

ב"ה

קובץ הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי
- ה'תש"מ -

שנת הארבעים
גליון א [אלף-קנ]
ראש השנה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ותשע לבריאה
מאה ושש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

ראש השנה
גליון א [אלף-קנ]

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בא"י 5
הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

בירור שיטת הרבי בענין בינונים תלויים ועומדים 12
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

אמרי נא אחותי את (ב) 17
הרב בנימין אפרים ביטון

איסור מנהג בזיון בנכרי 23
הרב בן ציון חיים אסטער

חסידות

גדר היצרים באדם 25
הרב יקותיאל גרין

ההבדל בין מ"ע למל"ת לפי אגרת התשובה פ"א 30
הרב משה מרקוביץ

שלשה משלים בהמשך וככה (גליון) 32
הרב מענדל איידעלמאן

רמב"ם

ידיעת הבורא את הנבראים 40
הרב אברהם אלאשוילי

הלכה ומנהג

- 43.....(א) זמן כיסוי ראש הכלה אחר החופה
הרב גבריאל ציננער
- 51..... חינוך קטן בתקיעת שופר
צבי רייזמן
- 62..... סדר העליות לתורה במקרה שלא נמצא שבע מהולים
הרב ברוך אבערלאנדער
- 69..... הדלקת נרות שבת ויו"ט
הרב לוי יצחק ראסקין
- 77..... מנהגי חב"ד באכילת התפוח והרימון בליל ר"ה
הרב שלום צירקינד

פשוטו של מקרא

- 86..... מה ראה משה בארץ ישראל
הרב משה מרקוביץ
- 87..... וההר בוער באש (גליון)
הנ"ל

שונות

- 87..... המצוות ששקולים כנגד כל מצות התורה
הרב לוי נפרסטק

התנצלות המערכת: מחמת ריבוי ההערות שהגיע אלינו, מצטערים אנו שלא עלה בידינו להכניס חלק חשוב של ההערות מהכותבים החשובים שיחיו, ויודפסו בעז"ה בגליונות הבאים.

ועם הכותבים והקוראים הסליחה.

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד חג הסוכות ה'תשע"ט

הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', ח' תשרי ה'תשע"ט

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

קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

עניני משיח וגאולה

עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל

הרב שלום צירקינד
תושב השכונה

במסכת מגילה כט, א כתוב: תניא רבי אלעזר הקפר אומר, עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל¹, שיקבעו בארץ ישראל, שנאמר (ירמ' מו, יח) כי כתבור בהרים וככרמל בים יבוא, והלא דברים קל וחומר, ומה תבור וכרמל שלא באו אלא לפי שעה ללמוד תורה, נקבעים בארץ ישראל², בתי כנסיות ובתי מדרשות שקורין ומרביצין בהן תורה, על אחת כמה וכמה.

ומצינו בזה כמה שיטות וביאורים שונים, כדלקמן.

השיטות השונות בזה³

א) שיטת המגן אברהם וסייעתו, שהבנין ביחד עם הקרקע ייקבע בארץ ישראל:

בשולחן ערוך אורח חיים סימן קנ"א סעיף יא כתב המחבר: אם בשעת בנין בית הכנסת התנו עליו להשתמש בו מותר להשתמש בו בחרבנו, אבל בישובו לא מהני תנאי, ואפילו בחרבנו לתשמיש מגונה כגון זריעה וחשבונות של רבים לא מהני תנאה. במה דברים אמורים בבתי כנסיות שבחוצה לארץ, אבל בבתי כנסיות שבארץ ישראל לא מהני שום תנאי.

וכתב שם המגן אברהם בסעיף קטן ט"ו: "שבחוצה לארץ": שהרי כשיבא הגואל במהרה תפקע קדושתן (תוספות (מגילה כח, ב דבור המתחיל בתי)). וצריך עיון

(1) ראה בדקדוקי סופרים כאן הערה ז', שבכמה מקומות אינם גורסים התיבה "בבבל", ויש גורסים "שבחוצה לארץ", ועיין עוד באליה רבה אורח חיים סימן קנ"א סעיף קטן י"ז.

(2) בביאור דברי הגמרא כאן, מה הפשט שתבור וכרמל נקבעו בארץ ישראל, (האם לפני כן היו בחו"ל או לא), ראה בספר ארץ חמדה (שטרן) ע' שס"א ואילך. וע"ע בפירוש עץ יוסף על עין יעקב כאן שמפרש הכוונה שלעתידין יביא הקב"ה הרים אלו להר הבית, ויבנה ביהמ"ק עליהם.

(3) ראה גם בספר ימות המשיח בהלכה ח"א סימנים כ"ה - כ"ו. לקמן הובאו עיקרי השיטות וציונים, בלי להכנס להשקו"ט וכו', והרוצה לעמוד על עיקרן של דברים יעיין בפנים הספרים שציינתי.

דאמרינן בסמוך בגמרא, עתידין כל בתי כנסיות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל. וצריך לומר דהתוספות קאי אבחורבנן, דכיון שנחרבו קודם ביאת הגואל לא יקבעו בארץ ישראל⁴, וצריך עיון⁵. ואין לומר דדוקא הבנין יקבע בארץ ישראל, אבל הקרקע תשאר בחוצה לארץ, דהא יליף קל וחומר מתבור וכרמל והתם הקרקע נקבע בארץ ישראל⁶.

(ב) השיטה שאף על פי שיקבעו בא"י, אבל יהי' להם רק קדושת א"י ולא קדושת בית הכנסת:

בספר אליה רבה סי' קנ"א אות כ"א, כתב על דברי המגן אברהם: עוד יש לומר, דאף שיקבעו בארץ ישראל, מכל מקום לא קיימו בקדושת בית הכנסת⁸.

4) וכן תירץ בספר גופי הלכות כלל צ"ח. ובספר פתח עינים להחיד"א על מסכת מגילה שם. וראה מה שביאר בטעם הדבר (על דרך הדרוש) בספר משיב נפש (גינצלר) ע' יז, ב, ובס' ירושת פליטה סימן י"ד.

ועיין עוד בספר בית מועד (להרב יצחק גאטיניו) ע' לט, ב (קטע המתחיל ולע"ד), שתירץ באופן אחר, דרק כשעשויון על תנאי לא יקבעו בא"י.

5) ובפרי מגדים אשל אברהם שם, מבאר הצריך עיון: "והניח בצריך עיון, דתבור אף הקרקע נקבע, ואם כן למה בחורבנן [=פקע קדושתן], הלא הקרקע נקבע בארץ ישראל. ומיהו יש לומר התירוץ הא' שכתב דנקבע הקרקע עם הבנין, אבל כשנחרב מקודם לא יקבע הקרקע".

6) וראה מה ששקו"ט בביאור דברי המגן אברהם בספר שערי צדק שער החצר סימן תצ"ח.

7) וראה בספר הר צבי או"ח חלק ב' סי' י"ד, שביאר שלשיטה זו, לעתיד תתבטל גזירת טומאת ארץ העמים, ולכן תקבע קרקע מחול"ל בא"י. וראה גם בשיחות קודש תשל"ד חלק ב' ע' 373.

8) ועל דרך זה כתב בספר מור וקציעה על שולחן ערוך שם "נ"ל דפנים חדשות באו לכאן", ובספר ריח דודאים על מגילה כה, ב, בדברי התוספות. וכן כתב בספר לשון למודים, הלכות בית הכנסת, ע' טל. ועיין מה שהקשה על זה בספר צרור המור ליקוטים דף ק"ו, ובספר יצחק ירנן על הרמב"ם הלכות תפלה פרק י"א הלכה י"א, ובספר יד דוד על מגילה כה, ב תוספות דבור המתחיל בתי. וא' מהקושיות העיקריות על שיטה זו, הוא דאם כן יוצא דלע"ל ייגרע מעלת בתי כנסיות מכמו שהוא עכשיו.

והנה הנקודה שכיוונו לתרץ בזה, הוא שלא יהי' סתירה בין דברי התוס', דלע"ל בעת בא הגואל תפקע קדושת בתי כנסיות, עם דברי הגמ', שהבתי כנסיות ייקבעו בא"י.

ובאמת דבקונטרס בית רבינו שבבבל ס"ג והערה 25 שם משמע, שהפשט בדברי התוס' הוא, שמכיון שלעתיד יקבעו הבתי כנסיות בא"י, לכן תפקע קדושתן, היינו שתפקע הקדושה מאותו מקום שבחול"ל ששם עמד הביהכ"נ, מכיון שנקבע בא"י (אבל לא שתפקע הקדושה של הבתי כנסיות עצמן). וא"כ לפי"ז דברי התוס' עולים בקנה אחד עם דברי הגמ'. וכוונת התוס' הוא, שמכיון שלעתיד תפקע הקדושה מה"מקום" הזה, דהיינו, (שאע"פ שעצם הקדושה של בית הכנסת יישאר (במקום שבו יקבע בא"י), אבל) שייכותו לה"מקום" כאן הוא רק זמני, מכיון שיועתק לא"י, לכן מהני התנאי לבית הכנסת בבבל שחבר, מכיון שבגלוי לא ניכר בו קדושה עכשיו. ועיין.

ג) השיטה שרק הקרקע תקבע בא"י ולא הבנין, ויהי' לה רק קדושת א"י ולא קדושת בית הכנסת:

בספר נתיב חיים⁹ כותב על תירוץ המגן אברהם: וקשה דמכל מקום נחושו שמא יבנה קודם ביאת הגואל, כדאמר (מגילה כח, א) עלו בו עשבים לא יתלוש מפני עגמת נפש, ויתנו לב לבנותה. ולי נראה דלא קאמר אלא שיקבע בארץ ישראל דהיינו הקרקע¹⁰, ולא יהי' בהם קדושת בית הכנסת רק קדושת ארץ ישראל. ודי בזה, כדיליף מתבור וכרמל, ודיו לבא מן הדין להיות כנידון, ונכון, דלא כמהרש"א בחידושי אגדות ע"ש.

ד) השיטה שרק הבנין תקבע בארץ ישראל, ולא הקרקע:

בספר מור וקציעה על שולחן ערוך שם, כתב על דברי המגן אברהם: 'ואין לומר דדוקא הבנין יקבע בארץ ישראל כו', דהא יליף קל וחומר מתבור וכרמל, עד כאן. ואי משום הכי מידי איריא, הא י"ל דומיא דתבור וכרמל דהרים נינוה, שהם גבוהים על הקרקע, כן הבתי כנסיות, בנין דווקא, שנראה כהר על גבי קרקע עולם, הם יקבעו בא"י, ולא קרקע שתחתיהן עד התהום, ויעשה מקומן מצולות ים.

ובשאלות ותשובות חתם סופר, אורח חיים, סי' ל"א¹¹ (קטע המתחיל מיהו) כתב: והנה במגן אברהם סקט"ו הקשה אמ"ש תוס' דלהכי מהני תנאי בבל משום דמהרה תפקע קדושתו, והקשה הא עתידי שיקבעו בא"י, ואין לומר דקרקע עולם לא תקבע בארץ ישראל, הרי תבור וכרמל קרקע שלהם נקבע בא"י ע"ש, ולא תירץ כלום.

ולפי עניות דעתי לא קשה מידי, דהרי תבור וכרמל נדלדלו ונעקרו ממקומם לקבל תורה ונקבע קרקע שלהם בא"י, ויש ללמוד לעצים ואבנים שבבנין בית המדרש ובית הכנסת שגם כן נדלדלו ממקומם ונשקעו בבנין שיזכה מי שטלטלם שיקבעו בא"י, אבל

[ועפ"ז אוי"ל בדא"פ מ"ש בספ"ש תשמ"ח ח"ב ע' 464 הערה 77, שגם הבתי כנסיות שנחרבו כבר ייקבעו בא"י, ולכא' הוא שלא כתירוץ המג"א שהובא לעיל, אמנם י"ל עפנה"ל שהמג"א סובר שמ"ש התוס' דלעת בא הגואל תפקע קדושתו קאי רק על בתי כנסיות שנחרבו, אבל לפי הנ"ל הפשט בתוס' הוא באופן אחר, ושוב אפ"ל שגם הבתי כנסיות שנחרבו ייקבעו בא"י, (אפי' אי נימא שמהני התנאי להשתמש בהם בעת חורבנם).

9) וכן כתב בספרו קרבן נתנאל על הרא"ש מגילה, פרק ד' סימן ז' אות נ'. אמנם ראה מה שהקשה על זה בספר יד דוד על מגילה כח, ב תוספות דבור המתחיל בתי.

10) וראה על דרך זה בספר שיר החיים ע' 12, שכתב בשם הגר"א "וודאי דאין הכוונה על הבנינים, כי אם על הקרקע שנתקדשה על ידי לימוד התורה והתפילה של בני ישראל, שתקבע בארץ ישראל. ונראה באיזה מקום יקבעו שם, אם באמצע א"י, איך אפשר אשר בארץ הקדושה מראשית הבריאה, תבוא קרקע מארץ טמאה, שנתקדשה אחר כך על ידי תורה ותפילה. אלא על כרחך שיקבעו אצל הגבול...".

11) וראה גם כן בחידושי חתם סופר מגילה כט, א, (ע' קסו).

קרקע עולם שנבנה עליו בהכ"נ שלא נטלטל ונדלדל ממקומו, ליכא ק"ו מתבור וכרמל, ומיושב קושית מגן אברהם.

ה) השיטה שרק הקדושה של הבתי כנסיות ייקבעו בארץ ישראל, אבל לא הבנין והקרקע עצמם:

בספר בן יהוידע, על מגילה דף כט, כתב: עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבחו"ל שיקבעו בארץ ישראל. אין הכוונה שתעקר גוף הקרקע שלהם ותהיה בא"י, וכן בתבור וכרמל לא נעקר הקרקע שלהם, אלא הכוונה היא, כמו שיש לגוף האדם, צל רוחני שמקיפו, שהגוף מושך חיות ממנו, כן יש צל שהוא אויר זך ורוחני חופף על הארץ כולה ומאיר לה, ואין הצל של כל הארצות שוה בזכותו ומעלתו, ויש בזה כמה מדרגות בצללים החונים על ארצות חוץ לארץ, ובודאי צל ארץ ישראל הוא מעולה וזך ביותר לפי ערכה...

ועל כן מה שאמר כאן עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבחו"ל שיקבעו בא"י, לאו על גוף הקרקע קאמר שתעקר, אלא על האויר, שהוא הצל הפרוס וחונה בבתי כנסיות ובתי מדרשות, וכן הענין בתבור וכרמל שבא הצל שלהם ולא גוף ההרים¹².

במה פליגי השיטות השונות: בפשטות נראה שא' מהענינים העיקריים שבהם פליגי השיטות השונות דלעיל, - בנוסף להנקודות שהועתק לעיל בדבריהם - , הוא, האם עיקר קדושת בית הכנסת מתייחס לקרקעו או להבנין, או לשניהם ביחד. וכן

12) וכן כתב בספר כף החיים, אורח חיים סימן קנ"א ס"ק ס"ט: ועוד יש לומר, הא דאמר עתידין כל בתי כנסיות כו', רוצה לומר הקדושה שבהם תקבע בארץ ישראל, וזה שכתבו התוספות כשיבא הגואל תפקע קדושתו, רוצה לומר תפקע מהם הקדושה ותלך לארץ ישראל, דכמו שישראל מתקבצים לעתיד לארץ ישראל, כך ניצוצי הקדושה שנתהוו על ידם בבתי כנסיות ובכל מקום ילכו עמהם לארץ ישראל. וכן כתב בספר צפנת פענח מהדורא תניינא סד, א: ולכן כתבו התוס' מגילה דף כ"ח ע"ב גבי בתי כנסיות של חוץ לארץ, דבזמן ביאת הגואל בב"א תפקע הקדושה מכל ביהכנ"ס, שכל ישראל יעלו לארץ ישראל, ואז יהי' הגדר כשיטת ר"י בתוס' עבודה זרה דף כ"א, דכשם שאין קנין לעכו"ם בא"י, כך אין קנין לישראל בחו"ל, ע"ש, ואז יהי' כן בגדר אפקעתא דמלכא, עיין בבא מציעא דף ק"ו, וזה רוצה לומר גם כן הך דמגילה דף כ"ט עתידיים כל בתי כנסיות כו', ורוצה לומר כל הקדושה של הבתי כנסיות.

וראה בספר משאת בנימין (אייזנשטאט) ע' ד, שכתב שלשיטת האו"ז שגם בבנין מהני התנאי להשתמש בביהכ"נ (ולא רק בחורבנו כשיטת התוס' דלעיל), צ"ל שהוא יסבור כשיטה זאת בפ' דברי הגמ' דעתידין בתי כנסיות שייקבעו בא"י הוא רק להקדושה שבהם. (אמנם ראה לעיל במ"ש בספה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 464 ה' 77).

מבואר להדיא בכמה מהספרים שצויינו בהערות, שדנו בזה¹³. וראה מה שביאר בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סימנים כ"ה-כ"ו.

הביאורים השונים בזה

א) בחידושי אגדות מהרש"א כאן מבאר, "שאמרו במדרש (ראה ילקוט שמעוני ישעי' רמז תק"ג) לעתיד יהיה בית המקדש גדול כירושלים שבעולם הזה, וירושלים יהיה גדול ככל ארץ ישראל, ועל זה אמר מה טעם יהיה בית המקדש לעתיד כל כך גדול, לפי שבירושלים הבנויה לעתיד, יהיה חוברת לה למקדש יחדיו כל מקומות של בתי הכנסיות שהיו בעולם הזה¹⁴, ונמצא עתה בגלות שאני עומד בבית הכנסת הרי הוא מקום המקדש גופי' דלעתיד".

ובקונטרס בית רבינו שבבבל ס"ג, מבואר (בדברי המהרש"א) שיסוד הענין של העתקת הבתי כנסיות שבבבל לא"י, הוא הענין של החזרת השכינה מגלות לא"י. ומכיון שהשראת השכינה בזמן הגלות הוא בבתי כנסיות שבבבל ככלל, ובפרט בבית רבינו שבבבל, לכן כשתחזור השכינה למקומו העיקרי בבית המקדש, ישובו עמהם לא"י.

ועפ"ז מבאר שם בדברי המהרש"א, שגם חיבור הבתי כנסיות שבכל ארץ העמים לבית המקדש דלעתיד יהי' בהתאם לחילוקי הדרגות שביניהם, ובתי כנסיות המיוחדים (כמו "בית רבינו שבבבל") יהיו מחוברים ממש לבית המקדש (נוגעים ודבוקים בו ללא הפסק ביניהם)¹⁵, ועל ידם ובאמצעותם יהיו מחוברים לבית המקדש כל שאר בתי כנסיות שבארץ העמים. (ומוסיף בסעיף ד', שגם החזרת השכינה הוא באופן שתחילה יתלבש המקדש דלעתיד בבית רבינו שבבבל ב770 ומשם יועתק לירושלים, ע"פ יסוד הנ"ל שהענין כאן הוא החזרת השכינה לא"י, שהסדר בזה שהשכינה מתגלה ושב מהגלות גופא לא"י). ע"ש¹⁶.

13) ועיין עוד בשאלות ותשובות משנה שכיר סי' ט"ו אות ג' (קטע המתחיל גם).

14) ויש להעיר על דרך זה ממה שכתב בשו"ת מהרי"א (יהודה יעלה) חלק א' סי' רי"ד "וטעם שיתרחב גבול הר הבית, נ"ל על פי הברייתא במגילה כ"ט ר' אלעזר אומר עתידין בתי כנסיות ובתי בהמ"ד שבבל שיקבעו בארץ ישראל וכו', ומינה נ"ל בתי כנסיות ובהמ"ד שבארץ ישראל שהן סמוכים לירושלים, עתידין שיקבעו בירושלים בהר הבית, וממילא יתרחב גבולו כנ"ל".

15) וראה גם תורת מנחם תשמ"ב חלק ד' ע' 1981, דעורת הנשים של 770 ייקבע בעזת הנשים דביהמ"ק השלישי. ע"ש.

16) והנה לפי זה צע"ק מה הדיוק שייקבעו בא"י דוקא (הלא באמת ייקבעו ליד ביהמ"ק), וגם מה הצורך להביא ק"ו מתבור וכרמל, דלכאורה מכיון שיסוד הדבר הוא משום שיבת השכינה והקדושה מבבל לא"י (שמבואר בסוגיא זו במסכת מגילה לפנ"ז), הרי זהו גופא הביאור בזה שכל בית כנסת שהוא

ב) בספר ספר צמח דוד על תהלים מזמור קכ"ב כתב "שעתידין כל בתי כנסיות ובתי מדרשות שבחוצה לארץ שיקבעו בארץ ישראל, והטעם לפי שעל ידי התפלה והתורה מתקדשים אותם המקומות על ידי השכינה שמורידים שם בהקבצם לדברים שבקדושה, ומעתה יש לו דין ארץ ישראל, ולכן עתידים ליקבע בארץ ישראל"¹⁷.

ג) בספר כתב סופר דרשות (ירושלים תש"ל) ע' קס"ז ביאר "אי אפשר לשער הפלגת קדושת הארץ ובית המקדש וכדומה, ואנו מספיקין עצמנו בבתי כנסיות ובתי מדרשות שהם לנו למקדש מעט... לעתיד כשבעינינו אנו רואים זה מול זה, נראה כי לא מיני' ולא מקצתי' נגד בהמ"ק וב"מ דלעתיד, ולתכלית זה יקבעו בתי כנסיות ובתי מדרשות בארץ ישראל כי אין האור ניכר אלא מתוך החושך"¹⁸...

ד) בתורת מנחם, תשד"מ חלק ב' ע' 1144 מבואר "שטעם הדבר הוא - לא מפני שיש מחסור בבתי כנסיות בארץ ישראל, כי ישנם שם בתי כנסיות רבים, אלא מפני שאי אפשר להשאיר בחוץ לארץ בתי כנסיות ובתי מדרשות שבהם התפללו ולמדו בני ישראל"¹⁹.

ה) ובספר השיחות תשמ"ט חלק א' ע' 98 ואילך (הערות 99, 100) מבואר שיש בזה המעלה דיתרון אור מתוך החושך "דיש לומר, שגם לאחרי שילכו לארץ ישראל לא תתבטל המעלה דיתרון האור מן החושך ואתהפכא שנעשה בעבודה בגלות ובחוף לארץ (ע"ד שמזכירין יציאת מצרים (מעלת אתכפיא) גם לעתיד לבא)... ויש לומר שיעתקו ביחד עם הארץ והאדמה שמתחתיו (וברוחניות - המעלה והיתרון אור דאתהפכא כו', כבהערה הקודמת). ועפ"ז מתורצת השאלה איך אפשר להעתיק בהיכנס" וביהמ"ד ממקומו בלי שום תנאי".

גם בתי בני ישראל ייקבעו בא"י

בספר פתגמין קדישין, אות כ"א כתב בשם הרב לוי יצחק מבארדיטשוב "כי הנה עתידין בתי ישראל שילכו לא"י בזמן ביאת משיחנו במהרה בימינו אמן, והוא ק"ו מבתי כנסיות, ומה בתי כנסיות שעיקרם רק לק"ש ולתפלה, ותפלה הוא מצוה דרבנן,

מקדש מעט ג"כ ייקבע בא"י, ומה נלמד בק"ו זו. וצ"ל דעצם הענין שבית כנסת שנבכל יועתק לא"י, הוא דבר שיש בו חידוש, וצריך ללמדו בק"ו. ורק לאחר שנלמד בק"ו, שוב יש לפרש דיסודו הוא מענין השבת השכינה לא"י. ועצ"ע.

17) וראה על דרך זה בלקוטי שיחות חלק ו' ע' 168, ובכמה ספרים.

18) לביאור נוסף על התועלת בהעתקת הבתי כנסיות שבחו"ל לא"י, ראה בס' קהלת משה (להרה"צ מקאזניץ) ע' קיה, א.

19) וראה גם כן במאור ושמש, על הפסוק (דברים יב, ב) אבד תאבדון וגו', קטע המתחיל עוד. ובשו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' פ"ד.

וק"ש הוא פלוגתא בש"ס²⁰ אי דאורייתא או דרבנן עתידין הם שילכו לא"י כידוע, בתי ישראל שיש בהם הרבה מצות דאורייתא כגון מזווה וברכת המזון ותורה וצדקה והרבה כיוצא בהן, על אחת כמה וכמה שיזכו לעלות לא"י.

אמנם האמת הוא איזהו בתים יעלו לא"י, אותן בתים שיעסקו בהם במצות השי"ת כנ"ל, אבל אותן האנשים הרקים מדעת קונם שאינם רוצים לקיים מצות השי"ת בבתיהם, שאין בהם עסק בתוה"ק ועל המזווה אינם משגיחים שיהיו כשרים, וצדקה אינם רוצים ליתן ח"ו וכיוצא בזה. ודאי אלו הבתים לא יזכו לעלות לא"י, כי לא היה מהם כאן בחוץ לארץ נחת רוח להשי"ת, רק אלו הבתים שיש מהם תענוג ונחת רוח להשי"ת, המה יזכו להיות בא"י, ומה שהזכירו חז"ל בדבריהם רק בתי כנסיות ולא הזכירו גם כן הבתים, היינו הפירוש הוא בדבריהם ז"ל שאפילו בתי כנסיות ילכו לא"י והוא זו ואין צריך לומר זו, כי הבתים ודאי ילכו לא"י והבן²¹.

(ולכאורה יש להעיר בכ"ז, שהלא מצינו בכ"מ שלעתיד יתפשט א"י בכל הארצות, דהיינו שהקדושה שבא"י יתפשט בכל העולם, וזה נפעל עי"ז שבנ"י עסקו בתומ"צ בכל העולם במשך זמן הגלות, וכאן משמע שיהי' ענין הפוך, שהבתי כנסיות והבתים הפרטיים עם כל הקדושה שבהם יצא מחו"ל לא"י. וצ"ל שעצם הקדושה והניצוצות שברירו בנ"י וכו' בארץ העמים, שייכים לא"י, ורק לאחר שיחזרו לא"י, משם תתפשט להאיר בכל העולם. ועצ"ע בזה).

ויה"ר שזוכה לקיום כל היעודים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



(20 ראה ברכות כא, א.

(21 וראה על דרך זה בספר דברים נחמדים (להבני יששכר) על עבודה זרה ט, ב (קטע המתחיל וגם). דרשות חתם סופר חלק ב' ע' רל"ו (קטע המתחיל כ"י), וע' רמט (קטע המתחיל בסוף).

והובא ענין זה ג"כ בריבוי שיחות, ראה תורת מנחם תשד"מ ח"ב ע' 866, תשמ"ז חלק ג' ע' 351, סה"ש תש"נ ח"ב ע' 484, קונטרס בית רבינו שבבל הערה 60, ובכ"מ. [אמנם בתורת מנחם תשמ"ד חלק ב' ע' 704, כתב שלא יקחו הבתים פרטיים, ולכאורה צ"ל דרק אם הבית אינו כדבעי לא ילך לא"י, כמ"ש בפתגמין קדישין כאן, ועד"ז הובא בסוף שיחה האחרונה הידועה (אודות הספרים) דש"פ פינחס תשמ"ה].

וראה בשיחות קודש תשל"ג חלק ב' ע' 69 ואילך, שגם הרחובות והאבנים שדיברו עליהם דברי תורה או יראת שמים, ייקבעו בא"י.

תורת רבינו

בירור שיטת הרבי בענין בינונים תלויים ועומדים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

לשון הגמ' 'זכו' ולשון הרמב"ם "עשה תשובה"

ברמב"ם הל' תשובה (פ"ג ה"ג) כתב וז"ל: וכשם ששוקלין זכיות אדם ועונותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כאו"א מבאי עולם עם זכיותיו ביום טוב של ראש השנה, מי שנמצא צדיק נחתם לחיים ומי שנמצא רשע נחתם למיתה, והבינוני תולין אותו עד יוהכ"פ, אם עשה תשובה נחתם לחיים, ואם לאו נחתם למיתה עכ"ל. ומקור דבריו הוא (כמ"ש בכס"מ שם) בר"ה טז, ב: "אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן: שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין - נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין - נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים - תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים. זכו - נכתבין לחיים, לא זכו - נכתבין למיתה".

אלא דשם לשון הגמ' בבינוני הוא "זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה", והברבה מקשים על שינוי הלשון ברמב"ם שכתב "אם עשה תשובה" ולא כתב כלשון הגמ' "דבפשטות הגמ' יש לפרש ד"זכו" היינו שהוסיף זכיות, שמעתה מכריע הכף מאזניים לכף זכות, ואילו לפי הרמב"ם משמע דבעינן תשובה דוקא (ב) גם בגוף הענין צ"ע דהלא לכאורה בפשטות אפשר לו לבינוני להכריע כף המאזניים לזכות עד יוהכ"פ עי"ז שהוא מרבה בזכיות כו', ולמה כתב הרמב"ם דבעינן תשובה דוקא? ועי' גם בפירוש רבנו חננאל ר"ה שם שכתב דהיינו שעשה תשובה כמו הרמב"ם.

ולמה זה שאני ממ"ש הרמב"ם שם לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב, חטא חטא אחד הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה, עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וכו' דכאן יכול להכריע לכף זכות אפילו ע"י מצוה אחת?

ובאמת גם בהירושלמי (ר"ה פ"א ה"ג) איתא דבעינן תשובה דוקא דאיתא שם: "דאמר רבי קרוספא בשם רבי יוחנן שלש פינקסיות הם אחת של צדיקים גמורין ואחת של רשעים גמורין ואחת של בינוניים זה של צדיקים גמורין כבר נטלו איפופסי של

חיים מראש השנה וכו' של בנינויים כבר ניתן להן עשרת ימי תשובה שבין ראש השנה ליום הכיפורים אם עשו תשובה נכתבין עם הצדיקים ואם לאו וכו' אבל גם בזה צ"ב.

ב' ביאורים שונים באחרונים בענין זה

והנה בכללות מצינו בזה ב' ביאורים שונים באחרונים: (א) כמ"ש בס' כוכבי אור (להגרי" בלזר) סי' ה' ועוד, דהנה כתב הרמב"ם (לעיל פ"ב ה"ו): "אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר דרשו ה' בהמצאו", וכיון שכן שהתשובה אז נקל יותר, אם הבינוני לא יעשה תשובה הרי זה עון גדול ביותר כיון שלא ניצל הזדמנות זו, ולכן אפילו אם ירבה בזכיות כו' אין זה מועיל להכריע כף המאזניים לזכות כנגד עוון גדול זה, וע"ד שכתב הרמב"ם כאן בה"ב: "ושקול זה אינו לפי מנין הזכיות והעונות אלא לפי גודלם, יש זכות שהיא כנגד כמה עונות כו' ויש עון שהוא כנגד כמה זכיות כו'", והיינו דאם אינו עושה תשובה בימים אלו ה"ז עוון גדול כ"כ באיכות שלא יוכל להכריע את הכף, ולכן כתב הרמב"ם בבנינוי דבעינן תשובה דוקא, כי אם אינו עושה תשובה לא יוכל להכריע המאזניים לכף זכות, וזהו רק בימים אלו דעשי"ת, משא"כ בשאר הזמנים שפיר אפשר להכריע גם ע"י מצוה אחת.

ומביא דוגמא לזה מהא דאיתא ביומא פז, א, דרב הוה ליה מילתא בהדי ההוא טבחא, לא אתא לקמיה במעלי יוהכ"פ אמר איזול אנא לפיוסי ליה כו' אזיל וקם עילו' הוה יתיב וקא פלי רישא דלי עיניה וחזייה אמר ליה אבא את זיל לית לי מילתא בהדך בהדי דקא פלי רישא אשתמיט גרמא ומחיה בקועיה וקטליה עיי"ש, [היינו דרב הלך להטבח בכדי שהטבח יבקש ממנו מחילה ולפועל לא רצה לבקש מחילה ונענש הטבח מיד במיתה עיי"ש], והביאור בזה הוא ע"ד הנ"ל דכיון שרב הלך אצלו והי' נקל לו להטבח לבקש מחילה ומ"מ לא רצה לכן הי' עונו גדול ביותר ולכן נענש במיתה.

ועד"ז איתא בלח"מ כאן שהקשה על מ"ש הרמב"ם בבנינוי דאם עשה תשובה וכו' וז"ל: אם עשה תשובה נחתם וכו' ואם לאו נחתם למיתה. וא"ת כי לא עשה תשובה אמאי נחתם למיתה הא מחצה על מחצה ורב חסד מטה כלפי חסד? כבר תירצו בזה דהיכא דלא עשה תשובה הוי עון אחד נוסף על העונות משום דבאלו עשרה ימים של תשובה הוא חייב לעשות תשובה ואם לא עשה הרי עון אחד נוסף על העונות עכ"ל, היינו דמבואר בר"ה יז, א, דאפילו במחצה על מחצה מטה הקב"ה כלפי חסד והוה כרוב זכיות, וא"כ גם הכא נימא כן? ותירצו יש לפרש ע"ד הנ"ל דשאני הכא בעשי"ת שהקב"ה מזמין א"ע ונקל לעשות תשובה ואם אינו עושה ה"ז עוון גדול ולא שייך להטות כלפי חסד, ועי' גם בריטב"א ר"ה שם.

(ב) כמ"ש בס' עמק ברכה (ערך תשובה) וכן הובא בשם הגרי"ז ועוד, דבאמת בעשי"ת אינו מועיל עוד להכריע את המאזנים לזכות, כי השיקול הוא רק פ"א והוא

בר"ה שהוא יום הדין וכמ"ש הרמב"ם ששוקלין ביו"ט של ר"ה, ובכדי שיהי' לאדם זכות קיום בעולם צריך שיהי' לו רוב זכיות בראש השנה שהוא יום הדין, ולכן בצדיק שיש לו אז רוב זכיות נחתם מיד לחיים, ולרשע ה"ה להיפך, ובבינוני הנה באמת מצד שורת הדין כיון שלא הי' לו בעת השיקול רוב זכיות אין לו זכות קיום וצ"ל דינו כמו ברשע, אלא שהקב"ה ברוב רחמיו ממתין עד יוהכ"פ דאם יעשה תשובה הרי יש בכחו לשנות השיקול למפרע דזהו"ע התשובה שבכחו לשנות גם העבר דזדונות נעשים לו כשגגות או כזכיות כו', ולכן שפיר כתב הרמב"ם דבעינן לתשובה דוקא, כי אף אם אח"כ יוסיף בזכיות אין זה מועיל לו כיון שבעת השיקול לא הי' לו רוב זכיות, ורק ענין התשובה יכול לשנות למפרע דנמצא דבזמן השיקול באמת הי' לו רוב זכיות.

ומביאים ראי' לפירושם מהא דאיתא בירושלמי (שם) בענין זה דבינונים תלויים ועומדים, דמקשה הירושלמי "ואין הקב"ה רואה את הנולד"? דכיון שהקב"ה יודע אם יעשה אח"כ תשובה או לא א"כ למה דינו תלוי ועומד ואין דינו נחתם מיד בר"ה, ומתרץ דאין הקב"ה דן את האדם אלא בשעה שהוא עומד בה ולא מצד העתיד וכדיליף מישמעאל דכתיב (בראשית כא, יז) וישמע אלקים את קול הנער גו' באשר הוא שם עיי"ש, והנה אי נימא דבינוני הדין והשיקול הוא ביוהכ"פ, א"כ מהו קושיית הירושלמי מעיקרא, הלא פשוט דאין הקב"ה מעניש את האדם משום העתיד אף שהוא יודע עתידות? אבל לפי הנ"ל ניחא דכאן שאני כיון דבאמת כבר נגמר השיקול ומשורת הדין צ"ל חלות גמר דין, אלא שנותנים לו יכולת לעשות תשובה להפוך למפרע, בזה חשב הירושלמי דכיון שהקב"ה רואה את הנולד כבר שייך לחתמו מיד בר"ה, ולזה תירץ דגם בזה אין הקב"ה דן אלא לפי שעה כו'.

ובאמת כן משמע מלשון הרמב"ם הנ"ל: "וכשם ששוקלין זכיות אדם ועונותיו בשעת מיתתו כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכיותיו ביום טוב של ראש השנה", שהשיקול הוא רק בר"ה.

דב' ביאורים אלו הם שונים לגמרי זה מזה, דלפי ביאור הא' נמצא דבינוני יש שיקול חדש ביוהכ"פ וזה הוה יום הדין שלו, משא"כ לביאור הב' יוצא שיש רק שיקול אחד בלבד ויום דין אחד, אלא שהתשובה יוכל לשנות השיקול למפרע, וראוי לעיין בשיטת הרבי אם סב"ל כאופן הא' או כאופן הב'.

בירור בשיטת הרבי

ונראה להוכיח בבירור דסב"ל כאופן הא', דהנה בלקו"ש חל"ד ראה - אלול, מביא לשון הרמב"ם שם (פ"ג ה"ד) צריך כל אדם שיראה עצמו כו' חציו זכאי כו' ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מו"ה ועד יוהכ"פ יותר מכל השנה כו' עכ"ל, ומקשה דלמה הוציא הרמב"ם "להרבות בצדקה" מן הכלל ד"מעשים טובים"? ולכאורה י"ל משום דצדקה הוה ממעשה התשובה שהיא

מכפרת כדכתיב וחסאך בצדקה פרוק, משא"כ שאר מעש"ט. אבל ממש"ך דאין לומר כן וז"ל: אבל לכאורה דוחק לפרש כן, שהרי הרמב"ם מפרט המנהג "להרבות" - "בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות", ולא נראה לומר שיש כאן שני ענינים שונים: ריבוי צדקה בתור חלק ממעשה התשובה, וריבוי מעש"ט ומצוות כדי להכריע מאזני הדין לכף זכות, ומסתבר שאינו מבאר כאן אלא בהכרעת מאזני הדין לכף זכות, ושגם באותו הסוג דמעש"ט ועסק המצוות שכוונתו להכריע המאזניים לכף זכות יש הדגשה ומעלה בריבוי הצדקה עכ"ל. ובהערה 21 כתב וז"ל: דוחק לפרש שכל סיום הלכה זו "ומפני ענין זה נהגו כו' להרבות בצדקה ובמעש"ט כו' תוכנו רק ענין התשובה שמדבר אודותה בסוף ה"ג לפני זה "והבינוני תולין אותו עד יוהכ"פ אם עשה תשובה נחתם לחיים" - כי אז הול"ל (ע"ד לשון הרמ"א ואדה"ז או"ח סתר"ג) "ויש לכל אדם לחפש ולפשפש (ולמשמש) במעשיו ולשוב מהם בעשי"ת". עכ"ל.

היינו דלכאורה הי' אפשר לתרץ דהא שמדגיש ביחוד להרבות בצדקה משום שזהו חלק ממעשה התשובה, אבל מקשה דלא מסתבר לומר דכוונתו בצדקה הוא באופן שונה ממה דנקט אח"כ מעשים טובים וכו' דזהו להכריע כף המאזניים, ומשמע דגם מ"ש להרבות בצדקה כוונתו להכריע הכף, גם לא מסתבר לומר דכל זה גם להרבות במעשים טובים וכו' הוא מצד תשובה דא"כ הי' לו להרמב"ם לומר בפירוש שיפשפש במעשיו וכו' כמו הרמ"א ואדה"ז.

וממשיך לבאר שם ביאר נפלא בענין זה שהרמב"ם משמיענו דבימים אף שהן ימי דין ומשפט, במילא נימא דשייך לתבוע מהקב"ה רק מצד זכויות שלו בלבד, שע"ז מגיע לו מצד הדין, ולא ע"י תפלות ורחמים דזה לא שייך לדין ומשפט, אלא אדרבה כי כל ההשפעה מהקב"ה הוא תמיד מצד צדקה ורחמים וכו' עיי"ש בארוכה, ולכן מדגיש שצריך להרבות בצדקה כי ע"ז מראה שזהו האופן שמקבלים השפעה מהקב"ה וכו' עיי"ש בארוכה.

הרי ברור מזה דסב"ל להרבי כאופן הא' דבינוני צריך להרבות בזכויות כו' בכדי להכריע את המאזניים לכף זכות כשיהי' השיקול ביוהכ"פ, שהרי פירש בהדיא דזהו כוונת הרמב"ם במ"ש להרבות בצדקה וכו' להכריע המאזניים וכו'.

וראה לבוש (או"ח סי' תרב סעי' ב) וז"ל: ואני שמעתי בשם גדול אחד שאדרבה טוב שיקדשו אותה בתוך עשרת ימי תשובה, כדי שתבא מצוה זו ותוסיף על זכויותינו הקודמות, ואולי תכריע היא את הכף לזכות ביום הדין, וסברא נכונה היא, כי זו היא משמחת הלבבות שתוסיף על זכויותינו ותכריענו לזכות, וכדי לקיים המנהג אפשר לומר כיון שממתנין לכבודה כדי לקבלה בשמחת הלב, הוי ההמתנה ג"כ מצוה והיא היא המכרעת, נ"ל עכ"ל.

לשיטת הרבי למה כתב הרמב"ם "אם עשה תשובה"

ואף דלכאורה לפי"ז שוב קשה דלמה כתב הרמב"ם לעיל בבינוני "אם עשה תשובה" הרי גם ריבוי זכיות מועיל? ואפשר לבאר בזה - ע"ד שכתב בכוכבי אור כנ"ל - דאם אינו עושה תשובה יש בזה עון גדול, ובמילא קשה להכריע שוב את המאזניים לזכות כנ"ל, ולכן בתחילה נקט הרמב"ם מילתא דפסיקא שבדאי מועיל אם עשה תשובה דאז ודאי מכריע לכף זכות כיון שנתבטלו עוונותיו, ואם לא עשה תשובה אפשר שלא יוכל להכריע לכף זכות, ומיהו אח"כ מוסיף הרמב"ם בפרטיות יותר דשייך שגם הרבה זכיות יכריע, ולכן נהגו ישראל להרבות בצדקה ובמעש"ט כו'.

וראה בחי' הרשב"ץ ר"ה שם (ד"ה אמר ר' כרוספדאי) שכתב "או שנתעצל מלעשות תשובה שהיא מ"ע בימים אלו נכתבין למיתה, אבל אם נשארו בינונים כגון שעשו מצוה אחת ששקולה כנגד ביטול מצות תשובה יהי' נידון לכף זכות", הרי דסב"ל ג"כ דשייך שעשיית מצוה יכריע לכף זכות.

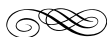
או אפשר לומר ע"פ המובא כמ"פ בשיחות קודש ביאורו של אדה"ז (לקו"ת דרושים לשמע"צ פה, א שה"ש יז, ג) בדיוק לשון חז"ל "תשובה ומעשים טובים" (ולא תשובה ומצות) דמעשה המצוות מצ"ע יכולים להיות באופן שאינם "טובים" (מאירים) ורק ע"י התשובה נעשים מעשה המצוות מעשים טובים ומאירים וכמשל אבנים טובות שיש עליהם לכלוך וכו' ואינם מאירים, שבתחילה צריך לנקותם היטב דעי"ז הם מאירים, וכן הוא בלימוד התורה ומעשה המצוות של רשע דלא זו בלבד שאינם מאירים אלא אדרבה הם מוסיפים חושך והעלם בעולם, אמנם כל זה הוא בגלוי אבל בהעלם ובפנימיות גם תומ"צ אלו לא נשתנו במהותן, דלכן חייב אפילו רשע לעסוק בתומ"צ, ולאחר שישוב בתשובה יתעלו מן הקליפות ניצוצות הקדושה שבתורתו ומצותיו ויתחילו להאיר (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1052 ובכ"מ) ועי' בבית הלוי על התורה בההקדמה עד"ז.

דלפי"ז יש לבאר גם דברי הרמב"ם דבתחילה הקדים שצריך עשיית תשובה, כיון דרק עי"ז בטוחים שהמצוות והמעשים טובים יפעלו פעולתם להכריע כף המאזנים לזכות, ומוסיף "ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מר"ה ועד יוהכ"פ יותר מכל השנה" והיינו דאפילו אם התשובה מצ"ע לא הי' כ"כ בשלימות להפוך העוונות לזכיות למפרע, מ"מ מרבים במעש"ט וכו' דמ"מ ע"י התשובה יועילו המצוות ומעש"ט וכו' להכריע את הכף מאזניים לזכות.

ולפי אופן הב' קשה מלשון הרמב"ם "ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות" דמשמע דזהו להכריע את הכף לזכות? ולכאורה לפי"ז נצטרך לומר דסב"ל דהריבוי בצדקה ובמעש"ט הוא בגדר מעשה התשובה, וע"ד שכתב הרמב"ם (שם פ"ב ה"ד): "מדרכי התשובה להיות השב צועק

תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים ועושה צדקה כפי כחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה וגולה ממקומו, שגלות מכפרת עון מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח, "דכל זה הוא מדרכי התשובה כיון דסב"ל לשיטה זו דרק זה מועיל, אבל בהשיחה הרי לא ניהא ליה לפרש כן כנ"ל, דאז הול"ל ויש לאדם לפשפש כו' ומלשון הרמב"ם משמע שמרבים בזכויות להכריע את הכף, ולכן סב"ל כאופן הא'.

ואולי אפ"ל עוד לשיטה הב', ע"פ מ"ש בלח"מ לפרש דברי הרמב"ם שכתב "ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה וכו' וז"ל: כלומר מפני שבשופר מזהירין בר"ה לחפש במעשיו לכך באלו עשרה ימים צריך לעשות מצות ומעשים טובים עכ"ל, ז.א. שאין זה בא בהמשך לבינוני, אלא למ"ש לעיל דתקיעת שופר הוא לעורר לתשובה עורו ישנים וכו' שלכן בהמשך לזה מרבים בצדקה וכו', משא"כ בנוגע לבינוני צריך תשובה דוקא, וראה שו"ת דובב מישרים ח"ג סי' פ"ט.



אמרי נא אחותי את (ב) *

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

הלימוד מאברהם ששוחטין לחולה בשבת

א. בגליון א'קמ הבאנו את דברי רבינו ב'אגרות קודש' ח"ב עמ' קפא-קפג בביאור דברי המדרש פליאה אשר ממה שאמר אברהם אבינו לשרה (בראשית יב, יג) "אמרי נא אחותי את וגו'" למדים "ששוחטין לחולה בשבת".

ויעוי"ש במה דשקו"ט רבינו בביאור כוונת המדרש, ומסיק רבינו וזלה"ק "וליישב זה: ידועה הקושיא, לחדודי מנ"ל לאברהם שהמצרים יהרגו אותו, ויעברו על שפיכת דמים, בשביל שלא יעבור על עריות דאשת איש, שלכן אמר אמרי נא גו', ואחד התירושים הוא דכשיהרגו אותו לא יעשו העברה כ"א פעם אחת, משא"כ כשיקחו את שרה ואברהם עודנו חי הרי בכל ביאה וביאה עובר על ג"ע – ולומד במדרש כנגון דא בחולה, אשר שוחטין לחולה בשבת ואין אומרים נאכילנו נבלה והטעם הוא ע"ד הנ"ל שבנבלה עובר על כל כזית וכזית משא"כ בשחיטה אינו עושה אלא איסור אחד (ר"ן הובא בשו"ע אדה"ו הל' שבת סי' שכח סט"ז).

(* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.

והנה יש להקשות דעדיין מנ"ל להמדרש דשוחטין לחולה – שהוא איסור מיתה – פעם אחת ואין מאכילין אותו נבלה – שהוא איסור לאו – כמה פעמים, דבעובדא דאברהם – שרוצה ללמוד ממנו – הרי שניהם, הן ג"ע הן שפ"ד, חיובם שווה במיתה.

וי"ל הראי' – דהנה גם באברהם – מנ"ל לאברהם שיהרגו אותו ויעברו על שפ"ד, איסור מיתה פעם אחד כדי להמלט מאיסור מיתה דג"ע והרי יכול לבוא עלי' שלא כדרכה, שגם בזה נהנה (עיין רש"י ד"ה למעוטי סנה' סו, ב) ועל זה אינו נהרג (סנה' נח, ב) אלא עכצ"ל דכיוון דגם בשלא כדרכה מכווער הדבר (ראה תוד"ה לנערה סנה' נו, ב) וכן לא יעשה אפילו באו"ה כי גדרו עצמן מן העריות ע"י המבול (בר"ס ס"פ וא"ו וקושית הרמב"ן בראשית לד, ז ראה בפ"י מהרזו"ו שם) הרי בטח יהרגו אותו, כי מוטב לעבור על איסור חמור פעם אחת כדי שלא לעבור על איסור קל הרבה פעמים, ולכן אמר אמרי נא גו', ושפיר ילפינן דשוחטין לחולה כו"ל עכלה"ק.

והנה בגליון שם כתבנו להעיר כמה הערות בביאור כוונת רבינו, והנראה להעיר בזה עוד כמה הערות וכלדקמן בס"ד.

אם יש שליח לדבר עבירה בבני נח

ב. דהנה יעויין ב'לקח טוב שם [אות יח] שהוסיף הגר"י ענגיל ז"ל להעיר עוד בביאור החילוק בין שפיכות דמים לגילוי עריות בבני נח דאיכא בזה חומרא נוספת באיכות האיסור דשפ"ד.

וז"ל "ויש עוד חומרא בשפיכות דמים על שאר עבירות בבני נח, דבשפיכות דמים הוא מתחייב על ידי שליח מגזירת הכתוב (בראשית ט, ו) דשופך דם האדם באדם, היינו ע"י אדם כמבואר בבראשית רבה (לד, יד), ואילו בשאר עבירות גם בב"נ אמרינן אין שליח לדבר עבירה כמבואר בפרשת דרכים (דרוש ב ד"ה ודע עוד), ומה גם בגילוי עריות ודאי אמרינן בי' דאין שליח לדבר עבירה דלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב (ראה קידושין מג, א), וא"כ שוב שפיר קמה ראי' הנ"ל דריבוי הכמות מכריע את האיכות".

ומבואר מזה דס"ל להגר"י ענגיל ז"ל דאיכא בזה חומרא נוספת באיכות האיסור דשפיכות דמים אגילוי עריות, והיינו דבשפיכות דמים אמרינן שמתחייב גם על ידי שליח, משא"כ בגילוי עריות [ושאר עבירות] דאמרינן גם בב"נ דאין שליח לדבר עבירה, וא"כ מזה דהכריע אברהם שיהרגו אותו המצריים ויעברו על האיסור דשפיכות דמים החמור פעם אחת שלא לעבור על האיסור דגילוי עריות הקל יותר כמה פעמים, הנה מזה ראי' דריבוי הכמות מכריע את האיכות.

ג. והנה גם סברא זו לא הזכירה רבינו במכתב הנ"ל שם אלא כתב בפשטות דשניהם האיסור דשפיכות דמים והאיסור דגילוי עריות "חיובם שווה במיתה"¹, ויתכן לומר הטעם בזה שכן מגופא דבעל הסברא דהגר"י ענגיל ז"ל הנה שוב איכא להוכיח דחומרא זו שבשפיכות דמים אגילוי עריות בב"נ ליתא.

דהנה יעויין בבית האוצר להגר"י ענגיל ז"ל ח"א כלל עט שביאר הך כללא דאין שליח לדבר עבירה, וכתב לחדש בזה ביאור חדש על יסוד הטעם דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, וז"ל "ודע דסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין לולי פירש"י היה אפשר לומר עוד חקירה בהסברת הדבר, דהנה קיי"ל דהחשוד על הקל אינו חשוד על החמור, וא"כ כל שכן דחשוד דאמחשבת עבירה אין נעשה חשוד על ידי כן לעשות העבירה ההוא בפועל וכו', כיון דעדיין לא היה לו רק צרון לעבור ולא עבר עדיין בפועל², וא"כ יוכל להיות שאילו יבוא לעשות המעשה

(1) וראה לעיל [בגליון שם] בהערה שכתבנו להבהיר במה שלא הזכיר רבינו סברא הא' דהגר"י ענגיל ז"ל דאיכא חומרא בשפיכות דמים אגילוי עריות משום הך לתא דיהרג ואל יעבור וכו', דבפשטות אין מזה "קושיא" אדברי רבינו, שכן יש לומר דעדיפה מיני' קא מתרץ לה רבינו וכו' עיי"ש.

ועד"ז י"ל לענייננו בטעם הדבר שלא הזכיר רבינו הך סברא הב' משום לתא דשליח לדבר עבירה וכו', שבפשטות עדיפה מיני' קא מתרץ לה רבינו כוונת המדרש פליאה, והיינו משום דלפי סברת הגר"י ענגיל ז"ל הנ"ל הרי איכא רק איזושהי חומרא בעלמא בשפיכות דמים אגילוי עריות [דזה מתחייב גם ע"י שליחות וזה לא].

מש"א כ לסברת רבינו שבהמכתב שם הרי האיסור דשפיכות דמים שבעובדא דאברהם חמור אגילוי עריות ביותר [דזה הוא בחיוב מיתה וזה אינו כי אם דבר מכוער בלבד], והרי זה קרוב ודומה יותר ללימוד המדרש אשר "מכאן ששוחטין לחולה בשבת", שמוטב לשחוט לחולה בשבת שהוא איסור חמור במיתה פעם אחת מלהאכילו נבילה שהוא איסור קל שאינו במיתה כי אם איסור לאו כמה פעמים. וק"ל.

אלא שבפנים הוספנו בזה טעם נוסף לפלפולא, והוא דמדברי הגר"י ענגיל ז"ל בעצמו במקום אחר מוכח דליתא לחומרא זו מלכתחילה כלל ועיקר, וא"כ מובן בפשטות מה שלא הזכירה רבינו בהמכתב שם, וכפי שיתבאר להלן בפנים.

(2) ולהעיר מצפנת פענח לקידושין לט, ב בתוד"ה מחשבה רעה וכו' וז"ל "ואף דהא זה ג"כ איסור, זה הוה איסור אחר כללית ולא פרטית וכו'" עיי"ש.

וכוונת הדברים, דהנה בגמ' שם איתא דאצל ישראל מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, וע"ז כתב הגאון ז"ל דאף כי גם בישראל "מחשבה רעה" מצ"ע הוא איסור, מ"מ זהו בגדר "איסור כללי", והיינו שישנו איסור כללי שלא לחשוב לעבור על מצות ה', אמנם אינו עובר במחשבה זו הרעה על האיסור הפרטי של אותה עבירה שחשב עלי', וזהו הפירוש ד"מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה", היינו שאינו מצרפה לאותו מעשה עבירה הפרטי [אמנם שפיר עובר על האיסור הכללי דמחשבה רעה מצ"ע].

בפועל יתעורר טבע נפשו נפש הישראלי הקדושה ולא יתנהו לעבור בפועל, וע"כ אין נעשה חשוד ממחשבה ורצון אגוף המעשה וכמובן".

ומוסיף עוד דע"פ סברא זו הנה גם לכשעבר על העבירה בפועל לא אמרינן דנעשה חשוד על העבירה למפרע משעת המחשבה אלא רק משעת מעשה העבירה בפועל עיי"ש.

וממשיך "ולפ"ז נמצינו למדים דשליח המשתלח לדבר עבירה, א"כ כיון דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין ואסור לו לעשות העבירה, א"כ אף שקיבל השליח עליו לעשות העבירה, עכ"ז אמרינן דאין זה רצון האמיתי שלו, ובבואו לעשות המעשה יחזור בו ולא יעשה, ונמצא שלא נעשה עדיין שליח כלל ברצונו האמיתי, ורק בשעה שעושה המעשה דאז הוא שנתקלקל לעבור בפועל לא למפרע וכו', וא"כ נמצא שהוא נעשה שליח רק אז עם עשיית מעשה השליחות יחד וכמובן".

וממשיך לבאר דנראה דבדין שליחות בעינן שהשליח כבר יהיה שליח המשלח ברגע שלפני עשיית מעשה השליחות עיי"ש הטעם³, ועפ"ז מבאר דא"כ "בדבר עבירה

(3) ודא"ג יש להעיר בזה ממש"כ ב'מי טל' למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א עמ"ס ב"ק פ' מרובה ח"ב סי' צא-צב בדבר החקירה אם חלות גדר השליחות חל על השליח בעת מינוי השליחות, או דחלות גדר השליחות חל בעת קיום מעשה השליחות יעוי"ש.

ומדי דברי בו אכתוב כאן מה שיש לי להעיר בדבריו בזה, והנה יעוי"ש בסי' צא שהביא פלוגתת הראשונים ז"ל אם עדות עדי מינוי שליח קבלה שמעידים שהאשה מינתה את השליח קבלה לשליח [לפי שיטת הרי"ף ז"ל] הוה חצי דבר או לא, דהתוס' לב"ק ע, ב ד"ה למעוטי ס"ל דזה נקרא עדות בחצי דבר כיון שאינן מועילים כלום בלי השני עדים האחרונים שמעידים על קבלת הגט, אכן הרמב"ן [והרשב"א] לב"ב נו, ב ס"ל שאין כאן עדות דחצי דבר כיון שמעידים על דבר שלם שנעשה שליח לקבלה מצד האשה עיי"ש.

וכתב לבאר ב'מי טל' שם יסוד פלוגתתם דתלוי בהחקירה הנ"ל אם חלות גדר השליחות חל על השליח בעת מינוי השליחות, דתיכף בעת מינוי השליחות חל על גוף השליח הך גדר ודין שליחות שנעשה כמותו דהמשלח, וגם קודם קבלת הגט נחשב כבר כמותו דהמשלח, או דחלות גדר השליחות חל בעת קיום השליחות, דהיינו בשעת קבלת הגט שמקבל בשבילה, דאז חל על גוף השליח חלות הדין דהוי כמותה דהאשה, משא"כ קודם קבלת הגט אין על השליח חלות דין שליחות להיות כמותה.

והנראה דזהו יסוד פלוגתת התוס' והרמב"ן הנ"ל, דהתוס' ס"ל שחלות דין השליחות חל רק בעת מעשה קבלת הגט שאז הוי כמותו דהמשלח, משא"כ קודם קבלת הגט אין על גוף השליח חלות דין שליחות, ולכן ס"ל להתוס' דעדי המינוי שליחות הוי חצי דבר כיון שלא נפעל כלום בעת המינוי ואין כאן שום חלות בפועל בשעת המינוי דרך בעת הקבלה הוא ידחול דינא דשלוחו כמותו וכיון שכן הרי עדי המינוי שליחות צריכים לעדי קבלת הגט ובל"ז הרי אינם מעידים על שום חלות.

אכן הרמב"ן ס"ל דתיכף בעת מינוי השליח קבלה חל על גופו הך חלות ודין שליחות שגופו נעשה כגוף המשלח, ולכן שפיר כתב דאין כאן עדי חצי דבר אלא דבר שלם הם מעידים דהיינו הך עדות שחל דינא דשלוחו כמותו על גוף השליח בעת המינוי, עיי"ש בדבריו הנעמים.

והנה יעויין ב'מי' טל' שם סי' צב שהביא דברי האמרי משה' סימן יח סק"ו שכתב לבאר דדבר זה אם חלות דינא דשלוחו כמותו הוי תיכף בעת המינוי או אח"כ בעת המעשה, הר"ז תלוי במה שחקרו האחרונים ז"ל [ראה 'לקח טוב' להגר"י ענגיל ז"ל כלל א ועוד בארוכה] בגדר דינא דשלוחו של אדם כמותו, האם הגדר בזה דכל גוף השליח נעשה כולו כגוף המשלח ממש, או דחלות דינא דשלוחו כמותו הוא רק בנוגע להפעולה ששלחו המשלח, שלגבי פעולה זו הוי כמותו ומועלת להמשלח, אבל לא דגוף השליח נעשה כגוף המשלח.

דאי נימא דשלוחו כמותו הוא דין בגוף השליח שנעשה כגוף המשלח ממש לגמרי, הנה לפ"ז שפיר מסתבר דחלות זו הוי תיכף בעת מינוי השליחות, שאז כבר חל הך דינא על גופו דהשליח שנעשה כגוף המשלח ממש, משא"כ אי נימא דגדר דינא דשלוחו כמותו הוא רק בנוגע להפעולה הפרטית דמעשה השליחות שמועלת להמשלח, אבל לא דגוף השליח הוי לגמרי כגוף המשלח, הנה לפ"ז חלות השליחות הוי בעת הפעולה ומעשה השליחות, שאז הוי כמותו דהמשלח, ולא בעת המינוי שאז לא חל עדיין שום דין על גוף השליח עיי"ש.

ומעתה נראה לומר לפ"ז דהרמב"ן אזיל בכ"ז לשיטתו בגדר דינא דשלוחו של אדם כמותו, והנה יעויין בחי' הרמב"ן לגיטין סג, ב בד"ה הא דתנן שכתב שם בתו"ד וז"ל "אע"פ שאינו חצי דבר משום שכיון שמינתו שליח נעשה ידו כידו מעתה וכו'" עיי"ש, וכ"ה גם בחי' הרשב"א שם שכתב וז"ל "והרמב"ן נ"ר כתב דהכא לא הוי חצי דבר דכיון שמינהו שליח נעשה ידו כידה מעכשיו וכו'" עיי"ש.

והמתבאר מדברי הרמב"ן דס"ל בגדר דינא דשלוחו כמותו כהצד דגוף השליח נעשה כולו כגוף המשלח ממש, והיינו שכתב בתו"ד שהשליח נעשה "ידו כידו", דמדקדוק לשונו בזה מתבאר דס"ל דאין גדר השליחות רק בנוגע להפעולה ששלחו המשלח, אלא שנעשה השליח "ידו כידו" ממש, כלומר שגוף השליח נעשה כגוף המשלח ממש.

ויסוד לדברינו בזה מתבאר להדיא מלשון האדה"ז בקו"א לסי' רסג או"ק ח שכתב וזלה"ק "הא קיי"ל שלוחו של אדם כמותו וידו כידו והר"ז כעושה בעצמו וכו' ה"ז כאילו אוהו ידו של חברו ומבעיר בה שנעשית כידא אריכתא" עיי"ש.

ומתבאר מדברי האדה"ז דס"ל כהצד דגדר שליחות הוא שגוף השליח נעשה כגוף המשלח [ולא רק בנוגע להפעולה שמועלת להמשלח], וכמ"ש כמ"פ "דה"ל כעושה בעצמו ממש" עיי"ש [ולהעיר מלקו"ש ח"ע עמ' 42 הערה 27, חיי"ג עמ' 280 הערה 6 והערה 11, חל"ג עמ' 113 הערה 10 עיי"ש ודו"ק], והרי בתו"ד נקט האדה"ז הלשון "ידו כידו" וכנ"ל, וא"כ עד"ז יש לדקדק גם ביסוד שיטת הרמב"ן דנקט גם הוא כלשון זה "ידו כידו" דס"ל כהצד דגוף השליח נעשה כגוף המשלח וכמוש"נ.

ולפ"ז יבואר היטב שיטת הרמב"ן בגדר שליחות דס"ל דתיכף בעת מינוי השליח חל על גופו הך חלות ודין שליחות כנ"ל, דאזיל בזה לשיטתו לפי מה דס"ל להדיא כהצד דגוף השליח נעשה כגוף המשלח וכמ"ש "שכיון שמינתו שליח נעשה ידו כידו" וכמוש"נ.

[והנה ב'מי' טל' שם כתב דלייק מלשון הרמב"ן שם שכתב "שכיון שמינתו שליח נעשה ידו כידו מעתה", ועד"ז הוא ברשב"א שם "דכיון שמינהו שליח נעשה ידו כידה מעכשיו" דמבואר להדיא דס"ל שחלות דינא דשלוחו כמותו חל "מעתה" תיכף העת המינוי עיי"ש. ולמש"כ י"ל בבאיור דקדוק והמשך

דנעשה שליח המשלח רק עם מעשה השליחות יחד וכנ"ל, ע"כ שפיר לא מהני שליחות, וזה כוונת דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, דכיון דדברי הרב כו' א"כ אסור לו לעשות המעשה, ויש לנו להחזיק שלא יעשה המעשה, ונמצא שנעשה שליח רק עם עשיית המעשה יחד, לא רגע קודם לה, וע"כ לא מהני וכו', ודו"ק כי הדברים עמוקים ונכוחים בס"ד".

ויעוי"ש עוד בד"ה ועפ"ז יובן שכתב לבאר עפ"ז יסוד הטעם דבבני נח אמרינן דיש שליח לדבר עבירה וז"ל "ועפ"ז יובן ג"כ מה שכתב היפ"ת ז"ל פ' נח (ב"ר לד, יט) דבב"נ יש שליח לדבר עבירה, וכמבואר במדרש (ב"ר שם, יד) דשופך דם האדם באדם היינו על ידי שליח דמו ישפך, עיי"ש, ולפי הנ"ל מובן הטעם דהא בעכו"ם נמי הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה, וכמבואר בתוס' קידושין שם (דף ל"ט ע"ב) ד"ה מחשבה בשם המדרש עיי"ש⁴ [ובלאו הכי אין חזקת כשרות בעכו"ם, וראוי לנו לומר דמשקיבל עליו לעשות העבירה וודאי יעשה], וע"כ שפיר בב"נ יש שליח לדבר עבירה ודו"ק".

והמתבאר מדברי הגר"י ענגיל ז"ל שכתב לחדש בטעמא דקרא דשופך דם האדם באדם וכו' דילפינן מינה דבב"נ יש שליח לדבר עבירה, דהוא משום לתא דמחשבת רעה דעכו"ם הקב"ה מצרפה למעשה [וכן גם משום לתא דאין חזקת כשרות בעכו"ם וכו'], ולכן גם בדבר עבירה נעשה ב"נ שליח לפני עשיית מעשה השליחות, וממילא דשפיר חל בזה גדר שליחות, ושוב יש שליח לדבר עבירה [וזה דלא כמ"ש ב'לקח טוב' כלל טו אות יח דהך קרא דשופך דם האדם באדם וכו' הוא בגדר "גזירת הכתוב" וכנ"ל].

ד. והנה מעתה נראה דלסברת הגר"י ענגיל ז"ל בבית האוצר שם הנה שוב ליכא שום חילוק בין שפיכות דמים לשאר עבירות, דבכולן שייכא הך טעמא דיש שליח לדבר עבירה בב"נ וכמוש"נ יסודי הדברים בבית האוצר שם, דבשלמא לסברת הגר"י ענגיל ז"ל ב'לקח טוב' שם דהך דינא דשופך דם האדם באדם היינו ע"י שליח הוא "גזירת הכתוב", הרי שפיר שייך דין זה רק לשפיכות דמים בלבד דבו גזרה התורה דיש שליח לדבר עבירה משא"כ בשאר עבירות.

אמנם למה שביאר הגר"י ענגיל ז"ל בבית האוצר שם טעמא דהך דין דשופך דם האדם באדם וכו' דיש שליח לדבר עבירה בב"נ, הנה מעתה שוב לא מסתבר לחלק בין

לשון הרמב"ן [והרשב"א] דס"ל דמכיון שנעשה "ידו כידו" [שגוף השליח נעשה כגוף המשלח], הנה לכן חל דינא דשולחו כמותו "מעטה" בעת המינוי ודו"ק].

(4) ולמשנ"ת בצפנת פענח לקידושין לט, ב בתוד"ה מחשבה רעה וכו' [הובא ונתבאר לעיל בהערה עיי"ש] נמצא דהפירוש הוא דבעכו"ם הנה במחשבה רעה בלבד הרי נחשב כאילו עבר על אותה עבירה פרטית שחשב עלי'. ודו"ק.

שפיכות דמים לשאר עבירות, דהרי כמו שטעם זה חל על שפיכות דמים הנה כמו כן הוא הדין והוא הטעם דחל זה מסברא גם אשאר עבירות דמאי שנא.

ולפ"ז מובן היטב הא דלא הזכיר רבינו הך סברא דהגר"י ענגיל ז"ל בטעם חומרת איכות האיסור דשפיכות דמים אגילוי עריות משום לתא דיש שליח לדבר עבירה וכו', והיינו משום דיש גם מקום לומר דהך כללא דיש שליח לדבר עבירה בב"נ שייך בכל המצוות שלהם, הן בשפיכות דמים והן בגילוי עריות, וכמבואר מדברי הגר"י ענגיל ז"ל בעצמו בבית האוצר שם וכנ"ל, וא"כ אי משום הא הרי ליכא כל חומרא באיכות האיסור דשפיכות דמים אגילוי עריות ודו"ק.

ועוד יש להעיר בזה אלא שקצרה היריעה, ועוד חזון למועד בגליון הבא בע"ה.



איסור מנהג בזיון בנכרי

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חלק כא ע' 119 בביאור דברי רש"י בס"פ יתרו ומה אבנים הללו שאין בהם דעת להקפיד על בזיון אמרה תורה הואיל ויש בהם צורך לא תנהג בהם מנהג בזיון חבירך שהוא בדמות יוצרך ומקפיד על בזיונו על אחת כו"כ, שמדובר לא בבזיון כפשוטו אלא "מנהג בזיון" ומבאר שם הק"ו בדברי רש"י. ובס"ד שם כ' וזל"ק "דאס וואס מען לערנט אפ פון "אבני מזבח" אז מען טאר ניט מבזה זיין א צווייטן אידן. . איז ווייל דא. . רעדט זיך ניט וועגן א בזין כפשוטו נאר בלויז (בלשון המכילתא ורש"י) - "מנהג בזיון".

ונסתפקתי אם במש"כ "א צווייטן אידן" אם זה בדוקא או דנכלל בזה גם דאין לנהוג בזה בזיון בשום אדם אף בנכרי, דמחד גיסא כתב רש"י חבירך דמשמע ישראל (ע"ד ואהבת לרעך) ומ"מ מוסיף בדמות יוצריך דמשמע אף נכרי שנברא בצלם, וראה שם בהתחלת השיחה הלשונית במכילתא (בדמות של מי שאמר והי' העולם) בתנחומא (בדמותו של הקב"ה) ובפס"ז (חברך שהוא נברא בצלם ובדמות).

ובתו"כ עה"פ ואהבת לרעך כמוך איתא ר"ע אומר זה כלל גדול בתורה בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה, וראה שם בפ"י הראב"ד שמבאר דבן עזאי קאי אסיפא דקרא, שמר"ע לא שמענו אלא כמוך (מי שלא נתבזה) אמנם אם מישוהו נתבזה יתבזה חבירו עמו לכך נאמר זה ספר תולדות אדם ביום ברוא אלקים אדם בדמות אלקים עשה אותו את מי אתה מבזה דמות דיוקנו של מקום זה הכלל גדול מן הראשון עיי"ש.

ולכאורה לפי בן עזאי מכיון שמוסיף שמבזה דמות המקום הרי זה גם בנכרי וכמפורש גם בפסוק (נח ט' ו') שופך דם האדם באדם כי בצלם אלקים עשה את האדם ומבואר בסנהדרין גז' דקאי על ב"נ וראה גם בפ' הרמב"ן עה"פ כי קללת אלקים תלוי בפ' תצא (כ"א כ"ג) דהא דקבר יהושע את מלכי כנען שחשש לקללת אלקים תלוי מן המשל של שני אחים וראה במנ"ח מצוה תקלו שמביא הרמב"ן לדינא בב"נ שגידף, וראה גם אבות פ"ג מ"ד חביב אדם שנברא בצלם ובתו"ט שם. והגם דמפשטות לשונו של בן עזאי משמע שמוסיף על דברי ר"ע בביאור החיוב והמצוה דואהבת לרעך כמוך דיש בזה ענין נוסף של בין אדם למקום ולא רק בין אדם לחבירו, וראה בב"ר פ' כ"ד ז' דר"ע גופא אמר זאת ולא בן עזאי (ועיי"ש בנו"כ דיש שינוי גירסאות), מ"מ מחמת מידת חסידות דלכאורה בזה איירי רש"י ס"פ יתרו משמע נמי דמכיון שכל אדם נברא בצלמו ובדמותו לכן לא יבוזה, ולהעיר ג"כ מהרמב"ם סוף הל' עבדים מדת חסידות שלא יבוזה עבדו הכנעני ומקורו בנדה דף מ"ז בעובדא דשמואל דבדיק באמתי' ונתן לה ד' זוז דלעבדות מסרן הכתוב ולא לבושה.

ואולי אפ"ל דכל הביאור בהשיחה הוא דלדעת רש"י אפי' במנהג בזיון אין זה איסור בפעולת האדם כדעת המכילתא כי מצר פעולת אדם אין כאן בעצם אפילו מנהג בזיון, והא דנקרא כאן מנהג בזיון אינו אלא כהוספת רש"י דבאבני מזבח יש ענין מיוחד הואיל ויש בהם צורך ולכן נוצר כאן מנהג בזיון כי כשנוהגים מנהג בזיון בשייכות לאבני המזבח הרי בדרך ממילא מבזים ג"כ הכהנים שצריכים אלו האבנים ולפי זה מבאר הק"ו דרש"י שלגבי חברך אף שאין כאן בזיון ובושה בפועל מ"מ מכיון שהוא בדמות יוצרך א"כ נמצא שהמנהג בזיון כלפי חברך הוא ג"כ מנהג בזיון כלפי יוצרך (ע"ד המנהג בזיון לגבי אבני מזבח מביא בזיון לגבי הכהנים).

ולפי זה נמצא דזה דרש"י מביא כאן דמות יוצריך הוא כדי לבאר ההשתוות בין האבני מזבח לחבירך כי בעצם אין שייך כאן ק"ו בכלל כי אבני מזבח אינם בגדר בזיון כלל וכל הטעם שנוצר כאן ענין מנהג בזיון הוא רק הואיל ויש בהם צורך, ועד"ז בחברך נוצר כאן המנהג בזיון דוקא משום שהוא דמות יוצרך ולכן אין לעשותו. וראה שם בסוף סעיף ז' "איז על אחת כו"כ אז מען טאר ניט נוהג זיין מנהג בזיון לגבי "חבירך" - (א) "שהוא בדמות יוצרך", די שייכות צווישן אים מיט "יוצרך" איז ישיר וניכר (ניט ווי אבני מזבח און כהנים וואס האבן צווישן זיך ניט קיין שייכות בדמותם עכ"ל, און (ב') "ומקפיד על בזיונו . . . ושם בערה 38 "וזה שהקדים רש"י "שהוא בדמות יוצרך" ל"ומקפיד על בזיונו" - כי עיקר החידוש בק"ו כאן הוא בזה ש"הוא בדמות יוצרך" שמצד פרט זה הוא בשוה ל"אבנים הללו", הואיל "יש להם צורך", שלכן למידין מהם, אלא שיש בזה גם "חומר", שהוא בדמות יוצרך, ולא כהאבנים שרק "יש בהם צורך", כנ"ל בפנים. עכל"ק. ומבואר מזה שחברך בדמות יוצרך רק משוהו להאבנים דמזבח

והחומר הוא בזה שהוא בדמות יוצרך, ולכאורה הכוונה בהדגשת תיבת דמות שזה באופן ישר וניכר ודלא כהאבנים והכהנים ששייכותם אינם ניכרת.

ואולי לפי זה שאירי במנהג בזיון שאינו אלא בזיון משום השייכות (הישירות והניכרת) בין חברך ליוצרך הרי איסור (חומרא) זו הוא דוקא בחברך ע"ד רעך בישראל דוקא, דנמצא דמש"כ רש"י בדמות יוצרך אינו מעלה בהאיסור בזיון וכדברי בן עזאי הנ"ל אלא אדרבה הוא גרעיותא דרק מחמת זה הוא בכלל מנהג בזיון. ויומתק נמי מש"כ רש"י יוצרך בהמשך לחברך ולא כ' חברך שהוא בדמות היוצר (וע"ד הפס"ז) לרמז השייכות הישירות וניכרת בין יוצרך לחברך, ולכן זה דוקא בישראל חברך. ועצ"ע.



חסידות

גדר היצרים באדם

הרב יקותיאל גרין

מחבר באור התניא משכיל לאיתן
וסדרת הספרים חסידות לעם

היצר הרע והטוב

היצר הרע והיצר הטוב, האם הם שני מרכיבים שונים הנמצאים באותה הנפש, או שמא הם מתייחסים לשתי נפשות שונות. כיצד נראים הדברים בכתבי האריז"ל ובמקורות אחרים, וכיצד נראית דעתו של אדה"ז בתניא.

כפתיח להבנת נושא זה, הבה ונקדים את המובא בתחילת התניא סוף פרק א':

אך ביאור הענין על פי מ"ש הרח"ו ז"ל בשער הקדושה [ובע"ח שער נ' פ"ב] דלכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות דכתיב ונשמות אני עשיתי שהן שתי נפשות.

נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף וכדכתיב כי נפש הבשר בדם היא. וממנה באות כל המדות רעות מארבע יסודות רעים שבה דהיינו כעס וגאווה מיסוד האש שנגבה למעלה. ותאות התענוגים מיסוד המים כי המים מצמיחים כל מיני תענוג. והוללות וליצנות והתפארות ודברים בטלים מיסוד הרוח. ועצלות ועצבות מיסוד העפר. וגם מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם

כמו רחמנות וג"ח באות ממנה כי בישראל נפש זו דקליפה היא מקליפ' נוגה שיש בה ג"כ טוב והיא מסוד עץ הדעת טוב ורע:

ונציין, כי אף שעל פי ציטוט זה, הנפש הזו שמצד הקליפה והסטרא אחרא, כוללת בתוכה גם את המדות הרעות (= שהן יצרים רעים) וגם מדות טובות (= שהן יצרים טובים). כך שלכאורה, שני היצרים הללו הם שני יצרים של אותה הנפש. הרי שרבנו נמנע כאן מלהציגם, כיצר הרע והיצר הטוב שבאדם.

ההתייחסות בכתבי האריז"ל

בעץ חיים, שער מ"ט פרק ג':

בהסבירו, שנשמת הגויים היא מג' הקליפות הטמאות, וכן גם החיות של הבהמות החיות והעופות הטמאים. ולעומתם, הנפש הבהמית שבישראל וכן הנפש הבהמית של בהמות וחיות ועופות הטהורים, כולם מנוגה (כמובא ענין זה בתניא, לקוטי אמרים פרקים ו-ז). מוסיף הרב חיים ויטאל בין השאר " . . . ובזה תדע [= תכיר את] נפש הבהמית שבאדם מה הוא, והוא יצר טוב ויצר הרע שבאדם . . ." [= הבהרה שממנה נראה במפורש, שלדעתו, גם היצר הטוב הוא ממרכיבי הנפש הבהמית].

*

ובעץ חיים שער נ' פרק ד':

בסיום הפרק המדבר אודות התיקון הנפעל ביצר הרע וביצר הטוב, על ידי מצוות העשה והלא תעשה, מובא: " . . . נמצא, כי כל הרוצה להשלים את נפשו, הוא תלוי כפי מה שיתברר מלבוש הנוגה הראוי לו בחלקו. אם בסוד מרע בפרט, אם בא לידו עבירה וניצול הימנה, אז נתקן היצר הרע, ואם לאו ח"ו עליו נאמר אל תאמר אשלמה רע אשלים לרע. ואם עשה מצוה משלים היצר טוב בסוד בטח בה' ועשה טוב, תיקן את הטוב שהוא יצר הטוב ואם לאו ח"ו עליו נאמר אין עושה טוב אין גם אחד.] הוה אומר, שתיקון הנוגה, כולל הן את התיקון הנפעל ביצר הרע והן את התיקון הנפעל ביצר הטוב, שכן, כאמור לעיל, גם הוא נכלל במרכיבי הנפש הבהמית שהיא מנוגה, שיש לבררה (כמבואר בתניא, לקוטי אמרים פרק ז).]

*

ובעץ חיים שער נ' פרק ו':

בתחילת פרק זה נאמר: "דע, כי כמו שבקדושה יש נשמות בני אדם שהם מפנימית העולמות ונשמות המלאכים חיצוניות העולמות, כנודע [= וכמבואר בהרחבה באגרת התשובה שבתניא פרק ד']. כן בעץ הדעת טוב ורע שהוא קליפות נוגה, מפנימותו יוצאין נשמת יצר הטוב ויצר הרע, ומחיצוניותיו יוצאין מלאכים ושדין דממונין על

עובדי עלמא על כוכבייא ומזלייא. [הרי שגם מהשוואה זו של היצרים (שלעומת הממונים על עובדי העולם), שניהם יוצאים מפנימיות הנוגה, מובן איפוא, שלדעת העץ חיים, גם היצר הטוב של היהודי הוא רק נוגה.]

וכן גם מובן מדברי העץ חיים שער נ' פרק ב' שכתב: "דע כי גוף האדם החומרי נחלק לד' חלקים שהם אש רוח מים עפר, ד' ליחות לבנה אדומה ירוקה שחורה, ועיקרם הם בריאה וכבוד ומרה וטחול כנוכר בזוהר ובתקונים (= תיקוני זוהר), כי הם ד' חלקי נפש הבהמית. ובאותה נפש בהמית מתלבש קליפת נוגה בסוד היצר טוב והיצר הרע." [הרי שגם כאן מביע האריז"ל, שהיצר הטוב כיצר הרע, שניהם מהוים בחינות שונות שבנוגה.]

ההתייחסות בתניא

בתניא, לקוטי אמרים תחילת פרק יג מובא:

"ובזה יובן לשון מאמר רז"ל בינונים זה וזה שופטן [פירוש יצר טוב ויצר הרע] דכתיב כי יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו

ולא אמרו זה וזה מושלים ח"ו כי כשיש איזו שליטה וממשלה ליצר הרע בעיר קטנה אפילו לפי שעה קלה נקרא רשע באותה שעה

אלא היצה"ר אינו רק עד"מ כמו שופט ודיין האומר דעתו במשפט ואעפ"כ יכול להיות שלא יהיה פסק הלכה כך למעשה מפני שיש עוד שופט ודיין החולק עליו וצריך להכריע ביניהם והלכה כדברי המכריע

כך היצה"ר אומר דעתו בחלל השמאלי שבלב [= שכמבואר לעיל בתניא פרק ט, זהו מקום משכן הנפש הבהמית]. ומהלב עולה למוח להרהר בו. ומיד חולק עליו השופט השני שהוא הנפש האלהית שבמוח המתפשט בחלל הימני שבלב מקם משכן היצר טוב והלכה כדברי המכריע הוא הקב"ה העוזרו להיצר טוב כמאמר רז"ל אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו והעזר היא ההארה שמאיר אור ה' על נפש האלהית להיות לה יתרון ושליטה על סכלות הכסיל ויצה"ר כיתרון האור מן החושך כנ"ל.

מסיום דבריו אלו של אדמו"ר הזקן, נראה, שלדעתו, היצר הרע והיצר הטוב הם ממקורות שונים (ויש לראותם כשני נבראים שונים, ולא כשני מרכיבים הקיימים באותה הנפש). שכן, היצר הרע קשור בנפש הבהמית שמשכנה בלב בחלל השמאלי. ואילו היצר הטוב קשור בנפש האלוקית שבמוח [וכהגדרות הרבי הריי"צ (בספר המאמרים קונטרסים דבור המתחיל "רבא חזי לרב המנוא"), שהיצר הטוב הוא ענף מהנפש האלוקית, ולעומתו, היצר הרע הוא ענף מהנפש הבהמית].

ההתייחסות בגמרא ובוהר

נציין, כי על הפסוק (בראשית ב, ז) ו"יִיצַר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפֶר מִן הָאָדָמָה (ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה)", מובא בגמרא (ברכות סא, א), "דרש רב נחמן בר רב חסדא מאי דכתיב ויִיצַר ה' אלהים את האדם בשני יודיין, שני יצרים ברא הקדוש ברוך הוא אחד יצר טוב ואחד יצר רע".

וכדברים הללו שבגמרא, גם מובא בתרגום יונתן שעל הפסוק "וברא יי אלהים ית אדם בתרין יצרין".

ובדומה לזה מובא גם בוהר (חלק ג' מו, ב): "וייצר ה' אלקים, בתרי יודין, בתרין יצרין, יצר טוב ויצר רע, חד לקבל מיא וחד לקבל אשא [אחד כנגד מים (הרומזים לחסד) ואחד כנגד האש (הרומזים לגבורה)].

מלשונם נראה איפוא, ששני היצרים הם בעצם שני נבראים שונים, שהקב"ה בראם ונתנם באדם.

וה"צמח צדק" בהביאו את דבריהם (בספר הליקוטים י-א'רסד) מוסיף:

ואפשר לומר, שלכן נזכרו בפסוק זה שני השמות הוי' אלקים.

כי היצר הטוב שרשו משם הוי'. כמו שכתוב "חלק הוי' עמו" פסוק המוסב על נשמת היהודי (= כמבואר באגרת התשובה שבתניא פרק ד') – ועל כן ממנו נמשך בחינת היצר הטוב.

ואילו שם אלקים, שממנו נמשך ומשתלשל הצמצום, עד שמשם יש יניקה למאה ועשרים צירופים דנוגה, בחינת אלקים אחרים. הרי שממנו נמשך ומשתלשל גם היצר הרע.

כזהר וכגמרא

והנה, מהסברו זה של הצמח צדק לדברי הגמרא הנ"ל, נראה שכאן בתניא, בחר אדמו"ר הזקן להציג את היצרים כשני נבראים שונים כנ"ל, וכפי שעולה מדברי הגמרא וזהר ותרגום יונתן הנ"ל.

ומדוע בחר אדמו"ר הזקן, להציג את היצרים בדרך זו (ולא ככתבי האריז"ל)?

נזכיר, שבתניא מבהיר אדמו"ר הזקן את משנתו, שהנאמר בגמרא "בינונים זה וזה שופטין" מביע את מלחמת העולם הקימת בבינוני. וכמבואר בתניא פרק ט', מלחמה זו דומה למלחמה שבין "שני מלכים הנלחמים על עיר אחת", מלחמה שהיא בין שני מלכים שונים, מלכים שמשכנו המקורי של כל אחד מהם הוא במקום אחר, ולמעשה הם נלחמים על מקום שלישי, שכל מלך מעוניין שמקום זה יהיה כפוף למרותו.

והנה, מלחמה בין היצרים שיכת, רק ביצרים שהן מנפשות שונות (וכפי שמפרט אדמו"ר הזקן בתניא בפרק ט' ובפרק יג). מה שאין כן, כאשר מדובר על המדות הרעות והטובות כשהן בנפש אחת (וכהצגת מדות אלו בפרק בסוף פרק א' שבתניא) הרי שבמסגרת זו של המדות, אין שום מלחמה בין הטוב והרע, הרע עושה את שלו והטוב עושה את שלו, ואין עשית הרע מפריעה לטוב עד שיתאמץ ויעשה מלחמה עם המדה השניה, שהרי בסופו של דבר הן שתי מידות של אותה הנפש.

בהתאם לזה מובן, מדוע נמנע אדמו"ר הזקן מלהביא בתניא פרק א', את הגדרת היצרים של האריז"ל. נכון שהבאת דברי האריז"ל אודות הכרת מצב המדות הרעות והטובות בתחילת התניא נחוצה מאד, וזאת כדי להכיר את כל המרכיבים שבנוגה שאותם צריך לברר, שזהו מעיקרי העבודה המבוארים בתניא. אבל בכואו להגדיר את מהותם הכללית של היצרים, מאמץ אדמו"ר הזקן את שיטת הגמרא והזהר הנ"ל, הרואים את המדות השונות כיצרים של נפשות שונות כנ"ל. [ונצין, שגם מתוכן הבאור המובא להלן בתניא פרק כט למאמר רו"ל "לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע", מובן בפרוש, שהמדובר שם ביצר הטוב שהוא ענף נפש האלוקית].

* * *

התיחסות אדמו"ר הזקן למדות הטובות של הנפש הבהמית:

במישור הרחב יותר, להכרת יחסו של אדמו"ר הזקן למדות הטובות של הנפש הבהמית, הבה ונעין בדבריו הבאים שנאמרו בתורה אור לח, ב:

. . באור ענין יצר טוב ויצר הרע הוא:

נודע שיש בכל אדם ב' נפשות, נפש אלוקית ונפש בהמית, וכל נפש מתחלקת לשנים שהם שכל ומדות, והנה עיקר הנפש הוא משכל.

כי נפש האלוקית, עיקרה היא נפש המשכלת ומתבוננת תמיד ומשגת באור אין סוף ברוך הוא, ואין לה השכלה אחרת. והמדות אהבה ויראה הנולדות מן השכל והשגה זו, הן הנקראות בשם יצר טוב.

וכן עיקר נפש הבהמית היא המשכלת ומשגת גשמיות העולם הזה וחומריותו, שהוא "זה לעומת זה", לעומת נפש האלוקית. שהשכל המלוכש בענינים גשמיים הוא היפך ממש מהשכל שבנפש האלוקית... והשכל המושכל ומושג בגשמיות על פי שכל אנושי, הוא שקר והפך ממש מחכמת אלוקות שהיא חכמת אמת, והמדות הנולדות מהשכל הגשמי הן הנקראות יצר הרע. .

מדברי רבנו אלה עולה, שלדעתו, לא רק המדות הרעות שבאדם הבאות מהנפש הבהמית הם בגדר של יצר הרע. אלא גם המידות הטובות הבאות מההתבוננות של הנפש הבהמית, הנה, גם הם בגדר של "יצר הרע".

[וכך גם מובן מדברי הצמח צדק (בספר הליקוטים י-א'רסב בראש העמוד) שכתב: ". . . שהשכל המלוּבש בגשמיות הוא היפך ממש מן השכל דנפש האלוּקית ששרשה מחכמה עילאה . . . שמההשכלה שלה (של הנפש האלוּקית) נולדים מדות היצר הטוב, שיהיה ואהבת את ה' כו'. מה שאין כן הנפש הבהמית שמשכלת בענייני העולם הזה שהוא יש ודבר נפרד, נולדים מזה מדות היצר הרע להיות בבחינת ישות ופירוד.. (= וכפי שמוּבן מסגנון לשונו, שלא זו דוקא המדות הרעות, אלא גם כל המדות הטובות הנובעות מהנפש הבהמית, הנה, היות שהן בבחינת ישות ופירוד, יש איפוא לראות גם אותן כ"יצר הרע").]



ההבדל בין מ"ע למל"ת לפי אגרת התשובה פ"א

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בתחלת אגרת התשובה, כשמביא את הברייתא על שלשה חילוקי כפרה כותב רבינו הזקן:

"תניא בסוף יומא שלשה חילוקי כפרה הם ותשובה עם כל אחד. עבר על מ"ע ושב אינו זו משם עד שמוחלין לו עבר על מל"ת ושב תשובה תולה ויוה"כ מכפר.

(פי', דאע"ג דלענין קיום מ"ע גדולה שדוחה את ל"ת, היינו משום שע"י קיום מ"ע ממשיך אור ושפע בעולמות עליונים מהארת אור א"ס ב"ה (כמ"ש בזהר דרמ"ח פקודין אינון רמ"ח אברין דמלכא) וגם על נפשו האלקית כמ"ש אשר קדשנו במצותיו;

אבל לענין תשובה, אף שמוחלין לו העונש על שמרד במלכותו ית' ולא עשה מאמר המלך, מ"מ האור נעדר וכו', וכמארו"ל ע"פ מעוות לא יוכל לתקן זה שביטל ק"ש של ערבית או וכו', דאף שזוהר מעתה לקרות ק"ש של ערבית ושחרית לעולם אין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פ"א.

העובר על מל"ת ע"י שנדבק הרע בנפשו עושה פגם למעלה בשרשה ומקור חוצבה (בלבושי' די"ס דעשי' כמ"ש בת"ז לבושין תקינת לון דמגייהו פרחין נשמתין לב"ג וכו'), לכך אין כפרה לנפשו ולא למעלה עד יוה"כ, כמ"ש וכפר על הקדש מטומאות בני' ומפשעיהם וכו' לפני ה' תטהרו לפני ה' דייקא.

ולכן אין ללמוד מכאן שום קולא ח"ו במ"ע ובפרט בת"ת. ואדרבה ארוז"ל ויתר הקב"ה על ע"ז וכו' אף שהן כריתות ומיתות ב"ד ולא ויתר על ביטול ת"ת).

כלומר, לאחר שהביא לשון הברייתא שעל מצות עשה מספיק תשובה לשם כפרה ואילו על מל"ת אין התשובה מועלת לכפרה עד שיבוא יום כיפור ויכפר, בא לתווך זה עם הידוע שעשה דוחה לא תעשה, דמזה מוכח שיש מעלה במ"ע.

ונקודת הביאור היא, שבעבירה על מ"ע יש רק חסרון בהשפעת האור למעלה ובנשמה, ואילו במל"ת אין רק חסרון בהשפעה אלא יש פגם, ולכן כדי לכפר על הפגם אין תשובה מועלת וצריך גם שיבוא יום כיפור.

ומוסיף, שלפי זה אין ללמוד קולא במ"ע מדברי הברייתא הנ"ל.

עכת"ד.

והעירני ח"א, דלכאורה לפי זה יש כמה תמיהות בלשון התניא הנ"ל:

(א) מהו "אבל לענין תשובה", הרי ההבדל בין מ"ע ומל"ת אינו באופן התשובה אלא באופן הכפרה, דהיינו שהתשובה היא אותה תשובה אלא שעבור הכפרה על מל"ת לא מספיק בתשובה.

(ב) לא הסביר מדוע עשה דוחה ל"ת ותוס' האור שע"י מ"ע מבטלת את הפגם שע"י מל"ת.

(ג) לשם מה הביא באריכות שהעובר על מ"ע "אף שמוחלין לו העונש על שמרד במלכותו ית' ולא עשה מאמר המלך, מ"מ האור נעדר וכו', וכמארוז"ל ע"פ מעוות לא יוכל לתקן זה שביטל ק"ש של ערבית או וכו', דאף שזוהר מעתה לקרות ק"ש של ערבית ושחרית לעולם אין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פ"א". הרי אדרבה מזה מוכח שעשה חמור מל"ת, ומדוע תשובה בעצמה מועלת על מ"ע ללא יו"כ

(ד) מהי הקס"ד שילמדו קולא במ"ע מזה שתשובה מספיקה על זה?

והנה כד דייקת נראה שכמה משאלות אלה נענו באגרות קודש (חלק כ ע' רצט):

"להערתו באגה"ת רפ"א 1) בהסגנון אבל לענין תשובה כו' - ההמשך הוא: עבר על מ"ע ושב מוחלין לו, במל"ת - תולין. ואף שעשה דוחה ל"ת - זהו מצד הענין דעולמות והנפש אבל בענין המצות (אורם) מל"ת גבוהים יותר (עיין לקו"ת פקודי ו, ד) אבל לענין תשובה - (תשובת) מ"ע גדולה יותר כי אף כו' (ראה לקו"ת ד"ה מה טובו פ"ב)*

(* באופן אחר קצת: הנקודה שלפני "אבל" מפסיקה הענין ואבל לענין תשובה - קאי על הברייתא.

עוד להוסיף, מחלק כאן בין מ"ע למל"ת בג' ענינים: בענין הכפרה - כפרת מ"ע קודמת.

כן לענין קיום - קיום מ"ע קודם אבל לענין תשובה, תשובת מל"ת קודמת (בהיפך משני הנ"ל). "עכ"ל.

והנה לפי האופן הראשון שבמענה הרבי, נמצא לכאורה שהעיקר חסר כאן מן הספר באגה"ת, שאינו מבאר מעלת מל"ת (המבוארת בלקו"ת), ועוד, שלפי אופן זה תשובת מ"ע גדולה יותר וזה אינו נזכר לכאורה בתניא כלל.

גם מ"ש בשוה"ג באגרות שם, שהנקודה שלפני "אבל" מפסיקה הענין וחוזר לברייתא, לא ברור מה פירוש הדברים.

גם מ"ש בהמשך השוה"ג שיש כאן ג ענינים, קיום תשובה וכפרה, ולענין כפרה וקיום מ"ע קודמת אבל לענין תשובה מל"ת קודמת לא מובן, מה פירוש "קודמת"?

הרי זה שקיום מ"ע קודם למל"ת משמעו שדוחה מל"ת וזה שכפרת מ"ע קודמת משמעו הפוך שהכפרה באה לפני יום כיפור, ושוב זה שתשובה מל"ת קודמת משמעות "קודמת" אינה ברורה, ואולי הכוונה שתשובת מל"ת מתקבלת יותר משום שאין חסרון בעולמות ובנפש.

ולכאורה צ"ע בכל זה.

ושמעתי סברא לומר שהכוונה במה שהביא באגה"ת זה שבמ"ע הוא מעוות לא יוכל לתקון הכוונה אכן לומר, דזה שבמ"ע אין יו"כ מכפר הוא משום שאין בכחו לכפר, ונמצא לפי זה אין שום מעלה במל"ת, וזה שמוחלין לו לעובר על מ"ע לפני יו"כ אינו כפרה גמורה. אך לכאורה לפי זה לא מובן מ"ש "אבל לענין תשובה", דאדרבה, אין זה "אבל" אלא המשך אותו ענין דכיון שע"י מ"ע נמשך אור חדש לכן אי אפשר להחזירו ע"י תשובה ויו"כ.

ועצ"ע בכ"ז.



שלשה משלים בהמשך וככה (גליון)

הרב מענדל איידעלמאן

תושב השכונה

א. בגליון א'קמח הביא הרב משה מרקוביץ מ"ש בד"ה וה' אמר המכסה עטר"ת (ע' פ) "הגם שההתהוות היא בדרך אין ערוך, מ"מ הרי מבואר במ"א בענין עולם

הבריאה שאינו בבחי' יש ממש מפני שהוא היש הראשון שנתהווה מהאין האלקי שמאיר שם גילוי האין כו', ועמ"ש בדרוש וככה רל"ז, ג' משלים על ענין זה, וביאורים בדרוש בשעה שהקדימו תער"ב".

וממשיך, דלפום ריהטא משמע מכאן שיש בהמשך וככה שם ביאור הענין המבואר כאן שהבריאה של היש הראשון אינה בבחי' יש ממש מפני שמאיר שם גילוי האין, ויש על זה שם ג' משלים, וביאור המשלים הוא בהמשך תער"ב,

והיינו המבואר בהמשך וככה תרל"ז פרק עג ג' משלים על זה שעולם הבריאה נקרא חושך "שלהיות הבריאה היא ראשית התהוות היש שנברא מהאין המהוה את הבריאה, לכן מצד גודל עוצם ריבוי בהירות אור הבריאה א"א להיות בו השגה ותפיסה, ולכן נקרא חושך". ומביא שם על זה ג' משלים, א' מאור השמש שאי אפשר להסתכל בו מחמת ריבוי האור אלא ע"י כלי, ב' מאדם הבא בשנים עיניו נחשכות, שזהו מחמת ריבוי האור בהעין. ג' מאותיות החקוקים על אבן טוב המאיר ביותר א"א לקרוא האותיות החקוקים עליו מחמת רוב בהירותן.

וע"ז מקשה הרב שי' הנ"ל "מה ענין שלשת משלים אלו להסברת הענין דנן שהאין האלקי שבעולם הבריאה מאיר ביותר, ולכן היש אינו בבחי' יש ממש". ע"כ מגילוי הנ"ל.

והנה ע"פ המבואר בכ"מ, מובן שזה נכון מה שכתב, שאין במשלים אלו הבנה להסברת הענין שהאין האלקי שבעולם הבריאה מאיר יותר. אלא שבכדי לבאר בדא"פ מ"ש בעטר"ת, יש להקדים לבאר להבין קצת המבואר בתרל"ז ותער"ב ועוד.

ב. בוככה תרל"ז מבאר, שאע"פ שישנו ריבוי אור בעולם הבריאה, מכל מקום אין זה מגיע להגילוי אור שבעולם האצילות שהוא אלקות (סוף סעיף עד). ובכדי לבאר גודל ריבוי האור שבעולם הבריאה, מקדים לבאר ענין עלדאת"כ ועלדאת"ג, בריאה ויצירה, יוצר אור ובורא חשך, והענין שעולם הבריאה נק' חשך הוא מפני ריבוי גילוי האור שבו.

ובכדי לבאר הענין שריבוי האור שבבריאה הוא הטעם שהבריאה נק' חשך, מבאר (בסעיפים עב-עג) ד' משלים על הענין שכשישנו ריבוי אור אז נק' חשך, א' מחשבה, ב' בהירות השמש, ג' סגי נהור, ד' אותיות שבאבן טוב.

אלא שבהמשלים גופא ישנו חילוק בסיבת הריבוי אור. אם מפני קריבתו למקורו, או מפני עוד סיבות. והנה הסיבה להגילוי אור אינו הטעם שנק' חשך. אלא ריבוי גילוי האור הוא הטעם שנק' חשך.

במשל הא' דמחשבה מבואר (סעיף עב) דלרוב בהירות המחשבה (מפני קריבתו אל השכל) א"א שיתגלה לזולתו ולכן נק' חשך, ודוגמתו בעולם הבריאה שמפני ריבוי

גילוי האור אשר שם, (להיותו היש הראשון מהאין המהווהו), הוא נעלם מזולתו ולכן נק' חשך.

ובג' המשלים דבהירות השמש, סגי נהור, אותיות שבאבן טוב (סעיף עג), מבואר רק שמפני ריבוי האור שבהם לכן הוא נק' חשך.

אבל גם בהמשל דמחשבה על עולם הבריאה, הנה הטעם שנק' חשך הוא מפני ריבוי האור, אלא שסיבת הריבוי אור הוא מפני קירבתו למקורו (מחשבה להשכל, והבריאה להאין). וכמ"ש בסעיף עב: "דהנה חשכת עולם הבריאה זהו מפני ריבוי גילוי האור אשר שם, לכן ה"ה בעולם מהשגה עד שנק' חשך ולא גילוי אור כו', וכמו המח' נק' חשך לגבי זולתו, לפי שלרוב בהירות המח' א"א שיתגלה אורו לזולתו", "ולכן נק' הבריאה בשם חשך ע"ש העלמו מזולתו כמשל המח' שנעלם מזולתו".

וזהו גם מ"ש בסיום הביאור דענין זה בסעיף עג: "אשר מכל זה יובן קריאת שם חשך על עולם הבריאה זהו מפני ריבוי גילוי האור שיש בעולם הבריאה".

אלא שמבאר ג"כ סיבת הגילוי אור בעולם הבריאה, כיון שעפ"ז מובן גודל הריבוי אור שבבריאה. וזהו שממשיך: "והיינו מפני היותה יש הראשון הנברא מהאין לכן א"א כלל להתגלות, וה"ה חשך ולא גילוי אור". דהיינו שסיבת הגילוי אור הוא מפני היותה היש הראשון הקרובה אל האין, אבל הטעם שנק' חשך הוא מפני ריבוי גילוי האור.

שמכל הנ"ל מובן, שבתרל"ז מבואר הטעם שעולם הבריאה נק' חשך, שהוא מפני הגילוי אור שבעולם הבריאה, אלא שבזה גופא ב' סוגים של גילוי אור, א' גילוי האין שמאיר בעולם הבריאה. ב' גילוי אור מצד "סדר ההשתלשלות", שעולם הבריאה הוא למעלה מעולם היצירה א"כ מאיר בו גילוי אור יותר.

ועל ענין זה (שכשישנו גילוי אור ביותר אז נק' חשך) באים המשלים, אבל לא שהמשלים הם על (סיבת הריבוי אור, שאחד מהם הוא) הענין שהבריאה להיותו היש הראשון מאיר בו גילוי האין.

זהו הענין כפי שנתבאר בתרל"ז.

ג. והנה בתרמ"ד (ע' קע ואילך), לאחרי שמבאר הטעם שהבריאה נק' חשך מפני ריבוי גילוי האור שבבריאה (כמו הביאור בתרל"ז, ראה שם ע' קעו בשוה"ג, שביאור זה נלקח מתרל"ז), הנה ממשיך לבאר עוד טעמים שהבריאה נק' חשך (כמה דרגות בביטול), וזהו שכותב (סוף סכ"א, ותחילת סכ"ב): "וזהו שעולם הבריאה נק' חשך מצד עוצם גילוי האור מהאין שמאיר שם . . . ועו"ל מה שעולם הבריאה נק' חושך מפני שהם קרובים לגבי האין ולכן שם הביטול ביותר" וכו' וכו' עוד כמה דרגות בביטול, ועפ"ז מבאר עוד כמה טעמים שהבריאה נק' חשך.

וכמו"כ בתרמ"ו ע' תז ואילך "ועוד יובן ענין זה מה שנק' הבריאה בשם חשך היינו מחמת ריבוי גילוי האור שמאיר בבריאה לכן נק' בשם חשך לגבי זולתו . . ועוד יובן שם חשך דבריאה עפ"י אופן אחר והיינו שע"י שמאיר ומבהיק אור האין המהוה . . עד שנק' חשך".

וראה גם תרס"ט ע' רנח: "וכמו"כ יובן למעלה מה שעולם הבריאה נק' חשך מפני שמאיר שם בחי' גילוי אור יותר וממילא הוא בחי' חשך והעלם לגבי למטה . . וכמו"כ נק' [בריאה ויצירה] אור וחשך מצד עצם מהותן שעולם הבריאה נק' חשך מפני שהוא בחי' עולם שהוא קרוב אל האין ומאיר עליו בחי' גילוי האין ולכן אינו בחי' אור המאיר".

ובתרע"ח ע' סח, חצר"ת ע' קלד-ה, תרצ"ט ע' 103, מבאר זה שהבריאה נק' חשך רק מהטעם שהוא מצד הביטול למקורו.

[ובאמת, הסיבה שמבואר במקומות הנ"ל טעמים לזה שהבריאה נק' חשך בכמה אופנים שונים, הוא, כי זה תלוי באיזה ענין של "חשך" ו"אור" מדובר, כמבואר בכ"מ].

ובכללות, הנה כשמבאר הטעם שנק' חשך מפני הקירוב והביטול למקורו וכו', הנה מבאר המשלים דאור הלבנה, זיו השמש, [והאותיות שבאבן טוב (אבל באופן אחר מהמבואר בתרל"ז)]. ובמקומות שמבאר הטעם שנק' חשך מפני ריבוי האור, הנה מבאר המשלים דבהירות השמש, סגי נהור, ואותיות שבאבן טוב.

וזהו (1) שבתרל"ז ותער"ב ששם מבאר הטעם שהבריאה נק' חשך מפני ריבוי האור, הנה מבאר ע"ז המשלים דבהירות השמש, סגי נהור, ואותיות שבאבן טוב. (2) בתרע"ח וחצר"ת ותרצ"ט שמבאר שם הטעם שנק' חשך מפני הביטול וכו', הנה מבאר ע"ז המשלים דאור הלבנה, זיו השמש, ולפעמים גם אותיות שבחותם. (3) ובתרמ"ד ותרמ"ו, הנה כשמבאר תחילה הטעם של ריבוי האור הנה מבאר שם המשלים¹ כמו בתרל"ז, ואח"כ כשממשיך לבאר הטעם של הביטול, הנה מבאר שם המשלים דאור הלבנה וזיו השמש וכו'.

א"כ מכל הנ"ל מובן, שכל הביאור בתרל"ז על היות הבריאה היש הראשון מהאין, הוא בכדי לבאר ולהבין גודל ריבוי האור שבבריאה. ומשלים אלו (בתרל"ז) אינם

(1) בתרמ"ד, תרמ"ג, בתחילת הביאור כשמבאר כמו בתרל"ז, מבאר רק משל הא' והג', אור השמש, ואותיות שבאבן טוב, ולא מבאר המשל הב' דסגי נהור.

ואולי י"ל, שזהו מפני שאחר כך ממשיך לבאר ולקשר מה שנתבאר לעיל עם הענין שבריאה ויצירה הוא ענין צלם ודמות, ואח"כ ממשיך לבאר עוד טעמים על זה שבריאה נק' חשך, מטעם קריבת היש לאין, ואח"כ ממשיך לבאר עוד כמה דרגות בענין ביטול הנבראים. שכל זה אפשר לבאר רק במשל השמש והאותיות שבחותם כמו שנתבאר שם, ולא בענין סגי נהור.

הסברה על הענין ש"עולם הבריאה אינו יש ממש מפני שהוא היש הראשון שנתהווה מהאין האלקי שמאיר שם גילוי האין כו", אלא הם משלים והסברה להענין שכשישנו ריבוי אור ביותר הרי זה נק' חשך.

ד. בתער"ב (ע' שעא ואילך) בא לבאר גודל ריבוי הברכה והשפע שהמשיכו האבות, ובכדי להבין זאת מבאר בארוכה ענין עדאת"כ ועדאת"ג, דבעלדאת"כ מאיר האור בבחי' גילוי וע"כ הוא מכוסה ונעלם לגבי למטה. ואח"כ מבאר כמה מדריגות בעלדאת"כ זה למעלה מזה (ושבכל אחד מהם רואים הענין ששם מאיר ריבוי האור בגילוי, והוא נעלם לגבי למטה, לזולתו, לעצמו):

בריאה לגבי יצירה – משל ממחשבה ודיבור. אצילות לגבי בי"ע – משל מבהירות השמש. באצילות גופא: ז"א לגבי מל'. ועיקר עלדאת"כ באצילות: בינה לגבי ז"א כו'. – משל מסגי נהור.

ולאחרי אריכות הביאור מסיים (ע' שעד-ה): "והאבות שהמשיכו מבחי' עדאת"כ במדרי' היותר עליונה, היינו מבחי' בינה דאצי', ה"ז ריבוי הברכה והשפע בבחי' גילוי בעולמות".

ובסיום הביאור דג' המשלים (ע' שעד) כותב בשוה"ג: "וי"ל דז"ע הג' משלים² המבו' בד"ה וככה הנ"ל, דהמשל דאותיות המח' הוא על עולם הבריאה, דמחו"ד הן בריאה ויצירה כנודע. והמשל דאור השמש הוא על בחי' ז"א . . והמשל דסגי נהיר הוא על בחי' בינה . . והמשל דאותיות שבחותם³ המבואר שם [בוכה רל"ז] י"ל הכוונה על בחי' אדם דבריאה דכללות". וראה גם ד"ה ויקח קרח תשי"ז.

מכ"ז מובן שכאן בתער"ב הביאור בהמשלים הוא כמו בתרל"ז, בכדי להבין שכשישנו ריבוי אור ביותר הוא חשך. אלא שבמשל המחשבה מבאר ג"כ שסיבת הגילוי אור הוא מפני קירובו אל מקורו. (ראה שם הלשונות בפרטיות, שהוא כמו בתרל"ז).

(2) כשכותב בתחילת השוה"ג "הג' משלים", הכוונה הוא על הג' משלים שנתבארו בתער"ב בפנים שהם הג' משלים הראשונים שנתבארו בתרל"ז: א' אותיות המחשבה, ב' אור השמש, ג' סגי נהור.

אבל החידוש בהביאור בתער"ב הוא על הג' משלים דסעיף עג שבתרל"ז, אור השמש, סגי נהור, אותיות שבאבן טוב, לא על המשל דמחשבה שבסעיף עב.

(3) הטעם שהמשל הד', מאותיות שבחותם, אינו מבאר בתער"ב בפנים, כמו שאר המשלים מתרל"ז, לכאורה י"ל, כיון שכנ"ל, הרי בפנים בא לבאר הדרגא העליונה של עדאת"כ שהמשיכו האבות, שהוא בחי' בינה דאצילות, אבל לא למעלה מזה, א"כ אין "מקום" בהפנים עבור המשל דהאותיות שבחותם, שהוא לנגד בריאה דכללות שהוא למעלה מבינה דאצי'. אבל אעפ"כ מבאר בשוה"ג, כיון שבשוה"ג מבאר המשלים דתרל"ז.

ה. והנה כשלומדים לפום ריהטא הג' משלים שבסעיף עג בתרל"ז, הי' אפ"ל (כי אינו מפורש) שגם אלו המשלים (בהירות השמש, סגי נהור, אותיות שבאבן טוב) הם על הגילוי אור שבעולם הבריאה, שהרי בתרל"ז מבאר רק ענין ההפרש בין עולם הבריאה לעולם היצירה, וע"ז באים המשלים.

אבל לאחרי שלומדים המבואר בתער"ב, שלוקח הג' משלים דתרל"ז (לבד המשל דמחשבה, שגם בתער"ב הוא כמו בתרל"ז, שהוא על עולם הבריאה לגבי יצירה, ונתבאר גם בשוה"ג שם) ומבארם על כמה מדריגות שבאצילות (אצילות לגבי בי"ע, ז"א לגבי מל' דאצי', בינה לגבי ז"א ומל' דאצי'),

א"כ מזה מבינים, שכשלומדים המשלים בסעיף עג בתרל"ז, הנה אף שהמשלים הם בכדי להבין שמפני ריבוי האור שבבריאה, לכן הוא נק' חשך, מ"מ זהו (ריבוי האור שבבריאה) רק הנמשל, אבל המשלים גופא אינם לנגד עולם הבריאה אלא גם לנגד מדריגות שבעולם האצילות, ואעפ"כ מהמדריגות בעולם האצילות, יובן גם בעולם הבריאה. כי הענין וההבנה שריבוי האור נק' חשך, הוא בכל מדריגה שיש בה ריבוי אור ביותר.

הנה גם מכאן מובן, שהמשלים הם לענין ריבוי האור ולא לענין קירבת היש הראשון להאין. ואפילו אם נאמר שגם באצילות ישנו הענין דיש מאין, אבל הרי זה באופן אחר מכמו שהוא מאצילות לבריאה.

ו. ובדרך אפשר לכאורה י"ל עוד, שרואים כאן בתער"ב דבר נפלא:

כשלומדים בתרל"ז הביאור דעלדאת"כ ועלדאת"ג, עם אריכות הביאור בהפרש דבריאה ויצירה, מחשבה ודיבור, הנה מסעיף עב אפשר להמשיך תיכף לסעיף עד. כי בסעיף עב מבאר ענין עולם הבריאה והמשל דמחשבה, ובסעיף עד הוא המשך הביאור בענין עולם היצירה ובחי' הדיבור. והסעיף שביניהם, סעיף עג, לכאורה נראה מיותר, כי זה רק עוד כמה משלים להענין שריבוי אור הוא חשך. ואפשר ללמוד סעיף עב ותיכף אח"כ סעיף עד,

שוהו האופן שנתבאר בכו"כ מהדרושים דרבותינו נשיאינו שלפני כ"ק אדמו"ר מהר"ש, כל הענין דעדאת"כ ועדאת"ג עם ביאור ההפרש בין בריאה ליצירה, עם המשל דמחשבה ודיבור ולפעמים בצירוף עוד משל.

אבל לא מצאנו בדרושים הקודמים (1) ג' משלים אלו⁴, (2) כפי שהם ביחד (3) ובסדר זה דוקא, כמו שהוא כאן בסעיף עג דוככה תרל"ז.

דהיינו, שלבאר ג' משלים אלו, ובסדר זה דוקא, בכדי להבין מזה ענין גילוי האור שבעולם הבריאה שלכן נק' חשך, הוא לכאורה ענין חדש, חידוש מכ"ק אדמו"ר המהר"ש.

ואולי י"ל בדא"פ, שזהו הטעם שכ"ק אדמו"ר הרש"ב הבין והשכיל וביאר וחידש בהבנת המשלים דסעיף עג⁵, באופן שזה לא סתם עוד משלים לנגד עולם הבריאה, אלא כפי שביארם בתער"ב באופן של חידוש.

דהיינו שמפני החידוש של כ"ק אדמו"ר המהר"ש, הנה חידש בזה כ"ק אדמו"ר הרש"ב.

ומכל הנ"ל מובן, שזה שכתבנו לעיל, שהג' משלים הם לא לענין היש הראשון מהאין, אלא להענין שריבוי האור נק' חשך מפני העלמו מזולתו, הנה זהו לא רק להמבואר בתער"ב בפנים, אלא גם להמבואר בתרל"ז, וע"פ החידוש שבתער"ב ובשוה"ג שם.

ז. לאחרי כל אריכות הנ"ל, הנה מ"ש בעטר"ת "הגם שההתהוות היא בדרך אין ערוך, מ"מ הרי מבואר במ"א בענין עולם הבריאה שאינו בבחי' יש ממש מפני שהוא היש הראשון שנתהווה מהאין האלקי שמאיר שם גילוי האין כו', ועמ"ש בדרוש וככה רל"ז, ג' משלים על ענין זה, וביאורים בדרוש בשעה שהקדימו תער"ב".

(4) א) בלקו"ת דרושים ליוהכ"פ ע' סט, ב (ומשמם לאוה"ת דברים) (שבת שובה) כרך ה ע' ב'קטז), מובא משל על עלדאת"כ, בריאה, שנק' חשך: "וכמו עד"מ אור גדול שמעוצם תוקפו מחשיך הראות וא"א להסתכל בו". והוא משבת שובה תקע"א הנדפס בתק"ע ע' קמז: "עד"מ אור מבהיק בדקות גדול ובהירות עצומה שא"א להסתכל בו עד שמחשיך הראות". ושם ע' קסב (נוסח אחר): "כמשל אור גדול שמחמת גדול עוצם הבהירות שבו א"א להסתכל בו ומחשיך כח הראות ולכן נקרא חשך".

אבל במקומות הנ"ל, במשל האור גדול וכו', אינו מתייחס לאור השמש, כמו בתרל"ז, שמוזה (שבתרל"ז) כותב בהמשל "אור השמש" הרי הוא מדייק ומבאר בתער"ב שהמשל דבהירות השמש בתרל"ז הוא על ז"א דאצ"ל, כיון שז"א הוא שמש הוי'. וזה א"א לבאר על המשל כפי שהוא מבואר במקומות הנ"ל (אור גדול).

ב) בתקס"ב ח"א ע' ב', ובכ"מ, מובא המשל מאותיות המצטיירות בשעוה, שע"י ציורם בהשעוה מתגלים האותיות מפני ריחוקם ממקורם.

אבל שם מבאר ענין העלם וגילוי ואינו מבאר ענין בהירות האותיות שבאבן טוב.

5) המשל דמחשבה שכבר נתבאר בדרושים הקודמים הוא בסעיף עב, אבל המשלים החדשים באופן הנ"ל, הם בסעיף בפני עצמו סעיף עג.

שלכאורה משמע שהג' המשלים דוככה תרל"ז מבארים הענין ש"עולם הבריאה אינו יש ממש מפני שהוא היש הראשון שנתהווה מהאין האלקי שמאיר שם גילוי האין", אבל הרי קשה כנ"ל, שהג' משלים מבארים רק הענין שישנו ריבוי גילוי אור בעולם הבריאה.

ואולי י"ל בדא"פ, שמ"ש ג' משלים על ענין זה" אין הכוונה שהמשלים הם על מה שכתב "אינו יש ממש מפני שהוא היש הראשון", אלא נצטרך לפרש הכוונה שהמשלים הם על כללות הענין "בענין עולם הבריאה", וזה "קשור" לענין שהבריאה הוא היש הראשון.

ולכאורה זה מתאים עם זה שלא כתב "כמ"ש בדרוש וככה" (כדלקמן בתר"פ) שאז יהי' הפי', שבוככה מבואר ג' משלים על ענין יש הראשון מהאין, אלא כתב "ועמ"ש בדרוש וככה ג' משלים", שזהו כמו ענין נוסף על מה שכתב קודם, והוא, המשלים לעצם הענין דמפני ריבוי אור שבבריאה ה"ה חשך, אבל יש לזה "שייכות" לענין קירוב היש הראשון להאין, כיון שהוא סיבה לענין הגילוי אור שבעולם הבריאה.

וזה מתאים גם עם זה שבפר"ת (ע' פד), לאחרי שהביא המשלים⁶ על גילוי האור בבריאה שלכן נק' חשך כותב "וכמ"ש בדרוש וככה רל"ז, ועמ"ש בדרוש בשעה שהקדימו תער"ב", כיון שבפר"ת מביא המשלים על ענין גילוי האור בהאופן שנתבאר בתרל"ז.

ומ"ש "וביאורם בדרוש.. תער"ב" אין זה סתם מראה מקום, אלא כנ"ל שבתער"ב מבאר ביאור חדש ונפלא, שהמשלים שבוככה הם על (בריאה), וז"א דאצי', בינה דאצי', ובריאה דכללות. שזה בכלל לא כפי הנראה לפום ריהטא בתרל"ז. אלא זה ענין חדש בהמשלים המבוארים בתרל"ז, כנ"ל. וכמו"כ נפרש מה שציין בפר"ת לתער"ב.

ולהעיר, שהציון לתרל"ז ולהביאור בתער"ב, הם רק בעטר"ת ופר"ת, ולא בתרע"ח. ואולי י"ל הטעם, מפני שבב' מקומות הנ"ל נכתב הענין בקיצור נמרץ לכן ציין למקומות הנ"ל, משא"כ בתרע"ח שנתבאר הענין באריכות.

ויותר נראה לומר, שהוא מפני אופן הביאור: הרי כבר נת"ל בארוכה שבתרל"ז ותער"ב, מבאר הטעם ע"ז שהבריאה נק' חשך שהוא מפני ריבוי גילוי האור. משא"כ

6 בפר"ת נתבאר הטעם דבריאה נק' חשך, מצד שמאיר שם גילוי האין, ומביא המשל דמח', דסגי נהור, ודהאותיות שבאבן טוב, ולא המשל דאור השמש.

ואולי כיון שהוא בקיצור נמרץ בשורות ספורות, לא נחית להביא כל המשלים.

בתרע"ח שמבאר שזהו מפני קירובו וביטולו למקורו. אם כן אין מקום בתרע"ח לציין לתרל"ז ותער"ב ששם נתבאר באופן אחר.

וזה מחזק עוד יותר מה שנתבאר לעיל, שבתרל"ז ותער"ב נתבאר הטעם שהבריאה נק' חשך, מפני ריבוי הגילוי אור שיש בו, משא"כ בתרמ"ד, תרמ"ו, תרע"ח וכו' נתבאר הטעם שנק' חשך מפני קירוב עולם הבריאה למקורו וענין הביטול.



רמב"ם

דיעת הבורא את הנבראים*

ביאור בדברי הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ב ה"ט

הרב אברהם אלעזר

מחבר "תורה ופירושה – אשל אברהם" ועוד

כותב הרמב"ם: "כל הנמצאים חוץ מן הבורא, מצורה הראשונה עד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ – הכל מכה אמתתו נמצאו. ולפי שהוא יודע עצמו, ומכיר גדולתו ותפארתו ואמתתו – הוא יודע הכל, ואין דבר נעלם ממנו".

ביאור הדברים

"כל הנמצאים חוץ מן הבורא" – לכאורה ניתן לפרש בשני אופנים:

א) הכוונה לכל הברואים הנמצאים מחוץ לבורא [שכן לפי ביאורו של הרמב"ם הנבראים אינם "נמצאים" בתוך מציאות הבורא (כשיטת בעלי הקבלה, וכמבואר בהרחבה בתניא בשער היחוד והאמונה) אלא הם נמצאים חוצה ממנו, והקב"ה מחיה אותם ע"י "שמנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית", כלשון הרמב"ם בפ"א ה"ה].

(* לזכות ידידי ורעי הרב שלום דובער לוינ שליט"א, ספרן ראשי בספריית כ"ק אדמו"ר זי"ע, מחברם, עורכם, מהדירם, מלקטם ומבארים של יבול ספרים רבים וחשובים בתורת חב"ד ודברי ימיה, ובפרט עורך ראשי של המהדורה החדשה של שו"ע אדמו"ר הזקן, שהיה לי הזכות לעבוד עמו כשבע שנים על מהדורה זו, ואשר הביא תנופה גדולה בלימוד שו"ע"ר בכל שדרות עולם התורה, ועוד ידו נטויה לבאר ולהוציא לאור חלקים משו"ע"ר עם ביאור "דובר שלום", בהגיעו ליוכל השבעים, שיזכה לעוד שנים רבות של עשייה ויצירה בגבורה של תורה, לטובת שוחרי התורה ולומדיה, מתוך בריאות והרחבה, "עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו", ולכתיבה וחתומה טובה, לשנה טובה ומתוקה יחד עם כלל ישראל, ולגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש.

וכוותו לומר בזה, שלמרות שהם "נמצאים חוץ מן הבורא" – הבורא יודע ומכיר אותם ע"י שיודע עצמו, כפי שמבאר בהמשך.

(ב) "כל הנמצאים .. מכח אמתתו נמצאו", "חוץ מן הבורא עצמו", שלא שייך לומר עליו כלל שהוא "נמצא" ממשוהו, אף לא מאמתתו, שכן הוא קיים ונמצא, וזוהי אמתתו, ולכן מציאותו נקראת "מחוייב המציאות", דהיינו שאין שום סיבה ועילה למציאותו, וכמבואר באריכות במו"נ ח"א פנ"ז.

"מצורה ראשונה" – בכללות הכוונה למלאכים שהן "צורה בלא גולם כלל", כדלעיל פ"א ה"ג, ובפרטות הכוונה על על הצורה הנקראת "חיות", שהיא המעלה הראשונה במעלת הצורות, כמבואר שם בהלכה ז'.

"עד יתוש קטן" – להעיר בתניא שער היחוד והאמונה פ"ז הוסיף תחילה על לשון הרמב"ם: "עד שלשול קטן שבים", ואח"כ מביא את המשך לשון הרמב"ם: "ועד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ". ומבאר הרבי בשיעור בספר התניא: "שלשול קטן – קטן שבכל הבריות", "ויתוש – הפחות בצורה, כלומר השפל שבכל הנבראים". שלשול היינו תועלת, כמובא ברש"י (ר"ה כד, ב). אך לפי זה צע"ק מדוע הרמב"ם לא הזכיר שלשול.

ויש להוסיף ולבאר מה שהוצרך אדה"ז לכתוב גם "שלשול קטן" ולהוסיף "שבים" (ע"פ גירסת הערוך בחולין מ, א), משום שאדה"ז בשער היחוד בתחילתו הרי בא לשלול: "וכי תעלה דעתך שיש אלקים נשרה במים מתחת לארץ", אם כן כשהוא בא לבאר את אחדות ה' בשלימות, הוא נזקק להבהיר שזה מקיף את הבריאה כולה, כולל היצור הכי קטן שבים.

[ועפ"ז מובן גם מה שהוסיף על לשון הרמב"ם "כל הנמצאים) עליונים ותחתונים", כי מטרתו שם להסביר את הפסוק "וידעת היום .. בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד"].

"שיהיה" – מבאר בזה שגם בריאה שעוד לא נבראה, אלא אמורה להבראות ולהיות, גם זה הבורא יודע.

או יש לומר, כיון שלפי דעה אחת "צורה ראשונה" נבראה ביום השני, והיתוש נברא ביום חמישי, הרי ביום השני של הבריאה עדיין לא נברא היתוש, ולכן נקט "שיהיה".

"בטבור הארץ" – במרכז הארץ (כמו הטבור), או במקום השפל שבארץ (מעשה רקח). וראה גם רמב"ם בפיה"מ בכורות פ"ז מ"ה שהטבור הוא כעין שקע על פני הבטן. וראה גם לקמן פ"ז ה"א "מצורה ראשונה עד טבור הארץ". אבל ראה לשון הרמב"ם לקמן פ"ד ה"ב "ממטה מטבור הארץ".

ולהעיר שמלשון הכתוב "שופטים ט, לו: "יורדים מעם טבור הארץ", משמע שהוא מקום גבוה, וכמו שמפרש רש"י שם. וצ"ע. ואכ"מ.

"הכל מכח אמתתו נמצאו" – מה שמוסיף כאן "מכח אמתתו", ולא כלשון שכתב לעיל בפ"א ה"א "מאמתת המצאו", יש לומר מפני שכאן הרי בא לפרט שלא רק כללות הנמצאים נמצאו "מאמתת המצאו", שאת זה הוא כתב בריש פ"א, אלא גם כל פרטי הנבראים נמצאו ממנו (ראה לקו"ש חל"א ע' 139), ולכך הוצרך להוסיף "מכח אמתת המצאו", שכן בריאת פרטי הנבראים הם "מכח אמתת המצאו", שכן ריבוי פרטים מבטאים את כח הבריאה. [וראה גם ע"פ חסידות בשער היחוד והאמונה פ"א]. וראה המשך הביאור בזה לקמן בד"ה ומכיר.

"ולפי שהוא יודע עצמו" – ענין ידיעת עצמו ראה בהרחבה לקמן הלכה י. וע"פ חסידות – ראה בתניא שער היחוד והאמונה פ"ו. ואכמ"ל בזה.

"ומכיר גדולתו ותפארתו ואמתתו" – לכאורה צ"ע מה מוסיף בזה? ואולי יש לומר שבזה בא לבאר שידיעת עצמו אינה רק ידיעת מציאותו ואמתתו (עצם מציאותו), אלא זו גם הכרה בכחו, שכן לבריאת העולמות (חוץ ממנו) נדרש כח, ובכדי להוציא את הכח הבריאה אל הפועל, צריך הכרה בכח זה. [ואולי זה גם מה שהמב"ם כתב לעיל "בכח אמתתו", כח הנצרך לבריאת העולם]. ויש לומר שההבדל בין ידיעה להכרה היא, שהידיעה היא ידיעת עצם הענין, והכרה היא הכרה במעלת הענין.

ובפרטיות יותר יש לומר, הרמב"ם נקט כאן שתיים ממדותיו יתברך: "גדולתו ותפארתו", והוא מהפסוק (דברי הימים א כט, יא): "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת". והנה בטעם שנקט הרמב"ם דנקא שתי מדות אלו (והשמיט הגבורה), יש לומר ע"פ המובא בגמרא ברכות נח, א: "לך ה' הגדולה - זו מעשה בראשית, וכן הוא אומר (איוב ט, י) עושה גדלות עד אין חקר". כלומר, מכח גדולתו של הקב"ה היה "מעשה בראשית", נמצא שבשביל לברוא את העולם היה הקב"ה צריך להכיר את גדולתו, ולהוציאה מהכח אל הפועל. [ולהעיר מלשון הרמב"ם לעיל ה"ה (ביחס למלאכים): "והכל נמצאים מכחו של הקב"ה וטובו". ואכ"מ].

ומה שהזכיר גם "ותפארתו", יש לומר שממדה זו של הקב"ה נבראו פרטי הנבראים, שכן ריבוי הפרטים מוסיפים תפארת לבורא [ועל דרך האמור אצל אחשוורוש: "להראותו את יקר תפארת גדולתו"]. וכן כתב לעיל הלכה א': "בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים .. מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר וכו'". כלומר ריבוי נבראים נפלאים מפארים את הבורא, ומזה מובא שכח זה עצמו של תפארת ישנו אצל הבורא, ומכח תפארת זו נבראו כל הפרטים. וזה מתקשר עם האמור לעיל, שבהלכה זו הרמב"ם מדבר על בריאת פרטי הנבראים וידיעת הבורא אותם. ולכן

ידיעת כל הבריאה כולה כולל הפרטים שבה, באה מהכרת הבורא עצמו את גדולתו ותפארתו.

והוסיף "ואמתתו", כדי להבהיר ש"גדולתו ותפארתו" הן חלק מאמיתת הבורא, ולא משהו נוסף עליה חלילה.

[ולמעשה שבתניא שם השמיט אדה"ז את הקטע הזה וכתב בכללות: "ובידיעת עצמו"].

"הוא יודע הכל" – הבורא את יודע ומכיר את כל הנבראים. וכ"ה לשון אדה"ז בתניא שם: "מכיר ויודע".

"ואין דבר נעלם ממנו" – על פי נוסח תפלת "על חטא": "אין דבר נעלם ממך, ואין נסתר מנגד עיניך". כלומר, שום פרט מהבריאה לא נעלם מהקב"ה.

תחילה אמר ש"הוא יודע הכל" את כל הנבראים בכללות, ואח"כ מוסיף שהוא יודע גם בפרטות, שכל פרט מפרטי הנבראים "עד יתוש קטן" לא נעלם ממנו. כי כשם שהבריאה היתה כללית ופרטנית – כך גם הידיעה היא כללית ופרטנית.

או יש לומר: "הוא יודע הכל" בידיעה חיובית, "ואין דבר נעלם ממנו", בא לשלול שלילה מוחלטת של חוסר ידיעה אצל הבורא, שלא רק שהוא יודע בפועל, אלא גם לא יכול להיות קיים אצלו כלל חוסר ידיעה והכרה של שום נברא.



הלכה ומנהג

זמן כיסוי ראש הכלה אחר החופה (א)

הרב גבריאל ציננער

רב דק"ק ומוח"ס "נטעי גבריאל"

ברוקלין נ.י. יע"א

לכבוד הרה"ח חסיד ישר ונאמן סוע"ה הרב לייבל גראנער שליט"א, משב"ק אצל כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש

אודות השמועה בשם הרה"ק בעל התניא ושו"ע הרב זי"ע, שקיבל מאמו הרבנית מנוחה רחל ע"ה, מצאצאי כ"ק אדמו"ר האמצעי זי"ע, שהמנהג הוא לכסות ראש הכלה רק למחרת הבוקר של החתונה, והגם שאינו יודע מקורה בהלכה, אבל כן מקובל עכ"ד.

זוה החלי בע"ה. הנה בשו"ע אה"ע סי' נ"ה ס"א כתב הרמ"א, וי"א דחופת בתולה משיצאה בהינומא, ואלמנה משנתיחדו. ומקור הדבר שכן הסדר בחופת בתולה הוא במשנה כתובות ריש פרק שני, דף ט"ו ע"ב, אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתים.

א. אם כלה בתולה צריכה לדקדק שתהיה ראשה פרוע בחופה

ויש לעיין אי יש קפידא שהכלה תבוא לחופה דוקא בשערות מגולים, או אפשר דרשאית הכלה לשים בראשה את הכיסוי, הפאה נכרית, לפני יציאתה לחופה. ולכאורה מהא דתנן בכתובות שם, חזינן שהמנהג היה שבתולה יוצאת לחופה וראשה פרוע שכן הוא מנהג הבתולים, וא"כ דלמא יש להקפיד ע"ז גם בזמנינו.

אולם לענ"ד אי משום הא א"צ לחוש לזה מתרי טעמי. חדא, דהרי כל הנ"ל הוא רק דבר שנוגע לטובתה, שאם יתעורר איזה ספק אח"כ אם היתה בתולה או אלמנה ולא יהיה לה שטר כתובה משום שנאבד כדפירש רש"י התם ד"ה והוא אומר, אז תוכל לגבות מאתים אם יש לה עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע. וממילא אם משום הא אין ראייה לחייב אותה, דאפילו היכא שתקנו חז"ל תקנה מיוחדת עבור איזה ענין לטובתה יכולה לומר אי אפשרי בתקנת חכמים, כדאיתא בכתובות דף נ"ח ע"ב יכולה אשה לומר לבעלה איני ניזונת ואיני עושה.

אבל באמת דבלא"ה נראה פשוט שאין אנו צריכים לטעם הנ"ל. דהנה הרמב"ם פט"ז הכ"ה מאישות כשפסק דין הנ"ל כתב וז"ל, היא אומרת בתולה נישאתי ועיקר כתובתי מאתים, והבעל או יורשיו אומרים בעולה נשאת ואין לה אלא מאה, אם יש עדים שראו שעשו לה המנהגות שנהגו אנשי אותה העיר לעשותן לבתולה, כגון מיני שמחה או מלבוש ידוע או שאר דברים שאין עושים כך אלא לבתולה, הרי זה נוטלת מאתים, ואם אין לה עדים בזה הרי זו נוטלת מנה, עכ"ל. ומבואר בדבריו של הרמב"ם שענין הנ"ל תלוי לפי מנהג אותה העיר כל מקום ומנהגו, ולא דוקא בסימן של ראשה פרוע, אלא הוא הדין בשאר ענינים של שמחה ומלבושים וכיוצא בהן.

וכן נראה דעת השו"ע סי' צ"ו סט"ו דלא שם הביא כלל ענין יוצאת בהינומא וראשה פרוע כלשון המשנה, רק כתב, אם יש עדים שעשו לה כמנהג הבתולות כתובתה מאתיים. מבואר דאין קפידא שיהיה דוקא הסימן של ראשה פרוע, רק יש לדקדק שיעשו איזה ענין לאות שידעו שהיא בתולה. א"כ הואיל שבזמנינו כבר יש חילוקים אחרים בין בתולה לנשואה, כגון בחופה תחת כיפת שמים ובלבושה, ממילא יש לה כבר סימנים מובהקים אחרים שהיא בתולה כשנישאת, ולפיכך אין הסימן של ראשה פרוע מעכב.

עוד ראוי לדייק דרש"י כתב בד"ה וראשה פרוע וז"ל, שערה על כתיפיה כך "היו נוהגין" להוציא את הבתולות מבית אביהן לבית החתונה עכ"ל. ומדלא כתב "כך

נוהגין", אלא "כך היו נוהגין", משמע שהמנהג הזה ששערה על כתיפיה כבר לא היה נפוץ במקומו של רש"י בזמנו, רק זה מנהג שהיו נוהגין כך לפניו בזמן המשנה. ובאמת שכמו כן יש להביא ראיה מן הגמרא שם דף י"ז ע"ב שם אמרו, תנא ביהודה ראייה, בבבל מאי. ופרש"י, ביהודה ראייה, כל הני דמתניתין ששם היו רגילין בסימנין הללו לבתולה, עכ"ל. אלמא דאפילו בזמן חז"ל לא היה סימן של ההינומא וראשה פרוע נהוג בכל מקום, רק ביהודה, ובבבל לא היה נהוג. ובאמת מצינו בגמרא מנהגים שונים שהיו נוהגים לעשות אצל נישואין וכבר עברו מהעולם. וכגון הא דאיתא בגיטין דף נ"ז ע"א דהווי נהיגי כי הווי מפקי חתנא וכלתא מפקי קמיייהו תרנגולא ותרנגולתא, כלומר פרו רבו כתרנגולים. או הא דאיתא התם דהוי שתלי ארזא או תורניתא עיי"ש.

מבואר, שהגם שבמשנה בכתובות ריש פרק ב' מבואר שהבתולה הולכת אל החופה כשראשה פרוע, מ"מ להלכה אין קפידא, ורשאית הכלה ללבוש כיסוי בראשה לפני החופה, או בביתה לפני בואה לאולם, ולפעמים יש קשיים או סתם טירחא בלבישת הכיסוי אחר החופה והיחוד.

ב. דעת הטור והרא"ש שראשה פרוע ביום הראשון של הנישואין

עכ"פ במשנה מבואר שעד החופה ראשה פרוע. אמנם אחר החופה, הרי היא נשואה גמורה, ופשוט שהיא חייבת לכסות ראשה ככל אשת איש.

אולם הטור כתב באה"ע סי' ס"ה בשם אביו הרא"ש וז"ל, י"א שביום ראשון מותר להסתכל בה שהוא עיקר החיבוב כדי לחבבה על בעלה, וליתא, דאפילו שעה אחת אסור להסתכל בה, אבל מותר להסתכל בתכשיטין שעליה או בפריעת שערה עכ"ל. והב"י ציין שדברי הרא"ש הם בכתובות פ"ב סי' ג', וז"ל י"א שכל שבעה אסור, אבל יום ראשון שהוא עיקר החיבוב אצל בעלה מותר, דאל"כ מי יעיד שיצאת בהינומא וראשה פרוע, וליתא, דאפילו שעה אחת אסור להסתכל בה, אלא כיון שרואין ההינומא שעשו ואומרים זו היא של כלה פלונית היינו עדות, אי נמי ראיית ההינומא כשהיא עליה או פריעת הראש אין זה הסתכלות בפניה, עכ"ל. והובא דברי הטור והרא"ש ברמ"א שם ס"ב.

עכ"פ משמע להדיא דלא רק שמותר לה להיות ראשה פרוע בגילוי שער ביום הראשון, אלא דמותר אפילו לכתחלה להסתכל על שערותיה כל יום ראשון דשבעת ימי המשתה. אמנם באמת צ"ב מדוע שרי להסתכל בשערה יותר מבפניה, וגם מדוע מותרת בגילוי.

ואשכחן בלבוש שם ס"ב שהסביר לן דבר זה בזה"ל, ואע"ג שמצוה לרקד בפניה, אסור להסתכל בה, ואע"ג שע"י ההסתכלות בה יכול לשבחה ביותר ולחבבה על בעלה יותר, אפילו הכי אסור כדי שלא יבוא לידי הרהור כמו שאסור בשאר נשים, מ"מ מותר להסתכל בתכשיטין שעליה ובפריעת ראש, שזה אינו מביא כל כך לידי הרהור, לפיכך

משום כדי לשבחה ולחבבה מותר, אע"ג דבשאר נשים אסורים גם בזה, עכ"ל. הרי לנו ביאור טעם הדבר דמותרת לילך בפריעת ראש ומותר להסתכל בשערה, כיון שאין הדבר מביא כ"כ לידי הרהור, לפיכך משום שמחת חתן לחבבה על בעלה שריא הדבר.

והנה המקנה שם סק"ב הקשה על הטור שהתיר להסתכל על תכשיטיה, דמלשון הרא"ש פ"ב דכתובות סי' ג' שכתב א"כ ראיית ההינומא כשהיא עליה (או פריעת הראש) אין זו הסתכלות בפניה ע"כ, דהכונה של הרא"ש להתיר רק ההינומא שמייוחד לכל כלה, אבל אין מזה ראייה דמותר להסתכל בתכשיטים ומלבושים המיוחדים לה. ומסיק, דאפשר גם דעת הטור כן עכת"ד. אולם לענ"ד דבריו של המקנה צ"ע, דמדבריו יוצא שלא התירו כאן שום דבר יותר מכל אשה דעלמא, דהיתר הסתכלות בהינומא הוא רק משום שזה מיוחד לכל כלה, אבל לפ"ז תקשה איך התירו להסתכל בפריעת ראשה ביומא קמא דז' ימי המשתה, ועכצ"ל דמשום כבוד חתן התירו דבר שאסור בסתם אשה וכמש"כ הלבוש הנ"ל, ולכן ודאי דה"ה בתכשיטין דידה נמי התירו, אף שזה מיוחד עבורה כיון שאין בהם כ"כ הרהור.

ובאמת דהדרישה סק"ה כבר הקשה על הטור דמנין לו להתיר להסתכל בתכשיטין כיון דבשאר נשים אסור כמש"כ הטור ריש סי' כ"א דאסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה שהוא מכירה. ותירץ, דכיון דכתב הרא"ש הטעם דראיית הינומא דאין זה הסתכלות בפניה, לפ"ז משמע ליה לרבינו שגם הסתכלות בתכשיטין מותר, והיינו טעמא דבכלה הקילו במקצת משום חיבוב עכ"ד. וביאור דבריו הוא, דבגמרא כתובות דף י"ו ע"ב איכא תרי פירושים בהינומא, או תנורא דאסא, ופירש"י כמין חופה של הדס עגולה. או קריתא דמנמנה בה כלתא, ופרש"י צעיף על ראשה משורבב על עיניה כמו שעושין במקומינו עכ"ל. ולפירוש זה ודאי שכל כלה היה לה צעיף משלה שנעשה עבורה, וכעין דאשכחן נמי אצל רבקה דכתיב (חיי שרה כ"ד ס"ה) ותקח הצעיף ותתכס, והו"ל ככל שאר בגדים המיוחדים לה. ואף שעצם כיסוי הינומא היה דבר כללי של כל הכלות הבתולות, מ"מ כל אחת לקחה צעיף לפי טעמה ככל שאר בגדים, וכיון דכתב הרא"ש דיש היתר להסתכל על זה גם כשזה עליה, משמע ליה להטור דה"ה שאר תכשיטין יש להתיר.

ג. דעת מהר"י הלוי שבתולה ארוסה מכסה ראשה, וביום א' לנישואיה מגלה

קצת

ובשו"ת מהר"י הלוי (לאחי הטו"ז) סי' ט' תשובה, לכאורה היה נראה דארוסה מותרת לצאת אף בפני רבים בפריעת ראש, מדתנן בריש פרק ב' דכתובות האשה שנתארמלה היא אומרת בתולה נשאתני וכו', אם יש עדים שיצתה בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתיים, הא קמן דבימיהם יצאה בפני רבים פרועת ראש קודם החופה אף שהיתה ארוסה קודם לכן, ומדברי הרא"ש שם [הנ"ל] משמע דאפילו אחר החופה ביום ראשון מז' ימי המשתה מותרת בפריעת ראש בפני רבים, שכתב וז"ל יש אומרים

דכל שבעה אסור להסתכל בכלה אבל יום ראשון שהוא עיקר החיבוב אצל בעלה מותר, דאל"כ מי יעיד שיצתה בהינומא וראשה פרוע. וליתא דאפילו שעה אחת אסור להסתכל, אלא כיון שרואין ההינומא שעשו ואומרים זו היא של כלה פלונית היינו עדותה, א"נ ראיית ההינומא כשהיא עליה או פריעת הראש אין זה הסתכלות בפניה עכ"ל. הא קמן שהיתה בפריעת ראש בפני רבים ביום ראשון מז' ימי המשתה שהן אחר החופה, כדמשמע ממ"ש הרא"ש יום ראשון שהוא עיקר החיבוב אצל בעלה, וה"נ מוכח בכמה דוכתי דז' ימי המשתה הן אחר החופה. וכי תימא דלא התירו לה ללכת פרועת ראש אלא בעת הנישואין כדי שידעו שהיא בתולה, הא ליתא שהרי היו להם סימנים אחרים המותרים כמו הינומא, וחלוק קליות ביהודא, ודרדוגי דמשחא כו' בבבל וכיוצא בהן, דפרועות ראש לאו דוקא אלא ה"ה כל דבר שהמנהג לעשות להבתולות סימן בעת נישואיה להראות שהיא בתולה וכדמוכח התם בגמ', וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה שם, וכ"כ בפ"ו מהלכות אישות, וא"כ למה להם לנהוג להתיר דבר איסור דהיינו פריעת ראש ללא צורך, אלא ש"מ דשריא. והא דאמר רב ששת שער באשה ערוה, י"ל דהיינו בנשואה שדרכה לילך בכיסוי שערה, אבל בתולה הרגילה ללכת בגילוי ראש ליכא למיחש להרהור וכמ"ש הרא"ש והמרדכי בשם ראב"ה בפ"ג דברכות. ואף על גב שהם כתבו זה לענין קריאת שמע דמפרשי כרב האי דכולהו מיירי באשתו ולק"ש, מ"מ מדכתבו דליכא למיחש להרהור בגילוי ראש הבתולה תו ליכא איסורא נמי להסתכל בה וחד טעמא לתרווייהו. מבואר מדבריו עד כאן, שבתולה ארוסה, והנשואה ביום הראשון, הולכות בגילוי שער.

אך שוב כתב להחמיר וז"ל, אבל כדדייקינן חזינן דלאו הכי הוא, דמדאיצטריך ליה לרש"י לפרושי התם בריש פ"ב דכתובות שערה על כתיפה, כך היו נוהגים להוציא את הבתולות מבית אביהן לבית בעליהן, ש"מ דכל שעת אירוסין לא היתה יוצאה בפריעת ראש, דאי לא תימא הכי למה ליה לרש"י למיתלי במנהג יציאתן מבית אביהן לבית בעליהן הא אתיא מתני' שפיר כפשטה שכיון שהעידו שיצאה וראשה פרוע ודאי היתה בתולה, דאי היתה אלמנה או גרושה לא יצאה בראשה פרועה, אלא ע"כ שגם בתולה ארוסה אינה יוצאה בראש פרועה לחצר וכ"ש למבוי כמו נשואה, דבתרווייהו איכא למיחש להרהור, ומשום הכי הוכרח רש"י ז"ל לפרש וז"ל וראשה פרוע שערה על כתיפה כו', כלומר הא דקתני ראשה פרוע היינו שמניחה קצת סופי השערות לאחריה על כתיפה, ומשום דאפי' כה"ג איכא איסורא כדאמר רב ששת שער באשה ערוה, והיינו אפילו במעט משערותיה, דהא לאיסתכולי בה אמרו שם אפי' באצבע קטנה אסור, והכא מיירי לאחר החופה וכדמוכח נמי מדברי הרא"ש דלעיל. לכן פירש"י וז"ל כך היו נוהגין להוציא את הבתולות מבית אביהן לבית בעליהן ע"כ, כלומר שאין איסור בגילוי קצת כזה, מפני שכך נהגו לגלות אותו קצת מהשער לית ביה חשש הרהור. וכן ראיתי בתשובות מהר"ם אלשק"ר בסי' ל"ה שאין איסור במה שנהגו לגלות שערן חוץ לצמתן והביא ראייה לדבר ע"ש. וגם כיון שלא נהגו שתלך כך אלא פעם אחת בעת

הליכתן מבית אביהן כו', ולא נתכוונה בזה לפריצות, אלא כולם נהגו כך בעת יציאתן מבית אביהן כו', בקצת גילויי כזה אין כאן שום איסור, וכמ"ש הרשב"א בתשו' בסי' תקע"ה דהא דתנן בעוברת על דת יוצאת וראשה פרועה היינו דוקא ברגילה בכך אבל לא בעשתה כך באקראי פעם אחת בלבד, משום דליכא איסורא אלא במתכוונת לפריצות ולעבור על דת יהודית. ואף על גב דהתם מיירי לענין כתובה שלא הפסידה בכך, מ"מ מוכח דליכא איסורא ופריצות בכך. והשתא אתי שפיר הא דקתני שיצאתה בהינומא וראשה פרועה, ולא קתני להדיא או ראשה פרועה, אלא דתרתיה בהדדי נהגי, שההינומא כיסתה קצת שערות ראשה וקצת הנשאר הניחה על כתיפה בעת ההיא כפי המנהג. וכה"ג הוא דכתב הרא"ש שיצאת פרועת הראש ביום ראשון אחר החופה, עיי"ש.

עכ"פ מבואר דעתו לפי מסקנתו, שבתולה בימי אירוסין צריכה לכסות ראשה כמו נשואה, ורק שבעת הנישואין ביום הראשון המנהג לגלות מקצת שערות ראשה ולא כולן.

ד. דעת השבות יעקב שבתולה ארוסה מגלה ראשה, ובעולה מכסה ראשה
אף פנויה ונאנסה

ובשו"ת שבות יעקב ח"א סי' ק"ג מביא דברי המג"א סי' ע"ה סק"ג שמפרש הא דאיתא בשו"ע אה"ע סי' כ"א ס"ב שגם הפנויות לא תלכנה פרועות ראש בשוק, היינו בשערות סתורות. ועפ"ז כתב לחדש שגם הגמרא בכתובות פרק המדיר דף ע"ב ע"א שראשה פרועה דאורייתא דכתיב (במדבר ה' י"ח) ופרע את ראש האשה, אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש, היינו בשערות סתורים. אבל קלתה, פירוש מלשון קליעת שער, אינה אלא מנהג ודת יהודית לכסותה. וכתב שם השב"י וז"ל, והא דאמרינן בריש פ"ב דכתובות אם יש עדים שיצאה בהינומא וראשה פרועה כתובתה מאתים, משמע אפילו בשוק, וכן הוא מנהגינו שהולכין כך ביום חתונתם עם שערות סתורים, היינו משום שבאותו פעם הולכין עמה השושבינים והרבה קרובים ונשים ליכא למיחש מידי, ולא תהיה עלובה כלה לזנות ביום חופתה.

וממשיך לפי דרכו, שהבתולות אין מנהג ודת יהודית לכסות ולכן מותרות להלך כן בשוק, וגם אין חשש הרהור אם שערותיה קלועים. וממילא גם בתולה שנאנסה בכלל כיון שעדיין רגילה בגילוי. אך שוב הביא ראיה מגמרא כתובות ריש פ"ב הנ"ל ומילקוט שמעוני פרשת נשא רמז תש"ז שכל שנבעלה אפילו באונס חייבת לכסות ראשה.

אכן בתולה שנתקדשה ועדיין לא נשאת מותרת להלוך פרועת ראש בודאי, כיון שכתובתה מאתים. אפילו אלמנה מן האירוסין כמבואר שם בא"ע ריש סי' ס"ז ע"ש, והוא פשוט בש"ס ומשמעות הפוסקים, דלא כמ"ש בתשובת חות יאיר סי' קצ"ו דאף

בתולה שנתקדשה יש לילך בכיסוי ראש, וזה אינו, דא"כ תקשה איך קאמר המתני' אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרועה, הלא זימנין דתפסה מאתים ותאמר אנא בתולה הוית והא דלא יצאה ראשה פרועה משום שהיתה אלמנה מן האירוסין, וכדקאמר הש"ס גבי העברת כוס, ומה הועילו חכמים בתקנתם. אלא ודאי כמו שכתבתי, דכל שלא נבעלה מותרת להלוך כמו כל הבתולות, משא"כ נבעלה אפילו באונס. ופוק חזי מה עמא דבר, עכ"ל.

מבואר שיטתו עפ"י דרכו, שרק הבעולות חייבות בכיסוי ראשן מן המנהג ודת יהודית, ואפילו פנויה שנבעלה באונס חייבת בכיסוי, אבל הבתולות הולכות בשוק בראש מגולה, ואפילו הארוסות כן. וביום חתונתן נוהגים ע"פ הגמרא להקל עוד יותר מסתם בתולה, והולכות בשערות סתורים ומגולים (ואפילו בשוק) שזה אסור גם בבתולות, ויסוד ההיתר הוא משום שבאותה פעם הולכין עמה השושבינים והרבה קרובים ונשים וליכא למיחש למידי.

ה. דעת החוות יאיר שבזמנינו ארוסה מכסה ראשה והכרעת רע"א

ובשו"ת חוות יאיר סי' קצ"ו דן בשאלה שאינה הגונה באחד שרצה לקדש אשה עוד בחיי אשתו החולנית ע"מ לישאנה אחר מות אשתו, ובין שאר דברים וטעמים להתנגד לזה כתב החו"י, אי אפשר, דאיך תלך פרועת ראש והרי היא אשת איש, ואפילו אם תמצי לומר דארוסות בזמן הש"ס היו הולכות פרועות ראש, היינו מפני שהיו בימיהם האירוס זמן רב לפני הנשואין, ויש כמה חילוקי דינים ביניהם כמו שכתבו טור ושו"ע שם סימן (נ"ד) [נ"ה], לכן כל כמה שלא נישאת אפשר שגם בהילוכה ומלבושיה היה כמנהג הבתולות, והכי משמע בש"ס, משא"כ בימינו דאין בין קידושין ונשואין כלום כל שנתקדשה ראוי שתנהג כמנהג נשים ולהתכסות בצעיף.

וראה בשו"ת רע"א תנינא סי' ע"ט שכתב שנראה שלדעת החו"י חיוב כיסוי ראש בארוסה בזמנינו הוא רק מטעם תקנה ולא מעיקר דין דבנות ישראל אינן הולכות בפריעת ראש.

ולדינא הורה שם רע"א נגד השבות יעקב דרבו החולקים עליו, החו"י והר"י הלוי, ולדעת הר"י הלוי הוא נוגע לאיסור דאורייתא וגם אם הוא רק מתקנה כדעת החו"י מסתברא טעמיה. ועי' בה"ט סי' כ"א סק"ה שהביא כל הדעות ולא הכריע. ובמ"ב סי' ע"ה סקי"א פסק לחומרא בשניהם, שבתולות ארוסות אסורות לילך בגילוי הראש, וה"ה בתולות שנבעלו צריכין לכסות הראש, ובשער הציון שם אות י"ט ציין לרע"א.

ולכן לענין כלות שלנו אם מותרות לילך בשערות מגולות בליל החתונה, לדעת השבות יעקב ודאי מותרות, וגם להר"י הלוי שארוסה חייבת לכסות יש לחלק, דלא איירי בליל החתונה, ואדרבה משמע מדבריו שנוהגים אז בגילוי שערות, אלא שבזמן חז"ל שהיתה באה מבית אביה מימי אירוסין שכבר נהגו מדינא בכיסוי ראש התיירו רק

גילוי מקצתן, אבל אין להסיק מזה ההלכה בהמציאות שבימינו שאירוסין ונישואין הוא בו ביום אולי י"ל שמותרת כל אותו היום בגילוי שערות. וגם להחז"י יש לדחות דלא איירי כשמתקדשת ביום החתונה, רק שכיון שבזמנינו בדרך כלל הקידושין והנשואין הם ביחד, ראוי למקודשת שלא בשעת נישואין, שתתנהג כנשואה. ולכן אם המנהג הוא לילך בגילוי הראש יש על מי לסמוך.

ו. שיטת הח"ס לכסות אחר שבאה אל החתן בחדר היחוד

ובתשובת ח"ס יו"ד סי' קצ"ה מבואר שהכלות באות לחדר היחוד כשעודנה בגילוי שער. וז"ל, כי כן הכא נהיגי נשי שלא לקוץ השערות עד אחר בעילת מצוה ממש, ומקפדת שתבוא אל החתן בשערות ארוכות, אולי יצא להם זה מיצאה בהינומא וראשה פרוע, עכ"ל.

הרי שהמנהג הוא שהכלה מקפדת שתבוא אל החתן בשערות ארוכות, ובודאי הכוונה שהשערות מגולים, שהלא טעם הקפידיא היא שהחתן יראה אותה כך בשערות הארוכות, ואם הראש מכוסה מה תועלת יש כשהשערות ארוכות.

אבל כל זה דוקא עד חדר היחוד שאז הכלה באה אל החתן, אבל אח"כ כשיוצאת לאולם החתונה, וכבר באה אל החתן, אז מכסה ראשה. ובפרט לפי מה שהיה נהוג באונגארן שהחתן לא הלך ל"באדעקן", וממילא לא ראה את הכלה בשערה ביום החתונה לפני החופה, רק אחר החופה בחדר היחוד. ואע"ג שלגבי קציצת השערות מבואר בח"ס שאין קוצצים עד אחר בעילת מצוה ממש, אבל לגבי כיסוי חייבת מיד כשיוצאת מחדר היחוד, כיון שכבר באה אל החתן.

ז. דעת השבט הלוי לכסות עיקר השער במשך החתונה וכן מנהג פרעשבורג

ועי' שו"ת שבט הלוי ח"ט סי' רנ"ט שביאר שם דברי הח"ס באופן אחר, וכתב שם לבאר המשנה בריש פ"ב דכתובות וז"ל, הכי פירושו, דגם שם יצאו בכסוי על ראשם בהינומא וכיו"ב, אלא דהשערות יצאו קצת לחוץ להראות שהיא בתולה, וזה היה מנהג עירו של הח"ס זי"ע שרמזו בתשובותיו יו"ד סי' קצ"ה. אבל גם שם לא ישבו ח"ו בפריעת ראש לגמרי, אלא בכסוי, אלא ע"י שעדין השערות ארוכות יוצאות והכירו שהיא בתולה. אבל לישב בפריעת ראש לגמרי, לא תהא כזאת בישראל, וכמה פעמים שנשאלתי ע"ז החמרת למעשה, ומכ"ש בירושלים עיה"ק שהיה מנהג ברור להחמיר וכן בהרבה ק"ק, עיי"ש.

ובקובץ חצי גבורים ח"ד עמוד קס"ט בהערת המערכת שם ציינו ששאלו את פיו, מה היה המנהג בגליל העליון של מדינת הגר (אויבערלאנד) בנוגע לכיסוי ראש בשעת החתונה. והשיב הגאון, שהיו בזה מנהגים שונים, אבל מנהג פרעשבורג היה שהלכו מגולות, אך אף בפרעשבורג כיסו רוב שערותיהן, אלא שמקצתן היו נראות, והסיבה

לזה מפני שקצצו השער רק למחרת יום החתונה. ורק המודרנים הלכו מגולות לגמרי, עכ"ל.

[המשך יבוא בגליון הבא בעז"ה].



חינוך קטן בתקיעת שופר

צבי רייזמן

מחבר ספרי רץ כצבי (ט"ו חלקים)
איש עסקים, לוס אנג'לס

בדברי המשנה במסכת ראש השנה (פ"ג מ"ה) מבואר שקטנים פטורים מחיוב מצות תקיעת שופר: "חרש, שוטה וקטן, אין מוציאם את הרבים ידי חובתן. זה הכלל, כל שאינו מחוייב בדבר, אינו מוציא את הרבים ידי חובתם". וכפי שפסק הרמב"ם בהלכות שופר (פ"ב ה"א) "הכל חייבים לשמוע קול שופר, כהנים ליום וישראלים וגרים ועבדים משוחררים, אבל נשים ועבדים וקטנים פטורים", ובשו"ע (או"ח סי' תקפט סע' ב) "חרש שוטה וקטן פטורים מתקיעת שופר".

ונשאלת השאלה, האם יש חיוב לחנכם במצווה זו, ולהביאם לבית הכנסת לקיים את מצות שמיעת קול השופר.

א. בסוגיית הגמרא בתחילת מסכת ערכין (ב, ב) נתבארו מקומות רבים בש"ס שבהם נאמר "הכל חייבים" - מה בא לרבות לשון זה, ובהם: "הכל חייבים בתקיעת שופר לאיתווי מאי, לאיתווי קטן שהגיע לחינוך, דתנן (ראש השנה פ"ד מ"ח) אין מעכבים את התינוקות מלתקוע ביום טוב". ומבואר שגם קטנים חייבים בתקיעת שופר מדין חינוך, ולכן אין למנוע מקטנים לתקוע בשופר בראש השנה.

ועוד נתבאר בסוגיא: "הכל חייבים בסוכה לאיתווי מאי, לאיתווי קטן שאינו צריך לאמו. הכל חייבים בלולב לאיתווי מאי, לאיתווי קטן היודע לנענע. הכל חייבים בציצית לאיתווי מאי, לאיתווי קטן היודע להתעטף. הכל חייבים בתפילין לאיתווי מאי, לאיתווי קטן היודע לשמור תפילין".

והנה הרמב"ם והשו"ע הביאו להלכה את החיוב לחנך קטן במצוות:

• בהלכות סוכה כתב הרמב"ם (פ"ו ה"א) "נשים ועבדים וקטנים פטורים מן הסוכה. קטן שאינו צריך לאמו שהוא כבן חמש כבן שש, חייב בסוכה מדברי סופרים, כדי לחנכו במצוות". וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תרמ סע' ב) "קטן שאינו צריך לאמו, שהוא כבן חמש, כבן שש, חייב בסוכה מדברי סופרים, כדי לחנכו במצוות".

• בהלכות לולב כתב הרמב"ם (פ"ז הי"ט) "כל שחייב בשופר ובסוכה חייב בנטילת הלולב, וכל הפטור משופר וסוכה פטור מלולב. קטן היודע לנענע חייב בלולב מדברי סופרים כדי לחנכו במצות". וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תרנז סע' א) "קטן היודע לנענע לולב כדי לחנכו חייב לקנות לו לולב כדי לחנכו במצות".

• בהלכות ציצית כתב הרמב"ם (פ"ג ה"ט) "נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הציצית מן התורה. ומדברי סופרים, שכל קטן שיודע להתעטף חייב בציצית כדי לחנכו במצות". וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' יז סע' ג) "קטן היודע להתעטף אביו צריך ליקח לו ציצית לחנכו".

• בהלכות תפילין כתב הרמב"ם (פ"ד הי"ג) "קטן שיודע לשמור תפיליו אביו לוקח לו תפילין כדי לחנכו במצות". וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' ס"ז) "קטן היודע לשמור תפילין בטהרה שלא יישן ושלא יפיח בהם, חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו".

• בהלכות קריאת שמע כתב הרמב"ם (פ"ד ה"א) "נשים ועבדים וקטנים פטורים מקריאת שמע. ומלמדים את הקטנים לקרותה בעונתה ומברכים לפניה ולאחריה, כדי לחנכם במצות". וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' ע סע' ב).

• בהלכות ברכת המזון כתב הרמב"ם (פ"ה ה"א) "נשים ועבדים חייבים בברכת המזון, וספק יש בדבר אם הן חייבים מן התורה לפי שאין קבוע לה זמן או אינם חייבים מן התורה, לפיכך אין מוציאים את הגדולים ידי חובתן. אבל הקטנים חייבים בברכת המזון מדברי סופרים כדי לחנכם במצות". וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' קפו סע' ב) "קטן חייב מדרבנן כדי לחנכו".

מעצם העובדה שהרמב"ם הביא בכל ההלכות הנ"ל את מצות החינוך לבנו, תמה האדר"ת (הובא בספר הדרת קודש סימן יט) "אמאי לא כתב הרמב"ם שמצוה לחנך את הקטנים במצות שופר, וכפי שכתב במצוות אחרות". וכמבואר לעיל, תמיהה זו היא גם על מרן השו"ע מדוע לא נכתב בהלכות שופר שיש חיוב לחנך קטן לקיום מצות שופר, ולכאורה הרמב"ם ומרן השו"ע היו צריכים לכתוב "קטנים פטורים מתקיעת שופר, אבל יש להביאם לבית הכנסת לשמוע קול שופר כדי לחנכם במצות", כשם שכתבו בכל המקומות שהובאו לעיל, שיש חיוב לחנך קטן לקיים מצוות ציצית, תפילין, קריאת שמע, ברכת המזון, סוכה ולולב.

ב. והנה המג"א כתב בפתיחה להלכות שופר: "במהרי"ל קורא תגר על המביאים קטנים לבית הכנסת, שמבלבלים דעת השומעים, אך הנשים יקחו אותם אצלם דהם פטורים". ונראה מדבריו שלא רק שאין חיוב להביא קטנים לבית הכנסת כדי לחנכם במצות שופר, אלא אדרבה, רצוי לא להביאם לבית הכנסת כדי שלא יפריעו לגדולים לקיים את המצוה כראוי. אולם לא נתברר האם המהרי"ל "קרא תגר" רק על הבאת קטנים שלא הגיעו לגיל חינוך, שבלאו הכי אין חיוב לחנכם, ואילו קטנים שהגיעו לגיל

חינוך חובה להביאם לבית הכנסת לחנכם לקיום מצות שופר [ואפילו אם יפריעו לשומעים]. או שהתכוון לומר שאין להביא לבית הכנסת גם קטנים שהגיעו לגיל חינוך, כאשר הם "מבלבלים את דעת השומעים".

ורציתי להשוות את דברי המהרי"ל לדברי השו"ע בהלכות מגילה (או"ח סי' תרפט סע' ו) "מנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה". וכתבו המג"א (ס"ק יא) והמשנ"ב (ס"ק יז) "ובלבד שלא יביאו הקטנים ביותר שמבלבלים דעת השומעים". ובביאור הלכה (שם ד"ה מנהג טוב) ביאר את דברי השו"ע: "הנה בודאי כוונת המחבר הוא דווקא על קטנים שהגיעו לחינוך, דהקטנים ביותר רק מבלבלים כמו שכתב המג"א, ואם כן מאי שיך מנהג טוב, הלא מדינא מחוייב לחנכם בקריאת המגילה או עכ"פ בשמיעה. ואולי דבזה היה יוצא אם היה קורא לפניהם בביתם, אבל כדי לפרסם הנס ביותר המנהג להביאם לבית המדרש שישמעו בציבור כדי לחנכם שגם בגדלותם ישמעו בציבור". ומבואר איפוא, שיש חיוב לחנך קטנים שהגיעו לגיל חינוך לשמוע את קריאת המגילה [ואף להביאם לבית הכנסת לשמוע את הקריאה בציבור]. ודברי המג"א והמשנ"ב שאין להביא קטנים לבית הכנסת לקריאת המגילה נאמרו על "קטנים ביותר שמבלבלים דעת השומעים", דהיינו קטנים שלא הגיעו לגיל חינוך.

ונראה שהוא הדין בנדון תקיעה בשופר, המהרי"ל "קרא תגר" רק על הבאת קטנים שלא הגיעו לגיל חינוך, שבלאו הכי אין חיוב לחנכם. אולם קטנים שהגיעו לגיל חינוך ודאי חובה להביאם לבית הכנסת לחנכם לקיום מצות שופר. וכפי שגם משמע מסיום דברי המהרי"ל "אך הנשים יקחו אותם אצלם דהם פטורים" - שמדובר על קטנים שלא הגיעו לגיל חינוך, ולכן מותר שיהיו עם הנשים הפטורות משמיעת קול שופר.

וכן נקט להלכה במשנה ברורה (סי' תקפו ס"ק טז) "וכתבו האחרונים דיזהרו כל העם שלא להוציא כיחם וניעם בשעת תקיעה כדי שישמעו כל הקולות מתחילתם ועד סופם. וכן לא יביאו ילדיהם אצלם, וגם כן מטעם זה. ומוטב שיהיו אצל אמותיהם בבית הכנסת של נשים, דנשים אינן מחוייבות מן הדין בתקיעת שופר. ומכל מקום נראה דקטנים שהגיעו לחינוך מצוה להביאם ולהחזיקם אצלו, ויאיים עליהם שישמעו התקיעות ולא יבלבלו להצבור".

אמנם הבנה זו בדברי המהרי"ל, וכן פסקו של המשנה ברורה שיש חובת חינוך לקטנים שהגיעו לגיל חינוך במצות שופר, מחזקים את התמיהה מדוע הרמב"ם והשו"ע לא כתבו שיש חיוב לחנך קטן שהגיעו לגיל חינוך במצות שופר.

חינוך קטן למצות שופר כשהקטן תוקע בעצמו

ג. הגרצ"פ פרנק תירץ בספרו הדרת קודש (סימן יט) את התמיהה, על פי דברי הרמב"ם (הלכות שופר פ"ב ה"ז) שהביא להלכה את דברי המשנה בראש השנה [לעיל אות א] "אין מעכבים את התינוקות מלתקוע, אבל מתעסקים עמהם עד שילמדו", וז"ל: "התינוקות שלא הגיעו לחינוך, אין מעכבים אותם מלתקוע בשבת שאינה יום טוב של ראש השנה כדי שילמדו, ומותר לגדול להתעסק עמהן כדי ללמדן ביום טוב, בין קטן שהגיע לחינוך בין קטן שלא הגיע לחינוך, שהתקיעה אין איסורה אלא משום שבות".

ומדברי המשנה רואים אנו שיש חובה לחנך קטנים לקיים מצות שופר, ולא עוד אלא כי בשל חובה זו מותר לקטן לתקוע בשופר ביום טוב, אף שאסור לתקוע משום שבות, כדברי הגרצ"פ: "והעולה מן האמור שבדין חינוך שבמצות תקיעת שופר, ישנם הלכות מיוחדות שלא נמצאו כמותן במצוות אחרות. והיינו בגלל סרך האיסור שיש בקיום המצוה, שהרי תקיעה בעצמותה ביום טוב היא שבות, ובשבת איכא גזירת שמא יעבידנו, שלכן הפקיעו חכמים את המצוה [של תקיעה בשופר בשבת]. ועל ידי חובת חינוך לקטן לא הועיל לחיובו בקיום המצוה בלבד, אלא גם גרם לו דין היתר לתקוע אפילו כל היום, אע"פ שלגדול אסור לעשות".

ועל פי ביאר הגרצ"פ מדוע הרמב"ם לא כתב בסמוך לדין ש"קטנים פטורים מתקיעת שופר" שיש חובה לחנכם במצוה זו, כי הרמב"ם העדיף להזכיר את חיוב החינוך במצות תקיעת שופר בהלכה העוסקת בתקיעות שהקטן תוקע בעצמו בשופר ביום טוב: "ומעתה כן הרמב"ם קבע את ההלכה כפי דאיתא בגמרא, כלומר כמו שבגמרא נאמר דין חינוך אצל דין היתר לקטנים לתקוע, מה שאסור לגדולים לעשות כן, גם הרמב"ם קבע את דין החינוך עם דין היתר שלהם".

דברי הגמרא והרמב"ם שקטן תוקע בשופר כדי להתחנך, הובאו להלכה גם בדברי הרמ"א (או"ח סי' תקצו סע' א) "ולאחר שיצאו בזה שוב אין לתקוע עוד בחינם, אבל קטן אפילו הגיע לחינוך מותר לומר לו שיתקע, ומותר לו לתקוע כל היום". וכתב המשנה ברורה (ס"ק ה) "מותר לומר לו שיתקע, היינו אף להשתדל ללמדו אופן התקיעות, ואפילו אחר שאינו אביו משמע דמותר בזה, דמחנך לקטן". דין זה הובא במקום אחר במשנה ברורה (סי' תקפט ס"ק ח) שכתב: "קטן יכול לתקוע אף לכתחילה כדי שיתחנך".

אך לענ"ד תירוצו של הגרצ"פ עדיין צ"ע מלשון הרמב"ם בהלכות לולב [לעיל אות א] "כל שחייב בשופר ובסוכה חייב בנטילת הלולב, וכל הפטור משופר וסוכה פטור מלולב. קטן היודע לנענע חייב בלולב מדברי סופרים כדי לחנכו במצות". ולכאורה יש לתמוה מדוע הרמב"ם הזכיר בהלכות לולב את החיוב בשופר ובסוכה.

ואם כן אולי נוכל איפוא לדייק ממה שכלל בפתחת דבריו את מצות שופר עם מצות לולב, ובסיום דבריו הזכיר את חובת החינוך במצות לולב בלבד, כי החיוב לחנך קטן הוא רק במצות לולב ולא במצות שופר, וצ"ע.

וכמו עומדת במקומה התמיהה על השו"ע שלא כתב שיש חיוב לחנך קטן שהגיעו לגיל חינוך במצות שופר, וגם לא הזכיר להלכה את דברי המשנה "אין מעכבים את התינוקות מלתקוע, אבל מתעסקים עמהם עד שילמדו", וצ"ע.

מותר לחנך קטן שיתקע בשופר אך אין חיוב לחנכו לשמוע את התקיעות

ד. בשו"ת להורות נתן (חלק יג סי' לו) תירץ את התמיהה מדוע הרמב"ם והשו"ע לא כתבו שיש חיוב לחנך קטן שהגיע לגיל חינוך במצות שופר, על פי הדיוק שיש לדייק בלשונות הסוגיא במסכת ערכין [אות א] "דבגמרא גופא איכא חילוק לשונות בין שופר לבין שאר מצוות, דגבי סוכה אמרו הכל חייבים בסוכה לאתויי קטן שאינו צריך לאמו דתנן קטן שאין צריך לאמו חייב בסוכה, הרי אמרו בהדיא, שקטן חייב בסוכה. וכן בלולב אמרו, קטן היודע לנענע חייב בלולב. וכן בציצית אמרו, דתניא קטן היודע להתעטף חייב בציצית. וכן בתפילין אמרו, דתניא קטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין. והכל חייבין בתקיעת שופר לאתויי קטן, דתנן אין מעכבים את הקטן מלתקוע ביום טוב, דהיינו אם ירצה לתקוע אין מפרישים אותו מלתקוע, אבל לא אמרו בלשון חיוב, שמחנכים אותו לתקוע".

ואמנם גם הרמב"ם לא כתב במפורש שיש חיוב לחנך את הקטן במצות שופר, אלא כתב "התינוקות שלא הגיעו לחנוך אין מעכבין אותם מלתקוע בשבת שאינה יום טוב של ראש השנה, כדי שילמדו, ומותר לגדול להתעסק עמהם כדי ללמדם ביום טוב. הרי דלא כתב שיש חיוב לחנכם בתקיעת שופר, אלא דאף ביו"ט של ראש השנה שאז הוא הזמן של קיום המצוה, מותר לגדול להתעסק עמהם כדי ללמדם לתקוע, שהתקיעה אין איסורה אלא משום שבות, ולכן אין איסור ללמדם, אבל לא כתב שמחוייב ללמדם לתקוע. וכן הרמ"א [לעיל אות ד] כתב דקטן אפילו הגיע לחינוך מותר לומר לו שיתקע, ומותר לו לתקוע כל היום [כדי לחנכו], ולא כתב שיש חיוב לתקוע או לשמוע".

ועל כך תמה הלהורות נתן: "וזה פלא דמאי שנא שופר משאר מצוות, דבכל המצוות אמרו במשנה או בכרייתא דחייבים לחנך את הקטן, ואילו בשופר אמרו דאין מעכבים אותו מלתקוע ומותר לו לומר שיתקע, אבל לא אמרו שיש חיוב לחנכם במצות תקיעה, וזה פלא".

וביאר הלהורות נתן את ההבדל בין החיוב לחנך קטן לקיים מצוות סוכה ולולב, ציצית ותפילין, לבין מצות שופר שאין חיוב לחנכו, על פי קושיית הטורי אבן (חגיגה ו, א) "מה הועילו חכמים בתקנתם שתיקנו לחנך את הקטן למצוות, הלא קיימא לן

דמיונות צריכות כונה, וקטן לאו בר כוונה היא, ואם כן הוי כאילו לא עשה כלום, ואין בזה מעשה כלל". וכדי לתרץ את קושייתו חידש הלהורות נתן: "דהא מבואר בגיטין (כב, ב) הכל כשרים לכתוב את הגט, ואפילו חרש שוטה וקטן, ופריך והא לאו בני דעה נינהו [ולא ידעו לכתוב לשמה, רש"י], אמר רב הונא והוא שיהיה גדול עומד על כביו, ופירש"י ואומר לו כתוב לצורך פלוני, עי"ש. הרי דאע"ג דכתיבת גט צריכה להיות לשמה, וקטן אין לו דעת, אעפ"כ מהני כתיבת הקטן כשגדול עומד על גביו, דבכהאי גוונא כאילו התכוון הקטן לשמה. וכמו כן נימא היכי דהאב מחנך את בנו ואומר לו לעשות מצוה, נמצא שהקטן עושה את המצוה על דעתו של אביו, ולכן נחשב כאילו התכוון לשם המצוה". ומבואר בדבריו, שקיום מצוות על ידי קטן מדין חינוך, נעשה רק כאשר הקטן מקיים את המצוות על דעת אביו, כדין "גדול עומד על גביו" - ואז דעת אביו מצטרפת להשלים את דעת הקטן ולהחשיב את מעשה הקטן כאילו נעשה בכוונה כראוי.

על פי יסוד זה בגדר קיום מצוות מדין חינוך, חילק הלהורות נתן בין מצוות שהקטן עושה מעשה למצוות שהקטן מקיים בשב ואל תעשה: "ומעתה נראה לומר דלא שייך חינוך אלא היכי שהקטן עושה את המעשה, והאב מכון בשבילו לשם מצוה, דאז מצרפים את המעשה הקטן עם כוונת האב, והוה ליה מצוה בכוונה. ובזה לא שייך להקשות כקושיית הטורי אבן דקטן אין לו מחשבה ואנן קיימא לן דמצוות צריכות כונה, דמצרפינן כוונת האב למעשיו של הקטן. אבל במצוה שאין בו מעשה וקיום המצוה הוא בשב ואל תעשה, לא שייך לומר שהקטן יכוון לשם מצוה, דלא מצינו דמהני גדול עומד על גביו אלא היכי שהקטן עושה מעשה, דאז מצרפינן מחשבת הקטן עם מחשבת הגדול העומד על גביו, אבל על מחשבה גרידא לא מהני גדול עומד על גביו".

ה. על פי האמור ביאר הלהורות נתן מדוע אין חיוב לחנך קטן לקיים מצות שופר, כי קיום המצוה בשמיעת קול השופר כמבואר בדברי הטור (או"ח סי' תקפ"ה) "דהטעם שמברכים לשמוע קול שופר, משום דבשמיעה תליא מילתא ולא בתקיעה, והראיה דהא התוקע לתוך הבור אפילו התוקע עצמו לא יצא כשעמד חוץ לבור. ומעתה אתי שפיר הא דבשופר לא שייך חינוך לקטן, דעד כאן לא מצינו מצות חינוך אלא במידי שיש בו מעשה, דבזה מצרפינן מעשה הקטן למחשבת הגדול המחנכו, והיינו כגון ביישבת סוכה ונטילת לולב ולבישת ציצית והנחת תפילין. אבל בשופר שאין הקטן עושה כלום, דהא השמיעה אינה בגדר מעשה, וגם אינו יכול לכוון, ומחשבת הגדול בשבילו לא מהני, כיון שאין הקטן עושה כלום. וממילא ליכא מצד הקטן לא מעשה ולא מחשבה, ואם כן ליכא בזה שום קיום מצוה, וממילא לא שייך בזה חינוך".

הנהגה בשעת מסירת השיעור הקשו הלומדים על דברי הלהורות נתן, מדוע יש חיוב לחנך קטנים לשמוע את קריאת המגילה [לעיל אות ב], והרי לפי דבריו במצוה

המתקיימת בשמיעה אין חיוב חינוך, כי אין זה מעשה. ותירצתי, כי בקריאת מגילה המצוה היא הקריאה ולא השמיעה, ולכן ניתן לצרף את הקריאה שהיא מעשה לשמיעת הקטן, ושפיר הוא מקיים את המצוה מדין חינוך.

אולם עיקר דברי הלהורות נתן, שקיום מצוות על ידי קטן מדין חינוך מבוסס על דין "גדול עומד על גביו", ונעשה רק כאשר הקטן מקיים את המצוות על דעת אביו, מחודש ותמוה, ואין לסברא זו מקור בדברי הראשונים והאחרונים.

ואת תמיהת הטורי אבן מה הועילו חכמים בתקנתם לחנך קטן למצוות, והרי קטן "לאו בר כוונה" וכאילו לא עשה כלום [שעליה בנה הלהורות נתן את יסודו], ניתן לתרץ בפשטות, שאמנם מצוות צריכות כוונה, אך דין זה הוא רק לכתחילה, ובדיעבד יוצא ידי חובה גם אם לא התכוון בשעת קיום המצוה, ולכן יש תכלית גם לקיום מצוה על ידי קטן שאינו יודע לכוון.

הגיל והכוונה בקיום מצוות שופר על ידי קטן

ו. ועוד אפשר לתרץ את קושיית הטורי אבן, שמצוות חינוך נועדה להרגיל את הקטן לקיים מצוות כשיגדל, ולכן העיקר הוא מעשה המצוה שעושה, שיתרגל לעשותו כשיגדל, ולא הכוונה - שאותה ידע לכוון כשיגדל, ושפיר יש תכלית לקיום מעשה מצוה על ידי הקטן להרגילו בקיום המצוה כשיגדל.

והנה בשו"ת תשובות ונהגות (ח"ב סימן רפא) דן מהו הגיל שחייבים לחנך את הקטן לשמוע קול שופר, וכתב: "לכאורה בשופר זמן החינוך הוא כשיכול לשמוע. ודבר זה תמוה, שלשמוע שופר אפילו תינוק יכול לשמוע, וראוי לדבריהם לקיים המצוה, ואטו נימא דמיד כשיכול לשמוע חייבים להביא ולבית הכנסת לצאת מצות שופר, ואם כן צ"ע מהו הזמן שקטן חייב לצאת מצות שופר. אמנם נראה דאף שקטן חייב במצוות כשראוי לכך, היינו כשמבין ענין מצוה שזהו מצות עשה מהתורה, אבל כשאינו מבין מהו מצוה, לא שייך עוד גדר חינוך. ואם כן צריך ליזהר בילד בן ארבע או קודם, שישמע התקיעות כדי לקיים מצות היום". ובהמשך דבריו הסתפק התשובות ונהגות האם קטן צריך לכוון לצאת ידי חובת המצוה, וכתב: "מסברא אמינא, כיון שקטן מוציא בדרבנן, ע"כ דהיינו שהוא חייב במצוה מדבריהם עם כוונה לצאת. ולכן כשמכוון להוציא אפילו גדול בדבר שבדבריהם, מוציא, כיון שבדרבנן גם הקטן מיקרי בר חיובא עם כוונת המצוה". ומתוך כך מסקנתו: "שאי אפשר לחייב קטן במצוה כמו שופר שצריך כוונה אלא כשהוא בן דעת שיוודע שזהו מצוה וצריך לכוון לצאת, וזהו בגיל מאוחר. ולכן הפוסקים סתמו ולא הקדימו זמן החינוך בשופר שכלול בשמיעה והזמן שיכול לכוון לצאת שמבין, ובלאו הכי לא שייך בו חינוך למצוה". ולכאורה משמע מדבריו כי קטן צריך לכוון בשעת תקיעת השופר, ואם כן חזרה למקומה

קושיית הטורי אבן, מה הועילו חכמים בתקנתם לחנך קטן למצוות, והרי קטן "לאו בר כוונה" וכאילו לא עשה כלום.

וצריך לומר שאין כוונתו לומר שהקטן צריך לכוון כמו גדול למהות המצוה, אלא עליו לכוון ששמיעת קול השופר היא קיום מצות עשה. ולפי זה גם קטן בן חמש ששומע קול שופר ומבין שמקיים בזה מצוה, חייבים לחנכו לקיים המצוה.

...

קטן יוצא ידי חובה - רק במצוה שגדול יוצא בה ידי חובה

ז. הגרי"ש אלישיב חידש להלכה ולמעשה, שקטן אינו יוצא ידי חובת תקיעת שופר רק בתקיעה שגדול תוקע, כמובא בשמו בספר אשרי איש (הלכות ראש השנה סע' כו) "קטן שהגיע לחינוך ואינו יכול לבוא לבית הכנסת, ראוי להביא לביתו בעל תוקע שיתקע עבורו והקטן יברך בעצמו. ובכל אופן קטן אינו יוצא ידי חובת מצות שופר בתקיעה שתוקע לעצמו. שלקיום מצות חינוך צריך שישמע הקטן תקיעה שכשרה לגדול לצאת בה ידי חובה, וכיון שגדול אינו יוצא בתקיעה של קטן, הרי שזו תקיעה פסולה, כך גם לקטן בעצמו אין זו תקיעה כשרה".

הגרי"ש א' חזר על דבריו ביתר תוקף הלכות חנוכה סע' א) גם בנדון הדלקת נר חנוכה על ידי קטן, כמובא בשמו בספר אשרי איש (הלכות חנוכה סע' א) "היות והדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה ולא כלום, הרי שהדלקה של קטן אינה הדלקה כשרה, וכך גם הקטן עצמו אינו יוצא בה ידי חובת חינוך, שאין זו הדלקה כשרה לקיום מצות חינוך. ובאמת שקשה לבטל את המנהג, אבל הדבר תמוה, שהרי הדלקה של קטן היא לא הדלקה כשרה שהיא כמו הדלקת שוטה, וכיון שיכול הקטן לקיים מצות חינוך בהדלקה מושלמת של גדול, איך יתכן לבוא ולומר לקטן להדליק בעצמו, שהיא הדלקה פסולה מעיקר הדין, כדי לקיים מצות מהדרין, ולהפסיד הדלקה טובה וכשרה של עיקר הדין. ובשלמא מצוות שאי אפשר על ידי אחר [במצוות שבגופו, כגון נטילת לולב ואכילה מצוה, וכן ברכת המזון וקריאת שמע וקידוש וכיו"ב] על כרחך כך תיקנו חז"ל לקיים מצות חינוך במעשה של קטן, ויוצא ידי חובה בברכה של עצמו, אף שהוא מעשה שגדול לא היה יוצא ידי חובה בכזה מעשה. משא"כ בחנוכה שיכול לצאת ידי חובה בהדלקה מושלמת של גדול, איך יתכן לומר לקטן שיעשה הדלקה בעצמו, שזהו מעשה חסר. ולכן ראוי שהאבא יכוון להוציא אותו בהדלקה, וגם יש להודיע לקטן שיכוון לצאת, ואחר כך ידליק הקטן כמנהג".

לדעת הגרי"ש א', כאשר קטן יכול לצאת ידי חובת קיום מצוות מדין חינוך במצוות שגדול יוצא בהם ידי חובה, מוטלת החובה לחנכו לקיימן באופן שישמע תקיעות כשרות שגדול יוצא בהן ידי חובה, ולא תקיעות של קטן. וכדי לחנכו במצות הדלקת

נר חנוכה, יצא ידי חובה בהדלקת גדול, ולא ידליק בעצמו. ורק במצוות שאי אפשר לקיימן על ידי אחר, כגון מצוות שבגופו, יוצא הקטן ידי חובה במעשה שעושה בעצמו.

ואם כנים הדברים, נראה לענ"ד שזו הסיבה שאין חיוב לחנך קטן בתקיעת שופר, שהרי לא מסתבר שאדם חייב במצוה שאינו רשאי לעשות בעצמו. והיות ולדעת הגריש"א קטן הרי אינו תוקע בעצמו, כי אין זו תקיעה שגדול יוצא בה ידי חובה, אין חיוב לחנכו במצוה זו. ולפי סברא זו, הוא הדין שאין חיוב לחנך קטן בהדלקת נר חנוכה.

ואין להקשות, מדוע יש חיוב חינוך במצוות ציצית ותפילין, סוכה ולולב, ואילו במצוות תקיעת שופר והדלקת נר חנוכה אין חיוב חינוך, משום שיש חילוק ברור בין מצוות שהקטן יוצר את כל המעשה - כמצוות תקיעה בשופר והדלקת נר חנוכה, שהקטן עשה מעשה חדש של מצוה, ובה אינו רשאי לחדש מעשה יצירתי של מצוה היות וגדול אינו יוצא בה ידי חובה, ובין מצוות שהקטן אינו עושה מעשה יצירתי אלא נטל לולב והניח תפילין ולבש ציצית, שאין זה מעשה חדש, ולכן שפיר הוא יכול להתחנך בזה.

האם אשה או קטן מוציאים ידי חובה קטן בתקיעת שופר

ה. הרב פרנק דן בספרו הדרת קודש (מועדים וזמנים סימן יז) "האם קטן שהגיע לחינוך יכול להוציא בתקיעת שופר קטן אחר שאף הוא הגיע לחינוך. ושורש הספק הוא, מכיון דבעינן כוונת שומע ומשמיע, וקטן לאו בן כוונה הוא, ונהי דמצד אינו בן חיובא אין כאן חסרון, משום דשניהם בני חיובא דרבנן, ואתי דרבנן ומוציא דרבנן. מכל מקום יש כאן חסרון מצד כוונת המשמיע דקטן לאו בר כוונה הוא."

והוסיף: "ובעיקר דין חינוך העיר חתני, בהא דמקרא מגילה אשה יכולה להוציא ידי חובה, יש לומר דאע"ג דאתי רבנן ומוציא דרבנן, מכל מקום להוציא קטן יש לומר שאין אשה יכולה. והיינו טעמא הואיל ויסוד דין חינוך הוא שיקיים את המצוות כשיגדיל, ולכן צריך עתה לחנכו באותו האופן שיעשה אז את המצוות, והואיל ובגדלות אין האשה מוציאה ידי חובה את האיש, גם מדין חינוך אין לעשות כן."

ובהערות על דברי הגרצ"פ כתבו: "עי' בעולת שבת או"ח סי' תרפ"ט שכתב, שאע"פ שמהסברא קטן מוציא את הקטן חברו, מכל מקום אפשר שחינוך קטן הוא דווקא שישמע מהגדול, עי"ש. ולכאורה יש לומר כוונת העולת שבת כסברא שהביא הגרצ"פ. כלומר, אע"פ שקורא לעצמו יוצא ידי חובה, משא"כ שיוציא אותו קטן אחר, יש לומר שאין זה גדר חינוך. וזה על דרך שכתבו הפוסקים שגם בקטן העושה מצוה מדין חינוך, צריך שתהא כהלכתה כמו המצוה שעושה גדול, ראה בשו"ע או"ח סי' תרנ"ח ס"ז ונו"כ שם, ובלאו הכי חסר במהות החינוך."

ומבואר בדברי הגרצ"פ, כי אשה אינה מוציאה ידי חובה קטן בתקיעת שופר, וכן קטן אינו מוציא ידי חובה קטן אחר בתקיעת שופר - היות ויסוד מצות החינוך לקיים את המצוות באופן שיוצאים בהם ידי חובה כשיגדל. ומאחר וגדול אינו יוצא ידי חובת המצוה בתקיעות שתקעו אשה או קטן, גם הקטן אינו יוצא בהם ידי חיובו מדין חינוך [וכדברי כסברת הגר"ש אלישיב שנתבארו לעיל].

אולם בספר קובץ הלכות ראש השנה (פרק יא סע' ח) הובאו דברי רבי שמואל קמינצקי, ראש ישיבת פילדלפיה, שחידש "מסתברא שאין האשה יכולה להוציא קטן שהגיע לחינוך במצות תקיעת שופר". וזאת על פי דברי השו"ע (סי' תקפט סע' א) "כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם, ולפי זה לכאורה אי אפשר לאשה להוציא הקטן ידי חובתו בתקיעות, כיון שהיא אינה מחוייבת כלל במצות תקיעת שופר, והקטן יש לו חיוב עכ"פ מדרבנן" [וגם הגרש"ז אירבך (הליכות שלמה ראש השנה פ"ב סע' יד) כתב שאשה לא יכולה להוציא קטן בתקיעות, ותמה על המטה אפרים (סי' תקפט סע' ח) דמשמע מיניה דאשה יכולה להוציא הקטן ידי חובתו"].

אולם בהמשך נכתבו בשם הגר"ש קמינצקי: "אבל הקטן יכול לתקוע לקטן חברו ולהוציאו במצות תקיעת שופר". וטעמו: "כיון דחיוב שני הקטנים שווים הם לגמרי, שפיר יכול להוציא את חברו בתקיעות, דכיון דמדרבנן יכול הקטן להוציא אחרים, אם כן אין חילוק בין גדול המחוייב מדרבנן לבין קטן. ודוחק לומר שהצריכו חכמים שישמע הקטן ממי שהוא בר חיוב מהתורה, דהעיקר שישמע ממי שהוא בר חיובא כוותיה".

לפנינו מחלוקת הגרצ"פ פרנק והגר"ש קמינצקי, האם קטן מוציא ידי חובה קטן אחר בתקיעת שופר.

ולפי המבואר לעיל נראה כי נדון זה תלוי במחלוקת, האם יש חיוב לחנך קטן לשמוע תקיעת שופר. לדעת הסוברים שיש חיוב חינוך, צדקו דברי הגר"ש "חיוב שני הקטנים שווים לגמרי, ושפיר יכול להוציא את חברו בתקיעתו". אולם אם אין חיוב חינוך לקטנים במצות שופר, או כהסברו של הלהורות נתן - שבמצוה המתקיימת בשב ואל תעשה אין חיוב חינוך, או על פי דברי הגר"ש אלישיב - שאינו יוצא ידי חובת חינוך אם לא שמע תקיעות כשרות שגדול יוצא בהן ידי חובה, נמצא שהתקיעות שהקטן תוקע אינן תקיעות שיוצאים בהם ידי חובת מצות חינוך, ולכן אינו יכול להוציא קטן אחר ידי חובה בתקיעות אלו.

• • •

חינוך בנות קטנות לשמוע קול שופר

ט. עוד מובא בשם הגר"ש קמינצקי (שם סע' ח) "בבנות אין דין חיוב בתקיעת שופר, כי דין חינוך אין להם כי גם לאחר שיגדלו הם לא חייבות". לדעת הגר"ש קמינצקי, החיוב לחנך קטנות נאמר רק במצוות שחייבות לקיימן, שכן מצוות חינוך נועדה "בשביל שיהיו הקטנים רגילים במצוות" (יומא פ"ח מ"ד). ולכן אין חיוב לחנך קטנות לשמוע קול שופר, כי נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן (קידושין פ"א מ"ז) שהרי לא יהיו חייבות במצוות אלו גם כשתגדלנה, וממילא אין כל טעם להרגילן לקיים מצוות אלו.

ובשיעור בענין חינוך קטנות הבאנו מקור לחידושו של הגר"ש קמינצקי מדברי המאירי (נזיר כט, א) והנצי"ב (מרומי השדה שם) שיש חיוב לחנך קטנות רק במצוות שיהיו מחוייבות בהן לכשיגדלו, ולא למצוה שאינה מצוה "חיובית" אלא מצוה "התלויה ברצונו של אדם", כדוגמת נזירות. ועל פי דבריהם בכל מצוות עשה שהזמן גרמן, אין חיוב לחנך את הקטנות לקיימן, כי מצוות מסוג זה לא מוטל עליהן לקיימן לעתיד, וממילא אין חובה להרגילן לקיימן בהיות קטנות.

ועוד הבאנו שם מקור נוסף לחידושו של הגר"ש, מדברי המנחת חינוך (מצוה רסד אות ט) שכתב בביאור דעת הסוברים שאין חיוב לחנך קטן בדיני אבלות כי יתכן שהקטן לא יתחייב בה כשיגדל. ולפי זה גם קטנה אינה מחוייבת במצוות חינוך, במצוות שאין חיוב ודאי - כתקיעת שופר שאין וודאות שהקטנה תקבל על עצמה להתחייב בה כשתגדל.

ומדברי הגר"ש נראה שאין חיוב לחנך קטנות להתפלל ערבית ולספור ספירת העומר - שהן מצוות "שקיבלו עליהם כחובה", היות ואין וודאות שהקטנה תקבל על עצמה מצוות אלו להתחייב לקיימן כשתגדל, וצ"ע.



סדר העליות לתורה במקרה שלא נמצא שבע מהולים*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבר"צ דקהילות החרדים
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

נשאלתי משליח שעומד לייסד קהילה ובית כנסת חדשה, מה לעשות בסדר העליות לתורה במקרה שלא נמצאים באותה שעה בביהכ"נ שבע מהולים, האם אפשר לקרוא שנית לאלו שכבר עלו לתורה, או שעדיף לקרוא לאלו שאינם נימולים.

א. האם יעלה למפטיר מי שכבר עלה לתורה

והנה נפסקה ההלכה בשו"ע (או"ח סי' רפב ס"ה): "אם לא נמצא מי שיודע להפטיר אלא אחד מאותם שעלו לקרות בתורה, וכבר אמר ש"צ קדיש אחר קריאת הפרשה, זה שרוצה להפטיר צריך לחזור ולקרות, ויברך על קריאתו תחלה וסוף". הגה: "אבל אם לא אמר קדיש, יפטיר מי שעלה לשביעי אם יודע. ואם יש אחרים שיודעים להפטיר, לא יפטיר מי שעלה כבר".

דברי המחבר מקורם בשו"ת הריב"ש (סי' קיב), הובא ב'בית יוסף' שם. ודברי הרמ"א מקורם ב'אור זרוע' המובא לקמן.

ב. האם העליה השניה הוי חשש ברכה לבטלה או שזה רק ענין של הידור

ה'לבוש' הוסיף הסבר לדברי הרמ"א: "לא יפטיר מי שעלה כבר, דלמה יברך ברכת התורה פעמיים שלא להכרח".

אמנם ה'תוספות יו"ט' ב'מלבושי יו"ט' שם (סק"ב) חלק עליו: "דלמה יברך וכו'". טעם זה מלבו כתבו, שבאור זרוע [הל' שבת סוף סי' מג] הביאו בדרכי משה [סק"ה] אין טעם. גם לא כתב 'לא יפטיר' וכו' אלא כך כתב 'מוטב ליפטיר זה שעדיין לא קרא, ואל יפטיר זה שקרא' עכ"ל, ובלשון 'מוטב' וכו' אפשר לומר שאם יש טעם בדבר להפטיר מי שכבר קרא, דלא איכפת ביה ולא מידי. ולכן בשבת חזון שרגילין שיפטיר הרב, יפטיר אף שכבר קרא. ובעיקר טעם שכתב, ודאי שאין נראה, שהרי מצינו במקום שאין לוי, לעיל סימן קל"ה ס"ח, שמברך הכהן שני פעמים. ואע"פ שיש לחלק, מכל מקום מצינו שיוכל לברך שני פעמים לשתי קריאות [כנראה הכוונה למובא ב'מגן אברהם' שם סוף סקט"ו (ובשו"ע אדה"ז סי"ז): "אם קראוהו בביהכ"נ אחרת ונודמנה לו אותה הפרשה, צריך לחזור

* לעילוי נשמת אדמו"ר רודף צדקה וחסד ועוסק בצ"צ, הרה"ח ר' מרדכי אהרן חיים בן הרה"ח ר' אליעזר ז"ל, לרגל היארצייט שלו ערב ראש השנה.

ולברך]. ולכן יותר נ"ל הטעם משום ברוב עם וגו'. ולכן נמי לא כתב האור זרוע אלא בלשון 'מוטב' וכו', שאין שום איסור בדבר, אלא דליכא הידור דרוב עם וגו', והלכך אי איכא מילתא אחריתי תדחה המוטב... שמעתי מפי זקן אחד מו"ה מישל ז"ל כשעשיתי כן פה קראקא, שהפטרתי חזון אף שקריתי לשני, אמר שכן עשה הגאון מו"ה יוסף כ"ץ שהיה ר"מ פה, וקרא בכהנא וגם הפטיר אחר כך חזון". והסכים אתו שם ב'אליה זוטא' (סק"י) וב'אליה רבא' (סק"ד). הרי שחולקים ה'לבוש' וה'תוספות יו"ט' האם לקרוא לתורה למי שכבר עלה, יש בו חשש איסור משום ברכה שאינה צריכה, או שזה רק ענין של לכתחילה והידור, כי זה מונע את ה'ברוב עם הדרת מלך'.

גם ה'מגן אברהם' שם (סק"ד) נוגע בשאלה זו: "אם לא נמצא וכו' – וה"ה בשבת של חזון, ואפילו נמצא מי שיודע להפטיר, רק שלא ידע לקונן כנהוג, דינא הכי. כן משמע בריב"ש שם. ומצאתי כתוב, אפילו יש אחרים היודעים לקונן, רשאי הרב לומר, כיון שדרך הרב לעולם לאומרו, מותר לכתחלה לעלות שלישי ומפטיר. ולי נראה דלא יעלה לשלישי, כמ"ש רמ"א...". וביאר ב'לבושי שרד' (סק"ח): "ר"ל, דרמ"א כתב 'אם יש אחרים שיודעים' וכו', הרי שלא התירו אלא משום דוחק. ואם כן כשרוצה הרב להפטיר, אין לו לעלות לכתחלה לשלישי".

והנה שיטת ה'מצאתי כתוב' הוא בדיוק מה שמופיע בסוף דברי ה'מלבושי יו"ט', שאין שום חשש איסור באם יקרא שוב למי שכבר עלה לתורה, ועל כן מותר לכתחילה להרב לעלות לשלישי ומפטיר או לכהן ומפטיר. ומסתבר שגם ה'מגן אברהם' סבר שאין כאן חשש של ברכה לבטלה, שהרי מתיר לעלות ולברך שנית רק בשביל שיודע לקונן נהוג. אמנם הוא סובר, שלמרות שזה רק ענין של הידור ולכתחילה, בכל זאת אין לוותר עליו בקלות, ועל כן לכתחילה לא יעלה לשלישי ומפטיר גם יחד, אבל באם כבר עלה ואח"כ נתברר "שלא ידע לקונן כנהוג", אז זה מספיק בשביל שיעלה שוב. [וב'אליה רבא' שם בסוף דבריו כתב: "ואפשר אילו ראה [ה'מגן אברהם] דברי מלבושי יו"ט לא היה כותב כן [=לאסור על הרב לכתחילה לעלות לשלישי ומפטיר]. גם נראה כזילזולא כשאין קורא שלישי".]

ויש לדייק בלשונו הזהב של אדה"ז שם (סוף סי"ח) שכתב: "אבל אם יש שם אחרים שיודעים להפטיר בבניא, מוטב שיפטיר זה שעדיין לא קרא, ואל יפטיר זה שעלה כבר לקרות בתורה", הרי רואים אנו שבמקום מה שהרמ"א כתב: "לא יפטיר מי שעלה כבר", שינה אדה"ז וכתב "מוטב שיפטיר זה שעדיין לא קרא...", וכפי שעמד על כך ב'מלבושי יו"ט'. ולפי זה משמע שגם אדה"ז לא סבר שיש חשש ברכה שאינה צריכה באם עולה לתורה מי שכבר עלה, אלא ש"מוטב" שיעלה מי שלא עלה עדיין.

ג. האם כשאין לוי יש לקרוא לכהן פעמיים או שעדיף שיצא מביהכ"נ

והנה ה'תוספות יו"ט' שם הביא ראייה מההלכה (סי' קלה ס"ח): "אם אין לוי בביהכ"נ, כהן שקרא ראשון ממברך שנית במקום לוי, אבל לא כהן אחר, כדי שלא יאמרו שהראשון פגום", הרי מבואר שבמקום צורך אין לחשוש באם העולה ממברך פעמיים.

אמנם אין משם ראייה כל כך, שהרי בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' סא) אכן מביא מה שפסק הגאון מהר"ם בנעט "שאם אין לוי בביהכ"נ וצריך לקר[ו]א הכהן ב' פעמים, שטוב לומר לכהן שיצא חוץ לביהכ"נ". ובשו"ת 'מנחת אלעזר' (ח"ד סי' נט) הביא שעד"ז נהג גם אביו ה'דרכי תשובה', שהרי יצטרך לברך ד' ברכות, "והוא דבר זר ומוזר". והוסיף לבאר, "דאין מפורש כל כך בש"ע שם דגם לכתחילה יעשו כן, מפני שכתב המחבר וז"ל 'אם אין לוי בביהכ"נ, כהן שקרא ראשון ממברך שנית במקום לוי' עכ"ל, משמע דיעבד, או כשראו בעת קריאת הכהן שאין לוי בביהכ"נ, אז יקרא הכהן עוד הפעם במקום לוי, אבל לא נראה מזה שיקראו לכהן לכתחילה לקרות ב' פעמים, גם כשראו בתחילה שאין לוי בביהכ"נ".

ברם המהר"ם שיק כתב שם (בסוף הסימן): "ונראה דלא משום חשש ברכה לבטלה, אלא משום דבעינן [לקיים את ה]תקנה כמו שתיקנו דווקא, ה' או ג' או ז' גברי. וא"כ אפשר שמשמעם זה חשש הרב הגאון מוהר"ר מרדכי בנעט זצוק"ל הנ"ל ואמר לכהן שיצא. ומ"מ הא כתב המג"א בסי' רפב סקי"ד דאפילו משום חסרון ניגון רשאים לחזור ולקרות מי שכבר קרא, וכ"ש משום מצות כהונה. מיהו מהתם אין ראייה, דהתם במפסיר איירי שכבר נשלמו מנין הקרואים. מ"מ כך נראה לפענ"ד נכון כמו שכתבתי דא"צ לצאת".

גם בשו"ת מהר"י אסאד הנקרא 'יהודה יעלה' (או"ח סי' מה, הובא בשו"ת 'מנחת אלעזר' שם) דוחה את דברי מהר"ם בנעט שהביא השואל, ובסוף דבריו גם דוחה את הדיוק בלשון השו"ע הנ"ל כאילו שזה רק דין של דיעבד, וכתב: "והא דנקט המחבר, והיא לשון הרמב"ם (פי"ב מתפלה ה"ט), 'כהן שקרא' כו', כוונתו פשוט לשלול כהן אחר, וכמו שסיים דבריו, כהן אחר לא יעלה אחר כהן במקום לוי אלא אותו הכהן שקרא ראשון הוא קורא שנית... ולכתחלה נמי עולה ע"מ כך לקרות ולברך שני פעמים כנ"ל".

ובסיום דבריו הוא אף מעלה ספק לנכונות העדות: "ואם מרנא ורננא הגאון מהר"ם בנעט זצוק"ל נהג כאשר מעלתו ראה אצלו, אני בער לא אדע סודו ונימוקו מאיזה טעם עשה כן. ואני לא ראיתי כן ממנו במשך השנים רצופים שיצקתי מים על ידיו הקדושים זיע"א, אם כי לא ראינו אינו ראייה. והנראה לע"ד כתבתי".

גם שאלה זו תלויה לכאורה במחלוקת שבין ה'לבוש' וה'תוספות יו"ט', שבאם הברכה השניה שמברך הכהן יש בו חשש איסור משום ברכה שאינה צריכה, או ודאי

שאינן לעשות כן לכתחילה, אבל באם זה רק ענין של לכתחילה והידור, אז גם לכתחילה אפשר לעשות כן, כדי לקיים את החיוב של וקדשתו.

ד. האם לכתחילה אפשר לעלות לתורה פעם שניה

והנה בהלכות קריאת התורה נפסקה ההלכה (שם סי' קמד ס"ד): "אין קורין לאדם אחד בשני ספרי תורה, משום פגמו (פירוש שנראה כפוגם ומטייל דופי בס"ת הראשון) של ראשון. אבל שלשה גברי בשלשה ספרים, כגון ר"ח טבת שחל להיות בשבת, ליכא משום פגם".

וכתב ע"ז ב'אליה רבא' (סק"ד): "לאדם אחד בשני ס"ת וכו'. אבל ס"ת אחד כגון שעלה לרביעי ואחד כבדו לששי או אחרון, כתב הפרישה [סק"ה] ג"ל דמותר... ואפילו שלא בשעת הדחק עכ"ל. אבל הב"ח [ס"ב] כתב בפשיטות דאפילו למפטיר מותר [בס"ת אחת כגון בכל שבתות השנה]... מיהו לדינא אין להקל אפילו בשבעה קרואין עצמן לקרות שני פעמים אלא בשעת הדחק. וטעמא כתבתי (בסי' רפ"ב ס"ק יא) בשם אור זרוע ודרכי משה, משום ברוב עם הדרת מלך..."

הרי מבואר דלפי הפרישה והב"ח מותר לעלות ולברך שנית בס"ת אחת "אפילו שלא בשעת הדחק", ומשמע דאפילו כשאין בו שום צורך. והם חולקים רק באם רק ז' הקרואים מותר או גם מפטיר. ולפום ריהטא אינני מבין איך יפרש הב"ח את ההלכה בסי' רפב (דלעיל אות א). ויש לי לעיין בזה שוב בעומק יותר. ואילו ה'פרישה' מפרש את ההלכה דסי' רפב בדרך משלו, כי לדעתו זה נאמר רק במפטיר, "מטעם שכבר שלמו החיובים והוי ככרכה לבטלה".

ה'אליה רבא' דוחה שיטה זו, ולדעתו גם בשבעה קרואין עצמן אין לקרות שני פעמים "אלא בשעת הדחק", משום ברוב עם. באם נוסיף על דבריו אלו את מה שכתב בסי' רפב, יצא שה"שעת הדחק" שעליו הוא מדבר כאן, הכוונה שבאם יש איזשהו צורך קטן, כבר מותר לעלות פעמיים לכתחילה, וכגון הרב שעולה לשלישי ומפטיר.

ה. סיכום

נפסקה ההלכה בשו"ע ש"אם יש אחרים שיודעים להפטיר, לא יפטיר מי שעלה כבר". ובאם לא נמצא מי שיודע להפטיר אלא אחד מאותם שעלו לקרות בתורה, אז אם לא אמר הש"צ קדיש בסוף הקריאה, יפטיר מי שעלה לשביעי אם יודע. אבל באם כבר אמר קדיש, אז "זה שרוצה להפטיר צריך לחזור ולקרות, ויברך על קריאתו תחלה וסוף" (אות א).

למרות הנ"ל מתיר הב"ח לכתחילה בס"ת אחת, שיעלה למפטיר מי שכבר עלה בקריאה זו (אות ה). ואילו ה'פרישה' מתיר בז' הקרואים אף לכתחילה, כי לדעתו רק במפטיר זה נאמר, "מטעם שכבר שלמו החיובים והוי ככרכה לבטלה". אמנם ה'אליה

רבא' אינו מתיר לכתחילה לא במפטיר ולא בשבעה הקרואים, "משום ברוב עם הדרת מלך" (שם אות ד), "דליכא הידור דרוב עם" (אות ב).

דברי ה'אליה רבא' הנ"ל מיוסדים על דברי ה'מלבושי יו"ט', שחולק בזה על ה'לבוש' הסובר שבאם יעלה מי שעלה כבר זה הוי כברכה שאינה צריכה (אות ב). ובפשטות משמע שה'לבוש' אינו מחלק בזה בין מפטיר לשבעה הקרואים, דבשניהם הוי כברכה שאינה צריכה.

לפי ה'לבוש' לא יעלה למפטיר מי שכבר עלה, אפילו באם יש סיבה, וכגון הרב בשבת חזון. אבל לפי ה'מלבושי יו"ט', זה רק דין של הידור ולכתחילה, ועל כן באם יש סיבה ודאי מותר (אות ד). לפי ה'מלבושי יו"ט' לכתחילה מותר שהרב יעלה גם לשלישי וגם מפטיר, כשיש סיבה לזה. ה'מגן אברהם' הביא דיעה זו, אבל הוא חולק על זה, ולדעתו במקרה הזה לכתחילה לא יעלה הרב לשלישי, אבל הוא מודה שבאם רק הרב יודע לקונן כנהוג, אז מותר לקרוא להרב למפטיר אחרי שעלה שלישי (אות ב).

דיוק לשון אדה"ו מורה שהוא סובר כה'מלבושי יו"ט', שזה רק דין הידור ולכתחילה, וכשיש סיבה לזה ודאי מותר לעלות פעם שניה (אות ב).

ו. מנהגינו שלא לקרוא לתורה את הלא-נימולים

בחוברת 'ביחידות', שהוצאתי לאור בשנת תשע"ו, לכבוד הבר מצוה של בני הת' שניאור זלמן שי', הארכתני בשאלה, האם אפשר להעלות לתורה למי שאינו נימול (עיי"ש עמ' לט-מג). וציינתי שבמדינתנו מחמירים בזה, לא בשביל להעניש אותם, אלא כעין איסור מפני גדר וסייג, כדי לעודד אותם ליכנס בבריתו של אאע"ה.

ואכן במדינה זו נהגו תמיד להחמיר בזה מאד. ובענין זה הבאתי שם (עמ' לח) מה שנדפס לאחרונה בשו"ת 'זיען יוסף' (ח"ו אה"ע סי' מט, וזה החלק השני של מה שנדפס שם יו"ד סי' שכא), שהגה"צ ר' משה הכהן ווייס, הרב האורתודוכסי של בודאפעסט, הסתפק ה"אם רשאי לסדר קידושין למי שהוא מומר לערלות".

ואפילו בקהילות הניאולוגים החמירו בזה, ורק בשנים האחרונות ממש נפרצה הגדר, והתחילו להעלות לתורה גם הלא נימולים. ובפשטות ודאי שזה יהיה חילול השם גדול באם קהילת חב"ד תצטרף לפריצת גדר הזה. נוסף על ההפסד הגדול, שיחסר לנו כלי חשוב בשביל לעודד תינוקות שנשבו ליכנס לבריתו של אאע"ה.

על יסוד הנ"ל אגש לדון בשאלה, במקרה שאין ז' נימולים בביהכ"נ בשעת קריאת התורה, האם אפשר לקרוא שוב למי שכבר עלה לתורה שם לפני זה.

ז. תבנא לדינא

ובהקדים, דהנה זה ודאי שבאם יש שעת הדחק אמיתי, ודאי שלא מבטלים אף עליה, וקוראים שוב למי שכבר עלה. זה מופיע מפורשות בשתי הלכות: (א) מה שנעתק לעיל (אות א), במקרה שאין מי שיעלה למפטיר וכבר אמרו קדיש. (ב) ההלכה בסוף סי' קמד (ס"ה): "בית הכנסת שאין בהם מי שיודע לקרות אלא אחד, יברך ויקרא קצת פסוקים ויברך לאחריהם, וחוזר לברך תחלה וקורא קצת פסוקים ומברך לאחריהם, וכן יעשה כמה פעמים כמספר העולים של אותו היום".

ולפי זה באם היתה הלכה מפורשת שערל אסור לו לעלות לתורה, אז אין שאלה שאפשר לקרוא לתורה שוב ושוב את אלו שכבר עלו. אבל יסוד הספק בנידו"ד היא, שכיון שאין בזה איסור ברור בשו"ע, אז נשאלת השאלה האם איסור שנעשה מפני סייג וגדר מספיק בשביל שיקראו לתורה שנית אלו שכבר עלו.

ולכאורה נראה שגם לפי ה'לבוש' שיש בזה חשש ברכה לבטלה, בכל זאת עדיף שיקראו לתורה כאלו שכבר עלו מאשר לקרוא לערלים, שהרי זה פריצת גדר וחיילול השם, שיאמרו התירו פרושים את הדבר כאילו הכירו שאין חובה גמורה למול בגיל מבוגר.

ולפי שיטת ה'מלבושי יו"ט' שאין מדובר בחשש ברכה לבטלה, אלא בהידור ולכתחילה, "והלכך אי איכא מילתא אחריתי תדחה המוטב", ודאי שסייג וגדר הנ"ל מספיק חשוב בשביל לדחות את "המוטב". מכל-שכן וק"ו מהמנהג שהרב עולה למפטיר בשבת חזון, שמשפיק בשביל לדחות את ה"מוטב".

והרי הראינו לדעת שאדה"ז סובר כשיטת ה'מלבושי יו"ט'. וכמו נהוג אצלנו שקוראים לכהן פעמיים אף לכתחילה כשאין לוי, והרי זה שוב מכריח שאנחנו הולכים בשיטת ה'מלבושי יו"ט', שאין כאן חשש ברכה לבטלה.

אמנם כל זה רק בשבעה קרואים שהם חובה, אבל בנוגע למפטיר, חל על זה ההלכה דלעיל (אות א), ש"אם לא אמר קדיש, יפטיר מי שעלה לשביעי אם יודע". וכפי שביאר אדה"ז שם בארוכה (ס"ה): "אם נודע לו כן קודם שאמר קדיש, לא יאמר הקדיש מיד, אלא השביעי יפטיר נביא. ואין צריך לחזור ולקרות בתורה פעם ב', כי די במה שעלה לשביעי, כיון שלא הפסיקו עדיין באמירת הקדיש אחר קריאתו. ואחר ההפטרה וברכותיה יאמרו קדיש".

האם צריך לקרוא לאנשים בסירוגין

והנה בשו"ת 'מנחת אלעזר' שם כותב בתחילת דבריו: "ועיין במגן אברהם (סי' קמד סק"ט) דכשהפסיק אחר בנתיים הו"ל כקורא מחדש. וא"כ כשאין אחר מפסיק בינתיים רק יקראו להכהן לברך בתחלה ארבעה ברכות בודאי אסור לכתחלה".

מדבריו מבואר שהבין מדברי ה'מגן אברהם' שיותר חמור לקרוא לרביעי למי שעלה עכשיו שלישי, כי באם נקרא לחמישי לזה שעלה שלישי יש מקום לומר ש"הוי ליה כקורא מחדש".

אמנם לכאורה אין זה כוונת ה'מגן אברהם', ואעתיק לשונו: "...דליכא פגמא אלא כשקורא בשניהם זה אחר זה, דאמרינן למה לא קרא בראשון, אלא שחסר הפרשה בו, אבל כשהפסיק בנתיים הוה ליה כקורא מחדש". הרי שהוא דן שם בקשר למבואר בשו"ע שם (ס"ד): "אין קורין לאדם אחד בשני ספרי תורה, משום פגמו של ראשון", וע"ז מסביר שפגם שייך רק באם קורא בשניהם זה אחר זה, כי זה מוכיח שחסר משהו בס"ת הראשון, אבל כשהפסיק בנתיים, היינו במקרה שקוראים בג' ספרי תורה, הרי באם העולה בס"ת השלישי עלה לפני זה בס"ת הראשון, אין זה מוכיח כלל שחסר משהו בס"ת הראשון, ו"הוה ליה כקורא מחדש". וא"כ לכאורה אין לכל זה שייכות לדיון אודות ברכה שאינה צריכה.

ואולי י"ל שגם ה'מנחת אלעזר' הבין כן את דברי ה'מגן אברהם', אלא שסבר שאפשר להשתמש בסברא זו גם בנוגע למי שמקבל שתי עליות, שבאם מקבלם זה אחר זה, הרי זה נראה יותר כברכה שאינה צריכה. ולפי זה גם לדידן יש לחוש לזה, וגם במקרה שצריכים לקרוא שוב לאלו שכבר עלו, עדיף לקרוא אותם בסירוגין.

שוב מצאתי הדבר מפורש ב'שערי אפרים' (שער ט סוף ס"ד): "...ומ"מ אם יש אחר שידוע להפטיר, אע"פ שגם הוא מאותן שכבר עלו, מוטב לקרות זה מלקרות זה שקרא שביעי, כיון שצריך לברך ולקרות לפניו שנית יש בזה משום פגם קריאה ראשונה כשקורא רצופין בזאח"ז בברכה. אבל כשאין שם אחר אין בזה פגם, כי ניכר שבהכרח קורא הוא שנית לקיים במקום שאין אנשים כו".

באם קראו לתורה את מי שעלה כבר

ובהאי ענינא ראיתי בספר 'שמירת התפילה' להרב שמעון גדסי (עמ' 260) שכתב: "לכתחילה אין להעלות לתורה פעם נוספת את מי שכבר עלה בקריאה זו, בציבור זה. ואם העלוהו – עליו לברך שוב 'ברכו' וברכות התורה, מפני שברכות אלו ניתקנו משום כבוד התורה". וכוונתו להלכה המבוארת שם (סי' קלט ס"ח): "אפילו ברך ברכת התורה לעצמו ותיכף קראוהו לקרות בתורה, צריך לחזור ולברך 'אשר בחר בנו' כשקורא בתורה, דמשום כבוד התורה נתקנה כשקורא בצבור".

והנה מצאתי ב'ערוך השלחן' (סי' קמד ס"ז) שכתב קצת בדומה לזה: "...ומזה למדנו שאיש אחד יכול לעלות לתורה שני פעמים, ואין זה ברכה לבטלה, דכיון שהברכה היא בשביל כבודה של תורה, לכן בכל פעם שעולה מברך, כמו כהן הקורא שני פעמים כשאין לוי". אמנם כל זה הוא כתב כיון שסבר כה'פרישה' (דלעיל אות ד), שמותר לעלות שנית אפילו שלא בשעת הדחק. אבל לדידן שלכתחילה "מוטב ש...אל יפטיר זה

שעלה כבר לקרות בתורה" (לשון אדה"ז), לכאורה לא יעלה זה שכבר עלה לפני זה, ויודיע לגבאי את הסיבה שאינו יכול לעלות. ואינו דומה למי שעדיין לא עלה כלל, שאז מברך גם אחרי שבירך ברכת התורה לעצמו, שהרי כשקורא בצבור זה תקנה אחרת, מפני כבוד התורה. [ויש להעיר שגם ה'ערוך השלחן' (סי' רפב סי"ז) פסק בנוגע למפטיר ד"טוב יותר להשיג מי שלא עלה עדיין לתורה". ואולי יחלק גם הוא, כמו ה'פרישה', בין מפטיר לשבעה הקרואים, ראה לעיל שם].

ולכאורה אפשר להקשות ממה שאמרו חז"ל (ברכות נה, א): ואמר רב יהודה, שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם: מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא וכו'. וראה 'מגן אברהם' (סי' נג סק"ב) משם 'כנסת הגדולה' שהרי זה נכנס לעונש ועוזבי ה' יכלו (ישעיה א, כח). וא"כ באם כבר קראו לו לתורה הרי הוא חייב לעלות, וגם על זה נאמר "תדחה המוטב" ויברך שנית. אמנם זה אינו, שהרי ה'מגן אברהם' שם חולק עליו וס"ל דאין זה שייך רק למי שיוצא מביהכ"נ בשעת קריאת התורה. ועוד ועיקר, כבר כתבו בפוסקים בארוכה (שו"ת 'באר משה' ח"ח סי' פב), "דזה דוקא בלא שום טעם אבל אם יש לו טעם יסודתו בהלכה אין בכך ולא כלום".

ויש עוד להאריך בכל זה, אבל אין הזמן גרמא לזה עכשיו. ודנתי בכל זה בפני מורי ורבי הגאון הרב ר' גבריאל ציננער שליט"א והסכים עמדי.



הדלקת נרות שבת ויו"ט*

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"ץ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגליה

א. מבצע נש"ק \ ב. 'שהחיינו' \ ג. אור של חשמל \ ד. אורך הנרות \ ה. אורח \ ו. זוג המתארח במלון \ ז. בחורי ישיבה \ ח. כשאשתו אינה בבית \ ט. תפלת מנחה \ י. ברכת שהחיינו \ יא. הדלקת נר ליום כפור על תנאי \ יב. הדלקת נרות ב'בית חב"ד' ליום הכיפורים \ יג. ליל יו"ט שני \ יד. 'נירונים' \ טו. מחזיק-נרות העשוי מנייר-כסף \ טז. הדלקת הנרות בסוכה \ יז. שבת ראשונה שאחרי לידה \ יח. איפה תדליק אורחת \ יט. זמן ההדלקה \ כ. לא לפני הפלג \ כא. קידוש ב'בית אבות' לפני הפלג \ כב. להדגיש להדליק בזמן \ כג. אם תדליק נר במקום עבודתה \ כד. להעמיד הגפרור באלכסון.

(* עיקר דיני מצוה זו - בשו"ע או"ח סימן רסג. ילקוט מדברי רבותינו נשיאנו במצוה זו - ב'קיצור דיני ומנהגי נרות שבת קודש' (קה"ת נ"י. תשנ"ב), בעריכת הרב ניסן דוד שי' דובאוו.

א) מבצע נש"ק: בשלהי שנת תשל"ד יצא כ"ק אדמו"ר זי"ע בקריאה קדושה לחזק מצות הדלקת נרות של שבת קודש. חלק מהמבצע היתה הבקשה שגם בנות לא-נשואות, ואפילו קטנות הקרובות לגיל שלש שנים, ידליקו כל אחת נר יחידי¹ לכבוד שבת (לפני שתדליק האם²), גם בחוגים שעד אז לא נהגו בנותיהם להדליק³.

ב) יש דעות בפוסקים שהמקיים מצוה בפעם הראשון יברך 'שהחיינו', ויש חולקים, ולכן מומלץ שהבת תתחיל להדליק ביו"ט, שאז כבר מברכת 'שהחיינו' על החג. 'והמהדרות להתחיל בש"ק הקודמת - יקנו להן שמלה חדשה"⁴.

ג) עיקר מקום ההדלקה הוא על שלחן האכילה או סמוך אליו⁵. מנהג כל ישראל לברך על הדלקת להבה, לא על נר של חשמל⁶. ורק בשעת הדחק, כגון הנמצאת בבית רפואה שלפי החוק אסור להדליק שם אש, יש לברך על הדלקת אור של חשמל הסמוך למטתה⁷.

ד) שיעור אורך הדלקת נרות שבת הוא שידלקו עד עת הסעודה, או עד הלילה⁸.

1) הנימוקים שהבת לא תדליק ב' נרות - ראה 'שלחן מנחם' כרך ב ע' נט.

2) ראה הטעם ב'שלחן מנחם' שם ע' ס.

3) ראה 'לקוטי שיחות' כרך יז ע' 146; 'שלחן מנחם' שם ע' מו ואילך; 'המבצעים כהלכתם' כרך א ע' 183 ואילך.

בשעתו ערך הרשד"ב לוי"ן שליט"א שני קונטרסי 'נרות שבת קודש', ח"א (תשל"ה) סוקר הלכות מצוה זו, וגם מתעד מנהג ההדלקה ע"י הבנות בכמה וכמה בתי אדמו"רים ושל עוד גדולי התורה; ח"ב (תשל"ו) מיועד לבריור זמני ההדלקה. במקביל, קונטרס 'נרות שבת קודש' (ת.א. תשל"ז) נערך בידי הרב י.ש. גינזבורג שליט"א. סקירה על מ' שנות מבצע זו מופיע ב'קובץ מבצע נרות שבת קודש' (תשורה, קולסקי, פריז, תשע"ד).

4) 'שלחן מנחם' שם ע' נח, וש"נ.

5) ראה שו"ע אדה"ז ר"ס רסג.

6) מה גם בימינו שעל פי רוב כבר דולק בבית אור חשמל, הרי אין הצדקה לברך על נרות שבת כי אם משום תוספת אורה במקום האכילה דוקא (כנ"ל בהערה הקודמת). ואם יברכו על הדלקת נר מן הצד, שלא במקום האכילה, הרי הברכה היא לבטלה.

7) העיד לי הרש"ב שי' אבצן, ששימש את הג"ר זלמן שמעון דווארקין ע"ה בימי חליו האחרון כשהי' מאושפז בבית רפואה. ואמר שלעת הדלקת נרות כיבה הגרוז"ש את נורת הפלורסנט שלידי מיטתו ושוב הדליק אותה לצורך השבת (כן עשה איזה פעמים בזה אחר זה), וגם בירך על הדלקה זו. ואמר, שמכיון שכן הוא מורה לשואלים, כן יאה לו לנהוג בעצמו.

דעות הפוסקים בזה נקבצו בפסקי תשובות סי' רסג הערות 93,94.

8) שו"ע אדה"ז סי' רסג סי"ג. וראה 'קיצור דיני ומנהגי נש"ק' פ"ב הע' 13.

ה) אורח: גבר המתארח במלון ויש לו חדר מיוחד - שאין בעה"ב משתמש שם, אע"פ שאינו אוכל שם, חייב להדליק שם נר שבת. ואינו יכול לסמוך על זה שאשתו מדלקת משלו בביתו⁹. כאשר כמה גברים מתארחים בחדר אחד, די בזה שאחד ידליק שם¹⁰.

ו) זוג המתארח במלון ואוכלים סעודת שבת עם שאר האורחים בחדר האוכל של המלון: נהוג שהנשים מדליקות בחדר האוכל, במקום שהאור שמדליקות יוסיף אורה ושמחה לסעודת השבת¹¹.

ז) בחורי ישיבה: המנהג בישיבות הוא שאין הבחורים מדליקים בפנימי', הישיבה מספקת נרות, ואחד מהתלמידים מדליק אותם, בברכה, בחדר האוכל, ומוציא בהדלקתו את כל התלמידים¹².

9) שו"ע או"ח סי' רסג ס"ו. שו"ע אדה"ז שם ס"ט.

ההבדל בין דין אורחים הללו לבין דין בחורי ישיבה דלהלן, אולי י"ל: בישיבה יש בעלות אחת, ועלי' מוטל לספק אור לצורכי התלמידים, הן במקום האכילה הן במקום השינה. ולכן ברכה אחת לכולם. אבל האורחים במלון אינם חייבים להדליק במקום האכילה, "כיון שיש להם שלום בית במקום שהם שם" (כלשון שו"ע"ר שם). ורק בחדרם הפרטי חל עליהם חיוב הדלקה. לכן לא די בברכה שמברכת בעלת הבית המארכת על הדלקתה נרות בחדר האוכל של המלון. ועדיין צ"ע.

10) משנה ברורה שם סק"ל בשם כמה אחרונים.

11) בשו"ת באר משה (ח"א סי' יד ס"ד) הורה שתדליק חלק מגרות' בחדרם הפרטי וחלק בחדר האוכל. אך למאי דנקיטנא שגם בנר חשמל מתקיימת המצוה, הרי די בזה שידליקו נר חשמל בחדרם לצורך השבת, ובהדלקתה בחדר האוכל תכוין לכלול גם נר החשמל בברכתה. [נמשכנו לסמוך על זה לפי שרבים מבעלי המלון אינם מרשים להדליק אש בחדרים].

12) פסקי תשובות, שם ס"ק כד. ונלאו האחרונים ליישב מה שלא נהגו בחורי ישיבה להדליקם בחדרי השינה שלהם. וכבר תמה על זה בערוך השלחן (או"ח שם סוס"ה). ובשו"ת דברי יציב (ח"א סי' קיט) ר"ל שדין 'חדר מיוחד' היינו שאינו של בעה"ב שהם סמוכים אצלו. ויש שכתבו שסומכים על כך שיש אור מן הפרוודור (פסקי תשובות שם הע' 220). ולא ניחא לי בהא, שהרי גם האור שבפרוודור אינו ל'השתמשות' בעה"ב, כי אם לצורך התלמידים המתאכנסים בפנימי'.

ולענ"ד י"ל, כי האידנא אין הבחורים מוותרים על אור קטן של חשמל בחדר שלהם, שיוכלו על ידו להסתדר לבילי שבת. וא"כ בזה מקיימים הם עיקר תקנת חכמים להדליק נר "שלא ייכשל בעץ ובאבן". וכבר נקטנו שמעיקר הדין מתקיימת מצות הדלקת נש"ק גם בנר של חשמל. אך הספק החשמל שבחדרים גם הוא משל הישיבה. הרי שבעה"ב הוא המספק להם אור בחדרים הפרטיים וגם במקום אכילתם. ובברכה שמברך התלמיד על הנרות בחדר האוכל, מוציא הוא בזה את כל הספקת האור שבישיבה, כולל אור החשמל שחדר האוכל, בבית המדרש, בפרוודורים, וגם בחדרי השינה. והוא כדין האשה שמברכת על הדלקתה במקום האכילה, ומוציאה בזה מה שבעלה הדליק לצורך שבת בשאר חלקי הבית - כבשוע"ר שם.

ח) מי שאשתו אינה בבית ויש בבית בנות שהן מי"ב שנה ולמעלה, יש מורים שאע"פ כן עדיף שהבעל ידליק¹³. ולמעשה אני מורה שיכול למנות בתו להדליק בעבורו¹⁴.

ט) תפלת מנחה: מי שהדליק נר שבת ולא הי' בדעתו לקבל שבת תיכף, יכול להתפלל מנחה גם לאחר שקיבל שבת במחשבה, כל שלא קיבלה בדיבור¹⁵.

י) שהחיינו: מנהגנו שהנשים מדליקות נר של יו"ט בזמן שווה להדלקת נר שבת, וגם מברכות 'שהחיינו'¹⁶. גם גבר המדליק נר יו"ט מברך 'שהחיינו' אז, ועל כן לא יברך 'שהחיינו' בקידוש הלילה¹⁷.

13) שו"ת באר משה ח"ח סי' סו (ושם מפורש דהיינו אפילו בבתיים שהבנות מדליקות בלאו הכי); שמירת שבת כהלכתה ח"ב פרק מג הע' מו – מסברא דנפשי'. בתרווייהו הקילו יותר כאשר הבת הנמצאת בבית היא אשה נשואה. אך בשו"ת באר משה שם מסיק: "אבל בודאי אם היא רוצה מאוד והאב מסכים, יכול להניחה להדליק עם ברכה".

14) כי אם ידליק הוא, אפילו על תנאי, חייב הוא לקבל שבת תוך דקות אחדות, "פחות הרבה מרביע שעה" (שוע"ר שם ס"ו ובקו"א סק"ב). והרי שכיח הדבר שהבעל הוא רגיל לנסוע ברכב לביהכ"נ לפני השבת.

15) ראה בארוכה נתיבים בשדה השליחות ח"ב ע' 217-212.

הרגמ"ש אשכנזי ז"ל חידש שבאמירת 'שבת קודש' מקבל עיצומו של יום, ואינו מועיל תנאי (שערי תפילה ומנהג' ח"ג – נמצא בדפוס). ויש לעיין הנאלץ שלא לקבל שבת בעת ההדלקה, אם ייאלץ גם לוותר על נוסח הרכה כפי מנהג חב"ד.

16) כמפורסם בלוחות, שכתוב בהן זמן הדלקת נר של יו"ט, ופוק חזי מאי עמא דבר. אבל בקהילות אחרות יש שנוהגות להדליק בלילה, סמוך לסעודה – ראה פסקי תשובות סי' תקיד סי"ט.

גם בערב חג השבועות יש לברך 'שהחיינו' בעת ההדלקה, ואין לחשוש בזה למיעוט ה'תמימות' של ספירת העומר – ראה מאמר הרב גרשון שטיינמעץ שליט"א בקובץ הערות וביאורים גליון תשצט.

17) ראה לקוטי שיחות כרך כב ע' 283, שכאשר ביקר כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'סדר' של תלמידי הישיבה, התייחס לענין הנרות ומנהג ההסתכלות עליהם בעת אמירת קידוש, ואשר מעלה מיוחדת לנרות הללו בליל יו"ט כי בירכו עליהן שתי ברכות. גם: במחזור חב"ד מזהיר על "אלו שבירכו 'שהחיינו' בשעת הדלקת נרות" שלא יאמרו ברכה זו אחרי 'כל נדרי'. ולא אמר "אשה שבירכה".

והוא דלא כמ"ש בפסקי תשובות סי' תקיד ס"ק כא ובהע' 106. אך מה שציין שם למטה אפרים סי' תקצט ס"א – לא מצאתי דבר מזה שמה. אך שם ציין גם לשו"ת יגל יעקב (גוטליב, או"ח סי' ט). ועיקר דבריו שם הוא לענין ליל א' דסוכות, אם יברך 'שהחיינו' בעת ההדלקה, האם יפטור בזה ברכת 'שהחיינו' שעל הסוכה עצמה.

בשו"ת הנ"ל העיר שהמברך 'זמן' בהדלקת הנרות, מבטל הוא מה שהנהיגו הפוסקים (שו"ע סי' תרמא) כרב כהנא (סוכה מו ב) דמברך לה אכסא. (ולפי זה, אין להוכיח מי"ב לשאר יומי, כי בלאו הכי לא בריך ב' אכסא). וי"ל שהעיקר בזה הוא שביטלו ברכת 'שהחיינו' בעת עשיית הסוכה. וילע"ע.

(א) **שאלה:** אשה באה בימים וביתה במרחק מה מבית הכנסת, ביקשה אם רשאית היא להדליק נרות של יום כפור על תנאי שאינה מקבלת אז קדושת היום, וכך תוכל לנסוע ברכב לבית הכנסת?

מענה: מותר לעשות כן, אך לא תברך 'שהחיינו' בעת ההדלקה, כי עי"ז מקבלת עלי' קדושת היום¹⁸.

והוא הדין למי שרוצה להביא המחזור לבית הכנסת אחרי שהדליקה נרות בביתה.

(ב) **אורחות המגיעות ל'בית חב"ד' ליום הכיפורים** יכולות להדליק נרות בברכה במקום שיתוסף על ידי זה לכבוד היום¹⁹.

(ג) **בליל יו"ט שני** נוהגים להמתין בהדלקה ובסעודה עד הלילה. אבל במקומות שזה מאוחר מאד יש להקל לקדש ולערוך הסעודה מבעוד יום. ואז גם הדלקת נרות תיעשה מבעוד יום²⁰.

(ד) נפוץ סוג נר-שעוה אשר בשם 'נירונים' ייקרא, שמציבים אותו בכוס מיוחד של זכוכית, והשעוה נהי' לנוזל. כשהלהבה נכבית, נשאר דבוק בשולי הכוס פח בצורת דיסק ובאמצעו קוץ. לפני שימוש נוסף בכוס זה, חייבים להסיר פח זה. אבל פח זה הוא 'מוקצה מחמת גופו', ולפי שו"ע אדה"ז, אין היתר להזיזו ממקומו לצורך ההדלקה. וא"כ יש בעי' איך להשתמש ב'נירונים' הללו בליל יו"ט שני.

לזה יש כמה עצות: (א) מריחת שמן בתחתית הכוס, וכך לא יידבק הפח; (ב) לערות מים חמים לתוך הכוס, ובכך יימס השעוה המדבקת את הפח, ואז לרוקן המים והפח יחד מן הכוס. בשני דרכים אלה יש פקפוקים להלכה, ולכן עדיף: (ג) להכין דיסקים מנוקבים (בלעז: washers), ובליל שני, להניח דיסק או שנים בשולי הכוס, כך שהנר החדש עומד למעלה מהקוץ²¹.

18) כמבואר בגמ' עירובין מ"ב, והובא בשו"ע אדה"ז סי' תרי"ט ס"ז. וכן כתבו ב'ארחות חיים' (ספינקא) סי' רסג סק"ז וב'נטעי גבריאל' – יום כיפור' פכ"ה הע' יא.

19) ראה בארוכה להלן ב'בירורי הלכה' סימן 000. ולא שונה זאת ממה שהבנות שבבית הוריהן מברכות על הדלקתן נר לכבוד יו"כ.

20) ראה 'נתיבים בשדה השליחות' ח"א ע' סו.

21) ראה בארוכה להלן 'בירורי הלכות' סימן 000.

טו) קל יותר הוא דין ה-candle holders [מחזיקי-נרות] הנעשים מנייר-כסף, שאם בא להשתמש בהם בליל יו"ט שני, אפשר להוציא שירי השעוה ע"י שלוחץ על כלי זה מצדו החיצון.²²

טז) בערבי חג הסוכות יש להדליק הנרות בסוכה, כי שם הוא מקום האכילה. אבל כשהסוכה קטנה מדי, יש להניח הנרות במקום שיאירו לתוך הסוכה (כגון בחלון הנפתח מהבית אל הסוכה)²³. והנשים שמדליקות בסוכה וחוזרות ומביאות הנרות לתוך הבית, לא יפה הן עושות²⁴. ואם חוששות שלא ייגנבו הפמוטים של כסף, ידליקו בסוכה קצת נרות בפמוטים פשוטים²⁵.

יז) מנהג העולם שבשבת ראשונה אחרי לידה, אין היולדת מדליקה הנרות, כי אם הבעל²⁶. ואין מנהגו כן²⁷. וכל שכן כאשר היולדת איננה בביתה, שעלי' להדליק נר שבת במקומה [אם אפשר – וראה לעיל סעיף א].

יח) לפי מנהגנו שהנרות מדליקות בברכה במקום שהאם מדלקת, אזי גם אורחת מדלקת בברכה ליד השלחן²⁸.

(22) ראה שם בסוף הסימן.

(23) מימרא דרבא, סוכה כט א; שו"ע ר"ס תרלט. וראה מטה אפרים סי' תרכה סל"ג.

(24) משנה ברורה סי' רסג ס"ק מח.

(25) בענין זה לא יועיל להתיר לטלטל המגש של הנרות אחרי שכבו הנרות, זה שיניחו על המגש גם דבר היתר שהוא יותר חשוב מן המוקצה (ראה שו"ע אדה"ז סי' רעז ס"ו; סי' שט ס"ד), כי היתר זה נאמר לצורך דבר היתר – כגון שצריך למקום הנרות, אבל לא לצורך דבר האסור – בענין זה: לשמור על הפמוטים שלא ייגנבו (שו"ע אדה"ז סי' שט סוס"ו; שמירת שבת כהלכתה פ"כ סס"א).

ב'נטעי גבריאל – סוכות' פל"ה ס"ב הביא בשם הרה"ח הר"י לנדא, אב"ד בני ברק, להתיר שהאשה תדליק הנרות בסוכה ושוב יעבידם הבעל לתוך הבית, ע"כ. ולא אבין: לאיזו תועלת מדלקת היא בסוכה אם לא יישארו הנרות שמה לעת הסעודה?

(26) מובא בשו"ע ר"ס רסג ס"ה.

(27) ראה שלחן מנחם ח"ב ע' מה ואילך.

(28) לפי המנהג שבשו"ע אדה"ז סי' רסג ר"ס י וסו"ס יד. ב'קיצור דיני ומנהגי נש'ק' פ"ג ס"י הביא שיש אומרים שתדליק בחדר אחר – אין המנהג כן.

(ט) זמן ההדלקה: זמן הדלקת נרות המתפרסם בלוחות של חב"ד הוא 18 מינוטין לפני שקיעת החמה²⁹, היינו השקיעה האסטרונומית³⁰. שיעור זה הוא 'ג' רביעי מיל'³¹, שלדעת אחד הראשונים, אז הוא התחלת בין השמשות³².

(כ) מותר להדליק נרות ולקבל שבת מפלג המנחה ואילך, היינו שעה ורביע זמנית לפני שקיעת החמה³³.

(כא) שאלה: אני 'שליח' בעיר בארץ אשכנז, ויש בעיר 'בית אבות' יהודי, אבל כל צוות העובדים שם הם נכרים, אך הם מבקשים שאבוא בליל שבת לעשות 'קידוש' עבור התושבים. ויש לי שני ספיקות: (א) בהיות שבית האבות הוא מרוחק מביתי, האם מותר לי לקדש להם בתנאי שאינני מקבל שבת, ואח"כ אוכל לחזור לביתי ברכב? (ב) בימי הקיץ הארוכים, לא שייך לקדש להם אחרי פלג המנחה. האם רשאי אני לקדש להם לפני פלג המנחה?

מענה: (א) אם תקדש להם, עליך לקבל שבת אז. אע"פ כן רשאי לחזור ברכב של גוי, או ברכב של יהודי שטרם קיבל את השבת³⁴. (ב) בהיות השאלה נשאלת מארץ אשכנז, הרי יש על מי לסמוך לקדש אף קודם פלג המנחה³⁵.

29) ב'לקוטי שיחות' כרך טז ע' 577: "לכל הפחות 18 רגעים". ויש מדייקים להקדים 23 מינוט לפני השקיעה (ראה 'קיצור דיני ומנהגי נש"ק' פ"ב סי"ג).

30) באגרות קודש (כרך כ ע' שי) מורה להרח"ה אזימאו ע"ה, שערך לוח שנתי לעי"ת פאריז, שזמני הנץ והשקיעה יקח מהחברה האסטרונומית של צרפת.

31) לפי חשבון המיל ב-24 מינוט, כמסקנת אדה"ז בשו"ע שלו סי' תנט ס"ו. ואע"פ שלא נתקבלה דעת ה'ראים' להלכה, אבל מכיון שעלינו להוסיף מהחול על הקודש, על נקטו בשיעור זה - ראה 'פסקי תשובות' סי' רסא סק"ו.

ומה שבכמה לוחות נקטו שיעור של 14 מינוט לפני השקיעה, היינו לפי שנקטו כעיקר הדעה שהילוך מיל היינו 18 מינוט (ראה שו"ע אדה"ז שם, וש"נ), וא"כ ג' רביעי מיל היינו 13 מינוט וחצי - ראה 'פסקי תשובות' שם.

לכאורה, אם נקח בחשבון ההבדל בין שקיעה הנראית לשקיעה האמיתית (כמבואר ב'סדר הכנסת שבת' שבסדר אדה"ז), הרי 14 מינוט לפני שקיעה הנראית היינו 18 מינוט לפני השקיעה האמיתית. ומ"מ למעשה אנו נוהגים להקדים ה-18 מינוט לפני השקיעה הנראית.

32) דעת הר' אליעזר בספר 'יראים', הובא בשו"ע אדה"ז סי' רסא ס"ה.

33) ראה שו"ע אדה"ז סי' רסא ס"ה וסי' רסג ס"ו, ובהערות המו"ל שם.

34) שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ג, על יסוד הגהות רעק"א בשו"ע או"ח סי' רסג.

35) בפני יהושע ויש ברכות, ב'מהדורא בתרא', האריך ליישב מנהג אשכנז להתפלל ערבית זמן רב לפני פלג המנחה, ואף לקבל שבת אז, כי מאז שהשמש מתחלת לרדת, 'חשיכה' איקרי, ומצא סמך

(כ) בחלק מ'מבצע נש"ק' הרבה כ"ק אדמו"ר זי"ע להדגיש שההדלקה צ"ל בזמנה, ושאם איחרו הזמן, אין להדליק אז, כי אי אפשר לכבד השבת במעשה שמחלל אותה.

(ג) **שאלה:** אשה שאינה שומרת שבת עדיין, ובעת ההדלקה היא עדיין נמצאת במקום עבודתה. היש תועלת בזה אם תדליק נר במקום עבודתה, או שתבקש מבני ביתה שידליקו בביתה בעבורה?

מענה: מצות הדלקת נש"ק היא בבית, משום שלום בית, ועיקרה במקום שאוכלים סעודת שבת³⁶. ולכן אין שום מצוה בהדלקתה במקום עבודתה. לאידך, זה שמבקשת מיהודי אחר להדליק בביתה בשליחותה בזמן הנכון, מקיימת בזה מצותה, ומצוה גוררת מצוה, שתדליק היא בעצמה בזמן הנכון.

(ד) נוהגים בסתמא כדברי הקדמונים שהאשה מקבלת השבת תיכף בגמרה להדליק, ולכן נהגו שהפתילה שבה הדליקה הנרות, משליכתה על הקרקע בעודה דולקת, והפתילה כבה מאלי³⁷. ויש מי שכתב דנקטו פתילה דוקא, כי בזריקתה לארץ אינה כבה תיכף. ואילו קיסם וגפרור, נראה בעליל שבנפילתם על שטח ישר הם ממהרים להיכבות. ולדבריהם, על המדליק ע"י גפרור ליהזר להעמיד הגפרור באלכסון, כך שאינו כבה תיכף.

ענייני נרות שבת קודש שנתבארו בדברינו במקומות אחרים:

(א) **נוסח ברכות ההדלקה** - של שבת ושל ראש השנה - סדור רבנו הזקן עם ציונים מקורות והערות (רק במהדורה החדשה), לפני קבלת שבת.

(ב) **זמני כניסת השבת** - סדור רבנו הזקן הנ"ל, ב'סדר הכנסת שבת', ובמילואים.

(ג) **בציור של ב' נרות שבת** - להוסיף נר קטן ביניהם - נתיבים בשדה השליחות ח"ב ע' 154.

(ד) **מנחה אחר השקיעה בערב שבת** - שם ע' 212 ואילך.

(ה) **קבלת שבת של קהל שאינם שומרים שבת ר"ל** - שם ע' 218 ואילך.



בראב"ן סי' קכב, ושם מביא ה'פני יהושע' שמנהג זה מוזכר בריש שו"ת תרומת הדשן, ושבוש"ת שבות יעקב ח"ב סי' ו צווח על זה, ולא צייתו לי'.

(36) שו"ע אדה"ז ריש סימן רסג.

(37) ראה שו"ע או"ח סי' רסג ס"י וברמ"א שם, ובשו"ע אדה"ז שם ס"ז.

מנהגי חב"ד באכילת התפוח והרימון בליל ר"ה*

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

הקדמה: הבא לקמן הוא הרצאת הדברים לפני הקוראים שי' כפי מיעוט ידיעתי והבנתי, ולא באתי בזה להסיק מסקנות ולהכריע, רק להעיר על כמה דברים, שעדיין צריכים בירור. והבקשה שטוחה לכל קוראי הגליון שי', באם יש להם איזה מקורות, ביאורים והסברות, או מסורת מדוייקת על עובדות, נא להעיר ולהאיר בזה.

מנהג חב"ד שמברכים על התפוח, גם אם יש לפניו מז' המינים

א. בסדר ברכת הנהנין פרק י', מבאר אדמו"ר הזקן דיני קדימה בברכות, וכותב שם בסעיף ח' "ואם יש ביניהם מז' המינים, אם ברכותיהם שוות (כגון תאנים וענבים עם תפוחים), עליו הוא מברך ופוטר את האחרים ... ואם האחרים חביבים עליו יותר, מברך על איזה שירצה¹".

והנה בלוח כולל חב"ד בליל ראש השנה כתב "בתחלת הסעודה (בלילה הראשון) תפוח מתוק בדבש, מברך בורא פרי העץ (ואף אם יש לפניו תמרים או רימונים שהם מז' המינים מברך על התפוח² - הוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו)".

וראיתי כו"כ שמבארים זה על פי המבואר בסדר ברכת הנהנין הנ"ל, שאם מונחים לפניו שבעת המינים ופרי אחר שחביב עליו, מברך על איזה שירצה. ובסעיף ט"ו שם מבאר, שהפרי "שחפץ בו עתה, אע"פ שאינו חביב עליו ברוב הפעמים, נקרא חביב". ומכיון שבלייל ר"ה, התפוח הוא בגדר חביב (מפני הטעמים השונים הקשורים עם אכילתו אז לסימן טוב)³, יכולים להקדימו לשבעת המינים.

(* חלק מעבודת מחקר שעשיתי בעבור הת' הנעלה מנחם בנשמעון שליט"א יושב ראש מכון Visual-Torah.com

1) וראה בביאור הדבר בקצות השלחן סי' נ"ד, בדי השולחן סק"ד "לפי שיש בזה דיעות, יש אומרים שבברכותיהם שוות מין ז' קודם, וי"א שחביב קודם, על כן פסק שיברך על איזה שירצה...".

2) דהיינו לאפוקי מהדיעות הסוברים יש לברך דוקא על שבעת המינים תחילה. ראה בספר נטעי גבריא על ראש השנה, פרק כ"ט אות ד'. הליכות שלמה, תשרי, ע' י"ב. וראה גם בס' פסקי תשובות סי' תקפ"ג אות ב', ובהנסמן שם.

3) ראה סדר ברכת הנהנין שם.

אבל זה מבאר רק שיכולים להקדים התפוח ("מברך על איזה שירצה"), ועדיין אינו מבאר למה אנו צריכים ומדייקים לאכול התפוח תחילה בדוקא⁴. וע"כ צ"ל שזהו משום שבלי לר"ה יש ענין להקדים התפוח בדוקא לסימן טוב, גם לפני הפירות מז' המינים, (וכדלקמן מדברי הכף החיים).

ומכיון דאתינן להכי, הרי לכאורה כבר אין אנו צריכין להגיע להטעם שהתפוח הוא בגדר חביב, אלא שמצד זה גופא שיש ענין לאכול תחילה, יכולים להקדימו לשבעת המינים, וכמ"ש בכף החיים סי' תקפ"ג אות י"ג, וז"ל "ומה שמברכין על התפוח ולא על התמרים שהוא מין ז', משום דהתפוח מנהגם לאוכלו תחלה לסימן טוב כנוכר". וכנראה כוונתו⁵, דמכיון שיש טעם שרוצים להקדים לאכול התפוח דוקא (לפני הרמונים וכו')⁶, לכן אפשר להקדימו גם לשבעת המינים, (ואין צריך לומר שזהו משום שנחשב עתה בגדר "חביב")⁷.

[והכף החיים מוסיף שם "ואפשר שהיו מביאים אותו ג"כ תחלה קודם שמביאים התמרים, ולכן מברכין עליו תחלה, דאין צריך להמתין עד שיביאו התמרים, וכמ"ש לעיל סי' (רי"ג) [רי"א] אות כ"ג"⁸. אמנם מהמובא לעיל מלוח כולל חב"ד, משמע שלמנהגינו אין אנו חוששים לזה, ואין אנו ממתנינים מלהביא הרמונים וכיו"ב משבעת המינים רק לאחר אכילת התפוח. ואדרבה, ראה המסופר בס' המלך במסיבו חלק ב' ע' י"ג, אודות הנהגות ליל א' דר"ה תש"ל: "כאשר הגיע לאכילת התפוח, הביט על

(4) ועוד: מכיון שגם הרמונים אוכלים לסימן טוב, א"כ הרי גם הם בלי לר"ה בגדר חביב כמו התפוח, ולכאורה שוב יש להקדים הרימון שהוא מז' המינים

(5) ראה ריטב"א ברכות מא, א קטע המתחיל ולענין הלכתא. וראה עוד מקורות ופרטים בזה בס' פסקי תשובות סי' רי"א אות א', וראה שם שמציין בין הדברים גם לשוע"ר סי' רמ"ט קו"א סק"ד. ולהעיר ג"כ מאליה רבה סי' רי"א סק"ו.

(6) דהיינו, שאף שגם הרמונים והתאנים אוכלים לסימן טוב, מ"מ משמע שבסימן טוב של התפוח מתוק בדבש, ההדגשה היא שיאכלוהו דוקא תחילה קודם שאר דברים, (וכנראה ע"פ פשט, שהכוונה בזה הוא שהדבר הראשון שאוכלים מיד בתחלת השנה יהי' מתוק, ועי"ז תתחדש כל המשך השנה לשנה טובה ומתוקה, וראה בר"ד משיחת ש"פ נצבים תנש"א הטעם ע"ז ע"פ חסידות שאוכלים אותו מיד בתחילת הסעודה, משום שתפוח קשור עם ספי' המלכות), וכמו שמשמע בטור סי' תקפ"ג ("בתחלת הסעודה תפוח מתוק בדבש"), וכן במג"א שם סק"א בשם מהרי"ל, משמע להדיא שהי' מנהגם לאכול התפוח תחילה, שהרי כתב שמברכים העץ על התפוח, וראה בתחילת דברי הכף החיים כאן שכן הי' המנהג הנפוץ.

(7) ועוד מעלה בביאור זה על הביאור שהתפוח הוא בגדר חביב, שלפי המבואר בבדי השולחן שהועתק לעיל, כשיש לפניו שבעת המינים ופרי החביב, יש בזה מחלוקת מה קודם, ולכן יברך על איזה שירצה, (אבל לדיעה אחת צריך לאכול מז' המינים קודם). אמנם לביאור הכף החיים, אולי י"ל שבנדו"ד גם הדיעה החולקת שם, יסבור שכאן יש להקדים התפוח לפני ז' המינים. ועצ"ע.

(8) וכן הוא בסדר ברכת הנהנין סוף פרק י'.

השולחן ושאל מדוע אין רמונים, והורה להביא מחדרו. המתין באכילת התפוח עד שהובאו הרימונים"].

האם בשעת ברכת העץ על התפוח, צריך הרימון להיות לפניו

ב. יש לברר, (לפי מנהגינו שמברכים תחילה על התפוח קודם הרימון), מה יהי' הדין באם לא היו הרימונים על השולחן בשעת ברכת העץ, האם הם נפטרים בברכת העץ על התפוח, או לא.

והנה, בסדר ברכת הנהנין פרק ט' סעיף ה' כותב אדמו"ר הזקן: מי שברך על הפירות שלפניו, ואחר כך הביאו לו יותר מאותו המין, או ממין אחר שנפטר בברכת הראשון כגון שברכותיהן שוות ... אינו צריך לחזור ולברך, אפילו הביאו לפניו ממין האחר אחר שכלה הראשון שכבר אכלו כולו, והוא שכשברך היתה דעתו גם על השני לאכלו, אפילו לא היה בדעתו בפירוש לפוטרו בברכה זו.

אבל אם לא היתה דעתו עליו בשעת הברכה, אם השני הוא ממין הראשון ממש אינו צריך לחזור ולברך אפילו כלה המין הראשון. ואם אין מאותו המין, אלא ששניהם מין פירות או ששניהם מין משקין, אם יש עדיין לפניו ממין הראשון, אין צריך לברך, ואם כבר כלה הראשון צריך לחזור ולברך. ... ולכתחילה טוב ליוזר להיות דעתו על כל מה שיביאו לו. ואורחים הקרואים אצל בעל הבית כיון שדעתם על בעל הבית שזמנם הרי דעתם על כל מה שיביא לפניהם. עכ"ל.

וע"פ הנ"ל יוצא שיש ג' אפשרויות, איך לפטור פרי ממין אחד ע"י ברכה על פרי ממין אחר:

(א) המין האחר הוא לפניו. (שהרי כל הדיון בסדר ברכת הנהנין שם הוא רק אם הביאו המין האחר לאחר שברך, ומשמע בפשטות שאם המין האחר נמצא לפניו בשעת הברכה, נפטר בברכת הפרי ממין האחר⁹).

(ב) לא הי' המין האחר לפניו בשעת הברכה, אבל הי' בדעתו (בשעת הברכה) לאכול המין האחר, (אע"פ שאין בדעתו בשעת הברכה לפטרו בפירוש)¹⁰.

(ג) ובדיעבד, גם אם לא הי' המין האחר לפניו, וגם לא הי' בדעתו לאכול בשעת הברכה, אבל עדיין נמצא ממין הראשון על השולחן, אין צריך לברך על המין השני, (אם שניהם הם מין פירות).

9 ראה גם בס' שערי הברכה (שטיצברג) מהדורה החדשה ע' רפ"ח הערה פה ואילך.

10 אפשרות נוספת הוא שלא הי' יודע מה יאכל אח"כ, אבל התכוין בשעת הברכה, שתחול על כל הפירות שיביאו לו אח"כ.

ועפ"ז, אם בשעה שבירך על התפוח בליל א' דר"ה, הי' בדעתו לאכול הרימון, הרי גם אם לא היו הרמונים לפניו, וגם לא התכוין לפטרם בפירוש בשעה שבירך על התפוח, נפטרים בברכת התפוח¹¹. [ואם המדובר באורחים וכיו"ב שאין יודעים מה יביא בעל הבית, הרי דינם מבואר בהלכה ה' שם, שדעתם על כל מה שיביא בעל הבית¹²].

וגם לכתחילה, לכאורה מספיק שהי' בדעתו לאכול, ואין צריך שהיו הרמונים על השולחן בשעה שמברך על התפוח¹³. ובדיעבד, שלא היו הרמונים לפניו וגם לא הי' בדעתו לאכול, מספיק באם נשאר מהתפוח על השולחן בשעה שהביאו הרמונים.

11) ואע"פ שמבואר בסדר ברכת הנהנין שם הלכות ו-ז "כל זה כשהראשון והשני הם שוים בחשיבות, שאין להשני דין קדימה על הראשון אילו היו שניהם לפניו, אבל אם היה להשני דין קדימה על הראשון, אף על פי שהיו שניהם לפניו בשעת הברכה, אין ברכת שאינו מוקדם פוטרת את המוקדם לברכה, אלא אם כן נתכוין לפוטרו בפירוש בברכה זו, וכשנתכוין לפוטרו פוטרו אפילו לא היה לפניו בשעת הברכה. ז . . ויש חולקים על כל זה ואומרים שאין חילוק כלל בין דבר החשוב לשאינו חשוב כל כך, כל שברכותיהן שוות, ואפילו יש לאחד דין קדימה על השני לכתחלה כששניהם לפניו, הרי החשוב והמוקדם נפטר בברכת שאינו חשוב, אף שלא נתכוין בפירוש לפוטרו. ולצאת מידי ספק ברכות צריך ליהזר לכתחלה להתכוין בפירוש לפטר גם החשוב בברכה זו כשאינו לפניו עדיין, ואם ישנו לפניו יברך עליו תחלה".

אמנם ע"פ המבואר לעיל אות א', שבלי ל' א' דר"ה, אין להרימון דין קדימה על התפוח, הרי לכאורה מה שנתבאר שם אינו שייך בנדו"ד, ואין צריך ליהזר לכתחילה להתכוין בפירוש לפטר גם הרימון. וממא נפשך: באם נאמר שיש להרימון דין קדימה, הרי אם הוא לפניו, צריך לברך עליו תחילה. ובאם אין מברכין עליו תחילה, לכאורה גם אין צורך להתכוין לפטר בפירוש, גם אם אינו לפניו בשעת הברכה על התפוח.

12) ועיין בס' שערי הברכה (שטיצברג) מהדורה החדשה ע' רפ"ד הערה ע"ה, במה שדן אם בעל הבית אצל אשתו, שאינו יודע איזה מאכלים תביא, דינו כאורח.

13) ואדרבה, ראה בכף החיים שהועתק לעיל, שיש שמדייקים להביא התמרים (ועד"ז הרמונים) דוקא לאחר אכילת התפוח, ומתכוונים לפטרם בברכת העץ שעל התפוח.

ומה שמבואר בסדר ברכת הנהנין שם הלכה ד' "כל דבר שמברך עליו לאכול .. צריך ליטלו בימנו כשהוא מברך .. ואם לא אחזו כלל, אם היה לפניו בשעת הברכה יצא, ואם ברך ואחר כך הביאו לפניו, אפילו ברך על דעת כן, צריך לחזור ולברך", הרי המדובר שם הוא במי שבירך על מאכל ולא הי' לפניו מאכל כלל, ולא במי שבירך על מין אחד ולא הי' לפניו עדיין מין שני, כפשוטו. וכל הוזהרות שמצינו באוכל מאכלים שלא היו לפניו בשעת הברכה, הוא רק ש"לכתחלה טוב ליהזר להיות דעתו על כל מה שיביאו לו", כנ"ל.

ועוד יש להוסיף, שלכאורה נראה, שאם כבר נתן דעתו על זה שיאכל רימונים בסעודה זו, גם אם לא חשב בשעת הברכה להדיא על זה שיאכל הרימון, גם זה נחשב כ"דעתו לאכלו"¹⁴.

ג. והנה בכף החיים סי' תקפ"ג ס"ק כ"ה "קודם כל יברך בורא פרי העץ על התמרים ... ויכוין בברכתו לפטור כל מין פרי עץ המונח על השולחן"¹⁵, (ועד"ז הוא בכמה מחזורים), ולכאורה הכוונה הוא שלכתחילה (להידור יתירה?) יש לכוון בהדיא (ליתן דעתו) על שאר הפירות אע"פ שהם לפניו¹⁶. (או שרצה לתפוס לשון וענין פשוט מבלי להכנס לפרטי ההלכות). ולכאורה פשוט שגם לדעתו, מעיקר הדין מהני גם אם לא כיוון בפירוש להוציאם, ומהני אם הי' שאר הפירות לפניו או בדעתו לאכלם, או אם נשאר מהתפוח על השולחן¹⁷].

מנהגי ודברי רבותינו נשיאינו בזה

ג. והנה בספר המלך במסיכו חלק ב' ע' י"ג, אודות הנהגות ליל א' דר"ה תש"ל: "כאשר הגיע לאכילת התפוח, הביט על השולחן ושאל מדוע אין רמונים, והורה להביא מחדרו. המתין באכילת התפוח עד שהובאו הרימונים".

והנה אם הנ"ל נכון ומדוייק, יש לעיין, האם זה ש"המתין באכילת התפוח עד שהובאו הרימונים" הוא משום שיש איזה הידור שיהי' הרימונים על השולחן בשעת

14) ומ"ש אדמו"ר הזקן "שכשברך היתה דעתו גם על השני לאכלו", "דעתו עליו בשעת הברכה", לכאו' נראה בפשטות, שאין הכוונה שבשעת הברכה צריך לחשוב ולכוון להדיא על זה שיאכל הרימונים, אלא מספיק שזה הי' בידיעתו בכלל, ובמכ"ש וק"ו מהמבואר בסדר ברכת הנהנין פ"ג הט"ו "דרכו בכך ברוב הפעמים הרי זה כאילו היתה דעתו עליו", וע"ד דין האורחים שהובא לעיל, ועד"ז בכ"מ (ראה סדר ברכת הנהנין פ"ד ה"ה ובכ"מ), שנראה פשוט שכשדנים מה היתה דעתו בשעת הברכה, הכוונה הוא שזה הי' בידיעתו בכלל, ולא שכיוון וחשב על זה בפירושו. וראה גם בס' שערי הברכה (שטיצברג) במהדורה החדשה ע' רצא, הערה צג, מ"ש בזה.

15) ועיין גם בלשונו בסימן ר"ו ס"ק ל"ז.

16) או שנקטו אופן שיועיל גם כשלא הי' לפניו, ולא הי' בדעתו לאכלו, ולא נשאר מהתפוח על השולחן.

17) ומ"ש בהגדה, שבברכת האדמה על הכרפס יכוין להוציא המרור, ולכאורה למה לא מספיק זה שהמרור לפניו, ובדעתו לאכלו, ראה: אסיפת חכמים קובץ ב' (אלול תשס"ב), ע' צח ואילך; אתפשטותא דמשה - הלכות ליל הסדר, ע' קמד; ברכת רפאל (רובינשטיין) על פסח ע' רלג ואילך, ע' רסו ואילך; קובץ גבורות שלושים ע' שנט; הלכות ליל הסדר (אשכנזי) חלק א' ע' של"ה ואילך; לה' הארץ ומלואה חלק ג' ע' נב; וע"ע מש"כ רנ"ש שי' בגליון א'טו ע' 36 ואילך; שיעורי הלכה למעשה ח"א ע' תא ואילך. ואכ"מ.

ברכת העץ, (בכדי שיהיו לפניו ויהי' דעתו להדיא על הרימונים, עדמ"ש לעיל בדברי הכף החיים), או שהי' בזה איזה טעם וכוונה אחרת.

עוד יש להעיר, שבתורת מנחם תנש"א חלק ד' ע' 323 הערה 66 "וכדי שלא יתעוררו שאלות וספקות בנוגע לאמירת ברכה על הרימון בפני עצמו, וכן ברכה אחרונה לאחרי אכילת הרימון אם אכלו שיעור שלם - כדאי לאכלו בתחלת הסעודה לאחרי נט"י וברכת המוציא...". ואינו ברור הכוונה בהשיחה שם, אודות הספק בנוגע אמירת ברכה (ראשונה) על הרמון בפני עצמו¹⁸.

[ומענין לענין יש להעיר מהשקו"ט הידוע בדברי רבותינו נשיאינו בליל ר"ה, האם יש לכוון בברכת העץ על התפוח להוציא גם הקאמפאט או לא¹⁹. ויש שכתבו²⁰, שנראה שהשקו"ט והספק היתה בזמן שנהגו לאכול התפוח לפני נטילת ידיים, ולא כמו שנהגין עכשיו, לאכול התפוח אחר נטילת ידיים. ועדיין צריך בירור.

ובס' המלך במסיבו חלק א' ע' נ"ד, מהנהגות ליל א' דר"ה תשכ"א "קודם אכילת ה"קאמפאט" - בסוף הסעודה - אכל חתיכה (נוספת) מהתפוח". וכן שם ע' קי"א, מהנהגות ליל א' דר"ה תשכ"ז "כ"ק אדמו"ר שליט"א לקח תפוח וחתך חתיכה, טבל בדבש, ואת החתיכה שנתרה - הגיח בקערה של הלפתן (קאמפאט) של סוף הסעודה ואכל בתחילה את התפוח ואח"כ את הלפתן, ולא בירך על הלפתן".

ומפי השמועה שמעתי, שפעם הי' דיון בסוף הסעודה כשהביאו הקאמפאט האם צריך ברכה, וכ"ק אדמו"ר אמר שהוא "באווארנט" לגבי עצמו, בזה שהשאיר חתיכה מהתפוח.

ובאם המבואר ברשימות הנ"ל מדוייקים, לכאורה נראה, שהמקור לזה הוא ממה שהובא לעיל מסדר ברכת הנהנין פ"ט הלכה ה' "...אם יש עדיין לפניו ממין הראשון, אין צריך לברך". אמנם לכאורה, ע"פ המבואר שם, משמע שדעתו לאכלו, מהני (טפי

18) ובהערת המו"ל שם בשולי הגליון כתבו על המילים "לאחרי נט"י וברכת המוציא": "כנראה הכוונה לאחרי אכילת התפוח, שאז אין צריך לברך על הרימון ברכה בפ"ע". וכנראה שהבינו שהכוונה היתה שבאם אוכלים הרמון לפני נטילת ידיים, והתפוח לאחרי נט"י, אז צריכים לברך בפ"ע על הרמון, ולכן יש לאכול הרמון לאחרי נט"י, שאז הוא בא לאחרי התפוח ונפטר בברכת התפוח. ולא זכיתי להבין איפה מרומו בהשיחה קס"ד שיאכלו הרמון לפני נט"י והתפוח לאחר נט"י, ובכלל מהו הספק בברכת הרימון אפי' באם אוכלים את הרמון בפ"ע קודם נט"י.

19) ראה ספר השיחות תש"ב ע' 4. תש"ה ע' 4. תש"ו-ה'ש"ת ע' 158 ואילך. ס' המנהגים ע' 56. אוצר מנהגי חב"ד ע' ע"ט ואילך. הערות התמימים מאריסטאון גליון ל"ז (לך לך תשל"ז) ע' י' (כמה עובדות נוספות בזה). ושקו"ט בזה בקובצינו גליונות ת"ר-תר"ח. ועוד.

20) ראה גליון תר"מ ע' 15 ואילך; הערות התמימים לונדון ר"ח כסלו תשמ"ט, ע' כ"א ואילך.

מזה שיש לפנינו עדיין ממין הראשון?), וא"כ למה לא מספיק כאן שיהי' דעתו לאכול, או אפי' כוונה בפירוש להוציא.

ואולי משמע שכ"ק אדמו"ר רצה לקשר באופן ברור יותר, הברכה שעל התפוח עם הקאמפאט שבסוף הסעודה. ועצ"ע בזה. אבל לכאו' משמע קצת שזה הי' בכדי שלא יהי' שום ספק האם ברכת העץ על התפוח מוציא הקאמפאט, ולכאו' עצ"ע (כנ"ל), שהרי באותן השנים ברכו על התפוח כבר לאחר נטילת ידיים לסעודה, ועדיין צ"ב הספק בזה האם זה פוטר גם הקאמפאט. וראיתי שמבארים שהספק הוא מפני שלא ידעו באם יגישו קאמפאט, ולכן הי' ספק האם ברכת התפוח מוציא הקאמפאט או לא. אבל בנוסף לזה שמבואר לעיל שדעת האורחים הוא על כל מה שיתן להם בעה"ב, וא"כ מה נפק"מ באם הם ידעו שיגישו קאמפאט או לא, הנה עוד זאת, שמשמע מהדיון בזה, שהי' רגיל בכל שנה שיגישו קאמפאט, וידעו המסובים מזה לכתחילה, ואעפ"כ הי' בזה ספיקות ושקו"ט וכו'.

לפטור הרימון בברכת שהחיינו בקידוש

ד. והנה עד עכשיו דברנו האם יש להביא הרמון על השולחן, בכדי שיהי' על השולחן בשעת ברכת העץ. אמנם דיון נוסף הוא באם הרמון הוא פרי חדש, האם יש לכתחילה להביאו על השולחן לפני קידוש, בכדי לפטרו בברכת שהחיינו בקידוש.

[ויש להבהיר, שבמקומות (כמו בברוקלין ועוד) שכבר נשתנו העתים, ובזמנינו אפשר לקנות רמונים (וגרגירי רמונים²¹) במשך כל השנה בחנויות הרגילות, ואין ניכר חילוק בין הישנים והטריים שנתחדשו בעונה זו, אין לו דין שהחיינו, אפילו אם הוא לא אכלו זה זמן רב²². והדיון הוא רק על אותן מקומות שהרמון בגדר הוא פרי חדש].

הנה מציינו דיון בפוסקים, האם לכתחילה נכון לכוין בברכת שהחיינו שעושים על יום טוב, גם על בגד או פרי חדש. (חוץ ממצב שיש ספק לברך שהחיינו, שאז לובשים בגד חדש או מברכים פרי חדש, בכדי להוציא מידי ספק, כבליל ב' דר"ה).

ובשו"ת כתב סופר או"ח סי' כ"ו (קטע המתחיל ויש) מסתפק בזה, האם יש לכלול פרי חדש וכיו"ב שהוא הנאת הגוף, עם ברכת שהחיינו על מצוה, שהם תרי מילי, או אפשר כיון שהוא ברכה אחת לה' שהחיינו וקיימנו, נחשב כחדא מילתא. ובמנחת שלמה ח"א סי' כ'²³, כותב שאין נכון כלל להביא פרי חדש לפני המקדש בכדי לפטרו

21 בחנויות של אוכל בריא וכיו"ב.

22 ראה פסקי תשובות סי' רכ"ה אות י"ז. שערי הברכה (שטיצברג) מהדורה החדשה ע' תסז ואילך.

23 וראה ג"כ הליכות שלמה תשרי, ע' יא ואילך, ובהערות שם.

בברכת שהחיינו, כיון שהם שני דברים מחולקים, רק דין הוא שאם רוצה לכללם בברכת שהחיינו שבקידוש מותר לעשות כן.

אמנם בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' כ"ה²⁴ מביא ראי' מהמרדכי פרק ד' דסוכה, שהובא בדרכי משה על הטור סי' תרמ"א, שבברכת שהחיינו בקידוש של סוכות יכול לפטור גם יין חדש שעושה עליו קידוש, ומשמע שם שגם לכתחילה אפשר להוציא מצוה והנאת הגוף בברכת שהחיינו א'.

ה. אמנם אפילו אם נימא שגם לכתחילה נכון להוציא הפרי חדש בברכת שהחיינו שבקידוש, יש לדון מה עדיף, האם לפטור הפרי חדש בברכת שהחיינו שבקידוש, או להביאו על השולחן אח"כ ולברך עליו ברכת שהחיינו בפני עצמה.

והנה בשו"ת יביע אומר ח"ד או"ח סי' י"ט אות ה', דן בענין דומה, בענין אם יש לו ב' פירות חדשים, האם עדיף להביאם ביחד ולפטורם בברכת שהחיינו א', או להביאם זה אחר זה ולברך על כל אחד בפ"ע. ומביא מספר זכרנו לחיים חלק ב' אות ח"י, (והובא בספר ברכת יוסף (ידיד) ח"ב ע' קנ"ג) שהנכון שיביאם בזה אחר זה. אמנם בס' זכרנו לחיים שם מביא שהמקור לדבריו הוא בספר יד אהרן סי' רכ"ה, ולא מצאתי פרט זה בדבריו. וע"כ לא יכולתי לעמוד על טעם הדבר.

ובשו"ת יביע אומר שם מציין עוד לאשל אברהם (בוטשאטש) סי' רכ"ה, שכתב "גם נראה דלא שייך בזה גורם ברכה שאינה צריכה, במה שאינו רוצה לאכול בפעם אחת משני אלו הפירות, או שיבאו לפניו בפעם אחת, שהרי שהחיינו היא על הזמן ההוא, וכיון שמובאים לפניו בב' זמנים אין כאן חשש ברכה שאינה צריכה, וצלע"ע". ומסיק בשו"ת יביע אומר שם, הוא דהנכון שיביאם בזה אחר זה, ויברך שהחיינו על כל א' בפ"ע, ועל צד היותר טוב, יכוין להדיא שלא לפטור הפרי השני בברכת שהחיינו על הראשון. אבל כנ"ל, עדיין אינו מוסבר שם העדיפות בזה.

אמנם לאידך גיסא, ראיתי מי שכתב, ע"פ דברי המשנה ברורה סי' תרל"ט סקל"ו²⁵, לגבי ברכת שהחיינו של קידוש בחג הסוכות שפוטר גם שהחיינו על עשיית הסוכה, שכתב שאין נכון להרבות בברכות, באם אפשר לפטור שניהם בברכה אחת. ע"ש. ועפ"ז נראה גם כאן, שעדיף להביא הרימון (באם הוא פרי חדש) בשעת ברכת שהחיינו שבקידוש, בכדי לפטור שניהם בברכה א'. (אלא שאפשר לחלק בין שהחיינו של קידוש בחג הסוכות שפוטר גם שהחיינו דעשיית הסוכה, ששניהם שייכים זל"ז,

(24) וראה גם שדי חמד חלק ח' ע' 3508 קרוב לתחילתו.

(25) דברי המשנה ברורה מסובים על דברי הרמ"א שם. אמנם ראה בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' תרל"ט סעיף י"ח שלא הביא דברי הרמ"א, ועיין שם במראי מקומות וציונים.

לברכת שהחיינו בקידוש דליל ר"ה והרימון שהוא פרי חדש, שאין להם שייכות זל"ז (בעצם).

[ובכל אופן, נראה, שאם יש לו ספק באם הרימון הוא אכן בגדר פרי חדש באותו מקום ובאותו זמן, שבודאי כה"ג יניחנו בפני המקדש ויפטור אותו בברכת שהחיינו שבקידוש. ולאידך גיסא, יש לעיין מה הדין באשה שמקדשת לעצמה, ומברכת שהחיינו בשעת הדלקת הנרות, ויש לה רמון שהוא פרי חדש בליל א' דר"ה, האם יש לה לפטור הרימון בברכת שהחיינו בעת הדלקת הנרות (לפני השקיעה) ולעשות הפסק עד לאכילת הרימון שבסעודה, או בפשטות שעדיף יותר שתברך שהחיינו על הרימון בשעת הסעודה, ואכמ"ל].

מנהג הרבי בזה: בספר המלך במסיבו חלק א' ע' ע"ח, מהנהגות ליל א' דר"ה תשכ"ד: "כ"ק אדמו"ר שליט"א אמר שבברכת הקידוש הי' מכוין באמירת שהחיינו לפטור את הרימון שאוכלים אחרי קידוש, ומטעם זה לא בירך שהחיינו על הרימון". ומשמע כאופן הב' הנ"ל, שעדיף לפטור הרימון בשהחיינו שבקידוש.

ו. והנה יש עוד כמה פרטים לדון בזה, מה הדין אם הי' הרימון לפניו בשעת הקידוש ולא כיון עליו בהדיא לפטור בשעת קידוש, או להיפך שלא הי' לפניו אבל הי' בדעתו לפטור²⁶, אבל מפני קוצר הזמן, אי"ה נדון בזה בהמשך.

חתיכת התפוח לפני הברכה

ז. בס' המלך במסיבו חלק א' ע' נ"ד מסופר אודות הנהגות ליל א' דר"ה תשכ"א "כ"ק אדמו"ר שליט"א נטל תפוח, חתכו לחלקים. חלק אחד טבל בדבש, בירך בורא פרי העץ ואכלו".

וראשית כל, צ"ע אם מדוייקים הדברים. ושמעתי שיש מפקפקים בזה, ואבקש מכל מי שיש לו ידיעה ברורה בזה להעיר.

וגם צ"ב בזה על פי המבואר בסדר ברכת הנהנין פרק ט' הלכה ב' ". ושהייה שהיא צורך אכילה אינה חשובה הפסק כלל, לפיכך המברך על הפרי וחותר ממנו ואוכל, לא יחתוך עד אחר הברכה כדי שיברך על השלם למצוה מן המובחר (כמ"ש בפ"י), ואין לחוש להפסק שהיית החתוך בין ברכה לאכילה. ומכל מקום האוכל אגוז וכיוצא בו

26 ראה פסקי תשובות סי' רכ"ה אות י' ובהנסמן שם. ומה שמביאים ראי' מהמסופר לעיל מהנהגות תש"ל שלא היו הרמונים בשעת קידוש, והסיקו שכ"ק אדמו"ר בוודאי כיוון עליהם בשעת קידוש, ומה באו לעוד מסקנא שכ"ק אדמו"ר סב"ל שאפשר לפטור אע"פ שלא הי' לפניו, ולא ידענא מאיפה יודעים שכ"ק אדמו"ר לא בירך עליהם שהחיינו כשהביאום, או בירך עליהם כבר לפני ר"ה, וכיו"ב. ולהעיר מהמלך במסיבו חלק ב' ע' שיג.

שוברו ואחר כך יברך, כי שמא התליע או נרקב בתוכו ונמצא ברך לבטלה". (ועד"ו הוא בשו"ע ר"י סי' ר"ז סעיף ג).

ולהעיר מהדיון כיוצא בזה אודות כרפס בליל הסדר, שמבואר בהגדה שטובלים אותו במי מלח ואח"כ יברך, וביאר בהגדת הרבי "טבול - ואח"כ - ויברך. כדי לתכוף הברכה להאכילה בכל מה דאפשר (ח"י סתע"ה סק"ה). והא דבסעודת כל השנה מברך המוציא ואח"כ טובל במלח, הוא משום דמברך קודם שפורס (כדי שיברך על הגדולה)".

וגם בזה מסופר שהרבי הי' נוהג לחתוך בצל שלם ולקחת חתיכה ממנה ולטבול ולאח"כ לברך, כמבואר בשיעורי הלכה למעשה ח"א ע' שי"ז, ולכאו' עצ"ע (כמ"ש שם) מהו החילוק בין זה להמוציא דבסעודת כל השנה.

ואבקש מקוראי הגליון שי' באם יש להם איזה ידיעות ברורות, וביאורים בזה, להעיר לתועלת הרבים.



פשוטו של מקרא

מה ראה משה בארץ ישראל

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בריש פרשת ואתחנן (ג, כז): "עלה ראש הפסגה ושא עיניך ימה וצפונה ותימנה ומזרחה וראה בעיניך כי לא תעבור את הירדן הזה".

והעירני ח"א, הרי משה עמד ממזרח לארץ ישראל (ושם הוא ראש הפסגה) ואיזה חלק מארץ ישראל ראה "מזרחה" לראש הפסגה?

ויש שפירשו שהכוונה היא לא מנקודת ראש הפסגה אלא מנקודת מרכז א"י, שראה את כל ד' רוחות ארץ ישראל, אך דוחק קצת, וגם תמוה קצת שלא עמדו על זה המפרשים.



וההר בוער באש (גליון)

הג"ל

בגליון הקודם הערתי על הכתוב (עקב ט, טו) "וההר בוער באש" ביום חטא העגל, מהו פירוש הדברים שארבעים יום אחר מתוך תורה עדיין ההר בער באש.

והעירוני בזה מדברי הספורנו שם "ובכן חטאתם בעוד שהמלך במסיבו", היינון שפסוק זה בא להדגיש הפגם בחטא העגל שבאותה שעה עדיין היה נמשך הגילוי דמ"ת.

עוד העירוני, דבעצם יש שקו"ט בזה במס' ביצה ה, ב, דרש"י שם ד"ה מכדי כתיב פירש שלא נסתלקה שכינה מההר בממתן תורה עד בנין המשכן ועד עשרים באייר, ואילו התוס' ס"ל שהכתוב "במשוך היובל המה יעלו בהר" כוונתו באותו יום של מתן תורה.

ולפי דברי התוס' אכן צ"ב מהו פירוש הפסוק דגן "וההר בוער באש" מ' יום אחר מ"ת.

ועצ"ע.



שונות

המצוות ששקולים כנגד כל מצות התורה

הרב לוי נפרסטק

חבר הכולל שע"י מוזכירות כ"ק אדמו"ר

א. מצינו כו"כ מצוות שעליהם נאמר שהם הוקשה או שקולה כנגד כל המצוות:

תפילין - "הוקשה כל התורה כולה לתפילין" (קידושין לה, א). "אין לך בכל מצות שבתורה יותר ממצות תפילין" (שו"ע אדה"ז סל"ז ס"א).

ציצית - "שקולה מצות ציצית כנגד כל המצוות כולן" (שבועות כט, א). מנחות מג, א. נדרים כה, א). כל המקיים מצות ציצית מעלה עליו הכתוב כאילו קיים כל התורה כולה" (ספרי שלח טו, לט).

צדקה - "שקולה צדקה כנגד כל המצות" (ב"ב ט, א). "שקולה גמ"ח כנגד כל המצות" (פאה א, ב).

שבת - "שקולה שבת כנגד כל המצות" (ירושלמי ברכות א, ב. נדרים ספ"ג). "שקולה שבת כנגד כל מצותי של תורה" (ירושלמי ברכות א, ה).

מלה - "גדולה מילה ששקולה כנגד כל המצות שבתורה" (נדרים לב, א). "גדולה המילה שהיא שקולה כנגד כל המצוות" (ירושלמי נדרים ג, ט).

לימוד התורה - "תלמוד תורה כנגד כולם" (פאה א, א). "אין לך מצוה בכל המצות כולן שהיא שקולה כנגד ת"ת" (הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ה"ב).

יש להבין מהו גודל הענין במצות הנ"ל שדוקא הם שקולים כנגד כל המצות. וכן יש לחקור, האם כל אחד ממצות הנ"ל שווים ביניהם או שזה שכל אחד שקולה כנגד כל המצות ה"ז כנגד שאר מצות הנ"ל ג"כ.

יש לומר, שע"י שנבין גודל הענין שבכ"א ממצות הנ"ל נוכל להבין גם אם שווים הם או לא.

ב. על מעלת מצות תפילין כותב אדה"ז בשו"ע (סל"ז ס"א): "אין לך גדולה בכל מצות עשה שבתורה יותר ממצות תפילין". וידוע המאמר חז"ל "אמרו ישראל לפני הקב"ה רוצים אנו ליגע בתורה יומם ולילה אבל אין לנו פנאי, אמר להם הקב"ה קיימו מצות תפילין ומעלה אני עליו כאילו אתם יגיעים בתורה יומם ולילה". וכנ"ל "הוקשה כל התורה כולה לתפילין" ובלקו"ש ח"ו ע' 272 מבואר דיוק הלשון "הוקשה" (משא"כ הלשון שבשאר המצות שהם "שקולה" כנגד כל המצות), וז"ל: "שילפינן מהיקש זה הלכות ודינים בכ"כ מצות .. הלכה למעשה". ובאג"ק כ"ק אד"ש (חי"ו ע' סב) ז"ל: "והרי הוקשה כל התורה כולה לתפילין, ז.א. שמפעולת התפילין ממשיכים ג"כ בכל עניני התורה".¹

בשיחת ש"פ ואתחנן תשכ"ט (שיחור"ק תשכ"ט ח"ב ע' 341-342) מבואר בזה"ל: "דער ענין פון תפילין איז דאך: אז מ'נעמט א דבר גשמי, א קלף גשמי, דיו גשמי, אותיות גשמיים, און מ'מאכט דערפון א מצוה, און פון דעם לערנט מען אפ לכל

1) וזה"ל במאמר אדמו"ר האמצעי (דברים חלק א ע' קצה): "וזהו ענין מצות תפילין דוקא שאמרו דהוקשה כל התורה כולה לתפילין כו' שהרי בד' פרשיות דתפילין שכתובים על קלף גשמי הרי נמשך שם הוי' ממש בד' פרשיות הללו. . וזהו שורש כל המצות בכלל כידוע ועל כן הוקשה כל התורה כולה לתפילין להמשיך קדושה העליונה שבמצומיות ממש בבחי' עשי' ממש". ובמאמר אדה"ז ז"ל (תקס"ה ח"ב ע' תשה): "וזהו שאמרו שהוקשה כל התורה כולה לתפילין לפי שכן הוא ג"כ שרש ענין כללות התורה כולה במה שבא גם בלבוש המעשה הגשמי".

המצות, אז דורך דעם גשמי מאכט מען א ענין רוחני .. תפילין איז א ענין וואס קומט אראפ בפנימיות, ווי ער זאגן אין זהר אז מיט תפילין שעל היד ועל הראש איז מען מקשר ומשעבד דעם יצה"ר, און דאס קומט אויך אראפ אין ענינים שבעולם, און ווי מען זעט ביי תפילין אז די רצועות זיינען יורד עד למטה מן הטבור".

היינו שענינו של תפילין הוא להמשיך אלקות בגמשיות ממש באופן פנימי.

נמצא שע"י קיום מצות תפילין ממשיכים אלקות בגשמיות כפשוטו בפנימיות ממש. שזהו ענינם של תומ"צ בכלל. ולכן הוקשה כל התורה כולה לתפילין.

ג. בפרשת ציצית כתוב (במדבר טו, לט): "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם וגו' למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי". שמזה למדים בגמ' כנ"ל שמצות ציצית שקולה כנגד כל המצות. כפירש"י "וזכרתם את כל מצות ה' - שמנין גימטריא של ציצית שש מאות, ושמונה חוטים וחמשה קשרים הרי תרי"ג".

וזהו שמבואר בשיחת ש"פ במדבר תשל"ח (שיחו"ק תשל"ח ח"ב ע' 435) וז"ל: "דאס וואס מצות ציצית איז שקולה כנגד כל המצות איז דאס מערניט אז מצות ציצית דערמאנט אויף אלע מצוות. . לאידך גיסא, איז אבער פאראן א מעלה אין מצות ציצית, ווארום מצות ציצית האט די מעלה פון אור מקיף".

וכמ"ש בשיחה הנ"ל מתשכ"ט (שיחו"ק תשכ"ט ח"ב ע' יח-341) וז"ל: "ציצית איז אן ענין פון מקיף וואס זי איז פריסו דמלכא, וואס דער טלית איז אור מקיף על הגוף און עס פועל'ט ניט אין דעם אדם עצמו".

היינו שזה שמצות ציצית שקולה כנגד כל המצות אינו קשור לקיום ופעולת המצוה באופן פנימי כבתפילין אלא מצד ענינו הכללי של המצוה (הגימטריא) המקיף, שמזכיר את כל המצות².

בנוסף לזה, יש לומר עוד חילוק בין תפילין וציצית, דתפילין הוא כמ"ש בשו"ע אדה"ז (סי"ד סי"ב) "חובת הגוף" - שיש חיוב לאיש יהודי להניח תפילין בכל יום (ולא שהתפילין יהיה מונח על האדם) משא"כ ציצית הוא כמ"ש שם (סי"ז ס"ג) "ואינו חובת הגוף" - אלא שאם האיש יהודי מתלבש בבגד של ארבע כנפות אז חייב להטיל ציצית עליו (ולא שהאדם חייב להתלבש בבגד דארבע כנפות עם ציצית בכל יום)³.

(2) ולהעיר מלקו"ש ח"ב ע' 324 שמבטא ג"כ שזה ענין המקיף. אבל שם משמע שזה ע"י קיום המצוה. ועצ"ע.

(3) ויש לקשר זה למה שתפילין היא פעולה פנימי משא"כ ציצית שהיא רק מקיף.

ד. על מעלת הצדקה כתוב בהיום יום ו' תמוז, וז"ל: "מצות צדקה עד"מ, היא מצוה כוללת, אשר כל המצות נקראות בשם צדקה .. שהוא המשכת המקיף בפנימי. ומ"מ הוי מקיף הקרוב".

ובלקו"ש ח"ז ע' 37 מבואר בזה"ל: "אז זי איז שקולה כנגד כל המצות (און זי הייסט מצוה סתם (בכל תלמוד ירושלמי) ווייל זי איז דער עיקר פון אלע מצות), און נאך מער: זי איז "עולה על כולנה", ווייל זי בארייט כללות נפשו הבהמית - וויבאלד אז "במעוה אלו היה יכול לקנות חיי נפשו החיונית", איז בשעת ער גיט אוועק דאס געלט צום אויבערשטן, איז ער "נותן חיי נפשו לה".

"נאך א מעלה אין צדקה אויף אנדערע מצות: צדקה איז פארבונדן ניט בלויז מיט נפשו הבהמית, נאר אויך מיט "חלקו בעולם". ווארום דאס געלט וואס ער גיט אויף צדקה איז א זאך אויסערלעך פון דעם גוף הנותן, דאס איז א טייל פון וועלט.

"און ע"פ הידוע אז בכדי צו מברר זיין דעם מטה ביותר איז נויטיק דערצו א כח עליון ביותר, איז מובן, אז וויבאלד צדקה איז א מצוה וואס נעמט ארום כללות נפשו הבהמית ביז אויך דעם חלק זיינעם אין עולם שחוצה לו - דארף מען דערביי אנריין נאך מערער און טיפער אין פנימיות הנשמה". ע"כ.

ובלשונו הזהב של רבינו הזקן בתניא קדישא (פרק לו ע' 96): "ואין לך מצוה שנפש החיונית מתלבשת בה כל כך כבמצות הצדקה שבכל המצות אין מתלבש בהן רק כח א' מנפש החיונית בשעת מעשה המצוה לבד אבל בצדקה שאדם נותן מיגיע כפיו הרי כל כח נפשו החיונית מלובש בעשיית מלאכתו או עסק אחר שנשכח בו מעוה אלו וכשנותן לצדקה הרי כל נפשו החיונית עולה לה' וגם מי שאינו נהנה מיגיעו מ"מ הואיל ובמעוה אלו היה יכול לקנות חיי נפשו הרי נותן חיי נפשו לה'. ולכן אמרו רז"ל שמקרבת את הגאולה לפי שבצדקה אחת מעלה הרבה מנפש החיונית מה שלא היה יכול להעלות ממנה כל כך כחות ובחי' בכמה מצות מעשיות אחרות".

היינו שבמעלת מצות צדקה, הנה לא זו בלבד דהוי המשכת המקיף בפנימי ע"י פעולת המצוה (ולא רק זכירה), אלא שיש בה פעולה כזו שאין באף מצוה אחרת אפילו כמה מהם ביחד. והיינו שנותן חיי נפשו לה' בבירור נפשו הבהמית וחלקו בעולם ע"י נתינת הצדקה.

ה. זה ששבת שקולה כנגד כל המצות הוא כמ"ש רש"י (חולין ה, א) "והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית" והאמונה אינו רק יסוד לכל המצות אלא שייכת גם לכל המצות גופא כמבואר בלקו"ש ח"ח ע' 98 ובהערה 30 (וראה גם לקו"ש חל"ח ע' 55).

ומבואר בלקו"ת (בשלה ב, ב) וז"ל: "וזהו שארז"ל שקולה שבת כנגד כל המצות כולן כי ע"י המצות שעושים נשאר האור בהעלם עדיין והמשכתו בגילוי זהו ע"י שבת כו". והיינו שאם אינו מקיים את השבת לא ימשיך האור של שאר כל מצותיו בגילוי.

ולפי זה, נמצא דוה ששבת שקולה כנגד כל המצות הוא שעל ידו נמשך אור של כל המצוות בגילוי. וזה נוגע הן ע"י עשיית המצוה (בין מצד פעולת המצוה ובין מצד כללות המצוה) והן ע"י שעובר על המצוה. שע"י שהוא מקיים את השבת הרי הוא כאילו מקיים כל שאר המצות (שע"י ממשיך האור של כל המצוות בגילוי) ואם הוא מחלל את השבת הרי הוא כופר בכל המצות (ואינו ממשיכם בגילוי).

ו. זה שמילה שקולה כנגד כל המצות כותב הש"ך (בא לד, ב), וז"ל: "שבה יזכור שהוא עבד מלך ושהוא חתום בחותמו של מלך, ואמרתם זבח פסח הוא לה' שבזכות דם מלה הוציאנו ה' ממצרים".

וכתוב בגמ' (נדרים לב, א) "גדולה מילה ששקולה כנגד כל המצות שבתורה שנאמר כי על פי הדברים האלה (כרתי אתך ברית)". ופירש"י "וכתיב הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם, וכתיב במילה ואתנה בריתי וגו' כרתי ברית וגו' וכתיב להלן ואתנה בריתי מה להלן ברית אף כאן ברית".

היינו שכמו שהקב"ה אומר שעל פי הדברים האלה (תומ"צ) כרתי ברית אתכם אותו דבר הוא עם מצוות מילה. נמצא שמילה היא שקולה כנגד כל המצוות.

ובירושלמי (נדרים פ"ג ה"ט) כתוב: "גדולה המילה שהיא שקולה כנגד כל המצוות". ובגמ' שם מבואר שזה שמילה דוחה את השבת מורה שמילה גדולה משבת.

וי"ל החילוק בין שבת ומילה, דשבת שקול כנגד כל המצות מצד שבו תלוי גילוי האור של כל המצוות אבל מילה שקול כנגד כל המצות מצד זה שהתורה משווה אותה לעצם קיומם של התומ"צ⁴.

ז. במעלת מצות תלמוד תורה כתוב בהל' ת"ת לאדה"ז (פ"ד ה"ב), וז"ל: "אין לך מצוה בכל המצות כולן שהיא שקולה כנגד ת"ת אלא ת"ת שקול כנגד כל המצות כולם שהתלמוד מביא לידי מעש' ונמצא שניהם בידו כי התלמוד מצד עצמו הוא ג"כ מ"ע אף אם לא היה מביא לידי מעשה והואיל והו' מביא לידי מעשה כל המצות כולן שאי אפשר לקיים כל המצות כהלכתן בתנאייהן ודקדוקיהן בלי לימוד היטב לידע כל ההלכו'

⁴ וידוע בנוגע להמעלה דגילויים לגבי עצמות וכן המעלה דעצמות לגבי גילויים, שיש בזה מה שאין בזה ויש בזה מה שאין בזה כמבואר באריכות בכ"מ בחסידות.

שהן דקדוקי המצות ותנאיהן לכך הוא שקול כנגד כל המצות כולן ולפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום".

ומבאר אדה"ז בתניא פ"ה וז"ל: "כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה .. והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל".

ועפ"ז יש לבאר זה שת"ת כנגד כולן בנוסף לזה שהיא מביאה לידי מעשה כל המצות, הנה עוד זאת, שבמצוה זו יש מעלה גדולה ונפלאה לאין קץ שעל ידה נעשה יחוד בין האדם והקב"ה שא"א לעשותה ע"י שאר מצות התורה.

ולהעיר שהרב חיים ויטאל כותב בספרו חיים שנים ישלם (ע' כד) וז"ל: "דאין שום מצוה פרטית שתהיה שקולה לבדה כתלמוד תורה .. אף גם אותם המצות הפרטיות שהוזכרו בדברי רז"ל שכל אחת מהם שקולה ככל המצות .. אף אם הוזכר בהן משקולות ככל המצות, הם למטה מדרגת התלמוד תורה"⁵.

ח. סיכום כל הנ"ל:

מעלת מצות תפילין - שעל ידו ממשיכים אלקות בגשמיות כפשוטו בפנימיות ממש.

מעלת מצות ציצית - הוא מקיף, ומזכיר את כל המצות.

מעלת מצות צדקה - שנותן חיי נפשו לה' בבירור נפשו הבהמית וחלקו בעולם.

מעלת מצות שבת - שעל ידו נמשך אור של כל המצוות בגילוי.

מעלת מצות מילה - שהתורה משווה אותה לעצם קיום התומ"צ שבהם תלוי שו"א.

מעלת מצות ת"ת - שמביא לידי מעשה כל המצות, ועל ידה נעשה יחוד בין האדם והקב"ה שא"א לעשותה ע"י שאר מצות התורה.

הרי במצות ת"ת יש מעלה שא"א לדמותו ואין ערוך אליו כלל משאר המצות גם אלו ששקולים כנגד שאר המצות שהרי אין מצוה שעל ידה נעשית יחוד בין האדם והקב"ה כמו ת"ת (כמ"ש לעיל מהרב חיים ויטאל).

ט. ע"פ זה אוי"ל שהמצות ששקולים כנגד כל המצות הם שקולים גם כנגד שאר המצות ששקולים כנגד כל המצות (לדוג' תפילין שקולה כנגד כל המצות כולל ציצית

(5) וראה הל' ת"ת משו"ע אדה"ז פ"ד עם הערות וציונים מאת הרב מרדכי אשכנזי ז"ל.

צדקה שבת ומילה, וציצית שקולה גם כנגד תפילין צדקה שבת ומילה וכו') מצד המעלה פרטית שיש בה ואין בהאחרים, מלבד מצות ת"ת.

רק מצות ת"ת שכולל בעצמו כל המצות ממש מכיון שהיא מביא לידי מעשה כל מצוה, הרי שבמצוות ת"ת יש גם קצת ממעלות הנ"ל של תפילין ציצית צדקה שבת ומילה מכיון שהיא מביא אותם לידי מעשה. ובנוסף לזה יש בו גם מעלת היחוד שאין באף מצוה אחרת. י"ל שאין ערוך אליו ממש גם משאר המצות ששקולים כנגד כל המצות,

ונמצא שמצוות תפילין ציצית צדקה שבת ומילה שקולים כנגד כל המצות מלבד מצות ת"ת משא"כ ת"ת שקול כנגד כולם כולל הם.



לעילוי נשמת

הו"ח אי"א רב פעלים, בצדקה וחסד לגזקקים
 ובמוסדות רבינו הק' עסק כל ימיו,
 ובאופן דהצנע לכת, בעל לב טוב, נעים ונחמד
 הרה"ת ר' שבתאי נח ב"ר משה ז"ל

גארדאן

נפטר בדמי ימיו ביום ד' כ"ב אלול ה'תשס"ד
 ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יהושע וזוגתו מרת פייגי
 ובנם דאני ובתם נאווה שיחיו

שיינער

לעילוי נשמת

הרה"ח הדגול המיוחד שבחבורה

השקדן בלימוד התורה

עושה צדקה וחסד בכל עת

משכיל על כל דבר טוב, נהנו ממנו תמיד בעצה ותושי'

קיבל כל אדם בסבר פנים יפות

בעל מדות תרומיות

איש ירא אלקים צנוע בכל אורחותיו

ר' גדלי' ירחמיאל ע"ה

ב"ר מיכל ע"ה

שייפער

נקטף בדמי ימיו ביום י"ז אדר ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת

ר' מיכל ב"ר בן-ציון ז"ל

נפטר ביום ז' תשרי ה'תנש"א

ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י משפחת שייפער שיחיו

לזכרון איש חסיד ירא שמים

ולמדן מופלג הידר במצות במס"ג הרה"ת מוה"ר שניאור זלמן בן הרה"ח ר' נתן ע"ה גורארי' מגזע מהר"ל מפראג, חתנו של אדמו"ר הרב אי"ה מקאפיטשיניץ שהי' דור שישי להרב המגיד זכה לראות ולהיראות ולהתברך משלשה מרבוה"ק, מסור ונתון בכל נימי נפשו לכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ שכתב אליו "ידעתי והנני מתבשר מגודל התקשרותו אלי" ולכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שהי' איש אמונו וידיד ביתו עד שברכו ע"ז "שזכות זה יעמוד לו וליו"ח עד סוף כל הדורות" וזכה לקירובים מיוחדים ולחיבה יתירה מהן.

הצליח במילוי שליחויות שונות בדעת ובנחישות לנצח נגד כל מגיעות ועיכובים מבית ומחוץ כדי למלאות רצונם הק' פזר מכספו לדפסת הספרים של כ"ק רבוה"ק הבעש"ט, הה"מ, אדמוה"ז, אדמוה"א, הצ"צ, המהר"ש, המהרש"ב, המהריי"ץ, ונשיא דורנו. הי' חבר בהנהלה הראשית דאגו"ח העולמי, וחבר פעיל בהנהלת מל"ח, קה"ת, תות"ל, ועד המסדר, ועוד ממיסדי ועד רבני ליובאוויטש סגן יו"ר ועד הפועל של אגודת הרבנים דארה"ב פעל רבות להרמת קרן חב"ד ולחיזוק שכונת המלך בביסוס בתי כנסיות ובניית מקוואות ובגמ"ח בכלל ובפרט עבור קניית בתים בהשכונה. זכה להיות סנדק במאות בריתות. מסר שיעור ברבים בוקר וערב במשך עשיריות בשנים עד ימיו האחרונים. זכה שכל צאצאיו הולכים בדרכי רבותינו נשיאינו הק' ורבים מהם שלוחי המלך. ציפה בכליון עינים לביאת המשיח.

נפטר בש"ט ביום השבת א' דראש השנה ה'תשס"ד

ת.ג.צ.ב.ה.

*

נדפס ע"י נכדו הרה"ח ר' יוסף יצחק זוזגתו ומשפחתם שיחיו שטערנבערג