

ב"ה
ש"פ ראה
ה'תש"ע
גליון יח [אלף-ב]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

3..... זמנה של תחיית המתים בהגאולה ד"זכו אחישנה"

לקוטי שיחות

10..... תקנות השבים

14..... לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיוה"כ

18..... בטעם ד"לכסות על החוזרים בשביל עבירות שבידם"

הסידות

21..... המלמדים או הסמוכים על שולחן אביהם

23..... השפעת התורה על התפילה, וכן להיפך

24..... הקשר והשייכות של יום כ' מנ"א ופ' עקב לחודש התשובה

26..... בענין פסוק בשכמל"ו

26. מי כמוכה באלים הוי' גו', ות"י לית כוותך באילי מרומא הוי' כו'.

רמב"ם

27..... בדין שהתה עשר שנים ולא ילדה

הלכה ומנהג

29..... ענייני מופעות ואירועים

38..... בענין קטן העושה איסור בשביל גדול לשיטת אדה"ז

40..... חתימת 'ברוך רחמנא'

41..... הגיע לחינוך ברכה

41..... בגדרי שומר

45..... מזוזה בבית האסורים

- 53..... המתנה לקדושה וקדיש
 54..... הפטור מהסיבה ומיסב נקרא הדיוט
 61..... יסוד איסור מוקצה
 64..... בשיטת רש"י שאסור ללמוד קודם התפילה [גליון]
 65..... ביאור בציון מ"מ בשוע"ר [גליון]
 69..... שומע ברכה לצאת ידי חובה [גליון]

פשוטו של מקרא

- 73..... "ויצאו משה ואלעזר הכהן . . לקראתם"
 74..... "ויענך וירעבך ויאכלך את המן"

שונות

- 77..... בענין המשל אודות שבת חזון
 78..... טעות סופרים
 79..... הזכרת שם משה בספר דברים
 80..... פיענוח בשיחת י' שבט תשכ"ג
 81..... למה לא נאמר טוב בלוחות ראשונות
 84..... רבי יוחנן וריש לקיש
 87..... בית לבן ופופטיפר מזומן לברכה, בית אחאב אינו מזומן לברכה....



הקובץ הבא

**יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תבא - ח"י אלול
 הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ד אלול**

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

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

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

זמנה של תחיית המתים בהגאולה ד"זכו אחישנה"
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
 ר"מ בישיבה

מהו הטעם דתחה"מ הכללי הוא משך זמן אחר ימוה"מ

יש להסתפק בהא דמבואר דתחיית המתים-הכללי-יהי' משך זמן אחר ימות המשיח וכמ"ש באגרות קודש ח"ב (ע' עא): "תנן בית המקדש קודם לקבוץ גליות, קבוץ גליות קודם לתחיית המתים כו' תנן ארבעים שנה קודם הקבוץ גליות לתחה"מ (זהר ח"א קלט, א. וראה ג"כ שם קלד, א)", האם הטעם בזה הוא רק משום דבתחילת ימות המשיח עולם כמנהגו נוהג, במילא לא שייך עדיין תחיית המתים, ורק במשך הזמן כאשר יזכו לתקופה הב' שיתבטל מנהגו של עולם יוכל להיות תחיית המתים, וע"ד המבואר בלקו"ש חכ"ז (ע' 206) דעי"ז שבתקופה הראשונה, כיון שלא יהי' לבנ"י "נוגש ומבטל" ש"אינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן" ואדרבה יהיו "פנויין בתורה וחכמתה" עד שאפילו "עסק כל העולם" (כל האומות) יהי' "לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו'" שזהו שלימות המצב ד"זכו", ה"ז יביא בהכרח את התקופה השני' בימות המשיח גופא שבה יהי' ביטול מנהגו של עולם ההנהגה נסית כולל הענין היסודי-כלשון הרמב"ם- "תחיית המתים".

דלפי"ז יוצא דאם תהי' הגאולה באופן ד"זכו" ששם תהי' ההנהגה מיד בתחילת הגאולה בביטול מנהגו של עולם, (כדמסיים בהשיחה שם) במילא תהי' תחיית המתים ג"כ מיד, כיון שכל העיכוב לזה הוא רק כאשר עולם כמנהגו נוהג.

או דילמא יש גם טעם נוסף למה צריך תחיית המתים-הכללי- להיות משך זמן אחר ימות המשיח, וז"ל הזהר: שם (ח"א קלט, א): "אמר רב יוסף וכי ימות המשיח ותחיית המתים לאו חד הוא א"ל לא דתנן בית המקדש קודם לקבוץ גליות קבוץ גליות קודם לתחיית המתים ותחיית המתים הוא אחרון שבכלם, מנ"ל דכתיב (תהלים קמז) בונה ירושלם יי' נדחי ישראל יכנס הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם זו היא תחיית

המתים שהיא הרפואה לשבורי לב על מתייהם, בונה ירושלם תחלה ואחריו נדחי ישראל יכנס והרופא לשבורי לב אחרון על הכל", דמסתימת הלשון לכאורה משמע שבכל אופן בא תחיית המתים אח"כ.

ובהשיחה דלעיל כתב שב"זכו" יהי' ההנהגה מיד בביטול מנהגו של עולם, אבל לא הוזכר שם בהדיא אודות "תחיית המתים" שגם זה יהי' מיד עיי"ש.

ועיי' בשיחת קודש ש"פ בלק תשל"ג (סעי' ג', הנחה בלתי מוגה) שאמר שהקשו על הא שנת' (בשיחת י"ב תמוז) דע"י העבודה בתקופה הא' יזכו בני"ב במילא לתקופה הב' ולתחיית המתים, שהרי תחיית המתים הוא ע"י "טל של תחי" (חגיגה יב,ב) והרי ענין ה"טל" הוא שבא מלמעלה ואינו תלוי בעבודת האדם, וא"כ איך אפ"ל דתחיית המתים שבא ע"י הטל תלוי ב"זכו"? ותירץ דאע"פ שבא ע"י טל, מ"מ צריכים המקבלים להיות ראויים לזה לקבל ההשפעה, ולכן שפיר י"ל שזה תלוי בעבודת התחתונים.

אבל ממשיך להקשות מהא דמבואר בזהר (כנ"ל) דתחיית המתים יהי' ארבעים שנה אחרי קיבוץ גלויות, ואי נימא שזה תלוי בעבודת האדם ד"זכו", איך שייך לומר על זה קביעות זמן, דדילמא יהי' זה מקודם וכו'?

ומתריך-תירוך העיקרי- שאין הפירוש דמיד שיזכו לתקופה הב' מוכרח שיזכו מיד לתחיית המתים, אלא הפירוש הוא שתחיית המתים ודאי יהי' בתקופה הב' ולא בתקופה הא', דעפ"ז מובן הא שלא הזכיר הרמב"ם שם (בהל' מלכים) כלל הענין דתחיית המתים שהוא דבר נפלא ביותר, כיון שזה יהי' בתקופה הב', והרמב"ם איירי רק אודות תקופה הא'.

וממשיך לבאר שם דכיון שיש מעלה בעבודת בני"ב לפני תחיית המתים שאז יהי' כמצוות רצונך, משא"כ אחר תחיית המתים הרי מצוות בטלות, (כמבואר באגה"ק פכ"ו) לכן אפשר שתחיית המתים יהי' משך זמן אח"כ, אף שבני"ב כבר יהיו כבר במצב של "זכו"- בכדי שיוכלו בני"ב ליהנות

קיום המצוות באופן של "כמצות רצונך" עכתוה"ד עיי"ש עוד¹. (ולפי זה משמע דמצוות בטלות הוא רק אחר תחיית המתים אבל לא בתקופה הב' מצ"ע ויל"ע בטעם הדבר).

הרי יוצא מזה לכאורה שיש מקום לומר דאפילו אם יהי' הגאולה באופן ד"זכור" ויתבטל מנהגו של עולם מיד, אפשר שתחה"מ הכללי יהי' אח"כ.

בהזמן שיתבטל מנהגו של עולם האם תחה"מ הוא מיד

והנה בגליון העבר כתבתי לתרץ דברי הרמב"ם, דבהל' מלכים נקט בפשטות דתחיית המתים יהי' אח"כ בתקופה הב' שלכן לא הזכיר שם כלל אודות תחה"מ, ואילו בנוסח הקדיש שלו הזכיר הענין דתחיית המתים לפני בנין המקדש? די"ל דכיון בהל' מלכים כותב כפי שהגאולה תהי' באופן של "בעתה" כנ"ל, לכן אינו מזכיר אודות תחיית המתים שהיא בתקופה הב', אבל בנוסח הקדיש שהו"ע של תפלה ובקשה, י"ל שמתפללים שתהי' הגאולה באופן של "אחישנה" שתבטל מיד מנהגו של עולם ובמילא יהי' גם תחיית המתים מיד עיי"ש.

ויש להוסיף בזה גם משיחת ש"פ בשלח תשמ"א (סעי' לג) דאע"פ דאיתא בזהר שתחיית המתים יהי' ארבעים שנה אחר ביאת המשיח, מ"מ גם בזה יכול להיות "אחישנה", כמו דאמרינן "אחכה לו בכל יום שיבוא עיי"ש.

עוד יש להוסיף בזה ממתניתין דריש תענית, דפליגי רבי אליעזר ורבי יהושע, מאימתי מזכירין גבורות גשמים דרבי אליעזר אומר: מיום טוב הראשון של חג. רבי יהושע אומר: מיום טוב האחרון של חג. אמר לו רבי יהושע: הואיל ואין הגשמים אלא סימן קללה בחג, למה הוא מזכיר? - אמר לו רבי אליעזר: אף אני לא אמרתי לשאול, אלא להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם בעונתו, ובע"ב איתא בכרייתא דר"א הוסיף: "וכשם

¹ אלא שהדברים בה"הנחה" לכאורה אינם ברורים כ"כ, דבתחילה קאמר דאפשר שתחה"מ לא יהי' מיד בתקופה הב', ואח"כ אומר דמצד קיום המצוות באופן ד"מצות רצונך" אפשר שתקופה הא' תמשך וכו' עיי"ש.

² שיחות קודש תשמ"א ח"ב ע' 214.

שתחיית המתים מזכיר כל השנה כולה ואינה אלא בזמנה - כך מזכירים גבורות גשמים כל השנה ואינן אלא בזמנן. לפיכך, אם בא להזכיר כל השנה כולה - מזכיר.. שפיר קאמר ליה רבי אליעזר לרבי יהושע, - אמר לך רבי יהושע: בשלמא תחיית המתים מזכיר - דכולי יומא זמניה הוא, אלא גשמים כל אימת דאתיין זמנייהו היא? והתנן: יצא ניסן וירדו גשמים - סימן קללה הם וכו' ע"כ.

ובס' קרן אורה שם כתב: "ורבי אליעזר סב"ל דיש עת וקץ לגאולה ולתחיית", ולפי מה שנת' לעיל, יש מקום לבאר פלוגתתם, דר"א סב"ל דהא דמזכירים תחיית המתים הכוונה הוא כשהגאולה היא באופן של "בעתה", ולא דשל "אחישנה"³, ולכן שפיר הביא ראי' מזה לשיטתו בהזכרת גשמים, דמזכירין שבחו של מקום אפילו אם אינה בזמנה כמו בתחיית המתים שבא אחר משך זמן דוקא ומ"מ מזכירים אותו, אבל רבי יהושע סב"ל דמזכירים גם תחיית המתים בגאולה של "אחישנה", א"כ - לפי הנ"ל - יכול אז להיות תחה"מ בכל יום, ושוב ליכא הוכחה מזה להזכרת גשמים.

אמנם אי נימא כהצד, דגם ב"זכור" שמיד בתחילת הגאולה יתבטל מנהגו של עולם, אכתי לא יהי' תחה"מ, אין לתרץ כהנ"ל

שקו"ט בתירוץ האחרונים בדעת רבי יוחנן

והנה מפורסמת הקושיא מרבי יוחנן על רבי יוחנן, דבנדה סא, ב, סב"ל דמצוות בטלות לעת"ל ובסנהדרין צ, ב, קאמר רבי יוחנן: "מניין לתחיית המתים מן התורה - שנאמר (במדבר י"ח) ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן, וכי אהרן לעולם קיים? והלא לא נכנס לארץ ישראל, שנותנין לו תרומה. אלא, מלמד שעתיד לחיות, וישראל נותנין לו תרומה - מכאן לתחיית המתים מן התורה" הרי דגם לעת"ל יקיימו את המצוות? (הובא בקונטרס 'הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלים לעולם' סעי' ד וש"נ).

והרבה תירצו בזה, דגם ר' יוחנן דס"ל דמצוות בטלות, ה"ז רק לאחר תחיית המתים (כנ"ל באגה"ק ובכ"מ) וזהו רק לאחר התחי' הכללית,

³ ראה בימות המשיח בהלכה סי' יז הטעם בזה.

משא"כ בצדיקים הקמים מיד בתחילת הגאולה⁴ אז עדיין יתחייבו המצוות, וא"כ שפיר יתחייבו בנתינת תרומה וא"ש.

ויש להוסיף בזה גם מהך דיומא ה,ב, דאיתא: "כיצד הלבישן? [משה לאהרן ולבניו את הבגדים] - ומקשה - כיצד הלבישן? מאי דהוה הוה, אלא: כיצד מלבישן לעתיד לבוא? לעתיד לבא נמי - לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם וכו' פליגי בה בני רבי חייא ורבי יוחנן, חד אמר: אהרן ואחר כך בניו, וחד אמר: אהרן ובניו בבת אחת", וכתב ע"ז בגבורת ארי שם וז"ל: ונראה לי דבלאו הכי הוה מצי למימר דהא סבירא ליה לרבי יוחנן פרק ט' דנדה (דף סא,ב) מצות בטילות לעתיד לבוא פי' לאחר זמן תחיית המתים .. אלמא לריו"ח מצות בטילות לעתיד לבוא, ואם כן מאי נפקא מינה לעתיד לבוא כיון דאין מצות, פשיטא דאין קרבן ולא בגדי כהונה, ולענין מאי פליגי רבי יוחנן כאן על בני רב חייא דכיצד מלבישן לעתיד לבוא, כיון דלדידיה מצות בטילות לעתיד לבוא, לבישה זו דאהרן ובניו לא צריכא כלל, ואין נפקא מינה בלבישתן לעתיד לבוא, אלא דעדיפא מיניה פריך, לעתיד לבוא נמי לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם עכ"ל. וכוונתו דלפי מסקנת הגמ' שם, א"ש כיון דאיפלגי למיסבר קראי עיי"ש.

וגם בזה יש לתרץ כנ"ל דמשה ואהרן יקומו מיד דאז יתקיימו המצוות, והא דקאמר דמצוות בטלות לע"ל היינו לאחר תחי' הכללית.

אמנם י"ל דתירוץ זה תלוי לפי ספק הנ"ל, אם כשהנהגה היא בביטול מנהגו של עולם, בא מיד תחיית המתים או לא, דהנה רבי יוחנן חולק על שמואל, וסב"ל דמיד בתחילת הגאולה יהי' ביטול מנהגו של עולם, וכדאיתא בברכות לד,ב, ובכ"מ: "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא - עין לא ראתה אלהים זולתך. ופליגא דשמואל, דאמר שמואל: אין בין העולם

⁴ כמ"ש בשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תתלט וח"ג סי' תרמד. ובלקוטי שיחות ח"ב עמ' 518 ציין בזה לזהר ח"א קלט,א. וראה בחי' הריטב"א ר"ה טז,ב ותענית ל,ב שכ"כ שתהי' תחיית המתים בתחילה לצדיקי ישראל שחיכו לישועה. וראה גם רד"ק יחזקאל לז,א וישע' כו,יט. וכ"כ הערוך לנר סנהדרין צב,א ברש"י ד"ה לאחר, ובגדה סא,ב, ומביא שכ"כ בזהר עיי"ש. וראה יפה תואר ב"ר פכ"ו, ובס' העקרים מאמר ד' פ"ה, ובשד"ח כללים מערכת מ' כלל רי"ח.

הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד וכו', ובלקו"ש שם ע' 203 כתב דשיטת ריו"ח היא דגם בתחילת ימות המשיח יהי' ביטול מנהגו של עולם עיי"ש.

ולכן בשלמא אי נימא דגם כשיהי' ביטול מנהגו של עולם מיד, אכתי לא יהי' תחיית המתים הכללי, א"ש תירוצם כיון דגם לפי שיטת ריו"ח מצוות בטלות רק אח"כ בתחה"מ, ואהרן הרי יקום מיד בתחי' הראשונה, אבל אי נימא שאם יהי' ביטול מנהגו של עולם, מיד יהי' תחה"מ, נמצא דלפי שיטת ריו"ח הרי יהי' גם תחה"מ הכללי מיד, וא"כ ליכא לתרין כנ"ל, שהרי לשיטתו גם מצוות בטלות מיד.

ולכאורה יש מקום לפשוט ספק זה, מהא דבקונטרס 'הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלים לעולם' (סעי' ד' והלאה) תירין הרבי סתירה זו בביאורו הידוע, דגם לאחר שמצוות בטלות עדיין יתקיימו המצוות בדרך ממילא דרק הציווי יתבטל, א"כ שפיר תתקיים מצות תרומה בדרך ממילא עיי"ש בארוכה, ולא הזכיר כלל תירין הנ"ל שאהרן יקום מיד וכו', שהוא לכאורה תירין פשוט (אף שצויין לאותו השדי חמד שם בהערה 22)?

ולפי הנ"ל י"ל דזהו משום דסב"ל דלשיטת ריו"ח שיהי' מיד ביטול מנהגו של עולם, גם תחה"מ הכללי יהי' מיד ומצוות בטלות, ולכן אי אפשר לתרין כנ"ל, ומוכרח לתרין רק כנ"ל בהקונטרס.

יל"ע במאמר אדה"ז וב' תקופות בתחה"מ גופא

ובענין זה יש לעיין במ"ש בס' מאמרי אדה"ז תקס"ה (ח"א עמ' רפה - רפו) וז"ל: ידוע המחלוקת בגמ' דאיכא מ"ד מצות בטילות לעת"ל, ולא קיי"ל הכי, שהרי בפ"י אמר (יומא ה, ב) כיצד מלבישן לעת"ל ופריך לעתיד משה ואהרן יבואו וכו', אך האמת דהמצות לא יבטלו לעת"ל, אבל יהיו המצות באופן אחר כמבואר ביחזקאל איך שיהי' מצות הקרבנות לעת"ל שאין עכשיו מצותן כך, ועד"ז גם שארי המצות יהי' בהם שינויים רבים, והכלל הוא דעכשיו עיקר ענין המצות כולן הן בחי' בירורים כו' להעלות הטוב ולברר הרע כו', אבל לעת"ל דכתיב ואת רוח הטומאה אעביר כו', יהי' אז מעשה המצוה בדרך עליית הטוב למדריגה יותר גבוה כו' עכ"ל, וראה בתורה אור משפטים (עו, ג) שכ"כ.

ולכאורה בהוכחה זו מהגמ' דיומא, שפיר יש לתרץ משום שיהי' מקודם תחי' כללית אצל צדיקים וכו', ואז עדיין מצוות אינן בטלות, א"כ מהו הוכחת כ"ק אדה"ז מגמ' זו דלא קיימ"ל דמצוות בטלות, הלא אפשר לומר כיון דמשה ואהרן יעמדו מיד בתחילת הגאולה, ואז עדיין מצוות קיימות לכן שפיר קאמר דאהרן ומשה עמהם, ורק אח"כ אמרינן דמצוות בטלות? ועוד דאכתי תקשי מריו"ח אריו"ח, דבנדה סב"ל דבטלות לעת"ל, ומ"מ קאמר בסנהדרין שיתנו תרומה לאהרן הכהן ויל"ע.

עוד יש לעיין בענין זה, בהא דקאמר בלקוטי שיחות חט"ו כ' מר-חשון (עמ' 137 ואילך)⁵ דמבאר הגירסא דמאמר חז"ל (שבסוף מס' ברכות סד, א, ובסוף מו"ק כט, א) "צדיקים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב" דזה כולל גם מארי עובדין טבין ע"י עבודת המצוות, ועוה"ב קאי על עולם התחי', שאז לאחר ההפסק בג"ע - ששם לא שייך קיום המצוות - יהי' להם עוד זמן בקיום המצוות וע"ז אמרו דאין להם מנוחה, ואף דאמרו רז"ל (נדה סא, ב) "מצוות בטלות לעת"ל" ופירש אדה"ז (אגה"ק סכ"ו) דהיינו בתחה"מ? הביאור בזה דהזמן דעולם התחי' עצמה כולל ב' תקופות: תקופה הא', עלי' כאו"א אומר "ושם נעשה לפניך וכו' כמצוות רצונך" שיהי' אז קיום המצוות בתכלית השלימות ובמילא יהיו גם העליות שעיי"ז, ותקופה הב' שאז יהיו מצוות בטלות, ומביא ראי' לזה מהא דאמרו רז"ל דלעת"ל "משה ואהרן יהיו עמנו" (תוס' פסחים קיד, ב, ד"ה אחד, וראה יומא ה, ב) ויקריבו קרבנות - קיום המצוות, הרי מוכח דגם לאחר תחה"מ יהי' הענין דקיום המצוות עיי"ש.

ויל"ע דהרי נת' בכ"מ שזה יהי' בתחילת ימות המשיח דצדיקים קמים מיד וכו', ומה זה שייך לתקופה הא' של תחה"מ? ולא מסתבר לומר דלזה גופא נתכוון בהא דאין להם מנוחה להא שצדיקים יקומו מיד, שהרי כאו"א אומר ושם נעשה לפניך וכו', ועוד דבכלל מבארים דמצוות בטלות לעת"ל קאי על תקופה הב' כשיהי' תחיית המתים, משא"כ בתקופה הראשונה של ימות המשיח וכאן מחלק בתקופת תחה"מ עצמו.

ובס' 'בית אלקים' (פרק נ"ו) כתב בנוגע לתחיית המתים שהוא מוכרח להיות, כיון דבריאת העולם הי' תכליתו נתינת התורה, ולא הוכנו לקבלה

⁵ וראה גם לקוטי שיחות חלק י"ד ע' 179 בשינויים.

עד יציאת מצרים, וא"כ כל באי עולם בכ"ו דורות לפני זה למה לא יזכו לקיום התומ"צ, הצדיקים שבעשרה דורות שמאדם ועד נח כו' ואפילו האבות שקיימו התורה לא קיימוהו כ"א בארץ ישראל ובלתי מצווים ועושים, וכן בני יעקב שהם שבטי י-ה כו', וכן משה ואהרן וכל דור המדבר שלא נכנסו לארץ ולא יכלו לקיים המצוות התלויות בארץ, וכן כל אותם שמתו קודם שנבנית בית עולמים שבנה שלמה שלא זכו לקיים מצוות בנין בית הבחירה ומצוות התלויות בה, וכן כל אותם שנולדו ומתו בגלות בכל ואחר בית שני שהיו בחו"ל, כל אלו ראוי ומחוייב שיזכו לתחי' כדי שיוכלו לקיים כל המצוות הכתובים בתורה, כי התורה ניתנה לכל ישראל וכו' בשוה, לא שיהיו אלו חייבים בקצת המצוות ואלו ברובם ואלו בכולם, שהרי כתיב וזאת התורה אשר שם משה לבני כל ישראל וכתוב תורה צוה לנו משה מורשה קבלת יעקב שנראה שכל התורה ניתנה לכל ישראל בשוה, וזהו ראי' שיחיו ויקיימו כל המצוות עכתו"ד עיי"ש⁶, הרי דסב"ל בפשיטות שצריך להיות קיום כל המצוות לאחר תחה"מ בכל ישראל, גם סב"ל שיהי' באופן דמצווה ועושה.

ואולי י"ל דסב"ל להמבי"ט כשיטת הרשב"א והר"ן וכו" דהא דאמרינן מצוות בטלות לעת"ל הרי רק על הזמן שהוא מת, אבל לעת"ל לעולם אין מצוות בטלות.



לקוטי שיחות

תקנות השבים

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

בלקו"ש חלק לב מבאר שיטת הרמב"ם בסוף פרק א' מהל' גזלה ואבדה שכתב "ואף על פי כן אם לא היתה הגזילה קיימת ורצה הגולן

⁶ מצדיקים הקמים מיד ליכא הוכחה כיון שהם יקיימו כל המצוות בתקופה הא'.

⁷ ראה בס' 'ימות המשיח' בהלכה סי' סד - סה.

לעשות תשובה ובא מאליו והחזיר דמי הגזילה תקנת חכמים היא שאין מקבלין ממנו אלא עוזרין אותו ומוחלין לו כדי לקרב הדרך הישרה על השבים" שהוא המשך של תחילת ההלכה שכתב "כל הגוזל את חברו שוה פרוטה כאילו נוטל נשמת", ומבאר [אחרי אריכות הביאור למה הוה כנוטל נשמתו] שהא דלא מקבלים הדמים ממנו הוא תקנת השבים על ענין נטילת נשמתו, ולכן לא כתב הרמב"ם תקנה זו אצל תקנת השבים דתקנת מריש דשם התקנה הוא לתקן חסרון חברו דמכיון דלא יסתור בנינו לכן תקנו דעכ"פ יתן דמים, משא"כ התקנה דלא מקבלים מהגוזל [תקנת רבי דמס' ב"ק צד' ע"ב] הוא על מה שנטל נשמתו ולכן צריכים כמה תנאים כי דוקא בקיום תנאים אלו יש מקום לתקנה זו.

תנאי העיקרי הוא שאין הגזילה קיימת, אבל אם הגזילה קיימת אז פשיטא דצריך להשיב את הגזילה אשר גזל, דאם הגזילה קיימת הרי מתקן את הענין מעיקרו כשמחזיר הגזילה כי בזה שמחזיר גוף החפץ לבעליו כמו שהיה לפני הגזילה הוה כאילו "מחזיר את נשמתו" שנטל ממנו ע"י המעשה גזילה.

ובחצאי ריבוע מוסיף ורק כאשר בנה קורה בבירה שאז יש חשש שאם לא יוכל לשלם דמי' לא יעשה תשובה כלל, אז תקנו תקנה מיוחדת כי עדיף שעכ"פ ישלם דמי' לתקן הפסד הממון מאשר שלא יחזיר כלל.

משא"כ כאשר לא היתה גזילה קיימת הרי אי אפשר לבטל הא דנטל נשמתו [לכאורה הפי' דא"א לבטל מעיקרו כמו שלא נטל נשמתו כלל], אז יש מקום לתקנת השבים שלא יקבל הנגזל אפילו הדמים, ובלבד שיהי' תנאי השני כדלקמן.

ומבאר שמכיון שבא מאליו והחזיר דמי הגזילה ועושה כל מה שביכלתו לתקן הא דנטל בע"כ החפץ של הנגזל שעל ידי זה נטל נשמתו, מ"מ כלפי הגוזל הרי כאשר מודה בכל לבבו בבעלותו של חברו ומבטא חרטתו הרי עכ"פ מצידו יש תיקון למעשה נטילת נשמתו של חברו.

ולכן אז תקנו חכמים תקנת השבים שלא יקבלו ממנו אלא עוזרין אותו ומוחלין לו כדי לקרב הדרך הישרה על השבים כי אז עשה הכל בתקון העון האפשרי משא"כ אם לא בא מאליו אז לא תקנו שלא יקבלו ממנו כי לא עשה כל שביכלתו לתקן מעשה הגזילה שלו.

ונמצא לפי זה דלא הרי תקנת השבים דתקנת מריש כהרי תקנת השבים דלא מקבלים ממנו דמי הגזילה [תקנת רבי] כי תקנת השבים דתקנת מריש הוא קולא על השבים שעכ"פ יתן דמים, שאם יחמירו עליו ליתן הקורה לא יסתור בנינו ולא יחזיר כלל ונמצא דהתקנה הוא קולא למלא חסרון חבירו, משא"כ התקנה שלא יקבלו ממנו הדמים הוא אחרי שכבר עשה כל מה שביכלתו לתקן עונו הלכך תקנו שאין מקבלים דמים ממנו כדי לעזור לו לקרב דרך הישרה על השבים לשוב בלב שלם כדי שיתקן עונו, ונמצא דהתקנה הוא עזר לתקן עונו [דנטילת נשמת הנגזל] ולא רק קולא לגוזל על חסרון ממון חבירו. עכתודה"ק.

והנה מקור התקנה שלא יקבלו הדמים מהגזולן הוא במס' ב"ק (צד, ב) ושם איתא "והשתא דאמר רב נחמן בשאין גזילה קיימת" דתקנת רבי הוא דוקא בשאין הגזילה קיימת, ובדף צה, א מקשה הגמ' מתקנת מריש "וכל היכא דגזילה קיימת לא עבוד רבנן תקנתא והא תקנת מריש דגזילה קיימת היא" והגמ' מתרץ "כיון דאיכא פסידא דבירה שויה רבנן כדליתא" ופירש"י "מיהו דמי בעי לאהדורי הואיל וגזילה קיימת בבירה".

ומשמע לפי שיטת רש"י דהגמ' מקשה דכמו בתקנת מריש מתקנים תקנה לשבים אף בגזילה קיימת, כמו כן יתקנו תקנת רבי אף בגזילה קיימת, והיינו דהגם שהם שני תקנות שונות [ותקנת מריש הוא תקנה קדומה ביותר], מ"מ קס"ד דהמקשה דמר"נ משמע דאין מתקנים שום תקנה לטובת השבים אם זה חסרון עבור הנגזל היינו כשהגזילה עצמה קיימת, ולכן מקשה דהלא מצינו תקנת השבים אף כשהגזילה קיימת בתקנת מריש, א"כ ה"ה דתקנת רבי הוא בגזילה קיימת, וקשה אדר"נ, וע"ז משני הגמ' דאף תקנת השבים דתקנת מריש חשיב כשאין גזילה קיימת דמכיון דיש פסידא דבירה שויה רבנן כמאן דליתא ולעולם מתקנים תקנת השבים דוקא בשאין גזילה קיימת, ולכן זה ברור דאף אחרי תקנת רבי דא"צ להחזיר כלל, מ"מ דמי הקורה בעי שלומי כי סוף סוף הקורה קיימת בבירה, אבל בנוגע התקנה הקדומה דמשלם דמים ולא הקורה עצמה, לגבי תקנה זו חשיב הקורה כמאן דליתא ולכן משלם רק דמים.

ונמצא לפי שיטת רש"י מה דאיתא בגמרא דכמאן דליתא דמי קאי רק על התקנה הקדומה דתקנת מריש, אבל לגבי תקנת רבי חשיב הקורה גזילה קיימת ולכן צריך לשלם דמי אף אחרי תקנת רבי.

אמנם התורת חיים פליג ע"ז וס"ל דמשמע מהגמ' דהקורה כמאן דלית' דמי קאי על תקנת רבי ואחרי תקנת רבי אין צריך להחזיר אפילו הדמים, והא דתנן דרק הקורה א"צ להחזיר אמנם הדמים צריך להחזיר איירי קודם תקנת רבי כשהי' רק תקנת מריש.

ומשמע מהתו"ח דהגמרא מסיק דתקנת מריש הוא לא משום דחשיב אין גזילה קיימת ולכן שפיר שייך לתקן תקנה לטובת השבים אלא התקנה הוא משום פסידא דבירה לחוד, ותקנה זו הוא גם אם הגזילה קיימת, ותקנת רבי הוא דוקא באין גזילה קיימת, ולכן אינו משלם דמים אחרי תקנת רבי כי חשיב אין גזילה קיימת כלפי תקנת רבי [ולא כלפי תקנת מריש וכדלקמן].

והנה נחזי אנן לפי שיטת רש"י נמצא דבעצם הגמ' משהו ב' התקנות תקנת מריש ותקנת רבי, ולכן מקשה דכמו בתקנת מריש הוא בגזילה קיימת כמו כן יתקנו תקנת רבי בגזילה קיימת, והגמ' בתירוצה אינה חוזרת מהך הנחה [דב' התקנות שבים שוים ומתקנים דוקא בשאין גזילה קיימת] ורק מתרצת דמה חשיב אין גזילה קיימת שונה בתקנת מריש ותקנת רבי, דבתקנת מריש סו"ס הוא נותן דמים ולא הקורה אמרינן דחשיב מחמת פסידת הבירה כלא קיימת, ולכן שפיר יכולים לתקן תקנת השבים לא להחזיר הקורה עצמו, אמנם בתקנת רבי שהוא תקנה ע"ד תקנת מריש רק יותר בכמות לטובת השבים דאין צריך להחזיר דמים דאין מקבלים ממנו, לזה בעינן שיהא ממש אין קיימת, ומכיון דסו"ס היא קיימת [כשבנה הקורה בהבנין] דמים בעי לשלומי.

אמנם לדעת התו"ח י"ל [עכ"פ למסקנת הגמ', וצ"ב קצת מה הי' קס"ד דהמקשה] דאין הפי' בהגמ' דכל התקנות שבים שוים והם דוקא באין הגזילה קיימת דהרי תקנת שבים דתקנת מריש הוא אף בגזילה קיימת, רק דתי' הגמ' הוא דשני התקנות הם חלוקים בעצם יסודם, דבתקנת מריש הוא משום פסידא דבירה ואינו מעלה ומוריד אם הגזילה קיימת והיינו דאין התקנה נמדדת בהא אם הגזילה קיימת אם לא, רק דמכיון דיש פסידא דבירה ויתקשה לעשות תשובה להחזיר הקורה לכן מקילין עליו להחזיר רק הדמים, והיינו דמכיון דהתקנה הוא קולא לטובת הגזולין לכן ממילא איירי בגזילה קיימת דע"ז גופא התקנה דא"צ להשיב הגזילה עצמה אלא הדמים, אמנם תקנת רבי הרי כל התקנה הוא דוקא כשאין

הגזילה קיימת ובא להחזיר דמים דוקא אז אמרינן דא"צ להחזיר אפילו הדמים ואין מקבלים ממנו.

ולכאורה הביאור בשיטת התו"ח הוא כפי הביאור בלקו"ש בדעת הרמב"ם דבעצם חלוק הני תרי תקנות דתקנת רבי הוא רק משום שאין ביכולתו להשיב החפץ עצמו ואף מה שביכולתו להחזיר דהיינו דמים הרי הוא בא מאליו להחזיר, על כן עוזרין אותו ומוחלין לו לתקן עונו דנטילת נשמת הנגזל שישוּב בלב שלם, ותקנת מריש הוא תקנה על חסרון ממון חבירו.

ונמצא דמקור דברי הרמב"ם כפי ביאור רבינו הוא מזה גופא דהגמ' מסיק דהתקנה הוא בשאין גזילה קיימת דאין זה רק אוקימתא מתי מתקנים רק בביאור מהות וגדר התקנה כפי שהגמ' מסיק לפי ביאור התו"ח ודלא כרש"י וכנ"ל בארוכה.



לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיוה"כ*

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

בלקוטי שיחות חלק יט (ע' 80 ואילך) מבאר מ"ש במשנה (סוף תענית כו, ב): "אמר רשב"ג לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיום הכפורים, שבהן בנות ירושלים (וי"ג - בנות ישראל) יוצאות בכלי לבן שאולין . . וחולות בכרמים, ומה היו אומרות . . ." - ובברייתא שם (לא, א): "יפיפות שבהן מה היו אומרות תנו עיניכם ליופי כו' מיוחסות . . אומרות תנו עיניכם למשפחה כו' מכווערות . . אומרות קחו מקחכם לשום שמים כו'".

ומבאר (בס"ו): "עס איז מוכן ופשוט, אז דאס וואס בנות ירושלים יוצאות כו', אין די טעג פון טו באב און יוהכ"פ, איז געווען אן ענין פון

* לעילוי נשמת אמ"ו הרה"ח ר' אלעזר בהרה"ח ר' יוסף שלמה ז"ל הכ"מ. נלב"ע מוצאי ש"ק בהר בחוקתי כ"ה אייר תש"ע. ויה"ר שיקים היעוד ד'הקיצו ורננו שוכני עפר' והוא בתוכם אכי"ר.

קדושה; איז במילא אויך מובן, אז זיי האבן דאן ניט געמיינט ארויסברענגען זייערע גשמיות'דיקע מעלות (יופי, עשירות א.ד.ג.) כשלעצמן - נאר אזעלכע מעלות וואס ע"פ תורה זיינען זיי ראוי צו זיין א טעם וסיבה צו שידוך ונישואין. . ולדוגמא דאס וואס די "יפיפיות" זאגן "תנו עיניכם ליופי", מיינען זיי די מעלה האמיתית (הרוחנית) אין דעם, ווארום יופי גשמי נעמט זיך פון יופי רוחני. . . "עכ"ל עש"ה.

ולפי"ז נראה לבאר מ"ש בגמ' (קידושין מט, ב): "עשרה קבים יופי ירדו לעולם, תשעה נטלה ירושלים, ואחד כל העולם כולו", ע"כ. דלכאורה למה דוקא ירושלים נטלה ט' קבים?

וי"ל עפ"י מ"ש התוס' (תענית כז, א ד"ה הר כו'): ד"ה ירושלים שנקרא על שם אברהם שקראוהו הר ה' יראה (בראשית כב), והעיר ה' נקרא כבר שלם, כדכתיב (שם יד) "ומלכי צדק מלך שלם", ונקרא ירושלים על שם יראה ועל שם שלם, עכ"ל. והשתא דיופי רוחני הוא גורם וסיבה ליופי גשמי, מובן למה דוקא ירושלים - ירא שלם - נטלה ט' קבים יופי (גשמי), וא"ש.

ועייג"כ בלקו"ש ח"א (עמ' 109): "וועגן דעם שכר וועלכן מען באקומט דורך דער עבודה פון אשר - זאגט אויף דעם דער מדרש (ב"ר צח, טז. שם עא, י) . . "מאשר שמנה לחמו - שהוא מעמיד בגדי שמונה". אזוי טייטשט אויך רש"י (אין צווייטן פשט) אויפן פסוק "יהי רצוי אחירי", שהיו בנותיו נאות כו' נשואות לכהנים גדולים. . (וועלכע גייען מיט שמונה - אכט בגדים). וואס פאר א שייכות האט בנות נאות צו כהנים גדולים? מוז מען דאך זאגן, אז דער ענין פון שיינקייט דא מיינט א רוחניות'דיקע שיינקייט, וואס איז שייך צו כהונה גדולה, עכ"ל"ק ועש"ה.

והנה בלקו"ש דילן הביא ב' נוסחאות: "בנות ירושלים (וי"ג - בנות ישראל) " - ובהערה 2 כתב: "ראה שנויי נוסחאות למשניות, וש"נ. ולהעיר ממרז"ל עתידה ירושלים שתתפשט בכל ארץ ישראל (יל"ש ישעי' רמז תקג). שה"ש (ו, ד) רעיתי. . נאווה בירושלים. מדרש שה"ש זוטא פ"א: ע' שמות קרא לירושלים כו' עיר ישראל כו' הר מרום ישראל כו'", עכ"ל. והכוונה בפשטות כאן לתווך בין ב' הגי' 'בנות ירושלים' - ל'בנות ישראל' - ואמנם לפי מ"ש התוס' (תענית שם) יש להמתיק בזה עוד, דירושלים היינו 'ירא-שלם', וישראל הוא שם המעלה "ישר-אל" כידוע.

והנה י"ל דבנות ירושלים אין הכוונה דוקא במקום הגשמי של העיר, אלא גם בכל מקום בעולם שהוא בבחי' ירושלים - ירא שלם, "לא היו ימים טובים לישראל וכו'" - וע"ד פתגם הידוע של כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע [לקו"ש ח"ב (ע' 621) ע"ח (ע' 404) ועוד] "מאך דא ארץ ישראל" - וגם מלקו"ש דילן (ס"ו-ח) מבואר דלא מדובר דוקא מבנות העיר הגשמי של ירושלים לחוד, ע"ש.

ולפי"ז נראה לבאר דבר תמוה מאד לכאורה, וכי אין למצוא זמן אחר בימות השנה, שבנות ירושלים יצאו בכלי לבן שאולין. . וחולות בכרמים, ואומרות וכו' ? למה בחרו דוקא ביום המקודש ביותר ! - וגם למה דוקא ט"ו באב ?

אולם יבואר עפ"מ"ש בלקו"ש דילן, שכולם רצו להדגיש המעלות האמיתיות ברוחניות. ועיי"ש (ס"ח) דאצל ה"יפיות" רואים כ"ז בגלוי, ואצל המכוערות: "זיי האבן אויך ניט געהאט אימיצן אנדערש וואס זאל זיי מחנך זיין כדבעי - און אזוי זיינען זיי "מכוערות" ברוחניות און במילא אויך בגשמיות. - אבער דאס זיינען מכוערות רופט ביי זיי ארויס א תנועה פון מרירות ושפלות וביטול, און ניט קוקנדיק וואס זיי האבן ניט געהאט פון וועמען צו מקבל זיין מעלות נעלות - זיינען זיי אליין אויף זיך מקבל עול מלכות שמים - בדרך קבלת עול; ביז דאס גופא רופט ביי זיי ארויס דעם הרגש נעלה וואס זיי זאגן ארויס אין די ווערטער "קחו מקחם לשום שמים", אז זיי ווילן אזעלכע חתנים וואס זיינען אויסן אינגאנצן לש"ש. ניט טראכטנדיק וועגן מעלות וכו'", עכל"ק. ועיי' לקו"ש חלק טו (ע' 125) בביאור הגמ' (תענית כ, ב) שמצוין בהערה 21.

ולפי"ז אין לך יום מתאים יותר מאשר יוה"כ (וט"ו באב) דוקא, שבנות ירושלים יצאו בכלי לבן, וחולות בכרמים ואומרות וכו' - שהרי דוקא בזמן ש'עיצומו של יום מכפר' (שבועות יג, א) - [וזהו אפי' לדעת רבנן (שם), כמבואר בלקו"ש ח"ד (עמ' 1149), וח"ז (עמ' 222), וח"א (עמ' 4 בהערה 36)], מתגלות אמיתית מדריגתן של כל בנות ירושלים - כולל בעיקר מכוערות הנ"ל - "ווייל יו"כ ווערט נתגלה ביי יעדער אידן דער עצמות'דיקער פארבונד פון זיין עצם הנשמה מיט דעם אויבערשטן, און בשעת ס'ווערט נתגלה די מדרגה, פאלן במילא אלע פגמים" (לקו"ש ח"ד (עמ' 1152)).

וגם דוקא ביוה"כ (וט"ו באב) שמתגלה אצל כאו"א בחי' יחידה שבנפש, ה'בחור' יהי' בבחי': "שא נא עיניך וראה (עדמ"ש"נ" שאו מרום עיניכם" - וועט זיין - "וראו מי ברא אלה") - מיט א העכערן און פנימיות'דיקן בליק: זען דעם שורש ומקור פון וואנעט עס שטאמען און קומען אראפ די מעלות (לקו"ש דילן ס"ז). ועי' לקו"ש חט"ז ע' 339 ס"ה.

וגם בט"ו באב דוקא מתגלה בחי' יחידה שבנפש, וכמבואר בלקו"ש ח"ד (עמ' 1337): "בת"ב נידונו ישראל בגירושין . . היפך ענין נישואין לבעלה הקב"ה. ובט"ו באב, שבט"ו בחודש הוא מילוי הלבנה (וישראל נמשלו ללבנה), הוא זמן הנישואין דישראל עם הקב"ה, ושלימות הנישואין בט"ו באב הוא יותר מבט"ו שבשאר החדשים, כי גודל העלי' הוא לפי אופן גודל הירידה (שבת"ב) שלפני' (ועפי"ז מובנת גם השייכות דט"ו באב ליוה"כ, כי גם ביוה"כ הו"ע הנישואין ובאופן נעלה, כי בא אחרי הירידה בחטא העגל כו' - הערה 4 שם).

וההכנה להשידוכין ולהתקשרות דכנס"י להקב"ה שבט"ו באב הוא - "יוצאות בכלי לבן שאולין": לובן הוא גוון עצמי ובעבודה - רצון פשוט בלתי מורכב בחכמה ושכל כו' - (וגם בזה שוין ט"ו באב ויוה"כ כמבואר ברשימות הצ"צ (על מגילת איכה עמ' 44) שם - הערה 6 שם). ומכיון שהעבודה צריכה להיות בכחות הפנימיים דוקא, בחב"ד וכו' - כלי לבן אלו הם 'שאולין', שאין זה מצד עצמם, כי אם, שנמשך להם בדרך שאלה מבחינה שלמעלה מהם - בחינת יחידה", עכ"ל.

והשתא דאתינן להכא, נראה דיתכן מאד, דדוקא בשני ימים אלו - ט"ו באב ויוה"כ - בלבד, היו בנות ישראל יוצאות וכו' וחולות בכרמים וכו' ואומרות וכו', משא"כ בשאר ימות השנה יתכן שהי' אסור הנהגה כזו, כיון שאז לא מתגלים דרגות נעלות כמו בב' ימים הנ"ל. לכן קיים חשש, הן מצד בנות ירושלים והן מצד הבחורים, שאין כוונתם לשם שמים - למעלות האמיתיות ברוחניות, וכיון שכן "אז די אמת'קייט פון די מעלות פון "בנות ירושלים" באשטייט ניט אין "נוי" - די מעלות ווי זיי זעהן זיך בחיצוניות . . ווייל "שקר החן והבל היופי" (ס"ז שם). ואם לא ישכילו עפ"י תורה שוב אין הנוהג הזה עפ"י תורה כלל וכלל, אלא אדרבה ר"ל - ועי' אגרות קודש אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע חלק א (ע' רפב ואילך).

ולפי"ז יבואר היטב למה דוקא בדורות הקודמים בלבד היה הנוהג הזה - עיין חידושי הריטב"א (סוף קידושין) - משא"כ בדורות האחרונים שישנו ירידה עצומה, לכן לא קיים מנהג זה (אפילו) בט"ו באב ויוה"כ - וע"ד שמבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע (בשיחות תשרי תש"ל) [שערי המועדים - חג הסוכות סי' יח] למה דוקא בזמן התנאים וכו' ישנו בסוכה, משא"כ לכשיתמעטו הדורות שלא יודעים עוד איך לישון כדי שהשינה לא יהי' סתירה למקיפין דבינה. ועיין מ"ש עד"ז ב'גדיל תורה' - ירושלים גליון יד (ע' 104 ואילך) בענין גילוח שערות נשים עש"ה. וראה בס' 'משבחי רבי' (תש"ס) ע' 62, בענין חומרא של כיסוי המטפחת כאשר כל השערות מכוסות, שאז עדיף מפאה כמובן.



בטעם ד"לכסות על החוזרים בשביל עבירות שבידים"

הרב מנחם מענדל רייצס
משפיע בתות"ל קרית גת, ארה"ק

בפ' שופטים (כ, ה-ח): "ודברו השוטרים אל העם לאמר, מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו, ילך וישוב לביתו, פן ימות במלחמה, ואיש אחר יחנכנו. ומי האיש אשר נטע כרם ולא חללו, ילך וישוב לביתו, פן ימות במלחמה ואיש אחר יחללנו. ומי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה, ילך וישוב לביתו, פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה. ויספו השוטרים לדבר אל העם, ואמרו, מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישוב לביתו וגו'".

ובפשטות, הטעם לזה שהבונה בית, נוטע כרם ומארס אשה חוזרים מהמלחמה הוא משום שחסה עליהם תורה, מפני עגמת נפש.

אמנם רש"י בפירושו עה"ת מביא את דברי ריה"ג, שמפרש "הירא ורך הלבב" על "הירא מעבירות שבידו"; ולפי שיטתו, הרי "לכך תלתה לו תורה לחזור על בית וכרם ואשה, לכסות על החוזרים בשביל עבירות שבידים, שלא יבינו שהם בעלי עבירה. והרואהו חוזר אומר שמא בנה בית, או נטע כרם, או ארש אשה".

כלומר, שלדעת ריה"ג חזרתם של הבונה, הנוטע והמארס אינה בשביל עצמם - משום עגמת נפש כו' - אלא מטעם צדדי: כדי "לכסות על החוזרים בשביל עבירות שבידם".

ובלקו"ש ח"ט שיחה ב' לפ' שופטים מאריך בביאור שיטת ריה"ג, דלכאורה מהיכן למד לשלול את הטעם של "עגמת נפש", שלפיו מובן החשש "פן ימות במלחמה" כמשמעו?

ומתוך, שיסודו של ריה"ג הוא מסדר הכתובים:

הנה הכתוב מקדים את ההכרזה על הבונה, הנוטע והמארס לפני ההכרזה על "הירא ורך הלבב". ולכאורה, הרי החשש "פן ימות במלחמה", שבגללו מחזירים את הבונה, הנוטע והמארס, הוא ענין פרטי שלהם בלבד, שחסה התורה עליהם מפני עגמת נפש;

אבל כאשר "הירא ורך הלבב" יוצא אל המלחמה, הוא מעמיד בסכנה את שאר אנשי החיל ואת כללות מהלך המלחמה, וכפי שהכתוב אומר: "ולא ימס את לבב אחיו כלבבו".

אם כן, קודם כל היו צריכים להכריז על חזרתו של "הירא ורך הלבב", שהיא עיקרית ביותר, ורק אחר כך את ההכרזה על הבונה, הנוטע והמארס!

מזה מוכיח רבי יוסי הגלילי, שכל הטעם לחזרתם של הבונה, הנוטע והמארס, הוא לא בשביל עצמם (בגלל עגמת נפש וכיו"ב), אלא אך ורק בשביל "הירא מעבירות שבידו", כדי שלא יתבייש; וזהו הטעם שההכרזה עליהם קודמת ל"מי האיש הירא ורך הלבב", כי כל החזרה שלהם היא רק בשביל למנוע הבושה שתהיה לזה החוזר בגלל עבירות שבידו, ש"הרואהו חוזר אומר שמא בנה בית או נטע כרם או ארס אשה" - ולצורך זה מכריזים עליהם לפני כן.

ע"כ תוכן דברי השיחה (ועיי"ש באורך), ובהערה 25 מוסיף בזה וז"ל:

"לכאורה אפשר להקשות: מנ"ל לרש"י שטעם החזרת האיש אשר בנה בית וכו' הוא רק כדי לכסות על החוזרים בשביל עבירות שבידם, דלכאורה: אפילו אם היו חוזרים (גם) בשביל עצמם, מובן מה שההכרזה "מי האיש הירא גו'" היתה לבסוף - בכדי לכסות כו'?

אבל - אינו. כי באם דין החוזרים על בית וכרם ואשה היה מצד עצמו, היו מכריזים "מי האיש הירא גו" - שהיא הכרזה הכי עיקרית - קודם לשנים מהם, מכיון שחזרתם של הנ"ל אינו נוגע כ"כ כחזרת הירא ורך הלבב שגורם ל"ימס את לבב גו", ובשביל "לכסות כו" הרי די בהכרזה אחת לפני "מי האיש הירא" - היינו הכרזה שלא במקומה. ועכצ"ל שלולא הטעם ד"לכסות כו" - לא היו חוזרים, ולכן כל ג' ההכרזות באו לפני "מי האיש הירא גו"."

ובשולי הגליון:

"ואין להקשות דא"כ די שרק אחד משלשה אלה יחזור - דאינו, שהרי הטעם דכל ג' אלה אחד הוא (דבר של עגמת נפש הוא זה או כיו"ב) ולכן אין לחלק בנוגע לדינם, משא"כ בהכרזה. ובפרט שמכריזים על כאו"א בפני עצמו. וק"ל". עכ"ל.

ולפום ריהטא, לא זכיתי להבין את הסברא שבהערה זו (ושולי הגליון שלה), כי:

הנה בפשטות, הענין ד"לכסות על החוזרים בשביל עבירות שבידם שלא יבינו שהם בעלי עבירה" - אין לו קצבה.

כלומר: אין הפשט שע"י שנותנים לעוד אנשים לחזור מהמלחמה - ביחד עם "הירא מעבירות שבידו" - מונעים בוודאות את הבושה של זה החוזר בגלל עבירות שבידו. שהרי מציאות קרובה היא, לדוגמא, שא' הנוכחים הוא קרובו ומיודעו של החוזר בגלל עבירות שבידו, ויודע בידיעה קרובה לוודאי (מתוך היכרותו עמו) שלא בנה בית בתקופה האחרונה, כך שמשער השערה קרובה לוודאי שחזרתו היא בגלל עבירות שבידו. וכמובן שיש בענין זה דרגות רבות, לפי מדת ההיכרות והקירבה.

אם כן, מובן בפשטות שככל שהתורה נותנת לעוד סוגים לחזור - הרי בזה מגדילים את ה"לכסות" וממעטים את החשש לבושה עבור החוזר בגלל עבירות שבידו. ובהמשך להנ"ל: יתכן שא' הנוכחים מכיר את החוזר ויודע בידיעה קרובה לוודאי שלא בנה בית, אך אינו יודע אם אירס אשה או לא (ובפרט "שדרך העם לקדש בצנעא" - רמב"ם הל' אישות פ"ט ה"ל, וש"נ). וא"כ, אם היו מחזירים רק את הבונה בית - היה אדם זה

מתבייש יותר, וכאשר מוסיפים ומחזירים גם את המארס אשה - מתמעטת הבושה.

ומעתה לכאורה אינו מובן כל המהלך שבהערה ובשוה"ג הנ"ל, שבעצם בשביל "לכסות" היה מספיק להחזיר רק אחד מתוך השלושה, ועכ"פ היה די להכריז רק הכרזה אחת לפני ההכרזה על "הירא ורך הלבב" (ולדחות שאר ההכרזות לאחר מכן) - שהרי פשוט הוא שכל הכרזה נוספת מגדילה את ה"לכסות"!

ובפרט לפי המבואר בהערה הקודמת בשיחה שם (הערה 24), שרואים שם עד כמה חוששים לבושתו של החוזר בגלל עבירות ונכנסים לפרטים "קטנים" - וז"ל שם: "גם אם בפועל היו בעלי עבירה חוזרים אחרי שאר ההכרזות, הרי מיד שמכריזים "מי האיש הירא גו'" - ניכר על בעלי עבירה שמכינים עצמם לחזור";

אם כן, בוודאי שגם בעניננו - אינו דומה כלל אם מכריזים הכרזה אחת בלבד לפני ההכרזה על בעל העבירות, לבין אם מכריזים שלוש הכרזות, שבזה מגדילים ביותר את האחוזים והסיכויים שלא יחשדו בו בתור בעל עבירה.

ויש עוד להאריך בהקושי, אך כמדומני שלפשיטות הענין די בזה; ולסיכום איפוא צ"ע בהבנת ההערה שבשיחה, ובוודאי יעירו בזה הלומדים שי' ויתבררו הדברים.



חסידות

המלמדים או הסמוכים על שולחן אביהם

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

באגרת הקדש סי' א (קג, א) כתב רבנו הזקן: "ועתה הפעם הנני יוסיף שנית ידי בתוספת ביאור ובקשה כפולה שטוחה ופרושה לפני כל אנשי שלומים הקרובים והרחוקים לקיים עליהם שכל ימי החול לא ירדו לפני

התיבה הבעלי עסקים שאין להם פנאי כ"כ. רק אותם שיש להם פנאי או המלמדים או הסמוכים על שולחן אביהם שיכולים להאריך בתפלת השחר ערך שעה ומחצה לפחות כל ימות החול, מהם יהיה היורד לפני התיבה ע"פ הגורל או ע"פ ריצוי הרוב. והוא יאסוף אליו בסביב לו כל הסמוכים על שולחן אביהם או מלמדים שיוכלו להאריך כמוהו בכל ישונה נא ונא, עכ"ל.

ויש להבין, מדוע בתחילה דמיירי לגבי אלו שיש להם פנאי, מקדים את 'המלמדים' להיות יורד לפני התיבה לפני 'הסמוכים על שולחן אביהם', משא"כ אח"כ דמיירי לגבי אלו שיאסוף היורד לפני התיבה אליו בסביב לו, מקדים את 'הסמוכים על שולחן אביהם' לפני 'המלמדים'?

והנה בלקוטי הגהות לספר התניא (עמ' סב) נאמר: "המלמדים: אפ"ל טעם לזה ע"פ דאיתא בספרי ברכה שמ"ח, שנתפלל משה על שבטו של שמעון, אמר לפניו, רבש"ע כל זמן ששבטו של שמעון שרוי בצער אתה מעלה אותו מתוכה. וברש"י בראשית מ"ט ז', אין לך סופרים מלמדי תינוקות אלא משמעון, וע"כ ציוה רבינו שמלמדים יהיו המתפללים שמשוה ביקש עליהם שיתקבל תפלתם" עכ"ל.

ועפ"י י"ל, דלכך מקדים את 'המלמדים' להיות יורד לפני התיבה לפני 'הסמוכים על שולחן אביהם' כיון שאצלם תפלתם מתקבל ביותר, אפילו יותר מאלו 'הסמוכים על שולחן אביהם'.

משא"כ בנוגע לאסוף האנשים שיש להם פנאי מסביב לזה שיוורד לפני התיבה כדי שלא יבלבלו אותו אלו שממהרים, שם עדיף יותר אלו 'הסמוכים על שולחן אביהם' אפילו יותר מ'המלמדים', כי להסמוכים על שולחן אביהם יש עוד יותר פנאי מאשר למלמדים כמובן, וא"ש.

[שוב מצאתי ב'לקוטי לוי יצחק' - הערות לספר התניא (עמ' לד) שעמד בזה, ומסביר זאת עפ"י קבלה עיי"ש].

עוד יש להעיר שם: דמקודם כותב "מהם יהיה היורד לפני התיבה ע"פ הגורל או ע"פ ריצוי הרוב". ואח"כ כותב שם: "אך בשבתות וימים טובים שגם כל בעלי עסקים יש להם פנאי ושעת הכושר להאריך בתפלתם בכוונת לבם ונפשם לה". ואדרבה עליהם מוטל ביתר שאת ויתר עז כמו שכתוב בשולחן ערוך אורח חיים וכמו שכתוב בתורת משה ששת

ימים תעבוד כו' ויום השביעי שבת לה' אלהיך דייקא כולו לה'. ולזאת גם הם ירדו לפני התיבה בשבת ויום טוב על פי הגורל או בריצוי הרוב כמ"ש אשתקד".

ויש להבין, מדוע בתחלה כותב: "או ע"פ ריצוי הרוב", ואח"כ כותב: "או בריצוי הרוב" - מה ההבדל בין 'ע"פ ריצוי' ל'בריצוי'?

[שוב מצאתי ב'לקוטי לוי יצחק' - הערות לספר התניא שם (עמ' לה) שעמד בזה, ומבאר זאת עפ"י קבלה עיי"ש].

עוד להעיר בקטע האחרון שכתב: "וכמו שכתוב בתורת משה ששת ימים תעבוד כו'" - מדוע הוסיף 'בתורת משה', די שיכתוב: "וכמו שכתוב ששת ימים תעבוד כו'", והרי כל הפסוקים שמצטט בתניא הם מ'תורת משה', וא"כ מדוע דוקא כאן להדגיש זאת שזה ב'תורת משה'? ודו"ק.



השפעת התורה על התפילה, וכן להיפך

הרב דוד הלוי פישער
ברוקלין נ.י.

בתו"א בביאור ואלה המשפטים (עו, ב) כ' וז"ל: וע"כ עבודת האדם מלמטה ג"כ כי לפי ערך המ"ן כך ההוא המ"ד, והוא ענין תורה ותפילה, שע"י התורה נעשית התפילה זכה כמו"כ ע"י התורה מתבררת התפילה כו' עכ"ל. ושיעור הדברים ההוא, שתורה הו"ע העלעת מ"ן ותפילה הו"ע המשכת מ"ד, ועז"א ב' דברים, א) שע"י תורה נעשית התפילה זכה, ב) ועוד שע"י התורה מתבררת התפילה.

וצריך להבין מה הם הב' ענינים, דלכאו' בירור וזיכון ענינם אחד, (בכללות עכ"פ) וא"כ נת' כאן רק ענין אחד בכפל לשון, והי' פעולת התורה על התפילה שמזככת ומבררת, ואילו פעולת התפילה על התורה לא נתבאר כאן כלל. ועוד דלפי"ז הול"ל הכל בהמשך אחד, שע"י התורה מזככת ומתבררת התפילה, ומהו שחילקם לב' דברים, שכ' "כמו"כ" כו'.

אמנם במאמר המקביל בספה"מ תקס"ה (המצויין במ"מ) ע' רסו בנוסחה השני' הוא באופן מובן יותר, וז"ל: ואנו רואים שע"י התפילה

מתבררת התורה.. אך ע"י דו"ר שבתפילה.. אז נקרא אדם בעסקו בתורה ונמצא התפילה מבררת התורה, וכן בהיפוך שהתורה מבררת התפילה, שע"י המוחין שבתורה נעשה התפילה זכה וברה מכל פסולת וסיג עיי"ש, ועפ"ז יש כאן ב' ענינים, שהתפילה מבררת התורה והתורה מבררת התפילה.



הקשר והשייכות של יום כ' מנ"א ופ' עקב לחודש התשובה

ד"ר ברוך טרפלר/מרגליות
תושב השכונה

במאמר ד"ה והי' עקב תשמעון תשכ"ז, (ספר המאמרים מלוקט ח"ב עמ' סז) מבאר כ"ק אדמו"ר, שבנוגע למילת עקב יש ב' פי' מהצ"צ, פי' הא', לפי פשטות הענין שמדובר על קיום המצות והכוונה במילת עקב הוא על זמן דעקבתא דמשיחא, שהנשמות דאותו הזמן הם בחי' עקביים. והב' שמדובר על שכר המצוות ועקב מלשון סוף, וקאי על אחרית הימים.

ומסביר בהמאמר הקשר בין שני בפירושים, שהשכר מצוות שבוהי' עקב - שיהי' אז גילוי העצמות, וגילוי זה הוא ע"י שהעבודה בתומ"צ הוא באופן של מס"נ שזה שייך בהעבודה של עקבתא דמשיחא.

ויש להסביר הענין עפ"י המבואר בכ"מ בלקו"ש, שבעבודה של קיום תומ"צ בא לידי ביטוי הביטול דקבלת עומ"ש שהנפ"א מקבלת על עצמה, ומסיע לו שלא עבור על רצוה"ע, ונוגע לו לקיום תומ"צ כעבד המוכן לקיים רצון רבו, למרות שמציאותו אינה האדון. וזו עבודת סו"מ שאפי' שקיום הצווי כרוך בקשיים העבד לא מתחשב בשום חשבונות. ואפי' שעבודתו היא בקו של ועש"ט, שהיא ליגע את עצמו בתורה ובתפילה, לשבור טבעו ורגילותו עד לשונה פרקו מאה פעמים ואחת, הרי סו"ס מדובר שלפועל מתגבר על טבעו, וצריך לזה למלחמה, כי מציאותו אינה המלך ושינוי טבע רגילותו, הוי פעולת האדם.

וצלה"ב איך יתכן שע"י הביטול והיחוד דקיום התומ"צ - פי' ביטול היש - יומשך ויאיר גילוי העצמות, שזהו ענין בפ"ע.

ועפ"י המבואר בלקו"ש חי"ט אגה"ת (ב), שבענין פרטי המדרגות שבמצות התשובה, תשו"ע ותשו"ת, שכנגד אותיות ה-ו-ה שבשם הוי' שבבחי' ציור (וכמ"ש בתניא), ומסביר שם כ"ק אדמו"ר שההתקשרות והביטול של יהודים להקב"ה מצד וע"י העבודה של סו"מ ועש"ט שמצד בחי' הנשמה כפי שהיא לאחרי ירידתה למטה לעולם הזה ונתלבשה בגוף (כביטול העבד למלך).

ואפי' הביטול של עסק התורה באופן של דבר הוי' זו הלכה, שהיא היא המדברת מתוך גרונו, ומציאותו גופא הוא מציאות המלך, כפי' הביטול באופן הזה הוא, שמאיר שורש הנשמה כפי שהייתה בטרם ירדה להתלבש בגוף, שבאופן הזה סו"ס ההתקשרות באה בציור מסיום ויכול להיות שביטולו בעסק התורה, מצד זה שהתורה כ"כ חדרה בו עד שמאבד כל מציאותו, אבל האדם העובד לא יצא לגמרי ממציאותו, עד שמצד עצמו יעמוד בביטול לאלוקות ואזי עבודתו היא לקשר מציאותו לה', ולכן אופן התקשרותו מצוירת לפי ציור כוחות האדם שע"י נעשית ההתקשרות ואזי כל עבודה זהו ענין בפ"ע ואין יחוד ביניהם.

משא"כ כאשר הביטול של קבלת עומ"ש הוא בשלימות כי מאיר ונרגש בו תנועה של נקודת ההתקשרות עצמה, הביטול של היהודי להקב"ה, הוא למעלה מציור, ובא לידי ביטוי בשלילת הציור והמציאות שלו, שמבטל את עצמו ורצונו, קדש עצמך במותר לך, וכמ"ש במכליתא עה"פ והיתם לי סגולה שוהיתם לפי' שתהיו קנויים לי ועוסקין בתורה ולא תהיו עוסקין בדברים אחרים. ז"א שמקדש ופורש א"ע מכל דבר פרטי אפי' הדברים המותרים, ומסלק א"ע ליבטל אליו ית'. ואזי הביטול של קב"ע הוא באופן שנרגש בו שמתקשר ומתאחד, עד תכלית היחוד, שמצד עצם הנשמה, אותיות י-ה-ו ואזי תשוב ה"א תתאה למקומה להתיחד בי-ה-ו, וה"א תתאה אינה ענין בפ"ע. וכפי שרואים בד' אותיות שם הוי' שמתחיל בנקודת אות י' ונמשכת בציור של ה"א ראשונה ולאחמ"כ בציור וא"ו עד להציור של ה"א אחרונה, וכך בנוגע לעבודות האלו שבעצם מהותם אינם ענינים נפרדים, אלא שהם המשך, והביטול הוא מסובב ותוצאה מכך שהנשמה בשורשה מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד.

וזה ניכר במצות וענין התשובה שבפשטות הוא שיגמור בלבו לא לימרוד במלכותו ית' סור מרע - ה"א תתאה, ואם כל זה ע"מ שיהי' באמת ובלב שלם צריך להיות נרגש בקבלה בליבו ג"כ הוא"ו של ועשה טוב

שמוכן ליגע עצמו יותר מטבעו ורגילותו, וג"כ הה"א ראשונה שמוכן לצאת לגמרי ממציאיותו, בדוגמת הביטול הנ"ל של עסק התורה.



בענין פסוק בשכמל"ו

הרב דוד שרגא פאלטער
דעטראיט, מישיגן

מבואר כמ"פ בדא"ח, ובפרט בקשר להקדמה דחלק שער היחוד והאמונה דספר התניא, אשר הפסוק בשכמל"ו מורה על יחודא תתאה, ואחד ההסברים המובאים בזה הוא, שמילת ועד מכילה בתוכה בהסתר מילת אחד בחילופי אותיות, ומאחר שמכוסה בתוכה הוי' אחדות נמוכה יותר מאחדות ד'אחד' דהוי' יחודא עילאה.

ויש לקשר זה עם הדין המבואר בשו"ע שפסוק בשכמל"ו יש לומר בלחש, שמורה על העלמת הקול, וגם בכללות הפסוק של בכשכמל"ו מורה על סילוק - היפך ענין הגילוי, כדאיתא בשו"ע אדה"ז הל' ק"ש סי' סא סעי' י"א בקשר ליעקב ובניו.

ולא באתי אלא להעיר.



מי כמוכה באלים הוי' גו', ות"י לית כוותך באילי מרומא הוי' כו'

הרב חיים דרוק
כולל אברכים נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בתורת שמואל - תרכ"ט (ע' קנה): "מי כמוכה באלים הוי' מי כמוכה נאדר בקדש כו', ות"י לית כוותך באילי מרומא הוי' כו', והיינו כי לפי הנראה מפשט הפסוק הי' אפ"ל שמי כמוכה שיהי' נאדר בקדש ונורא תהלות כו', אבל יש ח"ו מי שאינו נאדר בקדש ונורא תהלות, לזה תירגם לית כוותך באילי מרומא שזהו ע"ד מ"ש אין עוד מלבדו".

ועל הקטע הזה מבוסס כל החצי הראשון של המאמר.

וכן נאמר שם (עמ' קסג): "ועפ"ז יובן מה שת"י לית כוותך באילי מרומא שגם אילי מרומא הם נבראים יש מאין וברצות הבורא יכול להגלות עליהם שרשם ומקורם ויתבטלו לגמרי וכענין הושיט כו' לכן גם עכשיו אינם קיום אמיתי ולכן לית כוותך כי הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמיתתו".

ויל"ע במ"ש ד' פעמים "ות"י לית כוותך" - דאם הכוונה לתרגום יונתן בן עוזיאל, הרי נאמר שם [בשלח טו, יא]: "מן כותך" וכו', ואם הכוונה לתרגום ירושלמי, הרי גם שם נאמר: "מאן דכמתך" וכו', ולא "לית כוותך" ? - ולעת עתה לא מצאתי שום דפוס מהדפוסים הישנים שבהם נאמר הלשון "לית כוותך". ומה המקור לגירסא הנ"ל.

ואמנם בתורת שמואל - תרכ"ז (ע' תפז) נאמר: "מי כמוכה באלים ה' מי כמוכה נאדר בקדש נורא תהילות עושה פלא. ות"י מן כוותך באילי מרומא, מן כוותך הדור בקודשא דחיל בתושבחיין עביד ניסין ופרישין לעמי בני". . . לכן פי' הת"י מן כוותך באילי מרומא".

ואין לומר שזה בגלל שבמילים "לית כוותך" ו"מן כוותך" זה אותו משמעות ולכן משתמש רבינו דוקא במילים "לית כוותך" כדי להדגיש את הענין, שהרי לפי"ז גם במאמר של תרכ"ז היה צריך רבינו לכאורה להשתמש במילים "לית כוותך" ולא במילים של "מן כוותך", וצ"ע.



רמב"ם

בדין שהתה עשר שנים ולא ילדה

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סאקראמענטו, קאליפורניא

עפ"י מה שביארנו שנחלקו הרמב"ם והראב"ד בגדר תוספת כתובה, דלהרמב"ם הוה משום חובת ביאה וכו' ולהראב"ד הוה קשור עם גדר הנישואין. יש לבאר רמב"ם וראב"ד תמוה לקמן בהלכות אישות (פט"ז הכ"ו) פוסק הרמב"ם "האשה שאמרה לבעלה גרשתני נאמנת שאינה מעיזה פניה בפני בעלה לפיכך האשה שהוציאה שטר כתובה ואין עמה

גט ואמרה לבעלה גירשתני ואבד גיתי תן לי כתובתי והוא אומר לא גרשתך חייב ליתן לה עיקר כתובתה אבל אינו נותן התוספת עד שתביא ראי' שגירש או שיצא גט עם הכתובה מתחת ידה. עכ"ל הרמב"ם.

ומשיג ע"ז הראב"ד באריכות גדולה "דברים הללו במות טלואות הם ואין להם טעם (ממ"נ) אם אינה מעיזה פניה וכאילו גט יוצא מתחת ידה היא מה בין עיקר לתוספת. והרי כתובתה יוצאת מתחת ידה שהכל כתוב בה . . ואני אומר שלא אמרו נאמנת לא שתנשא לכתחילה ולא לגבות כתובתה (כלל) אלא שתופסין בה קידושין או שמא שאם נשאת לא תצא. וא"ת תינשא לכתחילה לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה, עכ"ל הראב"ד.

ומקשה המגדל עוז על הראב"ד אתמהה אם בת אברהם אבינו היא היאך תעז פניה והלא סימן לזרע אברהם אבינו ביישנים עיי"ש האריכות.

ועפ"י מה שביארנו לעיל הכל על מקומו יבא בשלום דלהרמב"ם אפשר לחלק בין עיקר כתובה לתוספת כתובה והיא רק מקבלת עיקר כתובה.

משא"כ להראב"ד אי אפשר לחלק כי שניהן תלויין בגדר הנישואין ואם נותנין עיקר חייבין לתת תוספת.

והנסיון לבת אברהם אבינו גדולה היא למאוד כי אם יהי' איזה סיבוך קל תגיד גרשתני ותקבל כל הכתובה. ובלשון המדרש מה יעשה השן שלא יחטא.

ולפיכך להראב"ד אינה מקבלת כתובה כלל. משא"כ להרמב"ם מקבלת עיקר כתובה אבל תוספת אינה מקבלת משום שבאופן כזה לא התחייב עצמו.



הלכה ומנהג

ענייני מופעות ואירועים*

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"ץ קהילת חב"ד לונדון

מתוך ס' נתיבים בשדה השליחות ח"ב

(א) בעריכת הזמנות, גם לשמחות משפחתיות וכו', יש להימנע מלהשתמש בכתב אשורית עם תגיין¹.

(ב) בקביעות תאריך לאירוע, "יש להשתדל ככל האפשרי שלא תהי' הקביעות ביום הראשון"².

(ג) המדפיס תמונה של ספר-תורה פתוח - והדבר מצוי בהזמנות לכתיבת או סיום והכנסת ספר-תורה³ - יזהר שלא ייךאו בה השמות של הקב"ה שאסור למחקן⁴. לכן יבחר עמוד שאין בו שום שם קודש כלל (או

*לזכות בני הת' יעקב יוסף צמח בן חי' בתי', לרפואה שלימה וקרובה.

¹ ברמ"א (יו"ד סו"ס רפד) כתב שיש אומרים דאין לכתוב דברים של חול בכתב אשורית שכותבין בו התורה". ומוסיף על זה כ"ק אדמו"ר זי"ע (לקו"ש חכ"ד ע' 375): "לכאורה צ"ע אם רצוי להשתמש באותיות מתוייגות, לבר מסת"ם - ובפרט בגליון שאינו נשמר. אף שבנוגע לכתב מרובע פשט עתה ההיתר - אף שמקודם העדיפו כתב רש"י וכיו"ב". וע"ע שערי הלכה ומנהג (ח"ג ע' שלז-ח).

² אגרות קודש (חי"ז ע' רלז - בקשר לחגיגת בת-מצוה). והנימוק הוא כדי שלא להעניק חשיבות ליום אידם ר"ל, ע"ש. וראה עוד 'אוצר מנהגים והוראות' (ע' נד-ה), הסתייגות על מה שבהזמנה לחתונה כתבו "שהוא יום חופשי מן העבודה".

³ לקט הוראות אודות הכנסת ספר-תורה מופיע ב'אוצר מנהגים והוראות' (יו"ד ע' ריב-ט).

⁴ על ההבחנה בין 'שמות' - שאסור למחקן, לבין 'דברי תורה' - שהאיסור הוא רק שלא לבזותן, ראה פרק 'כבוד תשמישי מצוה ו'שמות' ס"ו-ז.

מתוך מגילת אסתר). וכמו כן יזהר בזה בתמונות של [תלמיד המעיין ב]סדור תפלה או חומש⁵.

(ד) בציוור של נרות שבת-קודש: "בין ב' הנרות - כדאי שיהי' נר א' קטן"⁶. עוד ענייני ציור - בפרק 'ענייני בית הכנסת' סט"ז.

(ה) לאחד שפירסם אירוע 'גבינה עם שאמפיין', הורה לו כ"ק אדמו"ר זי"ע שחייב להבהיר דהיינו Koshier Champagne, כי 'שאמפיין' סתם אינו כשר⁷.

(ו) על חשש רבית בקובע מחיר מוזל למי שיקדים לשלם (Discount for payment in advance - ראה נתיבים בשדה השליחות ח"א⁸).

(ז) הנחיות לטכס של הנחת 'אבן פינה': (א) להשמיע דברי תורה⁹; (ב) שתיעשה על ידי תינוקות של בית רבן, הבל שאין בו חטא; (ג) שתהא אבן שבידי שמים (לאפוקי לבינה), אף שאח"כ יש להוסיף מלט [צעמענט]; (ד) לא להניח מגילת-זכרון מתחת האבן¹⁰.

⁵ שהרי העלון סופו להיזרק לאשפה כו', וכתב הרמ"א (יו"ד סי' רעו סי"ג): "ואסור לכתוב שם לכתחלה שלא בספר, דיוכל לבא לידי בזיון". וכ"ק אדמו"ר זי"ע עורר כמה פעמים אפילו בנוגע לשם ה' בלעז לכתוב G-d (ואף שרוב הפוסקים מקילים בזה - ראה פרק 'כבוד תשמישי מצוה ו'שמות' הע' 5).

ויש לעיין לענין בדיעבד, האם חייבים לגנוז כל העלונים שבטעות מופיע בהם מן השמות הקדושים. וראה שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קלד) שדייק בלשון 'לכתחלה' שבלשון הרמ"א הנ"ל, אולי כוונתו שאין חובה לגנוזו, ובלבד שיהר בקדושת הדף.

⁶ לקו"ש (חט"ז ע' 579); היכל מנחם (ח"א ע' קמא). הוראה דומה ניתנה לכר"כ.

⁷ הר"א פערל שי' - שליח בלונג איילאנד, נ.י.

⁸ ע' רנח ואילך.

⁹ במכתב-קודש (שבהערה הבאה) מזכיר הדרושים על 'מזמור שיר חנוכת הבית'. מאמר עם ד"ה זה - בענין חנוכת בית הכנסת ובית המדרש - מופיע ב'סדור עם דא"ח' (ערה ג ואילך, והוא נכלל ב'מאמרי אדמו"ר הזקן-תקס"ו' רג א). עוד מאמר - בלקוטי תורה (דברים צח ד ואילך).

¹⁰ אגרות קודש (כרך יט ע' ריב - ל'שיכון חב"ד-ירושלים). שיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע (בלתי מוגה) שאמר בעת הנחת האבן-פינה להרחבת בית חיינו 770 מופיעה ב'תורת מנחם-התוועדות' תשמ"ח (ח"ד ע' 287 ואילך). באותו אירוע לא השתתפו תשב"ר בהנחת האבן-פינה. וילע"ע.

ח) עושים שמחה ומשתה בחנוכת הבית¹¹.

ט) "קול באשה ערוה"¹², והיינו בקול של זמר¹³. ואסור לשמוע קול ערוה¹⁴. ובדבר שירה של בנות¹⁵ קטנות¹⁶ בנוכחות גברים: יש מחמירים

ובס' טעמי המנהגים (סוף ע' עג) מביא מקור להנחת אבן ראשונה על ידי אדם גדול, מהכתוב (שמואל-א יד, לה) "ויבן שאול מזבח לה' אותו החל לבנות מזבח לה'", שברד"ק שם הביא דרש, ששאול המלך נתן האבן הראשונה ואח"כ בנו הבונים עד כלותו. ובטעם שלילת הנחת מגילה י"ל דהיינו משום 'חקות הגוי' – ראה ערכו באנציקלופדי תלמודית (כרך יד, ערך 'חקות הגוי').

¹¹ לשון לקוטי תורה (שבה'ע' 7), ציינו כ"ק אדמו"ר זי"ע במכתבו לחנוכת הבית של בית ליובאוויטש בעיר פריז (אגרות קודש חכ"ח ע' לח ואילך). והמלקטים ציינו לתנחומא (בראשית ב); שאלתות דרב אחאי (ריש בראשית); רד"ק בס' השרשים (ע' חנך) – ראה ס' הבית (סי' כב הע' א).

ולמעשה על כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע (מגדל עז ע' רטו ואילך) שמיאן לומר סדרי המזמורים וכו' הכתובים בכמה ספרי האחרונים לומר בעת חנוכת הבית, כל שאין לדבר יסוד בגמרא, במדרש, בזהר או בעץ חיים, ע"ש.

המדובר בפנים הוא על חנוכת בית הכנסת, מוסד חינוך וכיצא בזה. ועל הסעודה של חנוכת בית פרטי אי הוי סעודת מצוה - ראה מגן אברהם (סי' תקסח ס"ק ה); שו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קלח) – נסמן בשו"ת צמח צדק יו"ד סי' שא, ע"ש; ס' המנהגים-חב"ד (ע' 81 – ומקור הדברים באגרות קודש ח"י ע' ריט, וע"ש ח"י"ג ע' שיד ואילך); רשימת היומן (ע' רמב, וש"נ); ס' הבית היהודי (קרסיק, ע' 445 ואילך); ס' בנה ביתך (כפר חב"ד תשס"ז, ע' קכה-קלג); ס' הבית (שם ס"ח) וש"נ.

¹² ברכות כד א.

¹³ שוע"ר (סי' עה ס"ו).

¹⁴ שו"ע אבן העזר (סי' כא ס"א). בבית שמואל (שם סק"ד) התיר בקול פנויה. אך במשנה ברורה (סי' עה ס"ק יז) העיר שהפניות שהן נדות הן מכלל העריות, "ובתולות דידן כולם בחזקת נדות הן משיגיע להן זמן הוסת". אכן בשו"ת באר שבע (באר מים חיים סי' ג) הוכיח לאסור בכל אשה לבד מאשתו וכו'. וע"ע בזה שו"ת שרידי אש (ח"א סי' עז). וזה לשון אגרות קודש (ח"י ע' רלח):

בהנוגע להצגות שעורכות מזמן לזמן, בכלל נכון הדבר במאד מאד, אלא שיש להישמר מהענינים שדשים אותם בעקב אף שהם איסורי תורה, וכמו לא יהיה כלי גבר על אשה וגומר, ענינים של זמרה ברבים עניני תערוכות וכיו"ב.

[דיעות שיש בשמיעת קול אשה איסור מן התורה הובאו באוצר הפוסקים (סי' כא ס"כ)].

וראה אגרות קודש (ח"י ע' רלז) – בדבר חגיגות פומביות של בת-מצוה):

מגיל ג' שנים ואילך¹⁷, ויש מקילים בפחות ממש שנים¹⁸, ויש מתירים לעת הצורך עד גיל י"א¹⁹.

(י) יש לחשוש להאיסור של "לא יהיה כלי גבר על אשה וגו'"²⁰ שגם פריט אחד של לבוש המיוחד לגבר לא תלבש. ויש לזהר בזה בהצגות וכיו"ב²¹.

נותנים בשיר קולם ובעוה"ר בהשתתפות נשים ובעיקר הבת מצוה והחכירות שלה, והרי בזה אין שייך פשרה שהרי הדין מפורש בשו"ע לאיסור מוחלט.

וראה שיחת ש"פ בלק תשד"מ ('התועדויות' ח"ג ע' 2124) שמבאר ענין 'מילי דחסידותא' לענין ההרחקה מגילוי עריות, ומדגים מענין שמיעת תקליט של זמר אשה, שאע"פ שיש שקו"ט מצד הדין, אבל לכל הדיעות אין בזה משום "וכל מעשיך יהיו לשם שמים", ע"ש. [וראה בענין זה באוצר הפוסקים (סי' כא ס"ק כ אות ה); שערים מצויינים בהלכה (סי' ס"ק יד)]. וע"ע שיחת יו"ד שבט תשכ"ה סי"א ('תורת מנחם-התועדויות').

על שלילת הדבר שילד ישחק ויציג תפקיד המן הרשע – ראה 'התועדויות' (תשמ"ח ח"ב עמ' 413), נעתק ב'שערי המועדים-פורים' (ע' קג-ד).

¹⁵ ואף בכמה נשים משוררות יחד אין להתיר (שו"ת חתם סופר חו"מ סי' קצ). וראה אוצר הפוסקים (שם, אות ד).

¹⁶ לבד מבתו – עד י"א שנה שלמים (שלחן שלמה סי' עה ס"ג).

¹⁷ הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (הליכות שלמה, סי' כ הע' כ). ואולי יסודו על דברי הבאר שבע הנ"ל. ולהעיר מלקו"ש (חי"ח ע' 448):

על פי שו"ע מבת ג' ויום א' כבר צריכה להתנהג בצניעות, וק"ו לבת עשר ויותר. . אבל שלא להכביד עול. . ולדבר בדרכי נועם.

לשון המכתב-קודש אינו מסגיר אם המדובר הי' בצניעות הלבוש, בקול או בדבר אחר. ולהעיר שגם לענין אמירת דבר שבקדושה נגד טפח מגולה דעת הגרש"ז אויערבאך (הליכות שלמה שם ס"ט) להחמיר בקטנה מגיל שלש, וכדברי המשנ"ב (סי' עה בביה"ל ד"ה טפח), ודלא כהחזו"א (או"ח סי' טז ס"ח) שהקיל בזה.

¹⁸ בן איש חי (פ' בא סי"ג). וראה פסקי תשובות (סי' עה סי"א).

¹⁹ שו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' כו).

²⁰ דברים כג, ה.

²¹ שו"ע יו"ד (סי' קפב ס"ה) וברמ"א שם. ברמ"א (או"ח סי' תרצו ס"ח) מקיל להעושים כן בפורים "שאינן מכוונין אלא לשמחה בעלמא". ונחלק עליו הט"ז (יו"ד שם, סק"ד), הובא בבאר היטב (או"ח שם). וכן נקט להחמיר כ"ק אדמו"ר זי"ע (אגרות קודש שבעה ערה 7). וראה שו"ת יחווה דעת (שבעה ע' 19) שהביא חבל של כעשרה פוסקים בזה להחמיר. וכ"כ להחמיר - לענין הצגות וכה"ג - בנטעי גבריאל (פורים, ע' תי).

(יא) בכל אירוע שאנו עורכים יש להבטיח שלא תהא תערובות של גברים ונשים²².

(יב) הקריאה ברשימה של אורחים היא אסורה בשבת²³, מחשש שימחוק אחד מהשמות. בשמש התירו, כי הוא אינו מורשה להוריד מהשמות, אבל בעל-הבית אסור - ואף לדבר מצוה אסור. ומי שמארח אורחים רבים וצריך לעיין ברשימה מי ישב על יד מי וכדומה, יקרא הרשימה יחד עם זולתו, כי בשנים אין לחשוש שיבוא למחוק²⁴. ואולי יש להקל כאשר קורא בנוכחות רבים, שאז אין חשש שיבוא למחוק²⁵.

(ג) "אסור להטיל גורל בשבת אפילו על ידי נכרי"²⁶. ולכן, באירוע כגון 'מסיבת שבת', אין להגריל פרס בין הילדים המשתתפים.

(ד) במסגרת הפרסים בפעילות חינוכיות, ראוי להגריל ספרי קודש²⁷; ולקהל של נשים - פמוטים²⁸. להבדיל - אין לכלול כדורגל (football) בין הפרסים²⁹.

וראה לקו"ש (חכ"ט ע' 271) שבית לימוד-תורה של נשים לא ייקרא 'כולל', כי שם זה משמש לגברים, "על דרך האיסור לא יהיה כלי גבר על אשה".

²² אג"ק שבהע' 7. וראה שוע"ר (סי' שטו ס"ג): "כגון מחיצה שעושין בעת הדרשה להפסיק בין אנשים לנשים"; שערי הלכה ומנהג (ח"ג ע' רמג) - היתר בברית המועצות "לאור התנאים והקשיים המיוחדים במדינה זו. . . אין להסתמך על היתר זה אף באותה המדינה, במדה והתנאים ישתפרו", ע"ש באורך, ואף שם דרש לסדר ישיבה נפרדת לנשים וגברים; לענין סדר ומנהגי 'ברכת החמה' (לקו"ש חכ"ב ע' 202): "צ"ל [צריך להיות] כפשוט אנשים בפ"ע [בפני עצמן] ונשים בפ"ע [בפני עצמן]".

²³ משנה (שבת קמח ב); שוע"ר (סי' שז סכ"ב).

²⁴ כן כתב בחידושי הרשב"א (שם קמט א בא"ד לא לעולם), הביאו להלכה שו"ת מנחת יחיאל (ח"ב סי' קמו). וראה - לענין הרשימות של גבאי בית הכנסת, מי עלה לתורה וכו' - בס' שערי אפרים (שער י סל"ג).

²⁵ ראה שערי אפרים (שם).

²⁶ רמ"א (או"ח סו"ס שכב). [סימן זה חסר בשוע"ר]. ובמשנה ברורה (שם ס"ק כד) הביא מס' נזר ישראל [כצ"ל, ולא נזר הקודש' כנדפס, והוא שם סי' מד הע' כח] ממשעות שו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' כד), ויותר מפורש בס' החיים (סי' שכב - לח א), דאפילו כאשר התירו להגריל, היינו "להטיל גורל מתוך הספר כנהוג", אבל על ידי פתקים, שמבערב שבת כתבו שמו של כל אחד על פתק מיוחד, שאסור להגריל ביניהן בשבת משום שטרי הדיוטות ומשום שמא יכתוב כשיחסר לו שם אחד מהם].

טו) 'אחיזת עיניים': לדעת רוב הפוסקים האיסור של אחיזת עיניים הוא אף כשפעולתו היא רק על ידי קלות ומהירות התנועה. ויש שאסרו גם להניח לילדים להסתכל במעשיו³⁰.

²⁷ לשון הוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע (שערי חינוך ע' רלח; 'התקשרות' מס' תשעב ע' 20):

העירותי כמה פעמים שבכל כיוצא בזה צ"ל הגרלת ספרי קודש, וק"ל.

עוד הביא ב'התקשרות' (שם) מענה למוסד שעריך הגרלה על פרסים יקרי-הערך: "לכאורה, הוצאת הפרסים גדולה וביותר – ועל פי סברא, גם בהרבה פחות מזה ישיגו המקווה [=את התוצאה שלה הם מצפים מהפרסים]". ועדיין יש לברר אם הנידון היה פרס לתלמידים או למגבית של צדקה וכיו"ב.

²⁸ הוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע לנשי חב"ד, לונדון.

²⁹ מענה חריף בשלילת פרס של כדורגל, באגרות קודש (כרך כח ע' רפט). ואף היתה הוראה להשמיד את המודעות בהן כבר נתפרסם אודות פרס זה ('צעירי אגודת חב"ד' ע' 134). לקט משיחות וכו' אודות כדורגל, כולל הלקחים החיוביים – ב'התקשרות' (מס' תשנז).

³⁰ בפירוש הכתוב (ויקרא יט, כו) "לא תעוננו" והכתוב (דברים טז, י) "לא ימצא בך .. מעונן", פירשו חכמים (סנהדרין סה ב) דהיינו אחיזת עיניים, והכי קי"ל (שו"ע יו"ד סי' קעט סט"ו). ובש"ך (שם ס"ק יז) בשם הב"ח, שנכלל באיסור זה גם מה שיעשה בקלות התנועה. ומחמת זה, בס' חכמת אדם (כלל עה, הובא בפתחי תשובה, יו"ד שם סק"ז) קורא תגר על הבדחנים שעושים מעשים כאלה לשעשע העם בהחתונות. וכן מפורש יוצא מהדוגמאות בספר המצוות להרמב"ם (ל"ת לב), וממנו בס' החינוך (מצוה רג): "וכן ישליכו טבעת באויר ואח"כ יוציאוהו מפי אחד העומדים לפניו". וכ"כ בשו"ת יחוה דעת (ח"ג סי' סח), ושם אוסר אף להסתכל במעשיו, וכן אסר - אף ההסתכלות - בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קכט:א).

ברם בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סי' יג) נקיט דאיסור אחיזת עיניים אינו כשעושה תנועות מהירות ביותר [דמאי שנא מהירות התנועה מזריזותו ומרוצתו של נפתלי בן יעקב ומהגבורה של שמשון]. ברם, לענ"ד אין האיסור בהתנועה הקלה כשלעצמה, כי אם על ההתיימרות (בהדוגמא הנ"ל) שהוא הוציא טבעתו מפי העומד לפניו. ליי"ר]. ולדעתו איסור אחיזת-עיניים הוא כשמשמש לכך בכחות על-טבעיים, והוא חולק על הב"ח והש"ך (יו"ד שם) דנקטו לאסור מן התורה באחיזת עיניים מחמת מהירות התנועה. [וכבר קדמו הרדב"ז שכתב כדברים האלה בספרו מצודת דוד (מצוה סא)]. ה'אגרות משה' אינו מזכיר דברי ספר המצוות להרמב"ם וה'חינוך' הנ"ל, ולמעשה אף הוא נמנע מלהתיר הדבר, ע"ש. וראה ע' 'אחיזת עיניים' באנציקלופדי' תלמודית (כרך א ע' תסג ואילך).

רי"ש גינזבורג שליט"א ('פינת ההלכה' ב'שיחת השבוע' מס' 543; 'התקשרות' מס' תשעב) מביא שיש מתירים אם יסביר להנוכחים דרכי הערמה שלו, אך למעשה מורה שלא להזמין קוסם כזה, לפי שהרבנים המפורסמים באה"ק כבר אסרו זאת. [היתר זה כתב הגאון

טז) שעשוע לילדים שצייר מומחה מצייר על פני התינוקות צורות שונות בצבעים שונים, ובלע"ז: (Face-Painting). מכיון שאין הציורים מתקיימים אין לחשוש ל'כתובת קעקע' אף מדרבנן³¹.

יז) אסור להשתתף במופעות של עכו"ם, כגון טיאטרון וקרס, ספורט וכיוצא בזה³².

מקוטנא (יבין דעת, דף קיט ע"ג): "יראה דוקא כשאומר שעושה איזה פעולה, אבל כשאומר שאינו עושה שום פעולה רק שמטעה הרואים ואפ"ה אינם מרגישים, שרי. ועל זה סמכו בדורות הראשונים שעשו בדחנים מעשים זרים". ובשו"ת יביע אומר (ח"ה יו"ד סי' יד) הביא דבריו ודחאם]. [באגרות קודש (חט"ז ע' ל) כותב: "מזכיר על דבר קוסם, ולהבא בטח יבררו מקודם אם זהו באופן המותר על פי שו"ע (יו"ד סי' קעט)". ואולי כוונתו לדרך היתר הנ"ל]. וב'התקשרות' (גליון תכג) מציין לס' צעירי אגודת חב"ד (ע' 127), שם מופיע לשון מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע:

.. אין זה כלל ענינם של חב"ד – להתיר מה שאחרים נוהגים בהם להיפך בענינים כאלו.

³¹ ברמב"ם (הל' ע"ז פי"ב הי"א) כתב שהכותב על בשרו אך לא שרט הוא פטור, דאיכא למשמע מלשונו שהוא פטור אבל אסור מדרבנן. ומכל מקום, במנחת חינוך (מצוה רג סק"א) כתב דהיינו רק בכתב המתקיים ואינו יכול למחוק. וראה גם נו"כ הרמב"ם שם. [ולהעיר גם מפירוש הרא"ש (ב'טור הארוך' ויקרא יג, ה) שהסגרת נגע צרעת היינו "לעשות רושם סביבות הנגע לראות אם פשה". כתיבה על בשרו נזכר – לענין מלאכת שבת – במשנה שבת פי"ד מ"ד]. ברם מקום יש להסתייג בנוהג זה משום פחיתת הכבוד לה'צלם א-לקים' שעל פני הילד/הילדה.

³² ברש"י (ויקרא יח, ג): "ובחקותיהם לא תלכו: מה הניח הכתוב שלא אמר? אלא אלו נמוסות של הכנענים, דברים שהיו חקוקים להם, כגון טרטיאות ואצטיאות", ומקורו בספרא שם [ועיין עוד ע"ז יח ב]. עוד נגעו בזה משום זכר לחורבן – ראה קיצור שו"ע (סי' קכו ס"ד, והוא מס' האשכול, הובא בב"ח (או"ח סי' רכד) ובחיי אדם (כלל סג סי"ז) שלא ילך לראות קניגנאות (hunt) של נכרים, ולא מחולתם [ריקודיהם], ואף יש בזה משום איסור 'מושב לצים' – ולכן אסר שם אף קניגנאות של ישראל. ובמגן אברהם (סימן שז ס"ק כב) כלל בזה גם ההולך לראות "מיני תחבולה" (ומקורו בגמ' ע"ז שם). (שם ממשיך: "ולא ידענא מי התיר להם בפורים. ואפשר שנמשך להם משחוק שעושים זכר לאחשוורוש". ומשמע קצת שבא להתריע על המקילים בפורים לבקר בטיאטרון). ובגדר 'תחבולות' מדגים החיי אדם (שם) המרקדים על החבל (tightrope). וכתב המשנה ברורה (סי' שז ס"ק נט): "ובעוונותינו הרבים כיום נעשה דבר זה כהפקר אצל איזה אנשים, לילך לבית טרטיאות. והכתוב (הושע ט, א) צווח ואומר "אל תשמח ישראל אל גיל וכו'".

מישהו רצה לומר שהאיסור הוא בימיהם, כאשר מעשה האצטדיונים היה קשור לעבודה זרה, משא"כ בזה"ז. ומדברי כל הפוסקים הנ"ל – וגם מסברא – לא נהירא לחלק בזה.

(ט) בהכנת דברי אוכל - יש להשתדל שבני ובנות ישראל המתעסקים/ות עם המאכל יטלו 'נעגל וואסר' לפני שיגעו בהאוכלין³³.

(כ) "אסור להאכיל למי שיודע בו שלא נטל ידיו, משום 'ולפני עור לא תתן מכשול'³⁴. וכן "לא יתן לאכול אלא למי שיודע בו שיברך; ויש מקילין אם נותן לעני בתורת צדקה"³⁵. ומ"מ לענין מסעדה הקילו הפוסקים, וכן הקילו להמארח מי שאינו שומר מצוות וחושש שייפגע אם יתבעו ממנו שיטול ידיו או שיברך לפני האכילה. ויש שהציע שאחד יברך בפניהם בקול 'שהכל נהי' בדברו' ויכוין להוציאם ידי חובתם³⁶.

(כא) בימי תענית צבור מותר להכין אוכל עבור קטנים וכיוצא בהם³⁷. ובדבר אירוע הקיים ביום צום במרכז של שומר תומ"צ, אך המוזמנים

אכן מסתבר שכל זה הוא באופן שכל המתאספים מתענגים בראיית מופע מרכזי, משא"כ באתר בילוי (amusement park) – שכל אחד מתענג בעסק שלו, דאולי משום 'מושב לצים' איכא בזה אבל משום הליכה בחקותיהם אולי אין בזה. אכן הערך החינוכי בביקור כזה בודאי צריך עיון. ומהוראות המזכירות לבית ליובאוויטש דפק"ק לונדון – בערך בשנת תשכ"ח – לכלול בתכנית בניית בית הספר גם בריכת-שחייה (swimming pool) אף כי עד אז היו שוכרים בריכה מהעירייה בכל עת שהתלמידים היו צריכים שיעור בשחייה. והנימוק: שלא להרגיל הילדים לבקר באתרי ספורט כו' גם שלא בהשגחת המלמד או המורה. וד"ל.

³³ ראה שוע"ר (מהדו"ב סי' ד ס"ב): "... וכל שכן שצריך ליהזר מאד שלא ליגע קודם נטילה בשום מאכל או משקה שלא לטמאם, וצריך להזהיר הנשים על זה ביותר כי רוב תיקון המאכלים הוא על ידן. אבל לנגיעת נכרי אין לחוש...". וכן הוא לשון אדה"ז בסדורו (סוף פיסקא 'הלכות נטילה שחרית'). ולענין דיעבד, אם להתיר מאכל שנגע בו מי שלא נטל שחרית – ראה פסקי תשובות (סי' ד ס"י), וילע"ע.

³⁴ שוע"ר (סי' קסג ס"ב).

³⁵ שו"ע או"ח (סי' קסט ס"ב); רמ"א שם.

³⁶ ראה פסקי תשובות (שם ס"ק ג' וד').

³⁷ ראה שוע"ר (סי' תריא ס"ט). ובפרי מגדים (מ"ז סו"ס תריב) העלה לאסור לנגוע במאכלים שלא לצורך אף בד' צומות שהן מדרבנן. ומוכיח כן מדין חמץ של נכרי שנתגלגל לגגו של ישראל בפסח, שעליו לדוחפו בקנה לגגו של הנכרי, ולא יטלטלנו - שמא יבוא לאוכלו (שו"ע או"ח סי' תמו ס"ג ובנו"כ שם; ובשוע"ר שם ס"ז). ומוסיף הפרי מגדים: "ומשמע אף חמץ נוקשה דרבנן". ובשוע"ר (שם) מבחין בין נגיעה לבין התעסקות. ומשמע שם דהאידינא שנהגו לאסור קניבת ירק ביוהכ"פ, אסור להתעסק בהכנת אוכל לא רק משום איסור הכנה מקודש לחול כי אם גם מחשש שמא יבוא לאכול, ומותר רק להכין עבור קטנים כו' (ע"ש היטב). ומ"מ יתכן שבצום דרבנן לא היה מחמיר כל כך.

רובם אינם שומרי תומ"צ, האם רשאי בעל-הבית להכין כיבוד של אוכל ושת"י עבור מי שרוצה לאכול - הנה כאשר יודע שאם לא יגיש להם אוכל אזי ילכו לסעוד לבם במסעדה אסורה, כולי-עלמא יודו דעדף שהוא יכין להם אוכל כשר. ובכל זאת נכון שיכריז ש"היום בלוח היהודי הוא צום"³⁸. [אגב: כך גם יבינו האורחים למה מי מהנוכחים נמנע מלטעום כלום].

כב) במתכונת 'קבלת-פנים' (buffet, reception) שכיח שמציעים מיני מתיקה או פירות על מראות (mirror-tiles). מראות אלה צריכים טבילה, כדין כל כלי סעודה של זכוכית³⁹.

כג) כשמעניקים מתנה כגון כוס של קידוש, טס וכיו"ב, למי שיש לחשוש שלא יטבול הכלי, יכול לזכות הכלי להמקבל על ידי אחר, שהאחר יגביהנו בכדי לקנותו עבור המקבל-מתנה, ואז יטבלנו טרם נתינתה⁴⁰.

כד) במסגרת הסדנאות (Workshops) שעושים עבור ילדים, לאפיית מצות, עשיית שופרות, סחיטת שמן-זית וכיו"ב, צריך זהירות יתירה בסדור סדנא של עשיית יין. כי תיכף שייזל המיץ מסחיטת הענבים דינו כיון לענין מגע נכרי⁴¹. והרי שכיח שעם הילדים תבוא מורה או עוזרת

ואכן למעשה לא ראיתי - בשאר צומות - מי שיימנע מלהכין אוכל במשך היום עבור הערב. אך יש לדחות שגם זה נחשב 'לצורך'. וילע"ע.

³⁸ הפוסקים דנו על מסעדה אם מותר שתישאר פתוח ללקוחות ביום צום. אלא שהם סמכו גם על ההבדל בין מתנה למכירה, דקיל (ראה הנסמן בפסקי תשובות סי' תקמט הע' 8), וזה לא יועיל בנדו"ד, משא"כ החישוב להצילם ממאכלות אסורות (ראה כעין זה בפסקי תשובות סי' קסט הע' 13. אלא דאינהו לא מיירי בצום, כי אם לענין אכילה בלא נט"י וכו').

³⁹ שמעתי ממורי הוראה.

⁴⁰ בס' טבילת כלים (סוף פ"ח) כתב שהנותן לא יטבילנו, כי ביחס אליו אין זה כלי סעודה. ועל הסברא לזכותו אליו על ידי אחר, הביא בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שיש לחשוש שמא יש להמקבל כלי כזה וכיו"ב, ויחזור וימכרונו לאחר. ברם בתשובת הגרש"ז (במהדורת תש"מ, בע' רלט) נראה שכתב זאת כלימוד זכות על הנותן בלא טבילה, שלא ייחשב כמכשיל את המקבל. אבל אם ירצה לטרוח ולהטביל הכלי - על זה קאי הגרש"ז. ומסתבר שבמעניק כוס של קידוש וכה"ג לבעה"ב אמיד או לנער בר-מצוה, אינו חייב לחשוש שימכרונו לאחר. ומה גם כאשר חרט על הכוס שמו של המקבל וכו'.

⁴¹ ראה שו"ע יו"ד (סי' קכג סי"ז). וע"ש (סי' קכד ס"א) שאף תינוק עובד כוכבים אוסר היין בשתיי'.

נכרית, ואף נהג האוטובוס ייתכן שייכנס להשתתף בהסדנא עם הילדים. ואם יגעו הללו בהיין ייאסר, ונמצא שאנו מכשילים את הילדים בשתיית 'סתם יינם'.



בענין קטן העושה איסור בשביל גדול לשיטת אדה"ז

הרב חיים רפפורט

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

בשו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סשמ"ג ס"א כתב: "קטן העובר על דברי תורה להנאתו, כגון שאוכל נבלות או שמחלל שבת לצרכו, אין בית דין מצווין להפרישו. אבל אם עושה בשביל גדול, צריך למחות בידו מדברי סופרים, כמ"ש בסימן של"ד".

מדברי אדמו"ר הזקן מבואר דכשהקטן עושה בשביל הגדול הרי זה אסור בכל האיסורין שבתורה, ועל כרחך דס"ל דהא דתנן (שבת קכא, ע"א) "קטן שבא לכבות אין שומעין לו מפני ששביתתו עליהן", ומוקמינן לה בגמרא שם "בקטן העושה לדעת אביו", אין זה דין מיוחד במצות שבת, וכדמשמע (קצת) מלשון הרשב"א בחידושו עמ"ס שבת (קנג, ע"ב), וכמו שביארו כמה אחרונים דנלמד ממש"נ בעשה"ד "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך", ע"ש במכילתא, אלא דהוא משום איסור כללי השייך בכל האיסורים.

והנה כדברי אדה"ז מבואר גם בעוד פוסקים ובדברי כמה אחרונים, אלא דהם ביארו [על יסוד דברי רש"י עמ"ס יבמות קיד, ע"א ד"ה בעושה על דעת אביו "שהתינוק צופה באביו ורואה שנוח לו בכך ואביו עומד עליו, דהוה כאילו הוא מצוהו לעשות"], דכאשר הקטן עושה בשביל הגדול הרי זה בגדר לספות לו בידיים שאסור לכל אדם [ראה, לדוגמא, שו"ת משכנות יעקב או"ח סקי"ח: "ומדברי רש"י [שבת] שם גבי קטן עושה על דעת אביו משמע דטעמא דאסור בקטן משום דהוה כמצווהו, וכן פירש ביבמות פרק ח' דף קי"א [צ"ל קי"ד] שהתינוק צופה באביו וכו' וכאלו מצווהו לעשות, משמע שדעתו ז"ל דהוי כמו בשאר איסורין

דאמרינן דלא ליספי ל'י בידים". וראה גם שו"ת אחיעזר ח"ג ספ"א. ועוד].

אמנם לפי שיטת אדמו"ר הזקן לכאורה אי אפשר לומר כן שהרי הוא כתב (או"ח שם סעיף ה) ד"לספות לו איסור בידים אסור לכל אדם מן התורה", ואם זהו יסוד החיוב למחות בקטן העובר על דברי תורה על דעת אביו (או גדול אחר), דהיינו שעושה בשבילו, הרי כבר כתב אדה"ז בסעיף א' דחיוב זה אינו אלא מדברי סופרים, וכנ"ל.

ועל כרחק צ"ל שלפי דעת אדה"ז נתחדש בקטן העושה על דעת אביו (המבואר בסוגיא דשבת קכא, ע"א ובאו"ח ששל"ד לענין דליקה) איסור חדש, ואין זה מדין האיסור לספות לו בידים האמור בכה"ת כולה, ואיסור זה אינו אלא מדרבנן. וצ"ב: (א) מהו יסוד וגדר איסור זה (דין ספי' מדרבנן? לאפרושי מאיסורא?); (ב) למה נאיד אדה"ז מלפרש דהוא מחמת האיסור לספות לו בידים שהוא מה"ת; (ג) האם יש לשיטת אדה"ז מקור בתורתן של הראשונים.

והנה בשו"ע אדה"ז שם במהדורת קה"ת החדשה (עמוד תרנט הערה ה) צויין לדברי הרא"ש בהלכותיו עמ"ס שבת פ"א סימן א (בא"ד), וז"ל הרא"ש שם בא"ד: "וקשה והיכי קאמר [במשנה ריש מכילתין] דפטור ומותר לגמרי, והא קעבר משום לפני עור לא תתן מכשול וכמו מושיט כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח. ואין לומר דהכא מיירי בכה"ג דאפילו אם לא הי' נותנו בידו הי' יכול ליטלו דהשתא ליכא משום לפני עור לא תתן מכשול כדמוכח פ"ק דע"ז (ו ע"ב) דמוקי להא דנותן כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח דקיימי בתרי עברי דנהרא ולא הי' יכול ליטלו אם לא שהושיט לו, דמ"מ איסורא דרבנן איכא, דאפילו קטן אוכל נבילות בית דין מצווין להפרישו, כל שכן גדול שלא יסייע לו", עכ"ל הרא"ש.

המבואר מדברי הרא"ש הוא דאיכא איסורא מדרבנן לסייע ידי עוברי עבירה אפילו בכה"ג דאין זה בתרי עברא דנהרא, ודין זה נלמד מק"ו מהא דקטן אוכל נבלות בית דין מצווין להפרישו. ולכאורה מוכח מדברי הרא"ש דס"ל דקיי"ל קטן אוכל נבלות בית דין מצווין להפרישו, וכמו שציידד הבית יוסף בסי' שמ"ג, וצ"ל דס"ל דהציווי להפרישו אינו אלא מדרבנן.

אמנם לא זכיתי להבין, איך יפרנסו דברי הרא"ש את דברי אדה"ז, הלא: (א) אדה"ז פסק להלכה דקטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין להפרישו; (ב) והוא העיקר: אין הנידון דומה לראי', שהרי הרא"ש מדבר בהציווי להפריש מאיסורא גם כשאין האיסור נעשה בשבילו (של זה המחוייב להפריש), ובכה"ג הוא דכתב הרא"ש דאין האיסור אלא מדרבנן, ומהיכי תיתי דכ"ה בנדון קטן העושה בשביל הגדול [דבכה"ג כתב רש"י "דהוה כאילו מצוהו", ואפילו את"ל דאדה"ז נטה משיטת רש"י בזה, מ"מ הא מיהא מילתא דפשיטא הוא דכשעושה בשבילו חמור יותר].



חתימת 'ברוך רחמנא'

הרב יוסף שמחה גינזבורג
מועצה מקומית - עומר, ארה"ק

נשאלתי ע"י אחד השלוחים:

מדוע בסדר "ברכות הסעודה לילדים קטנים" הנדפס בתחילת סידור 'תהילת ה', שנערך ע"י כ"ק אדמו"ר, מופיעה ברכת המזון "ברוך רחמנא" ללא חתימתה "ברוך רחמנא דזן כולא", בניגוד למה שפסק אדמו"ר הזקן בשו"ע (סי' קפז ס"ד) שהחתימה מעכבת.

ואם כי בגיליון רעק"א בשו"ע ר"ס זה הביא דעת הרמב"ן ב'מלחמות' שסובר שבדיעבד יצא גם ללא חתימה, כדעה הראשונה ב'סתם' בשו"ע-הב"י, נגד ה'ויש אומרים'. וגם הרמ"א שם לא נחלק ע"ז. והגר"א על אתר ציין לסי' סח, ושם בס"ק א הוא טוען שגם ה'משנה אחרונה' של הרמב"ם היא כדעת הרמב"ן בזה.

ואף ב'פסקי דינים' להצמח-צדק (דף שמ טור א) הביא כמה ראשונים שפסקו כדעה זו (אף שהביא את דעת אדמו"ר הזקן הנ"ל). ועצ"ע.

ולפלא שרבינו מזכיר את 'ברוך רחמנא' ומעורר על פרטים בה, במכתבו משנת תש"ט (כמה שנים לאחרי שהוציא לאור את הסידור), אג"ק ח"ג עמ' קלז. ואעפ"כ אינו נוגע כלל בנקודה זו.



הגיע לחינוך ברכה

הנ"ל

שאלה: האם "תינוק שהגיע לחינוך" בעניני ברכות, פירושו שכשנותנים לו משהו הוא מברך?

מענה: בכלל, גיל חינוך למצוות הוא "לפי חריפותו במצוה ההיא" (שוע"ר שמג, ג). ובענייננו כ' בס' חנוך לנער להר"י שי' בלוי פי"ד "כבן שש כבן שבע, שמבין קצת ענין הברכות" (וראה במקורות שהביא ביביע אומר ח"ב חאו"ח סי' יג בנדון, ומשו"ת הריב"ש סו"ס תנא לגבי "יודע למי מברך" שאפילו הוא פיקח גדול, אם הוא פחות מבן שש אין דעתו כלום!) אף שלמעשה עונים אמן גם לקטנים יותר, דלא כמ"ש המשנ"ב רטו, טז והיבי"א הנ"ל, וכנראה דהיינו לאלה שהתרגלו לברך על אכילתם (אולי אפילו לפני גיל שלוש) כמ"ש בשו"ת שלמת חיים שהביא שם, והביאור שה"ז רק כחינוך לעניית אמן, עיין בחנוך לנער וכן בס' (קונטרס) 'חינוך הבנים למצוות ודיני קטן' להרב נויבירט שי' הערות סה-סו. ולהעיר שבהיום יום ד אייר אודות תספורת איתא "להדר להרגיל... וברכת המזון...". ולא - לחנך, כיוון שאי"ז "חינוך למצוות" עדיין, ואין מדובר כלל להוציא אחרים, אלא רק "חינוך לקדושה וליר"ש", ראה גם בס' 'ציצית הלכה למעשה' להרב גורארי' שי' (תשנ"ה) פ"א הע' 30.



בגדרי שומר

הרב משה אהרן צבי ווייס
שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

בעלון הלכתי ראיתי לאחרונה שאלה מענינת שלפענ"ד יש לפקפק במה שנפסק שם וזה דבר השאלה:

שני בחורים שהיו במחנה קיץ שיצאו יחדיו מחדר משכבם ללכת לבריכת המים ובאמצע הדרך אמר ראובן לשמעון, שכחתי משקפי מים שלי ואחזור להחדר לקחתם ואמר לו שמעון, א"כ, תעשה לי טובה, גם אני שכחתי להניח שם בחדר שעוני (שעלול לקבל נזק ממים) אנא תקח

שעוני אתך להחדר והניחו שם, וכן עשה ראובן. כשחזרו לא מצאו השעון וטענו ששמעון, על אף היותו שומר חנם שאמנם פטור מגניבה ואבידה אבל חייב בפשיעה. ופסק הרב שעפ"י הגמ' ב"מ דף ל"ה ע"א ששומר חנם שאינו זוכר איפה הניח החפץ חייב דא"ר נחמן כל לא ידענא פשיעותא הוי. וחייב הרב את ראובן, לשלם לשמעון דמי השעון. ע"כ המעשה. ונראה לבאר דטעותו של הפסק הנ"ל.

דיסוד הפסק הוא דכשקיבל ראובן השעון בידו נעשה עליו שומר חנם, ואף דש"ח פטור מגניבה ואבידה אבל חייב בפשיעה וכאן פשע במה שהניחו במקום לא משומר ועכ"פ אינו זוכר מקומו.

וראה מה שפסק המחבר בשו"ע חו"מ סי' רצ"א סעי' ב' וז"ל שומר חנם הוא שהפקיד אצלו כסף או כלים או בהמה או כל דבר לשמור והוא קבל עליו לשומרו ואפי' לא קיבל בפירוש אלא שאמר לו הנה לפני הוא ש"ח אבל אם אמר לו הנח לפניך או הנח סתם אפי' שומר חנם לא הוי ואינו חייב שבועה כלל אבל מחרים וכו'.

ומ"מ מי שהי' מהלך בדרך וא"ל חבירו הולך עמך אלו המנעלים ואמר לו הניחם כאן על החמור וההניחם שם ולא קבלם הנפקד בידו אלא כמו שהניחם המפקיד על החמור כך הולכים ולא קשרם והלך לו מן הצד להסב רגליו והניח החמור על אם הדרך ונאבדו המנעלים הו"ל שומר חנם והו"ל פושע וחייב לשלם. עכ"ל המחבר שם. והוא מתשובת הרא"ש מובא בטור ע"ש. ולכאורה מוכח מאריכות דברי המחבר דכל שקיבל חפץ נעשה עליו שומר ודומה מאד לנדו"ד דהרי ראובן קיבל החפץ להוליכו להחדר ולכאורה נעשה עליו שומר וחייב בפשיעה.

אלא דאינו פשוט כלל.

דיש לברר כיצד נהי' ראובן שומר על חפץ של שמעון דהרי שמעון לא פנה אליו בלשון שמירה ואף ראובן לא ענה לו בלשון הזה ומהיכי תיתי שיהי' שומר בלא שיקבל עליו בפירוש לשמור.

וי"ל דמה שנפסק בשו"ע סי' רצא הנ"ל אינו תואם לנדו"ד וראובן לא נעשה שומר לשעונו של שמעון רק מפני שקיבלו בידו.

והרי הכי איתא ברמב"ן במלחמות (ב"ק ל"ג א' בעמודי הרי"ף) וז"ל:

דאי לאפטורי מדין שומר פשיטא, ותו למה לי לקרוע אפי' נתן לו ולא אמר לו שמור לי אלא תפוס לי כלי זה וכיוצ"ב כלשון הזה, פטור מדין שומר, שאין השומר לעולם חייב עד שיאמר לו שמור או בענין שסתם משמע לשון שמירה אבל מפקיד סתם ודאי פטור והיאך יתחייב והלא לא אמר לו לשמור והא מרגלא היא בפומא דרבנן בגמ' דשמור לי קאמרי לעולם. ותני להו בהדיא במכילתין לעולם אינו חייב עד שיאומר לו היאך שמור לי זה אבל אמר לו עינך על זה - פטור, עכ"ל הרבמ"ן.

מבואר מדברי הרמב"ן דבכל ענין צריכים הבעלים או השומר למר בלשון שמירה ואפי' אמרו הבעלים עינך על זה אינו בתורת שמירה.

ובאמת מבואר כן גם בתוס' ב"ק צ"ג ע"א ד"ה ורמינהי.

ובמחנה אפרים (שומרים סי' א') הקשה עפ"י דברי הרמב"ן והתוס' אלו דא"כ מה מביאה הגמ' (ב"מ פ"א ע"ב) בהשאלה אי הנח סתם הוי שומר, ראי' ממחלוקת רבי וחכמים, הא מחלוקת רבי וחכמים לא אמרו הבעלים להדיא שמור לי, משא"ר בנידון הנח סתם אמר הבעלים שמור לי שהיא השאלה שהנח סתמא באה כתשובה.

ע"ז תירץ המחנ"א וז"ל:

אשר ע"כ נראה לענ"ד לומר דכל היכא דמוכחא מילתא דלשמורה נתכוין המפקיד אע"פ שלא הזכיר לו שמירה לא שאמר לו תפוס זה בידך עד שאבא ממקום פלוני, הרי זה כאילו אמר לו שמור לי זה מכיון ששמירתו על הנפקד הוא, דאם הוא לא ישמרנו מי ישמרנו, וכמו שכתב הרא"ש בתשוב' המנעלים, ומש"כ הרמב"ן ז"ל דאי אמר לו תפוס לי כלי זה דלא נעשה שומר היינו בדלא אמר לו אלא לשון זה בלחוד ולא אמר לו עד שאלך למקום פלוני דכהאי גוונא אין משמעות שמסר בידו לשמירה אלא תפוס ומיד אני חוזר ולוקחו מידך קאמר לי' ומה שמסר בידו לא היו אלא כדי להסתכל במקום אחר שהי' צריך ולא להניחו בידו לשמור עכ"ל המחנ"א.

למדנו מדברי המחנ"א שלא רק הלשון קובעת אלא גם הנסיבות אם מתוך דבריו של המוסר עולה שהוא הולך ממקום בו יהי' החפץ א"כ ברור להדיא שנתן את החפץ למטרת שמירה, ואז אפי' לא אמר לו בפירוש

לשמור נעשה המקבל שומר עליו, משא"כ במקום שניתן להבין שאינו נותן לו למטרת שמירה, לא.

ובדברי חיים שומרים סי' ב' הביא את דברי המחנה אפרים והוסיף עליו דאם הניח החפץ בבית חבירו וחבירו רואה אף שלא גילה דעתו שנתן לו לשמור מ"מ אם נטל אח"כ בעה"ב בידו את החפץ והניחו ברשותו הוי מעשה הנטילה והנחתו במקום משומר כגילוי דעת שמקבל עליו השמירה וכתב שמצא כן בתשו' לחם רב ע"ש.

לפי"ז אפשר דהוא הדין בנדו"ד שמראה לו איפה להניח החפץ (בחדר המחנה) הוי גילוי דעת ששמעון קיבל על עצמו שמירת שעונו ובפרט לדברי המחנ"א עצמו, כיון שמכח הנסיבות ידע שמעון שראובן לא ישאר שמה בהחדר לשמור חפצו וממילא לא הי' כוונת שמעון עצמו שראובן ישמור השעון, רק להעבירו.

ובאמת אולי זה ג"כ כוונת הנתיבות בסי' רצ"א סק"ב (ביאורים) בהמעשה שהביא לפניו ברעש מלחמה שנתן א' לחבירו להניחו במטמון שיש לו בקרקע בביתו ואחר כלות הרעש חפר הנפקד הקרקע להוציא שלו והודיע להמפקיד שכבר הוציא שלו ואח"כ נאבד הפקדון ופסקינן שאפי' שבועה אינו חייב ול נעשה שומר כלל כיון שלא אמר שמור לי והמקום א"צ שמירת בעלים ולא מוכח מענינו שנתכוין לשמירה. עכ"ל.

מוכח מדבריו לכו' דבמקרה שלא הי' כוונתו שחבירו ישמור חפצו אין זה נק' קבלת שמירה.

שעפי"ז מובן שאין לדמות נדו"ד להמבואר בשו"ע חו"מ (סי' רצ"א סעי' א') הנ"ל בהמעשה דהמנעלים דשם מוכחא מלתא שהלה ביקש ממנו להעביר מנעליו למקום פלוני וידע המקבל שהנותן לא יהי' עמו ומצפה ממנו להעיר חפצו למקום פלוני וזה חידוש הגמ' ופסק השו"ע שקבלת החפץ סתם כקבלת שמירה משא"כ במקרה שמוכחא מלתא דלא לשמירה קמכוון אינו נעשה שמירה עליו וכדהוכחנו מדברי הרמב"ן התוס' מחנ"א ועוד.

ובחפשי קצת במחברי פוסקי זמנינו שמחתי לראות הגדרה דלהלן.

דראה בס' פתחי חושן (בלוי) פקדון פ"ב סעי' כ' בהערה מ"ט וז"ל:

ונסתפקתי בשנים שעומדים לעבור בקורת מכס והאחד יכול להעביר הסחורה ברשון ומסר לו חבירו חפץ שיעבירונו, אם נעשה שומר על החפץ ולכאו' מדברי הרמב"ן שכתב שאם אמר לו תפוס אינו נעשה שומר הכא נמי אינו שומר ואפי' לדברי המחנ"א אפשר שנדון דידן לא נתכוין אלא להעבירו ולא לשמורה וצ"ע למעשה. עכ"ל וע"ש בהמשך דבריו בארוכה.

ותחזינה עיניך דלא כל קבלת חפץ לידו הוי שמירה, שפשוט ששמעון ביקש ממנו רק להעבירו ממקום למקום וראובן לא קיבל ע"ע שמירה כלל ויתכן מאד שאפי' שמעון לא התכוון שהוא ישמור חפצו דהרי ידע שראובן חוזר תיכף להבריכה וכו' - ובפרט שמראה מקום הוא לו איפה להניח ומכיר המקום והוי כשאלה בבעלים. ובפרט שזה גם חדרו.

הדרנא לדינא דבנדון ששמעון ביקש מראובן להעביר חפצו למקום מסויים נראה דלא נעשה ראובן שומר על החפץ ולא נתחייב בדברי שומר.



מזוזה בבית האסורים

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. גמ' יומא (י ע"א) תנו רבנן כל הלשכות שהיו במקדש לא היו להן מזוזה חוץ מלשכת פרהדרין, שהיה בה בית דירה לכהן גדול, אמר ר' יהודה והלא כמה לשכות היו במקדש שהיה להן בית דירה ולא היה להן מזוזה, אלא לשכת פרהדרין גזירה היתה. מבואר דלרבנן לשכת פרהדרין היתה חייבת במזוזה מן התורה, ולר' יהודה החיוב מזוזה הוה רק מדרבנן, ובמסקנת הסוגיא (שם י' ע"ב) התבאר הטעם "רבנן סברי דירה בעל כרתה שמה דירה ורבי יהודה סבר דירה בעל כרתה לא שמה דירה, ומדרבנן הוא דתקינו לה שלא יאמרו כהן גדול חבוש בבית האסורין" וכן פוסק הרמב"ם. בהל' מזוזה (פ"ו ה"ו) "כל השערים שהיו במקדש לא היה להם מזוזות, חוץ משער נקנור ושלפנים ממנו, ושל לשכת פרהדרין מפני שהלשכה הזאת היתה בית דירה לכהן גדול בשבעת ימי ההפרשה".

מבואר בזה דשהייתו של אדם במקום מגורים שלא ברצונו, כגון כהן גדול שהופרש ללשכת פרהדרין בשבעת ימים קודם יום הכפורים, לרבנן

היא נקראת דירה ולכן חייבת במזווה, ולר' יהודה לא נחשבת דירה ופטורה ממזווה. לכאורה עדיין צריך לבאר מהו החילוק בין שאר הלשכות ללשכת פרהדרין, דלא מצינו בגמ' שרבנן ישיבו לר' יהודה על קושייתו "והלא כמה לשכות היו במקדש שהיה להן בית דירה", וכפי שרש"י מבאר המדובר הוא אודות הלשכות "לשומרי הבית", ומהו אכן תוכן החילוק בין דירת שומר לדירת כהן גדול, ואם לרבנן דירת בעל כרחו שמה דירה גבי כהן גדול מדוע שלא ייחשב דירה גבי שומר, הלא גם הם שהו שם מחמת חובתם לשמור ולא מרצונם?

ב. ואוי"ל דבענין "בעל כרחו" יש לפרש בב' אופנים: א) בעל כרחו מלכתחילה, היינו שאינו ברצונו ובחירתו של אדם לשהות במקום שנמצא בו, וההגבלה כאילו נכפתה עליו ואינה תלויה בו, ע"ד הגבלה עצמית. ב) בעל כרחו בדיעבד, היינו כשהאדם נכנס למצב שבו הוא נמצא, היה זה בבחירתו וברצונו, ועכשיו בדיעבד הוא נמצא במצב של "בעל כרחך" דמחויב לשהות שם, אבל בכל זאת ההגבלה מלכתחילה תלויה בדעתו, ע"ד הגבלה רצונית.

וזהו החילוק בין הכהן גדול לשומרים, השומרים מחויבים לשהות במקדש מצד עצם תפקידם ואחריות למשמרת בית אב שלהם, ובלשון הרמב"ם (הל' כלי המקדש והעובדים בו פ"ג ה"א) "ומצות עשה להיות הלויים פנויים ומוכנין לעבודת המקדש, בין רצו בין לא רצו שנאמר ועבד הלוי הוא", ובהמשך (ה"ב) עבודה שלהן היא שיהיו שומרין את המקדש וכו', הרי דשהייתם במקדש הוא מחמת חובתם לשמור ולא מרצונם, משא"כ הכהן גדול התמנה לתפקידו מצד דעתו ורצונו, (ולא מצינו שהתמנות לכה"ג היתה בע"כ של כהן, אף שבד"כ עברה בירושה מאב לבן, ואולי גם יכול היה להתפטר מתפקידו, ואכ"מ), והכה"ג לקח על עצמו מלכתחילה אחריות לעמוד ולשרת, הכולל התחייבות לשהות תקופה מסוימת במקום מגורים שלא מרצונו.

וי"ל דבסוג דירה כזו שאדם שוהה בה בעל כרחו לגמרי, ואינו תלוי בדעתו ורצונו כלל, גם רבנן יודו שאין כאן חיוב מזווה, כי מצב זה לא נקרא "בית דירה" ומזווה חובת הדר בבית דירה בענין, וזהו הטעם שאכן אין מחייבים מזווה בשאר הלשכות אף שהיו שומרים דרים שם, כי דירת השומרים הוא בעל כרחם לגמרי, היינו שלא בחרו בתפקיד זה, רק מחויבים בזה בעצם וכפי משמר בית אב שלהם. ומחלוקת ר"י ורבנן

הוא רק בסוג דירה שהוא "בעל כרחו בדיעבד", לרבנן הוי בע"כ משא"כ לר' יהודה. והיינו לרבנן אף שהכהן גדול שוהה בלשכת פרהדרין שבעת ימים בעל כרחו, אבל סוף סוף כיון שברצונו התמנה לתפקיד זה, ובידיעתו בחר לקחת האחריות לשרת לפני השם גם ביום הכפורים וימי ההכנה אליו, הרי כזה סוג בע"כ "בעל כרחו בדיעבד" שמיא דירה ויתחייב במזוזה, אבל ר' יהודה סובר כיון שבמציאות ובפועל הרי בוד' ימים אלו חייב לדור שם אף שלא לרצונו, הוי דירה בעל כרחו ולא שמי' דירה לגבי חיוב מזוזה.

ג. ולפי"ז יש לבאר כמה הערות בסוגיא זו: בגמ' (שם) איתביא אביי סוכת החג בחג ר' יהודה מחייב וחכמים פוטרין, ותני עלה ר' יהודה מחייב בעירוב ובמזוזה ובמעשר. ובתוס' (ד"ה וכי) מקשה "אבל תימא לי מאי קאמר וכי תימא מדרבנן, מכל מקום תיקשי אכתי דרבנן אדרבנן מכ"ש, דהכא פטרי אפילו מדרבנן ולעיל מחייבי אפי' מדאורייתא", היינו שהקשו התוס' על רבנן שבסוכה פטרו מזוזה לגמרי אפי' מדרבנן, ואילו בלשכת פרהדרין שהכהן גדול דר בה במשך שבוע בשנה, חייבו במזוזה ומדאורייתא?, ומתריך בתוס' "וי"ל דרבנן אדרבנן לא קשה, דשאני סוכה דדירת עראי היא דבכל יכול להיות שהוא יוצא ממנה, כגון אם הוא מצטער או ירדו גשמים וכהנה רבות, אבל לשכת פרהדרין שהיה בתוכה בקביעות מחייבי".

אבל עדיין קשה בדעת ר' יהודה שמחייב מזוזה בסוכה ופוטר (מדאורייתא) בלשכת פרהדרין, ולפי הנ"ל מבואר, בסוכה כיון שלמעשה יכול לצאת מסוכה זו לכל מיני צרכים, הרי זה גופא הסימן שאינו נחשבת לדירה בעל כרחו כלל, ולכן חייב במזוזה, משא"כ בלשכת פרהדרין הרי זה גופא שלפועל הוקבע שם לדירת הכהן גדול לשבעת הימים, ואינו יכול לצאת ממנה, הוי דירה בעל כרחו הפטורה ממזוזה.

אמנם בענין זה אם הכה"ג יכול לצאת משם לצרכים פרטיים, חלקו בזה המפרשים, השפת אמת בריש מס' יומא כותב בגדר מצות הפרישה "לכאורה נראה דהמצוה היא כמו מצות ז' ימים תשבו בסוכות, דאע"ג דאמרינן תשבו כעין תדורו, מ"מ דבר עראי מותר לעשות חוץ לסוכה...אכן לקמן בתו"י ד"ה ור"י משמע דצ"ל תמיד בלשכה יותר מחיוב סוכה, ומש"ה נקרא דירה בע"כ". לאידך הפני יהושע בריש המסכת לומד דהלשון שבעת ימים "אקרא קאי למאן דיליף פרישת כה"ג

ביוכ"פ ממילואים והתם כתיב "מפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים" ואגב אורח אשמעינן מלשון זה שאלו שבעת הימים היו דבוקים בלי הפסק יומם ולילה כדאשכחן במילואים "עיי"ש הרי דכלל לא יצא, ואכ"מ. עכ"פ לשיטת השפת אמת הסובר שיכל לצאת, נצטרך לחלק לר' יהודה בין סוכה ללשכת פרהדרין כהחילוק המבואר בתוספת ישנים ד"ה וכי תימא עיי"ש. ואכמ"ל.

ד. והנה הברכי יוסף (יו"ד סי' רפו סק"ג) מביא מה שכתב הבית הלל שבית האסורין פטור מהמזוזה לפי שאינו דירת כבוד, והביא ראיה מפ"ק דיומא גבי לשכת פרהדרין דלר' יהודה חייב שלא יאמר כהן גדול חבוש בבית האסורין, משמע דבית האסורין פטור לפי שאינו דירת כבוד. והברכ"י מקשה על מה שכתב שבית האסורים פטור ממזוזה משום שאינו דירת כבוד, שבשו"ע רק מיעטו בית הכסא ובית מרחץ וכיו"ב, משא"כ בית אסורין אין בו טינוף וכו', ועוד מקשה "ומה שהביא ראיה מסוגית יומא אינה ראייה כלל, דלרבנן דירה בעל כרחיה שמה דירה...וכן ראיתי בספר שער אפרים סי' פג דהרב הביא ראייה לבית האסורין מסוגיא זו, והרב בנו בהגהה מפרשה לחיובא עיי"ש". הרי שלומד הברכ"י דלרבנן החולקים על ר' יהודה וסוברים דדירה בע"כ שמה דירה, הרי בית אסורים חייב במזוזה, ולא כדעת הבית הלל, אבל למעשה מצד הברכ"י לפטור בית אסורים ממזוזה משום דהוי בית עראי ולא לקביעות והו"ל כבתים שבספינה, עיי"ש.

אבל לפי מה שביארנו לעיל, הרי י"ל שגם רבנן יסברו דבית האסורים פטור ממזוזה, דדירה שהוא בעל כרחו בעצם, היינו שהאדם נכנס לגור שם שלא ברצונו כלל, אינו נחשב דירה לחייבו במזוזה שהוא חובת הדר, וכראיית ר' יהודה מלשכות המקדש שהיו בהן שומרים, דכיון שתפקידם לשמור אינו תלויה בהחלטתם לכן היו פטורים ממזוזה, וגם רבנן מסכימים לזה וכנ"ל. ובזה מתורץ דברי הבית הלל, דמה שמביא ראייה מדברי ר' יהודה הוא מעיקר דבריו "שלא יאמרו כהן גדול חבוש בבית האסורין", היינו שלדעתו כולם מסכימים עם זה שבית האסורין פטור ממזוזה, ור' יהודה רק חולק גבי לשכת פרהדרין דלאו שמה דירה, אבל גבי בית האסורים עצמו לא מצינו שרבנן ור' יהודה יחלקו, וכנ"ל דהוי דירה מסוג בע"כ שהוא שונה מדירת בע"כ של לשכת פרהדרין, ובסוג

כזה גם רבנן מודים שפטור ממזוזה, וכל מחלוקתם הוא בדירת בע"כ שהוא בדוגמת לשכת פרהדרין, וכנ"ל.

[ומה שכתב הבית הלל שבית האסורים פטור ממזוזה לפי שאינה דירה של כבוד וקושית הברכ"י עליו, להעיר מלקו"ש (חי"ט עמ' 127)מה שהשיב כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע בהיותו בבית האסורים, שהוא נמצא במקום הפטור ממזוזה, שיש מקומות הפטורים ממזוזה ע"ד "בית דיר של סוסים ובית הכסא", ועיי"ש בהערה 47 דהפטור הוא משום דנפיש זוהמייהו, ושם בהערה 50, ועיי"ג כ"כ בשו"ת ממעמקים סימן יג אודות מזוזה בגיטו קובנא, ובשו"ת שאלי ציון או"ח ח"ב סימן ט-יא מה שדן עם הרב עוזיאל-הרה"ר בארץ ישראל- אודות מזוזות במחנה העצורים לטרון, ואכמ"ל].

ה. בספר שער אפרים (שם, הביאו הפתחי תשובה סי' רפו סק"א) כותב שאלה: "קהל שיש להם בית האסורים חדר אחד, במי שהושיבו בתפיסה בחדר הנ"ל על כמה חודשים אי חייב במזוזה או לא"? ומשיב "לענ"ד שיש להביא ראיה לדין זה מגמ' דיומא פ"ק דף י' גבי לשכת פרהדרין אי חייב במזוזה, וקמפליגי אי דירת בעל כרחך חייב במזוזה". ואינו כותב מפורש דעתו אם נלמוד מגמ' זו לחיוב או לפטור. אבל בהגה"ה מכן המחבר כותב: "וזאת ליהודה ויאמר, מגמרא הנז' נלענ"ד לומר שבית האסורים חייב במזוזה, ואיפסקא הלכה כרבנן שאמרו בגמ' הנ"ל דירה בע"כ שמה דירה, ויש להביא ראיה לזה ממ"ש הרמב"ם בפ"ו מהל' מזוזה עשרה תנאים יש בבית ואח"כ יתחייב הדר בו לעשות לו מזוזה, ואם חסר תנאי אחד מהן פטור מן המזוזה, ואלו הן וכו' ע"ש. ויש לדקדק ולמה לא מביא בכלל ה"י תנאין הנזכרים שלא יהיה הדירה בע"כ, אלא ודאי שהרמב"ם פוסק כרבנן דדירה בע"כ שמה דירה וחייבת במזוזה, וק"ל".

אבל לפי ביאורינו לעיל הרי אפשר לומר בדעת השער אפרים דמה שהביא מגמ' יומא הוא ללמוד דבית האסורים פטור ממזוזה, כיון דהוי כשאר לשכות שבמקדש, דהוי בעל כרחו מלכתחילה, וכפשטות דברי ר' יהודה - שגם רבנן מסכימים - שלא יאמרו כה"ג בבית האסורים ולכן אכן פטורים. וכן נראה משו"ת מנחת יצחק (ח"ד סימן צ) שכותב בתו"ד "דהרי הברכי יוסף סובב שם על דברי השערי אפרים לענין בית האסורים דס"ל לפטור מטעם דדירה בע"כ לא שמה דירה, ובנו בהגה"ה כתב

דמש"ס דשם ראייה לחיובא, דלרבנן דירה בע"כ שמה דירה", הרי שלמד שהשער אפרים עצמו למד מהגמ' לפטור, וקשה כנ"ל איך יכל השער אפרים ללמוד לפטור אם הלכה כרבנן דדירה בע"כ שמה דירה?, אבל לפי ביאורינו ניחא, דכנ"ל מהגמ' אפשר להוכיח דדירה שהוא בעל כרחו בעצם אכן סבירא להו רבנן לפטור וכנ"ל.

ו. בשו"ת חים שאל (להחיד"א ח"ב סי' כב) נשאל אודות "לאזריט"ו" [מהמבואר בדבריו נראה שהוא מתנה הסגר המיועד לבאים מארץ אחרת, בזמן שיש מחלה מדבקת, ולפי החוק כל הבאים מחו"ל צריכים להישאר שם בהסגר זמן מסוים שלא יבואו במגע עם תושבי הארץ, וניתן להם בתים לגור בהם ורשות לצאת לחצר המחנה] ונסתפק "אם ידע שיושב שם יותר מל' יום או ארבעים, אי חייב לקבוע מזוזה, דהויא דירה בעל כרחו ולא שמה דירה?"

וכותב בתו"ד: "איברא דלענין מזוזה נראה בעיני דפטור הדר בכ"י בלאזריט"ו, הגם דיושב יותר מל' יום, ולא מטעם שכתב השואל דדירה בע"כ לאו שמה דירה, דזה סברת ר' יהודה פ"ק דיומא, ואנן קיי"ל כרבנן דסברי דדירה בע"כ שמה דירה, וכמ"ש הרמב"ם [הל' מזוזה פ"ו ה"ו אודות לשכת פרהדרין והובא לעיל] . . אלמא משמע מסימת דבריו דפסק כרבנן וחייבת מדאורייתא דדירה בע"כ שמה דירה". ולמעשה כותב לפטור ממזוזה מטעם דירת עראי ומוסיף "ולכי תידוק דירת ישראל בבתים אלו גרע משאלה, דבשאלה יש שואל כפי' ומשאל מתרצה, אבל הכא זהו חק העיר ליכנס שם זמן בעל כרחך, ולא דמי לשאלה ולא ללשכת כה"ג, ומה גם דכבר כתבנו לעיל דהממונא רשאי להחליף הבית ושילך לבית אחר".

ובספר חובת הדר (הל' מזוזה פ"ג הערה כ) הקשה על החיד"א "וכל דבריו שם צ"ע, דכיון דס"ל דדירה בע"כ שמה דירה, מאי איכפת לן שיש חוק העיר, ומה מועיל רצון או חוסר רצון". עיי"ש המשך קושיותיו ומה שתירץ.

ולפי המתבאר לעיל י"ל, שאכן יש לחלק בין דירה בע"כ לדירת ה"לאזריט"ו, והיינו בדירת בע"כ יכול להיות שהכניסה שם מלכתחילה היתה ברצון, ע"ד לשכת הכהן גדול, ולכן הוה דירה וחייב במזוזה, אבל כאן היות כל הכניסה הוא רק "חק העיר ליכנס שם" ואין לו בזה רצון

כלל, הרי כזה סוג בע"כ גם רבנן מודים שאינה נחשבת דירה ופטורה ממזוזה וכנ"ל.

ז. והנה כל מה שביארנו עד עתה בדברי הגמ' מתאים עם דעות הפוסקים שבית האסורים פטור ממזוזה, אבל יש פוסקים הסוברים שבית אסורים חייב במזוזה, ראה הגהות ר' עקיבא איגר (בשו"ע יו"ד שם) שמביא דעת השער אפרים [הובא לעיל] שבית אסורים חייב במזוזה דדירה בע"כ שמיה דירה. וכן הערוך השלחן (או"ח סי' שנח ס"ט) כותב דחצר בית האסורים חייבת במזוזה אם היא של ישראל, ומהטעם דדירה בע"כ שמיה דירה, וכ"כ ביו"ד (סי' רפו ס"ד) דבית האסורים חייב במזוזה, וכן החיד"א בברכי יוסף שפוטר הוא מטעמים אחרים אבל מצד דירת בעל כרחו גם דעתו לחייב וכנ"ל.

וצ"ב בדעות פוסקים אלו מה ישיבו רבנן לקושית ר' יהודה דכמה לשכות היו במקדש שהיה להן בית דירה ולא היה להן מזוזה, ומאי שנא הלשכות שהיו דירת בע"כ ובכ"ז פטורים, מלשכת פרהדרין שחייב במזוזה, ומאי שנא בית האסורים שחייב במזוזה מהלשכות שבמקדש שפטורין?.

וי"ל בהקדים דברי הגמ' (יומא יא ע"ב) "יכול שאני מרבה אף הר הבית והלשכות והעזרות, ת"ל בית מה בית שהוא חול אף כל שהוא חול, יצאו אלו שהן קודש" ולכן פטורים מן המזוזה. והקשו הראשונים הרי הגמ' (לעיל י' ע"א) מביאה דעת רבנן שלשכת פרהדרין חייבת במזוזה מן התורה בשבעת הימים שדר שם הכהן גדול, ואלו כאן פוטר הגמ' את כל הר הבית והלשכות ממזוזה מפני שהם קודש? ! ואפילו ר' יהודה שפוטר שם ממזוזה הוא לא מטעם שהוא קודש אלא משום שדירת בע"כ לאו שמה דירה, והלא כאן מפורש שהוא מחמת שהוא קודש, וצ"ב.

ויש ראשונים הסוברים שבין חכמים המחייבים לשכת פרהדרין במזוזה ובין ר' יהודה שפוטר אכן חולקים על ברייתא זו הפוטרת כל הלשכות מפני שהן קודש, עיי' בריטב"א ומה שתירץ בתוס' הרא"ש.

ח. אמנם יש לומר דאכן ברייתא זו יתאים גם עם דעת רבנן ור' יהודה, דלשכת פרהדרין שונה משאר חלקי המקדש. והוא בהקדים הטעם המבואר בראשונים בהיתר לכה"ג לשבת ולישון בלשכה שבעזרה, והא אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, ומבארים בכמה אופנים: דלשכה זו היתה בנויה בקודש ופתוחה לחול, או בנויה בחול ופתוחה

לקודש (עיינן בזה ביומא ח ע"ב תוס' ד"ה דאי), ובריטב"א (יומא יא ע"א) כתב "וי"ל דשאני הכא דמתחלת עשייתה היתה לכך, ולא נתקדשה כשאר העזרה", וראה משנה למלך ה' בית הבחירה פ"א ה"ט שכתב "דע"כ לשכה זו לא נתקדשה בקדושת עזרה שהרי הכהן גדול היה ישן בה כל ז' ימים" [ובזה מתרץ המשל"מ איך הותר לעשות הלשכה מעץ הרי אין בונין בו עץ, אבל ראה בלקו"ש (חכ"ח עמ' 220 הערה 6 שכותב ע"ז "אבל ברמב"ם לא נרמז זה כלל", ואכ"מ]. וזהו גם הטעם דבלשכת פרהדרין אף שבכללות הוא גם מאלו "שהן קודש" בכ"ז התחייב במזוזה כי מתחילת עשייתה לא נתקדש כשאר העזרה כי עשויה לדירת כה"ג וכל צרכיו, משא"כ שאר הלשכות שנעשו לצורך קודש אכן פטורים ממזוזה.

וראיתי עתה שאכן סברא זו כתב המאירי (יומא יא ע"ב בסופו) "ואי קשיא לך נמי לשכת פרהדרין גופא לא ליחייב במזוזה מדאמרינן לקמן מה בית שהוא חול...תרצו בה דפתוחה בחול היתה ותנן כל הלשכות שהן בנויות בקדש ופתוחות בחול תוכן חול". אף שדברי המאירי עצ"ע מה גרע פתוחה לחול מהר הבית המפורש כאן כברייאתא שפטור משום שהוא קודש, אבל לפי דברי הריטב"א הנ"ל אכן מוסבר כיון דמתחילת עשייתה נעשתה לצורך הכהן גדול ולא נתקדשה בקדושה כנ"ל.

וימתק יותר ע"פ המבואר בחתם סופר (שו"ת יו"ד סי' רפא, הובא בלקו"ש חכ"ד תצא ב, ושם בהערה 13 ו341 עיי"ש) שמש"כ הרמב"ם ש"פטורין לפי שהן קודש" הטעם הוא לפי שאינם דירת הדיוט, ודוקא דירת הדיוט חייבת במזוזה, כי ענין המזוזה הוא קביעות שם ה' על פתח הבית, ואין צורך בזה ב"דירת גבוהה ה' אלוקי ישראל", משא"כ לשכת פרהדרין "כל שהדיוט דר בו היינו כה"ג, אפי' יהיה המקום קדוש, מ"מ מיקרי ביתך היינו דירתך", עיי"ש.

א"כ לפי"ז י"ל, דלשיטת המחייבים בית האסורים במזוזה יסברו דאין לחלק בין סוגי ה"בעל כרחו", וכיון דפסקינן כרבנן דדירת בע"כ שמה דירה הרי גם בית אסורים בכלל וכהבנת המגיה בשער אפרים הנ"ל, והחילוק בין לשכת פרהדרין לשאר הלשכות יסברו רבנן דשאר הלשכות פטורים בגלל שהן קודש אבל בלשכת פרהדרין לא שייך טעם זה כנ"ל, וע"כ הטעם הוא, או משום דדירה בע"כ שמה דירה כרבנן או משום גזירה כר' יהודה.



המתנה לקדושה וקדיש

הרב מנחם מענדל רייצס
משפיע בתות"ל קרית גת, ארה"ק

א. בשוע"ר סי' קט בתחילתו: "הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללין . . . אם יכול להתחיל י"ח ולגמור עד שלא יגיע הש"ץ לקדושה - יתפלל, ואם לאו - אל יתפלל עד שיענה אמן אחר הא-ל הקדוש, שאמן זה חשוב כקדושה. ואם שמע כבר קדושה, או שיודע שישמע אח"כ, אין צריך להמתין". עכ"ל.

והנה זה פשוט לכאורה, שמה שכתב ש"אם שמע כבר קדושה או שיודע שישמע אח"כ" - כוונתו לקדושה דתפילה זו דוקא שאוחז בה, אבל לא יועיל אם יודע שישמע במנחה קדושה פעמיים - על סמך זה להפסיד אמירת הקדושה דשחרית, כן להיפך - אם שמע קדושה פעמיים בשחרית, לא יועיל הדבר להתיר לו להפסיד קדושה במנחה.

אמנם אכתי יש לעיין, בענין היחס דשחרית ומוסף בנידון זה:

הנה בסוף הסימן מביא אדה"ז ב' דעות, לענין יחיד הנמצא באמצע תפילת י"ח. דעה אחת אומרת, ש"אם הצבור אומרים קדושת מוסף והיחיד מתפלל שחרית - אינו אומר עמהם קדוש, שאין הקדושות שוות"; אולם דעה שניה אומרת, ש"קדושת שחרית וקדושת מוסף נקראות קדושות שוות". ומסיק אדה"ז ש"כן עיקר".

ומעתה יש לעיין בנדו"ד:

מי שנכנס לביהכ"נ לדוגמא בש"ק בבוקר או בחוה"מ וכיו"ב, בעת שהמנין הראשון עמד לסיים תפילתו, ושמע מהם קדושה דמוסף - האם מותר לו על סמך זה להתחיל תפילת שחרית באופן שיפסיד שמיעת הקדושה דשחרית במנין השני (המנין שלו), כיון ש"שמע כבר קדושה"? [כמובן המדובר הוא שישמע גם הקדושה דמוסף במנין השני, אך את של שחרית יפסיד].

ב. בשוע"ר שם בהמשך הדברים מדבר אודות קדיש: "אם יכול להתחיל ולגמור עד שיגיע ש"ץ לקדיש שלאחר י"ח בענין שיוכל לענות אחריו יהא שמיה רבא .. יתפלל, ואם לאו אל יתפלל, אע"פ ששמע כבר

קדיש . . לפי שהקדיש אין לו קצבה. ומ"מ הקדישים שמן עלינו ואילך, בין בשחר בין בערב, כיון שאינן אלא מנהג, אפשר שא"צ להמתין עליהם".

וגם כאן יש לעיין:

מי שלדוגמא רוצה להתחיל תפילת י"ח דשחרית, ויודע שיפסיד בגלל זה שמיעת הקדיש תתקבל שלאחר ובל"צ (וכן הקדיש שלאחר תחנון), אבל לאידך יוכל להשלים זאת על ידי שמיעת הקדישים שלאחר מכן - ובפרט למנהגנו שמוסיפים עוד קדיש לאחר תהלים ולאחר אמירת פרקי המשניות כו'.

האם הקפידא היא שישמע דוקא הקדיש "שלאחר י"ח", ולכן צריך להמתין דוקא לקדיש זה - או שכיון ונוסח הקדיש סו"ס שווה הוא, הרי מה לי קדיש זה ומה לי קדיש אחר, ויוכל שפיר להחסיר קדיש זה של תתקבל על ידי שישלים וישמע כמה קדישים לאחר מכן?

ואמנם אדה"ז אומר הרי "שהקדיש אין לו קצבה" - אך כשם שהתרנו לו להפסיד הקדישים "שמן עלינו ואילך", "כיון שאינן אלא מנהג", כך נתיר לו להפסיד קדיש זה על ידי השלמתו בהקדישים שלאחר מכן!

[ואף "שאינן אלא מנהג" - סו"ס אומרים אותם בפועל ומקדישים את השם על ידי כך וכו', וא"כ למאי נפק"מ].

וכיון שב' שאלות אלו נוגעים לעתים תכופות ביותר - בוודאי לא ימנעו בר המעיינים שי' ויבררו ההלכות לאשורן.



הפטור מהסיבה ומיסב נקרא הדיוט

הרב ארי' ליב צייטלין

כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בשו"ע אדה"ז סי' תעב סי"ג: "כל מי שפטור מהסיבה ומיסב הרי זה נקרא הדיוט". ויש לברר על מי קאי, דהנה בסעיפים שלפנ"ז הוזכרו ג' שאינם חייבים להסב: א) אבל שלא נהג אבילות קודם הפסח (ס"ד), ב)

אשה (ריש ס"י), ג) תלמיד האוכל לפני רבו (סי"א). ויש לעיין אם שייך לומר עליהם "פטור מהסיבה ומיסב נקרא הדיוט".

דהנה בנוגע לאבל שלא נהג אבילות קודם הפסח, ראיתי מי שכתב (יגדיל תורה נ"י. כב עמ' תר) בפשיטות, דממ"ש אדה"ז "נוהגין שלא להסב בליל פסח לפי שחושבין הסיבה זו כדברים שבצינעא שהוא נוהג אותם ברגל", מובן שאסור הוא להסב (שהרי מחויב הוא להתנהג באבילות בדברים שבצינעא), וא"כ אינו מתאים לומר עליו "הפטור מהסיבה", דמשמעות לשון זה הוא שנפטר מהסיבה, ואעפ"כ מותר לו להסב, וכאן הרי הוא אסור בהסיבה.

ונראה לי דלא דק, ובהקדים בירור בדין הסיבה אצל אבל, דהנה בסעיף ג' כ' אדה"ז "מי שהוא אבל אפי' על אביו ואמו חייב להסב ואינו רשאי למנוע מלהסב מחמת האבילות, שהרי משעברו שבעה רשאי הוא להסב על מטתו אפי' בחול, שאינו חייב בכפיית המטה אלא תוך שבעה".

מכאן מובן דהטעם שהי' מקום לומר שיש לאבל למנוע מלהסב הוא מצד חיוב האבל בכפיית המטה, ולכן כאשר עברו ז' ומותר בזקיפת המטה, שוב אין סיבה למנוע מהסיבה, וממילא מחוייב הוא בהסיבה כשאר כל אדם.

אלא שלפי זה צ"ע בלשונו בסעיף ד' שכתב ד"אם לא נהג אבילות כלל קודם הפסח... נוהגין שלא להסב בליל פסח", ולכאור' למה תלה הדבר באם "נהג אבילות", הרי אם לא בטל ממנו אבילות שבעה ה"ה מחויב בכפיית המטה, וא"כ הול"ל שאסור לו להסב.

ויוכן זה בהקדים מה שצ"ע לכאור' בהמשך דברי אדה"ז שכתב הא דנוהגין באבילות כנ"ל שלא להסב "לפי שחושבין הסיבה זו כדברים שבצינעא שהוא נוהג אותם ברגל כמו שנת' ביו"ד שם", וכוונתו בפשטות דאם הי' מניעת ההסיבה כדברים שבפרהסי' אזי הי' מחוייב בהסיבה שהרי בשבת ויו"ט אסור להתנהג באבילות בפרהסיא כמ"ש ביו"ד סי' ת'.
אלא שצ"ע שהרי ביו"ד שם מבואר דכפיית המטה הוא מהדברים שבפרהסיא שאין האבל עושה אותם בשבת, וא"כ מכיון שמניעת ההסיבה הוא מטעם כפיית המטה, א"כ גם תוך ז' הי' צ"ל מחוייב בהסיבה, דאם ימנע עצמו יהי' נוהג אבילות בפרהסיא, ולמה כתב אדה"ז שהוא כדברים

שבצינעא, ואשר לכן נהגו שלא להסב (ראה בספר הלכות ליל הסדר שעמד ע"ז ונשאר בצ"ע).

ונ"ל הסברת הדברים, דהנה דין כפיית המטה הוא חיוב לעשות פעולה של שינוי - כפיית המטה שע"ע היתה צרופה כרגילתו, וכמובן שהשינוי מהרגיל הוא דבר הניכר, ולכן נכלל בדברים שבפרהסיא, משא"כ הסיבה (ובפרט בזה"ז שאין דרכינו להסב בששאר ימות השנה), הרי מניעת ההסיבה - בשב ואל תעשה - אינו אלא כהנהגתו הרגילה במשך כל השנה, ובזה שהוא מונע את עצמו מלהסב אינו ניכר כ"כ אבילתו.

ואולי יש לדמותו לת"ת דנחשב לדברים שבצינעא (יו"ד שם) וביאר הלבוש מפני שאף אם לא ילמד אינו ניכר שמשום אבילות אינו לומד, ולכאורה כוונתו לומר, שהגם שיש עליו חיוב לימוד התורה כמו שיש חיוב להסב, מ"מ אינו ניכר כ"כ בהעדרו.

ויתירה מזו, בדין כפיית המטה ביארו הרמב"ן והריטב"א דנחשב לדברים שבפרהסיא מכיון שדרך המטות להיות מונחות שם לעיני הכל ורואים אותם כפירות. וא"כ ההסיבה שאינה אלא בזמן האכילה ובפשטות אינו לעיני הכל, ממילא אין לכללו בדברים שבפרהסיא.

[ובני ביתו אינם נקראים "פרהסיא" (עיין בנטעי גבריאל הל' אבילות ח"א שמציין לכמה אחרונים הדנים בזה)].

ובאמת צ"ב מהו גדר דברים שבצינעא ובפרהסיא. וראה מ"ש באשל אברהם (בוטשטאט) או"ח סי' תקנ"א: "כעת לא מצאתי להדיא מהו גבול פרהסיא בזה... גם נראה שהגבול בזה שמה שסגנון שלו להיות בפרהסיא ע"פ הרוב תמיד הוא בסגנון פרהסיא, ומה שסגנון שלו ע"פ הרוב שלא בפרהסיא אין להקל גם כשהוא בפרהסיא".

והנה בשו"ע סי' ת' פסק דנעילת הסנדל ועטיפת הראש וכפיית המטה הם מהדברים שבפרהסיא ולפי דברי הא"א מובנים הדברים, שהרי נעילת הסנדל ועטיפת הראש "סגנונם" שלובשים אותם גם בחוץ וגם בפנים, וגם כפיית המטה כנ"ל מהראשונים הוא מסגנון הדברים שניכר לחוץ, משא"כ רחיצה ותשה"מ הם מהדברים שבצינעא - כמו שנפסק בשו"ע שם, שהרי דברים אלו הם בצינעא ממש.

ולפי"ז י"ל דהסיבה שונה מהדברים הנזכרים לעיל בסגנון דברים שבפרהסיא, שהרי אינו מהדברים הנעשים בחוץ וברבים כנעילת הסנדל וכו'.

ולאיך גיסא, אינו ממש בדומה לרחיצה ותשה"מ שהם בצניעא ממש.

ואולי לכן כתב אדה"ז שנוהגין שלא להסב, לפי שחושבין הסיבה זו כדברים שבצניעא, דמצד א' לא חייב להסב בכדי שלא תהי' אבילות בפרהסיא, שהרי אינו דומה להדברים שמפורש בהם שהם בסגנון "פרהסיא", ולאיך גיסא לא קבע שהוא מדברים שבצניעא, שהרי אינו בדומה ממש לדברים שבצניעא כנ"ל.

ולפי כל הנ"ל מתאים לומר על האבל שהוא פטור מהסיבה, ובכל זאת אינו אסור בהסיבה (דאם הי' מהדברים שבצניעא ממש הרי אסור להקל בזה).

ואולי לכן אמרו דאם מיסב נק' הדיוט, שהרי בזה שהוא מיסב ה"ה אומר שאינו מוכן למנוע את עצמו מהסיבה, הגם שבמצב שלו נתקבל המנהג שלא להסב דהוי כדברים שבצניעא, ולכן נקרא הדיוט.

ובפרטיות יותר הנה התואר הדיוט שנתנו רז"ל שקו"ט האחרונים בפירושו (ראה אנציקלופדי' תלמודית כרך כ"ח בערכו) יש שכתבו שנק' כן לפי שמוסיף על התורה ועל התלמיד, ויש שכתבו משום שנראה כיוהרא, יש שכתבו מפני שעושה דבר שאין בו תועלת, ויש שכתבו מפני שהוא חומרא המביא לידי קולא.

ואולי י"ל דאין כאן מחלוקת, וכמה פירושים ואופנים יש בדבר, ובנוגע לנדו"ד הרי באבל המיסב אין לומר שהוא משום יוהרא, שהרי להסוברים שנק' הדיוט משום יוהרא, דעתם דהוא דוקא אם מתנהג כן בפרהסיא, והרי הסיבה היא כדברים שבצניעא, כנ"ל.

ובאנציקלופדי' תלמודית מציין שכמה אחרונים דעתם דהפטור מלהסב, הרי אם אעפ"כ מיסב ה"ה עושה דבר שאין בו תועלת ואין בזה גדר מצוה, וגם וי"ל שבנדו"ד ע"י החומרא בדיני הסיבה הרי זה מביא לידי קולא וזלזול בדיני אבלות.

* * *

והנה בנוגע למעשה כתב אדה"ז (ס"י) אשה בין נשואה בין אלמנה וגרושה אינה צריכה הסיבה לפי שאין דרך הנשים להסב, ואין זה דרך חירות להן, ואם היא חשובה ודרכה להסב צריכה הסיבה, וכל הנשים שלנו נקראות חשובות ואעפ"כ לא נהגו להסב לפי שי"א שבזה"ז אין צריך להסב כלל כיון שאף בשאר ימות השנה אין רגילות להסב כלל בארצות הללו אלא אף המלכים והגדולים יושבין כדרכן ועל דבריהן סומכות הנשים עכשיו שלא להסב.

ולכאורה אינו מתאים לומר על האשה הרוצה להסב שנקראת הדיוט, שהיא מעיקר הדין הי' לנו לחייב אותה בהסיבה כמו האנשים אלא שסמכו על שיטת ראב"י, וכתוב בפרמ"ג (א"א סק"ו) דאם יש דעות שצריך לעשות כך ומחמיר אע"ג להלכה פטור אין נקרא הדיוט משא"כ כשאין שום דיעה נקרא הדיוט [וראה גם מש"כ אדה"ז בסי' לב ס"ח דאם יש בה איזה הידור לאיזה מצוה, וכן אם נוהג בה לסייג ולגדר שלא יבא לידי איסור אינו נק' הדיוט].

וא"כ בנדו"ד שהאשה אינה סומכת על שיטת הראב"י"ה כ"א על שאר הפוסקים (והרי הראב"י"ה יחיד הוא נגד כל הפוסקים) שפיר אפ"ל שיש בזה הידור מצוה ולמה תקרא הדיוט?

[וראה מ"ש בספר מכתב סופר להגר"ש סופר (בדשרות להגש"פ ד"ה קדש) שאמו - אשתו של החת"ס ובתו של הגרעק"א - היתה נוהגת להסב בפני בעלה והוא הי' מדקדק שיהי' מוכן לה ספסל מיוחד ראוי להסיבה].

ואולי י"ל בכמה אופנים, ובהקדים קושיא שכבר עמדו ע"ז כו"כ איך להתאים מ"ש בסי"ב דשפחות העבריות צריכות הסיבה עם מ"ש בסי"ב, דהנשים סמכו על ראב"י"ה שלא להסב.

וכתב בזה הרב ש.מ. בקובץ 'הערות וביאורים' (גליון רלד אות ח') דבסי"ב לא נחית אדה"ז אלא לומר לך דמצד שהם שפחות אין לפטרן מהסיבה, ודינן כדין שאר הנשים, אבל ממנהגא לא איירי, וסמך רבינו בזה על מ"ש לפני זה בסי"ב.

ובסגנון אחר קצת בסי"י לא הסתפק אדה"ז בהבאת המנהג למעשה, כ"א מביא עיקרי הדינים כמו שמופיע בפוסקים (דהנשים שלנו נק' חשובות וחייבים להסב) ורק אח"כ מביא דברי הרמ"א (שכתב שסמכו על

ראבי"ה). ולכן מתאים שבסי"ב שפיר אפשר לומר דשפחות חייבות בהסיבה, דעדיין מתייחס הוא לעיקר הדין שהביא בס"י.

ובסגנון זה י"ל יתרה מזה, בנוגע לתחילת הסעיף שכתב "אשה . . אינה צריכה הסיבה", הגם שכיום "כל הנשים שלנו נקראות חשובות", מ"מ אדה"ז מתייחס עדיין למקור הדברים כפי שמופיע בש"ס (פסחים קח, א) טוש"ע.

ולפי זה שפיר אפ"ל דמ"ש בסי"ב כל מי שפטור מהסיבה ומיסב נק' הדיוט, קאי על מקור הדין, שאשה אי"צ הסיבה, ובזמנים שאכן נהגו כך, הרי האשה המיסבת נקראת הדיוט, שהרי אין זה דרך חירות להן, ואין בזה שום תועלת, והנהגתה מעוררת תמי', ולכן נקראת הדיוט.

ובאו"א י"ל דקאי על אשה שקבעה הנהגתה לסמוך על הראבי"ה, ולכן פוטרת עצמה מהסיבה, אולם מזמן לזמן רוצה גם להסב, ע"ז אמרינן דנקראת הדיוטת, שהרי אין בזה שום תועלת, ואדרבה מקלקלת עצמה בזה, שהרי ממנ"פ, אם סומכת על ראבי"ה הרי אין שום ענין בהסיבתה, ואם אינה סומכת הרי היא חייבת בכל דיני הסיבה לכל פרטי'.

[דא"ג, אולי יש לתרץ קושיא הידוע, שהרי היום שהנשים נקראות חשובות א"כ לכאוי' חיוב ההסיבה הוא בשוה בין לאנשים בין לנשים, וא"כ למה התירו רק להנשים להתנהג כראבי"ה ולא האנשים.

וי"ל שחיוב ההסיבה להנשים נקבע ע"י חז"ל מעיקרא בלא תנאי אם כך הוא דרכם או לא, ולכן נשמר הדבר נצחי בלי התחשבות בשינוי הזמנים עד להיום, הגם שאינו מדרכנו להסב בשעת אכילה, משא"כ הנשים הרי מלכתחילה לא חייבו אותם חז"ל בהסיבה כ"א אשה חשובה, מכיון שדרכה בכך, לכן חייבו אותה בהסיבה, נמצא דכל חיוב ההסיבה אצל אשה חשובה, תלוי' בזה שדרכה בכך, וא"כ אין לך אלא חידושו, ולכן בזמנינו שכבר אין זה מדרכם ממילא נפלה מהם חיוב ההסיבה, שלא כאנשים שמלכתחילה לא היתה החיוב תלוי' בדרכם או לא].

* * *

והנה בנוגע לתלמיד היושב לפני רבו כתב אדה"ז (בסי"א): "פי' אינו רבו מובהק אינו רשאי להסב בפניו משום מורא וכבוד הרב, אא"כ נתן לו הרב רשות להסב בפניו שאז חייב הוא להסב ואין חיוב על הרב ליתן

רשות לתלמידו להסב בפניו אלא אם רוצה למחול על כבודו וליתן לו רשות להסב הרשות בידו".

ולכאור' אינו מתאים לומר על התלמיד שהוא "פטור מהסיבה ומיסב" דהרי הוא אסור בהסיבה משום מורא וכבוד הרב.

והנה אדה"ז שינה מלשון הטוש"ע שכתבו תלמיד לפני רבו אי"צ הסיבה דלשון אי"צ משמע דאינו מחוייב אבל מותר לו (וכן הביא הדרכי משה (סק"ג) בשם מהרי"ב דדוקא אי"צ אבל אם ירצה יכול להסב וכתב עוד דמסתמא שרי ואינו אסור אלא כשמוחה בו רבו), ולפ"ז מתאים לומר על תלמיד זה שהוא "פטור" מהסיבה.

אלא שהדרכי משה עצמו חלק על מהרי"ב הנ"ל, וכתב דלא שרי אלא ברשות רבו, ובאריכות יותר כותב המהרש"ל (הובא בדרישה סק"ו) דאי"צ לאו דוקא אלא לישנא דגמ' נקט דמסיק "אמר אביי כי הוינן בר מר הוי זגינן אברכי מהדדי כי אתינן לבי ר' יוסף אמר לן לא צריכיתו מורא רבך כמורא שמים, ושם אמר לא צריכיתו לאפוקי ממה שהיו נוהגין בבי מר, אבל באמת הוא אסור מפני מורא רבך", ונ"ל דזה בזה תליא כשאי"צ לקיים מצות הסיבה ממילא אסור משום מורא רבך וכו', ולכך לא אמר ר' יוסף אנא לא צריכיתו וכו', אלא א"כ יתן לו רבו רשות משמע דאסור בלא רשות וק"ל, ועד"ז כתב הכא. ולפי שיטתם כתב אדה"ז כאן "ואינו רשאי" וא"כ הדרא קושיא לדוכתא האיך אפשר לומר עליו "פטור מהסיבה".

והנה בערוך השולחן כתב דהכוונה היא על תלמיד שנתן לו רבו רשות שאז אם ירצה יכול להסב אבל אינו מחוייב, אבל אדה"ז כתב כאן דאם נתן לו רבו רשות, אז הוא חייב להסב.

ואולי י"ל, שיצוייר דבר זה לדעת אדה"ז בתלמיד המבקש רשות מרבו כדי להביא עצמו לידי חיוב, והיינו דבעצם הוא פטור מהסיבה אלא שמביא עצמו לידי חיוב, ולכן מיסב, הרי זה נקרא הדיוט שהרי כאשר הוא לפני רבו, אין לו שום חיוב ואין בזה הידור מצוה לבקש ולהשתדל להיות חייב, כדמוכח מזה שאדה"ז ממשיך שאין שום חיוב על הרב לתת רשות לתלמידו, שהרי במקרה כזה שיושב לפני רבו וחייב במוראו וכבודו, לא תיקנו לכתחילה חיוב הסבה, ואדרבה ה"ה מזלזל בכבוד רבו בבקשתו כו'.

והנה לבאר סי"ג באופן פשוט יותר י"ל, ע"פ עיון במקור הדברים והוא בט"ז בסי' תעב סק"י ואלו דבריו: "נ"ל בכ"מ שנזכר שאי"צ להסב יש איסור להסב כדאיתא לענין סוכה, דכל הפטור מן הדבר ועושה נק' הדיוט, וכן מצאתי ברש"ל".

והיינו, שבנוגע לדין הסיבה ביאר הט"ז לכתחילה כוונתו דאם אי"צ להסב יש איסור להסב, והוסיף להשוות ענין זה דכל הפטור מן הדבר ועושה נק' נהדיוט, והיינו שלדעתו הטעם שקוראים אותו הדיוט, הוא משום שיש כאן איסור בזה שעושה, וכ"כ הח"י כאן (סק"י) "דמותר להחמיר היכא דליכא צד איסור", הא אם יש צד איסור - נק' הדיוט.

א"כ שפיר אפ"ל דקאי על אבל הרוצה להסב, דיש כאן צד איסור מצד דיני אבילות, וגם תלמיד לפני רבו נק' הדיוט, דיש כאן צד איסור של מורא רבך.

אלא שיש לעיין בשיטת אדה"ז בפירוש שם הדיוט.

דהנה בסי' לב כתב בשוה"ג על התיבות "מפני שכל הפטור מן הדבר כו', ירושלמי . . דמתכוין להראות חסידותו לבני אדם. הרי משמע דגם אם ליכא צד איסור וכו', הרי מצד הנהגתו שמראה חסידותו כו' ה"ז נק' הדיוט.

הרי משמע דאם ליכא צד איסור כו', הרי מצד הנהגתו שמראה חסידותו וכו' ה"ז נק' הדיוט.



יסוד איסור מוקצה

הת' ישעי' ראסקין
ישיבת תוה"ל מוריסטון

כתב רבינו הזקן בשלחנו (סי' שח סעי' טז-יז): ". . אבל שלא לצורך כלל אסור לטלטל שום כלי אע"פ שמלאכתו להיתר לפי שבימי נחמיה בן חכליה שהיו העם מזלזלים באיסורי שבת כמ"ש בימים ההם ראתי ביהודה דורכי[ם] גתות בשבת ומביאים הערימות וגו' עשו חכמים סיג וגדר לאיסור הוצאה וגזרו על כל הכלים אע"פ שמלאכתם להיתר שלא לטלטלם . . ואח"כ כשראו חכמים שחזרו העם להזהר קצת באיסורי שבת

חזרו והתירו לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו או לצורך מקומו. ואח"כ כשראו שחזרו העם להזהר יותר חזרו והתירו לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר אפילו לצורך הכלי עצמו. . אבל דבר שאינו ראוי בשבת היה אסור לטלטל אף בימי דוד ושלמה או קודם לכן" ע"כ.

ויש לדייק מזה שרבינו מחלק בזמן בו תקנו מוקצה, על איזו סוגי מוקצה תקנו בימי דוד ושלמה, ואיזו נתחדשו לאחר זה. להבהיר זאת אנחנו נחלצים לדייק בלשונו, דהא לא מצאנו מי שחילק בזה מקודמו (וע' שבות יצחק עמ' א).

דהא בטעם הראשון, פותח רבינו שחכמים נגעו בה מק"ו ממ"ש ודבר דבר ומה שצריך שיהי' שינוי בדיבור, כ"ש פה (להעתיק הלשון). ולכשתעיין תמצא שפסוק זה הוא בספר ישעי', וא"כ גזירה זו שהיתה בימי דוד ושלמה לא היתה מחמת לימוד זו. ואם תמצא לומר שהגזירה אז היתה אכן ש"לא יהא כיום חול. . ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח", א"כ הי' לו לכתוב הדין בסגנון אחר, אבל מלשונו "אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת וגו' ומפני מה נגעו באיסור זה. . מה אם הזהירו הנביאים" משמע שאותם החכמים שנעו לאסור, הם אותם חכמים שלמדו הק"ו.

בטעם השני, (שם בסעי' א') ש"מפני גדר הוצאה נגעו בה" הגם שהי' מקום לומר שכן, גזירה זו כבר היתה בימי דוד ושלמה, אבל מדיוק לשונו "ועוד. . נגעו בה" ולא סתם כבטעם הג', משמע שגם זו נתקן בזמן הגזירה הראשונה.

וא"כ נשאר לנו השלישית, שיסוד האיסור למוקצה היתה בעד מקצת העם שיוכר אצלם איזו שביתה.

ודבר זה יותאם לתוכנם של שני הגזירות, דהרי בימי דוד ושלמה הותר כל טלטול כלי, גם כלי שמלאכתו לאיסור וגם שלא לצורך כלל, ואם טעם האיסור הוא רק שיהי' ניכר איזו מניעת טלטול די בזה שמונע מאיזו דברים (שאינם כלים). משא"כ בטעם הא' והב', שאז מתאים יותר לגזור על כלים, בטעם הא', שנגזר שלא יהא כיום חול ויבא להגבי' כלים הרי כלים אמור. ובטעם הב', מפני גדר הוצאה, שמא ישכח ויוציא הדבר שמטלטל לרנ"ר, הרי גם כאן, עיקר החשש הוא למנוע דבר שמטלטל, שזה בעיקר אצל דברי שימוש ולא יחול על אבנים ועפר.

נמצא לנו יסוד האיסור למקצת העם שבטלים כל ימיהם שיהי' להם שביתה ניכרת.

למאי נפק"מ כ"ז? להבנת ענינו של מוקצה המקורי. אם מוקצה פירושו שהוקצה מדעתו, וע"ז גזרו, והותרו אז איזו ענינים (מחמת חסרון כיס, הוקצה למצוה, איסור), או שהוקצה משום שימוש והם גם הם נאסרו.

שאם האיסור בימי דוד ושלמה הי' על כל הכלים חוץ מכלי שמלאכתו לאיסור או מלאכתו להיתר, יוצא שהעיקר על הוקצה מדעתו, ואם הי' רק על מוקצה חמת גופו (אבנים ועפר) יהי' עיקרה על שהוקצה משום שימוש בנ"א. היינו, אם כנים מה שנת"ל, יוצא שכל היסוד להאיסור דאז, הוא רק להקצות ממקצת מהדברים ובכלשהו (מוקצה מחמת גופו) די. אבל אם האיסור הי' מטעם הא' והב' נמצא שגם גזרו על כל שארי מוקצה.

* * *

ולכאוי' י"ל דהא שאינו מביא הטעם לאיסור מוקצה מפני חשש שמא יעשה מלאכה, הוא מזה שגזרו על כל הכלים, אשר מזה שגזרו על כל הכלים, נראה שעיקר החשש דאיסור מוקצה הוא מחמת איסור הוצאה, ולא מחמת איסור מלאכה.

וכהנ"ל הוי נפק"מ לגדרה של מוקצה שבימי דוד ושלמה. באם נאמר שעיקר הגזירה שבימים ההם הי' רק למנוע מאיזו טלטול (טעם הג' הנ"ל) א"כ גם כלים שהם מוקצים מחמת חסרון כיס וכדו' הותרו אז, מפני שאין צורך לגזור עליהם. ואם מטעם הא' וב', נמצא א"כ שאכן גזרו על כלים אלו, וגזירת חכמי דור נחמי' הי' רק על כלים שמשמשין בהם.

דבר זה יפרש ג"כ תוכנו של "מוקצה", אם פי' מוקצה הינו תואר לדבר שהוקצה משום שימוש, או מוקצה תוכנו שהוקצה מדעת האדם, ולכן גם כלים שהוקצו מדעתו להשתמש בהם נכללו בכלל האיסור.

ולכאוי' זה יופשט מזה שרבינו נקט בדבר גזירה שבימי נחמי' שגזרו על כל הכלים משמע כאופן הא'.

ואבקש מהקוראים שיחיו להעיר בזה.

בשיטת רש"י שאסור ללמוד קודם התפילה [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

א. בגליון הקודם עמ' 81 נדפס מאמר ע"ד שיטת רש"י שאסור ללמוד לפני התפילה.

הטור או"ח סימן נ' כותב: וקבעו לשנות משנת איזהו מקומן וברייתא דרבי ישמעאל [לפני התפילה].. משום הא דאמר רב ספרא לעולם ישליש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד.. שצריך בכל יום ללמוד שלושתן.

ז"א שאמירת משנת איזהו מקומן וברייתא דרבי ישמעאל היא כ"די לצאת ידי חובה בלימוד משנה ותלמוד (פרישה שם סק"ב) וכן כותב רבינו הזקן בשו"ע שלו. להעיר בסידור רש"י (ברלין, תער"ב, נ"י תשי"ט) בע' 5 נדפס: וקורא [לפני תפלת שחרית] בסדר קרבנות צו את בני ישראל וגו' כנגד תמיד של שחר על שם ונשלמה פרים שפתינו ושונה באיזהו מקומן ודורש ברייתא דרבי ישמעאל. ז.א. שגם לדעת רש"י ישנו תלמוד תורה לפני התפילה.

ב. שם בעמ' 82 מביא מלקו"ת פ' ברכה דהא דאסור ללמוד קודם התפילה אינו משום איסור אלא שמעלת העסק בתורה שאחרי התפילה היא גבוה יותר מתורה שקודם התפילה אם הגיע זמן תפילה. וסידור עם דא"ח: ולכן צ"ל תפילה קודם לימוד התורה.

להעיר מלקו"ת פ' תבוא (מג, סע"ב): וג' דברים הם להסיר כל המונעים בתפילה א' מקוה.. הב' צדקה.. והג' הוא עסק לימוד דברי מוסר ובפרט דברי מוסר הנמצאים בזהר.

בהמשך תער"ב כרך א' ע' שנח: שע"י התורה מתקשרת הנשמה באלוקות כו' והו"ע לימוד התורה שקודם התפילה שזה מסייע לעבודה דתפילה דבכדי שיהי' התעוררות אהו"ר ה"ז ע"י הקדמת התורה כו'.

בסה"מ עטר"ת ע' תקצח: וזהו"ע לימוד התורה שקודם התפילה דהתחברות הנשמה באלוקות שבתפילה כנ"ל הכח עכו"ם היא מהתורה וכו'.

בקונטרס עץ החיים ע' 51 סעי' כח: הנה הזמן המסוגל ללימוד דא"ח הוא בבוקר קודם התפילה שאז מאיר מלמעלה מבחי' לובן העליון דאתערותא דילי' הוא בבקר דאברהם וכו' ועד"ז בכו"כ דרושים.



ביאור בעיון מ"מ בשוע"ר [גליון]*

הרב ברוך אבערלאנדער
רב ואב"ד קהילת חב"ד
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

מי שברך...

באיחור מה הנני מצטרף ליובלו הגדול של במה זו, קובץ 'הערות וביאורים' לרגל הופעת גליון האלף, וברכותיי להעורך הגאון הרב אי"ב גערליצקי שליט"א שהוא טופח על-מנת להטפוח, בעצמו מפאר כל גליון בחידושי תורתו, וגם מעורר אחרים גדולים וקטנים שיפרסמו פלפולי דאורייתא, וידועים דברי הגה"ק ה'אבני מר' בהקדמה לספרו 'אגלי טל' שלהדפיס חידושי תורה הרי זה כלימוד עם תלמידים, ויזכה העורך שליט"א להמשיך במפעלו החשוב ללמוד וללמד ולהפיץ מעיינות התורה מתוך בריאות ומנוחת הנפש ויגדיל תורה ויאדיר.

דיני היוק ראייה

כתב אדה"ז בהל' נזקי ממון סעיף יא [וסימנתי באותיות את הסעיף הארוך להקל על המעיין]:

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

(א) "אסור לעמוד על שדה חבירו להסתכל בה בשעה שהיא עומדת בקמותיה שלא יזיקנה בעין רעה..." [ומקורו בשו"ע חו"מ (סי' שעח ס"ה): "אפילו בראייתו אם יש בו היזק לחבירו אסור להסתכל בו, לפיכך אסור לאדם לעמוד על שדה חבירו בשעה שעומדת בקמותיה", ומפרש הסמ"ע (שם סק"ד, נעתק לקמן): "דהראיה מצד עצמה שולטת בה וגורמת היזק", ומבאר אדה"ז שההיזק הוא מצד עין הרע.]

(ב) "ואפילו בעסקיו ומעשיו של חבירו שאין בהם חשש היזק עין אם עושה בביתו וברשותו, אסור לראות שלא מדעתו, כי שמא אינו חפץ שידעו ממעשיו ומעסקיו. לפיכך שנים שדרים בחצר אחת . . ואין צריך לומר שאסור לאחר להסתכל לחצר חבירו לראות בעסקיו, ואין צריך לומר לביתו שלא מדעתו ורצונו" [ומקורו כפי שציין אדה"ז בעצמו או אחיו המהרי"ל (ציון פה) בשו"ע חו"מ שם "רמ"א סי' קנ"ד (ס"ז)", ששם מבואר: "אסור לעמוד בחלון ולראות בחצר חבירו כדי שלא יזיקנו בראיתו, ובזה איסורא קעביד..." , ומפרש הסמ"ע (שם סי' שעח סק"ד) ששונה הוא דינו של השו"ע בסי' שעח מדינו של הרמ"א בסי' קנד, "משום דשם (בסי' קנד) הראיה מצד עצמה אין עושה בהן היזק אלא שגורמת היזק, כגון שחבירו לא יעשה עסקיו בחצר מכה שבוש ממנו . . משא"כ שדה בקמותיה (בסי' שעח) דהראיה מצד עצמה שולטת בה וגורמת היזק". אלא שבדין זה מתמיר אדה"ז יותר מאשר הסמ"ע, שהרי לפי הסמ"ע ההיזק ראייה הוא בגלל שמונע ממנו מלעשות עסקיו בחצר והרי זה כעין היזק ממוני¹, ולפי אדה"ז ההיזק הוא שפוגע בפרטיותו, ואפילו אינו מונע עצמו כלל מלעשות עסקיו בחצירו הרי הזיקו בזה שיודע ממעשיו ומעסקיו.]

(ג) "ואפילו רואהו ושותק לו שמא מתבייש לומר לו" [מקורו יבואר לקמן].

¹ אמנם מהדירי השו"ע שם הפנו לסעיף ג, אבל זה אינו שהרי דינו של ה"ש אומרים" המובא ברמ"א סעיף ג (וכפי שביארו הסמ"ע שם סקי"ד) הביאו אדה"ז רק לקמן סעיף יג, וכפי שצוין שם בציון צו, ואין זה ענין לדין המבואר כאן שהוא לכולי עלמא שמקורו בסעיף ז.

² וראה ב'פתחי חושן' הלכות נזיקין פ"א הערה ה האם שייך דין תשלומין.

(ד) "ואפילו נתן לו חבירו רשות לפתוח חלון לחצרו, לא נתנה לו אלא לאורה, אבל אסור לו לעמוד בחלון לראות בחצר חבירו" [ומקורו כפי שציין אדה"ז בעצמו או אחיו המהרי"ל (ציון פז) בשו"ע חו"מ שם "רמ"א סי' קנ"ד [ס"ז], והכוונה להמשך דברי הרמ"א שנעתקו לעיל אות ב, שאפילו במי "שפתח חלון לחצר חבירו ומחל לו בעל החצר או שגלה דעתו שהניחו. . למאן דאמר יש לו חזקה היינו לגופו של חלון, דלא יוכל בעל החצר לסתמו או למחות בו, אבל הוא אסור לעמוד בחלון ולראות. . ולא מהני ליה חזקה וזה יוכל בעל החצר למחות בו, אבל כל זמן שאין לו חזקה יוכל לערער עליו וצריך לסותמו..."]

ביאור ההפניה לדברי הסמ"ע בסי' שיעח

והנה על מש"כ אדה"ז (אות ג): "ואפילו רואהו ושותק לו שמא מתבייש לומר לו" ציין אדה"ז בעצמו או אחיו המהרי"ל (ציון פז): "סמ"ע סי' שע"ח [סק"ד]", וביארו מהדירי השו"ע שם, שהכוונה למבואר שם בסמ"ע שאנו חוששים שמא לא יעשה עסקיו בחצר מכח שבוש ממנו.

וע"ז העיר הגרז"נ גולדברג (בספר "שבע מצות השם - שלחן ערוך לכל הלכות בני נח" ח"ב עמ' תרלה הערה 328): "ולענ"ד אין לזה שייכות לסמ"ע, הסמ"ע מפרש למה ניזוק מהיזק ראייה שיש שימושים שמתבייש אדם לעשותו כאשר אחר רואה, ולכן כשרואה בחצר מזיקו שלא יכול להשתמש בחצי החצר שלו. ואילו שוע"ר מדבר שאף שחברו שותק ואינו מוחה בו שלא יסתכל אין ראייה שמחל שמחמת בושה אינו מוחה, ואין לזה קשר לסמ"ע הנ"ל". ולכאורה הרי זו קושיא אלימתא, שהרי בסמ"ע לא מדובר בכלל על איסור ההסתכלות כשבעה"ב רואה ואינו מוחה, וא"כ יל"ע מהו יסודו לחידושו זה של אדה"ז.

וב'הערות וביאורים' גליון תקצז עמ' 63 ביאר בזה הר"א אלאשווילי שאדה"ז לומד מדברי הסמ"ע פרט אחד מחודש: "שהסמ"ע סובר שאם מחמת הבושה האדם נמנע מרצונו מלעשות חפציו ולהנזק, זה נקרא גרימת נזק ע"י חברו. אף כאן מה שמחמת הבושה הוא חושף מרצונו את עסקיו לפני חברו, הרי זה עדיין בגדר גרימת נזק של חברו". אבל לפענ"ד זה אינו, שקשה לומר שמה שהאדם משתמש בכיתו וכחצירו בלי להתחשב במה שחבירו מסתכל הרי זה נחשב שהוא הזיק את עצמו, ואין

זה דומה כלל לאדם שהחליט שלא להשתמש בביתו, שאז ודאי שהוא מזיק את עצמו.

ולכאורה י"ל שדברי אדה"ז יסודם בדברי הרמ"א בסעיף ז (שהוא מקורו של המשך דברי אדה"ז באות ד), שאפילו נתן לו רשות לפתוח חלון "לא מהני ליה חזקה" לראות בחצר חבירו, ומפרשו אדה"ז שזה על-דרך המבואר בשו"ע שם (סי' קנה סל"ו) שארבע דברים אין להם חזקה, "לפי שאין דעתו של אדם סובלת נזיקין אלו, וחזקתו שאינו מוחל, שהזיקו היזק קבוע", ועל כן "אפילו רואהו ושותק לו" אסור לו להסתכל לחצר חבירו. ועצם העובדה שלא מחה אינו מוכיח שמחל לו על היזק ראיתו, "שמא מתבייש לומר לו".

גם נימוק זו של "שמא מתבייש" הנו חידוש, שהרי לפי זה יצא בכל ההלכות שבהם נפסק שראה ולא מחה דהוי חזקה, דבאם ישנו אפשרות של "שמא מתבייש" שאינו חזקה. ולא מצינו מי שיאמר כן. ואולי עיקר הטעם למה אין לו חזקה הוא כיון "לפי שאין דעתו של אדם סובלת נזיקין אלו", אלא שזה גופא צריך ביאור, באם אינו סובל נזיקין אלו למה לא מחה עד עכשיו, ולזה מבאר אדה"ז "שמא מתבייש". ואולי יש להצביע על הלכה אחת בדומה לזהה והוא בשו"ע אה"ע (סי' קא ס"ב) באלמנה שלא תבעה כתובתה: "אם היורשים מכבדים אותה שמוליכים לה מזונותיה בעצמם, אין שתיקתה מחילה, שמפני הבושה שתקה ולא מפני שמחלה".

ולאחרי כל זאת עדיין לא העלנו ארוכה לציון המקור ל"סמ"ע סי' שע"ח [סק"ד]. ולחומר הנושא אולי י"ל שלפי מה שביארנו לעיל יוצא שכל מה שכתב אדה"ז בסעיף זה מקורו הרי בסמ"ע הנ"ל: אות א - מקורו הישר הוא מהסמ"ע; אות ו-ג - אמנם מקורם בדברי הרמ"א בסי' קנד, אבל גם זה רק בהתאם לביאורו של הסמ"ע, וא"כ אחרי שכל הסעיף מקורו בסמ"ע אולי ניתן להציע שהפניה לדברי הסמ"ע אינו לדין המחודש שבאות ג, אלא לכללות המבואר בסעיף זה, ואולי אכן מקורו הנכון בתחילת או בסוף הסעיף.

ועדיין צריך עיון.



שומע ברכה לעצאת ידי חובה [גליון]

הרב מאיר צירקינד

מיאמי פל.

בגליון הקודם כתב הרב ש.פ.ר. שיחי': שכנגד הערוה אי אפשר למציאות של ענייה ודיבור, כי זבח רשעים תועבה כמבואר בשו"ע סימן ע"ו סעיף יא. עכ"ל. ושגג בה, דפסוק זבח רשעים תועבה מביא כ"ק אדה"ז בסי' ע"ו ס"א רק בנוגע צואה אבל לא לענין ערוה כלל והפסוק שמביא כ"ק אדה"ז בנוגע ערוה בסי' ע"ד ס"א הוא והיה מחניך קדוש ולא יראה בכ' ערות דבר.

ומזאת הטעות נמשך מה שכתב אח"כ "והרי במקרה של כנגד הערוה שבנוגע לתפלה וקריאת שמע אינו יוצא אפי' בדיעבד משום זבח רשעים תועבה, הרי בנוגע לברכת המזון כותב רבינו בסימן קפ"ה סעיף ה' שיש להסתפק אם צריך לחזור ולברך כיון שברכת המזון אינה חמורה כמו תפלה, וכ"ש וק"ו בברכות שהן מדרבנן ש"ל שיצא בדיעבד אם בירך כנגד הערוה או במקום צואה" מדבריו משמע שכ"ק אדה"ז כתב שיש להסתפק אם צריך לחזור ולברך גם בנוגע ערוה, וזה אינו, דכ"ק אדה"ז לא הזכיר ערוה כלל. (וראה מזה בביאור הלכה בהקדמה לסי' עג בשם הפרי מגדים).

וגם מש"כ בגליון האלף "אבל מזה שרבינו מבדיל בין "שומע כעונה" לבין "עונה אמן", שהעונה אמן כמוציא ברכה מפיו, בהכרח לומר, שהשומע אינו כמוציא ברכה מפיו, אלא שיוצא י"ח בשמיעת הברכה." ובסוף דבריו הוסיף "מפני שומע כעונה שזה כהרהור גרידא בלי דיבור" אינה מתאים למש"כ כ"ק אדמו"ר הצ"צ בשו"ת שלו או"ח סימן ב,ד "והיינו כמש"ל בענין שומע כעונה דלכ"ע ה"ל כמוציא מפיו ועדיף מהרהור לבד. " וראה בתוס' ברכות כא,ב בד"ה עד שלא יגיע דכתבו "דענייה חשיבה טפי הדור מצוה", ובמ' סוכה לח,ב בד"ה שמע ולא ענה יצא הוסיפו "ומצוה מן המובחר".

וראה פלפול נאה בשיטת כ"ק אדה"ז בדין שומע כעונה מהראש ישיבה הרה"ג והרה"ח וכו' הרב יי"צ פיעקארסקי ע"ה בחקרי הלכות שלו חלק ראשון עמוד 24 ובחלק ששי עמוד עג.

ונראה לי דמש"כ הרב הנ"ל בראשונה "דהשאלה שדנתי בה היא במי שאינו יכול לברך בגלל העדר נקיות הידים . . הנה אע"פ שלכתחילה אין לברך מ"מ בדיעבד אם כן בירך הרי יצא י"ח הברכה . . בדיעבד אם שמע הברכה מאחר וכיוון לצאת שיצא ידי חובת הברכה הצריכה לו" צדקו דבריו נגד המערכת דהא כ"ק אדה"ז בהל' שחיטה סי' א' ס"ק נ"ב כתב "אינו יכול להוציאו ידי חובתו לכתחלה" דהיינו רק לכתחלה. אבל מש"כ "גם לכתחילה יש לו לשמוע הברכה מאחר לצאת י"ח" צדקו דברי המערכת דהא מלתא בטעמא כתב כ"ק אדה"ז בסוף סי' ע"ה "ומ"מ אין לו לשמוע ברכה מחבירו (ולצאת ידי חובה) (כי אי אפשר לומר) שומע כעונה (כיון שאי אפשר לו לענות)", דהיינו כל מקום שאי אפשר לו לענות אין לו לשמוע ברכה מחבירו ולצאת ידי חובה.

ואם תאמר א"כ למה פסק כ"ק אדה"ז בסי' קד ס"ה "אפילו לענות קדיש וברכו וקדושה לא יפסיק בתפלת י"ח אלא ישתוק ויכוין למה שאומר הש"ץ ויהיה כעונה בפיו ששומע כעונה בכל מקום ואעפ"כ אין בזה משום הפסק תפלה כיון שאינו מוציא בפיו" והא אי אפשר לו לענות? יש לומר דמצוה עוברת שאני, וגדולה מזו פסק כ"ק אדה"ז בסידור בהלכות תפילין דמותר להפסיק לענות דבר שבקדושה בין תפילין ש"י לתש"ר משום מצוה עוברת.

בקיצור שו"ע עם פסקי אדמו"ר הזקן יש חסרון בדברי קיצור שו"ע בסימן ע"ט ס"ה (אותיות הבולטות המה מה שחסר) עיקר הדין שזה שעלה למפטיר הוא בלבד יאמר הפטרה, והצבור יאמרו אחריו בלחש. ומה שנהגו שהצבור אומרים בקול רם עם המפטיר, אין זה רק מחמת חסרון ידיעה, ונכון לבטל המנהג. וגם יש שעושין שהיות באמירת הפטרה, שאף אחר שסיים המפטיר הפטרה והתחיל הברכות, אין רוצים להפסיק מאמירת הפטרה. ולא יפה הם עושים, שאם אומרים בקול רם אינם שומעין קול דברים בהתחלת ברכות המפטיר, ולפעמים גורמים שגם אחרים הסמוכים להם אין שומעים. ואף אם מנמיכים קולם קצת בתחלת הברכות, מכל מקום הם בעצמם אינם שומעין. לכן יש לנהוג כי מיד שישמע שהמפטיר סיים הפטרה ומתחיל הברכות, אף על פי שהוא עדיין לא סיים, יהיה מתון בשתיקה עד שיסיים המפטיר הברכות, ואחר כך יסיים הוא אמירת הפטרה. גם המפטיר יהיה זהיר שלא להתחיל אמירת הברכות, עד שיפסיק קול ההמון הרב לגמרי.

בגליון הנ"ל כתב הרב עקיבא גרשון וגנר שיחי' בנוגע חצי עבד וחצי בן חורין למקרא מגילה שהטור באו"ח סי' תרפ"ט כתב "וטומטום ומי שחציו עבד וחציו בן חורין אפי' מינו אינו מוציא". ותמה עליו הב"י דאמאי לא הזכיר דגם את עצמו אינו מוציא כמ"ש בהל' תק"ש, וכ' הב"י: "ולא חשש רבינו לכתבו כאן לפי שסמך על מה שכתב שם".

והנ"ל מדייק ומבאר ממ"ש כ"ק אדה"ז בריש סי' תקפ"ט, "מי שחציו עבד וחציו בן חורין צריך שיתקע לו בן חורין להוציאו אבל אינו יוצא בתקיעתו של עצמו לפי שצד חירות שבו נתחייב בתשע תקיעות שלימות בכשרותו ואם יתקע בעצמו תהא כל תקיעה ותקיעה שיוצאת מפיו חציה פסולה מחמת צד עבדות שבו", עכ"ל ק. . דבעצם כל מצוה שהמצוה מתקיימת ע"י עשייה שפיר יוצא בה הח"ע וחב"ח, שהרי העשייה שלו נחשבת עשייה מעלייא אף שהחצי עבד עושה עמו ביחד, והא דאינו יוצא בתק"ש הוא משום דבתק"ש המצוה הוא השמיעה, וכיון שאינו יוצא בתקיעתו אלא ע"י ששומע קול התקיעה היוצא מפיו, והתקיעה ששומע חצי' פסול, לכן אינו מוציא את עצמו. משא"כ במגילה שהמצוה הוא "מקרא מגילה", א"כ שפיר יוצא החצי בן חורין ע"י מעשה הקריאה שלו, אף שהחצי עבד קורא אתו ביחד. ע"כ.

והנה, לא הבנתי המשך דבריו, דבראשונה כתב "כל מצוה שהמצוה מתקיימת ע"י עשייה שפיר יוצא בה הח"ע וחב"ח" דמשמע דאם הח"ע וחב"ח הוא התוקע "העשייה שלו נחשבת עשייה מעלייא אף שהחצי עבד עושה עמו ביחד", ואח"כ כתב "התקיעה ששומע חצי' פסול, לכן אינו מוציא את עצמו", והא אמרת דעשייתו הוא עשייה מעלייא ? !

וממשיך הנ"ל "והנה הלכות מגילה לאדה"ז לא הגיעו לידינו, אבל לכאורה פשוט דלא מסתבר כלל דאדה"ז הי' פוסק בענין זה (לענין מגילה) דלא כסתימת הרמ"א שהסכימו עמו הנו"כ הט"ז והמ"א וכו'". להעיר דהב"ח (על אתר) פוסק "לעצמו הוא מוציא מאחר שצד עבדות שבו מחוייב בקריאת מגילה, ואינו דומה לשופר שצד עבדות שבו פטור לגמרי הילכך אפילו לעצמו אינו מוציא".

וממשיך הנ"ל "אבל לענין ח"ע וחב"ח כתב כן הרמ"א (בס"ד) רק בתור י"א, והמחבר לא הביא הדין כלל, והנה מה דהמחבר לא הביא הדין, אפ"ל בפשטות דהוא כמ"ש בב"י בנוגע להטור דסמך על מ"ש בהל'

שופר (וא"כ צ"ל דמ"ש הרמ"א י"א לא בא לאפוקי מדעת (ומשמעות) המחבר, אבל בדברי הרמ"א שהביא זה רק כ"א, היינו כי הב"י בתחלת הסימן הביא ב' דיעות אי עבדים מחוייבים במקרא מגילה כנשים או לא.

ולי נראה א) דאינו מסתבר לומר "דסמך על מ"ש בהל' שופר" בספר הלכות למעשה, כשהוא בעצמו מסתפק ומפלפל בשיטת הטור בזה משום הך דלא כתב הטור מזה בהלכות מגילה!

ב) דעת הב"י להלכה בשו"ע (ס"ב) הוא דנשים הן מוציאות את האנשים (כידוע בכללי פסקי הלכות דכשהב"י כותב דעה הא' בסתם ואח"כ כותב "וי"א" דעתו כסתם, וכן כתב כ"ק אדה"ז בכמה מקומות בקו"א שלו ומהן באו"ח סי' שא סק"ט, "ולפי זה לא סתם הש"ע לאיסור בזה . . . ואדרבה הביא דעת המתירין בסתם . . . ודעת האוסרים בלשון יש אומרים מכלל דס"ל עיקר כהמתירין"), והשיטה דח"ע וחב"ח אינו מוציא את עצמו (כמ"ש המג"א בשם הב"י) סובר דנשים אין מוציאות אנשים, א"כ דעת הב"י להלכה הוא דח"ע וחב"ח יכול להוציא את עצמו.

אבל הרמ"א דסובר כה"י"א (בס"ב) דנשים אין מוציאות את האנשים (ראה במג"א סק"ז) לפיכך כתב בס"ג די"א דח"ע וחב"ח אינו מוציא את עצמו.

וכדאי להוסיף מש"כ הכנסת הגדולה על הב"י בשם הרדב"ז חלק ב' ס"מ ששמע ב' תירוצים א) מקרא מגילה מדרבנן ושופר דאורייתא ב) שבמגילה אינו צריך השמעת קול ובשופר צריך השמעת קול. ושניהם לא נתחווירו בעיני הרב [הרדב"ז] ז"ל.



פשוטו של מקרא

"ויצאו משה ואלעזר הכהן . . לקראתם"

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

בפ' מטות (לא יג) בד"ה ויצאו משה ואלעזר הכהן, פרש"י לפי שראו את נערי ישראל יוצאים לחטוף מן הבזה. פרש"י זה מקורו בספרי כאן. ובמדרש רבה כאן פירש שיצאו לכבוד החוזרים ממלחמה להודיע ענותנותו ושבתו של משה שהיו כולם תלמידיו ותלמידי תלמידיו.

ולכאורה פירוש המדרש יותר קרוב לפשט, ולמה בחר רש"י בפירוש הספרי שלכאורה יותר רחוק מן הפשט? ועוד, מה יש כאן בכתוב שמכריח פירושו?

במשכיל לדוד מתרץ שאנשי המלחמה באו אל משה אבל את השלל הניחו מחוץ למחנה, ולכן יצאו משה ואלעזר בגלל שראו נערי ישראל באים לחטוף.

אבל בפסוק כתוב מפורש שהביאו את הכל אל משה אל המחנה?

ובשיחת קודש פ' מטות תשמ"א מבאר כ"ק אדמו"ר שמכיון שאנשי המלחמה היו צדיקים לא הי' משה צריך לצאת לקראתם כי לא הי' לו "וואס צו באווארענען", להזהירם ולמונעם ממכשול, אבל היו נערי ישראל שבאו לחטוף מן הבזה, ולקראתם יצאו למונעם מזה.

אבל עדיין אינו מובן איך זה מוכרח מן המקרא?

וי"ל שאחרי שכתוב בפסוק הקודם (י"ב) ויביאו אל משה וגו' אל המחנה, היינו שאנשי המלחמה חזרו והביאו את כל השלל אל המחנה, בהכרח לומר שהביאו את השלל אל מחנה ישראל, כי הרי הי' ריבוי גדול שבנפש אדם בלבד אחרי שהרגו הנשים שידעו מ"ז והטף הזכרים נשארו ל"ב אלף, ולפני שהרגום הי' ריבוי גדול יותר, ובצאן ובבקר ובחמורים הי' יותר מח' מאות אלף, וא"א שהכניסו כ"ז למשה במחנה לוי' איפוא שהי' משה ואלעזר, ובהכרח לומר שהכניסו כ"ז למחנה ישראל, ופקידי

החיל השאירו השלל בידי אנשי המלחמה במחנה ישראל והם נכנסו למשה ואלעזר במחנה לוי. ואנשי המלחמה בהיותם צדיקים והיו נזהרים מליקח משהו מהבזה, לא חשדו שיהיו כאלו נערי ישראל שיבואו לחטוף מן הבזה, אבל משה ואלעזר ראו שנערי ישראל יוצאים מאהליהם וידעו שמתכוונים לחטוף מן הבזה, ולכן יצאו לקראתם, לקראת נערי ישראל אלו למונעם מזה.

ולוא זאת הי' קשה מה שכתוב ויצאו משה ואלעזר לקראתם, לקראת פקידי החיל, כי הרי הם כבר באו למשה ואלעזר והיו עומדים לפניהם, ולכן מוכרח לפרש שיצאו לקראת נערי ישראל וכו', כפירוש הספרי.



“ויענך וירעבך ויאכלך את המן”

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

על הפסוק “ויענך וירעבך ויאכלך את המן וגו’ (עקב ח, ג)” כתב האור החיים, וז”ל:

“צריך לדעת מה קשרן של דברים של ויענך וגו’ עם ויאכילך וגו’, ולפי משמעות הדברים גנאי המן יגיד שאכילת המן היתה לצד הרעבון, וזה אינו שמצינו שהתורה הרבה בשבחי המן כאמור (במדבר יא, ז) והמן וגו’ ואמרו רבותינו ז”ל (ספרי שם) שכל הכתוב בשבחו מדבר, גם הוא מזון המלאכים (יומא עה, ב) כאמרו לחם אבירים אכל איש (תהילים עה, כה).

ויש להוסיף על דבריו, שבסוף פסוק זה של “לחם אבירים אכל איש” (שקאי על המן כמו שכתוב בפסוק שלפנ”ז: “וימטר עליהם מן לאכל וגו’”) - כתיב “. . . שלח להם לשבע”.

הרי מפורש בכתוב שהמן הי' מאכל של שבע.

ומתרץ האור החיים, וז”ל:

ונראה שגם כאן שבח המן יגיד, כי המאכלים ישנם בב' סוגים, יש מאכל ששוחה לכל בין בריא בין חולה לצד היותו נקי מהעיפוש וכלו נבלע באברים וקל להתעכל ומבריא האדם, ויש מאכל שאינו ראוי אלא לבריא

אבל לחולה יזיקנו ויאבדהו, לזה אמר הכתוב בענין המן ויענך וירעיבך ויאכלך וגו', פירוש ויענך ענוי הדרך, וירעיבך עינוי חסרון המזון, והנה ידוע הוא שהמתענה בדרך יאפסו כוחותיו כח המבשל וכח העיכול וכשאדם אוכל מאכל קשה קצת להתעכל יזיקנו עד מאוד, גם כשירעב האדם ויאכל כדי שביעה יביאנו לידי חולי, ועינינו רואות כי יום שמתענה האדם לעת האוכל לא יוכל אכול ככל אות נפשו, ואמר ויאכלך את המן הרי שבח המאכל שהוא דבר הראוי אפילו למעונה ולרעב מלבד טעם הנרגש שהיה כצפיחית בדבש, עכ"ל.

ובחומש אוצר הראשונים מביא תירוץ על הנ"ל בשם תולדות יצחק באופן אחר קצת, וז"ל:

. . . ויש מפרשים שהכוונה ויענך וירעיבך קודם שיתן להם המן שנאמר בפ' בשלח (שמות טו, כב) "וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים, וגם כן מי יתן מותנו ביד ה' בשבתנו על סיר הבשר וכו' (שם טז, ג)" והשיב הקב"ה "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים. . . עכ"ל.

החזקוני כתב, וז"ל: שאם הוריד לך מן בעוד שהיית שבע מן הצידה שהייתה בידך שהוצאת ממצרים לא היית משגיח לו אפילו לטעמו שלא היית מניח לחם שהיית יגיל בו בשביל מן אשר לא ידעת ולא ידעון אבותיך, ולכן הרעיבך עכ"ל.

ורבינו בחיי כתב, וז"ל: ויתכן לומר במלת וירעיבך שבא ללמד על תכלית המן ואולתו, שכל האוכלו מבין במושכלות על השלימות ואי אפשר זה אלא לאחר הפסק זוהמת המזון הגופני. . . וכן בכאן וירעיבך כדי שתכלה מהם זוהמת המזון הגופני, והי' המזון חררה שהוציאו ממצרים, ואם יתחדשו גופותם במזון שהוא תולדת האור ויהיו ראויים לקבל המושכלות ולהדבק בשכינה, עכ"ל.

והנה לכל הפירושים דלעיל הפירוש של "ויענך וירעיבך" לא קאי על המן גופא אלא על המצב שהי' קודם אכילת המן.

ולפי זה צריך עיון, שהרי יש עוד פסוק המדבר אודות המן, והוא: "המאכילך מן במדבר אשר לא ידעון אבוותיך למען ענותך וגו' (עקב ח, טז)" ולכאורה מפסוק זה משמע שאכילת המן בעצם הי' עינוי ולא שבא לאחר העינוי.

אבל אולי אפשר לומר שאין כאן סתירה, שהרי כאן ממשיך הכתוב "ולמען ענותך לנסותך" והיינו שעם כל המעלות של המן הי' אכילת המן קשור בנסיון, והנסיון הי' העינוי- והעינוי הי' כמו שאמרו בגמרא (יומא עד, ב) מהו למען ענותך, רבי אמי ורבי אסי חד אמר אינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו, וחד אמר אינו דומה מי שרואה ואוכל למי שאינו רואה ואוכל.

כי באכילת המן היו שני החסרונות, שלא ירד אלא ליזמו וגם לא ראו אלא מן אע"פ שטעמו בו טעם כל המינים.

ואולי בזה יתורץ למה נזכר בתורה שני פעמים אודות המן שבפסוק הראשון מדבר במעלות המן בעצם. ובפסוק השני נאמר "למען נסותך" שכאן מדבר בהנסיון שהי' בהמן.

אבל הדעת זקנים מבעלי התוס' כתבו על הפסוק הנ"ל, וז"ל: וירעיבך שלא נתך לך מזון אלא דבר יום ביומו וזהו רעבון כמו שאחז"ל אינו דומה מי שיש לו פת בסלו וגו', עכ"ל.

וצריך עיון למה לא פירש זה על הפסוק השני. וגם למה לא פירש אינו דומה מי שרואה ואוכל למי שאינו רואה ואוכל, כדרשת הגמ' שם.

ובחומש אוצר הראשונים שם מביא בשם המושב זקנים לתרץ הסתירה הנ"ל באו"א, וז"ל: ואת מה עינוי הי' באכילת המן והלא כל הטעמים שהיו שואלים היו מוצאים בו. . אבל לפי פשוטו מצינו למימר דהעינוי הי' על ישיבת המדבר שעמדו מ' שנה, ופירוש דקרא הכי, המאכילך מן במדבר וגו' למען ענותך וקאי אמדבר שהשיבה שעמדו במדבר זהו הענוי.

והאי קרא דכתיב ויענל וירעיבך ויאכילך את המן וגו' אתי שפיר שהרי מתחילה קודם שנתן להם המן היו רעבים שלא היה להם שום דבר שאכלו. והאי קרא דהכא קאי שפיר אמדבר, והיינו דקתניזה ארבעים שנה במדבר למען ענותך וגו' אבל במן אין שום עינוי כלול, עכ"ל.

ופלא גדול לכאן למה לא פירש רש"י כלום הן בנוגע להפסוק ויענך וירעיבך והן בנוגע להפסוק המאכילך את המן. . למען ענותך. בה בשעה שכמה וכמה מפרשי החומש דחקו לפרש פסוקים אלו.

מצינו כמה פעמים שרש"י מפרש השינויים שיש בין כתוה אחד לשני, וא"כ צ"ב לכאו' למה לא פירש רש"י מה שבפסוק "ויענך וירעבך" נאמר "אשר לא ידעת ולא ידעון אבותיך" משא"כ בפסוק "המאכילך מן" נאמר רק "אשר לא ידעון אבותיך" ולמה לא נאמר ג"כ "אשר לא ידעת"

ולכאו' היינו יכולים לומר שהיות שהכתוב כבר אומר על המן אשר לא ידעת אין הכרח לחזור על זה עוד הפעם, וכהכלל הידוע שבפעם הראשונה מאריכים בכל הפרטים, ואח"כ מקצרים, וסומכים על מה שכבר כתוב.

והנה נוסף לזה שקשה לתרץ כן, שא"כ לא הי' להכתוב לומר גם "אשר לא ידעון אבותך" כיון שכבר אומר זה בפסוק הא' - הנה מצינו בפרש"י שמקשה ומפרש דיוקים כאלו, ולדוגמא:

בפרש"י ויקרא ד"ה את פני הפרוכת (ד, י"ז) "ולמעלה הוא אומר את פני פרכת הקודש. . .".

ולכאו' מה הקושיה - בפעם הראשונה שנזכר הפרכת בכתוב נאמר קדש ובפעם השני' מקצר, וכן עד"ז בפ' בלק ד"ה ושרי מואב אתו (כג, יז) "ולמעלה הוא אומר וכל שרי מואב. . .".

וכן עד"ז בפרש"י ד"ה לעבור את פי ה' (שם כד, יג) כאן לא נאמר אלה-י כמנו שאמר בראשונה. . .".



שזנות

בענין המשל אודות שבת חזון

הרב יהודה ליב גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בלקו"ש ח"ט ע' 24 איתא (תרגום מאידיש):

שבת חזון הוא מלשון מחזה, שבשבת זו . . . מראין לכאו"א המקדש דלעתיד מרחוק. והרב מבארדיטשוב מבאר זה במשל מאב שתפר מלבוש

יקר לילדו והילד קרע את הבגד לכמה קרעים, ועשו לו אביו לבוש שני, אבל הילד קרע גם אותו וכו'.

באור התורה נביאים וכתובים כרך ב' ע' א' צז נדפס: משל עכו"ם מאב שיש לו בן יקר ועשה לו מלבוש יקר להתלבש בו, ומצד שלא נזהר הבן באותו בגד ועשה מעשים שלא יעשו, קרע אותו לכמה קרעים, ועשו לו פעם שני לבוש וקרע אותו ג"כ.

ז.א. שהאב הוא הי' זה שעשה הבגד והוא הי' זה שקרע הבגד פעמיים, אבל לא שהבן קרע הבגד.

ועוד ועיקר - המשל הוא בנוגע לבית המקדש ראשון ושני, והרי לא בנ"י החריבום אלא הקב"ה כמו שאומרים בתפילת נחם: כי אתה ה' באש הצתה וכו'.

וצריך ביאור למה בשיחה הנ"ל נאמר שהבן קרע הבגדים.

אפשר להסביר שהכונה הוא זה שהבן הוא זה שגרם את הקריעה, אבל אם כל זה אמר הרב מבארדיטשוב פעמיים שהאב הי' זה שקרע לא הבן.



טעות סופרים

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

בסה"מ עת"ר נדפס ד"ה נחמו עת"ר בתחילה "רישומי דברים" מגכי"ק, ואח"כ - הנחה. הנחה זו נדפסה בקונטרס בפני עצמו בשנת תשכ"ו, בהקדמת הקונטרס "ע"פ הנחת אחד השומעים". ובהקדמה שם נאמר "הואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א לחלק את המאמר לפרקים, וכן הוסיף הערות ומראי מקומות בשולי הגליון".

והנה בפרק ט (ע' רכח): "בהמ"ק דלעתיד ג"כ יהי' בבחי' קביעות שז"ש אהל בל יצען בל יסע יסודותיו לנצח". והוא טעות דמוכח, בכתוב נאמר "יתדותיו". וצע"ק שכ"ק אדמו"ר לא תיקן זה בהערתי.

ולעצם הטעות הרי ידוע שאצל חסידים הי' חסר בקיאות בנ"ך* וידוע הסיפור שהצ"צ אמר פעם מאמר והזכיר פסוק מנ"ך וחסידים לא ידעו הפסוק ואדמו"ר מהר"ש בהיותו עוד בקטנותו הגיד להם כו'. וכפי הנראה המניח לא ידע הפסוק (אף שהובא ברש"י ס"פ תרומה) ולא הבחין בין "יסודותיו" ו"יתדותיו" (שבשמיעה קל לטעות ביניהם, בפרט בהברה רוטית שהחולם נשמע כמו צירי).

ואם שגיתי ה' הטוב יכפר בעדי.



הזכרת שם משה בספר דברים

הנ"ל

באגרות קודש ח"א אגרת נז נדפס אגרת בענין הטעם שלא נזכר שם משה בפרשה תצוה - וז"ל תחילת האגרת: "בתשובה על מכ'. . במש"כ בענין דלא נזכר שם מרע"ה בפ' תצוה - ובהוספה למענה הנדפס - ההני בזה להציע כו'".

בהערות המו"ל שם:

נדפסה בלקו"ש ח"ב ע' 674.

למענה הנדפס: לא הגיע לידינו. וראה גם לקו"ש חט"ז ע' 342. חכ"א ע' 173. ע"כ.

גם בלקו"ש שם (ובהוצאות האחרונות) לא צויין איפה המענה הנדפס.

וחבל - שהרי המענה אכן נדפס ונתפרסם!

אגרת זו נכתבה להרה"ח הר"ר משה פינחס הכהן כ"ץ ז"ל (שגר אז בעיר נוארק) - והוא המשך להנדפס ב"שמועסין" לחודש אדר א' תש"ג במדור "ווייסטו" (ע' 2):

"אין וועלכער סדרה (וחוץ די פון ספר בראשית) איז משה'ס נאמען ניט דערמאנט, און פארוואס?"

* להעיר מהיום יום יט אדר"ר החסידים, אפילו הבינונים, היו בקיאים בתנ"ך. המערכת

ושם ע' 11 נדפס המענה: אין דער סדרה "תצוה". אזוי ווי יעדער ווארט פון א צדיק מאכט א רושם און משה האט געזאגט "מחני נא מספרך".

בחודש שלאחריו (גליון דחודש אדר שני) נדפסה שאלה מהרה"ח הנ"ל עם מענה מהמערכת (שכידוע שהי' זה כ"ק אדמו"ר) - ועל זה קאי במכתב דידין, שנוסף על התשובה שהדפיס שם הוא מוסיף אריכות כו'.

וז"ל השאלה ותשובה שנדפסו בשמועסן שם:

הרב מ.פ. נאדק. - אין "וייסטו" פון אדר א', ערשטע פראגע, שרייבט איר "אין וועלכער סדרה, אחוץ די פון ספר בראשית, איז משה'ס נאמען ניט דערמאנט און פארוואס?" איר גיט דעם ענטפער - "אין תצוה כו" - ווייל משה האט געזאגט "מחני נא מספרך אשר כתבת". דער ענטפער שטימט טאקע, אבער איך וויל אייך אויפמערקזאם מאכן, אז אויסער ספר בראשית און די דערמאנטע סדרה, זיינען נאך פאראן דריי סדרות אין דברים - עקב, ראה און שופטים - וואו משה'ס נאמען ווערט ניט דערמאנט.

ענטפער: מיר דאנקען אייך פאר אייער באמערקונג. באמת האט די פראגע געדארפט לויטן "אויסער בראשית און דברים". אויף בראשית איז קיין קשיא ניט, ווייל דאס איז נאך בעפאר משה איז געבארן געווארן. אויך אויף דברים איז קיין קשיא ניט, ווייל דער ספר דברים הויבט זיך אן מיט די ווערטער "אלה הדברים אשר דבר משה", וואס באציט זיך אויף דעם גאנצן ספר דברים. אין דברים פעלט משה'ס נאמען ניט אין די דריי סדרות אליין, נאר אין גאנצע 5 - אין תצא און נצבים אויך.



פיענוח בשיחת י' שבט תשכ"ג

הרב דוד הלוי פישער
ברוקלין נ.י.

בתורת מנחם חל"ו שיחת יו"ד שבט תשכ"ג בתחלת סל"ו (עמ' 133)
כ' וזלה"ק: בכלל יש כאן הסדר שאיש הישר בעיניו יעשה וכ"א מחשיב
א"ע לגדול ולגברא, ולבעל דעה. . . לכן מוכרחים להכריז שאאפ"ל אתראי

על הנהגת כל אחד" ובסיום השיחה (עמ' 135) "וסיים כ"ק אד"ש בבת שחוק, והכלל האמור בנוגע אלינו שכל ההכרזות שעושים אחרים איננו אחראי וגם אתם אינכם אחראים עליהם, וגם המכריז עצמו - כאמור - אינו אחראי על זה" עכ"ל"ק.

והנה המדובר בהשיחה שם היא אודות א' שקפץ ובירך ברכת הגומל לפני הקדיש שאחר קריה"ת. ומה ענין זה להכרזות כו' ומיהו האיש המכריז ומה הכריז? ומה הפי' שגם המכריז בעצמו אינו אחראי עבור הכרזתו? הנה רקע הדברים עפ"י סיפור א' הנוכחים דאז, דבסיום השיחה שלפניי"ז הובאו דברי הרמב"ם בהל' מלכים, יעמוד מלך מבית דוד וכו' ואח"כ בשעת ההפסקה שבין שיחה לשיחה, וכנראה בהמשך להנ"ל קם הרב נחמן קובלסקי ע"ה (שהיה ידוע כבעל התפעלות גדול, ומסתמא הי' לאחר אמירת לחיים כהוגן), ואיחל לכ"ק אדמו"ר אודות ענין משיח וכו' וע"ז קאי השיחה שלאח"ז שאין אחראים להכרזות וכן ההכרזה הנ"ל אודות משיח, וגם בסיום השיחה אמר שהמכריז בעצמו אינו אחראי עבור דבריו, כנראה הן מצד היותו בעל התפעלות, והן משום שהי' זה לאחר לקיחת משקה וכו', ויתכן שכל השיחה אודות א' שקפץ ובירך ברכת הגומל לפני הקדיש, לא באה אלא בעטי' של הכרזה זו. שמכיון שנטפל לענין של הכרזות הוסיף בזה גם אודות ברכת הגומל כו' שכל איש הישר בעניו יעשה וכו'.



למה לא נאמר טוב בלוחות ראשונות

הרב ישראל אליעזר רובין
שליח כ"ק אדמו"ר - אלבאני, ניו יורק

שאל ר"ח בן עגיל את רבי חייא בר אבא, מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהן טוב, ובדברות האחרונות נאמר בהן טוב? א"ל עד שאתה שואלני למה נאמר בהם טוב, שאלני אם נאמר בהן טוב אם לאו, שאיני יודע אם נאמר בהן טוב אם לאו, כלך אצל ר' תנחום בר חנילאי שהיה רגיל אצל ריב"ל שהיה בקי באגדה. אזל לגביה, א"ל ממנו לא שמעתי, אלא כך אמר לי שמואל בר נחום כו' הואיל וסופן להשתבר . . (ב"ק נד, ב).

לכאורה, סיפור זה במסכת בבא קמא שלמדו בישיבה שנה זו מלאה קושיות ופליאות, ונתחיל במענתו המוזרה של רבי חייא בר אבא: "עד שאתה שואלני למה, שאלני אם . . . שאיני יודע", ומיד דוחהו ושולחו מעל פניו בביטוי "כלך אצל . . . והתנן "לא הקפדן מלמד"?

וגם לפי מה שכתבו התוס' (ב"ב קי"ג) בזה שלא היו חז"ל בקיאים בפסוקי תנ"ך, עדיין צריך ביאור, למה לא התעניין רחב"א כלל לברר ולפשוט את ספקו אם אכן נאמר 'למען ייטב לך' בדיברות ראשונות, הלא דברי תורה צריכים 'ושננתם' שנונים בפיה ולא לגמגם, ופשוט היה לו לרחב"א לפתוח חומש ספר שמות פרשת יתרו, לראות ולהוכיח שלא כתוב שם 'למען ייטב', וכשאלת הגמרא "ניתי ספר ונחזי" לענין מסובך יותר (קדושין ל, א)?

גם צריך להבין דעת השואל, למה התעניין רבי חנינא בן עגיל רק בשינוי זה שבין שתי הדיברות, ולא בעוד כעשרה שינויים ביניהם(ראה כלי יקר פ' יתרו)?

ויש מתרצים, שאכן שאלתו כללה את כל השינויים שבי"ז (טו"ב) התיבות היתירות שבלוחות השניות, וע"ז ענהו רחב"א שלא ידע דיוקי גימטריא טו"ב. אבל א"כ למה דחאו לרבי תנחום ודברי אגדה, הרי זה נוגע גם להלכה, כמו שלמדנו במשנה "אחד בהמה ואחד כל חי' ועוף" בכלל ופרט "שורך וחמורך וכל בהמתך" (וישנם גם שינויים ביניהם שאינן תיבה שלימה לעצמה, אלא חילוק 'עד שוא' ו'עד שקר', והוספות ו' לחמש דיברות אחרונות) (יש מפרשים ע"ד הדרוש שהתעניין רק ב'למען ייטב', מפני שלא נמצא כלל אות ט' בלוחות ראשונות).

גם קשה, למה הוצרכה הגמרא להודיענו פרט זה ששלחו תחילה למצוא דעת ריב"ל? מאי נפקא לן מינה, הרי לפועל לא שמע כלום מריב"ל, אלא ממקור אחר, מרבי שמואל בר נחום? ומהו התירוץ "מפני שסופן להשתבר"? וכי ציפו וידעו מתחילה שיחטאו ישראל בעגל ושישבר משה את הלוחות, כשאלת הגמרא: "וכי סופן להשתבר מאי הוי"?

וי"ל שרחב"ע לא שאל כן רק לדרשה בחילוקי לוחות ראשונות ושוניות, אלא נפשו בשאלתו בעבודה פנימית, מהו דרגתו של צדיק בערך

דרגת בעל תשובה, אי "אמרו צדיק כי טוב" היינו צדיק מעיקרו, או זה שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה (קדושין לט, ב).

ואין זה רק שאלת תם 'למה', אלא בא לעורר קושיא חזקה וטענה תקיפה נגד שיטתו של רבי חייא בר אבא, דאמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן: "צדיק גדול מבעל תשובה" (ברכות לד, ב), וכאן ראייתו: היתכן שלוחות ראשונות, שניתנו לישראל כשהיו בדרגת צדיקים אין בהן טוב, ורק השניות כשהיו בדרגת בע"ת שנמחלו ביו"כ על עון חטא העגל, דוקא אז נאמר בהן טוב? כלפי לייא, 'ציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא'?

ולכן שלחו ללמוד אצל תלמידו של ריב"ל, שמצינו ריב"ל עוסק בזה לקמן בגמרא: 'הרואה ט' בחלום סימן יפה לו', שלכאורה פשיטא, למה נחוש שאות או מספר ט' הוא חלום רע? אלא יש לפרש שחלומו בא מפני ההרהורי ביום בעצב וצרת ט' אב (ולכן רצו לפרשו מלשון מטאטא וחורבן, שהקשו המפרשים הרי פסוק זה לא קאי על ישראל), או פסוקי 'טומאתה בשוליה', 'טבעו בארץ שעריה', וטוב ה' לקויו' מפרקי א' ב' ג' דמגילת איכה).

וקמ"ל ריב"ל, שהצרה מתהפכת ל'צוהר' כמאמר הבעש"ט, מצרת ט' אב עד ל'צוהר' לא היו ימים טובים לישראל יותר מט"ו באב ויוה"כ שבו נתנו לוחות שניות לישראל". שגם הנראה כצרה וצער, הוא סימן יפה, כביאור רבינו בענין שחק ר"ע כשבכו שאר חכמי ישראל כשראו שועל יוצא מבית קדש הקדשים (סוף מכות).

וזהו ענין התירוץ ש'סופן להשתבר' ו'ח"ו פסקה טובה', שעיקר הטוב המתקיים לעולם הוא 'חכמתי שלמדתי באף, היא עמדה לי', כמבואר בתניא מעלת טרחו ועמלו של הבינוני על עבודת הצדיק, וכמבואר בדא"ח ענין 'מן המיצר' ו'ממעמקים קראתיך', ו'כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בנחמתה', וכן ממשיך ריב"ל בענין זה במאמרו: הרואה 'הספד', שגם זה סימן יפה, 'חס ופדאוהו'.

והרי מעלת לוחות השניות על הראשונות זהו מעלת בעל תשובה על צדיק, כריש לקיש (שהיה בעל תשובה) שאמר: 'ישר כחך ששברת'. ומפורש שנינו: 'לפום צערא אגרא'.

וכן הוא ענין 'וירא את האור כי טוב' המובא בגמרא זו, שלא היה העולם ראוי וכדאי לאור זה, ונגנז לצדיקים לעתיד לבוא, כמ"ש בזהר: 'משיח אתא לאתבא צדיקיא בתיובתא', שאז יגיע וישיג גם הצדיק לעלות למעלתו של בעל תשובה.

אבל רחב"א, כמובן, לא היה יכול לקבל דרך זו (ואולי התבטא בדרך ספק 'איני יודע' מפני כבודו של ר"ח בן עגיל) - שלשיטתו שצדיק גדול מבע"ת, מוכרח לומר שאף שלא נכתב מפורש, אכן עכ"פ נאמר 'טוב' גם בדיברות הראשונות, כמו שמסביר בספר אמתחת בנימין, כעין ביאור חז"ל בסתירת דיברות ראשונות ושניות בנוגע למצות שבת: 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו'.



רבי יוחנן וריש לקיש

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר נ.ק. קנדה

א. מבואר בכ"מ בדרכי לימודם דר"י ור"ל, דרבי יוחנן סיני וריש לקיש עוקר הרים (סנהדרין כד, א ובפרש"י שם ובכ"מ, וראה רשימות חוברת יב שביאר רבינו שיטתם של רבי יוחנן וריש לקיש בכ"מ, ובהערה שם ר"י מארי דתלמודא דמערבא אור ישר ר"ל מקשה כ"ד קושיות ב"מ פ"ד א", והרי כבר נתבאר בכ"מ (ע"פ סוף הוריות, ראה לקו"ש ח"י"ג עמ' 32 ובהערות 21, 23, ח"י"ח עמ' 407 הערה 62, סה"מ תש"ח שם וש"נ, וראה גם רשימות חוברת ז בתחילתו) דדרך הלימוד של תלמוד ירושלמי הוא סיני ובבלי הוא עוקר הרים).

ויש להעיר מהמבואר בדא"ח בכ"מ ע"ד הסוד בביאור מדריגתם של תלמוד בבלי וירושלמי, דתלמוד ירושלמי ענינו המשכה מלמעלמ"ט בבחי' אור ישר ותלמוד בבלי ענינו העלאה מלמטל"ע בבחי' אור חוזר, והר"ז מתאים עם דרכי לימודם סיני המשכה מלמעלמ"ט ועוקר הרים העלאה מלמטל"ע (ראה שערי אורה לכ"ק אדמו"ר האמצעי ד"ה בכ"ה בכסלו פנ"ד-נ"ו, סה"מ תש"ח ד"ה אמר רבא פי"א-י"ב ועוד).

[וצע"ק איך להתאים את דרכי לימודם של תלמוד בבלי וירושלמי עם המבואר בדא"ח בענין מדריגתם של תלמוד בבלי וירושלמי בספירות,

דהנה בלקוטי לוי יצחק אגרות עמ' שמג (הובא גם בלקו"ש ח"י"ג עמ' 38 הערה 53) נתבאר סוגית הגמ' דסוף הוריות רב יוסף סיני ורבה עוקר הרים ע"פ דרך הסוד, דר"י הוא בחי' בינה וסיני הוא ההמשכה מבינה, אך עוקר הרים חריפות ופלפול מגיע בכתר וכו' עיי"ש.

והנה ראה סה"מ תש"ח (עמ' 121) שנתבאר דתלמוד בבלי הוא בחי' בינה ותלמוד ירושלמי הוא בחי' חכמה עיי"ש.

ולפ"ז צ"ע, דהרי דרך הלימוד של תלמוד בבלי הוא עוקר הרים, ולאידך מבואר דמדרי' בספי' הוא בחי' בינה, וכמו"כ צ"ע דדרך הלימוד של תלמוד ירושלמי הוא סיני, ולאידך מבואר דמדרי' בספי' הוא בחי' חכמה].

ויעויין עוד לקו"ש ח"י עמ' 83 שנתבאר דשתי המדריגות ד"בור סוד שאינו מאבד טפה" ו"כמעין המתגבר" (ב' דרכי הלימוד דסיני ועוקר הרים, ראה ספורנו אבות ב, ט. ובפי' הרע"ב שם "לענין הבקיות והזכרון היה רבי אליעזר מכריע, ולענין החריפות והפלפול היה רבי אלעזר בן ערך מכריע", והן הן הדברים. וראה גם 'תורת מנחם - התוועדויות' שיחת ש"פ דברים ה'תשמ"ב ו"ש"נ) בעבודת האדם הם מדרי' צדיקים ובעלי תשובה, דהצדיק הולך בדרך ישרה ועובד את ה' בעניני תומ"צ כפי שנתנו ונשפעו מלמעלה והוא כלי הראוי לקבל כל ההשפעות שע"י תומ"צ ("בור סוד"), אכן הבע"ת מחדש דבר ומהפך גם הזדונות לזכיות (וראה גם 'שערי אורה' שם ושאר המ"מ שנשמנו לעיל, ולהעיר גם מ'רשימות' ח"ז עיי"ש).

והרי נתבאר דר"י הי' במדרי' הצדיקים המשכה מלמעלה"ט בבחי' אור ישר, ור"ל במדרי' הבע"ת העלאה מלמטל"ע בבחי' אור חוזר (ראה 'רשימות' שם ועוד, וראה גם מש"כ בגליון תקמד עמ' 20), ומתאים שפיר עם דרכי לימודם סיני ועוקר הרים.

[וכבר כתבנו במ"א לבאר עד"ז שיטת הלימוד דרבי עקיבא שהי' בבחי' עוקר הרים (עירונין יג, א ובפרש"י שם, סוטה כ, א ובפרש"י שם ובכ"מ. וראה גם לקו"ש ח"י"ב עמ' 123 ובהערות 16, 17 וש"נ. ולהעיר עוד מקינה (לתשעה באב) 'ארזי הלבנון' "הביאו את ר"ע עוקר הרים וטוחנן זו בזו בסברה". וראה גם חגיגה יד, א "עקיבא מה לך אצל הגדה, כלך מדברותיך אצל נגעים ואהלות", ובפרש"י "שהן הלכות עמוקות".]

והרי נתבאר בלקו"ש בכ"מ (ראה לקו"ש ח"ו יתרו ב', חי"א משפטים ב', חי"ז בהר א') דמדת ר"ע הי' במדרי' הבע"ת, ומתאים שפיר עם דרך לימודו עוקר הרים].

ב. ונראה להוסיף עוד בזה ע"ד הסוד ע"פ מה שמצינו מבואר בשרש נשמתם דר"י ור"ל בבחי' הספירות, דשרש נשמת ר"י הי' מספירת החסד ור"ל מספירת הגבורה (ראה 'בית האוצר' להגר"י ענגיל ז"ל ח"א כלל כז ד"ה ודע "דר"י גם כן היה מדריגתו ומהותו חסד ור"ל היה מדריגתו ומהותו הדין", ועפ"ז ביאר יסוד כמה פלוגתות דר"י ור"ל, ומסיים "ובכתבי אגדה שלי הבאתי עוד ראיות נכוחות לזה", ויש להעיר ולהאריך בזה ואכ"מ).

ואף כי אין לנו עסק בנסתרות וכו', מ"מ הנה ביסוד הדברים הנ"ל נראה דהכל עולה בקנה אחד, והוא להמבואר בדא"ח בכ"מ דספירת החסד ענינה המשכה מלמעלמ"ט בבחי' אור ישר וספירת הגבורה ענינה העלאה מלמטל"ע בבחי' אור חוזר, וא"כ נמצא דמדרי' ר"י הצדיק והסיני מתאימה היטב עם שרש נשמתו בספירת החסד, ומדרי' ר"ל הבע"ת ועוקר הרים מתאימה היטב עם שרש נשמתו בספירת הגבורה [ולהעיר מדרך לימוד ה'לשיטתיהו' של רבינו בכ"מ לחבר ולקשר השיטה הכללית עם נשמתו של בעלי השיטה, ראה לקו"ש ח"ו בא ב', לקו"ת שה"ש מח, ג, וראה גם עד"ז ב'בית האוצר' מע' א כלל כז, מע' ב כלל ב. ועוד].

ג. ומדי דברי בו יש להעיר עד"ז בדרכי לימודם של בית שמאי שהי' בבחי' עוקר הרים ("מחדדי טפי" יבמות יד, א, "חרפי טפי" עירובין ו, ב, תוד"ה כאן).

והרי מבואר בדא"ח בכ"מ (לקו"ת שם עוד, וראה לקו"ש ח"ו שם, ובספרי הגר"י ענגיל ז"ל שנסמנו לעיל) דשרש נשמת ב"ש היא מספירת הגבורה, והרי ידוע דספירת הגבורה ענינה העלאה מלמטל"ע בבחי' אור חוזר וכנ"ל, ומתאים שפיר עם דרך הלימוד דב"ש עוקר הרים והעלאה מלמטל"ע (ראה 'שערי אורה' שם ושאר המ"מ שנסמנו לעיל).



בית לבן ופּוּטִיפּר מְזוּמָן לְבִרְכָה, בית אחאב אינו מְזוּמָן לְבִרְכָה

הת' מנחם מענדל ליפשיץ
מגדל העמק, ארה"ק

בגמרא סנהדרין (לט, ב) בסוגיא דעובדי' הנביא :

"כתיב ויקרא אחאב אל עובדיהו אשר על הבית ועובדיה היה ירא ה'
מאד מאי קאמר קרא א"ר יצחק א"ל ביעקב כתיב נחשתי ויברכני ה'
בגללך ביוסף כתיב ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף ביתא דההוא
גברא לא הוה מיבריך שמא לא ירא אלהים אתה יצתה בת קול ואמרה
ועובדיה היה ירא את ה' מאד אבל ביתו של אחאב אינו מְזוּמָן לְבִרְכָה".

ומכלל לאו - "בית של אחאב אינו מְזוּמָן לְבִרְכָה" - אתה שומע הן,
היינו, דבית לבן ובית פּוּטִיפּר היו ראויים לְבִרְכָה, ולכאור', הרי אחאב ה'
יהודי (לעומת לבן ופּוּטִיפּר), ובכ"ז לא ה' ביתו ראוי לְבִרְכָה, והם -
שגויים המה - כן הוּוּ ראויים ?

ואולי י"ל :

הן בבית לבן והן בבית פּוּטִיפּר, היו נשים צדקניות - בבית לבן : רחל
ולאה, ובבית פּוּטִיפּר : אסנת¹, שבשבילם ה' ראוי להמשיך את הברכה
לבתי לבן ופּוּטִיפּר (לא מצד בעלי הבית, כ"א מצד הנשים). משא"כ בבית
אחאב ש"אין שם צדיק".

ויומתק יותר ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בכ"מ² בדיוק הלשון
"עקרת הבית", עיקר הבית, ש"כל מעמדו ("דער גאנצער שטעל") של
הבית, ובמילא, במדה רבה, מראהו והנהגתו של הבעל - נמצא בידי' של
האשה, עקרת הבית³, וכן הדיוק בלשון "כה תאמר לבית יעקב⁴" - "אלו

¹ ובייחוד למ"ד (פרקי דר"א רפ"ח) שאסנת הייתה נכדת יעקב - בת דינה שנולדה
משכם [ביאור ברוחניות הענינים ע"ד : (גם ב) תו"מ ח"ח עמ' 223].

² ויפה לקטם הרה"ח ר' זושא וואלף בס' 'אל נשי ובנות ישראל'.

³ לקו"ש ח"ב עמ' 573, בתרגום חופשי.

⁴ יתרו יט, ג.

הנשים⁵, "היינו שעיקר ענין והמשכת השפע לבית, הוא ע"י הנשים. ובכתי לבן ופוטיפר הצדקניות שהתגררו בבית היו הנשים⁶.

ועפ"ז מובן מה שבית אחאב לא הי' ראוי לברכה, כיון שבבית לבן ופוטיפר, היו הנשים (בנות) צדקניות, משא"כ בבית אחאב, נוסף גם לרשעותו, הייתה עקרת הבית - גוי', איזבל, מעובדי הבעל ומרשעת שבדור.



⁵ מכילתא ופרש"י שם. וראה גם שמו"ר פכ"ח, ב.

⁶ אמנם לא היו אלו 'עקרת הבית', אבל – בנוגע לרחל מצינו ששאבה מים מהבאר, ויש שביארו שהיא החזיקה את הבית. ולמעלה מזה, מצינו כמ"פ בלשון רבינו שאפש' לדייק שענין זה נוגע גם לבנות, ולהעיר שעל רעיון זה חזר רבינו במכתביו ל'נשי ובנות ישראל' (גלקט ב'תורת מנחם – אגרות מלך' ח"ב בסופו). ועוד חזן למועד, ואכ"מ.