

קובץ זה מוקדש
לזכרון
הרבנית הצדקנית
מרת חי' מושקא
בת כ"ק אדמו"ר
אור עולם נזר ישראל ותפארתו
צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל
ורבים השיב מעוון
מרנא ורבנא
יוסף יצחק
ובת הרבנית הצדקנית מרת נחמה דינה
ע"ה ז"ל
נפטרה ביום רביעי פ' משפטים
כ"ב שבט ה'תשמ"ח
ת. נ. צ. ב. ה.



אשת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה
ש"פ יתרו – כ"ב שבט
ה'תשע"ג
גליון י' [אלף-מט]
תוכן הענינים

גאולה ומשיח

5ל"ל פירות הארץ לע"ל.....
הת' שלום צירקינד

לקוטי שיחות

8 פדיון הבן – מחלוקת בבלי וירושלמי
הרב מנחם מענדל רייצס

אגרות קודש

11..... "זכ"ש וק"ו במבטל מ"ע דנקרא רשע"
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

נגלה

16..... כמאן דפסיק דמי
הרב יהודה ליב שפירא

20..... לפני עיור
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

25..... חשיד אממונא לא חשיד אשבועתא.....
הרב בן ציון חיים אסטער

חסידות

29..... באתי לגני ה'תשי"ג
הת' אליהו נחום באראן

33..... שרש הקרירות והחמימות (גליון)
הרב פנחס קארף

34..... האמונה מצד האהבה מסותרת בתומ"צ (גליון)
הנ"ל

34..... מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה (גליון)
הנ"ל

35..... הערות במאמר ויגש תשל"ו (גליון)
הת' מנחם מענדל גורארי'

רמב"ם

37 פצוע דכא
הרב מנחם מענדל כהן

40 שתי דרגות במצות חינוך – במשנת הרמב"ם ורבנו הזקן
הרב שמואל פטוונזנער

הלכה ומנהג

44 זורה ובורר
הרב שלום דובער לויץ

48 דבר שבקדושה בידיים של לא יהודי
הרב ברוך אבערלאנדער

55 קדימת לוי לברך ברכת המזון
הרב מרדכי פרקש

61 הפסקת אמירת קדיש
הרב יוסף שמחה גינזבורג

62..... פרטים במנהגי יום הולדת
הנ"ל

63 כמה הערות
הרב מאיר צירקינד

66 יום הולדת (גליון)
הרב פנחס קארף

66 עשרה בטבת דוחה שבת (גליון)
הרב משה מרקוביץ

פשוטו של מקרא

67 חי' רעה אכלתהו (גליון)
הרב וו. ראזענבלום

היום יום

71..... בריאת הגשמיות להפכו לרוחניות וענין הרפואה
הרב מיכאל אהרן זליגסון

שונות

75 כ"ד קישוטי כלה
הרב לוי יצחק ראסקין

79 שיטת אדמו"ר הזקן ב"מסירה לכתפים" (גליון)
הרב משה אהרן צבי ווייס

88..... אמונת השיתוף באוה"ע (גליון)
הרב משה רבינוביץ

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד
ש"פ תרומה – ז' אדר, ה'תשע"ג
הערות יש לשלוח לא יאורך מיום ג', ב' אדר ה'תשע"ג
"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: 347-227-0308
אימייל: haoros@haoros.com
להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
haoros.com

גאולה ומשיח

בדיני פירות הארץ לע"ל*

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

פסק אדמו"ר הזקן בסדר ברכת הנהנין פי"א סי"ב "הרואה פרי חדש שמתחדש משנה לשנה או אפילו שני פעמים בשנה ונהנה בראייתו מברך שהחיינו". ולע"ל שעתידין אילנות להוציא פירות בכל יום (שבת ל, ב) לכאורה לא יהי' המציאות של פרי המתחדש רק פעם א' או פעמיים בשנה. אבל זה פשוט שבפעם הראשונה כאשר יחודש הנס הזה – אפי' באם באותו הזמן עדיין יהיו פירות האילן שמקודם, שניכרים עדיין בחידושם כו', שאז על דרך הרגיל אין מברכים שהחיינו כמבואר בסדר ברה"נ שם סט"ו – בודאי יברכו שהחיינו על השמחה שנהנה בראייתו ואכילתו על הפרי הזה שנתחדש בדרך נס.

וראה ג"כ סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 745 אודות הברכה שמוסיף הקב"ה בשנה הששית שיהי' מספיק תבואה לשלש השנים, וזלה"ק: "ולהעיר, שכיון שהיתה בהם ברכה מיוחדת, בודאי ניתוסף בהם טעם חדש, ובמילא, הוצרכו לברך שהחיינו (אף שאין זה פרי חדש ממש¹) על הטעם החדש". עכלה"ק ועיי"ש. ומזה מובן במכ"ש וק"ו לע"ל שאז יהיו הפירות משובחים ביותר וכסוגיא דסוף כתובות וכו', וגם בפשטות מובן שיחזור טעם הפירות שניטל בשעת החורבן, כמבואר בסוף מס' סוטה (מח, א) "רשב"ג אומר העיד ר' יהושע מיום שחרב בהימ"ק . . . לא ירד הטל לברכה וניטל טעם הפירות ר' יוסי אומר אף ניטל שומן הפירות", וראה בגמ' שם (מט, א), הרי בודאי שכשתתחדש אז נסים אלו יברכו שהחיינו על תבואה ופירות אלו בפעם הראשונה, (אפי' אם עדיין יהיו אז פירות ממין אלו הניכרים בחידושם שגדלו לפני הנס).

* לע"נ אבי מורי הרב יצחק הכ"מ ב"ר אליעזר צבי זאב שליט"א.

1 לכאורה הכוונה, שהברכה ניתוסף בהם (לא בשעת גידולם) אלא לאחמ"כ בשנה השביעית, ולכן ברכת שהחיינו אז הוא רק מצד טעם החדש ולא מצד חידוש הפירות עצמם.

בנוגע דמאי לע"ל – ראה שיחת ש"פ ויקרא תשל"ב סוס"ז [שיחות קודש תשל"ב ח"ב ע' 61] שאמר כ"ק אדמו"ר שלא יביאו לו עניני מאכל מא"י, מפני שצריך ליקח תרו"מ ולא כולם יודעים זה, וכדי שלא לבייש את מי שאין לו, לא יביאו ענינים שצריך להפריש מהם תרומות ומעשרות, ומסיים וזלה"ק: ביו מ'וועט קומען צו שבת ווען ס'וועט זיין שבת ומנוחה לחיי העולמים (תמיד בסופה), וואס דאן וועלן ניט זיין אט די אלע הגבלות, ווארום אלע וועלן זיין נאמן אויף תרומות ומעשרות, ווייל עם הארץ אינו משקר בשבת (ירושלמי דמאי פ"ב), און דאס וועט מען אויך ממשיך זיך דעם מוצאי שבת, אין דעם "אל תירא עבדי יעקב"². עכלה"ק בהנוגע לעניננו.

ולכאורה הכוונה, ע"ד המבואר בשיחת ש"פ שמיני תשל"ד בתחלתו, [שיחות קודש תשל"ד ח"ב ע' 66], ובכ"מ, שאע"פ שהעולם נקרא "עלמא דשקרא", אבל בשבת העולם מתעלה למעמד ומצב שמאיר בו בגילוי הענין של "חותמו של הקב"ה אמת", שלכן אין ע"ה משקר בשבת, ועד"ז לכאו' הכוונה כאן שלע"ל יהי' מעמד ומצב העולם שאז יתגלה בו אמת הוי', ולכן ע"ה אינו משקר ביום שכולו שבת.

והנה בפשטות הדין של ע"ה אינו משקר בשבת, הוא שאע"פ שהוא חשוד על תרו"מ מ"מ אינו משקר בשבת, מפני שאימת שבת עליו, אבל בהמבואר בהשיחה אודות לע"ל, לכאורה הכוונה, שאז לא יהיו חשודים מלכתחילה על תרומות ומעשרות. שהרי מובן מעצמו דבמעמד ומצב דלע"ל לא יהיו חשודים מעיקרא שיאכלו בלא הפרשת תרו"מ, ולא רק שלא ישקרו. ולהעיר מלשון הרמב"ם בריש פ"ב מהל' מעשר הוא "מפני שאימת שבת על עמי הארץ ואינו עובר בה עבירה", ומבואר בשיחת ש"פ חו"ב תשמ"ו (התועדויות תשמ"ו ח"ד ע' 57) שלשיטת הרמב"ם הענין של אימת שבת אינו רק לענין אמירת אמת (כמו שמשמע בירושלמי דמאי רפ"ד), אלא שמפני אימת שבת לא יעבור עבירה, ועפהנ"ל י"ל עד"ז לע"ל

2 כנראה הסיום הוא ענין ע"ד העבודה בזמן הזה, להמשיך הגילוי דשבת (שלכן ע"ה אינו משקר בשבת) גם במוצאי שבת, לתת נתינת כח על העבודה דימות השבוע, כמו שאומרים אז אל תירא עבדי יעקב, ראה לקו"ת בלק עב, ב ובכ"מ.

ליום שכולו שבת שאימת שבת עליו ואינו עובר בה עבירה כלל³ (כולל: שאינו אוכל בלא הפרשת תרו"מ וכו').

[ולהעיר, שגם בנוגע לפרטי הענין אינו דומה הדין כפי שהוא בשבת בזמן הזה ליום שכולו שבת לע"ל. ראה בשיחת ש"פ חו"ב תשמ"ו בסופו [שם ע' 3-62], דוה שלשיטת הרמב"ם ע"ה נאמן בשבת הוא בצירוף ב' ענינים, א' מצד אימת שבת אומר אמת, וב' מצד כבוד שבת, שמצד הטעם של אימת שבת עדיין יש לחשוש למיעוט שאין עליהם אימת שבת, ורק מפני הטעם השני של כבוד שבת, אין חוששים להמיעוט כו'. ולע"ל שאז יאיר הענין של חותמו של הקב"ה אמת מובן שיהי' אז הענין הא' הנ"ל, אימת "יום שכולו שבת" על ע"ה, אבל בנוגע לענין הב', לכאור' לא מצינו ללע"ל בנוגע אכילת כל יום שיש ענין (הלכתי) של כבוד שבת.]

חדש – לכאורה יש לעיין בנוגע לזה שעתידיה הארץ שתוציא גלוסקאות (שבת ל, ב) (שבפשוט יהי' כן בכל יום וכן משמע מרש"י שבת שם שדימהו לכמהין ופטירות שגדלין במהירות בלילה אחד), - דלכאורה אסור לאכול לחם וכו' מן החדש. ודוחק לומר דכל השנה לא יוכלו לאכול מהגלוסקאות עד לאחרי שקרב העומר!

ויה"ר שנזכה לקיים כל המצוות התלויות בארץ בביאת משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



3 וראה תניא אגה"ק סי' כ"ו (קמה, ב) "כדכתיב והחוטא בן מאה שנה יקולל שיהיו חוטאים מערב רב", משא"כ מבנ"י עצמם משמע שלא יהיו חוטאים. (וכ"ז מיירי בהתקופה לפני תחיית המתים כמובן מהמבואר שם.) [ובאגרת הקודש שם משמע דמ"ש בזהר אודות עמי הארץ דמסטרייהו לית בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד – היינו הערב רב, כמו שמשמע בזהר שם. מיהו בשיחת ש"פ שמניי תשמ"ב סי"ב מבאר כ"ק אדמו"ר זה על עמי הארץ שבין בני" עצמם. עיי"ש] וראה מ"ש בקובץ א"ל באם לע"ל יהי' מציאות שאדם יחטא. ואכ"מ.

לקוטי שיחות

פדיון הבן – מחלוקת בבלי וירושלמי

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בלקו"ש לפ' בא תשל"ג ("ארבעים שנה"), נדפס בחי"א ע' 42 ואילך, מבאר רבינו באריכות את טעם השינוי בין הבבלי והירושלמי לענין פדיון הבן על ידי הבן בעצמו (לאחר שהגדיל, אם לא פדאו אביו בקטנותו), ותורף הדברים, אשר יש לחקור במצות פדיון הבן – על מי היא מוטלת בעיקרה: האם עיקר המצוה היא על הבן עצמו, אלא שכיון ואין בידו לפדות עצמו בקטנותו לכן ממלא האב את מקומו עד שיגדיל – או שעיקר המצוה היא על האב לפדות את בנו, ולכן גם לאחר שהבן גדל עדיין עיקר המצוה על האב (אלא שיש לימוד נוסף שגם הבן יכול לפדות את עצמו אם אביו אינו רוצה או אינו יכול).

ובזה נחלקו הבבלי והירושלמי, שלדעת הבבלי עיקר המצוה היא על האב (כאופן הב'), ואילו לדעת הירושלמי עיקר המצוה היא על הבן (כאופן הא').

והנה, עיקר הביאור שם סובב סביב שיטת הבבלי (שכן הלכה), ובהמשך (ס"ז) מבאר גם את הטעם והיסוד לסברת הבבלי – שעיקר המצוה היא על האב דוקא, וז"ל (בהשמטות):

"מצותה של פדיון הבן נאמרה בתורה שבכתב בהמשך לטעמו וסיבתו של הציווי – 'ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ה' כל בכור בארץ מצרים' והציל את 'בני בכורי ישראל', ולכן מחויב כל אב מבנ"י לפדות את בנו בכורו,

כיון שהצלת 'בני בכורי ישראל' (סיבת הציווי) היתה ע"י ש"פסח הוי", ולאחרי זה 'הוציא הוי"', הקב"ה בעצמו פדה בנו בכורו מארץ מצרים, מזה מובן גם בהמסובב, במצות פדיון הבן, המצוה היא על האב לפדות בנו בכורו". עכ"ל.

ולכאורה צריך להבין לפ"ז – מהי סברת הירושלמי? מדוע יסבור הירושלמי שעיקר המצוה היא על הבן לפדות עצמו, בשעה שבמצרים מי שפדה את "בני בכורי ישראל" היה האב, אבינו שבשמים?

ואולי יש לומר בזה, שבאמת גם ביציאת מצרים אף שבפשטות מי שפדה את "בני בכורי ישראל" הוא הקב"ה, האב – הרי כד דייקת שפיר יש מקום לשקו"ט בזה.

דהנה, בלשון הכתוב בסיפור יציאת מצרים, בנוסף להלשון (שמעתיק בלקו"ש) "ויהי בעצם היום הזה הוציא הוי' את בני ישראל גו'" (בא יב, נא), מצינו גם לשון נוספת – ועוד לפנ"ז – והיא "ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים" (שם יב, מא).

והחילוק בין שתי הלשונות מבואר, שהלשון "הוציא הוי'" מדגיש את זה שהקב"ה הוציאם, אך הלשון "יצאו כל צבאות ה'" מדגיש את זה שבני ישראל יצאו בכוחות עצמם כביכול.

[ועד"ז מצינו גם אח"כ, בהתשובה להבן התם (בא יג, ח): "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים". וראה שיחת ליל ב' דחה"פ תשכ"ה].

וכבר ביאר חילוק זה רבינו בשיחת ש"פ בשלח תש"כ (תו"מ חכ"ז ע' 364), וז"ל: "בפסוק הב' מדובר אודות בני", ועליהם לא שייך לומר הלשון "יצאו" שפירושו שיצאו מעצמם, שהרי בשביל יציאת בני" ממצרים הי' צורך בגילוי אור מלמעלה .. משא"כ בנוגע להמלאכים והניצוצות שייך לומר הלשון "יצאו", כיון שע"י יציאת בני ישראל יצאו גם הם – בדרך ממילא – מארץ מצרים". עכ"ל.

אמנם במק"א מבאר רבינו שבאמת גם בבני ישראל שייך לומר שהם "יצאו" ממצרים כאילו מעצמם. והוא בלקו"ש ח"ט ע' 179 (בהערה *36), שמביא שם את לשון ההבטחה לאברהם אבינו "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (לך לך טו, יד) – וכן את הלשון "יצאו כל צבאות ה'" הנ"ל – ומוכיח מזה שהיציאה ממצרים היתה באופן שישראל יצאו כביכול מעצמם (כי מכיון שהגלות כבר נסתיימה הרי בדרך ממילא כבר יכולים הם לצאת בכוחות עצמם). עיי"ש היטב.

ומעתה י"ל, שכעין החקירה שחקר בלקו"ש לגבי פדיון הבן, האם המצוה היא על האב מלכתחילה או שהאב נחשב כמו "שליח" של בנו כי עיקר המצוה מוטלת על הבן –

עד"ז יש לחקור לגבי יציאת מצרים, דהא פשיטא שבפועל ה"אב" – הקב"ה – גאל את "בני בכורי ישראל", אך יש להסתפק לגבי תוכן הענין:

אפשר לומר, שענין הגאולה מתייחס מלכתחילה רק להקב"ה בעצמו, שהוא זה שגאל את ישראל כי לא יכולים היו לצאת בכוחות עצמם כלל לאחר שירדו כ"כ בטומאת מצרים (ועיין בארוכה שיחת ליל ב' דחה"פ תשכ"ו, הוגה בלקו"ש חי"ז חה"פ).

ואפשר לומר, שבעצם ענין הגאולה מתייחס לישראל עצמם, שכיון ונסתיים זמן הגלות – הרי ממילא הם הופכים להיות "בני חורין" באופן המתייחס למציאותם גופא; וזה שהקב"ה בא וגאלם בפועל הוא כביכול "בשליחות" בני ישראל, היינו, שמבחינה מעשית היו צריכים לזה שהקב"ה יבוא "בחזק יד" ויגאלם, אך מבחינה תוכנית היו "בני חורין" בכוחות עצמם.

[וע"ד המבואר בלקו"ש ח"ח שיחה ב לפ' חוקת – בענין זה שעוג נהרג על ידי משה, דאף שבפועל משה הוא זה שהרגו, הרי ההריגה מתייחסת היא לכל בני ישראל, כי משה עשה את זה "בשליחותם" כו'. עיי"ש ודו"ק.]

ואם כנים הדברים, הרי מבוארת שפיר סברת הירושלמי שמצות פדיון הבן בעיקרה מתייחסת להבן עצמו – כי לדעת הירושלמי גם ביציאת מצרים, אף שבפועל הקב"ה – ה"אב" – הוא שפדה את בנו בכורו, הרי מצד תוכן הדברים מתייחסת הפדייה לבני ישראל עצמם ש"יצאו" בדרך ממילא מצד שנסתיים זמן הגלות הקצוב.

ולדרך זו יש להוסיף, שמתאימים הדברים לההבדל הידוע בין בבלי וירושלמי, שבבבלי מודגש ענין ה"כלים" ואילו בירושלמי ענין ה"אורות" (ראה לקו"ש חט"ז ע' 359. וש"נ):

מצד ה"אורות", כלומר: מצד פנימיות ותוכן הענין, הגאולה ממצרים מתייחסת לישראל עצמם. דאף שבפועל נטמאו בטומאת מצרים והיו צריכים שהקב"ה יבוא ויגאלם מתוך מצרים, הרי מצד פנימיות הדברים נעשו "בני חורין" בעצם – ולכן גם במצות פדיון הבן המשתלשלת מזה, המצוה בעיקרה היא על הבן לפדות עצמו.

אמנם מצד ה"כלים", כלומר: מצד הענין כמו שבא בחיצוניות ובמעשה, בוודאי שאי אפשר לייחס הגאולה לישראל כאילו הם "פדו" את עצמם,

דאין שייך דבר זה לאומרו בשפל המצב שהיו אז כו'. ועכצ"ל שהפדייה ממצרים מתייחסת היא ל"אבינו שבשמים" דוקא – ולכן גם בפדיון הבן המצוה היא בעיקרה על האב.

ועוד יש להאריך בכ"ז.



אגרות קודש

"וכ"ש וק"ו במבטל מ"ע דנקרא רשע"

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

למה לא הביא אדה"ז ראי' מהא דקאמר דהוה זבח רשעים תועבה?

באגרות קודש (כרך ד ע' ק"פ נדפס גם בלקו"ש ח"ו ע' 328) כתב וזלה"ק: עוד העיר על מש"כ בתניא פ"א וכ"כ ג"כ בטורי אבן לר"ה (כט, א) דהעובר על איסור קל של ד"ס נקרא רשע וכ"ש וק"ו במבטל מ"ע דנקרא רשע. ומקשה דלמה להו ללמוד זה בק"ו והרי מפורש הדבר בשבועות (י"ב, ב) וזבחים (ז, ב) דאמרז"ל "האי עשה ה"ד אי לא עביד תשובה זבח רשעים תועבה". ויש לומר בשנים: א) בשבועות וזבחים עבר אתרי עשה, עשה של עבירה עצמה, והעשה דעשית תשובה, כי משגרת לשון רבנו הזקן באגרת התשובה פ"א (צא, א) משמע דס"ל דתשובה מצוה מן התורה היא, ודלא כיש אומרים דהמצוה היא שאם רוצה לעשות תשובה מצוה להתוודות (ועיין בזה מנחת חינוך שסד ועייג"כ ספר המצות להצ"צ מצות וידוי ותשובה, ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג פרשה מב, זהר ח"ג קכד א ואכ"מ) ואפילו לדע[ה] זו י"ל דהני מילי כל השנה כולה, אבל ביוהכ"פ (שבזה מדבר בשבועות שם) שאני, כי אז חייבים הכל לעשות תשובה (רמב"ם תשובה פ"ב ה"ז) וכן בשעה שמביא קרבן לכפר על חטא (שבזה מדבר בזבחים שם) במילא חלה עליו מ"ע דתשובה, אבל בתניא (ובטו"א) מביא ראי' שתיכף כשביטל מ"ע אחת נקרא רשע, וק"ל. ב) עוד י"ל: משבועות וזבחים מוכח רק דנקרא רשע, וקס"ד לומר שזהו רשע קל, ומביא ראי' בתניא שהוא רשע חמור, כי אתיא במכש"כ וקל וחומר, עכלה"ק.

[הפירוש בתירוץ הא' לכאורה נראה, דרק בהך דשבועות דאיירי בתשובה ביוהכ"פ, ובזבחים דאיירי בעת הבאת קרבן, אם אינו שב, אז ה"ה בגדר "מבטל מ"ע" דתשובה, שהרי המצוה חלה עליו אז, וא"א לו להניחה לאחר זמן, נמצא דאם לא עשה תשובה ביטל תרי עשה, וכהדוגמא שהביא שם אדה"ז "שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק וכו'" ששם הרי מחוייב ללמוד עכשיו ולא שייך לדחותה לאחר זמן, כיון דאז יתחייב במצות ת"ת מצד אותו הזמן עצמו, משא"כ באופן שביטל עשה אחד, אף שחלה עליו עי"ז מצות התשובה (לדעת אדה"ז באגה"ת פ"א כנ"ל דתשובה הוה מצוה), מ"מ הרי אי"ז צריך להיות דוקא אז, ואפשר לו לדחותה לאחר זמן, נמצא שכל זמן שעדיין יכול לעשות תשובה אין הוא בגדר "מבטל מ"ע".

ולכאורה יש לעיין ממ"ש הרמב"ם הל' מילה פ"א ה"ב: "כשיגדל הוא חייב למול את עצמו, וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה, אבל אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד" הרי שם אף שעדיין יכול למול א"ע אח"כ מ"מ ה"ה בגדר "מבטל מ"ע" וא"כ מאי שנא הכא? ואולי אפ"ל דשם שאני שהרי זמן מצות מילה הוקבע שצריך להיות ביום שמיני ללידתו, נמצא שכל יום שלא מל ה"ה מבטל המ"ע, (אלא דלשיטת הרמב"ם כל זמן שעדיין יכול לקיימו לא נקרא ש"עובר על מ"ע" ולכן לא מתחייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד) משא"כ הכא הרי לא הוקבע זמן מיוחד לעשיית תשובה ולכן אף אם עדיין לא עשה תשובה אינו בגדר מבטל מ"ע.]

קושיות האחרונים בגמ' זבחים ושבועות דגם ב"עשה" הוה רשע?

והנה לכאורה יש לתרץ קושיא הנ"ל באופן אחר, דהנה בזבחים שם איתא: אמר רבא עולה דורון היא היכי דמי אי דליכא תשובה זבח רשעים תועבה ואי דאיכא תשובה התניא עבר על מ"ע ושב אינו זז משם עד שמוחלים לו אלא ש"מ עולה דורון היא עיי"ש, הרי מפורש דאם לא עשה תשובה חל בזה הדין זבח רשעים תועבה, ועד"ז איתא בשבועות (יב, ב), כנ"ל, וא"כ כיון דבלי תשובה חל בזה הדין זבח רשעים תועבה, א"כ הרי צ"ל שהקרבן נפסל כדאיתא בסנהדרין (ק"ב, ב), וכן פסק הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ד הי"ג) לגבי עיר הנדחת דאם היו בה קדשי מזבח ימותו זבח רשעים תועבה עיי"ש, ואילו מלשון הרמב"ם (ריש הל' תשובה) שכתב: "וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה" משמע שהקרבן עצמו

אינו נפסל, דאל"כ עדיפא מיני' הי' לו לומר שגוף הקרבן פסול, ומשמע דבכה"ג הקרבן כשר, וצ"ע דלמה בלי תשובה אין הקרבן נפסל משום "זבח רשעים תועבה" כמ"ש בהל' ע"ז לגבי קדשי עיר הנדחת?

וראה בס' חובת הקודש זבחים שם שהקשה על מ"ש הרמב"ם (הל' מעה"ק פ"ג ה"ד) דדוקא מי שרגיל בעבירה אין מקבלין ממנו קרבן, אבל בפעם אחת מקבלין עיי"ש, ובזבחים שם משמע דאפילו כשעבר פעם אחת אמרינן דהוה זבח רשעים תועבה? ועי' גם בס' יד דוד שם שהביא מ"ש במל"מ (הל' שגגות פ"ג ה"ז) דזבח רשעים תועבה לא שייך אלא במומר לע"ז וכו', ומקשה דמהסוגיא דזבחים משמע דגם כשעבר בעשה אמרינן זבח רשעים תועבה?

ועי' גם מנ"ח (מצוה שסד) שהקשה על הגמ' זבחים דלא מצינו דאם עובר על עשה שנקרא רשע, דמבואר ברמב"ם הל' עדות (פ"י ה"א-ב) וש"ע חו"מ סי' לד ס"ב שהתורה פסלה עדות רשע רק אם עבר עבירה שיש בה מלקות או מיתת בי"ד וא"כ עבר על עשה גרידא או אפי' ל"ת שאין בו מלקות אינו נקרא רשע, וא"כ למה קאמר בגמ' שם לגבי עשה דהוה זבח רשעים וגו'? עוד הקשה דלמא איירי שהרהר תשובה ושוב אינו רשע אבל לא התודה, דאז העולה מכפר עליו ואינה דורון ומנלי' לרבא דעולה דורון היא? גם הביא קושיא הנ"ל על המל"מ, ועי' גם באמרי ברוך (הערות הר"ב פרנקל על טורי אבן) ר"ה (כט, א), ד"ה איכוין שהקשה כן, ועי' לח"מ הל' תשובה פ"א ה"ב, וראה עוד במנ"ח מצוה ו (אות יב) בענין זה.

ב' דינים ב"זבח רשעים תועבה"

ולכן אפשר לומר דב"זבח רשעים תועבה" ישנם ב' דינים: א) אם הוא רשע כגון מומר וכו' הקרבן נפסל לגמרי, וכהך דעיר הנדחת כשעבדו ע"ז. ב) אף כשאינו רשע מפרשינן האי קרא דאם אינו עושה תשובה על הך עבירה עצמה שהוא מביא קרבנו עליה אין הקרבן יכול לכפר עליו, היינו דפשטות הפירוש בהך קרא דזבח רשעים תועבה הוא במומר וכו' דקרבנו נפסל משום דהוה תועבה, אבל מזה גופא דמוכח מקרא זה שכשהוא רשע קרבנו פסול, למדו חז"ל גם דין אחר כיוצא בזה, דאפילו אם אינו בגדר רשע כגון כשהוא שוגג וכו', דאם אינו עושה תשובה אין קרבן זה שבא בשביל עבירה זו יכול לכפר עליו, וכוונת הגמ' זבחים שם דקאמר דאם לא עשה תשובה זבח רשעים תועבה אינו דוקא משום דהוה רשע, אלא דמהך

קרא ילפינן גם דקרנן בלי תשובה אינו מכפר וכפי שנת', וראי' לזה מהסוגיא דשבועות הנ"ל דאיירי לגבי שיער המשתלח, וקאמר דאם לא עשה תשובה זבח רשעים תועבה, ושם ודאי לא שייך לומר שנפסל משום יחיד, ועכצ"ל שהכוונה בזה רק דאינו מכפר עבורו, (ועי' גם ביד דוד שם).

דאי נימא כן לא קשה קושיית החיבת קודש הנ"ל, כי ברגיל הוה רשע ממש וקרננו נפסל, משא"כ בהך דזבחים אין הקרבן נפסל כיון שאינו רשע, ורק דאינו מכפר עליו, וכן לא קשה משם על המל"מ, כי המל"מ איירי ברשע שקרבנו נפסל, ולפי"ז מתורץ גם דברי הרמב"ם דבלי תשובה אין הקרבן מכפר עליו ומשמע כנ"ל דמ"מ הקרבן כשר, דלהנ"ל ניחא דכוונתו כפי שנת', דאף אם אינו רשע מ"מ בנוגע לעבירה זו עצמה שעליה מביא קרבן צריך תשובה בכדי שיתכפר לו, ועי' לקו"ש חכ"ז פ' אחרי ב הערה 41 שציינן לכ"מ בצפע"נ דבלי תשובה הקרבן כשר ורק במומר פסול עיי"ש, ונראה דכוונתו כנ"ל.⁴

ולפי"ז מתורצות גם קושיות המנ"ח הנ"ל, שהקשה דלמא איירי באופן שהרהר תשובה ושוב אינו רשע אבל לא התוודה, דאז העולה מכפר עליו ואינה דורון ומנלי' לרבא דעולה דורון היא? דלהנ"ל ניחא דאין כוונת הגמ' מצד שהוא רשע, אלא דאם אינו משלים תנאי הקרבן שצריך תשובה ויודוי מסתבר שאין הקרבן מכפר עליו, וכן לא קשה דלא מצינו דאם עובר על עשה שנקרא רשע וא"כ למה קאמר בגמ' שם לגבי עשה דהוה זבח רשעים וגו', דלהנ"ל ניחא.

ספיקת הרבי בהרשימה אם לא עשה תשובה אם צריך קרבן אחר

ועי' ברשימות (חוברת קסד) שכתב וזלה"ק: ובתחלה נברר הדין והוא ביד תשובה א' "בעלי חטאות ואשמות . . אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים" (עי' שבועות יג, א) ובהל' שגגות פ"ג ה"י "אין יוה"כ ולא החטאת ולא האשם מכפרים אלא על השבים המאמינים בכפרתן . . אבל המבעט . . והביא חטאתו או אשמו והוא אומר שאין אלו מכפרין אע"פ שקרבו כמצותן לא נתכפר לו וכשיחזור בתשובה

(4) וראה בקובץ מורי' שנה יב גליון יב ע' רלו. (אבל עי' בס' אבן האזל הל' מעה"ק שם ובמילואים והשמות שם ע' קלא, שכתב דבחטאת כיון שאינו מכפר הקרבן פסול כיון שכל הקרבן בא לכפר ויל"ע בזה, ועי' לקוטי הלכות זבחים שם בזבח תודה, וכנסת ראשונים שם הערה קעה).

מבעיטתו צריך להביא חטאתו ואשמו" והוא מכריתות (ז, א). וצ"ע שם אם לא שב בתשובה או לא התודה אם גם אז צריך להביא עוה"פ חטאתו, או זהו דוקא במבעט דאומר לא תכפר דחמיר טפי. עייג"כ תוד"ה דאי (שבועות יג, א) ואין להביא ראי' דא"כ עדיפא מיני' ממבעט הו"ל להשמיענו ביד, דאין דרך הרמב"ם להביא דין שלא הובא בש"ס, וכמ"ש בכללי היד, עכלה"ק.

ולכאורה יל"ע בספיקת הרבי, דהרי הובא לעיל דזבחים (ז, ב), מפורש דאם לא עשה תשובה חל בזה הדין דזבח רשעים תועבה, וכן הוא בשבועות (יב, ב), לגבי שעיר המשתלח כנ"ל, וכיון דבלי תשובה חל בזה הדין דזבח רשעים תועבה, א"כ הרי צ"ל שהקרבת נפסל כנ"ל מסנהדרין (ק"ב, ב), והרמב"ם (הל' ע"ז פ"ד הי"ג)? וא"כ ודאי צריך להביא קרבן אחר?

אמנם לפי מה שנתבאר א"ש, דהרי בהך דזבחים וכו' אין הקרבן נפסל והוא רק תוצאה מעיקר הדין דזבח רשעים תועבה דאיירי במומר, וילפינן מיני' דאם אינו עושה תשובה ודאי אין הקרבן מכפר לו, וכיון שהקרבת כשר שפיר מספקא ליה להרבי אם אח"כ כשיעשה תשובה צריך קרבן אחר כמו במבעט או דכאן שאני, ובביאור הספק לכאורה יש לבאר, אם הפירוש דקרבת בלי תשובה ויודוי, יש חסרון בכח הכפרה של גוף הקרבן, ולכן אח"כ צריך קרבן אחר, כיון שהקרבתו לא פעל כלום, או נימא דכח המכפר בהקרבת יש גם אז אלא דבעינן גם תשובה ויודוי, דע"י שניהם מתכפר לו, ובמילא אח"כ כשיעשה תשובה מצטרף עם הקרבן ומתכפר לו, ואינו דומה למבעט בקרבן ששם הי' חסר בכח הקרבן עצמו.

ולפי"ז י"ל שלכן לא הוכיח אדה"ז דמבטל מ"ע הוה רשע מהך דזבחים וכו', כיון דכוונת הגמ' שם הוא רק להוכיח מגוף הדין דזבח רשעים תועבה במומר, שכן מסתבר לומר דאם אינו עושה תשובה אין הקרבן מכפר עליו, וא"כ לא מוכח משם דמבטל מ"ע ה"ה רשע, והוצרך להוכיח מק"ו וכו', מיהו גם לפי מה שהוכיח אדה"ז דאכן הוה רשע, מ"מ אינו דומה למומר ששם הקרבן פסול לגמרי משא"כ הכא.

וראה לקו"ש חל"ב פ' ויקרא ב ע' 10 שמבאר הענין דקרבת חטאת שצריך להביא בנוסף על התשובה די"ל בב' אופנים: א) שבא בשביל טהרת הנפש מהחטא שנדבק בה ע"י מעשה העבירה. ב) מפני שאין גמירת לבו של האדם "שלא יעשהו עוד" מתקבלת אצל הקב"ה אלא כאשר מביא קרבן דרק עי"ז מוחל לו עי"ש. דמבואר בזה שלפי אופן הא' הקרבן פועל

ענין בפני עצמו טהרת הנפש בנוסף להתשובה, משא"כ לאופן הב' הקרבן פועל בגוף התשובה, ולפי"ז לכאורה י"ל דלפי אופן הא' אי"צ אח"כ קרבן אחר כיון שהתשובה הו"ע בפני עצמו, משא"כ לפי אופן הב' שהם דבר אחד, אי אפשר להקרבן לפעול כלל בלי תשובה וצריך אח"כ קרבן אחר.



נגלה

כמאן דפסיק דמי

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בב"מ (ז, א): "שנים אדוקים בטלית, זה נוטל עד מקום שידו מגעת, וזה נוטל עד מקום שידו מגעת, והשאר חולקין בשוה. מחוי לי' ר' אבהו: ובשבעה".

וכתבו התוס' (ד"ה מחוי) וז"ל: "נראה דלא גרסי' והשאר, דאף במה שידו מגעת ישבע, כיון דנתקנה השבועה שלא יהא אדם הולך ותוקף מטעם זה ישבע אף במה שהוא תופס". עכ"ל. וכ"ה דעת הראב"ד, הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והרא"ש.

אמנם הרמב"ם (הל' טוען ונטען פ"ט ה"ט) כותב וז"ל: "היו שנים אדוקין בטלית, זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, זה נוטל עד מקום שידו מגעת, וזה נוטל עד מקום שידו מגעת, והשאר חולקין בשוה אחר שנשבעין. ויש לכל אחד לגלגל על חבירו שכל מה שנטל כדין נטל", עכ"ל. הרי שחולק הרמב"ן על התוס' וס"ל שנשבעין רק על השאר, ולא על מה שידו מגעת. וכ"ה דעת בה"ג (הובא ברמב"ן ובנמוק"י).

והנה הרא"ש שס"ל כהתוס', מוסיף ראי' לשיטתו, וז"ל (סי' יג): דאי על מה שביניהם קאמר שחולקין בשבועה, מאי קמ"ל ר' אבהו, מתניתין היא שחולקין הנידון שביניהם בשבועה", עכ"ל. וכ"כ הרמב"ן ושאר ראשונים.

וצ"ע מה יענה הרמב"ם לב' קושיות אלו: א) כיון שנתקנה השבועה שלא יהא כל אדם הולך ותוקף, הרי מטעם זה צריך לישבע גם על מה

שבידו. (ב מאי קמ"ל ר' אבהו, מתנינתין היא. וכבר דשו רבים בזה, אלא שיש להוסיף עוד פרט.

וי"ל בה בהקדים ביאור הפשוט בסברת מחלוקת תוס' וסיעתם והרמב"ם והבה"ג (ע"פ מ"ש הרשב"א, הנמוק"י והרא"ש), שהרמב"ם ס"ל שהיות ואמרי' שבמה שידו מגעת ה"ז "כמאן דפסיק דמי", לכן אי"צ לישיבע ע"ז, והתוס' פליגי ע"ז.

והביאור בזה: כבר כתבתי כמה פעמים שבכ"מ שמצינו שהתורה או החכמים אמרו שענין אחד נעשה כענין שני, יש לבאר בב' אופנים: (א) התורה או החכמים מחדשים שענין הא' נעשה בפועל הענין הב'. ואפילו בנידון שבפועל בגשמיות אין רואים איך שהענין הא' נעשה הב', מ"מ מצד ההלכה כן הוא. וכ"ש בנידון שכל כולו של הענין הוא ענין של הלכה, (ב) כוונת חידוש התורה או חכמים הוא (לא שהענין הא' נעשה הענין הב', כ"א) שהענין הא' נשאר כמות שהוא, אלא שלגבי הלכות מסוימות דנים בזה כמו שדנים ענין הב', אף שלפועל אינו ענין הב'.

ואבוהון דכולהו הוא גדר שליחות, שיש לבאר מה שאמרו "שלוחו של אדם כמותו" בב' אופנים: (א) השליח נעשה המשלח, ולכן מועיל מעשה השליח עבור המשלח, כי באמת המשלח עשה הפעולה; ב', השליח בפירוש אינו נעשה המשלח, גם לגבי פעולת השליחות, כ"א נשאר מי שהוא. ואעפ"כ חידשה התורה שאם ממנים מישהו לשליח, והשליח עושה פעולה, ה"ז מועיל בשביל השליח.

[ויש בזה אופן ג' – אופן אמצעי, שאין השליח נעשה כמותו ממש דהמשלח, מ"מ מעשה השליח מתייחס להמשלח כאילו המשלח עשה המעשה.]

וכמבואר בהרבה משיחותיו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, מיוסד על מ"ש בלקח טוב להגר"י ענגיל (סי' א).

[ובפשטות, אף שלפי אופן הא' ה"ז חידוש גדול יותר מפי אופן הב', כי בכדי לומר שהשליח נעשה כמותו ממש דהמשלח הוא חידוש נפלא, משא"כ לאופן הב' אין אומרים חידוש כזה, מ"מ לאחר שנתחדש הדין, אז האופן הב' הוא חידוש גדול יותר. כי לאופן הא', לאחר שהתורה חידשה שע"י מינוי השליחות נעשה שהשליח הוא המשלח, אז כבר אין שום חידוש מה שפעולת השליח מועלת להמשלח, כי המשלח עשה הפעולה.

משא"כ לאופן הב' מה שפועלת השליח מועלת להמשלח, הוא חידוש, שאף שלא המשלח עשה הפעולה, מ"מ ה"ז מועיל בשבילו.]

הנהגה כמו שהוא בנוגע לשליחות, כ"ה בנוגע לכל דבר שהתורה חידשה שדבר א' נעשה כדבר השני, שיש לבאר בב' אופנים [ובאמת בג' אופנים] אלו: א) הדבר הא' נעשה ממש כמותו הדבר הב', ב) הדבר הא' נשאר מה שהוא, ואעפ"כ חידשה התורה שדינו כדבר הב'. [וכמו בשליחות ביארנו שמצד א' אופן הא' הוא חידוש גדול, אבל מצד השני לאחר שהתורה חידשה הכלל, אז יש חידוש גדול יותר באופן הב', עד"ז הוא בכל דבר שענין אחד נעשה ענין שני, שמצד א' אופן הא' הוא חידוש גדול יותר, ומצד הב' אופן הב' הוא חידוש גדול יותר].

וכנ"ל, שחקירה זו יש לחקור בכ"מ שארוז"ל שדבר א' ה"ה כמו דבר שני, כמו שוה כסף ככסף, זמן דתוס' שבת ה"ה כשבת, טעם כעיקר וכיו"ב בכוכ"כ ענינים [והוא ע"ד מה שכתב הרוגוצובי (ראה צפע"נ כללי התורה והמצוה הי"א ד"ה ברי') בענין הא דחייבים על ברי' גם אם אין בה כזית – שיש לפרשו בב' אופנים: א) שהתורה חידשה שזהו כאילו יש בה כזית. ב) התורה חידשה שאף שאין בה כזית, מ"מ חייב].

אלא שלפעמים באופן הפוך, כמו אונס שזה כאילו לא עשה כו'. וראה שערי ישיבה גדולה חי"ז ע' 310 ואילך שמצויין לל"ה מקומות בלקו"ש השייכים לחקירה הנ"ל, שיש לפרש הענינים בג' אופנים דלעיל).

ונתבאר פעם שכן י"ל גם בנוגע להא דאמרו "שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, ואלו הן בור ברה"ר וחמץ למעלה משש שעות ולמעלה", שיש לפרש "עשאן הכתוב כאילו הן ברשותו" בב' אופנים דלעיל: א) שאכן לגבי איסור ב"י וב"י ולגבי חיוב בור, ה"ז ברשותו (ממונו) ממש, ב) הפי' הוא שבפועל לא נעשו ברשותו, אלא שהתורה חידשה שאף שבד"כ אם אין ברשותו יש טעם שלא לחייבו, מ"מ לא איכפת להתורה חסרון זה בנדו"ד, ומחייבו אע"פ שאינו ברשותו, כמו שהי' הדין באם הי' ברשותו.

הנהגה על דרך זה יש לומר בנידון דידן, דשנים אדוקים בטלית, כי הנה הטעם ע"ז שכל אחד נוטל עד מקום שידו מגעת ה"ז לפי שזהו "כמאן דפסיק דמי" (כמבואר בגמ' להלן שמנדו"ד אפשר ללמוד בנוגע לקנין סודר ד"כיון דתפס בי' . . דכמאן דפסיק דמי") – הנה גם זה יש לבאר בב'

אופנים דלעיל: א) שזה ענין של כמאן דפסיק ממש, ב) באמת אי"ז שהוא פסיק אלא שאעפ"כ נוטל עד מקום שידו מגעת, כמו באם הי' פסיק.

ובזה הוא דנחלקו הרמב"ם והתוס': הרמב"ם וסיעתו ס"ל ש"כמאן דפסיק דמי" פירושו פסיק ממש, ולכן פשוט שאי"צ שבועה על מה שנוטל עד שידו מגעת, ע"ד באם היו באים שניהם לבי"ד, וכל אחד אוחז טלית א' לבדו, וגם שניהם ביחד אוחזים טלית, וכל אחד טוען כולה (כל הג' טליתות) שלי, פשוט שלא היו נשבעין על הטליתות שכל אחד אוחז לבדו, ורק ישבעו על הטלית ששניהם אוחזין (ויחלוקין). רק שאז יכול, כנ"ל, לגלגל עליו שבועה גם על הטלית שאוחז לבדו.

ואף שיש חשש שלא יהא כל אחד הולך ותוקף טליתו של חברו, וא"כ למה לא ישבע גם על הטלית שאוחז לבדו – כי בזה לא תיקנו שום שבועה, שהרי לא תיקנו שבועה כשבאים לבי"ד וא' מהם אוחז הטלית לבדו [וכדאיתא לעיל (ו, א) "אבל היתה טלית יוצאת מתחת ידו של אחד מהן המוציא מחבירו עליו הראי", כמו כן לא תיקנו שבועה ע"ז שכל א' אוחז לבדו, אף שצריך לישבע על הטלית הג', כנ"ל].

משא"כ התוס' וסיעתם ס"ל ש"כמאן דפסיק דמי", אינו ממש, וא"כ אינו כטלית נפרדת שאין צריך לישבע על זה, כי אם זהו סוף סוף חלק מהטלית שאוחזין שניהם, וחיבין שבועה על זה. לכן הרי זה נכלל בהתקנה שלא יהא כל אחד הולך ותוקף טליתו של חברו שתיקנו כששניהם אוחזין בהטלית [וה"כמאן דפסיק דמי" מועיל רק לזה שכל אחד נוטל עד מקום שידו מגעת, אבל סוף סוף הרי זה חלק בלתי נפרד משאר הטלית]. ולכן צריך לישבע גם על מה שנוטל עד שידו מגעת.

והנה על פי זה מובן גם כן שאין להקשות על הרמב"ם, דלשיטתו מאי קמ"ל שנשבע על השאר, והרי מפורש כן במשנתנו – כי הא גופא קמ"ל, שכמאן דפסיק דמי פירושו ממש, כדלקמן.

דהנה אם אין זה פסיק ממש, אז יש סברא להיפך, שלא יצטרכו לישבע גם לא על השאר, כי כל סיבת השבועה היא שלא יבוא אדם מן השוק, שאין לו שייכות כלל להטלית ויתקוף. אבל בנדו"ד הרי ישנה ראי' שאדם זה יש לו שייכות להטלית, שהרי הוא מוחזק בחלק ממנו, שלכן נוטל עד מקום שידו מגעת (ובפרט אם נאמר שמה שנוטל כל מה שמחזיק בידו הרי זה "בירור" ולא "דין", שאז כאילו נתברר שאכן הוא הבעלים על חלק מן

הטלית), וא"כ לא יצטרך לישבע גם על השאר, כי ברור שאדם זה יש לו שייכות לטלית זו, ואינו אדם מן השוק שתקף הטלית.

בשלמא באם זהו פסיק ממש, אז מה שנוטל עד מקום שידו מגעת, הוא דבר נפרד מהחלק המשותף של טלית שאומרים בזה יחלוקו, ואם כן אף שלהחלק שידו מגעת יש לו שייכות, מכל מקום אין זה נוגע לגבי החלק המשותף של הטלית, שהרי זהו כאילו טלית נפרדת. ושייך לומר על החלק המשותף שהוא אדם מן השוק שתקף, ולכן צריך לישבע, אבל אם אינו "פסיק" ממש, הרי שהכל טלית א', ואם כן היות ולחלק א' מאותה הטלית עצמה יש לו שייכות, כבר נסתלק החשש שהוא אדם מן השוק לגבי טלית זו ולומר שתקף טליתו של חברו, וא"כ לא יצרך לישבע גם על השאר.

וזהו חידושו של ר' אבהו לדעת הרמב"ם: הי' אפשר לומר קס"ד שאין זה "פסיק" ממש, ואם כן יש הוה אמינא שלא יצטרך לישבע כלל, גם לא על השאר, קמ"ל ר"א שצריך לישבע על השאר, כי הרי זה "פסיק" ממש, ולכן שייכותו להחלק שידו מגעת, אינו נוגע לסלק השבועה מהחלק המשותף שבו אומרים יחלוקו בשוה.

ולאידך זהו גופא הסברא מדוע אין לישבע על מה שידו מגעת, כי הרי זה ממש כאילו אוחז טלית נפרדת לבדו, שבזה לא היתה תקנת השבועה מטעם שלא יהא כל אחד הולך ותוקף טליתו של חברו.



לפני עיור*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. גרסינן בגמרא (ב"מ ה, ב) "ותיפוק ליה דהוה ליה רועה ואמר רב יהודה סתם רועה פסול, לא קשיא הא דידיה הא דעלמא. דאי לא תימא הכי, אנן חיותא לרועה היכי מסרינן, והא כתיב לפני עור לא תתן מכשול. אלא חזקה אין אדם חוטא ולא לו.

(* לזכות דודי היקר, הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

וכתב הריטב"א: "פירוש דאע"ג דהיכא דאית ליה בהמות מדידיה דבלאו דידן מצי עביד איסורא, לית ביה משום ולפני עור כדאיתא בפ"ק דע"ז (ו, א) מ"מ אין לנו לגרום איסורא דמסייע ידי עוברי עבירה איכא, והכא נקטי' קרא לרווחא דמילתא. ועוד דלמאן דמסרה ליה מעיקרא היכא דלית ליה בהמות אחריני לא דידיה ולא דעלמא איכא משום ולפני עור ממש. ועוד דהכא דסתמא עביד איסורא ודאי, אפילו היכא דאית ליה לדידיה איכא משום ולפני עור, משא"כ בכוס יין לנוזר דאפשר דלאו למשתי בעי ליה".

ביאור דבריו בפשטות: בגמרא ע"ז (שם) מבואר דהא דעוברים אלפני עיור כשגורמים לאדם לחטוא, הר"ז רק כשלא הי' יכול לעשות את העבירה בעצמו בלי הסיוע של הגורם, ולכן הא ד"אמר רבי נתן מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנוזר ואבר מן החי לבני נח ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול", מיירי דוקא היכא "דקאי בתרי עברי נהרא" [דהנוזר והיין נמצאים בשני צדדים של נהר, ולא הי' יכול להגיע להיין בעצמו בלי הסיוע של זה שהושיט לו הכוס]. ועפ"ז מקשה הריטב"א מדוע ישנה לאיסור זה כשמוסרים בהמות לרועה, הלא הוא יכול לעבור על האיסור גניבה גם ע"י בהמות אחרים שהוא רועה?

ומתריך בג' אופנים: א) אע"פ דבאמת אין כאן לפני עיור ממש, מ"מ יש כאן איסור של מסייע לדבר עבירה (שהוא איסור מדרבנן). ב) זה שמוסר בהמה להרועה מעיקרא לפני שיש לו שאר בהמות ה"ה עובר אלפני עיור ממש. ג) הא דליתא איסורא דלפני עיור כשיכול להגיע להחטא בעצמו, הוא רק היכא דאין זה ודאי שיעשה העבירה, אבל במקרה כמו כאן שבודאי יעשה העבירה, אז עוברים אלפני עיור כשמסייעים לו בזה אע"פ שהי' יכול לעשות העבירה לבד.

ב. והנה על עיקר קושיית הריטב"א כבר העירו אחרונים, דלכאורה מה בכך שהרועה הי' עובר על איסור גניבה ע"י שאר הבהמות שיש לו, הרי על גניבה הנוספת שע"י בהמה זו לא הי' עובר בלי זה שמוסרה לו, ונמצא דלגבי איסור גניבה זה הוה זה כמו "דקאי בתרי עברי נהרא"?

אלא דהתשובה לזה ברורה (וכמו שמציינים בדבריהם), דזהו אכן שיטתיה דהריטב"א (בשם רבו הרא"ה) דכאשר אדם הי' יכול לעשות 'שם' עבירה זו (בנדוד – של גניבה), כבר אין זה נחשב 'לפני עיור' גם אם נותנים לו אפשרות להוסיף בעבירה זו. וכמפורש בדבריו על הסוגיא בע"ז

(שם): ". כל היכא דמצי עביד איסור שלא על ידינו ליתא משום ולפני עור ואף על פי שהוא מרבה באיסור על ידינו לא חיישינן".

אלא דדבר זה צ"ב, דמהו באמת הסברא בזה, הלא עבירה נוספת זו לא הי' יכול לעבור עליו בלי גרימת זה שמכשילו, ומדוע באמת לא יעבור הלה על לפני עיור? ואכן מציינים שאין כן דעת ראשונים אחרים בסוגיא שם (ראה המצויין בהערות לחי' הריטב"א ע"י מוסד הרב קוק שם).

גם צלה"ב הסברא של תירוץ השלישי הנ"ל של הריטב"א, דאם בודאי יעבור הלה על העבירה אז עוברים אלפני עיור אף שהי' יכול להגיע להעבירה בעצמו, דלכאורה איך דבר זה שיעבור על העבירה בודאי, 'מסלק' הצורך שהי' בגרימת אדם השני דוקא, אשר זהו רק כשהוא ע"ד מצב של "תרי עברי נהרא"?

ועכ"פ יוצא מכ"ז לדעת הריטב"א דלא בכל מקרה נאמר כלל זה דלפנ"ע קיימת כשאינן הלה יכול להגיע להעבירה בעצמו. א) לפעמים הרי גם כשלא יכול להגיע לעבירה זו מעצמו, מ"מ אין עוברים על לפנ"ע כשמכשילים אותו בזה, והוא במקרה שיכול לעשות אותה 'שם' עבירה בעצמו אף שלא יכול לעשות עבירה זו שמוסיפים לו עכשיו. ב) ולאידך, לפעמים גם כשיכול להגיע לעבירה זו בעצמו, מ"מ הרי המכשילו בה עובר אלפנ"ע, והוא במקרה שבודאי יעשה העבירה, כמבואר בתירוץ זה (השלישי).

וצלה"ב יסוד הדברים, דלכאורה בקלות היינו יכולים להבין ההיפך מב' סברות אלו, ולומר, דאם לא יכול לעשות עבירה זו בעצמו, אז הרי המכשילו בה עובר אלפנ"ע, אע"פ שהי' יכול לעבור על 'שם' זה גם בלעדו. ולאידך, באם יכול לעבור על העבירה לבדו, אז לא עוברים אלפנ"ע כשמכשילים אותו בזה, אף כשבודאי יעבור עליו?

ג. ונראה לומר נקודת הביאור בזה:

בפשטות לומדים, דהא דצריכים לתנאי זה של "תרי עברי נהרא", הוא משום דאל"כ אין זה נחשב שזה שמכשילו הוא זה שגרם לו שיחטא, דהרי יכול להגיע לזה בעצמו ג"כ (ואשר לפי דרך זה קשה לכאורה ב' החילוקים הנ"ל של הריטב"א כמשנ"ת).

אמנם אולי אפשר להסביר את הענין באו"א קצת, דהא דצריכים לתנאי זה, הוא בכדי שנוכל לייחס מעשה העבירה לזה שהכשילו. והיינו דבד"כ

הרי כל מעשה מתייחסת לזה שעשהו לבד, וכאן מייחסים מעשה זו (גם) לאדם אחר, ולכן צריכים למצוא סיבה מספקת לייחס אליו העבירה. וע"ז אמרו דמאחר שזה שעשה את העבירה בפועל לא הי' יכול לעשותו לבדו בלי הסיוע של אדם זה השני, הר"ז סיבה וטעם מספקת לייחס מעשה העבירה אליו.

ואשר לפ"ז נוכל אולי לבאר שני חילוקים הנ"ל, כאשר זה שעובר העבירה כבר יכול לעבור על 'שם' זו לבד בלי סיועו של השני, הרי מעשה עבירה זו כבר מייחסים אליו, ואע"פ שאדם שני מביא לו האפשרות לעבור על עבירה זו פעם נוספת, אמנם מאחר שכבר מייחסים אליו עבירה זו כבר אין מקום לייחס המשך עשיית העבירה לאדם שני (וע"ד שמצינו לענין ה'פטורים' של אונס ושוגג, דבמקרה שאדם עובר כבר על עבירה בזדון שוב לא פוטרים אותו מחמת סיבות אלו, כשעובר ע"ז עוה"פ). ומבואר חילוק הראשון.

ועוד י"ל, דכל מה שצריכים טעם מספקת מדוע לייחס עבירה זו לאדם שני, הוא רק כשפעולת אדם השני לא הי' בודאי מביאו למעשה העבירה, אבל במקרה שפעולתו מביאו בודאי למעשה העבירה, הרי בקלות יש לייחס (גם) אליו מעשה העבירה, גם בלי תנאי נוסף זה של "תרי עברי נהרא". ומבואר היטב חילוקו השני של הריטב"א.

ד. והנה בודאי הרי שני דרכים הנ"ל, האם התנאי של "תרי עברי נהרא" הוא בכדי שהמכשיל ייחשב 'גורם' לזה שחטא, או שהתנאי הוא בכדי שנוכל לייחס מעשה העבירה אליו, מזכירים החקירה הידועה בהגדרת הלאו של לפנ"ע, האם הוה איסור כללי בפני עצמו או חלק מכל איסור פרטי (ראה לקו"ש חי"א ע' 149 וחל"ט ע' 184, וש"נ).

דבאם הוה איסור כללי בפנ"ע, אז הוה גדר האיסור לכאורה, מה שגורם שאדם שני יכשל ויחטא, ומובן שאינו נוגע התייחסות החטא עצמו להגורם. ואילו לצד השני מובן שעיקר הדבר הוא מה שאיסור פרטי זה מתייחס להגורם והמכשיל.

ה. והנה הריטב"א בהמשך דבריו בע"ז (שם) כותב: "ואע"ג דבמכירה לנכרי או להשאיל ולתת לו מידי דעביד בה עבירה או תקרובת לעבודה זרה איכא משום לפני עור דבר תורה, מכל מקום אין כאן בשביל כך יהרג ואל יעבור, ואע"ג דקיי"ל (סנהדרין עד, א) דע"ז וכל אביזרא אפי' להנאת עצמן יהרג ואל יעבור, שאני איסורא דלפני עור דלא מיוחד לע"ז אלא לאו

כולל הוא לכל האיסורין, ולא אמרינן יהרג ואל יעבור אלא כשהוא איסור מיוחד לע"ז."

וידועים הדברים דלא כל הראשונים מסכימים לזה, דאילו לדעת בעה"מ (בסנהדרין שם) אין הדבר כן אלא דחייבים גם ביהרג ואל יעבור על לפני עיור בענין של ע"ז.

יש מבארים דפליגי בחקירה הנ"ל, דאם לפני"ע הוה איסור כללי בפנ"ע אז אין מקום לחייב ע"ז הענין דיהרג ואל יעבור, ואילו באם נהי' חלק מכל איסור פרטי, אז כשהוא קשור עם ענין של ע"ז, אז חל עליו גם דין זה של יהרג ואל יעבור.

אלא דלפ"ז לא יסתדרו דברינו דלעיל, דהרי מחד גיסא ביארנו דלדעת הריטב"א הרי הגדר של לפני"ע הוא מה שמייחסים החטא אל המכשיל, ומאידך הרי הוא סב"ל דלא חל ע"ז הא דיהרג ואל יעבור?

אמנם באמת נראה דלק"מ (ואדרבה מסייע לן), דאם כוונת הריטב"א הי' לומר דלא חייבים ביהרג ואל יעבור מחמת זה דהוה איסור כללי בפנ"ע, ולא קשור עם איסור הפרטי של ע"ז, אז הי' צריך לומר בפשטות דאין כאן שום סברא לומר יהרג ואל יעבור הואיל ואין כאן ענין של ע"ז, אלא חטא שונה של לפני"ע! ואילו מזה שמאריך לבאר ד"שאני איסורא דלפני עור דלא מיוחד לע"ז אלא לאו כולל הוא לכל האיסורין, ולא אמרינן יהרג ואל יעבור אלא כשהוא איסור מיוחד לע"ז כו", משמע דבאמת יש בה ענין של ע"ז אלא דמ"מ לא אומרים בזה יהרג ואל יעבור מאחר שאינו מיוחד לע"ז.

ולפ"ז אדרבה יתבארו היטב המשך דברי הריטב"א בזה, דמתחלה מבאר חילוקים הנ"ל שמראים דלשיטתו הרי גדר העבירה היא מה שהחטא נהי' מיוחס להמכשיל, ואשר לפ"ז הי' מקום באמת לחשוב דגם נאמר בה יהרג ואל יעבור, ולכן ממשיך ומבאר דאעפ"כ לא אומרים כן, והוא מחמת זה שאינו מיוחד לע"ז כמשנ"ת בדבריו.



חשיד אממונא לא חשיד אשבועתא

- שיטת אדה"ז -

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בב"מ (ה, ב) ס"ל לריו"ח דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא ושם (ו, א) ס"ל ללאביי [לדעת רש"י] דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, ובביאור המחלוקת כתבו התוס' ד"ה דחשיד אממונא, לבאר דעת ריו"ח, דחמיר שבועה דנודעזע העולם בלא תשא ולפי שיטה זו כתבו דאף גזלן אינו חשיד מה"ת ורק אין משביעין אותו מדרבנן, ולפי זה נמצא דלאביי ג"כ אינו מחלק בין חשיד לגזלן ושניהם חשידי מה"ת, ושוב הביאו מר"י החסיד דחלוק גזלן מחשיד דגזלן כבר עבר ולא יפרוש משא"כ מי שרק חשיד אהאי ממונא אולי יפרוש משום השבועה ולכן גזלן חשיד אשבועה מה"ת אמנם חשיד אממונא לא חשיד אשבועתא, וראה בראשונים על אתר כמה דרכים לחלק בין גזלן לחשיד, ולפי זה נמצא דלאביי ג"כ גזלן לא יפרוש, מאותו טעם שכבר עבר, אמנם חשיד ג"כ חשיד אשבועתא דגם הוא לא יפרוש, וצ"ב הטעם.

ובתשובות הרשב"א ח"א סי' תל כתב "וחשיד אממונא למ"ד חשיד אשבועתא ואע"ג דמשומד לדבר אחד אינו משומד לכל התורה כולה, שאני התם דהוי כחשוד על אותו דבר דכיון דעובר משום ממון אף הוא ישבע לשקר משום ממון, ומשומד לדבר אחד משומד לכל אותו דבר" עכ"ל. ובפשטות לומדים דהטעם דהוי כחשוד על אותו דבר הוא משום דסיבת העבירה הוא דבר א' והיינו משום תאות ממון ואה"נ דאיסור גזילה ואיסור שבועה תרי דברים נינהו אמנם אם הוא חשוד על גזילה משום ממון אז ישבע לשקר ג"כ משום ממון, וזה מה דמסיים הרשב"א ומשומד לדבר אחד משומד לכל אותו דבר דמכיון שהוא משומד לגזול הממון משום תאותו כמו כן ישבע לשקר עליו.

אמנם צ"ע בסברא דלמה נימא כן ולמה לא נימא שימשול ברוח תאותו ולא ישבע לשקר, וכנ"ל דהן אמת דלא חמיר עליו שבועה אמנם אולי מחמת שבועה יפרוש והרי לא עבר בפועל ורק אמרינן דהוא חשיד אהאי ממונא, וגם צ"ע בלשון הרשב"א דלא מסתבר דמי שחשיד אממונא לגזול מחמת תאותו נקרא משומד לדבר אחד, והיינו שהדבר אחד הוא תאות

ממון ואשר לכן מחמת תאותו הוא משומד לכל אותו דבר שתאותו הוא כ"כ שגם ישבע לשקר, ובפשטות פי' הרשב"א הוא דאם חשיד על איסור גזילה בהאי ממונא "משומד לדבר אחד", והיינו שהדבר אחד הוא האיסור גזילה בהאי ממונא, הרי הוא חשיד גם לישבע לשקר על האי ממונא "משומד לכל אותו דבר". אמנם צ"ב דאינו מבאר מה מאחד הני תרי איסורי, ואי משום דהוה ממון א' הרי מה בכך מ"מ תרי איסורי נינהו בהאי ממונא וחשיד לדבר א' אינו חשיד לדבר אחר, וצ"ב.

והנה אדה"ז בהל' שחיטה סי' ב ס"ג סק"ו כתב על הא דפסק המחבר שמומר לתיאבון דשחט אפילו נשבע דשחט בסכין כשר אינו נאמן "דחשוד על השבועה הוא לגבי אותו דבר שהרי הוא מושבע ועומד מהר סיני (ב"י בשם הרשב"א)". ובקו"א סק"י כתב ואפילו להאומרים שהעובר על שבועת ביטוי דלהבא דכי משתבע איכא למימר דקושטא משתבע שבדעתו לקיימה אע"פ שעבר עליה שכפאו יצרו לא נעשה בכך חשוד על השבועה שלעבר להוציא שקר מפיו בשבועתו כמ"ש בח"מ סימן לד וצ"ב, מ"מ לאותו דבר שהוא חשוד עליו הוא חשוד לישבע עליו, שהחשוד לדבר אחד אף שאינו חשוד לכל התורה כולה, מ"מ לאותו דבר שהוא חשוד עליו הוא חשוד לכל אותו הדבר אפילו לישבע עליו, שאנו רואין אותו כמומר גמור לאותו דבר אפילו לעבור על השבועה שהרי כבר מושבע ועומד הוא מהר סיני. ומהאי טעמא קיי"ל דחשוד אממונא חשוד אשבועתא, לפי שמכיון שנחשד על ממון זה נחשד לישבע עליו. כ"כ הרשב"א בתשובה סי' תל וס"ד".

והנה מה שהביא אדה"ז מתשו' הרשב"א סי' סד, נפסק בסי' קיט ס"ח [מובא בש"ך על אתר סי' ב סקי"ב] "החשוד על הדבר אינו נאמן עליו אפילו בשבועה", ועיי"ש בש"ך סקכ"א דהקשה למה חשוד על שבועה שלעבר הרי אה"נ הוא מושבע ועומד מה"ס אמנם לכאורה כמו דמצינו בחו"מ סי' פז סט"ז דמי שנשבע שלא יטעון אלא האמת ואח"כ נתחייב בשבועה שאינו נפטר בשבועה הראשונה, והטעם בזה כתב הרשב"א בתשובות ח"א סי' תתקסד דכשיצא שבועה ראשונה מפיו עדיין לא יצא שקר מפיו משא"כ שבועה האחרונה שבאה על דבר שכבר נעשה ואם ישקר בה יוציא שקר מפיו, לכן משיביעין אותו, א"כ ה"נ אה"נ דהוא מושבע ועומד מה"ס אמנם לא יהא חשוד על שבועה דלעבר ומתרץ [בתי' הב'] דמכיון דכבר עבר על עבירה ועבר על מה שהוא מושבע ועומד מה"ס גרע טפי והוא כן חשוד על שבועה שלעבר, ומביא ראי' שכן הוא דהא מי

שעבר על שבועה דלהבא אינו נעשה חשוד על השבועה כמ"ש המחבר סי' צב ס"ב [וכ"ה ברשב"א בחידושי שבועות (מו, ב) ובתשו' סי' תתקסד הנ"ל], והכא הוא חשיד על השבועה אף דבשעה שנעשה מושבע ועומד רצה לקיים השבועה וע"ד השבועה דלהבא דבשעה שיצא השבועה מפיו בדעתו לקיימו ורק אח"כ עבר עליו שכפאו יצרו, ומאי שנא, ועכצ"ל דהכא הרי כבר עבר על השבועה דהר סיני ולכן גרע טפי. ובפשטות כוונתו דבשבועה להבא אע"פ שעבר על השבועה אין ראייה שישקך בשבועה שלעבר דהרי מיד כשישבע יצא השקך מפיו משא"כ הכא כשחשיד על דבר ועבר על השבועה דהר סיני הרי יש לנו ראייה דעובר על שבועה בהאי ענינא ולכן אפילו נשבע ע"ז אין לו נאמנות.

ובפשטות קושית אדה"ז בקו"א הוא הוא הקושיא שהביא הש"ך לראי' דגרע טפי במה שעבר כבר על השבועה מה"ס, אמנם אדה"ז בתירוצו מביא דברי הרשב"א בעצמו לתרץ ומסתייע במש"כ ג"כ בסי' תל, והיינו דמצרף מש"כ הרשב"א בסי' סד למש"כ בסי' תל, ומבאר עפ"ז מש"כ בסי' תל הטעם למה החשיד אממונא חשיד אשבועתא וגם מבאר עפ"ז מש"כ בסי' סד שכבר עבר על השבועה מה שמושבע ועומד מה"ס, ונמצא דתרי התשובות צריכים אהדדי, וכדלקמן.

דהנה ז"ל התשובה סי' סד "גם מה שאמרת החשוד על דבר קל אם חשוד על החמור אפילו על הקל ממנו אינו חשוד. . ומ"מ במה שנחשד הרי אנו רואים אותו כמשומד גמור לאותו דבר ואפילו בשבועה אינו נאמן שכבר הוא חשוד לעבור על השבועה על אותו דבר שהרי מושבע ועומד מהר סיני ותדע לך שאם אין אתה אומר כן משומד אוכל נבילות לתיאבון ישבע שלא יאכיל לנו שום נבילה ולא יצטרך לבדוק סכין אחריו בכל שעה ואם לא בדק סכין אחריו למה אסרוה ישבע ששחט כראוי בסכין יפה ונאמיניהו אלא שלאותו דבר אינו נאמן לעולם" עכ"ל. וי"ל בפשטות דבריו מש"כ שרואים אותו משומד גמור הוא דמכיון שבפועל עבר עבירה וע"ד המומר בתיאבון שעבר כמ"פ על אכילת נבילות בתיאבון, ועל אכילת נבילה הרי הוא מושבע ועומד מה"ס, ועבר ע"ז הרי עבר בפועל על שבועה ולכן חשיד נמי אשבועתא באותו דבר, וזה לכאורה מש"כ הש"ך למה גרע הא דעבר על שבועת ה"ס מהעובר על שבועת להבא דגרע דבפועל עבר כבר ולכן בהך עבירה איכא נמי שבועת ה"ס ולכן חשיד נמי אשבועתא.

אמנם עדיין קצת צ"ב דא"כ למה חשיד אשבועתא רק על אותו דבר הרי אם עבר עבירה ועי"ז עבר על השבועה דה"ס יהא חשיד אשבועתא בכל עבירה, בזוה דעבר על שבועת ה"ס מה לי עבירה דאותו דבר ומ"ל עבירה אחרית. ועוד צ"ב דהרי רש"י כתב להדיא בשבועות כשמבאר למה לא נעשה חשיד אשבועתא כשעבר על שבועת ביטוי דלהבא דכי משתבע איכא למימר בקושטא אשתבע שבדעתו לקיימה ואפילו עבר עליה שכפאו יצרו אינו חשוד בכך על השבועה להוציא שקר מפיו, ואדה"ז העתיקו בתחילת הקו"א כה"ל, א"כ מה תי' הש"ך דהעובר על שבועת ה"ס גרע טפי הרי גם שם איכא למימר דסו"ס לא יצא שקר מפיו, וא"כ למה גרע. [ובר מן דין צ"ע דהרי מקור המחבר הוא הרשב"א בתשובה סי' ס"ד, ואם באותה תשובה כבר מתורץ ממילא קושית הש"ך א"כ מאי מקשה, וגם למה זה תי' השני ובראשונה מתרץ אחרת עיי"ש.]

ונמצא עולה מכהנ"ל דהתשובה בסי' תל צריך ביאור למה חשיד אממונא חשיד אשבועתא הרי החשיד לדבר א' אינו חשיד לדבר שני, ואיסור גזילה ואיסור שבועה תרי מילי נינהו, והתשובה בסי' סד צריך ביאור וכנ"ל.

ואפ"ל דזה מה שבא אדה"ז להשמיענו דצריכים לצרף ב' תשובות אהדדי, דהנה אדה"ז ממשיך שם בהקו"א 'ולפי זה הוא הדין במומר לעבירה א' משאר עבירות של תורה שצריך לבדוק לו הסכין להרמב"ם כדלקמן ס"ו אם לא בדקו לו אינו נאמן אפילו בשבועה לומר שבדקה יפה ותיקנה שכיון שהוא חשוד על בדיקת הסכין ותיקונה חשוד הוא לישבע עליו אע"פ שאין אנו יודעים אם הוא טוען שקר אלא שחושדים אותו" עכלה"ק. היינו שלפי הרמב"ם זה שחושדים אותו שלא בדק הסכין הוא תוצאה ישירה מהא דהוא מומר על עבירה א' והוא כחלק מזה שהוא מומר על עבירה א' כאילו חוטא חלק מהעבירה שהוא מומר עליו ולכן חשיד גם לישבע עליו, והטעם הוא דבעובר עבירה הרי הוא עובר על מושבע ועומד מהר סיני.

ועד"ז בגזילה כשעובר על איסור גזילה נכלל בזה ג"כ איסור שבועה, ונעשה כחלק לאותו דבר שהוא משומד, וא"כ אם הוא גולן ועובר משום ממון והיינו דעובר איסור גזילה בממון יעבור ג"כ על איסור שבועה משום ממון והטעם דנכלל איסור שבועה באיסור גזילה הוא דבכל איסור גזילה יש ג"כ זה דהוא מושבע ועומד מה"ס.

ולפי זה נמצא דרבינו לומד דמשומד לדבר אחד משומד לכל אותו דבר [הלשון בתשו' תל] הן הן הדברים מש"כ בתשו' סד במה שנחשד הרי אנו רואים אותו כמשומד גמור לאותו דבר, ואינם שני דברים א' מה חשיב דבר א' ועוד דעד היכן הוא מומר אלא כנ"ל הן דבר א' מומר גמור לאותו דבר ומומר לכל הדבר, וכפי שהסביר כי הא דעובר על שבועת ה"ס הוא המאחד התרי איסורי דגזילה ושבועה אהדדי דנכללים זב"ז וממילא הוא מומר גמור.

ונמצא מבואר למה חשיד אממונא חשיד אשבועתא כי לא חשיבי תרי איסורי וכמשנ"ת, וגם מבואר למה אינו נאמן בשבועה בדבר שחשוד עליו שמומר גמור הוא כיון שנכלל בהך דבר שחשוד עליו איסור שבועה, ולא טעמא משום שבפועל כבר עבר על איסור שבועה דהר סיני אלא דמכיון שהוא חשוד על איזה ענין הרי מכיון דנכלל בזה שבועה מה"ס הרי זה מראה על מדת חשדנותו שהוא מומר גמור, אמנם רק לאותו דבר דחשיד עליו כי חשיד לדבר א' אינו חשיד לדבר אחר אלא במה שאנו רואים בפועל במה שהוא חשיד וחשיד לעבור על שבועת ה"ס בהאי ענין גופא שהוא נחשד עליו.

מש"כ הרשב"א בב' התשובות שמשומד לדבר נעשה משומד גמור לאותו הדבר קאי רק על אי נאמן בשבועה על מה שהוא מומר עליו או על מה שהוא חשוד עליו.



חסידות

באתי לגני תשי"ג

הת' אליהו נחום באראן
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה באתי לגני ה'תשי"ג (סוף אות ב): "וכמ"ש כ"ק אדמו"ר הזקן בתניא שהאדם העובר על רצונו ית' גרוע ופחות מבעלי חיים הטמאים כו' שאינם משנים תפקידם ואע"ג דאיהו לא חזי מזלייהו חזי ולכן הנה באדם שהצלם אלקים אין מסתלק מעל פניו אין שולטים בו, דפקודתו ית' שמרה רוחם וכמש"נ ומוראכם וחתכם יהי' על כל חית גו', ורק בזה

שאין נראה בו הבצלמינו כדמותינו הם שולטים בו, ועד"ז או"ה וקליפות וסט"א אין עוברים רצונו ית', אלא דקרו לי' אלקא דאלקיא, דהם אומרים שגם להם יש שליטה וממשלה, אבל מ"מ אין מורדים בו ית', שהרי קרו לי' אלקא דאלקיא, ואין עוברים על רצונו ית' לעולם, והאדם העובר עבירה שהוא מורד ברצונו ית' הרי הוא גרוע יותר מהקליפות וסט"א ומדברים המושפעים מהם שהם בעלי חיים הטמאים וחיות רעות, עד אשר אף יתוש, שמכניס ואינו מוציא, קדמך".

וב"הערות לד"ה באתי לגני תשי"ג" מכ"ק אדמו"ר נכתב: "במענה על שאלות רבים במאמר באתי לגני, תשי"ג סוף סעיף ב וז"ל: או"ה וקליפות וסט"א אין עוברים רצונו ית', אלא דקרו לי' אלקא דאלקיא כו' אבל מ"מ אין מורדים בו ית'.

ולכאורה קשה:

א) הרי מצינו מאו"ה עוברים על שבע מצות ב"נ שנצטוו עליהם. והתירוץ פשוט, שהוא, ע"ד המבואר בנוגע לבנ"י, מפני רוח שטות שנכנס בו ומכסה ומסתיר על האמת שזהו בסתירה למה דקרו לי' אלקא דאלקיא. אבל מצד עצמם כמו שנשפעו מהקליפות וסט"א הם באופן שלא יעברו ולא ימרדו, וכמו בלעם שאמר לא אוכל לעבור את פי ה' (עיין תניא פכ"ד), אף שבא על אתונו (סנהדרין קה, ב. זהר ח"א קכח, ב), שזהו מזו' מצוות ב"נ".

והנה לכאורה אינו מובן התירוץ, שהקשו שלכאורה רואים שאוה"ע עוברים על ז' מצות בני נח, ובהמאמר אמר שאינם עוברים על רצונו ית'. ותירץ שזה שעוברים על הז' מצוות אין זה מצד עצמם, אלא כמו שבישראל אומרים שכשעוברים עבירה הוא מצד הרוח שטות. כמו"כ הוא באוה"ע, שאין זה מצידם בעצם, אלא מפני רוח שטות שנכנסת בהם.

ולכאורה יוקשה הרי לפי זה יוצא שבנ"י שווים לאוה"ע, שכמו שאוה"ע עוברים על רצונו ית' למרות הודאתם שהוא אלקא דאלקיא, כמו"כ בנ"י זה שעוברים הוא רק מצד הרוח שטות, אבל בעצם ה"ה מקושרים באלוקות. ואינו מובן הביאור למה גרועים ישראל כשעוברים עבירה, יותר מאוה"ע.

וי"ל הביאור, בהקדם, שמה שמבאר שהס"א אינם עוברים על רצונו ית', אין הפי' שהם בדוגמת הקדושה ח"ו, אלא שלמרות היותם היפך

הקדושה ושנואים לבוראם, היות שכופרים באחדות ה' וכו', הנה עם כל זה, יכולים לראות בתוך כל זה איזו נקודה של ביטול, שקוראים לה' אלקא (דאלקיא), וזהו ביטול מכיון שאין להם איסור בזה, כמו שמבאר בארוכה במאמר.

ולפי זה יובן היטב הערת הרבי, שהביאור הוא, שמה שרוצה הרבי להסביר בזה שאומר שכשגוי עובר על שבע מצוות ב"נ ה"ז דבר נוסף על מציאותו, אינו שבוה עדיף מישראל, אלא שמבאר בהמאמר שהיהודי שעובר על רצון ה' הוא יותר גרוע מהס"א עצמה, שהוא עצם הגוי, ולזה מתכוין בהמאמר. דהיינו שכוונתו באומרו "ועד"ז או"ה וקליפה וסט"א אין עוברים על רצונו ית'", אינו הגויים עצמם, אלא העצם שלהם, וכמו שממשיך "וקליפות וס"א". ומובן הגריעותא שבוה, שמי שבעצם קשור לקדושה, יהיה גרוע יותר ממה שהוא צד אחר ולעומת זה של הקדושה.

אבל עפ"ז קשה קצת מה שאומר במאמר (שם): "ואע"ג דאיהו לא חזי מזלייהו חזי ולכן הנה באדם שהצלם אלקים אין מסתלק מעל פניו אין שולטים בו, דפקודתו ית' שמרה רוחם וכמש"נ ומוראכם וחתכם יהי' על כל חית גו', ורק בזה שאין נראה בו הבצלמינו כדמותינו הם שולטים כו" – שהקליפה אינה יכולה לגעת ביהודי כשצלם אלקים על פניו. ולכאורה אינו מובן, שהרי הרבי הסביר בההערה, שהמדובר בהמאמר הוא על מהות הס"א, ופה נראה שהוא בנוגע לפועל בעולם. דהיינו שלכאורה אינו שייך להביא ראי' מזה שאין נוגעים ביהודי, שאין הס"א עוברת על רצונו ית', כיון שבנוגע לפועל בעולם יכול להיות במקרה אחר שכן יעברו (על ז' מצות בני נח).

והביאור בפשטות, שהמדובר כאן הוא "על כל חית גו'", שאינם מצווים על שבע מצוות, ומתנהגים לפי משיכת ליבם. דהיינו שהם התבטאות של עצם הקליפה וס"א, כיון שאין להם בחירה, ורואים שהם לא יזיקו ליהודי שצלם אלקים על פניו.

ועפ"ז מודגשת השאלה, שהכל מקשים, מהו הפי' בזה שיש רוח שטות באוה"ע, ומצד זה אינם עוברים על רצונו ית', הרי אין בחירה חפשית אצל או"ה, ובנדו"ד שאין יכולים לבחור אם לעשות מצוה או לא. ומהו הפי' בזה שדוקא "חית הארץ" אין להם בחירה, ואומות העולם יש להם.

ולכאו' יוצא הפי' בזה, שמה שאין לאו"ה בחירה הוא בכלל בהיות העולם, ששם מחליט הקב"ה מה יעשו, אבל בעניני שבע מצוות יש להם בחירה.

אבל א"א לומר כן, כי בד"ה ויחלום תש"ח ס"י מסביר שכן הוא הדבר אצל בני, וז"ל: "והנה לכאורה יש מקום בשכל לומר דזה מה שהאדם מתאוה ללכת למקום שהוא הולך הוא מפני שרצונו העצמי הוא שהמשיכו לשם בשביל שיושלם איזה רצון, "אז אין דעם זיין אין יענעם ארט זאל זיין דורכפירן א כוונה נסתרה וואס ליגט באהאלטן אין זיין פנימית און ער אליין ווייס ניט פאר וואס עס ציט אים אהין", אבל באמת הנה טעם הרצון ללכת ולהיות במקום שהולך לשם הוא בשביל להשלים כוונה פנימית ועצמית מה שבגזירת ההשגחה העליונה שעל ידו תושלם הכוונה העליונה, שהרי ע"פ רוב לא בהילוכו בלבד נשלמת הכוונה כ"א שגם זולתו הולך ובא למקום שהולך הוא ואז נשלמת הכוונה, ומי הוליך את זולתו לשם, ואם נא' שזהו ג"כ מכח רצונו העצמי, הלא ידוע מ"ש הילכו שנים יחדו בלתי אם נועדו שא"א להיות ששני בני"א יעשו דבר א' שיושלם על ידם בלתי שיתוועדו ויתאחדו לעשות לכוונה אחת, וכאן שלא נתוועדו זע"ז מקודם בהכרח לומר שעשייתם שניהם לכוונה אחת הוא מצד כח עליון שלמעלה משניהם, והוא הכח האלקי שהוא רצונו ית' שמהווה ומחי' אותם הוא המוליך אותם ומביאם לכוונה אחת שנשלמת על ידם בלי ידיעתם והרגשתם כלל, והיינו רק מצד הביטול שלהם לרצונו ית'".

ואף שבהקיצור להאות כותב "יוכיח דכמה מפעולות בני"א הם מביטולם לרצה"ע, אלא שנרגש בליבו וחושב שזהו רצונו". היינו שרק "כמה" ממעשיו הם כן, ובזה יהיה החילוק בין אוה"ע ובנ"י, שאצל אוה"ע אין לו בחירה בכל מעשיו, חוץ משבע מצוותיו. ובבנ"י, יש ממעשיו הרגילים שיש לו בהם בחירה, ויש שלא.

אבל מצד תוכן המאמר הרי נראה שהביאור הוא בנוגע לכל מצב, ורק ש"יוכיח" בנוגע ל"כמה", היינו שהביא דוגמאות ממקרים בהם רואים במוחש ענין ההשגחה.

ולכן נראה לחזק הביאור בענין הבחירה אצל אוה"ע באו"א, הוא שמבאר בהמאמר דתש"ח, שיש השגחה על כל מעשיו, אין זה סותר לזה שיש בחירה, ובלשון הקיצור: ". . . אלא שנרגש בלבו וחושב שזה רצונו", דהיינו שבנוגע אליו ה"ה מרגיש שהוא הוא הבוחר בזה, ואכן כן הוא,

שהוא בחר בזה, אלא שבפנימיות "מביטולם לרצה"ע" וכהביאור הידוע ליישוב הסתירה בין ידיעה ובחירה, שה' יודע למפרע מה שיבחר אחר.

אבל אינו, כי הפי' בחירה הוא רצונו, ולא רק ש"נרגש". ולפ"ז חוזרת השאלה מהו החילוק בין ענין הבחירה בכנ"י לאומות העולם.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



שרש הקרירות והחמימות (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון הקודם ביאר הת' ג. א. ש. בהמאמר באתי לגני תשל"ג דהחילוק בין ביאור הבעש"ט וביאור הרב המגיד שלפי ביאור הבעש"ט הי' רק צמצום א' שמזה נעשה האור המתקיים בעולם, ולפי ביאור הרב המגיד הי' ב' צמצומים א) ויאמר אלקים ב) ויהי אור. ומבאר זה ע"פ מה שמבאר בבאתי לגני תשל"א שבצמצום יש ב' כוונות מצד האור הנמשך ע"י הצמצום הוא כדי שיהי' גילוי בעולמות, ומצד הצמצום עצמו הוא שבו מתגלה ענין ההעלם שלמעלה מגילוי, עיי"ש.

והוא ממשיך שביאור הנ"ל שבמאמר באתי לגני תשל"א מתאים לפי פירוש הרב המגיד, ולא לפירוש הבעש"ט עיי"ש בדבריו.

ואני רואה זה להיפך, שהרי במאמר באתי לגני תשל"א אומר שיש "שני ענינים בהצמצום" ולא "שני צמצומים", וא"כ זה מתאים לפירוש הבעש"ט, שבצמצום א' יש שני ענינים א) ענין ההעלם, ב) ענין הגילוי הבא ע"י ההעלם. משא"כ לפי' הרב המגיד הם שני צמצומים.



האמונה מצד האהבה מסותרת בתומ"צ (גליון)

הנ"ל

בגליון הקודם חקר הת' מ. ר. "האם האמונה שבכאו"א מישראל מצד האהבה המסותרת היא רק עצם האמונה בה' שהוא השליט היחיד ושליטת

השיתוף, ולא על שאר הדברים דתומ"צ ולכן הרוח שטות אינה יכולה לכסות על הענין דאמונה, או שהאמונה כוללת שאר התומ"צ?".

כנראה ממה שכ' כאן, וכן ממה שכתב אח"כ, שסובר שמה שא' אינו מקיים תומ"צ זהו מפני שאינו מאמין בזה. אבל לכאו' אינו כן, כי מה שעובר עבירה, זהו כמ"ש בהמאמר, וכן כתוב בתניא, שזהו מפני שנכנס בו רוח שטות ונדמה לו שעודנו ביהדותו, אבל לא שאינו מאמין בהמצוה. וגם זה שהביא מפכ"ט שאומר שם שהמרגלים הי' להם אמונה, אף שמדובר בענין ציווי פרטי, ומזה לומד לשאר תומ"צ שזהו ענין של אמונה (אף שזה לא בדיוק מה שכתב) אבל אין הגדון דומה לראי', כי אצל המרגלים הי' ענין של אמונה כי לא האמינו ביכולת ה', כמ"ש "כי חזק הוא ממנו", אבל בשאר תומ"צ אינו שייך לענין האמונה, כי זה שאינו מקיים תומ"צ הוא לא מפני שאינו מאמין בה' אלא מפני שנכנס בו רוח שטות כנ"ל.



מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה (גליון)

הנ"ל

בגליון הקודם כתבתי בהנוגע להשאלה על מ"ש בלקו"ש ח"ה בהוספות (ע' 288) בענין טרדות הפרנסה "אז זיי קענען ניט אויסלעשן ח"ו די אהבה פון אידן צום אויבערשטן און פון אויבערשטן צו אידן" והיתה השאלה שבשלמא שיכבה את האהבה שבין ישראל להקב"ה מובן שיש הוה אמינא, אבל מה היא ההוה אמינא שיכבה את האהבה דהקב"ה לכנסת ישראל. ושם כתבתי מה שכתבתי, אבל לא נראה שזה באמת, ואפשר שהפי' הוא שאם יכבה את אהבה של ישראל להקב"ה במילא יכבה את האהבה של הקב"ה לישראל, כי זהו כמים הפנים לפנים.



הערות במאמר ויגש תשל"ו (גליון)

הת' מנחם מענדל גורארי'
תלמיד בישיבה

בגליון הקודם הקשה הרב פ.ק.:

א. דמלשון המאמר בתחילה אמר שיש ב' ענינים בירור בשם ב' ובירור בשם מ"ה ואח"ז אומר שע"י העלאת מ"ן בשם ב' נעשה המשכת מ"ה שמזה משמע שיש שני ענינים שמלבד הבירור בשם ב' יש עוד ענין בהעלאת שם מ"ן. וכן מובן מהתוכן באיך אפ"ל בכל הענין דבירור במ"ן הוא שתהי' המשכת שם מ"ה, ואילו מאוחר יותר בהמאמר משמע שענינם א'?

ויש לבאר דבהכרח לומר דהם ענין א', לכל לראש ממ"ש בתניא סוף פרק י כי ע"י הביירוים שמבררים מנוגה מעלין מ"ן ונעשים יחודים עליונים להמשיך מיין דכורין, הרי בפ' שזהו ענין א' וכן ממה שציין הרבי כמ"ש בתו"א פ' וישב ד"ה מאלמים אלומים כתוב והיו מבררים ניצוצים והיו מעלין אותן בבחי' מ"ן. הרי דענינם אחד. ומה שהקשה דאיך אפ"ל דכל הענין בהעלאת מ"ן הוא בשביל המשכת מ"ה, אין הכרח שכל הענין בהעלאת מ"ן הוא בשביל המשכת מ"מ, אלא זהו ענין הנפעל ע"י העלאה, וכמ"ש בתניא ונעשים יחודים עליונים.

ב. הוא אומר שזה שתפלה הוא עיקר זה אינו שאלה, כיון שזה גם עכשיו הענין הוא בירור בהתחתון גופא, והשאלה היא מזה שתפלה הוא למעלה מגאולה.

ויש לומר דאין זה מוכרח, כי גם זה גופא שהעיקר הוא שהתחתון יתעלה ויתגלה לעת"ל וכמו בהענין במעשה גדול וכמו שכתוב גם באות זו גופא, שהעיקר הוא עליית התחתון וזהו שלעת"ל יהי' ועבדי דוד, ועפ"ז השאלה היא גם ע"ז שתפלה היא העיקר.

ג. מקשה דבהמאמר מבואר דע"י התורה נעשה התגלות העצמות וזהו גם בזה"ז ולכאור' מהו הפי' דעכשיו יש התגלות העצמות ע"י התורה?

וי"ל דידוע הביאור בזה דהנה התורה נק' תורה אור שענינה לגלות ההמשכות שבתורה ובפרט ע"י לימוד החסידות שמגלה איזה המשכה נמשכת ע"י המצוות.

ד. מקשה דבהמאמר מבואר דיש בתלמוד ב' מעלות: א) התגלות המשכת העצמות. ב) המשכת העצמות. ועכשיו העיקר הוא בהגלויים, ולעת"ל העיקר יהי' המשכת העצם, ולכן עכשיו תלמוד גדול מצד מעלת הגלויים ולעת"ל מעשה גדול מצד המשכת העצמות, אבל לפי המבואר דתלמוד יש בו גם מעלת המשכת העצם, לכא' גם לעת"ל יהי' תלמוד גדול?

וי"ל הביאור בזה, דאומר בהמאמר שעל ידה (מעשה המצוות) דווקא נעשה המשכת העצמות. ולכא' איך זה מתאים עם המבואר לעיל שזהו ע"י לימוד התורה בביטול, אלא בוודאי הפי' בהמשכת העצם הוא ע"י המצוות, אבל מי המאפשר שתהי' המשכת העצמות זהו ע"י התורה.

ונמצא שענין התורה הוא המכשיר שתהי' המשכת העצמות ע"י המצוות ונמצא שזה גופא אומר שהעיקר הוא המצוות שעל ידה דווקא נעשה ההמשכה, ולכן א"צ "באווארענען" שהעיקר הוא המעשה, אבל בנוגע להגילוי שנעשה ע"י לימוד התורה שע"י מתגלה המשכת העצמות לכא' יש מקום לומר שיש מעלה בתורה שאין במצוות, מעלת הגלויים שאף שיש מעלה בהמשכת העצם אבל אינו בגילוי, ולכן יש מקום לומר דגם לעת"ל יהי' תלמוד גדול, ולכן אומר שלעת"ל יהי' העיקר המשכת העצמות ולא הגלויים.

ה. מקשה למה מביא בשייכות לזה שהנתינת כח להעלאת מ"ן ממ"ה שהעיקר הוא העלאת מ"ן דלכא' אינו מתאים כאן שמבאר שכל הכח הוא ממ"ה?

ויש לומר ע"פ המבואר בסוף המאמר דע"י שז"א משפיע למלכות ניתוסף מעלה בז"א, וכמו"כ כאן זה שהעלאת מ"ן הוא ע"י שם מ"ה הוא מצד מעלת המ"ן שדווקא ע"י המשכת מ"ה למ"ן נעשה עלי' בשם מ"ה.

ו. מקשה שהרבי מתחיל באות וא"ו ויובן בהקדם שע"י מה שכתוב באות וא"ו יובן ענין הגשת יהודה ליוסף (המבואר באות ז), ולכא' מה נוגע כאן אות וא"ו?

ויש לומר הביאור בזה, מבואר באות וא"ו שהגשת יהודה ליוסף באה אחרי ובשייכות למציאת הגביע באמתחת בנימין שזה בא להדגיש מעלת התחתון, בנימין צדיק תחתון, וגם שהגביע היא טמון שאינו בגלוי, וזהו

הענין המבואר באות ז', שבהגשת יהודה ליוסף הי' העיקר מעלת יהודה – מעלת התחתון.



רמב"ם

פצוע דכא

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סאקראמענטא, קאליפארניא

א. כתב הרמב"ם ריש פט"ז מהל' איסורי ביאה "פצוע דכא וכרות שפכה שנשאו בת ישראל ובעלו לוקין, שנאמר לא יבא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל ה', ומותרין לישא גיורת ומשוחררת, ואפילו כהן שהוא פצוע דכא מותר לישא גיורת ומשוחררת שאינו בקדושתו. ואפילו נתינה או אחת מן הספיקות (שאסור מדרבנן) מותרת לו".

וממשיך בה"ב: "הואיל ופצוע דכא אסור לבא בקהל לא גזרו בו על הנתינים והספיקות – אבל פצוע דכא וכרות שפכה אסור בממזרת ודאית שהרי איסורה מן התורה", עכ"ל.

ומשיג ע"ז הראב"ד באריכות גדולה "וברייתא זו הביאוהו לומר כך פצוע דכא מותר בנתינה מדקאמר בנתינה ולא אמר בממזרת, אלמא אסור בממזרת, והאי סברא לא נהירא. חדא דמתניתין קתני ואינן אסורים אלא מלבא בקהל, וממזרת לא קהל הוא. ועוד פצוע דכא כהן שמותר בגיורת דרב ששת הכי פשט להו, והלא גיורת לכהן איסורא דאורייתא היא, ושריא ליה דלאו בקדושתיה קאי. וה"ה לישראל פסול בממזרת, ואי אמרת אמאי קאמר בנתינה (בהברייתא) ליתני בממזרת, אימא לך רבותא קמ"ל, דאפילו לר' יהודה דאמר קהל גרים אקרי קהל (ואסור לפצוע דכא), הני מילי גר כשר אבל הני דפסולים לא וכ"ש ממזרת דלאו קהל הוא כלל", עכ"ל.

היינו דלהרמב"ם כהן פצוע דכא מותר בגיורת, ואעפ"כ אסור ישראל בממזרת. משא"כ להראב"ד מותר כהן בממזרת.

ובשו"ע אבה"ע סימן ה פסק המחבר כהרמב"ם (והרמ"א פסק כהראב"ד דמותר בממזרת).

ועל קושיית הראב"ד [דאי כהן פצוע דכא מותר בגיורת שאסורה לו מדאורייתא, למה לא יהא ישראל מותר בממזרת], תירץ המגיד משנה, דשאני ממזרת שהוא איסור השוה בכל, משא"כ גיורת אסורה רק לכהן. וצריך להבין מהי פלוגתתם.

ובפרט ש'המגדל עוז' מביא ירושלמי דאי כהן פצוע דכא אסור בגיורת, ישראל פצוע דכא אסור בממזרת, ומזה מוכח לכאן' כהראב"ד, דלדידן דכהן פצוע דכא מותר בגיורת, ישראל צריך להיות מותר בממזרת.

ב. והנה ב'בית שמואל' אבה"ע סי' ה סק"א מסביר המחלוקת, דלהרמב"ם איסור ההתחתנות הוא בגיורתן ולכן מותר פצוע דכא בנתינים משום דהם גרים מדאורייתא ודוד גזר עליהם ובפסולים לא גזור, אבל אסור בממזרת כי לענין איסור ממזר בקדושתן קאי.

ואיסור גיורת לכהן אינו מפורש אלא ילפינן מקרא דיחזקאל, ולפיכך כהן פצוע דכא מותר בגיורת⁵ ואסור בגרושה דמפורש איסורו בקרא.

(5) ובילדותי שמעתי, שהרב צירלסון (שהיה הרב הראשי דמאסקווע) הכריחו אותו הקומוניסטים ימ"ש לקדש גיורת לכהן, ואמר להחתן להגיד "הרי את מקודשת לי כדת משה ולא כדת ישראל", ולהמבואר בפנים מבואר, דגיורת אינו מפורש בקרא. ועפ"ז מבואר שהבית שמואל חולק על החלקת מחוקק שמתיר לכהן פצוע דכא לישא גרושה וחללה וליטמא למתים, ובלשונו "דמאחר שאתה מתירו בגיורת שהיא זונה דקרא, ה"ה שאר מצוות כהונה והוי כזר בעלמא".

אבל להבית שמואל רק גיורת שאינו מפורש בקרא, אבל לשאר דברים דמפורש בקרא הוי כהן. ועפ"ז מתורצת קושיית החלקת מחוקק, שהרמב"ם מתיר לפצוע דכא לאכול בקדשי קדשים.

ועייג"כ כאן בצפנת פענח דבכהן יש קדושת כהן וגם איסור כהן ואזדא לה קדושתו אבל האיסור עדיין חל. ולפיכך אסור בגרושה וזונה וליטמא למתים, עיי"ש.

ועי' ג"כ בספר בית מאיר דדוקא לענין קדושת זיווג אמרו שאינו בקדושתו, אבל לענין שאר דברים לא.

ומוכיח כן מפצוע דכא ישראל שודאי אינו נחשב כנכרי ח"ו, ואכ"מ להאריך בזה עוד.

(ומדי דברי בו, הרי בגליון מהרש"א רוצה לתרץ קושיית הח"מ מזה שפצוע דכא יכול לאכול בקדשי קדשים, וז"ל "לא אבין דהא י"ל דמיידי (בפצוע דכא) בידי שמים, דעדיין נשאר בקדושתו", ויש לתרץ דא"כ הו"ל לפרושי דרק פצוע דכא בידי שמים מותר לאכול קדשי קדשים, משא"כ בידי אדם.

משא"כ להראב"ד ס"ל כלישנא בתרא דרבא (יבמות עו) דלא תתחתן
בם אפילו בגירותן. ואם מותר בנתינים דאסורים מדאורייתא מותר ג"כ
בממזרת. יעו"ש האריכות⁶.

אך צע"ק לביאורו למה לעיל בפ"ב מהל' איסורי ביאה ה"א, הכ"ב-ג,
כשפירש הרמב"ם דהאיסור דאורייתא הוא רק בגיותן לא השיגו הראב"ד
שם.

ג. וכעין דברי הבית שמואל פי' באריכות במרכבת המשנה, אלא
שהוסיף שנחלקו באיסור גיורת לכהן. דלהרמב"ם הווי רק דברי קבלה,
משא"כ להראב"ד הווי דאורייתא, דהו"ל זונה ממש, ממילא נשמע דמותר
ישראל בממזרת.

ואוי"ל בזה עוד, דהנה האחרונים הקשו על מה שפסק הרמב"ם בה"ב
דפצוע דכא מותר בספיקות. דלהרמב"ם למה יהי' מותר בספיקות, דהרי
ממ"נ יאסר להרמב"ם, דאם היא ישראלית, הרי פצוע דכא אסור בישראל.
ואם היא ממזרת, הרי להרמב"ם פצוע דכא אסור בממזרת.

ולפי מה שביארנו במ"א (על דברי הרמב"ם בפט"ו הכ"ו) דלהרמב"ם
אסופי הוי בגדר ממזר דרבנן, א"כ הרי הוא כמו בריה בפני עצמה, עי'
הצפנת פענח שכתב נמי כעין זה.

וממילא פוסק דאסור בממזרת ואף על פי כן מותר באסופי, דהווי
ממזר דרבנן שהוא כמו בריה בפ"ע.

אבל להראב"ד דהוי ספק הרגיל, ואם מותר באסופי ש"מ דמותר
בממזרת, פוסק דפצוע דכא מותר בממזרת.



6 ולדרכו של הבית שמואל מובן ג"כ דלהרמב"ם דמחשיב עבודת המטה סב"ל דאיסור
נתינים הוא מדרבנן ודוד גזר עלייהו. אבל להראב"ד הרי איסור הנתינים מדאורייתא דלא תתחתן
בם.

שתי דרגות במצות חינוך – במשנת הרמב"ם ורבנו הזקן

הרב שמואל פּעוּזוֹנער תושב השכונה

במצות חינוך הקטנים במצוות, ניתן לדייק בדברי הרמב"ם שישנם שני סוגי חינוך שהם שתי דרגות בחינוך ואפשר אף לדייק יותר כן בשוע"ר האחת החינוך למצוה בזמנה. כגון לתקוע בשופר בר"ה, נטילת לולב בחג הסוכות וכיו"ב. השניה, הלימוד והאילוף קודם זמן חיוב המצוה שידע איך לקיים המצוה כשיבוא עת חיובה, וכמה נ"מ ביניהם בגדרם ולהלכה כמשי"ת בס"ד.

בשוע"ר או"ח סי' רטו ס"ב: וכן אין עונין אמן אחר תינוק שלומד הברכות לפני רבו שמותר ללמד לתינוק הברכות כתקונו, אפילו שלא בזמנו ואע"פ שהם לבטלה בשעת הלימוד אע"פ שאסור לגדול המתלמד אבל כשאין מברכין לבטלה עונין אחריהן אמן כגון שמברכין אותן בזמנו כדי לפטור מחיובן שהם חייבים בהן כדי לחנכם במצות וכן בשעה שקורין ההפטרות בציבור ומברכין לפניה ולאחריה. ע"כ.

הרי (א) ישנה מצות חינוך אף שלא בזמנה. (ב) שונה היא מצוה זו מחינוך למצוה בזמנה שיוצא בה הקטן י"ח.

וכן מצינו ברמב"ם (הל' שופר פ"ב ה"ז): התינוקות שלא הגיעו לחינוך אין מעכבין אותן מלתקוע בשבת שאינה י"ט של ר"ה כדי שילמדו, ומותר לגדול שיתעסק עמהן כדי ללמדן ביום טוב בין קטן שהגיע לחינוך בין קטן שלא הגיע לחינוך שהתקיעה אינה אסורה אלא משום שבות. עכ"ל.

מפורש יוצא, שישנה מצוה אף שלא בר"ה ללמד הקטנים תקיעת שופר. ואף בשבת אם הקטן לא הגיע עדיין לחינוך.

אך בראש השנה שחל להיות בשבת אז מעכבין את הקטן אף אם לא הגיע לחינוך, כדמשמע כאן מהרמב"ם וכתב בשוע"ר (סי' שמג ס"א) מכיון שהוא דבר המתפרסם לרבים ויש לחוש שיטעו לומר שתוקעין בר"ה שחל להיות בשבת, על כן מצווין ב"ד להפרישו.

ומשהגיע לחינוך מחויב אביו לחנכו אף לאיסורי ל"ת אף של ד"ס (שוע"ר סי' שמג ס"ב) ומזה משמע הטעם שאסור לקטן שהגיע לחינוך

לתקוע בשבת, אף שלומד בזה. שהרי יש לחנכו לזה שחכמים אסרו את התקיעה בשבת ויו"ט. אך קטן שלא הגיע לחינוך, ואין עדיין מצוה לחנכו שלא לתקוע בשבת ויו"ט, ובוה שיתקע יש מצוה שלומד עי"ז לתקוע בר"ה כשיגדל, הרי מקיים בזה מצות חינוך.

אך בר"ה (כשחל בחול) שאז הוא זמן המצוה, כתב הרמב"ם (הובא לעיל) ובשוע"ר (סי' תקצו ס"ב): אבל מותר לומר לקטן שיתקע כדי שיתלמד בין שהגיע לחינוך בין שלא הגיע לחינוך ומותר לו לתקוע כל היום אפילו לאחר שישמע התקיעות בבית הכנסת לפי שמצוה על הגדולים ללמד את הקטנים ולחנכם במצות.

ויש לדייק בזה ג' ענינים: א) שכבר יצא ידי חובת תק"ש שחייב בה הקטן מצד חינוך, ובכל זאת יכול הוא לתקוע כדי להתלמד.

ב) גם לפני התקיעות יכול הוא להתלמד, כמ"ש אדה"ז אפילו לאחר, רק שקודם התקיעות גם לגדול מותר להתלמד, כדמשמע בסי' תקפט ס"ה, שכתב לגבי מי שלא נתכוון להוציא השומעים י"ח: המתעסק בתק"ש כדי להתלמד לא יצא עיי"ש.

ג) בטעם ההיתר לתקוע ביו"ט כשאין צריך בשביל המצוה, כתב הרמב"ם שהתקיעה אינה אסורה אלא משום שבות, ואדה"ז כתב לפי שמצוה על הגדולים ללמד את הקטנים ולחנכם במצוות.

אך צ"ל מדוע נתיר לקטן שהגיע לחינוך לתקוע ביו"ט של ר"ה לאחר שיצא י"ח, אף שאסור לגדול. ולכאורה יש לחנכו לאיסור חכמים לתקוע ביו"ט כפי שהוא אצל גדול בר"ה שאסור לתקוע בחינם (שם), וכמו בכל שבת ויו"ט.

(אולי יש ליישב שגם אחר התקיעות הוא חינוך בזמן המצוה, אף שכבר יצא י"ח כפי שית' במ"א בע"ה. וכאן יתבאר באו"א.)

בענין זה שמותר ללמד בר"ה קטן לתקוע בשופר, אף שלא לצאת י"ח אפשר לדייק הטעם בשוע"ר. שכתב בהיתר התקיעה בכלל ביו"ט של ר"ה כמה טעמים שאינם עולים בקנה אחד זה עם זה.

ובהקדמה, שחכמים אסרו תקיעת שופר בכל שבת ויו"ט. ואף דחו את מצוות תק"ש ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, וא"כ איך תוקעים בכל יו"ט של ר"ה.

בסי' תקפח (ס"ד) כתב אדה"ז שאיסור קל זה של עובדין דחול נדחה בכל יו"ט של ר"ה מפני מ"ע של תורה.

משמע, שאיסור חכמים קיים בכל יו"ט של ר"ה. אך נדחה.

משא"כ כשחל בשבת נדחה מחשש שיטלטל ד"א בר"ה שהוא איסור גמור, ולא מפני עובדין דחול.

בסי' תקצו כתב שאין לתקוע בחנם ברשות הרבים שהרי התקיעה אסורה ביו"ט מד"ס ולא התירוהו אלא לצורך כגון לעשות נח"ר לנשים או אם יש מנהג בתקיעות נוספות.

הרי שבנשים וכן מנהג שלא שייך לומר שמ"ע מן התורה תדחה עובדין דחול, כתב שהתירו חכמים איסורם, ולמה לא כתב כן גבי תקיעות דאורייתא שגם התירו אלא כתב שנדחה דהיינו שאיסורם שריר וקיים.

ומאידך גיסא, אם רק מ"ע דוחה עובדין דחול מאיזה טעם יתקעו הנשים.

ונראה לדייק בלשונו הזהב דאדה"ז, שיש כאן שני ענינים. ההיתר לתקוע תקיעות דאורייתא וההיתר לתקוע לנשים ולמנהג וכן קטנים.

ומיוסד על מה שמצינו בכללות הל' יו"ט, שמלאכת אוכל נפש מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך ובלבד שיהא לצורך יו"ט או לצורך מצוה עוברת (סי' תצה ס"ג).

וכן הוא כאן ממש, ההיתר לתקוע בכלל הוא מה שמ"ע דוחה איסור עובדין דחול. ומכיוון שהותר, הותר נמי לצורך מנהג, ונח"ר לנשים וכמו כן מצוות חינוך.

ולכן כתב אדה"ז לשון דחיה גבי תקיעות המצוה, ולשון התירו גבי תקיעה לנשים ולמנהג.

והנה תקיעות לחינוך הוא מצוה, הן עצם התקיעות שבהם יוצא ידי הקטן ידי חובתו והן אלו שלומד ע"י איך לתקוע, כהדגשת אדה"ז בסוף סי' תקצו שמותר לומר לקטן לתקוע ותוקע כל היום לפי שמצוה על הגדולים ללמד את הקטנים ולחנכם במצוות.

דלכאורה בזה נותן טעם להיתר לתקוע ביו"ט אף לקטן שהגיע לחינוך, ולכאורה יש לחנכו לאיסור חכמים לתקוע ביו"ט כמו בכל שבת ויו"ט, רק כאן שהותר למצות תקיעה והותר לכל מצוה, והרי היא מצוה, ולכן מותר.

ויש לומר בעומק יותר, שלקטן זה גופא, בתקיעות שבהם יוצא י"ח. הרי לכאורה לא שייך הטעם שמ"ע ידחה עובדין דחול, שהרי אינו מצווה כלל לשמוע קול שופר, אלא כל תקיעותיו הם מצד מצוות חינוך, וא"כ אין לחלק בין התקיעות שיוצא בהם לתקיעות שמתלמד בהם. ולשם חינוך שהוא מ"מ מצוה התיירו.

ואינו נוגע כלל אם מצות חינוך היא מדאורייתא או מדרבנן, שממנ"פ אם היא מדאורייתא הרי דוחה עובדין דחול, ואם מדרבנן הרי הם אמרו והם אמרו ומותר.

ואולי גם כאן נאמר. כשם שהתירו התקיעות שיוצא בהם כן התיירו כל תקיעה שהיא מצוה מצד חינוך אף שהוא דרגה הב' בחינוך שרק מתלמד בהם.

(ויש לעיין להלכה למעשה אם מותר לגדול שיצא כבר י"ח לתקוע רק בשביל קטן לצאת י"ח (מצוי כמ"פ במבצעים), האם הותרו תקיעות של חינוך רק לקטנים, כמו בתקיעות לאחר שיצא הקטן י"ח שלגדול אסור לתקוע, או שצורך מצות חינוך מתיר אף לגדול (שהוא מצווה ע"ז) בתקיעות אלו שהם לצאת י"ח הקטן, וכן משמע ממכתב כ"ק אדמו"ר [אג"ק ח"ג דף קלח] שחיוב הגדול לחנך הוא חלות מצוה ממש כשצריך הקטן לצאת ידח, וא"כ אולי יהיה חילוק בין אביו ואולי גם ב"ד לכל אדם).

וגם יכול להיות שלא שייך לחנך לאיסור חכמים לתקוע ביו"ט. בר"ה שחל בחול משום שאינו דבר מוחלט. ועכ"פ למצוה מותר והיא מצוה כך שממילא לא נופל עליו הגדר איסור שלו אנו מחנכים.

ודברי הרמב"ם שביו"ט (בפשטות הכוונה יו"ט של ר"ה) מותר להתעסק ללמד גם קטן שהגיע לחינוך וכתב הטעם שהתקיעה אינה אסורה אלא משום שבות, צ"ע שהרי זהו אף בכל שבת ויו"ט, ואז אסור למי שהגיע לחינוך. וי"ל בדרך אפשר שכוונת הרמב"ם היא לתקיעה לאחר שכבר יצא הקטן י"ח, כמשמעות לשונו התקיעה כלומר פעולת התקיעה ולא קול השופר שבו יוצא. שעליהם אין איסור בר"ה. והוא אסור משום

שבות. וכשם שהותר לתינוק לצאת (שאף בזה אינו חייב) הותר לו כל היום לשם חינוך.

אגב אורחא נראה שאדה"ז פירש הענין דמתעסקים עמהם לחנכם, שהכוונה היא שהגדולים אומרים לקטנים לתקוע, והחידוש בזה הוא כמ"ש בסי' שמג ס"ב: שהאב מצווה להפריש את הבן מל"ת של ד"ס. וכאן אף שהתקיעה אסורה ביו"ט מד"ס, מותר לו לומר לקטן לתקוע משום חינוך.



הלכה ומנהג

זורה ובורר

הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בין לט המלאכות, מונה המשנה שלוש מלאכות הקשורות לבורר (שבת עג, א): "הזורה הבורר . . והמרקד". שואלת על זה הגמרא (עג, ב): "היינו זורה היינו בורר היינו מרקד (והלא כולן מלאכה אחת הן דמפריש אוכל מן הפסולת, רש"י). אבוי ורבא דאמרי תרווייהו כל מילתא דהויה במשכן אע"ג דאיכא דדמיה לה חשיב לה".

והיינו שאחר דישת התבואה, שמנתקת את הגרגרים מהקשים, זורים אותם לרוח, שהקשים קלים יותר ועפים ברוח, ואילו הגרגרים כבדים יותר ונפלים במקומם, ובזה נפרדים זה מזה, והיא מלאכת "זורה".

ועדיין נשארים הגרגרים מעורבים בצרורות ועפר, הנה על זה באה מלאכת "בורר", שבורר הצרורות והעפר מהגרעינים.

אח"כ טוחנים את גרגרי התבואה והופכים אותם לקמח, נשאר אם כן הקמח מעורב עם המורסן, שהיא קליפת גרגרי התבואה, ועל זה באה מלאכת "מרקד", שמכניסים את כל הקמח הנטחן לנפה, שהיא מסננת את הקמח שיורד למטה בכלי, מהמורסן שהוא מעט עבה יותר ונשאר בנפה.

וכך מבאר רש"י במשנה (עג, א) את החילוק בין שלושת המלאכות האלה: "הזורה. ברכת לרוח. הבורר. פסולת בידיו. המרקד. בנפה".

רוקק לרוח

בירושלמי (שבת פ"ז ה"ב): "רקק והפריחתו הרוח חייב משום זורה, וכל דבר שהוא מחוסר לרוח חייב משום זורה". וכן נפסק בשו"ע"ר (סי' שיט סכ"ט): "הרוקק ברוח והרוח מפזר הרוק חייב משום זורה".

אמנם בשו"ע"ר (סי' תמו ס"ה): "ולא אמרו שהזורה הוא מאבות מלאכות אלא בזורה תבואה כדי להפריש ממנה את המוץ שהוא בורר. . אבל כשזורה כל האוכל לרוח אין כאן איסור מן התורה".

והן שתי דעות שבפוסקים אם אנו פוסקים בזה כהירושלמי או לא, וכמבואר בשו"ע"ר (סי' תמו ס"ו בהג"ה): "שיש אומרים שיש בזרייה זו מלאכה גמורה מן התורה".

וטעם אלו שאינם פוסקים כהירושלמי, מובא בקו"א (סי' תמו ססק"ג): "דמפרר וזורה לרוח אינו חייב מה"ת לפום גמרא דילן בשבת (עג, א) היינו זורה היינו בורר". והיינו שלפי הבבלי אין זורה אלא כשהיא מלאכת הבורר כנ"ל, משא"כ ברוקק לרוח. וקיי"ל כבבלי נגד הירושלמי.

ודעת הירושלמי היא, שרק שתים הן מלאכות הקשורות לבורר, משא"כ זורה היא מלאכה בפני עצמה, גם כשאינה קשורה לבורר. וכמבואר בירושלמי (שבת פ"ז ה"ב): "הבורר והמשמר והמרקד כולהן משום מעביר פסולת, כל אחד ואחד חיובו בפני עצמו", הרי שלא הזכיר כאן את מלאכת הזורה, רק את מלאכות הבורר והמשמר והמרקד בלבד.

אמנם בקרבן העדה (שם): "ה"ג הבורר והזורה והמרקד כולהן כו". והיינו שהוא סובר שהירושלמי אינו חולק על הבבלי בזה, כי גם לדעת הירושלמי הזורה הוא חלק ממלאכות בורר. אלא שמכל מקום לומדים אנו ממנה, שגם אם רוקק ברוח, או אם זורה כל האוכל לרוח, גם אלו הן תולדות מלאכת הזורה, אף שאינם מפריד בזה האוכל מהפסולת. וכיון שלדעתם אין הירושלמי חולק על הבבלי, לכן פוסקים בזה כהירושלמי.

ומה שרבינו הזקן פוסק בסי' שיט כדעת הפוסקים כהירושלמי, ואילו בסי' תמו פוסק כדעת הפוסקים דלא כהירושלמי, כי מספק פוסק רבינו בשני המקומות לחומרא, ובהקדם:

ביום טוב הותרה מלאכת אוכל נפש, ומבואר בשו"ע"ר (סי' תצה ס"ג): "וקבלו חכמים שכל מלאכות אוכל נפש מתוך שהתירה התורה לעשותן

לצורך אכילת יו"ט הותרו לגמרי אפילו שלא לצורך אכילת יו"ט, ובלבד שיהא בהן קצת צורך יו"ט אף על פי שאינו צורך אכילה אלא צורך הנאת הגוף, או צורך מצוה עוברת שזמנה בו ביום".

ומבואר בקו"א (שם סק"ג): "מצוה עוברת שזמנה בו ביום. כן הוא בגמ' דשבת (כד, ב) גבי מילה שלא בזמנה, דלא אמרינן מתוך שהותרה חבורה לצורך אוכל נפש כו' . . משום דאפשר למולו אחר יו"ט".

ולפי זה פוסק בשוע"ר (סי' תמו ס"ה): "ואם מצא חתיכת חמץ בביתו ביו"ט . . לא יבערנה בו ביום אלא יכפה עליה כלי עד הערב . . [ואף אשר] מלאכת השריפה הותרה לצורך אכילה, אין אומרים שמתוך שהותרה לצורך אכילה הותרה לצורך מצוה, כיון שמן התורה אפשר לקיים המצוה בלא חילול יו"ט . . יכול מן התורה לפרר ולזרות לרוח. ולא אמרו שהזורה הוא מאבות מלאכות אלא בזורה תבואה כדי להפריש ממנה את המוץ שהוא בורר . . אבל כשזורה כל האוכל לרוח אין כאן איסור מן התורה. ולפיכך אסור לשרוף החמץ ביו"ט מן התורה.

ונתבאר בקו"א (סי' תמו סק"ג) "היכא דאפשר לקיים המצוה בו ביום בלא חילול יום טוב, כגון להשליך החמץ לנהר, דלא דחינן יום טוב . . אף דאיכא למימר מתוך".

הרי שחושש לחומרה לדעת הסוברים ש"יכול מן התורה לפרר ולזרות לרוח", ומטעם זה אוסר שריפת החמץ ביו"ט. ומכל מקום חושש גם לדעת האוסרים מן התורה לזרות לרוח, ולכן כותב בההג"ה שם "אבל לא יאמר לנכרי לפרר ולזרות לרוח אפילו ביו"ט, כיון שיש אומרים שיש בזרייה זו מלאכה גמורה מן התורה".

בלוני אויר ממי סבון

לפי המובא לעיל, מה שנפסק בשוע"ר (סי' שיט סכ"ט): "הרוקק ברוח והרוח מפזר הרוק חייב משום זורה". אם כן כמו כן הוא גם במשחק הילדים לעשות בלוני אויר במי סבון, שמפזרים את הבלונים ברוח היום, ויהי' אסור מטעם זורה (אף בחצר מעורבת).

ומכל מקום יש גם סברא להקל יותר במים, כמבואר בתשובות רבי עקיבא איגר (סי' כ): "עובדא הוי דרך הלוכי בשבת בחצר בהכ"נ פה ק"ק ליסא ראיתי לאיש שופך מים מועטים מצלוחית דרך החלון ולחוץ לחצר המעורבת, ומדי השקפתי עלה על לבי שיש חשש איסור בזה, כיון דהרוח

מפזר הטפות א' פונה לכאן וא' פונה לכאן, ודמי להא דאיתא בירושלמי . . [ואפשר] דהא דהעתיק הרמ"א להירושלמי היינו רק ברוקק, דיש בזה חשש דאורייתא להרמב"ם דאדם הוי גידולי קרקע".

אלא שלהלכה קיי"ל שרוק וכל הבא מאדם ובעל חי לא חשיב גידולי קרקע, כמבואר בשו"ע"ר (סי' שכא ס"ח): "כל דבר . . אינו גידולי קרקע . . כגון בשר . . גבינה וכיוצא בה". ולפי זה אין הפרש בין רוק למים.

גם עצם הסברא שבירושלמי מיירי ברוק דוקא אינה מוסכמת, שהרי מסיק בירושלמי (שבת פ"ז ה"ב): "רקק והפריחתו הרוח חייב משום זורה, וכל דבר שהוא מחוסר לרוח חייב משום זורה". ומבואר בתשובת רבי עקיבא איגר (שם): "לשון הירושלמי וכל דבר שהוא מחוסר לרוח חייב משום זורה, והיינו דבלשון זה נכלל כל דבר אף מה שאינו גדולי קרקע". וגם לפי זה אין הפרש בין רוק למים.

ואדרבא אפשר שזה חמור יותר מדין הרוקק ברוח והרוח מפזר הרוק, שהרי לגבי רוק מוסיף בשו"ע"ר (סי' שיט סכ"ט): "ולהאומרים שכל מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה אף כאן פטור אבל אסור מדברי סופרים, אפילו אינו מתכוין לכך אלא שהוא פסיק רישיה ולא ימות"; משא"כ כאן בבלוני אויר ממי סבון, הרי כל כוונתו היא לעשיית הבלונים ופיזורם ברוח.

ובאמת יש בזה גם חשש נוסף של "נולד", כמבואר בשמירת שבת כהלכתה (פט"ז ס"ל והערה פא), אלא שאנו דנים כאן בדין זורה בלבד.

זורה ברוח פיו

כותב רבינו הזקן (הלכתא רבתא לשבתא): "נפל זבוב או שאר פסולת לכוס או לקערה . . לא ינפח עליו ברוח פיו עד שיצא". והיינו כדעת הערוך וסיעתו (ערך זר): "ואילו נטל בידיו אוכל שיש בו פסולת או עפר ונפחו בפיו זה הוא זורה". ואף לדעת הפוסקים שהרוקק ברוח אינה חשובה מלאכת זורה, מכל מקום כאן על ידי רוח פיו מפריש בין האוכל לבין הפסולת וחשובה מלאכת זורה.

אלא שעל זה קשה מגמרא מפורשת (ביצה יב, ב - יד, א): "המולל מלילות מערב שבת למחר מנפח מיד ליד ואוכל אבל לא בקנון ולא בתמחוי . . כיצד מנפח . . א"ר אלעזר מנפח בידו ובלל כחור", הרי מפורש כאן שאין איסור במפריש בין אוכל לפסולת כשמנפח ברוח פיו.

ובאמת רואים אנו כאן חידוש גדול בשו"ע (סי' שיט ס"ז) ובשו"ע"ר (סי' שיט ס"י): "היו לו חטים שנמללו מערב שבת מהשבליים ועדיין הם מעורבים במוץ, לא ינפה בקנון או תמחוי. . כדי להפרידן מן המוץ, אלא מנפה בידו אחת בכל כחו, כדי שישנה מדרך החול (ולא יבא לנפות בנפה)". הרי שאינם גורסים בלשון הגמרא "מנפח בידו אחת" אלא "מנפה בידו אחת" (מלשון נפה וכברה). והיינו שאינו מפריד בינם ברוח פיו, כי אם בתנועת ידו עצמה.

ומקור שני הגירסאות בגמרא זו הוא בערוך (ערך נף): "מנפה מיד ליד ואוכל, פירוש מנענע מיד ליד שילך הקליפה, מלשון נפה. ויש אומרים מנפח בפיו שילך הקליפה, מלשון ויפח באפיו". ובשתי גירסאות האלו תלוי דין המברר ברוח פיו בין פסולת לאוכל, אם יש בזה משום זורה. ורבינו הזקן אוסר לברר ברוח פיו, וגורס בגמרא "מנפה בידו אחת".

ויתירה מזו מבואר בשביתת שבת (מלאכת זורה סקי"ג): "צריך לומר דמנפח דביצה אינו ברוח פיו רק רוצה לומר שמנער". ומביא שם מפירוש המשניות להרמב"ם (מעשרות פ"ד מ"ה): "מנפח, מנער מיד ליד כמו מחליף מיד ליד אותן החטים, כדי שיסור מהם הפסולת".



דבר שבקדושה בידיים של לא יהודי*

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'לקוטי שיחות' (חלק טז עמ' 136) מסביר כ"ק אדמו"ר זי"ע "וואס חסידים האבן ניט געוואלט פארקויפן א דבר מאכל וואס מ'האט מקבל געווען פון רבי'ן צו א אינו יהודי [כמבואר שם עמ' 134 'ע"פ השמועה מחסידים], ווארום דאס איז ניט נאר אן ענין פון היפך כבוד רבו – אז מ'זאל די שיריים (וכי"ב) וואס מ'האט באקומען פון צדיק איבערגעבן אין רשות פון אן אינו יהודי...".

(* לע"נ בני יקירי הת' מנחם מענדל ז"ל, לרגל היארצייט הראשון שלו, ביום ב' י"ז שבט תשע"ג.

ובענין זה יש לציין כמה דברים מענין לענין באותו ענין. ולמרות שהרבה מהדברים דלקמן לפלפולא נאמרו ולא נתקבלו להלכה לא נמנעתי מלצייןם.

הוריד את התפילין כדי ש"לא יכנסו דברי קדושה במקום טומאה"

גמרא שבת (קכו, ב): "ת"ר פעם אחת הוצרך דבר אחד לתלמידי חכמים אצל מטרוניתא אחת שכל גדולי רומי מצויין אצלה וכו'. הלך רבי יהושע ותלמידיו. כיון שהגיע לפתח ביתה חלץ תפיליו ברחוק ארבע אמות ונכנס וכו'. ירד וטבל ושנה לתלמידיו ואמר להן: בשעה שחלצתי תפילין במה חשדונוני? אמרנו כסבור רבי לא יכנסו דברי קדושה במקום טומאה וכו'. אמר להם העבודה כך היה, ואתם כשם שדנתוני לזכות, המקום ידן אתכם לזכות.

אמנם לא נתבאר כאן למה היתה מקום המטרוניתא מקום טומאה. בהערות שבגמרא מהדורת שוטנשטיין (הערה 14) ביארו: "כלומר, מכיון שהיה ביתה מקום זנות, החמיר רבי יהושע לגביו כמו מבואות המטונפים שאסור להיכנס בהם בתפילין". אמנם הגרי"ז שטערן בעל שו"ת 'זכר יהוסף' בתשובה (שהעתיקו ה'שדי חמד' ב'דברי חכמים' סי' קלה) כתב: "והא דשבת (קכו, ב) אל יכנסו דברי קדושה למקום טומאה בודאי ע"ז היה שם או דחייש לצינרא וכדומה". [קטע הנ"ל נעתק בספר 'אוצר שדי חמד' למסכת שבת, אמנם כאמור אין דבר זה מתורתו של בעל ה'שדי חמד'.]

והנה כתב ה'מגן אברהם' (סי' מג סקי"א): "כתב מ"ע [הרמ"ע מפאנו] בתשובה סימן נט, מותר ליכנס בתפילין למבואות המטונפות, אפילו יש מקום מטונף להדיא... ומיהו י"ל דעכ"פ כשיודע שיכנס דרך מבואות המטונפות לא יניחם בביתו אלא בבית הכנסת. וגדולה מזה איתא בשבת (קכו, ב) שלא רצה ר' יהושע לכנס בתפילין לבית עכו"ם אמר אל יכנסו דברי קדושה למקום טומאה...". משמע דפשיטא ליה שהמקום טומאה היה בזה "שנכנס לבית עכו"ם".

ו'בית האוצר' (מערכת א כלל קלג בסופו) הביא הגר"י ענגיל את הגמרא הנ"ל וכתב: "וצ"ע ג"כ אם זה איסור תורה או דרבנן או מדת חסידות. ולשון כסבור רבי כו' מוכח דהוא איסור של סברא או דהוא מדת חסידות. וע"ע ברכות (כג, א) דמותר להכניס תפילין לביה"כ משום שמירתן ע"ש, ומוכח קצת דגוף האיסור רק דרבנן ומשום שמירתן לא אסרו".

מכירת ס"ת לאינו יהודי

בשו"ת 'יד אלעזר' (סי' עו) נשאל האם מותר למכור ס"ת לאינו יהודי. והביא מש"כ זקינו בעל ה'הפלאה' בשו"ת 'גבעת פנחס' (סי' נו) "דאסור לישראל למכור או ליתן ס"ת לכותי", והשואל רצה לומר שזה אינו אלא "בפליטת הקולמוס". והאריך בזה וסיים: "תבנא לדינא. הנה הוכחתי בכמה ראיות מפי סופרים וספרים שדברי אא"ו הגאון רשכבה"ג ז"ל בספרו גבעת פנחס כראי מוצקים ולא בפליטת הקולמוס" כתב דאסור ס"ת לא"נ".

הגר"י ענגיל ב'גליוני הש"ס' (מגילה כו, א) ציין לדבריו, וכתב: "ע"ש שהאריך והעלה לאיסור, ולא הוצרך לאריכות בדבר פשוט כזה". והביא גם את גמרא שבת הנ"ל, ושוב כתב: "ועוד שהרי אפילו יודעין בעכו"ם זה דמכבד התורה ומייחד לו מקום ולא יבא לידי בזיון, מ"מ הא לא שייך חזקה בעכו"ם, ושמא למחר יתקלקל בזה ויבזה הספר או יאבדנו חלילה". וציין גם לשו"ת 'חכם צבי' (הנוספת סי' ב) שחולק על הגהת הרמ"א (יו"ד סי' שז ס"ב) אודות מכור בעל מום ש"טוב למכרו קודם שחיטה".

והגאון מהר"י אסאד בשו"ת 'יהודה יעלה' (יו"ד סי' רפט) נשאל "בשם חכמי פולין, אם בזה"ו מותר למסור ס"ת הק' ביד שרי ואדוני הארץ אי יש בו משום ולזול או לא, כי גם השרים מכבדים את התורה". ומסיק לאסור, ומסתמך גם על הגמרא שבת הנ"ל, שהרי "אם בתפילין שהם רק ד' פרשיות בתורה ורק על משך שעה קטנה בלבד, וגם ר"י בעצמו היו התפילין עליו בראשו ובזרועו, מ"מ חשש שלא להכניסם לבית הנכרית המטרוניתא, מכ"ש קדושת הס"ת היותר חמורה מתפילין להניחו ולמסרו לבית השר נכרי, ולהניחו שם זמן רב עאכו"כ דאסור גם מעיקר הדין".

ומביא שם גם משו"ת 'חסד לאברהם' (או"ח סי' יג) שהעלה ג"כ לאיסור, שכתב: "ולא מצאתי בזה שום צד היתר אפילו ליתן להם ס"ת פסול, דכל שאפשר לתקנו אסור לגונזו... ואי יתן להם ס"ת פסול שאין לו שום תקנה עוד להכשירו, הואיל והם אמרו לו בפיו שהם רוצים בכשרים דוקא אסור משום גניבת דעת...".

ובשו"ת 'האלף לך שלמה' (או"ח סי' פב) כתב: "הנה בדין אם מותר למכור ס"ת לנכרי או לשרי המדינה, ראיתי לאחד בחבורו שהתיר ואינו כדאי להזכיר שמו על שפתי, ישתקע הדבר ולא יהיה נאמר למסור קדושה למק[ום] [ט] [ומאה]". וראה עוד התשובה ב'ישועות יעקב' ליו"ד (לאחרי סי' רפד), שו"ת 'מהר"ץ חיות' (סי' לב),

ובשו"ת 'חלקת יעקב' (יו"ד סי' קנח) נשאל באמצע ימי השואה, בשנת תש"ד, "מעסקן צבורי אחד שיש לו קשר עם גדולים וספונים, אינם ישראל, העושים הרבה עבור הצלת ישראל בארץ הדמים, אשכנז ואגפיה, ובתוכם כומר אחד המצוין מאד במעשיו הכבירים להצלת נפשות ישראל, אם מותר לו להעסקן הנ"ל ליתן להכומר ספר תורה פסולה במתנה כי כפי השערתו תהיה מתנה זאת עבורו חשיבות גדולה למאד, וזאת תהיה סיבה נמרצת להלהיב נפשו ולבו לעשות מעשיו הטובים עבור הצלת ישראל ביתר שאת ויתר עוז". ומצדד שם להיתר ובפרט שמדובר בס"ת פסולה.

בשם הרה"ת ר' חיים צימענד רשום שסיפר שבפסח שני תש"ח דיבר כ"ק אדמו"ר זי"ע "על כך שחיים ויצמן הביא מתנה להארי טרומאן, נשיא ארה"ב, ס"ת על הכרתו במדינת ישראל, ואמר הרבי שזהו איסור ע"פ הלכה להביא ס"ת לגוי".

בשו"ת 'שלמי חובה' (יו"ד סי' סב) נשאל "מסופר סת"ם א' שהתידד לאחרונה עם חברים מתנועת 'בני נח' במדינת טענעסי, שהם נכרים שקבלו ע"ע ברצינות קיום ז' מצוות בני נח ככל משפטן וחקתן, הסירו מבית תפלה שלהם כל שמץ של ע"ז וכו'. וכעת רחשה לבם לקנות ס"ת ולשימה בארון מיוחד שיהיה מזומן להם לאסיפותיהם... ולהראות חיבתן לתורה רוצים להחזיק ס"ת...". לאחר האריכות פסק: "לענ"ד טוב למנוע מזה, רק שצריכים לחפש דרך להסביר הדבר בטו"ט שלא תצא מזה איבה ח"ו (ובכלל עדיין אין ברור מה תהא אחרית דבר מתנועה זו וא"א ללמדה מראשיתו...)"

מכירת ס"ת לקראים

כתב החיד"א ב'ברכי יוסף' (יו"ד סי' רפא אות ד): "למכור ס"ת לבני מקרא אף שמכבדין אותן, אם הוא כשר אסור, שמביא את השם לידי גניזה. ואם כתוב על גבי עורות שנעבדו שלא לשמן וגם האזכרות כתבן שלא לשמן, אפ"ה אסור למכור להם, דכשיראו שסופרי ישראל מוכרים להם יבא ישראל לקנותו מהם, אבל יכול לעשות בס"ת שרוצה למכור להם כל הפתוחות סתומות וכן הסתומות פתוחות דמנכרא מילתא. הרב מהר"י זיין בתשובותיו שערי ישועה כ"י י"ד שער ט סי' ז".

עוד כתב שם (אות ה): "למכור לבני מקרא ס"ת פסול שרי. הרדב"ז בתשובותיו כ"י סי' א'מו, וכן הסכים הרב מהר"י זיין בתשובה הנזכר. וכתב שם מעשה רב שבעה"ק ירושלים ת"ו בזמן הרב הגדול המג"ן בהסכמת כל

הרבנים מכרו ס"ת פסול לבני מקרא. ודלא כהרב גנת ורדים כלל ב ס' לא דאסר."

בשו"ת 'דברי חכמים' שם נשאל ה'שדי חמד' "אם מותר למכור ס"ת הכתובה כדין תורה וכשרה או לכתוב חדשה לעדת הקראים, משום איבה", ומסיק לאסור: "אין דעתי העניה נוחה להתיר כי אם מה שהורו והתירו הקדמונים למכור להם ס"ת פסולה או לכתוב להם ס"ת חדשה שיהיו כל הפרשיות הסתומות פתוחות והפתוחות סתומות, ומה טוב אם אפשר לעשות עוד שינוים והבדלים המוחשים בין ס"ת כשרה שלנו לאותה שיכתבו להם, אשר לדעתי סופר בקי ימצא מה לתקן".

שוב העתיק בזה תשובות להלכה ששלחו לו הגאונים בעל שו"ת 'זכר יהוסף', הנצי"ב, הגאון ר' שלמה הכהן מווילנא והגאון ר' יצחק אלחנן, וכולם הסכימו לאסור.

וב'ערוך השלחן' יו"ד שם (ס"ו) כתב: "ראיתי בשם הרדב"ז שהתיר למכור ס"ת פסולה לבני מקרא ולענ"ד צע"ג".

מכירת ס"ת לקונסרבטיבים

בשו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"א סי' קעד) נשאל "אם מותר למכור לביהכ"נ של קונסרבטיבים, אשר אינם שומרי תורה אבל מכבדין את הספר תורה, וגם קורין קריאת התורה. והשבתי שאיני רואה בזה איסור בעצם. דאף שלמכור ס"ת לבני הקראים אף שג"כ מכבדין אותו איתא בס' ברכי יוסף יו"ד סי' רפא ס"ב שאסור בשם מהר"י זיין משום שמביא לידי גניזה, נראה שהוא רק להקראים שיש בהם כותבי ס"ת ויחשבו שכתבו בעצמן שהדין שנגנזו מדין כתבו מין ואפיקורס, אבל אלו ה קונסרבטיבים ידוע שאין כותבין בעצמן אלא קונים מסופרים המוחזקים בכשרות, לכן לא יצטרכו לגונזו ואין כאן הורדה, ולכן כיון שמכבדין אותו ליכא איסור למכור להם. אבל מ"מ נראה לע"ד שבס"ת ישנה שהיא בביהכ"נ של אנשים כשרים אין למוכרה להקונסרבטיבים, שהוא כעין הורדה, שמתחלה היתה משומרת באנשים כשרים ועתה באנשים עוברי תורה, וגם לא יקראו בה כדין. ואף שאין לי ראייה לאיסור נראה דיש לחוש לזה, ואין להתיר אלא בס"ת חדשה".

מזוזה לאינו יהודי

פסק הרמ"א (יו"ד סי' רצא ס"ב): "עובד כוכבים שביקש שיתנו לו מזוזה ורוצה לקבעו בפתחו אסור ליתנה לו. ונראה לי דמ"מ במקום דאיכא למיחש משום איבה ושירע משום זה לישראל שרי".

וב'דרכי משה' הביא את הדברים מ'מנהגי המהרי"ל' (מהדורת מכון ירושלים עמ' תקצג אות ד): "אמר לי מהר"י סג"ל ד...שאל מאתו אם רשאי למסור מזוזה לגוי, כי ההגמון מעירו בקשו למסור לו אחת, ורוצה לקבוע אותה על מזוזת המבצר שלו, ואמר להטיב לו ולגמול לו חסד על זה כל ימיו. והיה מתיירא שאם מחזיר פניו ריקם יארע לו תקלה ח"ו. והשיב לו [המהרי"ל] בתשובה מכמה ראיות שאסור למסור להם. והיה מצטער על שהשליח היה נחוץ לדרכו שלא הספיק להניחני להעתיק את התשובה מקודם".

התשובה שעליה מרמז המהרי"ל שרדה ונתפרסמה בשו"ת 'מהרי"ל החדשות' (סי' קכג אות ב). [ומאד מעניין מה שכתב שם בסופו: 'וקבלה בדיניו שלא יבא שום שנאה לי[ה]ודי שמחזיק אמ[ו]נתו ואינו נוטה ממנה כלל נגד השרים, וכן ימצא בעיניהן על כך ומחזיקים אותנו כאמתיים ונמנעים מלהסי[ת] עוד, לבד מהני מילי שהיתרו רבו[תינו] משום קרוב למלכות שצורך הוא למי שמשתדל עמהן".

וב'מנהגי מהרי"ל' שם (הערה 3) העתיק הגהת היעב"ץ על זה: "תלמוד ערוך בירושלמי [פאה פ"א ה"א] רבי שלח לארטבון מזוזה תמורת דברים שקיבל ממנה במתנה, וארטבון ערל היה. ואף אם אולי היה נוהג בה כבוד כפי שנהג עם רבי, הלא גם ההגמון הלזה ששאל אותו ודאי חשב לנהוג בה כבוד". וב'פתחי תשובה' לשו"ע שם (סק"י) ציין גם לשו"ת 'שאלת יעב"ץ' (ח"ב סי' קכא-קכב) שגם שם משיג על המהרי"ל וכנ"ל. ושוב מביא מה שכתבו לו שכבר דן בזה ב'באר שבע' (שו"ת סי' לו).

והאריכו בכל זה הפוסקים, ראה 'דברי חכמים' שם, 'חלקת יעקב' שם, שו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"א סי' קפד), שו"ת 'חקי חיים' (ח"ו יו"ד סי' כג), שו"ת 'ישיב יצחק' (ח"ט סי' לה), ומש"כ הרי"ש גינזבורג ב'הערות וביאורים' (גליון תתקעז עמ' 61-62). וראיתי מציינים למאמרו של רי"א דינרי: "רבי שלח מזוזה לארטבון", בספר הזכרון לרב ד"ר אוקס, עמ' 100, ואינו תח"י.

למכור ספרי קודש לאינו יהודי

בשו"ת 'יד אליהו' (לובלין, סי' מח) יצא לדון האם מותר למכור ספרי קודש לאינו יהודי. ולדעתו זה תלוי באיסור לימוד התורה לנכרים, וע"י המכירה מכשילים אותם בלימוד האסור על הגוים. ומסיק: "ולענין אם מותר למכור להם ספרי קודש זה ג"כ תלוי בזה, דאי אין יכול העכו"ם להמציא ספרים אלו כ"א על ידי ישראל, א"כ הוי כתרי עברא דנהרא דאסור להושיט לו כו' ואסור... אך אם יש בספרים אילו דינים מז' מצות שהם שייכים בהם א"כ י"ל דמתחילה אינו קונה כי אם ללמוד שהוא שייך בהם. ואפשר דאין לחוש שמא קונה בהם ללמוד מה שאסור לו, רק תלינו במה שמותר לו". וראה מש"כ בזה בשו"ת 'יד אלעזר' שם.

ובשו"ת 'רב פעלים' (ח"ד יו"ד סי' כט) נשאל אודות מכירת ספר תהלים בכתב אשורית לקונסול האנגלי, ופסק לאסור. ומביא גם מה שאסר מהר"ח פלאגי ב'רוח חיים' (סי' רצד אות ט, אבל לא מצאתי את דבריו בפנים) לשלוח מגילת אסתר לאיזה שר.

להראות ספרי תורה לאינם יהודים

בענין זה דן בארוכה בשו"ת 'יביע אומר' (יו"ד ח"ג סי' טו). ראה גם הנסמן ב'נתיבים בשדה השליחות' (ח"ב עמ' 81 הערה 30, שם סי' טז).

וב'נטעי גבריא' (הכנסת ספר תורה פי"ט סכ"ב) הביא מכמה ספרים ד"אין להזמין נכרי לחגיגת ס"ת בבית המדרש, רק שרי הממשלה כשנוגע לדרכי שלום".

מצת מצוה לאינו יהודי

ב'ויגד משה' (סי' כד אות מא) וב'נטעי גבריא' (פסח ח"ב פל"ב סכ"א, פ"צ ס"כ) הביאו מהשל"ה ועוד ספרים דאין להאכיל אינו יהודי מצת מצוה או מהאפיקומן.

אינו יהודי בסוכת החג

דן בזה בשו"ת 'רבבות אפרים' (ח"ו סי' קעט, ח"ח סי' תנז) וב'נטעי גבריא' (סוכות פס"ג ס"ט).



קדימת לוי לברך ברכת המזון

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. אודות קדימת לוי לברך ברכת המזון, כתב הטור (הל' ברכת המזון סי' רא) "גרסינן בירושלמי (ברכות פ"ה ה"ד) אמר ריב"ל מימי לא ברכתי לפני כהן ולא בירך ישראל לפני, וריב"ל לוי היה, ויראה לכאורה שיש ללוי דין קדימה לברך לפני ישראל במקום שאין שם כהן, והר"מ מרוטנבורג כתב שאין לו דין קדימה, והא דקאמר שלא בירך ישראל לפניו, מצד גדולתו ולא מצד לוייה", הרי שחלקו בזה ראשונים, לדעה ראשונה בטור שריב"ל קדם לישראל בזימון בגלל היותו לוי, יוצא שיש לנהוג כבוד בלוי ולהקדימו לישראל בברכת המזון, אבל לדעת המהר"ם מרוטנבורג שהסיבה לקדמותו של ריב"ל היתה בגלל גדלותו, אין לנו ראייה שיש ענין להקדים הלוי בבהמ"ז.

והב"ח הקשה על המהר"ם מרוטנבורג מפשט דברי הירושלמי, דאם נלמוד דריב"ל הקפיד שלא יברך ישראל לפניו הוא רק מצד גדולתו "וכי אפשר שלא היה ריב"ל סועד מימיו עם מי שהוא גדול ממנו? אבל אם מצד לוייה קאמר ניחא, דאפילו בגדול ממנו לא הניח לברך לפניו מפני גדולת לוייה דידיה, והכי דרשינן בפרק הנזקין [גיטין נט, ב] מאסמכתא דקראי דכהן ברישא והדר לוי, ובסעודה הוא דחולק כבוד כהן ללוי ולוי לישראל, אבל לקרות בתורה בבית הכנסת אין רשאי לחלוק כבוד, אלמא דבסעודה כהן קודם ללוי ולוי קודם לישראל, והכי נקטינן". ומסיים הב"ח "מיהו כל זה כשהלוי ג"כ ת"ח אלא שאינו חשוב כמו הישראל".

המגן אברהם (או"ח סי' רא סק"ג) הביא דברי הטור, ומקשה עליו "ובמתניתין סוף הוריות [יג, א] אמרינן לוי קודם לישראל, וכן פסק ביו"ד סי' רנא ס"ט [היו לפניו עניים הרבה ואין בכיס לפרנס או לכסות או לפדות את כולם, יקדים הכהן ללוי והלוי לישראל..]", וכיון דחזינן דליטול צדקה ולקרות בתורה קודם, אם כן הוא הדין לשאר דברים, דאין לימוד למחצה, הרי לומד המג"א דלכאורה כמו שמצינו בהל' צדקה מקדימים לוי לישראל, הוא הדין בשאר כיבודים יקדימו לוי לישראל, ולכן מקשה על הטור מדוע בהל' צדקה כותב בסתם להקדים לוי לישראל, לאידך בהל' ברכת המזון כותב שאין ללוי דין קדימה.

אבל מסיים המג"א "אח"כ ראיתי בירושלמי סוף הוריות דאיתא התם שלוי וישראל שוין, רק בזמן הדוכן היה לוי קודם, אבל ביו"ד פסקו דלא כוותיה וכמ"ש הב"י שם, וצ"ע למה, דהא רש"י בפרשת ראה כתב זה ג"כ, וכן הוא בספרי שם". על הפסוק (דברים יב, יט) "השמר לך פן תעזוב את הלוי כל ימך על אדמתך" כותב רש"י "על אדמתך אבל בגולה אינך מוזהר עליו יותר מעניי ישראל", ומקורו הוא בספרי עה"פ "על אדמתך - ולא בגולה", מבואר בזה קושית המגן אברהם, למה פסקו הטור והשו"ע בהל' צדקה דיש דין קדימה ללוי, הא בספרי שהובא ברש"י עה"ת מפורש שדין קדימת לוי הוא רק בזמן הבית וכן הוא בירושלמי, וא"כ צ"ע מדוע יוקדם הלוי לישראל בדין צדקה, וה"ה לכאורה שאין להקדימו גם לשאר הכיבודים.

ובאמת הב"י בהל' צדקה (שם) אחרי שמביא דברי הירושלמי כותב "אבל בתלמודא דידן מדלא כתב כן משמע דס"ל דאין לחלק בין זמן [הבית] לזמן [הזה], וכן נראה דעת הפוסקים שלא חלקו" הרי שלומד דלהלכה נקטינן כתלמודא דידן היינו תלמוד בבלי שלא חלקו בין זמן הבית לזמן הזה, אבל א"כ חוזרת קושית המג"א מדוע בהל' ברכת המזון פסק הטור שאין צריך להקדים הלוי, וצ"ב.

ג. והנה כעין קושית המג"א על הטור הקשה ג"כ הדרישה (הל' צדקה שם אות ג) שלכאורה הטור סותר את עצמו מהל' ברכת המזון להלכות צדקה, ומתרץ "ונלענ"ד דכאן [בהל' צדקה] דאיירי לענין להחיותו ודאי יש ללוי דין קדימה לכולי עלמא, דהיום ומחר יבנה בית המקדש ויחזור הלוי לעבודתו ולדוכנו, משא"כ לעיל באו"ח דאיירי לענין לכבדו לפי שעה ואין החיות תלוי בזה ס"ל למהר"ם מרוטנבורג דאין לו קדושה". (ועי' מש"כ הדרישה באו"ח סי' רא סק"ב), ומוסיף "ונראה דגם בזמן שבית המקדש קיים ס"ל דאין מצוה לכבד הלוי יותר מישראל, כי אם לענין חיותו חייבה התורה להקדימו בזמן הבית והוא הדין בזמן הזה לדעת רבינו, והירושלמי [שמביא הב"י בשם רב רבין דהקדמת לוי לישראל "בשעת דוכן שנינו"] מוקי לה אפילו להאי קדימה דלהחיותו דוקא בזמן הדוכן, ולפ"ז צריך לומר דמה שכתב רבנו [הטור] באו"ח "יראה דיש לו דין קדימה" אדברי הירושלמי, דלא כתב כן לפי סברת הירושלמי אלא לפי סברת תלמוד דידן ודו"ק", מבואר בדברי הדרישה דלדעת הירושלמי אין בכלל דין כבוד ללוי יותר מישראל ולא רק בזמן הזה אלא אפילו בזמן

הבית. והדין המיוחד בלוי הוא רק בענין "להחיותו", והיינו שדין צדקה שונה מדין ברכת המזון, וצ"ב הסברא בזה.

ג. ואולי י"ל דיש ב' חיובים נפרדים: דין אחד הוא חובת הציבור לפרנס את הלויים, והיא המצוה שלא לעזבו שיסודו הוא מדין צדקה, ודין נוסף הוא חובת הכבוד ללויים בהיותם מובדלים לעבודת השם ולשרתו, והיא מצות הקדמת הלויים בברכות.

הנה הרמב"ם כתב (הל' חגיגה פ"ב הי"ד) "כשיזבח אדם שלמי חגיגה ושלמי שמחה לא יהיה אוכל הוא ובניו ואשתו בלבד וידמה שיעשה מצוה גמורה, אלא חייב לשמח העניים והאומללים, שנאמר והלוי והגר והיתום והאלמנה, מאכיל הכל ומשקן כפי עשרו. . ומצוה בלוי יותר מן הכל לפי שאין לו לא חלק ולא נחלה ואין לו מתנות בבשר, לפיכך צריך לזמן לוויים על שלחנו ולשמחם, או יתן להם מתנות בשר עם מעשר שלהם כדי שימצאו בו צרכיהם, וכל העוזב את הלוי מלשמחו ושוהה ממנו מעשרותיו ברגלים, עובר בלא תעשה שנאמר השמר לך פן תעזוב את הלוי".

בפשטות לאו זה ד"פן תעזוב את הלוי" הוא חובת הציבור בשביל הלוי, היות שאין לו חלק ונחלה לכן מחוייב הציבור לפרנסו, והוא דין מיוחד בזמן הבית "על אדמתך", כיון שאז אין ללוי חלק ונחלה לעצמו וכל פרנסתו תלויה במתנות הבשר והמעשר ראשון שניתן להם וכנ"ל ברמב"ם, אבל בזמן הזה דאין לנו שלמי חגיגה ומעשרות ופרנסת הלויים אינה תלויה בשאר ישראל, אכן אינו נוהג לאו זה וכפי שכותב רש"י בשם הספרי כנ"ל, (ולהעיר ג"כ שבהל' יום טוב (פ"ו הי"ח) כותב הרמב"ם "וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האומללים" ואינו מזכיר את "הלוי" אף שמוזכר מפורש בפסוק ושמחת בחגך שמביא הרמב"ם שם, כי הלכה זו מדברת על חובת שמחה שאינה תלויה בקרבנות דווקא ונוהגת גם בזמן הזה, הרי הלוי בזמה"ז מתפרנס ככל שאר ישראל) ומה שבכל זאת פסק בשו"ע הל' צדקה שיקדים הלוי לישראל, הוא כמש"כ הדרישה הנ"ל דבענין זה "להחיותו" יש לחשוש למהרה יבנה המקדש ואז שוב נתחייב בלאו ד"פן תעזוב את הלוי" ונצטרך לפרנסו בצדקה ומעשר, לכן גם עכשיו יקדימו בצדקה, (וראה לקו"ש חל"ח פינחס א שמבאר שאף שלעת"ל עתידין הלויים ליטול חלק בארץ קניני קניזי וקדמוני בכ"ז אינה בסוג נחלה כמו ארץ כנען עיי"ש, ובפשטות ישאר החיוב להחזיקם ולפרנסם ראה בספר ימות המשיח בהלכה ח"א סי' מ

הדעות בזה, עיי"ש) אבל כמובן שבזממה"ז אין זה אותו החיוב שהיה בזמן המקדש. לאורך חובת הכבוד - סובר הירושלמי והטור בשם מהר"ם מרוטנבורג - מעולם לא התחייבו ישראל ללוים, וגם בזמן הבית לא היה חיוב "וקדשתו" ללוי יותר משאר כל אדם, ולכן מובן שאין ענין לכבדו בברכת המזון שיברך ראשון.

אבל הדעה בטור שסוברת שאכן יש להקדים הלוי גם בברכת המזון ובזמן הזה, לומדת שאכן יש דין כבוד בלוים בזמן הבית שהרי בלשון הרמב"ם (הל' שמיטה ויבל פי"ג הי"ב) "הובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכי הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, לפיכך הובדלו מדרכי העולם, לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוכלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם שנאמר ברך ה' חילו, והוא ברוך הוא זוכה להם שנאמר אני חלקך ונחלתך", ובפשטות העונה להגדרת "חיל השם" ו"הובדל" לשרת השם זוכה לכבוד, (וראה לקו"ש חכ"ח קורח ג בפלוגתת רש"י והרמב"ם בגדר ההבדלה של הכהנים והלוים עיי"ש) ולכן יש להקדימם בברכות. ולשיטה זו גם בצדקה טעם הקדמת הלוים הוא משום חובת הכבוד ללוים עקב תפקידם המיוחד.

עוד מצינו מקור שיש קדושה בלויים גם בזמן הזה, הוא מה שהביא הב"י (או"ח סי' קכח ס"ו) לבאר את המנהג שהלוויים נוטלים את ידיהם של הכהנים לפני נשיאת כפים, וז"ל: "וכן ראיתי האשכנזים נוהגים [הכהנים] ליטול ידיהם בשעת נשיאת כפים אף על פי שכבר נטלו ידיהם שחרית. ושמעתי שכן היו עושים גם כן בספרד, ושהיו הלוים יוצקים מים על ידיהם, ולא הייתי יודע מאין להם דבר זה ליטול על ידי הלוים עד שזיכני ה' ומצאתיו מפורש במדרש הזוהר פרשת נשא (קמו, ב) וזה לשונו, תנא כהן דבעי לפרסא ידוי בעי ליתוסף קדושה על קדושה דיליה דבעי לקדשא ידוי על ידי דקדישא, מאי קדישא דא ליואה וכו', [כהן שרוצה לפרוס כפיו צריך להוסיף קדושה על קדושתו, וצריך לקדש ידיו על ידי מי שהוא קדוש, ומיהו הקדוש זהו הלוי] וכן ראוי לנהוג". בדברי הזוה"ק שהביא הב"י מפורש כי יש ללוים קדושה יתרה על קדושת ישראל.

ועיי"ג כ בשוע"ר (סי' קכח ס"י) "נהגו שהלוי יצוק מים על ידי הכהנים, על שם וגם את אחיך מטה לוי וגו' הקרב אתך וילוו עליך וישרתוך, וכדי שהכהנים יוסיפו קדושה על קדושתם שמקדישים ידיהם מן הלוים הנקראים קדושים שנאמר וקדשת את הלוים" עיי"ש המשך הסעיף, וזהו

הטעם שיש להקדימם כי מצד הבדלתם וקדושתם יש לכבדם לפני ישראל בברכת המזון ובצדקה.

ד. בנוסף לזה יש דין כיבוד לוי בעליה לתורה והיא ההלכה שנפסק בטור וש"ע (סי' קלה) "כהן קורא בתורה ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל, והא דמקדמים הלוי לישראל מבואר במשנה (גיטין נט, א) "אלו דברים אמרו מפני דרכי שלום, כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל, מפני דרכי שלום", וברש"י מפרש "כי היכי דלא ליתו לאינצויי תקינו להו רבנן האי סידרא, דכיון דתקנתא דרבנן היא תו לא מצינן לשנויי ולמימר אנא קרינא ברישא" ואף שבהמשך הגמ' מובא כמה פסוקים לענין הקדמת הכהן ללוי ולוי לישראל, הרי נראה שיסודו הוא תועלת הציבור וסדרם "דרכי שלום".

וכן מפורש בלבוש (או"ח שם) "ובכל פעם שקורין בתורה קוראין ראשון כהן ואחריו לוי ואחריו ישראל, שכך תקנו חז"ל משום דרכי שלום, דלא ליתי לנצויי ולמימר כל אחד אנא קרינא ברישא, ואסמכוהו נמי אקרא . . ומה שהוצרכו לומר מפני דרכי שלום כיון דאסמכוהו אקרא, היינו לומר שאפילו אם הכהן רוצה למחול על כבודו ולחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו, אינו רשאי לעשות כן" וכו' עיי"ש. הרי שהוא דין מיוחד השייך להנהגת וסדר הציבור ולמעט מחלוקת, אבל ביסודו אינו דין כבוד מיוחד ללוי, ולכן אכן רואים כשאין כהן שיקרא ראשון הרי בלשון הגמ' (שם) "נתפרדה החבילה" ואין ענין לעלותו לוי ראשון, ואכ"מ להאריך בביאור דין זה שיש בזה כמה שיטות, ולהלכה כותב הרמ"א (סי' קלה ס"ו) "אבל ראשון יוכל לעלות" וכפי שכותב האגרות משה (או"ח ח"ג סי' יט) "בדבר המחלוקת בביהכ"נ כשאין כהן בביהכ"נ ואיכא לוי, איך צריך להתנהג, הנה הדין אליבא דהרמ"א שכן נוהגין במדינותינו הוא שאין מחוייבין לקרוא להלוי במקום הכהן, אבל רשאים לקרותו כשרוצין ראשון במקום כהן" עיי"ש עוד,

והא דאין מצוה להקדים הלוי כשאין כהן, הוא כנ"ל דכיון שלהלכה סובר השו"ע והרמ"א דאין דין מיוחד לכבוד הלוי, שהרי גם בהל' ברכת המזון לא כתב השו"ע אלא דין כהן שמצוה להקדימו ולא הזכיר קדימת לוי לישראל, ורק בצדקה פסק להקדים הלוי מהטעם המיוחד שהבאנו לעיל בשם הדרישה וכפי שביארנו,

ה. להלכה אף שמצינו כמה פוסקים אחרונים שפסקו אכן שאין דין קדימה ללוי, ראה ערוך השולחן (סי' רא ס"ד) "דבר פשוט הוא שכהן קודם לכל . . וללוי אין דין קדימה" ועיי' בשדי חמד (מערכת וא"ו כלל כט) שהביא מכמה פוסקים שכתבו כן, אבל למעשה כתוב בשוע"ר (סי' רא ס"ג) "כהן וישראל שהם שוים בחכמה, מצות עשה מן התורה להקדים הכהן שנאמר וקדשתו ודרשו חכמים לכל דבר שבקדושה, כלומר בכל דבר שיראה גדול הוא מקודש, כגון לפתוח ראשון בקריאת התורה ולהיות ראש המדברים בכל קיבוץ עם לדבר ולדרוש תחילה וכן בישיבה ידבר בראש, וכן בסעודה הוא קודם לברך המוציא ובהמ"ז, וליתן לו מנה יפה בתחילה לכל המסובין . . וצריך להיזהר בכל אלו שהם מן התורה . . ובמקום שאין כהן טוב להקדים גם כן הלוי לישראל בכל אלו אם הם שוין בחכמה (והעושה כן מאריך ימים, אבל אין חיוב בדבר שלא נאמר וקדשו אלא בכהן כי את לחם אלהיך הוא מקריב)".

הרי דדעת אדה"ז הוא שאכן יש דין כבוד ללוי בכל דבר, אף שלא בתורת חיוב ובלשונו "טוב להקדים", ולדעתו גם בקריאת התורה הרי כשאין כהן טוב להקדים הלוי, כי סדר הקדימות הוא מדין כבוד ולא כפי שפירשנו לעיל שהוא רק מפני דרכי שלום, ואכן הרא"ש (גיטין פ"ה סימן כ) כותב דבמקום שאין כהן והישראל שוה בחכמה ללוי "לוי קודם" ומציין שם לדברי הירושלמי הנזכר בריש דברינו אודות ר' יהושע בן לוי, הרי שלומד שהקדמת הלוי בעליה לתורה הוא מדין כבוד ולכן גם כשאין כהן מעלים לוי ראשון במקום כהן.

ואכן ראיתי שכן כתב הנצי"ב בספרו מרומי שדה (גיטין נט, ב) וז"ל: "ונראה דזה ברור דהא דלוי גם כן קודם אינו משום דרכי שלום, והראיה דכשאין כהן נתפרדה החבילה, ולהיפך, בכהן לחוד איכא תקנה זו, אלמא דעיקר תקנת דרכי שלום הוא על הקריאה הראשונה [עליית הכהן] . . מיהו כל זה במילי דכבוד ואפשר לתרוויהו סמכינן ליום להוא...". עיי"ש, ואנן נוסיף דאם הוא מדין כבוד "טוב להקדים" הלוי ג"כ במקום שאין כהן כנ"ל בשוע"ר.

וכן כתב באליה רבה (סי' רא) "לפי"ז כשאין כהן יש ללוי הקדימה לפני ישראל בהמוציא ובברכת המזון" והביאו הפמ"ג באשל אברהם (שם סק"ד), וכן כתב המשנה ברורה (שם סק"י) "טוב להקדים הלוי ג"כ לישראל אם הם שוין בחכמה בברכת המזון והמוציא וכן בנתינת הצדקה,

דהא מקדימין אותו בהקריאה ג"כ לפני ישראל, ובשעה"צ (שם) מציין מקורו לדברי אדה"ז והאליה רבה, אבל אינו מפורש בדעתם האם גם בקריאת התורה יכבדו לוי ראשון כשארין כהן, אבל בדברי אדה"ז שכתב שיקדימו הלוי "בכל אלו" שהוזכרו אצל הכהן מוכח דדעתו שאכן צריך לתת העליה ללוי ראשון.

ואעתיק מה שמצאתי בספר פשט ועיון (על מס' ברכות מהרב משה שטרנבוך בעמ"ס מועדים וזמנים עמ' תשלו) שכותב "וזכרוני מזמן לימודי בישיבה, שאירע שהיה קריאת התורה, ונסתפקו אם צריך להקדים הלוי לעלותו ראשון לתורה, והיה נוכח שם הרב דובוב זצ"ל (מחשובי חסידי חב"ד) שאמר ששמע מאביו שמקובל בידו שהאדמו"ר הצמח צדק אמר, שאם כולם שווים בחכמה יקראו הלוי לעלותו ראשון לתורה, שבשו"ע הגר"ז מפורש דהמכבד לוי מאריך ימים, וסיים הרב דובוב זצ"ל ומי לא ירצה לזכות לברכה כזו, ע"כ.



הפסקת אמירת קדיש

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

נשאלתי אודות הנדפס בס' המנהגים עמ' 78 בפנים שבאמירת קדיש מפסיקין חודש ויום אחד מקודם, עד"מ כשהארציית הוא יו"ד שבט, לומר קדיש עד ט' טבת ועד בכלל [ולכאורה הוא בדיוק חודש שלם, כי בי' טבת הוא כבר פחות מחודש שלם!].

ומאיך בהערות שם מובא שכ"ק אדמו"ר מהור"י"צ הפסיק אמירת קדיש לאימו שנפטרה בי"ג שבט – בש"ק י"א טבת [וזה אכן חודש ויום אחד מקודם, אבל הוא שונה ממש"כ בפנים!].

עכ"פ למעשה יש לנהוג ככתוב שם בפנים. וה' יאיר עינינו.



פרטים במנהגי יום הולדת

הנ"ל

במכתב מי"א מ"ח תשי"ג הנדפס באג"ק⁷, הורה הרבי: "ובמענה על הודעתו מיום הולדת שלו הבע"ל, הנה ביום הקריאה בס"ת הסמוך לו מלפניו יעלה לתורה וכן יאמר ספר תהילים...".

בס' המנהגים עמ' 81 נעתק ממכתב הרבי⁸: "בעליה לתורה ביום זה עצמו אם הוא יום הקריאה⁹, או בשבת שלפניו¹⁰ [ולא "ביום הקריאה בס"ת הסמוך לו מלפניו" כבמכתב הראשון דלעיל] באם אינו יום הקריאה".

ואילו בס' השיחות תשמ"ח¹¹ נאמר: "לעלות לתורה ביום השבת שלפני יום ההולדת, וכשיום ההולדת חל ביום הקריאה - גם ביום ההולדת עצמו". (משמע: א) שהעיקר הוא השבת שלפניו, ולא ביום ההולדת עצמו. ב) שאם יום ההולדת חל בש"ק, צריך לעלות פעמיים - בשבת שלפניו ובשבת יום ההולדת¹².

כן נאמר שם בס"ג, שאמירת תהילים היא ביום ההולדת (ולא ביום העלייה לתורה כנ"ל במכתב הראשון).

ובסעיף ו, שחזרת דא"ח בע"פ תהיה "ביום ההולדת עצמו, או בהזדמנות הקרובה, ובפרט ביום הש"ק שלאחריו¹³ (בזמן סעודה שלישית)".

(7) ח"ו עמ' לא.

(8) הקטע דשם נשלח במיוחד להרב א.ח. שי' גליצנשטיין כדי להכניסו בבטאון חב"ד (חוברת עשירית עמ' טז, כנסמן בס' המנהגים), אג"ק חי"ב עמ' רסג, מיום ב' שבת תשט"ו.

(9) ולפלא שבמכתב מיום כ"ח אייר תשי"ג - אג"ק ח"ז עמ' רנט, "מיום הולדת שלו ביום השני דחג השבועות", לא הורה לו כלל לעלות לתורה.

(10) והיתה כבר הוראה כזאת בו' אייר תשי"ב - אג"ק ח"ו עמ' כה (נסמן בסה"ש תשמ"ח דלהלן).

(11) ח"ב עמ' 406, ליקוט (מוגה) מהוראות הרבי אודות מנהגי יום הולדת.

(12) בניגוד ליארצייט, שאם חל בשבת - אין עולים בשבת שלפניו, כהוראה בס' המנהגים (עמ' 79): "שבת שלפני יום היארצייט, או ביום היארצייט אם חל בשבת, עולים לתורה למפטיר. אם יום היארצייט הוא ביום הקריאה, עולה לתורה".

(13) במכתב דלעיל הערה 4, הורה לחזור בשבת שלפניו. ואולי היתה סיבה מיוחדת.

ולכאורה היו כמה שינויים בזה, ו'משנה אחרונה' היא כנדפס בסה"ש תשמ"ח.



כמה הערות

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בספר שמירת הברכות עמוד 24 כתוב: "אם הכניס לפיו לטעום משהו בשיעור רביעית ומעלה. צריך לברך על זה גם אם לא בולעו".

לכאורה אין זה מדוקדק דאדה"ז כתב בסדר ברה"נ בסוף פ"ח "ואינה חשובה הנאה אלא הנאת מעיו ולא הנאת החיך לבדו כגון הטועם את התבשיל. . וחוזר ופולט אין צריך לברך. . ואפילו טעם הרבה עד כדי רביעית ולא עד בכלל", ואילו ביותר מרביעית לא כתב מה דינו, ובשו"ע (הב"י) בסי' רי ס"ב איתא "הטועם את התבשיל אינו צריך לברך עד רביעית, ואפילו אם הוא בולעו, וי"א שאם הוא בולעו טעון ברכה, ולא פטרו את הטועם אלא כשחוזר ופולט ואז אפילו על הרבה אינו צריך ברכה. ההגה: וספק ברכות להקל".

והמג"א סק"י חולק על מש"כ הרמ"א להקל בכשבלע (והאחרונים חלקו על המג"א וקיימו דברי הרמ"א) אבל על יותר מרביעית כשפלט לית מאן דפליג. (וראה ב'עולת תמיד' סק"ה ובמשנ"ב סקט"ו ובשה"צ סקל"ג).

*

בעמוד 38 בענין ברכה על מאכלים גנובים: "מאכלים גנובים [אפילו מגוי (שוע"ר סי' תנד ס"י)] המוכנים לאכילה כמות שהם, אם לא התייאשו הבעלים מהם, אסור לשום אדם לאכלם, ואסור אף לברך עליהם. אבל אם התייאשו הבעלים, צריך לברך עליהם ברכה ראשונה וברכה אחרונה". וממשיך "אבל הגנב עצמו, אסור לו לברך עליו ברכה ראשונה. . אבל לאחר האכילה יש לברך ברכה אחרונה".

מדבריו משמע דאדם אחר קודם יאוש אינו מברך ברכה אחרונה, אבל מפשט דברי שוע"ר בסי' קצו ס"ב "אם גזל או גנב לחם אפוי אע"פ שכבר נתייאשו הבעלים אינו מברך עליו בתחלה" היינו דבין קודם ייאוש ובין לאחר ייאוש הדין שוה, וממשיך כ"ק אדה"ז "אבל מברך אחריו ברכת

המזון". וא"כ, אם הגנב מברך ברכת המזון אם לא התייאשו הבעלים עאכו"כ אדם אחר!

*

בעמוד 57 "אבל מעיקר הדין יכול אדם לאכול מזונות בשבת לכוון באכילה זו לצאת ידי חובת סעודת שבת".

להעיר מפסקי דינים של כ"ק אדמו"ר הצ"צ בדף שנו ע"ג (בחי' על רבינו ירוחם) שכתב באריכות שצריך לחם דוקא, ובתוך הדברים שם: "אבל שתי סעודות הראשון דלילי שבת וסעודת שחרית פשיטא שאין יוצאין במיני תרגימא", "שוב ראיתי בשם ברכי יוסף מסופק אם חייב לאכול פת בסעודת שחרית. . ולפע"ד אין בזה ספק".

*

בעמוד 138 בענין כשמונחים לפניו יין ומאפים מה עליו להקדים: "אבל מאפים או תבשילים העשויים מכוסמין שיבולת שועל ושיפון, נראה שהיין קודם לברך עליו תחילה".

לפי הפסקי דינים של כ"ק אדמו"ר הצ"צ בדף ז ע"ג שכתב דטעם רבינו הוא "לפי ש"בורא מיני מזונות", נק' מבוררת נגד "בורא פרי הגפן" ולנגד ברכה מבוררת אין חביב מכריע", אם כן אין חילוק באיזה מחמשת המינים.

ועוד, הא המאפים העשויים מכוסמין שיבולת שועל ושיפון הוא נכלל במש"כ כ"ק אדה"ז ב(פ"י) הי"ד "ברכת הפת אפילו של כוסמין" דהא לעיל בהי"א כתב פת או תבשיל שברכתו במ"מ.

*

בעמוד 139 בענין כשמונחים לפניו יין ושאר משקים: "אבל אם שאר המשקים חביבים עליו, יברך תחילה על המשקים "שהכל" ולאחר מכן יברך על היין".

א) בשולי הגליון כתב "ראה קצוה"ש סי' נד בדה"ש ז", אבל כשתראה שם הקצוה"ש מסתפק להלכה.

ב) בסדבה"נ פ"י הי"א איתא: "אבל כל שמברכין עליו בורא פרי האדמה או שהכל אין מברכין עליו לפני מין ז' אלא אם כן הוא דבר שחביב

אצלו יותר ואין ברכתו שהכל", אם כן האיך יברך "שהכל" קודם לבפה"ג שהוא ממין ז'?

ג) הפסקי דינים הנ"ל כתב "ולנגד ברכה מבוררת אין חביב מכריע", ובפה"ג יותר מבוררת מ"שהכל"!

* * *

בגליון הקודם כתב הרב י. ש. ג. שבכמה מהדורות של ה'קיצור שולחן ערוך' הלכות צדקה, סי' לד ס"ד, מופיע הלשון: "כמה יתן האדם צדקה, שנה ראשונה המעשר מן הקרן. מכאן ואילך יתן מעשר מן הריוח שהרויח כל שנה חוץ מהוצאות ביתו (ובמהדורת הרב ביסטריצקי ז"ל חוץ מצרכי ביתו)".

כבר קדמו בשו"ת 'ציץ אליעזר' ח"י ס"ו. וראה ב'פתחי תשובה' ביו"ד סי' שלא סקי"ב ובסי' רמז סק"ב בנוגע אם מעשר כספים הוא חיוב גמור או לא.

* * *

בגליון הקודם כתב הרב א. י. ה. ס. וז"ל: "לפי זה, אסור לברך שום ברכה בעת שאדם נוהג במכוננית".

יש להעיר משוע"ר סי' סג ס"ג "ואם רצה לקרות כל הג' פרשיות כשהוא מהלך הרשות בידו מלבד פסוק ראשון שצריכין לעמוד מהילוכו (או לישב) ולקרותו כדי לכוין היטב והוא הדין אם היה רוכב על גבי בהמה צריך להעמידה שאינו יכול לכוין כל כך שהוא טרוד בהליכתה אבל אם יושב בעגלה א"צ להעמידה".

משמע דבדרך בפסוק ראשון צריך להעמידה.

ובסי' צד ס"ג: "היה רוכב על החמור אינו צריך לירד ולהתפלל אפילו יש לו מי שיתפוס את חמורו אלא מתפלל דרך הילוכו".

ומתפילת הדרך (שהוא ג"כ ברכה) סי' קי ס"ד: "ומן הדין יכול לומר תפילת הדרך אפילו כשהוא מהלך. . יעמוד כשיאמרנה אם אפשר לו. . אם היה רוכב א"צ לירד אלא יעמיד הבהמה מלילך אם אפשר לו". עכ"ל.



יום הולדת (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליונות הקודמים הביא הרב צ. ר. הרבה מקורות לענין לעשות סעודה ביום הולדת ולהעיר מהוראת רבנו בשיחת כה אדר תשמ"ח אות ב "שכדאי ונכון ביותר שכאו"א יעשה ביום הולדתו התוועדות של שמחה ביחד עם בני ביתו או גם חבריו וידידיו כו' כדי שקבלת ההחלטות טובות (בלי נדר) ביום הולדתו (שמזלו גובר) תהי' באופן של שמחה, שעיי"ז יתוסף גם הקיום דההחלטות הטובות מתוך שמחה וחיות", ועיי"ש עוד פרטים בזה.



עשרה בטבת דוחה שבת (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בגליון הקודם כתב הרב פ. ק. על מה שהבאתי בגליון שלפנ"ו (א' מז) מדברי האבודרהם שעשרה בטבת אם הי' חל בשבת היו צריכים לצום, והבית יוסף כתב על זה "ולא ידעתי מנין לו זה", והוא מביא שהאור שמח מיישב דברי האבודרהם ואומר שמקורו הוא מגמ' בעירובין "בר בי רב דיתיב בתעניתא במעלי שבתא מהו לאשלומי", ולא בעי בענין תענית ציבור אם הוא בע"ש אם צריכים להשלים, אלא ודאי מפני שכל הת"צ אין יכולים לחול בע"ש, רק תענית עשרה בטבת, ועשרה בטבת צריכים לצום ג"כ בשבת. לכן אינו שואל אודות ת"צ, וזהו המקור לדברי האבודרהם שעשרה בטבת צריכים לצום גם בשבת. והנ"ל מקשה ע"ז כי בעל המימרא של איבעיא זו הוא רבה, והרמב"ם כתב שעד זמן אב"י רבא היו עדיין מקדשים ע"פ הראי' (הם היו דור אחרי רבה), וא"כ גם כל הת"צ יכולים לחול בע"ש, עיי"ש בדבריו.

אבל באמת כל דברי האור שמח הם תמוהים, דמהי הראי' מזה שהגמ' אינה שואלת ע"ד תענית ציבור אם צריכים להשלים, כי יכול להיות שזה שהגמ' אינה שואלת ע"ד [תענית ציבור] כי זהו דבר הפשוט כי תענית ציבור צריכים להשלים, כי הרי תענית ציבור הוא יותר חמור מתענית

יחיד, כמו שיש כמה דינים של ת"צ יותר מתענית יחיד, והרי רואים שגם בתענית יחיד יש סברא שצריך לצום, א"כ י"ל שבתענית ציבור אין כל שאלה שבודאי צריכים להשלים. עכ"ל.

ובמחכ"ת כנראה לא עיין בגמרא עירובין שם (יה, ב ואילך), שמובא שם מברייתא לפתור האיבעיא מדין תשעה באב שהוא תענית ציבור. וז"ל: אמר רבא נחזי אנן דתניא ט' באב שחל להיות בשבת.

וכן ערב תשעה באב שחל להיות בשבת אוכל ושותה כל צרכו ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו חל להיות תשעה באב בערב שבת מביאין לו כביצה ואוכל כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה וכו'. וק"ל.



פשוטו של מקרא

חי' רעה אכלתהו (גליון)

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בגליון א'מז הביא הרב ש. פ. ר. פירוש רש"י ד"ה חי' רעה אכלתהו: "נצנצה בו רוח הקודש, סופו שתתגרה בו אשת פוטיפר" (לז, לג).

ושאל: וצריך להבין הרי רש"י לא בא אלא לפשוטו של מקרא, וכאן פשוטו של מקרא הוא שנהרג על ידי חי' רעה, ולמה מוציא רש"י המקרא מפשוטו ומפרשו על פי המדרש.

ותירץ: הנה מפורש בכתוב שהטבילו כתונת יוסף בדם ושלחוהו ליעקב ואמרו זאת מצאנו, ועל זה אמר יעקב חי' רעה אכלתהו, ולפי פשוטו של מקרא אין הדבר מובן כלל. הרי הכתונת היתה שלימה וטבולה בדם, ואם חי' יוסף נאכל על ידי חי' רעה הרי היתה הכתונת צריכה להיות קרועה לקרעים, כי אין דרכה של חי' רעה להפשיט את הקרבן שלה מלבושיו לפני אכילתה, ואם כן איך זה שהכתונת שלימה אם חי' רעה אכלתהו כפשוטו. ולכן פירש רש"י שנצנצה בו רוח"ק סופו שתתגרה בו אשת פוטיפר.

א) וצריך עיון בדבריו, ובהקדים, שבכלל מצינו כמה פעמים שמפרש רש"י בדומה וקרוב לזה:

בפירש"י בפרשת וירא ד"ה ונשובה: "נתנבא שישובו שניהם" (כב, ה). והנה לכאורה הפירוש שם שכשאברהם אמר "ונשובה" (ולא "ואשובה") היתה מחשבתו שהוא לבדו ישוב, רק שפלט ונזרק מפיו שלא בכוונה תמורת "ואשובה" – "ונשובה". והוא על דרך "ניבא ולא ידע מה ניבא". וכן על דרך זה בפירש"י בפרשת תולדות ד"ה גם שניכם ". . ורוח הקודש נזרקה בה, ונתנבאה שביום אחד ימותו" (כו, מה). וכמו שפירש הגור ארי': שאם לא כן לא הי' לה לומר "למה" אשכל, אלא "פן" אשכל. הנה גם כאן הפירוש שתיתב "למה" פלטה מפיה שלא בכוונה תמורת תיבת "פן". וכן על דרך זה בפירש"י בפרשת שמות ד"ה היליכי: "נתנבאה ולא ידעה מה נתנבאה, הי' שליכי". הנה גם כאן הפירוש שכוונת בת פרעה היתה לומר רק "הי", ופלטה מפיה תיבת "ליכי".

ביתר ביאור קצת:

בשלשה דוגמאות מפירש"י הנ"ל בכל אחד היתה פליטת הלשון המורה על ענין של נבואה רק תיבה אחת או פחות. והמחשבה שהיתה בשעת אמירת תיבה זו נמשך על מה שנאמר לפני זה.

אמנם בנוגע לפירש"י דידן – שלפי כותב ההערה הנ"ל אי אפשר לפרש חי' רעה אכלתהו כפשוטו (מפני שהכתונת היתה שלימה) – צריך להבין:

מה שאמר יעקב "חי' רעה אכלתהו" הי' תחילת דיבורו, ואם כן יש להבין, שבדאי הי' ליעקב איזה מחשבה בשעה שאמר תיבות אלו. ואם כן, מה הי' מחשבתו:

אי אפשר לומר שמחשבתו היתה כפשוטו, כנ"ל.

וגם אי אפשר לומר שראה ברוח הקודש שתתגרה בו אשת פוטיפר, שאם כן הרי ראה שיוסף חי, ולמה אמר טרוף טרוף יוסף, וגם למה התאבל עליו.

ודוחק גדול לומר שנפלט מפיו "חי' רעה אכלתהו" בלי שום מחשבה וכוונה כלל.

ועוד, וכי נקרא זה רק נצנצה (מלשון ניצוץ)?

ב) אם היתה הכתונת שלימה כששלחו אותה ליעקב למה לא שאל יעקב אם יוסף נאכל על ידי חי' רעה, הרי היתה הכתונת צריכה להיות קרועה לקרעים, כי אין דרכה של חיה רעה להפשיט את קרבנה מלבושיו לפני אכילתה, ואם כן זה ראי' שלא נאכל גופו של יוסף, ואם כן איפוא גופו ולמה לא הבאתם את שארית גופו.

ולמה לא חששו האחים לכתחילה שיעקב ישאלם שאלה זו, ושלחו לו כתונת שלמה.

ג) ואם רש"י מפרש חי' רעה שלא כפשוטו, הי' לו להקדים ולומר שזה מדרש או מאמר חז"ל.

ואולי הי' אפשר לפרש רש"י זה באופן אחר. והוא על פירוש הדברי דוד (מבעל הט"ז שעל השו"ע), וז"ל: "הוכחה לזה מלשון הכתוב שאמר חי' רעה כו' ואח"כ טרוף טרוף יוסף ואיפכא מבעי לי' למימר טרוף כו' ואח"כ חי' כו' כי הטריפה של חי' קודמת לאכילה כדאמרינן בכמה דוכתי זאב טרוף ואוכל אלא ע"כ דרוח הקודש אומר כן ע"ש אשת פוטיפר שהיא מתגרה בו כחי", עכ"ל.

ואולי הי' אפשר לומר לפי דבריו דהכי פירושו:

שבאמת קרעו האחים את הכתונת לקרעים קודם ששלחו אותה ליעקב, וכמו שפירש הרמב"ן וכמה מפרשים. (ומה שרש"י לא פירש כלום בנוגע לזה, אולי אפשר לומר שזה מפני שהוא דבר הפשוט מפני השאלות הנ"ל).

א) ולפי זה יש לומר שכשיעקב אמר "חי' רעה אכלתהו" היתה מחשבתו כפשוטו, שחי' רעה אכלה את יוסף, ולא נשאר ממנו כלום. וניצוץ רוח הקודש היה בזה שאמר הדברים בסדר הפוך, דהיינו שתחילה אמר "חי' רעה אכלתהו", ואח"כ "טרוף טרוף". שבאמירה באופן זה יש רמז ש"חי' רעה אכלתהו" יש בו גם ענין שאינו שייך לטרוף טרף. ולפי זה, אין רש"י מוציא תיבת חי' רעה אכלתהו מפשוטו, אלא שמפרש שמצד סדר הדברים טמון בזה עוד ענין.

ואולי לפי זה היו יכולים להבין דיוק בפרש"י זה: הבאתי לעיל פרש"י בפרשת תולדות ד"ה גם שניכם: "ורוח הקדש נזרקה בה ונתנבאה שביום אחד ימותו". והשאלה היא: למה שם אמר רש"י "נזרקה בה" וכאן "נצנצה בו". ואולי אפשר לומר שהלשון "נזרק" מורה שהי' איזה ממשות, דהיינו

שפלטה ממנה איזה תיבה, וכמו שהבאתי למעלה מהגור ארי', שאמרה "למה" ולא "פן". משא"כ לשון "נצנצה" (מלשון ניצוץ) מורה על דבר שאין בו ממש כמו הניצוץ בגשמיות. והניצוץ הי' לא שהוסיף איזה דיבור רק שהי' רק שינוי בסדר דיבורו.

אבל מה שעדיין צריך להבין הוא עצם פירושו של הט"ז: מצינו כמה פעמים בפרש"י הלשון "סרס המקרא ופרשהו", או "הרי זה מקרא הפוך". ולדוגמא: בפירש"י בפרשת בשלח ד"ה ויבאש: "הרי זה מקרא הפוך, שבתחילה הבאיש ולבסוף התליע" (טז, כ). ואם כן מהי הראי' מזה שיעקב אמר הדברים בסדר הפוך שנצנצה בו רוח הקודש, אולי זה סתם מקרא הפוך, כמו שמצינו כן כמה פעמים בפירש"י.

ועוד צריך להבין איך הי' תיבת "חי' רעה אכלתהו" רמז על התגרות אשת פוטיפר ביוסף הרי אכלתהו הוא לשון עבר, והתגרות אשת פוטיפר עדיין לא הי'.

וראיתי בבאר בשדה שתירץ, וז"ל: " . . . וקאמר אכלתהו בלשון עבר משום דכבר נגזרה עליו הגזרה משעה שהביא דיבה על אחיו שחשודין על העריות ודבר ה' לא ישוב וחשוב כמי שנעשה כבר", עכ"ל. אבל צריך עיון אם זה פשוט כל כך שרש"י אין צריך לפרש זה.

אבל צריך להבין, הרי משלי התורה הם בתכלית הדיוק. ואם כן איך יכולים לומר שהתגרות אשת פוטיפר ביוסף הוא כמו אכילת חי', אדרבא הרי יוסף התגבר על יצרו, והי' ההיפך ממש, שלא אכלה החי'.



היום יום

בריאת הגשמיות להפכו לרוחניות וענין הרפואה*

הרב מיכאל אהרן זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

לרגל חגיגת שבעים שנה מעת שהרבי הדפיס ספר הראשון שלו, "היום יום", "אור זרוע לחסידי חב"ד" – הנה בפתגם ליום כז טבת כותב הרבי: "רבינו הזקן אמר: אידישע גשמיות איז רוחניות, דער אויבערשטער גיט אונז גשמיות, מיר זאלן דערפון מאכען רוחניות. אמאל אז עס איז לרגע ניט אזוי, דארפען געבען דעם אויבערשטן אפילו מנחת עני גיט ער א פולע".

והנה בעוד שני מקומות נוספים בלוח "היום יום" מביא הרבי ענין זה להפוך מגשמיות לרוחניות, והם:

בפתגם ליום כט אדר שני, כותב הרבי: "באחת ההתוועדות אמר אאמו"ר: הקב"ה ברא את העולם וכל הדברים הגשמיים מאין ליש, און אידען דארפען מאכען מיש לאין, פון די גשמיות מאכען רוחניות. די עבודה מאכן פון גשמיות רוחניות און דעם גשמי מאכען א כלי פאר רוחניות, דאס איז א חובת גברא, אין דעם איז מחויב כל אחד ואחד בפרט".

בפתגם ליום כח אלול, שהרבי כותב: "מדברי קודש רבינו הזקן: ישראל גוי אחד בארץ, דער עם ישראל אויך אין דער ערדישער וועלט איז פארבונדען מיט ה' אחד, השי"ת מאכט פון רוחניות גשמיות, און דער עם ישראל מאכט פון גשמיות רוחניות".

(* מוקדש לזכות אאמו"ר הרופא, הרה"ח הרה"ת ר' אברהם אבא ע"ה, רופא בית הרב במשך ארבעים שנה, ליום היארצייט שלו ביום כה שבט [תשמ"ט]. ולהעיר מסימן "שלו" בשו"ע יו"ד דיני הרופא, והרי "כה שבט" עולה בגימטריא "שלו" בדיוק.

הנה אף שלכאורה תוכן הענין הפיכת גשמיות לרוחניות, חוזר ונשנה בכל פתגם. אבל בעצם יש בכל פתגם חידוש נוסף לגבי השני.

תוכן הפתגם ליום כז טבת

הנה ביום כז טבת, מוסיף הרבי גם בנוגע מצב הגשמי, שלפעמים כשיש חסרון בגשמיות יוכל לבלבל את העבודה הרוחנית של האדם [מתאים ביותר ע"פ קביעות הפתגם בשבוע דפ' וארא - מצב גלות מצרים בחומרו 'ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה']. וע"ז חותם הרבי: "דארפען געבען דעם אויבערשטען אפילו מנחת עני גיט ער א פולע". והיינו שאף משהו מהעבודה של האדם, כבר נעשה מעין "כלי" להמשיך הגשמיות מלמעלה.

דיוק הלשון "מנחת עני" הוא ע"פ המובא בפרש"י בפ' ויקרא [ב, א]: מי דרכו להתנדב מנחה, עני. אמר הקב"ה מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו. והיינו במצב של "עני" הוא כאילו הקריב כל כולו.

*

הפתגם ליום כח אלול

בפתגם ליום כח אלול - באמצע ימי בראשית (לפי דעת ר' אליעזר - בכ"ה באלול נברא העולם), מעתיק הרבי: "דער עם ישראל אויך אין דער ערדישער וועלט איז פארבונדען מיט ה' אחד, השי"ת מאכט פון רוחניות גשמיות, און דער עם ישראל מאכט פון גשמיות רוחניות".

והיינו כללות העבודה של יהודי להפוך מהיש לאין. וכמבואר בתניא פל"ז בארוכה.

והעילוי בזה הוא בדוגמת מארז"ל גדולים¹⁴ מעשה צדיקים יותר מבריאת שמים וארץ.

ויש להעיר שפתגם זה הוא ביום כח אלול, יום רביעי דמעשה בראשית שבו ביום נתלו המאורות, "להאיר על הארץ". והרי זהו התפקיד של העבודה ברוחניות הפיכת גשמיות לרוחניות, החל מאברהם אבינו שהתחיל להאיר (בא') ולהעיר (בע'), גילוי אחדות ה' בעולם. דוגמת

(14) נתבאר במאמר ד"ה גדולים מעשה צדיקים (סה"מ תרפ"ה).

"האור"¹⁵ האלקי הזה הוא הנותן את הכח והאפשרות בנבראים שיתאימו למטרתן – שיהפכו לאור". "יהי"¹⁶ אור היא היא המטרה והתכלית של כל עבודת הנבראים, שהאדם יברר את חלקו בעולם ועד שיהפך ל"אור". וכל זמן שלא האיר את העולם באור התורה והמצוות. לא מילא את תפקידו ולא השלים את כוונתה ומטרתה של הבריאה".

*

הפתגם ליום כט אדר שני

והנה כשמגיעים לסיום אדר שני, "ימי מעשה בראשית" (לפי דעת ר' יהושע בכה באדר נברא העולם) אז הנה המילים "עם ישראל מאכט פון גשמיות רוחניות" מקבל משמעות מיוחדת, לפי מצב הרמה של חדש ניסן, שענינו הוא נסים, הרמה מטבע. ובסגנון¹⁷ המובא בחסידות בניסן עלה במחשבה לברוא וכמבואר בספרי קבלה שבניסן נברא העולם, והרי כח המחשבה הוא מופשט יותר מכח המעשה, וכפשוט [ועפ"ז יומתק ג"כ בפתגם ליום כח אלול נרשם גם המילים "ערדישער וועלט", והיינו מתאים כפי שהוא נברא בכ"ה באלול, ב'מעשה'].

מעתיק הרבי:

"די עבודה מאכן פון גשמיות רוחניות און דעם גשמי מאכען א כלי פאר רוחניות, דאס איז א חובת גברא, אין דעם איז מחויב כל אחד ואחד בפרט".

(א) הרבי מוסיף שבנוסף לה"עבודה מאכן פון גשמיות רוחניות", יש גם דבר נוסף שגשמיות עצמו יהי' כלי לרוחניות.

העילוי בזה:

כשגשמיות מתהפך לרוחניות אזי מתקיים ובלוט ענין הרוחניות בלבד ואילו הגשמיות הוא כאילו אינו.

(15) נתבאר בלקוטי שיחות ח"י ע' 9.

(16) לקו"ש (שם) ע' 11.

(17) לקו"ש חט"ז ע' 483 ואילך.

"דעם גשמי מאכען א כלי פאר רוחניות" - היינו שהכלי בהיותו גשמי, נעשה כלי לרוחני שזהו יתרון נעלה ביותר. ובסגנון לשון הידוע דירה בתחתונים, היאך שה"תחתונים" נשארים במצב של "תחתונים".

"דאס איז א חובת גברא, אין דעם איז מחויב כל אחד ואחד בפרט" - היינו בנוסף למה שכתוב בפתגם ליום כח אלול ["עם ישראל מאכט פון גשמיות רוחניות"] -

הנה בכאן נתוסף שזהו ענין חיובי על ה"גברא", אין דעם איז מחויב כל אחד ואחד בפרט".

ויש לומר שזהו מתאים לימים אלו [שלהי חדש אדר, בסמיכות ובהקדמה לבריאת האדם] שתוכן עבודת אדם הראשון הוא כפי שנברא יחידי, וממנו נלמד ש"לפיקך"¹⁸ חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם".

הקשר עם ענין הרפואה

יש לבאר הקשר לזה בענין הרפואה:

בהקדם ע"פ המבואר בהמשך תער"ב¹⁹ שבהפיכת החשך יש ב' אופנים:

(א) "שהאור בא במקום החשך והחשך נעשה אור כו', והיינו שהחשך נהפך בעצם מהותו ונעשה אור שהוא בחי' האור ממש כו'".

(ב) "שהגבורות נמתקין מצ"ע שלא ע"י בחי' החסדים כלל, והוא עיקר ההמתקה האמיתית שעז"א אין הגבורות נמתקין אלא בשרשן העצמי דוקא כו'. וענינו ברוחניות הוא שהזדונות נעשים כזכיות כו'. והו"ע התשובה דבע"ת אמיתיים מעומק ופנימיות נפשם במרירות עצומה על עוצם ריחוקם ע"י העוונות ופשעים ר"ל שמתמרמר בנפשו עד שמואס בחייו ממש כו', שע"ז נהפך בעצם מהותו מרע גמור לטוב ממש כו', ולא כמו הבריור דיצה"ר ונה"ב שע"י העבודה שע"פ טו"ד שאין זה בעצם המהות, משא"כ ע"י התשובה נהפך בעצם מהותו כו'.

וכמו הרפואה לחולה המסוכן למות ר"ל הרי הרפואה מסמים חריפים ביותר (אשר לאדם הבריא ה"ז מפסיד ומשחית נפשו ויש שגם ממיתים

(18) סנהדרין (לו, א)

(19) המשך תער"ב ח"ג ע' א'שכה ואילך.

ר"ל), ונהפכו ונעשו הן עצמן לסם חיים המרפא ומחי' את החולה וממשיך לו חיות חדש ממש כו'. וכמו"כ הוא ברוחניות דגדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם שע"י התשובה הרע נהפך לטוב והוא בכח עצמו (כמו סמי הרפואה שמעצמן מתהפכין כו')."

[ולהעיר שכנודע שבתרופות למיחושים שונים יש בהם גם ממין המיחוש, וזה - בתור חלק מהתרופה - תורם לרפואת האדם.]

ויש לומר שזהו ג"כ ההפרש בין הפיכת גשמיות לרוחניות למה שהגשמי' נעשית כלי לרוחניות:

כש"גשמיות נהפכת לרוחניות" אזי מתבטלת מציאות החומר וצורת הגשמי' משא"כ כשהגשמי' נעשית "כלי לרוחניות", הנה אז הגשמיות כפי הוא במציאותו הוא נעשית כלי ומגלה רוחניות, כמו כלי שמגלה האור שבתוכו, שדרכה דוקא מאיר האור.

וזה מתבטא בדוגמא דסמי רפואה, שהסמים עצמם שהם מזיקים - נהפכים להיות נעשים רפואה להאדם.



שונות

כ"ד קישוטי כלה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

על סדר קטעי כ"ד ספרי קודש שבתקון ליל שבועות, ועל התאמתם לצירופי שם א-דני, כתב ב'משנת חסידים' (מסכת אייר וסיון פ"ג מ"ט ו-י): ... ויכוין בו צירוף אחד של א-ד-נ-י, וככה יעשה בכל הכ"ד צירופים בכ"ד הספרים, בספר הראשון צירוף הראשון, ובשני השני, בג' הג' . . . ואלו הם הכ"ד ספרים. ה' חמשה חומשי תורה, ה' מגילות . . . ח' נביאים . . . ישעיה ירמיה יחזקאל והתרי עשר . . . (וחמשה) [וששה] כתובים והם

תהלים . . איוב משלי דברי הימים ודניאל ועזרא ונחמי' (שלשתם) [שניהם] כאחד חשיבי²⁰, והשם יוצא מפסוק אחרון דנחמי'.

עץ חיים [בשני הדפוסים²¹]: "מע"ח²² צריך לקרות דניאל קודם דברי הימים..²³".

והנה סדר ספרי התנ"ך מופיע בגמ' ב"ב (יד, ב), והובא להלכה בשו"ע יו"ד סי' רפג ס"ה. ובכל זאת מנהג העולם לסדר נביאים האחרונים בסדרם הכרונולוגי: ישעי', ירמי', יחזקאל. וראה הקדמת הרד"ק לס' ישעי' (בנ"ך לובלין - בפתח ספר ירמי').

ובבואנו לסדר תיקון ליל שבועות, אף כי בלשון המשנת חסידים הנ"ל סידר חמשת המגילות עוד לפני ספרי הנביאים, הרי למעשה לא נהגו כן²⁴. ומכיון שכל ספר שייך לצירוף של שם א-ד-נ-י, וכלשון המשנת חסידים הנ"ל: "בספר הראשון צירוף הראשון, ובשני השני, בג' הג'", אם כן סדרן של הספרים צריך להיות מדוייק. ובכל זאת ראיתי בכמה מהדורות שהם שונים זה מזה, וגם כולם הם שונים מסדר ההלכתי. הספרים שבדקתי הם שני דפוסים סדור האריז"ל הראשונים²⁵ ו'תיקון ליל שבועות' הכי מוקדם שהשגתי, דפוס סלאוויטא תקע"ח. כשנתתי אל לבי לערוך אותם זה אצל זה, לא נפתרה מבוכתי, ואמרתי לגלות צערי ברבים, אולי אזכה שהגדול

(20) לשון זה מופיע גם בפרי עץ חיים דפוס דובראוונא, שער השבועות פ"א, מוקף בחצאי-עגול, ואילו בדפוס קארעץ ליתא. השינויים מ"וחמשה כתובים" ל"וששה כתובים" ומ'שלשתם' ל'שניהם', הם על פי סדור משנת חסידים (אמשטרדם תקכ"ד). ואולי שורש השיבוש הוא בהפיסוק בלשון פע"ח שם: "איוב משלי ד"ה. ודניאל עזרא ונחמי' כחד חשיבי...". והי' צריך לפסוק אחרי 'ודניאל'. כי אם נחשוב דניאל עזרא ונחמי' שלשתם כספר אחד, אין לך מנין כ"ד ספרים.

(21) הנסמנים בהערה הקודמת.

(22) מעץ חיים.

(23) בס' אבן השהם (ח"ג - לאו"ח סי' תצד) העיר שבמשנת חסידים נסדרו דניאל עזרא ונחמי' אחרי דברי הימים.

(24) אכן העירו לי כי בס' הכוונות הישן (חברת אהבת שלום, ירושלים תשס"ד ע' 240 טור 2, וכן ראיתי אני בצילום כת"י של הנ"ל באוצר החכמה, תחת הכותרת 'אוסף בכת"י קבלה' ע' 303), אף כי לא ראיתי שם שיוכיר הצירופים של שם א-ד-נ-י, אך נחית שם לפרט הניקוד קבוץ וקמץ שבסוים כ"ד ספרי התנ"ך: "וכולם על זה הסדר". ומונה שם: ה' חומשי תורה, ה' המגילות: שה"ש, קהלת, רות, איכה, אסתר. אח"כ ששת ספרי כתובים כסדר הנפוץ: תהלים, משלי, איוב, דניאל, עזרא, דברי הימים. וכן משמע קצת בשער הכוונות שלפנינו (מהדורת אשלג, ח"ב דף רג), לקרות המגילות בין קריאה בחומשים לספרי הנביאים.

(25) בסדור של ר' שבתאי רשקובר לא נמצא סדר התיקון.

ממני בחכמה יורני ולדכוותי פשר מבוכתי. והנני בזה להצביע על כמה דברים הדורשים הסבר:

(א) ב'נביאים אחרונים' נסדרו הצירופים [בכל שלשת הספרים הנ"ל] לפי סדר הנפוץ שהוא לפי סדר השנים, לא כסדר ההלכתי. וכן הוא במשנת חסידים הנ"ל.

(ב) בסדר 'כתובים', רק ב'תקון ליל שבועות' נקט כסדר ההלכתי (פרט להספרים עזרא ודברי הימים²⁶).

(ג) בסדר הצירופים, בסדור אריז"ל הראשון, וכן בתיקון ליל שבועות, מופיעים הצירופים כסדר קדימת אותיות השם²⁷. ואילו ב'סדור ר' אשר' נפסקו הצירופים המתחילים בנו"ן בשלשה מהצירופים המתחילים ביו"ד.

(ד) בסדר 'כתובים', הרי בסידור אריז"ל הראשון הציב תחילה חמשת המגילות, וכולן הן שייכות לצירופים המתחילים בנו"ן. בסדור אריז"ל לר' אשר, שמר על התייחסות הצירופים כפי שהם בסידור הראשון, אך שינה סדר האמירה, שאחרי מגילת רות (נ-דאי) הציב תהלים משלי ואיוב (י-אדנ, י-אנד, י-דאנ), ושוב חוזר ליתר המגילות, השייכות לצירופים המתחילים בנו"ן (קהלת - נ-ידא וכו'). לאידך, בתיקון ליל שבועות, סדר האמירה קרוב לסדר שבסדור ר' אשר, שאין חמשת המגילות באות ברצף

(26) הנה לכאורה צ"ב כוונת 'מע"ח' שצריך לקרות דניאל קודם דברי הימים, דמאי קמ"ל, הרי כן הוא גם סדר ההלכתי? ואולי כוונתו על שלשת הספרים דניאל עזרא ונחמי, להקדימם לפני דברי הימים. והיינו, כי אע"פ שספר דברי הימים מסתיים בעיקר בעת חורבן בית ראשון, ומסיים בפסוק אחד אודות מזה שכורש מלך פרס הרשה לבנות בית שני, וא"כ לפי סדר הכרונולוגי, היה צ"ל דברי הימים לפני שלשת ספרים אלו, קמ"ל שצריך לקרות דברי הימים לאחרונה.

במקורות הנ"ל לא מצאתי טעם לסדור דברי הימים לאחרונה להלכה. ואולי הוא בגלל שספר זה מקיף רובו ככולו של תקופת התנ"ך, כבחינת 'סך הכל'.

עכ"פ לפי זה יתבאר סדר סדור האריז"ל דפוס ראשון, שהציב גם דניאל וגם עזרא לפני דברי הימים. ואולי המו"ל של סדור ר' אשר סבר דתלוי הדבר בהנ"ל הערה 1, אם דניאל נחשב כספר אחד יחד עם עזרא. שאם אינם נחשבים כאחד, אז י"ל שההוראה מע"ח להקדים דניאל לדה"י אינה כוללת ספר עזרא. והרי בסדר כרונולוגי, דניאל מקביל לסיום דה"י, ואילו עזרא ונחמי הם מאוחרים.

(27) פרט להצירופים נ-ידא נ-יאד, שמופיעים שלא כסדר האותיות - נ-יאד נ-ידא. אלא שגם בחריגה זו יש הבדל ביניהם: בסדור האריז"ל ד"ר מכוונים שני צירופים הללו לספרי קהלת ואסתר, ובתיקון ליל שבועות הם מכוונים לספרי משלי וקהלת.

אחד, אבל שינה בהתייחסות הצירופים לספרי ה'כתובים', ושה"ש ואיכה באות שם בצירופים המתחילים באות יו"ד.

ויש לעיין עוד בכל זה.

תיקון ליל שבועות דפוס סלאוויטא תקע"ח		סידור האריז"ל של ר' אשר - לבוב תקמ"ח דף שכב ע"ב		סידור האריז"ל דפוס ראשון - זאלקווא תקמ"א		סדר הצירופים לפי קדימת האותיות	סדר תנ"ך הנפוץ	סדר תנ"ך ההלכתי
א-דני	בראשית	א-דני	בראשית	א-דני	בראשית	א-דני	בראשית	בראשית
א-דינ	שמות	א-דינ	שמות	א-דינ	שמות	א-דינ	שמות	שמות
א-נדי	ויקרא	א-נדי	ויקרא	א-נדי	ויקרא	א-נדי	ויקרא	ויקרא
א-ניד	במדבר	א-ניד	במדבר	א-ניד	במדבר	א-ניד	במדבר	במדבר
א-ידנ	דברים	א-ידנ	דברים	א-ידנ	דברים	א-ידנ	דברים	דברים
א-ינד	יהושע	א-ינד	יהושע	א-ינד	יהושע	א-ינד	יהושע	יהושע
ד-אני	שופטים	ד-אני	שופטים	ד-אני	שופטים	ד-אני	שופטים	שופטים
ד-אינ	שמואל	ד-אינ	שמואל	ד-אינ	שמואל	ד-אינ	שמואל	שמואל
ד-נאי	מלכים	ד-נאי	מלכים	ד-נאי	מלכים	ד-נאי	מלכים	מלכים
ד-ניא	ישעיה	ד-ניא	ישעיה	ד-ניא	ישעיה	ד-ניא	ישעיה	ירמיה
ד-יאנ	ירמיה	ד-יאנ	ירמיה	ד-יאנ	ירמיה	ד-יאנ	ירמיה	יחזקאל
ד-ינא	יחזקאל	ד-ינא	יחזקאל	ד-ינא	יחזקאל	ד-ינא	יחזקאל	ישעיה
נ-אדי	תרי עשר	נ-אדי	תרי עשר	נ-אדי	תרי עשר	נ-אדי	תרי עשר	תרי עשר
נ-איד	רות	נ-דאי	רות	נ-איד	שה"ש	נ-איד	תהלים	רות
נ-דאי	תהלים	י-אדנ	תהלים	נ-דאי	רות	נ-דאי	משלי	תהלים
נ-דיא	איוב	י-אנד	משלי	נ-דיא	איכה	נ-דיא	איוב	איוב
נ-ידא	משלי	י-דאנ	איוב	נ-ידא	קהלת	נ-יאד	שה"ש	משלי
נ-יאד	קהלת	נ-ידא	קהלת	נ-יאד	אסתר	נ-ידא	רות	קהלת
י-אדנ	שה"ש	נ-איד	שה"ש	י-אדנ	תהלים	י-אדנ	אסתר	שה"ש
י-אנד	איכה	נ-דיא	איכה	י-אנד	משלי	י-אנד	איכה	קינות
י-דאנ	דניאל	נ-יאד	אחשורוש	י-דאנ	איוב	י-דאנ	קהלת	דניאל
י-דנא	אסתר	י-דנא	דניאל	י-דנא	דניאל	י-דנא	דניאל	אסתר
י-נאד	דה"י	י-נדא	דה"י	י-נאד	עזרא	י-נאד	עזרא	עזרא
י-נדא	עזרא	י-נאד	עזרא	י-נדא	דה"י	י-נדא	דה"י	דה"י



שיטת אדמו"ר הזקן ב"מסירה לכתפים" (גליון)

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר
שערמאן אוקס קאליפורניא

הופתעתי לקרוא הערתו של הר' ל. י. ג. בגליון האחרון אריכות גדולה בפירוש דברי אגרת ק' בענין אנינות ושיש כביכול שיטה מיוחדת לכ"ק אדה"ז בענין מסירה לכתפים ולדעתי טעה בדבר משנה הן בהבנת דברי כ"ק אדה"ז בשולחנו והן בפירוש האגרת דרבינו ז"ע.

לכאור' אלו הם דברים שהגניזה והשתיקה יפה להם אלא מאחר שהנ"ל מאריך ומסרו לכתבים – על פני כמעט שלוששים עמודים – ומנגח לכל הצדדים פוגע בכבודם של גדולי עולם ומאורם שכל בית ישראל נשען עליהם לפסיקתם, הנה השתיקה אסורה, ואף שהאריכות אך למותר, אמרתי אעלה על הכתב דברים פשוטים וברורים הידועים לכל בר בי רב שעוסק בפועל בענינים אלו וסוכ"ס יבא הדין על תילו והעקוב למישור.

אין ענינו של הקובץ הנכבד להביא הלכות פשוטות וברורות המלאים זיו ומפיקים נוגה בכל ספרי האחרונים העוסקים בהלכות אלו, אך כדי לבאר הענין על בוריו אקדים כמה נקודות כלליות בהלכתא דא וממנו נבין שלא דובים ולא יער לא שיטות ולא מחלוקת.

א) מי שמת לו מת שחייב להתאבל עליהם (כולל אח רח"ל) אפי' אינו מוטל עליו לקוברו כגון אחותו הנשואה לבעל הרי זה אונן אחר הקבורה. מפני כבודו של מת שיהי' לבו פנוי לחשוב בצרכי המת ויחשוב בהם תמיד שלא יאמרו על המת שהי' אדם קל ואינו טרוד בקבורתו ובאבלו ואינו חושש במיתתו וזה גנאי גדול למת והוא בכלל לועג לרש – (כ"ז הוא תמצית מלשון השו"ע סי' עא ונו"כ וכן מדברי רבינו שם – הו"ד בס' נטעי גבריאל פי"א).

וממילא – לא ינהג שום קלות ראש – אלא יתראה שהוא טרוד ונבהל על מתו ויעסוק בצרכי המת וכל זמן שאינו עוסק בצרכו ישב וידום ויצדיק עליו את הדין (שם).

ב) יש אנינות מדאורייתא – ויש אנינות מדרבנן, מה"ת הוא רק יום המיתה ומדרבנן כ"ז שלא נקבר וצריכין לעסוק בצרכי הקבורה (שו"ע יו"ד שמא).

מדאורייתא האיסור הוא רק לאונן לאכול מע"ש, ביכורים וקדשים (ומקורו²⁸ מהפסוק ואכלתי חטאת היום וגו') ומדרבנן עוד כמה איסורים המפורטים בשו"ע סי' שמא, כולל (ראה שם ס"א) אכילת בשר ושתיית יין לכל אונן, ולא רק לכהן או לקדשים.

ג) האונן פטור מק"ש תפלה ותפילין ומשאר מ"ע.

ונחלקו הפוסקים בטעם איסור זה – י"א שהוא מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה – וי"א שהוא מטעם כבודו של מת.

והנפק"מ ביניהם הוא דאם הוא מטעם עוסק במצוה הרי אם ירצה להחמיר ע"ע לקיים מצוות רשאי (באם יש אחרים עוסקים וכדו') אבל אם זה מטעם כבודו של מת – אסור להחמיר ע"ע.

ההלכה היא (ראה שו"ע יו"ד סי' שמא ס"א) שהאונן אינו רשאי להחמיר ע"ע היינו שאינו רשאי לקיים מצוות. וכתבו האחרונים שבפשטות ס"ל להמחבר שהוא מטעם כבודו של מת וכן נקט בשו"ע ר"סי' עא ס"א, וזלה"ק אסור מד"ס מפני כבודו של מת²⁹.

ד) ועוד כתבו הפוסקים (שו"ע שם, אדה"ז שם) דאפי' מי שיש לו מת בעיר אחרת, אף שיש לו מי שיתעסק בצרכי המת דין אונן יש לו ואסור

28) ואיני מבין הכתיבה הזאת "איפה מצאנו בתורה וביהדות איסור לאכול בשר ולשתות יין?" מה זה תורה ומה זה יהדות? וכי הם נפרדים זמ"ז? ועוד הלא סוגיא ארוכה היא מקור דין אנינות דאורייתא וכו' ומשה תיקן להם לישראל שבעת ימי אבלות וכו'.

וכן ידוע מה שכתבו הפוסקים בגדרי ימי בין המצרים שמי"ז בתמוז עד ר"ח אב הוא גדר שלושים ומר"ח אב הוא אבלות שבעה, ושבע שחל בו תשעה באב הוא כמו אנינות וכו', דאסור בבשר ויין ואנו מחמירין בכל הימים מר"ח מנ"א וכו' וכו' סוגיות ארוכות בהלכה. ושואל, איפה מצאנו בתורה וביהדות איסור לאכול בשר ולשתות יין – הל' אבלות ואנינות אינן חלק מתורה ח"ו? והאם היהדות נפרד מתורה ח"ו?! ועד אעיר עמש"כ בהערה באמצע ביאורו שאין להקשות ולהדמות להנהגת כ"ק רבנו זי"ע והלא זה כל תוכן הערתו, לבאר הנהגת רבינו שממנו נלמד ונעשה? אתמהא.

29) ובסוגיא עוסק במצוה כתבתי בארוכה להקשות על דברי המשנ"ב שכותב שהוא מטעם עוסק במצוה, ואכ"מ.

בכל הנ"ל. וי"א דאם יש לו קרובים בעיר שהמת נמצא שם. והם יטפלו בכל עניני קבורה אין לו דין אונן עד שיבוא לעיר שמת שם (שו"ע).

ה) ויש עוד דין (לא "מילים השגורים בפי כל"³⁰) מובא בשו"ע (סי' שמא ה"ג) דמקום שנוהגים שכתפים מיוחדים להוציא המת ולאחר שנתעסקו הקרובים בצרכי הקבורה ימסרוהו להם והם יקברוהו, משימסרו להם מותרים הקרובים בבשר ויין אפי' קודם שהוציאוהו מהבית ששוב אינו מוטל עליהם עכ"ל מרן בשו"ע דילי'.

פירוש (אף שפשוט הוא כנ"ל), שפסק המחבר, שמי שיש לו מת, והוא באותו עיר (ואינו מחלק אם האבל הולך לבית הקברות או לא – וראה בארוכה בפוסקים, לא רציתי להאריך) ומסרו המת לכתפים מיוחדים מיד פקע ממנו חיוב להחמיר בבשר ויין – קרי דמותר בכו"י.

וכ' ע"ז הדגול מרבבה על אתר – דכיון שמותרים בבשר ויין ק"ו שחייבים בק"ש ותפלה ושאר מצוות ומקורו בירושלמי ריש פ' מי שמתו אם חיי שעה הותרה לו ק"ו חיי עולם, ע"כ מהדגול מרבבה.

היינו שהדגול מרבבה – (הוא מרן הנוב"י) למד מהירושלמי לענין היתר וחיוב בחיי עולם היינו לחייבו במצוות.

והסכים עמו חבל פוסקים גדולי עולם ובראשם הגרעק"א, החיד"א בברכ"י סק"כ, פמ"ג מש"ז סי' עא סק"ה חכ"א כלל קנג ס"ג, דרך החיים להנתיבים, הגרא"ז מרגליות סכ"ו, קצושו"ע סי' קצו סק"ה, שו"ת כת"ס חיו"ד סי' קפב, משנ"ב סי' עא סק"ד. ועוד ועוד שחייבים במצוות.

הארכת בזה, כי גם הם ידעו ללמוד ירושלמי ודייקו מדברי הירושלמי דיוק נפלא להלכה ורוב הגדולים הבאים אחריו הסכימו לדבריו, ולהלכה למעשה.

30) ונסתמה ממני מי בכלל "זורק" מילים כיום שבמסירה לכתפים חייב בכל המצוות וכו' הרי ענינו רואים בכל יום ממש שיש ח"ק בכל עיר ועיר וקיימים דיני אונן כדת וכדין אף שמסרו כתפאי אונן וכו' ובגלל שהי' איזה ר"י באיזה מקרה שלא ידע הלכה מפורשת נעשו כולם ע"ה כמותו?

ולוהי ידוע שאפי' בהמעשה שמביא יש כמה נפק"מ מי נסע עם המת – גדול הבית וכו' ולקמן נביא שיש מגדולי הפוסקים שס"ל שהנוסע עם המת באירון חייב בכל המצוות (חוץ מתפליין) וסתימת המקום המיוחד הוי כמו סתימת הגולל, ועוד ועוד.

ומה שרוצה לדייק מדברי רבינו בהל' ק"ש שחולק על דברי הנוב"י³¹ אין זה מוכרח כלל, כי זה פשוט שבהל' ק"ש אין רבינו נחית לבאר כל פרט בדיני אבילות שמקומו לקמן ביו"ד סי' שמא, ומביא כאן בסי' עא רק הפרטים הנוגעים להאבלים בדיני ק"ש, דהיינו אם יש להאבל אנשים אחרים או אפי' אבלים אחרים מהמשפחה שמתעסקין בהמת (כי כתבו הפוסקים דבזה נכלל גם הדין של מצוה בו יותר מבשלוחו אפי' אם יש כתפאי וכדלקמן) אז ג"כ אסור בק"ש ובשאר ברכות שכל אלו נכלל בדיני קי"ש ופשוט הוא.

והגע בעצמך, אם רבינו רוצה לכלול כאן בסי' עא בדיני ק"ש כל הפרטים של דיני אנינות למה אינו מביא הדין הפשוט של איסור שתיית יין ואכילת בשר? אלא שפשוט שאין כאן מקומו של הפרטים דהל' אנינות וכו' ויבארם במקומם (אלא שלא זכינו) ואין מזה שום ראי' דחולק על הנוב"י ודעימי³².

ואדרבה והוא ועיקר תמיהתי, לדברי הכותב הנ"ל יש ראי' אלימתא שלא כדבריו עצמו, דהרי רבינו זי"ע לא סמך להחמיר (כדברי הכותב) על דברי רבינו אדה"ז והרי זה יהי' שומו שמים, אם לשיטת רבינו אדה"ז פטור ואסור האונן בק"ש אפי' במסירה לכתפים איך קרא רבינו ק"ש והתפלל וכו'!? הרי זה (לדבריו) היפך דעת רבינו אדה"ז ונוטה לדעת הנוב"י (שאינן כבודו מחול).

אלא הנ"ל פשוט טעה בכל הפשט של המכתב וכמו שיתבאר.

ויש עוד דין א' שצריכים להביא לפני שאבאר מכתב רבינו, והוא, דכל זה, היינו דעת המחבר והדגול מרבבה במסירה לכתפים הוא רק אם המת והאבל בעיר אחת אבל אם המת בעיר אחרת, באנו להמחלוקת הגדולה בין ר"ת והרא"ש ובין הפוסקים האחרונים כולל רבינו אדה"ז.

31) ופליאה נשגבה עשה לנו הכותב – וברור שלא קראתי נכון בכתבו שבהוצאה הראשונה של הנוב"י בשנת תקל"ו לא נדפסה תשובה זו (יו"ד סי' ריא) רק בהוצאה השני' – ומזה למד לדייק אם ראה דברי אדה"ז שמעיו לחלוק עליו . . . האם לא יודע הכותב שלהנוב"י יש שני חלקים לא הוצאות שונות וכו' אלא מהדו"ק ומהדו"ב ולשניהם תשובות שונות? ברור שפליטת הקולמוס הי' כאן ולא הבנתי' לנכון.

32) וראה לשון כ"ק אדמו"ר זי"ע באגה"ק חלק ב ע' עג בהע' כשבא להקשות עמש"כ הגאון הנוב"י וזלה"ק ותמה על תמה אקרא וכו' סוף דבר דברי הנו"ב צע"ג לאנשים כערכי כו' וג"ז לא זכיתי להבין וכו' עכלה"ק. וראה גם שיחת שמח"ת תשל"ו על שייכותו להבעש"ט.

דכתבו התוס' (ברכות יח, א מד"ה ואינו) מעשה שמתה אחותו של ר"ת בשבת והודיעו לו במוצ"ש בעיר אחרת ואכל בשר ושתה יין ואמר כיון שיש לה בעל שחייב בקבורתה אינו אסור בבשר ויין ואפשר שגם ר"ת אם הי' בעיר עצמו הי' מיקל מאותו הטעם, עכ"ל. ומשמע שמכיון שהי' להמת מתעסקים אחרים אפי' באותו עיר הי' מיקל והי' שותה יין ואוכל בשר.

והרא"ש מו"ק פ"ג סי' נה חולק ע"ז וכ' דא"כ בטלה אנינות מכל שבעת האבלים חוץ מבנים? ולא משמע הכי וכן פסק הטור (סי' שמא) נגד התוס'.

אלא דהב"ח מחלק ומבאר שאם הי' ר"ת באותו העיר לא הי' אוכל בשר ויין אבל מכיון שהי' בעיר אחרת ובעלה עמה ולא הי' צריך לעסוק בקבורתה הותר בבשר ויין – היינו שהב"ח חולק על ה"אפשר" בסוף דברי התוס' ומבאר מעשה ר"ת אחרת. וכן כתב הש"ך יו"ד שם שדיני אנינות לא חל על בני משפחה בעיר אחרת.

אלא דבזה נחלקו הרבה אחרונים, ובראשם רבינו אדה"ז (עא, שם), ערוה"ש, מאמר מרדכי וכף החיים ועוד, שאפי' בעיר אחרת ואפי' יש אחרים שמתעסקים חלה עליו אנינות (והחולקים עליהם הם הפר"ח, שאילת יעב"ץ, קצשו"ע ועוד. וראה בספר גשר החיים פי"ח בארוכה).

ונחלקו בפוסקים גם בזה – דהיינו אם המת בעיר אחרת (- דלדעת רבינו אדה"ז יש לו דין אונן -) האם זה דוקא אם הולך להלווי', דלדעת כמה פוסקים אם הולך להלווי' – אף דעכשיו בשעת המיתה הוא בעיר אחרת ואין לו מה שיתעסק יש לו דין אונן, אך אם אינו הולך להלווי' והמת בעיר אחרת אין לו דין אונן.

ובאמת מדברי רבינו אדה"ז סי' עא, אף דמשמע אולי שאבל אינו הולך (או אינו יכול לילך – וגם זה נפק"מ) בכל זאת הוא אונן, אעפ"כ אינו ברור מדבריו דמחלק בהכי. ויכול להיות דבהל' אבילות האריך רבינו בפרט זה (ולא זכינו לזה). דיכול להיות דאם אינו הולך להלווי' אין לו דין אנינות – ואינו ברור.

והכריעו כמה פוסקים דכשהמת בעיר אחרת והולך להלווי' עדיין דין אונן עליו אף שאחרים מתעסקין בקבורתו אך אם אינו הולך להלווי' אין לו דין אונן, ובהחלט יכול להיות שרבינו אדה"ז סב"ל ג"כ ככה, דמחלק בין הולך לאינו הולך כי באו"ח סי' עא מקצר בזה.

הנהגה הכותב הנ"ל מאשים הנוב"י שמיקל באנינות אחרי המסירה לכתפים הנה באם הי' מעיין בגוף התשובה שהוא במהדורא תניינא סי' ריא ולא במהדו"ק סי' ריא הי' רואה שאדרבה הנוב"י מחמיר במסירה לכתפים (שהוא בעצם דין מפורש במחבר) היכא שהולך לקבורה.

ומה מאוד מצער הא דמביא מהס' כל-בו לאבילות (שאכן הרבי הרבה להביאו, וכידוע שרבינו אהב מאד ספרי הליקוטים וציין להם תמיד אבל אינו אומר שהסכים לכל מה שכתוב שם, וכפשוטו), וכן הוא בעצמו מאריך בזה דכביכול ע"י המסירה לח"ק יתבטל כל דיני אנינות וכו', וכן פסק הערוה"ש הל' אבילות ולכן מחמיר כנ"ל, כי אדרבה הנוב"י הוא זה שמחמיר במסירה לכתפים כשהמת בעיר והולך לקבורה והוי כמו מתו מוטל לפניו ופטור מכל המצוות.

וראה בספר הנפלא נטעי גבריאל הל' אבילות פט"ז הע' יא שמביא משו"ת תשובה מאהבה ח"ג סי' שמא ושו"ת כת"ס סי' קפב שהנוב"י עם בית דינו נתנו פס"ד מיד ולדורות שאין למסור לכתפים ואין לשנות שום דבר מפני חשש שיוזלו בכבוד המתים ויקילו באנינות ויבחרו את הטוב לגופם ותענוג הגוף. ומביא משו"ת מקדשי השם ח"ב סי' סט ועוד שהסיבה שנתייסדו ח"ק הי' לטובה כי היו ערים גדולות ועניים בבתי חולים ולא היו להם קרובים ותקנו חבורות לתקן להם תכריכין וצרכי קבורה כי לא היו שם אחרים וכו' ע"ש. רק הנוב"י הוא זה שכותב בדגו"מ ובתשובתו דאם אכן מסר לכתפים ופטור עצמו מאנינות ואוכל בשר ויין ק"ו שחייב במצוות, ודו"ק.

וכל זה מיירי כשהמת והאבל בעיר אבל כשהאבל בעיר אחרת ויש לו קרובים שמה שיתעסקו עמו, ומסרוהו לח"ק, ואינו הולך להלווי' הכריעו הפוסקים שאין דין אונן.

ויש להעיר דלדעת כמה פוסקים (בספר יסודי שמחות בשם הגר"מ פיינשטיין הו"ד בנטעי גבריאל פי"ד הע' ד') שבזמן הנסיעה אל הלווי' כשהוא בדרך דא"א אז לטפל כלל בעניני המת הרי הוא מחוייב במצוות לבד מתפילין ואסור בבשר ויין, ע"כ וצ"ע מדין כבודו של מת. ואכ"מ.

אלא (לשיטתם) יש ליישב עפ"י מה שמובא בס' גשר החיים ע' קסג סעי' ד דכשאינן לו מה לעשות למענו אין שום כבוד למת אם יושבים ומבטלים מצוות בשבילו על לא דבר. ע"כ וצ"ע"ג אם נקטינן כוותי',

ומשמע לדברי רבינו אדה"ז אם הולך להקבורה אף שאינו מתעסק עם המת פטור מצד כבודו.

ובשו"ת שבט סופר (חיו"ד סי' קו, מובא גם באג"ק ח"ו שם) העיר למה במסרוהו לכתפים ליכא דין אונן וכשהוא בעיר אחרת ויש לו מתעסקין חלה עליו אנינות.

ומבאר בשו"ת משיב דבר (גם הו"ד באגה"ק הנ"ל) דאם כבר עשה מעשה היינו שמסרוהו, שפיר דמי משא"כ היכא דלא השתדל כלום ולא נתעסק עם המת כלל אינו נפטר מחיובו, ע"ש.

ואולי לזה נתכוון רבינו במכתב הנ"ל דלא כהנצי"ב במשיב דבר, ודו"ק.

לסיכום מכל הנ"ל בקיצור (וראה נטעי גבריאל ע' קיב):

א) אם מת לו מת בעיר ואפי' ומסרוהו לכתפים עדיין יש לו דין אונן עד אחר הקבורה.

ולהעיר ממש"כ בס' פסקי תשובות על משנ"ב סי' עא דהמנהג בירושלים ת"ו שהבנים אינם הולכים להלווי' הרי מיד שמסרוהו להח"ק מיד שיחזירו פניהן מן המת אין עליהם דיני אנינות כלל, וחייבים במצוות (והרי אנשי ירושלים בודאי סב"ל כהירושלמי בזה).

ב) מת לו מת בעיר אחרת ודעתו לנסוע להקבורה, אבל מסרוהו לכתפים דעת כמה פוסקים היא דעל הדרך אין לו דין אנינות ורק כשמגיע לעיר חלה עליו אנינות וכן דעת כמה פוסקים דעל אירון אין עליו דין אונן (אבל אסור בתפילין) ורק דעת הנוב"י והגרא"ז מרגליות דהולך עם המת אף שמסרוהו לכתפים יש לו דין אונן. וראה בכ"ז ס' נטעי גבריאל פט"ז.

ג) מת לו מת בעיר אחרת ואין בדעתו לילך לקבורה אין לו דין אונן, ובפרט אם יש לו שם קרובים המטפלים בו אין לו דין אונן, ועוד שמסרוהו לכתפים אין לו דין אונן.

ואף שנחלקו הפוסקים אי פסקינן כהמחבר (שבמסרוהו לכתפים פסקה אנינות) עכ"ז לצורך קי"ש ותפילה (משא"כ תפילין) דעת האמרי יושר (ח"א סי' סא וסי' קפ) ועוד פוסקים לקולא.

ואחרי כל האריכות היתירה הזו, נתנה ראש ונשובה למכ' קודש בו הסביר רבינו זי"ע הנהגתו שהתחיל אבילות מעת קבלת הידיעה על פטירת

אחיו ז"ל (וכלשונו הק') "שלא להיות אסור בק"ש וכו' משך כמה ימים" עכ"ל הק').

ונראה איך שנפל היסוד ונופל הבנין על הראש ועל הכתפיים.

ובהקדים שאינני מבין ואינני יודע מאיפה שאב מושג כזה בדברי רבינו שע"י ש"התחיל באבילות" זה עצמו גרם לביטול אנינות, וכלשונו צריך ל"התחיל אבילות", בהשו"ע ובהספרים שאני למדתי ראיתי אחרת ולהיפך שכשפסקה האנינות מתחיל האבילות (אלא שצריך לעשות מעשה לשבת וכו' וכפשוטו). ואשר לכן הקשה רבינו זי"ע על מש"כ בשו"ת שבט סופר במש"כ שאינו אונן ולא מתאבל ג"כ. דלכאו' לא מצינו הגדרה כזאת, ובודאי לא ה' זה כוונת רבינו בכלל.

שעפ"י מה שביארנו מובן ומבואר היטב ובנקל דברי רבינו באגה"ק הנ"ל.

דרכינו הסכים למי שהעיר לו שמסתמא הנהיג רבינו כהכרעת (הוראת) האחרונים – הו"ד בס' כל-בו על אבילות להרב גרינוואלד וכן בשד"ח – שאם מת לו מת שחייב להתאבל עליו (והוא נמצא בעיר אחרת ואינו נוסע להקבורה) יש להתחיל האבילות מעת קבלת הידיעה – שלא להיות אסור בק"ש וכו' משך כמה ימים.

ואף שלכאו' דעת רבינו בשלחנו אינו כן, כי רבינו באו"ח סי' עא מביא דאפי' הוא בעיר אחרת ונודע לו קודם הקבורה אסור (משום לא פלוג) שלא חילקו חכמים, בקרי"ש, תפלה ומכל הברכות.

ואף שמביא רבינו שם בשו"ע שיש מתירין בשני תנאים: א) אם הוא בעיר אחרת שאינו יכול להתעסק. ב) יש לו מי שיתעסק בשבילו, עכ"ז ברור דדעת רבינו אדה"ז בשלחנו שם שאסור (כדעה הראשונה).

ואם כן, האיך התיר עצמו רבינו זי"ע לנהוג אחרת? לזה כתב וזלה"ק אף שהי' לבי נוקפי ע"ז דדעת אדה"ז לא כן וכו' והקלתי בכ"ז ע"י ישוב בדוחק, של' אדה"ז הוא "ונוהגין" ולא בלשון של פס"ד. עכלה"ק.

פירוש שרבינו זי"ע מחדש לנו כאן שהיות שרבינו הזקן לא כתב פסקו באופן ברור כמו "והלכה כדעה הראשונה" וכדו', אלא ונוהגין כסברא ראשונה, בזה מצא רבינו זי"ע פתח להתיר עצמו לא להיות קשור לא לומר

ק"ש וכו' משך כמה ימים והתיר לעצמו לקרות ק"ש וכו' כמו אחרי אנינות והתחלת אבילות.

ולמה בכל זאת הקיל רבינו זי"ע קולא זו (או י"ל החמיר חומרא זו, ודו"ק) שהוא לכאור' נגד (עכ"פ משמעות) פסק ברור של רבינו אדה"ז?! הרי רבינו אדה"ז פסק ונוהגין כסברא ראשונה ומה דחק לרבינו זי"ע למצוא היתר נגד פס"ד של רבינו אדה"ז?!

לזה הוסיף רבינו זי"ע וזלה"ק כיון שנמסר הדבר לכתפאי במקום הנפטר עכלה"ק, (ואח"כ ממשיך בראיות וכו' ע"ש) פירוש הדבר להיפך ממש ממה שרצה הכותב לפרש דהיינו שרבינו זי"ע סב"ל שבמסירה לכתפאי בעיר אחרת הוא סניף להיתר להכריע לא לנהוג כסברא הראשונה האוסרת אלא כסברא השני' להתיר – דהיינו שרבינו זי"ע ס"ל כמו שבארנו לעיל בארוכה שאולי רבינו מקצר כאן בהל' ק"ש ולא נחית לבאר כל פרטי הלכות אנינות ורבינו זי"ע הוא הוא הכותב לנו כאן חידוש נפלא שכשהמת בעיר אחרת ואינו נוסע להקבורה הנה בצירוף שני תנאים אלו ועוד תנאי שמסרוהו לכתפאי בטלה האנינות ומותר לו לקרות ק"ש וכו'.

משא"כ לדעת רבינו זי"ע במכתב ק' הנ"ל שלולי תנאי זה דמסרוהו לכתפאי במקום הנפטר לא הי' סומך על הל' דרבינו הזקן דנוהגין והי' מחמיר כדעת רבינו אדה"ז לא לקרות ק"ש וכו' אפי' הוא בעיר אחרת כפשטות הלשון והמשמעות בשו"ע הנ"ל.

ופלא לומר שמש"כ רבינו זי"ע שמסרוהו לכתפאי אין כוונתו לההלכה של מסירה לכתפאי אלא להלשון השגור בפי כל מסרוהו לכתפאי וכו'.

ואכפול עו"פ, דאלת"ה ונימא דדעת רבינו אדה"ז דאף מסירה לכתפים בעיר אחרת נשאר אנינות בכל תקפו נמצא שעשה רבינו זי"ע בדיוק נגד דעת רבינו אדה"ז, וישתקע הדבר ולא יאמר. אלא הפי' הוא ברור כחמה דנהג רבינו לא לפי המשמעות הפשוטה בשו"ע רבינו או"ח סי' עא כי סבר שנדו"ד אינו דומה לזה אלא היות שהוא בעיר אחרת ואינו נוסע להלווי' ומסרוהו לכתפים אז שפיר יש לדייק עוד ממש"כ רבינו נוהגין כסברא הראשונה להקל כדעת (השני') היש מתירים ולקרוא ק"ש וכו'.

ואין כאן לא שיטה של אדה"ז במסירה לכתפים ואין כאן זלוול לכבודו של מרן הנובי" והגרעק"א ועוד.

אלא האמת והשלום אהבו. ומי יתן ובמהרה יבוא הגואל ויאיר עינינו וישמח לבנו במהרה בימינו.



אמונת השיתוף באוה"ע (גליון)

הרב משה רבינוביץ

תושב השכונה

בגליונות האחרונים העירו כמה על מ"ש באגרת הידועה מהאדמו"ר האמצעי "הכלל ועיקר היה מרגלא בפומי" (של אדה"ז) על אודות יסוד נקודת יהדותם של דת היהודים שאין לו קיום חזק רק תחת ממשל אדונינו הקי"ר] "ה דוקא, כי הוא מאמין באחדות ה' וחפץ בעבדי ה' באמת ובתמים וכו'.

היינו שאדה"ז אמר שהצאר הרוסי האמין באחדות ה' (בניגוד לנפליון).

ותמהו כמה שהרי ידוע שמשפחתו של הצאר היו נוצרים אדוקים - היינו עובדי ע"ז. ואחדים הכניסו לדיון ענין השיתוף וכו'.

והנה כמובן אין קובץ זה במה ומקום המתאים לבאר באריכות את פרטי הדברים. ונסתפק במה שנמצא בספרי דא"ח ועי"ז אולי נוכל להסביר כוונת אדה"ז. והרוצה להרחיב ידיעתו יכול להשוות את המובא להלן לגדרי ע"ז הנמצאים בספרי הפוסקים.

ובקיצור: אמונה טהורה ואמיתית בה' - אחת היא. לאידך, להבדיל, ישנם הרבה אופנים באמונות כוזבות.

ובפרטיות: האמונה האמיתית היא אמונת כל אחד ואחד מבנ"י, שהקב"ה ברא את עולמו, מנהיגו בעצמו ומשגיח עליו בלי שום התערבות של שום דבר נברא - גשמי או רוחני. והוא לבדו הוא ואין זולתו. השפעת הכוכבים ומזלות היא רק כגרזן ביד החוצב, כי אין להם שום בחירה אם להשפיע הלאה או לא, כמה להשפיע וכו'.

ותורת החסידות העמיקה תודעה זו, שהאמונה צריכה להיות שאין עוד מלבדו. היינו שאין הפירוש שאין אלהים אחרים ושהכל תלוי בהקב"ה, כי אם שפשוט כפשוטו - אין שום דבר כלל חוץ מהקב"ה. וזה שנראה לנו

עוה"ז כמציאות (אמיתית אבל) נפרדת זה רק למראה עינינו. אבל לאמיתו של דבר - אין דבר נפרד ושהוא חוץ מהמציאות האמיתית של ה'.

מצד שני יש הרבה אמונות כוזבות:

(א) ההיפך לגמרי של הנ"ל הם אלו הכופרים בבורא עולם ח"ו. הם מאמינים שהעולם הוא:

(א) קדמון ותמיד היה כאן.

(ב) היה כח היולי קדמון, ובמשך הזמן נתהוו ממנו עוה"ז לכל פרטיו.

בין שתי קצוות האלו (אמונה פשוטה ואמיתית בניגוד לכפירה בבורא עולם) יש דרגות שונות ומשונות. והאריכו הפוסקים בגדרם להלכה, אבל כנ"ל נסתפק בהמובא בדא"ח.

(ב) אלו המאמינים באלוקים אחרים: אדם, מעשה ידי אדם או צבא השמים. זו היא ע"ז כפשוטה. אמונת אנשי כנען וכדומה. ועדיין נמצאים מיליארדי אנשים שמחזיקים בשטות זו.

(ג) אלו המאמינים שאכן ברא ה' את העולם. אבל אחרי זה עזב ה' את הארץ ח"ו, והעולם מתנהג ע"י שרים, כוכבים, מערכות השמים, ומזלות בלי התערבות ה' כלל וכלל. אמונה זו היא גם ע"ז כפשוטה ובני נח מוזהרים על זה. אבל היות וסוכ"ס מאמינים בה' כקדמון וסיבת ועילת הכל, נקרא זה בגמרא "דקרו לי' אלקא דאלקיא".

(ד) אלו המאמינים שאחרי בריאת העולם הקב"ה מנהיג את העולם ע"י כוכבים ומזלות אבל הם משפיעים בבחירתם לאלו שרוצים, ויש להם הכח והיכולת לא להשפיע כפי החלטתם הם.

אמונה כזאת נקראת שיתוף. ע"ד שיתוף אב ואם שהם בעלי בחירה בהולדת צאצאיהם. היינו שהמזלות הם שותפים בהנהגת העולם. (בניגוד לשותפים בבריאת ויצירת העולם - ראה להלן אות ה').

דעה ואמונה זו, הנותנת לכו"מ בחירה כנ"ל, האם זו עבודה זרה או לא? בזה נחלקו הפוסקים. ולמרות שיש פוסקים הסוברים שאכן זה נקרא ע"ז ובני נח מוזהרין ע"ז, הנה ההכרעה בדא"ח היא שבכללות אין זו האלוקא דאלקיא - ולא ע"ז (כמו באות ד דלעיל), ואין ב"נ מוזהרין ע"ז. שהרי מאמינים שהכו"מ וכל העולמות נבראו ע"י הקב"ה, רק שהשפעת וחיות

העולם נובעת ממנו ית' והם בבחירתם משפיעים הלאה לעוה"ז. אבל אינם מחשיבים את הכו"מ כ'אלוקיא'. ולכן אי"ז עבודה זרה.

לאידך - בדקות ג"ז נקרא "דקרו לי' אלקא דאלקיא". כי גם זה שיכולים לעשות כרצונם (להשפיע או לא) הו"ע של שליטה, אלקיא, ושלילת הענין דאלוקים אחרים בתכלית הוא דוקא ע"י הידיעה שכל הממוצעים הם כגרזן ביד החוצב.

ע"כ המובא בדא"ח.

ה) אלו המאמינים באלקים חיים, והשפעת העולם היא באופן ג או ד (הנ"ל). אבל הכפירה שלהם היא בעצם המושג של אחדותו ית'. הם מחלקים את האלקות עצמו ח"ו לחלקים. הם מצמידים לאלקותו "שותפים" וגם מגשימים אותו כביכול. והרי זו כפירה לא רק באחדותו יתברך אלא בעיקר הגדר של 'אנכי ה' אלוקיך'. [אין זה שיתוף. כי שיתוף הוא בפעולת הא-ל, שהוא יחיד ומיוחד ורק שהשפעתו והנהגתו של העולם הם דרך כו"מ ובבחירתם, כנ"ל. משא"כ אמונה זו היא בשותפות בבורא עולם עצמו וכו'] אמונה זו היא ע"ז לא פחות מסוג ב' הנ"ל.

לדעת רוב הפוסקים זו היא דת הנצרות, שהיא ע"ז ממש. ובלשון הנוצרים "שילוש". ולהבדיל, בלשון ההלכה 'שניות' ועוד.

ו) והנה הנוצרים עצמם הרחיקו ללכת בזה. ולאחרי כמה דורות חזרו הרבה כיתות בכמה עיקרי שיטתם ושטותם, ורבו על זה ביניהם. ובקיצור, מה שנוגע להבנת מאמר אדה"ז הנ"ל הוא קרע אחד שאירע בשנת ד' תת לערך בין נוצרי המזרח (ורוסיא ויון בכללם) ונוצרי המערב (צרפת ואנגלי' ועוד).

בכללות, הנה במדה מסוימת ענין השילוש והגשמת הא-ל (שהיא כנ"ל ע"ז ממש) נפחתה קצת אצל כל מאמיני אמונה כוזבת זו, ושינוי דק זה גרם לכמה פוסקים להחליט שכעת אין דת הנוצרים ע"ז, וכנ"ל אין כאן מקומו.

ובפרט אצל נוצרי המזרח. שהם מיעטו עוד יותר בהגשמת הא-ל, וזה שיש לו שיתוף, עכ"פ בהשוואה לנוצרי המערב.

הם אימצו לעצמם השם 'נוצרים אדוקים'. וברוסית "פרובסלבים". הבנת הענין הוא בגדר לימוד הל' ע"ז, ולכן אין כאן מקומו.

אבל חשוב להעיר: אמונת הגוים ברוסיא עדיין נוצרית, והיא ע"ז ממש. ואין לזה שום שייכות לשיתוף המוזכר לעיל. ורבבות מאחינו בנ"י ברוסיא עמדו בנסיון ומסרו נפשם בפועל שלא להמיר דתינו הקדושה לאמונתם האילת. וכידוע סיפורי המס"נ של הקונטינסטן. ועוד.

הגוי הפשוט אינו מודע לההפרש שבינו לנוצרי צרפתי. למרות זאת, הנה בין הוגי דעות של שתי הפלגים, אמונתם והבנתם בענין אחדותו ית' במחלוקת שנוי'. והפרובסלבים בדקות דדקות קצת יותר רחוקים מע"ז מהגוי הנוצרי. ועד"ז בהגשמת הא-ל.

לפי הנ"ל אולי ניתן להסביר כוונת אדה"ז אודות ההפרש בין אמונת הצאר ונפוליאון.

ובר מן כל דין – כוונת אדה"ז לכאורה פשוטה היא, מיוסד על המובא בספרי ימות עולם שנפוליאון התבטא כמה פעמים שאין הוא מאמין כלל בשם דת. יוצא לפי"ז שהוא מכת הא'. משא"כ הצאר, הרי כנ"ל, כיתות ג-ו עכ"פ מאמינים בבורא עולם.

ומסיימים בטוב³³.



33) בכל הנ"ל ראה בהנסמן במאמר ד"ה מים רבים תשי"ז. ד"ה ביום עשתי עשר יום תשל"א (תשמ"ט).

לזכרון

הרה"ח הרה"ת הותיק אי"א גומל חסד בגופו

עוסק בצ"צ באמונה הצנע לכת

ר' אברהם אבא (הרופא) ז"ל

בנו של הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל אהרן בן מרת שטערנא סלווה בת

מרת מוסיא הינדא בת כ"ק הרה"ח ר' חיים אברהם בן

כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע ז"ל

במשרתו בתור רופא זכה להציל אלפי יהודים בעיר שנגהאי סין

המשיך במשרתו הנ"ל מעת בואו לארה"ב

וזכה לשמש בתור רופא פרטי בבית חיינו במשך ארבעים שנה

נפטר ביום שלישי לסדר ורפא ירפא

כ"ה שבט ה'תשמ"ט

והאשה החשובה והכבודה אשת חיל משכלת ומלומדת

עמדה תמיד לימין בעלה הדגול ע"ה "רופא בית הרב"

חינכה במסירות מיוחדת את בני' שליט"א

זכתה לקירובים מיוחדים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מרת הינדא רחל ע"ה

בת הרה"ח הרה"ת ר' יצחק מאיר הכהן שו"ב ע"ה

נפטרה אור ליום ועש"ק פ' מקץ

ג' טבת זאת חנוכה ה'תשס"א

והובאה למנוחות בו ביום אחר חצות

זליגסון

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בניהם

הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל אהרן ורעינתו חנה

וילדיהם מרדכי וחי' בילא שיחיו

התמים ר' יוסף יצחק שיחיו

זליגסון

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' שניאור זלמן ע"ה
בן הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל הלל ע"ה
גאנזבורג
נפטר ביום כ' שבט ה'תנש"א
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ח הרה"ת ר' יעקב ברוך וזוגתו מרת סימון
ומשפחתם שיחיו
גאנזבורג



לזכות
החתן התמים ר' חיים שיחי' ווייס
והכלה מרת מוסיא שתחי' בוימגארטען
לרגל נישואיהם
ביום ב' כ"ד שבט ה'תשע"ג
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ח הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת שטערנא שיחיו ווייס
הרה"ח הרה"ת ר' יצחק יהודה וזוגתו מרת גאלדא שיחיו
בוימגארטען

לזכות

החתן התמים ר' **חיים יוסף דוד שיחי' ליבעראוו**
והכלה מרת **חי' מושקא שתחי' פאלטער**
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ה' כ' שבט ה'תשע"ג
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם שלוחי כ"ק אדמו"ר
הרה"ח הרה"ת ר' **שלמה שניאור זלמן** וזוגתו מרת **שבע אסתר שיחיו**
ליבעראוו

הרה"ח הרה"ת ר' **דוד שרגא** וזוגתו מרת **רחל שיחיו פאלטער**
ולזכות זקניהם
הרה"ח הרה"ת ר' **משה ירחמיאל** וזוגתו מרת **קיילא שיחיו פאלטער**
הרה"ח הרה"ת ר' **עזריאל** וזוגתו מרת **ניחה שפרה שיחיו שאנאוויטש**



לזכות

החתן התמים ר' **יואל משה שיחי' חזן**
והכלה מרת **מושקא שתחי' פערלשטיין**
לרגל נישואיהם
ביום ה' כ"ז שבט ה'תשע"ג
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ח הרה"ת ר' **יוסף יונתן** וזוגתו מרת **הינדא מינדל שיחיו חזן**
הרה"ח הרה"ת ר' **נפתלי צבי** וזוגתו מרת **נחמה שיחיו פערלשטיין**

לזכות

הילד ניסן אייזיק שיחי'

נולד למזל טוב

ביום שלישי י"א שבט ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
לאורך ימים ושנים טובות, וירו ממנו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת

ושמחה

מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' רפאל יואל ומרת חי' מושקא שיחיו

אנדרוסיער



לזכות

התמים לוי יצחק שיחי' חזן

לרגל חגיגת הבר מצוה בעזה"י

ביום שלישי י"ח שבט ה'תשע"ג

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות

ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידי בגו"ר לאויו"ט



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

לזכות הילדה

מירל שתחי'

בת הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת ריקל שיחיו גופין

נולדה למזל טוב

ביום חמישי י"ג שבט ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות

ממנה הרבה נחת מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר



נדפס ע"י זקניה

הרה"ח הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי' שיחיו גופין

הרה"ח הרה"ת ר' ירמיהו וזוגתו מרת בלומא שושנה שיחיו

לאבענשטיין



לזכות הילדה

רוזא שתחי'

נולדה למזל טוב

ביום רביעי ה' שבט ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות

ממנה הרבה נחת מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר



נדפס ע"י הוריה

הרה"ח הרה"ת ר' שאול יחזקאל וזוגתו מרת נחמה שיחיו ווייזער