

קובץ
הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ



שנה כח גליון טו [תתקלט]
חג השבועות



יוצא-לאור על-ידי
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי ברוקלין, ניו יארק
שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה
מאה וחמש שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

קובץ
הערות וביאורים



שנה כח גליון טו [תתקל"ט]

חג השבועות



ב"ה
חג השבועות
ה'תשס"ז
גליון טו [התקלט]

תוכן הענינים

גאולה דמשיח

- 1..... סדר הקרבת חטאת ועולה לע"ל.
7..... ביאת אליהו לפני "יום שבן דוד בא"

לקוטי שיחות

- 8..... שתהיו עמלים בתורה
11..... צדקה סתם ולקט שכחה ופאה
14..... השבת הראשונה שלאחר מ"ת
16..... בענין הנ"ל
19..... ל"ג בעומר - התחלת "נהגו כבוד זה בזה"
20..... בעיני נמי לכם
23..... פירושים מנוגדים בפירש"י פ' לך לך
24..... מה שלא מנה הרמב"ם כו"כ תנאים בנבואה [גליון]

שיחות

- 26..... פרקי אבות מילי דחסידותא
27..... בר מצרא

נגלה

- 28..... בגדר לשמה וכוונה במצוות
37..... התראת ספק באשת איש ובנזיר
43..... כי תרי לית להו קלא ובי תלתא אית להו קלא
46..... גיטין העולים בערכאות של עכו"ם
55..... דרכי הלימוד דאביי ורבא

חסידות

- 59..... בענין העון דביטול תורה הנזכר בספר התניא
 61..... סדר הדברים בתניא פמ"א [גליון].....
 62..... פירוש "ישמח ישראל בעושיו" בתניא פל"ג [גליון].....
 62..... ביאור בתניא פ"ח ומה מוסיף ומחדש על פ"ז [גליון].....
 63..... בענין הנ"ל.....
 67..... בענין הנ"ל.....

רמב"ם

- 72..... הגבהת הידיים למע' מהתפילין בנשיאת כפים
 74..... המקור שיש לקרב הגר בדברי רצון ורכים
 76..... ביקוע עצים ביו"ט.....

הלכה ומנהג

- 79..... סדר תפילת ליל שני של פסח וספירת העומר [גליון].....
 92..... העברת חלק מהירושה לבנות.....
 94..... למה מברכים על המצות הדקות המוציא ?
 102..... מדת חסידות בעיקר וטפל.....
 111..... בירורי כמה הלכות בהלכות הוצאה
 114..... שם עצרת לחג השבועות.....
 115..... בטעם אכילת מאכלי חלב בחגה"ש.....
 118..... האם צריכים לעמוד בעת קריאת התורה [גליון].....
 119..... עוגות ברכת במ"מ אפי' לבעל נפש [גליון].....
 121..... בענין מנהג חב"ד להדלקת נרות שבת בנר של שעה [גליון].....
 124..... טעם האיסור לרמוז לגוי בשבת [גליון].....

שונות

- 132..... ביאור שני פסוקים הראשונים דמזמור ק"ו
 139..... היום יום - כב אייר.....
 140..... גירסת אדה"ז והגר"א בהגש"פ.....
 142..... אכיש - אחיו של גלית ?
 142..... חתונה - "יקר מכל יקר"
 143..... בענין ביקור אדה"ז בברסלב בשנת תק"ע.....
 147..... "נוח לכעוס ונוח לרצות"
 148..... ניקוד "עם שאתך" [גליון].....
 148..... הערות הרבי ל'פסקי הסידור' שנשמטו [גליון].....



הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ בהעלותך
יש לשלוח לא יאוחר מיום ד', י"ג סיון

פקס: 718-756-3411

או: 718-773-4115

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ

באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

סדר הקרבת חטאת ועולה לע"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בנוסח תפלת מוסף דר"ח עולה לפני חטאת

בפירוש 'עיון תפלה' (שבסדור 'אוצר התפלות' עמ' תנו) הקשה על נוסח התפלה שבמוסף דראש חודש שאומרים: "מזבח חדש בציון תכין ועולת ראש חדש נעלה עליו ושעירי עזים נעשה ברצון" וקשה דהרי כלל ידוע דחטאת קודמת לעולה (כדאיתא בזבחים (צ, א) ובכ"מ. רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ט ה"ה) ושם (ז, ב), איתא: "עולה דורון הוא, תניא נמי הכי, א"ר שמעון: חטאת למה באה? למה באה? לכפר! אלא למה באה לפני עולה? לפרקליט שנכנס, ריצה פרקליט, נכנס דורון אחריו", וכיון דשעיר של ר"ח הוא קרבן חטאת א"כ הי' לו להפך הסדר ולומר בתחילה שעירי עזים נעשה ברצון ואח"כ לומר דעולת ר"ח נעלה עליו? ותירץ וז"ל: "הקדים כאן עולה לפני שעיר החטאת משום דבהעלאה ע"ג המזבח איירי הכא כדאמר "ועולת ר"ח נעלה עליו" ובהעלאה ע"ג המזבח איברי עולה קודמין לאימורי חטאת, כדתנן זבחים (פט, א-ב) מפני שהיא כליל לאשים" עכ"ל. היינו דאף דזריקת דם החטאת קודם לזריקת דם העולה, מ"מ כשבא להקריב אימורי החטאת היו צריכים להקדים אברי העולה קודם משום שהעולה כליל, והכפרה הרי איכא בדם ולא באימורי החטאת, דמיד לאחר זריקת דם החטאת צריך מיד לשחוט העולות ולזרוק דמן כדי שיוכל להקריב אברי העולות על המזבח לפני אימורי החטאת, וכאן אומר "ועולת ר"ח נעלה", ובהעלאה עולה קודמת.

אבל יש להקשות על תירוצו, דהרי כתב מהר"י קורקוס (הל' תמידין ומוספין פ"ט ה"ו, הובא גם בכס"מ שם) שהדין הוא דלכתחילה ישחוט החטאת ויקריב אותה לגמרי, ואח"כ ישחט העולה, והא דאמרינן דאיברי עולה קודמין לאימורי חטאת היינו רק אם כבר נזרקו שניהם דאז צריך להקדים איברי עולה לאימורי חטאת מפני שכולה כליל עכ"ל. והאריך

1) וראה מג"א או"ח סי' א' ס"ק ח, ולקו"ש חל"ב עמ' 8, ותו"מ התוועדיות תשמ"ז

להוכיח שכן צריך לפרש, והביא שכ"כ רש"י שם במתניתין ד"איברי עולה קודמין - בהקטרותן לאימורי חטאת אם נזרקו דמי שניהן" - ולפי"ז נמצא דלכתחילה צריך להקריב החטאת בכל מעשיה, ורק אם כבר שחט העולה שייך הקדמה בעולה, וא"כ שוב קשה שהי' לו להקדים בנוסח התפלה תחילה עשיית קרבן חטאת ואח"כ העולה? ועי' בשו"ת 'ושב הכהן' שאלת הכהנים - תורה עמ' ז (ד"ה ולפענ"ד).

ומצינו שתירץ עד"ז בשו"ת 'שב יעקב' (או"ח סי' ב) קושיא הידועה של המג"א (או"ח סי' א סק"ח) על הטור שם, שכשהביא שטוב לומר פרשיות הקרבנות בכל יום, הקדים אמירת פ' עולה לפ' לחטאת, וקשה הלא חטאת קודמת לעולה?² ותירץ (בתירוץו הג') דאף דבזריקת הדם דם חטאת קודם מ"מ הרי אברי עולה קודם לאימורי חטאת, ומיבעיא לן התם בכמה אופנים איזה מהם קודם ולא איפשטא, והרמב"ם פסק בזה דאיזה שירצה יקדים, נמצא שיש אופן דעולה קודם, ואופן דאיזה שירצה יקדים, ולכן יאמר עולה קודם עיי"ש, וכן תירץ ב'שושנים לדוד' או"ח סי' א ועוד.

וגם ע"ז כבר הקשו בשו"ת 'חקרי לב' או"ח סי' א ובס' 'לב חיים' ח"א סי' מ בארוכה כהנ"ל, דאה"נ דבדיעבד כאשר כבר זרק דם העולה אמרינן דאיברי עולה קודם כו', אבל הרי לכתחילה צריך לעשות כל מעשה חטאת לפני העולה א"כ גם בקריאת הפרשיות הי' צריך להיות כן, ובלב חיים הוסיף להקשות דאדרבה כיון דטעם הקדימה בחטאת היא משום דמרצה ומכפר יותר, הרי זה יתכן טפי בקריאה, דכל עיקר הקריאה אינו אלא לענין זה, אבל לענין קדימת איברי עולה לאימורי חטאת דטעם הקדמתם לאו משום ריצוי וכפרה לאדם המקריב, כי אם מצד קדושת ומעלת הקרבן, דהעולה היא כולה כליל, בהא ודאי אית לן למימר דבקריאה הי' צ"ל חטאת קודם עיי"ש.

ובשו"ת 'מקדשי השם' ח"ב סי' ח הקשה על העיון תפלה קושיא אחרת, דמלשון "ושעירי עזים נעשה" לא משמע דקאי רק על הקרבת

(2) וכבר דנו בקושיא זו הרבה וראה בשערי תשובה או"ח שם, ובלב חיים ח"א סי' מ הביא הרבה ספרים הדנים בזה, ובתקליטור של 'אוצר הפוסקים' או"ח סי' א, צויין להרבה שו"ת הדנים בזה, ואכמ"ל, וראה גם בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' כא.

האימורים, אלא קאי גם על על השחיטה וזריקה - דזהו עיקר העשׂי וכפרת קרבן, דגם זה נעשה אחר העולה ולא כהנ"ל?

לע"ל יהי' שעיר דר"ח נדבה

וכתב שם כתב לתרץ ע"פ מ"ש מהר"י אלגאזי בס' 'שלמי חגיגה' (ח"ב עמ' רכד, ב, (ד"ה מזבח חדש) הובא גם בס' פתח עינים שבועות (ט, א) ובעיון תפלה שם וכן פי' בפורת יוסף שם) דמדקדק בלשון "שעירי עזים נעשה ברצון" דלשון זה שייך רק על קרבן נדבה, אבל חטאת חובה הבאה לכפרה לא שייך לומר ברצון? ותירץ דלע"ל יהי' אור הלבנה כאור החמה ואין צריך כפרה על מיעוט הירח וכדאיתא בחולין (ס, ב), ושבועות שם, שהקב"ה אמר הביאו עלי כפרה על שמיעטתי את הירח וזהו שעיר ר"ח, לפיכך לע"ל יהי' השעיר של ר"ח רק ברצון ונדבה לבד³.

ולפי"ז מתורץ שפיר קושיא הנ"ל, שהרי כל הטעם דחטאת קודמת לעולה היא משום שהיא מכפרת ואחר הכפרה נכנס הדורון דעולה אחריו, אבל לולי זה הי' צ"ל שכל המקודש מחבירו קודם, וכיון דעולה מקודש יותר שהיא כולה כליל, לכן בנוסח התפלה בנוגע ללע"ל וכו' יקריבו בתחילה עולת ר"ח ואח"כ החטאת כיון דחטאת זו אינה מכפרת.

ועי' גם בס' 'דברי שאול' (להג"ר יוסף שאול נאטאנזאהן ז"ל) זבחים (ז, ב), שתירץ הקושיא עד"ז וז"ל: "דבאמת יקשה אחרי שידענו כי כל שעירי חטאת של ר"ח הוא רק על שמיעט הירח ולע"ל יהי' אור הלבנה כמו שהיתה קודם מיעוטה א"כ למה לי החטאת? וקשה ג"כ דשעירי

(3) וראה שיחת אחש"פ תשד"מ (נדפס בס' שערי גאולה - ימות המשיח סי' מב) שהקשה בנוגע למצות קידוש החודש (ועיבור שנה) לע"ל, דכיון דאחד היעודים לע"ל הוא כדכתיב (ישעי' ל, כו): "והי' אור הלבנה כאור החמה" היינו שיהי' להלבנה אור עצמי כמו לחמה נמצא שלא שייך כל המושג של שינויים בהלבנה, וא"כ לא יהי' שייך כללות הענין דמולד הלבנה "כזה ראה וקדש" וא"כ איך נמנה מצוה זו דקידוש חדשים (ועיבור שנים) בתרי"ג מצוות שהם נצחיים? וממשיך שם, דבשלמא לפי הרמב"ם דסב"ל דבימות המשיח עולם כמנהגו נוהג וכו' י"ל דגם יעוד זו שיהי' אור הלבנה כאור החמה משל הוא, אבל אכתי קשה לשאר הפוסקים דסב"ל שיעודים אלו הם כפשוטם? ומתיר ד"ל דיעוד זו תתקיים בהזמן שמצוות בטלות לאחר תחיית המתים, שזה ודאי אינו סותר להא דאמרינן שתרי"ג מצוות הם נצחיים, כי זה קאי רק על כל משך הזמן שישנו כללות הענין דקיום המצוות, אבל לא לאחרי שיתבטל כללות ענין המצוות, אבל מסיים דקשה לתווכ' זה ע"פ מה דמשמע בחסידות דענין זה דוהי' אור הלבנה יהי' מיד בביאת המשיח, עיי"ש.

החטאת היו מכפרין על טומאת המקדש וקדשיו ולע"ל לא יהי' שום טומאה? וצ"ל דבאמת שעירים לא יהי' לשום חטא רק לרצון בעלמא, וזהו שתיקנו ושעירי עזים נעשה ברצון, וכן מצאתי לבעל העקידה שפי' כן, ולכן שפיר עולה קודם לחטאת שאינם באים על חטא" עכ"ל.

וראה בגליונות תתיז (עמ' 10) ותתכג (עמ' 14) מה שכתב בענין זה הגה"ח ר' יעקב יוסף קופרמן שליט"א, והביא מס' 'בני יששכר' (מאמר ר"ח ג אות ז) דלע"ל לא יקריבו שעיר החטאת של ר"ח כיון שיהי' אור הלבנה כאור החמה, והא דאמרינן אח"כ ושעיר עזים וכו' הוא מבאר ע"פ דברי הרמ"ע דלע"ל ב"ב נצטרך להקריב כל התמידין ומוספין שחסרנו בימי הגלות, והביא גם מס' 'תרועת מלך' סי' לא (ד"ה ובאמת) שתירץ הקושיא כנ"ל משום דלע"ל יהי' החטאת משום ריצוי וכו' לכן אינו בא לפני העולה, ומוכיח גם שעיקר חטאת דר"ח הוא בשביל מיעוט הירח ולא בשביל טומאת המקדש וכו' עיי"ש.

אלא דגם בתירוץ זה לכאורה יל"ע, שהרי כתבו התוס' בזבחים (שם), בד"ה ריצה פרקליט וז"ל: "אע"ג דאיכא עולת יולדת ומצוורע ונזיר דלא מייתי קרבן אלא לאישתרוויי בקדשים כדאמר בפרק בתרא דכריתות (דף כו.) ואפילו הם חטאתם קודמת לעולה דלא חלקה תורה" עכ"ל, (ועיי' ב'חקרי לב' שם שהביא ראי' לדבריהם מהך דזבחים (פט, ב), מחטאת הלויים שלא הביאוה על חטא ומ"מ חטאת קודם עיי"ש) הרי מבואר בדבריהם דאפילו היכי דחטאת אינה מכפרת לא שנא, ובא לעולם קודם? ולפי"ז צ"ל דגם לע"ל צריך חטאת לבוא קודם?⁵

פעולת קרבן עולה לע"ל

ויש להוסיף עוד, דבשו"ת 'בנין שלמה' ח"א סי' א הקשה גם מהא דמקדימים העולות קודם לחטאת במוספי מועדים ור"ה ויוהכ"פ ור"ח, דמתחילה אנו מזכירים עולות המוספין כפי שהן כתובים בתורה בפ' פנחס, ואח"כ בנוסח ומנחתם ונסכיהם אנו אומרים "ושעיר לכפר" - שזהו חטאת, אף שהשעיר לחטאת הי' קרב לפני העולות כמ"ש הרמב"ם הל'

(4) נת' בארוכה בס' ימות המשיח בהלכה סי' כב ובגליון תקטז עיי"ש.

(5) וראה בס' 'חמדת דניאל' זבחים שם, ובלב חיים (ח"א סי' מח) האריך בענין זה, ומקשה על דברי התוס' דמצינו דגם ביולדת וכו' החטאת מכפר על החטא וכו' עיי"ש ואכמ"ל.

תמידין ומוספין שם [לבד הקרבנות דחג הסוכות שהיו קרב העולות קודם דכתיב בהם כמשפט וכמשפטם], ובזה לא שייך לתרץ דחטאת דר"ח שאני שהוא משום מיעוט הירח, כיון דכאן קאי בכל חטאות החג?

וב'דבר צבי' (בס' מקדשי השם שם) רוצה לחדש עפ"י מ"ש ב'כלי יקר' פ' שלח דבכלל חטאת קודם לעולה כי בכל עבירה האדם חוטא במחשבה ובמעשה, וצריך להביא שני כפרות חטאת על המעשה ועולה על המחשבה, והמעשה קשה מן ההרהור, דעל מחשבה אין עונשין ולכן מביא חטאת בתחילה להסיר עון הגדול תחילה, ואח"כ עולה להסיר עון ההרהור, ובע"ז דעיקר החטא הוא במחשבה כדאיתא בקידושין (לט, ב) דכתיב למען תפוש את בית ישראל בלבם עיי"ש, שם מקדים עולה לחטאת, ולכן בציבור שעבדו עכו"ם בשוגג הי' קרב פר העולה בתחילה ואח"כ שעיר החטאת כמ"ש הרמב"ם (הל' תמידין שם ה"ז), ועד"ז ביאר בבנין שלמה שם, ובארצות החיים סי' א ס"ה ס"ק ה בארץ יהודא, וראה שו"ת 'דברי יציב' חחור"מ סי' קג.

ועפ"ז כתב לתרץ סדר הנוסח שאומרים תחילה ועולת ראש חודש נעלה עליו וכו', כי לפי המבואר בכ"מ לע"ל נקרא "עולם המחשבה" ועיקר החטא יהי' במחשבה, ועד"ז ידוע דלע"ל הלכה כב"ש, ומבואר הטעם בזה דמדריגת ב"ש היא למעלה מן עוה"ז ועכשיו אין העולם יכול לסבול אותו, א"כ לע"ל יצטרכו כפרה גם על המחשבה, נמצא מזה דאז לא יהי' עולה בגדר "דורון" שהרי יבוא לכפר על המחשבה לכן יהיו עולות קודם לחטאות כיון שגם הוא מכפר וגם מקודש יותר דכולה כליל.

ואם כנים דבריו, יש לתרץ עפ"ז גם הקושיא מסדר הקרבנות שאומרים בתפלות המוספין בתחילה עולות ואח"כ חטאת, כיון שכל זה בא בהמשך ללעיל מיני' שאומרים זה בנוגע ללע"ל והביאנו לציזון עירך ברנה וכו' ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו וכו' ולע"ל אכן יהי' הסדר שהעולות יהיו לפני החטאות.

וזה אינו סותר למה שכתבו התוס' כנ"ל דגם כשאין החטאת מכפר מ"מ בא קודם, כיון דכאן נת' ענין אחר שהעולה ג"כ מכפר ואז הוא קודם לחטאת.

ולכאורה יש לקשר זה עם המבואר בכ"מ בלקו"ש דלע"ל יתוסף ארץ קיני קניזי וקדמוני, ומבואר בכ"מ החילוק בין ארץ כנען - ז' אומות לארץ

קני קניזי וקדמוני - ארץ ג' אומות, שהוא החילוק בין בירור ז' מדות לבירור ג' מוחין, ועכשיו עיקר העבודה הוא בבירור המדות, ולע"ל יהי' בירור הג' מוחין (ראה לקו"ש חל"ח עמ' 109 והערה 53 וש"נ, וחל"ד עמ' 16 ובס' התוועדיות תש"נ כרך ג עמ' 404 ותשנ"ב כרך א עמ' 264 ועוד).

וראה גם בקונטרס 'תורה חדשה מאתי תצא' (שיחת חגה"ש תנש"א - נדפס גם בס' 'שערי גאולה' ימות המשיח סי' כט) סוף סעי' יב שהביא הרבי הענין דלע"ל יתוספו שלש הערים דקני קניזי וקדמוני שהו"ע בירור המוחין שיהי' בימות המשיח, ובסעי' יג קישר זה גם בהא דלע"ל הלכה כב"ש שענינם הוא ה"בכה" שבתורה, לברר לא רק הגלוי אלא גם רע הנעלם, משא"כ ב"ה שלומדים תורה כפי שהוא "בפועל" ובגלוי, אין ענינם לברר רע הנעלם וכו' עיי"ש בארוכה. ולכאורה זה עולה בקנה אחד עם המבואר לעיל, אלא שכמובן שכל דבריו הם חידוש גדול.

ואין להקשות דאיך אפ"ל דלע"ל יצטרכו יותר לכפרה וכו', דהרי מבואר להיפך שכל הקרבנות בטלים לע"ל וכו'? כי כבר ביאר בס' 'עבודה תמה' שער ז (סג, א) דבתחילת ימות המשיח לא ישתנה עדיין לגמרי טבע האדם, ורק ברבות הימים שיהיו ישראל פנוים לתורה ולעבודת ה' יתחכמו מאד ויזדככו עד שברבות הימים יהיו כולם קדושים עיי"ש בארוכה (ודומה להמבואר בלקו"ש חכ"ז עמ' 205 דתקופה הראשונה בימות המשיח שיהיו פנויין בתורה וחכמתה וכו' תפעול תקופה הב' עיי"ש), ועפ"ז תירץ הקושיא דאיך אפ"ל שכל הקרבנות בטלים לע"ל דהרי מפורש ביחזקאל שיביאו חטאות ואשמות וכו' עיי"ש, (וראה בזה בס' ימות המשיח בהלכה סו"ס לא).

ולפי מ"ש בס' בני יששכר הנ"ל, יש לתרץ ג"כ למה הקדים עולה לחטאת, כיון שהעולה היא חובה להקריב מצד אותו הזמן עצמו, משא"כ החטאות הרי יבואו בתורת תשלומין לזמן הגלות, והדין הוא דתשלומין באים אחר העיקר, ואפ"ל דזהו ג"כ מה דקאמר "ברצון", שלא יבואו בתורת חיוב אלא בתורת נדבה.



ביאת אליהו לפני "יום שבן דוד בא"

הת' דניאל דוד גאלדבערג
תלמיד בישיבה

בתו"מ השי"ת (הוצאת תשנ"ג) (עמ' 10) נדפס כתי"ק כ"ק אדמו"ר: "כיון שאל"י צריך לבוא קודם ביאת משיח [עייין סוף מלאכי, עירובין מג: יד מלכים יב' ב'] צ"ע איך טעו על בר כוכבא. וי"ל דאינו ברור בחז"ל יום ביאת אל"י, אם קודם גילוי הראשון דמשיח או קודם נצחוננו במלחמה או קודם שיודו בו הכל וכיו"ב ולכן הי' מקום לומר על ב"כ שהוא משיח", עכלה"ק.

וצ"ע איך תירוץ זה מתאים עם הגמ' בעירובין (מג, א) דהאומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא בשויו"ט, מותר לשתות יין ביום זה, מכיון שאליהו לא בא מאתמול (דכבר מובטח להן לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח) והרי לפי הנ"ל, אפשר שיבא אליהו לפני שלב מאוחר יותר בביאת משיח, וא"כ מהו הודאות ד"בן דוד" לא יבא ביום זה?

ואולי י"ל ד"יום שבן דוד בא" הוא שלב ד"יודו בו הכל", דהנה יש להבין מה הם ג' שלבים האלו ד"גילוי הראשון דמשיח" ו"נצחוננו במלחמה" ו"יודו בו הכל", וי"ל בפשטות ד"גילוי הראשון דמשיח" הוא הוא השלב דחזקת משיח, שזהו גילוי הראשון דמשיח, שעושה פעולותיו של מלך המשיח. ו"נצחוננו במלחמה" הוא בפשטות מ"ש הרמב"ם "אם נצח כל האומות שסביביו" שזה מפעולותיו של משיח ודאי, "ויודו בו הכל" הוא לאחרי זה, שגלוי לעין כל שזהו המלך המשיח, וא"א לומר אחרת.

וי"ל ד"יום שבן דוד בא" הוא השלב ד"יודו בו הכל", שזהו שלימות ביאת המשיח, וכמובן גם מהגמ' (עירובין שם, ב) דכיון ד"אתי משיחא הכל עבדים הן לישראל", דבפשטות מדובר כאן אחר נצחוננו במלחמה, וכל העולם - גם אומות העולם - מודים בו, עד כ"כ שהן עבדים לישראל (ועייין ילקוט שמעוני ישע"י רמז תצט). ובאמת, מפורש הוא במכתב הרבי

(אג"ק ח"ב עמ' רלג, נדפס ג"כ בשערי גאולה ח"ב סי' ז) דיום שבן דוד בא הוא לאחר נצחוננו במלחמה, עיי"ש.

ועפ"ז י"ל דבודאי יבא אליהו לפני שלב זה ד"יודו בו הכל", שזהו השלימות דביאת משיח, דמכיון שאליהו בא לבשר ביאתו, בפשטות יבא לפני"ז. וא"כ, י"ל דבהגמ' בעירובין, חששו לביאת משיח באופן ד"זכור". ולכן, גם בזמן דלפני גילוי הראשון דמשיח, אולי יהי' שלימות ביאת משיח ביום אחד, ובודאי לפני זה יבא אליהו לבשר, ולפי"ז מובן, דהאומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא בשוי"ט, מותר לשתות, מכיון שאם אליהו לא בא אתמול, בודאי לא יהי' היום שלימות ביאת משיח.

אבל להעיר דעפי"ז נמצא דגם בגאולת "זכו אחישנה", צריך אליהו לבא מקודם, ודבר זה תלוי בפלוגתת האחרונים בזה (ועיין בספר 'מות המשיח בהלכה' להגה"ח הרב אי"ב גערליצקי שליט"א סי' א-ב וסי' יז (עמ' כ) השיטות בזה בארוכה עיי"ש).

ויש להאריך בכ"ז. ואכ"מ.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

שתהיו עמלים בתורה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חי"ז (עמ' 313 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע מ"ש רש"י ר"פ בחוקותי עה"פ "אם בחוקותי תלכו", 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", עכ"ל.

1) אבל בפשטות אין שלב זה עדיין שלימות הגאולה, ועיין מכתב כ"ק אדמו"ר נ"ע (נדפס באג"ק שלו ח"א אגרת קל) דמחלק בין "יום שבן דוד בא" ל"בא דוד", דרק האחרון הוא שתכונן שלימות מלכות בית דוד.

ומקשה דמדוע כותב רש"י "שתהיו עמלים בתורה", הרי מזה ש"כשהוא אומר ואת מצותי תשמרו, הרי קיום המצות אמור", יש רק ראי' ש"בחוקותי" לא קאי על המצות, כ"א על תורה, אבל מנ"ל ההכרח שהכוונה "עמלים בתורה"?

ומתרץ, שאאפ"ל ש"בחוקותי תלכו" הכוונה ללימוד התורה סתם, כי לימוד התורה הוא מצוה, וא"כ גם זה נכלל ב"ואת מצותי תשמרו", ומוכרח ש"בחוקותי תלכו" הכוונה להוספה באיכות הלימוד (כפי שמכריח שם), ולכן כותב שהכוונה "שתהיו עמלים בתורה".

ומקשה אח"כ, שא"כ אי"מ הסדר, דבשלמא באם "בחוקותי תלכו" הי' קאי על לימוד התורה סתם, מובן שזה בא לפני קיום המצות, כי "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", ואא"פ לידע איך לקיים המצות בלי לימוד התורה, אבל עכשיו ש"בחוקותי תלכו" קאי על עמילות בתורה, הי' צ"ל נכתב לאחר "ואת מצותי תשמרו", כי כדי לדעת מה לעשות אי"צ עמילות בתורה דוקא, כ"א מספיק לימוד למיגרס.

ומתרץ שלכן כותב רש"י אח"כ "הו עמלים בתורה ע"מ לשמור ולקיים", שעפ"ז מובן מדוע נכתב "שתהיו עמלים בתורה" ("בחוקותי תלכו") לפני "ואת מצותי תשמרו", ללמדנו שגם העמילות בתורה צ"ל ע"מ לשמור ולקיים (עיי"ש בפרטיות). ע"כ תו"ד ה"ק.

ולכאו' צלה"ב לפי"ז איך לפרש מ"ש רש"י להלן בהסדרה (כו, יד-טו). כי עה"פ "ואם לא תשמעו לי ולא תעשו את כל המצות האלה", פרש"י: "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", ואח"כ על התיבות "ולא תעשו", פרש"י: "משלא תלמדו לא תעשו", ואח"כ כשמונה רש"י השבע עבירות שעליהן נתחייבו בני"ש בשבע פורעניות כותב "ואלו הן: לא למד ולא עשה...".

שמכ"ז נראה לכאו' ב' ענינים (הקשורים זב"ז, כפשוטו): א. שעמלים בתורה, הוא אותו הענין של לימוד התורה, שהרי רש"י מבאר שהיות ויהי' אצלם מצב של "לא תשמעו לי", שענינו "להיות עמלים בתורה", לכן "ולא תעשו", כי "משלא תלמדו לא תעשו", הרי שמחליף בין "עמלים בתורה" ללימוד התורה, וכן להלן נקט הלשון "לא למד ולא

עשה", במקום "לא עמל..." ב. שאם חסר בעמלים בתורה חסר בעשי', שהרי כותב בפירוש שמי שהוא במצב של "לא תשמעו לי", שענינו עמלים בתורה, זה גורם "ולא תעשו", שלא יקיים המצות, כי "משלא תלמדו לא תעשו".

והרי זה היפך המבואר בלקו"ש הנ"ל ש: א. עמלים בתורה אין ענינו לימוד התורה סתם. ב. כשחסר בעמלים בתורה לא חסר במעשה המצות, כי לזה מספיק לימוד למיגרס.

ואולי י"ל בזה בהקדים הוספת רש"י ("להיות עמלים בתורה) ולדעת מדרש חכמים", שבזה מבאר רש"י שכאן אין הכוונה לעמלים בתורה במובן הפשוט כדלעיל, כ"א עמילות בתורה להבין אמיתית דרשות חכמים, שזה נוגע כדי לדעת איך לקיים המצות כדבעי, כי בלי דרשות חכמים אא"פ לדעת פירוש הכתובים באמת, ואא"פ לדעת איך לעשות המצות כפי רצון התורה (ראה תניא אגה"ק סי' כט (קנ, ב) - והוא דבר המובן גם בפשטות), ובזה אכן אומרים "משלא תלמדו לא תעשו", משא"כ "עמלים בתורה" שבתחלת הפרשה "אם בחוקותי תלכו", הכוונה ללימוד באיכות יותר, שזה אי"צ לקיום המצות.

והכרחו של רש"י לזה הוא: נתבאר בהשיחה שהכרחו של רש"י ש"אם בחוקותי תלכו" אינו לימוד התורה סתם, כי זה נכלל ב"ואת מצותי תשמרו", כי לימוד התורה הוא ג"כ מצוה, אבל זה אפ"ל רק בהלשון ("ואת מצותי) תשמרו", כי כשמקיימים כל מה שנצטווה עליו מהקב"ה הר"ז נכלל בשמירת מצות הקב"ה, ובמילא גם הציווי ללמוד תורה נכלל בזה, משא"כ כאן כתוב "ולא תעשו את כל המצות האלה", ולשון "עשי" אינו שייך (בדרך הפשט) על לימוד התורה, ובמילא כאן אין לימוד התורה נכלל ב"ולא תעשו את כל המצות האלה", וכבר אפ"ל ש"ואם לא תשמעו לי" שבתחלת הפסוק הכוונה ללימוד התורה סתם, הנוגע לידע איך לקיים המצות.

נוסף לזה: בהפסוק כאן כתוב "ולא תעשו את כל המצות האלה" - מה הפירוש "האלה", תיבה כזו נאמרת רק כשלפנ"ז נזכר איזה דבר, ע"ז אפ"ל "האלה", כלומר, אלו שנזכרו, אבל כאן מה פי' תיבה זו, ולכאור' הי' צריך ליכתב "ולא תעשו את כל המצות", ותו לא.

ומשמע שזה קאי על תחלת הכתוב "ואם לא תשמעו לי", והפירוש בזה הוא ש"ואם לא תשמעו לי" הכוונה ללימוד התורה המלמדת איך לקיים המצות (ואי"ז עמילות בתורה כבתחלת הפרשה), וע"ז קאי ש"ולא תעשו את כל המצות האלה", אותן המצות שלמדת אודותן בתורה.

[נוסף לזה: דוחק לומר על הלשון "בחוקותי תלכו" שקאי על לימוד התורה סתם. ומוכרח שקאי על ענין עמוק יותר, משא"כ "ואם לא תשמעו לי" אפ"ל שקאי על לימוד התורה, כי כשלומדים תורה שומעים אז מה שהקב"ה מצוה לו לעשות, כלומר, אין עושים אז מצוה (אף שמקיימים מצות ת"ת), אבל שומעים אז מה עליו לעשות, ובמילא מתאים לומר שבהלשון "ואם לא תשמעו לי" הכוונה ללימוד המביא לידי מעשה - אלא שצ"ע אם זה אמת, כי בהשיחה אינו מביא כטעם לרש"י ש"אם בחוקותי תלכו" אין הכוונה ללימוד התורה סתם, מזה שהלשון "בחוקותי תלכו" אין מתאים ע"ז - ורק מרמז ע"ז בתוך דבריו בסוף סעי' ב, עיי"ש].

ואף שעפ"ז מ"ש "ואם לא תשמעו לי וגו'" אינו הצד ההפכי ממש של "אם בחוקותי תלכו וגו'", כי בצד הטוב, ונתנית שכר, "אם בחוקותי תלכו" קאי רק על עמילות בתורה, "ואת מצותי תשמרו" קאי על קיום המצות, כולל מצות לימוד התורה, משא"כ בצד הרע והפורעניות "ואם תשמעו לי" קאי על העדר לימוד התורה סתם "ולא תעשו את כל המצות האלה", קאי על העדר שאר המצות, ואין העדר עמילות בתורה נזכר כסיבה להפורעניות - אי"ז קשה כי מובן בפשטות שהשכר שנותן הקב"ה, נותן גם על עמילות בתורה, אבל הפורעניות של התוכחה אינו מביא על חסרון בהעמילות בתורה, משא"כ כשחסר בלימוד התורה סתם, וכמובן.

אבל עצ"ע מדוע צריך רש"י לקרותו בשם "להיות עמלים בתורה", ולא כתב סתם "ללמוד תורה".



צדקה סתם ולקט שכחה ופאה

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

א. בלקו"ש ח"י"ז (עמ' 255) מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מ"ש רש"י (מהתו"כ) עה"פ בפ' אמור (כג, כב): "ובקוצרכם את קציר ארצכם לא

תכלה פאת שדך בקוצרך ולקט קצירך לא תלקט" וז"ל: "מה ראה הכתוב ליתנם באמצע הרגלים, פסח ועצרת מכאן ור"ה ויוהכ"פ וחג מכאן, ללמדך שכל הנותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי מעלה עליו כאילו בנה בית המקדש והקריב עליו קרבנות בתוכו".

ובעמ' 259 שם שואל למה דוקא במתנת עניים הנ"ל מעלה עליו כאילו הקריב, משא"כ כשנותן צדקה סתם. ומסביר: כמו שבקרבנות הוא נותן מנכסיו להקב"ה, עד"ז הוא במתנת עניים, שנותן מנכסיו לעניים בכדי לקיים מצות ה'. ולמרות שכן הוא בכל אופני צדקה, אבל יש הפרש, כי בצדקה סתם אפשרי שהממון הגיע אליו בלי יגיעה (ע"י מסחר קל, ירושה, מציאה וכיו"ב), ורק שאף שבממון זה ה' יכול לקנות חיי נפשו, אעפ"כ נתן מממון זה לצדקה, ועי"כ הוא נותן חיי נפשו. משא"כ לקט שכחה ופאה מתבטא זה ביתר שאת ובאופן מיוחד, כי הגיע אליו ע"י יגיעתו בחרישה, זריעה, קצירה - "בזיעת אפך תאכל לחם", שנותן מנכסיו לקיים ציווי ה', וזה דומה להקרבת קרבנות, שנותן מנכסיו להקב"ה.

ולכאורה ביאור הפרש זה צ"ע: שהרי גם בצדקה סתם מצינו אופן שהממון הגיע אליו ע"י יגיעה, כמפורש בתניא פל"ז (מח, ב): "ואין לך מצוה שנפש החיונית מתלבשת בה כל כך כמצות הצדקה, שבכל המצות אין מתלבש בהן רק כח א' מנפש החיונית בשעת מעשה המצוה לבד, אבל בצדקה שאדם נותן מיגיע כפיו הרי כל כח נפשו החיונית מלוכב בעשיית מלאכתו או עסק אחר שנשתכר בו מעות אלו וכשנותן לצדקה הרי כל נפשו החיונית עולה לה". ז.א. שגם בצדקה סתם - הרי הוא נותן מנכסיו שעמל בו ביגיעה לקיים מצות ה', והרי זה דומה להקרבת קרבנות.

ב. להמבואר בלקו"ש שם שבנוגע לצדקה סתם אפשרי שהממון הגיע אליו בלי יגיעה, וזהו המעלה בלקט שכחה ופאה - שבאים ע"י יגיעה וכו' -

לכאור' הרי גם בנוגע ללקט שכחה ופאה ישנה אפשרות זו, שהרי מצוי ביותר שבעל השדה אינו עוסק בעצמו בהחרישה, הזריעה והקצירה וכו', אלא שוכר פועלים (כמובא במשנה, גמרא ופוסקים), ואז הלקט שכחה ופאה הגיעו אליו בלי יגיעתו ועמלו של בעל השדה.

ולפ"ז לכאור' שווים הם צדקה סתם ולקט שכחה ופאה.

ג. בלקו"ש שם מבאר הפרש נוסף בין צדקה סתם ללקט שכחה ופאה, דבצדקה סתם נותן הצדקה יכול לבחור לאיזה עני לתת הצדקה, ז.א. שיש לו בזה טובת הנאה, ופני' אישית, משא"כ לקט שכחה ופאה הן הפקר לכל עני, ואין לבעל השדה טובת הנאה ופני' אישית [ראה מ"ש בזה לקמן הערה 2 אות ב].

ולכאורה, בשו"ע יו"ד סי' רמט ס"ז כותב שהמעלה השני' באופן נתינת צדקה היא שהנותן לא יודע מי המקבל, והמקבל לא יודע מי הנותן. ז.א. שנתנית צדקה הראוי' היא גם כן באופן שאין להנותן טובת הנאה ופני' אישית.

ד. כיון דעסקינן בנושא זה יש להעיר שבצדקה סתם ישנן מעלות גדולות שאינן בלקט שכחה ופאה.

א. בתניא פכ"ג (כח, ב) איתא: "וכן הלבוש החיצון של נפש האלקית שבאדם המקיים ועושה המצוה שהוא כח ובחי' המעשה שלה, הוא מתלבש בחיות של מעשה המצוה ונעשה ג"כ כגוף לנשמה לרצון העליון ובטל אליו לגמרי ועל כן גם אברי גוף האדם המקיימים המצוה שכח ובחי' המעשה של נפש האלקית מלוכש בהם בשעה מעשה וקיום המצוה הם נעשו מרכבה ממש לרצון העליון, כגון היד שמחלקת צדקה לעניים". ומבהיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שזה שייך לישראל דוקא, ואז הרי הצדקה הנשפעת להעני ע"י איש הישראלי היא השפעה מידו של הקב"ה (ע"י היד של איש הישראלי שהיא מרכבה אליו ית') (לקו"ש ח"ח עמ' 266).

והנה, בנוגע לקיום מצות לקט שכחה ופאה נאמר (אמור כג, כב): "לא תלקט, לעני ולגר תעזוב אותם", ופרש"י: "הנח לפניהם והם ילקטו ואין לך לסייע לאחד מהם".

(1) אבל באמת בנוגע לנתינת צדקה למי שהוא עני - זוהי המעלה הראשונה, כי המעלה הראשונה שמבוארת בסעיף ו שם - מדובר בכזה שטרם העני (ט"ז שם).

ז.א. שבמצוה זו - אין בעל השדה משתמש בידו לתת להם, וממילא אין בזה התלבשות כח המעשה שלו בחיות של מעשה המצוה, ואין ידו של בעל השדה מרכבה אליו ית'.

ב. באגה"ק סי' כא (קלג, ב) איתא: "אבל גם זאת מצאנו ראינו בעבודת הצדקה מעלה פרטיות גדולה ונפלאה, אין ערוך אלי' להיות מעשה הצדקה נעשית בפעמים רבות, וכל המרבה הרי זה משובח, ולא בפעם א' ובבת אחת. . . וכל משכיל על דבר גדול ונפלא כזה, ימצא טוב טעם ודעת כמה גדולים דברי חכמים ז"ל שאמרו הכל לפי המעשה, דהיינו מעשה הצדקה הנעשה בפעמים רבות להמשיך חיים עליונים ליחד יחוד עליון פעמים רבות". ומעלה גדולה ונפלאה זו אינה אפשרית בלקט שכחה ופאה.

ולא באתי אלא להעיר.



השבת הראשונה שלאחר מ"ת

הרב יוסף יצחק יהושע העכט
מח"ס אתפשטותא דמשה על הרמב"ם

בלקו"ש ח"ח (עמ' 49 ואילך) מבואר: שכאשר ניתנה מצות השבת בסיני, התבטל ציווי השבת שניתן במרה, על אף שנאמר "כאשר צוך - במרה". ולכן יוצא, שמאותו רגע היו השעות הקודמות של אותו יום, חולין, לגבי ההמשך, והיום כולו לא נקבע כ"יום השביעי". וכיון שלפני שנאמר הפסוק "מחללי גו" [שמלמדנו דלא אמרינן "הואיל וחללנו מקצתה (מחמת פיקוח נפש) נחלל את כולה"] לא היתה יכולה לחול מציאות השבת רק על חלק מן היום, יוצא, שגם השעות שלאחר מתן

2) א. עפ"י המבואר בלקו"ש שם עמ' 264 סעיף יב ששיטת הרמב"ם היא שפאה היא לאו הניתק לעשה, ולכן פוסק הרמב"ם דאם עבר וקצר את כל השדה ולא השאיר פאה, אז לוקח מעט ממה שקצר כו' ונותנו לעניים שנתינתו מצות עשה שנאמר לעני ולגר תעזוב אותם. - באופן כזה, תהי' המעלה שהיד נעשה מרכבה לה'.

ב. ולכאורה, באופן זה - שבעל השדה 'נותן' ממה שקצר להעניים, הרי אז אפשרי טובת הנאה ופני' אישית גם בלקט שכחה ופאה.

3) נתבאר בארוכה בד"ה להבין כו' כל פרוטה ופרוטה מצטרפת (אוה"ת על מארז"ל וענינים עמ' מ ואילך), שערי צדקה עמ' פה ואילך.

תורה לא היו שבת. ומכך מובן, שהשבת הראשונה, כפי שהיא מצד מתן תורה, התקיימה רק בשבת שלאחר מתן תורה. עכתו"ד.

להעיר עפ"י במ"ש בס' 'חשבונות של מצוה' להאדר"ת (מכון ירושלים תשס"ה) עמ' צ: "דאבותינו כשקבלו התורה בהר סיני שהי' בשבת, בודאי נתחייבו לקיים מצות קידוש בו ביום, ונמצא שהי' מצות קידוש של שבת הראשון שונה מכל השבתות שבועולם, שכולם נתקדשו בכניסתם בתחלת הלילה, ואז היתה ביום, וא"כ לא הי' כלל בכניסתו. אלא שזה אינו, כיון דמקודם לזה לא הי' כלל שבת לא שייך לקדשו בלילה, ואף שכבר במרה נצטוו על השבת, דלא נצטוו רק על השמירה ממלאכה ולא על זכירה. . . דבאמת קידשוהו בכניסתו, והיינו תיכף משנצטוו על השבת קידשוהו כשנאמר להם זכור את יום השבת לקדשו, ואמרו הן, הרי קדשוהו, ותיכף נתקדש השבת, וממילא קיימו מצות קידוש השבת בכניסתו, שהרי אז הוא שנכנס השבת". עכ"ל. וראה עוד שם עמ' עב בזה.

וכן בשו"ת שם משמעון או"ח סי' יד שכ': "מצאנו טוב טעם למנהג מאכלי חלב בשבועות שהוא לזכר להקידושא רבה של השבת שניתנה בו התורה, שהיו עושים אותו בודאי על החלב, דכיון שבאנו אז מרשות גוי לכלל ישראל הי' על יין שלנו בודאי דין יין נכרי שלא הי' ראוי לקדש עליו כו', והוכרחנו לקדש על החלב שהי' אז מרוי ומשכר שפיר כמו יין, אבל החלב של עתה שאנו רואין שאינו מרוי ומשכר ודאי אינו ראוי לקדש ולהבדיל עליו כו'", עכ"ל.

וממשיך לבאר בלקו"ש שם בהערה *47: "ועפ"י מובן טעם "גדול אחד" - הובא במשנה ברורה סו"ס תצ"ד וכתב ע"ז שהוא טעם נכון - דאכילת מאכלי חלב בחג השבועות הוא זכר לזה שלאחרי מ"ת לבשר הי' צריך הכנה רבה לשחוט ולבשל כו' ולכן אכלו לפי שעה מאכלי חלב - דלכאורה הול"ל דשבת הוא ואסור הוא וכל היום (וכמו שהובא טעם זה בשם ס' גאולת ישראל)". עכ"ל.

ולהעיר ממ"ש בקובץ בית אהרן וישראל (קובץ קד) עמ' קמב במענה לשאלה (בקובץ קב עמ' קנו) עמ"ש במשנ"ב הנ"ל וז"ל: "באמתחתי יש צילום מספר לקוטי הלכות למרן החפץ חיים זצ"ל דפוס ראשון שי"ל בשנת תרפ"ח, ובו כתב בע' האחרון שלשה השמטות ותיקונים על ספרו משנה ברורה, וחד מינייהו הוא בהל' פסח סתצ"ד סקי"ב במשנ"ב טעם

על הנהגת מאכלי חלב בחגה"ש, וז"ל: וטעם זה הוא שייך אך אליבא דראב"ע דס"ל דתורה ניתנה לנו בערב שבת ולא בשבת, כן איתא בפרקי דרבי אליעזר [רפמ"ה] בשם ראב"ע. עכ"ל] [הערה זו מופיעה במשנה ברורה מהדורה מנוקדת (לשם. ירושלים תשנ"ו) סי' תצ"ד שם. וכן בציונים והערות במהדורת משנ"ב עוז והדר (תשס"ה)].

וראה לקו"ש חל"ג (עמ' 27) שר"ל ע"פ המכילתא ופדר"א הנ"ל לבאר כיצד הותר לבנ"י לטבול לשם גירות ביום מ"ת.



בענין הנ"ל

הרב מנחם מענדל רייצעס

נו"נ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

במשנ"ב סי' תצד סי"ב כתב, בקשר למנהג אכילת מאכלי חלב בחה"ש: "ואני שמעתי בשם גדול אחד שאמר טעם נכון לזה, כי בעת שעמדו על הר סיני וקבלו התורה [כי בעשה"ד נתגלה להם עי"ז כל חלקי התורה, כמו שכתב רס"ג שבעשה"ד כלולה כל התורה], וירדו מן ההר לביתם, לא מצאו מה לאכול תיכף כי אם מאכלי חלב, כי לבשר צריך הכנה רבה: לשחוט בסכין בדוק כאשר צוה ה', ולנקר חוטי החלב והדם, ולהדיח ולמלוח, ולבשל בכלים חדשים, כי הכלים שהיו להם מקודם שבישלו בהם באותו מעל"ע נאסרו להם, על כן בחרו להם לפי שעה מאכלי חלב ואנו עושיין זכר לזה". עכ"ל.

ובלקו"ש ח"ח עמ' 58 הע' 47* הקשה, דלכאו' למה הוצרך לומר שהוא משום שצריך הכנה רבה ולכן אכלו לפי שעה מאכלי חלב - הול"ל שכיון שניתנה תורה בשבת הרי שלא היה אפשר לשחוט בשר, וע"כ אכלו מאכלי חלב (לא רק לפי שעה, אלא) כל היום כולו, עד לאחר צאת השבת. ע"כ קושייתו.

ויש להעיר, שלפי המובא במהדורות חדשות של המשנ"ב, הרי שהמשנ"ב בעצמו הרגיש בקושיא זו, וכתב - לאחר זמן - לתרץ קושיא זו, שטעם זה אמור דוקא לפי שיטת פדר"א שמתן תורה לא היה בשבת אלא בער"ש.

אבל לכאורה, אף שהמשנ"ב עצמו תירץ את דבריו, הרי עדיין יש מקום לבאר זאת באופן יותר מרווח, שכן אין זה טעם שהמשנ"ב עצמו חידש מלכתחילה אליבא דהפדר"א, אלא שטעם זה נשמע מפי "גדול אחד", וכפי שזה נשמע ממנו הרי לא נאמרה הוספה זו דהיינו אליבא דהפדר"א [דא"כ היה המשנ"ב כותב זאת מלכתחילה], וגם בסברא יקשה למה הוצרך לומר טעם אליבא דיחידאה ולא אמר טעם פשוט ומרווח לפי השיטה העיקרית שבש"ס.

[וע"ד שהדגיש כ"ק אדמו"ר כמ"פ, שכאשר באים ליישב נוסח פלוני ע"פ גירסא מחודשת שנמצאה, עדיין נשאר קשה הא גופא, מדוע בחרו דוקא בגירסא מחודשת זו ולא בגירסא הנפוצה].

ולכן עדיין יש מקום לקושיית רבינו וצורך ביישוב מרווח.

ב. ותוכן ביאור רבינו שם (בקיצור):

בשביל שתחול מציאות של "יום השבת", הרי זה דוקא כאשר יש יום שלם, "יום השביעי" מושלם. וכאשר ישנו רגע אחד שעליו לא חלה חלות השבת, הרי זה פוגע בכל קיומו של יום השבת.

והנה, המצוות שניתנו בהר סיני ביטלו את הציוויים הקודמים. וכך גם בנוגע למצוות שבת, שכאשר ניתנה מצות שבת בסיני, התבטל הציווי של שבת שניתן במרה, אולם גם הציווי החדש של שבת דסיני עדיין לא חל, כיון שמתן תורה היה בבוקרו של יום השבת, כך שאין כאן מציאות של מעת לעת שלם שעליו יכולה לחול קדושת השבת החדשה, ואם כן, התבטלה החלות דמרה והחלות דסיני לא יכולה לחול על כמה שעות בלבד, וכך נמצא שלא היו אז דיני שבת.

ג. והנה, רבינו שם מפרש לפי תוכן זה את דברי המכילתא בפ' תשא (לא, יד): "הרי הגוים שהקיפו את ארץ ישראל וחללו ישראל את השבת, שלא יהו ישראל אומרין הואיל וחיללנו את מקצתה נחלל את כולה, תלמוד לומר: מחלליה מות יומת, אפילו כהרף עין".

ומבאר בארוכה, שהקס"ד דמכילתא הוא מצד הביאור הנ"ל, שכיון ששבת צריכה לחול דוקא על מעל"ע שלם, הרי כאשר הקיפו גוים את א"י וחיללו כל ישראל את השבת, נמצא שקדושת השבת התבטלה לרגעים אלו לגמרי - שהרי שבת תלויה בישראל וכו', ואם כל ישראל מחללים

השבת שוב ליתא לחלות השבת - ולכן הי' קס"ד שגם השעות שלאחר מכן אינם שבת; ועל זה קמ"ל הפסוק "מחלליה מות יומת", שאפילו כהרף עין מיום השבת חל עליו שפיר קדושת השבת.

ומבאר רבינו, שאף שלפי מסקנת המכילתא, נמצא שקדושת השבת כן חלה על רגע אחד מתוך השבת ואין צורך בכל המעל"ע, וא"כ אי אפשר לומר את כל הביאור הנ"ל בקשר לשבת דמתן תורה -

הרי כל מסקנת המכילתא נלמדת היא מהפסוק "מחלליה מות יומת" שהוא נאמר רק בפ' תשא, אחרי מתן תורה בו' סיון, ואם כן, בו' סיון עדיין לא חל דין זה, ואז עדיין היתה ההלכה כהקס"ד דהמכילתא, ולכן באמת לא חלה אז קדושת שבת על השעות שלאחר מתן תורה, כנ"ל. -
עכת"ד השיחה.

ד. ולכאורה יש לדקדק בזה, דלכאור' כאשר נצרך דברי המשנ"ב עם הביאור בשיחה, הרי נמצאו הדברים סותרים זא"ז:

בשיחה מבואר, שתופסים את עשרת הדברות בצורה "מצומצמת". היינו: מה שנאמר בהם ותו לא [וראה עד היכן מגיעים הדברים - בהערה *48 בשיחה שם, עיי"ש]. ולכן מבאר, שאף שמהפסוק "מחללי' מות יומת" ילפינן דקדושת שבת שפיר חלה גם על פחות ממעל"ע, הרי באותה שעה עדיין לא נתחדש חידוש זה;

אולם מהמשנ"ב עולה, שאדרבה - תופסים את עשרת הדברות בצורה "רחבה", שזהו תוכן ביאורו, שאף שבעשה"ד בפועל לא נצטוו בהל' שחיטה, הרי כיון שעשה"ד כוללים כל התורה כולה, הרי שבעצם כבר אז ניתן להם ציווי זה, וזה הי' הטעם שלא יכלו לאכול מאכלי בשר, אלא רק מאכלי חלב.

ולכאור' קשה לומר את שני הדברים יחד, כי אם תופסים שבשעת מתן תורה עדיין לא חלה ההלכה הנלמדת מ"מחללי' מות יומת" שבפ' תשא - איך אפ"ל שאז כבר חלו הל' שחיטה שנאמרו בתורה רק בפ' ראה? וממה נפשך.

ה. והנה ראיתי בס' 'פנינים עה"ת' להרי"ל אלטיין שיח' - עמ' רמא, שכתב תוכן שיחה זו, ושם נתבאר באופן אחר קצת, שגם לפי מסקנת המכילתא - "הרי זה דוקא לאחר שכבר חלה קדושת שבת על כל המעל"ע

כולו, דאז אמרינן שחלות קדושה זו היא על כל רגע ורגע בפ"ע, אבל כאשר אין מציאות של "יום שביעי" שלם לא תתכן חלות קדושת שבת על חצי יום". עכ"ל שם.

והיינו, שאף שבלשון השיחה מבואר שכל הביאור הוא דוקא לפי הקס"ד דהמכילתא - הרי בפנינים שם כתב שאתי שפיר גם לפי מסקנת המכילתא. ואת"ל כך, הרי שוב לא יקשה הקושיא הנ"ל (ס"ד), כי באמת גם בשעת מ"ת גופא כבר חלה ההלכה הנלמדת מ"מחללי" מות יומת", ואעפ"כ כיון שמעיקרא לא באה קדושת השבת לחול אלא רק על כמה שעות, הרי שוב א"א לה לחול כלל.

אלא שבלשון השיחה אינו מבואר כן, ואיני יודע אם בפנינים שם כתב כן רק כחלק מהלישנא קלילא, כדי שיהי' קצר ולא יתבלבל המעיין, או שבאמת כך הבין בשיחה, והיינו, שכל הביאור שבשיחה שבשעת מ"ת עדיין לא התחדשה ההלכה שבמסקנת המכילתא הוא רק לרווחא דמילתא, אבל באמת א"צ להגיע לזה, כי אפ"ל דביאור זה הוא רק למסקנת המכילתא.

ודוק בכהנ"ל כי קיצרתי, ובעז"ה יתחוורו הדברים על ידי הערות המעיינים שי'.



ל"ג בעומר – התחלת "נהגו כבוד זה בזה"

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בשיחת ל"ג בעומר תשכ"ז (לקו"ש ח"ז עמ' 331) אמר כ"ק אדמו"ר:

"בכללות איז דאס - וואס די תלמידים פון רבי עקיבא - איז פון ל"ג בעומר אן האבן זיי זיך אויפגעפירט ווי זייער רבי, רבי עקיבא, האט זיי געלערנט, וועגן ואהבת לרעך כמוך אין זיך נוהג כבוד זיין און פירן זיך ווי עס באדארף צו זיין איינער מיטן צווייטן".

[ובהנחה בלה"ק (שיצאה לאור לאחרונה):

"והענין בכללות הוא - בנוגע לתלמידי רבי עקיבא, שמל"ג בעומר ואילך, התנהגו כפי שלימדום רבם, רבי עקיבא, אודות "ואהבת לרעך כמוך", לנהוג כבוד ולהתנהג כראוי זה לזה".

והעירני ח"א, דמזה משמע, שזה שפסקו למות בל"ג בעומר הוא משום שביום זה פסקה סיבת המגיפה, שהתחילו לנהוג כבוד זה בזה, ומיד פסקו למות.

אך לכאורה צ"ע בהבנת הענין, שהרי לא תמיד העונש נפסק תיכף ומיד בהבטל סיבתו. דאפשר שעשו תשובה מיד אלא שאין התשובה מכפרת אלא עם העונש (כמפורש בכ"מ וגם באגה"ת), ומצד שני אפשר שעשו תשובה אח"כ אלא שזה היה שיעור העונש, עד יום זה.

ולפום ריהטא היה נראה לפרש שאין הכוונה בשיחה שבאותו יום היה כן למעשה, אלא שזהו מה שלומדים מיום זה, שכיון שבו נפסק העונש על היפך אהבת ישראל, הרי המשמעות שלו היא שבו מתחיל ענין של אהבת ישראל, אלא שדוחק קצת לפרש כן הלשון.

אך מצאתי בשיחת ש"פ אמור תשמ"ב (סט"ז), שם מפורש שאכן היום דל"ג בעומר פעל בתלמידים שיפסיקו למות, משום שפעל בהם שיעשו תשובה. ונתבאר עוד בהמשך בשיחת ש"פ בהו"ב דאותה שנה.

ולכאורה צ"ב בהבנת הענין, כנ"ל.



בעינין נמי לכם*

הרב מנחם מענדל מלול

מג"ש במתיבתא תות"ל מאנטרעאל

איתא בגמרא (פסחים סח, ב): "אמר רבי אלעזר: הכל מודים בעצרת דבעינין נמי לכם, מאי טעמא - יום שניתנה בו תורה הוא." ופרש"י: "דבעינין נמי לכם - שישמח בו במאכל ומשתה, להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו."

(* לע"נ דודי הרה"ח גדלי' ירחמיאל ב"ר מיכל ע"ה שייפער.

ומפשטות לשון רש"י משמע שאינו מספיק שהוא בעצמו יהי שמח במאכל ומשקה אלא צריך גם להראות שמחה זו לאחרים.¹

ולפי זה הי' נראה לומר דמכאן כתבו הפוסקים דאין להתענות בעצרת אפילו תענית חלום, דהגם שאצלו התענית הוא תענוג (דלכך מותר להתענות בשו"ט) אבל מ"מ לאחרים לא נראה שהוא שמח ולכן אסור להתענות.²

והבנה זו בולטת יותר בשו"ע ר (סי' תצד סי"ט) דכתב בזה"ל: "אסור להתענות תענית חלום בחג השבועות לפי שהוא יום שנתנה בו התורה וצריך לאכול ולשמוח בו להראות שנוח ומקובל לישראל יום שנתנה בו התורה לפיכך אינו דומה לשאר יו"ט ושבתות שמותר להתענות בהם תענית חלום כמשנ"ת בסי' רפח". והיינו דלאחרי שהעתיק לשון רש"י הנ"ל כתב דלפיכך אין מתענין.

אך עיין בלקו"ש חכ"ג (עמ' 27) דמביא לשון שו"ע ר הנ"ל ושם בהערה 7 כתב: "ל' אדה"ז סי' תצד שם, ע"פ ל' רש"י פסחים שם (אלא שברש"י קאי על הדין ד"לכם", שאינו שולל תענית חלום. ואכ"מ)". ובפשטות הכוונה שהגם שבשו"ע ר שולל תענית חלום, אך ברש"י אין כוונתו לשלול תענית חלום. וצלה"ב בביאור הדברים דהא ע"פ הנ"ל היסוד שאין להתענות תענית חלום, הוא לפי שצריך "להראות שנוח ומקובל יום זה", כמפורש ברש"י.

ועד"ז בהמשך השיחה הנ"ל לאחרי שמקשה בנוגע להבדל שבין חגה"ש לשאר המועדים דבהם אפשר להתענות הגם שהם זכר לחסדים גשמיים, ואילו בחגה"ש שהו"ע רוחני אסור להתענות בו.

ובהע' 12 כתב: "בחי' רבינו דוד שם: "כדי לראות את עצמו שהוא שמח במ"ת ואינה עליו כעול על צוארו" (ולכאורה זוהי גם כוונת רש"י "להראות שנוח ומקובל כו' תורה" - ולא "עול על צוארו")

(1) ועד"ז בנוגע לעיה"כ כתב הבי"ב סי' תר"ד שהא דמצוה להרבות במאכל ובמשתה הוא "כדי להראות שנוח ומקובל עליו יום הכפורים והוא שמח לקראתו".

(2) מג"א סי' תרד סק"א, חק יעקב סי' תצד סק"ח, ובשו"ע רבינו שם סי"ח.

(3) וכן דייק בלשון אדה"ז בס' הליכות שלמה פי"ב הע' 51

אבל מפשטות לשון הגמרא "מ"ט יום שניתנה בו תורה" (ועד"ז להלן שם גבי הא דמר ברי' דרבינא) משמע, שהענין ד"יום שניתנה בו תורה" הוא מעלה מיוחדת בחגה"ש שמשו"ז צריך להראות בו שמחה יתירה (ולא רק ענין שלילי לבטל חשש שהתורה היא אצלו עול על צוארו), וכהמשך הגמ' (פסחים שם) ד"רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא אמר אי לאו האי יומא כו". וכן דרב ששת "חדאי נפשאי כו".

וצלה"ב שהרי גם אם נאמר דהטעם דבעינן נמי לכם הוא רק ענין שלילי (לבטל חשש שהתורה היא אצלו כעול על צוארו) די בזה להבין מדוע אסור להתענות שהרי באם יתענה אפשר לחשוש וכו' וא"כ צלה"ב מהו הביאור בהנ"ל שמלשון רש"י אין שוללים הענין דתענית חלום.

ונראה לומר שהכוונה היא, דהגם שרש"י כתב "שישמח בו במאכל ובמשתה" כוונתו רק לשלול תענית כפשוטו ולא תענית חלום, שהרי בתענית חלום לא רק שמצינו ש"עונג הוא לו" אלא עוד יותר דנחשב כ"לכם" דלכן מותר להתענות ביו"ט. והגם שע"י תענית חלום א"א להראות שנוח ומקובל וכו' אבל מ"מ זה נחשב כ"לכם" משא"כ באם יאכל אז יצטער בלי שום תענוג.

ועפ"ז מובן שפיר ההע' הנ"ל דמעצם זה דבעינן לכם אין בזה שלילת תענית חלום ורק מהמסופר לקמן (בפסחים שם) על מר ברי' דרבינא דכתוב בפירוש שלא התענה בעצרת וכו', וזה אינו מצד ה"לכם" (שהרי אינו שולל תענית חלום) אלא מצד שהוא "יום שניתנה בו תורה" (ועי' בהע' 32 ובהמצויין שם).

[אלא שעדיין יש לעיין דבאם מלשון רש"י אין לשלול תענית חלום א"כ מדוע העתיק אדה"ז לשון רש"י וכתב ע"ז דלפיכך אין מתענין ת"ח, ויומתק ע"פ משנ"ת בסוף השיחה בפנימיות הענינים דעיקר הטעם הוא שהוא יום "שנתנה" בו תורה והתורה צריכה לחדור גם בגשמיות העולם ולכן אסור בתענית חלום. ועדיין צ"ע].



פירושים מנוגדים בפירש"י פ' לך לך

הרב יוסף יצחק סאסקינד

תושב השכונה

בהתחלת פרשת לך לך (בראשית יב, א) כתוב: "ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך". ובפסוק ב ממשיך "ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה". וברש"י ד"ה לך לך מפרש "להנאתך ולטובתך. ושם אעשך לגוי גדול וכאן אי אתה זוכה לבנים. ועוד שאודיע טבעך בעולם" עכ"ל. וכד"ה ואעשך לגוי גדול מפרש "לפי שהדרך גורמת לשלשה דברים ממעטת פריה ורביה וממעטת את המזון וממעטת את השם לכך הוזקק לשלש ברכות הללו" עכ"ל.

ובלקו"ש ח"ה (עמ' 297 ואילך) מבאר שפרש"י על פסוק א ופירושו על פסוק ב הם פירושים שונים שאינם מתאימים אחד עם השני. וז"ל: "אע"פ אז אויבן אויף זעט זיך מער ניט ווי איין פירוש איז אבער מוכרח וכמו שיתבאר להלן, אז דאס זיינען צוויי פירושים, וואס זיינען לכאורה סותרים זה לזה. ולפלא וואס די מפרשים שטעלן זיך ניט אפ אויף דעם. וכאמור כמה פעמים, אז אויף ענינים הכי פשוטים, שטעלט מען זיך ניט אפ" עכ"ל.

ובהמשך השיחה מבאר כיצד הם ב' פירושים שונים. דנקודת החילוק ביניהם הוא (כמבואר בהשיחה) שמפסוק א משמע שואעשך לגוי גדול הוא תוצאה של הלך לך מארצך וגו' וסיבת הלך לך היא כדי שיהי' ואעשך לגוי גדול. ובפסוק ב מפרש הטעם שהוצרך אברהם לברכה של ואעשך לגוי גדול לפי שהדרך גורמת לשלשה דברים ממעטת פריה ורביה, שמזה מוכח להיפך שהלך לך מונע הענין דפריה ורביה ושמשום זה הוצרך לברכה מיוחדת לזה. ואח"כ מבאר איך ששני הפירושים הם אמת, ואחד מדבר כפי שהוא מצד הנשמה ואחד כפי שהוא מצד הגוף, ע"ש.

ולכאורה צריך להבין מה שכתוב בהשיחה "ולפלא וואס די מפרשים שטעלן זיך ניט אפ אויף דעם". דלכאורה מצינו מפורש בשפתי חכמים (וכן במפרשים אחרים) שעומדים על סתירה זו?

דו"ל השפתי חכמים על פרש"י בפסוק השני: "משמע שר"ל לפי שהדרך ממעט כו' לכך הבטיחו על הבנים ואמר לו הדרך אינו מזיק לך, אלא כמו שאם לא היית בדרך היה לך בנים כך הדרך אינו מזיק לך, וקשה הא לעיל פירש רש"י וכאן אי אתה זוכה לבנים. . והרא"ם פירש דרש"י כתב באחרונה ב"ר, כלומר שהוא מורה שחולק על מה שפירש להנאתך ולטובתך" עכ"ל השפ"ח. ושם ממשיך ומבאר גם באופן אחר.

ועיין גם בגו"א שעומד על הסתירה בין הפירושים ולאחר שמביא פירוש הרא"ם מפרש איך שבאמת אין הפירושים סותרים זה את זה. וכן הלבוש האורה עומד על זה ומבאר באופן אחר מהרא"ם וגו"א. עכ"פ נמצא שהרבה מפרשים עמדו על הסתירה בין ב' הפירושים. וצ"ע.



מה שלא מנה הרמב"ם כו"כ תנאים בנבואה [גליון]

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש
'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בלקו"ש חכ"ג (עמ' 87) מבאר כ"ק אדמו"ר זה שהרמב"ם לא מביא בהל' יסודי התורה (פ"ז ה"א) התנאים שנביא צריך להיות עשיר גיבור ועניו (כמפורש בנדריים לח, ב. שבת צב, א). ומבאר שאין כוונת הרמב"ם להביא התנאים שצריכים בשביל נבואה, אלא הענינים שצריכים "לידע" בהיותם "יסוד הדת", דהיינו רק דברים שהם (כל' שם בתרגום מאידית) "מעצם גדר הנבואה שמוסיפים בהבנת היסוד של נבואה - שזה באופן שפועל על דעת האדם", ומכיון שהתנאים דעשיר גיבור ועניו אינם חלק מעצם ענין הנבואה לכן לא הביאו הרמב"ם. עיי"ש.

ובגליון קפז (פר' שלח תשמ"ג (עמ' יח)), הקשה הגראי"ב גערליצקי שליט"א דלכאו' לפי פשט הנ"ל מובן למה לא הביא הרמב"ם התנאים דלעיל בה"א שהרי זה לא מיסודי הדת, אבל צ"ע למה לא הזכיר הרמב"ם את התנאים הנ"ל בהמשך הפרק.

ותי' שם שמדיוק לשון השיחה משמע שכל הפרק הוא המשך אחד והכל הוא חלק מגדרי הנבואה - ומיסודי הדת, ולכן לא הביא הרמב"ם התנאים דלעיל בהמשך הפרק, עיי"ש בארוכה.

ויש להוסיף בתי' הנ"ל, דבהתוועדות י"ב תמוז תשכ"ג אות כג (נדפס בשיחות קודש) מבאר הרבי בארוכה שמזה שאמר בלעם "אותו אשמור לדבר" (במדבר כג, יב) כדי שלא יהי' "כובש נבואתו", מובן שכובש נבואתו הוא לא מצוה על הנביא (שהרי בלעם הי' גוי שאינו חייב במצוות), אלא שהוא חלק מה"לידע שהא-ל מנבא", עיי"ש בארוכה.

ולכאור' יש לומר דמצד זה שהענין ד"כובש נבואתו" הוא חלק מגדרי הנבואה שמבואר בפ"ז ה"א שהא-ל מנבא את האדם, א"כ הרי הוא חלק מיסודי הדת. ורואים מזה שלא רק בפ"ז מביא הרמב"ם הדברים שהם מעיקרי הדת אלא שבכל המשך הפרקים של הלכות נבואה הרי הוא מביא עיקרי הדת, דענין "כובש נבואתו" הרי הוא בפ"ט, הרי שלא רק ההלכות שמביא בה"א דפ"ז הם מ"עצם גדר נבואה" ויסודי הדת אלא כל המשך דברי הרמב"ם בנבואה, וכמו שמבואר מזה שהכל נמצא בהל' יסודי התורה, דהיינו שהם חלק מיסודי הדת.

אלא דלכאור' עדיין לא מתורץ הקושיא, דלכאור' אה"נ שע"פ הנ"ל מבואר למה לא הביא הרמב"ם תנאים אלו בפ"ז מהל' יסודי התורה, אך עדיין לא נתבאר למה אין הרמב"ם מציינם בשאר ההלכות שביד החזקה שאינו מדבר דוקא ב"עצם גדר נבואה".

ויש לומר הביאור בזה דקושיא מעיקרא ליתא דכל ההו"א של השיחה הוא (ולכאור' כן הוא הבנת רוב נו"כ הרמב"ם גם למסקנא) שהרמב"ם מביא "תנאים" לנבואה, ובמילא שואל למה לא הביא הרמב"ם כמה תנאים, וע"ז מחדש הרבי שאין הרמב"ם מביא תנאים אלא דברים ששייכים לא רק לתורה ומצוות אלא ליסודי הדת כנ"ל.

וא"כ מובן בפשטות למה אין הרמב"ם מביא התנאים ד"עשיר גיבור ועניו" שהרי הרמב"ם מביא רק מה שנפק"מ להלכה ואין שום מצוה או הלכה שנביא צריך להיות עשיר גיבור ועניו, אלא שזה תנאי בנבואה, שהרוצה לנבואה צריך שלא יהי' לו דברים המונעים מנבואה ובכללם תנאים דלעיל, אלא שבתחלה שאל הרבי מצד הסברא שהרמב"ם כן מונה התנאים (מאיזה סיבה שתהי'), וע"ז בא הקושיא למה לא להביא כל התנאים וע"ז מתרץ הרבי שהרמב"ם אינו מביא תנאים אלא "יסודי הדת" וא"כ מובן, שלא רק שאינו מיסודי הדת אלא שאינו אפי' הלכה (ולכאור' יש להוסיף דלכאור' אין אפי' מצוה או הלכה להתנבאות). וצ"ע בכל הנ"ל.

שיחות

פרקי אבות מילי דחסידותא

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

במבוא ל'ביאורים לפרקי אבות' ח"א (עמ' 18) נאמר, שכ"ק אדמו"ר זי"ע קבע יסוד ש"ההנהגות וההוראות שבפרקי אבות הם (רק) מילי דחסידותא, היינו שאין אדם מחוייב בהם מצד שורת הדין, אלא עליו לקיימם מצד מדת חסידות. הנחה זו מיוסדת על מאמר רז"ל בב"ק (ל, א): "האי מאן דבעי למיהוי חסידא כו' לקיים מילי דאבות", ומכאן שהוראות אלו מכוונות כלפי אדם שהוא שלם בשמירת התורה ו'חסר' לו רק הנהגות של מדת חסידות".

והעירני הגה"ח ר' מענדל וועכטער שליט"א למ"ש בחתם סופר עה"ת - ויקרא (עמ' קכה) על אבות פ"ב מי"א: "אל תפרוש מן הציבור ואל תאמין בעצמך עד יום מותך, לפענ"ד לא מיירי כאן מרשעים הפורשים מהציבור ואינם זוכים לראות בנחמת ציבור, כי מס' אבות מיירי ממדת חסידות", עכ"ל.

ובאמת מצאתי כן כבר בפיו החסיד ר' יוסף יעב"ץ זצ"ל (ממגורשי ספרד) על פרקי אבות שכתב בפ"ב מ"ב: "יהיו עוסקים עמהם לשם שמים, פירשו המפרשים ולא להשתרר, ולא ינוח לי דאטו בשופטני עסקינן, וכלל אומר לך שדברי זו המסכת כולם דברי חסידות אין רובם כמו שאמרו (ב"ק ל, א) מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דאבות". עכ"ל.

וכ"ה בתוס' יו"ט באבות (פ"ג מ"ג): "דודאי דרבי שמעון לאו בהכי מיירי דאטו ברשיעי עסקינן שאינן מברכין ברכת המזון שהיא מצות עשה מן התורה, ומילי דאבות מילי דחסידותא נינהו". עכ"ל.



בר מצרא

הת' מאיר שלמה לובעצקי
שליח במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בשיחת יום ב' דחג השבועות ה'תשח"י (בלתי מוגה, נדפס בתו"מ חכ"ג עמ' 51 ואילך) מובא תירוץ בנוגע לדין בר מצרא של המלאכים על התורה (שלא הובא בשיחה בענין הנ"ל בלקו"ש חי"ח) שיש הפסק בין המלאכים והקב"ה ולכן אין דיני בר מצרא במצב כזה, עיין שם.

ודוחה את התירוץ כי ע"י נתינת התורה מתבטל ההפסק כפי שמצינו בנתינת התורה לישראל למטה, שנאמר במ"ת "אנכי", ר"ת "אנא נפשי כתבית יהבית", דהיינו שעצמותו ומהותו ית' נתן את עצמו בתורה, וכמאמר "אותי אתם לוקחים". ובהפסק העשוי להתבטל - אמרינן דינא דבר מצרא.

ובתו"מ שם לא הובא המקור לזה שבהפסק העשוי להתבטל אמרינן דינא דבר מצרא, ולכאורה הוא בשו"ת הרשב"א ח"ב סי' קמה וז"ל:

"שאלה . . א"כ, בבתים דמפסיק גודא דינא הוא דלא ליהוי בהו משום דינא דבר מצרא.

תשובה: אין דעתי נוטה לדברי הרב ז"ל . . אילו מכרו אחד לחברו הוא זורעו ומחבר שתי השדות להיותן אחד. והילכך אין אומרים כיון שעכשיו יש מצר ביניהם יפסיק ויבטל דין המצר . . והילכך כותל החוצץ אינו מעכב בדין בן המצר".

ולא באתי אלא להעיר.



נגלה

בגדר לשמה וכוונה במוצות*

הרב מרדכי שמואל אשכנזי

מד"א כפר חב"ד, אה"ק

א. בכמה מצוות הוזכר שצריכים להיות לשמה, כגון בטוית ציצית (שוע"ר או"ח סי' יא ס"ג) ובעיבוד העורות לסת"ם (שם סי' לב סי"א) ובכתיבת סת"ם (שם סל"א) ובכתיבת הגט (שו"ע אבה"ע סי' קלא) ובקדשים (רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ד ה"י) ובכמה מקומות בעשיית המצות הוזכר שצריכים כוונה כמו בשופר (שו"ע סי' תקפט) ובאכילה מצה (סי' תעה) ובספה"ע (סי' תפט) ובמקרא מגילה (סי' תרצ) ונחלקו בגמ' ובפוסקים האם מצוות צריכות כוונה או שאינם צריכות כוונה.

ומשמע שלשמה וכוונה הם ב' דינים נפרדים. שהרי גם לדעת האומרים ד"מצוות אינם צריכות כוונה" עדיין צריכים לשמה בדינים הנ"ל.

ב. בהגדרת החילוק בין לשמה וכוונה במצוות, הביא בס' ברכת שמואל (גיטין סי' י) דלשמה הוא דין בהחפצא, היינו שמייחד את החפצא מחפץ גשמי סתם - לשם המצוה ההיא המסוימת כגון ציצית גט וסת"ם. וענין זה הוא במהות החפץ שנהיה ראוי במהותו למטרה הנדרשת ממנו, והגם שבצורתו נראה שמקיים המצווה בשלימותה בלא חסרון, אמנם בלי ה"לשמה" מהותו חסרה, והוא דין ה"לשמה". משא"כ דין הכוונה שבמצוות, הוא דין בגברא - שמוטלת עליו חובה לכוון, כדי שקיום המצווה תחול. כלומר, הכוונה אינה חלק מן המצוה אלא דבר המעכב כדי לצאת י"ח. ולדוג', אכילת מצה ללא כוונה נחשבת אכילת מצה, אלא שהאדם האוכל לא יצא יד"ח מצות אכילת מצה. ולהגדרת הדברים נרחיק ונאמר שכביכול נעשה פעולת המצוה אך לא ע"י האדם העושה.

ואולי יש להוכיח כן מדברי אדה"ז בשולחנו (סי' תעה סכ"ח) "ולא אמרו שכל המצוות שעשאן שלא במתכוון דהיינו שלא נתכוין לצאת י"ח בעשייה זו לא יצא י"ח אלא במצוות שאין בהן הנאת הגוף כלל כגון ק"ש (סי' ס) ותק"ש (סי' תקפט) ונטילת לולב (סי' תרנא) וכיוצ"ב שכשלא

(* נערך ע"י בנו הת' ישראל שי' אשכנזי.

נתכוין בעשייתן לשם מצוה לא קיים מצווה כלל שאינו אלא כמתעסק בעלמא ואין עשייתו נקראת עשיית מצוה*.

ויש לדייק בדבריו ש"אין עשייתו נקראת עשיית מצוה" - כלומר שזהו רק דין בו, שהוא (הגברא) לא יצא י"ח אבל עשיית מצוה מושלמת מצד המצוה היתה כביכול.

ואף דאין מוכרחים לומר כן, שהרי אפשר לפרש שההדגשה היא דווקא בסיפא של דבריו "...נקראת עשיית מצוה" היינו שאין כאן עשיית מצוה כלומר גם מצד החפצא. אך יותר מסתבר כאופן הא'.

ג. ולכאור' יל"ד בלשון אדה"ז כמה נפק"מ להלכה בין דין לשמה ודין כוונה במצוות.

א) יש לדייק דגם לדעת הסוברים ד"מצוות צריכות כוונה" י"ל שאין הכוונה שצריך שיתכוון בכל רגע בקיום המצווה אלא די שמכוין פ"א במשך קיום המצווה, משא"כ במצוות הטעונות "לשמה" כוונת הלשמה נצרכת בכל רגע של עשיית הדבר הטעון לשמה.

ולדוג', בכתיבת סת"ם יש לכוין "לשמה" כל זמן הכתיבה "וכשהוא כותב אף שאין מכוין בשעת הכתיבה על עיקר כוונתו הוא כותב" (מאמרי אדה"ז הקצרים עמ' תקסח, מובא בהע' 1) וכן "שאף שלומר בפיו א"צ אלא בתחילת הכתיבה מ"מ במחשבתו צריך להיות בכל הכתיבה שכותב לשם תפילין" (סי' לב סל"ב), ורק משום שאין זה שייך לכוון לשמה בכל הזמן שעוסק בעשי' הטכנית של הסת"ם, כותב אדה"ז שזה שהוא נמצא ומכוסה בלבבו באותה השעה חשוב כאילו מתכוון בפועל, "מ"מ עיקר כוונת התחלת הלימוד הוא לשמה לייחד הקב"ה ושכינתו כו' ומכוסה בלב הוא בשעה שמחשבתו טרודה בענין אחר" (מאמרי אדה"ז הקצרים שם).

ויש להוכיח דכוונה שבמצות נצרכת רק באופן חד-פעמי. דבסי' לב סל"ב כתב "כשבא להתנמנם לא יכתוב מפני שאינו כותב אז בכוונה לשמה", היינו, שכשמתנמנם אינו יכול לכוין אפי' בלב "לשמה" מכיון

(* ראה לקו"ש חכ"ב עמ' 117 דמשמע כהברכת שמואל. ובקו"ש ח"ב סי' לג הביא בשם הגר"ח דהכוונה הוא חלק מעצם החפצא של המצוה. וראה גליון תשפא עמ' 12. המערכת.

שלא שייכת כוונה באדם ישן. ולענין מצוות צריכות כוונה מבואר באו"ח סי' תרצ"ב ד"הקורא את המגילה מתנמנם יצא י"ח" וכ' האחרונים שם (עי"ש במ"ב סקל"ט) דהגם דמצוות צריכות כוונה מ"מ מספיק שיכוון בהתחלה ואין צורך שיתכוון בכל מלה ומלה.

ולכאוי' היה אפשר לומר שיוצא י"ח היות שהכוונה מכוסה בליבו באותו הזמן שקורא הגם שמתנמנם ואין זה משום שא"צ לכוון בכל אות, אך לפי שהוכחנו דלדעת אדה"ז במתנמנם אין גם כוונה בלב (ולכן לא נחשב כתיבה לשמה במתנמנם) מוכרחים לומר שהכוונה בתחילה מספיקה.

ואולי יל"ד כן ג"כ מהא דבשו"ע סי' ס"ה כתב "ואינו דומה לשאר מצוות שהן מצוות עשיה וכל שעשה מצווה אע"פ שלא כיון לה הרי קיים מצוות העשייה אלא שאין זה מן המובחר וכ"ש אם כיוון לצאת אע"פ שהרהר בה באמצע דברים אחרים יצא י"ח לדברי הכל אבל ק"ש ותפלה שהן קבועים אינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים".

ומבואר מדבריו שבמצוות אחרות כשכיון בתחילת העשיה שרוצה לצאת י"ח, וגם אם אח"כ פנה לבבו לדברים אחרים יוצא לדברי הכל היינו גם להאומרים דמצ"כ. ולכאוי' הטעם לזה הוא דהכוונה שהיתה לו בתחילת העשיה היא מספקת ואין צריך אותה עוד למשך כל זמן העשיה.

(1) ובאם ננים הדברים נוכל לבאר תמיהה נוספת בדברי אדה"ז: במאמרי אדה"ז הקצרים עמ' תקסח כותב: "להבין ענין עסק התורה לשמה אף שבאמת בעיון הדק היטב בלימוד בפשטי התורה א"א לכוון לשמה מ"מ ענין כוונת הלב אינו פי' על המחשבה כמו שארז"ל צריך לכוין לבו וכן משארז"ל אחד בפה ואחד בלב ובודאי כשמדבר במחשבה מדבר אך שאין כוונת ורצון בתחילת דיבוריו לאותו דבר שמדבר אלא לדבר אחר כוונתו לכן אף בשעה שלומד כל מחשבתו ודיבוריו באותו ענין שלמד מ"מ עיקר כוונת התחלת הלימוד הוא לשמה ליחד הקב"ה ושכינתו כו' ומכוסה בלב הוא בשעה שמחשבתו טרודה בענין אחר וכמשל מי שלומד איזה מסכת ואח"כ לומד מסכת אחרת אף בשעה שלומד האחרת אין במחשבתו מסכת שלמד כבר מ"מ כשישאלהו יזכר מיד וזאת המדה מסותרת מאד בלב ולכן אמרו הכוונה בלב ולא בראש לפי שכונת הלב למעלה מן המחשבה והבן. ובוזה מובן דברי הרא"ש בהל' ס"ת שכ' ליישב הקושיא מגט דשאני גט שצריך ליכתב כל תורף הגט לשמה ולכאורה תמוה דודאי גט אין צריך לכווין אלא קודם כתיבתו לומר לשמה ולשם גירושין ובשעה כתיבתו כשהוא כותב אין זה במחשבתו כלל רק לכתוב האותיות שלא נזכר בפוסקים שצריך לכוון גם בעת הכתיבה ולפ' הנ"ל א"ש שא"צ לכוון

נפק"מ נוספת הוא לענין הדין ד"סתמא כלשמה" שהוא דין רק "בלשמה" משא"כ ב"כוונה" משמע שלא מספיק שהוא "סתמא". היות ו"כוונה" היא דין "חיובי" כלומר שצריך להתכוון במפורש.

נפק"מ נוספת שנמצא היא דבמצות הטעונות לשמה, עכ"פ בגט ובסת"ם, ע"מ שיחול הלשמה נדרשת אמירה בפה שהוא לשמה (והוא לעכב שלא יצא י"ח), משא"כ במצ"כ לא מצאנו דיהא חייב להוציא בפה (ועכ"פ לא מצאנו שאם לא הוציא בפה שלא יצא י"ח כונה במצוה).

ויש לדייק זאת בלשונו של אדה"ז בהלכות ציצית סי' יא ס"ג דכתב "וצריכין שיהיו טוויין ושזרין לשם ציצית דווקא דהיינו שיאמר בתחילת הטויה והשזירה שהוא עושה כן לשם ציצית או שיאמר לאשה טווי לי ציצית לטלית שנאמר תעשה לך לשם חובך" ועד"ז בסידור אדה"ז הלכות ציצית צריך להזהיר לנשים העושות ציצית שתוציא בפיה בפירוש בתחילת הטויה שהיא עושה כן לשם ציצית וכן בתחילת השזירה".

משא"כ לענין תליית הציצית בבגד כתב בסי' יד ס"ג "אם הטיל ישראל ציצית בבגד שלא בכוונה פי' שלא נתכוון לשם מצות ציצית יש מי שאומר דכשרים הם. . אבל י"א דישאל שהטיל ציצית בבגד לא כוונה פסולים הם וכו'", ולא הוזכר שם שצריך להוציא בפה. וזאת כי שם מגדיר אדה"ז את ה"לשם מצות ציצית" ככוונה ובדיני כוונה לא צריך להוציא בפה.

ד. ולכאור' אם נדייק בדבריו הנ"ל של אדה"ז נמצא דבר פלא, שכתב "אם הטיל ישראל ציצית בבגד שלא בכוונה פירוש שלא נתכוין לשם

בלב אלא בתחלת כתיבתו וכשהוא כותב אף שאין מכווין בעת הכתיבה על עיקר כוונתו הוא כותב ודר"ק ואין זה אלא בישראל וזה לא יעשה הנכרי שאין לו כוונה כו' והבין". המורם מדבריו הוא שעל אף שכשמתעסק בדברי התורה עצמם ובהבנת הפשט בתורה אינו יכול לחשוב בינתיים את ה"לשמה" שבתורה, והוא "ליחד הקב"ה ושכונתו", מ"מ יצא ידי חובת לשמה היות שזהו מה שמונח בליבו ובאותו הזמן, ולידי חובת "לשמה" די בזה.

ולכאור' יקשה מדוע שואל זאת רק לגבי לימוד התורה ולא לגבי כוונת המצוות. על אף שיש לתרץ ברוחק דסוף סוף כשמרוכז במעשה קל יותר לחשוב גם משהו אחר, כי נדרש לישוב הדעת פחות מאשר בלימוד, ששם צריך ריכוז לגמרי.

אך עפ"י המבואר למעלה מובן הדבר דבמעשה המצוות לא נדרשת כוונה לאורך כל מעשה המצוה כלל אלא רק בתחילת המעשה ובה אין כל קושי לכוון.

מצות ציצית יש מי שאומר דכשרים. . אבל יש אומרים שאם הטיל ישראל ציצית בבגד בלא כוונה פסולים".

ומקור דבריו הוא מהב"י בשם הרמב"ם (הל' ציצית פ"א הי"ב) "אם עשה אותה ישראל בלא כוונה כשירה" ומקור דעתם של ה"יש אומרים" הוא מרש"י (סוכה ט, א ד"ה פסולה) "ולא נתלו בה לשם ציצית לאו עשיה לשמה היא" ובבהירות יותר הוא ברא"ש הלכות ציצית סי"ד: "דתלי' לשמה בעינן" ובלבוש שם ס"א (בדעת הרמב"ם) דדווקא טווייה ושזירה צריכין לשמה אבל תליית הציצית בבגד כשרים אפי" לא עשאן לשמה כגון ישראל שהטיל ציצית בבגד בלא כוונה.

ולכאור' נמצא כאן דבר פלא דהרי תליית ציצית בבגד הוא דין בחפצא שתהא הטלית מצויצת ומה שייך כאן לדין כוונה שמתייחס למצוה ולא לחפצא. ועוד יותר, שאדה"ז שינה מלשון המקור די"א המגדיר זאת במילה "לשמה", וכותב במקום זה "בלא כוונה". תמיהה נוספת היא דלא ראינו שבדיני לשמה יכתוב אדה"ז שצריך לומר בפה כנ"ל, על אף שיש מקום לומר שכאן מדובר בדין "לשמה".

אך מדיוק בדבריו יצא לכאור' דין נפלא ומחודש, דכתב "...בלא כוונה פירוש שלא נתכוין לשם מצות ציצית" כלומר הגם שהטלת הציצית בבגד עושה את הטלית מצויצת, עכ"ז היות שכל ענינה הוא לשם המצוה בפועל ולא לשם הציצית עצמה, אין כוונה זו נכללת בגדר "לשמה" אלא בגדר ד"כוונה במצוות".

ובהשוואה לטווי' והשזירה ששם הדין הוא שצריך "לשמה" (שכתב "וצריכין שיהיו טוויין ושזורין לשם ציצית. . שהוא עושה כן לשם ציצית"), ולא כתב לשם מצות ציצית.

(לכאור' ההסברה בהחילוק בין טויה ושזירה לתליה הוא: הגם שתכלית הציצית היא המצוה שתקום בה אעפ"כ במצוות מסוימות שבהם דרשה התורה לשמה, התורה רצתה יתוד מסוים בחפץ גם בלי קשר למצוה שאח"כ. - שיקחו את הצמר שממנו תצא הציצית, ויכוונו בשעת עשייתו שצמר זה הרי הוא לשם ציצית - תשמיש המצוה שיצא ממנו.)

וכן הוא בשזירת החוטים, היות שציצית הכוונה צמר שזור (ולא צמר תם) דרשה התורה שבאותו רגע שבו האדם עושה את השזירה שיכוון

ששזירה זו לא תהא סתם צמר שזור, אלא שתבטא ענין מסוים שהוא הציצית, משא"כ התליה היא לאו לצורך עשיית הפתילים לציצית.

ולהגדרת הענין נרחיק ונאמר כי פתילים אלו עפ"י תורה ע"י טווייתם ושזירתם לשם ציצית כבר נקראים ציצית כביכול עוד לפני התלי' בבגד, אלא שמה שחסר פה הוא שהתורה קבעה שהדרך לקיים את המצוה בפתילים אלו הקרויים ציצית היא ע"י תלייתם בבגד בעל ד' כנפות, ולשם כך נדרשת הקשירה - לצורך קיום המצוה בפועל.

כלומר הקשירה היא פרט טכני לצורך קיום המצוה לעשות לציצית צורת ציצית, כשקשורים לבגד בעל ד' כנפות. אך אינה קשורה לעצם הפיכת הצמר השזור מצמר שזור סתם - לציצית שזהו ענין ה"לשמה".

בסגנון אחר: לשמה הוא דין מוחלט בחפצא ו"לשמה" נאמר במקום שרצתה התורה שלדבר יהיה מעמד משל עצמו כביכול עוד לפני ובלי קשר לקיום המצוה על אף שכמובן כל מטרת החפץ, הוא המצוה).

עכ"פ, המורם מכל הנ"ל הוא שלשיטת אדה"ז דבר שהוא לשם המצוה לא יכלל (באם נצרך כוונה) בגדר הלשמה אלא בגדר כוונת המצוות, ודיני כוונה זו יהיו לכאור' ג"כ כדיני כוונת המצוות כנ"ל. ובעניננו, רואים מאדה"ז שגם דבר שהוא רק הכנה למצוה, לפעמים יצטרכו גם בו כוונה ואין מספיקה כוונה בעשיית המצוות.

ויש להוסיף דאם היינו לומדים דיש מצוה בעשיית הטלית עצמה (היינו כל הטלית-בגד בעל ד' כנפות עם ציציות), היה אפשר לומר דכוונה זו אינה מדברת בהכנה למצוה, אלא היא כמו כל המצוות שנדרשת בהם כוונה לשם עשיית מצוה. וגם כאן בקשירה הכוונה תהיה לשם מצוות עשיית ציצית. אך כיון דקי"ל דציצית חובת גברא היא - שילבש האדם ציצית צ"ל שכאן היא רק הכנה למצוות לבישת הציצית.

ה. ויש להוכיח כן ממקומות נוספים וכדלקמן:

בהלכות סוכה סי' תרלא ס"ט (לגבי פסל היוצא מן הסוכה) כתב: "שאיין אנו הולכים אחר גילוי דעתו בזה (לפי שעשיית הסוכה אינה צריכה כוונה כמ"ש בסימן תרלה) וכאילו לא גילה דעתו כלל שכל הסכך מתכשר בדופן הג' הזה הקצר".

לכאור' מדובר בדין עשיית הסוכה ולא נקט "לשמה" אלא "כוונה", וציין לסי' תרלה (בשוע"ר חסר) דמבואר שם בשו"ע דאע"פ שלא נעשית לשם מצוה כשרה, והוא שתהא עשוי' לצל, א"כ רואים אנו עוד פעם שכשמדבר על לשם מצות סוכה נוקט בגדר "כוונה" ולא בגדר "לשמה".

ו. ואם כנים הדברים יש לדון עפ"י הגדרות אלו גם לגבי דין הלשמה באפיית מצה.

דבהל' פסח סי' תנג סי"ד כתב: "אין אדם יוצא י"ח אלא במצה ששמרה ישראל מחימוץ לשם הפסח שנא' ושמרתם את המצות שישמרנה ישראל לשם מצות מצה וי"א לשם מצות "בערב תאכלו מצות" וי"א לשם מצות ז' ימים תאכלו מצות דהיינו שאם שמרה לשם מצה שיאכלנה בז' ימי הפסח יוצא בה וכן עיקר" (הכוונה בדעה הג' היא לא שיש מצוה לאכול מצה ז' ימים, כי המצוה היא רק בלילה הא'. אלא "ז' ימים תאכלו מצות" הכוונה היא במעלתה של המצה שרק היא מותרת להאכל בפסח לעומת החמץ שאסור באכילה).

ולכאור' חילוק זה שאמרנו בין דין "לשמה" ל"כוונה" ייאמר כאן ג"כ. לדעה הא' והב' שכל ענין המצה הוא אמצעי למצווה שיקיימו בה, נדון בהם כדין "כוונה". משא"כ לדעה הג' הסוברת שהמצוה אינה לצורך איזה דבר אלא המטרה היא בה עצמה שיאכלו אותה מצד ענין המצה שבה בז' ימי הפסח יתכן בדא"פ שנדון בה כדין "לשמה" ממש.

ולכאור' מדויק הוא בלשון אדה"ז שלגבי הדעה הג' כתב "דהיינו שאם שמרה לשם מצה שיאכלנה בז' ימי הפסח" ולא כתב "לשם מצות מצה" וכן בסעיף שלאח"ז (אחרי שפסק כדעה הג') כתב "צריך ישראל בן דעת להתעסק בעסקים הללו לשם מצה" ולא מצות מצה.

ז. ואולי יש לדייק בהגדרה זו גם לגבי "לשמה" בגט.

דהנה ידוע דדין לשמה בגט כולל בתוכו לכאור' ב' פרטים; א. לשמו ולשמה. ב. לשם גירושין. ולכאור' לפי מה שכתבנו י"ל בדא"פ, ד"לשם גירושין" שבגט לא נכלל בגדר ה"לשמה", אלא בגדר "כוונה". וזאת היות שהגדרנו ד"לשמה" הוא באופן שהחפץ הוא המטרה ולא אמצעי לענין אחר (מצוה וכו'), נצטרך לומר דלשם גירושין הוא דין בכוונה והכנה לגירושין. מכיון ש"לשם גירושין" בפשטות הכוונה לשם הגירושין

בפועל. היינו ש"הכוונה" היא שכל ענינו של הגט הוא שיגרשו בו בפועל - הגט הוא אמצעי לגירושין. משא"כ כוונה ד"לשמו ולשמה", (שפועלת שהגט יהיה גט). וכאילו נאמר שכשמתכוון "לשמו ולשמה" כאילו התכוון "לשם גט". היינו דהגט הוא התכלית.

ולכאוי' י"ל בדא"פ הסיבה לזה שהכוונה ד"לשמו ולשמה" נכללת יותר בלשם הגט מאשר הכוונה ד"לשם גירושין", כי ההגדרה של גט היא "דבר המגרש". היינו שאין זה מספיק דבקריאת הגט נדע סיפור המעשה, שפלוני רצה לגרש פלונית וכו', אלא צריך שהגט בעצמו יהיה החפץ המגרש. כלומר שבשעת כתיבת הגט נפעל פה ענין וחלות מסוים בנייר הגט שהוא נהיה "דבר המגרש", בלי הבדל אם יגרשו בו בפועל או לא. וכאילו נאמר שהבעל מכניס את כח הגירושין שיש בידו בתוך הגט.

וחלות זו נפעלת ע"י הכוונה ד"לשמו ולשמה". שהגט לא יהיה סיפור דברים בעלמא אלא הלשמה פועל שהאדם כביכול מכניס עצמו בתוך הגט. שסיפור הדברים לא יהיה סיפור דברים שהסופר כותב, אלא סיפור הדברים של הבעל עצמו - המעשה בעצמו. הלשמה מקשר את הגט עם הבעל בעצמו, והופך אותו להיות ה"דבר המגרש" עצמו.

ממילא יוצא שכשהאדם מכוון ל"לשמו ולשמה" הוא בעצם מכוון לשם גט, דבלאו הכי לא יהיה יקרא שטר זה גט - שפי' דבר המגרש - אלא סיפור דברים בעלמא. משא"כ בכוונה "לשם גירושין" בפועל דאין לה שייכות עם הגט כ"דבר המגרש" בעצמו דלגבי' הגט הוא רק אמצעי לגירושין וממילא נדון בה כבדיני "כוונה". משא"כ לגבי הכוונה ד"לשמו ולשמה" דשם הגט הוא התכלית - להפכו לדבר המגרש.

ולכאוי' מדויק הוא בלשון אדה"ז בכמה מקומות; א) בסי' לב סי"ב, "כמו שהגט שכתבו נכרי פסול אע"פ שישראל עומד על גביו ואומר לו שיכתבו לשמו ולשמה לפי שהנכרי..." ולא הזכיר ענין "לשם גירושין" על אף שמדבר על הלשמה הנצרך בגט. ב. בסי' לב "כמו שבגט צריך להיות במחשבתו בכל תורף הגט שכותבו לשמו ולשמה כמו שנתבאר למעלה" ולא הזכיר לשם גירושין. ג. בתניא פמ"א בסופו "וכמו בגט וס"ת שצריכין לשמה לעכב ודיו שגומר בתחילת הכתיבה הריני כותב לשם קדושת ס"ת או לשמו ולשמה כו'" ולא הזכיר לשם גירושין.

אמנם ברשימות כ"ק אדמו"ר על התניא פמ"א כתב על מילים אלו "אולי מרמז כו' כי צ"ל גם לשם גירושין וכדאיתא בסדר הגט לברר אם ג"ז הוא לעכב". עכ"פ נראה מדבריו דלמד דלשם גרושין נכלל כן בדין לשמה אע"פ שסוף סוף הסתפק אם הוא לעיכובא או לא כלומר שאינו ממש תנאי מוכרח ב"לשמה". ועדיין צ"ב גדול בכל הנ"ל.

ח. אמנם מה שהסברנו לעיל דגם לשיטת הסוברים דמצצ"כ הכוונה היא פ"א בתחילת המצוה, אינו בכל המצוות.

דיל"ע במ"ש הב"ח וכן בכמה מקומות בשו"ע ובסידור שבמצוות ציצית תפילין וסוכה אין מספיקה הכוונה הרגילה דלשם מצווה, אלא צריך לכוין גם לטעם המצווה. והוא מצד "לימוד" מיוחד ד"למען ידעו". דיש לחקור בזה אם צריך לכוין במצוות אלו כל זמן משך המצוה אלא שמספיק שכוונה זו מכוסה בליבו (ע"ד לשמה) או דצריך לכוין רק בתחילת המצוה ותו לא (ע"ד מצצ"כ).

אמנם בלקו"ש חי"ד עמ' 153 מבאר שכוונת המצוה בתפילין "לשעבד הלב והמוח" היא "חלק מקיום המצווה".

ודלא כמו שביארנו עד עתה במצצ"כ, דהמצוה מורכבת אך ורק מכח המעשה. אלא דהסוברים דמצצ"כ טוענים שהכוונה היא אמנם לעיכובא, אבל גם לשיטתם אין ב' פרטים בהמצוה (היינו א. המחשבה - הכוונה. ב. המעשה - מעשה המצווה), אלא רק פרט אחד והוא מעשה המצווה.

אבל בתפילין מחדש כ"ק אדמו"ר שהכוונה היא חלק מן המצוה ממש כלומר שהמצוה מורכבת מב' פרטים, ובפשטות צ"ל דאם המצווה מורכבת מב' פרטים צריכים ב' פרטים אלו להיות כל משך זמן המצוה, אלא שלגבי הכוונה מספיק שהיא מכוסה בלב.

ולכן היות (לשון כ"ק אדמו"ר) "שכיון בתחילתו לשעבד וכו' וממילא הרי הוא 'עומד ביראה וכו'' הנה גם במצב ד"סתם" הבא לאחרינו אף "שעוסק כו' ואין דעתו על התפילין ממש" נמשכה הכוונה שהיתה בעת ההנחה על כל המשך זמן שלאחריו ולא הוי הסה"ד ממנה וע"ד לשמה (תניא פמ"א) "שעיקר ההכנה לשמה לעכב הוא בתחילת הלימוד כו' וכמו בגט וס"ת שצריכים לשמה לעכב ודיו שיאמר בתחילת הכתיבה הריני כותב לשם קדושת ס"ת או לשמו ולשמה כו'" אבל כשעומד בשחוק וק"ר

נק' הסה"ד בתפילין כי ה"ז היפך ושלילת הכוונה הנ"ל ומבטל פעולת ושיעבוד הלב וכו' שהי' לו בשעת הנחתן ואז נפסקה שייכותו למצות תפילין והוי הסה"ד", עכלה"ק.

וצ"ל דאותו הדבר יהי' לכאו' גם בסוכה וציצית שהכוונה צריכה להיות כל זמן משך המצווה. אלא שבהם שחוק וכו' לא יבטל הכוונה שבלב. כי בהם הכוונה היא אחרת וממילא אין בשחוק וכו' משום היפך הכוונה בעצמה. משא"כ בתפילין ששם שחוק וכו' הוא ההיפך בדיוק של הכוונה, שהיא "לשעבוד המוח והלב".

אמנם כל הנ"ל הוא דוקא בג' מצוות אלו שבהם הכוונה היא כל משך זמן המצווה משא"כ בשאר המצוות דצריכות כוונה שבהם מספיק כוונה רק בתחילת המצווה.



התראת ספק באשת איש ובנזיר

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגיטין (לג, א) אי': "ביטלו [אם הבעל ביטל את שליחות הגט שלא בפני השליח ושלא בפני האשה, כ"א עשה ב"ד במקומו - נגד תקנת רבן גמליאל הזקן] - מבוטל, דברי רבי. רשב"ג אומר אינו יכול לא לבטלו ולא להוסיף על תנאו, שא"כ מה כח ב"ד יפה.

[ומקשה בגמ':] ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא, ומשום מה כח ב"ד יפה שרינן אשת איש לעלמא? [ומתיר:]: אין, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושין מיני".

ובתוס' (ד"ה אפקעינהו) כתבו וז"ל: "הקשה הר' שמואל, א"כ יחפה על בת אחותו, וכשיבואו עדים שזינתה, ישלח לה גט ויבטל שלא בפני שליח, ופקעי קידושין, ונמצא שהיא פנוי' ? ואומר ר"י דלא קשה, דאין לחוש אלא כשמחפה עלי' שלא כדין, אבל הכא כדין מחפה, ומן התורה פטורה. ועוד הקשה רבינו שמואל, דהיכי מחייבין לעולם מיתה אשת איש שזינתה, והא התראת ספק היא, דשמא ישלח לה גט ויבטלנו [שלא בפני השליח, ויפקיעו חכמים הקידושין למפרע]. . ואומר ר"ת דכי האי גוונא לא הוי התראת ספק, דאזלינן בתר רובא, ורוב אין מגרשין נשותיהן,

וכששולחין גט אין מבטלין. ועוד דאוקמינן אחזקתה שהיא עכשיו נשואה, דאם לא כן נזיר שהי' שותה יין או מטמא למתים, אמאי לוקה, דאם אמרו לו אל תשתה אל תשתה חייב על כל אחת ואחת (נזיר מב, א), והא התראת ספק היא, שמא ישאל על נזירותו, עכ"ל.

כלומר: הן באשת איש שזינתה, והן בנזיר ששתה יין, או הי' מטמא למתים, אמרי' שהיות ועכשיו הם במצב מסוים [האשה היא אשת איש והנזיר הוא נזיר], מוקמינן להו אחזקתייהו, ולכן לא הוה התראתם התראת ספק, אף שאולי יארע איזה דבר אח"כ, שיגרום שישתנה מצבם למפרע.

ידוע הקושיא (ראה מחנה חיים ח"ג אבהע"ז סי' מז) דמהי הכוונה בכך "שאוקמינן אחזקתה שהיא עכשיו נשואה", והרי אם ישלח לה גט ויבטלנו שלא בפני השליח או האשה, הרי יפקיעו הרבנן הקידושין למפרע, ונמצא שגם עכשיו אינה נשואה, ואיך אמרי' ע"ז "אוקמינן אחזקתה" - כל ענין "חזקה" הוא שכשיש ספק אם נשתנה המצב, אמרינן שהיות ויש מצב שאז בודאי הי' במצב מסוים, הרי כ"ז שלא ידעינן שנשתנה, אומרים שמסתמא נשאר כמו שהי' בתחלה, אבל בנדו"ד, הרי באם ישתנה המצב, ישתנה גם המצב כפי שהי' בתחלה, ואיזו "חזקה" היא? (ואם כוונתם שהחזקה היא שמכיון שהיא נשואה עכשיו, מסתמא לא ישלח לה גט, - הרי זהו התירוץ הראשון).

ואף שהביאו ראי' מנזיר - הרי שם גופא אינו מוכן, מה הפי' שמוקמינן ליי' אחזקתו שהוא עכשיו נזיר, ולכן לא הוה התראת ספק, הרי אם ישאל על נזרו, יתבטל גם זה שעכשיו הוא נזיר, כי אם יעשה כן לא יהי' נזיר למפרע, ואיזו "חזקה" היא זו?

ובמקום אחר כתבתי לתרץ ע"פ מה שכתב הר"ן בנדרים (פז, א) וז"ל: "ומזה שמעינן שהאוסר הנאת פירות על עצמו יכולים אחרים ליטול אותם בעל כרחו ואינו יכול לעכב, אע"פ שיכול לשאול על נדרו, כיון דהשתא מיהא לא איתשל. מיהו היכי דאיתשל חייבין לשלם, דכיון דחכם עוקר את הנדר מעיקרו, הויין להו הנך פירי כאילו לא איתסרו עלי' מעולם", עכ"ל.

אמנם הרשב"א כותב "ואני מסתפק בזה, לפי שמשעה שאסרו על עצמו הפקירו, ואע"פ שהאיסור שבו הלך ע"י שאלה, קנין ממונו של זה אינו בטל, שאינו מוצא שאלה בהפקר".

וא' מהביאורים שי"ל במחלוקתם הוא שנחלקו בגדר שאלה בנדר. די ש
לכארו בב' אופנים :

א. זהו בחי' "איגלאי מילתא למפרע" שמעולם לא הי' נדר, והוה ע"ד
(ולא ממש) הפקר בטעות.

ב. זהו בחי' "נעקר הדבר למפרע", היינו שאף שלמפרע אין כאן נדר,
מ"מ ה"ז שעכשיו עוקרים הדבר למפרע, אבל כשמביטים גם עכשיו
למפרע כמו שהי' קודם שנעקר, הרי הי' הדבר קיים.

וא' מהנפק"מ בין ב' האופנים : כשע"י המצב שהי' לפנ"ז נעשה איזה
ענין שני, ואח"כ כשנשתנה הדבר למפרע, אם נשתנה גם הדבר השני שבא
כתוצאה מענין זה. דלפי אופן הא', הרי עכשיו נתגלה שמעולם לא הי'
מצב כזה, וא"כ כל הנגרם ע"י המצב ההוא בטל, כי לא הי' מצב כזה
מעולם. אבל לפי אופן הב' הרי למפרע הי' המצב הזה, ורק עכשיו עוקרים
אותו, נשאר הוא כמקודם.

ובזה הוא דנחלקו הר"ן והרשב"א : לדעת הר"ן כשחכם עוקר את הנדר
למפרע ה"ז בבחי' "איגלאי מילתא למפרע", שלא הי' הנדר מעולם, ולכן
הענין השני שהסתעף מזה - זה שאחרים קנו הפירות - מתבטל ג"כ, ולכן
צריכים לשלם, אבל לדעת הרשב"א ה"ה רק עוקר הנדר למפרע, וא"כ אף
שהנדר נעקר למפרע, מ"מ מה שהסתעף אז נשאר כמקודם, ולכן נשאר
הקנין בתקפו, ואי"צ לשלם.

ובאמת מצינו מחלוקת זו גם בין הצ"צ והמשכנות יעקב : דהנה כתב
הצ"צ (בחידושו רפ"ד דגיטין ובשו"ת אבעה"ז סי' רסח) בנדון מי
שביטל הגט ע"י שאמר "אין כאן גט", שיש להסתפק אם בטל הגט או
לא, כי בביטול הגט צ"ל לשון דלהבא כמבואר בגמ' כאן, ולכן צריכים
לעיין אם לשון "אין כאן..." הוא לשון של להבא או שלעבר.

ומביא ראי' שלשון זה להבא משמע, מזה שכשהחכם עוקר הנדר אומר
"אין כאן נדר אין כאן שבועה", והרי הוא עוקרו להבא : ואף שהחכם
עוקר הנדר מעיקרו, והו"ל כאילו לא נדר מעולם כלל, מ"מ הענין הוא
שע"י דבור החכם באומרו מותר לך אין כאן נדר, ע"י דיבור זה דוקא
נעקר הנדר מעיקרו. ומביא מ"ש הב"י (הל' נדרים תחלת סי' רכח בשם
תשו' הרמב"ן סי' רסב) וז"ל : "והענין כמתיר הקשר שחזר הענין כלא הי',

כאדם שמצא חבל קשור והתירו והרי הוא כאילו לא הי' וכו', עכ"ל. הרי עכ"פ צ"ל התרת הקשר, היינו שהוא עוקרו עכשיו, וזה מועיל למפרע.

והצ"צ עצמו מביא שבשו"ת משכנות יעקב (אהע"ז סי' לא) דן בשאלה זו ממש, ומביא אותה הראי' שהצ"צ מביא, אלא להיפך, שמכיון שהלשון "אין כאן" אומר החכם כשמתיר הנדר, ה"ז ראי' שלעבר משמע, מכיון שהחכם עוקר הנדר מעיקרו, עיי"ש שהשיג עליו.

וי"ל שנקודת מחלוקתם הוא בסברא הנ"ל: להצ"צ גדר עקירת הנדר הוא שנעקר למפרע, ולהמשכנות יעקב ה"ה בבחי' "איגלאי מילתא למפרע", ולכן ה"ה לשון דלעבר.

והנה עפ"ז יובנו דברי התוס' בנוגע נזיר, שהתוס' ס"ל כדעת הרשב"א והצ"צ, שכשישאל על נזרו, ותבטל נזירותו למפרע, הפי' הוא שיעקר למפרע, וא"כ גם לאחר שיעקר הנזירות למפרע, עדיין נאמר שכפי שהי' למפרע אז, באמת הי' נזיר. ולכן אפ"ל דמוקמינן להנזיר אחזקתי' שעכשיו הוא נזיר, אף שזה גופא יכול להשתנות - כי זה לא ישתנה, כי גם אם ילך לחכם ויתיר לו נזרו למפרע, לא ישתנה זה שלפנ"ז הי' נזיר, ומה שישתנה למפרע הוא רק מה שיהי' נוגע למכאן ולהבא [כלומר: מכאן ולהבא נאמר שלמפרע לא הי' נזיר, אבל למפרע כשלעצמה באמת הי' נזיר, אף לאחר ההתרה].

ועד"ז י"ל בנוגע ל"אפקעינהו רבנן לקידושין מיני" - דהרי הטעם שאומרים "אפקעינהו וכו'", ה"ז לפי ש"כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש", שהפי' בזה הוא שכל המקדש מקדש על תנאי שירצו [או: שלא ימחו] חכמים, ולכן כשהחכמים אינם רוצים הקידושין, הרי לא נתקיים התנאי, ובמילא נתבטלו הקידושין למפרע.

והנה בנוגע תנאי מובן ממ"ש בלקו"ש (ח"ו עמ' 92 הערה 36 ח"ח עמ' 58 הערה *48) שגם בזה אמרי' שמה שפועל למפרע, ה"ז בבחי' "עוקר הדבר למפרע" (ומציין לרמב"ם הל' גירושין פ"ח הכ"ב, ובמ"מ שם. וגם מציין להרשב"א (גיטין פד, ב) שהאומר ה"ז גיטך ע"מ שתבעלי לפלוני אסורה להבעל לו, אף שיהי' גט למפרע - ועפ"ז נמצא שהרשב"א לשיטתי' בנדרים הנ"ל - ומציין גם להצ"צ המובא לעיל, עיי"ש כל הפרטים), וא"כ גם גדר "אפקעינהו וכו'" שהוא משום תנאי, הוא בבחי' "נעקר הדבר למפרע".

ועפ"ז מובן שאפ"ל "דאוקמינן אחזקתה שהיא עכשיו נשואה", כי זה לא ישתנה לעולם.

אמנם באמת י"ל גם באופן אחר, ובהקדים דלכאו' צע"ק מדוע הוצרכו התוס' לב' תירוצים (על הקושיא שהוה התראת ספק), וכידוע שבאם מתרצים ב' תירוצים ה"ז או מפני שבכל אחד ישנו קושי שאין בהשני, או שהם מתרצים ב' פרטים שונים.

וי"ל שהתירוץ הא' מתאים רק במקרה רגיל, אבל באם האשה שזינתה היא בת אחותו של הבעל, יש מקום גדול שהוא אכן יעשה כן, וא"כ תירוץ זה (שרוב אין מגרשין נשותיהן ואם מגרשין אין מבטלים הגט) אינו עולה יפה למקרה כזה, לכן כתבו עוד תירוץ, שאזלינן בתר החזקה, שהיא עכשיו נשואה, שזה מתאים גם למקרה של בת אחותו.

עפ"ז, שתירוץ זה איירי בדוקא בנדון של בת אחותו, יש לבאר כוונת תירוץ זה, בהקדים, מ"ש המהרש"א וז"ל: "ולכאו' קשה, הא ודאי ישאל על נזירותו כדי שלא ילקה, והיאך מצינו נזיר שילקה, ויש ליישב דודאי ביודעין בו שעבר על נזירותו במתכוין, החכם לא ישאל לו [הכוונה: לא יתיר לון] כדי שלא ילקה, אבל התראת ספק מיהא איכא, דשמא זה הנזיר יבא לחכם שלא ידע אם עבר על נזירותו וישאל לו, וק"ל", עכ"ל.

ולכאו' צ"ע סוף דברי המהרש"א שהוה התראת ספק משום ד"שמא זה הנזיר יבא לחכם שלא ידע אם עבר על נזירותו וישאל לו", הרי בודאי ילך לחכם כזה, כי אם ילך לחכם היודע כוונתו לא יתיר נזרו:

א"כ אי"מ מדוע זה נקרא התראת ספק, הרי אי"ז התראה כלל, והדרא קושיית המהרש"א שלפנ"ז למקומה.

ועוד (והוא העיקר): מהו תירוץ התוס' שאזלינן בתר החזקה, שעכשיו הוא נזיר, והרי בודאי יתיר נזרו ע"י חכם שאינו ידוע שעבר על נזרו, וא"כ פשוט שאין התראתו התראה.

וי"ל הביאור בזה שסוכ"ס אי"ז ודאי, כי היות שאם ילך לחכם כזה, ה"ז עושה חסרון בהתראה, הרי כבר אי"צ לילך בפועל להחכם כדי להפטר ממלקות, שהרי גם אם לא ילך לא ילקה, כי זה שקס"ד בעת ההתראה שילך אצלו כבר גורע מתוקף ההתראה, וא"כ אולי לא ילך

בפועל, כי אי"צ, ובמילא שוב הוה רק ספק שמא ילך ושמא לא ילך, ולכן הוה רק התראת ספק ולא ודאי.

והנה עפ"ז יש לבאר כוונת תירוץ התוס' שאזלינן בתר החזקה שעכשיו הוא נזיר, אף שהחזקה גופא עומדת בספק כנ"ל - ובהקדים שי"ל שהתי' הראשון שהתוס' כתבו בנוגע אשת איש שייך גם בנזיר, שרוב הנודרים בנזיר אינם שואלים ע"ז, כמובן בפשטות, וכל התירוץ הזה שאוקמינן אחזקתי' שהוא נזיר עכשיו הוא כי תירוץ הא' אין מספיק בנדרן שעבר על נזירותו, שאז מן הסתם אכן ישאל על נזרו, וע"ז אין לומר שלא הוה התראת ספק מטעם שרוב נזירים אינם שואלים על נזירתו, לכן כתבו שבנדרן כזה התירוץ הוא שאוקמינן הנזיר אחזקתי' שעכשיו הוא נזיר.

שהפירוש בזה י"ל, ע"פ הנת"ל שתיכף שאמרי' שמסתמא ישאל על נזרו, ונעשה חסרון בההתראה, כבר לפועל אי"צ לשאול על נזרו, כי בעצם לא ישאל על נזרו (וכנ"ל שרוב אינם שואלים על נזרו), וכל הטעם שמסתמא ישאל, ה"ז רק כדי ליפטר מן המלקות, אבל לפועל לא יתחייב מלקות בלא"ה, כי יש חסרון בההתראה, א"כ מסתמא לא ישאל, וא"כ ה"ז מה שנק' "חוזר חלילה", כי מצד א' אמרינן שבודאי ילך לחכם כזה שאינו יודע שרוצה לשאול על נזרו כדי ליפטר ממלקות, וזה גופא שחושבים אנו שכן יעשה מגרע מתוקף ההתראה, אבל מטעם זה גופא מסתמא לא ילך לחכם זה, כי כבר אי"צ לזה, שהרי כבר משעת ההתראה הוא פטור, מטעם חסרון בההתראה, ורוב אינם שואלים על נזרם, אבל תיכף כשאומרים שמסתמא לא ילך לחכם, זה גופא גורם שוב שאכן יישאר נזיר, ובמילא חייב מלקות, ושוב אין כאן חסרון בההתראה, אבל תיכף כשאומרים שאכן יתחייב מלקות כי לא ילך לחכם, שוב צריכים לומר שבודאי ילך לחכם, כדי ליפטר מן המלקות, ותיכף כשאומרים כן, כבר יש חסרון בההתראה, ופטור מן המלקות, וא"כ כבר אי"צ לילך לחכם, ומסתמא לא ילך, וכן חוזר חלילה שכל צד גורם ההפכו.

והנה נדון כעין זה מצינו בב"מ (ל, א) ששם איתא "עלה עלי" (על הפרה אדומה) זכר פסולה", כי התורה אמרה "אשר לא עלה עלי עול". והקשו בתוס' (ד"ה אף) שהרי כדי שתיפסל הפרה ע"י עליית עול צ"ל ניחא לי' לבעלים, וכאן "הא ודאי לא ניחא לי' להפסיל פרה שדמי' יקריב, בשביל דבר מועט" [שירויה ע"ז שתלד הפרה ולד שדמי' מועטים]. ותירצו "דאם היתה כשירה הוה ניחא לי' ולכך אין להכשיר", שבפשטות

הכוונה בזה, שאם נאמר שלא נפסל בכך, לא הפסיד הפרה עי"ז, א"כ שוב ניחא לי', אבל תיכף כשאומרים שניחא לי' ומפסיד הפרה, שוב לא ניחא לי', והוה לי' "חוזר חלילה", ולכן אמרי' שאכן זה נקרא ניחא לי', ובפשטות ה"ז לפי שלפועל לפום ריהטא ה"ז ניחא לי'.

נמצא שזהו הכלל בנדון ד"חוזר חלילה", שנקטינן כפי שהוא עכשיו בפועל לפום ריהטא.

עד"ז י"ל בנדו"ד בנוגע להנזיר: היות שזהו "חוזר חלילה" כנ"ל, אמרי' שהיות ולפועל הוא נזיר עכשיו, אזלינן כפי שהוא עכשיו לפום ריהטא שהוא נזיר, ולכן לא הוה התראת ספק.

וזוהי כוונת התוס' שאזלינן בתר החזקה שהוא עכשיו נזיר.

ועד"ז י"ל בנוגע להאשת איש שזינתה, שגם בזה יש "חוזר חלילה", כי נת"ל שהתוס' איירי בנדון שהיא בת אחותו, שיש מקום גדול שישלח לה גט ויבטל שלא בפני השליח או האשה, ולכן נעשה זה התראת ספק, אבל תיכף כשזה התראת ספק בתחלה, כבר אי"צ לשלוח לה הגט בפועל, כי בלא"ה לא תתחייב מיתה, מטעם חסרון בהתראה, אבל אם אמרי' כן שמסתמא לא ישלח לה גט, שוב אי"ז התראת ספק, כ"א נכנס בגדר כמו כל אשה שאמרי' ש"רוב אין מגרשין נשותיהן וכששולחין גט אין מבטלינן", וא"כ שוב חייבת מיתה, וא"כ חוזר שוב שמסתמא אכן ישלח לה גט ויבטל, ושוב חוזר חלילה, ובזה הרי נת"ל שאמרינן שזה נשאר כמו שהוא עכשיו בפועל לפום ריהטא, ולכן "אוקמינן אחזקתה שהיא עכשיו נשואה", ולא הוה התראת ספק.



בי תרי לית להו קלא ובי תלתא אית להו קלא

הרב אפרים פישל אסטער
 ר"מ בישיבה

בגמ' (לג, א): "מאי מפני תיקון העולם ר"י אומר מפני תקנת ממזרים ר"ל אמר מפני תקנת עגונות, ר"י אמר מפני תקנת ממזרים ס"ל כר"נ דאמר בפני שנים, ובי תרי לית להו קלא והיא לא שמעה ולא ידעה ואזלה ומינסבא ואיכא ממזרים". ע"כ. ועי' ברש"י דגרס באו"א, ועיקר השינוי הוא דמשמיט מה שאמרו "והיא לא שמעה". ויל"ע מהו הדיוק בזה.

והנה יעויין בתוס' שהקשו על ר"י ולתקנו שיבטל בפני ג', ותי' וי"ל מפני תקנת עגונות (ועי' במהרש"א מה שביאר מדוע הוכרח ר"י לומר דתקנו גם משום ממזרים). והנה כמוכח דפי' התוס' אינו פשטות משמעות הגמ', ולכאו' לא יסכים רש"י לזה, ואכן יעויין בפנ"י במתני' דכ' על מה שפירש"י שם דבראשונה מבטלו בפני שלשה, ואעפ"כ כ' דתקנת ר"ג משום ממזרים, דבאמת גם בשלשה עדיין יש מקום לחשוש לממזרים, ועפ"ז מוכח מה שהתקין ר"ג שלא יבטל אפי' בפני שלשה ונמצא דפירש"י במתני' מתרץ לה לקושית התוס'.

ויל"ע מדוע לא ניחא להו לתוס' לפרש כרש"י, דכנ"ל לכאו' פירושהם דחוק בגמ'.

והנה בהמשך הגמ' אי': "ור"ל אמר מפני תקנת עגונות ס"ל כר"ש . . . ובי תלתא אית להו קלא". ויעויין בתוס' שהקשו בתו"ד ממוכר שדהו בעדים כו', ומת' הכא בענין גילוי מלתא טפי. ומבואר דס"ל דגם בתרי אית להו קלא, וע"כ מה שאמרו לעיל בגמ' דלית להו קלא, היינו דלית להו קלא טפי דבעינן כאן, וג' אית להו קלא טפי. אמנם יעויין ברשב"א ועוד שתי' באו"א, דהתם במוכר שדהו הלוקח מוציא קול ככוונה עיי"ש, אבל בדרך כלל בי תרי לית להו קלא כלל.

ומבואר מזה, דפליגי תוס' והרשב"א אי תלתא אית להו קלא טפי או קלא סתם, וכן פליגי לענין תרי כנ"ל.

ולהעיר דעפ"ז יש לבאר בפשטות עוד שינוי בין לשונם, דהתוס' הקשו קודם ממלוה ע"פ על מה שאמרו בי תלתא אית להו קלא, ואח"כ הוסיפו להקשות ממוכר שדהו על בי תרי לית להו קלא, וברשב"א הסדר הוא להיפך, ולכאו' כ"ה סדר הנכון כפי שהובא בגמ', ועי' מ"ש במהר"ם שיף, וע"פ הנ"ל י"ל בפשטות דהתוס' באו בעיקר לדון בגדר הקול דתלתא (והרי זהו הד"ה בי תלתא כו'), ולכן סדרו דבריהם מן הקל אל הכבד, בתחילה הקשו ממלוה ע"פ, ותי' דשם בצנעה יזיף ולכן פי' בתלתא ליכא קלא, דמזה הי' מוכח דכאן דאיכא קלא בתלתא הוא רק קול רגיל, וע"ז הוסיפו להקשות ממוכר שדהו, והסיקו דבתלתא איכא גילוי מלתא טפי. משא"כ הרשב"א אין עיקר כוונתו לפרש ולחדש דבתלתא איכא קול מיוחד (ורק בתי' ב' תירץ כתוס') לכן סידר דבריו כהסדר בגמ', ומק'

קודם על מה שאמרו בי תרי לית להו קלא (והרי זהו הד"ה ברשב"א, דלא כתוס').

ונראה בפשטות דזהו החילוק בין הגירסאות הנ"ל, דרש"י ס"ל כדעת הרשב"א ולכן השמיט "והיא לא שמעה", דמשמעות ל' זה הוא דאית קלא, אבל לא קלא טפי, ובקול כזה עדיין חיישינן דהיא לא שמעה, ולרש"י אינו כן דבי תרי לית להו קלא כלל ולא ידעה, היינו דלא יהא שום ידיעה וקול בזה, משא"כ לתוס' י"ל דכן גרסו "והיא לא שמעה", ולשיטתם דס"ל דגם בתרי אית קלא, והחסרון הוא רק מה דבקול כזה עדיין אפשר דהיא לא שמעה כיון דליכא גילוי מלתא טפי. ופשוט.

ועפ"ז י"ל דלשיטתם אזלי בפ"י דברי ר"י, דרש"י דס"ל דתלתא אית לה קול רגיל לכן מפרש במתני' דגם בשלשה עדיין שייך תקנת ממזרים, דאפשר דהיא לא שמעה, (ואף דאמרו אח"כ בגמ' לגבי תלתא "ושמעה וידעה", היינו אליבא דר"ל דאפי' בלאו תקנת ר"ג אית תלתא, ולכן ס"ל דודאי לא יתקן ר"ג רק משום תקנת ממזרים, דודאי קרוב לומר בזה דשמעה, משא"כ לר"י דבלא"ה צריך לתקן, לכן לא תקנו לבטל בתלתא דעדיין יש מקום לומר דלא שמעה בתלתא דהוה קול רגיל), משא"כ תוס' ס"ל דבתלתא איכא קלא טפי, ולכן ס"ל דאין לומר דעדיין איכא חשש ממזרות בתלתא (דהיא לא שמעה), ולכן הוכרח לפרש דגם לר"י איכא משום תקנת עגונות.

ויש להוסיף בזה עוד ביסוד הדברים דלשיטתם אזלי. דהנה לעיל בפלוגתת ר"נ ור"ש אי מבטלו בפני ב' או ג', פי' התוס' דשניהם חששו לתקנת ממזרות, ופליגי עד כמה איכא למיחש, דר"נ חשש קצת ולכן סגי בפני ב', ור"ש חשש יותר ולכן ס"ל דצריך קלא טפי בפני ג', משא"כ רש"י שם לא הזכיר כלל מענין ממזרות. ולרש"י נראה יותר שלמד כפי' הרמב"ן דצריך לבטל בפני ב' או ג' שלא יהא דיבור גרוע.

(ויש להוכיח כן מל' רש"י במתני' ד"ה בראשונה "לא הי' מבטלו בפני השליח והאשה", דלכא' מאי בעי בזה, ומה מוסיף על מש"כ במתני'? אלא י"ל דס"ל כהרמב"ן דבאמת מעיקר הדין צריך לבטל בפני השליח שיהא הדיבור אלים, ולא זה היתה תקנת ר"ג, אלא דבראשונה מצאו אופן לבטל שלא בפני השליח, ועדיין יהא דיבור אלים, והיינו ע"י שמבטל בפני ב"ד, וזהו שמדגיש רש"י השלילה "לא הי' מבטלו בפני השליח",

היינו, הגם שכן צריך מעיקר הדין. ועיקר תקנת ר"ג היתה שלא לבטלו בפני ב"ד, וכדיוק ל' המשנה "שלא יהו עושין כן", וממילא דשוב צריך לבטל בפני השליח מעיקר הדין, ודו"ק, ועוד יש להוכיח מל' רש"י בגמ' ואכ"מ).

וא"כ מובן דלרש"י י"ל דכשמבטלו בפני ב' ליכא קלא כלל, דלעולם לא אמר ר"נ לבטל בפני ב' מצד חשש ממזרות, ובפני ג' ע"כ דאית להו קלא (ואף דלא משום זה אמר ר"ש לבטל בפני ג'), דאם מצינו דבפני ב' אית קלא כשמפרסם הלוקח, מובן דבפני ג' אית קלא בלי זה. משא"כ לתוס' הרי ע"כ דגם בפני ב' אית קלא, דלשיטתו זהו טעמו של ר"נ דמבטלו בפני ב', ולכן א"א לפרש תרי לית להו קלא דליכא קלא כלל, ולכן פירשו דלתרי אית קלא, ולתלתא אית גילוי מילתא טפי.



גיטין העולים בערכאות של עכו"ם

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

סיבת הפסול לפי רש"י ולפי תוספות

א. תנן במתניתין (גיטין י, ב) "כל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים אע"פ שחותמיהם עובדי כוכבים כשרים חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים וכו'".

ובסיבת הדבר דגיטין כאלו פסולין כתבו התוספות לעיל (ט, ב ד"ה אע"פ שחותמיהן עובדי כוכבים) ד' טעמים: א. דעכו"ם לאו בני כריתות נינהו. ב. דבעינן לשמה ועכו"ם אדעתא דנפשיה קא עביד. ג. דלאו בני שליחות נינהו וכתיבת וחתימת הגט צ"ל בשליחותו של הבעל. ד. דפסולים לעדות מה"ת.

אמנם ברש"י (שם) כתב רק הטעם הראשון - דלאו בני כריתות נינהו. ויל"ע מדוע לא הביא גם שארי הטעמים שהביאו התוספות?

ב. והנה זה שלא הביא הטעם דלאו בני שליחות נינהו לכאורה אינו קשה כלל; דהא דין זה שהגט צ"ל נכתב ונחתם בשליחותו של הבעל אינו מוזכר בגמרא ושנוי בפלוגתא, עד שהתוס' בעצמם לקמן (כב, ב ד"ה והא

לאו בני דיעה נינהו) סב"ל דאכּן לא בעינן דין שליחות לזה (ועיי"ש שדוּחִים ההוכחה שהביאו לדין זה בסוגיין). וא"כ אפ"ל בפשיטות דרש"י סב"ל - כשיטת התוספות שם - דאיי"צ לזה דין שליחות, ושוב אין חיסרון בכתיבת וחתמת הגוי מטעם זה.

ג. אמנם זה דעכו"ם פסול לפעול משהו שצ"ל בכוונה לשמה מפורש בגמרא בכ"מ, וגם לענין גיטין (להלן כג, א) - כמו שמציניים התוספות כאן - דמטעם זה פסול הוא לכתוב את הגט גם כשישראל עומד ע"ג ואומר לו לכתבו לשמה, וא"כ מדוע לא הביא רש"י פסול זה ?

ואולי י"ל דלדעת רש"י יש הבדל לענין זה בין כתיבת הגט לחתימתו ; דאף שלענין הכתיבה מפורש בגמרא דעכו"ם פסולים לזה מטעם שאינם כותבים לשמה (גם כשישראל עומד ע"ג), מ"מ לענין חתימה י"ל דכן מהני ישראל עומד ע"ג בשביל שיחתמו לשמה כמשי"ת.

דהנה נחלקו הראשונים באם גוי יכול לעשות משהו שצריך להיעשות לשמה כשהדבר אינו אלא פעולה אחת קצרה ;

הרא"ש בהלכות ס"ת (אות ג) מביא דברי הרמב"ם (הל' תפילין פ"א הי"א) דמכיון שהקלף של ס"ת ותפילין צריכים עיבוד לשמם, לכן אם עיבדם גוי - גם כשישראל עומד ע"ג - הר"ז פסול "שהגוי ע"ד עצמו הוא עושה לא ע"ד השוכר אותו, לפיכך כל דבר שצריך מעשה לשמו אם עשהו הגוי פסול".

ומאידך מביא הרא"ש דברי הר"ר ברוך ז"ל "דאם העובד כוכבים מעבדו וישראל עומד ע"ג ומסייעו יש בו ממש דעובד כוכבים עביד אדעתא דישראל טפי מכותי".

והרא"ש עצמו מכריע כדבריו של הר"ר ברוך משום "דבגט דבעינן 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 ישראל כשאמר לו עשה כך". ומביא ראיה לסברא זו מהא דבמס' ע"ז (כו, ב) סב"ל לר"י דמילה צ"ל לשמה ומ"מ הרי הגוי כשר למול, אשר הסיבה לזה הוא "כיון דברגע נעשית ודאי הוא עושה ע"ד מה שישראל אומר לו".

והיוצא מזה דלדעת הרא"ש הרי בדבר שנעשה ע"י פעולה אחת גם גוי יכול לעשותו לשמה (עיי"ז שישראל עומד ע"ג ומצוהו על כך), משא"כ לדעת הרמב"ם דגם במקרה כזה אין הגוי עושהו לשמה.

(ויש להעיר דלכאורה יתבאר שיטת הרמב"ם בזה היטב ע"פ דברי הגר"ח (הל' תפילין פ"א הט"ו) דלדעת הרמב"ם אין הפירוש שגוי אינו מכוין לשמה לפועל אלא שגוי מופקע מכל הענין של לשמה הואיל ואינו שייך במצות, ולפ"ז מובן שאין הבדל בין דבר שאורך זמן קצר לדבר שלוקח זמן רב, דהא בלא"ה אינו תלוי בכוונתו בפועל כדי שנאמר דלזמן מועט יכול לכוין לשמה. ודו"ק).

ועכ"פ באם נאמר שרש"י סב"ל בזה כהרא"ש אז יתבאר היטב דישי מקום לחלק בין כתיבה לחתימה, ולומר, דאע"פ שלענין כתיבה אין הגוי מכוין לשמה "דבעינן שיכתוב כל תורף הגט לשמה וזה לא יעשה העובד כוכבים", מ"מ לענין החתימה יוכל לכוין לשמה הואיל ואינו אלא פעולה אחת וקצרה.

ויומתק לפ"ז נמי דהתוספות לשיטתייהו קאזלי בזה שהם מדמים חתימה לכתיבה ופוסלים גם החתימה של הגויים מחמת זה שאינו לשמה;

דהא הבאתי לעיל שהרא"ש מוכיח כשיטתו - דגוי יכול לכוין לשמה בפעולה קצרה - מהא דגוי מותר למול אף דבעינן במילה כוונה לשמה, אמנם יעויין בתוספות לקמן (כג, א ד"ה עובד כוכבים) דאכן נתקשו בזה דמדוע מותר לגוי למול אחרי דבעינן לזה כוונה לשמה? ותירצו קושיא זו באו"א (עיי"ש), דמוכח מזה דאכן לא סב"ל להתוספות כחילוקו של הרא"ש דבמילה וכיו"ב יכול הגוי לעשות הפעולה לשמה. ומבואר היטב מדוע גם בענינו אינם מחלקים בין כתיבה לחתימה לענין זה.

ד. ומה שלא הביא רש"י הטעם הרביעי שהביאו התוספות - דהוא משום שעכו"ם הוו פסולי עדות מן התורה - הנה ידוע שגם בענין זה נחלקו הראשונים;

דאף דהתוס' כאן כתבו בפשיטות דכן הוא הדין (וגם מוכיחים את זה מפשטות סוגיית הגמרא בב"ק פח, א), מ"מ הרי כמה ראשונים חולקים ע"ז וסב"ל דמדאורייתא הוו כשרים לעדות, ורק מדרבנן ה"ה פסולים דאינם נאמנין, אמנם בערכאות דמוחזק שבפשטות אינם משקרים שוב

ה"ה כשרים לעדות מדאורייתא (יעויין במרדכי כאן שהביא שיטה זו בשם ספר החכמה ורבינו יקר. וכ"ה בהג"א כאן).

(ובאשר להוכחת התוספות לשיטתייהו מהסוגיא בב"ק - יעויין בחידושי חת"ס על הסוגיא לקמן (י, א) איך שפירש הגמרא בב"ק באופן דאין הוכחה משם לשיטת התוספות).

והנה כמה ראשונים ואחרונים כותבים דמדברי רש"י בסוגיין נראה דסב"ל כשיטה זו - דעכו"ם הוו כשרים לעדות מה"ת (כדלהלן), ושוב מבואר בפשיטות מדוע סיבה זו לפסול גיטין העולין בערכאות לא קיימת לדעת רש"י.

שיטת רש"י בדין גויים לענין עדות מה"ת

ה. והנה התוספות על הסוגיא בב"ק (שם) כתבו "ורש"י פירש בפ"ק דגיטין (דף יא) גבי שטרות העולין בערכאות של נכרים כשרים לעדות מה"ת, ושמעתין לא מוכחא הכי".

ברם התוספות לא ביארו בדיוק כיצד למדו דבר זה בדברי רש"י בסוגיין, ולפמשנ"ת אואפ"ל דדבר זה מונח בהא דרש"י פסל הגיטין החתומים ע"י עכו"ם, רק מחמת זה דאינם בני כריתות ולא (גם) מחמת זה דפסולי עדות נינהו, אשר מזה מוכח דסב"ל לרש"י דאכן זה אינו פסול דמדאורייתא כשרים לעדות הן כנ"ל (ועיי"ש בהגהות על הצד ואכהמ"ל).

אמנם מדברי תוס' הרא"ש בסוגיין נראה לכאורה דלמד שיטת רש"י מהמשך דבריו כאן ;

דהנה כשכתב רש"י דהפסול בגיטין בערכאות הוה משום דלאו בני כריתות נינהו, ממשיך, "הואיל ולא שייכי בתורת גיטין וקידושין, אבל על הדינין נצטוו בני נח".

ולכאורה אינו מובן מדוע הוסיף רש"י ענין זה ד"על הדינין נצטוו בני נח", הלא כבר ביאר לפנ"ז דהא דשטרי ממון העולים בערכאות כשרים הוה משום ד"דינא דמלכותא דינא", ומה בא להוסיף ע"ז כאן בהבאת ענין זה ?

ומזה למד התוס' הרא"ש דרש"י בא ללמדנו דהם כשרים לעדות מה"ת, ובלשונו "ודלא] כפרש"י שפירש שאע"פ שחותמיהן גויים

כשרים משום שנצטוו על הדינין, משמע שרוצה להכשירן בשאר שטרות מה"ת" (וראה גם בקצה"ח סי' סח סק"א שדייק ממילים אלו שכ"ה שיטת רש"י, ועד"ז הוא ב'תומים' שם ועוד).

היוצא מדבריהם לכאורה, דלשיטת רש"י הרי דבר זה שבני נח נצטוו על הדינים פועל (גם) להכשירם להיות עדים מה"ת.

אלא דלכאורה צע"ג בפירושו זה בדברי רש"י (נוסף לזה דאינו מבואר כלל מדוע דבר זה נצטוו על הדינים מכשירם להיות עדים מה"ת בדיני ישראל);

דהא אם כוונת רש"י בדבריו אלו הי' להסביר לנו מדוע כשרים לעדות מה"ת, מפני מה לא כתב סברא זו לעיל מיניה כשפירש מדוע כשרים לעדות בשטרי ממון (וכתב שם רק האי טעמא ד"דינא דמלכותא דינא").

ואמנם, מהמשך דברי רש"י משמע שכוונתו כשהביא הא ד"על הדינין נצטוו בני נח" לא היתה לבאר מדוע הם כשרים לעדות בכלל, אלא לבאר מדוע בעדותן בשטרי ממון (וכיו"ב) ליתא להחיסרון שאינם ב'תורת' אותו דבר, ע"ד מה שיש חיסרון זה בעדותם בגו"ק - שאינם בני כריתות; דע"ז מביא האי טעמא דעל הדינין נצטוו, שלכן כן הוו 'בני' (ו'בתורת') דיני ממון וא"כ אין בהם אותו הפסול שיש בהם לענין גו"ק.

במילים פשוטות: תחילה כתב רש"י דלענין שטרי ממון הרי ערכאות כשרים מחמת הא דדינא דמלכותא דינא. אח"כ כתב דלענין גיטין הרי ערכאות פסולים מחמת זה דאינם בני כריתות, אלא דלפ"ז יוקשה מדוע לא קיים פסול זה (דאינם בני כריתות) גם לענין שטרי ממון? ע"ז כתב דהיות שנצטוו על הדינין לכן כן הוו בתורת דיני ממון ויכולים להעיד בענינים אלו.

ולפ"ז קשה לכאורה איך למד התוס' הרא"ש מדברי רש"י הללו דסב"ל דגויים הוו כשרים להעיד מה"ת?

ואולי יש לפרש כוונתו כך:

הן אמת דרש"י בא בדבריו אלו - נצטוו על הדינין - לבאר מדוע אין בהן החיסרון שאינם בתורת דינין (ולא לבאר מדוע כשרין לעדות בכלל),

אמנם מזה גופא יש להוכיח דהא דכשרים להעיד הוה מה"ת ולא מתקנת חכמים בלבד ;

דאם נאמנותם להעיד הוה מתק"ח בלבד, אז לא הי' שום חיסרון בזה שאינם בתורת אותו דבר, דהא חכמים תיקנו להאמינם וא"כ מה בכך שאינם בתורת כו', ומדוע הי' רש"י צריך לבאר מדוע אין בהם חיסרון זה? ומזה למד התוה"ר דרש"י סב"ל דהם כשרים לעדות מה"ת, ושלכן צריך לתרץ שאין בעדותן גם פסול וחסרון זה שאינם בתורת וכו' כנ"ל.

ו. אלא דעדיין אין הענין מבואר כל צרכו, ובהקדמה ;

על דברי המשנה הנ"ל ד"כל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים אע"פ שחותמיהם עובדי כוכבים כשרים (חוץ מגיטי נשים וכו')", מקשה הגמרא (שם י, ב), דבשלמא בשטרי ראייה מובן מדוע הוה כשרין דהא ערכאות נאמנים עבור ראייה זו הואיל דלא מרעי נפשיהו, אבל שטרי קנין איך יכולים להתכשר ע"י ערכאות הלא הוה "חספא בעלמא"? ומתרץ ע"ז שמואל דהא דגם לקנין מהני שטרות כאלו הוה משום ד"דינא דמלכותא דינא" (עיי"ש).

והנה לשיטת הראשונים (הנ"ל) דגויים כשרים לעדות מה"ת ורק שחוששים שהם משקרים, מבואר בפשיטות מדוע בשטרי ראייה דערכאות ה"ה נאמנים ; דהא בערכאות לא חוששים שהם משקרים (כנ"ל דלא מרעי נפשיהו) ושוב נאמנים ככל עדים מעיקר הדין. אלא דלפ"ז אינו מובן כלל קושיית הגמרא דלגבי שטרי קנין לא יהני ד"חספא בעלמא הוא", דאמאי הוה כחספא אחרי שמעיקר הדין הוה עדים כשרים מה"ת וכאן ליתא לחשש משקר כנ"ל ! ?

ומבארים בזה אחרונים (חת"ס על הסוגיא בדף י ; קצה"ח ו'תומים' סי' סח) דקושיית הגמרא היתה מחמת זה דגויים לא הוה בתורת קנין שטר (או בתורת דינים בכלל, עיין חת"ס), ואשר מחמת זה הוה שטרותיהן "חספא בעלמא" אף אם לענין עדות בכלל כן הוה כשרים.

והנה לפי ביאור זה בקושיית הגמרא מובן, דכאשר שמואל תירץ דשטרות של ערכאות (גם של קנין) הוה כשרים מחמת זה ד"דינא דמלכותא דינא", הר"ז אומר דכבר ליתא לחיסרון זה דגויים לא הוה בתורת קנינים ושטרות (איך שלא נסביר הבנת תירוץ זה).

וא"כ שוב אינו מובן המשך דברי רש"י בסוגיין; דהרי רש"י כבר הביא בריש דבריו דטעם הכשר השטרות הוה מחמת זה דדינא דמלכותא דינא, והר"ז כולל כבר דליתא להאי חיסרון דלכאורה אינם בתורת שטרי קנין, וא"כ מדוע הוצרך להוסיף אח"כ האי סברא דנצטוו על הדינים לתרץ קושיא זו - דלכאורה לא הוה בתורת שטרות כו' - אחרי שכבר נתרצה ! ?

ז. ולולא דמסתפינא הייתי מציע בזה דבר 'מחודש' לכאורה, דאע"פ דרש"י אכן סב"ל (כנ"ל) כשיטת הני ראשונים דגויים כשרים לעדות מה"ת, אמנם אולי אין זה מטעמייהו ;

דראשונים אלו סב"ל דבאמת אי"צ שום טעם מדוע הוה כשרים לעדות מה"ת, דבפשיטות נכללים בהא דכתבה תורה "ע"פ שנים עדים יקום דבר" וכיו"ב (רק דמדרבנן יש חשש משקר כו' כנ"ל).

אמנם רש"י סב"ל - י"ל - דהא דהוה כשרים לעדות מה"ת לא הוה בפשיטות אלא מחמת זה דדינא דמלכותא דינא.

ביאור הדבר: בשיטת הראשונים דגויים פסולים לעדות מה"ת מצינו ב' דרכים לכאורה: א. דרכם של התוס' (הנ"ל. ועד"ז הוא שיטת הרמב"ם ועוד) דהא דכתוב גבי עדות הלשון "אחיו" הר"ז ממעט גויים מלהיות עדים דלא נחשבים "אחיו" דהישראל. ב. דרכו של התשב"ץ (ח"א סי' עט) שלא הוצרכה התורה לפסלם, דמאחר שהתורה כבר פסלה אפי' רשע יהודי מלהיות עד, הר"ז פשוט שגוי אינו כשר לעדות דבפשטות ה"ה פחות במדרגה מיהודי רשע.

וי"ל דרש"י סב"ל ע"ד סברת התשב"ץ דבאמת אין שום מיעוט מפורש בתורה למעט גויים מלהיות עדים, אלא דבסתמא לא היינו מרבים וכוללים אותם יחד עם בני ישראל שיהיו כשרים לדין עדות. אמנם אחרי שגילתה לנו תורה ד"דינא דמלכותא דינא" הרי זה מראה לנו שהתורה כן מחשיבה חוקי ודיני הגויים, ושוב י"ל דנכללים ג"כ בדין עדות מה"ת (מאחר דכנ"ל מעולם לא נתמעטו במפורש מדין זה אלא דמעצמנו לא היינו מרבים וכוללים אותם בהדין כנ"ל).

ואם כנים הדברים אז יתבארו גם סוגיית הגמרא דלקמן (י, א) וגם דברי רש"י בסוגיין כמין חומר ;

דמתחלה הקשתה הגמרא דלכאורה הוּו שטרי קנין של ערכאות בגדר 'חספא בעלמא', והיינו משום דהגמרא סברה בפשיטות דאכן גויים פסולים לעדות מה"ת (ולא כדברי האחרונים הנ"ל דהגמרא הקשתה כן מחמת זה דלא הוּו בתורת קנין שטרות גרידא). וע"ז תירצה הגמ' דמחמת זה דדינא דמלכותא דינא אכן הוּו כשרים לעדות מה"ת (כמשנ"ת לעיל הטעם בזה).

ולכן בסוגיין הביא רש"י בתחלת דבריו דהא דשטרי ערכאות הוּו כשרים הר"ז מחמת זה דדינא דמלכותא דינא, ואשר לכן ה"ה עדים כשרים מה"ת. אלא דלפ"ז מתעוררת השאלה דאע"פ דהוּו עדים כשרים מה"ת הרי בכ"ז צריכים להפסל מחמת זה שאינם בתורת דינים (כמו שפסולים לגו"ק מחמת טעם זה דלאו בני כריתות נינהו)? וע"ז מביא רש"י סברא (חדשה) דנצטוו על הדינים דמשו"ז לית בהו גם חיסרון זה, דאכן כן הוּו בתורת דיני ממון.

שיטת רש"י בהחיסרון דלאו בני כריתות

ח. אמנם עדיין יש כאן קושיא מצד אחר;

דהנה מכל הנ"ל יוצא דבדברי רש"י דעל הדינים נצטוו בני נח בא לתרץ מה שהי' קשה לו דאל"כ צריכים השטרות שלהם להפסל מחמת זה דאינם בתורת דינים, ע"ד שפסולים לגו"ק מחמת זה דלאו בני כריתות נינהו.

אלא דלכאורה צע"ג בזה, דהרי רש"י בעצמו פירש (להלן בסוגיין ט, ב ד"ה פסולא דרבנן; י, ב ד"ה כריתה) דהא דצריכים שחתימות הגט יהיו ע"י אלו דהוּו בני כריתות, הר"ז מחמת ילפותא מיוחדת ד"רחמנא אמר וכתב ונתן מי שישנו בכלל נתינה ישנו בכלל כתיבה", וא"כ מדוע צריך לבאר שגויים הוּו בתורת דינים בכדי להכשיר עדותן בשטרי ממון, הרי לענין שטרות אלו ליתא לשום ילפותא להצריך שיהיו בתורת אותן דינים בכדי להעיד עליהם! ?

(ויש להוסיף ולהדגיש שקושיא זו אינה רק על הדברים דלעיל, אלא גם על ביאורם של האחרונים (הנ"ל) דתוכן קושיית הגמרא דשטרי קנין של גויים הוּו חספא בעלמא הייתה מחמת סברא זו דלא הוּו בתורת שטרי קנין; דהרי הם פירשו שכן הוא שיטת רש"י בהסוגיא, וא"כ איך פירשו

לשיטתיה דכך הוה קושיית הגמרא, אחרי שלשיטתיה - דרש"י - אין מקום לכאורה לכל ענין זה של 'אינו בתורת' בשטרי ממון שאין שם ילפותא זו של וכתב ונתן (!)?

ט. ולתרץ קושיא זו נראה לומר, דלרש"י באמת ישנו להפסול דלאו בני כריתות נינהו גם מסברא לחוד בלי הילפותא ד'וכתב ונתן', והא דהביא הך ילפותא הוה משום דזה מוסיף על הפסול איך שהוא מחמת הסברא לחוד, אבל באמת גם בלי הילפותא ישנו לפסול זה, ואשר לכן ה"ה קיים גם בשאר בשטרי ממון אף דלית בהו ילפותא לזה.

ביאור הדברים :

מבואר בתוספות לקמן (כב, ב ד"ה והא לאו בני דעה נינהו) דלר"א לא מיפסל גט שכתובה גוי מחמת זה דלאו בני כריתות הוא (אלא רק מחמת זה דאינו כותב לשמה כמבואר בסוגיא שם וכן"ל), "דלא שייך למיפסל משום דלאו בני כריתות נינהו במידי דלא בעי שליחות ולא לשם עדות, דבמידי דשליחות הוא דאמרינן לקמן הכי דאין העבד נעשה שליח כו' או חתימה לר"מ שהיא לשם עדות. . . אבל כתיבה לר"א דלא לשום עדות ולא לשם שליחות הוא אין לפסול משום דלאו בני כריתות נינהו וכו'".

וכבר דייקו האחרונים דמדברי רש"י בסוגיין נראה פשוט דפליג על התוספות, דלשיטתיה צ"ל פסול לר"א כשגוי כתב הגט (גם) מחמת זה דלאו בני כריתות הוא ; דהא לרש"י הרי כל הפסול דלאו בני כריתות נינהו נלמד מהילפותא ד'וכתב ונתן', והרי לר"א ה'וכתב' קאי על כתיבת הגט, וא"כ ע"ז נאמרה הך ילפותא דרק מי שישנו בנתינה ישנו בכתיבה !

ועכ"פ נמצא דלהתוספות דליתא להך ילפותא, אין כאן פסול - דלאו בני כריתות - אלא מחמת סברא לחוד, ושוב אין זה פוסל אלא לענין עדות ושליחות (והביאור בזה י"ל, דעד ושליח הם מקיימים ופועלים הדבר, וא"כ מסברא צריכים שיהי' בהם 'תורת' אותו דבר בכדי לקיימו כו'), ולא לענין כתיבת הגט עצמה.

משא"כ לרש"י דאיתא להך ילפותא הרי גם לענין כתיבת הגט עצמה צריכים דין וכח זה של בני כריתות (והביאור בזה י"ל, דילפותא זו אומרת ומגלה לנו דגם ה'וכתב' קשורה לה'ונתן', ושוב הרי גם הוא חלק

מהכריתות ושלכן צריכים גם בהכתיבה הכח של בני כריתות. ויש להאריך בזה ולהראות איך שרש"י ותוספות לשיטתייהו קאזלי בענין זה ואכ"מ).

והרי לפ"ז יש מקום גדול לומר לכאורה, דאע"פ שגם לרש"י קיימת הצורך שיהיו 'בני כריתות' מצד הסברא לחוד - כדעת התוספות - מ"מ מביא הילפותא ד'וכתב ונתן' משום דזה מוסיף ומחייב דין זה גם במקרים שמצד הסברא לחוד לא הי' קיים.

ושוב מבואר היטב דגם בשטרי ממון דליתא להך ילפותא מ"מ קיימת הדין גם מצד הסברא לחוד כמו שקיימת מצד הסברא גם לענין גיטין כמשנ"ת.



דרכי הלימוד דאביי ורבא

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

כבר כתבנו בגליונות הקודמים להוכיח ביסוד שיטתם ודרכי לימודם של אביי ורבא, דרבא הי' בחי' "סיני" ואביי "עוקר הרים", ואולי לשיטתייהו בכו"כ פלוגתות, יעויין בגליון תתקג (עמ' 55 ואילך) ועוד בארוכה. ונראה להוסיף ולבאר עפ"ז עוד כו"כ פלוגתות דאביי ורבא דאזלי לשיטתייהו בדרכי לימודם הנ"ל וכדלהלן במרוצת דברינו בע"ה.

דהנה בכ"מ בש"ס מצינו דרכו של רבא לפרש לשון המשניות והברייתות כפשוטן וכדקתני בדיוק, אכן אביי מפרשן הגם שלפ"ז יש לדחוק בלשון המשניות והברייתות דלא כפשוטן ודלא כדקתני בדיוק (בגליון הנ"ל הובאו כמה פלוגתות דאזלי לשיטתייהו בזה, ויש להוסיף ולהעיר בזה כדלהלן).

א. בשבת (כקג, ב) "מאי התירו וחזרו והתירו וחזרו והתירו [דקתני בברייתא], אמר אביי התירו דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו וחזרו והתירו דבר שמלאכתו להיתר לצורך מקומו וחזרו והתירו... א"ל רבא מכדי התירו קתני מה לי לצורך גופו מה לי לצורך מקומו, אלא אמר רבא התירו דבר שמלאכתו להיתר בין לצורך גופו ובין לצורך מקומו..."

ב. בפסחים (נח, א) "ת"ר כסידורו בחול כך סידורו בשבת דברי ר"י, ר"ע אומר כסידורו בערב פסח, מאי קאמר, אמר אביי ה"ק כסידורו בחול בערב הפסח כך סידורו בשבת בערב הפסח דברי ר"י, ר"ע אומר כסידורו בערב הפסח שחל להיות בע"ש כך סידורו בשבת. . מתקיף לה רבא מידי ר"ע כסידורו בערב הפסח שחל להיות בע"ש קתני כסידורו בערב הפסח סתמא קתני, אלא אמר רבא ה"ק כסידורו בחול דעלמא כך סידורו בשבת בערב הפסח דברי ר"י, ר"ע אומר כסידורו בערב הפסח...".

ג. ביומא (י, א) "ת"ר כל הלשכות שהיו במקדש לא הי' להם מזוזה חוץ מלשכת פרהדרין שהי' בה בית דירה לכ"ג, אמר רבי יהודה והלא כו' אלא לשכת פרהדרין גזירה היתה כו' סוכת החג בחג ר"י מחייב וחכמים פוטרין ותני עלה ר"י מחייב בעירוב ובמזוזה כו' אלא אמר אביי בשבעה דכו"ע לא פליגי דמחייבא כי פליגי בשאר ימות השנה כו' א"ל רבא והא סוכת החג בחג קתני, אלא אמר רבא וכו'", ובתוס' ישנים על אתר הקשה "מה ס"ד דאביי והא בחג קתני, אם לא נאמר דסבר אביי תני סוכת החג כו'".

ד. בכתובות (יב, א) תניא "ד...וכל שלא נהג כמנהג הזה אינו יכול לטעון טענת בתולים, מה"מ, אילימא מרישא כל מנהג מיבעי לי', אלא מסיפא כל שלא מושמש מיבעי לי', אמר אביי לעולם מרישא ותני כל שנהג1, א"ל רבא והא כל שלא נהג קתני אלא אמר רבא וכו'".

ה. בב"ק (מו, ב) תנן "וכן פרה שנגחה את השור ונמצא ולדה בצדה. . משתלם חצי נזק מן הפרה ורבע נזק מן הולד", ובגמ' "אמר אביי חצי נזק אחד מארבעה בנזק ורבא נזק אחד משמנה בנזק וכו', אמר רבא

1) להעיר דסגנון "תני" הוא הסבר ופרושי קא מפרש, ולא שיבוש הגירסא - כן מתבאר מדברי התוס' בכ"מ (ראה יומא, מ, א) תוד"ה "הא דקאמר תני מצוה להניח אינו מגי' הברייתא אלא פרושי קא מפרש כו'". וכן בב"ק (מט, ב) תוד"ה ותני זכתה "ואין מגי' הברייתא מטא כלומר כו'") וראה גם "שדי חמד" ח"ג מערכת כלל יג שכן מתבאר עוד מדברי כמה ראשונים ואחרונים.

אמנם יש להעיר מפרש"י לסנהדרין (י, ב) ד"ה והא עבור קתני "דרך תנא טועה בגירסא לחסר תיבה ע"י שכחה אבל אין נחלף לתנא בין גירסת קידוש לגירסת עיבור". ומשמע דס"ל שסגנון "תני" הוא שיבוש הגירסא, שהתנא טעה בגירסא ע"י שכחה. ודברינו שבפנים מיוסדים על דברי הראשונים והאחרונים הנ"ל ד"תני" הוא הסבר ולא שיבוש הגירסא.

אטו אחד מארבעה בנזק ואחד משמנה בנזק קתני, חצי נזק ורביע נזק קתני, אלא אמר רבא וכו'".

ו. בב"ב (ד, א) תנן "וכן בגינה מקום שנהגו לגדור מחייבין אותו, אבל בבקעה מקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו", ובגמ' "הא גופא קשיא אמרת וכן בגינה מקום שנהגו לגדור מחייבין אותו הא סתמא אין מחייבין אותו, אימא סיפא אבל בבקעה מקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו הא סתמא מחייבין אותו השתא סתם גינה אמרת לא סתם בקעה מיבעיא, אמר אביי ה"ק וכן סתם גינה ובמקום שנהגו לגדור בבקעה מחייבין אותו, א"ל רבא אם כן מאי אבל [בבקעה, הא מינה סליק והכי מיבעי] לי למיתנא אבל מקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו - רש"י], אלא אמר רבא הכי קתני וכן סתם גינה כמקום שנהגו לגדור דמי, ומחייבין אותו, אבל סתם בקעה כמקום שלא נהגו דמי ואין מחייבין אותו".

ז. בסנהדרין (ג, א) אהא דתנן לעיל "דיני ממונות בשלשה גזילות וחבלות בשלשה", מקשה בגמ', "ועוד שלשה שלשה למה לי [אי חדא קתני ל"ל למיתני תרי זימני שלשה הכי מיבעי למיתני דיני ממונות שהן גזילות וחבלות בג' - רש"י] אלא אמר רבא תרתי קתני..."

ח. בסנהדרין (י, ב) תנן "עיבור החדש בשלשה", ובגמ' "חישוב לא קתני קידוש לא קתני אלא עיבור לא ליקדשא וממילא לעבר, אמר אביי תני קידוש החדש כו', אמר רבא והא עיבור קתני, אלא אמר רבא וכו'".

ט. בזבחים (צז, א) תנן "בישלה בו קדשים וחולין או קדשי קדשים וקדשים קלים אם יש בהם בנותן טעם הרי הקלים נאכלים כחמורין שבהן ואינן טעונין מריקה ושטיפה וכו'", ובגמ' "מאי קאמר כו' אמר אביי מאי אין טעונין דקאמר קדשי קדשים אבל קדשים קלים טעונין, רבא אמר הא מני ר"ש היא דאמר קדשים קלים אין טעונין מריקה ושטיפה, בשלמא לרבא היינו דקתני או קדשים קדשים וקדשים קלים אלא לאביי תרתי למה לי צריכי כו'".

י. בחולין (מא, ב) תנן "אין שוחטין לגומא כל עיקר אבל עושה גומא בתוך ביתו בשביל שיכנס הדם לתוכה ובשוק לא יעשה כן כו'", ובגמ' "והא אמרת אין שוחטין לגומא כלל, אמר אביי רישא בגומא שבשוק,

א"ל רבא והא מדקתני סיפא ובשוק לא יעשה כן מכלל דרישא לאו בשוק עסקינן, אלא אמר רבא ה"ק וכו'".

יא. בבכורות (ג, ב) תנן "כהנים ולוים פטורין מק"ו אם פטרו את של ישראל במדבר דין הוא שיפטרו את עצמן", ובגמ' "אמר אביי ה"ק כהנים ולוים פטורים בהמתם מק"ו אם הפקיעה בהמתם של לויים בהמה של ישראל במדבר דין הוא שתפקיע את של עצמן א"ל רבא והא פטרו אינהו קתני וכו'".

יב. שם (לא, ב) תניא "מעשר בהמה של יתומים מוכרין אותו ומעשר בהמה ששחטו מבליעו בעורו בחלבו ובגידו ובקרניו, מאי קאמר, אמר אביי ה"ק מעשר בהמה של יתומים מוכרין אותו בהבלעה וכו', אמר רבא א"כ מעשר בהמה תרי זימני למה לי?, אלא אמר רבא וכו'".

והמתבאר דאביי ורבא אזלי בזה לשיטתייהו בכ"מ בש"ס, דדרכו של רבא לפרש לשון המשניות והברייתות כדתקני בדיוק, אכן אביי מפרשן הגם שלפ"ז יש לדחוק בלשון המשניות והברייתות דלא כדקתני בדיוק.

והנראה לומר בזה, דאביי ורבא אזלי בכל הנ"ל לשיטתייהו בדרכי לימודם "סיני" ו"עוקר הרים" - והיינו ע"פ המבואר בלקו"ש חט"ז (עמ' 2 ואילך) בביאור יסוד פלוגתתם דרב ושמואל בכ"מ בש"ס בפירוש הכתובים, לדעת רב פירוש התיבות בדיוק מכריע ולדעת שמואל פירוש כללות ותוכן הענין מכריע, ויעו"ש בהערה 12 דפלוגתתם יסודה בב' דרכי הלימוד "סיני" ו"עוקר הרים" - לדעת רב בחי' "סיני", מסתבר דפירוש התיבות בדיוק מכריע, אכן לדעת שמואל בחי' "עוקר הרים", מסתבר דתוכן הענין מכריע יעו"ש (וראה בגליונות הקודמים מש"כ לבאר עפ"ז יסוד פלוגתתם דרב ושמואל בכ"מ בש"ס דאזלי לשיטתייהו בדרכי לימודם עיי"ש).

ועד"ז יתכן לומר בביאור יסוד פלוגתתם דאביי ורבא הנ"ל, לדעת רבא בחי' "סיני" יש לפרש לשון המשניות והברייתות כפשוטן וכדקתני בדיוק, אכן לדעת אביי בחי' "עוקר הרים" הסברא ותוכן הענין מכריע, הגם אם

(2) ולהעיר מתוס' שם ד"ה א"כ מעשר בהמה כו' שצינו לכ"מ בש"ס דדייק כי האי גוונא, והקשו דבכמה דוכתי לא פריך כי האי גוונא, יעוי"ש מה שתירצו, ואולי י"ל ע"פ המבואר להלן בפנים דתלוי בב' דרכי הלימוד "סיני" ו"עוקר הרים" ופליגי בהו אמוראי.

לפ"ז יש לדחוק בפירוש לשון המשניות והברייתות דלא כפשוטן ודלא כדקתני בדיוק.

ועד"ז יש לפרש בעוד כו"כ פלוגתת דאביי ורבא, ועוד חזון למועד בע"ה.



חסידות

בענין העון דביטול תורה הנזכר בספר התניא

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפרקים הראשונים של ספר התניא נזכר העון דביטול תורה שלשה פעמים:

בפ"א: "וכ"ש וק"ו במבטל איזו מ"ע שאפשר לו לקיימה כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק שעליו דרשו רז"ל כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת וגו'".

בפ"ח: "וכן מי שאפשר לו לעסוק בתורה ועוסק בדברים בטלים אין כף הקלע לבדו מועיל לנפשו למרקה ולזככה רק עונשים חמורים שמענישים על ביטול תורה בפרטות מלבד עונש הכללי לכל ביטול מ"ע מחמת עצלות בגיהנם של שלג".

בפי"א: "או שהיא שעת הכושר לעסוק בתורה והוא מפנה לבו לבטלה כדתנן באבות הניעור בלילה כו' ומפנה לבו כו'".

ואולי כדאי להעיר על כמה דברים:

א. בפ"א מתחיל רבינו: "וכ"ש וק"ו במבטל איזו מ"ע וכו'". שלכאור' הפירוש הפשוט של תיבת "איזו" הוא איזה מצות עשה שתהי', אפילו מ"ע קלה. שאפילו ביטולה של מ"ע קלה חמור יותר מהעובר על איסור דרבנן או ממי שיש בידו למחות ולא מיחה.

אבל אח"כ מסיים רבינו דוקא במ"ע שעונשו חמור ביותר.

ואפילו אם נאמר שרבינו רוצה להביא דוגמא מהעון דביטול תורה מפני שקשה מאד לשמור מזה ואעפ"כ נענש ע"ז עונש חמור. אעפ"כ עדיין אינו מובן תיבת "איזו", שממעט לכאורה על חומרתו של הדבר.

ב. מ"ש בפ"ח: "רק עונשים חמורים שמענישים על ביטול תורה". האיך מתאים זה עם מה שכתב בפ"א שהעונש על ביטול תורה הוא כרת. ולמה כאן כתב עונשים חמורים ושם כרת.

ג. מ"ש בפ"א: "או שהיא שעת הכושר לעסוק בתורה". ולא כתב: "כל שאפשר לו לעסוק בתורה" ע"ד שכתב בפ"א ובפ"ח.

וכן מה ממשיך שם: "והוא מפנה לבו לבטלה". ולא כתב: "ועוסק בדברים בטלים" ע"ד שכתב בפ"ח אולי אפשר להסביר כדלהלן:

בפ"א מדבר רבינו על מי "שמתגבר הרע על הטוב . . . אך לא כולו אלא מקצתו . . . לעשות עבירות קלות ולא חמורות . . . לדבר אבק לשון הרע וליצנות וכו'".

ובהמשך לזה מדבר בנוגע לביטול תורה. דהיינו שכאן מדובר באופן קל דביטול תורה. ואולי לכן כתב רבינו "כדתנן באבות", שהענינים המדוברים שם הם רק "מלתא דחסידותא".

ולכן כתב הניעור בלילה, שהוא זמן שבעצם פטור מלימוד התורה שהרי מותר ומחויב ע"פ תורה לישן כדי לשמור על בריאות גופו, רק שנזדמן שניעור, ובמילא יש לו שעת הכושר ללמוד.

שמי שיש לו זמן קבוע ללמוד כמו יושב אוהל, לא שייך כל כך הלשון שיש לו שעת הכושר ללמוד, רק על מי שבכלל אין לו זמן ללמוד כגון בעל עסק ונזדמן לו איזה זמן שלא לפי הרגיל שייך יותר הלשון שעת הכושר. וכן ע"ד בנדר"ד.

וכן מה שכתב: "ומפנה לבו לבטלה" ולא "עוסק בדברים בטלים", אולי יכולים לפרש שהוא ניעור במיטתו, והי' יכול לחשוב דברי תורה והוא מפנה לבו לבטלה.

יש עוד דיוק בתניא, הגם שבודאי קשה לאנשים כערכנו להבין הדיוקים שבתניא (כולל גם הדיוקים דלעיל) ובפרט הדיוק דלהלן, אבל אולי כדאי עכ"פ להעיר ע"ז, והוא:

שבפ"א כותב רבינו: "כל שאפשר לו לעסוק בתורה". ובפ"ח כותב:
 "מי שאפשר לו לעסוק בתורה".



סדר הדברים בתניא פמ"א [גליון]

הנ"ל

בגליון תקל"ז (עמ' 50) שאלתי בנוגע לסדר הענינים בתניא פמ"א שכותב שם רבינו: "והנה ה' נצב עליו ומלא כל הארץ כבודו ומביט עליו ובוהן כליות ולב אם עובדו כראוי", עכ"ל.

דלכאו' הי' מתאים יותר אם הי' כתוב בסגנון זה "והנה ה' מלא כל הארץ כבודו ונצב עליו ומביט עליו ובוהן כליות ולב וכו'", שהרי מלא כל הארץ כבודו הוא ענין כללי ונצב עליו . . ומביט עליו ובוהן כליות ולב הוא ענין פרטי.

וצריך ביאור למה הפסיק רבינו בין הפרטים בדבר כללי.

והעירוני הרב יוסף וויינבערג שי' לעיין בשיחת כ"ק אדמו"ר שנדפס בס' שעורים בספר התניא אחר פמ"א שם, והוא משיחת ש"פ נח תשכ"ה שנדפס בלקו"ש ח"ה עמ' 292 ואילך.

ואעתיק כאן מהשיחה רק מה שנוגע לעניננו, וז"ל:

"דאס וואס ער בריינגט דא דעם לשון הכתוב "והנה הוי' נצב עליו" . . ווייל דאס גיט צו א ביאור אין דעם ענין וואס ער רעדט דא.

...און דאס מיינט והנה הוי' נצב עליו, אז דאס וואס לעולם הוי' דברך נצב בשמים, דאס וואס געטלעכקייט האלט זיך אין וועלט, און דאס וואס דער אויבערשטער איז א מלך, וואס דאס איז דער טייטש פון ווארט נצב - נצב מלך - איז עס עליו.

...און דאס קומט בהמשך צו דעם וואס ער זאגט פריער . . חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם . . און דערנאך איז ער מוסיף, אז ניט נאר עולמות נאר אויך הוי' - לשון מהוה - איז נצב עליו. אלץ כביכול איז מתקיים, שטייט און האלט זיך אין וועלט דורך אים", עכ"ל.

שלפי ביאור זה מובן בפשטות הסדר בתניא שם.

פירוש "ישמח ישראל בעושיו" בתניא פל"ג [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 49) הק' הרב מ.מ. שי' עמ"ש בתניא פל"ג "וז"ש בעושו לשון רבים, שהוא עוה"ז הגשמי. . שנק' רשות הרבים" ומקשה שהרי "בעושו" קאי על הקב"ה? עי"ש בדבריו.

ולכאו' אפשר לתרץ קושייתו בהקדים מ"ש בתניא קודם לזה: "...וז"ש ישמח ישראל בעושו פי' שכל מי שהוא מזרע ישראל יש לו לשמוח בשמחת ה' אשר שש ושמח בדירתו בתחתונים", שלכאו' גם כאן אינו מובן, שמאחר שבעושו קאי על הקב"ה שהוא עשה את האדם, הרי הפי' הפשוט בהכתוב שהאדם צריך לשמוח בהקב"ה, א"כ איפא מוזכר כאן שמחת הקב"ה?

אלא ודאי שפירוש זה הוא ע"ד הדרוש, שמאחר שהכתוב מתאר כאן את הקב"ה בתואר "עושו", הרי בודאי שכוונת הכתוב הוא גם לרמוז ששמחת האדם בהקב"ה קשור בענין העשי', וע"כ מפרש שהכוונה הוא שהאדם ישמח בהקב"ה מזה שהקב"ה שמח מענין העשי'.

ועד"ז הפירוש ב"בעושו לשון רבים" שקאי על "עוה"ז הגשמי. . שנק' רשות הרבים" הוא ג"כ ע"ד הרמז שזה שכ' "לשון רבים" שעפ"י פשט אינו מובן, הוא לרמוז שזה שהאדם צריך לשמוח בשמחת השם, מזה שהוא שמח מעוה"ז, הוא מזה שהוא "רשות הרבים. . ונעשים רשות היחיד".



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

הנ"ל

הנני לתקן איזה אי דיוקים במה שכתבתי בגליון הקודם.

כתבתי שם (עמ' 50 ואילך) שזה שמזכיר בתניא פ"ז "גדול עונו בבחי' הגדלות וריבוי הטומאה והקליפות" זה רק להדגיש החידוש שאעפ"כ יכולים להעלות החיות בתשובה. ובאמת זה אינו, אלא דהובא שם ע"ד

מה שלא הוזכר איסור זה בתורה בכלל ביאות אסורות, וע"ז כותב "אף שחמור מהן וגדול עונן".

גם מה שכתבתי אודות ז"ל שיש דעות שזהו לאו דאורייתא הנה זה ג"כ לא מתאים להענין, כי הרי מדובר לגבי פ"ז בתניא ובתניא הרי כתוב מפורש ש"לא הוזכר . . בתורה בכלל ביאות אסורות" ואלה שסוברים שזהו ל"ת ה"ז מ"לא תנאף" (עי' בלקו"ש ח"ז עמ' 313) שזהו בפ' עריות, ועי"ש בלקו"ש שמביא דעת כמה שהוא מדרבנן אבל גם אם הוא מדרבנן ה"ה משלש קליפות הטמאות.



בענין הנ"ל

הרב יצחק מאיר גורארי'

משפיע בתות"ל - מאנטרעאל, קנדה

בגליון הקודם (עמ' 50 ואילך) העיר הרב פ.ק. שי' על מ"ש בגליון תתקלו (עמ' 89 ואילך) בנוגע לאיסורים הבאים מחמת ממ"ע האם הם מק"נ או מגקה"ט לגמרי. ויש להעיר:

א. הרב הנ"ל הק' שאין להוכיח כלום מזה שלא כתב אדה"ז מקור האיסור של אכילה למלאות תאותו או איסור הוצאת ז"ל מכיון שאין מקור האיסור נוגע כאן (עיין בהערתו הביאור בזה), הנה מה שכתבתי - שגקה"ט שייכים רק בל"ת או באיסורי דרבנן שהן ענפיהם, אינו מיוסד רק על זה שלא כתב אדה"ז המקור לענינים אלו, כ"א (כמו שכתבתי) שאדמוה"ז מדייק שני פעמים (בספ"ו ובתחלת פ"ז) כשמגדיר את ענין גקה"ט, שזהו בשס"ה ל"ת, ואינו כותב "בדברים האסורים" וכדומה, ומזה דייקתי שרק בשס"ה ל"ת שייך גקה"ט. ורק לאחרי הנחה זו הצעתי שעפ"ז יש מקום לבאר ג"כ שזהו הטעם שלא כתב אדה"ז המקור לאיסורים אלו, אבל לא זהו היתה ההוכחה להביאור בענין ממ"ע וכו'.

ולהעיר דבלא זה (שאיסורים הבאים מצד ממ"ע אינם מגקה"ט) - עדיין לא שמעתי ביאור, למה באכילה למלאות תאות גופו הרי החיות שבזה היא מק"נ (היורדת לגקה"ט) ולא נעשית קשורה ואסורה בידי החיצונים אף שכ' בפכ"ז שזה איסור עשה. ומוכרחים למצוא הסבר ע"ז. ומצד זה

חשבתי לבאר שמצד טעם הידוע לידועים - לא נאסרו בגקה"ט אך ורק שס"ה ל"ת ולא רמ"ח מ"ע, ועד"ז איסורים אחרים.

ועוד יש להעיר עד"ז מה שמביא בפ"ז כדוגמא על ק"נ מה שרבה אמר מלתא דבדיחותא, דלכאור' מילתא דבדיחותא הרי היא דב"ט (מצד עצמה - בלי הוספת הכוונה "לפקח דעתו . . שצריכים להיות בשמחה") וא"כ נאסרה מצד ביטול תורה, שהיא מ"ע דאורייתא כמ"ש לעיל בפ"א ולהלן בפ"י, ובפרט שאמרה רבא - ולא ע"ה שאינו יכול ללמוד שפטור מת"ת שאז הי' זה דב"ט בהיתר כמ"ש להלן בפ"ח - וא"כ במה שונה דיבורים אלו מ"המעשה דיבור ומחשבה של כל שס"ה ל"ת" שהם מגקה"ט (לעיל פ"ו)? ולמה רק דיבורים אלו הם מק"נ שיכולים להעלותן ולעשותן הכשר מצוה עד ל"כעולה וכקרבן"? וממ"נ אם זה שמביא לידי שמחה היא מצוה (ולכן לא נאסרה), הרי אין זה מדין ק"נ, אלא מטעם שבעצם לא נאסרה והיא דבר טוב בעצם, ומוכרחים לומר שמצ"ע אין מילתא דבדיחותא זו חפצא דקדושה והיא רק מק"נ, וא"כ לכאור' היא ביטול תורה האסורה וא"כ הי' צ"ל מגקה"ט?

ומוכרחים לומר שמכיון שעצם האיסור איננו ל"ת, לכן מתפשטת כח הקדושה, להעלות גם דבר שהי' יכול להיות איסור, ולעשות גם ממנו דבר שבקדושה כהכשר מצוה (ואז איננו אסור כלל). משא"כ אם הי' בזה חשש של ל"ת לא היתה התורה נותנת הכח לעשות קדושת הכשר מצוה - על הכשר לשלילת ל"ת.

ופשוט שאין כל זה נוגע לענין חומר האיסור ואופן התשובה, כי המדובר בפרקים אלו הוא רק בנוגע עד כמה הוא ירידת החיות דענינים אלו האם יורדת בגה"ט ואם ואיך יכולים להעלותן בחזרה.

ב. הרב הנ"ל הק' בנוגע ז"ל שלכאור' מכיון שישנם דעות שהוא ל"ת דאורייתא הרי לא נהירא לפרש שכאן כוונתו בזה שיכולים להעלותו מגקה"ט הוא משום שאינו משס"ה ל"ת ואדרבה כאן כוונתו לבאר שאף שחמור משאר ל"ת אעפ"כ יכולים להעלותו משום ש"אין כאן בחי' נוקבא דקליפה".

הנה בפנים ההערה ציינתי לאג"ק כ"ק אדמו"ר חי"א (עמ' תב), ושם הנה אף שמביא מס' 'אור השנים' את השיטה היחידה שזה מהלאו דלא תנאף, ועד שהצ"צ מביאה בדרמ"צ במצות פרי' ורבי', הרי כתב שם הרבי

ד"לא מצאתי לו חבר" (עיין באגרת קודש שם ונעתק ב"רשימות" על תניא פ"ז על אתר). ופלא שזה נעלם מעיני המעיר.

וגם בלי זה הנה בעצם האיסור מוכרחים לומר שיש הפרש בזה בין כשעשה האיסור במזיד ר"ל (שע"ז קאי מה שכ' באגה"ת שחייב מיתה וכו') לבין כשהי' באונס ר"ל (או אפי' שוגג הקרוב למזיד ר"ל). שכפשוט אין איסורם שוה.

ומאיך גיסא, הגם שהנ"ל הוא פשוט, הנה עכ"ז בטעמי המצות להאריז"ל בסוף פ' בראשית כ' בפירוש שגם באופן כזה (כשהי' באונס) יכול להיות יניקת הקליפות ר"ל. ובפשטות יש הפרש ביניקת הקליפות בין כשהי' באונס או במזיד ר"ל.

ועייג"כ במאמרי אדה"ז הקצרים עמ' תעז, שאף (שכנראה) מחלק שם ג"כ שהם ב' גדרים שונים, הנה עכ"ז גם במקום שמקיל בהמציאות ד"אנוס הוא בדבר", מחייב הוא ג"כ "תשו"ע טובה", עיי"ש היטב.

ומצד כל זה חשבתי לבאר שהחילוק בין ב' האופנים הוא שהמדובר בפ"ז הוא באופן שבעצם היא מק"נ, מפני שאין המדובר כאן באופן האיסור שחייב מיתה וכו' כ"א כשיצאו באונס ואעפ"כ ישנו חומר בדבר (לכל הדיעות ומובא ג"כ בשו"ע אבה"ע סי' כג שבריש הסימן כתב: "אסור להוציא שכבת ז"ל ועון זה חמור מכל עבירות שבתורה" ובהמשך לזה מביא איך שצריך לזהר שלא לבא לידי הרהור וכו', שמזה משמע שחומר זה הוא גם כשהי' באונס וכו') ויניקת הקליפות, אך מפני שהיא באונס ה"ה מק"נ, וזהו הטעם שאינו מביא כאן חומר האיסור כי אינו מדבר כאן על האיסור החמור. משא"כ באגה"ת שם מדבר על כשעבר במזיד שאז ה"ה מגקה"ט ויש בו כל חומר האיסור ולכן כותב שם שחייב מיתה כו'.

ולכאור' מוכרחים לומר שזהו הביאור בפ"ז גם מטעם אחר, דהנה כתב אדה"ז שהטעם שיכולים להעלות החיות מגקה"ט בהוצאת ז"ל אף שחומר מביאות אסורות וגדול עווננו וכו' הוא מטעם ש"אין שם בחי' נוקבא דקלי' המקבלת וקולטת החיות מהקדושה", ולכאור' אינו מובן דהרי טעם זה מסביר רק החילוק בין ביאות אסורות לז"ל, שבביאות אסורות יש שם בחי' נוקבא ולכן אין יכולים להעלות החיות משם, משא"כ בז"ל אין שם בחי' נוקבא ולכן יכולים להעלותה, אך לכאור' עדיין

אינו מובן החילוק בין ז"ל לכל שאר מחדו"מ משס"ה ל"ת שגם בהם אין יכולים להעלות החיות מגקה"ט אף שלכאו' גם שם "אין בחי' נוקבא דקלי".

ולכאו' מצד זה מוכרחים לומר שזה שאין שם בחי' נוקבא לא בא להסביר החילוק בין ז"ל לשאר ל"ת, והוא מצד זה שבעצם אין איסורם שוה כנ"ל ולכן לא הי' אפי' הו"א לדמותם ולשאול מכיון שלא יכולים להעלות החיות לקדושה בשאר ל"ת כמו"כ יהי' בז"ל, כי כנ"ל בפ"ז מדבר באופן שהוא באונס ואינו אסור משס"ה ל"ת. ורק שמכיון שחמור עונו מביאות אסורות ומרבה בקליפות יותר מהן לכן שואל למה בביאות אסורות יכולים להעלותו ובז"ל אינו כן. ועל זה מבאר החילוק שבביאות אסורות יש שם בחי' נוקבא (אף שגם בלי זה מצד זה שהן משס"ה ל"ת לא היו יכולים להעלותו) ובז"ל אין שם בחי' זו.

ג. בנוגע למה שתי' הרב הנ"ל תמיהתי שבפכ"ז כותב אדה"ז "שנופלים לו הרהורי ניאוף בין בהיתר כו'" שמשמע שנופלים לבינוני הרהורי ניאוף באיסור ר"ל, שתמיהתי איך נופלים לבינוני הרהורי איסור אם אין לו יצה"ר משדין נוכראין, ותיצתי שמכיון שהרהורים אלו אסורים רק מצד אזהרת ונשמרת לכן היצה"ר לאיסור זה הוא משדין יהודאין וכו', וע"ז הקשה הרב הנ"ל שלכאו' י"ל בפשטות שמדבר בהרהורים כאלו שאינו מהרהר בעבירה לעשותה אלא רק בהרהורים על דברים האסורים אבל בלי שייכות לפועל וזה יכול להיות גם לבינוני ולכן התאווה לזה היא משדין יהודאין וכו':

הנה הן אמת שיכולים לפרש גם כמ"ש שהוא מצד שההרהורים "אינן לעשותן", אבל לכאו' לא העלה ארוכה לקושיתי דבפי"א כתב אדה"ז בפירוש "וגם אם אינו מהרהר בעבירה לעשותה אלא בענין זיווג זכר ונקיבה בעולם שעובר על אזהרת התורה ונשמרת מכל דבר רע", וא"כ הרי מכ"ש שהרהור בענינים אסורים אסור הוא (אף שהבינוני אינו מהרהר ברצון באיסור ומיד שמגיע דוחהו בשתי ידים), וא"כ אם התאווה לכל דברים האסורים היא משדין נוכראין איך שייך ליפול לבינוני הרהורים באיסור כזה, ולכן בארתי שמכיון שעובר רק על אזהרת התורה ולא על אחד משס"ה ל"ת לכן הרי התאווה לזה הוא משדין יהודאין. וא"ש.

- והנה כבר כתבתי בפנים ההערה שכל זה הוא לכאור' חידוש (מכיון שלע"ע עדיין אין לי ביאור למה ישנו חילוק זה בין מ"ע ול"ת) ובקשתי מהקוראים שייעירו ע"ז, ולכן ת"ח על זה. אבל עכ"ז עד שיביא ביאור אחר גם לנקודה הנ"ל, הנה הן אמת שיש מקום לפרש כדבריו, אבל הרי גם אין הכרח ללמוד כן. ואדרבא דוקא לפי המבואר בהערתי מבוארים בד"א שאלות הנ"ל ועוד כו"כ תמיהות אחרים בכל תוכן פ"ח ובפרטי הדברים שם כמ"ש בההערה הנ"ל.



בענין הנ"ל

הת' מנחם מענדל מרזוב תלמיד בישיבה

בהמשך למש"כ גדולי המשפיעים שליט"א בגליונות התקלב (עמ' 86 ואילך) ותתקלו (עמ' 89 ואילך) בענין החילוק בין פ"ז ופ"ח בתניא, הנה אולי יש להוסיף בדא"פ - ובהקדים סדר הפרקים שבתניא עד פ"ז ופ"ח.

בפ"א מניח היסוד שהחילוק בין צדיק לבינוני הוא בלב - ולבי חלל בקרבי, דבמעשה המצות (מחדו"מ) שניהם שוים, ולהסביר זה מביא מש"כ הרח"ו ז"ל בשער הקדושה, דלכל נפש יש ב' נפשות.

ובפ"ב מסביר מהות נפה"א, בפ"ג שיש לה עשר כוחות המתחלקים למוחין ומידות, והמוחין שלה מוליד מדותי', ובפ"ד מסביר ג' לבושי', ומאמצע פ"ד מסביר, שלבושיה - שהם של תומ"צ - גדלה מעלתם על נפה"א עצמה, כיון שרצונו של הקב"ה והוא בעצמו כולא חד, ועל ידם תופס בהקב"ה ממש.

והיינו שכל פעולת מצוה שעושה (במחדו"מ), הנה האבר שעל ידו נעשה פעולת המצוה מלוכש ומוקף באור ה' בשעת מעשה המצוה (אבל א. רק מוקף, ולא שנעשה חלק ממהותו (אפי' של אבר פרטי זה), ב. גם בזה שנעשה מוקף - היינו רק אבר פרטי זה, ולא שנוגע לכל הנפש, ורק מכיון "שהתורה ומצותי' מלבישים כל עשר בחי' הנפש וכל תרי"ג אברי' מראשה ועד רגלה" - נמצא ש"כולה צרורה בצרור החיים את ה' ממש ואור ה' ממש מקיפה ומלבישה מראשה ועד רגלה").

ובפ"ה מוסיף אופן, שע"י ההשתמשות בלבושי' יש אפשריות שיתוסף על המהות שלה, דהיינו שע"י לבוש המחשבה יכול לעיין בתורה עד שהשכל והמושכל יתאחדו, שע"ז נכנס "חכמת ה' בקרבו" ו"נעשה מזון לנפש וחיים בקרבה".

וע"ד חילוק זה, היינו בין אופן שמחדו"מ של האדם פועל בענין פרטי, ואופן שפועל על מהות נפשו, י"ל שהוא (בכללות) ג"כ החילוק בין פ"ז ופ"ח (וע"ד מש"כ הרב נ.ש. ש' בגליון תקלב שם ומו"ז הרב י.מ.ג. ש' בגליון תקלו עמ' 94).

דבפ"ז מדובר בזה שע"י מעשה האדם שאינו לעבודתו ית' יורד חיות הדבר שבקרבו לדרגות הקליפות, דע"י שאוכל לצורך הגוף רק שכוונתו אינה לשם שמים - יורד קצת, אבל נשאר בגדר ק"נ (ראה לקוטי פירושים לתניא עמ' 20). ומי שהוא בזוללי בשר וסוכאי יין למלאת תאות גופו ונפשו הבהמית - ע"ז יורד חיות הבשר והיין שבקרבו ונכלל לפי שעה בגקה"ט, ובמאכלות אסורות וביאות אסורות, החיות שבקרבו שנעשה מדבר זה - הם אסורים וקשורים בגקה"ט. והיינו שע"י פעולה פרטית של איסור, הרי חיות זה שע"י נעשה האיסור יורד בקליפה (אבל לא שזה נוגע בכל הנפש או שזה נוגע במהות נפשו, והוא רק חיות פרטי זה).

ובפ"ח מוסיף, שיש אופנים שע"י לבושי נפה"ב, נעשה ירידה במהותו, והדרגא הראשונה בזה הוא, שע"י שאוכל למלאת תאותו ונכלל לפי שעה ברע גמור, ע"ז נטמאה נפשו הבהמית בטומאת "שד משדין נוכדאין", ויש לו כח המתאווה לדברים אסורים (כמש"כ כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ח עמ' 18 הערה 51, שזה "שאישי הישראלי מתאוה לפעמים לדברים האסורים, הוא מצד שהחיות שבדברים המותרים כשאוכל למלאות תאוותו "נכלל לפי שעה ברע גמור שבשלש קליפות הטמאות", והרי המאכל נעשה דם ובשר מבשרו, לכן נטמאה נפשו הבהמית בטומאת "שד משדין נוכראין") ומסביר שכח המתאווה זה פירושו שנפגמה מהותו ובמהותו נעשה שייך לרע (שזהו פי' תאוה, שנפשו מתאוה לזה, ואינו פעולה של הנפש, וכפשוט).

וזהו תוכן התחלת פ"ח "ועוד זאת במאכלות אסורות שלכך נקראים בשם איסור וכו'", שבזה מדגיש שאין הפי' רק שמעשה האיסור חיותו

מגקה"ט, אלא שהדבר האסור הוא בעצם אסור וקשור בגקה"ט¹. ועפ"ז מוסבר שזה שיש כח המתאוה לדברים אסורים, פ"י שיש בו כבר שייכות לטומאה, ולכן היצה"ר וכח המתאוה לדברים האסורים הוא שד משדין נוכראין - שאם השייכות לגקה"ט הוא רק במעשה האיסור, אזי בזה שמתאוה לדבר זה קודם שעשהו, כיון שהדבר שאליו מתאוה אינו מציאות שקשור ואסור בגקה"ט, אז קודם מעשה האיסור אין להאדם המתאוה שום שייכות לגקה"ט. אבל מכיון שהדבר שאליו מתאוה אסור וקשור בגקה"ט, נמצא שע"י שייכות האדם לדבר זה - אפי' קודם שאוכל מאכל האסור, ורק בזה שמתאוה לזה - יש כבר שייכות לטומאה ואיסור בנפשו, "ולכן גם היצה"ר וכח המתאוה לדברים האסורים הוא שד משדין נוכראין שהוא יצה"ר של אומות העולם" דוקא, שנשמתו של יהודי אין במהותו אפי' קשר ושייכות לרע (שהרי כח המתאוה פשוט שזהו ענין שבמהותו).

ואח"כ מוסיף דרגות בזה שע"י מעשה האיסור נפגמה ונטמאה נפשו וטומאה זו מתייחדת עם מהות נפשו, וכמו שמבארים הרנ"ש שי' ומו"ז הרימ"ג שי' במקומות הנ"ל בארוכה².

ויש לחדד מש"כ לעיל בביאור כוונת כ"ק אדמו"ר הזקן בקטע הראשון בפ"ח, בהקדם הביאור במה שהבאתי לעיל ממש"כ כ"ק אדמו"ר שרק עי"ז שאדם אוכל למלאות תאוותו יכול להיות אצלו יצה"ר של

1) ואף שלכאורה מובן הוא ממ"ש בספ"ו, שקיום וחיות כל מאכלות אסורות ונפשות בע"ח הטמאים ואסורים באכילה הוא מגקה"ט - הנה לא מבואר שם שהדבר קשור ואסור בידי גקה"ט.

ולהעיר משיחת כ"ק אדמו"ר ש"פ אחרי תשל"ו (שיחוק"ק ח"ב ע' 127) שיש ב' פרטים. א. שמקבל חיותו מגקה"ט. ב. שקשור ואסור בידי החיצונים.

ודוגמא פשוטה לדבר - (ראה גם שיחה הנ"ל) - דבר שאסור באכילה ומותר בהנאה, שאף שחיותו מגקה"ט, הנה חלק ההנאה שבו שאינו שייך לאכילה אינו קשור ואסור בידי החיצונים, וכח המתאוה לזה אינו שד משדין נוכראין - אף שזהו תאוה לדבר שחיותו מגקה"ט - כיון שחסר פרט זה שהוא אסור וקשור בגקה"ט. וא"כ אין מספיק מש"כ בפ"ו לבאר שהתאוה לדברים האסורים - הוא שד משדין נוכראין.

2) על מה שהביא מו"ז הרב י.מ.ג. שי' שם בהערה 7 מפ"ח שם שצורך חיבוט הקבר הוא לנקותו ולטהרו מטומאת ק"נ - יש להעיר משיחת ש"פ אחרי הנ"ל (עמ' 128 - בלתי מוגה) "וואס דאס געפינט זיך אין גקה"ט, וואס דערפאר דארף מען דערנאך דער עונש פון חיבוט הקבר".

אזה"ע להתאוות לדברים אסורים. וא"כ הבינוני ש"רק שלשה לבושי נפש האלקית הם לבדם מתלבשים בגוף" (פי"ב), פשיטא שאינו אוכל למלאות תאוות, ולפ"ז אין לבינוני שום תאוות איסור.

ומ"ש בתניא פי"ב שבבינוני יכול להיות סכלות הכסיל הרע בהתגלות לבו "להתאוות תאוה לכל ענייני גשמיות עוה"ז בין בהיתר בין באיסור ח"ו. . אלא שבדבר איסור אינו עולה בדעתו לעשות האיסור בפועל ממש ח"ו, ובפכ"ז "בבינונים כיוצא בו שנופלים לו הרהורי ניאוף במחשבתו בין בהיתר כו", שבפשטות (וכמ"ש מו"ז הרימ"ג שם עמ' 95) הכוונה ב"כו" הוא גם באיסור, ולכאורה איך יכול להיות לבינוני תאוה לענייני איסור, הכוונה בזה הוא כמו שמפורש בפכ"ט "שהרי כח המתאוה שבנפשו הבהמית יכול ג"כ להתאוות לדברים האסורים שהם נגד רצונו ית' אף שאינו מתאוה לעשותם בפועל ממש ח"ו רק שאינם מאוסים אצלו באמת כבצדיקים"³, והיינו שזה שאומרים שזה שמתאוה לעשות הדבר פי' שיש כבר שייכות להדבר (ובנדר"ד שייכות בנפשו לטומאה ואיסור) הר"ז כשזה תאוה אמיתית, היינו שמתאוה לעשותו, שאז יש קשר ושייכות בינו להדבר. ובזה שרק אינם מאוסים אצלו לא נעשה אצלו קשר להדבר, ובנדר"ד שייכות לטומאה ורע - ולכן אינו דוקא בשד משדין נוכראין (וראה מש"כ בזה מו"ז הרימ"ג בגליון הנ"ל עמ' 95).

(3) וי"ל שזהו ג"כ הסיבה שבפכ"ז כתב אדה"ז "בין בהיתר כו" ולא כתב בפירוש בין באיסור. ובהקדם דענין זה שבינוני אינו מתאוה לעשות תאוה בפועל ממש, הוא חידוש של מהדו"ב של ספר התניא. דבפי"ב במהדו"ק (עמ' פח) כתב כ"ק אדמו"ר הזקן "להתאוות תאוה. . בין בהיתר בין באיסור" ואין שם המשך "אלא שבדבר איסור כו", וכן בפכ"ט (עמ' רטז) "יכול ג"כ להתאוות לדברים האסורים" ואין שם המשך "אף שאינו מתאוה", וראה ג"כ שם בפי"ג שורה 16 (עמ' צג).

והנה בפכ"ז במהדו"ק (עמ' קצח) הלשון הוא באמת "בין בהיתר ובין באיסור ח"ו", ובמהדו"ב השמיט תיבות ובין באיסור וכתב במקום זה "כו", די"ל הטעם לזה דכיון שאין כאן המקום להאריך ולשלול שבדבר איסור אינו מתאוה לעשותו בפועל ממש, כתב כו' לרמוז לכ"ז - שיש גם תאוה לדברים אסורים, אבל הוא באופן אחר מהתאוות שבדברים המתורים.

אמנם באמת צ"ב - שלפי המהדו"ק שגם הבינוני יכול להתאוות תאוה גם לדברים האסורים, א"כ למה הכח המתאוה לדברים האסורים הוא רק יצה"ר של אומות העולם - התחלת פ"ח נמצא גם במהדו"ק.

[ואולי יש לתת קצת דוגמא לזה, מאדם שצוהו הרופא שאם יאכל מאכל מסויים ימות תיכף, שאף שהמאכל אינו מאוס אצלו ויכול אפי' להתאוות לזה - הנה לעולם לא יתאוה לאכול המאכל בפו"מ. ובנדוד - הצדיק מואס בדבר שהוא נגד רצונו ית', והבינוני אינו מואס בזה - אבל לעולם לא יהי' לו תאוה לעשות איסור בפועל ממש].

ועפ"ז צריך לבאר יותר מש"כ לעיל. דהנה, זה שאומרים שכה המתאוה לדברים האסורים הוא שד משדין נוכראין, הוא רק בתאוה לעשות האיסור, וא"כ למה צריכים לכל האריכות שבהתחלת פ"ח, דכיון שמעשה האיסור הוא ודאי מגקה"ט, ויש לאדם זה תאוה למעשה האיסור, הנה לכאורה גם בלי האריכות שבהתחלת פ"ח (שהמאכל שאליו מתאוה אסור וקשור בעצם בגקה"ט גם בלי מעשה הגברא בזה), מובן שתאוה לזה פירושו קשר ושייכות לרע וגקה"ט (כיון שמתאוה למעשה האיסור) ולפי מש"כ לעיל הי' צ"ל שד משדין נוכראין?

והביאור פשוט. שאם אומרים שרק מעשה האיסור של הגברא אסור וקשור בגקה"ט - א"כ קודם המעשה אין שום דבר שקשור ואסור בגקה"ט בעולם, ואין שייך לומר שיש כבר שייכות לגקה"ט. ורק בזה שמבאר כ"ק אדמו"ר הזקן שמאכל האסור הוא בעצם מציאות של גקה"ט, א"כ תאוה לזה הוא כבר קשר ושייכות לטומאה ורע במהות נפשו.

[ועוד יש לומר: התאוה שבנפשו הוא להתענוג שיקבל מהדבר, והמעשה הוא רק אמצעי להתענוג. וא"כ א"א לומר שיש קשר בנפשו להמעשה, וזה שמתאוה לעשותו פי' שהתענוג שיקבל מהדבר נוגע בנפשו באופן חזק, היינו שיש קשר אמיתי בין נפשו להדבר (שהרי התענוג שמהדבר הוא חלק של הדבר, ולדוגמא - המתיקות שבתפוח הוא חלק מהתפוח)). וא"כ רק בזה שמבארים שהדבר הוא רע וגקה"ט בעצם מובן למה תאוה לזה הוא שד משדין נוכראין].



רמב"ם

הגבהת הידיים למע' מהתפילין בנשיאת כפים*

הרב חיים רפפורט

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

כתב הרמב"ם הל' נשיאת כפים פי"ד ה"ט: "כיצד ברכת כהנים במקדש . . ומגביהין ידיהם למעלה על גבי ראשיהן ואצבעותיהן פשוטות, חוץ מכהן גדול שאין מגביה ידיו למעלה מן הציץ".

והנה בספר באר שבע הקשה, הלא קיי"ל (שבת יב, א; יומא ח, רע"א; מנחות לו, ב) "אמר רבה בר רב הונא, חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה, קל וחומר מציץ, ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת, אמרה תורה והי' על מצחו תמיד שלא תסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה", ואם כן "נימא מכח האי ק"ו שיהא אסור אפילו לכהנים הדיוטים להגבי' ידיהם על גבי ראשיהם מחמת התפילין שיש בראשיהם". וכבר קדמו בספר יראים סי' רסט ובראבי"ה בתשובות וביאורי סוגיות סי' אלף קנה.

ותי' הבאר שבע ע"פ מ"ש התוספות (יומא ח, רע"א) ד"ה ומה ציץ, וז"ל: "תימה לי ליפרך מה לציץ שכן השם הוא בגלוי תאמר בתפילין שהן מחופין עור, ואין לתרץ דהכי נמי כתיב ש-ד-י בתפילין בקמטין; חדא, דאין זה כתב גמור דדוקא שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני אבל ד' י' לא; ועוד, בציץ איכא שם המיוחד בן ד' אותיות דחמיר טפי. ונ"ל דאינו ק"ו גמור דאורייתא אלא מדרבנן והכי קאמר נהי נמי דאיכא חומרא טפי בציץ כדמפרש מ"מ כיון דאיכא בתפילין צד חשיבות זה טפי שיש בהן אזכרות הרבה סברא הוא שמן הדין יש לחכמים לתקן למשמש בהן כל שעה". עכ"ל התוס'.

(* לע"נ אמי מורתי מרת רחל בת ר' יוסף הלוי נלב"ע ער"ח סיון ה'תשנ"ז.
 1) צע"ק שהלכה זו לא הובאה בספר היד במקומו (הל' כלי המקדש פ"ח ואילך).
 ובספר בית הבחירה להמאירי יומא (ז, ב): "זה שנאמר בתורה בענין הציץ 'תמיד', אין הענין אלא בשיסיח דעתו ממנו אלא ימשמשו תמיד ויזכור ענינו אף בתפילין אמרו חייב אדם למשמש בתפיליו בכל שעה".

ועפ"ז פשוט שאין להקשות למה הכהנים מותרים להגבי' את ידיהם למעלה מהתפילין שעל ראשיהם, כי אין ללמוד מציץ לתפילין לענין הגבחה הידים למעלה ומשום "דאיכא חומרא טפי בציץ" וכמ"ש התוס'. עכת"ד הבאר שבע.

אבל דבריו לכאורה לא יתכנו לפי שיטת הרמב"ם שכתב להדיא בהל' תפילין פ"ד הי"ד בזה"ל: "חייב אדם למשמש בתפיליו כל זמן שהם עליו שלא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחד, שקדושתן גדולה מקדושת הציץ, שהציץ אין בו אלא שם אחד ואלו יש בהם אחד ועשרים שם של יו"ד ה"א בשל ראש וכמותן בשל יד". ומסגנון לשון הרמב"ם שהעתיק הק"ו שבגמרא ועוד הוסיף הרמב"ם על לשון הגמרא וכתב (על יסוד הק"ו) "שקדושתן גדולה מקדושת הציץ", משמע דס"ל דהאי ק"ו הוה באמת ק"ו גמור מדאורייתא. וא"כ שוב אי אפשר לומר כדברי הבאר שבע - דע"כ שאני כהנים הדייטים מכה"ג, דאילו כה"ג אינו מגבי' את ידיו למעלה מהציץ ושאר כהנים מותרים להגביה את ידיהם למעלה מהתש"ר, משום דקדושת הציץ חמור טפי - כי לשיטת הרמב"ם אין זה נכון וכמשנ"ת.

וע"כ נראה ליישב קושיית הבאר שבע לדעת הרמב"ם, ובהקדים, אשר מלשון הרמב"ם שכתב "שקדושתן גדולה מקדושת הציץ" נראה מבואר דס"ל דהחיוב משמוש ואיסור היסח הדעת בתפילין אינו רק מחמת קדושת האזכרות וקלף הפרשיות שעליהם הן כתובות, כי אם מחמת החפצא ותפילין, דאהני קדושת האזכרות שבפרשיות לענין עצם החפצא ותפילין, דהיינו הבתים והפרשיות, שתהי' קדושת התפילין גדולה מקדושת הציץ².

(2) ועפ"ז נראה לבאר למה לא חש הרמב"ם לקושיית התוס', ד"מה לציץ שכן השם הוא בגלוי תאמר בתפילין שהן מחופין עור", והיינו משום דהרמב"ם סובר דהאזכרות מועילות לכל החפצא ותפילין (כולל הבתים) שתהי' קדושתן גדולה מקדושת הציץ, ולכן ס"ל דהוה הק"ו ק"ו גמור, משום דאיסור היסח הדעת הוא משום קדושת התפילין, והתפילין מגולין הן. ובאמת, אילו הי' הרמב"ם סובר שאיסור היסח הדעת אינו אלא מחמת קדושת האזכרות אשר בתוך התפילין גרידא, הי' מוכרח לומר דהק"ו לאו ק"ו גמור הוא, וכמ"ש התוס' דיש לחלק בין האזכרה שבציץ שהיא בגלוי להאזכרות שבתפילין שהן מחופין בעור, אמנם מכיון שסובר הרמב"ם דהאזכרות מועילות לכל החפצא ותפילין שתהי' קדושתן גדולה מקדושת הציץ לכן הוה הק"ו ק"ו גמור, וכמשנ"ת.

אמנם כ"ז הוא לענין חיוב משמוש ואיסור היסח הדעת אשר יסודו בדין קדושה, ולזה מהני הק"ו מציץ דאם קדושת הציץ מספקת כדי לאסור היסח הדעת ק"ו שקדושת התפילין מספקת לזה, אבל מה שאין הכה"ג מגבי' את ידיו למעלה מן הציץ מפני שהשם כתוב עליו מבואר הוא בקרית ספר להמבי"ט הל' נש"כ שם, שכתב וז"ל: "ומגביהין ידיהם למעלה על גבי ראשיהם מפני שמברכין את העם בשם המפורש ושכינה למעלה מקשרי אצבעותיהם ומשום כבוד שכינה חוץ מכהן גדול דכבוד שכינה הוא דלא יגבי' למעלה מן הציץ שכתוב עליו השם". ומבואר דהא דהכה"ג אינו מגבי' את ידיו למעלה מן הציץ הוא משום "כבוד השכינה", ולא משום קדושת הציץ. ולענין "כבוד השכינה", נראה פשוט דאהני מה שהאזכרות שבתפילין מחופין בעור כדי שלא תהי' פגיעה בכבוד השכינה במה שהכהן מגבי' את ידיו למעלה מהן, משא"כ בכה"ג ששובש ציץ שבו האזכרה מגולה דקיי"ל שאינו מגבי' את ידיו למעלה מן הציץ מפני כבוד השכינה, וכמשנ"ת.



המקור שיש לקרב הגר בדברי רצון ורכים

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

ברמב"ם הל' איסורי ביאה פי"ד ה"ב: "ומודיעין אותו עיקרי הדת . . ומאריכין בדבר הזה, ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות ואין מאריכין בדבר זה, ומודיעין אותו עון לקט . . ומודיעין אותו עונשן של מצוות . . ואין מרבין עליו [הזכרת עונשין (סמ"ג)] ואין מדקדקין עליו [דאף באותן מקצת עונשין אין להודיעו כל דקדוקי העונשין] - ב"ח יו"ד סי' רסח] - שמא יגרום לטרדו ולהטותו מדרך טובה לדרך רעה, שבתחילה אין מושכין את האדם אלא בדברי רצון ורכים. וכן הוא אומר: 'בחבלי אדם אמשכם, ואחר כך, בעבותות אהבה' (הושע יא, ד)".

ובספר מראי מקומות לרמב"ם (קה"ת תשמ"ה, תשנ"ג) צויינו שתי מקורות לקטע שבסיום ההלכה "שבתחלה אין מושכין את האדם אלא בדברי רצון ורכים".

א. רות רבה פ"ב, טז [= "ג" פעמים שדוחין את הגר ואם הטריח יותר מכאן - מקבלין אותו, א"ר יצחק 'בחוזן לא ילין גר' - לעולם יהא אדם דוחה בשמאל ומקרב בימין"].

ב. שבת לא, א [= "א"ל (הגר) ענוותן הלל - ינוחו לך ברכות על ראשך שהקרבתי תחת כנפי השכינה . . ענוותנות של הלל קרבנו תחת כנפי השכינה"].

שני המקורות הינם ליתר דיוק מעין מראי מקומות כי אינם המקור כלל ללשון הרמב"ם - אלא לנקודת ה"דרכי נועם ודרכי שלום".

ולכאורה אפשר להוסיף (בדרך אפשר - עכ"פ) עוד שתי מקורות:

ג. מדרש תנחומא יתרו פ"ו מדברי ה' למשה אודות יתרו: "אני הוא שקרבתי ליתרו ולא רחקתיו ואף אתה אדם שבא אצלך להתגייר קרבהו ואל תרחיקהו".

ד. בשבת פז, א - לגבי נתינת התורה שאז כל בני ישראל היו בבחינת "גר שנתגייר": "רבי אומר בתחילה פירש עונשה דכתיב ויגד משה דברים שמשבבין [= שמשברין (ערוך)] דעתו של אדם ולבסוף פירש מתן שכרה דכתיב ויגד משה דברים שמושכין לבן של אדם כאגדה [ועיין בחדא"ג מהרש"א שזהו בהתאים להדין ד"ומודיעין אותו ענשן של מצוות"]. ואיכא דאמרי בתחילה פירש מתן שכרה דכתיב וישב משה דברים שמשכיבין דעתו של אדם ולבסוף פירש עונשה דכתיב ויגד משה דברים שקשין לאדם".

ה. סנהדרין צט, ב: "דלא איבעי להו לרחקה לתמנע". וברש"י: "מתחת כנפי השכינה שהיה להם לגיירה".

והנה דברי הרמב"ם הללו הם בהמשך למ"ש בפרק הקודם פי"ג הי"ד: "ומודיעין אותם כובד עול תורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארץ כדי שיפרושו".

ומכאן שזה "שבתחילה אין מושכין כו'" הוא לאחרי הודעת כובד עול תורה וכו' ולכן דברי הגמ' בשבת יכולים להיחשב כמקור אפילו להקס"ד (לפני האיכא דאמרי וכו'), וק"ל.



ביקוע עצים ביו"ט

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות שביתת יום טוב פ"ד ה"י: "אין מבקעין עצים ביום טוב לא בקורדום ולא במגל ולא במגירה אלא בקופיץ ובצד החד שלו, אבל לא בצד הרחב מפני שהוא כקורדום, ולמה אסרו בקורדום וכיוצא בו שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול שהרי אפשר היה לו לבקע מערב יום טוב, ולמה לא נאסר הביקוע כלל מפני שאפשר שיפגע בעץ עבה ולא יכול להבעירו וימנע מלבשל, לפיכך התירו לבקע בשינוי, וכל הדברים הדומין לזה מזה הטעם התירו בהן מה שהתירו ואסרו מה שאסרו," עכ"ל.

והראב"ד השיג ע"ז באריכות גדולה וז"ל: "איני יודע לאיזה דבר נלמוד מזה הטעם. והטעם השווה לכל הדברים להלכה, קי"ל כר' יהודה, דמכשירין שאי אפשר לעשותן מעיו"ט מותר לעשותן כדרך ביו"ט. . ואם אפשר לעשותן מעיו"ט עושין אותן ע"י שינוי. וזהו טעם לביקוע וזהו טעם למלח." עכ"ל.

וממשיך באריכות גדולה דגם לדעת חכמים דמכשירין אינן כאוכל נפש עצמו (ביצה כח) שאני תבלים ומלח, שמפני שנכנסים באוכל עצמו התירו זה כדרכו (תבלין) וזה ע"י שינוי (מלח), ומסיים שלדעת חכמים "ואפשר דבקוע עצים מפני שאי אפשר לאפות ולבשל בלא עצים עשו אותה כדיכת המלח והתירו אותו ע"י שינוי".

וצ"ב מהו תוכן השגת הראב"ד, דהלא שניהם מסכימין בעיקר הדין דביקוע עצים צריך להיות ע"י שינוי דוקא, וא"כ מהו ביאור פלוגתתם. ובלשונו של המגיד משנה: "והר"א ז"ל בהשגות האריך בזה. ואין דבריו מעלין ומורידין בעיקר הדין".

ב. ועפ"י מה שביארנו בגליון תתקכח (עמ' 45 ואילך) ובגליון תתקכט (עמ' 94 ואילך) דהרמב"ם והראב"ד נחלקו בטעם היתר מלאכת אוכל נפש ביו"ט דלהרמב"ם הוה בגדר טעם, משום שמחת יו"ט, ולהראב"ד הוה בגדר סימן דמלאכות אלו לא נכללו בכלל האיסור דמלאכת עבודה

(1) ראה רמב"ם לעיל פ"ג הי"ב לענין מלח.

(עי' בזה באורך בלקו"ש חי"א עמ' 39), אתי שפיר, דהרמב"ם כותב הטעם דביקוע עצים מותר ע"י שינוי "מפני שאפשר שיפגע בעץ עבה, ולא יכול להבעירו וימנע מלבשל (היינו שימנע משמחת יו"ט)" וזהו לשיטתו דכל היתר מלאכת אוכל נפש ביו"ט הוה בגדר טעם.

וע"ז כותב הראב"ד "איני יודע לאיזה דבר נלמוד מזה הטעם", דהרי לשיטתו דהיתר מלאכת אוכל נפש ביו"ט הוה בגדר סימן דמלאכת אוכל נפש לא נכלל במלאכת עבודה, א"כ אינו נוגע כאן הענין דימנע מלבשל, והשאלה היא רק אם זה בכלל מלאכת אוכל נפש או לא, דאם זה מלאכת אוכל נפש לא נאסר. ואם אינו בכלל מלאכת אוכל נפש - הרי"ז אסור מצד מלאכת יו"ט? וע"ז מתרץ, או דהיתר זה הוא רק לדעת ר' יהודה דמכשירי אוכל נפש ג"כ הותרו - ורק שכיון דאפשר לעשותן מעיו"ט צריך לעשות ע"י שינוי -, או דגם לדעת חכמים הוה ביקוע עצים כמו אוכל נפש עצמו ואינו נכלל בכלל מלאכת עבודה. ובלשון הראב"ד "ואפשר דבקוע עצים מפני שאי אפשר לאפות ולבשל בלא עצים עשו אותה כדיכת המלח".

ועפ"ז מתורץ מה שהקשה המגדל עוז כאן וז"ל: "אך הטעם שכתב ר"מ ז"ל שמא יפגע בעץ עבה, וימנע מלבשל לא מצאתי בגמרא ואיני יודע מאין לו אמנם סברא טובה היא לו. . . וצריך לי עיון". ועפ"י המבואר לעיל אתי שפיר, דהמקור לדברי הרמב"ם הוא ממש"כ בתורה שמלאכת אוכל נפש מותר ביו"ט, ולשיטתו הוה משום טעמא שלא נמנע משמחת יו"ט.

ד. והנה הצפנת פענח ריש הלכות יו"ט פ"א ה"ד כותב בשי' הרמב"ם דאמרינן מתוך רק גבי הוצאה והבערה שהם מלאכות שאינם קשורים באופן ישר לשנות המאכל. וכיון שאעפ"כ התירה התורה הוצאה והבערה לצורך אוכל נפש, א"כ מותרים גם שלא לצורך. אבל בישול ואפי' וכו' שקשורים רק בהאוכל מותרים רק לצורך אכילה.

ועפ"ז מפרש כאן האור שמח דכיון דיש פסוק מיוחד להתיר הבערה ביו"ט (כמובא בירושלמי הובא במגיד משנה פ"א ה"ד) והוא "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת", דדוקא ביום השבת אסור אבל ביו"ט מותר, והבערה עצמה אינה רק בגדר מכשירין, וכיון דהתורה התירה מכשירין התירו חכמים ג"כ מכשירין לבקע ע"י שינוי.

ה. והנראה לומר דסברת הצפנת פענח ואור שמח הנ"ל אינם אלא לדעת המגיד משנה דסב"ל בריש הלכות יו"ט דסב"ל להרמב"ם דהיתר מלאכת אוכל נפש היא בגדר סימן. וממילא הבערה שהיא מלאכה בעצמים ולא באוכל אינה נכללת בהיתר זה, וצריך פסוק מיוחד להתיר הבערה, אבל לדעת הפרי חדש (סי' תצה) דלהרמב"ם היתר מלאכת או"נ היא מטעם שלא ימנע משמחת יו"ט, הרי מלאכת הבערה נכללת במלאכת אוכל נפש. והטעם דביקוע שרי היא כדי שלא ימנע מלבשל². וכפי משמעת מפשטות לשון הרמב"ם.



(2) וכמש"כ אדמו"ר הזקן ריש הלכות יו"ט סי' תצה דהבערה נחשבת מלאכת אוכל נפש כיון שגוף האש שהוציא היא המתקנת את המאכל - ומבאר בזה באריכות (בקו"א אות א) דלא כדברי המגיד משנה שיש פסוק מיוחד מובא בירושלמי להתיר הבערה, דע"ז קשה כפי שהוכיח המג"א ריש סי' תקיח דמפסחים (דף ה) מוכח דהבערה שלא לצורך כלל אסורה ביו"ט, ולפי דברי המגיד משנה פ"א ה"ד מבואר דליכא איסור הבערה כלל ביו"ט. וי"ל בזה, דכיון דהמ"מ סב"ל בריש הלכות יו"ט - דלהרמב"ם היתר מלאכת אוכל נפש היא בגדר סימן, א"כ הבערה שהיא מלאכה בהעצמים לא בהאוכל לא נכלל בהיתר זה - וכפי שכתבו הצפנת פענח והאור שמח המוזכרין בפנים. דהבערה לאו מלאכת אוכל נפש מקרי אלא מלאכת עצים. ולפיכך צריך פסוק מיוחד, להתיר הבערה ביו"ט. משא"כ לאדמו"ר הזקן דההיתר הוה בגדר טעם, שלא ימנע משמחת יו"ט, א"כ הבערה שמתקנת המאכל מלאכת או"נ מקרי.

וי"ל בזה עוד דלכך פסק המ"מ בדעת הרמב"ם פ"ד ה"ט שהרמב"ם סב"ל כחכמים דאסרו כל מכשירי אוכל נפש ביו"ט, דכיון דלדעת המ"מ ההיתר הוא רק בגדר סימן ומכשירי אוכל נפש, לא נכללו בהיתר. אבל לאלו השיטות שסוברין דהיתר מלאכות או"נ הוה בגדר טעם א"כ גם מכשירי או"נ מותר. אך אעפ"כ זהו דוקא מה שצריך ממש לצורך היום. ולפיכך אסור לבקע עצים לחתיכות דקות מאד, כפי שפסק אדמו"ר הזקן בשיטתו (סי' תקא ושם בקו"א), כיון דאפשר לבשל מבלעדי זה ולא ימנע עי"ז משמחת יו"ט.

הלכה ומנהג

סדר תפילת ליל שני של פסח וספירת העומר [גליון]

הרב עזרא בנימין שוחט

ראש ישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגליון תתקלז (עמ' 72) העיר הרב י.ש.ג. שי' על מ"ש בלקו"ש חי"ב לדייק בלשון הכותרת בשו"ע אדה"ז סי' תל, שמן הסתם כתבה אדה"ז, וכתב להעיר בכותרת סי' תפט "סדר תפילת ליל שני של פסח וספירת העומר", דצ"ע כיון שבכל הסי' יש רק סעיף אחד (כח) שכותב אודות "מערבית" שבתפילת מעריב, וגם בסעיפים כו, כג, אודות קידוש והבדלה בביהכ"נ (אבל אין זה שייך לנידון דידן שבכותרת מדובר בליל שני של פסח), אבל ברובו ככולו של הסי' מדובר רק בהל' ספה"ע, אמנם בטור הכותרת הוא "סדר ספירת העומר ואם טעה בו וכל דיניו". ובשו"ע הב"י הכותרת הוא כמו בשו"ע אדה"ז, ובכל דברי המחבר אין אפי' דין א' בנוגע למעריב. ומוסיף שם בסוגריים, שרוב הכותרות עכ"פ בהל' פסח דומות עד זהות בשו"ע הב"י ובשו"ע אדה"ז.

ואינני יודע מה רצה עם הערה זו, ומה זה נוגע למ"ש בלקו"ש, וכי משום שיש לו קושי' ואי הבנה באיזה כותרת הרי זה מערער על ההנחה שאדה"ז כתב הכותרת! ? ומה רצה לרמוז במה שכתב שרוב הכותרות בהל' פסח דומות בשו"ע הב"י ושו"ע אדה"ז, למה שלא יהיו דומות כיון שכותבים על אותם הדינים? ומה שצריך ביאור הוא רק אם אינם דומות. ובהל' פסח סי' תכט, תל, תמב, תנא, תנב, תנה, תנח, תסא, תסג, (תסד) תסה, תפו, אין הכותרות דומות, ויש בהם הוספות או שינויים גדולים או קטנים ע"ש ואכמ"ל.

ובנדו"ד הרי אדרבא, כיון שיש אותו הכותרת, ואותו הקושי' שכל בר בי רב ירגיש בו, והקושי' היא יותר גדולה בשו"ע הב"י כיון שאין במחבר אפי' דין א' בנוגע למעריב, ובכל זאת יש אותו הכותרת בשו"ע אדה"ז, ובפרט ששינו מהכותרת שבטור, הרי זה ההוכחה הכי גדולה שצריך לעיין בטעם הדבר ולא להיות סתם מקשן.

(ובכלל, נראה שיש לו שיטה כזה להגיע למסקנות נמהרות בגלל קושיא. ולדוגמא, בחוברת "שיחת השבוע" של פ' תז"מ כותב בשם הרבי

שאפשר לברך אם נסתפק לו איזה יום הוא מהספירה, ומציין המקור לשערי הלכה ומנהג (ח"ב עמ' קמב) בלי לעיין אפי' באותו ספר, כי במקום שמציין הרי יש רק קושי' של הרבי על הדבר אברהם, וידוע שמקושי' אין פוסקים דינים. ושם יש פסק דין ברור של הרבי בעמ' קנא (שנדפס גם בלקו"ש ח"ז בהוספות לפ' אמור) שאין לברך על ספירת ספק, ובפרט לשיטת הדבר אברהם הגם שבעל המאור חולק עליו ע"ש. ולא מצינו בשום מקום שהרבי חזר מפסק ברור זה. ואכמ"ל בעוד הרבה פוסקים שלו עד"ז).

ונחזור לנדו"ד בביאור הכותרת בסי' תפט:

א. ואולי י"ל בזה בהקדים דהנה כתב אדה"ז בסי' תפט סכ"ו וז"ל: "סופרים מיד אחר קדיש תתקבל לפי שיש לנו להקדים הספירה בכל מה שאפשר ומיד שנסתלקה התפלה בקדיש שלאחרי' חל עלינו מצות ספירה" ע"כ. ומקור הלשון (כמעט באותו סגנון ממש) הוא בח"י שם סק"כ. אמנם לכאן צ"ע בדברי אדה"ז, דהנה הח"י שכתב כן י"ל דאזיל לשיטתי' דכתב בסקט"ז ד"צריך להתפלל תחילה תפילת ערבית וק"ש בזמנה שהוא תדיר וקודם לספירה" ע"ש (וכן מפורש בשו"ת שאג"א סוף סי' כב ע"ש), וכיון דס"ל דתפילת ערבית וק"ש חיובה קודם משום תדיר, לכן י"ל דלא חל עליו מצות ספירה עד אחרי שנסתלקה התפלה. אבל אדה"ז הרי פסק בסט"ז דמותר לספור קודם תפילת ערבית (כהמג"א בסוף סק"ז ועי' בא"ר מ"ש בדברי הח"י), וכתב "ומכל מקום ראוי להקדים תפילת ערבית לספירה דתפילת ערבית היא תדירה והספירה אינה תדירה ותדיר קודם לשאינו תדיר", ע"כ. הרי דכתב להדי' דהוא רק "ראוי" (ולא "צריך" כלשון הח"י). וא"כ צ"ע איך כתב דחל עלינו מצות ספירה רק אחרי שנסתלקה התפילה, הרי חיוב ספירה חל עלינו מיד בתחילה הלילה, ורק ראוי להקדים תפילת מעריב.

ובכלל צ"ע בהבנת דברי אדה"ז בסט"ז, דממ"נ: אי אמרינן בנוגע למעריב וספירה תדיר ושאינו תדיר א"כ למה לא הוה חיוב גמור (כמ"ש הח"י)? ואי מאיזה טעם לא אמרינן תדיר קודם א"כ למה (אפי') ראוי להקדים מעריב? ובדוחק אולי י"ל כמ"ש הא"ר דרוצה לספור לפני מעריב מפני חשש שכחה, ואינו רוצה להתפלל מעריב עכשיו, כדי להוסיף מחול על הקודש או מפני דכעת אין לו מנין למעריב, וכיון דאיכא חשש שכחה הרי אין חיוב להקדים התדיר אם עי"ז יתכן שיבטל מצות

ספירה לגמרי (עי' מ"ש אדה"ז בסי' תלא קו"א ס"ק א). אלא דמ"מ ראוי שיקדים מעריב כדי להקדים התדיר ויעשה תחבולות שלא ישכח. אבל זה דוחק גדול שהרי לפי"ז סתומים דברי רבינו שלא הזכיר מחשש שכחה כלל.

ויתירה מזו, דאם נאמר כמשמעות דברי אדה"ז בסט"ז, דגם לפני מעריב חל עליו מצות ספירה (רק שראוי להתפלל מעריב תחילה כיון שתדירה), מאי שנא הך דינא דספירה ומעריב מהא דפסק אדה"ז בסי' כה ס"ד (מהרמ"א ומג"א שם) "וכן אם התפילין מזומנים בידו ואין מזומן לפניו הטלית א"צ להמתין על הטלית כדי להקדימו להנחת תפילין אלא יניח תפילין מיד וכשיביאו לו טלית יתעטף בו מפני שאין משהין את המצוה אע"פ שיש לומר שיעשה אח"כ המצוה יותר מן המובחר מצוה בשעתה חביבה" ע"כ. ולכאור' עד"ז בנד"ד, למה ראוי להתפלל מעריב תחלה, למה לא נימא דחל עליו מצות ספירה מיד כיון דמצוה בשעתה חביבה, ויהא חיוב עליו לספור מיד? ואם נימא דלא חל מצות ספירה עד אחרי מעריב כמ"ש בסכ"ו ניחא, אבל היא גופא קשה וכנ"ל דכ' אדה"ז דרק ראוי להתפלל ערבית תחלה?

וכעין מ"ש אדה"ז בסכ"ו כתב ג"כ בס"ג "אבל לכתחלה מצוה מן המובחר לספור בתחלת הלילה מיד אחר תפילת ערבית", ע"כ. וגם בזה צ"ע, שהרי כאן בס"ג בתחילת הסימן, בא לבאר עיקר חיוב מצות ספירה וזמנה, ולכאור' מצד עיקר חיוב וזמן מצות ספירה הרי מצותה בתחלת הלילה, ומה שייך להזכיר כאן מתפילת מעריב שהוא רק חיוב נוסף שמפני היותה תדירה דוחה לזמן הספירה לאחרי' (אם לא דנימא כמ"ש בסכ"ו שמצות ספירה חל עלינו רק אחרי מעריב, וצ"ע וכנ"ל).

ב. והנה הטור בריש סי' תפט כ' "ערבית אחרי התפלה מתחילין לספור העומר" ועד"ז כ' המחבר "בליל שני אחרי התפלה מתחילין לספור העומר", ומשמע להדיא דס"ל דעיקר חובת הספירה הוא אחר מעריב, וכמשמעות דברי אדה"ז בס"ג וסכ"ו. ודלא כמשמעות דבריו בסט"ז דרק ראוי להתפלל תחילה. אמנם עי' בח"י בסקט"ז שהביא ראי' דצריך להתפלל מעריב תחילה מדברי הפסקי תוס' במנחות סי' קצב דכתב י"א דלאחר שהתפללו תפילת ערבית כיון דהוי לילה לענין ק"ש ותפילה הוי לילה גם כן לענין עומר", ע"כ. והא"ר דחה ראי' זו, דהרי בפסקי התוס' מדובר שמתפלל מעריב מבעוד יום (וכמ"ש הח"י בעצמו בסק"ג), ואז

צריך להתפלל מעריב תחילה כדי לעשותו לילה, משא"כ כשהוא לילה ממש מותר לספור לפני מעריב ע"ש. ולכאור' מלבד זה צ"ע, למה הי' צריך הח"י להביא ממרחק לחמו, ולא הביא רא"י מפורשת מדברי הטור והשו"ע הנ"ל דמפורש דספירת העומר הוא אחר מעריב.

ולכאור' הי' אפשר לומר דהנה המג"א שם בסוף סק"ז כתב: "ונ"ל דמותר לספור אחר צ"ה אפי' לא התפלל ערבית אפי' במוצאי שבת דהא לילה הוא לכל מילי וכו' ובס' חנוכת הבית תמה על מה שנהגו לספור קודם ההבדלה דהרי עדיין שבת הוא ע"ש ונ"ל דאין בכך כלום דבאמת שבת כבר חלף והלך לו רק שאסור במלאכה עד שיבדיל כנ"ל" ע"כ. ובחק יעקב בסוף סק"כ כתב "והא דסופרין קודם הבדלה אף ע"ג דעדיין הוא שבת היינו לענין מלאכה אבל מ"מ יום השבת כבר חלף ועבר כ"כ המ"א בס"ק ז' גם כבר הבדיל בתפילה". ע"כ. הרי דס"ל להח"י דהא דאסור במלאכה הוא מדין שבת ולכן צירף ג"כ הא דכבר הבדיל בתפלה.

ולפי שיטתו י"ל, דבליל שני של פסח מוכרח להתפלל מעריב לפני ספירה, דהרי זמן הספירה מתחיל "ממחרת השבת", והא דיו"ט איקרי שבת הוא מטעם ששובתים בו ממלאכה (כמ"ש המהרש"א במנחות דף סה בד"ה וא"ל שוטים, והלבוש בריש סי' תפט), ולפני מעריב כיון דאכתי רמיא עלי' איסור מלאכה מפאת יום א' דפסח א"א לספור ספה"ע. ועפ"ז מובן מה שלא הביא רא"י לכל ימי הספירה ממ"ש הטושו"ע לגבי ספירה בלילה ראשונה.

ברם, אדה"ז שולל כל המהלך הזה. דהרי כתב בס"ג דלמידים דזמן ספירה הוא בלילה מליל ראשון דספירה "וה"ה ספירת שאר הימים שאינה אלא בלילה שמן הסתם ספירת כל הימים הם שוים", ומבואר דאין לחלק בין זמן הספירה דליל א' לשאר לילות הספירה. ולפי"ז יובן דיוק לשון אדה"ז בסט"ז "מותר לספור קודם תפלת ערבית אפי' במוצאי שבת שמוסיפין מחול על הקודש שמ"מ לילה הוא (ומוסיף כאן על לשון המג"א) ואינו נחשב ליום העבר אלא ליום המחרת", ששולל בלשון זה סברה הנ"ל, וכבר נחשב יום המחרת גם אם איכא איסור מלאכה.

וביאור הדבר י"ל, דידוע מח' הראשונים אי איסור מלאכה במוצש"ק ויו"ט לפני שהבדיל אי הוי מדין הבדלה - דכיון דרמיא עלי' מצות הבדלה לפיכך אסור במלאכה, או דהוה מדין כבוד שבת ויו"ט - ועי' בחי' הגרי"ז

במהל' שבת פכ"ט ה"ה שהאריך בזה. וא"כ י"ל דלא מיבעי להשיטות שהוא רק מדין הבדלה, הרי אין איסור מלאכה שייך כלל ליום הקודם שכבר חלף ועבר, אלא גם לפי מה דקי"ל דהוה מדין כבוד שבת ויו"ט (עי' בשו"ע רבינו בסי' רצט דמשמע דאיכא לב' הדינים, ולפיכך איכא חילוק בין לפני מעריב לבין לפני הבדלה ע"ש ואכ"מ), הרי אין פי' הדבר דעצם יום השבת נמשך, אלא דין נוסף מפני כבוד שבת ויו"ט.

והדברים מפורשים בדברי אדה"ז בסי' תצא ס"ג (ע"פ דברי המג"א שם, ועי' ג"כ מ"ש בסי' תרכד סט"ו ע"פ דברי המג"א שם) דמי שנמשכה סעודתו במוצאי יו"ט האחרון עד לאחר צאה"כ מותר לאכול חמץ בסעודתו אף שעדיין לא התפלל ערבית ולא הבדיל כלל, לפי שאיסור חמץ אינו תלוי בהבדלה כלל, דכיון שחשכה הוא לילה לכל דבר, וכבר הלכה ממנו קדושת יו"ט, ומה שאסור בעשיית מלאכה קודם הבדלה אינו מחמת קדושת יו"ט אלא שהחכמים אסרוהו מטעם שנת' בסי' רצט וכו' ע"ש.

(ויש להוסיף עוד בביאור דיוק ל' אדה"ז בסט"ז דהוסיף עוד על דברי המג"א "אפי' במוצ"ש שמוסיפין מחול על הקודש", והיינו דעיקר החידוש דמותר לספור לפני מעריב אינו כלל מחמת איסור מלאכה דבזה הרי בפשטות מובן דאין זה מחמת עצם יום השבת וכנ"ל, אלא דהחידוש הוא מחמת הוספה מחול על הקודש, דלכאוף זה שייך לעצם קדושת השבת. והטעם שמותר לספור, מובן ג"כ בפשטות עפ"י מה שביאר אדה"ז בסי' רסא קו"א אות ג' (כדי ליישב הסתירה בדברי המחבר מסי' רסא לסי' שצג), שהוספה מחול על הקודש אינו קבלת עיצומו של יום (שנעשה ע"י תפילת מעריב), אלא הוא קבלת קדושת שבת על הזמן דחול, ותוקפו אינו אלא מחמת המ"ע להוסיף מחול על הקודש ע"ש בארוכה. ונמצא, דמצד חפצת הזמן, עיצומו של יום השבת כבר חלף, וכבר הוא יום המחרת, ושפיר הוה זמן ספירת יום המחרת).

עכ"פ, מדברי אדה"ז הנ"ל בס"ג לכ' מובן דפי' דברי הטושו"ע הוא כפשוטו, דחלות החיוב דספירה הוא אחר מעריב, ודלא כהח"י דטרח להביא מפקסי התוס' ולא מהטושו"ע.

אמנם לכ' הי' אפ"ל באו"א (ויתיישב דברי הח"י) דהנה לשון הטור בריש סי' תפט "ערבית אחר התפילה מתחילין לספור העומר שזמנו

מתחלת ליל ששה עשר בניסן וכו' וזמן הספירה מתחילת הלילה וכו' שכח לספירה בתחילת הלילה וכו'", ועד"ז לשון המחבר "בליל שני אחר תפלת ערבית מתחילין לספור העומר ואם שכח לספור בתחילת הלילה וכו'". ולכאן צ"ב, דמחד גיסא נקטו בלשונם שזמן הספירה לכתחילה היא בתחילת הלילה דייקא, ולאידך כתבו שמתחילין לספור אחרי מעריב. והיעב"ץ בספרו מור וקציעה מפרש, דהמדובר בטור וש"ע הוא כשמתפלל מעריב לפני צאת הכוכבים, כי צריך לספור בתחילת הלילה ממש (והביא שם שיטה (וצ"ע מקורה) דאם לא ספר בתחילת הלילה ממש שוב אינו סופר בברכה).

(ויש להעיר על מה שהיעב"ץ שם הוסיף עוד דבצאת הכוכבים צריך לספור לפני מעריב משום שהוא "מקודש" לגבי מעריב ע"ש. וכבר האריך בנימוקי או"ח סי' תפט סק"ב להקשות עליו והניח דבריו בצע"ג בזה. ובאמת לפי מ"ש אדה"ז בסי' תלא קו"א אות א' לא הי' צריך לטעם זה כלל, דכיון דס"ל דעיקר זמן הספירה היא בתחילת הלילה דוקא ממילא היא קודמת למעריב, וכמ"ש אדה"ז שם להדי' לענין בדיקת חמץ ע"ש ואכמ"ל, ועי' עוד להלן).

ולדבריו נמצא דההדגשה בטור וש"ע בריש סי' תפט אינו דצריך להתפלל מעריב תחילה, אלא דמיד אחרי מעריב בתחילת הלילה יש לספור ספה"ע. ועפ"ז מובן מה שלא הביא הח"י ראי' מדבריהם להקדים תפלת מעריב.

אמנם, אם כי בטור יש מקום לומר כן, שהרי לשונו "ערבית אחר התפלה מתחילין לספור העומר" הרי שלא כתב מתי התפללו, ולשיטתו הרי פסק ג"כ כשיטת הרא"ש דגם בבין השמשות יכולין לספור; וממילא אפי' אם התפללו וגמרו מעריב לפני צאת הכוכבים מיד אחרי מעריב מתחילין לספור. אבל לשון המחבר הרי הוא "בליל שני אחר תפלת ערבית מתחילין לספור העומר", הרי דהקדים שהוא כבר "ליל שני", ולשיטתו פסק בס"ב שראוי לנהוג כהמדקדקים ולא לספור עד צאת הכוכבים, וממילא משמע להדי' דתוכן דברי המחבר הוא דגם בלילה ממש מתחילין לספור רק אחרי מעריב, והרי כן הוא ג"כ סגנון ותוכן לשון אדה"ז בס"ג, "אבל לכתחלה מצוה מן המובחר לספור בתחלת הלילה מיד אחר תפלת ערבית".

היוצא מזה דאף דמל' הטור אין ראי', אמנם מל' המחבר מוכן דחלות חיוב הספירה הוא אחר מעריב, וכמ"ש אדה"ז בס"ג וסכ"ו, ולפי"ז הרי תגדל עוד יותר הקושי' בדברי אדה"ז שכ' בסט"ז שרק ראוי להקדים מעריב דממ"נ וכנ"ל.

ג. ולבאר כ"ז יש להקדים, דהנה לכאור' מצינו דמצוה מן המובחר דוחה להא דקדימת התדיר: א. בסי' תפח ס"ג פסק רבינו כהח"י (ועוד פוסקים) דכיון דמצוה מן המובחר לקרות הלל עם הציבור, אם בא לביהכ"נ ועומדים שם לקרות הלל והוא לא התפלל שחרית, אם אין לחוש שמא יעבור זמן ק"ש טוב לו שיקרא תחלה הלל עם הציבור ואח"כ יתפלל. והרי ק"ש ותפלה תדיר לגבי הלל. ב. רבינו פסק בסידורו (ועד"ז עוד פוסקים בסי' תרמד וסי' תרנב) דלוקחים הלולב בסוכה לפני התפלה, הגם דק"ש ותפלה תדיר. ג. רבינו פסק בסי' כה ס"ד (כדהובא לעיל) "וכן אם התפילין מזומנים בידו ואין מזומן עדיין לפניו הטלית א"צ להמתין על הטלית כדי להקדימו להנחת תפילין אלא יניח תפילין מיד וכשיביאו לו טלית יתעטף בו מפני שאין משהיין את המצוה אע"פ שיש לומר שיעשה אח"כ המצוה יותר מן המובחר מצוה בשעתה חביבה". הרי דמשום מצוה בשעתה דוחין לקדימת התדיר. ובסי' צד ס"ה פסק "ומ"מ כדי לקיים מצוה מן המובחר נכון הוא שימתין עד שיגיע למחוז חפצו וכו' ואין בזה משום אין מחמיצין את המצות וזריזין מקדימין למצוה כיון שמתכוון כדי לקיים מצוה מן המובחר. הרי דמצוה מן המובחר עדיף (עכ"פ באותה מצוה - ראה לקו"ש חי"ט עמ' 76 הערה 73. וראה אג"ק ח"ג עמ' קנד ואכמ"ל), וא"כ לכאור' בודאי שמצוה מן המובחר ידחה לקדימת התדיר.

ועוד יש להביא ראי' מהל' ספה"ע, דהנה הלבוש בסי' תפט ס"ט פסק דיש לעשות קידוש לפני ספה"ע, משום דהוה תדיר, ומ"מ פסק שם דסופרים לפני הבדלה משום דאפוקי יומי מאחרין ל', הרי להדיא דמשום הידור מצוה דוחין לקדימת התדיר. ויש עוד להאריך בזה ממח' הראשונים והפוסקים בסי' תרפא ס"א וסי' תרצג ס"א ע"ש ואכ"מ.

ולפי"ז לכאור' צ"ע בנדו"ד, דכיון דכתב רבינו בפירוש בס"ג דלכתחילה מצוה מן המובחר לספור בתחלת הלילה, למה זה לא ידחה לקדימת התדיר דמעריב? והגם דכתב רבינו בסי' תלא ס"ו דגם ק"ש מצוה מן המובחר לקרותה בתחלת הלילה (ולא כהלבוש בסי' רלה דכתב דהוא משום זריזין מקדימין למצוות, וראה להלן), מ"מ בכה"ג בסט"ז במוצ"ש

שמוסיפין מחול על הקודש, ומצד מצוה זו מאחר את מעריב (וממילא ק"ש), הרי נמצא דאיכא מצוה באיחור המעריב, וא"כ לכאו' יהא נדחה קדימת התדיר, דמלבד דמצוה מן המובחר בהמצוה שאינו תדירה להקדימה כמה שאפשר, הרי בכה"ג מצוה מן המובחר לאחר התדיר - מעריב, ולמה לא נדחה קדימתו ונספור ספה"ע תחילה?

אמנם לכ' מצינו לאידך דאפי' במקום די'ש לומר מצוה בשעתה חביבה, מ"מ תדיר קודם, דהנה במנחות (מט, א-ב) איכא בעי' דלא איפשטי' בתדיר ומקודש מי קדם, והרמב"ם בספ"ח מהל' תמידין ומוספין פסק "לא מצאו אלא שני כבשים אם יקריבו אותן למוסף היום אין להם תמידין למחר, הרי הדבר שקול אם הקריבו למוסף היום הקריבו ואם רצו להניחם למחר לתמידין יניחו" ע"כ. הרי דפסק דאם תדיר קודם לא אומרים מצוה בשעתה חביבה ואין מעבירין על המצוות (וכבר דברו בזה באריכות - ראה בהמצויין בספר המפתח ברמב"ם פרנקל שם וראה בשו"ע רבינו סי' רעא בקו"א אות א' וב' הערות וביאורים' מכולל צ"צ ח"ז עמ' טו ואילך ואכמ"ל) וצ"ע מאי שנא מהא דפסק רבינו בסי' כה דמשום מצוה בשעתה חביבה דוחין לקדימת התדיר?

ד. ונראה דהביאור בכ"ז פשוט, בהקדים דהנה בהא דתדיר קודם מצינו ב' דינים: א. דהתדיר דוחה לגמרי להאינו תדיר וכהסוגיא במנחות מט (ועי' ברא"ש במ"ש שבת פ"ב סי"ב ובמג"א סי' תרפד סק"ב ובנ"כ שם ועוד) ב. דגם בכה"ג דאין בכח התדיר לדחות לגמרי את האינו תדיר ואדרבה לענין דחי' אינו דוחה, מ"מ איכא דין קדימת התדיר כשמקיים שניהם וכמפורש בתוס' במס' שבת (כג, ב ד"ה הדר) דבשבת ר"ח טבת יש להפטיר בנרות זכרי' משום פרסומא ניסא ולא בהשמים כסאי שהיא הפטרת ר"ח, ומה שמ"מ מקדימים לקרות בשל ר"ח, משום דבקריאת התורה כיון דמצי למיעבד תרוייהו, תדיר ופרסומי ניסא, תדיר קודם, אבל היכא דלא אפשר למיעבד תרוייהו פרסומא ניסא עדיף. עכתו"ד, וע"ש ברא"ש בסי"ג. והביאו דברי התוס' הט"ז והרמ"א בסי' תרפד ס"ג ע"ש.

ועיין בכ"ז ג"כ בשו"ע אדה"ז סי' רפו בסוף הקו"א ובקו"א אות א' בסי' תלא ויש להאריך.

ויש לעיין: הני שני דינים: א. מצות קדימה ב. דין דחי' שהתדיר דוחה לאינו תדיר, אי הוה ב' דינים נפרדים או שמא חד דינא הוא, דכיון דמצוה

להקדים התדיר ממילא כשא"א לקיים שניהם נפטר מהמצוה שאינה תדירה (אם אין טעם שהאינה תדירה ידחה את התדיר). וכן לאידך גם כשאפשר לקיים שניהם, בדין קדימת התדיר נאמרה דעד שנסתלק מצוה זו נפטר הוא מהאינו תדיר.

ובספר ארצות החיים להמלבי"ם (סכ"ה) כתב דתרי דיני הוה, ורצה ליישב בזה קושית התוס' (זבחים צא, א ד"ה תא שמע מוספי שבת קודמין. מנחות מט, א ד"ה תדיר ומקודש) על הא דבעי' בגמ' לענין תדיר ומקודש מי קדם, והקשו התוס' דהראיות שמביא בזבחים אינו מביא במנחות וכן איפכא, ותי' הארצות החיים דבזבחים הבעי' היא לגבי דין קדימה ואיחור, ובמנחות הבעי' היא לגבי דין דחי', ותי' דיני הוה ע"ש.

אמנם, מזה שתוס' נשארו בקושי' הרי מוכח דס"ל דחד דינא הוא, וכן"ל דכיון דמצוה להקדים ממילא נפטר מהאינו תדיר, ולכאו' כן מוכח גם כן מעצם הסוגיא, דהרי איכא רק חדא ילפותא דילפינן מיני' דתדיר קודם (עי' בתוס' יומא לד, א ד"ה העולה, ובבאר שבע ומרומי שדה בהוריות יב, ב ואכ"מ), וכן משמע מפשטות לשון אדה"ז בקו"א אות א' בסי' תלא, ע"ש.

ויש להוכיח כן עוד, דעי' בחי' הגר"ח על הש"ס בענין דתגלחת מצורע, דכתב דבמצות עשה לא שייך כלל דין דחי' כמו בל"ת, ורק דין קדימה למצוה א', וממילא נפטר מהמצוה השני' ע"ש. דגם מזה מוכח דליכא דין בפ"ע דתדיר דוחה את שאינו תדיר.

אמנם, מה שנת' דכיון דחד דינא הוא, לכן גם במקום שאפשר לקיים שניהם, קדימת התדיר פוטר עכשיו מחובת האינו תדיר עד שנסתלקה ממנו חובת התדיר - כ"ז הוא רק היכן שעצם המצוה התדירה בכחה לדחות את האינו תדיר כשא"א לעשות שניהם, אבל בכה"ג דמצוה התדירה בעצמותה אין בכחה לדחות האינו תדיר (אפי' כשא"א לקיים שניהם), אין במצות הקדמת התדיר שום פטור ודחי' להמצוה שאינה תדירה והוא רק מצות קדימה גרידא. וכן מוכח מדברי הרא"ש במס' שבת שם שהוסיף על דברי התוס' "להקדים התדיר עדיף דאיכא פרסומא ניסא באחרונה כמו בתחלה", הרי מפורש דאם לא הי' פרסומא ניסא באחרונה כמו בתחלה, לא היו מקדימים את התדיר כיון דאין בתדיר שום כח לדחות פרסומא ניסא.

ה. ולפי"ז מתורץ ומבואר בפשטות בהא דאמרינן לגבי טלית ותפילין (בסי' כה) דמצוה בשעתה חביבה דוחה הא דתדיר קודם, דהוא משום דבמקום שא"א לעשות שניהם אין כח במצות ציצית בעצמותה לדחות למצות תפילין דהוה חובת הגוף (וכמפורש בבית הלל ובהגהות רע"א ביו"ד סי' רפו, ובשו"ת רע"א מהדו"ק ס"ט ובארצות החיים למלבי"ם סי' כה דלא כמ"ש בכנה"ג), ולכן קדימת מצות ציצית משום דהוה תדיר אינה אלא מצות קדימה גרידא, ולפיכך כשאין הטלית מזומן לפניו ורק התפילין, שפיר אמרינן דמצוה בשעתה חביבה ויניח תפילין. משא"כ לענין תמידין ומוספין, דתדיר ומקודש אינו רק דין קדימא אלא גם דחי', וא"כ אי רמיא עלי' המצוה התדירה דתדיר קדים למקודש, ממילא נפטר מהמצוה האינה תדירה, ולא שייך לומר מצוה בשעתה חביבה.

(ולפי"ז מובן בפשטות דמ"ש הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין פ"ט הי"א "...אימתי בזמן שבאו כולן כאחד אבל הבא ראשון קרב ראשון והבא אחרון קרב אחרון", ע"כ. דלכאור' סותר מ"ש לעיל בפ"ח ה"כ (כנ"ל) "...הרי הדבר שקול אם הקריבום למוסף היום הקריבו ואם רצו להניחם למחר לתמידין יניחו", ואיך זה מתאים עם הבא ראשון קרב ראשון, ולפמ"ש מובן דהכלל הזה דהבא ראשון בא ראשון הוא רק באותם הדברים שהביא בפ"ט שם דיש להם דין קדימה גרידא ואין להם כח לדחות, משא"כ בתדיר ומקודש. ובאמת יש בזה אריכות גדולה באחרונים כמצויין בספר המפתח ברמב"ם פרנקל בפ"ט שם ושם ציינו ג"כ ללקוטי הלכות במס' זבחים שם שכתב כעין חילוק הנ"ל אבל מטעם אחר ע"ש ואכמ"ל).

ועפ"ז יובן בנדו"ד לענין מעריב וספירה, דהנה אף דבמעריב וספירה אפשר לקיים שניהם אי"ז רק דין קדימה בלבד, דאין זה דומה לקדימת טלית לתפילין, דתפלת מעריב וק"ש בעצמותה בכחה לדחות לגמרי את מצות הספירה שאינה תדירה, שהרי ק"ש היא מה"ת, וספירה לרוב הדיעות אינה אלא מדרבנן, ולכן גם אם אינו מתפלל מעריב כעת משום דרוצה להוסיף מחול על הקודש או כדי להתפלל בצבור, מ"מ כיון שעדיין חובת תפלת ערבית עליו, הרי מצות הקדמת מעריב פוטר ממצות ספירה. דהגם דבנדון זה אפשר לקיים את שניהם, אבל כיון שבעצם בכח תפלת מעריב לדחות את התדיר, נאמרה בדין קדימת התדיר דנפטר עכשיו מלקיים האינה תדיר (דחד דינא הוא כנ"ל), ולכן בשעה שעדיין מוטל עליו

חובת תפלת ערבית ה"ז ממילא דוחה חלות חיוב ספירה. וזהו שכ' אדה"ז בס"ג וסכ"ו דחלות חיוב ספירה הוא רק אחרי שנסתלקה תפלת מעריב.

אבל מאידך גיסא, בסט"ז במוצ"ש כ' אדה"ז דרק "ראוי להקדים תפלת מעריב", דבנדון זה, מצד חובת מעריב גופא המוטל עליו, א"א לומר דחייב וצריך להקדים מעריב, דכיון דרוצה לאחרו משום מצוה להוסיף מחול על הקודש או להתפלל בציבור, הרי מצד המצוה מן המובחר דמעריב יש לו לאחר תפלת מעריב ושוב ממילא דמצד המצוה מן המובחר של ספה"ע יש לו להקדימו, ולכן אפשר לספור קודם מעריב. ועפ"ז מובן מה דמצד אחד מותר לספור לפני מעריב ומצד שני ראוי להקדים מעריב.

ו. אמנם, אף שנתיישב סתירת דברי אדה"ז בנוגע להקדמת מעריב לספירה, אמנם אכתי צריך לבאר סו"ס מאי שנא הלל ולולב דמקדימים משום מצוה מן המובחר ונדחה קדימת התדיר לגמרי, מהא דספירה דלא נדחה דין קדימת התדיר לגמרי, הגם דאיכא מצוה מן המובחר לאחר את מעריב וממילא להקדים הספירה, ורק מותר לספור קודם מעריב, ומ"מ ראוי להתפלל מעריב תחילה.

ואולי י"ל בזה, בהקדם מה שמצינו כיו"ב לגבי קידוש, דהנה הרמב"ם בפכ"ט הי"א מהל' שבת כתב שמצות זכירה לאומרה בין בשעת כניסתו בין קודם לשעה זו מעט. ועד"ז כתב בה"א שם שמצות עשה מה"ת לקדש את יום השבת וכו' בכניסתו בקידוש היום וביציאותו בהבדלה. ואילו בה"ב כתב עיקר הקידוש בלילה ולא כתב בתחילת הלילה. ועד"ז מצינו לכאור' סתירה בדברי רבינו דבסי' רעא ס"ט כתב שעיקר מצותו בתחלת זמנו (ועי' ג"כ ברש"י ורשב"ם בפסחים קו, ב בד"ה לקדשו ובטור וב"י סי' רעא) ואילו בס"ב שם כ' ומצוה מן המובחר לקדש סמוך לתחלת כניסתו בכל מה דאפשר, דלכאור' הרי כתב בס"ט דעיקר מצותו הוא בתחילת כניסתו ולא רק מצוה מן המובחר, ועד"ז בסט"ז כתב אע"פ שמצוה מן המובחר לקדש סמוך לתחילת כניסת השבת מ"מ נמשך עיקר מצותו כל הלילה. ונת' בארוכה במק"א (עי' קובץ מגדל אור ח"ג עמ' רנט ואילך) עפ"י דברי הקרית ספר על מ"ש הרמב"ם דעיקר הקידוש בלילה וז"ל: "עיקר הקידוש בלילה דכתיב לקדשו דמשמע משעה שנתקדש היום" ע"כ. דלכאור' אינו מובן, מכיון שלקדשו משמע כשנתקדש היום א"כ למה הוה עיקר המצוה כל הלילה?

אלא מוכח מדבריו, דמצד חפצת הזמן כל הלילה נקראת סמוך לכניסת השבת או משעה שנתקדש היום, ולכן עיקר מצות קידוש כל הלילה, ורק כיון דחזינן דהתורה הקפידה שיהא משעת כניסת השבת ממילא מוטל על הגברא למהר ולקדש ככל מה דאפשר, והוה מצוה מן המובחר לקדש סמוך ממש לתחלת כניסת השבת.

ועד"ז י"ל בספירה, דהנה הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין פ"ז הכ"ב כתב: "ומתחלת היום סופרין לפיכך מונה בלילה", דלכא"ו אי המצוה הוא לספור בתחלת היום למה כ' דמונה כל הלילה? אלא צ"ל ע"ד הנ"ל דהדין דתמימות הוא לספור מתחילת היום ומפאת חפצת הזמן וחפצת היום הרי כל הלילה היא תחילת היום, אלא כיון דחזינן דהקפידה התורה לספור בתחילת היום, לכן מוטל על הגברא והוה מצוה מן המובחר "להקדים הספירה ככל מה שאפשר" (לשון רבינו בסכ"ו).

(ולפי"ז יש ליישב קושית הדברי נחמי' על הלבוש בהגהותיו על שו"ע רבינו בסי' תפט ס"ג ע"ש ואכמ"ל).

ועפ"ז יתבאר החילוק בין ספה"ע והלל ולולב, דבספה"ע דמצד חפצת המצוה וזמנה, כל הלילה זמנה הוא והוה תמימות, ואינו אלא מצוה מן המובחר שימהר הגברא להקדים הספירה ככל מה דאפשר, לכן לא חל חיוב זה עד אחרי מעריב כיון דחובת מעריב דהוה תדירה פוטר מחובת ספירת העומר כנ"ל, משא"כ בכה"ג דאיכא הידור בגוף וחפצת המצוה, וכמו בהלל ולולב, הרי הידור זה דוחה לקדימת התדיר, וממילא מחויב במצוה האינה תדירה.

ז. אמנם כל מה שנת' הוא רק לדעת המחבר ואדה"ז, אבל הטור לא ס"ל מכ"ז דהנה פסק בסי' רלה כשיטת הרא"ש ודעימי' דבק"ש של ערבית "אפילו לכתחלה יכול להמתין לקרות עד שיעלה עמוד השחר", ורק יש איסור אכילה ושינה לפני שקרא ק"ש ע"ש. (ועי' מ"ש אדה"ז כשיטת הטור בזה ובבדיקת חמץ וכו' בהג"ה בקו"א לסי' תלא). ובסי' תפט פסק כשיטת הרא"ש ודעימי', דיכולין לספור אפי' בבין השמשות, ומובן מזה דס"ל (כדמוכח ברא"ש בסוף פסחים) דעיקר דין תמימות מחייב לספור מיד בתחלת הלילה ולא רק מצד חיוב הגברא להקדים כל מה דאפשר. (והא דכתב לשון "יכולין" לספור ולא צריכים לספור, י"ל

דס"ל כסברת הר"ן דאין להחמיר בספירה דרבנן יותר מספירה דאורייתא ואכמ"ל בביאור כל השיטות ונת' בקובץ מגדל אור ח"ז ע"ש).

ועפ"ז מובן דלדעת הטור דכיון דאיכא הידור וחיוב מעיקר הדין בתמימות בספירת העומר לספור בתחלת הלילה דוקא, הרי הידור וחיוב זה דוחה לגמרי קדימת התדיר. והוא ממש כפסק אדה"ז בסי' תלא בנוגע לבדיקת חמץ דאין לומר תדיר קודם לשיטת הראב"ד ע"ש בפנים ובקו"א. ולפיכך לשיטתו דליכא דין קדימה דמעריב לפני ספירה, כתב הכותרת "סדר ספירת העומר ואם טעה בו - וכל דיניו" ולא הזכיר כלל ממעריב כיון שאינו נוגע כלל לכאן. ומ"ש בריש סי' תפט "ערבית אחר התפילה וכו'", על כרחך הפירוש בזה כמ"ש היעב"ץ הנ"ל דמתפלל מעריב בבין השמשות, (ולפמ"ש יש ליישב כמה מקושיות הנימוקי או"ח על היעב"ץ ואכ"מ).

משא"כ לדעת המחבר ואדה"ז בזה, דהמחבר פסק בסי' רלה ס"ג "לכתחלה צריך לקרות ק"ש מיד בצאת הכוכבים", (ומ"ש הלבוש והמ"ב שהוא משום זריזין מקדימים למצוות, צע"ג, דאם כן למה שינה לשונו מהא דכתב ביו"ד בסי' רסב ס"א "וכל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצוה ומלין מיד בבוקר", משא"כ כאן כתב לשון "צריך"). ומקורו (כמ"ש בב"י וכמ"ש בבאר הגולה ובהגר"א) ברבינו יונה בריש ברכות, דכך יוצא מפירושו במשנה ע"ש (ומה שהאריך בערוך השלחן להקשות צע"ג ואכ"מ). ועד"ז ס"ל לאדה"ז בסי' תלא ס"ו "ומצוה מן המובחר" לקרותה בתחלה הלילה (כדהובא לעיל).

ולאידך דעת המחבר ואדה"ז דספה"ע זמנה כל הלילה, ורק מצוה מן המובחר על הגברא לספור בתחלת הלילה וכו"ל בארוכה). ועד"ז צ"ל לדעת המחבר דכתב מפורש בריש סי' תפט "בליל שני אחר תפלת ערבית מתחילין לספור העומר", וכבר נת"ל בל' זה דא"א לפרש כמ"ש ביעב"ץ דמתפלל מעריב בביהמ"ש, וא"כ חזינן דלדעתו תפלת מעריב התדירה דוחה לספה"ע, וע"כ דס"ל כמשנ"ת בדעת אדה"ז דבספה"ע ליכא אלא מצוה מן המובחר על הגברא לספור בתחילה הלילה.

וא"כ נמצא לשיטתם דלענין זה (המצוה מן המובחר בתחילת הלילה) מעריב וק"ש שקולין לספה"ע ומעריב וק"ש הוו תדירים וק"ש דאורייתא

וספה"ע לרוב הדעות דרבנן, וא"כ לא חל חיוב ספה"ע עד אחרי שגמר תפלת מעריב, משום קדימת התדיר ועוד וכן"ל בארוכה.

ועפ"ז יתבאר שפיר הכותרת בשו"ע ושו"ע אדה"ז "סדר תפילת ליל שני וספירת העומר", דאין הפי' בזה כמו שחשב המקשה - שכולל בהכותרת שני דברים, דיני מעריב ודיני ספירה, אלא דבר אחד, הסדר בין תפלת ליל שני וספה"ע, שמצד דין תדיר תפלת מעריב קודם, ומצד עיקר גדר מצות ספה"ע ליכא הידור לספור בתחילת הלילה, אשר בזה תלוי עיקר זמן וחיוב ספירה ועד עיקרי דינים המבוארים בסי' תפט וכמשנ"ת. ופשוט.

(ומה שבלבוש יש כמעט אותו הכותרת הגם דס"ל דבק"ש של ערבית יש רק דין זריזין, ובספה"ע איכא מצוה מן המובחר לספור בתחילת הלילה, ומדבריו משמע דהוא מעיקר דין תמימות ע"ש, צ"ל דבלבוש באמת פי' הכותרת היא שני דברים א. סדר תפלת ערבית. ב. ספירת העומר, ואמנם בלבוש מיד בס"א כותב כמה דברים בנוגע למעריב ורק אח"כ כל הל' ספה"ע ופשוט).



העברת חלק מהירושה לבנות

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

איתא בב"ב (קיג, ב): "ת"ש דאמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא לא תיהוי בי עבורי אחסנתא ואפילו מברא בישא לברא טבא וכ"ש מברא לברתא", עיי"ש. וכן פסק בשו"ע חו"מ סי' רפב "כל הנותן נכסיו לאחרים והניח היורשים, אע"פ שאין היורשים נוהגים בו כשורה אין רוח חכמים נוחה הימנו, וזכו האחרים בכל מה שנתן להם. ומדת חסידות שלא להעיד בצואה שמעבירין בה הירושה מהיורש אפי' מבן שאינו נוהג כשורה לאחיו חכם ונוהג כשורה. הגה. מי שצוה לעשות בנכסיו הטוב שאפשר לעשות, יתנהו ליורשיו כי אין טוב מזה (מרדכי פרק מי שמת)".

וכן פסק אדה"ז בשו"ע שלו הלכות מכירה ומתנה ס"ח: "אין ליתן נכסיו במתנה לאחרים ואפילו לצדקה ולהניח היורשים כך וכל העושה כן אין רוח חכמים נוחה הימנו ואפילו אין היורשים נוהגים כשורה. אבל אם

מניח גם ליורשים דבר המספיק להם מותר כמו שנתבאר בהלכות צדקה. ומדת חסידות שלא לחתום עצמו עד ולא להיות בעצה בצוואה שמעבירין בה הירושה מהיורש אפילו מבן שאין נוהג כשורה לאחיו חכם ונוהג כשורה כי שמא יצא ממנו זרע טוב והגון. ואפילו למעט לזה ולהרבות לזה יש מי שאוסר וראוי לחוש לדבריו".

ועיין בספר 'אמרי יעקב' שמעיר על הא דכתב רבינו "ואפילו למעט לזה כו'", דלכאור' בכנה"ג סי' רפב אות ט כותב דבזה אין בו איסור, ואינו נכלל בהא דאין רוח חכמים נוחה הימנו ולא הווי רק מדת חסידות, והאמרי יעקב מביא מה'מנחת פתים' סי' רפב בשם ס' חסידים דיכול ליתן לזה שהוא טוב מאחיו, רק שהאחים לא ידעו מזה.

ובהציונים לאמרי יעקב שם דנו לגבי להוריש לבנות ומביא דברים לכאן ולכאן ומסיק לדינא דהואיל וישנם שיטות בראשונים דס"ל דאם משייר ליורשים כדי שיעור ד' זווי שוב אין לומר עליו דאין רוח חכמים נוחה הימנו, וא"כ הנוהגים ליתן חלק בירושה להבנות כמו הבנים יש להם על מה שיסמוכו עיין שם.

והנה לפי שיטת אדה"ז "שאפילו למעט לזה ולהרבות בזה יש מי שאוסר (רשב"ם ב"ב שם ד"ה בי עבור) וראוי לחוש לדבריו", האם נאמר שבזמננו ראוי לחוש שלא ליתן ירושה להבנות לחשוש למה שאמר שמואל בב"ב (שם) "לא תיהוי בי עבורי אחסנתא ואפילו מברא בישא לברא טבא וכ"ש מברא לברתא".

והנראה לומר שי"ל שבזמננו גם אדה"ז יסכים שאי"צ לחוש לשיטת הרשב"ם.

והנראה לומר שאף אנו חסידי חב"ד הנוהגים בכל דבר כהוראת רבינו נשיאנו מ"מ יש מקום לתת מהירושה להבנות, ואף שכותב אדה"ז שראוי לחוש (לדברי הרשב"ם) שלא למעט לזה ולהרבות בזה, וא"כ לכאור' לפ"ז ראוי שלא להוריש להבנות, מכיון שע"י זה ממעטים מחלק הבנים, אעפ"כ י"ל דבמקום שדבר כזה יגרום שנאה אין צריך לחוש לדעת יחיד של הרשב"ם.

דהנה מצינו בכמה דברים שנשתנו העתים ולדוגמא: כתב הרמב"ם בהל' אישות פי"ג הי"א: "אבל גנאי הוא לאשה שתהיה יוצאה תמיד פעם בחוץ פעם ברחובות. ויש לבעל למנוע אשתו מזה ולא יניחנה לצאת, אלא כמו פעם אחת בחדש או כמו פעמים בחדש לפי הצורך שאין יופי לאשה אלא לישוב בזוית ביתה שכך כתוב: כל כבודה בת מלך פנימה". וכמובן דנשתנו העתים ואי אפשר לצפות שנשים שבזמנינו יסכימו להנהגה כזאת.

וכיוון שיש נשים שמצפות לשויון גמור בעניני ממונות, ע"כ אם לא יתנו ירושה להבנות יגרם למחלוקת ושנאה בין האחים והאחיות. ולכאורה יש מקום לומר שבמקרה של מחלוקת אין צריך לחוש לדעת יחיד, וע"כ אפילו חסידי חב"ד יכולים לסמוך על רוב הדעות שמתירין לתת ירושה לבנות במקום שנותן ירושה לבנו.

ובודאי שדבר זה צריך ליעשות באופן שמתאים להלכה, מכיון שמדין תורה אין נשים יורשות כלום, וע"כ צריך ללכת לרב מורה הוראה לסדר הענין כראוי.



למה מברכים על המצות הדקות המוציאה? *

הרב ברוך אבערלאנדער

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

במסכת ברכות (מב, א) מבואר, שפת הבאה בכסנין מברכים עליה בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש. וכן פסק בשלחן ערוך (או"ח סי' קסח ס"ו), ובסעיף ז כתב: "פת הבאה בכסנין, יש מפרשים פת שעשוי כמין כיסים שממלאים אותם דבש או סוקר ואגוזים ושקדים ותבלין. . ויש אומרים שהיא עיסה שעירב בה דבש או שמן או חלב או מיני תבלין ואפאה, והוא שיהיה טעם תערובת המי פירות או התבלין ניכר בעיסה. ויש מפרשים [זו דעת רב האי גאון, מובא ב'ערוך' ערך כסן (הראשון)] שהיא פת בין מתובלת בין שאינה מתובלת, שעושים אותם

(* בהמשך למאמרי: "תולדות השתכללות המצות ואפייתה" בגליון תקט"ט (עמ' 69-78). לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת שבע ראכיל לרפואה שלימה בקרוב.

כעכים יבשים וכוססין אותם, והם הנקראים בישקוגי"ש [=ביסקוויט]¹. והלכה כדברי כ[ו]לם, שלכל אלו הדברים נותנין להם דינין שאמרנו בפת הבאה בכסנין", דבאם לא קבע סעודתו עליהם מברך עליהם בורא מיני מזונות וברכה מעין שלש.

והנה מאז שהתחילו לאפות מצות דקות נתעוררה השאלה, שלכאורה כיון שהמצה יבשה וכוססים אותה, א"כ למה אין דינו כפת הבאה בכיסנין שיש לברך עליה בורא מיני מזונות וברכה מעין שלש. וכדאי לסקור הנאמר בזה בפוסקים², כי גם ממנו נוכל ללמוד על אופן אפיית המצה בזמנים שונים ובתקופות שונות.

הראשון שהעיר ע"ז היה הגאון רבי אברהם סבע (ממגורשי ספרד, נפטר בשנת ר"ע ?) בספרו 'צורור המור' פר' חיי שרה (עמ' קכא במהדורת בני ברק תש"נ) דכתב: "...כענין המצה לפי שהיא יבשה בלי מלח אין לברך עליה המוציא". והעיר ע"ז בשו"ת 'אהל יצחק' (דלקמן): "לא כתבו אלא דרך דרש ולא הביא ראיה לדבריו, ואם כן אין למדין מדבריו. ומ"ש בלי מלח לא ידעתי כוונתו שהמלח אינו מעלה ומוריד לענין נטילת ידים והמוציא".

ראש רבני מצרים בקהיר, הגאון רבי אברהם הלוי (חי בשנים ת"י-? תע"ב) בספרו 'גן המלך' [שנדפס בסוף ספרו שו"ת 'גנת ורדים' ח"א], קושטא תע"ז, סי' סד³, מחלק בין מצה באמצע החג ומצה לאחרי החג: "מצה שעושים בפסח - מדינא היה ראוי לדונה כפת כסנין לברך עליה במ"מ כיון שהיא יבשה ניקודים וכוססין, אמנם להיות מצה זו לחמו של חג הפסח מברכין עליה המוציא..."

1) ופירוש ב'לבושי שרד': "כעכים יבשים. כך שמם בערבי, ובלשון ספרד נקרא בישקוגי"ש. והם בלישתן ואפייתן נעשים יבשים עד שנפרכים, ואין זה נקרא אוכל אלא כוסס, ואין דרכם לאכול מזה הרבה, לכן אין לו דין פת".

2) וכדי שיהיה יותר קל לעקוב אחרי התפתחות הדברים, ציינתי ליד דברי המחברים את תאריכי השנים והמקומות בהם חיו, ובמקרה שאין זה ידוע - ציינתי את שנת הדפסת הספר לראשונה. תודתי נתונה לר' אבישי אלבוים, מנהל ספריית הרמב"ם בת"א, על עזרתו האדיבה.

3) המהרש"ם בהגהות 'דעת תורה' לאו"ח סי' קנח ובשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' יב מציין ל"סי' מ"ד". ועל פיו זה מובא כן בכמה אחרונים. אמנם זה ט"ס.

הגאון רבי חיים בנבנשת (מחכמי טורקיה, שס"ג-תל"ג) ב'שירי כנסת הגדולה', ליוורנו תקנ"ב (או"ח סי' קנח הגהות בית יוסף אות א) ג"כ דן בשאלה זו: "נשאלתי על האוכל מצה שנילושה במים לבד אחר הפסח אם צריך נטילה וברכת המזון. והשבתי דלא דמי לפת הבאה בכיסנין שהם בישקוגו"ש לדעת רבינו האיי גאון שאין צריך נטילה, דלא גרעה המצה מלחמניות שבלילתן עבה דלחם גמור הוא. . המצה שבלילתה עבה ונאפית בתנור בלא משקה ואינה כ"כ קשה כמו הבישקוגו"ש, ויש לברך עליה המוציא וג' ברכות וליטול ידיו...".

הגאון רבי יוסף דוד (תט"ו?-תצ"ז) אב"ד שאלוניקי בשו"ת 'בית דוד', שאלוניקי ת"ק, סי' ע העיר על דברי ה'כנסת הגדולה': "ויש מתמיהין דהרי אנו רואים שהן ממש קשות כבישקוגו"ש". ראה בדבריו שם (ובסי' פג) דמחלק באופן אחר בין המצה לבין הבישקוגו"ש: "משום דהבישקוגו"ש הקושי שלהם הוא מחמת שחוזרים ונותנים אותם בתנור אחר שנאפו לגמרי כדי שיתייבשו יותר, ואפילו אין חוזרים ליתן אותם בתנור אלא שמניחים אותם בתנור יותר מכדי צורכם. . כדי שיתייבשו, אבל המצות אין משהים אותם בתנור יותר מכדי אפיייתם, רק כשנגמר אפיייתם מיד רודין אותם מן התנור, ומה שהן קשות הוא מחמת שהן דקות ועל ידי אפיייתם לבד הן מתקשות, אם כן אין שם אפיייה אחרת לכך הם כפת ממש". בהמשך דבריו הוא מביא ראייה שמברכים ברכת המוציא מדברי הגאון רבי שלמה הכהן (מגדולי חכמי טורקיה, נפטר בשנת שס"ב) בשו"ת מהרש"ך ח"א סי' קסג, דאפילו "פתית מפורר דק מחן]ספס לא נפק מתורת לחם", ומוסיף: "דאין סברא לחלק בין זמננו זה לזמן מוהרש"ך ולומר שבזמנו היו עושים המצות באופן שהם רכות כפת".

הגאון החיד"א (תפ"ד-תקס"ו) בספרו 'מחזיק ברכה', ליוורנו תקמ"ה (או"ח סי' קנח אות ה), מביא דברי ה'כנסת הגדולה' ו'בית דוד', וכותב: "והיה מקום לפקפק קצת כי המצות הם יותר קשות מהבישקוגו"ש וכמ"ש הוא ז"ל". ועד"ז העיר הגאון רבי שמואל פלורנינטין משאלוניקי (נפטר תקי"ד) בשו"ת 'עולת שמואל', שאלוניקי תקל"ו, סי' ג: "שהרי עינינו הרואות שהם יותר יבש כעץ. אם לא שבמקום הר' שכנה ג"ל לא היו המצות כ"כ ריקין דקים כמנהגינו, שמחמת שהן דקים נעשים יבשים, עד

שיש כמה בני אדם שאין אוכלים אותם] בתוך הפסח כי אם ששורים אותם במים או מרק, כ"ש לאחר הפסח שנעשין יותר יבשין".

שוב העיר העולת שמואל' על דברי ה'בית דוד' ('ואחר עבור כמעט כעשר שנים עתה מקרוב השמש יצא על הארץ שנדפס ספר מהרי"ד הנקרא בית דוד"): "ודבריו נעלמו ממני, וכי עיקר הטעם הביסקוב"ו תלה אותו הערוך לפי שחוזרים ואופים אותו פעם אחרת כדי שיתייבשו, לא תלה הטעם אלא מפני יבשותו יהיה מאיזה אופן שיהיה, כי שהוא יבש כעכים הרי הוא ביסקוג"ו, ואם כן מה לי אם המצות מחמת דקותן הן נעשים יבשים במהרה, משא"כ הביסקוג"ו מפני שהם יותר עבים צריכים זמן רב יותר כדי שישלוט האור בהן להתייבש, אבל כל עיקר הטעם שהכל תלוי בו הוא היבשות, וא"כ כיון שהן יבשין דין א' יש להם".

לדעת העולת שמואל': "מהראוי היה שכל הימים יברכו עליה במ"מ אפילו בתוך הפסח, אבל מאחר שבתוך הפסח אי אפשר בענין אחר הוה ליה עיקר הסעודה עליהו, ומשום הכי הצריכוהו נטילת ידים ובה"מ, משא"כ לאחר הפסח שכבר היא יבשה כעץ מי זה הוא שיאמר שלא יש לה דין פת הבאה בכיסנים דהיינו ביסקוג"ו".

הגאון רבי יצחק ב"ר יוסף הכהן חסיד (תק"ז? -תקפ"ז) בשו"ת 'אהל יצחק', שאלוניקי תקס"א, סי' ד, מפלפל בדברי העולת שמואל', ומתריך דברי ה'בית דוד': "המצה אין משיהין אותם בתנור יותר מכדי אפייתם, רק כשתגמר אפייתם מיד רודים אותם מן התנור, דאין כונתם לאכול קמצא דרך עראי אלא לקבוע סעודה עליו, ומה שהן קשות הוא מחמת שהן דקות ולא מחמת שחוזרין כדי לאכול עראי".

גם הגאון רבי אברהם אלקלעי משאלוניקי (נפ' תקע"א בצפת) בשו"ת 'חסד לאברהם', שאלוניקי תקע"ג, ח"א סי' טו, מפלפל בארוכה בדברי העולת שמואל': "ולדידי מש"כ דכיון דבתוך הפסח א"א בענין אחר משו"ה הצריכו לברך ברכת [ה]מזון שותיה דמר לא ידענא . . דמשכת לה

4) אלא שקורא לו 'מנחת שמואל'. ולהעיר ממש"כ בשו"ת 'חסד לאברהם' דלקמן: "והן עתה ראיתי בספר מנחת שמואל למהר"ש פ'לוריאנטין שנדפס מחדש בספרו עולת שמואל". ואינו ברור לי כוונתו שהרי ספרו 'מנחת שמואל', שכולל דרושים על התורה והספדים, הופיע ביחד עם העולת שמואל', אמנם לא נמצא בו בירורי הלכה. ולהעיר שגם המהרש"ם ב'דעת תורה' מצינו כ"מנחת שמואל".

דאפשר בענין אחר שלא יעשו המצות רקיקים דקים אלא פת עבה שאינם מתיבשים במהרה כ"כ כמו המצות הדקות ויברכו עליהם המוציא ובר[ה]מ"ז, והי"ל לחז"ל לצוות לזה שלא תעשה כזאת בישראל מצות דקות אלא פת עבה כדי שלא ליכנס בחשש ברכות, אלא ודאי דלא קפדי רבנן בהכי". ובהמשך דבריו הוא מפרש את דברי ה'כנסת הגדולה': "איכא למימר דלעולם דעתו ז"ל לפי האמת דדינא בפת אף אם הם קשות כבישקונגו"ש, ולא כתב כן אלא לעדיפות מלתא בעלמא כיון דהמצות שלפניו לא היו קשות כבישקונגו"ש, דבכגון דא אין מי שיאמר בעולם דאין דינא כפת...".

והאריכו בכל זה הפוסקים האחרונים - ראה בהגהות הגאון מהרש"ם ב'דעת תורה' לאו"ח סי' קנח, 'שדי חמד' אסיפת דינים מערכת ברכות סי' א סי' (ח"ד עמ' תשסה במהדורת קה"ת), ובספרי שו"ת 'ציץ אליעזר' ח"א סי' יט, 'יחזו דעת' ח"ג סי' יב, 'מנחת יצחק' ח"א סי' עא סי' ז, 'חלקת יעקב' או"ח סי' מח ס"ד, 'שבט הלוי' ח"א סי' רה הערה לסימן קסח, ובכל הנסמן שם. ושם התברר שהספרדים מקילים בזה, והמנהג הנפוץ בין האשכנזים (ובפרט לאחר שהתחילו לייצר מצות מכונה לכל ימי השנה) להחשיבו כפת ממש ואכמ"ל⁵. אציין רק הערתו של הגאון רבי שלמה יוסף זויץ שאדמו"ר הזקן בסידורו - דבתראי היא לגבי השו"ע שלו - השמיט דעת רב האי גאון (ראה 'לוח ברכת הנהנין' פ"ח ס"ג-ד ו'סדר ברכת הנהנין' פ"ב ס"ז). ועמד על השמטה זו גם ב'קצות השלחן' סי' מח 'בדי השלחן' סקי"א (שם סקי"ג), "משמע שאין דעתו להקל כלל בזה", ולפי זה מובן בפשטות שגם על המצה היבשה צריך לברך ברכת המוציא.

צורת המצות בקהילות שונות

ומעתה ע"פ כל הנעתק לעיל כדאי לסכם מה שניתן ללמוד מכל הנ"ל על צורתיה השונות של המצה.

(5) ולהעיר שהמובא ב'ציץ אליעזר' מה ש'ראיתי בספר שו"ת חלק לוי חאו"ח סי' קנ"ב שמביא בשם הגאון בעל לבושי מרדכי ז"ל ממ[א]ד", ועד"ז ב'יחזו דעת' שם, הנה דברי ה'לבושי מרדכי' נמצאים בקול קורא' שה'לבושי מרדכי' פירסם נגד המאשין מצות (וכנראה לא נדפס בספרו, ונדפס ב'תל תלפיות' [תחילת] חודש אדר תרצ"א).

(6) בספרו 'סופרים וספרים - גאונים ראשונים תשובות' עמ' 320.

מצות ספרד ומצרים: מסתבר שבתקופת גירוש ספרד היו היהודים דשם נוהגים עדיין לעשות מצות עבות, ועל כן אליבא דבעל 'צרוור המור' המצה היבשה אינו דבר רגיל כלל, ואין לברך עליו המוציא כלל - גם בתוך הפסח. אמנם כמאתיים שנה אחר כך היו יהודי מצרים נוהגים לאפות מצות "יבשה ניקודים וכוססין", וזה היה "לחמו של חג הפסח" כדברי 'גן המלך'. אמנם אין לדעת האם המצות האלו היו יבשות ממש כמו שלנו היום.

מצות טורקיה: מתוך תיאורו של ה'עולת שמואל' אנו מקבלים תמונה ברורה על צורת המצה הטורקית בזמנו: "...שמחמת שהן דקים נעשים יבשים, עד שיש כמה בני אדם שאין אוכלים אותם] בתוך הפסח כי אם ששורים אותם במים או מרק", למדים אנו מזה שהיו אופין מצות כדוגמת ה'פיתות' המצויות בזמננו, ובזה היו דומים יהודי טורקיה ליהודי תימן. אלא שבעוד בתימן אפו מצות טריות כל יום מימי החג, הרי בטורקיה החמירו לאפות כל המצות לפני החג, ובמשך ימי החג (וכ"ש לאחריה) היו המצות האלו מתייבשות "יותר יבש כעץ", או כדברי ה'בית דוד' "שהן ממש קשות".

לפני ה'עולת שמואל' יש לנו תיאורו של ה'כנסת הגדולה', גם הוא מחכמי טורקיה, שהמצה "אינה כ"כ קשה" כמו הביסקויט, ולכאורה יוצא לנו מזה שבתקופתו לא היו המצות בטורקיה יבשות. ואכן ה'עולת שמואל' מעלה השערה: "שבמקום הר' שכנה ז"ל לא היו המצות כ"כ ריקיין דקים כמנהגינו". אמנם ניתן לומר שגם הוא מדבר על מצות כדוגמת 'פיתות', אלא שהוא דן במצות טריות שעוד לא נתקשו. ויכול להיות שבזמנו עוד נהגו בטורקיה כמו בתימן, שהיו אופים מצות טריות במשך ימי החג. בין ה'עולת שמואל' וה'כנסת הגדולה' מפרידים רק כמה עשרות שנים, ובאם השתנה צורת המצה במשך תקופה זו, ודאי שה'עולת שמואל' היה יודע מזה, ועל כן מסתבר לומר שלא נשתנה צורת המצה, אלא שה'כנסת גדולה' מדבר על מצות טריות ורכות, וה'בית דוד' וה'עולת שמואל' מדברים על מצות שנאפו לפני החג ונתקשו.

[אמנם אין זה פשוט כ"כ, שהרי באם ככה לא היו ה'בית דוד' וה'עולת שמואל' תמהים על ה'כנסת הגדולה', שהרי גם הם ראו מימיהם מצות רכות לפני שנתייבשו. ועוד הרי באותם הימים היתה אפיית המצות מיוחד לפסח והרי ה'כנסת הגדולה' מדבר "על האוכל מצה שנילושה במים לבד

אחר הפסח", וא"כ ודאי שאז כבר נתייבשה המצה. ואולי י"ל שלדעת ה'כנסת הגדולה' אין אנו מתחשבים במה שנתייבשה המצה ברוב הזמן ויש לה דין לחם כיון שמיד בגמר האפייה היתה רכה, ראה עד"ז בשו"ת 'בית דוד' סי' פג שם ובשו"ת 'קרבן אש"ה', ליוורנו תקפ"א, סי' ד].

ה'בית דוד' מעיר בקשר לדברי מהרש"ך, שחי יותר ממאה שנה לפניו: "דאין סברא לחלק בין זמננו זה לזמן מוהרש"ך ולומר שבזמנו היו עושים המצות באופן שהם רכות כפת". והנה באם נדון כאן מבחינת הסתברות, אז אין זה דבר ברור כלל, כי מאד יתכן שבזמן המהרש"ך עוד עשו מצות עבות עד כטפח, אבל מסתבר יותר שה'בית דוד' כתב כאן את דבריו על יסוד ידיעת המציאות, והוא קובע "דאין סברא לחלק בין זמננו זה לזמן מוהרש"ך" לומר שבמאה-מאה וחמשים השנים האחרונות השתנו המצות בטורקיה, כי אז הוא היה יודע מזה.

בתקופה זו התחיל להתפשט בין "נשי עמי הארצות" גם מצות קשות, דוגמת המצות של היום. הגאון רבי יוסף מולכו, דיין בקהילת שאלוניקי, בפירושו 'שלחן גבוה', שאלוניקי תקט"ז, לשו"ע או"ח (סוף סי' תנט) מזכיר את זה לגריעותא, ומעלה על נס את מעלת המצות הרכות, שהן קלות ללישה ולא מתחמם ומהר מאד אפשר להכניס אותן לתנור, והוא כותב: "והדבר פשוט שאם העיסה יבשה ביותר שמותר ליתן בה מים, דלא אסרו ליתן בה קמח כשהיא רכה [שם ס"ו] אלא משום שאינה נגבלת יפה, ויבא אותו הקמח לידי חימוץ כשיתנו ממנה במרק, אבל ליתן מים אדרבה יפה נגבלת ביותר. . . והעולם נזהרין בזה שלא לתת מים, וטעות הוא בידם ואין להם על מה שיסמוכו. וראוי למחות בידם להסירם מדרך עקש שנוהגין כשהעיסה קשה כאבן לרככה בכח הזרוע, ולא דיי ששוהין בה יותר מדיי אלא שמחמ[מ]ין אותה בידים. והנשי עמי הארצות רובם ככולם מקפידות על כך לגבל העיסה בגיבול קשה כאבן ולרככה בכח הזרוע שעיי"ז מתלבנת העיסה, לא כן כשהיא מתרככת ע"י המים. ואוי להן [ו]אוי על נפשם שמחליפין חיי העוה"ב בשביל חיי שעה וכבוד המדומה, דכדי שיאמרו שהמצה שלה היא יותר מלובנת מחברתה מכשלת באיסור חמץ דאורייתא בשיהוי קיטוף וסרקין שעושין במצות".

אמנם בעית הטרייות של המצות, כנראה, הביא את יהודי טורקיה להפסיק לאפות המצות הרכות קצת, דוגמת ה'פיתות' בזמנינו, והתחילו לאפות אך ורק מצות דקות ויבשות. ויש לנו ע"ז עדותו של ר' יום טוב צמח, שביקר בתימן בשנת עת"ר, והוא כתב בענין זה⁸: "מה רב ההבדל בין המצות האלה לבין המצות הגסות, הכבדות, הבלתי מתעכלות והתפלות שעושים בתורקיה. את המצות הללו אופין בתימן פעמים ביום, בהקפדה כ"כ גדולה שאין שום חשש של חמץ".

מצות איטליה: גם באיטליה אפו מצות כדוגמת ה'פיתות'. והעיד חמי השליח הרה"ג משה לאזאר שליט"א, שכשהגיע לאיטליה בשליחות כ"ק אדמו"ר זי"ע בשנת תש"כ, עוד היו אופים ברומא "מצות איטלקיות" כאלו (והפסיקו כעבור כמה שנים כשכבר לא היו ביקוש לזה). ומסתבר שגם הם אפו את המצות רק לפני החג והיו מתקשות בחג, ועל כן כתב הגאון החיד"א ש"המצות הם יותר קשות מהביסקוגו"ס".

מצות בבל: יש לציין כאן את מנהג יהדות בבל, שהיו עושים גם מצות עבות וגם דקות, וכך מספר ד"ר אברהם בן-יעקב בספר 'מנהגי יהדות בבל בדורות האחרונים', ירושלים תשנ"ג, עמ' 239: "כל משפחה אפתה שני מיני מצות: (א) מצות דקות עגולות שנקראו 'ג'ראדק', את אלה אפו בכמות גדולה ימים אחדים לפני בוא הפסח. (ב) מצות עבות שנקראו 'סדרים', את אלה אפו במספר מצומצם בערב פסח, בין 3-10 כיכרות בלבד לכל המשפחה, לצורך ליל הסדר". ואכן המצות העבות הספיקו לכל בני המשפחה, שמהם אכלו את הכזיתים ליל הסדר (שם עמ' 258).

מצות תימן: בהמשך למה שכבר כתבתי (במאמרי שצוין בשוה"ג הראשון למאמר זה) אסיים בציטוט מדברי הרב יעקב ספיר, ששהה בתימן בשנת תרי"ט, ובספרו 'אבן ספיר' (ליק 1866 דפים פח, ב-פט, א) הוא כתב שבשהותו בפסח בצנעא הוא שאל את הרב יחיא קארה על כשרותן של מצות תימן: "שאלתיו על המצות ועל הסדר. אל תשית לבך [אמר לי], אכול אתנו מצה חמה הנאפית בכל יום כמנהג אבותינו. אל תדאג על הכשרות, אם אינם יבשות וישנות שלשים יום קודם הפסח? כבר קדמוך חכמים מירושלים וראו כי נשינו זריזות הנה ומהירות מאד

(8) "מסע יום טוב צמח לתימן", תרגם אברהם אלמליח, בתוך: 'ישעיה וי' צדוק (עורכים), 'שבות תימן', תל אביב תש"ה, עמ' 310.

בכשרות המצות. יום נאכל מצה חמה ונקה ואין עונג יו"ט אלא בפת חמה. שאלתי 'הנכון לסמוך על נשים במילתא דאית ביה טרחא יתירתא' ובאיסור חמץ במשהו? ושמתם את המצות כתיב'. 'הנח לנו ולמנהג אבותינו, גם אנחנו מהדרין ומדקדקין ושומרין את המצות ואל תצדק הרבה'. ונתן לי שלשה מצות רכות ונקיות אשר עשה בביתו להסדר, ואמר לי: 'אלה מצה שמורה מתבואה ישנה ותוכל לברך עליהם על אכילת מצה. כי בשנה הזאת רוב המצות אינם שמורים משעת קצירה (כי הרעב חזק בארץ ולקחו מאשר מצאו), ואצלינו הלכה פסוקה שאין לברך על אכילת מצה על מצה שאינה משומרת' (אשר היה בעיני כתורה חדשה)¹⁰. ויען ידעתי את האיש מאז כי ידיו רב לו בתורה ביראה ובחכמה נתתי אימון לדבריו ואמרתי טוב, יום טוב נדבר. קבלתי המצות והלכתי".



מדת הסידות בעיקר וטפל

ביאור דעת רבינו בגדרי עיקר וטפל

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

תנן בברכות (מד, א): "הביאו לפני מליח תחלה ופת עמו מברך על המליח ופוטר את הפת שהפת טפלה לו, זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה", ע"כ.

ובגמ' מוקמינן דהיינו באוכלי פירות גנוסר ופירשו בתוס' שם (ד"ה באוכלי) שהמליח עיקר שהוא בא להשיב הלב שנחלש מפני מתיקות הפירות והפת שלאחריו טפל ואינו בא אלא בשביל המליח, וע"ש עוד.

ובכללות כן נפסק להלכה בטושו"ע סי' ריב, ובכ"מ.

ועוד גרסינן (שם מא, א) לענין עיקר וטפל בהיו לפני מינין הרבה דבאין ברכותיהן שוות מברך על זה וחוזר ומברך על זה והקשו בגמ' שם דלענין צנון וזית דעיקר האכילה הוא ממין אחד והשני אינו בא אלא מחמת הראשון דמברך על הצנון ופוטר את הזית, וע"ש בגמ' דהיכא דאין

(9) ראה 'מגן אברהם' סי' תלז סק"ח ושו"ע אדה"ז שם ס"ו.

(10) ראה שו"ע או"ח סי' תנג ס"ד.

הצנון עיקר מברך על איזה מהן שירצה ופירשו בראשונים דמברך על שניהם, אלא דיכול להקדים איזה מהן שירצה.

והנה, כידוע יש כמה אופנים וגדרים בהלכות עיקר וטפל, ואכה"מ להאריך בכלום, ונחלקו לכמה סוגים, אך כו"ע מודו דראש וראשון לסוגי עיקר וטפל הוא הנק' טפילה מעורבת דהיינו שני מאכלים שנתערבו יחד (לשיטת רבינו ע"י בישול)² עד שנעשו מאכל אחד דמברך רק על העיקר ופוטר את הטפילה ויש בזה כמה פרטים ותנאים שנבאר במקו"א.

ויש עוד שני סוגים בעיקר וטפל והוא; א) טפילה הנאכלת עם העיקר להטעימו. ב) טפילה שאינה מעורבת עם המאכל, וגדר זה הוא המבואר להלן אצלנו בס"ד.

כיצד היא הטפילה שאינה מעורבת כגון מי שאכל דבר מלוח מאד המזיק את גרונו ולשונו ולפיכך אוכל אחרי כן מאכל שני שבעצם אינו חפץ בו אלא אוכלו להחליש את טעם המלח שבפיו הדין הוא דאינו מברך על המאכל השני כי כבר פטרו הראשון בברכתו, ואפי' אם הטפל הוא לחם, שהוא חשוב מכל המינים וכו"כ (מצד הכלל דכל שיש בו מחמשת מיני דגן הוא העיקר) תמיד מברכין רק עליו, ונדון זה הוא בשני ציורים.

וזלה"ק בשו"ע רבינו סי' ריב ס"א: "כגון מי שחפץ לאכול דג מלוח וכדי שלא יזיקנו בגרונו אוכל עמו פת הרי הוא טפילה לדג ונפטרת בברכתו, והוא שאינו רעב ואינו תאב כלל לאכילת הפת וכו'" ע"ש.

1) כידוע שנחלקו רבינו והמ"ב ועוד בהא דאוכל המליח ופת עמו דכתבו הב"ח והרש"ל דדוקא באוכל פירות גנוסר ואח"כ אוכל דג שאכילת הדג נחוץ לו מאד בגלל אכילת הפירות, וממילא מכיון שנחוץ לו הדג הרי הפת טפלה דאל"כ לא היתה הפת טפלה, וכן ס"ל להמ"ב בסי' ריב ס"א ובשעה"צ שם ס"ק ט אלא דרבינו לא ס"ל כן ואפי' אכל המליח משום שרוצה מליח הוי הפת טפילה, ואכ"מ, ואולי זה משתקף במה שנחלקו לענין נט"י להטפל לדעת רבינו א"צ נט"י ולדעת המ"ב (קכ"ז ס"ק"י) צריך ליטול דינו ביותר מכזית.

2) אם ניכר כל מין בפנ"ע בתערובת מינים שונים אם נחשב לתערובת לענין עיקר וטפל יש ג' שיטות בכללות.

א) דעת הדה"ת והפרמ"ג שחשיב תערובת, ב) דעת החי"א שאף בנתבשל יחד לא חשיב תערובת וכן ס"ל להמ"ב מטעם ספק ברכות להקל.

ג) דעת רבינו דבלא נתבשל יחד ס"ל כהחי"א אך בנתבשל ביחד חשיב תערובת (סי' רד סי"ז ובסדר בהכ"נ פ"ז סי"ט) ובמין דגן בכל אופן דינו כמאכל אחד אפי' לא נתבשל.

ושם בס"ה - עוד ציור, וזלה"ק: "וכל זה בפת או מאכל אחר שאוכל עם המליח או עם היי"ש ביחד אבל מה שאוכל אח"כ לבדו צריך לברך וכו' ואם גם באכילה זו הוא טפל אין צורך לברך עליו אף על פי שאוכלו לבדו, כגון מי שאוכל פת למתק השתי' ששתה כבר אין צריך לברך עלי' שהיא טפילה למשקה ונפטרת בברכתו", ובסעי' ז: "וכל זה במיתוק השתי' ששתה כבר וכו' מ"מ כשאוכל קודם השתי' אי אפשר שיפטר בברכת השתי' שיברך אחר אכילתו כי אסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה בתחלה לכן צריך לברך עליהם ברכה המיוחדת להם" ע"כ.

ובסעי' ח מסכם בשני הציורים וזלה"ק: "כגון שהביאו אליו פת או מאכל אחר לאכול עם המליח שלא יזיקנו בגרונו או למתק השתי' אחר שישתה", ע"כ כותב שמכיון שברכותיהם שונות ואם הי' אוכל לחם זו לפני המליח או לפני השתי' הי' צריך לברך עלי' ברכתו המיוחדת ולא ברכת המליח, לכן, "לפיכך טוב שיאכל ממנו מעט קודם ברכת המליח או המשקה כדי שיברך עליו ברכה המיוחדת לו ולא יפטרנו בברכה אחרת בתורת טפילה" ע"כ משו"ע רבינו.

וכן פסק בסידור (פ"ג הל' ח ואילך), אך בשני שינויים עיקריים. דלאחרי שמביא שם בסדר הל' ח-ט הציור דמי שחפץ לאכול דג מליח, וכדי שלא יזיקנו אוכל עמו פת הרי הפת טפילה לדג ונפטרת בברכתו, או (סעי' יא) מי שאוכל פת למתק השתי' ששתה כבר הרי הפת טפילה להמשקה ואין צריך לברך עלי', ע"כ. - היינו שני הציורים, א) פת עם מליח ב) פת אחרי ששתה - כותב בסעי' יד, "ומדת חסידות אפי' באוכל למתק השתי' ששתה כבר לטעום תחלה ממנו מעט כדי לברך לפניו ברכה המיוחדת לו אם אינה שהנ"ב קודם שיברך על המשקה שהנ"ב כדי להרבות בברכות כי לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות וימעט בשאינם צריכות וזו היא ברכה הצריכה שהרי היא מיוחדת להטפל ולא ברכת העיקר ולא צוו למעט אלא כשיכול לפטור שני דברים בברכה אחת המיוחדת לשניהם", עכלה"ק, וע"ש עוד דהיינו כשאין העיקר חביב יותר מהטפל ע"ש.

לפנינו שני שינויים עיקריים, א) בשו"ע כ' טוב יותר לעשות כן להרבות בברכות ובסידור כ' שזה מדת חסידות, ב) בשו"ע מביא ענין זה (להרבות) על שני הציורים אכילת פת עם המליח ואכילת פת אחרי ששתה ובסידור מביא מדת חסידות רק להציור באוכל למתק השתי' ששתה כבר

ומשמיט הציוור (שאמנם גם הביא לעיל בסידור כנ"ל) באוכל פת עם המליח שגם בזה נימא דיש מדת חסידות לטעום ממנו מעט להרבות בברכות.

היינו דמפשטות דברי רבינו בסידור המדת חסידות לברך על הטפל (הפת) לפני אכילת העיקר הוא רק במי שרוצה לשתות יי"ש ויודע מראש שיצטרך לאכילת פת (או עוגה וכדו') להפיג טעמו אחרי שתייתו אבל מי שרוצה לאכול דג מלוח אף שיודע שאינו יכול לאוכלו לבדו אלא מוכרח לאוכלו עם פת (או מצי") אין בו אפי' מדת חסידות לאכול קצת לחם לפני אכילה זו להרבות בברכות³.

ואם כנה דיוק הנ"ל הנה לכאו' טעמא בעי דמאי שנא בשני הציוורים ובפרט שבסידור נותן גם הטעם (כבשו"ע) שזו היא ברכה הצריכה שהרי היא מיוחדת להטפל, וכי תימא דהיות דבסדר איירינן, והוא קיצור, תנא ושייר ציוור זה דפת עם המליח צ"ע, דהרי בלוח ברה"נ (פ"ב הל' ו' ואילך) שהוא ג"כ קיצור מביא שני הציוורים הנ"ל וכו' (בהל' יג) וזלה"ק "לפיכך טוב שיאכל ממנו מעט קודם ברכת המליח או המשקה, כדי שיברך עליו ברכה המיוחדת לו וכו'" היינו שכן מביא בהמדת חסידות (טוב) שני הציוורים ברכת המליח (עם המליח) או המשקה (אחרי ששתה).

וא"כ צ"ע למה השמיט רבינו דין זה דיש מדת חסידות לאכול מעט מהלחם לפני אכילת הדג מליח עם הפת והלא דבר הוא.

והנה ראיתי (בספר לב השבת, מהרה"ת הרב נחמסון, תשס"ז, בסופו עיונים וביאורים בהל' ברכות סי' עג) מי שהקשה כן וכותב לבאר דאף שאמנם השמיט רבינו דין זה בסידורו אבל אעפי"כ דינם שווה בהמדת חסידות בין בפת הנאכלת עם המליח ובין בפת הנאכלת אחרי השתי' והטעם שכ' רבינו רק בדין דפת אחרי השתי' הוא דדוקא ממנו יש ללמוד במכש"כ גם הדין דיש לברך (לפי מדת חסידות על פת לפני) אכילת פת עם המליח.

3 ולהעיר - דמכל הבא להלן הוא רק לשיטת רבינו דיכול לברך על הטפל ברכת המיוחדת לו לפני ברכת העיקר - אך המ"ב חולק על רבינו בכל דין זה וסובר (סי' ריב סק"ה) שגם כשאין ברכותיהם שוות אסור להקדים (ראה שם ס"ק יח). ובמילא להמ"ב הוי ברכה שאינה צריכה. ולהעיר דגם הערוך השלחן (סי' ריב ס"ו בסופו) חולק רבות על רבינו בענין זה, וכתב שכמה דברים שכתב בסי' זה לא נתבררו לו.

כי בפת הנאכלת אחרי השתי' שיש כבר טעם מר בפיו ממילא בשעת אכילת הפת הוא מרגיש בבירור שהוא אוכל אותה אך ורק בכדי למתק המרירות שבפיו ולא מפני שתאב לפת עצמה.

משא"כ בדג מלוח הנאכלת יחד עמו מכיון שאכילת הפת פועלת שמלכתחילה לא ינזק גרונו מהמלח אין האדם מרגיש את הנזק ולכן לא ניכר.

וממילא ענין טפל זה ניכר יותר בפת הנאכלת לאחרי השתי' מאשר בפת הנאכלת עם המליח ואם רבינו פוסק שבמדת חסידות יש לברך אפי' אחרי השתי' מכש"כ שיש לברך כשאוכלו עם המליח שבה לא ניכר בבירור שהיא טפילה לדג.

בסגנון אחר אם יש לו לברך בניכר עאכו"כ באינו ניכר. ע"כ.

ולענ"ד כל דבריו אינו דמהיכי תיתי לומר שהקובע בחיוב הברכה הוא מה שניכר או לא ניכר והרי עיקר הנקודה כאן הוא מה זה עיקר ומה זה טפל ומה זה ברכתו הראוי' ומה לא, ואם הפטור לברך על הטפל אע"פ שהוא פת הוא מכיון שזה טפל להעיקר ובא לא בשביל שרוצה ותאב לאוכלו, אלא בגלל דבר אחר הכואב לו וא"כ אין חילוק בין האוכלו עם הדבר המזיק וכואב או בגלל הדבר המזיק והכואב דשניהם טפלים לברכת העיקר ופטורים מלברך אלא דעפ"י מדת חסידות יש לו לאכול מהטפל (הפת) לפני אכילת העיקר בגלל הרצון לברך ברכתו הראוי' א"כ מה לי ניכר או לא ניכר ומה לי עמו או לאחריו, אשר ע"כ לענ"ד דבריו לא ניתנו להאמר כלל.

ולפני שנבאר טעם שינוי רבינו בהלכה זו נקדים לבאר שיטת רבינו וחידושו בדין זה.

דבזה שכ' רבינו שיש ענין להקדים הטפל לפני העיקר ולברך עליו ברכה הראוי' (ראה מש"כ בשלחנו סי' ריב ס"ח וכדלעיל) הוא כשיטת האו"ז (הובא בב"י ובתה"ד - וכן הרמ"א בסי' ריב ס"ק א פוסק כדברי האו"ז) דכ' לגבי הדין דצנון וזית - וז"ל: "דהני מילי כשהצנון עיקר וחביב, אבל אם הצנון עיקר ולא חביב יברך על הזית וחוזר ומברך על הצנון ואפושי בברכות עדיף ואין להפקיע הברכות כה"ג".

ודעת רבינו בשיטת האו"ז הוא, שכל טפל, שע"י שיקדימו לעיקר, יהפך לעיקר עדיף להקדימו כדי לברך ב' ברכות והטעם שאם יאכל קודם העיקר יוצא שהטפל נפטר בברכת העיקר שהיא לא ברכתו הראוי' ולא אמרו למעט בברכות א"כ נפטר בברכתו הראוי' והמיוחדת לו אבל באופן שיפטר רק כטפל ובברכה שאינה מיוחדת לו - אדרבא עדיף להרבות בברכות.

רק אם העיקר חביב - יש להקדימו מדין קדימת חביב וזה עדיף גם מענין ברכה המיוחדת שע"י יפטר הטפל ע"י ברכת העיקר.

זהו כללות דעת רבינו בדברי האו"ז וכדעת רבינו סוברים עוד אחרונים היינו האבן העוזר (הו"ד בשע"ת סי' ריב) וכן הפרמ"ג (משב"ז סי' ריב ס"ק ג), וכן ביאר דעת רבינו בס' משנה ערוכה, בבירורי הלכות סי' יח ע"ש באורך.

נמצא לדעת רבינו (לאפוקי דעת המ"ב דחולק על רבינו בזה, וכן הערוה"ש כתב שלא נתברר לו דברי רבינו בזה - וכנראה כוונתו לדין זה וס"ל שתמיד יברך על העיקר ויפטר אפי' החביב). דיש להקדים הטפל לברך ברכתו הראוי' והמבוררת אם לא שהעיקר חביב.

וזה יותר טוב, לדעת האו"ז, דרבינו נקט כוותי', מלפטור הטפל ע"י ברכת העיקר כשאין ברכותיהם שוות דיותר טוב להרבות בברכות הצריכים וזה נק' ברכה הצריכה שהרי היא מיוחדת להטפל ולא להעיקר וזה חשיב לדעת האו"ז.

ומעתה נבוא לבאר טעם רבינו במה ששינה דעתו בסידור בענין פת הנאכל עם המליח.

ואשר נראה לבאר בזה, דבאמת דבר וגדר גדול משמיענו כאן רבינו, שיש בה חידוש גדול בדיני עיקר וטפל.

ונקדים בשאלה פשוטה בדין זה, דאם יש ענין להרבות בברכות הצריכות, ובפרט כששניהם ברכות שונות, א"כ בכל עיקר וטפל נימא כן, דאעפ"י שיש עיקר וטפל והעיקר פוטר הטפל מעיקר הדין, נימא דמדת חסידות היא לברך על הטפל (קודם) להרבות בברכות?

וכי תימה דאיה"נ ותמיד עדיף לעשות כן הנה א"א לומר כן וכמו שהאריכו הפוסקים דאם הטפל נפטר בברכת העיקר אסור לברך על הטפל והוי ברכה לבטלה.

וכן דעת רבינו בשלחנו בסי' קסח סי"ד לענין עיסה הממולאת בפירות דא"צ לברך אפי' על הפירות שבהם, לפי שהפירות הללו הם טפילים לגבי העיסה וזלה"ק: "ואין להחמיר ליקח קצת פירות מן העיסה ולברך עליהם כי היא ברכה לבטלה אם אוכל גם העיסה", ובסידור (פ"ג ה"ז) אפי' אוכל אח"כ המילוי לבדו וכו' ואין צריך להחמיר וכו' כי היא ברכה לבטלה.

ומקור דבריו הוא מהמג"א סי' קסח ס"ק כב, וכתבו האחרונים דמסתמת לשון המג"א הוא אפי' אם אוכל המילוי לפני העיקר ג"כ הוי ברכה לבטלה, מדכתב המג"א ואין להחמיר וליקח קצת תפוחים מבפנים ולברך עלי' בפה"ע, דהוי ברכה לבטלה דקימחא עיקר.

וגם המ"ב (קס"ח סקמ"ו) מסכים לזה אלא דחולק על רבינו במ"ש דאפי' בהוציא כל המילוי גם נשאר המילוי טפל וכו' המ"ב שרק בהוציא מעט ריקק הוי טפל ולא ריקק שלם.

הדרין לקושייתנו דא"כ דאסור לברך על הטפל למה בכאן כ' רבינו (ומקורו מהאגור בשם או"ז וכו' כמצויין בשו"ע רבינו הוצ' חדשה סי' ריב אות מו) דיש להחמיר ולברך כאן על הפת לפני אכילת העיקר שהוא המליח, ולכאורה הוי כמו ברכה לבטלה?

ואשר נראה לבאר בזה ובהקדים מה שיש לחקור בהאי דינא דעיקר פוטר את הטפל אם הטפל נפטר בברכת העיקר או דאין הטפל צריך ברכה כלל - וכן חקר בשו"ת ארץ צבי ח"א סי' קז.

ונפק"מ אם צריך דעת בשעת ברכת העיקר להוציא הטפל דאי נימא דאכילת הטפל היא אכילה טפילה, אין צריך דעת אבל אי נימא דברכת העיקר פוטרת הטפילה שא"צ לברך אה"נ דצריך דעת וכוונה.

(4) ומזה נמשך הדין דלמשל אם אוכל דייסא (סיריו"ל) עם חלב דמברך רק על הדייסא ואם נשתייר קצת חלב יכול לגומרו לשתותו בלי ברכת שהכל.

והא דברכת המליח פוטרת הפת כתב המ"ב בסי' ריב סק"ד - דהוא דוקא אם הי' בו דעת, ובאג"מ או"ח ח"ד סי' מב דייק מלשון המשנה דלעיל מברך על העיקר ופותר את הפת שיסוד גדר עיקר וטפל הוא שברכת העיקר פותר את הטפל ולא שאכילת הטפל היא אכילה טפילה, וכן נראה, היינו דהיסוד כאן הוא שנשתנה ברכת הטפל לברכת העיקר כמ"ש בשו"ע רבינו ריש סי' ריב.

והנה נת"ל בקיצור דיש כמה גווני עיקר וטפל.

עיקר הסוג הוא כשמעורבים יחד ובזה שפיר י"ל דברכת העיקר פותר הטפל כי כשמעורבים ביחד פנים חדשות באו לכאן ולפי כמה כללים ותנאים (רוב, תאב וכדו') נעשה עירוב זה גוש אחד, ושפיר שייך לומר שברכת העיקר פותר הטפילה, ושפיר מברך רק ברכה אחת, ואם ברך ברכה נוספת הוי ברכה לבטלה.

אלא דכאמור יש עוד סוג דעיקר וטפל, והוא טפלה שאינה מעורבת יחד והדוגמא הכי בולט בזה הוא כאשר דבר מלוח מאד המזיק לגרונו ולשונו ורק בכדי להפיג החריפות בפיו אוכל אחריו דבר נוסף כגון פת, ואף שמסברא מה שאינו נאכל יחד ומה שאינו מעורב יחד אין בו דין עיקר וטפל עם כל זאת מכיון שלא הי' חפץ כלל בפת ואינו אוכלה אלא משום המליח ואם לא הי' אוכל המליח לא הי' אוכל הפת, ע"כ היא טפילה למליח אף שאינו נאכל עמו.

וכ"ה להדיא בשו"ע רבינו ריש סי' ריב וזלה"ק: "אלא אפי' אינן מעורבין כלל זע"ז אלא שעיקר האכילה הוא ממין אחד והשני אינו בא אלא מחמת הראשון, שאם לא הי' אוכל הראשון לא הי' אוכלו כלל עתה הרי הוא טפל ונפטר בברכתו אפי' הוא לחם שהוא חשוב וכו' כגון מי שחפץ לאכול דג מלוח וכו' אוכל עמו וכו' ע"ש.

חזינו דיש כמה סוגי עיקר וטפל ורבינו (ושאר הפוסקים) כוללם יחד, אעפ"כ יש חילוק עיקרי, דבסוג עיקר וטפל המעורבים יחד, מכיון שנעשו כמציאות אחת, ובפרט לשיטת רבינו דצריך להיות מבושלים ואפויים יחד, הנה פשוט שברכתו העיקרית פותר את הטפל וברכת הטפל הוא ברכת העיקר, דהיינו שנשתנה ברכתו, ואשר לכן מי שמברך (שרוצה להחמיר) ברכת הטפל וכגון ברכת בפה"ע לעיסה ממולאת הנאפה יחד,

מכיון שאי"ז עוד ברכתו וברכתו נשתנה, הרי זה ברכה לבטלה, ואסור לברך עליו ברכת הטפילה כי אין זה ברכתו.

אך בהסוג השני דעיקר וטפל והוא שאינו מעורבין יחד אלא שהטפל בא מחמת השני בזה מחמיר רבינו (כשיטת האגור ועוד) שהיות שי"ל שלא נשתנה ברכת הטפל להעיקר אלא רק שנפטר בברכתו, או אפי' דאין צריך ברכה כלל (כהצד השני בחקירת הארץ צבי הנ"ל) הרי מכיון שברכותיהם שונות, ואסור ליהנות מהעוה"ז בלי לברך ע"כ טוב להביא עצמו לידי חיוב ברכה ע"י אכילת הטפל לפני העיקר.

ואין זה נק' ברכה לבטלה, כי כאמור הטפל אינו מעורב עם העיקר אלא הוא דבר בפני עצמו שרק בא מחמתו, והיות שברכותיהם שונות ס"ל להאגור דטוב להביא עצמו לברך והוא ברכה הצריכה.

והנה אף שבשו"ע אינו מבחין ומחלק בסוג זו השני דהטפל שרק בא מחמת העיקר אם הוא מעורב עם העיקר או לא, דבשניהם, היינו הפת שאוכל עם המליח והפת שאוכל אחרי המליח (ששתה כבר) ושניהם הם טפלים להעיקר ונפטרים בברכתו, וכן פסק בלוח.

מ"מ בסידור שהוא משנה אחרונה ומבורר יותר, החמיר יותר וחילק אפי' לשיטה זו דהאגור, בין טפל שאוכל אחרי העיקר (למתק השתי' ששתה כבר) כי הוא באמת אינו מעורב כלל ואינו אוכל ביחד לבין הטפל שאוכל עם המליח שאוכלו עכ"פ ביחד עם העיקר, וכותב שמצד מדת חסידות יש לברך על הטפל קודם אכילת העיקר רק במקרה שאינו אוכל הטפל עם העיקר והוא הציור השני שאוכל פת למתק השתי' ששתה כבר.

ומטעם זה מביא רבינו בסידור רק הציור דאכילת פת באוכל למתק השתי' ששתה כבר, ואינו מביא הציור דאכילת פת עם המליח.

ויומתק עפי"ז מה שמסיים שם בסדר הל' יד וזלה"ק: "ולא צו למעט אלא כשיכול לפטור שני דברים בברכה אחת המיוחדת לשניהם", עכלה"ק - דדוקא באוכל מאכל אחד המעורב יחד העיקר והטפל דנעשה ברכת הטפל בברכת העיקר וכן כשאוכל הפת עם המליח דגם י"ל דנעשה ברכת הפת כמו המליח - אז ציוו למעט בברכות שאינם צריכות אבל כשהטפל אינו מעורב עם העיקר ועאכו"כ כשאינו אוכלו ביחד עם העיקר

בזה אינו יכול לפטור בברכת העיקר אלא יש לעשות (עכ"פ ממדת חסידות) ברכתו המיוחדת לו.

ועפ"י כל הנ"ל מיושב מה שהקשינו לעיל דלמה אינו מביא הציור של אכילת הטפל עם העיקר (ואינו כש"כ כמ"ש בס' הנ"ל) וכך הא דהקשינו דלמה לא נימא כן, דיש להרבות בברכות בכל עיקר וטפל.

וזאת תורת העולה מכל הנ"ל, דלפי פסק רבינו בסידור - האוכל פת, או כל טפל, עם העיקר, מברך רק ברכת העיקר ופותר את הטפל אפי' אם הוא פת, ונשתנה ברכת הטפל לברכת העיקר.

אבל האוכל פת (או עוגה⁵ וכדו') אחרי העיקר (ולמשל משקה חריף) עפ"י מדת חסידות יש לברך ברכת הטפל לפני אכילת העיקר ובזה יצא לו לברך שני ברכות ברכת הטפל המיוחדת (וכמו המוציא) וברכת העיקר (וכמו שהכל).



בירורי כמה הלכות בהלכות הוצאה

הרב אלי' יוחנן גורארי'

רב הראשי ושליח כ"ק אדמו"ר - חולון, אה"ק

כפתור מיותר התפור בבגד האם יש בו איסור הוצאה

בשו"ע אדה"ז (סי' שא סכ"ג) כתב: "וכל זה בתכשיט שהוא דבר המותר לצאת בו ואין צריך שיהי' מחובר לכסות וכו' אבל אם חיבר לכסותו דבר שאינו עשוי לתכשיט אלא להשתמש בו וכו' והרי הוא כתלוש ומופסק וכו', במה דברים אמורים כשהדבר 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 בטילה לגבי הכסות אם היא תפורה לו וכו'".

5 בקצה"ש (סי' נה בבדה"ש ס"ק ח) דן אם דין זה הוא רק בפת שלעולם הפת הוא עיקר מזונו של האדם וכל המאכלים נגררים אחרי הברכה של אכילת פת משא"כ בשאר מיני מזונות שונים הם מפת, וכנראה שס"ל שרק בפת יש לברך, ויוצא לפי"ז דבאוכל מליח עם מצי' או שאר מיני מזונות, מכיון שאינו פת יברך רק שהכל לדעת הקצה"ש ע"ש.

ולכאורה דבר חדש נלמד מדברי רבנו בגדר דבר חשוב, דהיינו חשיבות הדבר נמדד לא רק בעצמיותו של החפץ, אלא ביחס לבגד בו הוא תפור לפ"ז נמדד חשיבותו, ולכן כתב שמטפחת ביחס לבגד לא נקרא חשובה ובטילה, אף שהמטפחת יש לה איזה חשיבות ושימוש.

ומכאן לכאורה, אם יש כפתור מיותר שנוהגים לתפור בסוף הבגד (כגון הנהוג שתופרים מצד הפנימי של החולצה), אין כלל איסור הוצאה בזה.

יציאה בשבת בעמר גפן באזנו

איתא במשנה (שבת סד, ב): "יוצאה אשה . . . במוך שבאזנה". ובגמ' (שם סה, א): "רבי יוחנן נפיק בהו לבי מדרשא [במוך שבאזנו שהי' זקן והיתה לו צואת האוזן מרובה. רש"י], וחולקים עליו חבריו [מפני שלא הי' קשור באזנו והוא יוצא בו ברשות הרבים. רש"י]. . . והתני רמי בר יחזקאל והוא שקשור באזנה, לא קשיא הא דמיהדק הא דלא מיהדק [דר' יוחנן הי' תוחב באזנו יפה ומהדק ולא בעי קשירה, ודרמי בר יחזקאל בדלא מיהדק. לשון אחר מתלמידי רבנו הלוי, דר' יוחנן קשור הוה ובית מדרשו סמוך לביתו הוה ולא היתה רשות הרבים מפסקת. רש"י]."

ובשו"ע (סי' שג סט"ו) פסק: "יוצאת . . . במוך הקשור ומהודק באזנה". וכן כתב בשו"ע אדה"ז (שם סי"ז): "ויוצאת במוך שנותנת לבלוע ליחה של צואת האוזן, והוא שהמוך קשור באזנה קשר מהודק שלא יוכל ליפול".

בשו"ת לבושי מרדכי (מהדו"ב סי' קצג) כתב: "מי שיש מיחוש באזנו וצריך למוך תמיד שלא יזיק הרוח כידוע, מהו לענין שבת לתת לכתחילה, וגם לענין הוצאה ברשות הרבים בזמן הזה?".

"...לענין הוצאה ממש לרשות הרבים אפילו בזמן הזה אין בידי לאמור מותר, כיון דכל הפוסקים בלשונם 'קשור ומהודק', ומלת קשור בוי"ו מורה שצריך להיות מקושר כידוע, וכן פסקו בתוספת שבת וחיי אדם, ורק במאירי ראיתי מכריע כל"א ראשון וכמו שכתב רש"י ז"ל, וגם בספר נזר ישראל כתב סתמא מהודק ולא נקט כלל מקושר ולא פירש טעמי בליקוטי רימ"א כדרכו בכמה מקומות. ומה שכתב כת"ה דאפילו למ"ד הא דמהדק דקאי על הקשר כלומר שצריך להיות מהודק לא נתפרש בזה

שאסור בלא קשר לענ"ד דיש בכלל מאתים מנה דהא משמע דפשיטא ל"י דצריך קשר עכ"פ".

אמנם בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' קכו אות ב) נשאל: "במי שכואב לו אוזן או שניים ואומרים הבקיאים שצריך הוא לסתום את אזנו במוך הנקרא "וואטע", אם רשאי לצאת בו אפילו בשבת ואין בו משום איסור הרצאה או לא אלא בעי' דוקא שיהי' המוך קשור ומהודק באזנו".

"...לדינא, דאם המוך שבאוזן מהודק הרבה עד שאי אפשר ליפול, אין למחות בנוהג היתר דאפשר דזה חשיב כמו קשור, דבאופן אחר לא ידעתי איך אפשר לקשור מוך בתוך האוזן. ואפשר שהכוונה של קישור שבש"ס הוא רק שיהי' מהודק באופן שלא יהי' חשש שתפול בנקל וכל שהוא מהודק הוי כמו קישור. ומצינו כה"ג גבי דברים דבעינן בהו חבת"ח דכל שהמגופה מהודקת הרבה חשיב כמו חותם. הוא הדין הכא אם המוך שבאוזן הוא דחוק אפשר דהוי כמו קשור, ובפרט דמבואר בסי' שג דבזמן הזה דלית לנו רשות הרבים נוהגין להקל הרבה בעניינים אלו שאינן אסורים אלא מטעם חשש דילמא תפול או חשש של שלפי ומחוי".

"...ומה שמסתפק מעכ"ת עוד, אם מותר ליתן המוך באוזן בשבת, הגם שלדברי התוספות יש להחמיר, אבל ראיתי בשו"ע התניא בסי' שג סעי' יט דמוך שבאזנה מתיר לכתחילה בשבת ולקשרו שם. עיי"ש".

בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י"ג סי' מט) כתב לבאר דברי המהרש"ג, וז"ל: "יש לומר דההידוק בצמר גפן הוא הרבה יותר מבמוך, ולכן זה שהצריכו גם קישור הוא רק במוך, ושמה אפשר שפיר לחבר חוט או משיחה ולקושרה מסביב לאוזן, אבל בצמר גפן באמת מצד אחד אי אפשר לחבר לה חוט או משיחה מרוב רכותה וממילא אי אפשר לעשות קישור, אבל מצד שני מרוב רכותה אפשר לתוחבה ולהדקה בפנים הרבה יותר מבמוך המדובר בתלמוד ובפוסקים, ולכן מהניא לה דלא בעינן גבה גם קישור...".

"ועל פי זה נראה לי להוסיף לפרש דזה שכתוב ברמב"ם ובטושו"ע דבעינן שהמוך יהא קשור ומהודק, הכל מוסב על הקשר, שהקשר יהא גם מהודק. וזה מדויק ויוצא עוד ביותר מלשונו של הרמב"ם בפיהמ"ש ומלשון של הרא"ש שבב"י, וכן מלשון הגרש"ז מלאדי ז"ל כנז"ל, אבל אין הכוונה שיהא נוסף להקשר גם מהודק בכפנים היטב, כי במוך אי

אפשר שיהא ככה, ובאופן שיוצא לן שיש לומר שאבל בצמר גפן שכן יכול להיות מהודק היטב מבפנים וכנ"ל שפיר מועיל זה גם בלי קישור".

בספר יסודי ישורון (ח"ה עמ' ריז) הביא סמך לדברי רש"י, מהירושלמי (שבת פ"ו ה"ה): "ר' יסה ור' אמי, חד חשש שיניה והורי לי' חברי', חד חשש אודמיה [=באזנון] והורי לי' חברי' וכו'". וביאר הקרבן העדה שהכוונה שהורה לי' לצאת בשבת במוך שבאזנו. וכן ביאר הפני משה. ועל כרחך דמיירי בלא קשור רק תחוב יפה, אלא משום דהי' לו מיחוש וחולי אוזן, נראה דבמהודק טוב עד שאי אפשר ליפול, יש להתיר דדינו כדין קשור.

והנה אדה"ז שם סי"ט כתב: "אבל מוך שבאזנה ושבסנדלה מותרת לקשרו שם בתחלה בשבת ולצאת בו מפני שניכר הדבר למה נותנת שם המוך והכל יודעים שהיא צריכה לו ואינה מערמת כלל. והוא הדין שמותר לקשור קש או תבן בתוך המנעל בתחלה בשבת ולצאת בו. ואם המנעל סתום מכל צד, מותר אפילו בלא קשירה כמו במוך".

ומזה נראה ברור לכאורה שיכולים לצאת בצמר גפן תחוב באוזן בשבת אם תחוב יפה, ולא בעינן שיהי' קשור באוזן דוקא.



שם עצרת לחג השבועות

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

בשו"ע אדה"ז סי' תצד ס"א כתב: "ביום חמשים לספירת העומר הוא חג השבועות הנקרא עצרת בלשון חכמים ש' שנאמר תספרו חמשים יום והקרבתם וגו' וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש וגו'".

והנה בטור ושו"ע כתבו ג"כ ש' ביום חמשים לספירת העומר הוא חג שבועות" אבל לא הזכירו שנקרא ג"כ עצרת וצריך להבין למה הוסיף אדה"ז "הנקרא עצרת בלשון חכמים".

1) בהוצאה חדשה ציון ג הובא המקור לשם עצרת מפסחים סח, א. וצריך להיות סח, ב.

ואולי יש לבאר זה בהקדם מה דאיתא בקדושת לוי (עמ' רפח בהוצאת תשס"א) הטעם למה נקרא חג שבועות בשם עצרת וז"ל: "הלא נראה בכל החגים יש בהם שני מיני עבדות להבורא ברוך הוא האחד הוא בעשיית המצוה השייך לחג פלוני בפסח אכילת מצה ודומיהן והב' הוא איסור עשיית מלאכה ובחג השבועות אינו כן, רק מצוה אחת, דהיינו שאנו נעצרינן מעשיית המלאכה ועל זה נקרא בשם עצרת".

והנה אדמו"ר הזקן הביא ב' פסוקים א. תספרו חמשים יום והקרבתם וגו' (ויקרא כג, טז). ב. וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש וגו' (שם כא) וההמשך של הפסוק הב' הוא "כל מלאכת עבודה לא תעשו"².

ועל פי זה אולי י"ל שמה שכתב אדה"ז "ביום חמשים לספירת העומר הוא חג השבועות" קשור עם פסוק הראשון שהביא "תספרו חמשים יום" ומה שכתב "הנקרא עצרת בלשון חכמים" קשור עם פסוק השני שהביא "מקרא קודש" כל מלאכת עבודה לא תעשו.



בטעם אכילת מאכלי חלב בחגה"ש

הרב יוסף יצחק יהושע העכט
מח"ס אתפשטותא דמשה על הרמב"ם

איתא ברמ"א או"ח סו"ס תצ"ד: "ונוהגין בכל מקום לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות ונ"ל הטעם שהוא כמו השני תבשילין שלוקחים בליל פסח זכר לפסח וזכר לחגיגה כן אוכלים מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר וצריכין להביא עמהם ב' לחם על השלחן שהוא במקום המזבח ויש בזה זכרון לב' הלחם שהיו מקריבין ביום הבכורים".

ולא הועתק בלבוש והובא בא"ר. ובשו"ע אדה"ז סט"ז (ממג"א): "הרבה טעמים נאמרו עליו".

(2) ועיין בגור ארי' (ויקרא כג, כ) בד"ה קדשהו בכסות נקי' וכו' שכתב "דלמעלה (פסוקים ז, כא, כד) לעולם כתיב איסור המלאכה אצל "מקרא קודש", ויש לפרש "מקרא קודש" לקדש אותו שלא לעשות בו מלאכה, ובזה הוא מקודש, ו"מלאכת עבודה לא תעשו" פירושו ד"מקרא קודש" שרוצה לומר בזה הוא קודש "כל מלאכת עבודה עבודה לא תעשו". עכ"ל.

[בכמה מהדורות דהשו"ע איתא: ונוהגין "בכ"מ", בראשי תיבות. ובמהדורות דהשו"ע עם משנה ברורה איתא: "בכמה מקומות". אבל במהדורות דהשו"ע הנפוצים איתא: "בכל מקום". וכ"ה בשו"ע מדפוסים הראשונים (קראקא ש"ל וש"מ). ובשו"ע אדה"ז סט"ז: נוהגין "בכל המקומות"].

והאדר"ת כ' על טעם זה בס' זכר למקדש' (ירושלים תשס"ד) עמ' סו: "היש ח"ך מתוק מזה" [ובפר"ח לשו"ע כ' על טעם הרמ"א: "כמה טעם חלוש הוא זה"].

(וראה שו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' קס שמבאר: "ומה שלא תקנו חז"ל גם בשבועות כמו שתקנו בליל פסח הוא משום דשתי הלחם לא היה נאכל אלא לכהנים ולפנים מן הקלעים ולא היה ניכר זה אף בזמן הבית בכל בתי ישראל לכן לא תקנו לעשות זכר שלא היה זה בבתים מעולם. אבל עכ"פ יש ללמוד משם דטוב לנהוג כן").

הנה מ"ש הרמ"א "וצריכין כו' ב' לחם על השלחן שהוא במקום המזבח ויש בזה זכרון לב' הלחם שהיו מקריבין כו'", נראה מפשטות דבריו שמקריבין שתה"ל על גבי המזבח, וצ"ב הא שתי הלחם נאכל לכהנים ואין מקריבין ע"ג המזבח. וכקושיא הידוע עד"ז בלשון הזהר ושל"ה לענין שתה"ל "דאתוקד על מדבחא", המובא באג"ק רבינו ח"א אגרת קסג.

ולהעיר שבא"ר סק"י העתיק הטעם שברמ"א בלשון זה: "שהוא כמו שני תבשילין שלוקחין בליל פסח וכו' זכרון לשתי לחם וכו'".

[וראה כלבו סי' נב (הובא בח"י סק"ט): "גם נהגו הנשים לעשות בשבועות לחם ארוך ולו ארבע ראשים, ונראה לומר כי נמצא המנהג זכר לשתי הלחם הקרב בעצרת". ע"כ. הנה כ' "הקרב" בעצרת. ואולי כ"כ ע"פ לשון הכתוב "קרבן ראשית תקריבו אותם לה", אף שממשיך בכתוב "ואל המזבח לא יעלו לריח ניחח" (ויקרא ב, יב). אבל בא"ר שם הובא דברי הכלבו בלי תיבת "הקרב"].

ולכאוף אפ"ל ברמ"א ע"ד מה שכ' רבינו ליישב קושיא הנ"ל, שלשון הזהר הוא ממש ע"ד מ"ש במנחות דשתה"ל "יש מהם לאשים", ואף ששתה"ל עצמן אין קריבין ע"ג המזבח, הרי חלבי כבשי עצרת הבאים

עמהן ובגינם כגוף שתה"ל נחשבים, ולכן ג"כ דין שיריים על שתה"ל, ולכן כשנשרפין חלבי הכבשים, ה"ז כאלו נשרף משתה"ל ע"ג המזבח, ע"ש. ועד"ז מבואר בשו"ת יוסף אומץ (להחיד"א) סי' מג. ועי' ביסוד זה בס' הישר לר"ת (חלק התשובות) סי' נג אות ט וסי' נד אות ח. (ויל"ע ברמ"א לפי שאר הישובים בזה שהובאו באג"ק שם, ובאג"ק רבינו ח"ב אגרת קעב).

אבל לכאור' מה שאפשר לומר ולבאר בזה, אינו פשוט לפרש דברי הרמ"א שבשו"ע.

וליישב זה הי' אפ"ל דכוונת הרמ"א בטעם המנהג הוא, שמדובר כאן לא רק בזכרון לשתי הלחם אלא גם לכבשי עצרת, והיינו שאיכא כאן זכר לב' דברים; א. זכר לכבשי עצרת, וז"ש "כמו הב' תבשילין שלוקחים בליל פסח זכר לפסח וזכר לחגיגה כן אוכלים מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר". ובחרו בחלב ובשר דוקא נגד ב' כבשים (נוסף ע"ז שזה מחייב שצ"ל ב' לחמים) מפני שאר הטעמים שהובא על מאכלי חלב, ע"ד ב' התבשילין זכר לפסח וחגיגה שבחרו תבשיל מסויים (זרוע ביצה) דוקא מפני טעמים אחרים שבדבר. ב. זכר לשתי הלחם, וז"ש "וצריכין להביא עמהם שתי הלחם על השלחן שהוא במקום המזבח, ויש בזה זכרון לשתה"ל שהיו מקריבין ביוהב"כ". והרווחנו בזה שמיירי הרמ"א גם מכבשי עצרת שהקריבו ע"ג המזבח (אף שעצע"ק לשון הרמ"א במ"ש ענין המזבח בקשר ללחם).

אבל דא עקא, דכ"ז הוא דלא כהפרמ"ג שמפרש במג"א סק"ז שכוונתו לשלול פי' כזה ברמ"א, ועד"ז באג"מ הנ"ל, ע"ש. וכן במחה"ש, שברמ"א מבואר זכר רק לשתה"ל.

ולכן אולי י"ל שא"צ לכ"ז, וגם אם ברמ"א מתכוון רק לשתה"ל שאני נדו"ד שאינו אלא מנהג זכר לשתה"ל. וא"כ אפ"ל שכדי להמחיש יותר הענין דזכר למקדש כ' שמניח הלחם על השלחן שהוא במקום המזבח, ואף שהוא בניגוד להנעשה בשתה"ל במקדש, י"ל שאין חסרון בזה שעושין כן, והרחקה הוא כדי שלא לדמות לגמרי לשתה"ל במקדש ושינוי בדבר שאינו בשתה"ל, וע"ד מנהגים שונים בלקיחת הזרוע זכר לק"פ הרחקה שלא יהי' דמיון גמור. ועי'.

ועי' מג"א שם סק"ט (זכרון לב' הלחם): "וא"כ יהיו של חטים דוגמת שתי הלחם". ע"כ. אף שאינו דומה לגמרי לשתה"ל, שמרובעות הן ואורך כל חלה שבעה טפחים ורחבה ארבעה טפחים וגובהה ארבע אצבעות (רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ח ה"י), ועוד.

ולהעיר מס' ילקוט דוד' להאדר"ת (ירושלים תשס"ו) עמ' קמו-ח לענין מצות שתקנו זכר למקדש, שכ' ע"פ מנחות (סו, א) ופרש"י, שדי לנו במקצתו וא"צ לשומרו כולו כמו שהי' מקודם כיון שהוא רק לזכרון בעלמא, ומסתפק אם כ"ה בכל מצוה שתקנו זכר למקדש או רק לענין ספה"ע, ע"ש.

[וצ"ע באור שמח על הרמב"ם הל' ברכות פ"ג ה"ב שכ' לענין ברכת הקמח: "ויתכן לאמר דבקמח אית ליה עלויא, שכן יעשה לחם, שחשוב טפי, דלחם קרב ג"כ על מזבח, כמו שתי הלחם, וקדוש בהיכל, כמו לחם הפנים, וצד מזבח נותן חשיבות אצל ברכה, כדאמר לעיל ריש פירקא (לה), (א)].



האם עריכים לעמוד בעת קריאת התורה [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם (עמ' 59) מביא הרב ל.י.ר. שי' מפרמ"ג או"ח סי' קנ שמותר לשבת בין הבימה וההיכל כאשר פני היושבים הם אל ההיכל ואחוריהם אל הבימה שקורין אלמימרא לפי שהבימה היא רשות אחרת.

וכ' הנ"ל: "ויוצא מזה, שבנדון ששולחן הקריאה אין לו גובה י' טפחים אסור לשבת עם אחוריו לספר תורה". עכ"ל.

הנה ראה אגרת קודש כ"ק אדמו"ר מהר"ש הנדפס בקובץ אור ישראל (תשרי תשס"א. מאנסי נ.י.) עמ' יב-יג, וזלה"ק (השייך לכאן): "אם מותר לישוב על כסא שיהי' אחוריו לארגו שהוא בלא דלתות (שקורין פאליצע) שעומדים שם ספרים. נ"ל פשוט דמותר, שלא מצינו שלא יחזיר אחוריו רק גבי ס"ת בש"ע יו"ד סי' רפב סעי' א'. ולא זכר שום א' מהפוסקים שיהי' הדין כן בספרים. גם י"ל שמה שיש בהכסא דופן מאחרי' לסמוך עלי' ה"ז הפסק ג"כ לענין לחלוק רשות". עכ"ל.

בהמשך ההערה כ' הנ"ל, שכמו שכ' אדמו"ר נ"ע (בהגהותיו לסידור) שמהני הפסק אנשים שעומדים לפני הבימה להתיר לשבת גם כשפניו אל המברך בתורה, כמו"כ מהני הפסק אנשים שיושבים פניהם אל ההיכל להתיר לאחרים לשבת אחוריהם להיכל. ע"כ. אבל לכאור' אין לדמותם, דמ"ש אדמו"ר נ"ע להתיר הוא מטעם שבכגון דא לא נראה שהמברך משתחוה לו ע"ש, משא"כ לענין אחוריו להיכל עדיין אפ"ל שלא מהני בזה, (אף שמסברא אפשר שמ"ש נכון הוא, היות דאי"ז בכלל אחוריו להיכל מפני שיש הפסק אנשים ביניהם).

ועפ"י אג"ק אדמו"ר מהר"ש הנ"ל, הנה אף שלא התירו לשבת בקביעות כשאחוריו להיכל גם היכא שהס"ת חלוק רשות בפ"ע, אבל היכא "שיש בהכסא דופן מאחרי" לסמוך עלי' ה"ז הפסק ג"כ לענין לחלוק רשות", אין כאן אחוריו להיכל.

ולכאור' נ"ל באג"ק הנ"ל שתלוי כמה גבוה דופן הכסא מאחרי' שלא יהא בכלל "אחוריו" להיכל ולס"ת.



עוגות ברכת במ"מ אפי' לבעל נפש [גליון]

הרב ישראל יוסף הכהן הענדל

שליח כ"ק אדמו"ר לאה"ק ורב קהילת חב"ד - מגדל העמק

בגליון תתקלו (עמ' 174) כתב הרב י.פ. שי' לברר דעת אדה"ז בסדר ברכות הנהנין אודות עוגות שברכתם במ"מ, וכיון שכנראה ישנם בענין זה דברים בלתי ברורים אצל אנ"ש, הנני לסכם בקצרה דעת אדה"ז בסדר ברכות הנהנין למעשה:

ישנם ג' סוגי לחמים שברכתן בורא מיני מזונות.

א. לחמניות, שעשויין בלילה רכה שא"א לגלגלה קודם וגם אינו נשפך כמים, ואחרי אפייתן הם דקין.

ב. טרוקנין, שבלילתן רכה מדאי ונשפך כמים ואפי' אם אחרי אפייתן הם עבים.

ושני סוגי לחמים אלו אפי' עשויין רק מקמח ומים ברכתן במ"מ עד שיעור קביעות סעודה.

ג. פת הבאה בכיסנין, שבלילתן עבה שמגלגלה בידים, ויש בזה ג' דעות,

(א) לחמים יבשים ופריכים ודקים שכוססין אותם, כגון קרקרים וביגלך.
(ב) רוב הנוזלים בעיסה הם מי פירות ומיעוטו מים, מה שנכלל במי פירות, הן מיץ פירות טבעי (לא מתרכז), שמן, ביצים וסוכר.

ג) שיש בהם מילוי ועשויין כמין כיס ובתנאי שהמילוי הוא מפירות, או מיני מתיקה, אבל לא דברים שבאים בתוך הסעודה ללפת בו את הפת או פרפרת, כגון דגים בשר וגבינה וירקות.

כל הפוסקים כולל אדה"ז בשו"ע פוסקים ככל הדעות, דהיינו שאם יש א' מהג' תנאים ברכתו מזוונת.

אבל אדה"ז בסידור בסדר ברכת הנהנין משנה את דעתו ומביא רק שני הפירושים האחרונים בפת הבאה בכיסנין.

ופוסק שלהלכה יש לסמוך על הדעה שאם יש רק רוב מי פירות ברכתו מזוונת אבל בעל נפש יחמיר לא לברך ע"ז מזוונת ורק לאכלו בתוך הסעודה. ולברך מזוונת רק כדעה השלישית שעשויין כמין כיס עם מילוי של פירות או מיני מתיקה או תבלינים. וכן אם יש רוב פירות ומיני מתיקה בעיסה נגד הקמח.

וכל זה כשאפוי בתנור ואז ברכתו מזוונת עד שיעור קביעות סעודה אבל אם זה מבושל במים או מטוגן בשמן עמוק שדינו כבישול, אפי' אם זה בלילה עבה ואפי' רק קמח ומים, ברכתו מזוונת ואין בזה קביעות סעודה אפי' אוכל הרבה, ואם בשלו ואח"כ אפהו יורד ע"ז תואר לחם ודינו כאפהו לבד.

ולסיכום: לדעת אדמוה"ז בסידור לבעל נפש -

א. כל מיני מציות וקרקרים וביגלך ללא תבלינים ואפי' שיש עליהם מלח או שומשום, א"א לברך עליהם מזוונת.

ב. כל מיני עוגות בחושות, שעשויין ב"מיקסר" (מערבל מזון) ברכתו מזוונת ואפי' אין בהם מי פירות, כי בלילתן רכה יותר מדאי. ונכללים בזה עוגות שיש ודבש וכו'.

ג. כל מיני עוגות שמרים ובורקסים ("קנישעס") שבלילתם עבה, אעפ"י שיש בהם רוב מי פירות נגד המים אבל הם בלי מילוי, או שהמילוי הוא מדברים שמלפתים בהם את הפת או באים בסעודה כפרפרת, כגון בשר ודגים וגבינה וירקות וכו', וכן פיצה אין לברך עליהם מזונות ורק אפשר לאכול אותם בתוך הסעודה.

ד. כל מיני עוגות שמרים שבלילתן, עבה עם מילוי של פירות ומיני מתיקה ברכתן מזונות אפי' אם העיסה הוא רק מקמח ומים.

ה. כל מיני עוגות ועוגיות שאין בהם מילוי אם יש רוב במיני מתיקה פירות נגד כל הקמח, וכן קרקרים עם הרבה תבלינים ברכתן מזונות.

ו. קרקרי "פתית" שבלילתן רכה והם דקים ברכתן מזונות ואפי' אין בהם מי פירות או מילוי.

ז. כל מיני אטריות, ספגטי, קניידלך, ביסלי, סופגניות, שמבוסלים במים או שמן עמוק ברכתן מזונות ואין בהם שיעור קביעות סעודה.



בענין מנהג חב"ד

להדלקת נרות שבת בנר של שעוה [גליון]

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

בגליון תתקלו (עמ' 169 ואילך) דן הרב ג.א. שי' בענין שאין מדליקין נר ש"ק בשמן זית, שכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו כותב שבבית כ"ק מו"ח אדמו"ר לא ראיתי אף פעם אחת שידליקו בשמן בנרות ש"ק ויו"ט, כ"א בנרות חלב, והיפוכו בנרות חנוכה.

וזאת למרות המבואר בש"ס ופוסקים ליזהר ולהדר בשמן זית וכן פוסק רבינו בשו"ע שלו סי' רסד סי"ב ש"מצוה מן המובחר להדר אחר שמן זית כמו לנר חנוכה וכו' ואם אין שמן זית מצוי מצוה יותר בשאר שמנים שאורן זך וצלול מבנרות של חלב ושל שעוה הכרוכים" וכו'.

ומביא מס' 'בית ארזים' שנותן טעם למנהגנו להדליק נש"ק בנרות הכרוכים כי נר של שבת מדליקין אותו כדי ליהנות מאורו ונרות שלנו

יפים מכל השמנים לצורך זה, אבל נרות חנוכה שאסור להשתמש לאורם אין מדליקין רק לשם מצוה וזכר הנס וכו'.

ובגליון הקודם (עמ' 79 ואילך) כותב חתני הרב י.י.ה. שי' שי"ל שא' הטעמים שנמנעו מהידור זה הוא מצד זהירות בשמירת שבת מכיון שבנר שמן העומד על השלחן יש לחוש למכבה ומבעיר כשהשלחן מתנענע.

והנה הטעם שכותב בס' 'בית ארזים' תמוה מאד, דהרי חז"ל ידעו טיבן של כל השמנים וכל הנרות איך הם מאירים, ושנר שבת מדליקין ליהנות מאורו, ואעפ"כ כתבו שנר שמן יותר טוב מכולם ומצוה מן המובחר להדליק בו. ומה נתחדש בימינו שנר כרוך נעשה יותר משובח מנר שמן?

וטעמו של הרב י.י.ה. שבגלל החשש של מכבה ומבעיר נמנעו מלהדליק בשמן ג"כ תמוה מטעם זה, דהרי חז"ל ידעו מחשש הזה ולכן הזהירו שלא להדליקו במקום שיכול להיכבות כמבואר בשו"ע סי' רעז, ואעפ"כ אמרו להדר להדליק בשמן והוא מצוה מן המובחר.

ועוד, אין לנו לחדש גזירות שלא גזרו חז"ל, וכמו שכ"ק אדמו"ר זי"ע אמר בנוגע לתשליך, ששאל היתכן שע"פ קבלת האריז"ל יש ללכת לתשליך ביום א' דר"ה אפי' כשחל בשבת, וכן כותב אדה"ז בסי' תקכג שהולכים לתשליך ביום א' דר"ה ואינו מחלק בין כשחל בחול או כשחל בשבת, ואעפ"כ מנהגנו שכשחל יום א' דר"ה בשבת הולכים ביום ב'. וסיפר שכ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע הי' הולך לתשליך תמיד ביום א' דר"ה אפי' כשחל בשבת, פעם א' הי' שם א' במצלמה ועשה צילום (או רצה לצלם) את האדמו"ר ומאז הפסיק אדמו"ר הרשב"ב ללכת לתשליך, וביאר כ"ק אדמו"ר שעד שראה שזוה גורם לחילול ש"ק בפועל לא הי' אפשר לנהוג אחרת מהקבלה ופסק השו"ע, אבל כשכבר ראה המכשול בפועל ממש, אז שינה מנהגו.

וכן בנידון דידן אין לנו לשנות ולנהוג אחרת מפסק השו"ע בגלל חשש שנחדש בעצמנו, ואם השלחן שאוכלים עליו אינו עומד חזק ומתנענע אז יש עצה להעמיד הנרות על שלחן נפרד העומד מן הצד בחדר האוכל ולא יתנענעו הנרות ולא יהי' חשש לכיבוי והבערה.

וטעם המנהג שמדליקין נרות שבת בנרות כרוכים ולא בשמן זית או בשמנים כיו"ב הוא - ובהקדים, דהנה בסי' רסג ס"א כתב אדה"ז: "יש

מכוונים לעשות ב' פתילות בנר זה אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור ובנרות של שְׁעוּה או של חלב וכיוצא בהן מדליקין ב' נרות ויכולין ג"כ להוסיף ולהדליק ג' או ד' . . ולכן אשה ששכחה פעם אחת להדליק נוהגין שמדלקת כל ימיה ג' ואם שכחה כמה פעמים מוספת בכל פעם כדי שיהיה לה היכר וזכרון שתהא זהירה . . ויש נוהגין להדליק לעולם ז' נרות ויש נוהגים להדליק עשרה....".

ובהתחשב עם המנהג שכשנולד בן או בת מוסיפים נר לכל א', ושהבנות מגיל שלש ומעלה מדליקות כל אחת נר לעצמה בהוספה על הנרות שהאם מדלקת, כך שמספר הנרות שמדליקין בערב ש"ק ויו"ט רבו מאד, וגם חייבים לדקדק שהנרות יהיו דולקות זמן רב בלילה ולאכול הסעודה לאור הנר כפסק השו"ע בסי' רסג ורעג, והכנת כמות גדולה של נרות כאלו דורשת זמן וטרח במתינות, וערב שבת הוא זמן בהול ובפרט בימים הקצרים, לכן, בדורות הקודמים שנרות היו ביוקר ולא היו מצוים כמו בזמן האחרון, היו מסתפקים בב' נרות שמן ע"פ הרוב (מלבד הנוהגין להדליק ז' או עשרה כנזכר בסי' רסג) ולא הי' דרוש לזה הכנה רבה.

אבל בזמן האחרון שהנרות מצויין ואינם ביוקר מדליקין ע"פ הרוב מספר גדול של נרות, ונרות שמן המציאות היא דאין הצבור יכולים לעמוד בו והשתדלות להדר בנירות שמן יגרום לאיחור ההדלקה ולחילול שבת ח"ו או לווייתור על מספר הנרות שרגילה להדליק, ולכן נתפשט המנהג להדליק נרות כרוכים של שְׁעוּה ופאראפיין, ולא בשמן זית או שמנים אחרים.

(לאחרונה מייצרים נרות שמן זית לחנוכה מוכנים להשתמשות מידיה, ואם יעשו נרות שמן כאלו גם לשבת, אולי יוחזר המנהג ליושנו כהלכתו להדליק נר שבת ויו"ט בשמן זית ג"כ).



טעם האיסור לרמוז לגוי בשבת [גליון]

הרב מנחם מענדל אלישביץ
שליח כ"ק אדמו"ר - כרמיאל, אה"ק

זה עתה ראיתי מה שהשיג עלי הרב י.ב. שי' בגליון תתקטז (עמ' 64 ואילך)¹. ויען שיש בדברים נפקותא להלכה אמרתי להשיב על דבריו אף שעבר זמן רב מאז שהודפסו הדברים. אך קודם יש להקדים היסודות של איסור רמיזה לנכרי בשבת:

א. בגמ' שבת (קכא, א) איתא: "א"ר אמי בדליקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד". ובכתובות (ע, א) תנן: "המדיר את אשתו מליהנות לו, עד ל' יום - יעמיד פרנס", ומקשינן בגמ' (שם, ב) "ופרנס לאו שליחותיה קא עביד? אמר רב הונא: באומר כל הזן אינו מפסיד. וכי אמר הכי לאו שליחותיה קעביד? והתנן: מי שהיה מושלך בבור, ואמר כל השומע קולו יכתוב גט לאשתו - הרי אלו יכתבו ויתנו! הכי השתא, התם קאמר יכתוב, הכא מי קאמר יזון? כל הזן קאמר. והא אמר ר' אמי: בדליקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד (דמתוך שאדם בהול על ממנו אי לא שרית ליה אתי לכבוויי. רש"י), בדליקה למעוטי מאי? לאו למעוטי כי האי גוונא (בכל איסורין שבתורה. רש"י), לא, למעוטי שאר איסורים דשבת (דחמירי ולא התירו בהן לומר העושה לי מלאכה זו אינו מפסיד כדי שישמעו עובדי כוכבים ויעשו אבל בנדירים לא גזור. רש"י)".

ובאור זרוע ח"ב הל' ערב שבת (סי' לו) הביא הא בדליקה התירו וכתב דהוא הדין לשאר הפסדות, וכוונת הגמ' למעוטי שאר איסורים דשבת "היינו מלאכה בעלמא כגון לבנות ביתו או לתפור בגדיו אבל להציל כל הצלות שוים להתיר ומותר לומר כל המציל ממוני מהפסד זה לא הפסיד". ובסי' פד כתב "וכשם שאמירה לעכו"ם בשבת שבות כך רמיזה לעכו"ם בשבת נמי שבות כדפרישית בהלכות ערב שבת גבי ההיא דאמר ר' אמי בדליקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד". והביא דבריו בפסקי רקאנטי סי' צט.

וברמ"א (הל' שבת סי' שז) הביא הדברים להלכה, וז"ל: "כל דבר שאסור לומר לאינו יהודי לעשותו בשבת, אסור לרמוז לו לעשותו; אבל

1 על מה שכתבתי בגליון תתקיד (עמ' 55 ואילך). וציין לשניהם בספר "אמירה לנכרי" להרה"ג ר' שד"ב לוי (סי' לא ס"ה, הערה 1097).

מותר לרמוז לו לעשות מלאכה אחר שבת (א"ז). וכן פסק רבינו הזקן (שם ס"ז) "כל דבר שאסור לומר לנכרי לעשותו בשבת אסור אפילו לרמוז לו לעשותו".

ועפ"ז כתבתי בגליון תקקיד דגם לדעת אדה"ז שאיסור אמירה לנכרי הוא משום דיש שליחות לנכרי לחומרא (סי' רמג ס"א), על כרחך דעיקר איסור רמיזה לעכו"ם (דאסור גם כשאין בו משום שליחות, כדמוכח בכתובות שם) אינו אלא כדי "שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבאו לעשות בעצמן" (עי' סי' רמג שם דאיסור אמירה לנכרי יש בו גם טעם זה, והוא מדברי הרמב"ם הל' שבת פ"ו ה"א), עי' בגליון הנ"ל בארוכה.

ב. אך הרב י.ב. השיג ע"ז וכתב שאף שדברי יתכנו לפי האו"ז, אמנם רבינו הזקן שיטה אחרת יש לו וס"ל שאמירת "כל המכבה לא יפסיד" אין דינו כרמז כלל, ואסור משום שהוא כשכירות. ומה שאסור לרמוז לנכרי הוא משום דרמז הוא כאמירה לענין שליחות בכל התורה כולה (וכמבואר בגיטין ע, ב ושו"ע יו"ד סי' רמא ס"ו לענין המבזה אביו), וא"כ ה"ה לענין אמירה לנכרי. וצ"ע כסניף "ועי' רקאנטי סי' צט שלמד איסור רמיזה בלי שום אסמכתא ומקור, מסברא פשוטה לבד".

ודבריו קשים להולמם: דמה שכתב שרמז כאמירה וציווי בכל התורה כולה, ובשניהם יש שליחות במידה שווה (והביא ראיה מגיטין) צע"ג שהרי יש רמזים שאין דינם כשליחות, והגט בטל (לדוגמא: האומר פטרוה, פרנסוה, עשו לה כנימוס, עשו לה כראוי לא אמר כלום (גיטין סה, ב) ועדיין היא אשת איש כשהיתה (רמב"ם הל' גירושין פ"ב ה"י, שם פ"י ה"א). ואילו בשבת אסור "לומר לנכרי שיקנח חוטמו כדי שיבין שיסיר הפחם שבראש הנר שהרי זה כמצווהו להסיר הפחם אלא שהוא ברמז" (שוע"ר סי' שז ס"ז).

ומה שהביא רא"י מהא ד"המבזה אביו או אמו אפילו בדברים ואפילו ברמיזה הרי זה ארור מפי הגבורה" - אינו ענין לכאן כלל, דשאני התם דלא הקפידה תורה אלא על הבזיון. ופשוט.

ומה שצירף מהרקאנטי "שלמד איסור רמיזה בלי שום אסמכתא ומקור, מסברא פשוטה לבד" - הרי הרקאנטי מצטט את דבריו כמעט מילה במילה מהמשך דברי האור זרוע שם בסי' פד, ופשוט דאזיל

בשיטתיה. והלום ראיתי שגם המהרי"ו סי' קצב הביא שאיסור רמיזה בשבת נלמדת מהא דדוקא בדליקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד.

ומחזורתא כמו שכתבתי בגליון תתקיד (עיי"ש בארוכה) שאיסור רמיזה הוא כדי שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבואו לעשות בעצמם. ולכן החמירו לאסור גם שיגור נכרי ע"י רמז (אף כשאין דינו כשליחות), דבין כך ובין כך נמצא שנכרי עשה מלאכה בשבת בשביל ישראל וע"פ הוראת הישראל, וזה יגרום זלזולא דשבתא (ואדרבה לזה מתאים הדוגמא של המבזה אביו כי המכוון הוא התוצאה).

והנה מה שדחקו לומר שאדה"ז חולק על האו"ז וחדש שאין ב"כל המכבה לא יפסיד" משום רמז לעשות מלאכה ושאיסור רמיזה אינו נלמד משם, הוא מלשון רבינו סי' שז סל"ג "אם באו מים שוטפים ומפסידים נכסיו או שנתרועעו חביות של יין והולך לאיבוד מותר לקרות נכרי לשם אע"פ שיודע שבודאי יתקן הנכרי מעצמו את ההפסד במלאכה גמורה רק שיזהר שלא לומר לו שום רמז צווי לתקן אבל מותר לומר לפניו כל המציל הפסד זה אינו מפסיד שכר טרחו שכמו שהתירו בדליקה לומר בפני נכרים כל המכבה אינו מפסיד כך התירו בכל הפסד".

ותמה הרב הנ"ל דדין זה הוא "לכאורה בסתירה גמורה למקור הדין שבאור זרוע, והוא דבר שלא יתכן, וצע"ג בזה" שהרי מכאן מובן שגם בשביל כיבוי שריפה אין אנו מתירים רמז ציווי, וכל המכבה אינו מפסיד אין בו אפילו רמז לעשות מלאכה, אלא סיפור דברים בעלמא, ואילו באו"ז מבואר שגם "כל המכבה אינו מפסיד" הוא סוג של רמז?

שהרי "דחוק ביותר לפרש בלשון אדה"ז שבשעת דליקה כל הרמזים אסורים חוץ (!) מ"כל המכבה אינו מפסיד", דאם שניהם רמזים - במאי שנא האי מהאי ומנלן חילוק כזה? וגם אם נאמר כן, הרי יצא בכל זאת שישנם שני סוגי רמזים, ולא כמשמעות פשוטה באור זרוע שם שאותו "רמז" שמתר בשביל כיבוי דליקה - הוא רמז האסור בשאר דוכתי, ולא הוא וכ"ש רמזים אחרים, ומנלן שרמז זה קל הוא משאר רמזים?", אלא ע"כ שלאדה"ז אין באמירת "כל המכבה אינו מפסיד" משום רמז אלא משום איסור שכירות משום דיש כאן הבטחת פיצוי לטרחת הגוי. והאיסור על רמיזה לגוי, אינו נלמד משם, אלא משום שאין שום חילוק לדינא בין רמז ציווי לצייוי עצמו, ובשניהם יש שליחות [לנכרי לחומר]

במידה שווה בכל התורה כולה. וס"ל לאדה"ז שדינו של ה'אור זרוע' שאסור לרמז לנכרי - דין אמת, אבל לא מטעמו. עכתו"ד.

ג. אך לפענ"ד אין משם ראייה כלל. וכוונת רבינו הזקן במש"כ בסי' שז סל"ג "רק שיזהר שלא לומר לו שום רמז ציוי לתקן אבל מותר לומר לפניו כל המציל הפסד זה אינו מפסיד שכר טרחו", יובן ע"פ מה שכתב שם בסעיף ז: "כל דבר שאסור לומר לנכרי לעשותו בשבת אסור אפילו לרמוז לו לעשותו והוא הדין שאסור לומר לו איזה ציוי לעשות דבר המותר בענין שיבין מתוך כך שיעשה מלאכה בשבת כגון לומר לנכרי שיקנח חוטמו כדי שיבין שיסיר הפחם שבראש הנר שהרי זה כמצווהו להסיר הפחם אלא שהוא ברמז".

הרי דיש בסעיף ז שתי סוגים ברמז; א. רמז סתם. ב. ציווי שהוא ברמז (והוא הנקרא בהמשך דברי אדה"ז "רמז ציוי"):

הסוג הראשון "אסור אפילו לרמוז לו לעשותו" נלמד מדברי הרמ"א והאו"ז ע"פ הגמ' (שבת וכתובות) שהבאנו בראשית הדברים, שדוקא בדליקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד, וסוג השני "והוא הדין שאסור לומר לו איזה ציוי כו" הוא מדברי המג"א ס"ק לא המבוסס על דברי הרקאנטי סי' צט (שהם דברי האו"ז בסי' פד²). וכוונת רבינו בסל"ג הוא שרמז מסוג השני חמור מן הראשון, ואף שהתירו כל המכבה אינו מפסיד בדליקה לא התירו "רמז ציווי" (היינו ציווי שהוא ברמז כגון "הבא מים!" והגוי מביין שכוונתו לכבות).

והמקור לזה בפשטות הוא מהגמ' שבת בעצמה שהתירו לומר "כל המכבה אינו מפסיד", דשמע מינה תרתי א. שרק בדליקה התירו כן, ובשאר מקרים אסור לרמז לנכרי. ב. שאפילו בדליקה התירו בנוסח הנ"ל

(2) ושם "והא דקיי"ל כו' יהושע בן קרחה דאמר מותר לאדם לומר לחבירו נראה שתעמוד עמי לערב ופירש"י וצ"ל עכשיו נראה אם תעמוד עמי לערב אם תבוא אלי לכשתחשך ושניהם יודעים שעל מנת לשוכרו בפעולתו הוא מזהירו וכיון דלא מפרש בהדיא שרי עכ"ל התם הוא רמיזה לצורך מוצאי שבת אבל רמיזה לעכו"ם כדי לעשות בשבת ודאי אסור". הרי דגם כשאינו מזכיר את המלאכה האסורה במפורש כמו ב"כל המכבה אינו מפסיד" ג"כ אסור.

דוקא, ולא בלשון ציווי אפילו שהוא ברמזי (וכנ"ל). ופשיטא שאין בדברי אדה"ז שום סתירה לדברי האו"ז. וסרה כל הקושיא.

ד. עוד כתב הרב הנ"ל:

ויסודות חזקים לשיטה זו לעניות דעתי אפשר למצוא במהדורה בתרא לסי' רמג, שהביא את דברי התוס' שהובאו ברשב"א (חידושי שבת קכב, א): "ובתוספות התיירו בגוי המלקט עשבים ומאכיל לבהמתו של ישראל שאין ישראל חייב למונעו מדתנן נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה, ואפשר שהוא כן אלא שאין ראייתם מחוורת בעיני דדלמא התם משום דבדליקה התיירו". ובהמשך מוכיח אדה"ז שרוב הראשונים (רא"ש, ספר התרומה, מהר"ם, אך לא הר"ן) עומדים בשיטת תוס', וגם הרשב"א עצמו פסק שיטת התוס' בתשובה (הובא בב"י סי' דש).

ז.א. שלשיטת תוס' ודעימי', וכך סבירא לן להלכה, הא דאין צורך למחות בנכרי שבא מעצמו לכבות הדליקה - אינו משום איזה קולא שהקילו בעיני אמירה לנכרי בנוגע לדליקה (דלא הקילו בזה מאומה), אלא רק מדין כללי של נכרי שבא מעצמו (שלכן לומדים מזה כלל לכל המקרים).

ונשאלת השאלה: מניין א"כ ההיתר לא למחות בנכרי גם כשאמרו לפנינו "כל המכבה אינו מפסיד"? על כורחנו לומר שלשיטת כל הני רבוותא אין ב"כל המכבה" ג"כ שום רמז ציווי⁴, וחשיב כבא מעצמו. שאל"כ, מוכרחים נומר שבדליקה הקילו בעיני אמירה לנכרי קולא מיוחדת: התיירו לרמז לעשות מלאכה, וא"כ כ"ש שלא חייבו למחות בעושה מלאכה זו! ונפרכה כל ראייתם, אלא ע"כ שזה אינו.

(3) וראה שוע"ר סי' שלד סכ"ה שגם לדעת האומרים שמלאכה שאינה צריכה לגופה היא איסור מד"ס, והכיבוי הוא משאצ"ל ובמקום הפסד גדול יש להתיר שבות דשבות, מ"מ "כאן בדליקה שהדבר בהול ונחפו הוא מאד להציל ממונו ואין לבו עליו ואם נתיר לו כלום אף הוא לא יתן דבריו לשיעורים ויבא לכבות בעצמו". ויש לומר דמשום הכי אסור לצוות אפילו ברמז, אף אם אין ברמז משום שליחות, וכדיוק הלשון "ואם נתיר לו כלום". וזה שלא אסרו גם לומר כל המכבה, הוא דמשום דאז יש לחשוש להיפך וכמבואר ברש"י כתובות (ע, ב) ובמשנה ברורה (סי' שז ס"ק ט): "בדליקה התיירו לומר - בשבת, דמתוך שאדם בהול על ממונו אי לא שרית ליה אתי לכבוי".

(4) לא הבנתי, הלא זה שאין בכל המכבה משום רמז ציווי הוא מוסכם וברור. כל הדיון כאן הוא אם אפ"ל שנחשב לרמז שלא בלשון ציווי או שאין בו משום רמז כלל.

ולכן למד אדה"ז שדינו של ה'אור זרוע' - דין אמת, אבל לא מטעמו (כי האו"ז בוודאי ס"ל כרשב"א בקושיא וכו"ן, שבדליקה התירו קולא מיוחדת באמירה לנכרי דרך רמז, וגם לא חייבוהו למחות), אלא שכך הוא הדין בכל התורה כולה שרמז לציווי הוא לציווי עצמו. עכת"ד.

וגם ראייה זו אינה מובנת, דהלא אפשר להסביר כ"ז בפשטות: הדין שאין צריך למחות כשהנכרי עושה מעצמו נלמדת מהמשנה "נכרי שבא לכבות, אין אומרים לו כבה ואל תכבה - מפני שאין שביתתו עליהן". ובגמ' "אבל קטן שבא לכבות אין שומעין לו מפני ששביתתו עליהן. שמעת מינה קטן אוכל נבלות ב"ד מצווין עליה להפרישו. אמר ר' יוחנן בקטן העושה לדעת אביו. דכוותה גבי נכרי דקא עביד לדעתיה דישיראל מי שרי? נכרי לדעתיה דנפשיה עביד (ואפילו יודע שנוח לו לישראל - הוא להנאת עצמו מתכוין שיודע שלא יפסיד. רש"י)". ומסתימת לשון הגמ' משמע בבירור דזה שאין אומרים לגוי שבא לכבות "אל תכבה" אינו היתר מיוחד בדליקה אלא ה"ה בכל מלאכה, דזיל בתר טעמא. וכ"ה סברת התוס' ודעימי'.

והא ד"בדליקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד" הוא מימרא דר' אמי שנאמרה בנפרד. וא"כ שפיר אפשר לומר שלענין מחאה בעושה מעצמו אין הבדל בין דליקה ומלאכות אחרות, וכדמשמע מפשטות הסוגיא. ורק אמירת כל המכבה אינו מפסיד - שדינו כרמז - הוא דבר שהתירו דוקא בדליקה. ואף שההיתר לומר כל המכבה אינו מפסיד כולל בתוכו גם כן היתר שלא למחות בנכרי המכבה⁵, מ"מ דינו של התוס' מבוססת על סוגיא עצמאית בגמ' ולדעתם א"א לקשר בין הסוגיות.

ומה שכתב הרב הנ"ל שהאו"ז ודאי ס"ל כרשב"א בקושיא וכו"ן, היינו דדוקא בדליקה אין אומרים לו אל תכבה, זה אינו ברור לי, דבאו"ז ח"ב סי' לו אות א-ב מבואר דדוקא בעבד צריך למחות כשעושה מלאכה לצורך ישראל, אבל בגוי העושה מעצמו בשביל ישראל א"צ למחות. ומשמע דאין הבדל בזה בין דליקה לשאר מלאכות עיי"ש.

(5) ואולי אפשר לומר דנכרי העושה בהמשך לאמירת כל המכבה אינו מפסיד, עושה זאת עוד יותר אדעתא דנפשיה, דסמכה דעתו עוד יותר שלא יפסיד, וע"ד שכתב רבינו במהדו"ב (לענין אמירת מדוע לא עשית כו') "וא"כ אדרבה בטוח הנכרי יותר לקבל טובת הנאה" עיי"ש.

ה. מש"כ שלאדה"ז אין באמת שום חילוק בדינא בין רמז ציווי לציווי גמור, "והוא לא מחלק אותם כלל לשתי דרגות כהרבה פוסקים (פרמ"ג, משנ"ב, ועוד), שלכן סבירא להון להתיר רמז ציווי בערב שבת לעשות מלאכה בשבת, אבל לא את ציווי הגלוי [עי' או"ז שם שהסתפק אפילו בציווי גלוי מע"ש אם מותר], כי לשיטתם רמז ציווי הוא יותר קל מהציווי הגלוי. ואדה"ז התיר באמצע שבוע רק מה שאסור בשבת משום "ממצוא חפצך ודבר דבר", אבל לא רמז ציווי כמפורש בס"ח שם: "מותר לומר לנכרי אחר השבת מדוע לא עשית דבר פלוני בשבת שעברה אע"פ שמבין מתוך דבריו שרצונו שיעשנו בשבת הבאה אין בכך כלום כיון שאומר לו כן בחול ואין באמירתו זו שום (רמז) ציווי לעשותה בשבת הבאה אלא שהנכרי מבין כן מעצמו".

נ"ל דאדרבה, מהא שרבינו הזקן הכניס את המילה רמז בסוגריים, משמע דמספקא ליה אם אין באמירתו שום רמז ציווי, היינו שאין כאן אפילו רמז ולכן דוקא בלשון זה מותר, או שאין באמירתו שום ציווי, אלא רמז בלבד. וא"כ ה"ה לשאר רמזים שמותרים בע"ש, וכ"ה סברת המשנה ברורה סי' שז ס"ק י. ולהעיר מלשון רבינו במהדו"ב לסי' רמג "ולומר מדוע לא עשית כו' אינה חשובה אמירה בנכרי דעלמא".

וא"כ יש מכאן דיוק לסתור, דאם נאמר שרמז דינו כציווי וכשליחות מאי מספקא ליה? הרי הגוי עושה את המלאכה בשבת ויש שליחות לנכרי לחומרא. ומאי שנא מאמירה עצמה שאסורה גם מקודם השבת? (שוע"ר סי' רמג ס"א וש"נ).

ו. ומה שרצה לומר שאיסור אמירת "כל העושה אינו מפסיד" הוא משום שכירות, הנה מהלשון "למעוטי שאר איסורים דשבת" (כתובות ע, ב - הובא בריש דברינו עיי"ש) מבואר להדיא דאין באמירת "כל העושה לא יפסיד" משום שכירות, ולכן דוקא באיסורי שבת אסור לומר כן, וכמבואר ברש"י (שם) ד"לא התירו בהן לומר העושה לי מלאכה זו אינו מפסיד כדי שישמעו עובדי כוכבים", ובאור זרוע (שהובא בראשית דברינו) "כגון לבנות ביתו או לתפור בגדיו", ובשמ"ק (שם) הובא מרש"י מהדו"ק "דאסור לומר כל המדליק את האור או קוצר תבואתו אינו מפסיד", ובמאירי (שם) "כגון שיאמר כל הקוצר בתבואתי או בוצר את

כרמי אסור".⁶ ואם כדבריו שיש בלשון זה משום שכירות למה נאסר רק לענין מלאכה, דלכאוי' הוה לן לאסור גם בדברים שאין בהם מלאכה (וכמו שאסור לשכור מלמד בשבת - שוע"ר סי' שו סי"ג)?! ומוכח דהאיסור בזה הוא אך ורק משום שמרמז לנכרי לעשות מלאכה.

גם יש להעיר עמש"כ "דיש בזה [ב"כל המכבה]" לכאורה לפחות הבטחת פיצוי לטרחא, וגם הרי נכרי כן הולך ומתחיל במלאכת הכיבוי [עי' חו"מ סי' שלג], א"כ יתכן ויש כאן גם קניין כפשוטו, דאולי היה מקום לומר כן לדעת הפרישה וש"ך ביו"ד סי' רלה סק"ח שהאומר "כל הזן אינו מפסיד" חייב לשלם. אבל לדעת הר"ן (גדרים לו, ב), ריטב"א (כתובות ע, ב ע"ש והובא בשיטה מקובצת) מהרשד"ם (סי' לח), ט"ז (סק"ד) תומים (סק"ב שהעיקר כט"ז), מסקנת קצוה"ח (חו"מ סי' קכט, א), ופתחי תשובה (סק"ג בשם שער המלך) שאינו חייב לשלם ודאי שאין כאן קניין. ולפי המבואר בקטע הקודם ע"כ צ"ל שגם הש"ך ס"ל דאין האיסור משום זה.

וכבר נתבאר בגליון תתקיד שלומר שהאיסור הוא משום "ממצוא חפצך" בלבד (כמבואר בשו"ת שבט הלוי ח"ג סי' כב, ושור"ר שכבר כתב כן בזכרון יוסף סי' עז) אי אפשר דא"כ הול"ל להתיר בכל מקום מצוה, ולכן נראה שהאיסור הוא מטעם "שלא תהא שבת קלה בעיני העם".



6 ועי' במאירי שם בהמשך, "וכן מותר לומר באלו (במודר הנאה) כל הזן אינו מפסיד או כל הבונה אינו מפסיד ואף על פי שבמלאכת שבת נאסר חוץ מדליקה הוא מפני שאיפשר לו במוצאי שבת וכן שאני איסורי שבת דחמירי טפי וכן שבגדרים הלך אחר לשון בני אדם ואין לשון שליחות בכך". ועיין.

שונות

ביאור שני פסוקים הראשונים דמזמור ק"ז

הרב שמואל הלוי הבר

מח"ס אפריון דרבי שמעון, כל ישראל

פרק קו

א. הללוי' - עשרים וארבעה פעמים תיבת הללוי', וכולם בתהלים, וכבר הארכנו במ"א במחלוקת חכמים אם נכתבת בתיבה אחת או בשתי תיבות ובביאור הדברים ואין טעם לכפול הדברים.

והנה אף שתיבת הללוי' כתובה לראשונה בפרק קד אך חידוש בפרק זה שתחילתו הללוי' וסופו הללוי', וכבר איתא בגמרא ברכות (י, א): "כל פרשה שהיתה חביבה על דוד, פתח בה באשרי וסיים בה באשרי; פתח באשרי - דכתיב (תהלים א) אשרי האיש, וסיים באשרי - דכתיב (תהלים ב), אשרי כל חוסי בו" ומזה למדה הגמרא לומר דאשרי ולמה רגשו חדא פרקא הוי עי"ש.

ובתוס' שם כ': "וא"ת מאי כל הפרשיות והא לא אשכחן שום פרשה אחרת שמתחלת באשרי ומסיימת באשרי אלא היא. וי"ל דלאו דוקא פתח באשרי וסיים באשרי. אלא חתימה מעיין פתיחה כמו תהלה שפתח בתהלה וסיים בתהלה תהלת ה' ידבר פי (קמה) וכן הרבה פרשיות שמתחילות בהללוי' ומסיימות בהללוי'". והם פרקים קו, קיג, קלה, קמו-קנ.

הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו - ה"פ, ד' מהם בתהלים (קז, א. קיח, א. כט. קלו, א) וא' בדה"י (א טז, לד). וכל מקום שנאמר הודו לה' כי טוב מסיים כי לעולם חסדו.

ויש עוד ובהודת לה' כי טוב וגו' (עזרא ג, יא) והודות לה' כי טוב וגו' (דה"י ב ז, ג) ובהלל לה' כי טוב וגו' (שם ה, יג). ובירמיהו (לג, יא) הודו את ה' צבאות כי טוב ה' וגו' ובכלם מסיים כי לעולם חסדו.

ב. מי ימלל - ליחא, ויש "ומלין . . ימלל" - הלמ"ד בחירי"ק בדניאל (ז, כה), וענינם שוה לשון דבור. וכן באיוב (לג, ג) "ודעת שפתי ברור מללו". וכיו"ב.

גבורות (מלא) - וכן באיוב (מא, ד). דמלאים בנסחא דידן וכ"כ במסרה כאן ב' מלאים, ומנאם. ועיין לעיל (עא, טז. ז, י) עה"פ בגבורת ומ"ש שם.

במנחת שי מביא מהזהר פרשת יתרו (פג, א) "אמר ר' חייא גבורת ה' חסר כתיב דהא כולהון כלילא בדא", עי"ש - הובא להלן. וזה נוגד את נוסחא דידן ואת המסורת האומרת ב' מלאים.

ישמיע - וכן בישעיהו (מב, ב).

תהלתו - ח"פ, ד' מהם בתהלים וא' בישעיהו (מב, י).

כל תהלתו - ויש קול תהלתו (לעיל סו, ח).

ופירוש הכתוב בפש"מ מי יכול למלל ומי יכול להשמיע - רד"ק.

וכן איתא בפרקי דר' אליעזר (פרק ג) "ר' אליעזר בן הורקנוס פתח מי ימלל גבורות ה' מי ישמיע כל תהלתו, וכי יש לך אדם שיכול למלל כל גבורותיו של הקב"ה או להשמיע כל תהלתו, אף לא מלאכי השרת יכולין לספר אלא מקצת גבורותיו".

ובגמרא מגילה (יח, א) דרשינן מפסוק זה דאסור להוסיף בתפילה על מה שתיקנו אנשי כנה"ג. והכי איתא התם "וכי מאחר דמאה ועשרים זקנים, ומהם כמה נביאים, תקנו תפלה על הסדר, שמעון הפקולי מאי הסדיר? - שכחום וחזרו וסדרום.

מכאן ואילך אסור לספר בשבחו של הקדוש ברוך הוא, דאמר רבי אלעזר: מאי דכתיב (תהלים קו) מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו, למי נאה למלל גבורות ה' - למי שיכול להשמיע כל תהלתו.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: המספר בשבחו של הקדוש ברוך הוא יותר מדאי - נעקר מן העולם, שנאמר (איוב לז) היספר לו כי אדבר אם אמר איש כי יבלע.

דרש רבי יהודה איש כפר גבוריא, ואמרי לה איש כפר גבור חיל: מאי דכתיב (תהלים סה) לך דמי' תהלה - סמא דכולה משתוקא. כי אתא רב דימי אמר: אמרי במערבא: מלה - בסלע, משתוקא - בתריין".

וכן איתא בברכות (לג, ב) "ההוא דנחית קמיה דרבי חנינא, אמר: הא-
 ל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעוזו והיראוי החזק והאמיץ והודאי
 והנכבד. המתין לו עד דסיים, כי סיים אמר ליה: סיימתינהו לכולהו שבחי
 דמרך? למה לי כולי האי? אנן הני תלת דאמרינן - אי לאו דאמרינהו משה
 רבינו באוריייתא, ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה - לא הוינן
 יכולין למימר להו, ואת אמרת כולי האי ואזלת! משל, למלך בשר ודם
 שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי
 הוא לו".

וכעין זה איתא במדרש תנחומא פרשת שמות (סי' ב) "זש"ה כשמך
 אלקים כן תהלתך על קצוי ארץ צדק מלאה ימינך (תהלים מח) מלך בשר
 ודם מקלסין אותו שהוא גבור והוא חלש מקלסין אותו שהוא נאה והוא
 כעור מקלסין אותו רחמני והוא אכזרי, והקב"ה בכל מה שמקלסין אותו
 הוא יתר הא-ל הגדול הגבור והנורא.

אמר דוד מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו (שם קו), איוב אמר
 היסופר לו כי אדבר אם אמר איש כי יבלע (איוב לז) באו אנשי כנסת
 הגדולה ואמרו ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה" (נחמיה
 ט). ועיין כעין זה בירושלמי ברכות (פ"ט ה"א) ובמדרש תילים (פי"ט).

ובמסכת מכות (י, א) דרשו הכתוב באופן אחר והכי איתא התם "דרש
 רבי סימאי, מאי דכתיב: (קהלת ה, ט) אוהב כסף לא ישבע כסף ומי אוהב
 בהמון לא תבואה? אוהב כסף לא ישבע כסף - זה משה רבינו, שהיה יודע
 שאין שלש ערים שבעבר הירדן קולטות עד שלא נבחרו שלש בארץ כנען,
 ואמר: מצוה שבאה לידי אקיימנה; ומי אוהב בהמון לא תבואה - למי
 נאה ללמד בהמון? מי שכל תבואה שלו (שבקי במקרא, במשנה, ובהלכות
 ובאגדות - רש"י) היינו דא"ר אלעזר, מאי דכתיב: (תהלים קו) מי ימלל
 גבורות ה' ישמיע כל תהלתו? למי נאה (ללמד) [למלל] גבורות ה'? מי
 שיכול להשמיע כל תהלתו".

והכי איתא בהוריות (יג, ב) כשרצו להוריד את רשב"ג מגדולתו "אמר
 ליה ר"מ לרבי נתן: אנא חכם ואת אב"ד, נתקין מילתא כי לדידן. מאי
 נעביד ליה? נימא ליה: גלי עוקצים, דלית ליה, וכיון דלא גמר, נימא ליה:
 מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו, למי נאה למלל גבורות ה'? מי
 שיכול להשמיע כל תהלותיו, נעבריה, והוי אנא אב"ד ואת נשיא".

ויומתק יותר עפ"י מה שכ' בבאורי הזהר מהצ"צ פרשת ויחי (עמ' קעט) דתיבת מלל היא גם תרגום של דבור כמו וידבר תרגום ומללא וכיו"ב, אם כן אף בלה"ק מלל הוא דבור של הבנת הדבר היטב כמו התרגום שמפרש ומבאר הכתוב, וזהו שאמרו מי ימלל היינו מי יכול להיות ראש הישיבה לבאר לתלמידים וכו'.

יש תורה נפלאה מהבעש"ט על פסוק דידן (נדפס במאמרי אדה"ז - כתובים על פרק דידן) וז"ל "שמעתי מפי הבעש"ט ע"פ מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו, פירוש מי ימלל ישברם ויבטלם כמו מוללין מלילות, והכוונה שיבטל גבורות ה' פירוש דינין, ישמיע כל תהלתו היינו שיאמרו תהלים שכולו תהלות ה' ועי"ז יבטל וישבר הדינין הבאים עליו" ע"כ.

וכן כ' בעטרת צבי - ויחי, שקיבל מרבותיו, וכן בתשואות חן פרשת יגש ששמע מהרב משולם זוסמאן מאניפאלי, וכן באגרא דפרקא אות שמח. וכן בשו"ת מהרש"ם מבערוזאן ח"ב סי' רסד.

ונראה מדבריהם שפירשו דברי הבעש"ט לומר דווקא כל התהלים (ובלא הפסק) דהכי איתא בשו"ת מבערוזאן "סוף דבר כי בנ"ד צריכים לבקש רחמים שלא יענשו בחורבן הביהמ"ד ח"ו אבל אין בדינינו להטיל תענית בדור החלוש הזה לכן יסבבו בין כל אנשי הביהמ"ד וכל א' יתן פדיון נפשו ונפשות ביתו כפי שתשיג ידו ויחלקו לעניים וגם יתאספו כולם יחד ויאמרו כל תהלים בלא הפסק כלל וגם הפסוקים ויה"ר לא יאמרו בין ספר לספר אלא אחר גמר כל תהלים כי כן מקובל מרבינו הבעש"ט כמ"ש בס' עט"צ שלזה רמז מ"ש מי ימלל גבורות ד' ישמיע כל תהלתו והשם הטוב יכפר בעדם".

והנה כד דייקת שפיר בדברי אדה"ז יתכן ואין הכוונה דווקא אם אומר כל התהלים כי תיבת כל תהלתו מפרש שכולו תהלת ה', נראה הכוונה לומר שכל חלק ממנו אף שלא נראה בו התהלה - כמו בקשת דוד נגד שונאיו אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם (נה, כד) וכן כל פרק קט יהיו בניו יתומים וגו' וכיו"ב, דלכאורה אינם תהלות ה' - לזה מחדש שגם חלקים אלו היות והם חלק בספר תהלים הרי גם הם תהלות ה'.

ויתכן לפי זה פירוש כל תהלתו היינו אפילו חלק מתהלתו, וכפירוש האבודרהם עה"פ (עח, לח) ולא יעיר כל חמתו דהכוונה אפילו מקצת, וכיו"ב.

ולפירוש המהר"ש מבערוזאן יהיה כל תהלתו פירושו כל ממש. כפירוש המדרש תהלים עה"פ והוא רחום שם וכ"כ בפירוש הרוקח שם.

וכבר האריכו בזה בספרי הכללים בערך כל דיש כל משמעו הכל ויש כל משמעו כל שהוא היינו מקצת ואכמ"ל (עיין שדי חמד כרך ב עמ' רסא, יד מלאכי אות שג).

יש האומרים דזה מחלוקת תנאים דהכי איתא בסנהדרין (עח, א) "הכוהו עשרה בני אדם בעשרה מקלות ומת בין בכת אחת בין בזה אחר זה פטורין, ר' יהודה בן בתירא אומר בזה אחר זה האחרון חייב מפני שקירב את מיתתו, אמר ר' יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו ואיש כי יכה כל נפש אדם, רבנן סברי כל נפש עד דאיכא כל נפש, וריב"ב סבר כל נפש כל שהוא נפש".

בשדי חמד שם מביא קושית התוס' בבכורות (ג, א) מדוע בדם דכתיב כל דם לא תאכלו ס"ל דגם מקצת דם אסור ובנפש ס"ל כרבנן דדוקא כל נפש ממש, ומביא מהגאון בעל נחלת יהושע לחלק דדבר המתחלק כמו דם וכיו"ב שייך לומר דגם מקצת דם נכלל בכל דם, משא"כ נפש דאינה מתחלקת ולכן אמרינן כל נפש דדוקא.

ונראה לומר דעפי"ז מדויק דברי אדה"ז שמביא דברי הבעש"ט ישמיע כל תהלתו שיאמרו תהלים שכולו תהלות ה', כוונתו לומר שכל חלק שבו נקרא תהלות ה' וממילא שייך לומר כל גם על מקצת.

והנה ברור שיש ענין גדול לומר כל התהלים - מלבד שיש בכל פרק סגולה מיוחדת לענינים מסוימים וכאשר אינו יודע איזה פרקים הרי כאשר אומר כל התהלים במילא יהיו גם מזמורים הנ"ל, וזה טעם מנהגנו שהכלה תאמר כל התהלים ביום החופה כמבואר בספר המנהגים - אך לאלו שקשה להם לומר כל התהלים יתכן ובביאור הנ"ל בדברי אדה"ז ימצאו מרגוע דגם באמירת חלק מתהלים ישברו הגבורות והדינין הבאים עליו.

ונראה ברור דחלק ראשון מדברי הבעש"ט דימלל ענינה שבירת הגבורות מיוסד על דברי הזהר פרשת ויחי (רמט, א) ועיקר חידושו של הבעש"ט הוא בפירוש חלק השני של הכתוב.

דהכי איתא התם בזהר "פתח ואמר (תהלים קו) מי ימלל גבורות י"י ישמיע כל תהלתו האי קרא אוקמוה, אבל מהו ימלל ידבר מבעי ליה, ואי תימא דארחיה דקרא הכי הוא דהא קראי אינון הכי, לא, דכלהו לאחזאה מלה קא אתיין, אוף הכא לאחזאה מלה קא אתיא מי ימלל (גבורות ה') כדכתיב (דברים כג) וקטפת מלילות, גבורות ה' בגין דסגיאין אינון דהא כל גזרא דדינא מתמן קא אתיא ועל דא מאן איהו דיסלק ויעבר גזרה חדא מאינון גבוראן דעביד קודשא בריך הוא". וכן בזהר פרשת משפטים (ק, א).

ועיין בארוכה בביאורי הזהר להצ"צ על מאמר זה, ומבאר בפירושו תיבת ימלל ענינה צו ראיבט זיי בלשון אשכנז, היינו שממעך אותם בידיו כמו שממלל את השבולת כדי שיפלו הרע מן השבולת עי"ש.

וכן איתא בזהר פרשת יתרו (פג, א) "תאנא (תהלים קו) מי ימלל גבורת ה', מי ימלל, מי ידבר מבעי ליה אמר ר' חייא כמה דאת אמר (דברים כג) וקטפת מלילות בידך, גבורת ה' דסגיאין אינון ונפקין מגבורה חד, ותאנא חד גבורה עלאה עטרא דעטרין מתעטרא ונפקין מיניה חמשין תרעין, מנהון ימינא ומנהון שמאלא, וכל חד וחד גבורה אתקרי וכל חד וחד מתעטרא בקרדיטי גליפין נהורין וכלהו אקרון גבורת ה'.

אמר רבי חייא גבורת ה' חסר כתיב, דהא כלהון כלילין בדא, ישמיע כל תהלתו דא הוא שכונת זיו יקריה דקודשא בריך הוא דכתיב ותהלתו מלאה הארץ".

כבר הבאנו לעיל הערת המנחת שי על זהר זה כי בנוסחאות דידן וכן עפ"י המסרה - גבורות כתיב מלא.

והנה גם חלק השני של הבעש"ט יש לומר דמקורו בדברי הזהר ובהקדם דביהל אור מביא דברי הזהר הנ"ל ומפרש עפ"ז - מ"י ימלל, דדוקא בכח דרגת מ"י דהוא בחינת עתיקא קדישא - כמ"ש עה"פ מי יתן מציון ישועת ישראל וכן עה"פ מי יתן כאח וכו' - בכח דרגה זו למלל ולשבור גבורת ה'.

והצדיקים מגיעים לדרגה זו כמארז"ל (מועד קטן טז, ב) עה"פ (ש"ב כג, ג) אמר אלקי ישראל לי דבר צור ישראל מושל באדם צדיק מושל ביראת אלקים.

"מאי קאמר? אמר רבי אבהו, הכי קאמר: אמר אלקי ישראל: לי דבר צור ישראל, אני מושל באדם, מי מושל בי - צדיק. שאני גוזר גזרה ומבטלה".

כי הצדיקים לבם ברשותם וזהו מושל ביראת אלקים וזהו ע"ד (אבות פ"ד מ"א) איזהו גבור הכובש את יצרו שנאמר טוב אך אפים מגבור, ועי"ז ממשיך מלמעלה מבחינת אריך אנפין ולכן אר"ך אפי"ם בגי' קרב"ן, ונקרא טוב אך אפים מגבור שממתיק הגבורות דז"א.

וזהו מי ימלל גבורות ה', ופירוש ישמיע כל תהלתו ע"ד (ישעיהו מט, ט) למען שמי אריך אפי ותהלתי אחטם לך עיין במד"ר פרשת במדבר פ"ה, והיינו כי אחטם זהו כמו ריח הניחוח שעיי"ז הוא המתקת הדינין כנ"ל, ונקרא זה תהלתי אחטם לך וזהו ישמיע כל תהלתו. ע"כ עיי"ש.

ונראה דכוונת הצ"צ לדברי המדרש שם שכ' ד"א ותהלתי אחטם לך לפי שישראל נבראו לומר תהלתו של הקב"ה כמ"ד (ישעיה מג) עם זו יצרתי וגו' לכך כדי שיתהלל שמו בהם הקב"ה חותמה לטובה כמ"ד (שיר השירים ח) שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך והיא גרמה להם שלא נכרתו בגלות הוי לבלתי הכריתך".

ויש להביא סיוע לדברי הצ"צ דקאי על תהלות ישראל וספר תהלים, מהזהר פרשת משפטים (קכב, ב) "וכד דינין מתערין ונפקין מסטרייהו לא מתבסמן אלא בתנא דמדבחא וכדין כתיב (בראשית ח) וירח י"י את ריח הניחוח שאני חוטמא דעתיקא דלא אצטריך דחוטמא דעתיקא אך אפים בכלא אקרי וההוא נהירו דחכמתא סתימאה אקרי חוטמא דיליה, והיינו תהלה דכתיב תהלה לדוד וכתוב (ישעיה מח) ותהלתי אחטם לך ועל דא אתער דוד מלכא תהלה לדוד וגו'". הרי שגם הזהר מקשר זה לספר תהלים - תהלות דוד.

ועיין בביאורי הזהר להצ"צ על פרשת ויחי בארוכה בביאור מי ימלל גבורות ה'.

והנה כעין תורת הבעש"ט כ' בפירוש ארץ החיים על תהלים להרה"ג אברהם חיים כהן - מגזע הסמ"ע, (הרה"ג החיד"א מביא הרבה פעמים משמו) וז"ל "מי ימלל ידבר מיבעי' לי' אלא כמד"א (דברים כג, כו) וקטפת מלילות בידך, והנה התורה והשירות הם המשברים הגבורות זש"ה מי ימלל גבורות והתירוך ישמיע כל תהלתו". ומה שכ' והשירות לכאורה כוונתו לספר תהלים, ויתכן אולי ששמע תורה זו בשם הבעש"ט - אף שלא מביא משמו - כי ספרו נדפס לראשונה בשנת תק"י.



היום יום - כב אייר

הרב מיכאל אהרן זליגסון מגיד שיעור במתיבתא

ב'היום יום' כב אייר: "פעם אחת התוועדו חסידים הראשונים - בשנת תקמ"ד-ז - ותוכן שיחתם הי': דער רבי - רבינו הזקן - האט אויפגעטאן וואס מען איז ניט עלענט. אמאל, איז דער רבי - דער ר"מ און גאון - געווען עלענט, און די תלמידים זיינען געווען עלענט. דער דרך החסידות וואס דער רבי האט מייסד געווען איז דער גרויסער ג-טליכער אויפטו, וואס דער רבי איז ניט עלענט און חסידים זיינען ניט עלענט".

וצ"ל במה מתבטא המעלה מיוחדת "וואס דער רבי איז ניט עלענט און חסידים זיינען ניט עלענט" לגבי מה שהי' לפני התייסדות החסידות וכו'? ובפרט ע"פ מאחז"ל יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך וכו' וא"כ הנה בטח הי' הרב ביחסים מיוחדים, עם התלמיד שלו?

ויש לומר בהקדם עם מ"ש ב"היום יום" - כו שבט: "אהבה איז דער רוח החיים אין עבודת החסידות, דער חוט המקשר חסידים איינעם מיט דעם אנדערען, און דער חוט המקשר רבי מיט חסידים און חסידים מיט רבי'ן. עס איז הן בדרך אור ישר הן בדרך אור חוזר, האט קיינע מחיצות ניט, און עס איז העכער פון דער הגבלה פון מקום וזמן".

והיינו שזה מבטא שלילת ה'עלענטקייט', שהרי בכל מקום וזמן ["העכער פון דער הגבלה פון מקום וזמן"] ישנו חוט המקשר רבי וחסידים ובכל האופנים (- אור ישר ואוזר חוזר).

ויש לומר שזה נרמז גם בל' הש"ס "דעתאי עלייהו" (ב"ב ח, ב) והיינו שהדעת של הרב אף לאחר כמה שנים הנה רק בחשבו על תלמידיו פעל עליהם (וכמו שנת' בלקו"ש ח"ה עמ' 376).

ויובן זה ע"פ מה שנתבאר שהקשר של רבי וחסיד הוא (גם) בדרגת יחידה שבנפש, שהיא למעלה מהגבלות דזמן ומקום, וא"כ מובן שזהו קשר נפשי, שאינו נופל תחת השינויים דזמן ומקום.



גירסת אדה"ז והגר"א בהגש"פ

הרב איסר זלמן ווייסברג
טורונטו, קנדה

ב'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים' פיסקא ויעבידו גו' וימררו גו' (שמות א, יג-יד), כתב רבינו שהפסוק השני (פסוק יד) לא נמצא בשום הגדה, אבל "בספרי הנדפס עם פי' המלבי"ם נדפסה גם ההגדה ובה הפסוק וימררו, אבל איני יודע מי הוא המצווה לעשות זה".

ולא זכיתי להבין דבריו הק', דהרי המלבי"ם הוציא לאור פירושו בחייו (הפי' על תו"כ וספר ויקרא י"ל בשנת כת"ר, וזמן מה לאח"ז הו"ל הפי' על הספרי ובמדבר דברים, כמפורט בהקדמה להוצאת פרדס, ירושלים תשט"ז). ובפשטות הי' הוא המסדר לדפוס והוא המצוה להדפיסו. ועוד הרי בדברי המלבי"ם גופא בפירושו על הספרי מפורש שהוא גורס הפסוק השני בספרי, ובע"כ שנעשה ע"פ דעתו והסכמתו.

ובאמת שנוסח הספרי הנדפס בחומש המלבי"ם היא נוסח הגר"א שי"ל לראשונה בשנת תרכ"ו בוויילנא ע"י הר"ש לוריא. (לאחרונה נדפס נוסח הגר"א בספרי עם פי' עמק הנצי"ב עפ"י הצעת הגרי"ז מבריסק כמפורט בהקדמה שם).

וקצת פלא הדבר שכבר יצאו לאור כמה הגדות עם ליקוטי פירושים מהגר"א ולא ציינו שלפי הגר"א צריך לגרוס גם פסוק יד הנ"ל (אבל בהגדת הגר"א ותלמידיו שנערך ע"י הר"נ פפער - עם כי בהוצאת תשנ"ב לא שם לב לזה - תיקן את זה בהוצאת תשנ"ט והעיר שלפי גירסת הגר"א בספרי צריך לגרוס הפסוק השני). ושאלתי אצל נכדי הגרי"ז האם

אמנם נהגו בביתו להוסיף פסוק זה, ואמרו שאין אומרים. ואני תמה כיון שאין בזה שום שאלה של הפסק וכיו"ב למה לא יחזיקו בנוסח הגר"א?

ומוסיף רבינו שם: "ודברי האמרי שפר בפסקא זו צע"ג ולכאו' גם סותר דברי עצמו".

והנה הנצי"ב באמרי שפר פי' דכוונת בעל ההגדה לפרש דלא נימא דעבודה קשה האמור בפרשת ארמי עובד אבי היינו משום דמסרו עבודת נשים לאנשים, דמלאכה זו אינו קשה בעצם כ"א דקשה להם מחמת שלא הורגלו בה. ולכן הביא קרא "ויעבידו . . בפרך". והיינו דבעל ההגדה ס"ל כדעת רב שמואל בר נחמני בסוטה (יא, ב) דפרך ר"ל "בפריכה [בשברון גוף ומתנים וחזקה. רש"י]" - ולא כדעת ר"א שם דהיינו בפה רך - דהיינו מלאכה קשה בעצם.

ולא הבנתי מה קשה לו לרבינו בפירוש זה, דאם כי ודאי צ"ע דלפ"ז הרי פשוט דהי' לו לבעל ההגדה להביא הפסוק השני, כיון דלכו"ע פסוק זה ר"ל פריכת הגוף כמפורש בגמ' שם, מ"מ קושיא זו על אי הבאת הפסוק השני היא קושיא אחרת לגמרי, ולא בא הנצי"ב לתרץ קושיא זו, כ"א לפרש מה בא הלשון "בפרך" להוסיף על לשון "עבודה קשה", וקושיא זו שפיר תירצו כנ"ל, וגם מהו כוונת רבינו ש"סותר דברי עצמו"?

ושמעתי לפרש כוונת רבינו, דהנצי"ב בא להוכיח מדעת רשב"נ ד"בפרך" היינו "בפריכה" דלא תימא דהיינו מלאכת נשים לאנשים, דהיא אינה מלאכה קשה בעצם, משא"כ בפריכה היינו מלאכה קשה בעצם. וזה תימה שהרי רשב"נ עצמו הוא זה שלמד בגמ' שם מהמשך הפסוק "את כל עבודתם גו' בפרך" שהיו מחליפין מלאכת נשים לאנשים, ומסיימת הגמ' "ולמ"ד נמי התם בפה רך הכא ודאי בפריכה", והיינו שמהתיבה בפרך - בפריכה למדו שהיו מחליפין מלאכת אנשים ונשים, וזו היא הפריכה האמיתית.

ולענ"ד אינו מתקבל שזהו קושית רבינו, כי לגירסת רש"י הלימוד "שהיו מחליפין מלאכת אנשים לנשים" היא מתיבת "עבודה קשה" ולא מ"בפרך". ולהמהרש"א הדרשה נסמך על "עבודתם", לשון רבים. וגם להסוברים שהלימוד הוא מ"בפרך", הרי כבר טרחו בזה מאד מהו היסוד לפירוש זה, עי' ב'תורה תמימה', ובארוכה בתו"ש אות קמז. וא"כ ודאי יתכן דבעל ההגדה ס"ל כרשב"נ בחדא, ופליג עלי' בחדא. דהיינו שהוא

ס"ל ד' בפרך הראשון" היינו בפריכה ממש ולא ב"פה רך". וגם "בפרך" השני מפרשו בפריכת הגוף או באופן אחר, ולא "שהיו מחליפין מלאכת אנשים לנשים", דהרי שתי הדרשות אינם תלויות זב"ז כלל. וא"כ הלשון "צע"ג" של רבינו אינו הולם פירוש הנ"ל לענ"ד. וצ"ע א"כ מהו תמיהת רבינו על הנצי"ב.



אכיש – אחיו של גלית?

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בתהילים 'אהל יוסף יצחק' מופיע הקדמה לפני כו"כ פרקים. לכאורה אחראי לו נכד השל"ה, שהדפיס זאת (לראשונה?) בסידור השל"ה בשעתו. אמנם לע"ע לא מצאתי שהרבי הזכיר הקדמות אלו בשיחותיו.

לפני פרק נו, נכתב שם: "זה המזמור אמר [דוד המלך ע"ה], כשהיה אצל אכיש אחיו של גלית...".

וצ"ע מהו המקור לכך שאכיש מלך גת היה אחיו של גלית, דבמס' סוטה (מב, ב) נמנו ד' בני הרפה (אחות רות), סף ומדון גלית וישבי, ולא נמנה אכיש בהם. ובמדרש שוחר טוב (לד, א) איתא, שאחיו של גלית היה שומר ראשו של המלך אכיש (ובהמשך כתוב: "כיוון שראו אותו - היה גיסו בא ברגליו", עיי"ש. ואולי הכוונה שהשומר היה גיסו של המלך, ולכן נקרא בהשאלה "אחיו של גלית", כלומר קרובו ומבקש נקמת דמו)*.



(* בכלל הלשון שם מבובל במקצת, שכותב "כשהיה אצל אכיש אחיו של גלית, ומבקשים אותו להרגו", ולא נתבאר מי הם המבקשים, דאם המדובר הוא אודות אכיש עצמו, הול"ל והיה מבקש בלשון יחיד. וע"כ יותר מסתבר לומר שמ"ש "והיה אצל אכיש אחיו של גלית", היינו כאילו כותב "והיו אחיו של גלית אצל אכיש ומבקשים להרגו", וכך גם מובן מ"ש ומבקשים להרגו, וליתא לקושייתו. (אמנם, אף שזהו האופן בו צריך לשנות הכי פחות, מ"מ קשה לומר ש"כשהיה" לא הולך על דוד עצמו. ולכן נ"ל באו"א קצת, דהיינו "כשהיה [דוד] אצל אכיש מלך גת, והיו אחיו של גלית (או בל' יחיד ע"פ השוח"ט, או ל' רבים ע"פ היל"ש), ומבקשים כו" וק"ל. המערכת.

בענין ביקור אדה"ז בברסלב בשנת תק"ע

הת' שרגא דוד המניק
תלמיד בישיבה

הנה בא לידי ספר 'פעולת הצדיק' (הוצאת "מתיבתא היכל הקודש", תשס"ד) שענינו להודיע לבני אדם "תולדות ימי חייו הקדושים של . . רבי נחמן מברסלב זי"ע, אשר ספר וכתב תלמידו . . רבי נתן מברסלב זי"ע, ואת אשר מקובל מזקני אנ"ש...", והנה נמצאו בו שמועות שאינן בדוקות אודות היחס בין אדה"ז להרר"נ מברסלב, ועל כן רצוני לברר מקחם של סיפורים אלו ובתוך הדברים להעיר במקצת אודות נסיעת אדה"ז בשנת תק"ע¹.

הנה בס' 'חיי מוהר"ן'² (ח"א סי' מח עמ' 24) כתב בזה"ל: "התורה "חיים נצחיים" שבסימן עב בליקוטי תנינא, נאמרה בעת שבא אצלו על ש"ק פרשת יתרו צדיק אחד מפורסם גדול והוא ז"ל לא אמר שום תורה בליל ש"ק ולא ביום ש"ק, וכשגמרנו סעודת שחרית של שבת . . היינו סבורים להסתלק מהשולחן כנהוג אחר ברהמ"ז, אבל הוא ז"ל [=הרר"נ] נשאר אז יושב על מקומו, וגם אנחנו כולנו נשארו אז יושבים לפניו, וגם הצדיק הנ"ל נשאר עדיין יושב לפניו, בתוך כך ענה ואמר כשרואין את עצמו עם הצדיק אפילו כשאין שומעין תורה, גם זה טוב מאד כי עי"ז מקבלין גדולה, והתחיל לומר תורה הנ"ל [דהיינו התורה שבסי' עב]...". ע"כ, עיי"ש.

והנה ב'חיי מוהר"ן' לא נתפרש מיהו אותו צדיק אחד, אך בס' 'שיח שרפי קודש' (סיפוריו של רלוי"צ בנדר)³ אות א'רפו כתב שהמסורת היא שאותו אורח הי' הרה"ק הרר"מ מטשערנאביל, אך י"א שזה הי' אדה"ז. אך הנה בס' "פעולת הצדיק" הנ"ל (עמ' תקפא, אות תתצב) נקט משום מה בפשיטות שמדובר באדה"ז, וכותב שסיפור זה אירע בש"פ יתרו תק"ע, ומקשרו לסיפור נוסף מאדה"ז משנת תק"ע שמקורו בס' 'אבנייה'

(1) מאמרו של הרב י' מונרשיין הסוקר נסיעה זו והסיפורים הקשורים בו וכו' נדפס ב"בטאון חב"ד" גליון 32 עמ' 20-12. על דבריו שם נעמוד בהמשך.
(2) ציון הסימנים והדפים שבפנים הם כפי דפוס ירושלים תשכ"ב.
(3) הס' אינו תח"י ומה שכתבתי בפנים הוא מזכרוני, ולכן יתכן שאינו מדוייק.

ברזל⁴ (סי' מט) שכותב שם בזה"ל: "פ"א הי' הרב צוק"ל [=אדה"ז] אצל רבינו צוק"ל [=הרר"ג] בעת שנסע למעזבוז, ואז הי' עליו המחלוקת של הרב ר' ברוך צוק"ל, ואז אמר רבינו צוק"ל לאנשים שלו על הרב תנו כבוד לשר האלף, ושאל רבינו צוק"ל את הרב האם אמת מה שאומרים עליכם שיש לכם שמונים אלף חסידים⁵, ויאמר אליו הרב, שיש לו חסידים מלמדים, וכ"א יש לו קופה של צדקה בשבילו, והנערים מאחר שנותנים צדקה בשבילו, מסתמא לא יהיו מתנגדים עליו. והרב התנצל א"ע אז לפני רבינו צוק"ל על הרר"ב צוק"ל, ויאמר אליו רבינו צוק"ל "פעטערבורג זענט איהר אובער גיקומען פעטער ברוך [דהיינו דודו הרר"ב] וועט איר ניט איבער קומען וכו'"⁶, ע"כ.

ואתא מחבר סי' 'פעולת הצדיק' הנ"ל וארכביה אתרי ריכשי, דהיינו שכתב שסיפור זה האחרון אירע בכ' שבט יום ה' לפרשת יתרו תק"ע, ואח"ז שבת אדה"ז אצלו, ובשבת זו אירע הסיפור שהובא לעיל מחיי מוהר"ן וכדברי הי"א. בנוסף גם טרח להוסיף על מ"ש ב'חיי מוהר"ן' הנ"ל, שבתורה שבסי' עב הנ"ל "מדבר משרי אלפים וכו' וכן ממנהיג אמיתי של ישראל וכו'". והטעם שהסיק בהחלטיות שמדובר באדה"ז, העולה בין השיטין, הוא כנראה משום שדרש (או משום שהי' מעוניין לדרוש) "שר האלף" לגזירה שווה.

אך דבריו אין להם יסוד, כי רשימת מאמרי דא"ח מאותה שנה נדפסו כבר מזמן, והמעייין בהם יוכח לדעת כי אדה"ז אמר הדרוש ד"ה ששים המה מלכות בש"פ יתרו בעיר ראהטשאב! גם באג"ק אדה"ז (ח"א סי' נח עמ' קלט) נמצא אגרת שכתב אדה"ז ביום א' כ"ג שבט, שהוא יום א' לפרשת תרומה - היום שלמחרת שבת זו, ובודאי לא הי' אפשר לשבות

(4) מהר" אברהם בן נחמן ישראל הלוי חזן. השתמשתי בתצלום מדפוס, ואיני יודע אם נכנסו איזה שינויים בדפוסים הנפוצים.

(5) ראה גם כרם חב"ד ח"ד עמ' 254 ובהמצוין שם בהערה 4. ולהעיר, שבבטאון חב"ד שם הערה 10 וגם בכרם חב"ד שם, כותב שסיפור זה התרחש בביקור הרר"ג בליאזנע בתקנ"ט, ולכאור' זהו היפך המפורש בסיפור המובא בפנים (ורק בתחילת הקטע סיפר מהביקור בתקנ"ט, אבל ממשיך ש"פ"א הי' הרב צוק"ל...), והוא הסיפור שלפנינו. ונזכר לעיל, אין הדפוסים החדשים תח"י לבדוק מה פשר שינוי זה.

(6) להעיר אשר בבית רבי (עמ' סו הע' ב) נמצא פתגם זו בשינוי לשון ("פעטערבורג האט איר שוין געפאטערט, פעטער ברוך האט איר נאך ניט געפאטערט").

(7) וראה גם אג"ק אדה"ז ח"ב סי' ט וסי' יו"ד.

בברסלב וברוגטשוב בבת אחת, ומכיון שב'חיי מוהר"ן' לא פירש זהותו של אותו צדיק, בודאי אין לסמוך אלא על המסורת שמצביע על הרה"ק הרר"מ מטשערנאביל. (ואין לתרץ, שכיון שבחיי מוהר"ן לא נכתב באיזה שנה אירע סיפור זה, יש לדחוק שבאמת אירע מעשה זה בשנה אחרת, כי להלן בסי' נט' סדר הזמנים של אמירת המאמרים הנודעים לנו' בעמ' 30 כתב בהדיא: "סי' עב חיים נצחיים ש"פ יתרו תק"ע"). זאת ועוד, דבבטאון חב"ד שם עמ' 4 (ובהערה 18) מביא שאדה"ז סירב ללון אפילו באותו לילה בביתו של הרר"נ, והעביר את הלילה בעגלת מסעו (וראה שם, שהרר"נ התבטא שבודאי חפץ אדה"ז לדבר מעניני עתיק ואריך עם בעל עגלתו). דעת לנכון איפוא הוא שאדה"ז לא שבת בברסלב כלל⁸.

ובענין רשימות מאמרי דא"ח של אותה שנה יש להעיר עוד, כי במאמר הנ"ל שבבטאון חב"ד ערך סקירה מנסיעת אדה"ז בתק"ע, ובקיצור הוא: שאדה"ז נסע מביתו אחר חג הסוכות (ומזכיר דעה שהנסיעה התחילה אחר החורף, אך כותב ש"קשה להולמו"⁹), אח"כ ביקר בברסלב, אז נסע

8 האמת ניתנה ליאמר, שב'פעולת הצדיק' (עמ' תקפא, הע' 5) מביא עוד "מקור" לדבריו, וז"ל: "שיחה זו מקורה בכתבי חב"ד: הרב "בעל התניא" וה"שו"ע" נסע להשתטח על מקום גניזתו של הבעש"ט בעיר מעזבוז. אך קדם נסיעתו אל עיר מעזבוז עבר בכמה ערים, כדי להתועד עם צדיקי הדור. ובתוך הערים היתה גם עיר ברסלב. והרה"ק מברסלב ז"ע קבלו בכבוד גדול, ושבת אצלו הרב, והשתעשעו עצמם כל השבת בדברי תורה וברזים נפלאים וכו'". ע"כ.

קטע זה, שכאילו נעתק מספר חב"די (שלכן שינה לשונו לכנות רבו "הרה"ק מברסלב ז"ע" ולא "רבינו" כרגיל בספרו), לא אדע מקורו, ותמה אני באיזה "שיחה" או "כתב חב"ד" מצא זה (ומה גם שיכונה בו אדה"ז בשם "הרב בעל התניא והשו"ע"), כי בבית רבי (שלשון הקטע דלעיל דומה קצת למטבע לשונו) כתב (בעמ' 10) רק ש: "...גם שמענו שהתראה עם הרב מבראסלוב נכד הבעש"ט נ"ע כשנסע בערי פולין ונסע להתראות עם הרר"ב נסע דרך עיר בראסלוב ויצא הרה"ק נגדו חוץ לעיר והביאו לביתו וכבוד גדול עשה לו". ע"כ. לא הזכיר הבית רבי מאום מענין ביקור ביום השבת. ועדיין צ"ב למקור הקטע הנ"ל.

9 מסתמא כוונתו כי אחד מהמטרות שמפניהם נסע אדה"ז מעיר לעיר וממדינה למדינה היתה להקלת חייהם של גולי גזירת הכפרים, ומתיישבי פלך חרסון; ומכיון שבהחדשים שלאחר החורף מוצאים אנו את אדה"ז רק במקומות מספר (ומה גם כי כשפגש את הרר"ב ממעזבוז בר"ח אדר כדלהלן, התלונן בפניו הרר"ב על אשר כבר ביקר במקומות אשר תחת מרותו), אנו למדים שעיקר הנסיעה היתה בחדשי החורף. אבל מרשימות מאמרי הדא"ח אין ראי' לכאן או לכאן.

לטולטשין לבקר הרר"ב כדי ליישר ההדורים ביניהם¹⁰, משם המשך למעזבזו והשתטח על קבר הבעש"ט.

ומשער שם שאח"כ נסע אדה"ז לעיר מוהילוב שע"נ דניסטר, משם פנה לברדיטשוב ושהה שם מלפני פורים עד אחר חג הפסח. בימים ההם אף ערך האסיפה המפורסמת מצדיקי הדור בנוגע גזירת הגולים, וכותב שם בהמשך שמהותו בברדיטשוב הגיעו לידנו המאמרים ד"ה ענין שמיני שבשמינית, ד"ה ונוגשייך צדקה, וד"ה ענין וסדר העבודה בעסק החסידות (גם כותב שם שבנוגע מה שכאמור יש ספק באם הביקור בטולטשין אירע באד"ר או באד"ש; שאם נניח שהביקור אירע באד"ר נצטרך לומר שהמאמר ד"ה ויקחו לי תרומה נאמר אף הוא בברדיטשוב). אחר שהותו בברדיטשוב פנה לכיוון ביתו (ובדרך גם נודע לו מהשריפה הידועה בביתו הקשורה עם הביקור אצל הרר"ב), ובמהלך נסיעתו אמר המאמר ד"ה ששים המה מלכות בעיר רוגוטשוב, והמאמר ד"ה את שבתותי תשמרו בעיר ביחוב. עד כאן תיאור המסע בקצרה.

והנה משזכינו להרשימה המפורטת ממאמרי תק"ע שנדפסה בכרם חב"ד⁴, אנו למדים שד"ה ששים המה מלכות נאמר בדרכו לברדיטשוב (בש"פ יתרו כאמור לעיל), ולא בדרכו חזרה ממנה; אודות המאמר ד"ה ויקחו לי תרומה מפורש בכמה כת"י שנאמר בברדיטשוב (ולפי"ז בטלה ההשערה ששהותו של אדה"ז בברדיטשוב היתה רק למשך - זמן אחד - שלפיה רצה לומר שאם נניח שמאמר ד"ה ויקחו לי נאמר בברדיטשוב, נצטרך לומר שהפגישה עם הרר"ב היתה בר"ח אד"ר (מכיון שאדה"ז הגיע לברדיטשוב רק לאחר הפגישה), כי מכיון שמצינו מאמרים שנאמרו אחר ש"פ תרומה בעיירות שונות, ממילא היתה הפגישה עם הרר"ב לכאורה יכולה גם היא להתקיים גם לאחר ש"פ תרומה, ועדיין צ"ע בכ"ז).

אנו לומדים גם על נסיעת אדה"ז לאחמ"כ למוהילוב כנ"ל ושהותו שם - ולא בברדיטשוב - עד אחר חג הפורים (דבר המוכח לכאורה מהא

10 בבית רבי (עמ' מב): "...בדרך נסיעתו התראה גם עם הרר"ב בטולטשין בר"ח אדר תק"ע. מתחלה קבל הרר"ב את רבינו באהבה וחיבה, אך לאח"כ התעורר שם מחלוקת ביניהם ורבינו הוכיחו על פניו". ועוד ממועד פגישה זו (שעדיין אינו ברור מכיון ששנת תק"ע היתה שנה מעוברת), ראה הנכתב בכמה העתקות של המכתב שנדפס בס"ס באג"ק אדה"ז מ"התוועדם יחד פא"פ ביחד בשנת תק"ע קודם פורים".

דאדה"ז אמר שם המאמר ד"ה וקבל היהודים, אם לא שנאמר שאמרו בפורים קטן באד"ר, כי בליל ש"פ פקודי אמר אדה"ז המאמר ד"ה ענין וסדר העבודה הנ"ל בברדיטשוב, וא"כ שני ברירות לפנינו, והם; או שנאמר שאדה"ז הי' בברדיטשוב על ש"פ תרומה ואח"כ עזב את ברדיטשוב ושהה במוהילוב בפורים קטן, וחזר לברדיטשוב לפני ש"פ פקודי ושהה שם עד אחר הפסח; או נאמר שאדה"ז הי' בברדיטשוב עד סמוך לפורים דאד"ש שבו שהה במוהילוב וחזר לברדיטשוב לקראת פסח. ולהעיר שלפי אופן השני קרוב יותר לומר שהביקור בטולטשין אירע באד"ר, שאם לא נאמר כן נצטרך לומר ששהה אדה"ז בברדיטשוב שלשה פעמים: לש"פ תרומה, אח"כ נסע לטולטשין וחזר לש"פ פקודי, אח"כ נסע מברדיטשוב ושהה במוהילוב למשך חג הפורים ואח"כ חזר עוד הפעם לברדיטשוב, וזהו כבר דחוק ביותר).

כ"ז כתבתי מבלי לעיין במרחק הערים זמ"ז, ויתכן כי ע"פ המידע הזה יתברר לנו בדיוק יותר מסלול הנסיעה של אדה"ז בנסיעתו בתק"ע.



“נוח לכעוס ונוח לרצות”

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בפרקי אבות פ"ה מ"א, יש חילוק בין גירסת רבינו הזקן (וסידור של"ה ועבודת ישראל, כפי שצויין בסידור אדמו"ר הזקן עם מראי מקומות וציונים להרלו"צ ראסקין) לגירסה הנפוצה במשניות:

בגירסא הנפוצה מי שנוח לכעוס ונוח לרצות יצא שכרו בהפסדו, היינו שהוא גרוע ממי שקשה לכעוס וקשה לרצות (וכך גם פירש הרע"ב והתפא"י, וכ"ה במשניות קהתי), אך לגירסת רבינו הזקן נוח לכעוס ונוח לרצות יצא הפסדו בשכרו, היינו שהוא עדיף על קשה לכעוס וקשה לרצות.

ולכאורה (מלבד מה שהעיר הרב ראסקין שם, שהסדר לגירסת המשניות מתאים למשנה הבאה, שזה שיצא שכרו בהפסדו קודם), יש לעיין בסברת המחלוקת:

דמצד תוכן הענין, יש מקום לפרש לכאן ולכאן, כמו שהרע"ב והתפארת ישראל (וקהתי) הסבירו את הטעם לפי הגירסא הנפוצה, ואילו בפירוש ר' מתתיהו היצהרי לפרקי אבות (שנדפס מכתב יד לאחרונה) [לא ראיתיו בפנים אך ראיתי שהעתיקו דבריו] מבואר הטעם לפי הגירסא שהעדיף רבינו הזקן.

והעירני ח"א, שע"ד הנגלה יש לומר דפליגי אי ריבוי הכמות מכריע האיכות, דמי שנוח לכעוס כועס הרבה פעמים אבל הכעס הוא מועט באיכות, וחילופו במי שקשה לכעוס וקשה לרצות. ולפי זה הרי לגירסת ודעת רבינו הזקן ריבוי הכמות אינו מכריע את האיכות.

אמנם מסתבר יותר לומר, שלדעת רבינו הזקן דוקא גירסא זו מבטאת את הענין דמילי דחסידותא. אלא שצ"ע בהסברת הדבר.



ניקוד "עם שאתך" [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם (עמ' 87) הבאתי מחדושי אגדות מהרש"א לשבועות (ל, א), ש"לשון עמית הוא כמו חבר כמו וכחש בעמיתו וכו' ואל אשת עמיתך וכו' והרבה כמוהו" ומזה הסקתי שהניקוד של הע' בתיבת "עם שאתך" הוא בפתח.

אך העירני ח"א שטעות היא בידי, והמהרש"א נחית שם רק לפרש תיבת "עמיתך" שבפסוק "את עמיתך", אבל עדיין צ"ע אם לדעתו יש לנקד הע' בפתח. וכן מה שהבאתי מש"ס שוטנשטיין שניקדו בפתח והביאו את המהרש"א, אינו מדוייק, כי אין המהרש"א ביאור על הניקוד.



הערות הרבי ל'פסקי הסידור' שנשמטו [גליון]

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בקובץ האחרון (עמ' 83) כותב הרב ב.א. שיחי' אודות כמה מההערות על פסקי רבנו הזקן בסידורו, "לכאורה ברור שהערות אלו (עכ"פ אלו שיש בהם תוכן וחידוש) הרבי בעצמו כתב אותם. נדמה לי שסגנון ותוכן

הערה הנ"ל (הערה 8) מוכיח שנכתב ע"י הרבי ולא ע"י הריל"ג, ומציין כמה דוגמאות, ותמה (ובצדק לדעתי) מדוע הושמטו מהמהדורה החדשה של שו"ע אדמוה"ז.

כנראה שעד שיתגלו הכת"י לא נדע מקורם הברור של הערות אלו, אבל ברור שהם הוגהו ע"י הרבי. ונמצא אצלי דף אורגינאלי ממה שהוכן לדפוס ל'פסקי רבנו הזקן בסידורו' שנכתבו כ'הוספות לשו"ע רבנו-או"ח חלק שני (הל' שבת). הכתב הוא כמדומני של הרה"ת רי"ל שיחי' גראנער, על הדף רשומים הגהות הרבי (בעיפרון), ומתוכו ברור מה נכתב ע"י הרבי ומה ע"י הכותב. אבל לכאורה לא הייתי מסיק מסקנות אפי' מדף זה, כי אפשר שזה עבר עוד הגהות ע"י הרבי, אולי דברים אחרים הוספו לפני ואחרי כתיבת הדף שבידי. והנני מצרפו לתועלת הלומדים ואולי יגלו גם אחרים ממה שבאמתחתם, ומיניה ומיניה וכו'.

א) על המילים "אומרים הודו בכל ערב שבת קודם מנחה" כותב הרבי: *1 הבעש"ט זלה"ה נבג"מ יסד לומר בכל ער"ש מזמור קז (מאור עינים ס"פ בשלח) קודם תפלת מנחה (עטרת צבי על זח"ב קסח, ב). הערה זו נדפסה (בשינויים קלים) בהערה מס' 1 בהערות על פסקי הסידור, מ"רשימת כ"ק אדמו"ר שליט"א, ובספר המנהגים עמ' 25, ובהוספת דברים מהשער הכולל, ועוד. הערה זו נמצאת בהגהות הרבי על השער הכולל שנדפס בסידור תורה אור - קה"ת תשמ"ז.

ב) בהערות לפסקי הסידור הערה 2 כותב: "אבל אם חל יו"ט או ערב יו"כ ושבת הוא יום ששי שהוא חול אומרים הודו במנחה (שער הכולל שם)", מילים אלו אינן להם הבנה, מה אפשר של "ושבת הוא יום ששי", ובוודאי חסרים כמה מילים, ואכן במקור בשער הכולל כותב "אבל אם חל יו"ט או יו"כ בשבת וערב יו"ט או ערב יו"כ ושבת הוא יום ששי שהוא חול אומרים הודו במנחה". לשון זה הועתק ע"י הכותב כהערה מס' 1 בדף הנ"ל, הרבי מחק בעיפרון את המילה "ושבת", כך שעכשיו מובנים דברי השער הכולל, כשערב יו"ט או ערב יו"כ הוא יום ששי שהוא חול אומרים הודו במנחה. וכך נעתק בספר המנהגים עמ' 25.

ג) בסיום הערה הנ"ל מראה הרבי בסימן חץ להוסיף "אבל אומרים פתח אליהו (היום יום ע' מו)". וכן הועתק בהערה מס' 2 שם, ובספר המנהגים שם.

230 מנחת שבת

* [האקרה לפני התורה] * תמימה צדק
 שבת ^{משה} קרה ויט, וכן ^{משה} אצל קבית צבית
 ויט - אלו מתעשר בטוה.

* הויסם השל-ספ' (המלא ל) ויט מתיר-א (432) (שם ע' 432)

3* קרה, מילי, הוצרך **התורה (מחוק)** קשרה וקרית סתם?
 סך סיום עם הממאר של סיפור-היום כדי לשג כאר ענין
 שדמה.

4 כזוה שרר התו"ן פ"כ ס"כ כב - נפס ז'תן-ע'...

וכן נראה כי כל שבת מוציאו יום טוב מן ימי (זאת הוא זמ ע' 37, א) א
במלך ביטע הת"ן שקל (ענין קשר התו"ן ת"ס ס"ט ע"כ) ...
כזוה, ויט שבת, הולך עם זכר שבת קליו יום ויום הכהן, לזו אלכל-ע
זו צ"ח נע"ז מתעשר א"ל לתורה פ"א פ"ל שבת ה"ל (ע' מ"ז) פ"ל
 (ל' 3) כ"כ סיפור קרני דבן, וקבילות פ' ופדאל מילוס נ"ע ע' השפ' *
 טכ: ל' כח' מ"ס ז' יוס פ"ה מ"ל: ואם הוון שבת ז"ס יוחר פסגן א"כ
 ב"כ ל' במתק דמ"ק. ומלו ל' קרני ע"ל. (ו"צ"ו צ"ח) שניקס י"כ
 ל' במתק צ"כ: ז"ל ת"ל מ"ו מ"ו י"ז - כ"כ כ"ס הווי"ן (ר"כ כע"ל). מ"י יע"כ
 * צ"ח שבת חתמ - ז"ל ת"ל מ"ו מ"ו י"ז - כ"כ כ"ס הווי"ן (ר"כ כע"ל). מ"י יע"כ
 * צ"ח שבת חתמ - ז"ל ת"ל מ"ו מ"ו י"ז - כ"כ כ"ס הווי"ן (ר"כ כע"ל). מ"י יע"כ

ד) הכותב העתיק בסוגרים מרובעות "בחרוז בואי בשלום: בשבת אומרים גם ברנה וביו"ט גם בשמחה". הרבי מחק את המילים "גם ברנה וב" וסימן להכניס המילה "יו"ט" (ממה שהיה כתוב "וביו"ט") אחרי המילה "בשבת", כך שהכתוב המתוקן הוא "בשבת יו"ט אומרים גם בשמחה". הרבי מתח קו תחת המילים "גם בשמחה". וכך נעתק בפסקי רבנו הזקן שבסידור עמ' 830 בשו"ע, והערה 7 שם הוא מהכותב.

ה) עמש"כ "בשבת קודם ברכו אומרים זה המזמור [כגוונא, רזא דשבת] והוא מזהר פרשת תרומה". כתב הרבי *3 קלה, א-ב. המנהג לאומרו הוזכר במטה אפרים סתקפ"ב ס"ב. סיום המאמר שבסידור - הוא בדילוג כמה ענינים שבזהר".

הערה זו היא חלק מהערה 8 שבהערות לפסקי הסידור, המשך ההערה שהועתקה ג"כ בספר המנהגים בשם רשימת כ"ק אדמו"ר שליט"א, אינו נמצא בדף שתח"י.

ו) בהמשך לאמירת כגוונא כתוב "חצי קדיש, ברכו", הכותב הוסיף בסוגריים מרובעות "בסיומו אומר הש"ץ", והרבי העביר קו עיפרון ע"ז, סימן מחיקה. ואכן כך נדפס שם.

ז) בהמשך להנ"ל הרבי הוסיף בכתי"ק: "ביחיד יאמר ג"כ סיום המאמר אחר בנהירו דאנפין.", הועתק בפסקי אדה"ז שם.

ח) בפסקי אדמור הזקן כותב: "מנהג העולם לומר קודם חצי קדיש בחול ברוך וכו'". הכותב שאל "אם להעתיק קטע זה עוה"פ - כי נדפס כבר בההוספות לח"א?" הרבי מחק המילה "אם", כך שהקריאה היא "להעתיק קטע זה עוה"פ", ושינה המילה "כ"י" ל-"ש", ומחק המילה "כבר" וכתב "ולציין", כך שיוצא "ולציין שנדפס בההוספות לח"א". והוסיף בכתי"ק "עם הערות". וכך הועתק בהערה מס' 12 שם.

ט) בהערות שבפסקי הסידור סוף הע' 6 (כל ההערה היא מהכותב) היה כתוב "ועייג"כ בקצות השלחן ח"ג סי' עז סעיף ב' ס"ק י"ג". הרבי העביר עם העיפרון על המילים "סעיף ב'", וכך נדפס.



לזכות
החתן התמים
הרב דוד ארי' לייב שיחי'
שור
והכלה מרת שיינא שרה שתחי'
אבראמאווין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום א' ח"י אייר ל"ג בעומר 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 שיחיו

לזכות
הילד שמואל שיחי'

לרגל 'פדיון הבן' בשעטומ"צ
ביום ו' ר"ח 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



נדפס ע"י הוריו
הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת רבקה עדינה שיחיו
קאטלארסקי

לזכות
החתן התמים
הרב **מנחם מענדל שיחי'**
קלמנסון
והכלה מרת **חנה שתחי'**
כצמאן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום רביעי כ"ח אייר 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 הורי הכלה
הרה"ת ר' **יוסף יצחק** וזוגתו מרת **תמרה**
כצמאן

לזכות
החתן התמים
הרב מנחם מענדל שיחי'
ווייטמאן
והכלה מרת פרומא איטה שתחי'
פרשן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שני כ"ו אייר 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' יוסף דוד וזוגתו מרת אלישבע שיחיו
ווייטמאן
הרה"ת ר' עמינדב מאיר וזוגתו מרת שרה שיחיו
פרשן

לזכות
החפץ בעילום שמו
ולזכות משפחתו שיחיו



שיתברכו בכל המצטרך להם
בהרבצת התורה
ובכל עניניהם בגו"ר
בברכה והצלחה רבה
מתוך אושר מנוחה ושמחה תמיד כה"י
ובברכת קבלת התורה בשמחה ובפנימיות