.

ועפ"ז י"ל דבפ"ב ממשיך הרמב"ם דאף להדעות שיהי' נסים ונפלאות (וכמש"כ באגרת תחה"מ הנ"ל ובדברי ר"א בן הרמב"ם שם דגם זה יתכן) מ"מ אל יעלה על "לבו" ככה, והיינו דלא לזה יהי' תשוקת לבו, ולא לזה קוינו כל היום, ד"לא נתאוו החכמים והנביאים" לענינים טפלים כאלו, כ"א שיהי' פנויים ללמוד תורה ולקיים כל המצות בשלימותן. (ולכאור' זהו כוונת רבינו בהערה 71 שם).

ואשר לפ"ז צ"ב מהו עיקר הקושי בהשיחה בנוגע לאילני סרק, דאפי' אי נימא שאין שמואל חולק בזה, ושלא כו"ע יתקיים זאת כפשוטו, הרי אין זה נוגע כלל לדברי הרמב"ם, דסו"ס אין זה ענינו של משיח ואין זה ענין הגאולה, ולכן ודאי שלא נבחן זהותו של משיח עי"ז, וגם אין לנו להעלות

על "לבנו" שזהו נוגע לעיקר תוכן הגאולה, דבכללות העולם ימשיך כמנהגו אף אם אכן יהי' אי אילו שינויים. ועיקר הגאולה שייכת לתורה ומצוות. אשר לכן אפי' אם יהיו נסים מסויימים, ואפי' קבועין, אין זה גורע כלל מעיקר כוונת הרמב"ם בהלכות אלו, כי גם לשי' הרמב"ם יתכן שהיה' שינויים אם נקבעו בתחילת הבריאה, וכמש"כ במו"נ הנ"ל.

והנה בקונטרס 'ענינה של תורת החסידות' (הערה 17) עומד רבינו (לא על קושיא מאילני סרק או תחה"מ) כ"א על סתירת דברי הרמב"ם מתחילת פי"ב לסופו, דאיך כותב "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ולא תחרות", והרי"ז ביטול מנהגו של עולם. וע"ז מתרץ [ו"אוא"ל לחומר הענין (עכ"פ בדוחק)] "דלהרמב"ם ישנו ב' תקופות. וכאן אין כוונת רבינו דלהרמב"ם יהי' תקופה של שינוי מעשה בראשית ואותות ומופתים, כ"א דיהי' תקופה של שינוי במנהגו של עולם, כי אף שאין העדר רעב ומלחמה כו' מופת גלוי, מ"מ הרי סוכ"ס אין זה במנהגו של עולם.

ובס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' לג מביא מרמב"ם מהדורת פרנקל דכוונת הרמב"ם בסוף יד"ו אינו אלא כמש"כ בפיהמ"ש בהקדמה לפ' חלק "ויהיו בימיו [של משיח] עשירים ואביונים . . אבל באותם הימים יהי' נקל מאד על בני אדם למצוא מחייתם עד שבעמל מעט שיעמול אדם יגיע לתועלת גדולה כו'". אבל פי' זה אינו מעלה ארוכה, דסו"ס זהו שינוי במנהגו של עולם, דבזה"ז הרי פרנסה אינו באה בקלות לרוב בנ"א. ועוד הרי מפורש בשבת (סג, א) דלשמואל נצטרך לכלי זיין כי יהיו מלחמות, ואיך כותב הרמב"ם ד"באותו הזמן לא יהי' מלחמה"? ובע"כ כמש"כ רבינו דזה יהי' בתקופה מאוחרת.

ובאמת דכן כמעט מפורש ברש"י שבת שם דלשמואל ההבטחה ד"לא יהי' כנעני עוד" (זכרי' יד, כא) לא תתקיים בימות המשיח כ"א לאח"ז. וכן מפורש במהרש"א שם.

וכל הדברים הללו בענין ב' תקופות כבר הם כתובים בארוכה בס"י 'ישועות משיחו' להארבנאל (עיון השני פ"ז), ולגירסתו מפורש הדבר בגמ' שבת שם: "ואיכא דאמרי אמרו לו לר"א וכי מאחר שמכשירים הם

(4) היינו עני כדאי' בפסחים (ג, א) "מאי ולא יהי' כנעני? אמר רב ירמי' אין כאן עני".

לו מפני מה הם בטילין לימות המשיח אמר להם אף לימות המשיח אינם בטילים אבל לעת"ל בטילים והיינו דשמואל".

אמנם מש"כ הרבה מחברים דלשמואל לא יתקיימו ההבטחות האלו כלל כפשוטם, וכולם אינם אלא משל (מעשה רוקח ויד דוד על הרמב"ם, ועוד), תמוה, דאיך אפשר לפרש "לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה", עפ"י משל? ! וגם הרי מפורש ברמב"ם דבאותו הזמן לא יהיו מלחמות, ומהו המקור לזה אם לא פשטות הכתוב הנ"ל.

אלא שלפ"ז צ"ע אמאי קאמר הש"ס בשיטת החכמים במשנה שם דלא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת וכו' משום דאינן אלא לגנאי שנאמר וכתתו חרבותם גו', דזהו דלא כשמואל, והרי גם שמואל מודה דסו"ס יהי' זמן אשר לא תהי' מלחמה ותחרות.

ונראה דלפי דברי רבינו בהערה הנ"ל לענינה של תורת החסידות הרי באמת אין כאן ב' תקופות שונות, כ"א דזהו המשך ישר, דעפ"י טבע כשכל העולם יעסקו ב"לדעת את ה'", ועפ"י הדרכתו של משיח שנביא גדול הוא וחכם גדול יותר משלמה כו' יתעלה כל העולם בשלבי החכמה ויר"ש וכו', והרי עפ"י טבע מוח שליט על הלב, וסוכ"ס יצליחו כל מין האנושי להכניע יצרם ולבטל מליכם קנאה ותחרות. וגם בהדרכתו של משיח יעבדו יחד כל באי עולם לבטל עניות ודחקות ורוב החלאים ע"י שילוב ואיחוד כל הכוחות והחכמות והעושר של כל האומות למען הצדק והיושר וכו'. וכ"ז מושרש ומותנה בטבע האדם והבריאה, ואין בזה שינוי מנהגו של עולם כלל. אבל זהו שינוי הדורש זמן רב, וס"ל להש"ס דלשיטתו של שמואל אינו מסתבר דבזה"ז לא יחשבו כלי מלחמה כתכשיטים כיון שאחרי זמן מרובה סוכ"ס יתבטלו, דאין לך אלא מקומו ושעתו.

משא"כ לר' חייא בר אבא דשינוי זאת יתקיים באופן פתאומי כשיבוא משיח אשר אנו מאמינים ומחכים לו בכל יום שיבוא, א"כ גם בזה"ז אינו תכשיט, כי ברגע קט יתבטלו צרכי כלי מלחמה לגמרי.

ובמקורות הנ"ל כ' רבינו לתרץ קו' הלח"מ, דאיך פסק הרמב"ם כחכמים דאל יצא איש בסייף וכו' אם פסק כשמואל. ותי' רבינו דכיון דגם לשמואל סו"ס יתבטלו כלי מלחמה א"כ גם היום אינם תכשיטים. והוא תימא גדולה. דהרי זהו נגד הש"ס הקובע דחכמים לא אתיא כשמואל.

וצ"ל כעין מש"כ הרמב"ם בתשובה לחכמי לוניל (תשובות הרמב"ם ירוש' תרצ"ד סקנ"ב) בנוגע לענין אחר: "לא נניח תלמוד ערוך ונפסוק הלכה ממשא ואכז של גמרא", ע"ש, וא"כ כיון שלפי כללי הפסק ההלכה היא כחכמים במשנה, והרמב"ם יש לו הוכחות לפסוק גם כשמואל לענין "אין בין עוה"ז וכו'", לכן לא התחשב אם ה"משא ומתן של גמרא" אשר לפיה אין החכמים הולכים בשי' שמואל. אלא שתמוה לי הדבר מאד, למה לא העיר רבינו שביארו הוא דלא כהש"ס.



סדר הקרבת חטאת ועולה לע"ל [גליון]

הרב מנחם רוקח

רב ביהמ"ד 'בני יששכר' בארא פארק

בגליון תתקלט (עמ' 1 ואילך) כותב הגראי"ב גערליצקי שליט"א בנוסח מוסף ר"ח דמזכיר עולה קודם שעירי עזים נעשה ברצון, שקאי על חטאת וקשה דהרי ידוע דחטאת קודם לעולה כדאיתא בזבחים (צ, א). ומביא שם (עמ' 4) הבני יששכר מאמר ר"ח ג אות ז, ויש להעיר דגם הכלי יקר (שלח טו, כד) מעיר על השינוי שבכל התורה חטאת קודמת לעולה, דשאני חטא ע"ז.

בסיום מאמרו מבאר דלפי שמדובר במוסף על לעתיד לבא בימות המשיח ואז יהי' העולה מעיקר הדין, וחטאת רק לתשלומין, ותשלומין באים אחר העיקר, ומוסיף דזהו הלשון "נעשה ברצון" - "שלא יבואו בתורת חיוב אלא בתורת נדבה".

ויש להוסיף ע"פ הנ"ל בלשון בשירה שבברכת ק"ש של ערבית "ומלכותו ברצון קבלו עליהם...", ובשחרית לא נמצא לשון זה בשירה שבברכת ק"ש ויציב ונכון, עזרת אבותינו. אך יובן עפ"י הטור סי' סו דכוונת אמת ואמונה הוא על גאולה העתידה ועי' בפרישה שם שצריך לומר דוקא בנוסח זה "ואמונה..." שקאי על גאולה העתידה, ואז יהי' "ברצון", וצריך להוסיף דאז יתפרש גם למפרע בשעת שירת הים שהי' קבלת מלכותו ית' ברצון.

(ומובן עוד יותר עפ"י הרמב"ם בגט דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני בקאמת בלבו רוצה לשמוע דברי חכמים).

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

הפקר בי"ד הפקר

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש ח"ל (ע' 85) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע, וז"ל:

"בבעלות בני"י על ארץ ישראל יש שני פרטים: בעלות כללית - זה שכל הארץ שייכת לכלל ישראל, ובעלות פרטית - זה שכל אחד מישראל יש לו חלק פרטי בארץ השייך (רק) אליו..."

זאת ועוד: שני אופנים אלה בבעלות אינם תלויים זב"ז; אפשר להיות בעלות כללית בלי בעלות פרטית ובעלות פרטית בלי בעלות כללית.

הסברת הדבר:

בעלות כללית אינה שוללת הבעלות הפרטית, וכמו בעלות המלך על המדינה שלו, דעם היות שכל הארץ כולה היא ברשות המלך (ראה שו"ע אדמוה"ז חו"מ ס"ג), מ"מ אין זה שולל בעלותו הפרטית של כאו"א מבני המדינה על רכושו הפרטי (ביתו, שדהו וכו'), אלא שמצד בעלותו של המלך על כל הארץ חלים כמה דינים גם על הרכוש הפרטי של כאו"א - דדינא דמלכותא דינא (גיטין י, ב וש"נ וראה קו"א לשו"ע אדמוה"ז שם), ולכן מוטל עליו לשלם מסים למלך על רכושו זה, ועד שבתנאים מסויימים יכול המלך ליטול גם את רכושו של האיש הפרטי (ראה רמב"ם הל' גזילה ואבידה פ"ה הי"א ואילך. הל' מלכים פ"ד), וכהדין ד"מלך פורץ גדר . . ואין ממחין בידו" (ב"ב ק, רע"ב. וראה גם משנה סנהדרין כ, ב ובפרש"י שם, וראה רמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"ג ובלח"מ שם), וכו'.

ולאידך, בעלות הפרטית אינה מביאה (בהכרח) בעלות כללית [ובארות אברהם ויצחק, קניית חלקת השדה מיד בני חמור נשיא הארץ וכו' יוכיחו]. וכמו שמצינו לאחרי חורבן הראשון, דאף את"ל שבטלה בעלותם הכללית של בני"י על הארץ - ד"כיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש" ועד ש"נפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל (רמב"ם ספ"ו מהל' ביהב"ח ובנ"כ שם) - מ"מ נשארה בעלות היחיד על

קרקעו, וכמש"נ בירמ' (לב, מד) "שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום",
 כי אין הבעלות הפרטית תלוי' בבעלות הכללית.

[וראה ב"ב כח, סע"ב. וברבינו גרשום שם: מי שקנה עכשיו בתים או שדות במקום הזה יכתוב בשטר ויחתום עדים כדי שתהא הקרקע ברשותכם וכשתחזרו מן הגלות ויבואו המוכרים להוציא מידכם כו' תראו להם שטריכם כו']". עכ"ל בלקו"ש.

והנה ע"פ מהלך הזה יש לומר שזהו גם א' מההסברים בהדין ש"הפקר בי"ד הפקר", דהנה בפשטות לומדים שגדר "הפקר בי"ד הפקר" ה"ה "כח" מיוחד שנתנה התורה להב"ד להפקיר רכושו של אדם, אבל עפהנ"ל מלקו"ש י"ל שהוא גדר של "בעלות", ולא רק "כח"; כלומר, שהבי"ד הם הבעלים של כל רכושו של אדם, כמו המלך, ולכן הם יכולים להפקיר נכסיו.

ואף שפשוט שלכאו"א ישנו בעלות גמור על כל רכושו [וזה נוגע לכל דיני התורה, כמו לאיסור ב"י וב"י בחמץ, שעובר ע"ז היות וזהו "שלו", ומי שגוזל ממנו חייב מה"ת להשיב הגזילה אליו, ויכול לקדש אשה מה"ת בממון שלו, וכן לכל שאר דיני התורה], מ"מ זהו בעלות פרטי, ועל זה ישנו הבעלות כללי של הבי"ד, שהם כמו ה"מלכות" של כל ישראל. [ולהעיר מאמרז"ל "מאן מלכי רבנן" (גיטין סב, א)]. וכמו שיש להמלכות בעלות כללי על כל רכושו של כל אדם, ואי"ז שולל כלל בעלותו הפרטית של כל אדם, שהוה שלו לגמרי, כמו"כ ישנו בעלות כללית להבי"ד על כל רכושו של כל א' מבנ"י, ואי"ז גורע כלל וכלל מהבעלות הפרטית של כאו"א.

ולכן, כמו ש"בתנאים מסוימים יכול המלך ליטול גם רכושו של האיש הפרטי" (לשון לקו"ש הנ"ל), כן יכול הבי"ד ליטול גם רכושו הפרטי של האיש הפרטי. (וראה שו"ת דבר אברהם (ח"א סי' א) שמקשר הדין ד"הפקר בי"ד הפקר" עם הא ד"דינא דמלכותא דינא" ע"פ מ"ש רבינו יונה בשטמ"ק ב"ב נד, ב)).

שמזה נמצא שיש לפרש גדר "הפקר בי"ד הפקר" בב' אופנים: (א) התורה נתנה להבי"ד "כח" מיוחד להפקיר ממנו של אדם, (ב) התורה נתנה להבי"ד הבעלות כללית על רכושו של אדם, ולכן יכולים הם להפקירו [ומה שיש הרבה תנאים באיזה מצב יכולים להפקירו (ראה

הפרטים באנצ'י תלמודית כרך י ערך הפקר בי"ד) - הרי זה כמו בבעלות המלך, שיש לו בעלות כללית, ומ"מ יכול ליטול רכושו הפרטי של האישי הפרטי רק ב"בתנאים מסוימים" כהלשון בלקו"ש הנ"ל].

וי"ל שזהו גם מההסברים במחלוקת הראשונים האם בי"ד יכולים רק להפקיר רכושו של האדם, או שיכולים גם להקנותו לאדם אחר (ראה השיטות בפרטיות באנצ'י תלמודית הנ"ל טור צט) - שאם זהו רק "כח" יכולים רק להפקיר, כי זהו הכח שניתן להם, ואין ללמוד מזה שיכולים גם להקנותו לאחר, אבל אם זהו גדר "בעלות", פשוט שבנדון שחל ע"ז הדין ד"הפקר בי"ד הפקר" [ז.א. שמתאים להתנאים], יכולים לעשות בזה מה שרוצים כמו שאר בעלים, שיכולים לעשות עם רכושו כל מה שרוצים, גם להקנותו לאחר. וכמו המלך שיכול להקנותו לאחר.

והנה עפהנ"ל יש לבאר עוד ענין, דהנה בגיטין (לג, ב) א"י: "אמר רב נחמן הלכה כרבי בשתייהן", היינו גם במה שאמר רבי לעיל שאם שלח הבעל גט לאשתו ע"י שליח, ועשה בי"ד במקומו וביטל הגט, ה"ז בטל, אף שרבן גמליאל הזקן תיקן שלא לעשות כן, כי לא ס"ל לרבי שאמרי' "א"כ מה כח בי"ד יפה", ומקשה בגמ': "ולית לי' לר"נ מה כח בי"ד יפה, והאמר ר"נ אמר שמואל יתומין שבאו לחלוק בנכסי אביהן, בי"ד מעמידין להן אפוטרופוס ובוררים להם חלק יפה, הגדילו יכולין למחות, ור"נ דידי' אומר אין יכולין למחות, דא"כ מה כח בי"ד יפה", ומתריך: "התם ממונא הכא איסורא". ופרש"י וז"ל: "התם ממונא - והפקר בי"ד הי' הפקר, הכא איסורא דאשת איש, ומשום מה כח בי"ד יפה לא אפקעו רבנן קידושין", עכ"ל.

וצלה"ב: היות שבדיני ממונות ישנו דין מיוחד של "הפקר בי"ד הפקר", מדוע ס"ל לשמואל "הגדילו יכולין למחות", הרי אי"ז סתם דין של "א"כ מה כח בי"ד יפה", כ"א דין מיוחד של "הפקר בי"ד הפקר", ומטעם זה צ"ל מתאים לומר "הגדילו אין יכולין למחות"?

אמנם עפכהנ"ל י"ל בזה: שמואל ס"ל ש"הפקר בי"ד הפקר" הוא רק "כח" שניתן להבי"ד, ולכן אי"ז שונה משאר הדינים שניתן לבי"ד "כח", ולכן מתאים לומר גם בזה שלא אמרי' "א"כ מה כח בי"ד יפה", כי אין ל"כח" בי"ד תוקף כ"כ, גם בדיני ממונות. ובוזה הוא דפליג ר"נ וס"ל שאכן "הפקר בי"ד הפקר" הוא גדר של "בעלות", ובמילא יש לזה תוקף מיוחד, שלכן אמרי' "הגדילו אין יכולין למחות". כלומר, אף שס"ל

שבכלל לא אמרי' "א"כ מה כח בי"ד יפה", מ"מ בדיני ממונות שאני, כי שם יש להם "בעלות", ולכן "אין יכולין למחות", כי כמו שאין לשנות מה שעשו בעלים רגילים ברכוש שלהם, כן אין לשנות מה שעשו בי"ד, כי זהו רכוש שלהם (כמו שאין לשנות מה שלקח המלך).

והנה עפ"ז יש לבאר גם דברי התוס' שם, דהנה הקשו שם בתוס' (ד"ה התם), דלעיל (שם) אי' דמצינו בכתובות (צט, ב) "שום הדיינין שפיחתו שתות או הוסיפו שתות מוכרן בטל, רשב"ג אומר מוכרן קיים א"כ מה כח בי"ד יפה", ו"כי אתא רב דימי אמר מעשה ועשה רבי כדברי חכמים, אמר לפניו . . א"כ מה כח בי"ד יפה, וחזר רבי ועשה כרשב"ג", ומזה שרבי חזר בו שם, מביאה הגמ' ראי' שחזר בו גם מהדין ש"ביטלו [בפני בי"ד] מבוטל", ולכאו' מהי הראי', הא איכא לחלק בין איסורא לממונא, כמו שמחלקים בדברי ר"נ?

ותירצו התוס' וז"ל: "וי"ל דר"נ דאמר הלכה כרבי בשתייהן הוא דמפליג בין איסורא לממונא, אע"ג דרבי גופי' לא מפליג בין איסורא לממונא . . ועי"ל דהכא מחלק בין איסורא לממונא דלא טעו, אבל לעיל מדמה ממונא דטעו לאיסורא", עכ"ל.

וצלה"ב, לפי התירוץ הראשון, במה נחלקו האם מחלקים כאן בין ממונא לאיסורא?

ועפהנ"ל י"ל בזה שגם הם חולקים בגדר "הפקר בי"ד הפקר", שלר"נ הוא גדר "בעלות" כנ"ל. וא"כ פשוט שיש לחלק בין איסור לממונא. כלומר, שבאמת ס"ל שלא אמרינן "א"כ מה כח בי"ד יפה", כי אין הכח שניתן לבי"ד חזק כ"כ, אבל בנוגע לממונא אי"ז שיש להם "כח", כ"א שיש להם "בעלות", ולכן יש לזה תוקף יותר, שאין לשנותו כנ"ל. אבל הסוגיא לעיל אליבא דרבי ס"ל שגם "הפקר בי"ד הפקר" הוא רק "כח", וא"כ אין לחלק ביניהם, ולכן אם ה"כח" שלהם בנוגע ממונא הוא בתוקף כ"כ, מסתבר שגם ה"כח" שלהם באיסור הוא חזק, כי בעצם שניהם שווים, באיסור יש להם רק "כח" ובממונא יש להם רק "כח".

ויש להוסיף שלהתירוץ השני בתוס', שניהם ס"ל (הן ר"נ והן הסוגיא דלעיל אליבא דרבי) שגדר "הפקר בי"ד הפקר" הוא גדר "בעלות", ולכן יש לחלק בין ממונא לאיסורא, אלא שבאם הבי"ד טעו, אז אין מועיל מה שיש להם "בעלות", כי גם בבעלים רגילים, אם נעשה איזה קנין ברכוש

שלהם בטעות, ה"ז מקח טעות וחוזר לקדמותו, כן הוא בהבעלות של הבי"ד, (וצ"ע איך יהי' בנוגע מלך).



החידוש דשליח הבעל לגירושין

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חל"ג שיחה ב לפרשת קרח (עמ' 113 ואילך) מבאר בארוכה דמלבד זה דבקים השליחות בפועל יש ג' אופנים איך מהני, יש גם מלכתחילה חלות שם שליח והוא מינוי המשלח את השליח, שפועל שיהי' עליו שם שליח, עיי"ש בארוכה איך שביאר לפי זה סברת רב אשי בקידושין וגיטין.

ולקמן שם בהשיחה [ס"ד] ביאר דלגבי גירושין וכו' מוכן דשליחות בגט פירושה שע"י עשיית השליח נחשב שהבעל גירש את אשתו, כי גירושין אינו רק פעולת כתיבת ונתינת גט אלא שהבעל מגרש את אשתו, משא"כ לגבי תרומה עיי"ש.

ומשמע שם דעיקר חידוש הקרא לגבי גט דמהני שליחות הוא לא רק דין קיום השליחות [בא' מג' אופנים] אלא עיקר ענין השליחות בכלל, דיכול למנות בר דעת כשלוחו שיחול עליו שם שליח שיהיה כמותו ממש.

ויש להעיר דכן מפורש בשיחת יב תמוז תשמ"ה [התוועדויות ח"ד עמ' 2461 ואילך] לגבי קידושין [בפשטות זהו כוונת ה"וכו"ו" בלקו"ש הנ"ל] דמכיון דהמעשה קידושין נעשה ע"י השליח, ועי"ז האשה מתקדשת להמשלח, צ"ל דיש כאן מציאות אחת של המשלח, עיי"ש.

אמנם י"ל דמודגש יותר לגבי גירושין מלגבי קידושין, דלגבי קידושין הרי עדיין אין המשלח הבעל של האשה ורוצה שבמעשה קידושין זו שתהיה לו לאשה והוא יהי' בעלה [ולהעיר מהחקירה בנוגע קידושין אם הוה הקנאה ועי"ז חל הקידושין או להיפך [ראה לקו"ש ח"ט עמ' 215 ואילך] ואם אמרינן שבתחילה הוה הקנאה ועי"ז חל הקידושין נמצא דהגדר של השליחות הוא כל מו"מ, ז.א. פעולת נתינת כסף שיועיל עבור המשלח ועי"ז נעשה בעלה], אמנם בגירושין שהוא כבר הבעל וכל ענינו של גירושין הוא שהבעל דוקא מגרש אז בעינן חידוש הקרא שהוא כמותו

דהמשלח שיש כאן מציאות אחת דהבעל, ואין נ"מ איך מהני הקיום השליחות בפועל בא' מהג' אופנים.

ולפי זה ארווח לך דיוק נפלא ברמב"ם הל' גירושין פ"א שכתב עשרה דברים שהם עיקר הגירושין וכתב שיהי' הבעל או שלוחו הוא שנותנו לה. דלכאורה יש לתמוה למה הציב הרמב"ם דין שליחות בעיקר ההלכה של נתינת הבעל, הלא בהל' קידושין ובהל' מו"מ כתב לעיקר הדין ובסוף כ' דיכולים לעשות גם ע"י שליח, וגם בהל' גירושין גופא לא כ' דין שליח לקבלה בעיקר ההלכה אלא לקמן. ומשמע ששליח הבעל בגירושין הוא לא רק דין בהל' שליחות אלא בעיקר הל' גירושין.

ואולי י"ל הביאור לפי השיחה הנ"ל דהרי עיקר חידוש הקרא לגבי גירושין הוא שיהיה מציאות אחת של הבעל שמגרש, ולכן אף השליח שנותן אין הפי' שיש כאן פעולת נתינה שצריך להתייחס להבעל, אלא כמו שכתב הרמב"ם שיהא הוא או שלוחו נותנו, שיש כאן מציאות אחת והוא הבעל.

ולפי זה יש לבאר ג"כ החסרון דשליח שלא ניתן לגירושין שאינו יכול לעשות שליח אחר אפילו ליתן להשליח להולכה כמבואר בגיטין (כט, ב) מיד אחרי הגמ' שאמר מר בר ר"א דהא דאבא קטנותא היא [המבואר בהשיחה] עיי"ש, דכ' רש"י שם ש"לאו במקום הבעל קאי", די"ל דשליח הניתן לגירושין יכול לעשות שליח אחר מכיון שעיקר שליחות גבי' דהוא במקום הבעל שמגרש אשתו שלו, ולכן כשיש בגלוי עיקר שליחות זו דהוא שליח להולכה אז יכול לעשות שליח אחר, אמנם אם חסר "במקום הבעל" כי לא ניתן לגירושין אז אין הוא יכול לעשות שליח אחר כי אי אפשר להעביר כח זה שהשליח השני יהיה כמו שהבעל מגרש.

[ובזה גופא יש כמה אופנים לבאר הדברים ונת' קצתם בקובץ 'מגדל אור' שי"ל לג' תמוז השתא בענין שליח שלא ניתן לגירושין, עיי"ש].

גם יש להעיר ע"ד שיחה הנ"ל שהובא בקצרה כבר בלקו"ש ח"ל עמ' 102 הערה 47, ויש להעיר שם בכמה דברים ובפרט מהשיחה די"ב תמוז הנ"ל, ועוד חזון למועד.



א"א ללמוד מהנהגת השל"ה לענין ט"ק בפנים או בחוץ

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקו"ש חל"ג שיחה ג לפרשת שלח שקו"ט בארוכה אם הציציות של טלית קטן צריכות להיות מכוסות תחת הבגדים או נראות בחוץ - לפי דעת האריז"ל (הובאה במגן אברהם סי' ח ס"ק יג) דט"ק צ"ל "תחת בגדיו"; וכן חוקר בגדר "וראיתם אותם גו'" אם הוא מגוף מצות ציצית.

בהערה 79 מביא הנהגת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ שאף שהיה לובש הט"ק, באופן אשר כשהבגד העליון הי' פתוח, היו הט"ק והציציות נראים - אמנם בכמה זמנים במשך היום הי' הבגד העליון סגור ומכוסה כו', עיין שם.

והנה גם לענין דברי אדה"ז שהובאו בתחילת השיחה (עמ' 96), ובכלל - כדאי להעיר מדברי השל"ה בתחילת מסכת חולין (ד"ה ומאחר) הכותב: "והנה מחמת המלעיגים גם אני לובש הטלית קטן תחת המלבוש, ומ"מ אני לוקח השתי ציציות שהם לפנים, ומשים אותם חוצה, בין קרסי המלבוש, ואני רואה אותם תמיד, וכן ראוי לנהוג".

אמנם, כד דייקת שפיר, מובן מדוע לא הובאו דבריו בשיחה שהרי מדבריו נמצא שכל ענין לבישת הט"ק בפנים אינו ענין (עפ"י קבלה) אלא מצד המלעיגים, בשעה שמפורש שזהו ע"פ הקבלה כדהובא בהרחבה בהשיחה.

ועוד והוא העיקר:

מדברי רבינו בס"ג: "גם מובן שאין הטעם בזה לפי שבאותו הזמן היו הולכים בין הגוים כו'" (עיי"ש ההמשך) מובן שצ"ע מ"ש "מחמת המלעיגים", [ואולי כתב הדברים בענותנותו הרבה]. ופשוט שא"א ללמוד מזה למעשה ועצ"ע.



שולחנו של רבי יחד או זה שלא נהנה מעוה"ז כל ימיו

הנ"ל

בלקו"ש חל"א עמ' 176 הערה 61 מביא תירוץ השל"ה לסתירה הקיימת, לכאורה, בין דברי רבי יהודה הנשיא (כתובות קד, א) שהעיד ע"ע שלא נהנה מעוה"ז כל ימיו, להא דאיתא בגמ' (ע"ז יא, א) דלא פסק מעל שולחנו לא חזרת כו' (כקושיית התוספות שם), "לא עשה זה בשביל הנאה דהיינו שיהנה הגוף רק... שיהיה חזק לעבודת הבורא... אע"פ שאכלתי לא עשיתי בשביל הנאה".

ועל פי זה מבאר שם (בשולי הגליון) מ"ש בתניא פ"ח "ולכן צריך... לנקותו ולטהרו מטומאתו שקיבל בהנאת עולם הזה... אא"כ מי שלא נהנה מעוה"ז כל ימיו כרבינו הקדוש" דאם כפירוש התוספות שהוא לא אכל מהחזרת כו' (רק אוכלי שולחנו) - מהי הרבותא בזה שהמתנהג ככה אינו צריך לחיבוט הקבר? אלא שאע"פ שאכל לא נהנה מזה, כדברי השל"ה.

א. בשעתו הערתי כבר מעל גבי במה זו [הערות וביאורים' גליון תשעז (עמ' 29 ואילך)], שגם הגר"א בהגותו לאו"ח סקל"א תירץ כהשל"ה;

ועתה מצאתי שכ"כ גם ב'מסילת ישרים' פי"ג בביאור מעלת פרישות: "זהו ענין הפרישות הטוב, שלא יקח מן העולם בשום שימוש שהוא משתמש ממנו אלא מה שהוא מוכרח בו מפני הצורך אשר לו בטבעו אליו, הוא מה שהשתבח רבי... שלא נהנה מן העוה"ז אפילו באצבע קטנה, עם היותו נשיא ישראל, ושולחנו שולחן מלכים בהכרח ליקר נשיאותו, וכמאמרם ז"ל "שני גויים בבטנך" - זה רבי ואנטונינוס, שלא פסק מעל שולחנם לא חזרת ולא כשות ולא צונן לא בימות החמה ולא בימות הגשמים".

ב. כתירוץ התוספות בע"ז כתב גם רבינו בחיי עה"פ תולדות כה, כב: "ובמדרש שני גויים... לא בימות החמה ולא בימות הגשמים ואע"פ שמצינו שאמר רבי בשעת פטירתו לא נהניתי אפילו באצבע קטנה שלי, האמת היה שנצטער בעצמו בגופו ולא נהנה כלל מתאוות העולם כי אם במוכרחות ביותר, אבל סדר המאכלים והעדונים היו לאנשיו ואוכלי שולחנו". - אף שלא הזכיר כלל את דברי התוספות.

מאיך הרא"ם מזכיר תוכן דברי התוספות ואם שלא הזכיר שמם כתב "כבר תירצו".

ג. ישנו תירוץ של הגור ארי' (עה"פ תולדות שם) וז"ל: "כלל ישראל ואדום שיש להם ענין מיוחד שהם גויים ורוצה לומר כי נפש חשוב יש להם ונוהגים במאכל שלהם בחשיבות... לא כמו ישמעאל שאינם מקפידים על מאכלם... מה שאמר רבי... זה אין דומה לזה דצנון וחזרת אין זה הנאה כלל אלא שהי' בוחר בזה להחשיב את עצמו והוא דרך החשובים... אבל שיהי' נוטה אחר הנאתו ותאותו לא נטה...".

[הגור"א שולל פירוש התוספות ("אבל התוס' תירצו בפ"ק דע"ז בענין אחר ולפי הנראה לא קשיא")].

ומסיים: "דזה לא נחשב מן התאוות כלל רק מן הנאות שמחשב עצמו".

והנה אף כי לשונו דחוק קצת כי הרי רבי קבע "לא נהנית", הנה בכללות מתאימים דבריו עם פירוש השל"ה (הגר"א והמס"י) שכ"ק אדמו"ר מאמצו וק"ל.



מעלת המורגלים

הנ"ל

א. בלקו"ש חל"ג עמ' 85 כותב רבינו: "וצריך עיון [ראה ספר השיחות תש"ד ע' 29] שמקור להלכה זו, במעלתה המיוחדת של "עדה" בעניני קדושה... נלמד דוקא מהמורגלים (דכתיב בהו "עד מתי לעדה הרעה הזאת")?".

ומוסיף בהערה 6: "ולהעיר דבירושלמי סנהדרין פ"א ה"ד (ועד"ז בירושלמי ברכות פ"ז ה"ג) ישנה דיעה דהלימוד הוא מהכתוב (מקץ מב, ה) ויבואו בני ישראל לשבור בתוך הבאים".

ולהעיר שכן כותב רבינו בחיי עה"פ אמור כב, לב: "ועוד הוכיחו רז"ל מן הכתוב הזה שכל דבר שבקדושה צריך עשרה והוא שאמרו בברכות אין דבר שבקדושה בפחות מעשרה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם (במדבר יז) הבדלו מתוך העדה מה להלן עשרה אף כאן

עשרה. ופירש ר' יעקב שאין נוסחא זו מדוקדקת שאין להביא ראיה מעשרה מרגלים לדבר שבקדושה. אבל עיקר הנוסחא היא כן אתיא תוך תוך כתיב הכא ונקדשתי בתוך וכתיב התם (בראשית מב) לשבור בתוך הבאים מה להלן עשרה אף כאן עשרה. ועכשיו יביא ראיה מעשרה אחי יוסף שהיו צדיקים לדבר שבקדושה".

ב. והנה כ"ק אדמו"ר ממשיך:

"וי"ל שזהו אחד מהרמזים בנגלה דתורה להמבואר בפנימיות התורה, שהמרגלים היו בדרגא נעלית, כלומר, לא זו בלבד שלא היתה כוונתם ח"ו מרידה כפשוטה, אלא אדרבה, "היו במדריגה גבוה מאד", כמבואר שם בהשיחה בארוכה".

ועי' בשו"ת אגרות משה ח"א או"ח סי' כג פסק: דיש לצרף בשעת הדחק מחללי שבתות לעשרה - "דאתיא תוך תוך ממרגלים שהיו כולוהו ישראל כדפרש"י והתם הא היו כופרין בפרהסיא . . א"כ בהכרח שגם לענין לומר דברים שבקדושה מצטרפין".

והניף ידו בשנית בתשובה להשגות הגר"א סאוויצקי - בשו"ת הנ"ל ח"ב או"ח סי' יט וקבע: "יש להורות כדכתבתי שם שלקדיש ולקדושה מצטרפין" (משא"כ "תפלה בצבור וכדומה אין מצטרפין").

ובשלישית הרחיב בהבנת פשוטי המקראות (אגרות משה ח"ג או"ח סי' יד) וקבע: "ונמצא שודאי היו רשעים גמורים בכפירה ביכולת השי"ת ובהבטחתו, וגם בהסתה והדחה שאין ללמד עליהם זכות כדין מסית ומדיח על חטאם".

משא"כ כ"ק אדמו"ר חוזר ומסיק בהשיחה: "שדוקא מה "עדה" דמרגלים ילפינן שעשרה מישראל נחשבים "עדה" קדושה - מרומז שחטאם של המרגלים לא היה במובנו הפשוט . . אלא שמצד גודל מעלתם ודרגתם בעבודת ה' ועוד . . השתדלותם להשפיע על בני"ז בזה [להיות בדביקות וכו' במדבר ולא להכנס לא"י] - הרי זה חטא גדול

וחמור", וראה לימוד זכות גדול עליהם, בהמשך השיחה דברים נפלאים מסעיף ג' ואילך*.

ויש להביא סמך ממה שכתב המגן אברהם או"ח סי' תקפ ס"ק ב [עמ"ש "בי"ז אלול מתו מוציאי דיבת הארץ"] בשם השל"ה שהיו צדיקים ע"ש, ומסיימין בטוב.



גדר תשביתו לדעת הרמב"ם

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. בלקו"ש ח"ז (עמ' 188) מבואר בארוכה, בפלוגתת ר' יהודה ור' שמעון בהפסוק דוהשבתי חיה רעה מן הארץ - דר' יהודה סב"ל מעבירין מן העולם (לגמרי) ור' שמעון סב"ל משביתן שלא יזיקו (תורת כהנים).

ומבאר בזה הגאון הרוגוצ'ובי דר"י ור"ש לשיטתייהו קאזלי, דר' יהודה סב"ל אין ביעור חמץ אלא שריפה, דכשרק מבטל צורת הדבר, וכמו שמפררו וזוהרו לרוח, אין כאן שביתה (תשביתו) אמיתית ולפיכך צ"ל דוקא בשריפה, ולכן סב"ל גם גבי והשבתי חיה רעה מן הארץ דצ"ל מעבירים מן העולם לגמרי, משא"כ חכמים ובכללם ר"ש סב"ל דכשמבטל הצורה וכמו מפררו וזוהרו לרוח מספיק שיקרא תשביתו, ולפיכך, גבי והשבתי חיה רעה מספיק דמשביתן שלא יזיקו כמו דגבי ביעור חמץ מספיק שמפררו וזוהרו לרוח.

ומוסיף ע"ז הרבי שבזה תלוי גם פלוגתת ר' יהודה ור' שמעון בענין מלאכה שאינה צריכה לגופה בשבת, כגון המכבה את הנר לא מפני שהוא צריך לפחם אלא מפני שמתירא מן הנכרים או מפני החולה שיישן דר' יהודה סב"ל חייב ור' שמעון סב"ל פטור דר' יהודה סב"ל כיון דעדיין עושה מלאכה עדיין אינו שובת אבל ר' שמעון סב"ל כיון דצורת המלאכה דמלאכת מחשבת נתבטלה כיון דאינו צריך לגוף המלאכה, קרינן בי' וביום השביעי תשבות.

(* לכאורה אין הוכחה מהשיחה לפסוק הלכה למעשה. וראה אגרות קודש חי"א עמ' רנה, שיש לצרף אותם. המערכת.)

ב. אך לפי"ז צ"ב בדעת הרמב"ם. דהרמב"ם פסק בהלכות חמץ ומצה כר"ש דביעור חמץ היינו השבתה להתואר, והוא בכמה הלכות. כי הרמב"ם כתב (בפ"ג הי"א) "כיצד ביעור חמץ שורפו או פורר וזורה לרוח או זורקו לים", והיינו כחכמים שר"ש אזיל לשיטתם דפי' תשביתו הוא רק ביטול התואר ולכן אי"צ לשרוף דוקא (וכנ"ל).

וכן כתב (שם פ"ב ה"ב) "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל", והיינו שפסק כדעת רש"י בביטול חמץ שצריך שיבטלו בלבו ויחשיב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, והיינו שמספיק זה שמשבית להצורה ומחשיבו כעפר, ולא כדעת התוס' דביטול מטעם הפקר דהיינו שמוציאו מרשותו לגמרי, והיינו שצריך להשבית גם לעצם הדבר, והוא כדעת ר' יהודה, ועיי' בק"ז בלקו"ש חט"ז עמ' 135 והערות 40, 41.

ולפי"ז צ"ב זה שבהלכות שבת פסק כר"י (בפ"א ה"ז) דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייבין עליה ולא כדעת ר"ש דפטור כמו בהלכות חמץ ומצה וכפי ביאור הרבי בלקו"ש ח"ז (דלפי ביאורו של הרבי אם תשביתו הוא בהתואר אז מלאכה שאינה צריכה לגופה פטורין עליה)?

ג. ולפי ביאורו של הרבי בלקו"ש חל"ד שיחה ב' לפ' נצבים הכל על מקומו יבא בשלום.

כי להרמב"ם עיקר ענין המצוות היא לברר העולם, ולפיכך באיסור חמץ פסק הרמב"ם כר' שמעון, דהרמב"ם לומד דהאיסור בשמונה ימי הפסח היא על הגברא ובמילא כשהגברא משוה להחמץ לעפר הרי"ז מספיק לביטול חמץ, ותשביתו בהתואר מספיק, שגם זה פועל בעולם כלפי הגברא. וכפי שהארכנו בזה במ"א, דכיון שהתורה אסרה חמץ רק לשמונה ימים הרי"ז סימן שהאיסור הוא רק על הגברא, וכמבואר בדא"ח שאחר הפסח הכוונה היא לברר החמץ ולהקריב שני הלחם בשבועות, וא"כ ע"כ שהאיסור בפסח הוא רק על הגברא ולא על חפצת חמץ.

משא"כ בהלכות שבת הרי ביאר הרבי בארוכה בלקו"ש חכ"ח שיחה ב' לפ' שלח דמלאכה שאינה צריכה לגופה הסיבה דחייבין עליה הוא משום שבעולם נפעל פעולה של מלאכה, ולשיטת הרמב"ם העיקר אצלו היא הפעולה בעולם, ולפיכך בהלכות שבת פסק כדעת ר' יהודה דחייבין

על מלאכה שאינה צריכה לגופה וכבר הארכנו בזה במ"א ולפ"ז אתי שפיר מה שהרמב"ם פסק כר' שמעון בהלכות חמץ ומצה (עיין ג"כ חידושי הגר"ח הלוי ריש הלכות חמץ ומצה דלפיכך סב"ל להרמב"ם דתשביתו לא הוי לאו הניתק לעשה רק עוברין עליו בלאו ועשה יעו"ש) וכר' יהודה בהלכות שבת.



כמה זמן הי' השליו לדעת רש"י

הרב אהרן אסטער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בכמה מקומות בלקו"ש¹ מבאר רבינו זי"ע דשיטת רש"י בפירושו עה"ת, דהשליו בא כל הארבעים שנה שהיו ישראל במדבר². היינו דלאחרי שהתלוננו בני"י בפ' בשלח (טז, ג) "מי יתן מותנו ביד ה' בארץ מצרים בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשבע וגו'", בא להם השליו בכל ערב וירד להם המן כל בוקר במשך ארבעים שנה³.

ומוכיח כן, מדסתם ולא פירש דבא רק לזמן קצר. דמכיון דהשליו התחיל ביחד עם המן, אם בא רק לזמן קצר, הוי להפסוק לפרש כן. ומדסתם ולא פירש כמה זמן בא, ע"כ ילמוד שתום מן המפורש, דבא כל הארבעים שנה כמו שמפורש במין⁴.

אבל לפי זה צע"ג למה בפרשת בעליותך (יא, ד ואילך) כשבא השליו בפעם הב' לא פירש"י שום דבר, הרי בא להם שליו בכל ערב יותר משנה שלימה. וא"כ מה הי' חסר להם שבכו ואמרו "מי יאכלנו בשר" ? ומה

(1) עי' בלקו"ש חט"ז עמ' 171, חיי"ט עמ' 344, חכ"ג עמ' 112.
 (2) כן מבואר שיטת רש"י בפירושו על הש"ס (ערכין טו, ב), וכ"ה דעת הרמב"ן (בשלח טז, יב), ועי' בתו"ש בשלח (טז, ג) שליקט כל הדעות בענין השליו.
 (3) ולכאור' לפ"ז חידוש גדול בשליו שבא גם בשבת (משא"כ המן), ועי' בלקו"ש חט"ז עמ' 170, ולכאור' מה שמקשה שם בהערה 53 מובן רק ע"פ המתבאר לקמן דהשליו נמשך כל המ' שנה, גם לאחרי מ"ת.
 (4) ולכאור' הי' אפשר להוכיח להיפך, מהא דבסוף הפרשה (טז, לה) מפורש רק אצל המן דאכלוהו ארבעים שנה, אך יש לומר דהמן הוצרך לפרש, כמו שמבואר ברש"י שם ד"ה ארבעים שנה וד"ה אל ארץ נושבת, ועצ"ע.

נתוסף בשליו הב' ? ואכן בפירושו על הש"ס (ערכין טו, ב) פי' דהתאוו יותרי⁵, אבל בפירושו עה"ת לא פי' שום דבר.

ואף דפי' בד"ה מי יאכלנו בשר (בהעלותך יא, ד) דהי' להם בשר ורק עלילה הם מבקשים, אך לא הזכיר שום דבר מהשליו, רק פירש "מי יאכלנו בשר - וכי לא היה להם בשר, והלא כבר נאמר "וגם ערב רב עלה אתם וצאן ובקר וגו'". ואם תאמר אכלום, והלא בכניסתם לארץ נאמר "ומקנה רב היה לבני ראובן וגו'", אלא שמבקשים עלילה". ולמה לא הזכיר דהי' להם שליו בכל יום? ומזה משמע לכאור' דשליו הראשון בא רק לזמן קצר⁷.

ואולי אפשר לבארו קצת על פי מה שמדייק בלקו"ש ח"ח (עמ' 85 שוה"ג הב') בלשון הבכ"י של בנ"י בפ' בהעלותך "מי יאכלנו בשר", והרי הבשר אכלו בעצמם והו"ל לומר מי יתן לנו בשר וכדו', וע"ד הלשון שאמר משה רבינו כשחזר על בכייתם לפני הקב"ה (שם, יג), "תנה לנו בשר ונאכלה", היינו שמשה רבינו רק יתן להם בשר והם יאכלו בעצמם. וא"כ למה בכו מי יאכלנו בשר? כאילו נאמר שמשה רבינו יאכילם בשר?

ומבאר דמכיון שהתאוו תאוה (לאכול) אמרו מי יאכלנו, שזה העיקר להם, והיינו דבלשון בכייתם הדגישו דכל רצונם הוא אכילת תאוה, וכ"ה פשטות הלשון "והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה", וזה הי' כל תוכן בכייתם. ומפורש ברש"י לעיל (בשלח טז, ח) "בשר לאכול - ולא לשובע", דבשליו הא' לא קיבלו כדי שביעה, ולכן בכו מי יאכלנו בשר לשם תאוה. ולפי"ז הי' אפ"ל דמה שפירש"י דהי' להם בשר ומבקשים עלילה, היינו דמכיון דהי' להם "צאן ובקר מקנה כבד מאד", "ומקנה רב", א"כ הי' להם בשר אפי' לשם תאוה, ועכצ"ל דעלילה הם מבקשים, ולכן לא הזכיר השליו, דהשליו שלא בא לשם תאוה לא העיקר להם כלל,

(5) ועד"ז פי' ברמב"ן הנ"ל, דשליו הא' לא הי' לשובע, או שלא בא רק לחסידים שבהם, עיי"ש.

(6) ובפרט דהבשר שהי' להם מיצי"מ, הביא רש"י בפ' בשלח (שם, ח) בד"ה בשר לאכול, "אבל בשר שאלו שלא כהוגן, שהרבה בהמות היו להם", ועד"ז (שם, ז) בד"ה ובקר וראיתם, "כי שלא כהוגן שאלתם אותו, ומכרס מלאה", וא"כ הי' לו להוסיף כאן גם השליו.

(7) ולכאור' זהו כוונתו בלקו"ש ח"ט הנ"ל (הערה 28), במה שציין לרש"י בהעלותך יא, ד, ורמב"ן שם.

וזה מוכח מלשון בכייתם בהפסוק, רק מפרש דאפי' הבשר תאוה שבכו עליו, באמת הי' להם, ורק עלילה הם מבקשים.

אבל סו"ס עדיין יש להקשות דהו"ל לרש"י לפרש כ"ז⁸, וצ"ע.



מצוות המיוחדות ללווים

הת' יוסף גליצנשטיין

תות"ל 770

בשיחת ליל ערב חה"ש ה'תשד"מ (נדפס בתו"מ התועדויות תשד"מ ח"ג עמ' 1880 ואילך) אמר הרבי שבהקדמת נעשה לנשמע מודגשת (גם) אחדותם של ישראל כין ש'בנשמע' לחוד ישנם חילוקי מדריגות באופן ההבנה וההשגה וכן ב'נעשה' לחוד ישנה התחלקות בין מעשה הכהנים ללוויים וישראלים עי"ש.

אך הנה בחילוקי המדריגות שבין מעשה הכהנים לויים וישראלים התבטא הרבי כך (ציטוט מתוך סרט הקלטה) "ס'דא מעשים וואס ווערן געטאן ע"י כהנים או ניט ע"י לווים וישראלים ועד"ז מעשה וואס ווערט געטאן ע"י לווים, ניט ע"י שאר ישראל, ועד"ז מעשה ווערט געטאן ע"י ישראל ניט ע"י כהנים ולווים".

וההבדל בולט לעין כשהזכיר מצות הכהנים והישראלים אמר הרבי שכ"א מתייחד ושונה מב' האחרים משא"כ כשהזכיר מצות הלוויים סתם באופן כללי שמצוותם שונה מ"שאר ישראל", שמכך ניתן לדייק ב' פרטים: א. מצוות הלוויים לא מחולקים ממש מהכהנים ויש להם שייכות אליהם. ב. מ"מ אין המצוות שעל הלוויים קשורות ממש לכהנים וע"כ הובדלו גם מהם⁹, אך בדרך רמז, שהכלילם עם "שאר עם ישראל" (שכך משמע מהלשון שממעט "שאר ישראל" ולא "ישראלים" כדלעיל שמחלק הלוויים משאר עם ישראל כולל הכהנים).

ויובן בהקדים ביאור הרבי (לקו"ש חי"ג עמ' 12) בגדר עבודת הלוויים ש"בכללותם הם שני סוגי עבודה: א) העבודה במשכן באופן חיובי, היינו

(8) ובפרט שהוצרך לפרש בפירושו על הש"ס, ועד"ז שאר המפרשים.

(9) ראה גם לקו"ש חכ"ח שיחה ג לפרשת קרח.

צרכי המשכן המוטלים עליהם לעשותם, וב(עניני) המשכן עצמו; ב) העבודה המתבטאת באופן שלילי - השמירה מכניסת זרים. . והפרש עיקרי בין ב' סוגי העבודה של הלויים: עבודתם החיובית לצרכי המשכן היא חובת הלויים ואינה בתור סיוע לכהנים - (והכהנים נצטוו רק לשום אותם איש על עבודתו). . משא"כ שמירת המשכן. . שאהרן ובניו הם הממונים והאחראים ע"ז, והלויים הם בבחי' "וילוו עליך וישרתוך".

עפ"ז יובן דיוק לשון הרבי שישנו "מעשה וואס ווערט געטאן ע"י לויים, ניט ע"י שאר ישראל" שלא הוציא את הכהנים בפירוש, כיון שבמצות השמירה, הרי הלויים נלויים אליהם וגם במצוות החיוביות שחיוכם על הלויים, מ"מ הכהנים נצטוו "לשום אותם איש איש על עבודתו" ויש להם שייכות לעבודתם אבל כיון שסו"ס במצות החיוביות, הכהנים רק ממונים ולהם אין חיוב במצות הלויים, והיינו שהובדלו מהם ע"כ אמר כנ"ל שמעשה זה לא נעשה ע"י "שאר ישראל" שבזה כולל גם הכהנים בדרך כלל בתוך שאר עם ישראל.

אך להעיר שב"תורת מנחם התועדויות" שם (אות ג) נכתב רק בכללות "ישנה התחלקות שבין כהנים לויים וישראלים, שהרי ישנם עניני מעשה השייכים לכהנים בלבד, עניני מעשה השייכים ללויים בלבד, ועניני מעשה השייכים לישראלים בלבד" ולא נכנסו לפרוט שבלשון הרבי.



עם הארץ אינו משקר בשבת

הת' חיים זושא ווילמובסקי
תלמיד בישיבה

תנן במס' דמאי (פ"ד מ"א) "הלוקח פירות ממי שאינו נאמן על המעשרות ושכח לעשרן שואלו בשבת ואוכל על פיו . . מוצאי שבת לא יאכל עד שיעשר וכו'", ובירושלמי שם מבואר למה מותר לסמוך על ע"ה בשבת, "ר' ביבי בשם ר' חנינא אימת שבת עליו והוא אומר אמת" ע"כ.

והנה בלקו"ש ח"ד עמ' 1038 הע' 24 מביא ענין זה, דאפי' רשע גמור (שהרי הוא משקר כחול) אינו משקר בשבת, ומוסיף: "ומה שנראה במוחש שלפעמים משקר בשבת הוא מפני שיש לו כח הבחירה ויכול לבחור גם היפך טבעו וחזקה שלו, אבל מצד טבע כל איש ישראלי, אפי' מצד טבע נפשו הבהמית דע"ה, אינו משקר בשבת". יוצא לפ"ז פי' הירושלמי "אימת שבת עליו", היינו שמפני אימת שבת, טבעו אינו מניחו לשקר.

וצ"ל איך יתאים זה עם המבואר בחסידות: שבמ"ת נפעל "שמצד גדר הבריאה מכיון שהדיבור בתורה גוזר על האדם והעולם מוכרחים הם להיות כהוראת וגזירת התורה. וזה שיש לאדם בחירה חפשית הוא שביכלתו לבחור היפך טבע הבריאה".

ולפ"ז הי' צריך להיות מותר לאכול מפירות ע"ה גם בימות החול אם הוא אומר שזה מעושר, שהרי גם בימות החול הטבע שלו אינו מניחו לשקר ולהכשיל חברו ולעבור על איסור לפני עור מפני שאימת התורה עליו כנ"ל. ומאי אולמי' שבת משאר ימות החול שרק אז מותר לאכול על פיו? ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה*.



(1) מאמר ד"ה וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר תשכ"ט, סה"מ מלוקט ח"ד עמ' ערה הע' 45.

(* ראה ספר השיחות ה'תשמ"ח חלק ב' עמ' 299 וז"ל ענינו של יום השבת - שבו מתגלית האמת דירשאל, כמארז"ל שאפילו עם הארץ אינו משקר בשבת, שלכן ההלכה בתורת אמת ובתורת חיים שבשבת נאמן על הדמאי עכ"ל, ונמצא דרך בשבת ה"ז בגלוי. המערכת.

דרך לימודו של ר"ע – "עוקר הרים"

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בלקו"ש חי"ב (עמ' 123), מבואר בתוך הדברים דדרך לימודו של ר"ע הי' בבחי' "עוקר הרים" וחרירות, וכדאיתא בסוטה (כ, א) "מעיקרא אתא [ר"מ] לקמי' דר"ע כיון דלא מצי קם אליבי' אתא לקמי' דר"י וגמר גמרא [המשניות סתומות כמו שהן כו'. רש"י], הדר אתא לקמי' דר"ע סבר סברא [לעמוד על עיקר טעמי המשנה . . ולהבין דבר מתוך דבר וכו'. רש"י], שהו"ע של חריפות (וכמו שנתבאר שם הערה 17).

ובהערה 16 העיר עוד מהא דאיתא שם (מט, ב) "משמת ר"ע בטל זרועי תורה" ובפרש"י "עומק סברא ולסמוך טעמי תושבע"פ וכו'".

ולהעיר מפרש"י לעירובין (יג, א) [שם מובא סיפור הנ"ל דר"מ] "רבי עקיבא הי' חריף טובא ולא מצי ר' מאיר למיקם אליבי'", ובד"ה והדר אתא לקמי' דר"ע "שהי' חריף לפלפל ולדקדק במה שלמד להשיב תשובות ומשניות זו על זו ולתריץ".

ויש להוסיף ולהעיר עוד מקינה (לתשעה באב) ארזי הלבנון (והובא במבוא להס' 'מפענח צפונות' מאת הרב מ. כשר) "הביאו את ר"ע עוקר הרים וטוחנן זו בזו בסברה".

וראה גם חגיגה (יד, א) "עקיבא מה לך אצל הגדה, כלך מדברותיך אצל נגעים ואהלות", ובפרש"י "שהן הלכות עמוקות".

והרי מבואר להדיא מכהנ"ל דדרך לימודו של ר"ע הי' בבחי' "עוקר הרים" וחרירות.

והנה ידועה חקירת הגאון הרוגוצ'ובי ז"ל בכו"כ ענינים מהו עיקר הדבר - "חומר", עצם וגשם הדבר, או ה"צורה" שלו ותוכנו (ראה 'מפענח צפונות' פ"א, לקו"ש חכ"ד עמ' 98 ועוד) - וב'מפענח צפונות' שם סי' ג (משו"ת 'מכתבי תורה' מכתב נז) דר"ע אזיל לשיטתי' דס"ל דאזלינן בתר ה"צורה" יעו"ש.

ויתכן לומר דר"ע אזיל בזה לשיטתי' הכללית בדרך ואופן לימודו, והיינו ע"פ המבואר בלקו"ש שם דתוכן השאלה הידועה האם ריבוי הכמות מכריע גודל האיכות או להיפך (ראה 'מפענח צפונות' פ"א, 'לקח

טוב' להגר"י ענגל כלל טו-טז בארוכה) עולה בקנה א' (או עכ"פ היא מעין) החקירה הנ"ל מהו עיקר הדבר החומר או הצורה, באם העיקר הוא ה"חומר" הרי בריבוי הכמות יש יותר חשיבות מבאיכות, אבל אם העיקר הוא "צורת" ותוכן הדבר, האיכות מכריעה את הכמות עיי"ש.

והנה בלקו"ש שם (עמ' 126) כתב לבאר דכללות המחלוקת דסוף הוריות אם "סיני" עדיף או "עוקר הרים", יסודה בהחקירה הנ"ל אי הכמות מכריעה את האיכות או להיפך, בחי' "סיני" גדולתו בלימוד התורה היא בכמות אף שבאיכות אינו עומד כ"כ על עמקי טעמי ההלכות ופלפולן, אכן בחי' "עוקר הרים" גדולתו בלימוד התורה היא באיכות, אף שבכמות אינו בקי כ"כ "סיני", עיי"ש -

ולהמבואר נמצא דלהמ"ד "סיני" עדיף הכמות מכריע, ואזלינן בתר החומר, אכן להמ"ד "עוקר הרים" עדיף האיכות מכריע, ואזלינן בתר הצורה (וראה עוד ב'צפנת פענח' עה"ת מקץ (מא, יח), ובמבוא מאת הרב כשר שם, וראה גם 'מפענח צפונות' פ"א ס"ג ובהערה ג, 'לקח טוב' כלל טו ס"ק כא ובמש"כ ב'הערות וביאורים' גליון תתקלו (עמ' 66 ואילך) יעו"ש בכ"ז בארוכה).

וביסוד הדברים יתכן לומר דר"ע דס"ל בכ"מ דאזלינן בתר הצורה (כמבואר בדברי הגאון הרוגוצ'ובי ז"ל) אזיל בזה לשיטתי' הכללית בדרך ואופן לימודו, בחי' "עוקר הרים" וחריפות וכמוש"נ -

ולהעיר מהמבואר ב'מפענח צפונות' שם ביסוד שיטתם דב"ש וב"ה, דב"ש אזלי בתר הצורה יעו"ש בארוכה, והו"ו "חריפי טפיי" (שהוא בחי' "עוקר הרים" - ראה יבמות (יד, א) ובמ"מ שנשמנו לעיל), והרי בב"מ (לז, ב) פליגי רש"י והתוס' אם ר"ע הי' מב"ש או מב"ה, ועכ"פ לדעת רש"י נמצא דר"ע אזיל בשיטת רבותיו - ב"ש, דהצורה עיקר.



שתהיו עמלים בתורה [גליון]

הנ"ל

א. בגליון תתקלט (עמ' 8 ואילך) הביא הרב י.ל.ש. שי' ביאור רבינו (לקו"ש חי"ז עמ' 313 ואילך) על פרש"י דר"פ בחוקותי עה"פ "אם בחוקתי תלכו" שכתב וז"ל "יכול זה קיום המצות, כשהוא אומר ואת

מצותי תשמרו הרי קיום המצות אמור, הא מה אני מקיים אם בחוקותי תלכו שתהיו עמלים בתורה", דאפ"ל ש"בחוקותי תלכו" היינו לימוד התורה סתם, דה"ה מצוה ונכלל ב"ואת מצותי תשמרו", ומוכרח דהכוונה להוספה באיכות הלימוד "עמלים בתורה", ושוב מקשה על סדר הפסוק, דא"כ הי"צ ל"נכתב "בחוקותי תלכו" לאחרי "ואת מצותי תשמרו", דהרי בשביל קיום המצות סגי לימוד למיגרס ול"צ עמלות בתורה ומבאר שלכן ממשיך רש"י "היו עמלים בתורה ע"מ לשמור ולקיים" ללמדנו שגם העמילות בתורה צ"ל ע"מ לשמור ולקיים יעו"ש.

והקשה הרב הנ"ל דלפ"ז קשה פרש"י דלהלן עה"פ (כו, יד-טו) "ואם לא תשמעו לי ולא תעשו את כל המצות האלה" שכתב וז"ל: "להיות עמלים בתורה ולדעת מדרש חכמים, יכול לקיום המצות כשהוא אומר ולא תעשו וגו' הרי קיום מצות אמור, הא מה אני מקיים ואם לא תשמעו לי להיות עמלים בתורה", ובהמשך "ולא תעשו - משלא תלמדו לא תעשו".

ומזה משמע לכאורה; א. "עמלים בתורה" הוא אותו הענין דלימוד תורה סתם, שהרי רש"י מבאר ד"אם לא תשמעו לי" - ענינו להיות עמלים בתורה, "לא תעשו", וכמ"ש "משלא תלמדו לא תעשו", הרי שמחליף בין עמל תורה ללימוד סתם. ב. דאם חסר בהעמל תורה חסר בקיום המצות וכנ"ל - והר"ז להיפך מהמבואר בלקו"ש אשר; א. "עמלים בתורה" ולימוד התורה סתם הם ב' ענינים. ב. אם חסר בהעמל תורה, לא חסר בקיום המצות, דלזה סגי לימוד למיגרס.

ולכן כתב לבאר בהקדים דיוק לשון רש"י שהוסיף "ולדעת מדרש חכמים", די"ל שהכוונה כאן ב"עמלים בתורה" הוא עמל תורה להבין דרשות החכמים הנוגע לקיום המצות, משא"כ "עמלים בתורה" שבתחלת הפרשה הכוונה להוספה באיכות הלימוד שאי"צ לקיום המצות.

והוסיף לפרש טעמו של רש"י, די ש לחלק בין הלשון "ואת מצותי תשמרו" שבתחילת הפרשה, הכולל גם לימוד התורה סתם, שלכן פרש"י "ואת בחוקותי תלכו" הכוונה ל"עמלים בתורה", ללשון הפסוק דידן "ולא תעשו וגו'" שאינו שייך על לימוד התורה, שלכן אפ"ל ד"ואם לא תשמעו לי" הכוונה ללימוד התורה סתם. גם דייק מלשון הפסוק "ולא תעשו את כל המצות האלה" דקאי על תחילת הפסוק "ואם לא תשמעו

לי", והיינו לימוד התורה הנוגע לקיום המצות, וע"ז קאי "ולא תעשו את כל המצות האלה" - אודותן התורה מלמדת.

ב. שוב כתב לדייק בלשון "בחוקותי תלכו" שדוחק לומר דקאי על לימוד התורה סתם, משא"כ "ואם לא תשמעו לי". אכן הוסיף שצ"ע בזה, כי אינו מובא דיוק זה בהשיחה בביאור טעמו של רש"י, ורק מרמזו בסוף ס"ב.

ויש להעיר מלקו"ש שם הערה 3 דשקו"ט בזה להדיא, וזלה"ק: "בגו"א דברי דוד ומשכיל לדוד (ועוד) פי' שהוכחת רש"י היא מל' "תלכו" שמתאים רק בעמל תורה (ולא בעשיית - קיום - מצות) אבל [נוסף לזה שלא נזכר הוכחה זו בפירושו אפילו ברמז] אדרבה מל' רש"י יכול זה קיום המצות כשהוא אומר . . . הרי קיום המצות אמור הא מה אני מקיים כו', מוכח : א) שבפשטות "בחקתי תלכו", פי' קיום המצוות, ולא תורה, וכמש"כ ברע"ב כאן. ב) ההוכחה ש"בחוקותי תלכו" הוא (לא רק לתורה אלא גם) עמלים בתורה הוא מזה ש"קיום המצות אמור כו'". ע"כ.

[ואכן יש לעיין קצת בזה, דהרי בסוף ס"ב כותב "מוז מען דעריבער זאגן, אז וואס אונטערשטרייכט " (אם בחוקותי) תלכו" ניט סתם "תשמרו" - א הוספה אין איכות פון דעם קיום לימוד התורה - עמלים בתורה כו'" (וראה גם הערה 5), הרי שכן מדייק דלשון "תלכו" משמע עמל תורה.

ואולי י"ל דאין מזה הוכחה לפרש"י, אכן לאחרי שהוכיח רש"י (ממק"א) דהכוונה לעמל תורה, תו שפיר יומתק הלשון "תלכו" (ולא "תשמרו"). ודו"ק].

וממשיך הרב הנ"ל דאף שלפ"ז אין "ואם לא תשמעו לי" (לימוד התורה סתם) ההיפך מ"ואם בחוקותי תלכו" (עמל תורה), אין מזה קושיא על הנ"ל, דהרי שפיר מובן שהשכר הוא גם עבור עמל תורה, משא"כ הפורענות והתוכחה שהוא על חסרון לימוד תורה הנוגע לקיום המצות.

אמנם צ"ע על יסוד תירוצו, וכמו שכתב בעצמו בסו"ד, דהרי לשון רש"י הוא "להיות עמלים בתורה", דבפשטות משמע שהכוונה הוא לעמל תורה, ובפרט דכ"ה הכוונה בפרש"י כמה פסוקים לפני"ז כנ"ל, ודוחק גדול לומר כמ"ש ד"להיות עמלים בתורה ולדעת מדרש חכמים" הוא עמל תורה בהבנת דרשות החכמים (והול"ל "ללמוד תורה" וכיו"ב).

ג. והנראה לענ"ד בביאור כוונת רש"י בפשטות, ד"ואם לא תשמעו לי" כולל ב' סוגי לימוד "להיות עמלים בתורה, ולדעת מדרש חכמים", דהיינו עמל תורה ולימוד תורה הנוגע לקיום המצות. ובוזה מיושב שפיר לשון רש"י "להיות עמלים בתורה" דהפי' בזה בפשטות - עמל תורה.

והכרחו של רש"י לפרש כן, דלא כבתחילת הפרשה ד"ואם בחוקותי תלכו" כולל רק עמל תורה, ולימוד תורה סתם נכלל בהמשך הפסוק "ואת מצותי תשמרו", י"ל בפשטות (כמ"ש הרב הנ"ל לפי דרכו) דהיינו משום שהמשך הפסוק "ולא תעשו כו'" שייך רק בנוגע לעשיית המצות ולא ללימוד תורה, משא"כ "ואת מצותי תשמרו" ולכן פרש"י כאן ד"ואם לא תשמעו לי" כולל ב' סוגי הלימוד. "ומשלא תלמדו לא תעשו" הכוונה ללימוד תורה סתם הנוגע לקיום המצות ("ולדעת מדרש חכמים") שג"כ נכלל ב"ואם לא תשמעו לי" כנ"ל [וגם דיוק הרב הנ"ל מלשון "את כל המצות האלה" שפיר אפשר להמתיק גם לפי דרכנו].

גם עפ"ז מובן ד"ואם לא תשמעו לי" הוא ההיפך מ"ואם בחוקותי תלכו", שכולל גם "להיות עמלים בתורה" (ומ"מ צ"ל דעיקר התוכחה והפורענות הוא על "משלא תלמדו לא תעשו" - דהיינו חסרון בלימוד התורה הנוגע לקיום המצות).

ושו"ר בגו"א כאן שכתב "להיות עמלים בתורה - דלא תשמעו. הכתוב ר"ל שלא תשמעו מש"כ למעלה, דהיינו אם בחקותי תלכו, וממילא קאי עליו ואם לא תשמעו שלא תהיו עמלים בתורה, ומש"כ בלשון לא תשמעו לי, כדי לכלול בו מדרש חכמים וכו'" - ובהמשך דבריו "משלא תלמדו לא תעשו . . . ואע"ג שפרשנו ואם לא תשמעו שתהיו עמלים בתורה, וא"כ שפיר נוכל לפרש ואם לא תשמעו שתהיו עמלים, ומ"מ הם לומדים תורה אע"ג שאינם עמלים, דזה אינו שהרי פרשנו ג"כ ולדעת מדרשי חכמים . . . וכאשר לא ישמע מדרשי חכמים אינו לומד כלל [וכמ"ש לעיל "כי מדרש חכמים הם פירוש עה"ת איך יקיים המצוה"].

וראה גם 'משכיל לדוד' שכתב ע"פ דרכו "כוונת רבינו ז"ל לכלול בזה ב' אופני הלימוד שהוזכרו למעלה אם בחקותי תלכו ואת מצותי תשמרו" כו" ועד"ז אפ"ל לפי הביאור שבלקו"ש וכמוש"נ.

[אכן ב'באר בשדה' פי' ע"ד סברת הרב הנ"ל שהו"ע אחד וז"ל "לאו תרתי מילי נינהו . . . אלא ה"ק להיות עמלים בתורה דהיינו לדעת מדרש

חכמים שלזה צריך עמל וטורח לדרוש את התורה וכו'". ודוחק. ומחזורתא כמוש"נ לעיל. וראה גם 'צדה לדרך' על אתר ויש להאריך בכ"ז].



האם ראו המרגלים את הנפילים

הרב מנחם מענדל סופרין
שליח כ"ק אדמו"ר - ליעדו, אנגלי'

בפרשת שלח (יג, לג) כתיב: "ושם ראינו את הנפילים בני הענק מן הנפילים", וברש"י פי': "הנפילים ענקים מבני שמחזאי ועזאל שנפלו מן השמים בימי דור אנוש".

ובשפתי חכמים כתב דההכרח של רש"י לפרש כן הוא "דאל"כ נפילים נפילים למה לי, אלא ודאי נפילים השני מלשון נפילה ממש".

ולפי"ז לכאור' מה שכתוב "את הנפילים בני ענק" הכוונה הוא לאחימן ששי ותלמי ילידי הענק כמו שכתוב לעיל בפסוק כב: "ויעלו בנגב ויבא עד חברון ושם אחימן ששי ותלמי ילידי הענק".

אמנם לפי"ז קשה הלשון "ושם ראינו את הנפילים" דלכאור' רק כלב ראה אותם דהא פירש רש"י לעיל בפסוק כב בד"ה ויבא עד חברון: "כלב לבדו הלך שם" וא"כ מהו הלשון "ושם ראינו" שכל המרגלים ראו?

והנה ברשב"ם על פסוק כ"ב בד"ה ויבא עד חברון כתב: "לפי עיקר פשוטו ויבא כל אחד ואחד עד חברון שהרי אמרו² וגם בני הענקים ראינו שם בחברון וכתוב ושם ראינו את הנפילים בני ענק".

אמנם כנ"ל לרש"י רק כלב לבדו הלך לחברון וא"כ מה הפירוש בפסוק לג "ושם ראינו את הנפילים" שכל המרגלים ראו?

ואין לתרץ ד"ושם אחימן ששי ותלמי" קאי על "ויעלו בנגב" ולפרש ד"ושם" בנגב היו אחימן ששי ותלמי דהא בתחילת פ' חיי שרה (כג, ב) כתיב: "ותמת שרה בקרית ארבע היא חברון" וכתב רש"י בד"ה בקרית ארבע: "על שם ארבע ענקים שהיו שם, אחימן ששי ותלמי ואביהם"?

(2) כוונתו לפסוק כח "וגם ילדי הענק ראינו שם".

והנה בלקו"ש חכ"ח פ' שלח (עמ' 81) מבאר כ"ק אדמו"ר דלרש"י בפסוק לג לא הי' קשה כפל הלשון נפילים נפילים (עיי"ש הטעם) אלא קושייתו הי' דמסופר לעיל (פסוק כח) שהמרגלים אמרו "וגם ילידי הענק ראינו שם" וא"כ מה חידשו כאן באמרם שראו "בני ענק" על זה מתרץ שהמרגלים הזכירו כאן סוג חדש ושונה של ענקים, ענקים כאלו שמוצאם ממלאכים שנפלו מן השמים ואינם כלל בסוג של "ילידי הענק" שהזכירו מקודם, שהיו בני אדם. ע"כ.

לפי השיחה הנ"ל מתורץ קושייתנו מפני שבפסוק לג לא ראו אחימן ששי ותלמי אלא ראו ענקים מבני שמחזאי ועזאל שנפלו מן השמים.

אמנם עדיין קשה מפני שבפסוק כח אכן כתיב: "וגם ילידי הענק ראינו שם" ושם הכוונה הוא לאחימן ששי ותלמי הנזכרים בפסוק כב ונקראים ילידי הענק?

ואולי י"ל דכיון דהיו ענקים, לכן היו יכולים המרגלים לראותם ממקום שהיו בנגב אע"פ שלא הלכו לחברון, ובפרט שבפסוק לג מפרש רש"י בד"ה ענק: "שמעניקים חמה בקומתן" ("מרוב גובה קומתן דומין כאילו צוארם נוקב ועונק בנקב שהחמה יוצאה בו" - לשון רש"י בסוטה לד, ב).

והגם דרש"י מפרש כן רק על אותם ענקים שנפלו מן השמים, מ"מ הגמ' בסוטה מפרש כן על "ילידי הענק" שכתוב בפסוק כב³.



מפני מה הי' גנות לבנ"י שלא עשו פסח [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם (עמ' 24) הקשה הרב י.ל.ג. על מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ג דהגנות של בנ"י, שכל ארבעים שנה שהיו במדבר לא הקריבו אלא פסח אחד בלבד, הי' בגלל שלא מצאו לנחוץ לבקש מהקב"ה שיוכלו להקריב קרבן פסח, והקשה דאיזה תועלת היתה בבקשת

(3) ועי' בשפתי חכמים על פסוק לג שמפרש למה כתב רש"י רק כאן בפסוק לג הדרשה שמעניקים חמה בקומתן מפני דלעיל היינו יכולים לומר דאביהם הראשון הי' שמו ענק ועל שמו נקראו כולם בני ענק אבל הכא קשה כיון שקראן נפילים למה קוראן ג"כ בני ענק אלא משום שמעניקין חמה בקומתן.

ישראל בהיותם במדבר להקריב ולאכול הקרבן פסח, הרי אסור להם לעשות כן, כיון שלא היו נימולים. ואין לומר שעכ"פ אלו שנולדו קודם יציאת מצרים (או שבט לוי) ה' עליהם לבקש, די"ל דלא רצו לבקש בכדי שלא לבזות כל הנולדים במדבר, מכיון שבעצם לא נתחייבו בזה עד ביאתם לארץ, וא"כ מהו הגנות בזה שלא בקשו? ע"כ מדבריו.

ולכאור' ה' אפשר לתרץ, דבי"ב שנים הראשונים שהיו במדבר היו יכולים לבקש, מפני שאותם שנולדו אז במדבר היו קטנים שפטורים מקרבן פסח וא"כ אין מבזים אותם.

אמנם א"א לתרץ כן, מפני שכתב הרמב"ם בפ"ה מהל' קרבן פסח ה"ה, וז"ל: "כשם שמילת עצמו מעכבתו מלעשות פסח כך מילת בניו הקטנים ומילת כל עבדיו בין גדולים בין קטנים מעכבת אותו שנאמר המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו וא"כ הדרא קושיא לדוכתא הרי לא היו יכולים להקריב הפסח מפני שלא היו נימולים או הם או בניהם?

והעירני אבי מורי הרב מרדכי צבי שי' שאפשר לתרץ שהטעם שלא היו נימולים ה' (כמובא ביבמות עא, ב-עב, א) מכיון שבמדבר לא נשבה רוח צפונית לכן לא ה' נוח למול, א"כ היו יכולים לבקש מהקב"ה שיאפשר להם למול בניהם על ידי שישב רוח צפונית ואז יהיו יכולים להקריב הקרבן פסח.

ובפרט שרואים שהקב"ה עשה בשבילם כמה ניסים במדבר הוריד את המן, הוציא מים מן הסלע וכו'.

ועוד דמצינו בקרבן פסח גופא במצרים שעשה להם הקב"ה נס גדול כדאיאתא בתרגום יונתן בן עוזיאל בפ' יתרו (שמות יט, ד) וז"ל: "וטענית יתכון על עננין ה' כעל גדפי נשרין מן פילוסין ואובילית יתכון לאתר בית מוקדשא למעבד תמן פסחא ובההוא ליליא אתיבית יתכון לפילוסין" עכ"ל.

וא"כ ה' הקב"ה יכול לעשות להם נס עוד פעם במדבר לישב רוח צפונית כדי שיוכלו לימול ולהקריב הקרבן פסח.



מפני מה היה גנות לישראל שלא עשו פסח [גליון]

הת' שלמה צבי הכהן שי' דערען
תלמיד בישיבת ליובאוויטש דעטראיט

בגליון הקודם (עמ' 24) הקשה מזכיר כ"ק אדמו"ר הרב י.ל.ג. שליט"א על מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ג שיחה א לפ' בהעלותך שהגנות דבנ"י בפרשה היא מה שלא ביקשו להקריב ק"פ, ומק' "איזה תועלת היתה בבקשת ישראל בהיותם במדבר שיוכלו להקריב ולאכול הקרבן פסח, הרי אסור להם לעשות כן, כיון שלא היו נימולים? ואין לומר עכ"פ אלו שנולדו קודם יציאת מצרים, (או שבט לוי שמלו) היה עליהם לבקש, די"ל דלא רצו לבקש בכדי שלא לבזות כל הנולדים במדבר, מכיון שבעצם לא נתחייבו בזה עד ביאתם לארץ, וא"כ מה הגנות שלא בקשו".

לכאורה יש ליישב, שהרי בהמשך השיחה (אות ח) שואל הרבי בנוגע משה ואהרן, למה לא בקשו להקריב הקרבן פסח? ומתרץ, וז"ל "נשיאי ישראל איז לכל לראש, וכל ענינם טראכט'ן און טאן וועגן אידן. . . ווען משה ואהרן וואלט'ן געבעטן ביים אויבערשט'ן אז זיי זאלן מקריב זיין דעם קרבן און וואלט'ן דאס געפועלט וואלט דאס גופא ארויסגעבראכט "גנותן של ישראל". . . און דעריבער האבן משה ואהרן, זיינענדיק רועים נאמנים, האבן זיי מוותר געווען אויף זייערע עילוי. . . אבי צו אפהיטן כבודן של ישראל" עכ"ל"ק.

ועפ"ז מובן, דמסירת נפש זו היא ענין מיוחד אצל נשיאי ישראל, ואינו שייך לכאו"א.



שיחות

חטאו של המקושש

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

בהתועדות ליל ט"ו באב תשל"ט ביאר כ"ק אדמו"ר שהמקושש עצים רצה לחבר עץ החיים ועץ הדעת אלא שחטאו הי' שעשה זה ביום השבת ולא בימות החול שאז הוא הזמן לעבודה זו.

ושאלו מהמבואר בלקו"ת פ' שלח שחטא המקושש הי' שהפריד בין עה"ח ועה"ד, ובהתוועדות ש"פ ראה ביאר הרבי שזה תלוי בשתי השיטות אם המקושש הי' חוטא ממש או שלשם שמים נתכוין, דבלקו"ת קאי להשיטה שחטא, משא"כ להשיטה שלש"ש נתכוין אא"פ שהפריד בין עה"ח לעה"ד דאיזה לש"ש אפ"ל בזה, אלא צ"ל שאדרכה חיבר אותם (ומתאים לפרש"י דמקושש, עיין שם), אלא שזמן עבודה זו אינו בשבת.

עד כאן תוכן העניין.

אלא שלכא' עדיין לא מוסבר כל צרכו, שהרי דלקו"ת שם מפורש ענין חטא המקושש ביום השבת שהפריד בין עה"ד ועה"ח, כי ביום השבת "שאז התחברות עה"ד ועה"ח שהיש בטל", הרי להדיא ששבת הוא זמן התחברות זו, ועיין ג"כ באורך באוה"ת פ' שלח (במדבר כרך ה').

ואולי י"ל ע"פ המבואר דלקו"ת שם "שבתא דלילא הוא בחינת עליית הברורים שנתבררו בכל ששת ימי המעשה והוא בחינת בירור עה"ד טו"ר שנפרד הטוב מהבור ועולה למעלה ומתחבר בעץ החיים . . עץ החיים זהו בחינת שבת דיומא".

ולפ"ז, ענין התחברות עה"ד בעה"ח, שענינו עליית הברורים דששת ימי החול בקדושת שבת הוא רק ענינו של ליל שבת, משא"כ שבת דיממא ענינה עץ החיים מצד עצמו.

ובעבודת האדם - על פי המבואר בקונטרס עץ החיים (שהזכיר הרבי בהתוועדות ש"פ ראה, עיין שם):

יש יחודא תתאה (ברורים דששת ימי המעשה); הארת יחו"ע ויחו"ת (עליית ברורים דששת ימי המעשה בשבת - בליל שבת); ויחו"ע מצד עצמה (יומא דשבתא).

ואם כן אולי זו היא הכוונה בשיחת ליל ט"ו באב כנ"ל, שהדיוק הוא על מלת "יום השבת" - שבת דיממא דייקא, שהיא למעלה אף מעליית הברורים והתחברותם בעץ החיים.



ה' חלקים שבתניא מכוונים כנגד המשה חומשי תורה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'תורת מנחם - התוועדויות' תש"נ ח"ג (עמ' 244): "כיון שספר התניא הוא תורה שבכתב דתורת החסידות [אגרות קודש אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע ח"ד עמ' רסא ואילך וש"נ], פנימיות התורה שנקראת נשמתא דאורייתא [זהר ח"ג קנב, א], מובן שכל הענינים שבספר התניא הם בתכלית הדיוק בדוגמת הדיוק בתושב"כ לגבי תושבע"פ, ובפרט בהתחלתו וראשיתו ועד שנעשה שמו של הספר ותניא, שנקרא בשם זה [נוסף על השם 'לקוטי אמרים'] על ידי רבותינו נשיאינו, כפי שמצינו בכו"כ דרושי חסידות 'כמ"ש בתניא', ומוסיפים 'בחלק ראשון', 'חלק שני', 'חלק שלישי' ו'חלק רביעי' ועד שמצינו בדרושי הצ"צ גם 'חלק חמישי' (בנוגע לקונטרס אחרון), בדוגמת תורה שבכתב שיש בה חמשה ספרים, ועיקרם ארבעה ספרים, כיון שספר חמישי נקרא 'משנה תורה' [מגילה לא, ב], שחוזר וכולל כל מה שבחומשים ראשונים".

ונראה להעיר דהך שחמשה חלקים שבתניא הם מכוונים כנגד חמשה חומשי תורה, ושהחלק החמישי הוא מכוון כנגד 'משנה תורה' ספר דברים, מצינו עד"ז בנוגע לספר 'תנא דבי אליהו' שיש בו סדר אליהו רבא וסדר אליהו זוטא אשר לימד אליהו הנביא זכור לטוב לרב ענן, כדאיתא בגמרא כתובות (קה, ב - קו, א) שכתבו רב ענן מפי אליהו הנביא, והם נחשבים כמו המשניות והברייתות.

והנה ב'ערך' (בערך 'סדר') נאמר: שסדר אליהו רבא וסדר אליהו זוטא הם משניות חיצונות וסדר אליהו רבא הוא שלש בבות, שלשים פרקים, ע"ש - והיינו ע"ד שבסדר נזיקין ובס' טהרות (במס' כלים) יש שלש בבות (ב"ק, ב"מ, ב"ב), ובכל בבא יש עשרה פרקים, נמצא ביחד שלשים פרקים, כך גם הספר סדר אליהו רבא שהוא החלק הראשון של 'תנא דבי אליהו' מחולק לג' בבות שהם שלשים פרקים [ועי' בפתח דבר לפירוש 'שי למורא' על 'תנא דבי אליהו' שמעיר ד"בספרים שבידינו עתה מחולק הסדר אליהו רבא לשלשים ואחד פרקים ויש לעיין ולמצוא טעם הדבר] ולהעיר שבדפוס ויניציא שנ"ח הוא ל"א פרקים ובכת"י רומי צ"ט פרקים. ועי' ברד"ל לפרקי דרבי אליעזר [סי' ז'].

התוס' בכתובות שם (קו, א ד"ה והיינו) פרשו בשם ר"י: "לפי שהפסיק [אליהו] בלמודו לרב ענן, חלקו לשני סדרים ובפעם הראשונה למד ממנו יותר מן הארבע ידות [=יותר מארבע חלקים מתוך חמש חמשיות שהוא כל הספר. ראה בראשית מז, כד], לכן נקרא הסדר הראשון סדר אליהו רבה [=הגדול] והסדר השני נקרא זוטא [=קטן]", עכ"ל מלבד החצ"ר.

וכתב ב'טובי חיים' תחלת סדר אליהו זוטא שלפי מה שיש רואים כמה דברים שנכפלו בסדר אליהו זוטא וכבר נזכרו בסדר עליהם יש לומר שדבי אליהו זוטא מכוון כנגד משנה תורה.

ומעתה יוצא שה'תנא דבי אליהו' בחלקיו מכוונים כנגד חמשה חומשי התורה ושספר החמישי מכוון כנגד משנה תורה - ספר דברים, שחוזר וכולל כל מה שבחומשים הראשונים - ועד"ז הוא גם ספר ה'תניא' שה' החלקים מכוונים כנגד ה' חומשי תורה, ושחלק 'קונטרס אחרון' מכוון כנגד משנה תורה - ספר דברים כמ"ש בדרוש הצ"צ הנ"ל.



נגלה

איש פלוני וכל שום שיש לו

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בגיטין (לד, ב) "בראשונה הי' משנה שמו ושמה ושם עירו ושם עירה" [כשהיו לו שני שמות אחד כאן ואחד במדינת הים, הי' מגרשה בשם הנוהג במקום כתיבת הגט, ולא הי' מקפיד לכתוב שניהם". רש"י], התקין ר"ג הזקן שיהא כותב איש פלוני וכל שום שיש לו, אשה פלונית וכל שום שיש לה, מפני תיקון העולם [שלא יוציאו לעז על בני' מן השני לאמר לא גירשה בעלה, שאין זה שמו". רש"י].

וכתבו התוס' (ד"ה וכל) וז"ל: "בטופסי גיטין של הלכות גדולות כתוב שצריך לכתוב בגט וכל שום וחניכה דאית לי ולא תראי, משמע שלשון זה היו כותבין בגט, ואין נראה לר"ת, דזימנין דאתי לידי תקלה, כשאין לו אלא אותו שם הכתוב בגט, ואין לו חניכה, וכשכותב בגט וכל שום

וחניכה נראה זה הגט של אדם אחר שיש לו שם וחניכה. לכך נראה לר"ת, וכל שום שיש לו דקתני במתני', היינו כל שמותיו בפירוש", עכ"ל.

וכבר דשו רבים לבאר שיטות הבה"ג ור"ת, ואיך לתרץ קושיית ר"ת על הבה"ג, וא' מהביאורים הפשוטים הוא שלהבה"ג כוונת "וכל שום שיש לו" היא "וכל שום שאולי יש לו", ז.א. שבאם יש לו עוד שמות ה"ז נכלל בלשון זה, אבל באם אין לו שמות אחרים אין כאן חסרון, כי מעיקרא רק כתבו שאם יש לו עוד שמות ה"ז נכלל בזה, ולכן אפשר לכתוב כן בכל גט, כי באם אין לו שמות אחרים לא יהי' נראה זה הגט של אדם אחר שיש לו שם אחר.

אמנם ר"ת ס"ל שכוונת "וכל שום שיש לו" הוא כפשוטו, שבפועל יש לו שמות אחרים, ולכן ס"ל ש"כשאין לו אלא אותו שם הכתוב בגט, ואין לו חניכה, וכשכותב בגט וכל שום וחניכה, נראה זה הגט של אדם אחר שיש לו שם וחניכה", ולכן אא"פ לר"ת ללמוד שבכל גט כותבין לשון זה.

אבל עדיין צלה"ב, מדוע לא ס"ל לר"ת כהבה"ג שאכן כותבין לשון זה, אלא שכותבין אותו רק בגט של אדם שיש לו שם אחר, ולא בכל גט. ובלשון המהר"ם שיי"ף: "ומ"מ לא הי' מוכרח ר"ת לפרש בענין אחר משום הך קושיא, יאמר היכא דלא אתחזק לא יכתבו כל שום". עכ"ל.

[אין להקשות שאולי זהו כוונת הבה"ג עצמו - כי הבה"ג כותב באופן סתמי בטופסי גיטין שלו שצריך לכתוב כן, ואינו מחלק בין אם יש לו שם אחר בפועל או לא, הרי ברור שס"ל שכן צריך לכתוב בכל גט, אבל הקושיא היא מדוע לא ס"ל לר"ת שאכן כותבים לשון זה, אבל לא בכל גט, כ"א באם יש לו שם אחר].

ומוכרח לומר שיש לר"ת סיבה אחרת מדוע ס"ל שצריכים לכתוב כל השמות בפירוש, וכבר דשו רבים בזה.

ויש להוסיף על דבריהם, שהבה"ג ור"ת נחלקו בגדר תקנת ר"ג הזקן, שלר"ת ה"ז גם ענין "חיובי" ולהבה"ג ה"ז רק ענין "שלילי". ז.א. שהיות וכל הטעם לתקנת ר"ג הוא כי שכשיש לו ב' שמות אין כתיבת שם אחד בירור מספיק שזהו הבעל, כי אפשר עדיין לטעות ש"לא גירשה בעלה שאין זה שמו" (לשון רש"י הנ"ל) א"כ יש מקום לומר שכל תקנת ר"ג הוא רק לשלול טעות זה, ולזה מספיק לכתוב הלשון "וכל שום שיש לו", כי עי"ז כבר מושללת הטעות. אבל מאידך י"ל שכמו שמעיקרא הדין הוא

שצריכים לכתוב השם, א"כ כשתיקן ר"ג שצריכים להוסיף הודעה שיש לו שם אחר, הנה תיקן תקנה חיובית כעין זה שצ"ל כתיבת כל השמות שיש לו. ואף שכל סיבת התקנה הוא רק לשלול הטעות, מ"מ היות והתקנה היא הוספה על הדין של כתיבת השם, א"כ גם ההוספה היא כעין זה, כתיבת השם.

ובזה נחלקו הבה"ג ור"ת, שלהבה"ג ה"ז רק תקנה לשלול הטעות, ולכן מספיק לכתוב הלשון "וכל שום שיש לו", ולר"ת ה"ז תקנה כעין הדין דמעיקרא (שצריך לכתוב השם), ולכן צריך לכתוב כל השמות בפירוש.

ובתוס' ביאור יובן בהקדים תחלה, שהמקור לכתוב שם האיש והאשה בהגט, הוא כפי מ"ש הר"ן לעיל (כ, א) וז"ל: "פי' משום דכתיב ספר כריתות, ואא"פ לספירת דברים של כריתות אא"כ כתב שמו ושמה", עכ"ל, וכ"כ הרמב"ן שם. [והוא מיוסד על מ"ש בגמ' (לעיל כא, ב) "השתא דכתיב ספר לספירת דברים הוא דאתא"], היינו שאין דין בעצם שצ"ל שמו ושמה בגט, אלא זהו כדי שיהי' ברור אודות מי מדובר, והאופן הכי טוב שאפ"ל ברור מי הוא הבעל ומי היא האשה ה"ז ע"י כתיבת השמות.

ועפ"ז יש לחקור האם אמרי' שהיות שהאופן הכי טוב הוא ע"י כתיבת השמות, נעשה זה דין "עצמי", שצ"ל כתיבת השמות, ואם כתב איזה סימן אחר המוכיח באופן ברור אודות מי מדובר, אינו גט, כי ישנו דין מיוחד בעצם שצריכים לכתוב השמות, או שהיות וכל טעם כתיבת השמות הוא רק להוכיח מיהו הבעל ומי היא האשה, לכן אם הוכיח כן בגט ע"י איזה סימן אחר ה"ז ג"כ טוב.

וי"ל שמזה מסתעף עוד נפק"מ: כשתיקן ר"ג הזקן לכתוב וכל שום שיש לו, שהטעם ע"ז הוא "שלא יוציאו לעז על בני' מן השני לאמר לא גירשה בעלה שאין זה שמו", היינו כדי שיהי' ברור מי הוא המגרש, ולא יטעו שזהו אדם אחר, ה"ז בדוגמת הטעם מדוע צריכים בכלל לכתוב השמות - הנה אם כל דין כתיבת השמות מדאורייתא הוא דין "עצמי" שצריך לכתוב השם, הנה כשר"ג הוסיף על דין זה עוד פרט, מאותו הטעם, ה"ז בדומה להדין דאורייתא. כלומר כמו מעיקרא הדין הוא שצריכים לכתוב בדוקא השם, וסימן אחר אינו מספיק, גם ההוספה ע"ז, כשיש לו ב' שמות, כן הוא, וצריך לכתוב השם השני. אבל אם מעיקרא

כתיבת השם הוא רק להוכיח מיהו, א"כ כשנעשה חשש שעדיין לא יהי ברור (באם יש לו ב' שמות), הנה כל מה שצריכים הוא רק לעשות משהו שלא יטעו בזה, והיות שע"י כתיבת "וכל שום שיש לו", כבר אין לטעות, אין צריכין יותר, ומספיק לכתוב כן, ואי"צ לכתוב השמות בפירוש.

ובזה נחלקו הבה"ג ור"ת, שלהבה"ג גדר כתיבת השם אינו דין עצמי, אלא שהוא האופן הכי טוב להוכיח מיהו המגרש ומי היא המתגרשת, לכן כשנתוסף חשש שחסר בהבירור, צריכים רק לכתוב באופן שנשלל אפשריות לטעות, ולכן מספיק לכתוב "וכל שום שיש לו". אמנם ר"ת ס"ל שכתיבת השם נעשה דין "עצמי", לכן גם ההוספה, תקנת ר"ג, כ"ה, וצריכים לפרש השמות.

והנה באמת י"ל באופן אחר קצת, שלשניהם הוה דין כתיבת השם דין "עצמי", אלא שנחלקו שכשתיקן ר"ג לחשוש לשאר השמות, באיזה אופן היתה התקנה - האם היתה המשך להדאורייתא, או תקנה חדשה.

דהנה מצינו בגזירות דרבנן ב' אופנים: א. הם אסרו איזה דבר, מחשש שמא יבואו לעבור על איסור דאורייתא, שאז הדבר שאסור הוא איסור חדש, אלא שהטעם על האיסור הוא שלא יבואו לעבור על הדאורייתא. ב. החכמים המשיכו האיסור דאורייתא גם על דבר שאינו אסור מדאורייתא, ז.א. לא שעשו איסור חדש, כ"א המשיכו האיסור דאורייתא, ואמרו שהאיסור הזה שיש לו שעור והגבלה עד כמה זה חל, הנה אנו (החכמים) ממשיכים האיסור למצב שלא הי' אסור מדאור', ואומרים שגם על זה יחול האיסור (מדרבנן - כמובן).

[והנפק"מ בין ב' האופנים הוא האם שייך לגזור בזה גזירה לגזירה, להאופן הא' פשוט שאי"ש לגזורו בזה גל"ג, משא"כ לאופן הב', הרי הפ"י שהחכמים עשו את המצב השני (שלא הי' אסור מה"ת), כהמצב הראשון (שאסור מה"ת), ולאחר שזה נעשה (אף שזה מדרבנן) כהמצב הא', הרי בדרך ממילא כבר כל דיני המצב הא' חלים על המצב הב', גם הגזירות דרבנן, ואין ע"ז הגדר של גזירה לגזירה.

דוגמא לאופן הב' הוא האיסור דבשר עוף בחלב, שאסור רק מדרבנן, ואעפ"כ הרבה מהדינים והאיסורים שבבשר בהמה בחלב חלים גם על בשר עוף בחלב, ולדוגמא הא דאסור להעלות עוף עם הגבינה על השלחן (חולין קד, ב), ועומק הטעם בזה (אינו רק כי אי לא הא לא קיימי הא,

כ"א) לפי שהחכמים לא אסרו בשר עוף בחלב כאיסור חדש, כ"א אמרו שהאיסור בשר בחלב מה"ת, שמוגבל הוא לבשר בהמה דוקא, אנו ממשיכים אותו גם לעוף, ולכן בדרך ממילא, כל האיסורים, גם דרבנן, שישנם בבשר בהמה בחלב, חלים גם על בשר עוף בחלב, ואין זה בגדר גזירה לגזירה].

ועד"ז י"ל בנוגע תקנות דרבנן, שלפעמים עשו את התקנה כתקנה חדשה, ולפעמים עשו אותה באופן שהמשיכו את הדין דאורייתא, שאף שמדאורייתא הדין מוגבל למצב מסוים, המשיכו דין זה גם למצב כזה שמה"ת לא הי' חל הדין.

וכן הוא בענינו שיש לחקור באיזה אופן תיקן ר"ג הזקן לכתוב גם שאר השמות, האם זה הי' תקנה חדשה, או המשיכו הדין דאורייתא [אם כתיבת השם הוא מה"ת, כמ"ש הר"ן והרמב"ן הנ"ל. ואם זהו רק מדרבנן - המשיכו הדין דרבנן דמעיקרא], שדין זה שמדאורייתא צריכים לכתוב אחד משמותיו, המשיכו רבנן [ובנדו"ד: ר"ג הזקן], שצריכים לכתוב כל השמות.

ומזה מסתעף הנפק"מ, שבאם זהו המשך להדאורייתא, פשוט שכמו שמדאורייתא צריכים לכתוב השם, והוא דין "עצמי", כן הוא בתקנת ר"ג שצריכים לכתוב כל השמות בפירוש, אבל אם זוהי תקנה חדשה, אי"ז מוגבל להדין "עצמי" של כתיבת השם דוקא, כ"א תוכנו הוא רק לשלול אפשרויות של טעות, ולכן מספיק אם כותב "וכל שום שיש לו".

ובזה נחלקו הבה"ג ור"ת שלהבה"ג ה"ז תקנה חדשה, ולכן מספיק לכתוב "וכל שום שיש לו", ולר"ת המשך ר"ג את הדין דאורייתא, ובמילא צריך לכתוב כל שמותיו בפירוש.



ביאור בסוגיית הגמ' תענית וישוב לקושיות רע"א

הרב בן-ציון ריבקיין
ס. לואיס, מיזורי

א. אי' בגמ' תענית (יג, א): "אמר רפרם בר פפא א"ר חסדא כל שהוא משום אבל, כגון תשעה באב ואבל, אסור בין בחמין בין בצונן, כל שהוא משום תענוג כגון תענית ציבור, בחמין אסור בצונן מותר (כל שהוא

משום אבל - כל תענית שאסרו חכמים רחיצה משום אבל כגון ט' באב שהוא משום אבלות חורבן וכל שכן אבל ממש שמתו לפניו דאית ליה צערא טובא אסור בין בחמין ובין בצונן. משום תענוג - שמצטערין ואוסרין עצמן בתענוג. (רש"י)."

(לכאן' לשון רש"י "שמוטל לפניו" קשה קצת, שהרי אם מתו מוטל לפניו אינו אבל כי אם אונן, ובדוחק יל"פ דכוונת רש"י שהוא אבל משום שהי' מתו מוטל לפניו, משא"כ בחורבן בהמ"ק שאי"ז משום מת כי אם משום אבלות חורבן. ושו"ר ברש"ש כאן שהעיר בזה).

ובגבורת ארי, אהא דאסור בין בחמין בין בצונן כתב "מדלא מחלק בין כל גופו לפניו ידיו ורגליו משמע לכאורה דאפי' פניו ידיו אסור אפי' בצונן" עכ"ל.

ולהלן בסוגיא: "ת"ש כשאמרו אסור במלאכה לא אמרו אלא ביום אבל בלילה מותר, וכשאמרו אסור בנעילת הסנדל לא אמרו אלא בעיר אבל בדרך מותר, הא כיצד יוצא לדרך נועל, נכנס לעיר חולץ, וכשאמרו אסור ברחיצה לא אמרו אלא כל גופו אבל פניו ידיו ורגליו מותר, וכן אתה מוצא במנודה ואבל, מאי לאו אכולהו, ובמאי עסקינן, אילימא בחמין פניו ורגליו מי שרי, והאמר ר' ששת אבל אסור להושיט אצבעו בחמין, אלא לאו בצונן (ומתריך הגמ') לא, לעולם בחמין ודקא קשיא לך וכן אתה מוצא במנודה ואבל אשאר אקאי (פי' אנעילה וסיכה ולעולם הך דרחיצה בחמין הוא)".

(ורש"י ד"ה כשאמרו אסור במלאכה כתב וז"ל: "גבי תענית ציבור לא אמרו אלא ביום אבל בלילה מותר - מהכא משמע דבליל תשעה באב מותר במלאכה ואין ביטול אלא ביום אבל אין מפרסמין הדבר" וכתב המג"א בסי' תקנד ס"ק כג וז"ל: "ומסתימת כל הפוסקים משמע דאסור גם בלילה ולא דמי לתענית ציבור דהתם הטעם שיהו פנויין להתפלל ולכן מותרין בלילה דלא היו מתאספים בלילה כדאיתא בגמרא משא"כ בט"ב שאין איסור במלאכה ותליא במנהגא שנוהגים איסור טעמם שלא יסחו דעתם מאבילות או משום דעינוי ולכן אף בלילה אסור".

ועוד הקשה דרש"י עצמו בפסחים (נד, ב ד"ה בין השמשות שלו אסור באכילה ובמלאכה) כתב דגם בלילה אסור. אך לכאורה קושייתו השני'

שרש"י סותר עצמו ל"ק, שהרי כבר כתבו האחרונים דפירוש רש"י על מס' תענית אינו מרש"י ז"ל (עי' מהרצ"ח בסוף המסכת).

והנה לכאור' עוד יש לתמוה על פרש"י דמוכח מפרש"י דהברייתא מיירי בין בשאר תעניות ציבור בין בתשעה באב ולקמן למסקנא מוקמינן דין רחיצה בברייתא זו בחמין וקתני בברייתא "וכשאמרו אסור ברחיצה לא אמרו אלא כל גופו אבל פניו ידיו ורגליו מותר" וגבי אבל מביא הגמ' שהדין הוא דאבל אסור להושיט אצבעו בחמין וא"כ יוצא דלענין רחיצת פניו ידיו ורגליו יש חילוק בין אבל לט"ב ורפרם בר פפא א"ר חסדא הוה דין ט"ב ואבל לענין איסור רחיצה בצונן וצע"ק).

והנה בביאור קושיית הגמ' "אלא לאו בצונן" יש מחלוקת בין רש"י ותוס'. רש"י מפרש מאי לאו אכולהו הא דקתני וכן אתה מוצא במנודה ואבל אכל הני קאי, ואפי' ארחיצה, ושמע מינה דבתענית ציבור אסור לרחוץ כל גופו ואפי' בצונן ותיובתא לרפרם בר פפא (שאמר דתענית ציבור מותר בצונן) והיינו דלפרש"י הקושיא היא על מ"ש בברייתא דבצונן אסור כל גופו בתענית צבור.

ותוס' פירשו להיפך: דאין הראי' על תענית צבור (להקשות על מה שאמר רפרם בר פפא בשם ר' חסדא דבתענית ציבור בצונן מותר) אלא הקושיא היא על מה שאמר רב חסדא דאבל אף בצונן אסור. וז"ל התוס' "מאי לאו אכולהו - פי' אהא דקאמרינן ובצונן מותר, דאבל נמי מותר בצונן, וקשיא לר' חסדא דאמר אבל אסור בין בחמין בין בצונן".

ועל פי' תוס', כתב הגרע"א ז"ל בדו"ח ז"ל "ולא זכיתי להבין לאחריתם, דהא אדרבה כיון דמיירי בצונן, וקתני דכל גופו אסור הרי סיוע לרפרם למה דסבר גבי אבל". ורש"ש כתב שם על תוס' "וקשיא לר' חסדא דאמר אבל אסור ר"ל אפי' פניו ידיו ורגליו, כמ"ש לקמן בס"ד, ומיושב בזה קושיית רע"א "עכ"ל הרש"ש. וכוונתו דקושיית הגמ' היא דקתני "וכשאמרו אסור ברחיצה לא אמרו אלא כל גופו, אבל פניו ידיו ורגליו מותר וכן אתה מוצא במנודה ובאבל" מאי לאו אכולהו, אהא דקאמרינן ובצונן מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו, וקשיא לרפרם בר פפא דאמר דאבל אסור לרחוץ אפי' פניו ידיו ורגליו. וע"ש ברש"ש שהביא שהגבון"א (שהבאנו לעיל) כתב כדבריו.

ולכאו' בהשקפה ראשונה תמוה מאד, מדוע לא נחית רע"א לתרוצו של הרש"ש, הנראה כתירוץ פשוט.

ב. אמנם נלענ"ד להצדיק את הצדיק וליכא לתרץ כמו שתירץ הרש"ש, דהנה יש להבין מה שמתרץ הש"ס "לא לעולם בחמין וכו'", דלכאו' עדיין קשה, שהרי הברייטא אומרת דדוקא כל גופו אסור, אבל פניו ידיו ורגליו מותר בתענית צבור (שהרי "וכן אתה מוצא במנודה ואבל" אשאר אקאי) ורפרם בר פפא הרי אמר סתמא "כל שהוא משום תענוג כגון ת"צ בחמין אסור", משמע אף פניו ידיו ורגליו, ועל כרחך צריך לומר דהגמ' סוברת דרפרם בר פפא א"ר חסדא לא נחית לבאר כל חילוקי דינים מתי נחשב כרחיצה האסורה ומתי לא נחשב כרחיצה האסורה (היינו דפניו ידיו ורגליו מותר), ולא בא רפרם בר פפא אלא לומר לנו עיקר הדין אם אסור או מותר, וא"כ אין להקשות על רפרם בר פפא ממה שהברייטא אומרת דפניו וידיו ורגליו מותר, שרפרם בר פפא לא בא אלא לומר עיקר הדין דבחמין אסור גבי תענית ציבור, וביאור זה במהלך הסוגיא מוכרח בין לרש"י ובין לתוס'.

ולפי"ז יהי' מובן דאין מקום לתרץ כמ"ש הרש"ש [דקושיית הגמ' (לפי תוס')] הוי מהא דהברייטא אומרת דבפניו ידיו ורגליו מותר ומדברי רפרם בר פפא א"ר חסדא משמע דאסור באבל בין בחמין בין בצונן אפי' בפניו ידיו ורגליו מדלא מחלק בין פניו ידיו ורגליו לכל גופו, וקושיית הגמ' תהי' מהא דהברייטא אומרת דבפניו ידיו ורגליו מותר], שהרי ממסקנת הגמ' אנו רואים דליכא להקשות על היתר פניו ידיו ורגליו מהא דרפרם בר פפא דאמר אסור שהרי רפרם בר פפא א"ר חסדא לא בא אלא לבאר עיקר הדין אם אסור או מותר, ולא נחית לפרט מתי נחשב כרחיצה, כמו שביארנו.

ולפי"ז קושיית הגרע"א במקומה עומדת, ואין לתרץ כמ"ש הרש"ש. וגם דברי הגב"א שהבאנו בראש דברינו תמוהים דלכאו' אין מסקנת הגמ' מובן לפי ביאורם ודו"ק.

ג. אך נלענ"ד ליישב קושיית רע"א באופן אחר, ועפ"ז נוכל ליישב גם קושיית רע"א בע"ב דסוגיין. דבע"ב איתא "איכא דאמרי אמר רבא אבל אסור בצונן כל שבעה, מאי שנא מבשר ויין? (ומתרץ הגמ') התם לפכוחי פחדי' הוא דעבד (פי' דבשר ויין שרינן כדי לפכוחי פחדי אבל רחיצה דמשום תענוג היא לא התיירו), לימא מסייע לי' אין הבוגרת רשאה לנוול

עצמה, הא נערה רשאה (בתוס' שם פירשו דהא רשאה לאו דוקא אלא ה"ק אין הבוגרת חייבת הא נערה חייבת), במאי אילימא בחמין אין הבוגרת רשאה והאמר רב חסדא אבל אסור להושיט אצבעו בחמין אלא לאו בצונן (ואפ"ה נערה אינה רוחצת בצונן אלמא דאבל אף בצונן אסור, רש"י) (ומתריך הגמ') לא אכיחול ופירכוס, אמר רב חסדא זאת אומרת אבל אסור בתכבוסת כל שבעה". ופירש רש"י: "זאת אומרת - מדמוקמינן לה אכיחול ופירכוס הוא הדין לתכבוסת" עכ"ל.

ועל פירוש רש"י כתב רע"א בגה"ש "תמיהני הא מרא דשמעתא הוא רב חסדא דס"ל לעיל דמשום אבל אסור בצונן ול"צ כלל לאוקמא בפירכוס וכיחול" עכ"ל. וכוונתו היא דר' חסדא בעצמו סובר בע"א (אמר רפרם בר פפא א"ר חסדא כל שהוא משום אבל וכו') דאבל אסור בצונן ולשיטתו אין הכרח לאוקימתא דכיחול ופירכוס דנוכל לומר דמיירי בצונן ובאמת נוכל לומר דדוקא בוגרת אינה רשאה אבל נערה רשאה (פי' חייבת).

והנה באמת סוגיית הגמ' עצמה צריכה ביאור, דקאמר "אילימא בחמין, אין הבוגרת רשאה והאמר רב חסדא אבל אסור להושיט אצבעו בחמין, אלא לאו בצונן". דמה הקשתה הגמ' אי מיירי בחמין, דילמא רב חסדא דאמר דאבל אסור להושיט אצבעו בחמין לא מיירי בבוגרת. וגם תירוץ הגמ' "אלא לאו בצונן" צריך ביאור איך אנו מרויחים בזה דעכשיו נוכל לחלק בין נערה לבוגרת ולפי ההו"א דמיירי בחמין לית לן לפלוגי בין נערה לבוגרת.

והמהרש"א שם כתב וז"ל "פי' דבצונן איכא לפלוגי בין בוגרת לנערה משום ניוול אבל בחמין כיון דאפי' הושטת אצבע אסור בו משום תענוג לית לן לפלוגי בין נערה לבוגרת". עכ"ל. והיוצא מדבריו הוא דאם אסור ברחיצה אפי' הושטת אצבע דהיינו פניו ידיו ורגליו לית לן לפלוגי בין נערה לבוגרת אבל אם אסור רק כל גופו שייך לפלוגי בין נערה לבוגרת (ועי' במאירי שמבאר הגמ' שם באופן אחר).

ולפי דברי המהרש"א נוכל לומר דלרב חסדא אסור אבל בצונן אפי' פניו ידיו ורגליו וא"כ לא שייך לאוקמא הברייתא בצונן דכיון דאסר בצונן אפי' בפניו ידיו ורגליו לית לן לפלוגי בין נערה לבוגרת וא"כ גם לרב חסדא דאסר אבל בצונן לא מתוקמא הברייתא כפשטא ברחיצה בצונן אלא באיסור כיחול ופירכוס. ולפ"ז שפיר קאמר רב חסדא "זאת אומרת

אבל אסור בתכבוסת כל שבעה" דגם לרב חסדא לא מתוקמא הברייתא כפשטא באיסור רחיצה אלא באיסור כיחול ופירכוס.

(ואין הכוונה לרב חסדא אסור בצונן אפי' בפניו ידיו ורגליו מדקאמר סתמא רפרם בר פפא א"ר חסדא דאבל אסור בין בחמין בין בצונן כמ"ש הגבורות ארי והרש"ש דכבר הוכחנו לעיל בארוכה דע"כ לא נחית רפרם בר פפא א"ר חסדא לפרט כל חילוקי דינים מתי נחשב כרחיצה, אלא כוונתי היא בפשוט מדקאמר רב חסדא בעצמו הכא זאת אומרת אבל אסור בתכבוסת כל שבעה דמשמע דמוכרח לאוקמא הברייתא בכיחול ופירכוס כמ"ש רע"א, מזה גופה משמע דליכא לאוקמא באיסור רחיצת צונן, וע"כ הטעם הוא דסבר רב חסדא דאסור בצונן אפי' בפניו ידיו ורגליו וא"כ לית לן לפלוגי בין נערה לבוגרת כמ"ש המהרש"א ודו"ק היטב בזה).

ולפ"ז מיושב קושיית רע"א על רש"י בע"ב, דאע"ג דמרא דשמעתא הוא רב חסדא דאסור אבל בצונן, מ"מ מוכרח לאוקמא בכיחול ופירכוס.

ולפ"ז נוכל לבאר קושיית הגמ' (לפי תוס') דכוונת הגמ' להקשות מהא דהברייתא אומרת דאבל מותר בפניו ידיו ורגליו, ארפרם בר פפא א"ר חסדא דסבר דאבל אסור בצונן אפי' בפניו ידיו ורגליו כדמוכח ממימרא דרב חסדא בע"ב. ולפ"ז מיושב קושיית רע"א בע"א על פירוש תוס' דעל כרחק רב חסדא אוסר בכל אופן בצונן כדמוכח בע"ב ומהברייתא משמע דמותר בפניו ידיו ורגליו ודו"ק.



בענין העמידו חכמים דבריהם*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. פסק המחבר (או"ח סי' רנד סקכ"ב) דמי שהדביק פת בתנור בשבת "מותר לו לרדות קודם שיאפה כדי שלא יבא לידי איסור סקילה" (וכ"ה ברמב"ם ובשו"ע אדה"ז וכו'). וכתב ע"ז המג"א (שם) "הקשה בספר קקיון דיונה למה לא העמידו דבריהם במקום כרת כמו בערל הזאה

(* לזכות בני הנולד למז"ט ביום כ"ה סיון השתא.)

ואיזמל וכו' ? ואין זה קושיא דהא חשיב התם הרבה דברים שלא העמידו דבריהם במקום כרת כדאיתא בפסחים דף צב".

ביאור הדברים: בגמרא פסחים שם איתא "אמר רבא ערל הזאה ואיזמל העמידו דבריהן במקום כרת אונן ומצורע ובית הפרס לא העמידו דבריהן במקום כרת" (והגמרא ממשיכה לבאר כל אחד מדינים אלו עיי"ש). ומחמת זה הקשה הקקיון דיונה דמכיון שרואים שחכמים העמידו דבריהן במקום כרת בערל הזאה ואיזמל, אז מדוע לא העמידו דבריהן גם במקרה זה של רדיית הפת?

וע"ז כתב המג"א דהיות שבאותה סוגיא מבואר דלענין כמה דברים - אונן ומצורע ובית הפרס - אכן לא העמידו דבריהן במקום כרת, מובן דאין זה כלל שנאמר בכל מקום, ותו א"א להקשות בסתמא שהי' להם להעמיד דבריהם גם במקרה זה דעסקינן ביה.

ולכאורה צלה"ב מה הי' באמת כוונת ה'קקיון דיונה' בקושייתו, הלא תירוצו של המג"א פשוט וברור הוא מתוך אותה סוגיא כנ"ל, דאיך אפשר להקשות מ'ערל הזאה ואיזמל' בשעה שב'אונן ומצורע ובית הפרס' מבואר איפכא?

ב. וי"ל הביאור בזה:

הנה בהא דמבואר בגמרא (כנ"ל) שלענין כמה דינים העמידו חכמים דבריהם במקום איסור כרת ולענין כמה דינים לא עשו כן, מצינו בכללות ב' דרכים בראשונים בביאור והגדרת הדברים מדוע באמת חילקו בין דין לדין בענין זה (ראה באנציק' תלמודית ערך 'העמידו דבריהם' עמ' תרעא-ב ובהמצויין בהערות שם);

א) דרך במקרה שהאיסור מדרבנן הוה איסור כזה שיכול להביא לידי איסור דאורייתא (היינו שמשום זה אסרו חכמים איזה דבר - שלא יבא מזה לעבור על איסור דאורייתא) אז העמידו חכמים דבריהם גם במקום איסור כרת, משא"כ כשהאיסור שמדרבנן אין לו 'חומר' זה אז לא העמידו דבריהם (שיטת הראב"ד והמאירי).

ב) דחכמים העמידו דבריהם רק במקרים כאלו שאינם מנגדים בישירות להחייב דאורייתא, והיינו דאע"פ דע"י דבריהם נגרם לפועל שהאדם יעבור על האיסור כרת, אי"ז באופן שב' החיובים חלים עליו

בהכרח בזמן אחד וחכמים מעמידים דבריהם ודוחים הדאורייתא (שיטת הרמב"ם. ואכן הרמב"ם מבאר בכל מקום בנפרד - בערל הזאה ואיזמל - איך דזה שהעמידו חכמים דבריהם אין בזה משום דחייה ישירה להחיות כרת דאורייתא).

והנה בדין דעסקינן ביה - רדיית הפת בשבת בכדי שלא יבא לידי איסור אפייה - לכאורה הר"ז תלוי בב' שיטות הנ"ל;

דלשיטה הראשונה לכאורה אין מקום שבמקרה זה יעמידו חכמים דבריהם במקום האיסור כרת דאורייתא, דהא האיסור דרבנן לרדות פת מתנור לכאורה אינו איסור כזה שיתכן לבא ממנה איזה איסור דאורייתא, וא"כ הרי מתבאר היטב מדוע נפסקה דהתירו לו לרדותה, ולא העמידו דבריהם.

ולאידיך הרי לשיטה השניה לכאורה פשוט שבמקרה זה כן צריכים להעמיד דבריהם במקום כרת, דהא האיסור דרבנן חל על האדם לפני הגעת זמן האיסור דאורייתא (דהאיסור דרבנן הוה בהרדיה שהוא לפני האפיה, והחיות דאורייתא אינו אלא בשעת האפיה), אלא שע"ז שהאדם מקיים דברי חכמים - שלא לרדות הפת מהתנור - ה"ה עובר אח"כ בדרך ממילא על האיסור כרת.

ועכ"פ יצא מזה ביאור נחמד לכאורה בשיטת הקקיון דיונה בקושייתו; ד"ל דסב"ל כשיטה השניה הנ"ל, והרי לשיטה זו אכן יש מקום להקשות דבמקרה דידן היו צריכים להעמיד דבריהם כמו שעשו בערל הזאה ואיזמל כמשנ"ת.

אלא דזה גופא צלה"ב; במה פליגי הנך ב' שיטות בראשונים בהגדרת הדברים מתי העמידו דבריהם במקום כרת ומתי לא?

ג. והנה בחידושי רעק"א על הסוגיא במסכת שבת (ד, א) הביא קושיא הנ"ל (של הקקיון דיונה) ותירצו באופן אחר; דהא דהעמידו חכמים דבריהם גם במקום איסור כרת הר"ז דוקא כשהאיסור שמדבריהם והאיסור שמדאורייתא הם בשני איסורים שונים (כמו שלא לחלל שבת מדבריהם אף דמשום זה לא יוכל להביא קרבן פסח וכיו"ב), "אבל הכא לא שייך להעמיד דבריהם שלא לחלל שבת ברדיה ועי"ז יהי חילול שבת באפיה, דסוף סוף יבוא לידי חילול שבת טוב יותר בשבות מן מלאכה דאורייתא", ומציין לזה כמה מראה מקומות עיי"ש.

(ודרך אגב נמצינו למדים דגם לדעת רעק"א אין לתרץ הקושיא בפשיטות כהמג"א, דגם הוא סב"ל שאכן יש מקום להקושיא מדין ערל הזאה ואיזמל אף שבדינים אחרים לא העמידו דבריהם, כמשנ"ת הטעם לזה).

והנה א' מה'מראה מקומות' שציין לו רעק"א הוא לדברי רבינו יונה (שעל הרי"ף) בריש מסכת ברכות, ולהמעין שם נראה לכאורה דסברא זו - שבחד איסור לא העמידו חכמים דבריהם - במחלוקת הראשונים היא שנויה ;

דהשאלה שם היא בענין מי שעבר על תק"ח ולא קרא קר"ש עד חצות הלילה האם יש לו לקרות אז בכדי לקיים מצות קר"ש שמדאורייתא, או שחכמים בתקנתם לקרות עד חצות מונעים אותו מלקרות אחר חצות גם כשעיי"ז יתבטל המצוה שמדאורייתא.

והביא רבינו יונה בשם 'אית דאמרי' דאכן יש לו לקרות ק"ש אז (בלי ברכותיה שמדרבנן) בכדי לקיים המצוה שמדאורייתא, ואח"כ מביא בשם 'מורי הרב נר"ו' שלא לקרותו אז "שיכולין חכמים לפטרו ממ"ע כ"ז שעושין כן משום סייג או משום קיום המצוה עצמה וכו'".

ולכאורה הרי תירוצו של רעק"א מיוסד על שיטת ה'אית דאמרי', משא"כ לדעת רבו של ר"י הרי אדרבא משם ראייה שכן מעמידים חכמים דבריהם במקום האיסור דאורייתא גם כששניהם הוו בחד איסור (כבמצות ק"ש שם וכבאיסורי שבת כאן).

וצלה"ב באיזה סברא פליגי הנך ב' שיטות (באם העמידו דבריהם במקום דאורייתא גם בחד איסור או לא) ? וגם מהו ביאור הדבר שרעק"א תירץ הקושיא - של הקקיון דיונה - ע"פ א' מהשיטות, ולא הזכיר בדבריו שעדיין אינו מתורץ לכאורה לפי השיטה השנייה !

ד. ואולי יש לבאר ב' פלוגתות הראשונים הנ"ל - מהו ההגדרה מתי העמידו חכמים דברים ומתי לא, והאם העמידו דבריהם במקום דאורייתא גם בחד איסור או לא - ע"פ מה דיש לחקור בהא דהעמידו חכמים דבריהם במקום כרת באם פירוש הדבר הוא שהאיסור כרת עדיין קיים אלא שהאדם פטור כשעובר עליה, או שרבנן עקרו האיסור לגמרי.

ליתר ביאור: לאופן הראשון הרי האדם פטור מכרת בתורת 'אנוס' דעלמא, דמכיון שהאדם מצווה (מן התורה) לשמוע לדברי חכמים, לכן אינו יכול לקיים מעשה זו שציוותה עליו התורה ושוב ה"ה פטור כמו כל אנוס דנאמר ביה דרחמנא פטריה. משא"כ לאופן השני הרי הפירוש הוא דמכיון שהתורה נתנה כח לחכמים להעמיד דבריהם גם במקום איסור כרת הרי כשהם אכן עושים זאת אז נפקע האיסור כרת ממקומו לגמרי.

[ובאמת מצינו שנחלקו האחרונים בכעין זה ממש, בנוגע לאותן מצות שאסרו חכמים לעשותן מחמת איזה גזירה או תקנה (כמו תקנת רבה בענין שופר ולולב בשבת), האם הפירוש הוא שהמצות במקומן עומדות אלא שהאדם אנוס (ולכן פטור) מקיומן, או שהמצות נעקרו לגמרי ע"י תקנת החכמים (יעויין בארוכה באנציק' תלמודית חכ"ה ערך 'יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה', עמ' תריז-תרכ ובהמציין בהערות שם)].

והנה באם עיקר הגדר דהעמידו דבריהם הוה מה שהאדם נפטר מהאיסור כרת מחמת זה שהוא אנוס כו' אז מתבאר היטב ההגדרה - של הרמב"ם - דחכמים העמידו דבריהם רק כשאינם עוקרים הדאורייתא בישירות, אלא שע"י הדרבנן נמצא שהאדם כבר לא יכול לקיים הדאורייתא (או שלא חל עליו אז וכיו"ב).

משא"כ באם ההגדרה היא שרבנן באמת עוקרים האיסור כרת דאורייתא או לכאורה אין מקום כ"כ לחילוק זה (בין אם הוא עוקרו בישירות או לא), ומאיך מתבאר היטב החילוק השני - של הראב"ד והמאירי - דחכמים עקרו האיסור דאורייתא רק כשאיסורם חמור כ"כ עד שיכול להביא לידי דאורייתא, דאז מובן מדוע החמירו כ"כ באיסור שלהם עד שעקרו מחמתו איסור דאורייתא.

ועד"ז לענין הפלוגתא השנייה;

הנה באם הגדרת הדברים הוא דבאמת הרי האיסור כרת קיימת אלא שע"י האיסור דרבנן הרי האדם אנוס ופטור מן הכרת, אז מסתבר לכאורה דבמקרה דהאיסור דרבנן הוה באותו איסור כמו האיסור של תורה אז באמת אין מקום שחכמים 'אנסו' את האדם לעבור על האיסור הזה בדאורייתא בכדי לקיים תקנה שלהם באיסור זה.

אמנם באם הפירוש הוא דחכמים בהעמדת דבריהם ה"ה עוקרים האיסור דאורייתא מעיקרו, אז י"ל דאדרבה הא דהאיסור דרבנן הוה

באותו איסור כמו הדאורייתא הר"ז רק מחזק כחם להעמיד דבריהם במקום הדאורייתא, דהיות והם באים לחזק ולקיים מצוה זו גופא הר"ז סיבה מדוע ע"י קיום דבריהם לא חל כאן שום 'העברה' על האיסור דאורייתא (וע"ד הסברא בהא דחלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה).

ה. ואם כנים הדברים אז יתבאר ויתפרש תירוצו של רעק"א הנ"ל כמין חומר;

דהנה כבר ביארתי דקושיית הקיקיון דיונה יש לה מקום (רק) לפי שיטת הרמב"ם בהסברת מתי העמידו חכמים דבריהם (דרך לשיטה זו מתבאר מדוע כאן ברדיית הפת היו צריכים להעמיד דבריהם כמו בכרת מילה ואיזמל), והרי שיטת הרמב"ם מיוסד - לדברינו הנ"ל - על ההסברה שחכמים כאילו 'אונסים' את האדם ושלכן נפטר מהחיוב כרת מדאורייתא.

והרי לשיטה זו אכן צריכים לפסוק שבחד איסור לא היו חכמים מעמידים דבריהם - כדעת "אית דאמרי" בהנמוק"י - ומתבאר היטב מדוע שיטה זו הוה התירוץ לקושיית הקיקיון דיונה.

משא"כ לפי השיטה דגם בחד איסור כן העמידו חכמים דבריהם, הרי קושיית הקיקיון דיונה מעיקרא ליתא, דהא לשיטה זו הרי חכמים עקרו הדאורייתא מעיקרו, ושוב הרי ההגדרה מתי העמידו דבריהם ומתי לא תהא כדעת הראב"ד והמאירי הנ"ל, ושוב אין מקום לקושייתו כמשנ"ת לעיל.



בענין בפני נחתם לשמה

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

א. בגמ' (ב, ב): "מ"ט, רבה אמר לפי שאין בקיאין לשמה, רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו". והיינו דלרבה חוששין שמא לא נעשה לשמה, ולכך צריך השליח לומר בפ"נ ובפ"נ, וממילא שיילינן ל' אם ה' לשמה או לא, או דסתמא לשמה קאמר. והנה מבואר בהמשך הגמ' דרוב בקיאין הן וסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי ורבנן הוא דאצרוך, ופרש"י

"דלמא אשכח כתוב ששמו כשמו ושמה כשמה". ועפ"ז לכאור' סברת רבה צ"ע, דמאחר דכל החשש הוא דלמא אשכח כתוב ועומד, א"כ מאחר דמעיד על הכתיבה שוב ליכא חשש על החתימה, ולמה צ"ל גם בפ"נ?

והנה עי' בחידושי רעק"א שהק' כן [וע"ש דלהפוסקים דבעינן לשמה בדבור א"ש, אבל צ"ע לאינך פוסקים, ועייג"כ בתפא"י בזה], וכתב דאפ"ל דחוששין דלמא נכתב לא' ששמו כשמו ונמלך, ואח"כ מצאה השני והוא החתים עליו עדים בשביל עצמו, ואח"כ נמלך ואבדה או החזירה להראשון, וא"כ אף שנכתב לשם הראשון אבל לא נחתם לשמו.

אבל צע"ג לומר שחוששין לזה, וכמו שהק' ב"תפארת יעקב", דהא חזינן דאחר שנכתב שיטה ראשונה לשמה שוב אין חוששין שנעשה השאר שלא לשמו, וא"כ בודאי דוחק גדול לומר שבשביל חשש רחוק כזה הוא דהצריכו לומר בפני נחתם?

עוד הק' שם הגרעק"א דאיך חוששין לעדים שיחתמו שלא לשמה, והרי אי"ז עדות, וא"ת שחוששין למיעוטא דמיעוטא, א"כ גם גבי סופר נימא דחוששין למיעוטא דמיעוטא, ולמה צ"ל דחוששין לשמו כשמו ושמה כשמה, עש"ב בזה והניח בצע"ג.

והנה עי' ב(חידושי רבינו קרשקש המיוחסים לה) ריטב"א סוף ד"ה מ"ט רבה אמר (ב, סע"א) שכתב: "חתימה שלא לשמה בספרי דלא גמירי היינו ג"כ שפעמים הסופרים כותבים טופס הגט ומניחין שם עירו ושם עירה וחותרים אותם, כדי שיהא מזומן להם, ויכולין לעשות כן, דבכי הא ליכא שיקרא, ונמצאת חתימה זו שלא לשמה". ומבואר מדבריו חידוש גדול, דבכל השטרות לא הוי עדות שקר במה שבשעת החתימה אין העדים יודעים למי הם חותרים, והאחרונים האריכו לבאר סברתו. אבל בתוס' (ד, א ד"ה מודה) מבואר דאינו כן, דבכל השטרות אם חתמו עדים למטה ואח"כ כתב למעלה אין כאן עדות, וא"כ הקושיא במקומה עומדת?

ב. וי"ל הביאור בזה בהקדים: דהנה כבר נתבאר בגליון תתקכט (עמ' 50) דבגדר התקנה דבפני נכתב יש לחקור, דאפ"ל דתיקנו דין אמירה לומר בפ"נ, אבל אפ"ל דהתקנה הוא דתיקנו לפסול הגט, ובמילא צריך השליח לומר בפ"נ ובפ"נ להכשירה. ונת' דמשמע כאופן הב' ממה דקאמר בגמ' (ט, ב) דחשיב "פסולא דרבנן".

ולכאו' כן מבואר במשנה רפ"ב, דאם לא אמר בפ"נ פסול, ומבואר בגמ' שם דסד"א צריך ואי לא אמר כשר קמ"ל, ולכאו' הביאור בהס"ד הוא דהוי רק תקנת אמירה ולא דין בהגט, וא"כ אי לא אמר כשר (ובפרט אי אזלינן בתר טעמא דמילתא, דהוא תקנה לטובת האשה, שאם יבא הבעל ויערער לא נאמין לו כמבואר בהסוגיא, וא"כ הי' צ"ל הדין דהגט עצמה כשר בדיעבד גם אם לא אמר), וקמ"ל דהוי פסולא דרבנן בהגט. וכן פסק הרמב"ם הל' גירושין פ"ז ה"ז, דאם לא אמר פסול.

ועי' בתוד"ה דתנן (גיטין ג, ב), שהק': "היכי מוכח מהכא דלא בעינן כתיבה לשמה, דלמא לכתחלה בעי כתיבה לשמה כדבעי לכתחלה בתלוש? וי"ל . . . ועוד דתנן ברפ"ב דאי לא אמר בפני נכתב פסול".

ולכאו' מאי ראי' היא זו, נימא דפסול אי לא אמר דמשנה ממטבע שטבעו חכמים? ולהנ"ל ניחא, דזה מה דפסול כשלא אמר, הוא לא משום ששינה מתקנת חכמים, כ"א זהו התק"ח שתיקנו בהגט שם פסולא דרבנן, והפסול דרבנן הוא שהסירו מהגט החזקת כשרות שבה בהנוגע להחשש שאליה חששו. וא"כ בנוגע לבפני נכתב, הרי הפסולא דרבנן הוא דיש ע"ז חששא דרבנן דכתיבה שלא לשמה, וא"כ שפיר הק' התוס' דאם הכתיבה כשר בדיעבד גם שלא לשמה, א"כ לא הי' צ"ל הגט פסול כשלא אמר.

ואין להקשות מבפני נכתב אליבא דרבא, דאצ"ל אלא משום דלא לית לאחלופי בקיום שטרות דעלמא בע"א, דשם מוכן הוא, דכיון דחששו לזיוף, הרי השטר בעי קיום מדרבנן, ורבנן תיקנו שמועיל הקיום ע"י תק"ח דבפ"נ. ומכיון שחששו לאחלופי, לכן תיקנו שבקיום זה צ"ל גם בפ"נ. וא"כ אם לא אמר בפ"נ הרי אי"ז כפי תק"ח, ושוב הוי ככל ע"א דליכא בזה תק"ח שיועיל, ועדיין יש ע"ז פסולא דרבנן דזיוף. אבל לרבה, הרי האמירה דבפני נכתב הוא ענין בפ"ע בגלל הכתיבה, וא"כ אם הכתיבה שלא לשמה לא הי' פסול בדיעבד, דלא הו"ל לפסול בדיעבד כשלא אמר בפני נכתב, ושפיר הוכיחו התוס'.

[ויש להוסיף בזה, דהנה עי' בתוד"ה לפי שאין בקיאין (הב') שהק' לרבה מאי קאמר דהוא עצמו שהביא גיטו אצ"ל בפ"נ מ"ש הוא משלוחו,

(3) ועי' רש"י ג, א ד"ה אתי למיגזיזי, אף דשם ליכא שום נ"מ, ולכאו' דוחק לומר דכל החשש הוא רק אליבא דר"מ, דהא פליגי רבנן עלי', ועצ"ע.

ותי' דלפי מסקנת הגמ' אינו אלא ערעור כו', ולכאור' אינו מוכן דנראה שאינו אלא חוזר על השקו"ט של הגמ', ואוי"ל דעיקר חידושם של התוס' הוא הפי' של המסקנא, דאינו חשש אמיתי כ"א לעז. ואפ"ל הסברא בתי' הגמ' דיסוד תק"ח הוא משום שיתכן שהבעל עומד לערער, ולכן "בכח" יש כבר חיסרון בהגט, אבל לא שחוששין לשינוי שיתהווה בעתיד, ולכן כשהוא עצמו הביא גיטו פשוט שאין שום חיסרון, גם "בכח", במצבה הנוכחי של הגט.

ולסברא זו יומתק דכיון דיסוד התקנה הוא משום ש"בכח" רואים כבר (אפשריות של) ערעור וחסרון בהגט, לכן התקנה ג"כ מתייחסת להחפצא של הגט, ולא להפעולה של השליח גרידא.

ועי' ברש"י בד"ה דאתיוה בי תרי שפי': "לרבא לא בעי למימר שהרי שנים הם ואם יערער בעל הרי הם מצויין לקיימו". ובתד"ה דאתיוה הק': "דאטו בכיפה תלו להו שיהו מזומנים לקיים כשיבא הבעל ויערער, ועוד דלמה לי דאתיוה בי תרי, כך שוים שנים מן השוק שמכירין חתימת העדים" (וע"ע ברא"ש ובשא"ר)?

ואפ"ל בשיטת רש"י דסב"ל ע"ד הנ"ל, דהתקנה הוא שהחיסרון שישנה "בכח" בנוגע להגט נחשב מתק"ח לפסולא דרבנן בהגט. ועפ"ז היכא דאתיוה בי תרי, הרי כיון ששנים הם, ולפי המצב הנוכחי אלו יכולים לקיימה, א"כ לפי המצב הנוכחי אין שום חשש ערעור בנוגע להגט, ושוב אין סיבה להתקנה (ועי' ברש"י (טז, ב) ד"ה כשר, ואכמ"ל).

והנה לפ"ז אכתי יש לחקור, דאפ"ל בב' אופנים, דאפ"ל דהפסולא דרבנן הוא רק פסול בעלמא, דכיון שתיקנו שצ"ל בפ"נ ובפ"נ הנה תיקנו כן גם בנוגע לדיעבד, דאם אינו מקיים את התקנה פסול, או אפ"ל דגדר הפסול דמדרבנן הוא דכיון שחוששין שמא יבא הבעל ויערער, לכן מדרבנן חששו ותיקנו על הגט אותה פסול שחששו שהבעל יערער אודותה.

ולכאור' אפ"ל נפק"מ בין ב' האופנים במה שחקר בספר 'תפארת יעקב' הנ"ל (בד"ה רבא אמר), אם נתן לה גט ולא אמר בפ"נ ובפ"נ, ואח"כ נתקיים בחותמיו, אם צריך לחזור וליטלה ממנה וליתנו לה, או שכשר בלא זה [ומה דמבואר בגמ' (ה, ב) אליבא דרבנן דיתחזר ויטלנה הימנה ויתננה לה ויאמר בפ"נ ובפ"נ, היינו משום דהנאמנות דבפ"נ הוא מתקנת

חכמים, והם תיקנו נאמנות זו רק בשעת נתינת הגט (ולכן נסתפקו התוס' שם אי בעינן תוך כדי דיבור או לא), אבל קיום בחותמיו, דהוי בירור מה"ת, א"כ מאחר שנתברר שהגט כשר למה יטלנו הימנה].

ועי' בתפא"י שמסיק דצריך ליטול הימנה גם אז, אמנם מלשון הרמב"ם הנ"ל לכאור' משמע דאינו כן, דהא כתב הרמב"ם (שם): "ואם לא נתקיים ונתן לה הרי זה פסול עד שיתקיים", דמשמע דאז אי"צ אלא קיום, ואי"צ עוד ליטלה הימנה (ועי' בתפא"י שם שכ' דמהפוסקים לא משמע כן).

ולכאור' ב' צדדים אלו תלויים בחקירה הנ"ל, דאי נימא דגדר הפסול דרבנן הוא דתיקנו שמי שאינו מקיים תק"ח, יהי' הגט פסול עד שיקיימה (וכל הפסול הוא כעין סייג להתקנה), א"כ מאחר דהתק"ח היתה שלא ליתן את הגט בלי אמירת בפ"נ או בפ"נ או קיום בחותמיו, א"כ כל זמן שלא נעשה כן קודם נתינת הגט, ה"ז צ"ל פסול מדרבנן. אבל אי נימא דהפסול קשור עם החשש, דכיון שחששו שהבעל יערער שזה מזוייף, לכן תקנו ע"ז חשש פסול מזוייף מדרבנן, ובמילא צריך האמירה או הקיום לבטל הפסול, א"כ סוכ"ס אם נתקיים בחותמיו הרי נתבטל הך פסול והך חששא, ומה לי אם הי' קודם נתינת הגט או לאח"כ.

ונפק"מ בנדוד"ד, דאי נימא דכיון שיש חשש ערעור על הגט לכן גזרו רבנן אותה חשש ופסול על הגט, א"כ יוצא דלרבה דחששו שמא יערער הבעל שהוא שלא לשמה, הרי (החשש הזה עצמה הוא לא מה שמחייב האמירה דבפ"נ ובפ"נ, כ"א) חשש זה הוא רק הסיבה לכך שגזרו פסולא דרבנן על הגט, וזה במילא מצריך האמירה דבפ"נ. ולפ"ז א"ש, דמאחר שישנה חשש שהבעל יערער שזהו שלא לשמה, א"כ ישנו פסולא דרבנן דשלא לשמה על גט זה, והיינו דכל גט יש לה חזקת כשרות בנוגע ללשמה, אבל בגט זה גזרו חכמים לבטל הך חזקת כשרות, וא"כ מובן דאף שהחשש הוא בנוגע להכתיבה, מ"מ הרי זהו רק הסיבה לביטול החזקת כשרות, אבל לאחרי תק"ח שוב אין חזקת לשמה כלל על גט זה, ובמילא דצריך להעיד גם על החתימה.

ויומתק יותר לפמ"ש בתפא"י שם, דכתב דכל שטר הנה חתימת העדים הוא שכל השטר נעשה בכשרות, וא"כ בגט צ"ל שבכלל העדאת העדים הוא שהכתיבה היתה לשמה (מכיון שזה נוגע לכשרות הגט), וא"כ אף אם לפי האמת היתה הכתיבה לשמה, מ"מ אם העדים לא ידעו מזה חסר

בהעדות שלהם, ועפ"ז מיישב דאף דה"י אמירה דבפני נכתב, היינו דהכתיבה היתה לשמה, מ"מ - אף דנקטינן דגם חתימת העדים היתה לשמה, מ"מ - צ"ל בפני נחתם להעיד שהעדים ידעו בשעה שחתמו שהכתיבה היתה לשמה, עש"ב והדברים ערבים.

(ועי' בתוד"ה ורבנן הוא דאצרוך בסופו שכתב: "דהא דאצרוך רבנן הכא היינו כדי שלא יערער הבעל ויאמר שכתבו הסופר כדי להתלמד והוא החתים עליו עדים שהוא לא הי' בקי לשמה", ובגליון הגמרות הובא גירסא מהר"י בכרך "שהוא והן לא היו בקיאים לשמה", ואותה גירסא מתאים לפי הנ"ל דהתפא"י, דאם העדים חתמו על גט שלא נכתב לשמה זהו ג"כ משום שהם אינן בקיאים לשמה).

והנה לפ"ז צ"ל דבכל מקום דקאמר בפני נחתם לשמה יהי' הפי' שאני יודע שהעדים שחתמו ידעו שהכתיבה היתה לשמה, וזהו חידוש גדול [וגם לפ"ז צע"ק מאי דמשמע בגמ' (ג, א) דאם הי' אומר בפני נחתם לשמה תו לא צריך]. אמנם לפי היסוד שכותב יש להמתיק ההסברה דלעיל, דעפ"ז י"ל דזה שנת' דמצד החשש ערעור בנוגע להכתיבה ביטלו החזקת כשרות דלשמה גם בנוגע להחתימה, אי"ז רק משום שבנוגע להגט זהו דין א' דלשמה (ואי"ז ב' דינים שונים דלשמה בנוגע להכתיבה ולשמה בנוגע להחתימה), כ"א שהחשש והערעור בנוגע להכתיבה (שהי' שלא לשמה) יש בכללה גם חשש בנוגע להחתימה (דהא אם הכתיבה היתה שלא לשמה הרי זה חיסרון גם בהחתימה וכנ"ל), במילא הפסולא דרבנן שתקנו מטעם זה הוא גם בנוגע להחתימה.

עוד בענין הנ"ל

הנה ברעק"א והתפא"י שם הק' עוד דמה שייך חשש שנחתם שלא לשמה, והרי אם נחתם שלא לשמה (להפוסקים דלא בעו אמירה) א"כ הרי זה ענין שנוגע בכל השטרות, והרי ממאי דקאמר ד"אין בקיאים לשמה" מוכח דבקיאים בהלכות של שטר שטרות [וגם: הרי לפי ההו"א של הגמ' דרבה לית ל"י דרבא, א"כ לרבה אין חוששין לזיוף, והרי אם העדים חתמו שלא לשמה אין לך מזוייף מזה? ועי' ברעק"א שכ' דאפ"ל שחתמו לגרש בו א' מנשיו שתצא מפתח ביתו תחלה, דמכח אין ברירה הוי שלא לשמה (ולכאו' הכוונה בזה ליישב רק הקושיא הב', דאיך יתכן פסול דשלא לשמה שהוא פסול רק בגטין ולא בשאר שטרות, אבל אי"ז מיישב את הקושיא הראשונה דאם אמר בפני נכתב אמאי צ"ל בפני נחתם, דהא בהך

היכי תימצי ע"כ גם הכתיבה היתה כה"ג, וא"כ הוי פסול גם בהכתיבה).
עכ"ד.

ולא זכיתי להבין, דהרי בכלל קושייתו הוא (לא רק מהו החשש דשלא לשמה בסוגיין, כ"א גם) מהו מעיקרא הדין דלשמה בגטין, ולמה צריך קרא ד"וכתב לה לשמה" לר"מ (דאמר עדי חתימה כרתי) דסבר ד"וכתב" דקרא קאי אחתימה, וא"כ מה צריך קרא בגט להצריך לשמה, הרי אם החתימה היתה שלא לשמה א"כ אי"ז עדות ופסול בכל השטרות. וא"כ לכאור' אין התי' מיישב זה, דהא בהך היכי תימצי שאיזה שתצא מפתח ביתי, הרי מבואר בגמ' (להלן כה, א) דזהו משום דלענין גטין אין ברירה, וא"כ לכאור' גם בשאר שטרות צ"ל דלא מיחשב עדות בכך (אם הי' הדין גבייהו דאין ברירה). אמנם עי' להלן (כה, ב) תוד"ה לאיזו שארצה דמשמע דדין זה גופא דאין ברירה גבי גטין הוא מגוזה"כ ד"וכתב לה - לשמה". ועי' ברשב"א שם שחולק.

עכ"פ בין לרעק"א ובין להתפא"י נקטו למסקנא דכל שהי' שלא לשמה ממש, ה"ז פסול בכל השטרות, דאי"ז עדות [והחידוש גבי גטין - הנה להתפא"י הוא שהחתימה צ"ל על ה"לשמה" דהכתיבה, ולרעק"א החידוש הוא דפסול גם שלא לשמה דברירה]. אבל עי' להלן (ד, א בתוד"ה מודה) שהק' התוס' דאיזה פסול דמזויף מתוכו שייך בשלא לשמה, וכתב: "ולכא למימר דאי שרינן בחתמו שלא לשמה יבא להכשיר זמנין דיחתמו תחלה ויכתבו גט ע"ג חתימתן . . דא"כ מטעם זה גם בשאר שטרות הי' לנו להצריך חתימה לשמה", ומבואר דבשאר שטרות ליכא דין חתימה לשמה, ואי"ז חשוב כמי שאינה עדות (ולכאור' דוחק לומר דמיירי בדינים מיוחדים אלו דלשמה שנזכרו לעיל, דלכאור' אי"ז שייך להטעם והגזירה המדובר שם)?

ועי' באמרי משה סי' יז מה שביאר דבכל השטרות אי"צ לשם האשה, דאי"צ אלא שיהי' מדעת המתחייב, ע"ש, ועי' בליקוטי שיעורים (להר"פ שטיין) סי' ג בסופו שמביא ראי' מדברי הגר"ח דדין לשמה בגטין הוא לא רק הידיעה כ"א פעולה חיובית שמייחדה במחשבתו (דאל"כ לא הי' מועיל לזה שליחות דהוי דבר דממילא, ע"ש).

(ולכאור' הוא פלא, דהרי החיוב דלשמה הוא הלכה למעשה בהל' גטין שנוגע בכל גט, ומעשים בכל יום, ואעפ"כ ישנה ספק בכמה אחרונים בנוגע לפירושה וענינה של לשמה להלכה ולמעשה!)

ועכ"פ עפ"ז לכאור' יש לתרץ עוד קושיית התוס' ושאר שהק' דמ"ש לשמה דנקט דאין בקיאין יותר משאר הל' גטיין (ולכאור' גם לתי' התוס' שתי' דדרשה דלשמה לא קיבלו לכ' עדיין צ"ע, דמ"ש דרשה דלשמה דלא קיבלו)? ולהנ"ל עכ"פ לא ק' כ"כ, דהרי חזינן דהפירוש דלשמה אינה פשוט כלל (ודלא כמו שאר הפסולין דמחובר ושינה שמו ושמה ונכתב ביום ונחתם בלילה), ועד שיש ספק וחילוקי דיעות בנוגע לפועל, וא"כ שוב אי"ז דבר רחוק שאין בקיאין או לא קיבלו הדרשה שהיא לפי האמת.



לוז עלי ואני פורע

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

איתא בביצה (טו, ב): "מאי [פירוש הכתוב בנחמיה (ח, י): לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו] כי חדות ה' הוא מעוזכם? אמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר ברבי שמעון, אמר הקב"ה לישראל, בני, לוז עלי וקדשו קדושת היום והאמינו בי ואני פורע".

ופרש"י שם ד"ה חדות ה': "שמחה שאתם עושים בשביל הקב"ה הרי הוא מעוזכם, הוא תעזור אתכם לשלם הקפותיכם ומלוותיכם שתלוו בשבילה".

והקשו התוס' שם (ד"ה לוז עלי ואני פורע) מפסחים (קיב, א-קיג, א) מהא דאמר רבי עקיבא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ותירצו: "הני מילי כשאין לו לפרוע" - ועי' בתוס' פסחים (קיג, א) ד"ה עשה שבתך ועי' שבת (קיא, א).

והנה ב'תולדות יעקב יוסף' פ' יתרו (סי' ח) כתב לתרץ דישי ב' אופנים דלהתענג בשבת: א. בשביל השבת ולא בשביל להתענג את עצמו, ב. בשביל להתענג את עצמו ע"ש - ובפ' בשלח (סי' ו) כתב: "כבר כתבנו כמה פעמים בענין ביאר קושיית התוס' דביצה (טו, ב) שהוקשו לוז עלי ואני פורע, והוא סותר למ"ש בש"ס עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות וכו' (שבת קיא, א) והעולה כי יש ב' סוגי אנשים א' שנוהג ע"פ הטבע

גימטריא אלקים בזה אמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, סוג ב' הנהגתו למעלה מהטבע, בזה אמרו לוו עלי ואני פורע", עכ"ל [ועי' גם בפ' נח (סי' ג) ובפ' ויצא (סי' ט)].

והיינו דהיכא שהוא בבחי' "לוו עלי" כמ"ש רש"י "חדות ה' - שמחה שאתם עושים בשביל הקב"ה" דוקא ולא בשביל להתענג את עצמו, אזי "הרי הוא מעוזכם, היא תעזור אתכם לשלם הקפותיכם ומלוותיכם שתלוו בשבילה" (לשון רש"י) - משא"כ אם תענוג השבת הוא בשביל להתענג את עצמו, דהיינו שהוא בבחי' 'שבתך' - שבת שלך לעונג שלך ולא בשביל הקב"ה, אזי אומר רבי עקיבא, 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות', כי על תענוג כזה אינו פורע.

ונראה להעיר מהא דאיתא במדבר רבה (כא, כה): "שאל גוי אחד את רבי עקיבא, אמר לו, למה אתם עושים מועדות [גם משחרב מקדשכם]? לא כך אמר לכם הקב"ה (ישעיה א, יד) [ביד נביאו בתוכחת הפורענות על חורבן הבית]: "חדשיכם ומועדיכם שנה נפשי" [ואשר לכן החריב הבית והשבית בו המועדות, וכאומר לכם שמאז לא תחוגו אותם לו עוד]? אמר לו רבי עקיבא אילו אמר חדשי ומועדי שנה נפשי היית אומר [כאומר שבאלה שבחר הוא מעתה מאסה נפשו במ, אולי אז נכון מה שאומר הגוי, אלא] לא אמר אלא חדשיכם ומועדיכם בשביל אותן מועדות שעשה ירבעם שנאמר (מלכים א יב, לב) ויעשה ירבעם חג בחודש השמיני . . אבל המועדות האלו אינן בטלים לעולם ולא [ראשי] החדשים, למה שהן להקב"ה שנאמר (ויקרא כג, לז) אלה מועדי ה', וכן (שם) אלא הם מועדי וכן (שם מד) וידבר משה את מועדי ה' ולכן אין עתידים לבטל ועליהם נאמר (תהלים קיא, ח) סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר" עכ"ל.

וע"ד ההבדל שבין "חדשי ומועדי" ל"חדשיכם ומועדיכם" עד"ז יש ההבדל בין "לוו עלי" ל"עשה שבתך" ושניהם גם נאמרו ע"י רבי עקיבא.

אגב: המדרש מתחיל: "שאל גוי אחד את ר' עקיבא אמר לו", די"ל הכוונה ביתור הלשון שכאן, שהגוי בעצם רצה רק לומר את דעתו בלבד, אלא שהציג זאת כאילו בא, 'לשאל' שאלה, וא"ש.



אי בשבועה דרבנן בעי נקיטת חפץ

הרב מנחם מענדל שניאור
ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

א. בגיטין (לה, א) אי': "לא שנו אלא בב"ד אבל חוץ לב"ד משביעין אותה", וברש"י (ד"ה חוץ) מפרש "שבועת הדיינין של תורה היא ונקיט ספר תורה בידי' או תפילין ומשביע לה בשם או בכינוי כדאשכחן באברהם שים נא ידך וגו' ואשביעך בה' ועונשה מרובה וחוץ לב"ד שבועה דרבנן בקללת ארור ולא נקיט מידי ואין עונשה כל כך".

והנה שבועת הדיינים שבה איירי כאן היא שבועה מדרבנן, וכמ"ש התוס' (הועתק להלן), וזה שכתב רש"י "שבועת הדיינין של תורה היא", צ"ל כמ"ש המהרש"ל כאן (על התוס') "ומה שפירש רש"י דבב"ד הוי שבועת התורה ה"ק שבועה שמשביעין בב"ד נקרא שבועת התורה", וראה הגהות מרדכי בפירקין אות שעא שכתב מפורש דכוונת רש"י הוא כעין של תורה, וז"ל "ואף שרש"י פירש שמשביעין אותה מה"ת בנקיטת חפץ ר"ל כעין של תורה כי אין שייך שבועת התורה גבי כתובה כיון שהיא נשבעת ונוטלת", דמבואר בכתובות (פז, ב) דנשבעת ונוטלת אינו יכול להיות שבועת התורה.

ובתוד"ה לא שנו העירו דשי' רש"י כאן דאף שבועה דרבנן הוה בנק"ח הוא הנכון ולא כמ"ש רש"י במס' כתובות, וזה לשון התוס': "פ"י בקונטרס דחמירא משום דהויא באנקוטי חפצא ואיכא עונש טפי, והא דאמר בהכותב (כתובות פח, א) אי פקח הוא מייתי לה לידי שבועה דאורייתא לא כמו שפי' בקונט' (שם) דנפקא מינה בין דאורייתא לדרבנן לענין אנקוטי חפצא דאפי' שבועה דרבנן הויא באנקוטי חפצא כדפי' הקונט' בעצמו כאן, אלא יש לחלק בין דאורייתא לדרבנן כמו שמפרש בערוך [ערך היסת] דשבועה דאורייתא הויא בכבוי נרות, ועוד בריש שבועת הדיינים (שבועות דף מא, א) מפרש חילוק בין דאורייתא לדרבנן (בגליון 1 - ובההיא פירקא מפרש מאי איכא בין שבועה דאורייתא לדרבנן והתם לא מידכר חילוק דכבוי ולאנקוטי חפצא)", וצ"ע למה כאן פירש רש"י דאף בשבועה דרבנן איכא נקיטת חפץ ובכתובות כתב דבשבועה דרבנן אין נקיטת חפץ.

ובמרדכי בשבועות (באמצע אות תשסה) כתב דרש"י בגיטין חזר בו ממש"כ בכתובות, אך כמובן יותר נעים אם אפשר לתוך.

ב. ויובן זה בהקדים עוד כמה דיוקים בדברי רש"י ותוס' כאן ובסוגיות אחרות.

א) התוס' כתבו דהחילוק בין שבועה דאורייתא לדרבנן הוא אם מכבים הנרות, והוסיפו דבריש שבועת הדיינים (שבועות מא, א) מפרש חילוק בין דאורייתא לדרבנן, דשם מבואר דהחילוק הוא אי מפכינן שבועה. וצלה"ב (וכמו שכבר העיר בגליון) הרי חילוק זה דכבוי נרות אינו מוזכר בש"ס, ולמה לא הסתפקו התוס' בהחילוק דריש שבועת הדיינים (אי מפכינן שבועה) דזה אכן מוזכר בש"ס, ואדרבה חילוק זה לא כתבו בפירוש רק ציינו לשבועות והחילוק שלא מוזכר בש"ס כן כתבו בפירוש?

ולהוסיף דגם בתוס' בכתובות (פח, א ד"ה מיייתי) הקשו הסתירה ברש"י, והביאו עוד נפק"מ בין דאורייתא לדרבנן אי בחשוד על השבועה חזרה למחוייב לה, וא"כ צריך להבין עוד יותר מה שכתבו התוס' דהחילוק בין דאורייתא ודרבנן הוא כבוי נרות, דבר שאינו מוזכר בש"ס, ולא אחד החילוקים דמוזכרים בש"ס, כמו אי מפכינן שבועה או אי בחשוד חזרה למחוייב לה?

ב) התוס' הקשו על הסתירה ברש"י בין מש"כ כאן בגטין ומה שפירש בכתובות, אך באמת איכא להקשות הך סתירה בדברי רש"י בכתובות גופא, דבכתובות (פז, ב) איתא "סבר רמי בר חמא למימר שבועה דאורייתא", ופירש רש"י בד"ה שבועה דאורייתא "ונפקא מינא דלא מפכינן לה", הרי מוכח דהנפק"מ בין שבועה דאורייתא לדרבנן הוא אי מפכינן לה אי לא, ומיד לאח"ז (פח, א ד"ה דשבועה) פירש דהנפק"מ בין דאורייתא לדרבנן הוא "לידי שבועה דאורייתא - שהיא בשם או בכנוי ואוחז ספר בידו כדאמרינן בשבועות (דף לח, ב) וחמורה היא מאד אבל שבועה דרבנן קללה בעלמא כעין שלנו", ולמה לא פירש כמו שפירש בעמוד שלפני זה, וכבר עמדו בזה התוס' בשבועות (מא, א ד"ה מאי).

ובמהרש"א בכתובות (שם) עמד על זה וכתב "בפרש"י בד"ה לידי שבועה דאורייתא כו' ואוחז ספר בידו כו' עכ"ל - לעיל גבי הא דסבר רמי בר חמא כו' פרש"י לענין היפוך שבועה דלא מפכינן בדאורייתא, ואפשר ששינה פירושו בכאן גבי פקח הוא משום דלענין היפוך שבועה לא שייך

לומר פקח הוא להביאה לידי שבועה דאורייתא דאיכא דניחא לי' בהיפוך שבועה וק"ל". והיינו, דזה שפי' רש"י שהחילוק בין שבועה דאורייתא ודרבנן הוא שדאורייתא היא בנקיטת חפץ ולא פי' שהחילוק הוא לגבי היפוך שבועה, הוא משום דכאן איירי שחוששים שאם הבעל פקח "אי פקח הוא", יביא האשה לידי חיוב שבועה דאורייתא, והיינו, דיעשה זה מצד פקחותו שרוצה שהשבועה תהי' מדאורי', וע"ז פי' רש"י דהטעם שרוצה הבעל שהשבועה תהי' דאורייתא הוא משום דבדאורייתא איכא נקיטת חפץ, ולא פי' דהחילוק הוא לגבי היפוך שבועה, דהרי זה לאו דוקא ניחא לי' להבעל.

ואף דבזה מתורץ הסתירה ברש"י בכתובות אבל אין זה מתרץ קושיית התוס' על רש"י דאיכא סתירה בדבריו בין מש"כ בגיטין לכתובות.

ג. ויש לומר דכל הדיון כאן נסוב על הא דנחלקו הראשונים אי שבועת היסט בעי נקיטת חפץ או לא.

דהנה בשבועות (מ, ב) מביאה הגמ' מקרה דרב נחמן פסק דמשביעין אותו שבועת היסט דהוה שבועה דרבנן, ועל זה הקשו בגמ' שם (מא, רע"א ראה רש"י שם ד"ה שבועה) "מאי איכא בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן? איכא בינייהו מיפך שבועה בדאורייתא לא מפכינן שבועה, בדרבנן מפכינן".

ודייקו כמה ראשונים דמדלא הביאו דהנפק"מ הוא דהא בנקיטת חפץ והא בלי נק"ח הנה מזה ראי' דגם שבועת היסט דבזה מיירי השבועה דרבנן בגמ' שם - בעי נק"ח, וראה הגהות מרדכי בשבועות שם (ט, סוף טור ב) שכתוב "הגה"ה מאי איכא בין שבועה דאורייתא כו' פרק הכותב גבי אי פקח שמעון מייתי לי' לידו שבועה דאורייתא פ"ה דנ"מ לאינקוטי חפצא ובערוך פירש דנ"מ לכבוי נרות ועל שניהם קשה לימא דהא איכא בינייהו".

וכן מוכח דעת התוס' בשבועות שם (ד"ה מאי) דעל השבועה דרבנן בגמ' שם (שבועת היסט הנ"ל) בעינן נקיטת חפץ, וכן נראה דעת הגליון בתוס' בסוגיין בגיטין דכתב דשם בשבועות לא הוזכר החילוק דאנקוטי חפצא בין דאורייתא להיסת ומזה שכתב שלא הוזכר שם החילוק משמע

דס"ל דבשבועת היסת דבוה איירי הגמ' בשבועות איכא נק"ח.2. וכ"ה דעת המרדכי בגיטין אות שעא, וכן דעת עוד כמה ראשונים (נסמנו באוצר מפרשי התלמוד בגיטין שם הערה 148) וראה בש"ך חו"מ סי' פז סקל"ח שהאריך לקיים שיטה זו דגם שבועת היסת בעי נקיטת חפץ.

לאידך הרבה ראשונים (ומהם ר"י מיגש, ר"י מלוניל, הרמב"ן, וסיעתי' בשבועות שם, וכן פסקו הרמב"ם (הל' שבועות פי"א הי"ג) וטוש"ע (חו"מ סי' פז סי"ג), ועוד ראשונים - נסמנו באוצר מפרשי התלמוד בגיטין שם הערה 149) ס"ל דשבועת היסת הוי בלי נקיטת חפץ.

והראשונים האלו דחו סברת המרדכי להביא ראי' דשבועת היסת בעי נק"ח מהא דהגמ' לא הביאה נפק"מ בין שבועה דאורייתא ודרבנן, דבהא בעי נק"ח ובהא לא בעי, דהרי כוונת הגמ' שם הוא להביא חילוק בדין בין שבועה דאורייתא לדרבנן, ולא בא לבאר פרטי עשיית השבועה, ולכן אין להביא משם שום ראי'3, ובאמת שבועת היסת לא בעי נק"ח, ורק שבועות המשנה כעין השבועה דבה איירי המשנה בגיטין בעי נק"ח, דרבנן תקנו שבועות כעין של תורה, וכנ"ל דכן פסקו הרמב"ם וטוש"ע.

ד. ועפי"ז אפשר לבאר הסתירה ברש"י, דהרי שם בכתובות מדובר בשבועה כעין שבועת היסת4, וכדאיתא שם בגמ' (פז, ב) דרבא אמר דרבנן תקנו השבועה רק כדי להפיס דעתו של בעל הבית, אבל לא שנגזר שבועה בגלל שחושדים משהו (ולדוגמא בסוגיין, דשבועת האלמנה הוי שבועה שנתתקן בגלל שחוששין שקבלה צררי, משא"כ בכתובות שם דליכא חשד וטעם להתקנה דהרי ע"א שם לאו כלום הוא, והשבועה נתקן רק כדי להפיס דעתו של בעל הבית), וא"כ שבועה זו הי' צריך להיות כמו

(2) ואם נאמר שהגליון חולק על התוס' צריך לומר דדעת התוס' עצמו בגיטין אינו כן ודעתו הוא כשא"ר דלקמן, דבשבועת היסת אין נק"ח, וכן נראה דעת המהר"ם שי"ף דכתב: "סוף הדבור ומכאן ואילך גליון והתוס' ס"ל דה"ק מה בין שבועה דאורייתא שהוא בנק"ח וכיבוי נרות לשבועה דרבנן שהוא בלא נק"ח וכבוי וק"ל". וע"כ, דכוונת המהר"ם שי"ף בזה שכתב דשבועה דרבנן אין נק"ח על שבועת היסת, אבל שבועה דרבנן כשבועת המשנה כן בעי, כמש"כ התוס' בריש דבריהם שם.

(3) וראה עוד טעם בהגהות מיימוניות ברמב"ם הל' שבועות פי"א ס"ק ה דכתב דזה שלא נקטה הגמ' הנפק"מ דנק"ח הוא משום שבשאר שבועות דרבנן (דהיינו שבועות המשנה) איכא נק"ח.

(4) הגהות מיימוניות שם, מגיני שלמה כתובות פח, א.

שבועת היסת דהוה בלי נקיטת חפץ, והלכך היתה שבועה זו קלה בעיני הנשבע, ועל זה אומרת הגמ' דאם פקח הוא מייתי לי' לידי שבועה דאורייתא, כדי שיהי' בשם ובנק"ח, ויהי' עונשה חמור, והנשבע יזהר יותר ולא יקל בשבועתו, והיינו שאין כוונת רש"י דנק"ח הוא החילוק בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן בכלל, אלא דזה (נק"ח) הוי חילוק בין שבועה דאורייתא ושבועה שהיא כעין דאורייתא (שבועת המשנה - שבועת הדיינים כעין של תורה כמ"ש רש"י בסוגיין בגיטין) לשבועת היסת.

וכבר הבאנו לעיל מהמהרש"א דאין זה פקחות להביא בכל מקרה לידי שבועה דאורייתא ממש, אלא דהפקחות כאן הוא להביא לידי שבועה חמורה, דאפילו שבועה דרבנן הוי עונשה חמור כשזה שבועה כעין שבועה של תורה בנק"ח.

וא"כ אין סתירה כלל בדברי רש"י בין מש"כ בגיטין למש"כ בכתובות, דבגיטין איירי בשבועה כעין של תורה, ובכתובות שם איירי בשבועה דהוי כשבועת היסת.

וכן נראה דעת התוס' בב"מ (יד, א ד"ה דינא) דלמדו דפירוש הגמ' בכתובות בזה שאם הבעל הוא פקח יביא הנשבע לידי שבועה דאורייתא, אין הכוונה שרוצה להביאו דוקא לידי שבועה דאורייתא, אלא כוונתו דרוצה שהשבועה תהי' שבועה חמורה, דזה לשון התוס' שם "ובפרק הכותב (כתובות דף פח, א) אמר אי פקח הוא מייתי ליה לידי שבועה דאורייתא אלמא יש חומר בשבועה דאורייתא יותר משבועה דרבנן בנרות דולקות ונודות נפוחות כדמפרש בתשובת הגאונים".

ה. ועפ"ז יש לבאר גם מה שהתוס' בסוגיין הביאו כעיקר החילוק בין שבועה דאורייתא ודרבנן החילוק שלא מוזכר בש"ס ורק בערוך והוא החילוק דכיבוי הנרות, ורק הוסיפו "ועוד דבריש שבועות הדיינים מפרש עוד חילוק" והוא החילוק דאפכינן שבועה, די"ל דהתוס' למדו דכדבריהם בב"מ, דכוונת הגמ' בכתובות שם הוא להביאו לידי שבועה יותר חמורה, ורק שהוסיף עוד חילוק דבאמת החילוק בדין (ולא בעונש) מבואר בדברי הגמ' בשבועות.

[אך א"כ צריכים לומר דהתוס' כאן ס"ל כשיטתם בשבועות דגם שבועת היסת בעי נק"ח, דהרי חלקו על רש"י וס"ל דאף בהשבועה שבה

איירי הגמ' בכתובות (כעין שבועת היסת) בעי נק"ח, וא"כ צ"ל דהתוס' ס"ל כסברת הגליון כאן, וזה דלא כהמהר"ם שי"ף כאן. או דנאמר דהתוס' ס"ל דשם בכתובות מדובר בשבועה דרבנן שהיא כעין דאורייתא ולא שבועה שהיא כעין שבועת היסת, וחולק על דברי ההגהות מיימוניות לעיל (הובאה בהערה), שמזה הבאנו לעיל לתרץ שיטת רש"י, וס"ל להתוס' דאע"ג דשבועת היסת לא בעי נק"ח הנה בכתובות שם מיירי בשבועה שהיא כעין השבועה בהמשנה בסוגיין ובעי נק"ח, ודו"ק].



בענין ע"א נאמן באיסורין

הרב לוי יצחק קפלן

ר"מ בישיבת ליובאוויטש בלטימוד

תנן בריש מסכתין: "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפ"נ ובפ"נ". ובגמ' מקשה "ולרבה דאמר לפי שאין בקיאיין לשמה ליבעי תרי מידי דהוה אכל עדיות שבתורה", ומתרץ "עד אחד נאמן באיסורין". ומקשה "אימור דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין, כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן, דלא איתחזק איסורא, אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משנים". ופרש"י ד"ה עד אחד "שהרי האמינה תורה כל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב". ובתוס' הקשו עליו "ולא היה לו להזכיר הפרשת תרומה ושחיטה דבהנהו נאמן אע"ג דאיתחזק איסורא משום דבידו לתקנם כמו שפ"ה בסמוך", היינו, דבהנהו הנאמנות הוא לא משום דע"א נאמן דהתם אתחזק איסורא אלא משום דבידו לתקנם וא"כ א"א ללמוד משם דע"א נאמן וכמ"ש רש"י בעצמו ד"ה הכא אתחזק, (ואין לומר דרש"י לומד דע"א נאמן מניקור הגיד והחלב דהרי עיקר הלימוד הוא משחיטה מקרא דוזבחת כמ"ש רש"י בחולין י, ב), ומסיק התוס' דגמרינן מנדה מוספרה לה לעצמה.

והנה בשב שמתתא ש"ו פ"ו מביא סברת המהרי"ק שכ' לבאר הא דילפינן דע"א נאמן באיסורין מטבילת נדה דאין הטעם משום דנאמנת על שלה כמו בממון אלא משום דכיון שבידה לטבול מהני לגרוע חזקת טומאה שלו לכן ילפינן מינה דע"א נאמן דמה אם ע"א נאמן נגד חזקת איסור גרוע כ"ש דנאמן באין חזקת איסור כלל. ואע"ג שחולק הש"ש

עליו לענין הילפּוּתא דנדה מדבריו משמע שאפשר עכ"פ ללמוד סברה זו בדעת רש"י ומביא ג"כ דברי הר"ן דמשמע שרצה לפרש כן בדעת רש"י.

ולכאורה ביאור זה בדעת רש"י צריך עיון דסו"ס אכתי יש כאן חזקת איסור דמעיקרא וזה שבידו להתיר רק מגרע החזקה אבל עדיין נשארת חזקה גרוע עכ"פ ומהיכי תיתי שע"א יהיה נאמן נגד החזקה אלא ע"כ דנאמנותו הוא מכח זה שבידו להתיר והדרא קושיא לדוכתא איך אפשר ללמוד דע"א נאמן באיסורין משחיטה ותרומה.

ובבית הלוי ח"ב סי' לז כ' לבאר דבידו מבטל החזקת איסור לגמרי ואע"ג דאם אין הע"א מעיד אוקמינן אחזקה היינו לגבי מציאות הדבר אבל לגבי נאמנות הע"א מכיון שהיה בידו להתיר כל שעה א"כ לגביו הוי כלא אתחזק איסורא ונאמן וא"כ שפיר גמרינן משחיטה ותרומה דע"א נאמן באיסורין.

ובקובץ הערות להרב אלחנן וסרמן סי' סז ביאר סברא זו בפרטיות יותר ע"פ מש"כ הגרע"א בכתובות (יג, א דיש שתי סוגי חזקות דאמרינן אוקמיה אחזקתי: א. חזקה שאין לנו שום סיבה לומר שנשתנה כגון להעיד שנתרם תרומה זו במקרה שאינו בידו כגון בתרומה של אחרים. ב. חזקה שיש בו ריעותא כבר ויש לנו ספק בהאיסור ורק משום שאין אנו יכולים לברר המציאות אמרינן העמד אותה על חזקת איסור שלה.

וביאר דזה שאין ע"א נאמן נגד החזקה הוא באופן הא' משא"כ באופן הב' ע"א כן נאמן, דהע"א אינו מעיד נגד החזקה ורק מברר לנו הספק וממילא אין שום סיבה לחזור להחזקה מעיקרא. וכמו"כ בנדו"ד בשחיטה ותרומה דהבידו מטיל ספק בחזקת איסור משעה שנולדה והא דמעמידין האיסור על חזקתה הוא רק אם א"א לנו לברר הספק משא"כ כשבא ע"א ומברר לנו שאין כאן ספק והבהמה נשחטה והתבואה נתרמה אין אנו חוזרים לחזקת איסור דמעיקרא.

אולם קשה לפירושו כמו שכבר הקשו עליו דא"כ מדוע אנו צריכים שיהיה בידו של הע"א ואינו מספיק בידו של שום אדם בעולם להטיל ספק בחזקת איסור משעה שנולדה ושע"א יהיה נאמן לברר לנו שאין כאן איסור. ועוד כשנעייין בלשון רש"י שכ' בד"ה הכא איתחזק "בהך איתתא איסור אשת איש ומטבל ושחיטה לא גמרינן לה כדאמרינן ביבמות (דף פח) דהתם בידו לתקנן לפיכך נאמן להעיד עליהן" משמע דהטעם

דומטבל ושחיטה לא גמרינן לה הוא לא משום דאין שם חזקת איסור מצד בידו אלא דאע"פ דהתם ג"כ נחשב איתחזק איסורא נאמנותו הוא מצד זה שבידו לתקנן ולא משום דע"א נאמן וכמו שהבין התוס' בכוונת רש"י וא"כ איך לומד רש"י דע"א נאמן משחיטה ותרומה.

ולכן נ"ל דרש"י ותוס' מחולקים בביאור הגדר דבידו שמועיל להתיר חזקת איסור, האם פירושו דיש להאדם נאמנות שניתר האיסור משום דבכוחו ויכלתו להתירו או דזה שבידו להתיר משנה עדותו של הע"א שאינו מעיד נגד החזקת איסור אלא רק מברר בין החזקת איסור והמתיר מצד בידו שעד כאן היה האיסור ומכאן ואילך התחיל ההיתר משום דאכן ניתר האיסור. וא"כ המקרה דאיתחזק איסורא ובידו הוי ע"ד שיש שתי חתיכות לפנינו א' של חלב וא' של שומן ואין אנו יודעים איזה אסור ואיזה מותר והע"א מברר לנו איזה של חלב ואיזה של שומן. בסגנון אחר הבידו אינו מבטל המציאות של חזקת איסור ואז עדותו מברר הספק במציאות כמ"ש בביה"ל וקובץ הערות אלא שהבידו מביא לכאן עוד מציאות של היתר וממילא עדות הע"א נשתנה מעדות על שנוי המציאות לעדות של בירור המציאות ובוזה הע"א נאמן אפי' אתחזק איסורא.

ולפי"ז י"ל דהתוס' ס"ל דנאמנות הע"א דאין עוד איסור הוא משום דבידו להתירו מחליש החזקת איסור ולכן א"א ללמוד משחיטה ותרומה דע"א נאמן באיסורין אפי' בלא אתחזק איסורא דכל נאמנותו הוא משום שזה בידו ולכן יליף מגדה דאינה בידה לראות או לא לראות ונאמנת לספור ז' נקיים. אולם רש"י ילמד כאופן הב' דנאמנות הע"א מצד בידו הוא בזה שמברר האיסור מההיתר ומחלק ביניהם ולכן כמו בתרומה ושחיטה ע"א נאמן לברר האיסור מההיתר באיתחזק איסורא כמו"כ נאמן הע"א בחתיכה ספק שומן ספק חלב לברר לנו שחתיכה זו שלפנינו אינה החתיכה של חלב אלא החתיכה של שומן ושפיר גמרינן דע"א נאמן באיסורין משחיטה ותרומה אע"ג דבידו לתקנם.

ולפי"ז יצא לנו נפק"מ בין רש"י ותוס' בפ"י בידו דלהתוס' מכיון שנאמנות דבידו הוא משום דבכוחו ויכלתו להתירו לכן כ"ז שאפשר להעד אחד להתיר האיסור באיזה אופן שיהיה נאמן ולכך כתבו בהמשך דבריהם "ומה שאנו סומכין על הנשים בשחיטה אע"פ שאין יודעות הלכות שחיטה כיון שבידה ללמוד לשחוט או להשכיר אחרים שישחטו לה כבידה דמי" אבל לרש"י אולי י"ל דרק אם זה בידו ממש אז נאמן

משום דהוי כמו שההיתר והאיסור לפנינו ועדותו שניתר האיסור הוא בזה שמברר בין האיסור וההיתר משא"כ אם בידו הוא ע"י בידו של מישוהו אחר אינו נאמן דאע"פ שהיה יכול להשכירו הרי עדותו עכשיו הוי נגד החזקת איסור וההיתר אינו נחשב בפנינו כלל שיהיה הע"א רק מברר דהרי אינו בידו ממש ורק שהוא בידו מכח בידו של מישוהו אחר והוי כמו שמעיד על האיסור לבד להתירו דאינו נאמן. ועפ"ז יומתק מה שהביא התוס' ענין זה דנאמנות הנשים לכאן דבזה מבאר שיטתו בנאמנות הע"א משום בידו.

ועפ"ז יובן לשון הר"ן בחידושיו שהביא פרש"י וכ' "ואינו נוה לי דלישנא דגמ' משמע דכי אמרינן ע"א נאמן באיסורין היכא דלא איתחזק איסורא אלא אם כן תאמר איתחזק איסורא ובידו לתקן שוה כלא איתחזק איסורא ואין בידו לתקן" ולא כתב כלשון המהרי"ק דהא דע"א נאמן בלא איתחזק איסורא נלמד במכ"ש משחיטה ותרומה דע"א נאמן בהם אפי' נגד חזקת איסור גרוע, וכן לפירושם של הביה"ל וקובץ הערות הלשון אינו מיושב דאיתחזק איסורא ובידו לתקן הוא אותו הדבר של לא איתחזק איסורא ואין בידו לתקן ולא רק שוה משא"כ לביאורנו אע"ג דהמקרים שונים, שוים הם לענין נאמנות הע"א משום דשניהם הם ענין של בירור איסור מהיתר.

ובזה יש לבאר המשך דברי הגמ' לשיטת רש"י דהכא דאיתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משנים. והקשו התוס' בד"ה הוי דבר שבערוה מדוע הוסיף הגמ' דבר זה ולא הסתפק בהחילוק דהכא איתחזק איסורא. והנה רש"י כ' בד"ה ואין דבר ערוה "ראוי להתירו בפחות משנים דיליף דבר דבר ממזון וכו" וצ"ע אריכות לשון רש"י שכ' ואין דבר ערוה ראוי להתירו בפחות משנים ולא כ' בקיצור דיליף דבר דבר וכו'.

ויובן זה בהקדם מה שהקשה התורת גיטין דלכאורה הכא לא הוי עדות הע"א נגד החזקת איסור דעדיין לא מוציאים האשה מחזקת אשת איש בשעת עדותו ורק לאחר שאנו יודעים שהגט נכתב לשמה אז מתירין אותה לעלמא ע"י הגט. והנה לפי ביאורנו הנ"ל בשיטת רש"י היה אפשר לתרץ קושיית הגמ' דהכא איתחזק איסורא דאשת איש ע"ד סברת התורת גיטין דגם בא"א ע"א יהיה נאמן אע"פ דלאו בידו משום דגם כאן הוי כמו שיש האיסור דאשת איש וההיתר דהגט בפנינו והע"א רק מברר שעד כאן היה

איסור ומכאן ואילך התחיל ההיתר משום דאכּן יש כאן היתר והוי בדיוק כמו איתחזק איסורא ובידו דע"א נאמן כנ"ל באריכות.

וע"ז מוסיף ומקשה הגמ' דאם לא הוי איתחזק איסורא משום דהוא רק מברר דאכּן יש כאן היתר, ממילא הוי עדותו בדבר שבערוה דהרי הוא עושה ומקיים ההיתר דספר כריתות וצריך שני עדים דאין דבר שבערוה פחות משנים וכמו שביאר בשו"ת אחיעזר ח"א סי' יד "והא דריש גיטין דקרי ליה דשב"ע אע"פ שאין אנו דנין רק לגבי הגט משום דכתיבת הגט לשמה זהו עצם היות הגט דבעינן ב' לשמה ואינה נעשית מאליו והעדות בהיות הגט הוי דבר שבערוה".

ועפ"ז מתורץ מדוע הוסיפה הגמ' הוי דבר שבערוה ובהמשך אחד עם התירוץ דהכא דאיתחזק איסורא דהא בהא תליא הקושיא דהוי דבר שבערוה עם התירוץ דאיתחזק איסורא. וזהו כוונת רש"י "ואין דבר ערוה ראוי להתירו בפחות משנים" היינו דאע"פ שיש לתרץ זה דאיתחזק איסורא משום דהוא רק מברר שיש כאן היתר ולכך ראוי להתירו אבל אכתי עושה היתר דדבר שבערוה בעדותו וא"א להתיר דבר שבערוה בפחות משנים.



בענין הזיד בראשון ועשה את השני

הרב צבי הירש בקמן

שליח כ"ק אדמו"ר - באסטאן, מאס.

א. איתא במס' פסחים (צג, א): "ת"ר חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני דברי רבי, רבי נתן אומר חייב כרת על הראשון ופטור על השני, רבי חנניא בן עקביא אומר אף על הראשון אינו ח"כ אא"כ לא עשה את השני. . . במאי קמיפלגי, רבי סבר שני רגל בפ"ע הוא, ר"נ סבר שני תשלומין דראשון הוא, תקוני לראשון לא מתקין ל', ורחב"ע סבר שני תקנתא דראשון הוא וכו'".

ופירש"י, דלרבי, מי שהיה מחוייב בפ"ש (כגון שלא הקריב את הראשון בשוגג), והזיד ולא הקריבו חייב כרת, כי פ"ש רגל בפ"ע הוא, ואית ל' חיובא באנפי נפשי'. ולר"נ, אם הזיד ולא הקריב את השני אינו חייב כרת, כי אינו רגל בפ"ע אלא תשלומין דראשון, אבל לאידך, אם

הזיד ולא הקריב את הראשון ושגג בשני, חייב כרת, ואינו נפטר עי"ז שהי' שוגג בשני, ולא עוד אלא אפי' עשה את השני אינו נפטר עי"ז מכרת, כי אין השני מתקן את הראשון. (ובל' רש"י ד"ה תשלומין דראשון: "...ומיהו תקוני לראשון מכרת אם הזיד בראשון לא מתקן לי', הלכך חייב כרת על הראשון ואפי' עשה את השני, ופטור על השני אם שגג בראשון והזיד בשני דהא לית לי' חיובא באנפי נפשי' כו"'). ולרחב"ע, אם עשה את השני, או ששגג ולא הקריבו, נפטר עי"ז מכרת, כי שני מתקן לראשון, ורק אם הזיד גם בשני אז דוקא חייב כרת.

היינו, דלר"נ, לא מיבעי אם שגג ולא הקריב בשני שאינו פוטר מכרת של הראשון, אלא אפי' הקריב פ"ש, אינו פוטר וחייב כרת.

והנה, מ"ש רש"י דלר"נ אפי' הקריב את השני אינו פוטר מכרת של הראשון, לכאו' אין כוונתו לומר דלר"נ אם הזיד בראשון אינו יכול להקריב בשני, אדרבה, לכאו' מחוייב הוא להקריבו כדי להשלים המצוה דק"פ, אלא שאינו נפטר עי"ז מהעונש כרת שנתחייב עי"ז שהזיד בראשון.

ולכאו' יפלא, החיוב כרת של ק"פ הוא חיוב כרת של העדר קיום מצות עשה. ובשלמא מי שנתחייב כרת על עשיית ל"ת, אינו יכול לפטור א"ע עי"ז מעשה שיעשה אח"כ, אבל בק"פ, שהחיוב כרת הוא ע"ז שלא קיים העשה, הרי הסברא נותנת דאינו חייב כרת עד שהוא נמצא במצב כזה שאינו יכול לקיים העשה, אבל כל זמן שהוא יכול לקיימו, וכ"ש אם אכן קיימו בפועל, לא יתחייב כרת, וא"כ, מהו הסברא לומר שמחד גיסא, יש לו מ"ע להקריב ק"פ בשני, וביחד ע"ז יהי' חייב כרת?!

לשיטת רבי עוד אפשר ליישב בדוחק, דמכיון שלרבי פ"ש רגל בפ"ע הוא א"כ אי"ז עשיית המצוה הראשונה אלא מצוה אחרת, ואינו פוטר א"ע עי"ז מהעונש כרת על הראשון (אף שג"ז אינו נכון וכדלקמן).

אבל לשי' ר"נ דפ"ש תשלומין דראשון הוא, אינו מובן, הרי כשמקריב הק"פ בשני קיים המצוה דהקרבת הפסח, ולמה עדיין הוא חייב כרת.

ב. וי"ל הביאור בזה ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ח (עמ' 71). דאי' בפסחים שם (צג, ב במתני') "איזו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולחוקן כו' דברי ר"ע, ר"א אומר מאסקופת העזרה ולחוקן וכו', ומפורש יותר שיטת ר"א בפרש"י עה"ת (בהעלותך ט, י) "שהי' חוקן לאסקופת העזרה

כל זמן שחיטה", היינו שכל זמן שחיטה הי' עומד חוץ לאסקופת העזרה ולא נכנס.

ומבאר בלקו"ש שם, דזה שלר"א כשעומד חוץ לאסקופת העזרה כל זמן שחיטה יש לו תקנה להקריב בפ"ש, משא"כ מי שהי' עומד בתוך העזרה ולא הקריב, הוא, כי כשנמצא בתוך העזרה ואעפ"כ אינו מקריב ה"ה מזיד בענין הקרבת הק"פ גופא, ז.א. המזיד הוא בזה שאינו מקריב הק"פ, ולכן אין לו תקנה להקריב לפוטרו מכת. משא"כ כשעומד חוץ לאסה"ע, אע"פ שהזיד ולא נכנס, המזיד שלו אינו בענין הקרבת הק"פ גופא אלא בענין צדדי, ז.א. המזיד הוא בזה שלא נכנס, לא בזה שלא הקריב, כי במקום שהוא נמצא עתה אינו יכול להקריב, ובענין זה ה"ה אנוס, ולכן יש לו תקנה להקריב בשני.

ויש להטעים זה ע"פ מה שמבואר בכ"מ (ראה לקו"ש חיי"א עמ' 3 ואילך, ובח"ח שם ע' 74 ובהערה 58 שם) בענין האומר אחטא ויוה"כ מכפר אין יוה"כ מכפר, אע"פ שיוה"כ"פ מכפר אפי' על עבירות חמורות, כי כשחוטא ותולה א"ע בזה שיוה"כ מכפר, ה"ז כאילו יוה"כ עצמו גרם לו לחטוא, וא"כ אין יוה"כ יכול לכפר עליו, ועד"י אין קטיגור נעשה סניגור, ועד"ז מי שאכל או עשה מלאכה ביוה"כ אין יוה"כ מכפר, כי יוה"כ הוא הגורם לזה החטא, ואין קטיגור נעשה סניגור.

ועד"ז בענינו, דזה שמי שהיה תוך העזרה ולא הקריב אין לו תקנה להקריב בשני הוא, כי כאן הזיד בענין הפסח גופא כנ"ל שלא הקריבו במזיד, ואין הקרבת הפסח גופא (בשני) יכול לפטור אותו מהעונש כרת שקבל על אי הקרבת הפסח גופא.

ועד"ז מובן שי' ר"נ הנ"ל שכשהזיד בראשון אפי' עשה את השני חייב כרת, די"ל דהברייתא הנ"ל (ס"א) ס"ל כר"א (דבכדי להקרא מזיד צ"ל בתוך העזרה ואינו מקריב), וא"כ, כשהזיד בראשון הרי הוא מזיד בענין הקרבת הפסח גופא כנ"ל, וא"כ אין הקרבתו בשני יכול לפטרו מזה כנ"ל, דאין קטיגור נעשה סניגור (אע"פ שמחויב הוא להקריב כדי להשלים המצוה דהקרבת הפסח, כנ"ל).

וזה שלרחב"ע יכול בנדו"ד להקריב הפסח בשני ולפטור א"ע עי"ז מכת, הוא, כי לרחב"ע אין העונש כרת חל עליו עד שלא יקריב גם בשני במזיד, וכמו שפירש"י בד"ה אף על הראשון (ו"מזיד שלו [= של השני]

הוא גמרו של כרת דראשון"), וא"כ אי"ז שהקרכת הפסח בשני מנתק ממנו העונש כרת שחל עליו בראשון, כ"א שהעונש כרת לא חל עליו מלכתחילה כל זמן שלא הזיד גם בשני (למה הדבר דומה, למי שהוא תוך העזרה והזיד ולא הקריב בתחלת זמן השחיטה, ובסוף זמן השחיטה נמלך והקריב, דפשיטא דאע"פ שהזיד בענין הפסח גופא, אינו חייב כרת, מכיון שהקריב הפסח קודם שעבר זמנו, ועד"ז כאן העונש כרת לא חל עליו עד שיזיד גם בשני, וק"ל). משא"כ לר"נ, הכרת חל עליו מיד כשלא הקריב בראשון, אלא שרוצה לפטור א"ע עי"ז שיקריב בשני, וע"ז אומרים דאין הקרבתו בשני יכול לפטרו מזה, מכיון דאין קטיגור כו', כנ"ל.

ג. ונותר לנו לבאר שיטת רבי. דהנה, מ"ש רש"י (המובא לעיל) דלשי' ר"נ כשהזיד בראשון חייב כרת אפי' עשה את השני, הנה בפשטות אין סברא לחלק בין ר"נ ורבי, דמכיון דלשניהם חל עליו עונש כרת מיד כשלא הקריב בראשון א"כ מכיון שלר"נ אין הקרבתו את השני פוטרו, ה"ה נמי לרבי, ועי' בצל"ח פסחים (צד, א) דנקט בפשטות דבין לר"נ בין לרבי חייב כרת אפי' עשה את השני. אבל עי' באור חדש פסחים שם, דכתב דדוקא לר"נ חייב כרת אפי' עשה את השני, משא"כ לרבי, אע"פ שאם שגג בשני עדיין חייב כרת (שבזה חולק על רחב"ע שאפי' שגג בשני פטור) אבל אם עשה את השני פטור (וע"ש הסברא לחלק בין ר"נ ורבי. - ככהנ"ל ראה לקו"ש ח"ח שם שוה"ג להערה 12, ועוד).

והנה, ע"פ המבואר לעיל, דהברייתא ס"ל כשי' ר"א דבכדי להקרא מזיד צ"ל בתוך העזרה ואינו מקריב, אינו מובן - מכיון שגם לרבי חל העונש כרת מיד כשלא הקריב בראשון, א"כ הי' צ"ל הדין גם לדידי' דאינו יכול לפטור א"ע מכרת עי"ז שיקריב בשני, מכיון שהזיד בענין הפסח גופא, ואין קטנ"ס כנ"ל? ומהו סברת רבי שכן מועיל הקרבת השני לפוטרו מכרת (לשי' האו"ח כנ"ל)?

אמנם, כאשר נעיין בשיטת רבי, נראה שהדברים ברורים כשמלה. כי מה שביארנו לעיל, שאם נאמר שע"ז שמקריב בשני יפטור א"ע מכרת, ה"ז בגדר אין קטנ"ס - זהו רק אם פ"ש הוא תשלומין דראשון ז.א. שהקרכת הפסח בשני הוא אותו ק"פ שמחוייבים להביא בראשון, כי מכיון שהזיד בענין הק"פ גופא, אין אותו ק"פ עצמו יכול לפטרו, אבל לשי' רבי שפ"ש הוא רגל בפ"ע, הרי הק"פ שמקריב בשני אינו אותו ק"פ שמחוייב להביא בראשון, כ"א ק"פ אחר, וא"כ אי"ז שהקטיגור נעשה

סניגור, כ"א שעשיית מצוה אחת פוטרת אותו מהעונש שנתחייב ע"י העדר עשיית מצוה שניה.

נמצא, שדוקא לשי' רבי שפ"ש הוא רגל בפ"ע, מצד זה יכול פ"ש להיות תשלומין לראשון לא רק שמשלים עי"ז המצוה דהקרבת הק"פ (כמו לשי' ר"נ), כ"א פוטר גם מכרת !!

[ואף שאמרנו לעיל דמכיון שלרבי הקרבת בפ"ש הוא מצוה אחרת א"כ אינו יכול לפוטרו מהכרת על הראשון - הנה באמת אי"ז נכון, כי סוכ"ס הרי גם לרבי זהו ענין של תשלומין, כדמוכח מזה גופא שאינו חייב להביאו א"כ לא הקריב את השני, ושזה בא כמענה על הטענה של בני"ל למה נגרע כו' (אלא שיש בו גם ענין בפ"ע, ולכן חייבים עליו כרת בפ"ע. ועי' בזה לקו"ש ח"ח עמ' 118). וא"כ, לשי' רבי יש בפ"ש שתי קצוות ביחד; מחד גיסא זהו רגל בפ"ע, וא"כ אי"ז בגדר אקטנס, אבל לאידך, יכול לפטור א"ע עי"ז מכרת, כי יש בו גם ענין של תשלומין].

ד. והנה, מה שהבאנו לעיל דלר"נ אם הזיד בראשון חייב כרת אפי' עשה את השני, זהו רק לשי' רש"י, אבל יש שיטה נוספת, שיטת ר' אברהם בן הרמב"ם (בס' 'ברכת אברהם' ס"ב, הובא בלקו"ש ח"ח עמ' 117), דגם לר"נ פטור מכרת אם עשה את השני (והחילוק בינו לרחב"ע הוא רק באם הזיד בראשון ושגג בשני, דלר"נ חייב כרת ולרחב"ע פטור). וע"פ המבואר לעיל אינו מובן איך יכול לפטור א"ע מכרת ע"י הקרבת השני לר"נ, והרי אין קטיגור נעשה סניגור?

ואולי לר"א בן הרמב"ם, הברייתא בפסחים ס"ל כשי' ר"ע שדרך רחוקה היינו דוקא אם הי' נמצא מן המודיעין ולחוץ, אבל אם הי' קרוב מזה נקרא מזיד. שלפי סברא זו, גם אם לא הזיד בענין הפסח גופא נקרא מזיד, מכיון שהי' יכול להגיע לעזרה קודם סוף זמן השחיטה ולא עשה כן, וא"כ א"ש שיכול לפטור א"ע מכרת ע"י הקרבתו הפ"ש, כי מעולם לא הזיד בענין הק"פ גופא, ואי"ז בגדר אקנ"ס. (ולהעיר דגם בשי' ר"א דדרך רחוקה היינו מן אסקופת העזרה ולחוץ, יש מפרשים כוונתו שהי' תוך ירושלים וחלה או נאנס ולא הגיע בסוף זמן השחיטה אלא עד מחוץ לאסקופת העזרה (עי' פיה"מ להרמב"ם ופי' הרע"ב על משנה הנ"ל, ועי' לקו"ש ח"ח שם הע' 14). וא"כ גם לשי' ר"א, אם הי' עומד מחוץ לאסקופת העזרה והזיד ולא נכנס, ה"ז בגדר מזיד, וא"ש זה שפ"ש יכול לפטור מכרת, מכיון שלא הזיד בענין הק"פ גופא).

אלא דעדיין צ"ע, שהרי סוכ"ס גם לר"ע (ור"א ליש מפרשים הנ"ל) מי שהי' נמצא בתוך העזרה ולא הקריב, נקרא מזיד, ונכלל ג"כ בהדין שאם הזיד בראשון ועשה את השני פטור מכרת (גם לר"נ לשי' ר"א בין הרמב"ם) וכאן הרי הזיד בענין הפסח גופא, וא"כ איך יכול לפטור א"ע מכרת עי"ז שיעשה את השני, הרי אקנ"ס, וכנ"ל, וצ"ע.



בגדר לשמה וכוונה במצוות [גליון]*

הרב מרדכי שמואל אשכנזי
מד"א כפר חב"ד, אה"ק

א. בגליון תתקלט (עמ' 28) הארכנו לבאר גדרם דלשמה וכוונה שבמצוות. ויש להוסיף בזה.

הבאנו שם מ"ש בס' 'ברכת שמואל', דהמחשבה דלשמה שבמצוות היינו דין בחפצא (וביארנו דהיינו מחשבה של ייחוד החפץ, ולדוג' בציצית - מסתם פתילים גשמיים, לפתילים המיוחדים לציצית. היינו דמחשבה דלשמה היא לשם החפץ עצמו, ולא לשם שום דבר אחר). וכן כתב דהדין דמצוות צריכות כוונה - בשעת עשיית המצוה - היינו דין במצוה, (וביארנו דהכוונה בזה היא, שהכוונה היא רק לעיכובא אך אינה חלק מגוף המצוה).

ובהמשך לזה חידשנו דמלשונו דאדה"ז משמע גדר נוסף. והוא, דלפעמים צריך שיתכוון לשמה בעשיית החפץ אך כוונה זו אינה נכללת בדיני לשמה אלא בדיני כוונה. וביארנו דהיינו לפי דכוונה זו היא כוונה לשם המצוה שנעשית בחפץ זה, ולא לשם החפץ כשלעצמו. וע"כ זה נכלל בדיני כוונה, משום שכוונה זו היא לשם המצוה.

וכדי להוכיח זאת הבאנו כמה דוגמאות ונציין ב' מהם:

(א) מצות ציצית. דבה מצינו ב' דינים. א. שזירה וטויה. ב. תליית חוטי הציצית בבגד. וחילקנו, דטויה ושזירה הם דין לשמה, וע"כ מצינו דבהם כתב אדה"ז הלשון "לשם ציצית" - היינו לשם הציצית עצמה, משא"כ

(* נערך ע"י בנו הת' ישראל שי' אשכנזי.)

תליית הציצית הוא דין בכוונה, וע"כ הלשון דאדה"ז לגבי פעולה זו הוא "לשם מצות ציצית" - היינו דכל הכוונה היא לשם המצוה.

ב) אפיית מצה. הוכחנו לדעת אדה"ז הלשמה דבעינן במצה אינו לשם המצווה שיקיימו בה, אלא לשם מצה ממש. דלכן לשון אדה"ז לגבי כוונה זו היה "לשם מצה" ולא "לשם מצות מצה".

ב. ולכאור' יש לדייק חילוק זה ממקום נוסף.

דהנה ראינו דכתב אדה"ז דהכוונה הנדרשת בשעת עשיית המצה בפועל היא "לשם מצת מצוה". והנה לכאור' י"ל דאם הכוונה במצה היתה לשם המצוה היה צריך לומר לשם מצות מצה ולא לשם מצת מצוה - וכמו שראינו דגבי הכוונה הנדרשת לומר בשעת תליית הציצית כתב אדה"ז דצריך לומר "לשם מצות ציצית", וכלשונו בסי' יד ס"ג "אם הטיל ישראל ציצית בבגד שלא בכוונה פירוש שלא נתכוון לשם מצות ציצית", אך אם נלמד דהכוונה היא לשם המצה עצמה הרי אתי שפיר מה שמכוונים "לשם מצת מצוה" - היינו דהמצה עצמה היא המצוה, ואינה אמצעי לשום דבר.

ג. אמנם גבי כוונה זו דתלייה וכו' כתבנו דהיא לשם המצווה ולא לשם הציצית עצמה.

ואולי י"ל בעומק יותר. דאמנם כוונה זו אינה חלק מקיום המצווה, אך מ"מ י"ל דחשובה כבר כמו התחלת המצווה. משא"כ הכוונה דלשמה דלא רק שאינה חלק מן המצוה, אלא אדרבה דכביכול שוללת היא את המצוה עצמה, היות וכל ענינה דכוונה זו הוא לשם החפץ בעצמו, וכפי שאינו אמצעי לשום דבר - היינו המצוה.

וי"ל בדא"פ, דאי נאמר כן תהיה לנו נפק"מ גדולה מאוד להלכה למעשה.

דאדם שכיוון בשעת הטוייה "לשם מצות ציצית" או שכיוון בשעת התלייה "לשם ציצית", הרי לא רק שלא כיוון את הכוונה הראויה למעשה זה, אלא כיוון כוונה הפוכה לגמרי ממה שנדרש במקום זה, וע"כ י"ל דלא יצא יד"ח כוונה זו, וע"כ לדעת הסוברים דבעינן לשמה או כוונה בעשיית הציצית, הרי שציצית זו פסולה.

ד. ולכאור' י"ל נפק"מ נוספת בין דין לשמה וכוונה הנ"ל. ובהקדים:

דהנה לגבי עיבוד הקלף ע"מ להכינו לכתובת סת"ם כתב אדה"ז דכשר בנכרי באם ישראל עומד על גביו על אף דצריך לכוון לשמה. משא"כ גבי כתיבת הגט דצריכה לשמה כתב דשם אינה מועילה כתיבת נכרי גם אם ישראל עו"ג. ומקור דבריו הוא מן הרא"ש בהל' ס"ת ס"ג דכתב בשם ספר התרומה "דאם העובד כוכבים מעבדו וישראל עומד על גביו ומסייעו יש בו ממש . . . וכן הדעת מכרעת דבגט בעינן שיכתוב כל תורף הגט לשמה וזה לא יעשה העובד כוכבים אבל בעיבוד לא בעינן אלא תחילת העיבוד כשישים העור בתוך הסיד שיאמר אז אני עושה לשם ס"ת ואז יעשה העובד כוכבים לדעת הישראל כשאמר לו עשה כך".

וכלשון אדה"ז בסי' לב סי"ב "ואינו דומה לגט שצריך לכתוב כל תורף הגט לשמו ולשמה וזה לו ישמע לו אבל בעבוד אין צריך רק כשנותן העור לתוך הסיד שיתננו לשמו וזה ישמע לו".

וכן כתב בקו"א בסי' יא סק"א "ואף הרא"ש לא נחלק עליו אלא גבי עיבוד עורות לשם ס"ת כיון דא"צ לחשוב לשמה אלא בתחילת העיבוד זה יעשה הנכרי ע"ד הישראל המלמדו ומזהירו על כך אבל לגבי טוית ציצית דכל הטויה צ"ל לשמה הוי דומיא דכתיבת הגט דמודה ביה הרא"ש דנכרי אדעתיה דנפשיה קא עביד עיין ברא"ש".

היינו דחילק אדה"ז בין כתיבת הגט וטויה דשם בעינן לשמה כל משך זמן העשייה וע"כ לא סמכינן על הנכרי דיכוון כן כל זמן משך המעשה, משא"כ גבי עיבוד קלף דמעשה זוטא הוא, היינו דצריך שיכוון רק בשעת הכנסת העור לתוך הסיד וע"כ בזה למד הרא"ש דהוא מספיק.

ויש להבין דהנה גבי תליית הציצית בבגד מצינו דפסולה ע"י נכרי. וכמ"ש אדה"ז בסי' יד ס"א "נכרי שהטיל ציצית בבגד פסול שנאמר דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית וגו' בני ישראל יעשו ציצית על הכנף ולא נכרי".

ואח"כ בס"ג כתב "אם הטיל ישראל ציצית בבגד שלא בכוונה פי' שלא נתכוון לשם מצות ציצית יש מי שאומר דכשרים הם מפני שאם אי אתה אומר כן למה הוצרך הכתוב לפסול את הנכרי שלא יטיל ציצית בבגד שהרי נכרי אינו מתכוין לשם מצות ציצית אבל י"א שאם הטיל ישראל ציצית בבגד בלא כוונה פסולים ולא הוצרך הכתוב לפסול את

הנכרי אלא אם ישראל עומד על גביו ומסייע עמו ואומר לו שיעשה לשם ציצית אפ"ה פסולים וכן הלכה".

ומקור השיטה ראשונה הוא מן הרמב"ם, והשיטה השניה מן הרא"ש. ובפשטות נחלקו הרמב"ם והרא"ש במשמעות הפסוק. דהרמב"ם סבר להיות וגם אם יכוון הגוי זה לא יועיל דהרי לא סמכינן עליו, א"כ מדוע צריך הפסוק לומר כן עוד הפעם. אלא צ"ל דפסילת הנכרי אינה מן הטעם דאינו יכול להתכוון, כי זה אינו יכול לעשות גם כן, אלא דסתם גזה"כ היא. משא"כ הרא"ש סבר דצריכים לכוון בשעת העשייה ולכן הוצרך הכתוב לפסול גוי דאינו יכול לכוון.

ולכאוו' יש להקשות, דהרי תליית הציצית מעשה זוטא הוא, וכפי שחילקנו בדעת הרא"ש הרי שלמד דבמעשה זוטא מועיל באם עו"ג. וא"כ צריך להבין מדוע שלא יועיל בכאן ג"כ - ומהו הטעם דחילוק הפסוק. וכן יש להבין מדוע חילק הרא"ש באמת בין המעשה זוטא דתלייה, להמעשה זוטא דעיבוד, דאפשר דבאמת נלמד מפסוק זה (וכפי שסבר הרמב"ם), דגם במעשה זוטא אין מועיל עו"ג.

ה. וי"ל ההסברה בזה. דלפי שלמדנו בהחילוק בין לשמה לכוונה לשם מצוה, דהלשמה הוא דין בתפצא והכוונה לשם מצוה חשובה כהתחלת המצוה יובן ענין זה.

דאם אמרינן דהכוונה דתלייה חשובה כהתחלת המצוה הרי שאין גוי יכול לכוון כן בשום אופן גם אם ישראל עו"ג דהרי אין הנכרי בכלל מצוות, וא"כ מה שייך דיכוון לשם המצוה. משא"כ אם הכוונה דתלי' חשובה כלשמה דאז יכול לכוון לשם ציצית - היינו דחפץ זה יהיה ציצית להישראל, דכוונה זו אינה חלק מן המצוה אלא סתם ענין שבמחשבה.

וע"כ יובן מה שחילק הרא"ש בין דין התלי' לדין עיבוד. דדין עיבוד מצריך כוונה דלשמה, ולזה שייך הנכרי. משא"כ הכוונה דתלי' דמצריכה כוונה לשם מצוה, דאליו שייך רק הישראל. וע"כ לא דימה הרא"ש ביניהם לומר דהדיוק מן התורה הוא גם לגבי דין העיבוד.

וי"ל דענין זה גופא דישנה כוונה לשם מצוה - דהיא דין במצוה, למד הרא"ש מן המיעוט דבני ישראל. דע"כ הוצרך הכתוב למעט נכרי דווקא גבי תלי' דשם הוא חלק מן המצוה (ע"א דהוא עיבוד קל דבעו"ג הוא מספיק לשיטתו דהרא"ש) וע"כ יהיה פסול ע"י הנכרי.

וי"ל דמקורו של אדה"ז לחילוק זה דדין כוונה שהיא לשם המצווה, הוא משיטת הרא"ש כאן גבי נכרי בתליית ציצית.

ולכאור' יש להביא לחילוק זה ראיו' משיטת הריטב"א בפסחים (מ, א), דכתב בד"ה הדר אמר רבא "...ומיהו היינו בשעת לישא דסתמא קיימא להכי אבל שימור דקצירה שאין סתם קצירה לכך צריך שיזכור להפך לשם מצוה כדאמר רבא אבל גוי שאין לו חלק במצוה אפיו' בשעת לישא לא עביד לשם מצוה. . אבל מורי הרא"ה ז"ל הי' דן להקל דסגי בישראל עווע"ג דלא בעי עשייה לשם מצווה רק שימור לשם מצוה דהכי כ' ושמרתם את המצות".

ומבואר מדבריו דכיון דלמד דהלשמה שבמצות הרי הוא "לשם מצות מצוה" ע"כ לא הכשיר נכרי אפיו' בעווע"ג היות "דאין לו חלק במצוה עצמה" משא"כ הרא"ה דלמד דהלשמה שבמצות הינו "לשם מצוה" ולא "לשם מצות מצוה" הכשיר בישראל עווע"ג.

א"כ מצינו נפק"מ נוספת ביניהם. דבלשמה - לשם ציצית יועיל בעווע"ג. משא"כ ב"כוונה לשם מצות ציצית" לא יועיל בנכרי וישראל עווע"ג.

ו. אמנם יל"ע בכל הנ"ל דהנהגה בהלכה הנ"ל לגבי נכרי עווע"ג כתב אדה"ז "אבל יש אומרים שאם הטיל ישראל ציצית בבגד בלא כוונה פסולים ולא הוצרך הכתוב לפסול את הנכרי אלא אם ישראל עומד על גביו ומסייע עמו ואומר לו שיעשה לשם ציצית אפיו' פסולים וכן הלכה".

וילה"ב מה שייך כאן "לשם ציצית". הרי כפי שהסברנו עד עתה, הכוונה דתליו' היא כוונה "לשם מצות ציצית", - היינו לשם המצוה. ואילו אדה"ז משתמש בלשון "לשם ציצית" - היינו דין לשמה רגיל שלכאור' הוא היפך הכוונה ד"לשם מצות ציצית" כנ"ל.

ואולי י"ל דאדה"ז בא לשלול ב' דברים. דאפיו' אם יאמר לו הישראל דיכוון "לשם ציצית" - דלזה שייך הגוי, אפיו' פסולים. וזהו משום דהכוונה הנדרשת בתליו' היא "לשם מצות ציצית".

(1) וי"ל דכפי שהוכחנו בשיטת אדה"ז לגבי הכוונה דלשמה הנדרשת במצוה, דהיא לא לשם מצות מצוה אלא לשם המצוה עצמה. נמצא דפסק אדה"ז בענין זה כמו שיטת הרא"ה ולא כשיטת הריטב"א.

אמנם כתב אדה"ז "ולא הוצרך הכתוב" דמזה משמע דענין זה נלמד מן הפסוק - דכוונה "לשם ציצית" לא תיחשב כאן. ולכאור' מה שנלמד מן הפסוק הוא רק דגוי פסול בעוה"ג דאינו יכול לכוון לשם המצוה. ולא דאין מועילה בתלי' הכוונה ד"לשם ציצית". וא"כ א"א לומר דאדה"ז כיוון לשלול גם הכוונה ד"לשם ציצית".

אך באמת אתי זה שפיר. דכפי שלמדנו לעיל דאפ"ל דכל החילוק דהרא"ש בין "לשם ציצית" ו"לשם מצות ציצית" נלמד גופא מהא דפסל הפסוק את הנכרי. הרי שנמצא דבאמת ב' הדברים האלו נלמדים מן הפסוק גופא.



חסידות

"וזה שאמר והשבות אל לבבך"

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

בשער היחוד והאמונה פ"ו (פ, ב) נאמר: "וזה"ש והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים, פירוש ששני שמות אלו הם אחד ממש...".

ויש להבין מדוע כשרבנו הזקן מצטט כאן את הפסוק "והשבות... האלקים" אינו כותב וגו' כמו שכותב כל פעם כשאינו מצטט פסוק שלם? וכמ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'פתח דבר' ל'מפתחות ולוח התיקון' וכו' לתניא (הערה 3): "ע"פ מש"כ בתשבי ערך גמר "נוהגין רז"ל, כשמביאין פסוק ואינם משלימים אותן כותבין וגומר וכאשר מביאין מאמר מדבריהם ואינם משלימין אותו כותבין וכולי" - וי"ל הטעם, ע"פ מרז"ל כל פסוקא דלא פסקי' משה אינן לא פסקינן ליה, ולכן אומר שייגמור - וכנראה שבמכתבים לא דייק בזה רבנו הזקן ולכן באגה"ק נמצא בכ"מ "כו"מ במקום "גו"מ". עכ"ל - וראה לקמן (פא, א) בפרק זה שאמנם כתב: "ולכן הוצרך הכתוב להזהיר מדעת היום והשבות אל לבבך וגו', שלא תעלה על דעתך...".

ונראה לבאר, דבתניא דפוס שקלאב תקס"ו נדפס: "וזה שאמר והשבות אל לבבך..." , אולם בדפוסים שאח"כ קצרו ב' מילים הללו וכתבו בר"ת 'וז"ש' ואח"כ פיענח זאת [ב'שיעורים בספר התניא' ח"ג עמ' 874 וב'משכיל לאיתן' ועוד] ל"וזה שכתוב" במקום "וזה שאמר", וההבדל י"ל, דאם נאמר 'וזה שכתוב' אז זהו ציטוט של פסוק שאינו שלם וצריכים לכתוב 'וגומר', משא"כ אם הדבר אינו בא בתור ציטוט אלא שזהו דברי הכותב עצמו שמבאר את הענין, אז לא כותבין 'וגומר' ובנדו"ד כאן רבנו הזקן אינו מעוניין לצטט את הפסוק אלא לבאר את הענין ומדבר בשפתו: "וזה שאמר והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים פירוש ששני שמות אלו הם אחד ממש", ולכן נזהר רבינו הזקן כאן לכתוב בשני מילים "וזה שאמר" ולא בר"ת "וז"ש", כדי למנוע מלטעות לקרא 'וזה שכתוב' (ואז קשה מדוע אינו אומר 'וגומר'), וא"ש.



השמחה בירושה שלא עמל בה

הרב אשר פרקש

משפיע בישיבה גדולה חב"ד ב.א. ארגנטינה

בתניא פל"ג אי': "ועל זה תיקנו ליתן שבח והודי' לשמו ית' בכל בקר ולומר אשרינו מה טוב חלקנו וכו' ומה יפה ירושתנו, כלומר כמו שהאדם שש ושמח בירושה שנפלה לו הוון עתק שלא עמל בו כן ויותר מכן יש לנו לשמוח על ירושתנו שהנחילנו אבותינו הוא יחוד ה' האמיתי".

וצ"ב איך מתאים זה עם המבואר בכ"מ שכשהאדם מקבל משהו שלא ע"י עמל ויגיעה אין לו בזה תענוג ושמחה ואדרבה נקרא "נהמא דכסופא", וכמבואר בארוכה דמכתב י"א ניסן תשל"ב (ובכ"מ) בענין "אדם לעמל יולד", שעיקר תענוג האדם הוא כשמגיע לזה ע"י עמל ויגיעה, וכאן אומר "שהאדם שש ושמח בירושה . . . שלא עמל בה" ?

והנה במכתב הנ"ל בשולי הגליון מקשה על כלל זה גופא, למה הטביע הקב"ה בטבע הבריאה שהאדם שמח רק על דבר שבא ע"י עבודה ויגיעה, ולא בדבר שבא בנקל ובדרך מתנה ? ומתרץ, דכיון שרצה הקב"ה שהאדם יהי' בדומה לבורא, בחי' משפיע, שזה בא ע"י שנעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, ולכן רצה הקב"ה שהאדם ישיג ענינו לא מן המוכן, כ"א ע"י עשי' ועבודה, כי עי"ז האדם הוא בחי' משפיע (ע"ד "בורא").

ועפ"ז נמצא שעיקר הנקודה הגורמת לתענוג ושמחה, אי"ז מצד עצם ענין היגיעה והעמל, כי אם בזה שהאדם אינו מרגיש שהוא "מקבל" מהבריאה, אלא בחי' משפיע.

ועפ"ז יש לחלק בין מתנה וירושה, שבמתנה, כיון שהאדם הוא רק בחי' מקבל מהנותן המתנה, לכן הוא בחי' מקבל, ואין לו כזה שמחה, אבל בירושה, שהאדם הוא במקום המוריש וא"כ הרי הוא בחי' משפיע ג"כ, ולכן אף שבפועל "לא עמל בו" בההון עתק, יש לו בזה שמחה כיון שהוא מרגיש בזה כמו "א אייגענע זאך", ומובן מש"כ בתניא כאן שהאדם שש ושמח בירושה שנפלה לו כו'.



נפש השנית בישראל

הרב אליהו קמינצקי

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בתניא ריש פ"ב כ' אדה"ז "ונפש השנית בישראל היא חלק אלקה ממעל ממש", ומביא ראיות לזה, ואח"כ ממשיך "כך עד"מ נשמות ישראל עלו במחשבה כדכתיב בני בכורי ישראל בנים אתם לה' אלוקיכם פי' כמו שהבן נמשך ממוח האב כך כביכול נשמות כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו ית' דאיהו חכים ולא בחכמה ידיעה אלא הוא וחכמתו א"."

ובהשקפה ראשונה נראה כוונתו, שכמו שרואים מהפסוק "ויפח באפיו" שנשמות ישראל שרשם מהפני' ממש, כך (עד"מ) מצינו עוד דוגמא לזה ממאמר רז"ל "ישראל עלו במחשבה" ומהפסוק בני בכורי, וכמו שממשיך לבאר דאיהו וחכמתו אחד.

אלא שמד"ה זה היום (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' קב, ובהמהדורה החדשה של ספה"מ מלוקט ח"א עמ' לב) משמע שהם שני ענינים, וז"ל "ומבאר אדה"ז כמ"ש בזהר מאן דנפח מתוכי' נפח, ומפרש מתוכיותו ומפנימיותו, היינו ד(שרש) הנשמה הוא בעצמותו ית', והגם שממשיך שם, דכמו שהבן נמשך ממוח האב כך כביכול נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו ית', הנה זה שהנשמה היא בבחי' מחשבתו

וחכמתו ית' הוא כמו שהיא באה בהמשכה אבל שרשה (האמיתי) היא בעצמותו ית'".

וכן נראה ג"כ מלשון אדה"ז, שמתחילה כ' "ונפש השנית בישראל היא חלק אלוקה", דהיינו שהנשמה עצמה היא חלק אלוקה, אבל אח"כ הלשון הוא "נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו . . הוא וחכמתו אחד", שמזה מובן שהנשמה עצמה אינה חכמתו ית' רק שנמשכה ממנה כבן הנמשך מאביו, ומשמע מכאן שמדובר בשתי דרגות.

והנה ממ"ש "ונפש השנית מישראל" בהמשך למ"ש בפ"א "דלכל איש ישראל . . יש שתי נשמות . . נפש אחת מצד הקליפה". מובן שגם בתחילה כשמדבר בדרגא עליונה המושרשת בעצמות מדובר אודות הנשמה כשמלוּבשת בהגוף, ולכן שייך הלשון "ונפש השנית בישראל" שהרי גם היא נמצאת בישראל ביחד עם נפש הראשון הנה"ב בתוך הגוף, אלא שהחידוש בזה הוא שעכ"ז היא חלק אלוקה, וכמ"ש בד"ה וביום שמחתכם (סה"מ מלוקט ח"א עמ' שמ ובמהדורה החדשה של ספה"מ מלוקט ח"א עמ' כז) ע"ש.

ונראה לבאר זה ע"פ מ"ש בד"ה ואתה תצוה (סה"מ מלוקט ח"ו עמ' קלו, ובמהדורה החדשה של ספה"מ מלוקט ח"ג עמ' מא) וז"ל: "וזה שבימי אחשורוש היתה הקבלה (של תורה) מצד עצמם הוא כי אז נתגלה ההתקשרות באלוקות שמצד עצם הנשמה . . והגילוי דעצם הנשמה בזה שהוא נשבר ונדכא מזה שהוא נמצא בגלות הוא שגם כחות הגלויים שלו (הציור דכחות הגלויים) הם כמו חד עם העצם . . מצד עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות, הפשיטות דהנשמה והציור דהכחות שלה הם כולא חד".

ז.א. שיש מצב מסויים בנשמה שאז מתגלה שגם הכחות הגלויים של הנפש כשמלוּבשת בגוף הם חד עם העצם ושייך לומר בה ג"כ ש"היא חלק אלוקה ממעל ממש".

(1) וראה ג"כ מאמר ד"ה בהעלותך את הנרות (סה"מ מלוקט ח"ג עמ' קפז, ובמהדורה החדשה של ספה"מ מלוקט ח"ג עמ' שע) שמדייק מזה שכתב אדה"ז "נמשך" ומבאר שיש ב' דרגות בענין המדובר כאן.

אלא שבלא מצב זה מתגלה רק שנשמות ישראל נמשכו מחכמתו ית', ועיין בד"ה ואתה תצוה שם בארוכה. ואם כנים הדברים יובן ג"כ מה שאדה"ז הביא ב' אופנים כשבא לבאר מקור הנפש האלוקית, דלכאורה הו"ל לכ' סתם "ונפש השנית בישראל היא מצד הקדושה" וכיו"ב, ע"ד מ"ש על נה"ב "נפש אחת מצד הקליפה"?

אלא שבנה"א ישנו חידוש, שהרי מלבד זאת שנמשכה ממקורה (חכמתו ית') למטה, כמו שנה"ב נמשכה ממקורה (קליפה) למטה, באופן שהנפש ומקורה הם בדוגמת שני ענינים, הרי יש עוד מצב בנפש האלוקית שגם בהיותה למטה בגוף היא ומקורה אחד בגילוי, וזהו ע"י גילוי העצם כמו שמושרש בעצמות, שמצד עצמותו ית' לא שייך שיהיו שני ענינים.

ולכן כשבא לבאר מקור הנה"א, כ' תחילה שבאמת לאמיתו היא מיוחדת במקורה יותר מהנה"ב, ואח"כ כ' שגם בנה"א יש מצב שכן מתייחסים לנפש באופן שרק נמשכה ממקורה, אבל גם אז הם נקראים בנים למקום הנמשכים מחכמתו ית' שהוא וחכמתו א'.



ביאור בתניא פ"ח ומה מוסיף ומחדש על פ"ז [גליון]

הרב יצחק מאיר גורארי

משפיע בתות"ל - מאנטעאל קנדה

בגליון תתקלו (89 ואילך) כתבתי לבאר דיוק הלשון בתניא ספ"ו ובתחילת פ"ז שכותב אדה"ז שדברים האסורים משס"ה מל"ת הם מגקה"ט לגמרי אך אינו כותב שגם דברים האסורים מצד מ"ע הם מגקה"ט ומזה דייקתי שדברים האסורים מצד מ"ע אינם מגקה"ט אלא מק"נ. ועפ"ז בארתי כמה דברים בתניא כמבואר בגליון הנ"ל וגם בגליון תתקלט (עמ' 63 ואילך).

והנה אחרי כתבי כ"ז העירני א' מאנ"ש דבשיח"ק ש"פ אחרי תשל"ו אמר הרבי שמאכלות אסורות שמצד מ"ע הם מגקה"ט וז"ל שם: "עד"ז איז שיטת אדה"ז בנוגע צו איסור אכילה ביי מ"ע אז דאס איז אויך איסור חפצא, ווארום בשעת ער זאגט אין תניא (פ"ו) אז מאכלות אסורות זיינען מקבל חיות פון גקה"ט, שרייבט ער באזונדער מאכלות אסורות, און באזונדער שס"ה מצוות ל"ת, וואס דערפון איז פארשטאנדיק אז דאס

וואס ער זאגט אז מאכלות אסורות איז פון גקה"ט, איז דאס אויך ביי איסור אכילה פון א מ"ע. עכ"ל.

אבל באמת אין מזה דיוק להיפך. ואדרבה מזה משמע שדיוק הנ"ל אמת הוא, שמדייק הרבי שמזה שכותב אדה"ז רק שס"ה ל"ת משמע שכוונתו רק לל"ת ולא לאיסורים הבאים מחמת מ"ע, ורק שבמאכלות אסורות דייק הרבי שגם אם אסורים מצד מ"ע הם מגקה"ט, אך כל שאר האיסורים מזה שלא כתבם אדה"ז בנפרד וכותב רק איסורים הבאים משס"ה ל"ת מוכח דהם מק"נ ולא מגקה"ט.

[וזה שבארתי בגליון תתקלט שם שאכילה למלאות תאותו שאסור מצד מ"ע הוא מק"נ, עדיין נשאר. כי כוונת הרבי במאכלות האסורים במ"ע אינו לקדש עצמך במותר לך כמובן בפשטות שקדש עצמך במותר לך הוא רק בדברים שאינם אסורים כלל מצד איזה מ"ע או ל"ת כי אם אסורים הם אינו מותר לך אלא אסור. כמובן בפשטות. וק"ל].

יש לעיין מה הפי' איסור אכילה מצד מ"ע, איזה איסורי אכילה באים מחמת מ"ע, האם כוונתו לאיסורים כמו עד"מ אכילה חוץ לסוכה, או כוונתו לאופן שבו המאכל נעשה דבר אסור, ואכ"מ.

וגם צריך בירור כמה באמת שונה איסורי אכילה - בנידון זה - משאר האיסורים דמחדו"מ, ואכ"מ.



בענין הנ"ל

הרב פנחס קארף משפיע בישיבה

בגליון תתקלט (עמ' 63 ואילך) כתב הרב י.מ.ג. שי' שמזה שאדה"ז מדייק שני פעמים בסוף פ"ו ובתחילת פ"ז כשמדבר אודות שלש קליפות הטמאות ומזכיר רק שס"ה מצות ל"ת, ולא סתם דברים האסורים, מזה יכולים לדייק שהעדר מ"ע הוא רק מק"נ.

ולכאוי' דיוק זה אינו מספיק לחדש דבר חדש שאף שהוא איסור דאורייתא הוא רק ק"נ.

והלא יכולים לדייק גם לאידך גיסא שמזה שאדה"ז מדייק להביא לענין ק"נ, רק דברים המותרים, הרי מזה ראי' שדברים האסורים הם מג"ק הטמאות.

ומה שמקשה למה באכילה לשם תאוה הוא רק קליפת נוגה, והרי הוא עובר על מ"ע של "והתקדשתם", לכאו' יש תירוץ ע"ז בפ"ז "...שזהו לשון היתר ומותר כלומר שאינו קשור ואסור בידי החיצונים", והיינו החילוק בין מ"ע זו לבין שאר מ"ע, שכל העשה הוא "קדש עצמך במותר לך", והיינו שאף שזה איסור מדאורייתא אבל עדיין נק' "דבר המותר".

ומה שמקשה לגבי מילתא דבדיחותא שלכאו' ה"ז גם ביטול תורה עי"ש בדבריו, הנה לכאו' דבר זה אינו, שא"כ הרי רבא עבר על מ"ע ח"ו אלא שהעלה זה, וח"ו לומר כן, אלא שזה ודאי שלא עבר בזה שום דבר כי הרי ה' הכשר למצוה, וכל החידוש של אדה"ז הוא, שאף שזוהי ק"נ מאחר שזהו דבר של רשות, אעפ"כ יכולים להעלותו לקדושה.

או אפשר באופן אחר, וזה נראה יותר שמצד זה הטעם גופא שנותן בתניא שזה מועיל ללימוד, א"כ אין כאן איסור מ"ע מעיקרו, ונשאר רק זה שהוא דבר של רשות, ואינו מצוה שלכן זה ק"נ אלא שנכלל בקדושה.

ומה שמק' שם על מ"ש בפ"ז בהגהה הטעם למה החיות שבז"ל יכולים להעלותה שזהו מפני שאין שם בחי' נוקבא דקליפה, ומקשה ע"ז שהרי גם במחדו"מ דשס"ה ל"ת גם שם אין נוקבא דקליפה, ורציתי לומר בזה דבר חדש, ובהקדים מ"ש בפ"ז "משא"כ במאכלות אסורות כו'" ואינו כותב מחדו"מ שבשס"ה מצות ל"ת שזה כולל הכל, שאפשר שזה הענין שהחיות נשאר בקליפה או שעולה משם, שייך רק בדבר מאכל וכדומה ששייך לומר שהחיות נשאר בקליפה, כי במאכל, הרי המאכל נעשה דם ובשר מבשרו הרי נשאר מזה דבר, וכן בענינים כיו"ב, משא"כ במחדו"מ, ועפ"י"ז יובן מה ששולל דוקא מביאות אסורות.

ומה שמקשה אח"כ מפ"א ש"גם אם אינו מהרהר בעבירה לעשותה" דלכאו' גם אז עובר על "ונשמרת" א"כ הרי גם כשנופל לבינוני מחשבה בענין הרהורים רעים גם כשאינו מהרהר לעשותם, ה"ז ג"כ לכאו' שד משדין נוכראין, אבל באמת יש לומר בפשטות, כי בפ"א הרי הוא מהרהר בכוונה הרי יש בזה איסור, והבינוני רק נופל במחשבותיו והוא תיכף מדחה אותה (וכמ"ש זה שם בעצמו) הרי אין זה לעשותה, כי לעשותה

הוא לא רק דוקא במעשה, אלא גם במחשבה אלא שמאחר שאינו מאוס אצלו באמת כבצדיקים, א"כ כשנופלות לו המחשבה יש לו תאוה בזה, אבל מאחר שאינה לעשותה גם במחשבה ה"ז שד משדין יהודאין.



בענין הנ"ל

**הת' משה גורארי'
תלמיד בישיבה**

ראיתי מ"ש הרב פ.ק. שי' (לעיל עמ' 108) שהקשה כמה קושיות על מ"ש אמו"ר בגליון תתקלט (עמ' 63 ואילך). ולענ"ד קושיותיו אינם מובנים. ואבוא על סדר דבריו.

א. בתחלה כתב שזה שדייק אמו"ר שמזה שלא כתב אדה"ז שני פעמים שדברים האסורים מצד מ"ע הם מגקה"ט הנה מזה יש לדייק שדברים האסורים מצד מ"ע הוא מק"נ.

וע"ז הקשה הרב פ.ק. שלכאו' יש לדייק גם להיפך ש"מזה שאדה"ז מדייק להביא לענין ק"נ, רק דברים המותרים, הרי מזה ראי' שדברים האסורים הם מג"ק הטמאות".

ולא הבנתי, דהרי שני הפעמים שאדה"ז אינו מביא איסורי עשה הם: א. כשמפרט הדברים שמגקה"ט. ב. כשמפרט הדברים שהם מק"נ. ובשניהם מדגיש שרק איסורי ל"ת הם גקה"ט ורק דברים שאין בהם איסור ל"ת הם מק"נ. ואיה השני מקומות שמהם יש לדייק שאדה"ז לא הביא דברים האסורים מצד מ"ע.

ב. הרב הנ"ל תי' על מ"ש אמו"ר מדוע האכילה לשם תאוה אינו מגקה"ט אף שעובר אז על "והתקדשתם", ותי' הרב הנ"ל "לכאו' יש תירוץ ע"ז בפ"ז "...שזהו לשון היתר ומותר כלומר שאינו קשור ואסור בידי החיצונים", והיינו החילוק בין מ"ע זו לבין שאר מ"ע, שכל העשה הוא "קדש עצמך במותר לך", והיינו שאף שזה איסור מדאורייתא אבל עדיין נק' "דבר המותר".

ולא הבנתי איך תי' הקושיא, דהרי אם איסורי עשה הם מגקה"ט היינו שדבר האסור מצד מ"ע קיומו וחיותו הוא מגקה"ט, הרי מכיון שבאכילה

למלאות תאותו ה"ה עובר על איסור זה הרי חיותו צ"ל ג"כ מגקה"ט, ומה שהביא הלשון "שאינו קשור ואסור" זהו רק הפירוש בדברים המותרים שאינם מגקה"ט, ואם היו איסורי עשה מגקה"ט הרי לא הי' דבר זה מותר אלא אסור וקשור, וזה שכתוב "קדש עצמך במותר לך" פירושו שמותר מצד אכילת טרפות כמובן בפשטות אבל אין בזה דיוק שמותר בכלל ואינו קשור ואסור.

ג. הרב הנ"ל תי' קושיית אאמו"ר דלכאו' מכיון שדברים בטלים הוא אסור א"כ למה מלתא דבדיחותא הר"ז מק"נ, דאם אינו הכשר ללימוד התורה הרי הוא אסור מצד ביטול תורה, ואם הוא הכשר ללימוד התורה הר"ז מצוה ולמה הוה ק"נ. וע"ז תירץ הרב הנ"ל "כי הרי הי' הכשר למצוה, וכל החידוש של אדה"ז הוא, שאף שזוהי ק"נ מאחר שזהו דבר של רשות, אעפ"כ יכולים להעלותו לקדושה.

או אפשר באופן אחר, וזה נראה יותר שמצד זה הטעם גופא שנותן בתניא שזה מועיל ללימוד, א"כ אין כאן איסור מ"ע מעיקרו, ונשאר רק זה שהוא דבר של רשות, ואינו מצוה שלכן זה ק"נ אלא שנכלל בקדושה".

ולא הבנתי איך תירץ הקושיא דהרי אם לא היתה הכשר מצוה הר"ז אסור מצד ביטול תורה, וא"כ במה שונים דיבור המלתא דבדיחותא מכל שאר מחדו"מ שיש בהם צד איסור שבאים מגקה"ט, ואם היתה הכשר מצוה אז לכאו' אי"ז דברים בטלים כלל, ולמה הוה ק"נ, ולא הבנתי איך תי' הקושיא באחד מהתירוצים דלעיל.

ד. הרב הנ"ל תי' הקושיא של אאמו"ר מהו הביאור בזה שבשאר ל"ת שאין בהם בחי' נוקבא דקליפה למה לא יכולים להעלות החיות בקדושה וע"ז תי' הרב הנ"ל "ובהקדים מ"ש בפ"ז "משא"כ במאכלות אסורות כו" ואינו כותב מחדו"מ שבשס"ה מצות ל"ת שזה כולל הכל, שאפשר שזה הענין שהחיות נשאר בקליפה או שעולה משם, שייך רק בדבר מאכל וכדומה ששייך לומר שהחיות נשאר בקליפה, כי במאכל, הרי המאכל נעשה דם ובשר מבשרו הרי נשאר מזה דבר, וכן בענינים כיו"ב, משא"כ במחדו"מ, ועפ"ז יובן מה ששולל דוקא מביאות אסורות".

ולא הבנתי, לדבריו נמצא שהחילוק בין ק"נ לגקה"ט הוא רק במאכלות אסורות וביאות אסורות ובכל שאר ל"ת אין בהם שום חילוק ובתשובה נכונה יכולים להעלות החיות. ולכאו' בפ"ז הרי רוצה להסביר

החילוק בין ק"נ לגקה"ט שבק"נ הרי זה נכלל לפעמים בקדושה ובגקה"ט אינו יכול להעלות החיות לקדושה, ואם כדבריו, הרי אין זה חילוק בין ק"נ לגקה"ט אלא דבגקה"ט עצמם יש לחלק כן.

ה. הרב הנ"ל תי' הקושיא של אאמו"ר איך יכול ליפול לבינוני מחשבה בהרהורים אסורים אף שמעולם לא התאוה לדברים המותרים וממילא היצה"ר וכח המתאוה שלו הוא שד משדין יהודאין, וא"כ מאין לבינוני שייכות לענינים כאלו, וע"ז תי' הרב הנ"ל "כי בפיי"א הרי הוא מהרהר בכוונה הרי יש בזה איסור, והבינוני רק נופל במחשבותיו והוא תיכף מדחה אותה (וכמ"ש זה שם בעצמו) הרי אין זה לעשותה, כי לעשותה הוא לא רק דוקא במעשה, אלא גם במחשבה אלא שמאחר שאינו מאוס אצלו באמת כבצדיקים, א"כ כשנופלות לו המחשבה יש לו תאוה בזה, אבל מאחר שאינה לעשותה גם במחשבה ה"ז שד משדין יהודאין".

ולא הבנתי, דהנה אפי' אם אין איסור להרהר שלא ברצון אודות דברים האסורים אבל אם הרהורים אודות זיווג בעלמא הוא איסור, ובינוני מכיון שאין לו שייכות לשדין נוכראין אין לו שום תאוה לדברים האסורים, מאין נופלים לבינוני הרהורים (ועוד יותר שיהי' לו תאוה לזה) אודות דבר אסור, ואיך תירץ זה בכתבו שאין איסור להרהר שלא ברצון.



כח הצומח להחיות האדם – בחי' מדבר [גליון]

הת' שמואל הלוי לעוויטין

תות"ל 770

בגליון הקודם (עמ' 48) הביא הרב י.מ.ו. שי' המאמר בלקו"ת ד"ה ששת ימים וז"ל: "צריך להקדים ענין מ"ש כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וכו', דבזה מתורץ הקושיא איך יש בכח המאכל להחיות את האדם הלא הלחם הוא בחי' דומם והאדם בחי' מדבר וא"כ איך יהיה הדומם בחי' מחיה להמדבר שלמעלה ממנו הרבה, אלא כי לא על הלחם לבדו מצד עצמות הלחם יחיה האדם אלא על כל מוצא פי הוי' שמלובש ממש בהלחם וכו' והוא זן ומחיה את האדם. אך צ"ל דהלא גם באדם מלובש דבר הוי' ממאמר נעשה אדם וא"כ למה יקבל חיות מהלחם שמלובש בו ממאמר תדשא כו'. אך הענין הוא ע"פ המבואר בכמה מקומות דבחי' דצ"ח שרשן הוא מבחי' עולם התהו שקדם לבחי' עולם התיקון כו' אלא

שנשתלשלו בריבוי המדריגת וע"י שבה"כ עד שירדו למטה מטה ונתהוו מהם דברים גשמיים והאדם שרשו מעולם התיקון". עכלה"ק.

ושאל, דהקושיא הראשונה והתירוץ צ"ב ממה נפשך; אם היה הקושיא על גשמיות הדבר, דהיינו שבגשמיות איך שייך שלחם גשמי יחיה אדם גשמי, אינו מובן כ"כ הקושיא וגם אינו מובן התירוץ שהרי חכמי הטבעיים מסבירים היטב ג"כ שמאכל גשמי מחיה האדם. ואם הקושיא היתה מבחי' רוחנית, דהיינו שאיך שייך שהרוחנית שבלחם יחיה האדם שלמעלה ממנו, יוצא שבקושיא הראשונה כבר ידע שהגשמיות שבלחם אינו מחיה את האדם לבדו אלא שיש גם חלק הרוחני שמחיה האדם, וא"כ מהו התירוץ כי לא על הלחם לבדו מצד עצמות הלחם יחיה האדם אלא על כל מוצא פי הוי' וכו', הרי כבר ידע שיש חיות רוחני המחיה את האדם, ומ"מ הקשה הקושיא, דהיינו שהקושיא היתה שהרוחניות שבאדם הוא למעלה מהרוחנית שבלחם, ונמצא שהשאלה הראשונה היא בדיוק השאלה השניה, וגם אינו מובן כלל התירוץ?

[ואין לתרץ כמו שכ' בהערות המערכת שם שהקושיא היתה מבחי' רוחנית והתירוץ היתה שהדבר הוי' הוא נעלה מגוף האדם ולכן יכול להחיותו, והשאלה אח"כ היתה הרי גם לאדם יש דבר הוי' והמחיהו והדבר הוי' שבאדם נעלה יותר מהדבר הוי' שבלחם וא"כ שוב הוא נעלה יותר, אבל כשיעויין בהשקו"ט הקושיא והתירוץ הראשונה אינו משמע כלל כביאור זה הן מצד הסברא והן מצד הלשון. מסברא: א. שאם הקושיא היתה מבחי' רוחנית נמצא שהקושיא היתה איך שייך שהדבר הוי' הרוחנית יחיה האדם שלמעלה ממנו ופשוט הוא שגשמיות האדם הוא למטה מהדבר הוי' שבלחם, אלא שהקושיא היתה שהרוחניות שבאדם הוא למעלה מהרוחניות שבלחם ונמצא שכבר ידע - שלהלחם יש חלק הרוחנית המחיה את האדם, ושלאדם יש הדבר הוי' החלק הרוחני המחיה אותו וא"כ איך תירץ כמו שביאר בהערה שם שהדבר הוי' מחיה את הגוף האדם, אם כבר ידע שהגוף יש לו חלק הרוחני א"כ שבם הוא למעלה יותר היינו שכלול בהקושיא הראשונה הקושיא השניה וא"כ אי"ז תירוץ כלל. ב. ועוד, אם הקושיא היתה מבחי' רוחנית נמצא שהשאלה הראשונה והשאלה השניה הוא אותו הקושיא?

והעיקר, דמהתיבות שם משמע מפורש שבהתירוץ נתחדש שלא גשמיות הלחם לבדו מחיה האדם ויש גם ניצוץ האלקי המחיהו וא"כ אין

שייך לומר שהקושיא היתה מבחי' רוחנית שנמצא שכבר ידע בהשאלה שיש חלק הרוחני המחיה את האדם].

יוצא מהנ"ל לכאורה שאין שייך הן מצד הסברא והן מצד מה שכ' שם שהקושיא הראשונה היתה מבחי' רוחנית, וא"כ מוכרח שהיתה מבחי' גשמית, אבל לכאורה קשה קושיית הרב הנ"ל שלכאורה פשוט הוא איך שדבר מאכל מחיה גשמיות האדם וכו'?

ואולי יש לבאר: מבואר בחסידות (וידעת תרנ"ז, ועיין לקו"ש ח"ז שיחה ב לפ' אמור) שכל הדברים שבעולם נשתלשלו ממקורם למעלה דהיינו שאין הפירוש שהמקור רק מהוה אותם מאין ליש ואין להם שייכות למקורם, אלא שהדברים הגשמיים שבעולם הם השתלשלות של השורש הרוחני - איך שהשורש עצמו בא בציור גשמי. לדוגמא, זה שיש טבע במים לרדת ממקום גבוה למקום נמוך, הוא השתלשלות ממקורו - מדת החסד, שענינה הוא המשכה מלמעלה למטה, ואי"ז רק דוגמא, אלא שמים הגשמיים נשתלשלו ממדת חסדו ית' כביכול בציור הגשמי, ולכן הוא דוגמא לו וכן הוא בכל דבר ופרט שבעולם.

ועפ"ז אולי יש לבאר הלקו"ת הנ"ל - שהקושיא הראשונה "איך יש בכם הלחם להחיות את האדם", אכן היתה שאלה על הגשמיות שבלחם איך יש כח בלחם גשמי להחיות את האדם היינו שאיך שייך שדבר שלמטה יחיה דבר שלמעלה ממנו מהיכן נשתלשלו דבר זה מלמעלה הלא ברוחניות הענינים הן בגדר עילה ועלול, וודאי בדרך יש מאין אין שייך שהדרגא שלמטה או הנתהווה יתן חיות להדרגא שלמעלה ממנו ורק להיפך שהדרגא שלמעלה משפיע ומחיה ומהוה הדרגא שלמטה, וא"כ איך יש בכח לחם גשמי להחיות האדם מהיכן נובע ונתחדש גדר כזה וע"ז מתרץ בהמאמר שאכן אמת הוא שלא שייך שלחם גשמי דרגא שלמטה יחיה האדם הגשמי דרגא שלמעלה אבל יש בתוכו ניצוץ אלקי (שהוא יותר נעלה ממקורו הישיר) שהוא נותן כח באדם להחיותו "כי לא על הלחם לבדו וכו'" ושוב הקשה גם לאדם יש דבר הוי' וכו' ומתריך.



רמב"ם

שיטת הרמב"ם בפסול עבד ועכו"ם לעדות

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם בהל' עדות פ"ט ה"ד: "העבדים פסולין לעדות מן התורה, שנאמר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו מכלל שאחיו כמוהו מה אחיו בן ברית אף העד בן ברית. קל וחומר לעכו"ם אם עבדים שהן במקצת מצות פסולין העכו"ם לא כל שכן".

ונו"כ הרמב"ם דנו במקור דבריו, ברדב"ז שם כתב "ואפשר שהדרשא שכתב רבינו היא במקום אחר וטעמא משום דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה דבעינן אחיו כמוהו ממש שהוא בן ברית לכל המצות לאפוקי עבד שאינו כמוהו ממש". ובכס"מ כ': "בפ' החובל (פח, א) מייתי לה מגזלן וקטן או אשה בהצד השוה ואיכא מאן דמייתי לה מדרשה דלא יומתו ודרשה זו שכתב רבינו ליתא התם וצ"ע היכא איתא".

והלח"מ הקשה דהא הרמב"ם בהל' חובל ומזיק פ"ג ה"ד כתב "המבייש את הגר או את העבד חייב". והנה דין זה היא פלוגתא בין ר"י ורבנן במס' ב"ק (החובל שם), ושם איתא "מאי טעמא דרבי יהודה אמר קרא כי ינצו אנשים יחדיו איש ואחיו, במי שיש לו אחוה, יצא עבד שאין לו אחוה [עם ישראל שאין בא בקהל. רש"י], ורבנן אחיו הוא במצות [כל מצוה שאשה חייבת בה עבד חייב בה דגמר לה לה מאשה. רש"י], ע"כ. הרי דמבואר דלרבנן עבד נקרא אחיו, והרמב"ם פסק כרבנן, א"כ איך פסק דעבד אינו אחיו ומשו"ה פסול לעדות.

גם ראיתי מקשים על הרמב"ם מהא דכתב "מה אחיו בן ברית אף העד בן ברית", מהא דאיתא בגמרא גיטין (כג, ב) "ותנן עובד כוכבים שתרם של ישראל אפי' ברשות אין תרומתו תרומה, מאי טעמא לאו משום דכתיב: (אתם) גם אתם, מה אתם ישראל, אף שלוחכם ישראל [ואיתקש שליח לשולחו בהאי קרא למימר דמה אתם בני ישראל אף שלוחכם ישראל ומהאי מיעוטא איכא למעוטי נמי לעבד שתרם את של ישראל ברשות. רש"י], אמרי דבי ר' ינאי לא, מה אתם בני ברית [מהולים ובאו בברית מצות. רש"י], אף שלוחכם בני ברית [לאפוקי עובד כוכבים, אבל

עבד בן ברית הוא דכתיב (דברים כט) מחוטב עציך וגו'. רש"י]. הרי דסוגיין סובר דעבד נקרא בן ברית.

והרמב"ם בהלכות שלוחין ושותפין פ"ב ה"א פסק, "אין העכו"ם נעשה שליח לדבר מן הדברים שבעולם, וכן אין ישראל נעשה שליח לעכו"ם לדבר מן הדברים שנאמר כן תרימו גם אתם מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, והוא הדין לכל התורה כולה, ומה משלחכם בן ברית אף בכל התורה כולה המשלח בן ברית. [וממשיך בה"ב] עושה אדם שליח איש או אשה ואפילו אשת איש ואפילו עבד ושפחה הואיל והן בני דעת וישנן במקצת מצות נעשין שלוחין למשא ומתן", ע"כ. הרי דפסק דעבד נקרא בן ברית. וא"כ איך כתב "מה אחיו בן ברית אף העד בן ברית" דמשמע דעבד אינו בן ברית.

ובענין פסול עכו"ם מצינו ברש"י גיטין (ט, ב) בד"ה חוץ מגיטי נשים, דלאו בני כריתות נינהו הואיל ולא שייכי בתורת גיטין וקידושין אבל על הדינין נצטוו בני נח וכן שיחורורי עבדים דבכל פסולא דאורייתא שוה שחרור לגט אשה דגמרינן לה לה.

והתוס' הרא"ש בסוגיין פירש דברי רש"י אלו דעכו"ם כשר לעדות מדאורייתא, וחולק על רש"י בזה. וכן התוס' ב"ק (שם) כתב, "ורש"י פירש בפ"ק דגיטין (דף יא) גבי שטרות העולין בערכאות של נכרים כשרים לעדות מן התורה ושמעתין לא מוכחא הכי". ולפי שהבינו דברי רש"י, צ"ע מה שייך דינא דמלכותא כאן מאחר שהן כשירין מן התורה.

ובתוספות (ט, ב ד"ה אע"פ שחותמיהן), מביא כמה סיבות לפסול עכו"ם; (א) דלאו בני כריתות נינהו. (ב) דבעינן לשמה ועובד כוכבים אדעתא דנפשיה קא עביד. (ג) דלאו בני שליחות נינהו דאין שליחות לעובד כוכבים, ומדבעינן שיאמר לסופר לכתוב ולעדים חתומו משמע דבעי שליחות. (ד) דפסולין לעדות, ואפי' לרבי מאיר דלא הוה בעי למיפסל עבד לעדות משום דכתיב (דברים יט, יח) שקר ענה באחיו ועבד אחיו הוא במצות אבל עובד כוכבים דלאו אחיו הוא פשיטא דפסול. וצ"ע למה לי' כל הפסולין מאחר שהן בעצם פסול לעדות.

והנה בהגהות אשר"י סי' י הביא ב' שיטות בנוגע לנכרים, וז"ל: "וא"ת א"כ משה ואהרן אמאי לא מהימנו הא ודאי לא מרעי נפשיהו וי"ל דעובדי כוכבים אינם פסולים מן התורה אלא מטעם שהם גזלנים והני

דידעי' בהו דלא מרעי נפשייהו מהימני. מספר החכמה. מורי רבינו יקר היה אומר דעובדי כוכבים המוחזקים שאינם שקרנים כשרים לעדות כדאמר הכא אבל משה ואהרן פסולין מן התורה מטעם קורבה ולא נהירא לי להכשיר עובד כוכבים לעדות כיון שאינו בכלל אחיך ולא עדיף מעבד והכא נראה שתקנת חכמים הוא שתיקנו בשטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים שיהו כשרים לפי שהעובדי כוכבים מקפידין על השטרות שבערכאותיהם אם נפסלין. מרדכי".

והנה הא דהקשו על רש"י מסוגיא דב"ק, י"ל דרש"י סובר דסוגיות חלוקות יש כאן, דבגיטין (י, ב) רבי שמעון אומר: אף אלו כשירין וכו'. והא לאו בני כריתות נינהו, ורש"י פירוש כריתה - הבדלה לשון ספר כריתות (דברים כד) דכיון דלא שייכי בתורת גיטין וקדושין אין נעשין עדים בדבר דכתיב וכתב ונתן מי שישנו בנתינה ישנו בכתיבה. היינו דיש גזה"כ מיוחדת בגיטין דבעינן שהעדים יהיו בתורת גיטין.

ואולי רש"י הי' קשה לו למה הביאה הגמרא הא דלאו בני כריתות, הרי הם פסולי עדות בכל ענין של עדות, ומזה הוכיח רש"י דסוגיות חלוקות הן, ולסוגיין עכו"ם כשר לשאר עדיות.

והתוס' ג"כ הי' קשה לי' קשיא זו וכתב, ה"מ למיפרך הא לאו בני עדות נינהו, ורש"י לא ניחא לי' בזה. ובאמת גם הרמב"ן לא ניחא לי' בזה, דהקשה, קשיא לן ולימא נמי דלאו בני עדות הם, ותירץ, והכי פירושא דשמעתא והא לאו בני כריתות נינהו כלומר אין להם עסק בכלל גיטין מפני שפסולי עדות הם.

ורש"י לא ניחא לי' בתירוץ הרמב"ן בביאור מילים לאו בני כריתות.

הרי דיש דעות מחולקות באם עכו"ם פסול לעדות ממון ואם הוא פסול מהו המקור לזה. ומדברי הרמב"ם חזינן דודאי פסול הוא וגם המקור הוא מ"אחיו".

ואפ"ל בדעת הרמב"ם דכד דייקת בלשונו לא כתב סתם דאינו אחיו רק "מכלל שאחיו כמוהו", היינו דבנוגע עדים זוממים לא סגי בהא דהעבד יש לו דין אחיו באופן שהוא "אחיו הוא במצות" ואפילו שהוא בעצם נחשב כבן ברית "עבד בן ברית הוא דכתיב (דברים כט) מחוטב עציך", דבעינן "אחיו כמוהו" ובזה בודאי העבד אינו לא בחיוב מצות "כמוהו"

ולא בן ברית "כמוהו". וזהו דקדוק לשון הרמב"ם "אחיו כמוהו" דבודאי אחיו הוא אבל אינו "כמוהו".

ואולי להסביר זה יש להקדים מ"ש הרמב"ם הל' עדות פ"כ ה"ב: "נהרג זה שהעידו עליו ואחר כך הוזמו אינן נהרגין מן הדין, שנאמר כאשר זמם לעשות ועדיין לא עשה ודבר זה מפי הקבלה, אבל אם לקה זה שהעידו עליו לוקין, וכן אם יצא הממון מיד זה ליד זה בעדותן חוזר לבעליו ומשלמין לו". ובהשגת הראב"ד: "הרג זה שהעידו עליו וכו'. א"א שבוש הוא זה".

הנה שיטת הרמב"ם דל"א כאשר עשה בממון הסכימו לה כמה מהראשונים, וכן מובא בתוספות בריש ב"ק (ד, ב ד"ה ועדים זוממים) אהא דמני רבי חייא עדים זוממין בכ"ד אבות נזיקין וז"ל: "פ"י ריב"א דאפילו שילם ע"פ עדים זוממין חייבין דלא שייך בממון כאשר זמם ולא כאשר עשה דאפשר בחזרה ור"י מפרש דלא צריך להאי טעמא דגבי ממון מחייבין להו בק"ו דגבי ממון עונשין מן הדין", ע"ש. ומלשון הרמב"ם משמע דסובר כסברת הריב"א דכתב "חוזר לבעליו ומשלמין". אבל מ"ש לענין מלקות תמהו בה הנו"כ. ועיין רדב"ז שם ומה שרצה לתרץ, אבל דחוק הוא בלשון הרמב"ם, ועיין כס"מ שם שרצה לתרץ, "ואפשר לתת טעם לדברי רבינו דלא אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה אלא היכא דהרגו על פיהם משום דגדול עונשם מנשוא אין ראוי לתת להם מיתת ב"ד שתכפר עליהם אלא ראוי להניחם שיהיו נדונין אחר מיתה בעונשים נוראים דוגמא לדבר נותן כל זרעו למולך שהוא פטור מה שאין לומר כן בהלקו ע"פ עדותם. ועוד י"ל טעם אחר שמאחר שאלקים נצב בעדת אל אילולא שהיה חייב זה מיתה לא היה מניח הקב"ה שתאבד נפש אחת מישראל ומאחר שהניח הקב"ה לב"ד שיסכימו להרוג את זה ונהרג חייב מיתה היה הילכך אין לעדים משפט מות מה שאין לומר כן במלקות", ע"כ.

והגר"ח תירץ דמאחר שהוזמו, אין בהמלקות שקיבל שם מלקות, וא"כ אין כאן כאשר עשה, ורק בממון ומיתה שייך כאשר עשה דבפועל הרי מת ובפועל הרי חסר ממון, ובנוגע לממון הרי ישנו בחזרה כנ"ל.

ויש לומר קצת בדרך זו ובהוספה, דהנה בגדר עונש דכאשר זמם כבר דשו בה רבים, ודנו אם היא עונש כמו שאר עונשים, שעבר על עבירה וענשו, רק דבעונש זו יש חילוקים למה היתה כוונתו נגד הנדון, ועונשו

תלוי בכוונתו. או דעונש שדן בו הנדון היא העונש שנותנים לו, היינו דהוה כאילו הוא נכנס תחת הנדון לעונשו. ואע"פ שאין כאן המקום לדון בזה, מ"מ יש כמה ראיות לצד זו השנית. ובריש מס' מכות, אין אומרים יעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו, אלא לוקה ארבעים, מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב לגלות, אין אומרים יגלה זה תחתיו, היא אחד מהראיות לענין זה, ואכ"מ.

ואולי י"ל דלסברא זו, דגדר כאשר עשה הוא דמאחר דכבר עשה אין לו לעמוד תחתיו, ולפ"ז במלקות מאחר שהנדון באמת לא הי' חייב מלקות א"כ שייך עוד להע"ז לעמוד במקומו. ודוק.

ואולי י"ל דמשו"ה סבר הרמב"ם דבעינו "אחיו כמוהו" מאחר דהוא כאילו נכנס תחתיו להעונש אז צריך להיות בשוה עמו, וא"כ הפסוק ד"אחיו" כאן לא סגי ל' בסתם אחיו כ"א דבעינן שיהא ממש כמוהו.

ולהעיר, דהבאנו לעיל בשם הכס"מ לתרץ שיטת הרמב"ם דמשו"ה לא מענישין העדים כשהרגו הנדון, דלא אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה אלא היכא דהרגו על פיהם משום דגדול עונשם מנשוא אין ראוי לתת להם מיתת ב"ד שתכפר עליהם אלא ראוי להניחם שיהיו נדונין אחר מיתה בעונשים נוראים וכו'.

והנה מפשטות לשונו הי' נראה דאילו היו ממיתים את העדים בודאי הי' להם כפרה, כמ"ש "אין ראוי לתת להם מיתת ב"ד שתכפר עליהם" דמשמע שהיתה מכפר עליהם, רק ד"ראוי להניחם שיהיו נדונין אחר מיתה בעונשים נוראים", היינו דמאחר שלא ימיתו אותם במיתת ב"ד אז יקבלו עונש חמור אחר מיתה.

ואולי גדר זו הוי כעין מ"ש במסכת מכות (כג, א) "כל חייבי כריתות שלקו - נפטרו ידי כריתתם, שנאמר ונקלה אחיך לעיניך, כשלקה הרי הוא כאחיק", ע"כ. וכמו כן אילו היו ממיתים העדים היו נתכפרים. [ולהעיר, שבגדר חייבי כריתות שלקו יש שקו"ט אם הוא ע"י תשובה או לא, ואם הוא ע"י עדים והתראה או לא, עיין מל"מ הל' סנהדרין פי"ד ה"ז, ועיין בתשובה הידועה של הרלב"ח בנוגע סמיכה (סי' קמז), ושם הדיון דהמלקות יכפר אפילו בלי שהיא בה אמיתית דין מלקות, ע"ש. ויש לקשר דיון זה עם מ"ש הבאנו לעיל בשם הגר"ח. ומ"מ יש מקום לדמות ענין זה לענינו].

אבל מדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חכ"ט שיחה ג לפ' שופטים, דהביא שם דברי הכס"מ, וביאר בזה הדין דסנהדרין שפתחו כולן לחובה דפוטריין את הנדון, וכתב שם, דמאחר שכל הב"ד אמרו חייב מיד, ולא מצא שום זכות אז היא ראי' שגדול עינו מנשוא, ואין עונש המיתה, יכול לכפר עליו ומשו"ה פוטריין אותו. ע"ש.

ומדבריו משמע שלמד בדברי הכס"מ דהמיתה אינו יכול לכפר. ומשמע שכ"ק אדמו"ר פירש דברי הכס"מ "אין ראוי לתת להם מיתת ב"ד שתכפר עליהם" ר"ל דמשו"ה אין ראוי, משום דאינו יכול. ואולי יש מי שיש לו ביאור בדבריו באופן אחר נא לכותבו ולזכות את הרבים.



גדר יו"ט שני של גליות

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. כתב הרמב"ם הלכות יו"ט פ"ו הי"א וז"ל: "שני ימים טובים שחלו להיות בחמישי וערב שבת, עושה עירובי תבשילין מיום רביעי שהוא ערב יום טוב. שכח ולא הניח, מניחו בראשון ומתנה, כיצד מניח עירובי תבשילין ביום חמישי ואומר אם היום יו"ט, ולמחר חול, למחר אבשל ואופה לשבת ואינו צריך כלום, ואם היום חול ולמחר יו"ט בעירוב זה יותר לי לאפות ולבשל למחר מיו"ט לשבת", וממשיך הרמב"ם בהי"ד "כל הדברים האלה שאמרנו, (שמתנה אדם) היו בזמן שהיו בי"ד של ארץ ישראל מקדשין על פי הראיה והיו בני הגליות עושין שני ימים כדי להסתלק מן הספק לפי שלא היו יודעין יום שקדשו בו בני ארץ ישראל (היינו שהיה ספק אמיתי) אבל היום שבני ארץ ישראל סומכין על החשבון ומקדשין עליו אין יו"ט שני להסתלק מן הספק אלא מנהג בלבד. ולפיכך (היינו כיון שיו"ט שני הוא בתורת ודאי) אני אומר שאין מערב אדם ומתנה בזמן הזה לא עירובי תבשילין. . אלא הכל מערב יו"ט בלבד". עכ"ל.

ומשיג ע"ז הראב"ד "אע"פ שיש בדבריו כעין טעם, לא ראינו הגאונים הראשונים שחלקו בדבר זה וכל שכן הוא שהרי השני עתה חול גמור הוא... יעו"ש.

ומסביר בזה הגאון הרוגוצ'ובי, בספרו צפנת פענח על הרמב"ם בדרך מעניין מאד, דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בגדרו של יו"ט שני של גליות בזמן הזה, דליכא ספק אמיתי, ומקיימין אותו רק משום הזהירו במנהג אבותיכם.

דהראב"ד סב"ל דאי אפשר לומר דבזמן הבית ובזמן שהיו מקדשין על פי הראיה, שהי' ספק אמיתי ואולי יו"ט שני הי' יו"ט האמיתי, הי' מותר לערב עירובי תבשילין על תנאי, ובזמן הזה, שכל היו"ט שני אינו אלא כדי להזכר במנהג אבותינו, נחמיר יותר, ונעשה ממנו תורת ודאי ונאסור עירובי תבשילין על תנאי.

ומציין להגמ' בזבחים (מט, א), דאי אפשר לומר דטפל חמור מן העיקר.

משא"כ הרמב"ם סב"ל דאפי' דיו"ט שני נתהווה ממנהג אבותינו שהי' ספק אמיתי אבל עכשיו שאין ספק, נעשה היו"ט שני בתורת ודאי ואי אפשר להקל בו ולעשות עירובי תבשילין על תנאי. היינו דאע"פ שבא מחמת מנהג אבותינו, יש בו קדושה אחרת קדושה ודאית.

והרוגוצ'ובי מביא לזה שני דוגמאות:

א. "מירושלמי חלה פ"ג ה"ז דמקשה שם גבי מנחה שנתערב בחולין האיך מועיל הקומץ להתיר שיריים באכילה הא הם לא הוי עליהם דין מנחה והוי רק איסור, ולאיסור לא מהני הקומץ". היינו שאפילו שכל קדושתו בא רק מחמת המנחה גדר קדושה אחרת יש בו, ולא מהני קומץ להתירו.

ב. "והוה כעין הך דאמרינן בשבת דף קט"ז דלגבי גליוני ס"ת, - אף אם הלך הכתב מ"מ הקדושה עדיין במקומה יעוי"ש בארוכה".

אבל צריך ביאור שרש פלוגתתם למה להרמב"ם יו"ט שני בזמן הזה קדוש בקדושה ודאית, ואסור לערב בו בתנאי יותר מבזמן הבית² ³,

(1) מש"כ בפנים מתאים עם המבואר בכ"מ בדא"ח דבגליוני ס"ת מאיר אור העצמי דוקא שאינו יכול לבא בהתגלות באותיות, שקשור עם מנהגי ישראל כגון יו"ט שני של גליות שבהן מתבטא ג"כ אור עצמי.

2) בברכת אברהם סי' לח, פי' דאף שהרמב"ם בסיום הלכות עירובין כשפוסק שאפשר לעשות עירובי תחומין על תנאי, לא פירש שבזמן הזה אסור מפני שסמך על מ"ש כאן בהלכות יו"ט.

אבל לכאור' קשה, דעפ"י המבואר בכללי הרמב"ם דהרמב"ם סמך עמ"ש לפניו ולא עמ"ש לאח"ו, יוקשה למה לא פירש הרמב"ם לפניו בהלכות עירובין דבזמן הזה אסור לערב עירובי תחומין על תנאי.

וי"ל הביאור בזה עפ"י המבואר בכ"מ בשיחות הרבי דזה שאסור לערב בזמן הזה אינו דין בהלכות עירובין רק דין בהלכות יו"ט לבאר מהו גדרו של יו"ט שני של גליות בזמן הזה, וא"ש מה שהרמב"ם הביאו בהל' יו"ט.

3) וראה בזה בארוכה בקו"א לשו"ע אדמו"ר הזקן סי' תק"ג ס"ק ב - שמביא מהמג"א סי' תצו סק"ד דיו"ט שני אין לו דין ספק לפי שלא רצו חכמים לחלק בין ראשון לשני - (וכנראה שדוגל המגן אברהם בשי' הרמב"ם).

אבל השי"ך בסי' ק"י סקנ"ו נראה כחולק על זה וסב"ל דיו"ט שני קיל משאר ספיקות, (וכנראה שדוגל בזה בשי' הראב"ד דיו"ט שני גדר ספק יש לו).

אולם גם המגן אברהם פוסק דרק בנוגע לאיסור מוקצה פסקינן דהוה יו"ט שני כודאי כיון דהוה סייג לאיסורי תורה שלא יעלה ויתלוש או משום דהוה גדר להוצאה - משא"כ בנוגע לאיסור תחומין כגון גוי שהביא דורון שספיקו מותר, כיון שהוא איסור קל שאינו נתקן בשביל סייג לאיסור של תורה וכמבואר באורך בקו"א לשו"ע אדמו"ר הזקן הלכות יו"ט סי' תקטו סק"ג.

הרי יו"ט שני דין ספק יש לו וספק בנוגע לתחומין ביו"ט שני הוי ספק ספיקא ומותר. וצריך ביאור למה בנוגע לאיסור מוקצה וכה"ג הוי יו"ט שני תורת ודאי. ובנוגע לאיסור תחומין ושאר איסורי דרבנן הוי יו"ט שני בתורת ספק ואם מספיקין אי הביא הגוי דורון מחוץ לתחום ה"ה מותר ביו"ט שני כיון דהוי ספק ספיקא.

ואוי"ל הביאור בזה עפ"י מ"ש רבינו הזקן בשולחנו בהלכות פסח סי' תעה ס"ל - בנוגע למתעסק באכילת מצה דמתעסק באכילת מרור יצא דמצוות מדברי סופרים א"צ כוונה. אבל מתעסק באכילת מצה ביו"ט שני של גליות דהוה ג"כ מצוה דרבנן כותב אדמו"ר הזקן "צריך לחזור ולאכול לדברי הכל שאין לחלק כלל בין יו"ט ראשון לשני בשום דבר שלא יבואו לזלזל בו על ידי כן".

היינו דגם הרמב"ם יסכים דידועים אנחנו עכשיו בזמן הזה דמקדשין עפ"י החשבון דיום הראשון עיקר, ויו"ט שני אינו אלא מנהג, - אבל אסור לעשות דברים ביו"ט שני שיבואו לזלזל בו והזלזול יבא רק אם נקיל בו בדברים הקשורים לאיסורי תורה באיזה אופן כגון מוקצה או אכילת מצה במתעסק.

אבל אם נקיל בגוי שמביא מחוץ לתחום דכל כולו אינו אלא איסור דרבנן - לא יבואו לזלזל בו ע"י כך ולפיכך מותר.

וכ"ה בהלכה דידן שעושה תנאי בעירובי תבשילין אפי' שהאיסור לבשל ביו"ט לצורך השבת אינו אלא איסור דרבנן, אעפ"כ מכיון שעושה תנאי אם היום קודש ולמחר חול, הרי הוא יכול לבא מזה לזלזול ביום שני ולפיכך אסרוהו חכמים דכיון שהוא תנאי בעצם קדושתו של היום אם הוא קודש או חול מזה, יוכלו לבא מזה לידי זלזול.

ולהראב"ד ה"ה כמו יו"ט שני בזמן הבית ואינו קדוש רק בתורת ספק ומותר לערב בו בתנאי כמו בזמן הבית.

ב. וי"ל בזה עפ"י מה שנתבאר בארוכה בלקו"ש חל"ד שיחה ב' לפ' נצבים, דלהרמב"ם העיקר הוא עבודת המטה לברר ולזכך העולם - ולפיכך מחשיב ביותר מה שקיבלו ישראל על עצמן בתורת מנהג יו"ט שני של גליות.

וכפי שמבואר בארוכה בשיחות הרבי גדר של מנהג - מה שישראל לוקחין על עצמן בלי חיוב מלמעלה כלל, ודוקא בזה מתבטאת עצם הנשמה, וכהשמחה הגדולה שרואין דוקא בהקפות בשמחת תורה שאינה אלא מנהג - היינו עבודת המטה.

וכן מבואר בכ"מ גדרו של יו"ט שני של גליות, שלוקחין יום חול וע"י עבודת המטה מקדשין אותו.

ועפ"י יש ליישב קושיית הלח"מ שהגר"ח מבריסק האריך בזה, דלכאוי יש סתירה, דהרמב"ם כאן פוסק דיו"ט שני תורת ודאי יש לו ולעיל הלכות יו"ט פ"א פוסק דביצה שנולדה בזה מותרת בזה, והאריכו בזה בתירוצים וכו'.

וי"ל הביאור בזה בפשטות דחכמים סברו דאם נתיר לעשות תנאי בעצם קדושתו של היום, יבואו לזלזל בו על ידי כך ואסורוהו משא"כ אם נתיר ביצה שנולדה ביו"ט ראשון לאכול אותו ביו"ט שני הרי לא יבואו לזלזל בו על ידי כך.

ועפ"י מובן מה שסיפר לי זקני הרה"ח הר' צמח הורוויץ ע"ה שאביו הר' יצחק מתמיד הי"ד ה' אומר תמיד באחרון של פסח שפסק האיסור משהו, דהרי בזה לא יבואו לזלזל ביו"ט שני, שאין הפי' שאין בו קדושת יו"ט, אלא שזה יו"ט עם גדרים אחרים, וביו"ט אחרון אמרינן שגדר חמץ בו הוא שחמץ בטל בו בשישים.

אבל להתעסק עם אכילת מצה או לעשות תנאי אם היום קדוש בכלל או לא הרי מזה יכולים לבא לזלזל בקדושתו של יו"ט שני של גליות ואסורוהו חכמים, ועד"ז מובן פסק הרמב"ם בהלכות סוכה פ"ח ה"ט "כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שביארנו ביום טוב ראשון בלבד אבל ביו"ט שני עם שאר הימים הכל כשר" וכפי שביאר אדמו"ר הזקן בשולחנו סי' תרמ"ט סכ"א "כל הפסולין ביו"ט ראשון אף אם לא התיינה מצוות הללו נוהגות ביו"ט שני אין כאן לזלזל ליום טוב השני כלל, כיון שאין המצוות תלויות בעיקר קדושת היום כלל, שהרי מצות נטילת לולב לא חלה הכתוב חיובו מחמת שהוא יו"ט אלא מחמת שהוא יום הראשון שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון" יעו"ש בארוכה, היינו שאפשר להיות יו"ט שני עם גדרים ודינים מיוחדים ושונים, בלי חיוב של לולב, ובלי איסור משהו, ובלי הכנה דרבה וכו' כל עוד שלא יבואו לזלזל בו עי"ז בעצם קדושתו. והרב אליעזר שי' אשכנזי בספרו הלכות ליל הסדר ח"ב עמ' רצג ועמ' תקנ"א העיר בזה ועפ"י הנ"ל הכל על מקומו יבא בשלום.

ולפיכך כתב הרמב"ם "אין יום טוב שני להסתלק מן הספק אלא מנהג בלבד", ואעפ"כ מחמירין בו יותר מבזמן הבית, כי אין כאן שום ספק רק תורת מנהג ותורת ודאי.

והרמב"ם שמחשיב ביותר וביותר עבודת המטה מובן למה פסק גבי יו"ט שני של גליות שישנו לזה קדושה אחרת מבזמן הבית, ששם הי' ספק אמיתי אם מקיימין רצון ה' היינו עבודת המעלה אבל עכשיו ישנו לזה קדושה ודאית דמנהג והפיכת יום חול רגיל לקדושה היינו עבודת המטה.

אבל הראב"ד כמבואר בשיחה הנ"ל דמחשיב בעיקר עבודת המעלה, מק' איך יכולים להחשיב יו"ט שני בזמן הזה יותר מבזמן הבית שאז היה ספק אמיתי ועכשיו אינו אלא מנהג.

ובלשון הגמ' בזבחים כנ"ל איך תעשה טפל חמור מן העיקר.

ג. ועפ"ז יש להסביר פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בסיום הלכות עירובין דהרמב"ם פסק גבי שני יו"ט דר"ה שהן קדושה אחת ממש, ואם יש לו עירוב תחומין כליל א' דר"ה אפי' אם נאכל לפני יום ב' הרי"ז מועיל לכל המ"ח שעות דר"ה, כיון שהם יומא חדא אריכתא ממש, וע"ז משיג הראב"ד וז"ל: "טעה בזה שאפילו בשני יו"ט דר"ה אע"פ שהן קדושה אחת צריך שיהא העירוב קיים כליל שני ובמקומו דלחומרא אמרינן שהן קדושה אחת, אבל לקולא לא אמרינן".

והארכנו בזה גליון תתקכו (עמ' 49 ואילך) בריבוי התירוצים שמנסים האחרונים לבאר בפלוגתתם למה להרמב"ם הן קדושה אחת ממש - ולהראב"ד הרי"ז רק קדושה אחת לחומרא, אבל לא לקולא, וכל הביאורים קצת דחוקים הם - אבל לפי המבואר לעיל אפשר לבאר בפשטות דכיון שהסיבה שהב' ימים דר"ה הן כקדושה אחת, מכיון שגם בזמן הבית היו עושינן ב' ימים אם הגיעו עדים מן המנחה ולמעלה כדי שלא יתקלקלו הלויים בשיר, לכן סובר הראב"ד דא"א לעשות טפל שונה מן העיקר - דבזמן הבית הי' ספק אולי הגיעו עדים מן המנחה ולמעלה והב' ימים הן קדושה אחת ממש, ואולי לא הגיעו עדים כלל והיום השני קדוש והיום הראשון אינו קדוש כלל, ולפיכך פסק הראב"ד דרק לחומרא אמרינן שהן קדושה אחת אבל לא לקולא.

משא"כ הרמב"ם סובר, דחכמים תיקנו כדי להזכר בתקנת חכמים שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה שהיו נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש

קדושה ודאית דיומא אריכתא ממש כמו שיו"ט שני של גליות היא קדושה ודאית ולא קדושה מספק⁴.

ויש להוסיף בזה דפלוגת הרמב"ם והראב"ד בגדר יו"ט שני תלוי בהחקירה שביאר הרבי בשיחת יום ב' דחג השבועות תשי"ט (תו"מ התועדויות חכ"ו עמ' 30) בנוגע ליו"ט שני האם תקנת חכמים של יו"ט שני היינו שהוסיפו לכל יו"ט פרטי עוד יום, שליום ט"ז בניסן יהי' דין של פסח, ולז' סיון דין של שבועות וכו', או שהוא דין כללי, שכל יום אחרי יו"ט יהי' יו"ט (בפני עצמו), וכאשר הוא עושה מלאכה ביום זה אין זה איסור מלאכה של פסח או שבועות אלא איסור מלאכה ביו"ט שני ונפק"מ כאשר עשה מלאכה ביו"ט שני של פסח וביו"ט שני של שבועות, האם חייב שתי מכת מרדות (על מלאכה ביו"ט של פסח וביו"ט של שבועות) או מכת מרדות אחת (על עשיית מלאכה ביו"ט שני) יעו"ש בארוכה.

וי"ל בזה דלהרמב"ם דיו"ט שני היא בגדר ודאי הרי"ז איסור כללי דיו"ט שני משא"כ להראב"ד דעדיין תורת ספק על היו"ט שני, הרי"ז איסור פרטי לכל יו"ט ספק בפני עצמו.

והרי"ז מתאים להמבואר בשיחה הנ"ל, דחידושו של החתם סופר דיו"ט שני של שבועות שאני מכל שאר היו"ט שני דתורת ודאי עליה, היא רק אם יו"ט שני היא איסור פרטי ומיוחד לכל יו"ט ויו"ט, אבל אם היא איסור כללי אחד לכל היו"ט, אי אפשר לחלק ביניהן.

והרי"ז מתאים ביותר, דאם זה איסור כללי אחד אז הוי כשי' הרמב"ם שפוסק שגם על שאר יו"ט שני דין תורת ודאי עליהם, משא"כ להשיטה דהיא איסור פרטי לכל יו"ט, זה מתאים לשי' הראב"ד דעדיין תורת ספק עליהם, ואז אפשר לומר חידושו של החתם סופר דשאני שבועות דיש ע"ז תורת ודאי, כיון שיודעין אנחנו ששבועות היא חמישים יום לאחרי פסח

4 ע"י בארוכה בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' תקא קו"א אות ב' שמביא שכן הוא ההלכה כדעת הרמב"ם, ומביא שם דברי המגן אברהם דממ"ש המחבר בסי' תק"ג דאסור לבשל מיום ראשון של ר"ה ליום שני, לא קשה מזה מידי דשם אין הטעם משום דשתי קדושות הן לחומרא אלא הוא משום דלדין דבקיאיין בקביעא דירחא הרי יום הראשון הוא העיקר והשני חול, א"כ הא דאסור לבשל מיום א' ליום ב' של ר"ה הרי"ז משום דמכין מיו"ט לחול - ואין כאן מקומו להאריך בזה.

ואינו תלוי בימי החודש ותיקנו בו יו"ט שני בתורת ודאי שלא לחלוק במועדות.



הלכה ומנהג

כפתור חילופי התפור בבגד בנוגע לאיסור הוצאה בשבת [גליון]

הרב עזרא בנימין שוחט

ראש ישיבת אור אלחנן חב"ד - ל.א., קליפורני

בגליון תתקלט (עמ' 111) הביא הרב א.י.ג. שי' ראי' מדיוק לשון אדה"ז בסי' שא סכ"ג דכפתור חילופי התפור בבגד אין בו איסור הוצאה. וכבר קדמו בשו"ת אז נדברו (או"ח ח"ב) לדמות הנדון דכפתור חילופי להלכה זו.

ולא דק בשיטת אדה"ז והראשונים והפוסקים (מקור דבריו), והמעייין בשיטת אדה"ז באותו סעיף ובכללות הסי' יראה דשי' אדה"ז והראשונים והפוסקים אינו כן וכדלקמן:

דו"ל אדה"ז בסי' שא סכ"ג "אם חיבר לכסותו דבר שאינו עשוי לתכשיט אלא להשתמש בו שהוא דבר האסור לצאת בו אין חיבורו לכסות מתירו לצאת בו והרי הוא כתלוש ומופסק מהכסות דכיון שהוא עשוי להשתמש בפני עצמו ואינו משמש כלום לאותו מלבוש שהוא אינו בטל לגבי אותו מלבוש אע"פ שהמלבוש חשוב הרבה ממנו כמ"ש למעלה. במה דברים אמורים כשדבר זה שחיברו לכסות הוא חשוב קצת נגד הכסות אבל אם אינו חשוב כלל נגד חשיבות הכסות כגון מטפחת שמקנחין בו את האף (שקורין פאצילי"ש) הרי היא בטילה לגבי הכסות. . אבל אם היא תפורה לחגורה אסור לצאת בו שנגד החגורה היא חשובה ואינה בטלה אליה. . ואף אם רוצה לחגור שם במטפחת זו על גבי החגורה או תחתיה אין זה מועיל כלום שאין יוצאין בב' חגורות זו על גבי זו כמו שיתבאר ומי שרוצה לישא עמו מטפחת זו אין לו תקנה אלא אם כן יקשרנה בראש החגורה (מערב שבת) בקשר של קיימא שאז נעשית כחגורה אחת ארוכה ויחגור את עצמו בכלה כל זמן שהולך ברחוב וכן

אסור לצאת במטלית שקושרין בפתילין של כובע לקנח בה עיניו מפני שאינה בטלה לגבי הכובע". ע"כ דברי אדה"ז.

דמזה דייק הרב הנ"ל שהיתר הוצאת כל דבר המחובר לבגד תלוי בחשיבות נגד הבגד, דאם יש לו חשיבות נגד הבגד כגון מטפחת לגבי חגורה אסור להוציאו וללובשו, ואם אין לו חשיבות נגד הבגד כגון מטפחת לגבי כסות, אזי מותר להוציאו. וא"כ יוצא מזה לכאור', שהוא הדין בכפתור שאינו חשוב נגד הבגד יהי' מותר להוציאו בשבת.

אך כשמעיינים בדברי אדה"ז בכללות סי' זה רואים שמביא אדה"ז כמה פעמים דין ביטול להבגד שנאמרה לגבי הוצאה בשבת, ולפעמים כ' שבטל כשאינו חשוב נגד הבגד, ולפעמים כ' שבטל כשאינו חשוב כלל. ועוד הרבה חילוקי לשונות בענין זה כדלקמן.

דין ציצית שאינה מצוייצת כהלכתה

א. ונתחיל במ"ש בשו"ע אדה"ז סי' יג ס"א (וכן כתב בקיצור יותר בסי' שא סמ"ה) לגבי ציצית: "...שכל זמן שאין בטלית כל הד' ציצית אינה מצוייצת כהלכתה והיוצא בה בשבת לרשות הרבים חייב חטאת לפי שהציצית התלויים בה אין בהם מצוה והרי הם כמשאוי ואע"פ שהן מחוברין לטלית אינן בטלים לגבי הטלית מפני שהם חשובים בעיניו ודעתו עליהם עד שישלים כל הד' ציצית. . . [ו]כיון שעכשיו הם פסולים אינן לא מגווי הטלית ולא מתשמישי הטלית שהרי אין לטלית צורך בהם כלל אבל אם נפסקו כל החוטין שבכל הד' ציצית. . . בענין שכל הציצית הם פסולים ואין להם תקנה אלא הוא צריך לעשות ציצית אחרים תחתיהם לפיכך אין אלו חוטין הפסוקים חשובין בעיניו לכלום לכן בטלין הן לגבי הטלית ולפיכך מותר לצאת בהם אפילו לרשות הרבים אם היא טלית [שאוּלה] שאינה חייבת בציצית".

ולכאור' צ"ב מה בין מטפחת לציצית: א. אם החוטין (וגם כשהם כשרים) יש להם חשיבות עצמית נגד הטלית למה צריך הטעם "מפני שחשובין בעיניו ודעתו עליהם", ואם אין להם חשיבות עצמית נגד הטלית למה כאן אומרים דכיון שחשובין בעיניו ודעתו עליהם אסור להוציאם וחייב חטאת, ואילו במטפחת הגם שחברו רק כדי להשתמש בו לקנח האף אין אומרים שחשובה בעיניו ודעתו עלי' להשתמש בה. ב. כשנפסקו כל החוטין, לכאור' בודאי אינם חשובים נגד הטלית, ולמה צריך הטעם

"אין אלו החוטין חשובים בעיניו לכלום", למה לא סגי לומר שאינם חשובים נגד הטלית, ולאידך כיון דבציצית צריך הטעם שאינו חשוב בעיניו לכלום, איך אפשר לומר במטפחת דבטלה להבגד, הרי המטפחת חשובה בעיניו שהרי מפני זה חברו לבגד כדי להשתמש בו.

והנה הקצות השלחן בסי' קטו (בבדי השלחן סקכ"ו) מפרש דגם מ"ש אדה"ז בציצית "חשובין בעיניו" כוונתו שזה הוכחה שחוטי הציצית חשובין בעצם וגם לגבי הטלית, והיינו דעיקר הטעם שאינן בטלין להטלית הוא דהציצית חשובין מצד עצמם. ע"ש. ולפ"ז נמצא דדין זה הוא (כעין) דין מטפחת דתליא בחשיבותה (מצ"ע) לגבי הבגד.

ולא זכיתי להבין דבריו בזה, דמלבד שלדבריו נמצא שפת יתר בלשון אדה"ז שכתב כמה פעמים (כל' הר"ח דפסק כוותי' וכדלקמן בארוכה) "חשובין בעיניו ודעתו עליהם" הן בהל' ציצית והן בסי' שא סמ"ה (הגם ששם כתב ההלכה בקיצור), ולא כתב בקיצור (העיקר) דתליא אם חשוב או אינו חשוב, מלבד זאת, הרי לפ"ז נתת דבריך לשיעורים ואין זו הלכה ברורה כלל, דיהא דין זה תלוי בחשיבות חוטי הציצית וחשיבות הטלית, והרי יש חוטי ציצית מהודרים ביותר ויש פשוטים ביותר, ויש טלית ממין חשוב ויש טלית ממין שאינו חשוב, וכמו שהעיר בזה בעצמו ונשאר בצ"ע. והרי זו הלכה מרווחת בגמ' (שבת קלט, ב) ובכלל הפוסקים שהיוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה חייב חטאת, ולא אישתמיט בכל הראשונים המפרשים הגמ' (לפי שיטת ר"ח, דכשיטתו פסקו הרמב"ם, המחבר ואדה"ז, ודלא כשי' רש"י דמפרש שמדובר בתכלת, ולשיטתו באמת הטעם מצד עצם חשיבות התכלת, וכדלקמן בארוכה) לכתוב דיהא תלוי בחשיבות חוטי הציצית או חשיבות הטלית (ועי' מ"ש להלן מהתהלה לדוד).

דין רצועות הכילה

ב. והנה בסי' שא סמ"ו כתב אדה"ז לגבי רצועות הכילה "מותר לצאת מעוטף בכילה שתלויין בה רצועות שמושכין אותה בהן על גבי כלונס שעל גבי המטה אע"פ שהרצועות אינן צריכין כלל לכילה כשמתעטף ויוצא בה מ"מ כיון שאינן חשובין כלל הרי הן בטלין לגבי הכילה לפיכך מותר לצאת ברצועות התלויות באבנט שאינן חשובות ובטילות לגבי האבנט אבל אם הן של משי הרי הן חשובות ואינן בטילות ואסור לצאת בהן אלא אם כן המנעלים או הבתי שוקים קשורין בהם שאז הן משמשות

ללבישתו ואינן משוי". והנה גם בל' אדה"ז בדין זה מבואר שאינה כמטפחת, שהרי כתב "כיון שאינן חשובין כלל" "הרי הן חשובות", דמשמע שהרצועות בטלות לא מצד זה שאינן חשובות נגד הבגד אלא מפני שאינן להן חשיבות כלל, וגם לגבי רצועות האבנט שלא כ' אינן חשובות כלל (ועי' הביאור בזה לקמן ס"ז), לא כ' אינן חשובות נגד האבנט, (ולשון "לגבי האבנט" פירושו שבטלים להאבנט. כפשוטו). ומזה מובן גם דזה שרצועות של משי אינן בטלות הוא לא מצד זה שחשובות לגבי הבגד אלא מפני שיש להן חשיבות בפני עצמן.

ואכן יעויין במשנ"ב דהקשה בדין מטפחות, מדוע סגי זה עצמו שאינו חשוב לגבי הבגד, ומדוע לא נימא דמ"מ עדיין אית לי' חשיבות וכהדין דחוטין של משי, וז"ל (בסי' שא בשערי ציון סקק"ג): "סברת המג"א והט"ז (ששיטתם הוא המקור להגדרת ההלכה בשו"ע אדה"ז בסי' שא סכ"ג) תמוה מאוד אמאי נקרא פאציילעש דבר שאינו חשוב ומי גריעא מחוטי משי לקמן בהל"ח (לכאו' צ"ל הל"ט והוא מ"ש אדה"ז בסמ"ו)".

והנה גם בזה כתב בקצות השלחן להשוות הדינים (ע"ד מ"ש לגבי מטפחת וציצית), "ומסתבר דמ"ש בשו"ע דרצועות של משי חשובות הן לגבי אבנט היינו רק לגבי אבנט אבל לגבי הבגד אפי' של משי שיש להם חשיבות אולי בטלים הם לגבי הבגד", היינו דגם דין זה הוא כמטפחת שצריך לראות אי חשוב נגד הבגד. וגם בזה צע"ג בדבריו, דהרי המחבר ואדה"ז לא כתבו כאן כלל לשון חשובות נגד האבנט או אינם חשובות נגד האבנט, ע"ד שכ' במטפחת, אלא כתב חשובות הן ולא בטל, או אינם חשובות ובטל לגבי האבנט, ואם נאמר שכוונתו שהביטול הוא ביחס לאבנט הרי שוב נתת דבריך לשיעורים, דיהא תלוי ממה נעשה האבנט, וכמובן די ש אבנט שנעשה ממין חשוב מאוד שגם חוט של משי אינו חשוב כלפיו ויש אבנט שנעשה ממין פשוט ביותר שגם חוט רגיל חשוב כלפיו.

אבל מאידך גיסא מובן דאין דין כילה כדין ציצית, ואכן הקשה בקצות השלחן (בבדי השלחן שם) בהך הלכה, הרי כיון שדעתו ג"כ לתלות הך כילה על גבי המיטה ואז יצטרכו לו הרצועות, למה לא נימא בזה ג"כ כדאמרינן בציצית שחשובות בעיניו ודעתו עליהם, ומדוע בטלים לגבי הבגד (וע"ש מ"ש לפרש לפי שיטתו הנ"ל. וצ"ע כנ"ל).

דין לולאות שנפסקו

ג. והנה בסמ"ז כתב אדה"ז גבי לולאות שנפסקו "וכן הדין בכל דבר שנפסק מן הבגד וראשו אחד מחובר לבגד כגון לולאות וכיוצא בהן אם הוא חשוב אסור לצאת בו שכיון שאינו משמשת כלום לבגד מחמת שנפסק ראשו אחד הרי הוא משוי ואינו בטל לגבי הבגד כיון שהוא חשוב ודעתו עליו אבל אם אינו חשוב הרי הוא בטל לגבי הבגד ומותר לצאת בו". והנה גם כאן לא תלה חשיבותו ביחס לבגד (כבמטפחת) אלא כתב דאינו בטל אם הוא "חשוב ודעתו עליו".

אבל צ"ב: א. למה כאן צריך ב' הדברים א. חשוב. ב. דעתו עליו, דלכאור' אם הוא חשוב מצד עצמו הרי בזה סגי שלא יהי' בטל לבגד, וכמו שכתב לגבי רצועות של משי, דתליא אי חשובין או אינן חשובין, ולאידך גם בזה לחוד שדעתו עליו יהא סגי שלא יהי' בטל לבגד כמו שכתב לגבי חוטי הציצית, ולמה צריך כאן ב' הדברים.

ויעויין עוד בח"א בכלל נו ובנ"א שם (מובא במ"ב בסי' שא ס"ק קנ ובקצות השלחן שם) שיצא להקשות סתירה בפסקי השו"ע בהלכות אלו, דמאחר דפסק המחבר בסל"ח דחוטי ציצית חשיבי אע"ג דהן חוטין בעלמא מפני שדעתו להשלים עליהם, א"כ איך פסק מיד לאח"ז בסל"ט בלולאות שנפסק מן הבגד וראשו אחד מחובר דבאינו חשוב מותר לצאת בו, והרי גם כאן דעתו להשלים מצד השני? ומשום כך יצא לחלוק על השו"ע, ופסק דכל שדעתו להשלים, כמו ברצועות או זוג קרסים שנפסק א', אפילו אם הן משיחה או חוט ברזל בעלמא ואינו חשוב כלל, אסור לצאת באותו בגד כיון שדעתו להשלים ולתקן הצד שנפסק, עיי"ש בדבריו.

ועפ"ז הרי צ"ע עד"ז מה שאדה"ז העתיק כדברי המחבר בלולאות שנפסקו (ולא ס"ל כמסקנת הח"א), שאם חשוב אסור לצאת בו, דמ"ש מציצית דלא תליא בחשיבותו?

ועי' בקצות השלחן בתחלת דבריו, דכתב לפרש די"ל כוונת אדה"ז במ"ש בלולאות "חשוב ודעתו עליו" דכולל ב' פרטים: אם דעתו להשלים מצד השני הוא חשוב, וכמו בציצית דדעתו לתקנו, וזהו "ודעתו עליו". ולפי' זה נמצא, דדין לולאות הוא אכן כדין ציצית דתליא בדעתו. או דיש לפרש, אם הוא של משי הוא חשוב (בדעתו), דהיינו אפי' אם אין בדעתו

להשלים מצד השני מ"מ חשוב הוא שהרי לא ישליכנו לאשפה אלא יצניעו מפני חשיבותו (מצ"ע), וזהו שכתב "חשוב". ולפירוש זה הרי קושיית הח"א היא ג"כ בפסקי אדה"ז, איך פסק כן בלולאות, אם בציצית לא חילק בדבר ולעולם אינו בטל כיון דדעתו עליו? ולפיכך כתב בקצות השלחן פירושו שהעתקנו לעיל דגם בציצית אינו בטל רק משום דחשוב בעצם. ע"ש.

המורם מכל זה, דס"ס אין דברי אדה"ז בלולאות מיושבים, דמלבד מה שכבר נת' דא"א לומר כמסקנתו של הקצוה"ש, הרי איך שיהי' צ"ע בשינוי הלשונות בהני הלכות. ובאמת במקור ההלכה דלולאות (בסמ"ג, סמ"ק, ס' התרומה, המרדכי, ובהגהות מיימוניות) למדו הך דינא מרצועות של כילה ומציצית וכמו שהעתיק דבריהם בב"י. ולאידך גיסא מפורש בהם דרק בלולאות מוזהבות אסרו, וא"כ צ"ע ביותר בשינוי הלשונות והגדרים בדינים אלו.

והמוכרח לומר בכל הנ"ל, דיש ד' הלכות בענין זה: א. מטפחת, דבזה כתב אדה"ז: "חשוב קצת נגד הכסות". ב. חוטי הציצית, דבזה כתב אדה"ז "חשובין בעיניו ודעתו עליהן". ג. רצועות הכילה ורצועות על האבנט דבהן כתב "אינן חשובין כלל" "הרי הן חשובין". ד. לולאות שנפסקו שבזה כתב "שהוא חשוב ודעתו עליו". וצ"ב חילוק הדברים בכל הפרטים הנ"ל.

דברי הגמ' והראשונים בשבת קלט, ב

ד. ונראה לבאר החילוק בין כל הני הלכות בהקדים דברי הגמ' והראשונים בזה, דבגמ' שבת (קלט, ב) אי': "א"ר אבין אר"ה אר"ח בר גוריא מתעטף אדם בכילה ובכסכסי' ויוצא לרה"ר בשבת ואינו חושש. מאי שנא מדר"ה, דאר"ה אמר רב היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה בשבת חייב חטאת, ציצית לגבי טלית חשיבי ולא בטלי הני לא חשיבי ובטלי'".

ובפי' תי' הגמ' נחלקו רש"י והר"ח, דברש"י ד"ה חשיבי כתב "משום דשל תכלת הן ולא בטלי והווי בה משוי", ומבואר מדבריו דמה דציצית לא בטלי לגבי הטלית הוא משום דאית להם חשיבות בעצם דשל תכלת הן, משא"כ בכילה וכסכסי'. אמנם בתוד"ה ציצית הביא פי' ר"ח "שאינם מבוטלין לפי שחשובין הם בעיניו שדעתו ליתן בטלית ציצית רביעית".

ומבואר לכאור' דס"ל דליכא נפק"מ כלל אי הציצית מצ"ע חשיבי או לא, אלא דאם דעתו עליו שוב אינו בטל להבגד. וכן מבואר ממ"ש הח"א שהובא לעיל, דלשיטת הר"ח ודעימי' לא שנא כלל אי אית לאיזה דבר הנטפל לבגד חשיבות מצד עצמו או לא, דהכל תליא רק אי דעתו עליו, דאם דעתו עליו אינו בטל (ולכן רצה לומר דלא כמ"ש המחבר ואדה"ז דלשיטתו כן הוא גם בלולאות כנ"ל).

וזהו גם מה שנת' לעיל, דצע"ג מה שמפרש בקצוה"ש דגם לדעת אדה"ז דאזיל בשיטת הר"ח ודעימי', הציצית לא בטלי להבגד מחמת חשיבותם מצד עצמם, ומ"ש הר"ח דחשובין בעניו דדעתו ליתן ציצית רביעית אין זה עצם הטעם דאינו בטל, אלא סימן והוכחה דחשיבי מצד עצמם. ודבריו צע"ג דפשטות דברי הר"ח מוריין דדעתו עליו הוא הטעם דאינו בטל (וכבר העיר מזה הקצוה"ש בעצמו). ועוד צ"ע בפ"י זה כנ"ל.

אמנם בתהלה לדוד בסי' שא סקל"ב (אחר שהביא קושיית הח"א הנ"ל, והביא שם ראיות מדברי הראשונים דלא כמסקנתו ודחה פירושו בדברי הסמ"ג וכו' ע"ש) כתב לפרש דברי הר"ח באו"א, "ונראה דגם כוונת ר"ח ז"ל דציצית חשובי מצד המצוה אלא דבטלית שאינה מצוייצת כהלכתה איך אפשר לומר דהציצית חשובי כיון שאין בהם מצוה, ולזה נתן הטעם שדעתו עליהם על שישלים וכיון שכך עדיין חשיבות המצוה עליהם. והאיר ה' את עיני ומצאתי בב"י סי' יג הביא תשו' הרמב"ן ז"ל (והוא במכונות סי' רט) וז"ל אבל ר"ח פ"י שאפ"י בטליתות שלנו הציצית חשובי שהן עשוין לשם מצוה ולא בטל לגבי הטלית עכ"ל, והלשון הזה בעצמו הוא בתשב"ץ סי' מד הרי להדי' כמ"ש, וכ"נ הדבר מוכרח מדברי הרמב"ם ז"ל דאי נימא דעיקר הטעם מפני שדעתו להשלים לא בטל ואם לא נפסק אחד מהם הרי ככילה וכסכסי' דאין דעתו עליהם ולא חשובי ובטילי, וכמ"ש דזה פ"י הגמ' לדעתו, וא"כ למה הוצרך הרמב"ם ז"ל פ"י"ט ה"כ לתת טעם לציצית הכשרים שהם מנוי הבגד ותכסיסי', ולא אמר טעמא דאמרינן בגמ' מפני שתלן בה לא חשובי ובטילי, אע"כ גם לדעתו ציצית חשובי". ע"כ.

והמבואר בדבריו, דבאמת גם להר"ח הטעם דהציצית לא בטלי לגבי הבגד הוא מצד חשיבות המצוה שבהחוטין, והגם דעכשיו אין בהם מצוה, סגי מה דבעיניו יש חשיבות המצוה כיון דבדעתו להשלימם. ולדבריו י"ל דהפ"י בל' הר"ח "חשובות בעיניו" הוא כפשוטו, דמחד הרי ס"ס אין להם

חשיבות עצמית כיון דעכשיו אינם חוטי ציצית אלא חוטיין בעלמא, אבל לאידך בעיניו הם חשובים כחוטי ציצית ודעתו עליהם להשתמש בהם כחוטי ציצית כשישלים ציצית הבגד, וסגי בזה שיהא חשיבות המצוה עלה.

ולדרך זה א"ש גם לפי הר"ח לשון הגמ' (שבת קלט, ב) "ציצית לגבי טלית חשיבי ולא בטלי". דהנה לכאור' פשטות ל' הגמ' נוטין כמו שמפרש רש"י דאית להציצית (לגבי הטלית) חשיבות עצמית, והוא מצד שהם תכלת, משא"כ לפי הר"ח דמשמע דמפרש דלא בטלי רק משום זה דדעתו עליו (ודלא כהקצוה"ש שמפרש שיטת הר"ח קרוב לפרש"י), איך יפרנס ל' הגמ' "ציצית לגבי טלית חשיבי"? אבל לדרכו של התהלה"ד יתפרש ל' הגמ' גם להר"ח, דציצית לא בטלי מצד החשיבות שיש בהם שהם מצוה.

ויש להוסיף עוד, דמלבד דברי הרמב"ן שהביא, מובן כפירושו גם בלשון רבינו יחיאל שהביא הסמ"ק "משום חשיבות דמצוה ואפי' בלא תכלת", וכן הוא בחי' הר"ן במס' שבת שם "ציצית לגבי טלית חשיבי ולא בטלי ואפי' לבד דהוה מלתא דמצוה", וכן מובן מפשטות לשון הרשב"א בתשו' (ח"ג סי' רסב) מובא בב"י בסי' שא בנוגע למפתח ע"ש.

דברי הר"ח והרמב"ם בגמ' הנ"ל

ה. אולם נראה דאכתי אין זה מתיישב בדברי הר"ח עצמו בפירושו, דהנה ז"ל הר"ח במס' שבת שם "וזה שאמר מתעטף אדם בכילה וכוסכיא ויוצא בה לרה"ר, פי' כוסכיא חוטיין ומשיחות שעליה, הלכה היא דקא מקשינן עלה מדרב הונא דאמר היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכה כגון שתלה ציצית בג' כנפי הטלית והניח הרביעית, אותן חוטי הציצית כיון שאינה מצוייצת בד' כנפות שלה אינה חשובה ציצית דמצוה, וכחוטיין דעלמא הן חשובין, והיוצא בה חייב חטאת, ופרקינן ציצית לגבי טלית חשיבי ולא בטלי שלב האדם רוצה בקיומן כי בדעתו שיתלה הרביעית וילבשנה, אבל כוסכיא לגבי כילה אינו צריך להם ובטלי". ע"כ.

הרי מפורש בדבריו: א. דפי' כסכסי הכילה הוא "חוטיין ומשיחות שעליי" שאין בהם צורך כלל, ודלא כמ"ש רש"י שהן רצועות העשוין לתלות במטה. ב. דמפרש דקושיית הגמ' לדמות כילה לציצית הוא דציצית שלא כהלכתה "אינה חשובה ציצית דמצוה", וגם בתי' הגמ' לא

חזר מזה, אלא מחדש עוד סברא "שלב האדם רוצה בקיומן כי בדעתו שיתלה הרביעית וילבשנה". וא"כ מובן מזה דהטעם בציצית שאינו בטל הוא רק מפני זה לבד שרוצה בקיומם, ובכילה הטעם דמותר להתעטף בו הוא מפני שאינו צריך לחוטיו, ודלא כמ"ש בתה"ד דבציצית יש חשיבות דמצוה ובחוטיו הכילה ליכא מצוה.

וכן מפורש מדברי הרמב"ם הל' שבת פ"ט ה"כ "מותר להתעטף בטלית שיש בשפתי' מלל אע"פ שהן חוטין ארוכין, ואע"פ שאינן מפני הטלית מפני שהן בטלין לגבי הטלית ואינו מקפיד עליהן בין היו בין לא היו, לפיכך היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה חייב מפני שאותן החוטין חשובין הן אצלו ודעתו עליהן עד שישלים חסרונו ויעשו ציצית", עכ"ל. הרי מפורש בלשונו דכל החילוק בין כילה לטלית שאינה מצוייצת כהלכתה הוא רק זה שבכילה לא איכפת ל' כלל על החוטין משא"כ בציצית שחשובין אצלו ודעתו עליהן להשלים חסרונו (ולא מצד חשיבות המצוה). ומלבד זה ע"י במ"מ על הרמב"ם שם שכותב במפורש דמ"ש הרמב"ם "שיש בשפתי' מלל אע"פ שהן חוטין ארוכין", דזהו כמ"ש הר"ח, ודלא כרש"י שכסכי' הן רצועות התלויות בה, ע"ש, וא"כ אין צריך להחילוק אי הוה מצוה או לא כנ"ל.

ועפכ"ז נמצא, דמה שהקשה בקצות השלחן הנ"ל על המחבר ואדה"ז, דמ"ש בדין ציצית שלא כהלכתה דתליא רק אם דעתו עליו, ומ"ש בדין כילה דתליא אי חשובין או לא, סתרי אהדדי, הרי זה קושיא עצומה, שהרי נמצא דפסקו המחבר ואדה"ז בציצית כהר"ח דכיון דדעתו עליו לא בטל, ובכילה וכסכי' כרש"י דרק אם חשובין מצ"ע אינן בטלין, והלא להר"ח כיון שדעתו על הרצועות ורוצה בהם לשימושם לעולם לא יהא בטל להכילה?

והנה בדברי התהלה לדוד הנ"ל מבואר, דרק כשצריך לתקן כבציצית דעתו עליו, משא"כ כשמתוקנים כבר כמו בכסכי' הכילה, אין דעתו עליו. אבל נראה דאינו מיישב קושיא זו כלל, דכ"ז יהא ניחא בכה"ג דכשמתוקן הרי זה משמש ללבישת הבגד, אבל בכילה הרי אף שהרצועות מתוקנים אבל ס"ס הרצועות אינם משמשים כלום ללבישת הכילה, וא"כ למה יהיו בטלים להכילה כשמתעטף בו? הלא אם אומרים בדבר שכעת אינו יכול לשמש לבגד ויש לו פחות חשיבות כיון שאינו שלם, דמ"מ כיון שדעתו עליו הרי הוא משוי, כ"ש וק"ו בדבר שהוא שלם ויש לו יותר חשיבות

דאם דעתו עליו להשתמש בו הוה משוי כיון שאינו משמש להלבישה כלום?

אמנם עי' בתוס' שהובא לעיל (וכ"כ ברא"ש ותוס' הרא"ש שם), דכבר מבואר בדבריהם דחילקו בין הני תרי הלכות, שהרי בציצית פירשו כפירוש הר"ח כנ"ל, ואילו מיד בהמשך דבריהם לגבי כילה כתבו "הא לא חשיבי ובטלי על זה סמך רבי להניח באבנטו רצועות התלויות בו ויש שקושרים בהם בתי שוקיים דבטלי דלא חשיבי כולי האי", דמפורש דפירשו כילה כפירש"י. וכן למדו מכילה לגבי רצועות התלויות באבנטו. ואילו לשיטת הר"ח והרמב"ם, הרי מכילה ליכא ראי' כלל, כיון דברצועות האבנט רוצה הרצועות.

וצ"ע במ"ש התוס' והרא"ש, דלכאור' מזכה שטרא לבי תרי? ועד"ז צ"ע במאירי בשבת שם, דבריש דבריו פי' כילה כפירש"י, ולא כתב שיש בזה מחלוקת, ובציצית הביא מח' רש"י והרמב"ם, ושוב מסיים בדין כילה כפירוש הר"ח והרמב"ם ע"ש. ולכאור' מזכה שטרא לבי תרי?

יסוד דין ביטול דבר לבגד ואופנה

ה. והנראה לומר בכל הנ"ל, ובהקדם, דנראה פשוט דאי אפשר לחתות בחדא מחתא ולומר כללא בסיבת ביטול איזה דבר לבגד, אלא יהא סיבת הביטול ואופנה תלוי' בכל דבר לפי ענינו ומציאותו כדלהלן בפרטיות.

והביאור בזה, בהקדים היסוד דכל הני הלכות, והוא מ"ש אדה"ז בסי' שא ס"ב "וכל דבר אינו חייב עליו אלא אם כן הוציאו דרך משוי אבל אם הוציאו דרך מלבוש שלבשו והוציאו, או אפי' לא לבשו אלא תלאו במלבושיו לתכשיט או שתלאו באחד מאיבריו לתכשיט אע"פ שדרך להוציאו כן בחול פטור מן התורה ויש בהם דברים שמוותרים אפילו מדברי סופרים. . . ע"ש. וכתב ע"ז בגליון "מוכח מכל המשניות פ"ו דשבת".

אבל כל דבר שאינו חלק מהבגד, או מתכשיטיו או ממשמשי הבגד אף שתפור לבגד והבגד חשוב הרבה ממנו, הרי זה נחשב כמשוי ותלוש מהבגד, וכלשון אדה"ז בסי' שא ס"ח לגבי מפתחות העשויין מברזל "אסור לצאת בו שכיון שדרך הוא לעשות המפתח מברזל ונחשות הרי עיקרו נעשית לתשמיש, ומשוי הוא, ואסור לצאת בו אפי' אם הוא מחובר וקבוע לעולם. . . אפי' אם קבוע שם בחוזק כל כך עד שאי אפשר להסירו

משם לעולם בלי קלקול המקום שהוא קבוע בו. שכיון שהוא עשוי לתשמיש בפני עצמו ואינו משמש כלום לאותו מלבוש שהוא קבוע בו אינו בטל לגבי אותו מלבוש והרי זה כאילו הוציאו בלבדו בלי אותו מלבוש ואע"פ שהמלבוש חשוב הרבה ממנו אינו טפל למלבוש בשביל כך כיו שאיננו צורך המלבוש ולא תשמיש המלבוש". ע"כ.

וזהו היסוד לכל הני הלכות, דכדי שיהא מותר להוציאו צריך להיות ההוצאה בדרך מלבוש. וזהו יסוד דין ביטול שנאמרה בדין זה, דכשהוא בטל להבגד הרי הוא כחלק ממנו והוצאתו הוא בדרך מלבוש, ואם אינו בטל הרי הוא דבר בפני עצמו והוצאתו הוא בדרך משוי.

אמנם, אם כי זהו יסוד וגדר דין ביטול להבגד בכל ענין, נאמרה דין הביטול בב' אופנים:

א. דין הביטול נאמרה באופן שהדבר שמחובר להבגד יש לו צורך, ונעשה חלק מהבגד מחמת שימוש או דהוה תכשיט או באופנים אחרים כשי"ת. דכמו שמצינו לגבי הא שמותר להוציא כל שהוא דרך מלבוש, דאין פירושו שצריך להיות לבוש בכל נימה ונימה של הבגד, אלא כיון שהכל בגד א' והוא לובשו הרי הוצאת הבגד היא דרך מלבוש. והגם שהדבר פשוט ביותר, אם יתעקש מאן דהוא הא מנלן יעיין בכל ההלכות בטלית מקופלת בסעיף לה ולו שם שאם הבגד עליו בדרך מלבוש מותר ואם דרך משוי אסור ע"ש. ועד"ז הוא בדין ביטול דהוה דבר א' עם הלבוש.

ב. דין הביטול נאמרה באופן דגם דבר שא"א לומר שחל עליו שם בגד, מ"מ מכיון שאינה מציאות בפ"ע כלל, דלית לה שום חשיבות, הרי היא בטלה להבגד.

והנה תרי אופני ביטול אלו תליא בכל דבר ודבר המחובר בבגד לפי ענינו ומציאותו, וזהו נקודת הביאור בכל חילוקי הלשונות בל' אדה"ז בכל הלכות אלו, דהגם דיסוד ענין הביטול חד הוא בכלם, אמנם אופן הביטול נשתנה בכל דבר לפי מציאותו וכפי שיתבאר.

ביאור דין רצועות הכילה לר"ח ורש"י וביאור ענין "חשוב קצת"

ו. והנה בכילה וכוסכי' דמפרש הר"ח ודעימי' דהיינו חוטי' התלויין בה, הרי החוטי' לא שייך שיחול עליהם שם בגד, כיון דאינם משמשים

להבגד כלום, וא"כ איך מותר להוציאם כשלכאו' אינו בדרך מלבוש? הנה ע"ז כתב הר"ח דבטלים מפני ש"אינו צריך להם", וכ"כ הרמב"ם "ואינו מקפיד עליהן בין היו בין לא היו", והיינו דיסוד דין ביטול בכסכסי הכילה לפי פירושם אינו דע"י הביטול להבגד איכא חלות שם הבגד עליהם, אלא להיפך דכיון ד"אינו צריך להם" בטילי, ואינם מציאות לעצמם כלל, וממילא דשוב הוה כחלק מן הבגד. ועד"ז כתב אדה"ז בסי' יג שאם נפסקו כל החוטין בענין שכל הציצית הם פסולים ואין להם תקנה אלא הוא צריך לעשות ציצית אחרים תחתיהם לפיכך אין אלו חוטין הפסוקים חשובים בעיניו לכלום, ולכן בטלים הן לגבי הטלית ולפיכך מותר לצאת בהם אפי' לרה"ר.

ועפ"ז יש לבאר מ"ש אדה"ז בסעיף כ לגבי סמרטוט על הרטיי', שמותר לאגרו על הרטיי' ולצאת בו לרה"ר, וכ' דטעם הדין "שאינו חשוב כלל שכשמתירו מהרטיי' ששאינו צריך לו עוד הרי הוא משליכו לארץ ולפיכך הוא בטל לגבי הרטיי'", משא"כ חוט ומשיחה אסור לכורכם על גבי הרטיי' מפני שהם "חשובין קצת ואינם בטלים לגבי רטיי'". ולכאו' צ"ע מה שבדין זה דייק דאינו בטל כיון ש"חשובין קצת"? ועוד זאת דמשנה בזה מלשון הרמב"ם (הל' שבת פי"ט הי"ג) שכ' "חשובים אצלו", ומלשון המג"א "חשובין"?

ולמשנ"ת יש לבאר, דהנה הסמרטוט והרטיי' אינו מחוברים, ובעצם הרי הם שני דברים נפרדים, וא"כ גדר דין ביטול שנאמרה בזה הוא (אינו דחל עלה שם המלבוש שכרוך עליו, אלא) דכיון שאין לסמרטוט שום חשיבות מצ"ע וכל הצורך בו הוא רק אגידתו על הרטיי', הרי הוא בטל להרטיי' (ועי' במהדורא בתרא על סי' שא ביאור אחר). ולכן, כדי לאסור לכרוך החוט או משיחה לא בעינן שיהיו חשובים ממש, אלא דאם רק רוצה בהן ולא יזרקם שוב א"א לומר בזה דין ביטול שאינה מציאות לעצמה כלל. וזהו שדייק אדה"ז שאינו בטל כיון ש"חשובין קצת", דאם רק חשובין במקצת שוב לא נאמרה בזה דין הביטול שגדרה שאינה מציאות לעצמה כלל.

ועד"ז יש לבאר מה שכתב אדה"ז בסכ"ג ש"אם חיבר לכסותו דבר שאינו עשוי לתכשיט אלא להשתמש בו, שהוא דבר האסור לצאת בו אין חיבורו לכסות מתירו לצאת בו והרי הוא כתלוש ומופסק מהכסות, דכיון שהוא עשוי להשתמש בפני עצמו ואינו משמש כלום לאותו מלבוש שהוא

אינו בטל לגבי אותו מלבוש אע"פ שהמלבוש חשוב הרבה ממנו כמ"ש למעלה במה דברים אמורים כשדבר זה שחברו לכסות הוא חשוב קצת נגד הכסות... (ומביא בהמשך דבריו דין מטפחת, ויבואר להלן) ע"כ. דלכאור' אינו מובן במ"ש "חשוב קצת נגד הכסות" דאיך ובמה משערין זה? והלא איירי שהכסות חשוב הרבה ממנו?

אלא י"ל דמשמעות "חשוב קצת" הוא זה לבד שהוא רוצה בו ולא ישליכנו לארץ, וכמו שכבר כתב אדה"ז בס"כ, דמזה מובן דלא נאמרה בזה תנאי חדש ונוסף בהאיסור, שאינו בטל מצד זה עצמו שהוא חשוב קצת, אלא דכיון דכל ההיתר הוא מדין ביטול שאינו מציאות לעצמו כלל, הרי בחשוב קצת שהוא רוצה להשתמש בה ממילא דלא שייך דין ביטול זה, וז"ש אדה"ז בסכ"ג "חשוב קצת", דכיון דעשוי להשתמש בו, ורוצה בתשמיש זה, הרי זהו מציאותו של החפץ וחשיבותו, ולכן שוב לא שייך בזה דין ביטול, דאינו נעשה דבר אחד עם הבגד.

ובזה יוסבר מה שבס"ח (הועתק לעיל) ששם הוא הפעם הראשונה שכותב דין זה לא הזכיר כלל תנאי זה שיהא חשוב קצת נגד הבגד, ולא כתב אלא "שכיון שהוא עשוי לתשמיש בפ"ע... אינו בטל לגבי אותו מלבוש... ואע"פ שהמלבוש חשוב הרבה ממנו איננו טפל למלבוש בשביל כך". ולכאור' צ"ע מדוע לא הזכיר התנאי דאינו בטל רק אם הוא חשוב קצת? דלכאור' עיקר הוא בהלכה זו? (ואכן עי' במהדור"ח דשו"ע אדה"ז שהוסיפו (בהערה קמב) "כיון שעכ"פ חשוב קצת נגד המלבוש כדלקמן בסכ"ג").

ולפמשנ"ת מובן, שב"ח חשוב קצת" דאינו בטל אינו תנאי חדש בזה, אלא זוהי ההגדרה של עצם הדין, דכיון שהוא עשוי לתשמיש בפני עצמו שאינו משמש כלום לאותו מלבוש שהוא קבוע בו, אינו בטל לגבי אותו מלבוש. ולכן, בס"ח כתב אדה"ז עצם הגדרת הדברים דאם עשוי לתשמיש בפ"ע אינו בטל, ותו לא, ורק להלן בס"כ וסכ"ג שרצה לחלק בין דבר לדבר הוצרך להגדיר דבזה חשוב קצת ובזה אינו חשוב כלל.

ומה שכתב אדה"ז בסכ"ג "בד"א כשדבר זה חשוב קצת..." דלכאור' משמעות ל' זה שהוא תנאי נוסף בהאיסור, אינו כן, ול' זה בא רק לאפוקי ממטפחת שחברם לבגד וכמו שית'.

ודאתינן לכאן יובן, דגם לפי מה שמפרש רש"י בכילה וכוסכ"י דהוא רצועות, עצם גדר הביטול הוא כשנ"ת להר"ח. שהרי גם ברצועות התלויות בכילה א"א לומר דחל עלה שם מלבוש, שהרי אינו משמש לכילה בדרך לבישה כלל, אלא גדר הביטול הוא דכיון דאינו חשוב כלל אינו נחשב למציאות בפ"ע, וממילא דשוב הוה כחלק מן הלבוש, וזהו שכתב אדה"ז בסמ"ו "אע"פ שהרצועות אינן צריכין כלל לכילה כשמתעטף ויוצא בה, מ"מ כיון שאינן חשובין כלל הרי הן בטלין לגבי הכילה", והוא ממש כשנ"ת. ולכן דייק אדה"ז לכתוב דבטל "כיון דאינן חשובין כלל", וכמ"ש גבי סמרטוט בס"כ "אינו חשוב כלל", דכיון דאינם משמשים ללבישה כלל, וכל גדר הביטול הוא זה שאינו מציאות בפ"ע כלל, הרי אם יש להם איזו מציאות לעצמם, והיינו דאפי' חשיבי קצת הוה כמשי.

ועפ"ז יתורץ קושיית הקצות השלחן, דלכ' לשיטת הר"ח ודאי נימא דגם בכילה ורצועות אסור שהרי דעתו על הרצועות, ואיך העתיקו המחבר ואדה"ז דין כילה כרש"י דהרצועות בטילות, דלפמשנ"ת י"ל, דהגם שעכשיו אינו זורקן ואדרבה רוצה בהם לשימושם, אמנם הרי נת' דגדר דין הביטול כאן הוא שאינם מציאות לעצמם, ולכן לא גרע זה שדעתו עליו, שהרי ממ"נ: בנוגע לשימושם אח"כ לתלותם על המטה, אינם דבר נפרד מהכילה, דהוה חלק מהכילה ודבר א' דזהו שימושם; ולאידך, הגם שבשעת לבישת הכילה אינם משמשות להמלבוש כלום, וא"כ הוה הרצועות דבר נפרד, הרי גם מצד זה אינם משוי ובטלים לכילה, שהרי מצד זה (בתור דבר נפרד) אינם חשובין כלל והי' זורקן.

והיוצא מכל זה, דגדר וסיבת הביטול בכילה וכוסכ"י חד הוא הן לפי הר"ח והן לפי רש"י. ולפיכך גם אם נפרש יסוד הדין דטלית שאינה מצוייצת כהלכתה כהר"ח, עדיין אפשר לפרש כילה וכוסכ"י כמו שפי' הר"ח בעצמו וכמ"ש רש"י. ועפ"ז שפיר מובן מה שבתוס' והרא"ש הגם שפירשו דין ציצית כהר"ח, מ"מ כתבו לפרש דין כילה כרש"י, ועד"ז מובן המשך דברי המאירי הנ"ל. וזהו מקורם ויסודם של המחבר ואדה"ז שהעתיקו דין ציצית כהר"ח ודין כילה כרש"י.

ביאור דין רצועות האבנט

ז. אמנם לכאור' עדיין צ"ב, איך נלמד מרצועות הכילה הדין בנוגע לרצועות התלויות באבנט, דבשלמא ברצועות הכילה בשעה שלובשן אינן

חשובות כלל ומשום הכי בטילי, אבל רצועות האבנט הרי חשובות קצת כיון שרוצה הרצועות, וכדיוק לשון אדה"ז בסמ"ו לגבי רצועות האבנט "שאינם חשובות" ולא כתב שאינם חשובות כלל כמ"ש לגבי רצועות הכילה (וכמובן דאין לומר שמדובר דוקא ברצועות כאלו שחשובות פחות מחוט או משיחה על רטיי" שהובא בס"כ).

ועוד, דזה גופא שמצינו דפליגי הראשונים (כדהובא להלן בפרטיות) דוקא לגבי רצועות האבנט ולא לגבי רצועות הכילה, לכאורה מובן דלא דמי זה לזה.

אך י"ל, דהנה לפמ"ש נמצא דבדין ביטול ברצועות הכילה ישנם ב' פרטים, דעכשיו כשלוכשו אינו חשוב כלל; והשימוש שנעשה לה הרי היא חלק מהבגד. וי"ל דנלמד דין רצועות האבנט מרצועות הכילה, דכמו דאמרינן בכילה שבנוגע לתשמישן הוו הרצועות חלק של הבגד, עד"ז לגבי רצועות התלויות באבנט, כיון דכך היא עשיית מלבוש זה, שעושים אותה עם הרצועות, הרי הרצועות חלק מהאבנט, דתחילת עשיית מלבוש זה הוא באופן שמשמש שני תשמישים, א' ע"י עצמו, דהאבנט משמש כחגורה, וא' ע"י רצועותיו דמשמש לקשור הבתי שוקיים וכו', ולכן אין הרצועות נחשבות דבר בפ"ע להיות משוי, אי לאו דאית להם חשיבות עצמית ברצועות של משי.

ונמצא דגדר דין הביטול לעצם רצועות האבנט הוא דכיון דכך הוא עשיית מלבוש זה ממילא חל שם לבוש גם על הרצועות, ולכן לא כ' אדה"ז לגבי רצועות האבנט דבטלי רק כשאין חשובות כלל, דכיון דכאן לכתחילה חלק מהמלבוש הוא, אי לאו דאית להם חשיבות עצמית ממש שנעשו ממשי, עדיין הוא חלק מהאבנט, ולא איכפת לן אי חשוב קצת שלא יזרקנו.

ועפ"ז יש לבאר הג' שיטות בראשונים שמצינו לגבי רצועות האבנט (וכמבואר בב"י): א. גם אם הרצועות של משי מותר ללבוש, כיון שראויות הרצועות לקשור בהם הבתי שוקיים או המכנסיים מלמטה או המנעלים. ב. כמו שפסק אדה"ז, שרק אם אינם חשובות בטילי, אבל אם הם של משי אסור לצאת בהם. ג. דאפי' סתם רצועות אם אינו קושרם בבתי שוקיים אסור להוציאם. וצ"ע במה פליגי?

וי"ל דפליגי בנקודה הנ"ל, דהשיטות המתירות בכל אופן ס"ל, דכיון שכך עושים האבנט, הוה האבנט עם הרצועות התלויות בה מלבוש א', ולכן אפי' ברצועות של משי דאית להם חשיבות עצמית, אמרינן דכל שהרצועות עדיין ראויות לתשמיש שבשבילה תלו אותן באבנט, שם לבוש עלה. והשיטה הממוצעת (כמו שפסק אדה"ז) ס"ל, דהגם שהאבנט והרצועות נחשבים שניהם כמלבוש א', כ"ז הוא רק אם הרצועות אין להם חשיבות עצמית, אבל אם הן של משי אינו בטל וממילא הוה כשני דברים נפרדים הקשורים יחד. ושיטת פסקי הריא"ז ודעימ' ס"ל, דבאמת רצועות הכילה עדיף מרצועות האבנט, דבכילה הרצועות משמשות להכילה, משא"כ באבנט שאין הרצועות משמשות להאבנט כלל, ולפיכך גם אם אינן חשובות אסור להוציאם.

ולפ"ז מובן בפשטות מ"ש הר"ן והריטב"א, דדין ביטול לגבי האבנט לא נאמרה אלא בהרצועות שמשמשים בהם לבתי שוקיים גם אם עכשיו אינו לובש בתי שוקיים, אבל לתלות רצועות נוספות אסור גם אם אינן חשובות, דבאופן זה ודאי דהוה שני דברים נפרדים הקשורים יחד שאסור להוציאם.

ביאור דין לולאות שנפסקו וביאור דין עיצית שאינה מצוייצת כהל'

ח. ועפכ"ז יש לבאר לגבי דין לולאות שנפסקו, דהנה בלולאות שנפסקו מן הבגד וראשו א' מחובר לבגד, הלא מציאות הדבר הוא, דנעשו לכתחלה כחלק מן הבגד לתשמיש הבגד, ולכן בעצם חד בגד הוא, אלא דעכשיו כיון שבפועל אינם משמשות להבגד נעשה מצד זה כדבר נפרד, אבל כיון דבעצם נעשו כחלק מהבגד, אם אינם לולאות חשובות באופן שדעתו עליו כדבר נפרד, ואם יפסק גם הצד השני יזרקם, בטל להבגד.

ויש ליישב עפ"ז הסתירה שהקשה הח"א מדין עיצית לדין לולאות, די"ל דבלולאות הגם שדעתו עליו ורוצה לתקנו, בזה לבד לא נחשב לדבר נפרד מהבגד, דאדרבא מה שבדעתו לתקנו הרי ע"י תיקונו גופא יעשהו חלק מן הבגד כמו שהי' בתחילת עשייתו.

וזהו ביאור ל' אדה"ז לגבי לולאות, שטעם האיסור אם הן חשובות הוא משום ש"הוא חשוב ודעתו עליו", דכאן הוצרך לב' הפרטים שלא יהא בטל, דזה לבד שדעתו עליו לתקנו, הרי בנדון זה לא מהני שיהא דבר

נפרד עי"ז וכשנ"ת; ולאידך זה לבד דאית להם חשיבות עצמית ג"כ אינו טעם מספיק שיהא כדבר נפרד (כברצועות האבנט), כיון דלכתחילה נעשו (ובחשיבותם זו) לתשמיש הבגד, ורק אי מחמת חשיבותו דעתו עליו ולא יזרקנו, דנמצא דדעתו עליו וחס עליו מצד חשיבותו העצמית בתור דבר נפרד מהבגד, אזי אינו בטל להבגד.

משא"כ בציצית כ' אדה"ז דלא בטילי כיון ד"חשובות בעיניו ודעתו עליהן", דהנה חוטי הציצית והטלית אינם בגד א' ממש, שהרי לכתחילה לא נעשה הטלית עם ציציותיו, וגם מצד המצוה לקבוע ציצית בהטלית, אין פירוש הדבר שכשקובע הציצית בטלית נעשה עי"ז חפצא אחת, וכמבואר זה בצפע"נ (הל' תרומות ע' 51) ובכ"מ, ועיי"ש שמוכיח גדר זה בציצית הקבועים בטלית גם מדין הוצאת הטלית עם ציציותיו בשבת, דכ' הרמב"ם (פי"ט מהל' שבת ה"כ) דטעם ההיתר בציצית כשרות הוא ד"הרי היא מגויי הבגד ומטכסיסיו כמו האימרא וכיוצא בה", ועד"ז ממש הוא ל' אדה"ז בריש סי' יג וסי' שא עיי"ש, ואם נאמר דע"י שנקבע הציצית בבגד נעשה חפצא א' הרי לא בעי טעם זה (ויש להאריך הרבה בזה ואכ"מ).

ומכיון שבעצם הוי הציצית דבר נוסף המחובר לבגד, לכן אפי' זה לבד דציצית שלא כהלכתה חשובות בעיניו ודעתו עליהן - דהרי החוטין מצד עצמן אינם חשובות כלל וכדהוכחנו לעיל מדברי הר"ח - סגי שיהא נחשב כדבר נפרד המחובר לבגד ואסור להוציאו. ועפ"ז מתפרש הל' "חשובות בעיניו" שכתבו הר"ח ודעימי' ואדה"ז דפסק כוותי' כפשוטו (ודלא כמ"ש לעיל לפי דברי התהל"ד), דהגם שאין להחוטין שום חשיבות עצמית, אינו בטל להבגד בזה לבד שחשוב בעיניו ודעתו עליהן להשתמש בהן, דחוטי ציצית בעצמותם הוו דבר נוסף להבגד.

ביאור דין מטפחת

ט. ולפמ"ש יש לבאר ההלכה דמטפחת לקנח האף דסעיף כג, דהנה במטפחת הגם דהוה דבר נוסף המחובר לבגד, וע"ד מפתח שחיברו לכסות המובא בס"ח (הובא לעיל), וע"ד שנת' בציצית, הרי המטפחת הוא חתיכת בד, וכשמחברו להבגד נעשה דבר א' עם הבגד ממש. ולכן, לא גרע הא דאית ל' השתמשות לקנח את האף כיון שהשתמשות זו יכול לעשות בבגד עצמו ג"כ.

וזהו שכתב אדה"ז דמטפחת שאינו חשוב כלל נגד חשיבות הכסות, דהרי כבר נת' דגדר "חשוב קצת" שכתב אדה"ז בסעיף זה הוא די'ש לדבר זה תשמיש שמיחדו לדבר בפ"ע, וא"כ מ"ש במטפחת דאינו חשוב כלל היינו דאין לו שום דבר שמיחדו כדבר נפרד מן הכסות. והגם דלכאור' אית לה חשיבות קצת בזה דאית לה תשמיש בפ"ע לקנח האף, הרי אפשר לעשותו בכסות עצמו ג"כ, וממילא שוב אין לה שום חשיבות קצת נגד הכסות, והוה כאילו מקנח אפו בכסות עצמו כנ"ל, ולכן נעשה דבר א' עם הבגד. משא"כ במפתח הגם שמחברו לתכשיט, מ"מ כיון דעצם שימוש המפתח מייחדו כדבר נפרד ומחשיבו בחשיבות קצת נגד הכסות הגם שהלבוש חשוב הרבה ממנו.

ולכן המטפחת כשהיא תפורה לחגורה אסור להוציאה שנגד החגורה היא חשובה, ולא מחלקים ואומרים דאם היא חגורה חשובה ביותר ויקרה מאד, והמטפחת פשוטה ביותר וזולה מאד אז היא בטלה, דחשיבותה נגד החגורה היא עצם שימושה שא"א לעשות בחגורה כשהוא בדרך מלבושו כפשוט.

ולפ"ז יש ליישב מדוע אין דין מטפחת כדין ציצית שאסור משום שדעתו עליו, והרי גם במטפחת דעתו להשתמש בה, דע"פ הנ"ל מובן, דכל הנדון וההיתר במטפחת התפורה בבגד הוא רק בכה"ג דאפשר להשתמש בה בעודה תפורה בבגד, דרק אז הוה דבר א' עם הבגד ונחשב כמו שמקנח האף בבגד, וממילא לא גרע הא דדעתו עליו לקנח האף. ואכן אם כשהיא תפורה בבגד אינה ראוי' לתשמישה כלל, הרי בכה"ג גם אם אינה חשובה כלל נגד הבגד מ"מ מצד זה עצמו שרוצה בה האדם ודעתו עלי' להשתמש בה כדבר בפ"ע כשנפרד מהבגד, הי' לנו לומר דכמו בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה דהחוטין מצד עצמן אינם חשובים כלל, מ"מ אמרינן כיון שחשובין בעיניו ודעתו עליהן הוה משוי, ה"ה במטפחת שאינה ראוי' לתשמישה בעודה תפורה בבגד. אלא ודאי דכל ההיתר הוא רק כשיכול להשתמש בו בעודה תפורה, וכן מובן ממקור הלכה זו, וכן מפורש באג"מ חאו"ח ח"ג סי' מח עיי"ש.

מוסקנת ההלכה בנוגע לכפתור חילופי

י. וכעת נתבונן בדין כפתור חילופי התפור בבגד, מאיזה צד נתיירנו:

אם לדמותו למטפחת התפורה בבגד, הרי: א. המטפחת ראוי לתשמישה בעודה תפורה משא"כ בכפתור, ולכן: ב. תשמיש המטפחת אינה מייחדה כדבר נפרד מהבגד, כיון שזה דבר שאפשר לעשות בבגד עצמו ג"כ, משא"כ בכפתור. ג. ע"י איזה כלי מדידה מודדים אם יש לה חשיבות קצת נגד הבגד או אין לה חשיבות כלל, הרי מפורש במפתח שאפי' אם הבגד חשוב הרבה ממנו מ"מ יש למפתח חשיבות קצת, ומפורש במטפחת שנגד חגורה יש לה חשיבות.

ולכן נראה דדין כפתור חילופי התפור בבגד, שהוא בעצם דבר נוסף המחובר לבגד, ואינה כמטפחת שהיא בד הנעשה ע"י חיבורה כדבר א' עם הבגד, דומה ממש לדין ציצית שלא כהלכתה, דאמרינן דבהיותה דבר נוסף המחובר לטלית, הרי זה לבד שדעתו עליו אסור להוציאה.

אבל לכאור' יש צד אחר להתירה, והוא עפ"מ ש"הגר"א בסכ"ג במטפחת (וכן הוא בלבוש ועוד ועי' במ"ב שמצדד כפירושו ומביא עוד מקורות) שהיתירו הוא משום שדרכו להיות מחוברת לבגד ולכן בטילה היא לבגד, וא"כ י"ל דה"ה בכפתור חילופי דרכו להיות מחוברת לבגד (עי' בס' שמירת שבת כהלכתה עמ' רטו הערה קלא).

אמנם המעיין בדבריו ודברי הפוסקים בנדון יראה, שאין כוונתו לקולא אלא לחומרא, דיסוד ההיתר הוא כמ"ש הט"ז והמג"א ואדה"ז דבטילה להבגד אינה חשובה כלל, אלא דס"ל דזה שאינה חשובה כלל נגד הבגד אינה מספיק להחשיבה כחלק מן הבגד, אלא בעינן בנוסף לזה שיהא דרכו בכך (ועי' במ"ב סקפ"ד ואגרות משה הנ"ל), אבל אין שום מקור מדבריו לומר דרק משום שדרכו בכך, וגם אם אינה ראוי לתשמישו כשהוא תפור בה, ודעת האדם על התשמיש שיהא מותר להוציאו.

(והא דאמרינן בלולאות דאינן חשובין כשנפסק ראש א' דבטלין לגבי הבגד, הרי זה רק משום דאם יפסק לגמרי מהבגד יזרקנו, וכנ"ל, משא"כ בכפתור שרוצה בקיומו ולכן תפור בבגד, וממילא כל זמן שאינו ראוי לתשמישו הרי הוא כדבר נפרד והוא כמשוי שאסור להוציאו).

ומה ששמעתי אומרים, דאכן אסור לצאת בכפתור חילופי על הכסות כיון שדעתו עליו, אבל אם יכוון להדיא שלעולם לא יורידנו מבגדו נעשה טפל ובטל לבגדו. ולפענ"ד צע"ג בהיתר זה, שהרי עכשיו שאינו צריך לכפתור זה קל לו לחשוב כן, ומי ערב לו שכשיפול א' מכפתוריו לא ירצה

להשתמש עם הכפתור החילופי שנועד למצב זה? ולכאן אין זה אלא הערמה בעלמא כדי להתיר הוצאתו בשבת ואינה דעת מוחלטת כלל (והרי אין שום טירחא לחתכם מהבגד).

ואמנם בבגד שמצוייצת שלא כהלכתה, יש בפוסקים אחרונים היתר כזה, אם רק כמה חוטין כשרים וטרחתו מרובה להפרידם מן החוטין הפסולים ולכן לא ישתמש בהם, ולכן הוה כדבר שאינו חשוב בעיניו, אבל מלבד שבשו"ע אדה"ז לא חילק כלל בין ג' ציצית כשרות לחוטין בודדים, הרי אין זה דומה לנדו"ד, שהרי בציצית נמצא כעת במצב זה שצריך להם ודעתו בפירוש שלא להשתמש בהם משא"כ בנדון דכפתורים, וכנ"ל.



מצות עשיית מעקה

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

כתב בשו"ע חו"מ ריש סי' תכז: "מצות עשה לעשות אדם מעקה לגגו שנאמר "ועשית מעקה לגגך" והוא שיהיה בית דירה אבל בית אוצרות ובית הבקר וכיוצא בהן אינו זקוק לו". ע"כ.

ובס"ג כ': "בית של שני שותפים חייבים במעקה שנאמר כי יפול הנופל כו" א"כ למה נאמר גגך למעט בתי כנסיות ובתי מדרשות כו".

ובשו"ע רבינו דיני שמירת גוף ונפש ובל תשחית ס"א כתב: "מצות עשה לעשות אדם מעקה לגגו שנאמר ועשית מעקה לגגך והוא שיהיה בית דירה אבל בית הכנסת ובית המדרש ובית האוצר ובית הבקר והתבן פטורים שאין רגילות כלל להשתמש על גגיהם ולכן גגין שלנו פטורים. וכל בית שאין בו ד' אמות [פטור] מפני שאינו ראוי לדירה ואין שם בית עליו".

ובביאורים באמרי יעקב דייק - אבל ביהכנ"ס וביהמ"ד וכו', לפי הטעם שכתב כאן הרב, דהפטור הוא משום שאין רגילות כלל להשתמש על גגיהן, משמע מזה דאם רגילים להשתמש על גגיהן ישנו חיוב לעשות מעקה, אבל לפ"ז יש להקשות והרי בחולין (קלו, א) דרשינן גגך למעוטי בתי כנסיות ובתי מדרשות, ופרש"י שאין חלק לאחד בו שאף לבני עבר

הים הוא, ועוד שאינו בית דירה עכ"ל, ואם נאמר דטעם הפטור הוא כדברי הרב כאן, שאין משתמשים על גגיהן, א"כ למה צריך למעט ביהכנ"ס דוקא, הרי גם בית דירה פטור ממעקה אם אין משתמשים ע"ג, וכמש"כ בעצמו כאן, דלכן גגין שלנו פטורים. ועיין בחזו"א חו"מ ליקוטים סי' יח ס"ק א, דס"ל באמת דביהכנ"ס וביהמ"ד פטור אף היכא שמשתמשים ע"ג, דגזירת הכתוב הוא דדוקא היכא דאיכא בית דירה חייבים במעקה, אבל היכא דליכא בית דירה תחתיו לא חייבה תורה, משום דהוי כעולה ע"ג אילן, ע"ש.

והנה האמרי יעקב ממשיך לומר "וצ"ל דס"ל להרב דהא דממעטינן בית הכנסת וביהמ"ד היינו משום דמסתמא אין משתמשים ע"ג אך מדברי רש"י הנ"ל מוכח דהטעם הוא משום שאינו בית דירה, וכן הוא שיטת הרמב"ם פי"א מהל' רוצח, ועיין שם שהוא מסתפק בדעת רבינו מה יהיה הדין בבית הכנסת ובית המדרש במקום דרגילים להשתמש על גגו? דבזה אפשר דפטור מעשיית מעקה וכדעת החזו"א (משום הגזירת הכתוב) או אפשר לדעת רבינו באמת חייב לעשות מעקה.

והנראה לומר דרבינו לא ס"ל כסברת החזו"א דס"ל דביהכנ"ס וביהמ"ד פטור אף היכא שמשתמשים ע"ג, דהנה עיין ביו"ד הל' מזוזה סי' רפו ס"א שחייב לקבוע מזוזה על בית האוצר של יין ושמן ועל רפת בקר, משא"כ בביהכ"נ אם אין שם בית דירה, וכמו כן עיין שם ס"ב שבבית המדרש אין קובעין מזוזה בברכה, ועיין בש"ך ס"ק ב שהוא מביא מהדרישה "כלל הדברים דהיכא דאיכא משום קדושה כגון בית הכנסת כו' אז בעינן בית דירה ממש שידור בו תמיד אבל היכא דליכא חד מהנך כגון מתבן כו' וכל אחד מהנך (ז"א בית האוצר של יין ושמן) אפילו אינם דרים שם ממש כיון דיוצאין ונכנסין בו חשיב בית דירה".

ולכאורה הפירוש הוא שכל שהוא ביהכ"נ וביהמ"ד נקרא "בית ה'" ולא בית האדם וע"כ אפילו אם המציאות הוא שדרים שם אנשים יותר ממה שהם דרים באוצר של יין ושמן מ"מ כיון שנקרא בית ה' ע"כ אינו מחויב לקבוע שם מזוזה אם אין דרים שם ממש, וא"כ מצינו בהל' מזוזה שבית האוצר נחשב יותר בית דירה לענין מזוזה מבית המדרש ובית הכנסת אע"פ שדרים שם (באוצר של שמן וברפת) פחות מבהמ"ד מכיון שאין בו קדושה.

והנה הגמרא בחולין ממעטת מהתיבה "גגך" בית הכנסת ובית המדרש. והנה המקור להא דאיתא בשו"ע שגם בית האוצר ובית הבקר פטור ממעקה מכיון שאינו בית דירה הוא הרמב"ם בהל' רוצח ושמירת הנפש פי"א, ולכאורה מנא ליה להרמב"ם למעט בית האוצר משום דלא מקרי בית דירה הא כמו דמצינו שרפת בקר ובית האוצר נקראים בית דירה לגבי מזוזה יותר מבית הכנסת ובית המדרש כמו כן נאמר לגבי חיוב מעקה ש"גגך" ממעט רק ביהכ"נ והנ"ל משום זה סובר רבינו וביהמ"ד ולא רפת ובית האוצר שדעת הרמב"ם (שהוא דעת השו"ע) שכשאמר הגמרא במס' חולין שמהתיבה "גגך" דרשינן למעוטי בית כנסת ובתי מדרשות הוה פירושו שהפסוק בא למעט גגות שאין משתמשים עליהם בקביעות ועיין בשו"ע או"ח סי' קנא סי"ב "יש ליזהר מלהשתמש בעליה שעל גבי ביהכ"נ תשמיש קבוע של גנאי כגון לשכב ושאר תשמישים כו'". ולפי דעת הרמב"ם והשו"ע כשכתבה הגמרא ש"גגך" בא למעט ביהכ"נ וביהמ"ד, נקט הגמרא דוגמא לדבר שאין משתמשים על הגג בקביעות וסובר הרמב"ם שמכ"ש שאין צריך לעשות מעקה צר על גג של בית האוצר שמשתמשים בה פחות מעל הגג של ביהמ"ד וביהכ"נ.

ומה שלענין מזוזה אמרינן איפכא שקובעים מזוזה בברכה בבית האוצר משא"כ בבית המדרש, מזוזה שאני שכיון שבית המדרש הוא מקום קדוש ונקרא בית ה' אין בה חיוב מזוזה (אם אין דרים בה בקביעות) משא"כ לענין השתמשות המציאות הוא משתמשים בביהכ"נ וביהמ"ד יותר מבית האוצר מכיון שמתפללים ולומדים שם משא"כ בבית האוצר שאין נכנסים שם כי אם להניח ולהוציא חפצם משם, וע"כ סובר הרמב"ם שזיל בתר טעמא, כיון שחיוב מעקה מיוסד על מה שאסור להחזיק בתים "שאר נכסים שיש בהם חשש סכנה" ע"כ סובר הרמב"ם שאם אינו מחויב לעשות מעקה לביהכ"נ מכיון שאין משתמשים שם בתמידות, כ"ש שאין צריך לעשות מעקה על גבי רפת בקר או בית המעצר שאין משתמשים בקביעות.

ולפי זה דברי רבינו מנוגדים לדברי החזו"א, ולדעת רבינו אם רגילים להשתמש ע"ג הגג של הביהמ"ד וביהמ"ד צריך לעשות מעקה.



עת הברכה בעטיפת הטלית

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

ב'התקשרות' (גליון תרנט, עמ' 15) כותב הרב ח.ז. שי' אודות עת הברכה בעטיפת הטלית, והוא משיג עמ"ש ב'סדור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות'. וכאשר לאחרונה נפסקה - בינתיים - מדור 'בירור הלכה ומנהג' שבבמה הנ"ל, על כן אבקש מכם דבריי אלה, וכך אמלאה חובתי להשיב אמרים להכותב הנ"ל, וכך לקהל הקוראים שיחיו.

הנה, בשו"ע אדה"ז (סי' ח ס"ב) כותב: "וכשיתחיל להתעטף, קודם שיתעטף לגמריו, יברך מעומד 'להתעטף בציצית'". ואילו בסדורו כותב רבינו: "וקודם שיתחיל להתעטף יברך...".

ובלוח 'היום יום' (ה' אלול) מורה:

"מנהגינו בלבישת טלית גדול: מחזיר אותו מכנגד פניו לאחוריו, ומתחיל ברכת 'להתעטף בציצית'. סיום הברכה סמוך לכריכת ב' כנפות ימין סביב צוארו לאחוריו לצד שמאל. (עיין שארית יהודא או"ח ס"א, דברי נחמי' או"ח ס"ט)".

ולכאורה עדיין לא הובהר בזה עת התחלת הברכה: האם לפני התחלת העטיפה - כהסדור, או אחרי שכבר החל להתעטף - כהשלחן ערוך.

ובסדור הנ"ל (ב'מילואים' סי' ד - עמ' תרנד-ח) נתבארו בארוכה הצדדים לשני האופנים - של השו"ע ושל הסידור, ואשר לפי השלחן ערוך הרי המברך לפני התחלת העטיפה הוי עובר דעובר לעשייתו. [שתי שיטות הללו נתבארו בשו"ת שארית יהודא ודברי נחמיה הנזכרים בהיום יום, ודבריהם נתבארו במילואים שם].

ושם כתבתי שמנהגנו המבואר בלוח היום יום (הנ"ל) הוא תיווך בין שתי השיטות: להתחיל הברכה לפני שיתעטף (כהסדור) ולסיים סמוך לפני גמר העטיפה (כהשלחן ערוך), שבזה האופן נפתרה הבעי' של עובר דעובר כו'.

1) בגליון שו"ע"ר שם מצייין להלבוש, ושם כתב: "וכשיתחיל להתעטף, קודם שיתעטף יברך...". - ורבינו הוא שהוסיף תיבת 'לגמריו'.

אך בחודש כסלו ש.ז. הופיע ס' 'הגהות לסידור רבינו הזקן' - והוא מרשימות כ"ק אדמו"ר זי"ע בחיי כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע, בעת הכנתו דפוסי הסדור. והכותב הנ"ל מצביע ששם (בשתי מקומות) משמע דלא כפי שכתבתי.

ציטוט הראשון (עמ' כו, והוא כנראה משלהי תש"א): השאלה [בהוספת המוקף בחצאי-ריבוע]:

"ברכת ט[לית] ג[דול] -] קודם העטיפה [או] באמצע [?] באמצע".

ציטוט השני (עמ' סב) הוא משנת תש"ב:

"ברכת ט[לית] ג[דול]. התחלת הברכה קודם השלכת כנף ימין על כתף שמאל וגומרה עם גמר ההשלכה".

ומהדברים האלה מסיק הכותב הנ"ל שאף בלוח היום יום הכוונה היא להתחיל הברכה באמצע העטיפה.

שלדעת הכותב, הרי כל שלשת ההוראות של הרבי כוונתם שווה. ואחרי העיון ארשה לעצמי לומר כי לענ"ד מבואר הדבר ששלושת ההוראות אינן הוראות שוות, כי אם שהם שלבים בבירור ההנהגה הנאותה, ואשר זו שהתפרסמה בהיום יום [בשנת תש"ג - לאחר העת שהרבי רשם לעצמו שני הציטוטים דלעיל] היא ה'משנה אחרונה' וההוראה למעשה. ובזה החלי:

הוראה הראשונה (משנת תש"א): השאלה היתה אם לברך לפני העטיפה או באמצעה [=האם לנהוג כהסדור או כהשלחן ערוך]? ועל זה קיבל המענה מכ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע - לברך באמצע העטיפה, כהשלחן ערוך.

הוראה השנייה (משנת תש"ב): להתחיל הברכה לפני השלכת כנף ימין על כתף שמאל, וגומרה עם גמר ההשלכה. אף הוראה זו היא בעיקרה כהשלחן ערוך - לברך כשכבר החל להתעטף. אלא שכאן נתחדשה 'הארכת הברכה' עד "גמר ההשלכה"².

(2) מובן שסיבת ההארכה באופן זה אינה לצאת ידי הסדור. ואולי היינו בכדי לצאת משמעות הירושלמי (המובא במילואים שם), לברך לאחר שנתעטף.

הוראה האחרונה (משנת תש"ג): כאן שולל ההנהגה לברך בעוד הטלית תלוי' בידיו מלפניו³, ומורה שיש לברך אחרי שהחזיר הטלית מכנגד פניו לאחוריו. ומסתימת דבריו משמע שתיכף אחר כך - מתחיל ברכת 'להתעטף בציצית'⁴.

ושים לב כי עת סיום הברכה באופן האחרון ["סמוך לכריכת ב' כנפות ימין סביב צוארו"] היא עת "התחלת הברכה [קודם השלכת כנף ימין]" לפי ההוראה השניה.

וסיבת הארכת הברכה, מסתבר דהיינו לתווך בין השלחן ערוך והסדור - וכנ"ל.

ב. אך ב'התקשרות' שם המערכת ציינו לס' שלחן ערוך הקצר (ח"א עמ' 38 הע' 64), ושם נחית להבחין בין 'לבישה' ל'עטיפה', ומפרש לשון סדור רבינו "קודם שיתחיל להתעטף" דהיינו אחרי שהוא לבוש, אך לפני שיתעטף⁵.

ושם מסתמך בהבחנה זו על לשון שו"ת שארית יהודא במילואים (נא), (ב).

אכן : א) דברי שארית יהודא שם אינם באים לקבוע שיש הבחנה כזו - בין 'לבישה' ל'עטיפה', כי אם בתור קושיא על הבנת התוספות בדברי הירושלמי, ע"ש היטב ; ב) המילואים לשו"ת שארית יהודא ראו אור עולם רק בשנת תשי"ז. וא"כ הציון בלוח 'היום יום' לשו"ת שארית יהודא היינו להמהדורה המודפסת בתחלת הספר (משנת תר"א), ושם אין רמז להבחנה זו.

3) ואתי לאפוקי לכאורה מהנהגה שהיתה כנראה די מקובלת בין רבים מהחסידים (וכן ראיתי מעשה כמה מזקני החסידים, ואחריהם יש נוהגים כן עד היום כמה מאנ"ש, ולא שמו לב שזהו בניגוד לההוראה בלוח 'היום יום') לברך כשהטלית מכסה ראשו ותלויה לפניו, ותיכף אחר הברכה מחזירים הטלית לאחוריו - כהסדור, ודלא כהשלחן ערוך כלל. 4) ואולי בשלב אחרון זה מסיק שההוראה (שמשנת תש"א) לברך 'באמצע העטיפה' היינו שמאריך בברכתו "תוך כדי עטיפה".

5) ואולי רוצה לתווך בזה לשון שו"ע רבינו עם דבריו בסדורו, דמ"ש בשו"ע "וכשיתחיל להתעטף, קודם שיתעטף לגמרי" היינו אחרי שהוא לבוש בהטלית [=לבישה, "תחילת העטיפה"], לפני מעשה העטיפה [= "עטיפת הישמעאלים"]. ולענ"ד דוחק הוא להעמיס בלשון "קודם שיתעטף לגמרי" דהיינו לפני שיעשה 'עטיפת הישמעאלים'.

וכבר הראינו שאי אפשר לתווך בין לשון ההוראה משנת תש"ב לבין לשון לוח 'היום יום', ומן ההכרח לומר שדברים האחרונים הם בבחינת 'משנה בתרא'.

וא"כ בהא נחתנין ובהא סלקינן, שסתימות ההוראה בלוח 'היום יום' מורה לברך על הטלית בעת תחילת הלבישה - כלשון סדור רבינו, ולהמשיך בברכתו עד סמוך לפני גמר העטיפה - שאז הוא עת הברכה לדברי שוע"ר.



בענין מי שפקר ממוקומו באמצע אכילתו

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

א. בשו"ע אדה"ז הלכות דברים שבסעודה סי' קעח ס"א כותב וז"ל: "הי' אוכל בחדר זה ונטל המאכל בידו והלך לחדר אחר לאכול צריך לחזור ולברך שכיון שעמד והלך למקום אחר עמידתו זו היא גמר אכילתו וזו אכילה אחרת היא וטעונה ברכה בתחלה אע"פ שלא הסיח דעתו בינתיים ואפילו חוזר למקומו לאכול צריך לחזור ולברך שכיון ששינה מקומו בינתיים הפסק אכילתו...".

ובס"ב שם: "וכל זה ביחיד או בבני חבורה ועקרו כולם ממקום למקום אבל אם הניחו מקצתם במקומם אפילו אחד מהם והשאר הלכו כולם. . א"צ לברך על מה שיאכלו כאן כאלו לא עקרו ממקומם כלל בינתיים כיון שהניחו מקצת חבריהם נשארה קביעותם כאן ואין זו עקירה אבל אם רוצים לאכול במקום שהלכו צריכים לברך ואין מועיל מה שהניחו מקצת חבירים בחדר זה למה שיאכלו בחדר אחר".

ובס"ג שם: "וכל זה בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם כגון כל אוכל ומשקה שברכתם האחרונה היא בורא נפשות רבות. . אבל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם כגון פת. . או אפילו פירות מז' המינים. . כשהוא עומד ממקומו לילך למקום אחר אין עמידתו גמר סעודתו שהרי צריך הוא לחזור למקומו לברך ברכה האחרונה לכן כשחוזר ואוכל ושותה אפילו במקום אחר ע"ד סעודתו הראשונה הוא אוכל לסיים סעודתו ואצ"ל כשחוזר למקומו שא"צ לברך בתחלת אפילו

לא הניח מקצת חבירים. . וי"א שמין דגן לבד טעון ברכה לאחריו במקומו מפני חשיבותו שנקרא מזון וי"א פת בלבד ולכתחילה יחמיר בכל שבעת המינים לברך במקומו וכן בדיעבד אם שינה מקומו אי"צ לחזור ולברך שספק ברכות להקל", עכ"ל.

נסתפקתי מה יהי' הדין:

א. במי שאכל דברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, כגון בשר ודגים שברכתם האחרונה הוא בורא נפשות רבות, ואכל גם פירות משבעת המינים או מיני מזונות ועקר ממקומו מבלי לברך ברכה אחרונה כלל אם יצטרך לברך ברכה ראשונה על הבשר או הדגים שיאכל כשיחזור למקומו הראשון.

והספק בזה הוא: (א) היות שהוא צריך לחזור למקומו לברך ברכה אחרונה על הפירות משבעת המינים או על המזונות שאכל, עדיין נשאר קביעותו במקומו הראשון. ומפני זה לא יצטרך לברך ברכה ראשונה גם על הבשר ודגים שיאכל כשיחזור למקומו הראשון.

ואולי יש לדמות זה למי שהניח מקצת אנשים במקומו הראשון שאין צריך לברך ברכה ראשונה על הבשר ודגים כשעקר ממקומו וחזר למקומו מפני שעדיין נשאר הקביעות במקום הראשון.

ואפשר לומר עוד יותר. שהקשר שלו למקומו הראשון חזק יותר ממי שהניח מקצת אנשים במקומו. שמי שעקר ממקומו ונשאר מקצת אנשים במקומו אין לו שום חיוב לחזור למקומו לברך שם בורא נפשות, שהרי יכול לברך לכתחילה ברכה אחרונה במקומו השני. משא"כ כשאכל גם דברים הטעונים ברכה אחרונה במקומו, מחויב לחזור ולברך ברכה אחרונה שם.

(ב) או היות שהדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקום אין להם שום שייכות להבשר ודגים שאכל, מחוייב הוא לברך על הבשר ודגים גם כשחזור למקומו הראשון.

ואינו דומה למי שמשאר מקצת אנשים במקומו ששם יש שייכות והמשך לאכילתו שיאכל כשחזור למקומו, שהרי התחיל לאכול עמהם קודם שעקר ממקומו.

ב. אפילו נניח שהדין הוא שצריך לחזור ולברך על הבשר ודגים, עדיין יש להסתפק מה יהי' הדין:

במי שאכל תפוחים וגם פירות משבעת המינים שהברכה האחרונה גם על התפוחים הוא "על העץ ועל פרי העץ" מברכת מעין שלוש, וחזר למקומו הראשון, או אפילו לא חזר למקומו הראשון, אם חזר לאכול תפוחים אם יצטרך לברך עליהם בורא פרי העץ והספק בזה הוא:

א) היות שכתב רבינו שם בס"ד וז"ל: "ואפילו הלך בתוך הסעודה לבית אחר ואוכל ושותה שם דברים שאינם טפלים לסעודה לענין ברכה ראשונה והוצרך לברך עליהם בבית הראשון כמו יין ופירות כיון שהם טפלים לענין ברכה אחרונה ונפטרים בבהמ"ז ע"ד סעודתו הראשונה הוא אוכל ושותה וא"צ לברך עליהם שם ברכה ראשונה" עכ"ל.

ואם כן גם בנדו"ד שהברכה אחרונה על התפוחים היא מעין שלש נחשב הכל כסעודה אחת, ולא יצטרך לברך עוד הפעם על התפוחים.

ב) או אפשר שזה שכתב רבינו שם "כיון שהם טפלים לענין ברכה אחרונה ונפטרים בבהמ"ז" הוא דוקא כשהברכה אחרונה הוא בהמ"ז ולא ברכת מעין שלש.

ג. ואפילו נניח שצריך לברך על התפוחים גם כשהברכה האחרונה עליהם הוא מעין שלש עדיין יש להסתפק מה יהי' הדין:

אם אכל הפירות שברכתם הברכה מעין שלוש קודם התפוחים, ולא הי' צריך לברך גם ברכה ראשונה על התפוחים ועקר ממקומו למקום אחר, ולא בירך ברכה אחרונה, ואכל שם או חזר למקומו ואכל תפוחים אם יצטרך לברך עליהם ברכה ראשונה.



מתי הולכים אחר הרוב בתערובת מאכלים

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

יש שטועים בענין ברכת תערובת, שבכל תערובת מכמה מינים שכל אחד מהם קובע ברכה לעצמו, הולכים בתר רוב ומברכים ברכת הרוב ופוטרים שאר המינים שבתערובת, ואינם מדקדקים לחלק בין תערובת לתערובת.

בסדר ברכות הנהנין פ"ג אות א כותב אדה"ז "תערובות שני מינין שהן מעורבין יחד ואין ברכותיהם שוות, אם הא' הוא עיקר והשני אין נותנין בו כי אם לתקנו ולהכשירו הרי העיקר פוטר את הטפל בברכתו. . ואם שניהם עיקר, אם אחד מהם הוא הרוב הרי זה נחשב עיקר והמיעוט נחשב טפל ובטל לגבי הרוב".

ובפ"ז אות י' כותב: "במה דברים אמורים במרקחת (שהיא עשויה לקיום לאכול ממנה מעט מעט לפרקים ולא לאכלם הרבה למזון ולתבשיל לפיכך אין הדבש נחשב עיקר אף על פי שהוא הרוב), אבל תבשיל (שהוא עשוי לאכילה) הנעשה מתערובת דבש ומינים אחרים שאינם מה' מיני דגן כגון פירות וקטניות הולכים אחר הרוב, ואם הרוב הוא דבש הוא עיקר ופוטר את הפירות אפילו אינם כתושים ומעורבים עמו אלא עומדים בעינם בתוכו, כיון שנתבשלו יחד ונעשו תבשיל אחד".

וצריך ביאור למה כותב בפ"ג שבתערובת שכל אחד עיקר הולכים בתר רוב, ובפ"ז כותב שהולכים בתר רוב "כיון שנתבשלו יחד ונעשה תבשיל אחד".

ובלוח ברכות שנדפס בסדר ברכת הנהנין כותב ש"סלט" של מינים שונים מברך על כל מין ברכתו (ואין הולכין בתר רוב).

ולכן יש לחלק בין תערובת לתערובת.

יש תערובת של חתיכות גדולות ממינים שונים שלא נתערבו למאכל אחד ורק שאוכלם ביחד, כמו "סלט" של פירות וירקות, ואם כולם עיקר, מברך על כל אחד מהמינים ברכה הראוי' לו, ואין הולכים כאן בתר רוב.

אבל אם התערובת ממינים שונים הוא מחתיכות הטחונים או חתוכים דק דק מאד עד שנתערבו יחד למאכל אחד, בזה הולכים בתר רוב.

אך כ"ז הוא שלא נתבשלו ביחד אבל אם התערובת הוא תערובת של מינים שונים שנתבשלו יחד ונעשו תבשיל אחד אז אפי' אם החתיכות גדולות ועומדות בעינם, הולכים בתר רוב.

ואם התערובת הוא מרקחת שאינו עשוי לאכול ממנו הרבה כתבשיל ולמזון רק אוכלים ממנו מעט לפרקים ועשוי לקיום זמן רב, בזה הפרות עיקר ואפי' הן המיעוט.

ולסיכום: ה'סלט' ירקות שרגילים לאכול שנעשה מחתיכות של מיני ירקות ומיני פירות וכמהין ופטריות, וכולם עיקר מברכים על פרי העץ ועל פרי האדמה ועל הפטריות עכ"א ברכתו, ואין הולכין בזה בתר רוב.



האם שוחד הוי רק הנאת מימון או גם משאר דברים

הרב אלי' יוחנן גורארי'

רב הראשי ושליח כ"ק אדמו"ר - חולון, אה"ק

מצוי הרבה שבעלי החנויות ומפעלים שהרב נותן להם "תעודת כשרות" במשך השנה מכניסים מודעות בעיתונים ובו מאחלים לרב מז"ט לרגל שמחה במשפחתו ומהללים ומשבחים אותו וכו'. ויש לעיין האם זה פוסל את הרב מלהמשיך לתת להם "תעודת כשרות", שהרי יש לרב הנאה מזה שנותנים לו כבוד וכו', די ש לעיין האם רק הנאת מימון פוסל אותו מלתת "הכשר" או גם הנאה מדברים אחרים. כמו"כ יש לעיין בבעל הבית שמתפלל בבית הכנסת של הרב וכדומה, שהכניס מודעות בעיתונים ובו מאחל לרב מז"ט וכו' ואח"כ יש לו דין תורה עם עוד אדם, האם מכיון שיש לרב הנאה מזה שנותן לו כבוד וכו' הר"ז פוסל אותו מלדון אותם בדין תורה, או שרק הנאת מימון פוסל.

ויש לומר בזה דהנה איתא בכ"ב (מג, א) "בני עיר שנגנב ספר תורה שלהן [ונתפס הגנב, והוא טוען שהס"ת שייך לו], אין דנין [את הענין הזה] בדייני אותה העיר, ואין מביאין ראייה [אין מקבלים עדות] מאנשי אותה העיר [מפני שכולם נוגעים בדבר]. ואם איתא [יש מקום לדין זה של סילוק], ליסלקו בי תרי מינייהו ולידיינו? [שיסתלקו שניים מהם מזכותם בספר תורה, וידונו!]. שאני ספר תורה דלשמיעה קאי [הוא עומד, והכל

חייבים לשמוע את הקריאה בו, לכן גם אם מסתלקים מבעלות עליו, מכל מקום אינם מסתלקים מהנאה ממנו]."

נשאלת השאלה, הרי הנאה ממעשה מצווה אינה נחשבת להנאה, כמבואר במסכת ראש השנה (כח, א) ש"מצוות לאו ליהנות ניתנו", ולכן מותר להדליק נרות חנוכה בשמן של זיתי ערלה, האסורים בהנאה (פרי מגדים בא"א סי' תרעג ס"ק א). ואם כן גם הנאת הדיינים הנובעת מקיום מצוות הקריאה בתורה אין להחשיבה כהנאה, ומדוע הם פסולין לדון את דינו של גנב זה?

היד רמ"ה (בב"ב שם) כתב: [לענין עדות] "כל כי האי גוונא אע"ג דלאו הנאת ממון היא, הנאה הויה והוה ליה נוגע בעדותו". בקובץ שיעורים (שם) מפרש: שאמנם אין מחשיבים הנאה ממצווה כהנאה ממונית, אך על הדיין לפסול את עצמו משייבה בדין גם כאשר יש לו נגיעה כל שהיא אל החפץ או אל האדם שאודותיו דנים. שכן, מאחר שקבעה התורה שעל הדיין להיות חף ונקי מכל פניה, ודיין זה חפץ בכל מאודו בספר התורה יוחזר לעירו, שוב אין הוא רשאי לדון את החשוד בגניבת ספר תורה.

וכן מצינו ברמב"ם (הל' עדות פט"ו ה"ב) שכתב: "בני העיר שנגנב ספר תורה שלהן, הואיל ולשמיעה הוא עשוי שאי אפשר לאדם לסלק עצמו ממנו, אין דנין בדייני אותה העיר ואין מביאים ראייה מאנשי אותה העיר, וכן כל כיוצא בזה".

אך המהרי"ט (שו"ת חו"מ סי' פ) חולק ע"ז וסובר כי נגיעת ממון בלבד היא הפוסלת עדים או דיינים. לפי שיטתו עולה, כי הנאת הדיינים מקריאת התורה אינה נחשבת כנגיעה אשר מחמתה עליהם לפסול את עצמם. ולפלא שאינו מזכיר את היד רמה והרמב"ם הנ"ל.

הסבר אחר לדברי סוגייתנו ע"פ דברי הט"ז. בשו"ע יו"ד (סי' רכא סי"ג) אי" הנודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה". וכתב הט"ז (שם ס"ק מג): "באו"ח סי' תקפו בב"י כתב בשם הכל בו, דדוקא אחר יתקע לו, אבל המודר עצמו לא יתקע, דלפעמים שאדם נהנה במה שהוא תוקע, וכן כתב בשו"ע. ולפי זה ודאי לא קשה מידי מההיא דסעיף יא שאסור ללמוד בספר הנאסר עליו. מטעם דהכא דודאי התורה משמחת לב, שהרי אסור ללמוד בימי אבלו, אם כן לא דמיא האי מצוה

[=של תלמוד תורה] לשאר מצות דאמרינן לאו ליהנות ניתנו, אלא בזה נמשך הנאה לאדם".

ז. א. שהט"ז מחלק בין מצוות תלמוד תורה ליתר המצוות. דהכלל הידוע "מצוות לאו ליהנות ניתנו", אינו חל על מצוות תלמוד תורה, שכן, חלק מהותי מצוות לימוד התורה הוא הלימוד מתוך עונג והנאה. לפיכך, מאחר שגם לדיינים בני אותה העיר צפוייה הנאה משמיעת קריאת התורה בספר זה, פסולים הם לרדן את החשוד בגניבתו.

ומצינו שכבר קדם להט"ז בסברה זו לחלק בין מצוות תלמוד תורה ליתר המצוות והוא "פירוש רבינו אברהם מן החר" למסכת נדרים (מח, א) על המשנה "הרי עליך ואת עלי - שניהם אסורים. ושניהם מותרים בדבר של עולי בבל, ואסורים בדבר של אותה העיר. . ואיזהו דבר של אותו העיר. . הספרים" [ספרי תורה ששניהן נתנו בהן מעות עם אנשי העיר]. וכתב רבינו אברהם מן החר: "ואיכא מאן דמקשה, והאיך נאסרים לקרות בספרים, והלא מצוה היא ומצוות לאו ליהנות ניתנו. ולא קשיא היא, דלא שייך טעמא דמצוות לאו ליהנות אלא במצוה שהיא תלויה במעשה, כשאדם עושה אותה אינו מתכוין לדבר הנאה, שאינו עושה אותה להנאת גופו אלא לעשות מה שנצטווה מאת השם. . אבל מצות לימוד, שהוא ענין ציור הלב וידיעת האמת, עיקר הציווי הוא כדי לצייר האמת ולהתענג וליהנות במדע לשמח לבבו ושכלו, כדכתיב פקודי ה' ישרים משמח לי. ומשום הכי אבל אסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, מפני שהם משמחים לבו על כרחו. הילכך לא שייך למימר במצות תלמוד דלא ניתן ליהנות, שהרי עיקר מצותו היא ההנאה והתענוג במה שמשיג ומבין בלימודו, הילכך כשהדירו זה את זה או הדירו זה את זה אסור לקרות בספר האוסר, שהרי על כרחו מגעת לו הנאה מממונו".

אגב, בהקדמה לספר אגלי טל (מהאדמו"ר מסוכטשוב, בעל האבני נזר) כתב: "מדי דברי זכור אזכור מה ששמעתי קצת בני אדם טועים מדרך השכל ואמרו כי המתענג בלימודי אין זה כל כך לימוד לשמה, כמו אם הי' לומד בפשיטות שאין לו מהלימוד שום תענוג. . ובאמת זו טעות מפורסמת, ואדרבה, כי זה עיקר מצוות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי התורה נבלעין בדמו".

העולה מכל האמור, נלענ"ד בפרסום מודעות וברכות לרב המכשיר במפעל או חנות, הוי כשוחד כיון שהוא נהנה מהכבוד או הפרסום

שנותנים לו. וזה מש"כ המחבר בשו"ע (ח"מ סי' ט ס"א) "ולא שוחד ממון בלבד אלא אפילו שוחד דברים".



זמן מתן תורתנו לשיטת אדה"ז

הרב י. מנחם מענדל גרונר

מדאשי ישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

ידועה פלוגתת רבנן ורבי יוסי בשבת (פו, ב) באיזה יום בחודש היה מ"ת, לרבנן בששה בסיון ולרבי יוסי בשבעה בסיון.

והנה אדה"ז בשו"ע או"ח סי' תצד פסק כרבנן דבששה בסיון ניתנה תורה לישראל.

ומבאר אדה"ז, שאנו אומרים בשבועות "זמן מתן תורתנו" כי לפי חשבון קביעות החדשים המסור בידינו לעולם יהי' חג השבועות בששה בסיון, ובששה בסיון ניתנה תורה. ומוסיף, שבזמן שהיו מקדשים ע"פ הראי' הי' אפשר שיהי' חג השבועות, שהוא יום חמישים לעומר, גם בה' בסיון, ואז הי' יוצא שחג השבועות לא חל ביום מתן תורה. ואכן בקביעות כזו אין אומרים בשבועות זמן מתן תורתנו. עיין בלקו"ש ח"ג (עמ' 197 ואילך) באריכות בזה.

ומוסיף אדה"ז: "ואף שששה בסיון שלנו הוא יום נ"א מט"ו בניסן שבו יצאו ישראל ממצרים - והתורה ניתנה ביום נ"ב לצאתם ממצרים וכו'", מסביר אדה"ז שאין מזה סתירה לאמירת "זמן מתן תורתנו" בחג השבועות שלנו שהוא בחמישים לעומר, כי "כיון שהוא לנו בששה בסיון ובששה בסיון ניתנה התורה". (עי"ש אריכות הביאור איך אז היו ניסן ואייר שניהם מלאים, משא"כ בקביעות שלנו ניסן מלא ואייר חסר).

העולה מכל זה למסקנא, שבשנת ב'תמ"ח, היא שנת יצי"מ ומ"ת, הי' חג השבועות בה' בסיון, הוא יום החמישים לעומר, ואילו מ"ת הי' למחרת ביום השבת ו' בסיון.

מקור דברי אדה"ז הוא בשו"ת הריב"ש סי' צו (ובחק יעקב סי' תצד)

ע"ש.

והנה ראיתי בהערות המהדיר לשו"ת הריב"ש הוצאת מכון ירושלים שהקשה על מ"ש שאין הכרח להיות חמשים לעומר (שתלה בו הכתוב חג השבועות) שיהי' ביום מתן תורה, דלכאורה מדברי חז"ל בכ"מ מוכח שעצרת ומתן תורה הם באותו היום, ומביא הגמ' פסחים (סח, ב) שעצרת "יום בו ניתנה תורה הוא". וכן מירושלמי ר"ה פ"ד ה"ח, ועוד כ"מ דמשמע שעצרת הוא יום מ"ת.

והנה את כל הקושיות הללו כבר תירץ כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ב עמ' 146 ובהערות שם.

אמנם במבוא לשו"ת הריב"ש מביא מעוד מקום שמשמע היפך דברי הריב"ש, והוא מגמ' שבת (קכט, ב) בסוגיא דאיירי באילו ימים לא יקז דם וז"ל: "מעלי יומא דעצרת סכנתא וגזרו רבנן אכולהו מעלי יומא טבא משום יומא טבא דעצרת דנפיק ב' זיקא ושמי' טבוח דאי לא קיבלו ישראל תורה הוה טבח להו לבשרייהו ולדמיהו", עכ"ל הגמ'. ומזה מעיר במבוא לשו"ת הריב"ש הנ"ל שיש עוד מקום בש"ס שמוכח שעצרת הוא יום מ"ת. שכן נראה מהגמ' שהאיסור להקז דם בערב שבועות הוא משום שביום זה, שהוא יום לפני מ"ת, יצאה הרוח ששמה טבוח.

ויש לומר, דאדרבה שמגמ' זו מוכח כשיטת אדה"ז, וכמו שמביא בעצמו בשו"ע שלו:

דהנה באו"ח סי' תסח ס"י מביא הרמ"א גמ' הנ"ל להלכה "ונהגו שלא להקז בשום עריו"ט ואין לשנות". והמג"א בס"ק טו כתב "דאיתא ספי"ח דשבת דבערב שבועות נפיק זיקא וכו'". ובמחצית השקל שם מוסיף "ונודע דבכל הזמנים שאירע לאבותינו ענין מה, כשיגיע זמן ההוא שוב מתעורר קצת מעין אותו דבר וענין ההוא" עכ"ל.

ולפי"ז יוצא שכשם שבזמן מ"ת בערב שבועות יצאה רוח ששמה טבוח כן הוא בכל ערב שבועות ולכן נזהרים בזה. (והחתם סופר כבר תירץ למה יצאה הרוח דווקא בערב שבועות ולא בשבועות עצמו ע"ש).

מפשטות הגמ' הנ"ל משמע ערב שבועות הוא ערב מ"ת, ולא כשיטת הריב"ש ואדה"ז הסוברים ששבועות בזמן יצי"מ הי' יום אחד לפני מ"ת.

אבל כאשר מעיינים בדברי אדה"ז בענין זה, ומדייקים בלשונו הזהב, מגלים את הפירוש האמיתי שפירש אדה"ז בגמ' זו. וזלה"ק בסי' תסח

סכ"ב: "נהגו כל ישראל שלא להקיז דם בשום ערו"ט ואין לשנות, לפי שביום שבועות קודם מ"ת יצאה רוח ששמו טבוח שאם לא יקבלו ישראל התורה... לפיכך יש סכנה לדורות להקיז דם באותו יום דהיינו בערב שבועות". ז.א. שהרוח יצאה בשבועות, והיום נזהרים בערב שבועות.

היינו שאדה"ז לומד שבשנה ההיא שבועות חל בה' סיון הוא יום נ"א לט"ו ניסן והוא יום אחד לפני מ"ת, ובו ביום יצאה הרוח, ולכן גם בימינו בערב שבועות היינו ביום ה' סיון צריכים להזהר (ודלא כהמג"א הנ"ל, שהרוח יצאה בערב שבועות).

ובאמת אם נדייק בלשון הגמ' נראה שדוקא משם ראוי לשיטת הריב"ש ואדה"ז. דהנה הלשון בגמ' הוא "גזרו רבנן אכולהו מעלי יומא טבא משום יומא טבא דעצרת דנפיק בי' זיקא". "דנפיק בי'" היינו בעצרת יום חג השבועות, בדיוק כמו שכתב אדה"ז.

היינו שמהגמ' מוכח שהאיסור להקיז דם בערב שבועות בימינו, הוא בגלל שבשבועות יצאה רוח. והרי שניהם חלים באותו היום - ה' בסיון.

וא"כ י"ל שמקור אדה"ז הוא לא רק הריב"ש אלא גמ' מפורשת המובאת להלכה.



קטן במצוות תפילין*

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

סוכה (מב, א) "ת"ר קטן היודע לנענע חייב בלולב, להתעטף חייב בציצית, לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין".

ובתוס' (ערכין ב, ב ד"ה אביו) הקשו דלמה גבי ציצית ולולב לא נקט לישנא דלוקח, ותרצו דמסתמא טלית יש לו, וגבי לולב יכול לצאת

(* לזכות בני יקירי הת' שלום אליעזר שי' לרגל הכנסו לגיל המצוות ש"ק פ' קרח אדר"ח תמוז תשס"ז, שיגדל להיות חי"ל כברכת רבינו ז"ע.)

בלולבו של אביו א"נ משום דתפילין דמיהן יקרים שייך בהן לקיחה, ע"כ.

ובגמ' גיטין (מה, ב) "תפילין שכתבן קטן פסולים משום דכתיב וקשרתם וגו' וכתבתם ודרשינן כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה", וכן נפסק להלכה בשו"ע או"ח סי' לט.

והקשו הפוסקים (דלקמן) הרי בשחיטה גם כתיב וזבחת ואכלת, ובגמ' חולין (דף ב) דרשינן מי שהוא בר זביחה, דהיינו ישראל שנצטוו במצוות שחיטה, ואכלת מותר לך לאכול משחיטתו אבל מי שאינו בר זביחה, דהיינו גוי שלא נצטוו במצוות אסור לאכול משחיטתו.

נמצא דזביחה דומיא דתפילין דדרשינן וקשרתם וכתבתם ה"נ בשחיטה מי שישנו בזביחה.

וקשה דלגבי קטן משנה מפורשת שם "וכולן ששחטו ואחרים רואין אותן שחיטתן כשרה" וא"כ שחיטת קטן כשירה, וכן נפסק להלכה בשו"ע יו"ד הל' שחיטה סי' א ס"ה.

וקשה מאי שנא דלענין שחיטה מקרי בר זביחה ולענין קשירה לא מקרי בר קשירה.

וכמה תירוצים נאמרו באחרונים :

בנוב"י (מהדו"ת סי' א) מחלק בין שחיטה לתפילין דבשחיטה אף דאין ב"ד מצווין להפריש קטן אוכל נבילות מ"מ אביו מחוייב להפרישו מטעם

(1) ויש שמתרצים עוד, דהחילוק בין תפילין ללולב הוא, דבזמן הש"ס היו מניחים תפילין כל היום ולכן צריך לקנות גם עבור הקטן לחנכו בזה, וכ"כ הב"ח (או"ח סי' לז) דלולב אינו חייב אלא להיות לו שותפות עם הציבור אבל תפילין דמצותן כל היום דחייב לקנותן לעצמו אף לבנו חייב ליקח לו תפילין דכל מה שהאדם חייב בעצמו חייב לחנך את בנו.

ולהעיר, שלגבי לולב שינו הטור והמחבר (או"ח סי' תרנז) מל' הגמ' וכתבו "קטן היודע לנענע הלולב אביו צריך לקנות לו לולב כדי לחנכו במצוות".

ובב"ח הביא שהמהרש"ל הק' על לשון הטור שבש"ס כתב רק חייב בלולב, ובט"ז שם סק"א כתב שאינו מבין קושייתו דזה מיירי במי שידו מגעת לקנות לבנו לולב, שיעשה כן, שגם בנו יכול לברך בשעה שהציבור אומר הלל שזהו יותר טוב ממה שיברך אח"כ, ע"ש ואכמ"ל.

חינוך לכן מקרי בר זביחה, א"כ נימא דה"ה לענין תפילין דאביו חיב לחנכו דמקרי בר קשירה, מ"מ עדיין יש לחלק דאף דאין ב"ד מצווין להפרישו מ"מ אסור להאכילו בידים ואם זה אסור מה"ת - היינו לספות לו בידים - שפיר יש לחלק בין זביחה לקשירה, דזביחה יש חיוב מה"ת לא להאכילו נבילות, ושפיר מקרי בר זביחה, משא"כ תפילין ליכא עליו מצוה כלל וע"ע שו"ת בית הלוי ח"א סי' יד.

ובפרמ"ג² ביאר דחלוק תפילין משחיטה דתפילין הוי מ"ע וכל מצוה שבקום ועשה לא שייך בקטן היות דרחמנא פטרי' לגמרי משא"כ בל"ת (דאכילת נבילה) קטנים בני חיובא נינהו אלא שא"א לענשם דלאו בני דעה נינהו, ע"ש.

ונראה דבזה נחלקו הש"ך והלבוש בקטן ששחט בינו לבין עצמו דשחיטתו פסולה דפי' הש"ך (יו"ד סי' א ס"ק כ"ז) הטעם שאין נאמנות לקטן, והלבוש (יו"ד סי' א ס"ה) פי' דפסול כיון דעדיין לא הגיע לחובת שחיטה מה"ת ממילא אין שחיטתו שחיטה דכתיב וזבחת שפירושו מי שהוא מצווה, והשיג עליו הש"ך דדוקא עכו"ם נתמעט מוזבחת אבל קטן מצווה, שהרי אסור לו לאכול בלא שחיטה.

ובשמלה חדשה (סוף סי' כה) הוסיף לבאר (כמו שביאר הנוב"י) בדעת הש"ך דהא מוזהרים עליהם להאכילם נבילות.

ואולי יש לתרץ באופן אחר:

דהחילוק בין תפילין לשחיטה הוא דמצוות תפילין קשירתה³ היא היא מצוה משא"כ מצוות שחיטה עיקרו הוא משום ה"ואכלת" שיהי' אח"כ והמצוה הוא שישחוט כדבעי כדי לאכלו אח"כ, ואף דקטן לאו בר זביחה הוא זהו רק לכתחילה אבל אחרי שראו ששחט כדבעי (בגדול העומד ע"ג) שחיטתו כשרה מכיון שהעיקר הוא התוצאה ולא המעשה - ולזה נחשב מעשה קטן למעשה.

(2) בפתיחה כוללת או"ח ח"ב אות ג - מובא בלקו"ש ח"יז עמ' 253 הערה 34.
 (3) ובפרט לדעת רבינו אליהו דקשירתה זו היא מצוותה, עד שכתבו האחרונים דלשיתו ראי' דלא כהפרמ"ג שכותב דמצוות תפילין הוא להיותם עליו כל היום.

משא"כ בתפילין שמצוותו בהנחתו ובקשירתו ולא בתוצאתו (היינו, לא שהתפילין היו עליו אלא שיהיו עליו)⁴ הרי מכיון שמעשה זה אין בו חשיבות, ודעתו אינו דעת⁵ לא מקרי בר חיובא.

בסגנון אחר, במצוות שחיטה ה"אחשבי" אינו בעיקר המעשה השחיטה אלא בתוצאתי' שיהי' שחוטה כדבעי משא"כ בתפילין עיקר מצותו וה"אחשבי" שלו הוא מעשה הקשירה ולהיותם עליו, אשר לכן, בשחיטה דמעשה השחיטה הוא רק ההכשר וטפל להעיקר דעיקרו הוא האכילה הנה בדיעבד שחיטת קטן כשירה כל שידוע שנשחט כראוי משא"כ בתפילין אף שידוע שכתב, והניח, וקשר כראוי אין מעשהו נחשב לכולם.

ובאמת מצאתי כע"ז בשו"ת כת"ס (סי' ט ד"ה ואחר הודעות) דמחלק ג"כ בין כתיבת תפילין של קטן לזביחה, דגבי וקשרתם וכתבתם לא אמרינן כיון דאתי לכלל קשירה לכשיגדיל נחשב גם עתה בר קשירה כיון שאין בקשירה של עכשיו שום תועלת לאחר זמן לכשיגדל דהא כל יום מצוה בפ"ע לקשור תפילין.

אבל בשחיטה זביחה זו עצמה היא לו לתועלת לפעמים, שעל ידי מעשה זביחה זו יהי' באכילת היתר לכשיגדל, ולולי שנעשה מעשה דזביחה זו על ידו או על ידי אחר היתה אסורה כשיגדל, ומעשה זו דזביחה שנעשה עכשיו היא לו לתועלת כשיהי' בר חיובא, ע"כ דבריו (והוא ע"ד מש"כ התוס' (גיטין כב, ד"ה והא לאו) דקטן נחשב בר כריתות הוראיל ואם הגדיל הוי בר כריתות).

הרי לו לדעת הכת"ס דיש חילוק בין מעשה השחיטה להנחת תפילין דמעשה השחיטה היא לתועלת אח"כ משא"כ מעשה קשירת תפילין שיין רק בשעתו, וממילא לדעת הכת"ס אפ"ל דמעשה השחיטה - כשעושהו

4) וכמו שמדייקים האחרונים בהחילוק בין תש"י לתש"ר דבתש"י המצוה היא הקשירה ובתש"ר המצוה הוא להיות עליו (ראה בארוכה בלקו"ש חל"ט עמ' 22 ואילך וש"נ) ואכ"מ.

5) כדעת הפוסקים (ראה חקרי לב או"ח סי' צא) שעיקר חסרון קטן בתפילין הוא דאין בו דעת, ודלא כמ"ש בשו"ת הרא"ש כלל טז סי' א דדין קטן הוא בכלל שעורין שנאמרו הלמ"מ.

כתיקונו - יועיל אח"כ ומישך שייך לכשיגדל משא"כ הנחת תפילין, והוא כעין מש"כ לעיל.

ועפ"ז נוכל לבאר עכ"פ צדדי ספיקו של הגרעק"א.

דהנה הגרעק"א בהגותו לשו"ע (או"ח סי' קפו ס"ב, וכע"ז בשו"ת כח"ס או"ח סי' לא) נסתפק בנער שאכל פת ביום האחרון של שנת י"ג סמוך לשקיעת החמה, ובתחלת הלילה כשנעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון במעיו אם מחוייב לברך ברהמ"ז מן התורה, ונשאר בצ"ע.

דאפשר לבאר צדדי ספיקו כדלעיל.

דמצד א' החיוב דברהמ"ז מתחיל בשעת האכילה והיות דקטן זה בשעת האכילה לא הי' בר דעת לברך ולא קיבל עליו חיוב ברכה דלא הי' דעתו נחשב ע"כ י"ל דאף לאח"ז כשיגדל אף שעוד נשאר שבע מ"מ אין עליו חיוב ברכה כלל.

אבל לאידך גיסא מכיון שי"ל שחיוב ברהמ"ז נובע מ"שביעה" וכמ"ש ואכלת ושבעת וברכת, והוא עדיין שבע ואי אפשר להכחיש שמעשה אכילה זו דהקטן פעל פעולתו, וברור שמעשהו מעשה שהרי לפועל הוא שבע אשר לכן יהי' חייב בברהמ"ז עכשיו מן התורה אע"פ שהתחלת המצוה הי' בקטנותו.

וזה ממש דומה למה שבארנו בגדר מצוות שחיטה דהיות דמעשה השחיטה הוא מעשה חשוב ונמצא שחוט לפנינו, אי"ז נוגע כ"כ מה הי' מצבו של השוחט, ואף שהי' קטן בשעת מעשה כל שידוע שמעשהו מעשה מועיל לאכול (עכ"פ בדיעבד) משחיטתו.

ואם כנים דברינו בזה, נוכל גם עפ"ז לפשוט ספיקו של הגרעק"א ולומר שמי שאכל בקטנותו ושבע בגדולתו יועיל עכ"פ מעשה זו להחשיבו לשובע ולברך.

וכמו ששחיטת קטן בדיעבד כשר, כי י"ל דברהמ"ז אין האכילה המצוה אלא האכילה הוא מעשה שגורם שביעה שממנו נובע החיוב

לברך, ונחשב עכ"פ מעשה זה דהקטן לחייבו אח"כ בברהמ"ז כשעדיין שבע לכשיגדל.

שעפי"ז מובן ביותר מש"כ רבינו זי"ע (בלקו"ש ח"ח שיחה ג לפ' נשא עמ' 55) לגבי קטן שנתגדל באמצע ימי ספירה די"ל שאף שבקטנותו ספר מ"מ כשיגדיל אינו יכול להמשיך בברכה כי ספירתו בהיותו קטן אף שהי' מחוייב מדרבנן - אינו מועיל לגדולתו כי ספירתו בהיותו קטן אינו חשוב (אחשבי') כספירת מצוה אף שברור הדבר שספר, ע"ש.

וזה דומה למצות תפילין שצ"ל דמעשה קשירת והנחת התפילין עצמו הי' מעשה חשוב דהיינו כשהוא גדול בן דעת מכיון שהספירה (והנחת התפילין) הוא המצוה עצמו ולא ההכשר⁸.

הנה עדיין יש להקשות טובא ובהקדם:

בלקו"ש ח"ז שיחה ד לפ' קדושים (עמ' 234 ואילך) מחדש רבינו זי"ע חידוש עצום ונפלא בגדר מצות חינוך.

ותוכן הדברים הוא (ראה שם סוף עמ' 236) דבמצות חינוך אינו רק שבלי הקטן אין האב יכול לקיים מצות חינוך (דרמי' עלי') אלא יותר מזה דזהו המצוה והציווי שהאב יחנך בנו שהבן יעשה המצוה, היינו, שעיי"ז יש חיוב על הבן לעשות המצוה ונק' מחוייב בדבר.

(6) והעירני ח"א - שזהו סברת החזו"א (בחי' לאו"ח) לתרץ ספיקת הגרעק"א ואין הס' תח"י לעיין בו, ואולי יש לקשר כ"ז גם למ"ש בשו"ת ארץ צבי (סוף סי' יז) דלולי שיש קרא מיוחד לפטור בן סורר ומורה ומעתה קטן היינו מחייבים אותו כיון דנהרג ע"ש סופו וצריך לומר דאע"ג דקטן לאו בר אוהרה הוא מ"מ מצד זה דע"ש סופו נהרג שייך אוהרה גם בקטן וה"ה במצוות דאע"ג דקטן לאו בר מצוות הוא מ"מ היכא דנוגע החיוב לגדלות חייב ע"ש סופו ומצד זה כתב שם דיש לחייב קטן לספור ספ"ע שיהי' תמימות. (7) ולהעיר מהדין דברהמ"ז המבואר בשו"ע אדה"ז סי' קפו ס"ג דאף דקטן מחוייב מדרבנן אינו יכול להוציא הגדול בדאורייתא רק בחיוב מדרבנן ע"ש.

(8) ומענין לענין יש להאיר גם ממ"ש בשו"ת צפנת פענח להרוגצ'ובי (ח"ב סי' י) לגבי סיום מסכת שעושים קטנים אם חשוב סעודת מצוה לפטור הבכורים מתענית ע"פ וכתב דאף שעדיין פטור מלימוד תורה שבע"פ מ"מ כיון דגבי תלמוד תורה מלבד לימוד הוה עוד מצות ידיעה אם ע"י לימוד שלמד בזמן שהי' קטן יהי' לו ידיעה בגדלות, די בזה. ע"כ, חזינן דמעשה המועיל שעשה הקטן בקטנותו שעוזר ומועיל לגדולתו שפיר חשיב מעשה ודר"ק.

דהיינו שזהו גדרו של מצות חינוך שהאב יחנך בנו לעשות מצוה, ובמילא עשיית המצוה ע"י הבן (הקטן) שהוא מצד ציווי האב, הוא שלמות ופעולת מצות האב, שהבן יעשה מצוה זו בשלימות, אשר לכן נק' הקטן מחוייב בדבר ע"ש.

שעפ"ז כשאב מחנך בנו למצוה, ולמשל להניח תפילין נק' אז בר חיובא, ובמילא כשהבן יודע לשמור תפילין אביו חייב לקנות לו⁹ תפילין הוי ההנחת תפילין הנחה של בר חיובא וא"כ למה כתיבת קטן אינו כתיבה הא ישנו בקשירה מצד חיוב אביו דדין חינוך - ונעשה עפ"ז בר חיובא?

וי"ל בהקדם החקירה הידועה (ראה לקו"ש חל"ב עמ' 58 הערה 23 וש"נ) בכמה מצוות כלליות כמו לפני עור וכדומה - אם הוא איסור כללי, או שהוא פרט בכל ענין בפ"ע.

אם האזהרה הוא מיוחד לכל מצוה פרטית או הוא רק מצוה כללי ששלעצמו, וכמו אם עבר על לפני"ע בקשר לשבת האם הוא עבר איסור שבת ע"י שהטעה מישהו ואין איסור לפני"ע מצוה פרטי או שע"י שהטעה מישהו בשבת עבר רק לאו דלפני"ע.

שי"ל, שיש לחקור כה"ג במצוות חינוך אם הוא חלק מכל מצוה מהתורה שהאב חייב לחנך את בנו במצווה פרטית וכמו תפילין או שיש לו חיוב לחנכם במצוות התורה מצד מצות חינוך, ויש בזה הרבה נפק"מ.

(א) בהא דקטן מוציא מי שמחוייב בברהמ"ז מדין דרבנן, שנחלקו הראשונים בזה, דלהרמב"ם (הל' ברכות פ"ה הט"ז) ותוס' (ברכות מח, א ד"ה עד שיאכל) משמע שאם אכל כזית דגן שיכול להוציא אף אחרים שאכלו על השובע, והרמב"ן (במלחמות ברכות כ, א) חולק.

(9) וראה בלקו"ש שם עמ' 234 הערה 27 שכתב וזלה"ק: "חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו במצות, ובפשטות י"ל דבציצית ותפילין החיוב לקנות ציצית ותפילין ולהטיל ציצית א"א להיות על הבן ורק על האב...". ע"ש.

ולהעיר משו"ת משיב דבר להנצי"ב (ח"א סי' מא) דמפרש דרק בתפילין אמרו בגמ' דחייב ליקח לו (וכמו שדייקו בתוס' בריש דברינו) משום דבציצית אביו מחנכו להטיל ציצית בבגדיו משא"כ תפילין אי אפשר לחנכו לכתוב תפילין, וזה כוונת הגמ' בשנינו לשון, דגבי ציצית נקט הגמרא היודע להתעטף משום דהוא בעצמו יכול להטיל ציצית בהבגד אבל גבי תפילין דוקא אביו כי הוא בעצמו אסור.

דבזה י"ל הנחלקו שאם חינוך הוא הרחבת מצוה, שהוא מתייחס אלי', אז יש חיוב דרבנן על קטן לקיים אותה מצוה, וגם יש לקטן הזכות להוציא אחרים שגם הם חייבים מדרבנן, אבל אם חינוך הוא חיוב עצמאי וכללי ליכא חיוב פרטי על קטן לקיים אותה מצוה, יש רק חיוב כללי של חינוך על הקטן.

(ב) נחלקו הראשונים בנוגע למצוות חינוך אם קטן צריך לעשות המצוה בהכשר גמור כמו גדול, וידועים דברי הריטב"א (סוכה ב, ב) דמביא ראי' מסוכה של הילני המלכה אף שליכא בבני' חד שהגיע לחינוך דבעי סוכה מעלייתא דמקרא מלא דבר הכתוב חנוך לנער עפ"י דרכו וגדולה מזו אמרו במסכת עירובין גבי זמן בין השמשות ליטעמי' לינוקא דילמא אחי למיסרך, ומסיים הריטב"א "והוצרכתי לכתוב זה לפי שראיתי חכמים טועים בזה" עכ"ל.

ולכן פסק הריטב"א אם סוכה גבוהה מעשרים אמה שפסולה אין לחנך בזה קטן במצות סוכה, אבל הראב"ן חולק על שיטה זו וס"ל שבחינוך קטן אין להקפיד על קיום המצוה ע"ש בסוכה במרדכי אות תשכט בנוגע לנטילת לולב לקטן ביום ראשון.

ובזה נחלקו הריטב"א והראב"ן דהריטב"א סובר שהחיוב של חינוך בנים הוא הרחבה ומרחיב היקפו של כל מצוה ומצוה כך שגם קטנים וגדולים כאחד צריכים לקיימן וא"כ יוצא דאין לחנך קטן בסוכה פסולה וקטן אינו יכול לברך על לולב שאול כמו שגדול אינו יכול לברך עליו.

והראב"ן סובר שהחיוב של החינוך בנים הוא חיוב חדש ועצמי ובמילא קטנים לא צריכים לקיים פרטי כל הדינים המתחייבים גדולים, כי לדעה זו מצות חינוך ביסודה היא חיוב כללי להרגיל בנים במצוות לפיכך סגי בשאול כדי שיתרגלו לקיום מצוות.

ואפשר לומר שדעת אדה"ז בשלחנו הוא כהצד שמצוות חינוך הוא (כהראב"ן) חיוב חדש ועצמאי ואינו קשור להמצוה פרטי.

דזלה"ק (בסי' קפו ס"ג): "שברכת המזון אינה דומה למגילה והלל וברכות קריאת שמע ושאר מצות שעיקרן מדברי סופרים שאין הקטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול לפי שהקטן מצד עצמו כשהוא עתה פטור לגמרי אלא שמחנכין אותו כדי שיהא רגיל במצוה זו ויהיה סריך כמנהגו כשיגדל לפיכך אינו בדין שיוציא את מי שהוא גדול כבר אע"פ

שחיובו אינו אלא מדברי סופרים כיון שהקטן גם חיוב זה אינו חייב אלא משום להרגילו לכשיגדל שאז יתחייב חיוב זה של דברי סופרים אבל בברכת המזון מה שמחנכין את הקטן לברך אחר אכילתו לשובע כשיגדל שהוא חיוב מן התורה לפיכך כשם שהוא מוציא את הגדול שלא אכל כדי שביעה אם הוא אכל כדי שביעה כך מוציאו אם לא אכל כדי שביעה כיון שחינוכו כשלא אכל כדי שביעה מועיל לו להרגילו כמו כשאכל (ו)יותר", עכ"ל"ק.

נראה מדבריו דכל גדר מצות חינוך הוא רק להרגילו כשיגדל ויש ענין בחינוך אפי' כשלא עשה המצוה בשלימות (כשלא אכל כדי שביעה) עד שמצד מצות חינוך (לא מצד חיוב ברהמ"ז שחיובו הוא רק כשאכל כדי שביעה) יכול להוציא הגדול שחיובו ג"כ מד"ס משום שזה מועיל לו להרגילו.

וממילא נראה, שמה שמחדש רבינו בלקו"ש שם שמצד חיוב האב בחינוך נעשה הבן בר חיובא יש לומר שאין פירושו שנעשה בר חיובא בהמצוה פרטית - דנימא למשל שנעשה בר קשירה דתפילין אלא פירושו הוא דנעשה בר חיובא דחינוך ועומד ומחוייב הוא מצד מצות חינוך.

ומיושב שפיר הא דהבאנו בריש דברינו דקטן היודע לשמור תפילין בטהרה חייב אביו לקנות לו תפילין ומוסיף הרמ"א (או"ח סי' לז ס"ג) "לחנכו", דכל ענין תפילין דקטן הוא מחמת ענין החינוך לא שנעשה בר חיובא דתפילין.

ואתי שפיר החילוק בין שחיטה לתפילין וכמו שהארכנו לעיל.



סדר נטילת העפרניים

הרב מנחם מענדל רייצעס
נו"נ בשיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

כ' הרמ"א באו"ח סי' ר"ס ס"א: "וכשנוטל צפרניו לא יטול אותן כסדרן, ויתחיל בשמאל בקמיצה ובימין באצבע. וסימן לזה - דבהג"א בשמאלו ובדאג"ה בימין".

וכבר העירו, שמלשונו משמע שיש ליטול קודם צפרני יד שמאל, ורק אח"כ צפרני יד ימין, שלכן מקדים שמאל לימין - ראה שמירת שבת כהלכתה ח"ב עמ' יט הערה קסב, ובהנסמן שם.

והנה, אדה"ז בשולחנו ג"כ הקדים בתחילה שמאל לימין, וז"ל (סי' ר"ס ס"ג): "יש מקפידים שלא ליטול הצפרנים כסדרן אצבע אחר אצבע הסמוכה לה. . אלא מפסיקים בין אצבע לאצבע באצבע אחרת שאינה סמוכה לה. ומתחילין ליטול בשמאל בקמיצה, דהיינו באצבע רביעית הסמוכה לזרת, ובימין באצבע, דהיינו אצבע שניה הסמוכה לגודל".

אבל אח"כ מסיים: "ונמצא הסימן לסדרן - בדאג"ה בימין, ובשמאל דבהג"א". וכבר העירו בזה, שבסיום דבריו משנה אדה"ז מהסדר ברמ"א, והקדים ימין לשמאל [אף שבתחילת דבריו גם אדה"ז מקדים שמאל לימין וכהרמ"א].

ואולי יש לתת טעם בשינוי זה, ובהקדים דיוק נוסף בלשון אדה"ז, שכתב: "בדאג"ה בימין, ובשמאל דבהג"א". ולכאורה הסגנון היה צריך להיות: "בדאג"ה בימין ודבהג"א בשמאל" - וע"ד לשון הרמ"א: "דבהג"א בשמאלו ובדאג"ה בימין" - ופשוט.

ויש לומר בזה בדא"פ, (ועכ"פ לחידודא), דהנה הענין כאן הוא להפסיק "בין אצבע לאצבע באצבע אחרת שאינה סמוכה לה". והיינו, להרחיק בין גזיזה לגזיזה ככל האפשר.

ומהאי טעמא י"ל, שיש ענין גם להרחיק ככל היותר בין ב' הידים שגוזזים. והנה, כאשר מקדימים שמאל וגוזזים בסדר דדבהג"א, הרי יוצא שמסיימים באגודל, שהיא הסמוכה ביותר ליד ימין, ונמצא שאין "הרחקה" כ"כ בין יד ימין לשמאל, כיון שמיד לאחר אגודל דשמאל מתחילים באצבע דימין [ומדלגים רק על האגודל דימין בלבד].

ולכן נקט אדה"ז (בסיום דבריו) הסדר להיפך, שמתחילים ביד ימין ובסדר בדאג"ה, ואז יוצא שמסיימים בזרת דימין, שהיא הרחוקה ביותר מיד שמאל, ומזרת דימין עוברים לקמיצה דשמאל, שהיא רחוקה ממנה ט' אצבעות, והוי הרחקה גדולה ביותר.

1) 'הערות וביאורים' גיליון תתלד (עמ' 58). וראה בענין זה גם בגליונות תשעט (עמ'

ואם כנים הדברים, הרי לכן נקט אדה"ז בסגנון כזה: "בדאג"ה בימין ובשמאל דבהג"א", שהתיבות "בימין ובשמאל" שבאמצע - מדגישים את ה"מרחק" שבין ה"בדאג"ה ל"דבהג"א", שמרחיקים ביניהם ככל האפשר. וק"ל.

[וזה שבתחילת דבריו השאיר אדה"ז את הסדר כברמ"א, שמקדימים שמאל לימין, אולי אפ"ל כמ"ש ב'הערות וביאורים' שם, שסו"ס אין בזה כ"כ נפק"מ, ולמעשה איזה שירצה יקדים. ועצ"ע].



לא ישב ולא יעמוד במקום אביו ורבו

ר' צבי רייזמן

איש עסקים, מחבר ספרי 'רץ כצב'

בשו"ע יו"ד הל' כבוד אב ואם (סי' רמב ס"ב) נפסק: "איזו מורא, לא יעמוד במקומו המיוחד לו לעמוד בסוד זקנים עם חבריו או מקום המיוחד לו להתפלל, ולא ישב במקום המיוחד לו לישב בביתו". ויש לדון במקום קבוע שבו רגיל כהן לשאת את כפיו, ופעם אחת לא בא לבית הכנסת, ורוצה בנו לשאת כפים במקום הקבוע של אביו - האם יש לחשוש לאיסור "לא יעמוד במקומו".

כדי להשיב על שאלה זו, עלינו לברר מה נכלל באיסור הישיבה והעמידה במקום אביו:

גם בהלכות כבוד רבו ות"ח (יו"ד סי' רמב סט"ז) נפסק: "ולא ישב במקומו". ויש לברר מה נכלל באיסור הישיבה במקום רבו. כגון בשאלה המצויה שפעמים רבות יש לרב מקומות קבועים שונים לכו"כ ענינים, כגון תפילה בחול ובשבת, לימוד, סעודות וכיו"ב - ונשאלת השאלה האם האיסור לשבת במקום רבו נאמר בכל המקומות הללו.

א. במסכת קידושין (לא, ב) נאמר: "תנו רבנן איזהו מורא ואיזהו כיבוד, מורא לא עומד במקומו ולא יושב במקומו ולא סותר את דבריו ולא מכריעו. כיבוד, מאכיל ומשקה". ומפרש רש"י: "לא עומד במקומו, במקום המיוחד לאביו לעמוד שם בסוד זקנים עם חבריו בעצה". ובביאור דבריו כתב הבית יוסף (יו"ד סי' רמ ס"ב) "דהא ודאי לא מיתסר ליה לעמוד מעומד במקום שאביו רגיל לישב בביתו דלית ביה זילותא כלל,

אבל במקום שדרך אביו לעמוד שם בסוד זקנים, אם עומד שם אפילו מעומד הוי זילותא, שנראה שמחשיב עצמו מכלל אנשי העצה ונמצא שהוא משהו עצמו לאביו". ומבואר בדבריו שלפי רש"י אין איסור לעמוד במקום שבו אביו רגיל לשבת, מכיון שכל האיסור לעמוד במקום אביו הוא רק כאשר נגרם בכך "זילותא" לאביו, וכגון, במקום שדרך אביו לעמוד שם בסוד זקנים עם חבריו, ואם הבן עומד במקום זה, יש בכך פגיעה בכבוד אביו, כי כביכול הבן משהו עצמו לאביו. אולם כאשר עומד במקום שבו אביו רגיל לשבת אין כל זילותא.

ומדברי הבית יוסף יש מקום לדייק, שלפי רש"י יש איסור רק כשעומד במקום אביו עם הזקנים בדרך עצה, אך בעצם העמידה במקום שבו אביו רגיל לעמוד [ללא זקנים בדרך עצה], אין איסור, מאחר ואין בזו בזיון לאביו. אולם בהמשך דבריו הביא הבית יוסף: "וכתב רבינו ירוחם בשם הרמ"ה דמקום המיוחד לאביו להתפלל שם הוי בכלל לא עומד במקומו". ומפורש שיש איסור בעצם העמידה במקומו הקבוע של אביו, ואפילו כשעומד שם לבדו.

וכן כתב הב"ח: "לדעת רש"י כל שהוא [אביו] מכין מקום ומיחד לעצמו בין לעמידה בין לישיבה, הן עמידה וישיבה בסוד זקנים, הן עמידה וישיבה לתפילה או לתורה או לשום ענין, אסור לו לבן לעמוד או לישב שם". הרי שבכל מקום ישיבה קבוע ומיוחד של האב אסור לבן לשבת, ובמקום קבוע ומיוחד לעמידה, אסור לבן לעמוד.

להלכה נפסק בשו"ע (יו"ד שם) "איזו מורא - לא יעמוד במקומו המיוחד לו לעמוד בסוד זקנים עם חבריו או מקום המיוחד לו להתפלל, ולא ישב במקום המיוחד לו להסב בביתו". וכתב הט"ז: "לא יעמוד במקום המיוחד, בזה אפילו העמידה אסורה לו כיון שאביו משתמש שם גם כן בעמידה, משא"כ סיפא במקום המיוחד להסב בביתו מותרת לו העמידה". וכן מבואר בש"ך: "לא יעמוד במקומו המיוחד, אבל מותר לעמוד במקום שאביו רגיל לישיבה בביתו, דלית ליה זילותא כלל".

נמצאנו למדים מדברי השו"ע והפוסקים את הדינים הבאים:

א) במקום המיוחד לאביו לישיבה, אסור לשבת, אך מותר לעמוד - כי בעמידה אין זילותא בכבוד אביו.

ב) במקום המיוחד לאביו לעמידה אסור גם לעמוד, מכיון שאביו קבע בו מקום זה עמידה, ובפשטות משמע שאפילו עמידה חד פעמית במקום שבו עומד אביו בקביעות, נאסרה, כי בעצם העמידה במקום הקבוע של אביו יש משום זילותא בכבוד אביו, וכך נקטו הב"ח הט"ז והש"ך. ברם כפי שהבאנו לעיל, מדברי הבית יוסף משמע שלפי רש"י נאסרה רק עמידה במקום אביו עם הזקנים בדרך עצה שבכך משהו עצמו לאביו ויש בזה זילותא לאביו, ואילו בעמידה במקום שבו אביו רגיל לעמוד ללא זקנים בדרך עצה, אין איסור, מאחר ואין בכך זילותא.

ב. והנה בשו"ת להורות נתן (ח"ג יו"ד סי' סו) הוסיף לבאר על פי דברי רש"י "דהא דלא יעמוד במקומו היינו רק כשהמקום מיוחד לאביו לכבוד הוא לו, וכגון במקום עמידת הזקנים בסוד עצתם, דהעמידה שם לכבוד הוא לו, משא"כ מקומו המיוחד לו לעשיית משא ומתן וכדומה שאין עמידתו שם דבר של כיבוד, בזה ליכא איסורא, ומותר לעמוד בחנות במקום המיוחד לאביו. ובשו"ע הוסיף עוד או מקום המיוחד לו להתפלל, ומקום תפילה הוי גם כן מקום של כיבוד, וזה פשוט". ומבואר גדר איסור ישיבה ועמידה במקום אביו, דהיינו שבמקום הקביעות יש כבוד לאביו, ולפיכך הימצאות הבן במקום זה יש בה משום זילותא לאביו, ואסורה.

אולם בדברי ערוך השלחן (סי' רמ"ט) כתב: "ולא ישב במקום המיוחד לו להסב בביתו או בחנותו". ובטעם הדבר, מדוע גם ישיבה במקום אביו בחנותו אסורה, כתב בספר אוצר כיבוד אב ואם (עמ' קיא) על פי דברי הט"ז שהבאנו לעיל [אות א] שעצם הישיבה או העמידה במקום הקבוע של אביו אסורה גם כאשר אין שם אדם אחר, ומשמע שיסוד האיסור הוא לא בגלל שמיקל כבוד האב בעיני אנשים אחרים אלא משום שהבן עצמו מיקל במורא אביו כאשר יושב במקומו ומשהו עצמו אליו. ולכן גם במקום שאביו יושב בו ואין בו ענין של כבוד וחשיבות, וכגון במקומו הקבוע של אביו בחנותו, אסור לבנו לישב כי גם באופן זה מסיר מעצמו מורא אביו.

ובשיעור הקביעות של אביו במקומו, כתב הב"ח (סי' רמ"ט) וז"ל: "אין פירושו במקום שעמד אביו דרך מקרה, שאם כן אסרתינהו לכולהו שבילי דשוקא, אלא במקום המיוחד לעמידה. . כל שהוא מכין מקום ומיחד לעצמו בין לעמידה ובין לישיבה, הן עמידה וישיבה בסוד זקנים

הן עמידה וישיבה לתפילה או לתורה או לשום ענין, אסור לו לבן לעמוד או לישב שם". ומבואר כי "קביעות מקום" פירושה, מקום שאביו יושב או עומד בו שלא בדרך מקרה, אך עדיין לא נתפרש מה שיעור הקביעות.

ומעתה יש לדרון בבית כנסת שאביו קבע מקום להתפלל בו תפילה אחת בלבד, כגון שמתפלל שם תפילת ערבית בלבד, האם מקום זה מוגדר כ"מקום מיוחד וקבוע" שאין לבן לעמוד בו. ובקובץ מבקשי תורה (אלול תשנ"ז, עמ' רעה) הובא בשם הגרי"ש אלישיב: "אם יש לאביו מקום בבית הכנסת ומתפלל שם רק שחרית, אסור לבנו לישב שם במנחה או במעריב אע"פ שאביו לא בא למנחה או למעריב כלל, משום שזה מקרי מקום אביו. וגם בימים נוראים כשאין מקומות בבית הכנסת ואביו שליח ציבור קבוע בשחרית או בתפילה אחרת אסור לבן לשבת על מקומו כשאביו שליח ציבור מהטעם הנ"ל".

לפי זה נראה כי בנדון שפתחנו בו, יש לאסור לבן לעמוד בנשיאת כפים במקום הקבוע שבו אביו נושא את כפיו, שהרי נפסק בשו"ע שלא יעמוד במקומו המיוחד לאביו להתפלל, ונתבאר לעיל כי נאסר לעמוד אפילו עמידה חד פעמית במקום הקבוע של אביו, וכמו כן נתבאר כי מקומו המיוחד של אביו לתפילה נחשב גם מקום שאביו קבע בו את מקומו לתפילה אחת ביום. לפיכך, כאשר האב ייחד לעצמו מקום קבוע לנשיאת כפים בבית הכנסת, נחשב מקום זה למקומו המיוחד, ואסור לבנו לעמוד במקומו.

ג. בשו"ת באר שרים (ח"ו סי' יב אות א) דן בשאלה זו, ורצה לאסור על הבן לעמוד במקומו הקבוע של אביו לנשיאת כפים, על פי דברי הפוסקים הנ"ל שעצם העמידה או הישיבה במקומו של אביו אסורה ללא כל פעולה נוספת. ברם למעשה כתב הבאר שרים "שהמיקל לא הפסיד", וזאת על פי דברי ערוך השלחן (יו"ד סי' רמ ס"ט) וז"ל:

"מקום המיוחד לו לאביו לישיבה אין אסור לו רק לישב שם, אבל לעמוד מותר, ובמקום המיוחד לאביו לעמידה אסור לו גם לעמוד שם. ופשוט הוא דגם באמו הדין כן, אלא משום דאין דרך לאשה להיות לה מקום קבוע לכן לא דברו בזה. ולכן אם יש לאמו מקום קבוע אסור לו לישב שם, וכן הבת אין לה לעמוד בבית הכנסת של נשים במקום המיוחד לאמה, אלא אם כן נותנת לה רשות. וכן הבן על מקום אביו בבית הכנסת כשנותן לו רשות רשאי לעמוד. וכמדומני שעכשיו הבנים עומדים במקום

אביהם כשהאב אינו שם. והטעם, שכך נהגו, והוי כאילו נתן לו רשות ואין פוצה פה ומצפצף על זה ואין האב מקפיד על כך". ולפי זה הכריע הבאר שרים: "ואם כן גם במקום הנשיאות כפים כנראה אין מקפיד, וכנתן לו רשות דמי ושרי, אך המחמיר בזה תבוא עליו ברכת הטוב המוחזקת לכיבוד אב ואם".

ומבואר בדברי ערוך השלחן חידוש גדול: כל דבר שנהגו בו נחשב כאילו נתן האב רשות ומסתמא מחל על כבודו [ונפסק בשו"ע (יו"ד סי' רמ סי"ט) "שהאב שמחל על כבודו, כבודו מחול"]. וכבר העיר בספר ילקוט יוסף (דיני כיבוד אב ואם עמ' שמח) על דברי ערוך השלחן, שהדבר תלוי במנהג אותו המקום, ואם ידוע לנו שמנהג אותו מקום להקפיד בזה, יש להחמיר, ומה שכתב בערוך השלחן להקל היינו לפי המנהג שנהגו בזמנו.

ובספר מנהג ישראל תורה (הלכות כיבוד אב ואם סי' רמ סק"ד) כתב על דברי ערוך השלחן: "אף אם נימא דבדבר הנהוג מסתמא האב מוחל, אעפ"כ עדיין מצוה איכא, כדכתב הרדב"ז (ח"א סי' תקכד) בשם הרמ"ה דעל ידי מחילה נפטר הבן מן העונש, אבל אכתי מצוה איכא".

נמצאנו למדים מכל זה, שאין זה פשוט כלל וכלל להתיר לבן לעמוד במקום הקבוע שבו האב נושא על כפיו, בהסתמך על כך שכנראה מחל על כבודו.

ד. סיבה אחרת להתיר לבן לעמוד במקום שבו אביו נושא כפיו, יש לומר על פי דבריו של בעל אור החיים הקדוש בספרו אור לציון (צד, ג) שאיסור ישיבה ועמידה במקום רבו נאמר רק בפני אביו, או במצב שבו נמצאים בני אדם בסמוך למקום של אביו ובא הבן והתיישב במקום אבו, כי רק באופנים הללו יש זילותא לאביו, אבל בלאו הכי מותר, שכן בישיבה או עמידה במקום אביו שלא בפני אביו לא נגרם בזיון לאביו. ולפי זה, כאשר עומד במקום אביו בשעה שאביו לא נמצא בו, מותר הדבר לדעת האור החיים.

ברם גם סברה זו אינה מוכרעת, ובשו"ת מקום חיים (סי' טז; הובא בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז יו"ד סי' כ) כתב שאסור לשבת במקום אביו בבית הכנסת גם שלא בפני אביו מפני מראית עין, כי הציבור אינו יודע

שאביו מוחל ונתן לו רשות לשבת במקומו. והוסיף, שכל הדין שמועילה מחילת אביו ורבו על כבודם, נאמר רק בצינעה ולא בפרהסיא.

והנה יש לדון בחידושו של בעל אור החיים שאיסור ישיבה או עמידה במקום אביו נאמר רק בפני אביו, על פי דברי השו"ע (יו"ד סי' רמ"ב) וז"ל: "איזו מורא לא יעמוד במקומו המיוחד לו לעמוד שם. . ולא ישב במקום המיוחד לו. . ולא סותר את דבריו ולא מכריע את דבריו בפניו. . ולא יקראנו בשמו לא בחייו ולא במותו אלא אומר אבא מארי". ודייק מכאן רבי חיים פלאג"י (שו"ת חיים ביד סי' קכה אות מח) שאיסור הישיבה במקום הקבוע של אביו אינו נוהג לאחר שמת אביו, אלא דוקא לקרוא בשם אביו נאסר גם לאחר מיתה, ואילו איסור ישיבה או עמידה במקום אביו לא נאמר לאחר מותו. אך בסוף דבריו כתב: "ומכל מקום לאו אורח ארעא שיהיה הבן בבית הכנסת במקום אביו, ואפילו יהיה מותר מן הדין, מפני הרואים שאין להם הבחנה ויאמרו איך מלאו לבו של בנו לישוב במקומו בישיבתו, ועוד שנוהגים להדליק נר לעילוי נשמתו וכאילו הוא עומד עימנו היום כמו בחייו, ולכן לא ישב במקומו אלא לאחד י"ב חודש".

והיה מקום ללמוד מכאן, שאיסור הישיבה והעמידה במקום אביו נאמר רק בפני אביו, וכדברי האור החיים, שהרי אם היה איסור גם שלא בפניו, היה צריך להיות אסור גם לאחר מותו, שנחשב כלא בפני אביו.

אולם יש לדחות, שכן בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סי' מא אות ב) פסק שאין כל איסור לבן לשבת במקום אביו לאחר מותו, וטעמו, מאחר ואיסור ישיבה או עמידה במקום אביו הוא מדיני "מורא" ולא מדיני "כבוד", הרי שאין חייבים בו לאחר מותו, כי רק דברים שמחוייב בהם מדין "כבוד" נאמר ש"מכבדו בחייו ומכבדו במותו", משא"כ בדברים שהם מדין "מורא". ואילו בשו"ת אז נדברו (ח"ח סי' ס) נתן נימוק אחר: "ונראה דהא זה פשוט דאם האב שינה מקומו בחייו דמותר לישוב במקומו הקודם, ולאחר מיתה הוי כשינה מקומו לחלוטין, והדברים נכונים להלכה ולמעשה". וכעין סברה זו מובא בשם הגרי"ש אלישיב (קובץ מבקשי תורה אלול תשנ"ז, עמ' רעט) "דבמקום אביו בביתו מותר לשבת לאחר מותו שאין זה מקום המיוחד לו הואיל ומת, וכאילו מכר את המקום ואין לו כל שייכות לזה. ובבית הכנסת, אדרבה ישב במקומו [של אביו] כי זה הוא כבודו".

הרי לנו, שגם אם איסור ישיבה או עמידה במקום אביו נאמר גם שלא בפניו, יש סברות אחרות מדוע דין זה לא נאמר לאחר מיתה, וכאמור.

ה. עתה נבוא בע"ה לברר את ההלכה בענין הישיבה או העמידה במקום רבו.

הרמב"ם בהלכות ממרים (פ"ו ה"ג) כתב כלשון הגמרא "איזהו מורא, לא עומד במקומו ולא יושב במקומו". ולעומת זאת, בהלכות תלמוד תורה (פ"ה ה"ו) כתב בדיני כיבוד ומורא רבו "ולא ישב במקומו" בלבד, ולא הזכיר שיש איסור לעמוד במקום רבו. וכן נפסק בשו"ע בהלכות כבוד רבו ות"ח (יו"ד סי' רמב סט"ז) "ולא ישב במקומו", ללא כל התייחסות לאיסור עמידה במקומו הקבוע של רבו.

והנה הכסף משנה כתב על דברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה: "ומה שכתב ולא ישב במקומו וכו', פ"ק בקידושין איזהו מורא לא ישב במקומו ולא סותר את דבריו ולא מכריעו, כלומר לא ישב במקום מיוחד לאביו לעמוד שם בסוד זקנים לעצה", עכ"ל. ומשמע מדברי הכסף משנה שאותו הדין האמור בהלכות מורא אביו, שאסור לעמוד במקומו, נאמר גם בהלכות כבוד רבו, ואם כן מה שלא הזכיר הרמב"ם במפורש את ההלכה שלא יעמוד במקום רבו לאו בדוקא. וכן מבואר בדברי באר הגולה שצייין על דברי השו"ע בהלכות כבוד רבו ש"לא ישב במקומו", שמקור הדין הוא "הרמב"ם שם, ויליף מדתניא גבי אביו וציינתיו לעיל בסי' ר"מ סעיף ב, וכל שכן לרבו שכבודו חמור מכבוד אביו", עכ"ל. ומפורש איפוא, כי יש איסור לעמוד במקום רבו, ואיסור זה נלמד מהלכות כיבוד אב ואם.

אולם בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קכ) הביא את דברי הכסף משנה, וכתב: "אבל כלשון הרמב"ם לא נזכר ברבו איסור עמידה וכן לא בטור ושו"ע, ודוחק לומר שלא דוקא בכולהו". ומתוך כך חידש האגרות משה שיש לחלק בין העמידה במקום אביו לבין העמידה במקום רבו, וז"ל: "ולכן אולי לא שייך חשיבות עמידה מרב לגבי תלמיד, משום שגם התלמיד נמצא במקום רבו לשמשו וללמוד ממנו, שלכן לא ניכר בעמידה כל כך היכן הוא מקום הרב בדיוק כיון שהם סמוכים זה לזה, ורק הישיבה ניכר, שלכן רק זה אסור במקום רבו". ובדבריו מתבאר כי אין איסור לעמוד במקום שבו רבו עומד, כי אין בכך בזיון לרבו, שכן בדרך כלל נמצאים התלמידים בסמיכות למקום שבו עומד רבם, ואם כן הימצאותם

במקום רבם אין בה משום חוסר כבוד כלפיו. משא"כ כשעומד הבן במקום אביו, יש בזה זילותא לכבוד אביו.

ולפי זה מסיים האגרות משה: "אבל מפרש הכסף משנה שהשיבה אסורה אף במקום שהרב עומד שם, משום שהוא מקומו לעמוד שם בסוד זקנים, משום שהשיבה גם שם ניכר, והוי לפי זה לא ישב במקום רבו, בין שהרב יושב שם בין שהרב עומד שם, דעל ישיבת התלמיד ניכר שהוא במקום רבו".

נמצא לדעת האגרות משה: יש איסור לשבת במקום שבו עומד רבו, אך מותר לעמוד במקום שבו עומד רבו.

ו. והנה בביאור הגר"א על השו"ע, מציין מקור חדש להלכה שלא ישב במקום רבו, מדברי המדרש רבה בפרשת בהעלותך (טו, יז), וז"ל המדרש: "כך שנו רבותינו, בתוך ארבע אמות חייב לעמוד בפני הזקן, שנאמר (ויקרא יט, לב) מפני שיבה תקום, ושואל בשלומו תוך ארבע אמות. ואיזהו הידור אמרה תורה (שם) והדרת, שלא יעמוד במקומו ולא ישב במקומו ולא יהא סותר את דבריו". ונשאלת השאלה, מדוע ציין הגר"א מקור להלכה שלא ישב במקום אביו את דברי המדרש, ולא נקט בדברי באר הגולה שדין זה נלמד מהלכות כיבוד אב ואם.

ונראה שרצה הגר"א להורות כי יש איסור עמידה במקום שרבו עומד בו, כשם שיש איסור לעמוד במקום אביו [בניגוד לדעת האגרות משה שיש רק איסור ישיבה במקום רבו], וגדר איסור זה הוא משום "הידור", כפי שמפורש בדברי המדרש מהפסוק "והדרת פני זקן", שאין זה מדין "מורא" אלא דין מתודש של "הידור". ודין זה מיוחד בהלכות כבוד רבו, שעל התלמיד להימנע מלהימצא בכל המקומות שבהם רבו נמצא, בין מקומות הישיבה ובין מקומות העמידה.

והנה ברור שאם יש לאב מספר מקומות קבועים לישיבה, אסור לבן לשבת בכל המקומות הקבועים של אביו [וכפי שהבאנו לעיל - שאם היה לאב מקום קבוע לתפילת שחרית אסור לבן לשבת שם גם בתפילת מנחה] כי סיבת האיסור היא כבודו ומוראו של אביו. ולכן לפי האגרות משה שאיסור ישיבה במקום רבו הוא מדין מורא יש לומר כי מאחר וכבוד רבו הוא בגלל מורא רבו, אלא מורא כבוד התורה של רבו, הרי שאין איסור לשבת בכל המקומות של הרב.

אולם לפי המבואר בדברי המדרש שהביא הגר"א שאיסור ישיבה ועמידה במקום רבו הוא מדין "והדרת", נראה שבכלל איסור זה להימצא בכל המקומות הקבועים של רבו, וכגון בשאלה שפתחנו בה: כאשר לרב מספר מקומות ישיבה קבועים בהיכל בית הכנסת, בחדר השיעורים ובמקום הכינוסים. ובנדון זה, גם אם מדין "מורא" יתכן שאין איסור בכל המקומות אלא רק במקום הקבוע בבית הכנסת, אולם מאחר וטעם האיסור מדין "הידור" הרי שבכלל ההידור חיוב להימנע מלהיות בכל המקומות של רבו [ומכל מקום בדברי הרמב"ם לא יתכן לומר שאיסור הישיבה במקום רבו הוא מדין "הידור", שכן הרמב"ם כתב את דיני הידור ת"ח בפ"ו מהל' תלמוד תורה, ואילו בפ"ה מיירי רק בדיני כבוד ומורא רבו].



"שבתות .. במ" במנחת יו"ט שחל להיות בשבת

הרב לוי גאלדשטיין
מלמד תשב"ד

בנוגע לנוסח בתפילת נעילה של יוהכ"פ שחל להיות בשבת בפיסקא או"א, שבכל שבת בתפילות שחרית ומוסף אומרים "שבת .. בו" ובתפילת מנחה אומרים "שבתות .. במ", ובנוגע להנוסח בזה בתפילת נעילה איתא בספר המנהגים - חב"ד (עמ' 64) וז"ל: "עמ' 372. נראה לי, שבנעילה, שהיא לאחר מנחה, צ"ל כמו במנחה: שבתות .. במ. ולע"ע לא מצאתי זה בפירוש".

ובהערה 39 (שם) כותב: "הטעם לאמירת שבתות .. במ - ראה מ"ח מס' שארית יום השבת פ"ג מי"ב. סי' האריז"ל".

וממשיך (שם): "- בסי' תו"א וכן במחזור נוסח אר"י (ווילנא, תרלה), ובסי' חמדת ישראל (מונקאטש, תרסא) נדפסה תפלת נעילה בפ"ע, והנוסחא: שבת .. בו! אף שבכל הנ"ל במנחת שבת הנוסחא: שבתות .. במ".

ומסיים: "- כמובן, כן הוא גם בשבת שחל בו יו"ט".

והנה, כבר העירו ע"ז בכ"מ בנוגע לתפלת מנחה של יום-טוב שחל בש"ק, האם אומרים אז "שבתות".

ולכאורה, בהשקפה ראשונה, אין מקום לשקו"ט בזה, דהרי מפורש בספר המנהגים, בסוף ההערה הנ"ל "כמובן, כן הוא גם בשבת שחל בו יו"ט". הרי מפורש שבמנחת יום-טוב שאומרים כן.

אמנם, לאידך גיסא, צ"ע:

א. במחזור לר"ה ויוהכ"פ, ב"הוספה ללקוטי מנהגים", מובאת הוראה הנ"ל שבספר המנהגים, ביחד עם ההערה, אמנם, ליתא שם (סיום ההערה) "כמובן, כן הוא גם בשבת שחל בו יו"ט".

והלא דבר הוא, וצ"ע איזה מהם (המחזור וספר המנהגים) הוא משנה אחרונה.

ב. כד דייקת שפיר בספר המנהגים, הנה, לכאורה סיום ההערה אינו מובן כ"כ, דמש"כ שם אודות יו"ט, הנה, יום-טוב - מאן דכר שמ"י? ! הלא המדובר הוא אודות יום הכיפורים!

- ואולי י"ל, שנפל כאן טעות ע"י ה"בחור הזעזער", שהעתיק מתוך כתב-יד, וה"י נכתב "יו"כ" (בערך כן: 51) והחליף את הכ' בט'. ועפ"ז אתי שפיר שמירי ביו"כ, ושאיז אומרים "שבתות" משא"כ ביום-טוב.

ולא באתי אלא להעיר.



בענין הפסק ברכת אשר יצר בפסוד"ז

הת' אהרן לאשאק

שליח בישיבת אור אלחנן חב"ד - ל.א. קליפורני

א. כותב המחבר (הל' ברכות השחר סי' נא ס"ד): "צריך לזהר שלא להפסיק בדבור משיתחיל ברוך שאמר עד סוף י"ח". ע"כ.

ובמשנה ברורה (סק"ח) כותב: "ואפי' ברוך הוא וב"ש אסור לומר כיון שלא הוזכרה בגמרא אבל אמן מותר לענות על כל ברכה ששומע אפי' באמצע פסוק של פסוד"ז אם הוא במקום דסליק ענינא וכן כל ברכת הודאה מותר לברך כמו אשר יצר לאחר עשיית צרכיו וכיוצא בזה".

ועי' בביאור הלכה בסי' נג (ד"ה אין לברך) שמוסיף שזה עכ"פ בין הפרקים. דמובא שם הדין במחבר ש"אין לברך על עטיפת ציצית בין פסוקי דזמרה לישתבח אלא בין ישתבח ליוצר אור", ע"כ. ובמשנ"ב שם (סק"ה) "אפי' אם לא הי' לו טלית עד עתה ואף שהוא בין הפרקים (ז"א בין גמר פסוד"ז וברכת ישתבח) מ"מ כיון שהברכה קאי על פסוד"ז אין ראוי שיהא הפסק בינם לבין ברכה אחרונה דידהו דהברכה ראוי' להיות סמוך להמצוה אבל מקודם לזה בפסד"ז, עכ"פ בין הפרקים יניח הטלית ויברך". ובביאור הלכה שם מסביר שזה מבוסס על תשובה של הרמב"ם.

ולפ"ז מותר לברך אשר יצר עכ"פ בין הפרקים, אבל לא באמצע פסוק בפסוד"ז כמו אמן, וכמו שמשמע ממ"ש שם בסי' נא, ובפשטות זה משלים זה, וכן הוא שיטתו - דברכת אשר יצר מותר בפסוד"ז, רק שימתין עד שיגיע לבין הפרקים.

ב. ברם, יש לשאול על פס"ד זה, וכמו ששואלים כמה מהפוסקים הקדמונים, מדוע מתירין להפסיק בין הפרקים ולא ממתניין עד לבין ישתבח ליוצר אור, דשם ההפסק קיל טפי, וכמו שמביא הדיעות בזה בשו"ע סי' נד ס"ג ובהג"ה שם. ועד"ז יש לשאול לגבי ציצית גופא, מדוע מורים לו להניחה ולברך מיד בין הפרקים, ולא ימתין עד סוף ברכת ישתבח ויברך לפני יוצר אור?

ומכח קושיא זו, יש כמה פוסקים שאכן פוסקים להלכה שאין לברך ברכת אשר יצר באמצע פסוד"ז, ואפי' בין מזמור למזמור, וימתין עד לאח"ז, וכמ"ש בקצשו"ע (סי' יד ס"א): "וכן אם עשה צרכיו ורוחץ ידיו, נ"ל דלא יאמר ברכת אשר יצר, כיון שיכול לאמרה אח"כ". ועי' בשו"ת 'קרבן אשה' (חאו"ח סי' ב) וב'חיי אדם' ('נשמת אדם' כלל כ סי"א).

וכבר עמד ע"ז המשנ"ב בעצמו בביאור הלכה לסי' נא (ד"ה צריך ליהזהר) "ואף דהח"א כתב דברכה זו יכול לברך אחר התפילה, לא נהירא, פן יצטרך אז עוד הפעם לצאת לנקביו ויתבטל הברכה וטוב שיניחה מלברך עד בין הפרקים", ע"כ.

פי', דהנה כותב המחבר בסי' ז ס"ג: "הטיל מים והסיח דעתו מלהטיל מים ואח"כ נמלך והטיל מים פעם אחרת צריך לברך ב' פעמים אשר יצר". ע"כ.

ובמשנ"ב שם (סק"ו) כותב "...אבל הרבה מהאחרונים חולקים על פסק זה וסוברין דשאני תפילה שהיא במקום קרבן ושייך בו תשלומין משא"כ באשר יצר שהיא ברכת הודאה יוצא בהודאה א' על הרבה פעמים. . ויש להקל בספק ברכות ולכתחילה נכון ליהזר לברך תיכף אשר יצר אחר הטלת מים דשמא יצטרך עוד אח"כ להטיל מים וה"ה בגדולים".

ולפי"ז כותב המשנ"ב כאן דיש לברך א"י בין הפרקים פן יצטרך עוד פעם ויתבטל הברכה, שלדעתו, אם הטיל ב"פ, מוציא שתייהם עם ברכה א', ונמצא שביטל ברכה א' (שאם הי' מברך מיד, הי' כאן ב' ברכות).

אבל עי' בשו"ת 'אגרות משה' שכתב בדבר זה (או"ח ח"ד סי' יד): "בדבר אשר יצר בפסוקי דזמרה נחלקו הפוסקים ואין להכריע ומאן דעביד כי האי עבד ומאן דעבד כי האי עבד, דחשש שכותב בביאור הלכה שמא יטיל עוד הפעם בזמן קצר הוא חשש רחוק, ובפרט שהוא רק מטעם שלא ליכנס לחיוב ספק ברכה שיהי' דינו להקל, שאי"ז חשש איסור רק מה שלשיטת המחבר לא יברך על פעם אחד ויעבור לדידיה על חיוב ברכה דרבנן, שאף אם הי' ודאי חיוב דרבנן אינו מחויב לחוש מספק בספק דרבנן לקולא", ע"ש ההמשך².

ומוכרחים לומר שיסוד הפסק של המשנ"ב נגד קושיית הח"א היא מהתשובה המפורשת של הרמב"ם שאי"ז הפסק בין מזמור למזמור לברך

(1) לכאור' אינו מובן כוונתו, דלשיטת המחבר אין בזה חשש, שאכן אפי' אם הטיל עוד פעם צריך לברך ב' פעמים ולא יעבור על ברכה דרבנן, ורק לאותם שיטות שמביא המשנ"ב בסי' ז הנ"ל יש חשש שיבטל ברכה אם מטיל עו"פ?

ואפשר שכוונתו דלפי שיטת המשנ"ב שם, אין בזה חשש, שיכול לברך הודאה א' על ב' מעשים; ורק לשיטת המחבר שצריך לברך ב"פ, ואנן מקילין (משום ספק ברכות להקל), יש בזה חסרון שחסר ברכה שהי' צריך לברך, ודלא כפי' בפנים, ועצ"ע.

(2) בהמשך דבריו משיג על דברי המשנ"ב בסי' נא שמתיר לברך א"י בפסוד"ז משום שהיא דברי הודאה ולא גריעי משאר תשבחות ועניית אמן, דלכאור' אינו דומה שהרי "לא שייך כל כך בברכה אלא באמירת פסוקי הודאה ושבחים דשייך שהברכות דברוך שאמר וישתבח יהיו שייכי עליהו, אבל על ברכות שלימות בעצמן לא שייך ברכות אחרות דב"ש וישתבח, והוי זה ממילא כהפסק"?

ולכאור', קושיא זו אינה, שהרי ראיית המשנ"ב לקמן ובסי' נג היא מברכת הציצית שמתור לברך באמצע פסוד"ז (מתשובת הרמב"ם), וזה גם ברכה שלמה ולא שירות ותשבחות, וק"ל.

על הציצית, ועד"ז לברכת א"י, ואפי' אם תירוצו על קושיית הח"א אינה חזקה כ"כ - וכמו שהבאנו, אבל סומך הוא על הרמב"ם שכן עושים.

ג. כל הנ"ל לשיטת המשנ"ב ושאר הפוסקים ויש לעיין בשיטת רבינו אדה"ז, דלא מצינו מפורש בשו"ע שמדבר על דין זה דברכת אשר יצר באמצע פסוד"ז, ויש לברר שיטתו ממה שסובר במ"א, וכדלקמן.

הנה בסי' נג ס"ג פוסק אדה"ז, וז"ל: "מי שלא הי' לו טלית עד שהגיע לישתבח לא יברך על עטיפת ציצית בין פסוקי דזמרה לישתבח ואין צריך לומר באמצע פסוד"ז מפני שאסור להפסיק מברוך שאמר עד סוף ישתבח ליוצר שאז מותר להפסיק לצורך מצוה כמו שנת' בסנ"ד". חזינן מדבריו המדוייקים דחולק על ה[השיטה שמביא בעל ה]משנ"ב לגבי ברכת הציצית, שהבאנו לעיל שיטת המשנ"ב שזה שאסור להפסיק לברכת הציצית הוא רק בין פסוד"ז לישתבח, אבל בין הפרקים בפסוד"ז גופא מותר (ומיוסד על תשובת הרמב"ם), אבל מדיוק לשון רבינו "ואין צריך לומר באמצע פסוד"ז מפני שאסור להפסיק מב"ש עד סוף ישתבח", נראה ברור שחולק וסובר שאסור אפי' בין מזמור למזמור בפסוד"ז.

ולפ"ז נמצינו למדין לענין ברכת אשר יצר - שכל הפוסקים מדמין דין ברכת אשר יצר לדין ברכת הציצית בפסוד"ז (לעיל בשם הביאור הלכה ועוד) - ששיטת רבינו לכאן היא שאסור להפסיק לברך אפי' בין הפרקים, אלא ימתין עד לאחר ישתבח לפני ברכת יצר כמו שממתינין לברכת הציצית, ודלא כהמשנ"ב.

ד. ברם, יש לשאול על הכרעה זו, שהרי בקצות השלחן (סי' יח ס"ז) פוסק: "אם הוצרך לנקביו באמצע התפלה מב"ש ואילך עד תפילת י"ח אין להפסיק כשיכול להעמיד עצמו עד שיסיים התפלה ודוקא לגדולים אבל לקטנים רשאי להפסיק אפי' באמצע ברכות ק"ש ומותר לברך אשר יצר באמצע פסוד"ז".

ולכאן יש להבין, שהרי ידוע שפסקי הקצות השלחן בעיקרם מיוסדים על פסקי אדה"ז בהשו"ע והסידור, וכמו שכתוב בה"שער בלאט" וגם בההקדמה שלו, וא"כ מדוע פוסק הוא כהמשנ"ב (ועי' בס"ק כט של הבדי השלחן שם שמביא דעת המשנ"ב במפורש בהביאור הלכה), ודלא כמו שנראה (לכאן) משיטת אדה"ז?

וביותר יש להקשות ובהקדם דברי הבדי השלחן שם בס"ק כג על הדין שמובא בשו"ע אדה"ז שאין להפסיק באמצע פסוד"ז לברכת הציצית, ודלא כל הפוסקים שסוברים שמותר עכ"פ בין הפרקים, דשואל שם במאי גרע מעניית אמן שמותר באמצע פסוד"ז בגלל היותו שבח וכעין זמרה ואינו חשוב הפסק, והלא ברכה ג"כ ענינה שבח וזמרה להקב"ה ומדוע אסור באמצע פסוד"ז?

ומתרץ שם דיש לחלק בפשטות שבאמן נתחייב תיכף כששמע הברכה, משא"כ ברכת הטלית אינו מחוייב בה עכשיו, שיכול לחכות ולהניחה למאוחר יותר.

ולפי חילוק זה, מקשה על מה שפוסק הח"א דיש להניח הטלית באמצע פסוד"ז ולברך אחר ישתבח (וימשמש בטליתו), וכמו שהבאנו לעיל, דלפי חילוקו הנ"ל יש לברך מיד כשמתעטף בה ונתחייב בהברכה?

וממשיך "ואין לחלק דשאני עניית אמן שזמנה עוברת ואם לא יענה תיכף אין לה תשלומין, אבל ברכת הציצית יכול לברך אח"כ וכמו שפסק הח"א מטעם כזה שאם עשה צרכיו באמצע פסוד"ז לא יברך א"י דיכול לברך אחר התפילה דשאני א"י שהברכה היא הודאה על העבר אבל ברכת הטלית היא על העתיד ומה שיברך אח"כ יועיל על מה שהוא לבוש בטלית מהברכה ואילך, אבל הלבישה שקודם הברכה אין לה תקנה ונשאר מצוה בלא ברכה ודמיא לאמן והי' צריך להתיר הברכה וי"ל בדוחק" עכ"ל.

חזינן מדבריו דשאני ברכת אשר יצר מברכת הציצית, דברכת א"י היא הודאה על העבר, משא"כ ציצית היא על מצוה הבאה, שמתחייבים בה עכשיו, ואפי' אם מתירים לברך הברכה של ציצית כמו "אמן", הרי אין זה דומה לא"י שיכולים לברכה לאחרי זמן מכיון שהיא הודאה על העבר.

ולפי"ז אינו מובן ביותר איך פוסק כהמשנ"ב שמותר לברך א"י בין הפרקים, ומה אם ציצית שהתחייב בברכתו, פוסק אדה"ז שאסור באמצע פסוד"ז, כ"ש וק"ר ברכת א"י שיכולים לעשות אחרי התפילה שהיא רק הודאה על העבר, בודאי שתהי' אסור באמצע פסוד"ז.

וי"ל בפשטות שהסברא הנ"ל, כותב הבדי השלחן רק לסברת הח"א, אבל בדעת רבינו חילוקו הראשון קיים, דשאני ציצית מעניית אמן, שעניית אמן התחייב תיכף בשמיעת הברכה, משא"כ ברכת הציצית אין

בזה חיוב על אתר, ויכול להניחן אחר כך, ואדה"ז לא ס"ל כפסק הח"א שיש להניחן ויברך אח"כ עם מימוש הציצית אלא יחכה להניחה עד בין ישתבח ליוצר ואז יברך.

ולפי חילוק זה הוא מה שהקצוה"ש פוסק כהמשנ"ב אע"פ שאדה"ז בעצמו פוסק דאין להפסיק בציצית, דבציצית יכולים לחכות עד בין ישתבח ליוצר, ובברכת א"י, כבר נתחייב בהברכה, ולכן מברך בין הפרקים.

ה. אלא שיש לשאול לפי"ז, אם כל הטעם שמותר לברך א"י הוא משום שכבר התחייב בה, הלא ידוע (והבאנו לעיל) שלא צריכים לברך תיכף³ אחרי חזרתו מביה"כ, ולמה לא ימתין עד אחר התפילה וכמו שפוסק הח"א?

ועי' בשו"ת 'מהר"ם שיף' (או"ח סי' א) שמבאר שם שזה שהברכה צריך להיות תוך כדי דיבור היא רק בברכות השבח (ואפי' בזה גופא נחלקו הפוסקים), אבל לענין ברכת הודאה, חייב לברך "אפי' אם שהה בינתיים דנשאר החיוב עליו שכבר נתחייב באותו ברכה, ומעשים בכל יום דדרך העולם דמברכין ברכת השחר בביהכ"נ אפי' אם הוא זמן מרובה מעת קומם מהמטה..."⁴.

הרי שיש זמן להברכה אחר העשי' שמחוייבים להודות לקל על הטובה שעשה ואין צ"ל דוקא מיד (וכמו שהוא מדמה א"ז לזמן תפילה), וא"כ ביותר א"מ מדוע אם עשה צרכיו באמצע פסד"ז, פוסק הקצוה"ש שיש

3) ועי' בספר תהלה לרוד (סי' נג סק"א) שמקשה עד"ז על פס"ד השו"ת גינת ורדים (הובא לקמן אות ו) "ולוי הדבר צ"ע דלפי מ"ש האחרונים דלברכת א"י לא נתנו שיעור תכיפה ויכול לברך אח"כ, א"כ אפשר יותר טוב להמתין עד בין ישתבח ליוצר שאז מותר להפסיק לצורך מצוה, ואפשר דמותר להמתין עד לאחר התפילה ואז יברך א"י". אבל ראה לקמן מה שלכאור' מוכח משיטת רבינו אדה"ז דיש שיעור תכיפה לברכת א"י כמו לברכת ענ"י ע"ש.

4) ידוע מחלוקת הפוסקים בזה האיך נוהגים, אם לברך ברכת השחר בשעת עשייתן, או לברכם כולם על הסדר בבואו לביהכנ"ס, ועי' בשו"ע אדה"ז סי' מב ס"ב שמביא הדיעה שחייב לברכם בשעה שנתחייב בה, אבל בס"ג פוסק שעכשיו נהגו לברכם על הסדר בביהכ"נ, אבל קשה להכריע מזה שיטת רבינו לענין ברכות כמו א"י ולומר שאין שום ענין לברכן תיכף ביציאתו מביה"כ וכבר ידוע מנהגנו לאמרם בבית (אג"ק ח"ט עמ' שצ).

לברך בין פרקים כיון שכבר נתחייב בהודאה, הרי יש לחכות עד גמר התפילה, ולפחות להמתין עד לבין ישתבח וברכת היוצר?

ויש לעיין בכ"ז, שהרי קיים בזה כמה וכמה שיטות (בהשיעור להפסק ברכת א"י), ועי' בהנסמן ב"שו"ע הקצר" פ"ח הע' ו, ודעת רבינו אינו ברור בזה וצ"ע.

ואולי יש לדייק בשיטת רבינו בענין זה, ובהקדם: דבשו"ע אדה"ז סי' ו מביא רבינו מנהג מאלו שמשכימים והולכים מיד לביהכ"נ להתפלל שממתינים בברכת על נטילת ידיים עד שבאים לביהכ"נ. ופוסק רבינו שזה דוקא אם הולך לביהכ"נ מיד אחר הקימה, "אבל אסור להפסיק בין נטילה לברכה בלימוד או בשום תפילה וכל שכן בדברים אחרים".

וממשיך בס"ד: "לפיכך, מה שנוהגים בימי הסליחות ובימים נוראים שלאחר שמפסיקין באמירת הסליחות או באמירת תהלים ושאר דברים מתחילין לברך על נטילת ידיים ואשר יצר ממ"נ לא יפה הם עושים וצריך למחות בידם אם לא ברכו עדיין ענ"י ואשר יצר אם כן הוי הפסק מרובה ולא נכון לעשות כן... עכ"ל.

וכדאי להעיר דבהפוסקים שהובא דין זה (במחבר סי' ו ונו"כ) לא מוזכר לגבי ברכת א"י, רק לדיני ענ"י וכן בלשון רבינו גופא בהמשך הדברים עד כאן, לא ה"י מדובר אלא לענין ברכת ענ"י ופתאום כאן נתחדש לנו לענין ברכת א"י.

עכ"פ מה שנראה מדיוק לשון זו שגם לגבי ברכת אשר יצר אינו מן היפה לעשות שום הפסק, ולפי"ז מובן לגבי מי שעשה צרכיו באמצע פסוד"ז והתחייב בברכת א"י, אין ענין להמתין כלל ויש לו לברך

(5) עי' במג"א סק"ו שמביא מבעל העיטור "דאותן שאומרים תהלים קודם ענ"י לא יפה הם עושים דהוי הפסק גדול", ולא נזכר שם ברכת א"י וכן בט"ז סק"ה כשמביא ענין זה "היינו מה שנוהגים רוב המון עם להתפלל סליחות קודם אור הבוקר בימי הסליחות ושם מוזכרים כמה פסוקים ואח"כ מברכים ענ"י [וברכת] התורה".

(אבל בהמשך דברי הט"ז דמורה שאין לנהוג כן, שואל לגבי ברכת ענ"י (שהיא הפסק גדול) וגם לברכת א"י, וכמו שדייקנו בדברי אדה"ז אבל מעניין לציין שלא הביא א"ז בראשית דבריו, ואפשר שע"ז סמך אדה"ז (דלא כהמג"א)).

(6) ויוצא לנו חידוש, שחולק על מה שמביא בס' תהלה לדוד בשם האחרונים (לעיל הע'

(3) "דלברכת א"י לא נתנו שיעור תכיפה ויכול לברך אח"כ" ודו"ק.

בהזדמנות הראשונה בין הפרקים, וכפס"ד בעל הקצוה"ש (שהוא לפי שיטת רבינו כנ"ל)*.

ו. והשתא דאתינא להכי בשיטת רבינו, י"ל עוד בנוגע עוד פרט שבדין זה, וכדלקמן. דהנה על פס"ד המחבר (בסי' נ"ב ס"ג הנ"ל): "שאינ לברך על עטיפת ציצית בין פסוקי דזמרה לישתבח אלא בין ישתבח ליוצר", כותב המשנ"ב (סק"ה) "וכבר הבאנו דבריו לעיל שזה דוקא בין סיום הפסוד"ז וברכת ישתבח דאין להפסיק בין הברכה ומה שמברכין עליי", אבל בין הפרקים מותר לברך, וכנ"ל בארוכה.

אבל בחפשי בדברי הפוסקים בזה, מצאתי שלאו כולם פה א' בדבר זה, דהנה בתשובת 'גינת ורדים' (או"ח כלל רא סי' נ-נא) מאריך בענין זה ומסיק שאם הצטרך לנקביו ועשה צרכיו בין פסוד"ז וברכת ישתבח יש לו לברך מיד, ומביא רא"י מגמ' בכורות (כה, ב) במי שנאנס ויצא ממנו ריח בתפילתו שמרחיק ד' אמות ואומר "רבוץ העולמים יצרתני נקבים...!", ופרש"י: "ואומר בתוך התפילה דהא מופסקת ועומדת כבר ע"י הרוח לפיכך יכול להספיק נמי ולומר דבר זה באמצע". ועד"ז לענין בא"י, שהואיל וכבר הפסיק תפילתו, יש לברך כבר בין ישתבח ופסוד"ז.

וישנם החולקים על דברים אלו, ומפקפקים בראייתו, ע"י בס' 'לחם הפנים' על קצשו"ע סי' יד ובס' תהלה לדוד (סי' נג סק"א). וראה בהנסמן בשו"ת יביע אומר ח"ח תאו"ח סי' ו ואכ"מ.

ולפי מה שהבאנו לעיל בשיטת רבינו, שאע"פ שאין להפסיק לברכת הציצית אפי' בין מזמור למזמור, יש להפסיק לברכת א"י מכיון שהיא ברכה שכבר נתחייב בה, נראה להוכיח מזה שיכול להפסיק לברכת א"י אפי' בין פסוד"ז לישתבח שהרי משיטתו בציצית שאין להפסיק בשום מקום בפסוד"ז - אף שיש לחלק ולומר שאסור רק בין פסוד"ז לישתבח אבל לא בין מזמור למזמור (וכשיטת המשנ"ב) - נראה שאינו מחלק בחומר ההפסק, וכשם שאסור שם, אסור בכל מקום וע"י בבדי השלחן סי' יח סק"ג בכ"ז.

(* ועי' בספר 'לכבודו של מלך' ח"ט (קרית גת ה'תשס"ה) מ"ש בזה הת' אלהן משה ש"י נחמנטון בארוכה. המערכת.

ולפי"ז י"ל לאידך גיסא, דבברכת אשר יצר שמותר להפסיק בין פרק לפרק לשיטת רבינו כנ"ל, כך גם מותר אפי' בין פסוד"ז לישתבח שהרי אין חילוק בחומר ההפסק כנ"ל.

ברם כ"ז לפלפולי בעלמא, ולענין לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא כמובן שמסור בידי חכמים, וכל הנ"ל רק מה שנלע"ד בדא"פ, ולא באתי אלא להעיר, ואם שגיתי ה' יכפר בעדי.



בענין ברכת על הנסים [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן
ר"מ בישיבת חב"ד חולון, אה"ק

בגליון תתקלח (עמ' 81) ובגליון תתקלז (עמ' 79) הביאו הרב י.ה. שי' והרב ב.צ.ח. אסטער שי' אסטער שיחיו את דברי האדר"ת בכ"מ בספריו שלדעתו יש לומר את "הרחמן הוא יעשה לנו נסים וגו'" (שאומרים בחנוכה ופורים במקרה ששכחו לומר ועל הנסים במקומו) תיכף אחרי אמירת לעולם אל יחסרנו קודם אמירת הרחמן הראשון, שזה סייעתא לדעת הגרעב"ש שנתבארה באריכות אשתקד בגליון תתקיא (עמ' 39 ואילך), ע"ש.

וברצוני להודות לרבנים הנ"ל על שהעלו שוב את הנושא שבשעתו הי' בזה אריכות גדולה ביני לבין הראפ"א שי' שהגן על דברי הגרעב"ש ומכמה טעמים לא עניתי על דבריו האחרונים בגליון תתקיט יעו"ש, ואמנם אילו לא היו הדברים נוגעים למעשה לא הי' הכרח להשיב ע"ז וכו' אבל מפני שכ"פ נשאלתי ע"ז מאז בנוגע למעשה והיו כמה שפירשו שתיקתי כהודאה לדבריו, ובפרט לאחר שערך סיכום מסולף בסוף דבריו על כל נקודות הויכוח, הנה בקיצור אתיחס עכ"פ לדברים החדשים שהעלה, וכן מקורות נוספים שמוכיחים דלא כדעת הגרעב"ש שמצאתי במשך הזמן וכפי שיתבאר בע"ה.

ובכן, בנוגע למה שהביאו הרבנים הנ"ל ראי' מדעת האדר"ת, הנה כבר הבאתי זאת בעצמי בפעם הראשונה שכתבתי בנידון (בגליון תתקיג) שגם האדר"ת סובר כהגרעב"ש בנוגע למקום אמירת הרחמן הנ"ל, אבל היות שהוא היחידי שסובר כן, ולעומתו סוברים כל הפוסקים שהתייחסו לנידון

- שיש לאמרו קודם הרחמן הוא יזכנו, ובפרט שאין זה שהאדר"ת מצא איזה מקור לדבריו שלא ראו הפוסקים האחרים, אלא רק על יסוד הדיוק ברמ"א בהל' חנוכה שגם הפוסקים האחרים בודאי ראו, ומ"מ כתבו בפשיטות שלא כדעת האדר"ת, וכבר נת' בארוכה בדבריי אשתקד איך שאין כל הכרח לדייק כן מהרמ"א, ובפרט שברמ"א בהל' ברהמ"ז מפורש (אליבא דכו"ע) שלא כדעת האדר"ת - הנה למעשה מובן שיש לנהוג כדעת כל הפוסקים [וכמו שיש עוד ענינים שהאדר"ת רצה לשנות ולתקן כמה פרטים בעניני נוסח ומנהג ולמעשה לא נתקבלו אצל העולם כלל, אף שיש דברים שבהם הצעותיו לשינוי נראות מוצדקות וכו' ואין כאן מקומן להיכנס לזה כלל].

ומצאתי בע"ה שגם היעב"ץ בסידורו כתב כן מפורש לומר את הרחמן הנ"ל לבסוף קודם הרחמן הוא יזכנו. וידוע היחס המיוחד שיש לרבי לדברי היעב"ץ - הי' ע"ז אריכות בא' הגליונות ד"התקשרות" בש.ז. - ולדוגמא:

רשימת דברים (מוגה) בעת ביקור הפני מנחם מגור י"ג אד"ר תשד"מ שהרבי אמר בזה"ל "ר' יעקב עמדין הי' מדייק בכל ענין בתכלית הדיוק עד לדיוק אפילו בנוגע לאותיות כו".

הרי שנוסף על פוסקי דורו של האדר"ת כהערוך השולחן והמשנה ברורה ועוד שלא הסכימו עמו, וכן לאח"כ הגרא"ח נאה (וכמבואר בגליון תתקכ"ע"ש), הנה גם בדורות שלפניו הן הי'ד אפרים' שזהו הרי ה'בית אפרים' (וראה את הסכמתו הנלהבת של אדמו"ר האמצעי על ההגהות יד אפרים נדפס בקובץ יגדי"ת (נ"י) גליון א') ועוד לפנ"ז היעב"ץ כנ"ל.

(1) וכן כתב גם בס' 'שולחן שלמה' (הובא בשו"ע השלם בקובץ מפרשים מכת"י סי' תרפב) "כשמגיע אצל הרחמן הוא יזכנו יאמר כן". ומה שרצה הראפ"א שי' לטעון שהיד אפרים התכוין שדוקא בר"ח יאמר שם אחר הרחמן הוא יחדש וגו' את הרחמן דחנוכה, אבל בשאר הימים צריך לאמרו לאחרי לעולם אל יחסרנו, הנה זהו רק דוגמא מצוינת איך שאפשר בעקשנות לסבך דברים פשוטים - כל האחרונים שכתבו לאמרו בכל פעם קודם הרחמן הוא יזכנו הביאו את היד אפרים כמקור לדבריהם (וגם הגרעב"ש עצמו בדבריו הבין כן שהיד אפרים אינו סובר כדבריו וכדיוקו בהרמ"א), ובא הוא וטוען שמזה שלא הזכיר מהו הסדר בכל יום של חנוכה אלא דיבר על ר"ח, אזי מזה יש ל"דייק" ועוד "בפשטות" ש"כוונתו רק לגבי ר"ח שבזה קאי"!

וא"כ כשבאים לדון למעשה, כ"ז שלא ימצא באיזה כת"י מהפוסקים הקדמונים כדעת האדר"ת הרי פשוט שלא קיימא לשאלה כמאן צריך לנהוג למעשה דודאי שאין דעת האדר"ת יכולה להכריע כנגד כל הנ"ל.

ועד"ז מוכרחני להתייחס בנוגע למעשה בנקודה השני' שהראפ"א בא להצדיק את חידוש הגרעב"ש שלדעת אדה"ז אין ענין להשלים באלקי נצור במקרה ששכח לומר ועל הנסים בברכת הודאה, ודלא כמו שכתבו הפוסקים שגם בשמו"ע יאמר דרך תחנונים וכמו שמשלימים בברכת המזון אצל הרחמן, ולדעתו יש לדייק מזה שאדה"ז לא הביא את האפשרות להשלים בשמו"ע כמו בברהמ"ז דלא ס"ל כן.

וע"ז כבר כתבתי שהיות שבשמו"ע מאיזה טעם שיהי' לא הביא אדה"ז שום דינים בנוגע למי ששכח איזה הזכרות או ממילא אין מכאן שום ראייה, וגם הבאתי דברי רבינו בשיחה מוגהת בנוגע לאמירת הנשיא "ולהעיר שאדה"ז בסידורו לא הביא מנהג זה [להעיר שיש עוד ענינים שלא הביא בסידורו, אף שנוהגים כן ואכ"מ], הנה לדברים מפורשים אלו מהרבי על כך שאין הכרח שכל דבר שלא הובא בסידור אין לנהוג כן - לא התייחס כלל הראפ"א בתשובתו, אבל פתח בסדרת שאלות שלא ממזן הטענה "כיון שלדעתו ס"ל לאדה"ז שצריך להשלים על הנסים באלקי נצור, באיזה נוסח דהך להשלימו? בדרך בקשה? בדרך הודאה? בנוסח של הרחמן או לא? נבוך אני בזה כיון שלא כתב אדה"ז כאן באיזה נוסח לאמרו".

הנה באמת גם בזה הדברים פשוטים ביותר, אלא שהיות שח"א שלא ראה את כל השקו"ט אלא קטע זה בדברי הראפ"א וחשב שזה דורש מענה ולכן אשיב ע"ז בכמה נקודות: א) ישנו נוסח שלם של הרחמן לברית מילה שלכל הדעות מנהגינו לאמרו, ובסידור אדה"ז עצמו לא הביא כלל נוסח הרחמן לברית מילה (והרי לדעתו זהו ענין שמוכיח

אבל מה אעשה ש"הגהות היד אפרים" אינו ספר שמלקט את כל ההלכות, אלא בא לחדש ולהוסיף משהו שלא קדמוהו כבר, ואם השלחן שלמה והיעב"ץ שקדמו לו ונתפרסמו ספריהם כבר, כתבו כן בפשיטות שהמקום לאמרו הוא קודם הרחמן הוא יזכנו וגו', הרי שאין כל צורך שהיד אפרים יחזור ע"ז ורק בנוגע לר"ח שלזה לא התייחסו הפוסקים לפניו, כתב שי"א שבר"ח יאמר קודם את הרחמן של ר"ח ואח"כ של חנוכה, וכ"ז הוא פשוט, ולא הייתי נצרך לזה, לולא שהנ"ל בא ולועג עלי שאינני "מדייק" מספיק בדברי היד אפרים.

שלדעת אדה"ז אין לאמרו), ועד"ז בנוסח הרחמן לר"ה שלא הובא בסידור אדמו"ר ועד"ז ישנו שינוי בנוגע לתיבת "המרחם" שבברכת מודים שבחול אומרים המרחם בלא וא"ו ובשויו"ט אומרים "והמרחם" בוא"ו ובסידור אדמו"ר נמצא רק המרחם בתפלת חול ובשאר התפלות כתב "רצה ומודים וכו'" ואם לדעתו בשויו"ט צריך לומר בנוסח אחר מבחול הול"ל לאמרו בפירושו.

ולמעשה אנו רואים בכל הענינים הנ"ל שעל אף שזה לא הובא בסידור לא דייקו מזה שאין לאמרו, אלא המנהג הוא שכן אומרים הרחמן וברית מילה והרחמן בר"ה וכן משנים בתיבת הרחמן מהנוסח של חול וא"כ גם מזה מובן שקביעתו שבכל ענין של נוסח התפלה אם זה לא הובא בסידור מוכח שלדעת אדה"ז אין לאמרו אינה מקובלת על דעת רבותינו נשיאינו וכו"ל גם בנוגע לאמירת הנשיא עם כל היה"ר וכו' שלא הובא כלל בסידור אדמו"ר.

(ב) מעולם לא אמרתי משהו בסגנון שדעת אדה"ז בענין ההשלמה בתפלה היא כך וכך, רק אמרתי שמזה שלא הביא את האפשרות של להשלים ועל הנסים בסוף התפלה, כמו שכתב בנוגע לברכה"ז אין כל דיוק מזה משום שלא דיבר כלל מענין ועל הנסים או הזכרות אחרות בשמו"ע מאיזה טעם שיהי' וממילא שוב יש לראות מה אמרו הפוסקים שכן התייחסו לענין וע"ז הראיתי כבר באריכות שאין אפי' פוסק אחד שמתייחס לענין שיאמר שבשמו"ע יש דין שונה מברהמ"ז [ומה שרוצה לעורר ספק באיזה נוסח בדיוק יש לאמרו הנה איני רואה כל בעי' לומר כמו שכתבו הפוסקים לומר גם בתפלה בדרך תחנונים הרחמן וכו' וגם אם לדעתו יש איזה מקום לדייק מאיזה פוסקים נוסח אחר בתפלה הנה ע"ז אין שום ויכוח ומעולם לא נתייחסתי לזה], אבל מדברי אדה"ז אין כלל מה להוכיח, גם אילו ידוע שהי' איזה דעה מפורשת שאכן אין ענין לאמרו בתפלה, וכ"ש שאין כזו דעה, וכדלקמן.

(ג) ומזה אבוא לעיקר טיעונו להוכיח שלדעת הכלבו רק בברהמ"ז יש להשלימו בהרחמן ולא בתפלה, משום שבהל' תפלה לא הזכיר כלל את האפשרות הזאת, וגם הרמ"א הלך בעקבותיו והעתיק דין זה בהל' ברהמ"ז ולא בתפלה, ולאחרי קביעה זו הוצרך לפרש שכל הפוסקים מהט"ז והלאה שכן הביאו את הדין בנוגע לתפלה הנה או שרק באו לומר שיש היתר לומר כן או שאכן באו לחלוק וכו'. וכבר ביארתי ארוכה בגליון

תקיקה עד כמה כ"ז אינו נכון אבל ברצוני להתייחס כאן למה שנתחדש בדבריו האחרונים ההוכחה מהכלבו, שלא כתב כן גם בהל' תפלה ומזה "מוכח" כנ"ל.

וכרגיל בכל השקו"ט התמוהה הזו שהרב הנ"ל מנסה להביא כל מיני ראיות וכל פעם מתברר איך שתשובתו בצידו ממש מאותו מקום שממנו רוצה להוכיח כדבריו, שהרי הכלבו בהל' תפלה כלל יחד "מי שלא הזכיר על הנסים בחנוכה ובפורים ועננו בתענית אינו חוזר" ומזה מדייק הנ"ל שכיון שלא הזכיר כלל בדבריו דאם טעה כשיגיע לאלקי נצור ואמר שם הרחמן מונח דלא ס"ל כן, אבל הרי גם בנוגע לעננו לא הזכיר זאת, והרי אין כל ספק שבעננו אכן יש לאמרו בסוף התפלה במקרה ששכח לאמרו במקומו (וכפי שכתב הוא עצמו במהלך השקו"ט בינינו) ובכ"ז הכלבו מאיזה טעם שיהי' לא הזכיר כאן את האפשרות הזאת בנוגע לת"צ, וא"כ מובן איך שאין כל הוכחה גם בנוגע לוועל הנסים.

ולגופו של ענין, כבר ביארתי בגליון תקיקה ע"פ דברי הט"ז שכתב שבנוגע לתפלה "כ"ש" שאפשר להשלים והיינו שציקר החידוש הוא בברהמ"ז וברגע שלמדנו על האפשרות להשלים אמירת "ועל הנסים" בדרך בקשה בסוף ברכת המזון, הנה כ"ש שבתפלה שישנו מקום מיוחד באלקי נצור לומר דברים דרך תחנונים מה שאין בד"כ בברהמ"ז שיש אפשרות להשלים שם את אמירת על הנסים בדרך בקשה ותחנונים.

עוד נתחדש בדבריו האחרונים וכאלו בדרך אגב מבליע שע"ד ביאור הגרעב"ש בענין שינוי הלשון ברמ"א מסי' קפז לסי' תרפב נמצא ג"כ בס' נטעי גבריאל ובשו"ת רבבות אפרים, דהיינו שאין זה חידוש של הגרעב"ש אלא כבר נמצא כן בשני מחברים שבזמננו, והאמת היא שעוד טרם שהסתכלתי בפנים בספרים הנ"ל הי' ברי לי שלא יתכן שמישהו שעסקו בהלכה יעלה על דעתו ביאור מסוג זה שבמקום א' התכוין הרמ"א

(2) ואין זה פלא שזה קורה, משום שמסתבר שבד"כ כשאדם רוצה לחדש למעשה נגד דברים מפורשים בפוסקים על סמך קושיות וסברות עצמו, או לפעמים על סמך מה שבספרי קיצורים כמו הקיצוש"ע והדרך חיים לא הובא איזה דין אבל בשאר הפוסקים שלא קיצרו, כן הביאו זאת במפורש, הנה כל ראיותיו יתבררו כלא נכונות ובפרט כשראיותיו הם לא מאיזה מקומות שאולי לא היו לפני הפוסקים אלא מביא ממש מאותם מקורות שהפוסקים עצמם לקחו את דבריהם ומשם רוצה להוכיח שלא כדבריהם הנה בודאי מסתבר שזה לא יצלח בידו.

לא למעשה אלא מצד גדר פלוני שיש באמירת ועל הנסים אבל למעשה אין לנהוג כן כפי שכתב ועוד הוסיף ע"ז "והכי נהוג" כיון שישנו גדר נוסף בענין ועל הנסים שמצד זה משתנה הדין וכו' [וכבר הערתי ובקשתי מהראפ"א שכתב ש"כל הספרים מלאים בביאורים כאלו בדברי הרמ"א" שיתן דוגמא א' לביאור מסוג זה בספרים ולא זכיתי עדיין למענה ע"ע] ולאחרי שראיתי בספרים נדהמתי עד כמה אין כל דמיון בין ביאור הגרעב"ש לבין הביאורים שנזכרו בס' הנ"ל.

דבנטעי גבריא ל בהפנים כתב בפשטות כמו שכתבו כל הפוסקים לאמרו קודם הרחמן הוא יזכנו וגו' אלא שבהערות נגע בסתירה הנ"ל ורצה לומר שאולי יש חילוק מתי בברכת המזון הוא נזכר ששכח ועל הנסים ועד"ז רצה לומר הר"פ שטיינברג בס' 'רבבות אפרים' ואף שלענ"ד זהו ביאור דחוק להתחיל לעשות אוקימתא בדברי הרמ"א כשיש אפשרות לפרש כפשוטו בלי אוקימתות וגם חסר ביאור בדבריהם בנוגע להטעם שאם נזכר במקום זה אזי הדין כך ובמקום אחר הדין משתנה אבל בכל אופן מה הקשר בין זה לבין ביאור הגרעב"ש שהרי לדעתו שני המקומות ברמ"א מדברים באותו מקרה אלא שלדעתו יש "שני דינים" באמירת ועל הנסים וכאן מדבר מכח אותו דין ולכן כתב מה שכתב אף שלמעשה אין זה נכון וכו' כנ"ל.

ורק רציתי להוסיף שישנו דיוק ברור ברמ"א שמשום מה הגרעב"ש לא התעכב עליו והוא בנוסח הרחמן הנ"ל, דבסי' קפז כתב "ויאמר הרחמן הוא יעשה לנו נסים כמו שעשה בימים ההם וכו' והכי נהוג" ובסי' תרפב כתב "יאמר הרחמן יעשה לנו נסים ונפלאות כשם שעשית לאבותינו בימים ההם" וכו' דהגרעב"ש התעכב רק על השינוי שכאן כתב נסים וכאן גם הוסיף נפלאות וביארו לפי דרכו, אך מהו טעם השינוי הנ"ל מ"כמו שעשה בימים ההם" ל"כשם שעשית לאבותינו בימים ההם".

ולדידי שאין כאן "שני דינים" ולא אוקימתות הדברים פשוטים, משום שלפי ביאורי הרי בסי' תרפב שזהו מקומו העיקרי של דין זה העתיק כל לשון הכלבו ושם אכן נמצא בנוסח הזה של הרמ"א, משא"כ בסי' קפז שהדברים הוזכרו בדרך אגב ולא העתיק את לשון הכלבו כתב בקיצור רק כדי להבהיר באיזה הרחמן מתכוונים ולא חש לדייק להעתיק את לשון הכלבו במדויק כיון שאין זה מקומו, וכפי שכבר נת' בארוכה בגליונות הקודמים.

ובנוגע לכל שאר טענותיו ודיוקיו הנה באמת מצדי יש לי הסבלנות לענות על כל פרט ופרט בדבריו אבל כיון שהקוראים אינם בתוך הענין ואם רק יעינינו בכל הדברים שנכתבו מתחלת הויכוח יוכלו בעצמם להבין איך שאין ממש בכל דבריו נואילו הוא עצמו לא ברור מה התועלת שאתייחס לדבריו, שהרי הוא נוקט בשיטה פשוטה, או שמתעלם לגמרי מדברים שלא מסתדרים לו (כמו הדוגמא לעיל מהערת הרבי בנוגע לאמירת הנשיא שלא הובא בסידור) או שמטיח ביטויי גנאי שונים ומשונים שבהם הוא מצדיק את זה שאין צורך להשיב על דבריי, שזהו שיטה פסולה לגמרי דאף שיש אפשרות לכותב בקובץ לחשוב שאין צורך לענות לדברי פלוני ואז פשוט לא עונים, או שכן עונים ומסבירים למה פלוני אינו צודק, אבל לכתוב תגובה ובה בשעה להחליט שעל כל מיני נקודות אני לא רוצה לענות כי דברי פלוני אינם ראויים לתגובתי ובינתיים גם להטיח כל מיני דברים באופן אישי זה כבר שייך לסוגיא שלמה במסכת סוטה (ד, ב-ה, א) ואכמ"ל, ובפרט שבמקום לענות על הדברים שמוכיחים שלא כדעתו הוא בוחר להתעקש על דברים צדדיים שנשתרבו תוך כדי הויכוח ושבהם גם לפי דעתו ברור שטעה ומ"מ מתעקש עליהם. ולדוגמא בענין עננו שכתבתי בא' הגליונות ש"עננו" לא מחייב מטבע של ברכה וע"ז כתב הנ"ל שטעיתי בזה שהרי גם עננו צריך לאמרו במטבע של ברכה וע"ז התפלאתי שבאותו סימן שציין אליו כתוב במפורש לאמרו בסיום תפלתו ולא במטבע של ברכה וע"ז ענה לי בדבריו האחרונים שהרי ישנם דעות כאלו בראשונים שכן צריך מטבע של ברכה, אבל מה אעשה שלהלכה הרי לא קיי"ל כן, אז איך זה שאני הוא הטועה כשאני כותב כמו שנקטינן להלכה והוא שכותב בפשיטות שעננו כן צריך לאמרו במטבע של ברכה היפך מה שנפסק להלכה הוא הצודק, ועד"ז עוד כל מיני התעקשויות להחזיק בדבריו גם כשכבר נתברר שטעה ועירב בין פרשיות שונות וכיו"ב או שמתעקש לומר על דברים מסויימים שקשים דוקא על שי' הגרעב"ש שהם גם קשים לדידי בזמן שכל אחד יכול לראות שאינו כן, (ולדוגמא, בענין מדוע לא הביא הרמ"א בסי' קכא בנוגע למי ששכח ועל הנסים בתפלה כמו שהביא בברכה"ז, ועוד ועוד).

ולסיכום בב' הנקודות של הויכוח בנוגע למעשה יש לנהוג כמו שכתבו הפוסקים דבתפלה יש להשלים באלקי נצור (ובכל ספרי המלקטים שבדורנו שמחפשים בנרות איזה חידוש או דעה נוספת לא עלה על דעת אף א' שיש כאן איזה מחלוקת) וגם בנוגע לדעת אדה"ז הן הגרלוי"צ

רסקין שי' בספרו על הסיפור וכן הגרי"ש גינזבורג שי' ב'התקשרות' לא ראו שיש כאן מקום לדייק מאדה"ז דלא כמו שכתבו כל הפוסקים וכנ"ל.

ועד"ז בנוגע למקום אמירת הרחמן, הנה מי שלדעתו "נראה לי" של האדר"ת, תופס יותר מקום מאשר מה שכתבו בפשיטות היעב"ץ והשולחן שלמה והבית אפרים והעררך השולחן והמ"ב והרא"ח נאה ועוד ועוד, יהי' לו אשר לו, אבל באמת אין כאן מקום כלל לספק³.

ובנוגע לביאור הגרעב"ש שהראפ"א כותב שאינו מבין "וואס קוועטשט מיר" ומדוע אני "ממאן לבאר הדברים באופן שיהא לי' הפוסקים מדוייק בתכלית" הנה כבר ביארתי בזה די והותר איך שהדברים יוצאים לפי ביאור הנ"ל ההיפך ממדוייק בתכלית, ודי לראות את הכרכורים שעשה הראפ"א בדבריו האחרונים כדי לבאר לשון הרמ"א, "והכי נהוג" כדי להבין זאת. ואת והב בסופה. ובא לציון גואל.



בדין גוש לשי' אדה"ז [גליון]

הרב זלמן משה אברהם

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון הקודם (עמ' 67 ואילך) כתב הרב מ.מ.ו. שי' להוכיח שי' אדה"ז בדין בישול בדבר גוש שאינו סובר כשי' הרש"ל (פרק ג"ה סי' מד) ואו"ה (כלל לו דין ז) שאין לדבר גוש דין כלי שני כל זמן שהיד סולדת בו (דליכא דפנות המקררות).

ודייק שני דיוקים בלשון אדה"ז בהל' פסח (סי' תמוז סכ"ב) "אבל אם לא הסיר החטה מן התרנגולת עד שנכנס הפסח אע"פ שהוציא את

(3) ויש להוסיף, שהטעם לזה בפשטות הוא משום דנראה מזה שכל שאר הרחמן שבאים בזמנים מיוחדים יש להם מקום מיוחד ששם הם נאמרים לפי שינויי הזמנים. ויש את אותם הרחמן שיש להם סדר קבוע שנאמרים בכל הזמנים בלי שינויים, ולכן מסתבר שגם בחנוכה כשמזדמן שצריך לומר הרחמן מיוחד לחנוכה, הרי שמקומו בין כל שאר הרחמן שנאמרים בזמנים מיוחדים, ולא ביחד עם אותם הרחמן שנאמרים בקביעות. וגם להעיר ממכתב כ"ק אדמו"ר מהור"צ נ"ע (נדפס באג"ק שלו ח"א עמ' רב ואילך) בענין איך הסדר שאמרים בהרחמן קשור לעשר ספירות ע"ש. וגם זה מסביר למה לא כדאי לשנות שם הסדרים ולהכניס שם לפעמים בהתחלה הרחמן אחר. וק"ל.

התרנגולת מהקדירה קודם כניסת הפסח והניחה בקערה בלא רוטב אם כשנכנס הפסח היתה התרנגולת עדיין חמה בכדי שהיד סולדת בו אפילו לא היתה חמה אלא רגע אחד הרי באותה רגע שבתוך הפסח חזרה החטה ופלטה טעם משהו לתוך התרנגולת ואוסרת את כולה אם התרנגולת היא שמינה ואם היא כחושה צריך להסיר ממנה במקום החטה כעובי רוחב אגודל ולמנהג מדינות אלו שאין מחלקין בין כחושה לשמינה הרי כל התרנגולת אסורה בכל ענין".

א. מההדגשה "חזרה החטה ופלטה" רק "טעם משהו לתוך התרנגולת" היינו שאינה פולטת טעם האוסרת בשאר איסורים, רק "טעם משהו" שאינו אסור אלא בתוך הפסח. ואם ס"ל כדעת הרש"ל ואו"ה, היתה פולטת טעם גמור בתרנגולת - כיון שהוא דבר גוש והיסל"ב.

ב. ממה שהתרנגולת אינה נאסרת מהחטה מיד בהסרתה מהקדירה בערב פסח רק "כשנכנס הפסח", ואם איתא שסובר כדברי הרש"ל ואו"ה היה צריך לאסור מיד בהסרתה מהקדירה וכמ"ש רעק"א בהלכה זו (סק"ח) "דמיד שהוציאו מהרוטב והיא רותחת עם החטה הוי כצלי ונאסר כדי נטילה וששים".

וכתב לבאר טעמא דהלכתא (טעם שלא מוזכר בש"ס ופוסקים ואמרו מדעתו ולכאור' אינו מסתבר כלל), דהגם שיש לתרנגולת דין כלי שני (לאחר שהוסרה מהקדירה) שאינו מבליע טעם גמור לתוך התרנגולת (כיון שאין הדין [לשי' אדה"ז] כשי' הרש"ל ואו"ה), מ"מ כל זמן שהיד סולדת בו הוא מבליע בתרנגולת "טעם משהו" שאינה אוסרת אלא "כשנכנס הפסח".

ומדמה מילתא למילתא (ולענ"ד אינו דומה כלל) ללמוד חומרה זו מהיש מחמירין בדין בשר שנשרה במים צוננים עם חמץ בפסח. ובאמת כבר כתב בזה המג"א בהלכה זו (סק"ט) שאינו דומה "דהתם מיירי במים דהוי לח ויהיב טעמא אבל הכא מיירי שהוציאו התרנגולת מן הקדירה סמוך לערב והניחה לקערה בלא רוטב וכשנכנס הפסח עדיין הי' רותח' דאז אין אסורה אא"כ היס"ב כיון שאין שם רוטב".

וכנראה שנתבלבל הכותב בדיוק הלשון "טעם משהו" שהוא לשון שמופיע בשו"ע אדה"ז בכל הלכות פסח, גם במקומות שישנו טעם גמור. ואינו מתכוון דווקא לטעם שהוא פחות משיעור "נותן טעם" בשאר

איסורים שאינו אסור אלא באיסור חמץ משעת כניסת חג הפסח ואילך. ולכן הדיוק הראשון אינו, דאין ללמוד משינוי לשון אם הלשון אינו שונה כלל מכל שאר המקומות בהלכות פסח, וגם בתחילת סעיף זה כתב הלשון "טעם משהו" גבי דברים שנותנים טעם גמור וכן בהרבה מקומות.

וגם דיוק השני אינו חידוש בדברי אדה"ז ודבריו מועתקים מפי' המג"א הנ"ל בדברי הרמ"א (ס"ג) שגם לדברי המג"א אין התרנגולת נאסרת כשהוציאו מהקדירה קודם הפסח רק "כשנכנס הפסח" ו"עדיין הי' רותח' דאז אין אסורה אא"כ היס"ב כיון שאין שם רוטב", והוא אותו הדבר ממש שהעתיק אדה"ז.

מ"מ טעמא בעי (בדברי המג"א), אי כשי' הרש"ל ואו"ה ס"ל, למה אין התרנגולת אסורה עוד מלפני הפסח? ולמה נאסר רק משעת כניסת החג? וכדיוק רעק"א (הנ"ל).

והנה, המעיין בדברי המג"א יבין שאין כוונתו לפסוק בכל מקום כשי' הרש"ל ואו"ה, ולכן אין התרנגולת אסורה אחרי שהוציאו לפני הפסח (רק בכניסת החג וכמשי"ת). וכדיוק הגליון מהרש"א בשו"ע יו"ד (סי' צד ס"ק לד) שמוכיח ששי' המג"א אינו כדעת הרש"ל ואו"ה בשאר איסורים. והבין זה ממה שהרמ"א הביא שי' המחמירין בכלי שני בפסח הגם שאין הדין כן בכל השנה וגם הרמ"א אינו סובר כשי' זו להלכה גם בפסח רק שמסיים (הרמ"א) "וטוב להחמיר". וכתב המג"א בביאור דברי הרמ"א שלכן יש להחמיר גם כשהוציאו התרנגולת מהקדירה בע"פ והיתה רותחת בכניסת החג כשיעור יס"ב כשי' או"ה ורש"ל. ולכן הביא שיטתם בסוף דבריו "דכתבו הפוסקים ב"ד סי' צ"ד בדבר עב כזה לעולם הוא ככ"ר כ"ז שהיס"ב".

אבל כנראה שחומרה זו אינו אלא בפסח משא"כ בשאר איסורים (וכן באיסור זה בע"פ) שאין שיטת המג"א לפסוק כהרש"ל ואו"ה להלכה ורק משום חומרת הפסח (וראה שו"ע אדה"ז [בתחי' סי' תמז] ג' הטעמים למה החמירו חז"ל באיסור חמץ בפסח לאסרו במשהו) וע"ד שי' הרמ"א בכלי שני (אלא שהרמ"א כתב שרק "טוב להחמיר" והמג"א כתב דינו בסתם). ואדה"ז לא הוסיף כאן כלום מדילי' ורק העתיק מדברי המג"א. (ועיין בדברי הצ"צ [בשו"ת יו"ד סי' סה] שנראה מדבריו שלמד כן בדברי המג"א וראה בספר שבת כהלכה להרב י. פרקש [פ"א ס"ק קיא ואילך ב"ציונים והערות" וס"ק לא ואילך ב"ביאורים" שמפלפל עוד בזה).

אמנם עדיין צ"ע למה כתב המג"א דין זה בסתם (וכן בהעתקת אדה"ז) ולא השאיר פתח להתיר חומרה זו אף בהפסד מרובה וצורך גדול, ונראה כמו שפסק כן מעיקר הדין? ואולי באמת סובר המג"א (וכ"ה שי' אדה"ז) כשי' הרש"ל ואו"ה (בפסח), ומשום חומרת הפסח (כמו שהחמירו חכמים לאסור חמץ במשהו). ועדיין צ"ע.



בענין לימוד התורה לגוי העומד להתגייר ובדברי האג"מ בזה [גליון]

הת' יוסף גליצנשטיין
תות"ל 770

בגליון הקודם (עמ' 63 ואילך) הביא הרב ח.ר. שי' את דברי הגרמ"פ ז"ל, לגבי לימוד התורה לגוי שבא להתגייר "דכיון שבא לגייר, שרי ללמדו תורה", ובהמשך דבריו כותב הגרמ"פ "ובודאי אין לדקדק לצמצם לומר רק מה שמוכרח לידע תיכף, ומה שגורם יותר טעם שיקשה עליו ויפרוש, דהא נעמי אמרה לרות גם איסור תחום שבת שאינו דבר המצוי לבני אדם הכרח לילך יותר מתחום שבת. . וכ"ש שרחוק מאד שיהי' נחוץ לילך תחום שבת דאורייתא שהוא י"ב מיל, שיהי' הכרח להודיע לה בשביל הגרות, לא בשביל שתדע שלא תעבור כיון שלא מצוי. . ולא בשביל דשמה תפרוש בשביל זה דשום גר לא יפרוש בשביל זה דהוא קל לקיימה, וגם לא שייך להודיע דשני קברים נמסרו לבית דין דגם כן אין זה צורך להגרות כלל דזה לא יעשה כלום לפרוש מלהתגייר בשביל זה. ורצתה נעמי להורות לה חומר המצות והאיסורין וחיבותן...". ומכיון שמדבר שאר האחרונים משמע שאין ללמד הגוי תורה קודם גירותן (כשיטת רע"א) דחה הרב הנ"ל את ראיותיו מסיפור נעמי ורות, באופנים שונים.

אך הנה בשיחת יום ב' דחג השבועות תשל"א¹ דיבר הרבי באריכות אודות סיפור הגיור של רות ואשר ממנה ניתן ללמוד לדורות את פרטי

1) נדפסה ב"שיחות קודש" תשל"א ח"ב עמ' 227. ע"פ הוראת הרבי עיבד הרב טוביה בלוי השיחה בלשון הקודש ופירסמה ב"שמעתין". נדפסה גם ב"מקדש מלך" ח"ב עמ' 353 ואילך.

הגיר, יסוד הדברים הוא (כלשונו בהשיחה) ש"נעמי התכוונה להעמיד את רות על אופיה המעשי ואופיה העל שכלי של דת ישראל.

כשנעמי מתחילה להסביר לרות את פרטי התגירות והתקרבותה לעם ישראל היא מתכונת להדגיש לפנייה שני עקרונות חשובים ויסודיים: א. המעשה הוא העיקר. עוד בטרם המתגייר יודע על יסודות האמונה וההשקפה עליו לקבל על עצמו עול מעשי של קיום תרי"ג מצוות.

ב. על המתגייר לדעת שהתורה והמצוות באות ממקור אלוקי שלמעלה מן השכל האנושי, ולכן - אף אם תתעוררנה אצלו קושיות על "אכזרות" התורה כביכול, עליו לדעת שזאת התורה היא נצחיית ואינה נותנת לשינוי כלשהו.

עפ"ז ביאר הרבי את פרטי הדו שיח שהתקיים בין נעמי ורות שדיבורם נסב על ב' פרטים הנ"ל, ואגב זאת יתיישבו מאליהם דיוקי הגרמ"פ הנ"ל.

וזהו סדר הדברים (מתוך "מקדש מלך" ח"ב עמ' 360): "הרי לבית לחם הגיעו" בתחלת קציר שעורים" שלפי פירוש רש"י "בקצירת העומר הכתוב מדבר", כלומר: במוצאי יום טוב הראשון של פסח, ברור, אפוא, ששיחתן - בדרך לבית לחם - התקיימה בחג הפסח או בערב החג, לפיכך העמידה נעמי את רות על חובתה הראשונה כבת ישראל החל מרגע זה, והיא: "אסור לנו לצאת חוץ לתחום". כשהביעה רות את הסכמתה לאיסור זה, מתוך הכרה שאין הבדל בין איסור מדאורייתא לבין איסור מדרבנן, כי שניהם נובעים מאותו מקור אלקי, העמידה אותה נעמי על הצעד המתחייב הבא: מאחר שאסור להמשיך בהליכה יש צורך לחפש מקום ללון. ועל יהודי לדעת שגם בעניני לינה הוא נתון לחובות. ובכך: "אסור לנו להתייחד נקבה עם זכר שאינו אישה" היו לדברים אלה אופי מעשי ומיידי. כמובן. ומשום כך פירטה את פרטי איסור היחוד בהתאם למצב הנתון (ולא כפי שהדברים מנוסחים בגמרא, בפירוש רש"י, כידיעה כללית על איסור היחוד, וכפי שהוא מדאורייתא - יחוד עם אשת איש). רות לא היתה אז אשת איש, ומשום כך נוסחו הדברים כך (גם מן היבום היתה פנויה כיון "שלא היו למחלון וכליון קידושין בהן").

לאחר שרות הביעה הסכמתה גם לכך, ובכך הוסדר הצד האקטואלי, סיפרה לה נעמי על "תרי"ג מצוות" בניגוד לשבע מצוות בלבד שגם בני נח חייבים בהן ובכך הדגישה שוב את ייחודו של עם ישראל במצוות

המעשיות הרבות המוטלות עליו ("עמנו מובדלים משאר עמים בתרי"ג מצוות"), שהן הן העיקר ("ודתיהם שונות מכל עם"). ורק כשהביעה רות את הסכמתה לעיקר זה של המעשה שבמצות בהצהירה: "עמך עמי". תוך הכרה שזה מייחד את עם ישראל בין העמים - רק אז סיפרה לה נעמי על דברים מופשטים הנוגעים לאמונה וענינים שבלב לאמור: המעשה קודם ללב!

בהמשך הדו שיח מעמידה נעמי את רות על האופי העל שכלי של מצוות התורה, לפיהן המדליק גפרור בשבת חייב מיתה, ולא זו בלבד אלא שכל מי שנענש בעונש מוות אשר על פי השכל האנושי כבר קיבל עונשו וכפרתו עדיין קיימת הגבלה על מקום קבורתו. על פי שכל אנושי נראה הדבר כ"אכזריות" בלתי רגילה ובכל זאת חייב המתגייר לדעת כי כל מצוות התורה מדאורייתא ומדרבנן - ניתנו ע"י הקב"ה, ולכן גוי המקבל על עצמו את כל תרי"ג המצוות "חוץ מדקדוק אחד מדברי סופרים" נשאר גוי".

ע"כ דברי הרבי (מתוך מקדש מלך שם).



פשוטו של מקרא

איש על דגלו באותות

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

עה"פ "איש על דגלו באותות לבית אבותם יחנו בני ישראל" (במדבר ב, ב) פי' רש"י "באותות - כל דגל יהיה לו אות מפה צבועה תלויה בו, צבעו של זה לא כצבעו של זה, צבע כל אחד כגוון אבנו הקבועה בחשן, ומתוך כך יכיר כל אחד את דגלו. דבר אחר באותות לבית אבותם באות שמסר להם יעקב אביהם כשנשאוהו ממצרים. יהודה ויששכר וזבולן ישאוהו מן המזרח, וראובן ושמעון וגד מן הדרום וכו', כדאיתא בתנחומא בפרשה זו [במדבר יב]."

הנה רש"י מביא ב' פירושים לתיבת באותות. ויש לבאר, א. מה קשה במילים אלו שרש"י צריך לפרשם. ב. למה צריך להביא ב' פירושים.

והביאור בזה: מה שצריך פירוש, מובן ביותר, שהרי רק בשביל לומר שכל אחד יהי' בסמיכות לדגלו הי' מספיק שיהי' כתוב איש על "דגלו" יחנו בני ישראל, וכמו שכבר נאמר לעיל (א, נב) "וחנו בני ישראל איש על מחנהו ואיש על דגלו לצבאותם", וכאן באה ההוספה "באותות". וגם תיבות "לביית אבותם" לכאורה מיותרים, שכנ"ל גם לעיל (שם) לא מוזכר "בית אבות", ואם מפני שזה דבר המובן מאיליו, הרי גם כאן (ב, ב) זה מובן ואין צורך להזכיר ענין זה, ועל זה פירש רש"י "באותות" שכל דגל כו' כלומר תיבת באותות בודאי מראה על אות (סימן) מיוחד שהי' בדגל.

והנה, הדגל לכאורה לא צריך להיות בגד דוקא, אלא קבוצת אנשים השייכים לענין מסוים יכולים להיקרא דגל.

ולכאורה יש ראי' מתהלים לזה דכתוב בתהלים (כ, ו) "ובשם אלקינו נדגול גו'", וכן להלן ברש"י "כל דגל מהלך לרוח הקבוע לו", הרי שאין הכוונה לבגד של הדגל או למלבוש כפשוטו אלא על קבוצת האנשים*. אבל מכיון שכתוב על דגלו באותות, הנה מזה משמע שהי' דגל (בגד) ממש ובו הי' "אות".

ולכן כתב רש"י "מפה צבועה תלוי' בו". ואם כבר נזקקנו לפירוש המדרש, המשיך (לפחות בקצרה) שאין זה סתם צבע שבחרו, אלא "צבעי כל אחד גוון אבנו הקבועה בחשן".

ומסיים רש"י "ומתוך כך יכיר כל אחד את דגלו", ולכאורה אינו קאי על מה שאמר לפני זה דמכיון שצבע המפה הי' כצבע של האבן לכן הכיר כל אחד דגלו דלכאורה לא כל אחד ידע את הצבע שהי' בחושן המשפט לפי שבטו, ואולי כן נודע להם, ולכאו' מסתבר יותר לפרש שקאי על עצם

(* במצו"ד לתהלים שם פי' נדגול "נלכה בדגלים", וכן שאר הפרשנים שם פי' נדגול, לא שהקב"ה הוא דגל, או האדם, אלא שכביכול אנו נתאסף אל דגלו של הקב"ה, ועד"ז מ"ש רש"י כאן "כל דגל מהלך כו'", אף שהכוונה לאנשים, אין הכוונה שהאנשים הם הדגל, אלא שהם מתאספים תחת הדגל, היינו הבגד. וכן בכל מקום שנוזכר דגל שלא על הבגד עצמו, היינו למה שהבגד ממסל, אבל פשוט שאי"ז שייך לומר שהדגל היינו האנשים עצמם וכפשוט. המערכת.

הענין שהי' צבוע שע"פ הצבע יכיר כל אחד את דגלו שבזה מתבטא ענין "באותות" ש"אות" עושים כדי להכיר.

והנה לפירוש זה אין (כ"כ) קשר ב"אותות" ל"לבית אבותם", שאם האות הוא הצבע של מפה אין צורך לדבר על "בית אבותם", שאם יש "בית אבותם" אין צורך במפה צבועה.

ואף שיש לפרש שהמפה הצבועה היתה כל צבע "לבית אבותם", והיינו כדפרש"י שכל מפה השייכת לשבט פלוני היתה כגוון אבנו הקבועה בחשן, שזאת הכוונה "לבית אבותם".

אבל הרי לא נזכר במפורש בתורה שלכל שבט הי' צבע אחר, וא"כ אין זה כ"כ פשוט בפשש"מ ש"לבית אבותם" היינו הצבע של החשן, וגם שבפשטות "לבית אבותם" הו"ע חשיבות וקשה לומר דבחשיבות של "לבית אבותם" הוא הצבע.

אלא ש"לבית אבותם" קאי על עצם החני' שלהם, שיחנו כל אחד בסביבות שבטו לבית אבותם.

ונמצא לפי זה שתיבת "באותות" הוא כמו מאמר המוסגר, והיינו שפירוש הכתוב הוא "איש על דגלו לבית אבותם יחנו בני ישראל" והדגל הזה הי' לו אותות.

ויומתק עפ"ז מה שרש"י העתיק בפירוש זה רק תיבת "באותות" ולא צירף תיבות "לבית אבותם".

משא"כ בפירוש הב' אומר רש"י "ד"א באותות לבית אבותם באות שמסרו להם יעקב אביהם כו'", הנה כאן העתיק מהפסוק "באותות לבית אבותם", שמראה שלפירוש זה יש קשר בין "באותות" לבין "לבית אבותם" שהאותות האלו נמסרו להם מאבותם, שהכוונה כאן ליעקב אבינו, ומכיון שלא הזכיר את שמו (בפרטיות) כתבה התורה בסתם "אבותם", והאותות הם "שיהודה ישכר וזבולון ישאוהו מן המזרח כו'".

ולכאורה מתוך פירוש זה הרי אפשר להבין למה הוצרך להביא את הפירוש הזה, והיינו כנ"ל שכיון שלא נזכר במפורש שלכל שבט הי' צבע אחר, וגם כנ"ל שלא מסתבר לתלות החשיבות של "לבית אבותם" בצבע, לכן פירש ש"לבית אבותם" היינו יעקב אבינו, והאותות היינו האופן

שאמר להם לישא את מטתו, שיש בזה ענין גדול ביותר, שבלאו הכי לא הי' יעקב מקפיד על זה.

שעפ"ז מובנת גם החשיבות כאן שיחנו לפי אותם האותות.

ואעפ"כ לא העמיד רש"י פירוש זה בתחילה. וי"ל בדא"פ: א. לבית אבותם הוא לשון רבים וכאן נמצא שקאי רק על יעקב. ב. כל ענין זה לא נמצא בתורה במפורש רק ברמז בתיבות "כאשר צום" שלכן לא כ"כ מסתבר לומר שהתורה תכוון ב"באותות לבית אבותם" לענין זה שאינו מבואר בכתוב. ג. גם י"ל שאינו נכנס כ"כ בתיבת "אותות".

שלכן י"ל בדא"פ פירש בראשונה שזה מפה צבועה, שזה יותר מתאים לתיבת "אותות", שענין הצבע הוא אות וסימן.

ואף שאין כבר מובן ענין "לבית אבותם", אבל מ"מ יש מקום גדול לפרש שהכוונה לפי הצבע של אבני החשן ששם קבועים לפי השבטים.

וגם ש(אותות) לבית אבותם בלשון רבים שהם השבטים משא"כ לפי הב' קאי רק על יעקב.

ואולי י"ל גם לפי הב' ש"לבית אבותם" קאי על השבטים, אך שנשאו את ארון יעקב. אבל לכאורה מפשטות לשון רש"י משמע ש"לבית אבותם" קאי על יעקב, (וכנ"ל שלכאורה עיקר החשיבות הוא שיעקב צוה להם את זה שלכן מדגישה זאת התורה).

אלא שמ"מ יש כמה שאלות על הפירוש הראשון, כנ"ל, לכן (כן נראה לומר בדא"פ) הביא פירוש השני.



הטעם שהביא רש"י ב' פירושים ל"ויעפילו"

הנ"ל

עה"פ בפ' שלח (יד, מד) "ויעפילו לעלות אל ראש ההר גו'" מפרש"י: "ויעפילו - לשון חוזק, וכן הנה עפלה אינגרי"ש בלע"ז לשון עזות, וכן עפל בת ציון, עפל ובחן, ומדרש תנחומא מפרשו לשון אופל, הלכו חשכים שלא ברשות".

ויש לעיין הטעם שהביא רש"י ב' פירושים.

ויש לבאר זה דהנה הפירוש הראשון הוא שויעפילו הוא לשון חוזק, וזה גם מובן מתוכן הפסוק(ים), שבפסוקים שלפני זה אמר להם משה שלא יעלו, וא"כ כשכתוב ויעפילו לעלות גו', הרי זה לשון חוזק שהתחזקו כן לעלות.

ולפי שתיבה זו לא נמצאת יותר בתורה, מסתייע מפסוקים בנביאים, ששם נמצאות תיבות בדומה לזה או באותה משמעות.

ורש"י מוסיף (אינגר"ש בלע"ז) לשון עזות, שהרי גם כאן אין זה סתם חוזק אלא (גם) עזות, שהרי משה אמר להם לא לעלות וגם הסביר להם למה לא לעלות, ואעפ"כ התחזקו בעזות לעלות.

ויש לומר בדא"פ שמפני שתיבה זו אינה מוכרת וכנ"ל שאין דוגמתה בתורה, ויש לשאול למה כתבה התורה דוקא בלשון הזה ולא "ויתחזקו" (וכיו"ב) לכן הביא רש"י את המדרש שמפרשו כ"לשון "אופל" הלכי חשכים שלא ברשות" שתיבת אופל מוכרח ומצוי בתורה.

ואולי י"ל שהכוונה היא שבתוך פירוש לשון חוזק (שהרי כתוב ויעפלו ב"ע" ולא ב"א") נמצא הכוונה ללשון אופל, היינו שזה מה שכתבה דוקא בלשון זה הוא כדי לרמז שה"חוזק" הוא באופן של "אופל" (ב"א"), וזה ע"ד לשון נופל על לשון שלשון עופל (ב"ע") דומה ללשון אופל ב"א".

ולהעיר שלשון רש"י "הלכו חשכים שלא ברשות" הוא לכאורה מל' הפסוק בישעי' (ג, י').



פירש"י "והקריב אליו" (במדבר טז, ה)

הנ"ל

עה"פ בפ' קרח (טז, ה) "בקר וידע ה' את אשר לו ואת הקדוש והקריב אליו גו'" מפרש רש"י "והקריב - אותם (וממשיך בלשון הכתוב) אליו", והיינו דמפרש שזה כאילו כתוב בתורה והקריב אותם אליו. ומוסיף "מדרש תנחומא", היינו שכך מדרש זה נלמד בתנחומא.

ומוסיף לבאר "והתרגום מוכיח כן ויקרב לקדמוהי יקרב לשימושיה".

ויש לעיין מה מחדש כאן רש"י במה שמוסיף תיבת "אותם (אליו)" וכי איך אפשר לפרש אחרת? שהרי לפני זה כתוב "בקר ויודע ה' את אשר לו ואת הקדוש והקריב אליו" ובפשטות היינו שאת אשר לו (לעבודת לוי. רש"י) ואת הקדוש (לכהונה. רש"י) יקריב אותם אליו, ומה מוסיף רש"י.

ולא רק שמוסיף תיבת אותם אלא שצריך להסתייע מהתרגום "והתרגום מוכיח כן (שעל והקריב אליו הראשון מתרגם) ויקריב לקדמוהי (ובסוף הפסוק מתרגם) יקרב לשימושה", ולכאורה כל זה מובן מאליו.

וי"ל בדא"פ שיש מקום לפרש "והקריב אליו" שיקריב לפניו קרבנות, ובפרט שחסרה תיבת "אותם", ובאמת הי' כאן הקרבה, קרבנות והקטרת הקטורת.

- וכך פירש בספרונו בד"ה "ואת הקדוש והקריב אליו - מודיע שהוא הקדוש שראוי שיקריב לפניו הקרבנות", הרי שפירש "והקריב" על קרבנות.

ועד"ז תיבות "וואת אשר יבחר בו) יקריב אליו" שבסוף הפסוק אפשר לפרש יקריב אליו קרבנות.

ועל זה הוסיף רש"י באמצע תיבות והקריב אליו תיבת "אותם", שאין הכוונה להקריב קרבנות אליו אלא שיקריב אותם אליו שיקריב את הלויים והכהנים עצמם אל ה', והיינו שהם היו מהעובדים במשכן וכיו"ב.

ומסתייע מהתרגום "קרב לקדמוהי" שלא נזכר כאן ענין קרבנות, אלא עצם הקירבה של הכהנים והלויים אל ה', ועד"ז ב"יקריב אליו" שבסוף הפסוק שמתרגם ויקרב לשימושה הרי שאין הכוונה על קרבנות, כ"א על עצם השימוש במשכן ובמקדש.



שימוש המילה "עד" [גליון]

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

בגליון הקודם (עמ' 79) שואל הרב וו.ר. שי' על פירש"י (במדבר ח, ה) "עד פרח: שהוא מעשה דק שבה הכל מקשה, ודרך עד לשמש בל' זה כמו מגדיש ועד קמה ועד כרם זית", עכ"ל. ומקשה:

א) למה מביא ראי' לשימוש המלה "עד" משופטים בשעה שיש כמה פסוקים בתורה שנאמר בהם "עד".

ב) למה אין רש"י מביא ראי' בכל המקומות בתורה האחרים שדרך "עד" לשמש בלשון זה.

והביאור בזה נ"ל: פשט השימוש של "עד" בענין המנורה שונה מכל שאר המקומות שבתורה, כי השימוש של "עד" כאן פירושו כמו שרש"י כותב שכל המנורה מקשה.

ואע"פ שגם לולא המלים עד ירכה עד פרחת היינו יודעים שהמנורה נעשה כולה מקשה כי מנין לנו לומר אחרת, וכן בשופטים שעשה שרפה בקמת פלשתים הרי דבר טבעי הוא שהאש הולך ומתפשט ומבעיר הכל שנמצא בדרכה, והיינו יודעים שהכל נשרף. משא"כ בכל שאר המקומות הפירוש של "עד" להוסיף דבר שבלעדו לא היינו יודעים:

בפ' לך אברם מסרב לקחת ממנו הרכוש ולו גם דבר קטן ובלתי חשוב כמו שרוך נעל. בפ' בא מכת בכורות תהי' לא רק על בכור אדם כ"א גם על בכור בהמה, וגם על בכור השבי. בפ' משפטים דין תשלומי כפל הוא על כל דבר גניבה. בפ' נשא שילוח טמאים גם לנקבה. ונזיר אסור לא רק בשתיית יין כ"א גם באכילת ענבים. בפ' נצבים כריתות הברית לא רק עם בני ישראל כ"א גם עם גרים כנענים שנתנם משה חוטבי עצים ושואבי מים.

ומכיון שבכל המקומות בא המלה "עד" להוסיף דבר שלא היינו יודעים להוסיף מעצמנו, הרי זה מובן בפשטות ואין רש"י צריך לפרש כלום.



בענין הנ"ל

הת' דוב בער דאלווען
תלמיד בישיבה

א. בגליון הקודם (עמ' 79) העיר הרב ו.ר. שיח' על דברי רש"י (במדבר ח, ה) ד"ה עד פרחת שכותב: "שהוא מעשה דק שבה, הכל מקשה, ודרך עד לשמש בלשון זה כמו מגדיש ועד קמה ועד כרם זית",

עכ"ל. והביא המזרחי שמפרש דמה שהוקשה לרש"י הוא, שבד"כ תיבת "עד" נופלת על המרחק הזמני או מקומי, משא"כ כאן - ולכן הוצרך להביא לו חבר, ומוסיף הרא"ם "ודומה לו מהארז אשר בלבנון עד האזוב אשר בקיר, שפירושו מהעץ היותר גדול עד העץ היותר קטן", עכ"ל.

ומקשה, דהא מצינו כו"כ פסוקים בתורה שנמצא בהם תיבת "עד", ואינו מורה על מרחק זמני או מקומי, וא"כ: א. הול"ל להוכיח מהם, ב. הו"ל לפרש בפסוקים אלו ש"דרך עד לשמש בל' זה". ומביא כדוגמא כו"כ פסוקים, ונסתפק בחלקם, בעיקר אלו שיתבאר לקמן: א. "אם מחוט ועד שרוך נעל" (בראשית יד, כג). ב. "מבכור פרעה . . עד בכור השבי" (שמות יב, כט). ג. "משור עד חמור עד שה" (שם כב, ג).

ב. ותמיהני על הכותב הנכבד שלא טרח לעיין במפרשי רש"י השונים, דלו השכיל לעשות כן היה מגלה שכבר קדמו ה'באר בשדה'. אך כיון שגם בדבריו יש מה להשיב, לכן אבאר הדברים על הסדר.

דזה לשון הפסוק: "וזה מעשה המנורה מקשה זהב עד ירכה עד פרחה מקשה היא וגו'" ופירש"י: "עד ירכה - שהוא אבר גדול. עד פרחה - שהוא מעשה דק שבה הכל מקשה, ודרך עד וכו'". והיינו דברש"י ישנם ב' חלקים חלק הא' הוא בהמשך לדיבור שלפנ"ז, והוא מפרש מה רצה הכתוב כשאומר "עד ירכה עד פרחה", ולאח"ז מפרש את השימוש של התיבה "עד" בענינו.

והמזרחי פ' בדבריו, שהוקשה לו מה שאינו מפרש המרחק זמני או מקומי, ולכן מפרש דאעפ"כ כן דרך המקרא, והמשמעות של המילה היא לציין מן הגדול ועד הקטן.

לפי דבריו מובן, שאין כל קושי מהפסוק הראשון שמציין הרב הנ"ל (וכן שאר כל הפסוקים שציין, שהם שווים בענינו לפ' זה, משא"כ ב' הפסוקים האחרים, כפי שיתבאר לקמן), שכן שם אין מטרת הכתובים לתאר מרחק מסוים - דאין כל מרחק בין חוט לשרוך נעל, ואינו כולל בזה כלום, והשימוש של התיבה "עד" שם, אינה אלא במקום המילה "או" וכדו', ולכן, כנראה, רש"י אי"צ לפרש בכל הפסוקים שציין שם, שזהו כמו "או" כיון שהדבר פשוט, כמו שרואים בפסוק זה שא"א לפרש

(1) ממשמעות המשכיל לדוד נראה שאצלו היו שני הדיבורים בד"ה אחד, ע"ש.

אחרת. אמנם בנדרו"ד א"א לפרש כן, דהא רש"י הכריח קודם לומר ש"עד ירכה עד פרחה", הכוונה היא לומר מן האבר הגדול עד מעשה דק, ולכן הוצרך להביא הפסוק מס' שופטים שגם שם התיבה "עד" באה לתאר מרחק - אמנם לא מרחק זמני או מקומי, וגם לא מרחק מן הגדול עד הקטן, אלא מהקל אל הכבד, והוא: דהתם מדובר בשמשון ששרף שדמות פלישתים, וע"כ כותב ששרף מהדברים שקל לשרוף, גדיש וקמה, שהם דברים יבשים ונוחים להבעיר (ודרך אדם הכועס על חברו להבעיר תבואתו כדמצינו בדחז"ל כו"כ פעמים הביטוי "שורף גדישו של חברו" [ב"ק ד, א] וכיו"ב) - ועד דברים שאין נוה לשרוף, כרם זית (שהוא ירוק ולח, ובכלל עצים אינם נדלקים בקלות כ"כ). הצד השווה שבין "עד ירכה עד פרחה" ובין "עד קמה ועד כרם זית", ששניהם באים לתאר מרחק עניני ורוחני, לא מרחק גשמי (מקומי) או זמני, ולזה הוסיף המזרחי פסוק מדילי' שם ג"כ מובא מרחק עניני מן הגדול אל הקטן".

ג. אמנם דברי המזרחי צ"ב מכמה פנים: א) מה לא ברור כשבמרחק מגדול לקטן יאחז הכתוב בלשון "עד", במה שונה הוא לענין זה ממרחק גשמי ממקום א' למקום שני, הלא כשם שישנו מרחק גשמי, שהוא ממקום למקום, כמו"כ ישנו מרחק רוחני והוא בדרגא, והרי זמן גם הוא אינו גשמי (אם כי זמן ומקום תלויים זב"ז כידוע) ואעפ"כ מייחסים לו השימוש בתיבת "עד" בלי פלא, ועכ"פ הדבר מובן לכל בר בי רב שאין כל תמיה בשימוש התיבת עד לתאר מרחק רוחני, ולכאן אי"צ לטרוח למצוא לו חבר.

ב) יתירה מזו, וכמו שהקשה הרב הנ"ל, נמצא בתורה גם פסוק המתאר מרחק רוחני והוא: "מבכור פרעה . . . עד בכור השבוי" (אלא שהוא לא שת לבו להבדיל בין פסוק זה לשאר הפסוקים שהביא).

ג) הרא"ם מתייחס בדבריו רק לתיבת "עד" השני - עד פרחה, ולא לתיבת "עד" הראשון - עד ירכה, ושם לא שייך לפרש כדבריו, דהא לא נזכר דבר לפנ"ז.

ד) כל הנמצא בפירש"י עה"ת יודע, שכשרש"י אומר "דרך המקרא לדבר כן" וכיו"ב, הכוונה היא שהדבר הוא כעין תיקון הלשון (ראה לדוגמא שמות (יד, כח) "לכל חיל פרעה: כן דרך המקראות לכתוב למ"ד

יתירה"; שם (טו, ה) "יכסימו: כמו יכסום והיו"ד האמצעית יתירה בו ודרך מקראות בכך" ועוד), והיינו שהוא כמו מיותר, אבל בנדו"ד הרי"ז ממש כמו עד שבכל מקום, שבא לתאר מרחק, ואינו מיותר כלל!

ד. והנה, ה"באר בשדה" על אתר כתב וז"ל: "אע"ג דמצינו מילת עד שנאמרה אפי' במקום שאינו מרחק זמני או מקומי, כמו מקטון ועד גדול מנער ועד זקן מבכור פרעה עד בכור השבי, היינו דוקא היכא דליכא אלא עד אחד אבל הכא דקאמר עד ב' פעמים, עד ירכה עד פרחא קשה, ולזה הביא רבינו חבר לזה מגדיש ועד קמה ועד כרם, דגם התם איכא תרתי עד ואין דמיון לזה מ"ש הרא"ם מן הארז אשר בלבנון עד האזוב, דזה אינו מסוג זה דהתם ליכא אלא עד אחד והו"ל כמו מקטון ועד גדול, ובמקום הוזכר עד עד ב' פעמים צריך לפרש עד הראשון שהוא כמו "מן" כמו וישקף בעד החלון שפרושו מן החלון כמ"ש השרש והכא עד ירכה ר"ל מן ירכה עד פרחא, והתם מגדיש ועד קמה ר"ל מגדיש ומן קמה עד כרם זית" עכ"ל.

כרם, גם בדבריו יש לעיין, דהרי לדבריו פירוש רש"י על המילה עד אינו שייך כלל לתיבת עד השני, דבו לא הוקשה כלל, כ"א רק לפרש את תיבת עד הראשון, שהוא לכאן מיותר, ומפרש שהפי' הוא כמו "מן", וא"כ רש"י היה צריך לפרש זה קודם שמפרש מהו עד ירכה עד פרחא - מהגדול אל הקטן, וגם דהו"ל לכתוב זאת בדיבור בפ"ע, כיון שאין לו כל שייכות לענינו.

ועוד, שעדיין קשה קושיא ד' הנז"ל, דהלשון ו"דרך עד לשמש בל' זה" משמע דזהו כעין תיבה יתירה.

לכאן' היה נראה להקשות עוד על דבריו, מהפסוק הג' שהביא הרב הנ"ל "משור עד חמור עד שה, שגם שם נזכרה תיבת עד פעמיים, דהו"ל

(3) ואף שיש לומר שרש"י נזקק לזה רק לבסוף, כיון שה'חבר' שמביא הולך על זה הדרך, היינו שמביא בתחילה "עד" שמשמע "מן" ואח"כ עד נוסף שפירושו מן הגדול אל הקטן. הרי הא גופא צ"ב, הלא לדבריו היה יכול רש"י להביא הפסוק בעד החלון שמשמעו "מן" כפי שמציין (לא ידעתי מאיזה ספר מביא, ובמצודת ציון פי' "בעד: נגר"), ולמה אכן הוצרך רש"י להביא פסוק הדומה לפסוק שלנו גם בכך שיש בו עוד תיבת "עד" שפירושו הוא כפשוטו, הלא מדבריו יוצא שאין כל קשר בין שני התיבות "עד", אלא זאת שההכרח שלנו לפרש עד כמו "מן" הוא כשיש ב' עד.

לרש"י להוכיח ממנו (ויתרה מזו, שהיה לו לפרש כן שם, ולא לחכות לפ' במדבר). אך באמת ליתא לקושיא כלל, וכמו שכבר הזכרנו לעיל לגבי הפסוק "מחוט ועד שרוך נעל", וכן שאר הפסוקים שהקשה מהם הרב הנ"ל, דאינם שייכים לעניננו כלל, דהתם תיבת עד (בב' הפעמים) משמשת במקום "או" וכדומה, משא"כ בנדו"ד רש"י מוכרח לפרש שכוונתה לתאר המרחק כנ"ל⁴.

ה. וע"כ נראה לומר ביאור חדש, בתיווך ב' הפירושים דהרא"ם והבאר השדה, ובתוספת פנים חדשות.

והיינו, דבאמת קושיית רש"י היא על ה"עד" הראשון כדברי הבאר בשדה, אלא דחכה עד אחר ה"עד" השני, כיון דהעד השני הוא הוא הפי' בהעד הראשון, והיינו מן הגדול אל הקטן, ובאמת לא הוצרך לזה, אלא ד"דרך עד לשמש בלשון זה".

פירוש הדברים :

ברור לכל שכוונת המקרא הוא לומר שמירך המנורה - שהוא אבר גדול, ועד פרוחה - שהוא מעשה דק, הכל מקשה, ולצורך זה יכל הפסוק לכתוב רק "מירכה ועד פרוחה", וזה הוקשה לו לרש"י, מפני מה נצרך ה"עד" הראשון. ומיישב דבאמת מיותר הוא, אלא ש"דרך עד לשמש בלשון זה", וכמו שמצינו עוד מקום בו תיבת "עד" משמשת - כמו אצלנו - מן הגדול אל הקטן, ונוסף לפניו "עד" אחד שהוא מיותר, והוא הפסוק "מגדיש ועד קמה ועד כרם זית", שהרי גדיש וקמה שניהם נשרפים בקל, וא"כ הם שווים, ואין מתאים לכתוב "עד" ביחס זה שם, משא"כ "עד" כרם זית הוא מובן - דהוא מן הקל אל הכבד, כנ"ל דכרם קשה להבעיר,

4 ואין לומר דגם שם תיבת "עד" באה לומר מן הגדול (שור וחמור) עד הקטן (שה), דא"כ היינו דהפסוק כולל בדבריו את כל סוגי הגניבה שחייב עליהם כפל כשנמצא בידו, וזה אינו דהא גם על דברים שאין בהם רוח חיים חייבים עליהם (ויתירה מזו, שהם גם דברים קטנים יותר משה), וכמו שכותב רש"י שם "כל דבר בכלל תשלומי כפל בין שיש בו רוח חיים בין שאין בו רוח חיים שהרי נאמר במקרא אחר על שה על שלמה על כל אבדה וגו' ישלם שניים לרעהו" וק"ל.

ובאמת כוונת הפסוק היא לומר "מגדיש וקמה ועד כרם זית" אלא דמוסיף "עד" לפני קמה דדרך לשון עד לשמש כנ".

ועפ"ז מובן מדוע רש"י לא יכול לכתוב זאת קודם שביאר מהו "עד ירכה עד פרחו", שהרי ה"עד" הראשון הוא בעצם קשור והמשך לעד השני, וכן מובן הלשון "דרך עד לשמש בלשון זה", שאין רש"י מפרש תיבת "עד" בענינו, אלא דאה"נ שאין לה פירוש ורק שכ"ה דרך המקרא. ועי"ז סרו כל התמיהות על פירש"י.



היום יום

היום יום – כד סיון

הרב מיכאל אהרן זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

ב"היום יום" - כד סיון (עשר ימים לפני ג' תמוז) כותב הרבי: "השואל במה היא ההתקשרות שלו אלי מאחר שאין אני מכיר פנים... ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה, כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות ומתחבר עם ידידי אנ"ש ותלמידי התמימים יחיו בלימודם ובהתוועדותם, ומקיים בקשתי באמירת תהלים ובשמירת זמני הלימודים, הנה בזה היא ההתקשרות".

"ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה"

ויוכן בזה בהקדם שישנם ג' ענינים - תכונות בענין התורה: א. שזהו מהעצם שלמעלה מגילויים. ב. אין בו שינויים מתחילה ועד סוף וכמרומוז באותיות דאמ"ת, א' מ' ת'. ג. קו האמצעי. ובעצם כהנ"ל תלויים זה בזה.

(5) משא"כ בפסוק "משור עד חמור עד שה" שם ב' ה"עד" אינם שייכים לתאר מרחק, לכן צ"ל דשניהם משמעותם "או" כנ"ל, וא"א להוכיח דא' מיותר.

א. המשכת העצם

ויובן ע"פ מ"ש במאמר ד"ה קרוב ה' לכל קוראיו תשח"י: "ורבינו פירש בתניא דמ"ש יקראוהו באמת היינו שקורא להקב"ה ע"י התורה דוקא, דאין אמת אלא תורה, והיינו שע"י הקריאה באמת שהו"ע התורה, אזי הוא קרוב לכל קוראיו בלי הגבלות כלל...

ועד"ז יובן למעלה שאוא"ס מאיר בכתר בקירוב מקום, דהגם שהכתר הוא באין ערוך לאוא"ס, מ"מ מאיר בו אוא"ס בקירוב מקום, והיינו, שאינו דומה להמשכת האור בבינה, שהאור בא ע"י כו"כ מדריגות וממוצעים, משא"כ בכתר נמצא העצם כמו שהוא. וגם בחכמה מאיר אוא"ס בקירוב מקום. . כיון שהחכמה היא בביטול, וכמ"ש רבינו בשם מורו שמדריגת החכמה הוא ההרגש שהוא לבדו הוא ואין זולתו, הנה מצד הביטול דחכמה מאיר בה אוא"ס בקירוב מקום, וכמ"ש מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח. משא"כ בינה שהיא בבחי' מציאות והתפשטות, מאיר בה אוא"ס בריחוק מקום...

ועד"ז יובן בתורה, דהגם שהתורה היא באין ערוך לאוא"ס, מ"מ, יש בה העצם, וכמ"ש ותורה אור, שהתורה היא אור שמגלה את העצם. . שבכתר הוא בהעלם, סתימא דכל סתימין, ובחכמה הוא בגילוי. . והיינו, שענין החכמה הוא לגלות את העצם שנמצא בכתר בהעלם. וזהו מ"ש ותורה אור, שענין התורה הוא אור שמגלה את העצם..."

ב. העדר השינויים מאל"ף ועד תי"ו

"והנה ענין זה שבתורה נמצא העצם, הוא בכל המדריגות שבתורה בשוה, והיינו, שכל חילוקי המדריגות שבתורה הם רק בהגילויים דתורה, אבל העצם דתורה הוא בכל מקום בשוה. וזהו שהתורה נקראת אמת, דאין אמת אלא תורה..."

ג. קו האמצעי

"...וזהו גם מה שהתורה היא בקו האמצעי, וידוע מעלת קו האמצעי ששורש המשכתו הוא למעלה מב' הקוין, בבחי' פנימיות הכתר. והיינו, שעם היות שגם שאר הקוים שרשם בכתר, מ"מ, שרשם הוא בחיצוניות הכתר, אבל קו האמצעי שרשו בפנימיות הכתר, דהיינו בהעצם. ומצד

שייכותו להעצם, אין בו התחלקות מדריגות כלל, והוא בריח התיכון המברית מן הקצה אל הקצה, והיינו, שהעצם שנמצא בקו האמצעי הוא בכל המדריגות בשוה".

ועפ"ז יש לבאר שע"פ שנת"ל ענין איכות של עצם שבתורה, הנה כמו"כ בנוגע להתקשרות לצדיקים שדומים לבוראם, נהי' מזה התקשרות האמיתית לנשיא הדור.

"בלימודם"

ויש להעיר מדוגמא לזה, עפמ"ש הרבי בקשר לאחדות הנפעל ע"י לימוד התורה שע"י לימוד התורה הנה מכיון שענין התורה הוא שהתורה היא תורה אחת הנה עי"ז מתאחדים ישראל בתכלית השלימות (ראה לקו"ש חל"ב עמ' 271 ואילך). וכן מה שלא יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו וכפי שנתבאר במאמרי חסידות (ד"ה אל יפטר וכו' תשל"ב ועוד) שע"י דבר הלכה מתאחדים שני האנשים יחד.

"ובהתוועדותם"

ויש לומר שזה בא להדגיש עוד יותר האחדות הן בגשמיות והן ברוחניות:

א. בגשמיות - עפמ"ש הרבי בכמה שיחות, שע"י התוועדות נפעל כמאחז"ל גדולה לגימיה שמקרכת וכו'.

ב. ברוחניות - עפמ"ש במכתב קדש (אג"ק כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ח"ב עמ' תשנו): "...בהתוועדות חברים רעים האהובים . . תכלית הכוונה בזה . . לבוא לידי עבודה מעסק החסידות (לבד מה שיש בזה ענין להוציא נגעי הלב הצפון וטמון לידע החסרון, ולהתעורר לתקן ואיך לתקן וכו'. וגם יש בזה מה שמחדדים זה את זה מיא רייבט אפ די ביינער מהחלודה שעליהם...

די זאך פון פארבריינגען הוא מעיקרי הענינים בעסק החסידות . . התעוררות הלב הן בשעת מעשה דנכנס יין יצא סוד, והן בהתעוררות עבודה בתפלה וכה"ג והו"ע גדולה שימושה וכו'".

בסיכום יוצא מזה כמה תוצאות טובות: א) שאחד מעלה את השני מירידתו, גמ"ח רוחנית. ב) עבודת התפלה.

ועפ"ז נמצא ש"בלימודם ובהתוועדותם" כולל בעצם תורה עבודה וגמ"ח. ועוד יותר: שגדולה שימושה יותר מלימודה.

ועפ"ז מובן היאך ש"לימודם והתוועדותם" נוגע להתקשרות כיון שזה פועל אחדות החסידים ובמילא גם כמ"ש אדה"ז באגה"ק הידועה (קו"א סי' לא) שאחדות האברים פועל קשר חזק עם הלב, שבנמשל זהו אחדות ישראל וחיזוק השכינה. ועד"ז בנוגע לאחדות החסידים שמביאה להתקשרות להרבי.

"ומקיים בקשתי באמירת תהלים"

יש להעיר ע"ד הרמז ש"כד סיון" עולה בגימט' מאה וחמשים (150) כמנין ק"ן (150) קאפיטלעך תהלים.



שזנות

משיח שרי חד ואסיר חד

הרב יהודה ליב גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בסנהדרין (צח, א) איתא ע"ד משיח ד"יתיב ביני עניי סובלי חלאים וכולן שרו ואסירי בחד זמנא [מתירין כל נגעתן ביחד ומקנחין אותן וחוזרין וקושרין אותן. רש"י], איהו - משיח - שרי חד ואסיר חד אמר דלמא מבעינא דלא איעכב [שרי חד: נגע ומקנחו וקושרו ואח"כ מסיר האחר ועושה כן ואינו מתיר שני נגעים יחד דסבר אי בעי לי לצאת וליגאל את ישראל לא איתעכב כדי קשירת שני נגעים. רש"י].

בקשר לזה, סיפר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: כ"ק חותנו אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע סבל מליחות ברגלים והיו צריכים לקשר תחבושת עליהן בכדי לספוג הליחות, אבל מכיון שבמשך הזמן נרטבו התחבושות, וגרמו יסורים, מזמן לזמן היו צריכים להסיר הרטובות ולקשר חדשות יבשות. אלו שטפלו בזה, רצו להסיר בבת אחת הרטובות בכדי להקל מעל הרבי היסורים שהן גורמות, אבל הרבי לא הסכים ואמר מקודם להסיר מרגל אחת ולקשר החדשה, ואח"כ להסיר מהשני וכו'. וטעמו ונימוקו עמו:

הלא אפשרי ביותר אשר בין רגל אחת להשני' יבוא משיח, אינו רוצה שבנ"י ישארו בגלות בשבילו אפילו עוד רגע נוסף בכדי לקשר התחבוסת על השני'.

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הוסיף: (א) הנהגה זו היא בדיוק הנהגת משיח הנזכר לעיל, זוהי הוכחה גמורה שהרבי הרי"צ הוא המשיח של הדור. (ב) מזה רואים עד כמה הי' אפגעלייגט (מונח) אצל הרבי הרי"צ שמשיח יכול להתגלות בכל רגע.



"יצאתי מרפש מעמדי ומטיב מצבי"

הרב גרשון שוסטערמאן
ל.א. קליפארניא

בימים אלו - בין ט"ו סיון ל"ב תמוז - כאשר הימים ההם נזכרים ונעשים, הרבה מהתמימים ואנ"ש קוראים רשימת המאסר מאדמו"ר בעל המאסר והגאולה, הרשימה נדפסה בלקוטי דיבורים ח"ד ליקוט לד ואילך (ולאחרונה גם בספר השיחות תר"פ - תרפ"ז עמ' 119 ואילך).

הנני להעיר על מה שנלפע"ד טעות הדפוס שכדאי לשים לב לה.

בלקו"ד שם עמ' תרכד (ובסה"ש תר"פ - תרפ"ז עמ' 194) מתאר הרבי מוהררי"ץ נ"ע מחשבותיו אודות מצבו, ושפרץ בבכי כו', ואח"כ התבונן במחשבות נשגבות והעלהו וכו' עיי"ש. וז"ל שם: "וברגע זו יצאתי מרפש מעמדי ומטיב מצבי", ואינו מובן מהו טיב מצבי, איזה טוב הי' בזה? ולכאור' טעות סופר נמצא כאן וצ"ל "ומטיט מצבו" והרי זה ע"ד שהי' כתוב: מרפש וטיט מעמדי ומצבי (ונתחלף טי"ת בה"א) ואז הכל מובן ופשוט.



טעם ל"שבע ברכות" האחרון במקום רוחני

הרב דוד קרץ
עפולה, אה"ק

בגליון הקודם (עמ' 88) הביא הרב מ.מ.ל. שי' את המובא בקונטרס 'שמחת עולם' (קה"ת תשנ"ד) עמ' 88: "את ה'שבע ברכות' האחרון

עורכים הנמצאים בסמיכות מקום ב"בית חינו" - בית רבינו שבבבל: ובכל שאר המקומות משתדלים שיהיה זה בשיבת "תומכי תמימים", "בית ליובאוויטש" וכיוצא בזה".

וביאר טעם למנהג זה.

ולהעיר ממה שכתבתי בחוברת 'הכנות לחתונה' (ע' 72 במהדורת אדר תשס"ו): "אחת מסעודות ה'שבע ברכות' תהי' ב 770 או ב'תומכי תמימים', אך לאו דוקא ביום האחרון".

ובהערה שם:

"לדברי הרי"ל גרונר שי': "הרבי רצה שיום אחד מהז' ברכות יהיה בתו"ת אבל אין שום עניין דווקא ביום האחרון". ולהעיר שב"שמחת עולם" מביא שיש כן ענין ביום האחרון אבל המקור לסיפור הוא הרה"ח ר' יעקב עמנואל שי' שוחט מטורונטו. "התקשרתי אליו כדי לוודא את הסיפור ממקור ראשון, והוא אמר לי: יש אנשים שומעים משהו ועושים מזה כל מיני פירושים: ומעשה שהיה כך הי': הדוד שלו זה הרב חדקוב. הוא הציע לו לעשות את השבע ברכות ב 770. (שאגב, הי' ביום האחרון), זה היה לפני מנחה וכשהרבי נכנס לתפילה ושאל מה זו השירה? אז הרב חדקוב ענה שיש שבע ברכות, והרבי ענה "כיוונתם לדעת גדולים", ויש בזה כמה פירושים... [ממכתב אחד החתנים אייר תשס"ד]".



אכיש – אחיו של גלית? [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון תתקלט (עמ' 142) הביא הרב י.ש.ג. שי' המובא בתהילים "אהל יוסף יצחק" כהקדמה לפ' נו "זה המזמור אמר, כשהי' אצל אכיש אחיו של גלית, ומבקשים אותו להרגו, והתנצל עצמו כו" (וראה בגליון הקודם עמ' 89 ע"ד הקדמות אלו), והקשה מאין המקור שאכיש הי' אחיו של גלית עיי"ש.

ובהערת המערכת כתבו לתרץ דהרי גם המשך הלשון "ומבקשים אותו להרגו" קשה, דלא נתבאר מי המבקשים, דאי קאי על אכיש הול"ל בלשון

יחיד, וע"כ י"ל בב' אופנים: א) "כשהי' אצל אכיש אחיו של גלית, ומבקשים אותו כו" - היינו כאילו הי' כתוב "והיו אחיו של גלית אצל אכיש ומבקשים אותו כו", דלפ"ז מובן הלשון "ומבקשים" דקאי על אחיו של גלית, וגם מתורץ קושיית הרב הנ"ל דאין אכיש אחיו של גלית. (ב) באו"א קצת דצ"ל "כשהי' אצל אכיש, והיו אחיו של גלית, ומבקשים אותו כו". דלאופן הא' אי"צ לשנות הגירסא, אך לאידך דוחק לומר ד"כשהי'" לא קאי על דוד, אכן לאופן הב' "כשהי'" קאי על דוד, אך צריך לשנות קצת. עכת"ד.

ולמעור מפרש"י לתהילים שם "על עצמו אמר שהי' רחוק מארץ ישראל אצל אכיש והיו אחיו של גלית מבקשים רשות מאכיש להרגו שנאמר הלא זה דוד מלך הארץ (ש"א [כ"ח וצ"ל] כ"א) וכו'".

ויתכן לומר דלשון ההקדמה מבוסס על פרש"י עה"כ, דה"ה ממש כעין לשון רש"י, ואם כן יש להביא רא"י מזה כאופן הב' הנ"ל.



לזכות

הרך הנולד שיחי'

לרגל הולדתו

ביום ה' יום הבהיר כ"ח סיון ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה

וירו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריו

הרה"ת ר' יהושע וזוגתו מרת שרה ברכה שיחיו

מרזוב



נדפס ע"י

הרה"ת ר' יצחק מאיר

וזוגתו מרת חנה רבקה שיחיו

גורארי'

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
יום ההילולא ג' תמוז



ולזכות
מנחם מענדל שיחי'
ליבא שתחי'
חי' מושקא שתחי'
דוד שלמה שיחי'
לברכה והצלחה רבה בגו"ר



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

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יום ההילולא ג' תמוז



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' רפאל שלמה

וזוגתו מרת חי' ומשפחתם שיחיו

דרימער

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יום ההילולא ג' תמוז



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יוסף יצחק

וזוגתו מרת מרים ומשפחתם שיחיו

גורארי'

לעילוי נשמת
הור"ח אי"א ר' שמעון אלחנן
ב"ר שמואל הלוי

סאסקינד
נפטר ביום י"ב תמוז תשמ"ב
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' משה גבריאל הלוי
וזוגתו מרת גיטל שיחיו
סאסקינד

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יום ההילולא ג' תמוז



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' כתריאל

וזוגתו מרת חנה עלשה ומשפחתם שיחיו

שם-טוב

לזכות הילדה

נענא נחמה שתחי'

לרגל יום ההולדת ביום ב' תמוז

ולזכות אחותה **האדעס** שתחי'

ולזכות אחיה **דוב הלוי** שיחי'



ולעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת אי"א וו"ח

ר' אהרן הלוי

ב"ר הרה"ח הרה"ת ר' **אברהם הלוי** ז"ל

פאפאק

נפטר ביום י"ג תמוז ה'תשל"ז

ת.נ.צ.ב.ה.

שליח כ"ק אדמו"ר - פילאדעלפיא



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' **דוד אליעזר הלוי**

וזוגתו מרת **שרה רחל** שיחיו

פאפאק

לזכות
החתן התמים
הרב יוסף יצחק שיחי'
העכט
והכלה מרת חנה שתחי'
סטאק

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום א' י"ז סיון ה'תשס"ז
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' חיים וזוגתו מרת מרים רבקה שיחיו העכט
הרה"ת ר' בנציון וזוגתו מרת מוסיא שיחיו סטאק

לזכות
החתן התמים
הרב חיים לייב שיחי'
הלל
והכלה מרת חנה מיכלא שתחי'
זלמנוב

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שלישי כ"ו סיון ה'תשס"ז
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת פייגא שיחיו הלל
הרה"ת ר' ישראל וזוגתו מרת שרה שיחיו זלמנוב

לזכות

החתן התמים

הרב בנימין שיחי'

והכלה מרת חנה שתחי'

קאסאווסקי

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

ביום ראשון כ"ד סיון ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י משפחתם שיחיו

לזכות התמים
מנחם מענדל שיחי'
לרגל היכנסו לעול מצוות
ביום בדר"ח תמוז ה'תשס"ז
יה"ר שיגדלו להיות חי"ל
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות
רחל שתחי'
רייזל שתחי'
לוי יצחק שיחי'
ניסן שיחי'
לברכה והצלחה רבה בגו"ר



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' אבא אליהו וזוגתו מרת מינא בוניא שיחיו
דייטש

לזכות

החתן התמים

הרב **יצחק אליעזר שיחי'**

והכלה מרת **אסתר גאלדא שתחי'**

גראסבויים

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

ביום חמישי כ"ח סיון ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' זלמן אהרן וזוגתו מרת **אסתר רחל שיחיו גראסבויים**

הרה"ת ר' **נטע זאב** וזוגתו מרת **רחל לאה חנה שיחיו שם-טוב**

לעילוי נשמת
התמים היקר הקדוש אברהם אליעזר הי"ד
בן הרה"ח הרה"ת ר' משה פסח שיחי'
גאלדמאן

תלמיד ישיבתנו
נרצח בימי עלומיו
בן י"ז שנה
ביון ז"ך סיון, ה'תשל"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' משה ב"ר דובער ז"ל לברטוב
עסק בצ"צ בהחזקת והפצת היהדות ברוסי' הסובייטית
בהנהלת מוסד לשכת עזרת אחים
נפ' ה' אלול תשס"ה

ולעילוי נשמת
אביו הרה"ח הרה"ת ר' דובער ב"ר
שאול הי"ד לברטוב (קאבילאקער)
נאסר והוגלה עבור התעסקותו בהחזקת והפצת היהדות
ברוסי' הסובייטית ונפטר בגולה
ז' אלול תש"ט הי"ד

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י
הרה"ת ר' דובער וזוגתו דבורה לאה ומשפחתם שיחיו
לברטוב

ולזכות

הילדה **דבורה לאה תחי'**

בת הרה"ת ר' יהודה ליב וזוגתו מרת חנה שיחיו **שפירא**

ולזכות

הילדה חי' **מושקא תחי'**

בת הרה"ת ר' שלום דובער וזוגתו מרת חנה לאה שיחיו **שפירא**

ולזכות

הילדה **זעלדא תחי'**

בת הרה"ת ר' יצחק וזוגתו מרת חנה שיחיו **איטקין**

ולזכות

הילדה חי' **מושקא תחי'**

בת הרה"ת ר' אליהו חיים יצחק וזוגתו מרת ביילא שיחיו **פולטראק**

לרגל הולדתן בשעטו"מ

יה"ר שהוריהן ירוו מהן רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלן לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריהן שיחיו



נדפס ע"י הוריהן וזקניהן

הרה"ת ר' נחמן

וזוגתו מרת העניא שיחיו

שפירא

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יום ההילולא ג' תמוז



ולזכות

הרה"ח ר' יוסף שיחי' זאקאן

לרגל יום הולדתו ביום י"א תמוז

לשנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר

וזוגתו מרת מישל שתחי'

לברכה והצלחה רבה בגו"ר



ולזכות ילדיהם

הת' נפתלי שיחי'

לונה שתחי' לרגל יום הולדתה ביום כ"ב תמוז

הת' יצחק שיחי' לרגל יום הולדתו ביום ט' תמוז

הת' מנחם מענדל שיחי' לרגל יום הולדתו ביום כ"ט תמוז

ישעי' שיחי' לרגל יום הולדתו ביום כ"א תמוז

גיסא נעמי שתחי'

יה"ר שישלח השי"ת ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם ושיהי'

להם שנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר

והוריהם שיחיו יזכו לרוות מהם רוב נחת חסידותי

מתוך אושר ושמחה תמיד כה"י לאויוש"ט

לזכות

הילד חיים לייב שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ

ביום ב' כ"ה סיון ה'תשס"ז

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות אחותו אסתר לאה שתחי'



ולזכות

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על משרתו

וימשיך להרביץ תורה ברבים ולקדש שם שמים ברבים,

כפי רצון כ"ק אדמו"ר, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' נחמן וזוגתו מרת עלקי שיחיו

אבענד

מוקדש

לחיווק ההתקשרות
לב"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
יום ההילולא ג' תמוז



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' משה אהרן צבי וזוגתו מרת רבקה רות שיחיו וויים
שלוחי כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפארניא

ולזכות ילדיהם

התמים שלום אליעזר שיחי'
לרגל הכנסו לעול מצוות
ביום אדר"ח תמוז ה'תשס"ז
יה"ר שיגדלו להיות
חי"ל

ברצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מנחם מענדל שיחי'

יונה מרדכי שיחי'

וחנה פערל שתחי'

לברכה והצלחה רבה בגו"ר