

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת הארבעים

גליון ח [אלף-קנז]

יום חבדיר יו"ד שבט

-שנת השבעים-

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביתמ"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

פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט - העשירי יהי' קודש - יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ צוקללה"ה נבג"מ זי"ע והתחלת שנת השבעים! לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור בזה גליון חגיגי מוגדל, הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה.

יו"ד שבט כיום קבלת נשיאות של רבינו הגדול, בוודאי הינו יום חובק עולם. יום המציין סיום של עוד שנה בנשיאות הכבירה של הרבי, המצעיד אותנו בצעדי ענק לקראת משאת נפשו הקדושה, להכין את העולם כולו על כל יושביו לקראת ביאת משיח. וביחד עם זה, מסמן יום זה התחלה חדשה של פעילות רבת מימדים של שנה חדשה תחת נשיאותו הקדושה. "ראש השנה" הוא לנשיאות הרבי.

אף מוסד "הערות וביאורים", כמוסד שמטרתו לחיות עם תורת הרבי, לעסוק בדבריו הקדושים ובתורת רבותינו, מציין ביום זה סיום של שנה מליאה בעיסוק בתורתו הקדושה, שהוא ותורתו כולא חד, והתחלה של שנה חדשה, שנה פוריה בהתקשרות דרך תורתו, תורת נשיאנו הק'.

אך אין קובץ בלי כותבים. אי לזאת, פונים אנו שוב לכל אלו שדבר רבינו יקר לליבם, לזכור ולהתעורר, שרצון קדשו הוא לפלפל בדבריו מעל גבי במות תורניות. לא לחשוב מחשבות בלבד, אלא אכן לכתוב, לפרסם ולהדפיס. אלו שביכולתם לכתוב, נא לקיים את רצון קדשו לנחת רוח רבינו הק'.

בהזדמנות זו, נודה שוב לכל אלו שכבר השתתפו ומשתתפים בכתיבת הערות וביאורים בקובץ דילן, ובפרט להמשתתפים באופן קבוע. ולמותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו - וכפי שהזכיר ושיבח בזה כמה פעמים בשיחותיו הק', ויה"ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה, נגלה וחסידות, ובכל עניניהם בגו"ר.

ואנו תפלה להשי"ת, אשר תיכף ומיד תקויים בפועל ממש, בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"י כ"ק אדמו"ר - "הנה הנה משיח בא - וכבר בא".

ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים וללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

בברכת חסידים המערכת

ימים הסמוכים ליום הבהיר יו"ד שבט ה'תשע"ט
קט"ז שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
שנת השבעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
קראון הייטס, נ.י. "כאן צוה ה' את הברכה"

יום הבהיר יו"ד שבט
גליון ח [אלף-קנז]

תוכן הענינים

פתח דבר 2

עניני משיח וגאולה

- 12..... העמדת דלתות בביהמ"ק השלישי
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 18..... לעתיד לבוא – 'מים' ולא 'רקיע'
הרב מנחם מענדל רייצס
- 19..... הערה על לקו"ש חלק ט"ו עשירי בטבת
הת' מנחם מענדל גארדאן

תורת רבינו

- 20..... "של נעליך מעל רגליך"
הרב חנניה יוסף אייזנבך
- 25..... הרמת הדשן אם בעינן בגדים פחותים
הרב בן ציון חיים אסטער
- 27..... ביאור במאמר ד"ה באתי לגני תשי"ט
הרב אפרים פישל אסטער
- 31..... אופן לימוד הקריאה
הרב אברהם אלטיין
- 41..... ביאור במאמר ד"ה באתי לגני תשי"ט סעיף ד
הרב אליהו אלאי

אגרות קודש

- 46..... החזקת נר השמש בשעת הברכה
הרב מרדכי דובער ווילהעלם
- 47..... כבוד אב ואם ותלמוד תורה
הרב מרדכי פרקש

רשימות

51..... תיקון טעות ברשימות על תניא פל"ז ושקו"ט ברשימות הנ"ל פ"ו-ז.....
הרב אליהו אלאי

נגלה

55..... בענין ברכת על אכילת מצה.....
הרב עקיבא גרשון וגנר

59..... בענין עובר לעשייתו.....
הנ"ל

68..... בגדר בדיעבד דהקרבת פסח בחצות והבאת עומר מבית השלחין.....
הרב משה בנימין פערלשטיין

76..... גדר מצות תשביתו לר"י וחכמים.....
הרב אליהו נתן סילבערבערג

84..... שיטת הרא"ש בברכת על ביעור חמץ.....
הת' מנחם מענדל קפלן

86..... ביאור בדברי הרא"ש דבדיקת חמץ "אינה כל כך מצוה" (גליון).....
הת' לוי יצחק פלטיאל

חסידות

88..... כיצד עבדו ע"ז בזמן בית ראשון?.....
הרב ישראל נחום וילהלם

90..... תיקון טעות בהגהות לד"ה פתח אליהו תרנ"ח.....
הרב אליהו אלאי

92..... סיבת הכתוב תכלית שנאה וגו' בסוף פל"ב תניא (גליון).....
הרב פנחס קארף

93..... מעבר בני"ב בים סוף (גליון).....
הרב משה מרקוביץ

94..... ביאור במאמר ד"ה להבין ענין חנוכה (גליון).....
הת' שמואל גורארי

רמב"ם

95..... בגדר קבלת מצוות וגר שחזר לסורו
הרב אברהם הרץ

הלכה ומנהג

100..... ברכות התורה למי שקם אחרי חצות הלילה ובדעתו לישון שינת קבע לפני עלות השחר
הרב ברוך אבערלאנדער

106..... בענין גר קטן שהוריו אינם שומרים תומ"צ לע"ע
הרב חיים ראפפורט

114..... ברכת הבנים בליל שבת
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

117..... דעת רבינו הזקן בניגוד לדעת רעק"א והמ"ב בגדר קורע בשבת
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

119..... בענין זמן הטבילה בע"ש ועיו"ט
הרב יוסף שמחה גינזבורג

120..... שינה בסוכה
הרב יהושע אברהם הכהן דובינסקי

136..... ברכות השחר קודם עלות השחר
הרב אליהו יחזקאל

139..... כבוד ועונג שבת לרמב"ם ובשו"ע אדה"ז
הרב מרדכי רובין

145..... דין המתחיל מעריב מבעוד יום ונזכר שעדיין לא התפלל מנחה
הת' מנחם מענדל נאטיק
הת' צמח דוד שאנאוויטש

153..... בדיקת כל פרשה בתפילין ומזוזות פעמיים ושלוש (ב)
הרב יוסף יצחק רייבין

155..... חיוב בדיקת חמוץ בשוכר בית (גליון)
הרב שלום דובער לוין

156..... שיטת הט"ז ביחד לו בית שלא במעמד הנכרי (גליון)
הנ"ל

- 157..... כללי היתר אמירה לנכרי בשבת (גליון)
הרב לוי יצחק ראסקין
- 160..... אמירת קדיש אחרי קדושי השואה
הנהרג מפני יהדותו האם נחשב שנהרג על קידוש השם (גליון)
- 160..... הרב יעקב הלוי הורביץ
- 168..... מנהג אנ"ש בעירובי עיירות (גליון)
הרב מאיר צירקינד
- 171..... ביאור דברי הר"ן בפסחים (ג' ע"ב)
הת' מרדכי שכנא צירקינד
- 178..... מנהג אנ"ש בעירובי עיירות (גליון)
ר' אליהו הומינר
- 184..... רשות הרבים בזמן הזה (גליון)
הנ"ל

פשוטו של מקרא

- 191..... ואני נתתי לך שכס אחד על אחיך
הרב אליהו נתן סילבערבערג
- 197..... ועלה מן הארץ
הרב שרגא פייוויל רימלער
- 198..... מדוע בקשו המצריים מיוסף "ותן זרע"?
הנ"ל
- 199..... כי חיות הנה
הנ"ל
- 200..... לשונות שונות על קריעת ים סוף
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 203..... ותגע לרגליו - לרגלי מי?
הרב אליהו וואלף

שונות

- 205..... ר' אביגדור מלכוב (גליון)
הרב ברוך אבערלאנדער

205....."בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושינו"

הרב חנניה יוסף אייזנבך

209....."היחס בחסידות ל"ספר הברית"

הרב אליהו מטסוב

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ משפטים ה'תשע"ט

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', כ"ב שבט 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

ברכת חברים

בשם מרגן ורבגן תלמידהון ותלמידי תלמידהון די בכל אתר ואתר, מתכבדים
אנו לשלוח את ברכותינו ברכת "מזל טוב מזל טוב" להאי גברא רבה ויקרא,
ידידנו היקר והאהוב, מבחירי וממצוייני תלמידי התמימים,
ומגדולי המקושרים לרבינו נשיאנו, חריף ובקי בחדרי תורה, ובפרט בתורת
רבינו,

מסור ונתון בכל נפשו להצלחת הקובץ עוד מימים ימימה, וחפץ ה' בידו
מצליח

ה"ה התמים הנעלה והמצויין מצאצאי רבותינו נשיאינו

לוי שי' טלזנר

לרגל יום הולדתו ביום ט' שבט בשטומ"צ

יהי רצון שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר, וימלא ה' כל
משאלות לבבו לטובה, וימשיך להצליח בעבודתו הקדושה מחיל אל חיל
לנחת רוח רבינו הק' ובכל עניניו בגו"ר, לאורך ימים ושנים טובות

המערכת

ברכת מזל טבא וגדיא יאה

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו את ברכותינו מקול"ע לידידנו היקר והאהוב, איש חי ורב פעלים, משכיל על כל דבר טוב, זריז במלאכתו מלאכת הקודש,

בעל מדות תרומיות

מנכ"ל המערכת ד'הערות וביאורים' בשנת תשע"ה

אשר השקיע הרבה עמל ויגיעה לשגשוג והצלחת הקובץ בגו"ר,

וחפץ ה' בידו הצליח להו"ל קובצים הראויים לשמם לנח"ר רבינו נשיאנו

הרב התמים הנעלה והמצויין וכו' מנחם מענדל שי' שטרסברג

לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת ביום י"א שבט

עם ב"ג המהוללה והחשובה תחי'

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד,

בדור ישרים יבורך כפי רצון ולנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו, ברוב ברכה והצלחה

בגו"ר

ובחיים מאושרים תמיד כה"י.

המערכת**ברכת מזל טוב**

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו

ברכת מזל טוב עד בלי די

לידידנו היקר והאהוב חבר המערכת מלפנים

מבחירי תלמידי התמימים

המופלג בתורה ובחסידות וביר"ש פאר המידות

התמים הנעלה והחשוב יוסף יצחק שי' ליפסקער

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת

עב"ג המהוללה והחשובה תחי'

יהא רעוא מן שמיא שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד לנח"ר רבינו

נשיאנו

מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

לזכות

חברי המערכת דשנת ה'תשע"ט
 הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א
 הת' שלום דובער דיק
 הת' מנחם מענדל בראנדזויין
 הת' מנחם מענדל אזימאוו
 הת' ארי' דוב איידעלמאן
 הת' אברהם שלמה ווייספיש
 הת' שלום דובער מוסקוביץ
 הת' מרדכי שכנא צירקינד
 הת' מנחם מענדל קאניקאוו
 שיחיו



שיזכו לגרום נח"ר לרבינו הק'
 וישלח השי"ת ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם בגו"ר

עניני משיח וגאולה

העמדת דלתות בביהמ"ק השלישי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

התיווך בהדעות מי יבנה ביהמ"ק

בס' 'הלכות בית הבחירה להרמב"ם' (סי' יט) איתא וז"ל: בענין ביהמ"ק דלעתיד יש מחלוקת מי יבנהו, דעה אחת אשר בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים שנאמר מקדש אדני¹ כוננו ידיך, ודעה שני' שבנינו יהי' בידי אדם שמשיח יבנה את ביהמ"ק.

כדעה הא' - כ"כ רש"י (סוכה מא, סע"א, ר"ה ל, סע"א) ותוס' (תוס' סוכה שם, שבועות טו, רע"ב) והוא עפ"י מחז"ל במדרשים ובוהר, וכדעה הב' כן פסק הרמב"ם (הל' מלכים רפ"א) והוא עפ"י מחז"ל בירושלמי ובמדרשים.

וי"ל לתווך בין ב' מחז"ל הנ"ל בכמה אופנים: א) עה"פ (איכה ב,ט) "טבעו בארץ שערי"² אמרו חז"ל שערי ביהמ"ק במקומן נגנזו שנאמר טבעו בארץ גו', וי"ל שהביהמ"ק ירד מן השמים אבל הדלתות "שערי"³ שטבעו בארץ⁴ (שהן היו בידי אדם) יעלו ויתגלו ויעמידום במקומם, והמעמיד הדלתות נחשב כאילו בנאו כולו (ב"ב נג,ב). עכ"ל, וצוין שם לשערי זהר סוכה שם, וכן הוא בלקו"ש חי"א ע' 89 וחי"ג ע' 84 וחל"ט ע' 11 ועוד, וראה גם בתורת מנחם תשמ"ח ח"ב ע' 560.

ובפשטות, הטעם שגם בנ"י ישתתפו בבנין ביהמ"ק ע"י העמדת דלתות, כדי שיוכלו לקיים בעצמם מצות בנין המקדש, וכדאיתא בלקו"ש חלק י"ח ע' 419 דביהמ"ק יגלה ויבוא משמים, וע"י מעשה הבנין של ישראל מקיימים המצוה דבנין ביהמ"ק בשלימותו⁵, גם נת' המעלה בזה כדי שלא יהי' "נהמא דכיסופא" אם בנ"י לא ישתתפו בבנין בית השלישי.

וראה גם בס' ליקוטי יהודה (פ' בשלח) עה"פ מכוון לשבתך וגו' שמביא בשם הגה"ק בעל האמרי אמת וצ"ל, שדקדק על מה שאומרים בתפילת מוסף של שלש רגלים "והראנו בבניינו ושמחנו בתקונו", הלא איתא ברש"י שיהיה בית המקדש בנוי

(1) וראה גם לקו"ש חי"א ע' 185.

מן השמים ומה הפי' בתקונו? שראה בכת"י בהיותו בירושלים דהפי' הוא, דהנה כתיב (איכה ב) טבעו בארץ שעריה, שהכל נחרב, רק השערים נגזזו, ואותם השערים עצמם יקבעו ישראל בעצמם בבית המקדש הבנוי, ואיתא בגמ' (ב"ב נג ב) הבונה פלטרין גדולים בנכסי הגר ובא אחר והעמיד להן דלתות קנה, שהעיקר הוא קביעת דלתות, ואיתא ברשב"ם (שם מב א) בנעל גדר ופרץ, נעל פי' שהעמיד דלתות כי אם אין שם דלתות אינו משתמר, וזה פי' ושמחנו בתקונו, עכ"ד שם, וכן הובא בכמה מקומות בשם מהרי"ל דיסקין.

חידוש הרבי בענין זה

ובשיחת קודש או"ל ער"ח מנ"א תשל"ו הוסיף הרבי בכל זה חידוש גדול, דלכאורה אינו מובן בדין זה דהבונה פלטרין גדולים כו' איך יתכן שהראשון בנה כל הבנין והכניס לשם חפצים וכו' ובא השני ובנה דלתות, שהוא קונה הקרקע והבנין עם כל הדברים שנמצאים שם?

ומבאר בהקדם דברי הרמב"ם (הל' זכ' ומתנה פ"ב ה"ט): "הבונה פלטרין גדולים בנכסי הגר ובא אחר והעמיד להם דלתות קנה האחרון, שהראשון לא עשה בגוף הארץ כלום, והרי הוא כמי שעשה גל אבנים על הארץ שאינו קונה, שהרי לא הועיל בגדר זה מפני שהוא רחב ביותר ומפולש, ואין צורת אותו הבנין מועלת לו עד שיעמיד דלתות".

ובמגיד משנה שם כתב וז"ל: וכתב הרשב"א ז"ל נראין דברי הרב יהוסף הלוי אבן מיגש ז"ל שכתב שלא חפר הראשון יסודות שחפירות הקרקע ליסודות כנר את השדה שמתקנה לזריעה, ואף על פי שלא זרעה קנה, ולא אמרו כאן אלא הבונה ע"ג הקרקע שלא תקן כלום בגוף הקרקע, וגם לא גמר הבנין שהרי עדיין פרוצין הן, וזה שבא והעמיד דלתות גמר את התקון.. וכבר נתבאר זה בדברי המחבר באומרו "ואין צורת אותו בנין מועלת וכו'", ומ"מ לא נתבאר בדברי המחבר אם השני קונה גוף הקרקע לבד או כל מה שקנה הראשון, ואיני יודע במה קנה מה שקנה ראשון, אא"כ נאמר שכיון שבנה בנכסי הפקר בלא חזקה אף הכל הוא כהפקר כיון שלא הפקיר להחזיק וצריך לי עיון. אח"כ מצאתי לר' יהוסף אבן מיגש ז"ל שכתב היינו טעמא מכיון שבנה הראשון פלטרין אלו נעשו מכלל נכסי הגר שהרי הוא עצמו הוציא מרשותו משעה שבנאן בנכסי הגר, וממילא נעשו מכלל נכסי הגר, הילכך כשבא זה האחר והעמיד בהן דלתות קנה עכ"ל. נראה מדבריו שקנה הכל מהטעם שכתבתי עכ"ל.

ואמר הרבי: "דא קומט צו א געשמאקע זאך" כי פרטים הנ"ל מתאימים בענינון בביהמ"ק השלישי, כי בנוגע לביהמ"ק בעינן שיהי' הבנין דוקא על הקרקע, וכשהוא למעלה אינו בגדר ביהמ"ק, ואפילו כאשר יורד למטה אסור להיות הפסק אויר בין

הבנין להקרקע, ואי אפשר להקריב שם קרבנות, [שזהו העיקר בביהמ"ק כמ"ש הרמב"ם בריש הל' בית הבחירה] והקרקע מצ"ע הוא כמו קרקע של הפקר, דבזמן הגלות גם עכו"ם שולטים שם, וכיון שהקרקע הוה כמו נכסי הגר, נמצא דכשביהמ"ק יורד מן השמים ואינו פועל כלום בגוף הקרקע, ה"ז כמו הבונה פלטרין בנכסי הגר שכל הבנין הוא כהפקר (וכמ"ש המגיד משנה שכל הבנין ביחד עם החפצים הם הפקר) ובמילא עדיין לא הוכשר להיות בית המקדש ולהקריב בו קרבנות, דהרי בעינן שביהמ"ק יהי' משל הציבור דוקא² - ולא הפקר - נמצא דכשבנ"י בונים הדלתות, הרי הם קונים עי"ז כל הבנין, ביחד עם כל הדברים שבהבנין, ורק עי"ז הוכשר הביהמ"ק לכל הלכותיו, ומעתה אפשר להקריב בו קרבנות וכו' עכתוה"ד עיי"ש בארוכה.

לכאורה קשה על תיווך זה מהגמ' סוכה

והנה במשנה סוכה (מא, א ור"ה ל, א) תנן: התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור. [פירש"י: "דהיינו ששה עשר בניסן, כולו אסור בחדש, ובעוד המקדש קיים משקרב העומר היו אוכלין חדש בו ביום.. וכשחרב הבית מותר מן התורה משהאיר המזרח.. ואסר רבן יוחנן בן זכאי עליהם כל היום, כדמפרש טעמא בגמרא"] ובגמ' שם איתא: ושיהא יום הנף. מאי טעמא? מהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו: אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח - השתא נמי ניכול, ואינהו לא ידעי דאשתקד דלא הוה בית המקדש - האיר מזרח התיר, השתא דאיכא בית המקדש - עומר מתיר. - דאיבני אימת, אילימא דאיבני בשיתסר הרי התיר האיר מזרח, אלא דאיבני בחמיסר - מחצות היום ולהלן תשתרי? דהא תנן: הרחוקים מותרין מחצות היום ולהלן, לפי שאין בית דין מתעצלים בו, לא צריכא, דאיבני בליליא. אי נמי, סמוך לשקיעת החמה, [בליל ט"ו, או ביום ט"ו סמוך לשקיעת החמה ולא יהי' פנאי להכין העומר ולהקריבו לפני חצות היום], וכתב רש"י (ד"ה אי נמי): "ואי קשיא דבלילה אינו נבנה, דקיימא לן בשבועות (טו, ב) דאין בנין בית המקדש בלילה דכתיב (במדבר ט, טו) וביום הקים, ולא בחמיסר שהוא יום טוב דקיימא לן בשבועות דאין בנין בית המקדש דוחה יום טוב? - הני מילי, בנין הבנוי בידי אדם, אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר (שמות טו, יז) מקדש ה' כוננו ידיך", וכ"כ בתוס' שם (בד"ה אי נמי).

והנה ישנם שהקשו מזה על תיווך הנ"ל (שהביאו בשם מהרי"ל דיסקין) דממה נפשך אי דלתות מעכבות בהכשר המקדש ובלעדיהן הוא פסול מקרא ד"הכל בכתב", א"כ ליכא חשש שיבנה בלילה כיון שאסור יהיה להעמיד את דלתותיו בלילה, וכשהאיר המזרח ליכא ביהמ"ק וכבר הותר החדש, ואם נימא דבית המקדש כשר אף

(2) ראה תוס' ב"ק פב, ב, ד"ה ואין מטמא, וזבחים קטז, ב, וראה לקמן בפנים בדברי הר"ש ועוד.

בלא הדלתות, ויעשו הדלתות אח"כ ביום, איך יקיימו מצות בנין ביהמ"ק ע"י העמדת הדלתות, הרי גם בלעדיהן כבר יש מקדש עשוי ובנוי?

ותירצו דבאמת ביהמ"ק כשר אף ללא דלתותיו, אמנם י"ל לפי מה שכתב הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"א הי"א) "מצוה מן המובחר לחזק הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור, שנאמר ולרומם את בית אלהינו, ומפארין אותו ומייפין כפי כחן אם יכולין לטוח אותו בזהב ולהגדיל במעשיו ה"ז מצוה", ויש להסתפק האם זהו דין הידור מצוה של כל מצוות התורה מקרא דזה אלי ואנוהו, או דהוא דין מיוחד במקדש מקרא דועשו לי לעשותו נאה, ונפק"מ אי כשמגביהים את הבנין או טחים אותו בזהב וכדומה, אם צריך לעשות זאת דוקא ביום כבנין המקדש או אפשר גם בלילה, והשתא אי נימא דהוא מדיני המקדש א"ש, די"ל שהמקדש עצמו ירד בנוי מן השמים בלילה וכיון שהוא כשר לעבודה כמות שהוא, לא הותר החדש בהאיר המזרח, וישראל יעמידו את הדלתות ביום³, אלא שמדין הידור בנין המקדש, יש בזה קיום עשה דועשו לי מקדש עכ"ד, וראה בס' תורת הקודש (מהדו"ת סי' יא) דמדייק שם ממ"ש "ולרומם בית אלקינו" שיש גם מצות הידור מיוחד בבנין ביהמ"ק, נוסף למצות הידור הכללי, וראה רמב"ם סוף הל' איסורי מזבח ולקו"ש חכ"ז ויקרא ב'.

ולפי ביאור הרבי נראה לתרץ, דבאמת הדלתות עצמם אינו חלק מבנין ביהמ"ק עצמו - מדין הכל בכתב וכו', ולכן יוכלו להעמידם בלילה, אבל כיון דלפני העמדתם אי אפשר להקריב קרבנות מצד הקנין ממוני כנ"ל, דעדיין הוה הפקר, נמצא דרך ע"י הדלתות נעשה בפועל ההכשר לביהמ"ק, והרי בביהמ"ק אין המצוה בעצם מעשה הבנין (שזה אינו אלא כהכשר מצוה⁴) אלא שיהי' מקדש, וכדאיתא בלקו"ש ח"ח ע' 464 וז"ל: ויובן זה בהקדים דיוק לשון הרמב"ם (ריש הל' ביהב"ח) מ"ע לעשות בית לה' כו' ופירש הרגצ'ובי (על הרמב"ם שם מהדו"ת ג,ב) שמ"ש מ"ע לעשות כו' ולא "לבנות" - כי המצוה היא לא העשי' (הבנין) כי אם שיהי' בית, וזה נ"מ בין משכן למקדש, דבמשכן הוי המצוה הבנין... אבל הבנין של המקדש הוא רק כדי שיהי' עכ"ל, נמצא דע"י העמדת דלתות נהי' הביהמ"ק וזה גופא הוא המצוה.

לכאורה הרי מקריבין אעפ"י שאין בית כלל?

אמנם לכאורה יל"ע דהרי קיימ"ל דקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעת"ל, ומקריבין אעפ"י שאין בית, (רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ו הי"ד ופ"ב ה"ד), הרי דאפשר להקריב קרבנות אפילו בדליכא בית כלל, ולמה אמר הרבי כנ"ל, דבלי הדלתות לא

(3) וראה בליקוטי יהודא שם בחצ"ע ג: "ואולי קביעות הדלתות יוכל להיות גם אחר יו"ט".

(4) ראה שיחת י"ז תמוז תשד"מ (תו"מ ח"ד ע' 2248).

הוכשר הביהמ"ק ואי אפשר להקריב בו קרבנות?

ואף דמבואר בלקוטי שיחות חט"ו פ' ויחי-ד, (עמ' 458) שיש נפק"מ להלכה בין הבבלי לירושלמי – באופן שיש יכולת לבנות רק מזבח להקריב בו קרבנות אבל לא לבנות כל הביהמ"ק; לדעת הבבלי יש מקום לומר שיבנו המזבח לבד להקריב בו קרבנות, היות שיש יכולת מיד לקיים מצות הקרבת קרבנות (אף שאין בזה קיום המצוה בשלימות כיון דליכא בית); משא"כ לדעת הירושלמי צריכים לחכות עם הקרבת הקרבנות עד שיבנו ביהמ"ק, כי צריכים שהקרבת הקרבנות על המזבח יהיו בשלימות יותר, עכתו"ד, הנה אפילו לדעת הירושלמי דצריכים לחכות עם הקרבת הקרבנות עד שיבנו ביהמ"ק, אבל בודאי ליכא איסור להקריב בלי בית?

ולכאורה הי' אפשר לומר ע"פ מ"ש החינוך (מצוה ת"מ) וז"ל: ארצה לומר שהעובר על זה והקריב קרבן חוץ לבית הבחירה שהוא מבטל עשה זה ועובר על לאו (שלא להעלות קדשים בחוץ) אבל אין הכוונה לומר שיהי' עלינו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב, זה דבר ברור הוא, עכ"ל. היינו דסב"ל דהא דאמרין דמקריבין אף שאין שם בית שזהו רק היתר ורשות, אבל ליכא חיוב הקרבה, וכן משמע גם מלשון הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פי"ט הט"ו): "מי ששחט קדשים בזה"ז והעלה חוץ לעזרה חייב מפני שהוא ראוי ליקרב בפנים שהרי מותר להקריב אעפ"י שאין בית, שקדושה הראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעת"ל כמו שביארנו".

וכיון שמבואר דבלי ביהמ"ק ליכא חיוב להקריב קרבנות, ובבנין הבית מתחדש עי"ז החיוב בקרבנות, נמצא דבלי בית לא יוכלו להקריב ק"צ בשבת וכיו"ב, כי רק קרבנות חובה דוחה שבת, כהך דפסחים צא, ב, "אי רשות, אמאי דוחה את השבת?".

גם י"ל לפי מ"ש המקדש דוד (סי' א' סק"א) דבעינן בית המקדש דוקא להזאות על מזבח הפנימי, ובקרבנות אלו אי אפשר להקריב בלי ביהמ"ק, דלזה צריך שם בית – "אוהל מועד" דוקא, כדאיתא בזבחים (מ, א) דאם נפחתה תקרה של היכל לא הי' מזה דכתיב אהל מועד ובעינן שיהי' שם אהל עיי"ש, וראה גם בס' 'תורת הקודש' ח"א סי' ד' שכ"כ, ומפרש עפ"ז לשון הרמב"ם (הל' ביהמ"ב פ"ב ה"ד) "ואחד העיד להם שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות וכו'", דכוונתו רק על המזבח החיצון ולא על מזבח הפנימי, וא"כ הרי ישנם קרבנות שאין מקריבין בלי בית ואתי שפיר, אלא דמהשיחה משמע דקאי על כל הקרבנות?

ואפשר לומר ע"פ מ"ש בחי' הרשב"א שבועות (טז, א) בד"ה הא דאמר ר' יהושע שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית כו', וז"ל: איכא למידק דהא שחיטת קדשים צריכה פתיחת דלתות וכדרשינן (זבחים נה, ב) אל פתח אהל מועד בזמן שהפתח פתוח ולא

בזמן שהוא נעול, ויש לומר דהתם בזמן שהיה הבית קיים דאיכא פתח ואיכא דלתות עכ"ל, וביאר הגרמ"ד פלאצקי ז"ל (בס' 'הצבי ישראל' עמ' קל"ג, הובא גם בס' 'מקדש מלך' (עמ' ע"ד)) כוונתו, דהא דמקריבין אעפ"י שאין בית ה"ז דוקא אם אי אפשר לבנות בית, אבל אם אפשר לבנות בית שוב אין מקריבין, ומסיק שם דאע"פ שמקריבין אעפ"י שאין בית, מ"מ אם יהי' לנו רשות לבנות בהמ"ק ברשיון העמים אף שלא נרצה לבנותו מחמת שא"א לברר הלכותיו, מ"מ שוב אין מקריבין משום דליכא פתח וליכא דלתות עיי"ש בארוכה, וא"כ כ"ש הכא כשירד ביהמ"ק מן השמים ועדיין לא הוכשר ביהמ"ק כנ"ל דאסור להקריב בלי בית⁵.

אלא דלכאורה אכתי יל"ע, דלפי המבואר בהשיחה איך שייך כלל הדין דאפשר להקריב בלי בית, הרי הקרקע הוא קרקע של הפקר, ובעינן מקום מזבח ששייך לכל ישראל, וכמבואר בזבחים קטזב: "דוד גבה כסף מכל השבטים" ובחי' הגרי"ז (הל' ביה"ב) ביאר דהא דדוד גבה כסף מכל השבטים⁶, יסוד דינו הוא משום ההלכה דהמקדש וכליו צריכים להיות משל ציבור, וכ"מ להדיא בר"ש בתו"כ ויקרא דבורא דנדבה (פ' ו, ה) שכתב: "מזבח דהוי משל צבור, מוכח בפרק בתרא דזבחים שגבה דוד שבט ושבט וקנה מקום המזבח עכ"ל, וראה בס' תורת הקודש מהדו"ח סי' י' בארוכה.

וי"ל בפשטות, דהא דמקריבין בלי בית הוא רק באופן שיעשו חפירה בגוף הקרקע, דעיי"ז קונים מקום המזבח כנ"ל במגיד משנה, והשיחה הרי איירי באופן שרוצים לזכות את ישראל במצות בנין ביהמ"ק, ולכן בדוקא לא נפעל כלום בקרקע מצד למעלה, כדי שעדיין ישאר הכל הפקר, ועיי"ז שבג"י מעמידים הדלתות הרי הם קונים עיי"ז הכל, הן הבנין והן הקרקע כו' ונמצא שהם הם העושים עיי"ז את הביהמ"ק למקום מוכשר לכל הלכותיו וכו', ולפי"ז מתורץ גם קושיא קמייתא דכאן שאני כיון שלא נפעל כלום בגוף הקרקע, והדלתות הם העושים הבית לביהמ"ק.



(5) אבל בס' מקדש מלך (להגרצ"פ פראנק ז"ל) ב'הרר"י בשד"ה' (עמ' ח') הביא דבטהרת הקודש כתב דאין לפרש כן כוונת הרשב"א דהרי בכלל נקטינן להיפך דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת וכו' ופי' כוונתו באופן אחר, וראה בכל זה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' יח.

(6) ראה גם שיחת י' שבט תשי"א אות יג (תו"מ ע' 213).

לעתיד לבוא - 'מים' ולא 'רקיע'

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

במאמר ד"ה 'צור תעודה' מש"פ בראשית תשי"ט, מדייק בלשון הכתוב (ישעי' יא, ט) "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" – דלכאורה, ידוע שסדר ההמשכה היא אור, מים, רקיע (ראה ספר הערכים חב"ד בערכו. מאמר ד"ה באתי לגני תשי"ט), וא"כ תכלית השלימות היא שיומשך למטה בבחינת 'רקיע', ולמה נקט הכתוב – בהשלימות דלעתיד לבוא – דוקא "כמים לים מכסים"?

ונקודת הביאור בזה שם (תו"מ חכ"ד ע' 179. וראה כתי"ק שבתחילת הספר שם): "עכשיו, כאשר המטה אינו מזוכך, הנה בכדי שיוכל לקבל צריך להיות ההמשכה עד בחינת 'רקיע'; אבל לעתיד לבוא, שאז יהיה זיכוך המטה, הנה מצד זיכוך המטה תהיה דייה ההגשמה דההשפעה עד בחינת 'מים'".

והיינו, שבזמן הזה הסדר הוא שצריך להימשך מאור למים וממים לרקיע, ואילו לע"ל מצד ההתעלות הטבעית כבר לא היה צורך בהירידה לבחינת 'רקיע', ודי בהירידה מ'אור' ל'מים'.

ואולי יש להביא בדרך אפשר כעין אסמכתא לביאור זה, מהידוע (שבת פט, ב) שלעתיד לבוא יאמרו ליצחק דוקא "כי אתה אבינו". והיינו, כי אף שבזמן הזה נקראים בני"ע על שם יעקב – 'בית יעקב' וכו', הנה לע"ל ייקראו בעיקר ע"ש יצחק אבינו.

דהנה, בלקוטי לוי"צ אגרות קודש (ע' שכט) מבאר, שאברהם, יצחק ויעקב מקבילים הם להסדר של אור, מים, רקיע – אברהם ענינו אור ("התחיל להאיר"), יצחק ענינו מים (וכמסופר עליו שעסק בבארות מים, וימי חייו היו ק"פ שנים – כמספר מים במילואו: מ"ם יו"ד מ"ם), ויעקב ענינו רקיע (האותיות יע"ק שוות הן ב'יעקב' וב'רקיע', והב' מתחלפת בר' כמובן).

ומעתה יומתק, שזה שלע"ל לא יהיה צורך בהירידה עד בחינת 'רקיע' אלא יהיה די בהירידה דבחינת 'מים' – הוא ענין אחד עם זה שלא יקראו אז (כ"כ) על שם יעקב שענינו 'רקיע', אלא על שם אביו יצחק שענינו 'מים', ודו"ק.



הערה על לקו"ש חלק ט"ו עשירי בטבת

הת' מנחם מענדל גארדאן

תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות חלק ט"ו מבאר הרבי ג' דרגות בביטול התענית לעת"ל, ולפ"ז מפרש הלכה ברמב"ם. ברמב"ם כותב ש"כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידים להיות יו"ט וימי ששון ושמחה וכו'". בסעיף י"ב הרבי מבאר ששתי ענינים אלו שהצומות יהיו בטלים ושהם יהפכו ליו"ט קאי על שתי התקופות שיהיו לעת"ל: בתקופה הראשונה יהיה עולם כמנהגו נוהג ולכן כל הצומות יהיה בטלים אבל לא יראה שהם עצמם ימים טובים. משא"כ בתקופה הב' יהיה בטל מנהגו של עולם ולכן הצומות עצמם יהיו יו"ט ששון ושמחה.

ויש לשאול שלכאורה איך מבאר הרבי שתי ענינים אלו בהרמב"ם שהלכה זו קאי על שתי התקופות דלעת"ל, כשהרבי בשיחה זו עצמה מבאר שהרמב"ם רק מביא הלכות מתקופה הראשונה ולכן מסיים בנוגע ליממה"ש רק שעולם כמנהגו נוהג והרמב"ם אינו מביא הלכות מפורשות אודות התקופה השניה (ראה הערה 58)?

ואפשר יש לתרץ כמו שמביא הרבי בסעיף ח' פה, שהרבי שואל שמה למה מביא ענין ביטול הצומות לעת"ל ברמב"ם ובשו"ע אם הוא רק הלכות הלכות? ומבאר שבוה שמביא הלכות אלו מבאר איך התענית צריך להיות עכשיו שהתשובה בתענית צ"ל באופן שיפעול עד כדי כך שהצום עצמו יהפך לששון ולשמחה. כמו כן פה יש לומר שמה שמביא הרמב"ם החלק השני של הלכה זו אע"פ שאינו שייך עכשיו ובתקופה הראשונה הוא מפני שכשיודעים שצ"ל ככה בתקופה השניה ישנה אופן התשובה בתענית עכשיו שיהיה באופן שיתהפך הצום לששון ולשמחה.

ובזה יש לדייק בדא"פ בסעיף ח': בשאלה הנ"ל אודות למה מביא ענין שאינו נוגע להלכה מביא הרבי שיש "תמיה כללית אין דער הלכה הנ"ל פון רמב"ם (און אזוי אויך אין טור (ושו"ע)" שמביא השאלה בעיקר בנוגע להרמב"ם והטור ושו"ע הם רק בסוגריים, ומייד מבאר שהשאלה באמת אינו להרמב"ם מפני שהוא אכן מביא הלכות ליממה"ש והשאלה היא באמת רק על הטור ושו"ע. אם עיקר השאלה הוא רק אליהם למה מביא הרמב"ם שאינה שאלה מחוץ להסוגריים!?

ובהנ"ל יש לפרש בדא"פ שבאמת השאלה הוא אכן על הרמב"ם ובעיקר על הרמב"ם מפני שקאי על התקופה השניה שהרמב"ם אינו מביא בד"כ ולכן תמוה למה מביא פה אם הוא רק הלכות הלכות, והתירוץ שמה אכן מתרץ להרמב"ם שבזה מבאר האופן של התשובה עכשיו¹.



תורת רבינו

"של נעליך מעל רגליך"

- ובטעם ההנהגה לחלוץ הנעלים באוהל הקדוש -

הרב חנניה יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

ב"לקוטי שיחות" חלק ט"ו (תולדות ב אות ד): "הציווי במתן תורה פעל גדר חפצא דמצוה (ועבירה) בעניני העולם (אפילו לפני שהאדם מקיים בהם את המצוה), שנעשים כלי מוכשר לקיים המצוה בהם ועל ידם; ועל ידי כך שהאדם מקיים המצוה במעשה, נקבע בהם בפועל קדושה (עליונים) בחפץ שלמטה (תחתונים) ונעשה חפצא של מצוה או קדושה כו'; על דרך זה מובן גם בנוגע ארץ ישראל: אף שקנין ובעלות על ארץ ישראל כבר נפעל קודם מתן תורה (על ידי דיבורו של הקדוש ברוך הוא), מכל מקום לא נקבעה עדיין אז חלות הקדושה (גם הקדושה שאינה קשורה בקיום מצוות), ב"חפצא" של הארץ. רק לאחר מתן תורה (גם לפני הכיבוש) נתחדש בה גדר אפשריות הקדושה (מצד הציווי לכבוש אותה), וכאשר בני ישראל כבשוה בפועל אזי נקבעה בה קדושת הארץ".

ובהערה 46 שם: "אף שענין הקדושה נאמר גם לפני מתן תורה, וכמו ב(פרשת) ויצא (כח, טז-יז בנוגע למקום המקדש) "יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי (וברש"י שם: "במקום קדוש כזה").. מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים" (וכמדרשי רז"ל ופרש"י שם) - יש לומר שאין זה ענין דקביעות הקדושה בהמקום גופא כו',

(1) הערת המערכת: ראה בספר ימות המשיח בהלכה ח"א סל"ג ויש"נ.

ולהעיר גם ממה שכתוב (שמות ג,ה): "של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא – במקום שאינו ארץ ישראל – מצד השראת השכינה אז (ראה פרקי דר' אליעזר פרק מ', שמות רבה פ"ב ו, מדרש לקח טוב על הפסק), וגם בנוגע למתן תורה עצמה, כאשר "ירד ה'..על הר סיני.. כל הנוגע בהר יומת (יתרו יט, יא-יב)", אבל "במשוך היובל המה יעלו בהר (שם יג וברש"י)".

ב

והנה כדברי רבינו שאזוהרת "של נעליך מעל רגליך" היתה משום "השראת השכינה" אף שהיה "במקום שאינו ארץ ישראל", לכאורה מפורש הוא ברמב"ן שם על הפסוק: "אף על פי שהיה רחוק מן הסנה הזהירו בזה כי נתקדש כל ההר ברדת השכינה אל ראש ההר כאשר בשעת מתן תורה, ומשה בהר היה כי שם עלה, שנאמר: ויבא אל הר האלקים חרבה (לעיל פסוק א) והסנה היה בראש ההר, והנה כולו קדוש ואסור בנעילת הסנדל, וכך אמרו: בכל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל (שמות רבה ב,ו) וכן ביהושע (יהושע ה), וכן הכהנים לא שימשו במקדש אלא יחפים (יהושע ה,טו)".

ברם עי' ב"פרקי דרבי אליעזר" פרק מ' (שצויין בדברי רבינו): "אמר לו הקדוש ברוך הוא: משה משה, עמוד על עמדך ששם אני עתיד ליתן את התורה לישראל כו', מכאן אמרו: כל העומד במקום קדוש צריך לשלוף נעלו, שכן אמר הקדוש ברוך הוא אל משה: של נעליך מעל רגליך", ובביאור הרד"ל: "ונאסר גם בנעילת הסנדל, כמו הר הבית שסמוך למקדש מקום שכינה", משמע לכאורה שנעשה שם דין מקום מקדש. וממילא הוא ענין אחד עם המבואר במשנה סוף ברכות וברמב"ם פ"ז מהל' בית הבחירה ה"ב שלא יצא בהר הבית עם מנעלים שעל רגליו.

גם מלשון הגאון מהרי"ל דיסקין ז"ל ב"ליקוט אמרים" (הובא גם ב"לאור ההלכה" של הגרש"י זיין ז"ל וב"לתורה ולמועדים" לגרש"י ז"ל פר' שמות), שלאחר שהביא דברי המדרש והרמב"ן הנ"ל "כל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל כו'", כתב: "מזה אנו רואים שהמקום ההוא נתקדש בקדושת העזרה כו'" עיין שם.

ברם ראיתי תנא רבא דמסייע למש"כ רבינו, ה"יפה תואר" למהר"ש יפה ז"ל מראשוני מפרשי המדרש, וז"ל: "כל מקום שהשכינה נגלית, לא מפני שהמקום מצד עצמו היה מקודש, כדמשמע מפשטיה דקרא דהא ליתא, וכדאמרו במ רק דחסידי האדם מכבד המקום", שהרי כששכינה בהר כתיב "גם הצאן אל ירעו" וכשנסתלקה שכינה "במשוך היובל המה יעלו בהר", משמע שההר מצד עצמו אינו אדמת קודש, ול"ק אדמת קודש הוא אלא מפני השכינה אשר בו עכשיו, והביא ראיה מיהושע, שהרי

ביריחו היה ואינו מקום קדוש, אלא לפי שעה מפני שהשכינה נגלית שם וכו' ומה שכתב "וכן הכהנים לא שימשו" לאו לראיה קאמר לה, אלא הכי קאמר: והשתא טעמא דכהנים אינו מפני קדושת המקום בעצמו אלא מפני ששם השכינה נגלית, והיינו דלא מייתי מ"לא יכנס אדם להר הבית" כו' עיין שם [ולע"ד צע"ק מש"כ "דלא מייתי מ"לא יכנס אדם להר הבית" ומשום ששני ענינים הם. אבל הרי בברכות ס"ב ע"ב אמרו: "תניא לא יכנס אדם להר הבית לא במקלו שבדיו ולא במנעלו שברגלו כו' ורקיקה מקל וחומר ממנעל, ומה מנעל שאין בו דרך בזיון אמרה תורה "של נעליך מעל רגליך", רקיקה שהיא דרך בזיון לא כל שכן", הנה מפורש דהא שלא יכנס אדם להר הבית כו' הוא מהאי קרא ד"של נעליך", ולכאורה הוא משום שכל קדושת המקדש היא מפני השכינה ושכינה לא בטלה ולכן פסק הרמב"ם בהל' בית הבחירה שקדושה לא בטלה, ואם כן, גם דין מורא מקדש בפשטות הוא מפני השראת השכינה, ולפי"ז נוכל גם לתווכך עם מש"כ בביאור הרד"ל, ולכאורה צ"ע].

הנה מבואר שכל הקדושה היתה מחמת "השכינה אשר בו עכשיו" ולא מצד שנתנו לה שם ודין מקום מקדש.

ג

והנה יש מי שרצו לומר בכוונת המדרש והרמב"ם "וכן הכהנים לא שימשו במקדש אלא יחפים" היינו "יחפים" ממש, ולכאורה זו היא גם דעת הרמב"ם בהלכות תפילה פי"ד ה"ו לענין נשיאת כפים: "ומתקנת רבן יוחנן שלא יעלו הכהנים לדוכן בסנדליהם אלא עומדים יחפים", וכך הבין בדבריו ז"ל מרן ה"בית יוסף" בסי' קכ"ח, אבל לא פסק כן [ועיין אריכות בהל' נשיאות כפים בשו"ע רבינו סי' קכ"ח באורך]. אולם לפי פירוש רבינו מנוח על הרמב"ם שם הביאו גם הב"י שם, נתכין הרמב"ם לומר "יחפים ממנעל וסנדל", ולפי זה שפיר אף אנו פוסקים כהרמב"ם ז"ל.

ואף שענין זה אינו נוגע לנידונינו כלל, כי שמה החשש הוא שמא תותר הרצועה עי"ש, אבל נקוט מיהת כלל זה של רבינו מנוח כי "יחפים" ניתן להתפרש "יחפים ממנעל וסנדל", ואם כן גם בפי' המדרש והרמב"ם נאמר כן, ש"יחפים" היינו יחפים ממנעל וסנדל,

ולכאורה זה מתאים למה שכתב הרמב"ם בפ"ה מהל' תפילה ה"ה: "תיקון המלבושים כיצד: מתקן מלבושיו ותחילה ומציין עצמו ומהדר כו' ולא יעמוד בתפילה באפונדתו ולא בראש מגולה ולא ברגלים מגולות, אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים וכו'", ולפי זה נשיאת כפים, שלדעת הרמב"ם הוא חלק מהתפילה כמבואר בפי"ד מהל' תפילה [אף שיש מקום לומר ש"בתי הרגלים"

אינו מדובר בכפות רגליהם].

ברם באמת אינו כן שבעבודת המקדש אכן שימשו הכהנים יחפים לגמרי, שבמקדש היה ענין נוסף (על ענין כבוד השכינה הנגלית) והוא שלא יהא חציצה בין רגלי הכהנים אל ריצפת המקדש, שהריצפה נתקדשה ע"י דוד, ובזבחים כ"ד ע"א: "הואיל וריצפה מקדשת וכלי שרת מקדשין, מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ אף ריצפה לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הריצפה" וכך נפסק ברמב"ם פ"ה מהל' ביאת מקדש הי"ז ע"ש ובמהר"י קורקוס שם. ולפי זה שפיר יש לומר שלענין כבוד שכינה אמנם פירוש "יחפים" היינו ממנעל וסנדל, ובבתי שוקיים שפיר דמי, אבל לענין עצם עבודת הכהנים במקדש נוסף עוד דין של יחפים ממש שלא יהא דבר חוצץ בין רגלי הכהנים לריצפת בית המקדש.

[וחזות קשה הוגד לי ב"תורת מנחם" אחש"פ תשכ"ט, שלכאורה עושה משני הענינים, אחד, וזל"ק שם: "ולדוגמא: מ"ש "של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא", כדי שלא יהיה הפסק בין הרגל לאדמת קודש, ולכן מצינו שהכהנים בעבודתם בבית המקדש היו צריכים להיות יחפים, כדי שלא יהיה חציצה בין רגליהם לקרקעית בית המקדש", וכעין זה ב"רשימות" קובץ ל"ט ע"ש, וצ"ע כעת].

ד

והנה בגדר ענין זה של "נעליך" כתב ב"מעשי ה'" (מעשי מצרים פ"ה): "והנה ענין שליפת המנעל כאן, וכן ביהושע, כבר אמרו קצת, שהכוונה אל התפשטות מן החומר, אבל לפי פשט הכתוב יראה ודאי, שהיה הציווי שליפת המנעל ממש, כי ענינו הכנעה, כמו שנאמר במלחמת אבשלום שהיה דוד המלך הולך ויחף דרך הכנעה" ע"ש,

אולם בספר "משנת חכמים" להגאון מהר"ם חאגיז ז"ל, אות רכ"א, כתב בדרך אחרת וז"ל: "ומה טוב ומה נעים מנהג ששמעתי נוהגים באיזה קהילות קדושות מאנשי המערב, שחולצין המנעלים כשעולין לתורה לקרות בתורה; זכר לדבר: "של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש" ואמרו חכמי הרמז, כי ענין לבישת המנעלים הוא כדי שלא יגע בשרו על האדמה שבחטאו של אדם נתקללה, ויהיה הפסק זה של עור או של עץ בין הרגל לאדמה, אמנם במקום ששכינה שורה, הרי זה יצא מכלל קללה ושרתה עליו ברכה, אם כן ולכן יכול ללכת ע"ג יחף כו" [ופשוט שלפי זה שיכול לעמוד שם גם ללא הפסק מנעל, ממילא הוא גם שאסור בנעילת הסנדל, שאם לא כן יש כאן משום ביזוי המקום הקדוש שאינו מכיר בקדושתו].

ולכאורה נרמזו הדברים גם בשיחת הקודש דאחש"פ הנ"ל.

ה

וראיתי לשני נביאים מתנבאים בסגנון אחד: הגה"ק בעל "בני יששכר" זי"ע בספרו "אגרא דפרקא" אות ד"ש, והגה"ק בעל "מלוא הרועים" זי"ע בספרו "קהילת יעקב" ערך נעל, שביארו על איסור נעילת הסנדל ביום הכיפורים (ובאגרא דפרקא הוסיף גם תשעה באב, שבו נולד מושיען של ישראל), שמחמת קדושת היום מתבטלת קללת האדמה ואין צורך בשום הפסק.

ויש לומר בביאור דבריהם ז"ל, על פי המבואר בשער היחוד והאמונה פ"ז בענין מקום וזמן שנבראו כאחד והוא בספירת המלכות, עי"ש, ויש להמליץ בזה: "מלכות מלכות כל העולמים (מקום) וממשלתך בכל דור ודור (זמן). ואם כן כשם שב"מקום" מצד גילוי השכינה נעילת הסנדל אסורה, כך גם ב"זמן" שביום הקדוש אסור בנעילת הסנדל.

ו

ומכאן מקור נאמן למה שנהגו רבותינו הקדושים וכל הנוהגים אחריהם, שבאהלי הקודש של רבותינו הק' שולפים מנעלי וסנדלי העור, וכלשון ה"פרקי דרבי אליעזר" הנ"ל: "מכאן אמרו: כל העומד במקום קדוש צריך לשלוף נעלו", וכמדומה שכן נהגו אצל צדיקי טשרנוביל ורוזין.



הרמת הדשן אם בעינן בגדים פחותים

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבה אור אלחנן – חב"ד, ל.א.

בלקוטי שיחות חלק לו פ' צו מבאר פירש"י ד"ה ופשט את בגדיו (ו, ד) למה רש"י מוסיף המשל בגדים שבשל בהן קדירה לרבו אל ימזוג בהן כוס לרבו, הרי כבר כתב הטעם שהוא משום שלא יתלכלכו בגדיו. ומבאר דהיה קשה לרש"י למה לובש בגדים אחרים רק להוצאת הדשן ולא להרמת הדשן הרי גם בהרמה קיים החשש של לכלוך הבגדים.

ועל זה מביא המשל דבזה מבאר דהרמת הדשן נכלל בשאר עבודות המקדש ואינו כמו הוצאת הדשן שנעשית בבגדים פחותים כי הרמת הדשן נעשה בפני רבו כמו המזיגה וכמש"נ ושמו אצל המזבח משא"כ הוצאת הדשן הוא בדוגמת בישול שנעשית שלא בפני רבו, ועוד שהרמה הוא מצוה בפ"ע סיום וגמר מצות הקרבן ולכן הוא כמו מזיגת הכוס אמנם הוצאת הדשן הוא ע"ד בישול קדירה כי הוא מכשיר, דמכשיר בשביל שיהי' מקום פנוי למערכה על המזבח, ולכן רק הוצאת הדשן נעשית בבגדים פחותים אמנם הרמת הדשן נעשית בבגדי כהונה הרגילים, עיי"ש דלפי זה אף שבהרמה מתלכלכים הבגדים מכל מקום מכיון שהוא בגדר עבודה ושירות לכן אינו נחשב ללכלוך. אמנם לפי זה נמצא דטעם בגדים פחותים אינו אלא מצד הסברא כי מכיון שבהוצאת הדשן מתלכלכים הבגדים מסתבר שיהיו פחותים וכמשנ"ת בסוף אות א' בהשיחה שם.

והנה בהערה 17 שם מביא שיטת החינוך במצוה קל"א דמשמע דשניהם הוצאת הדשן והרמת הדשן צריכים להיות בבגדים פחותים ובגדי כהונה. ובאמת כ"ה במנחת חינוך שם. וז"ל החינוך "ובגדי הכהונה שהיו תורמין בהן הדשן היו פחותין מן הכלים שמשמש בהן שאר עבודות שנאמר ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים ואע"פ שפסוק זה נאמר בהוצאת הדשן אל מחוץ למחנה מ"מ גם בתרומת הדשן דהיינו כשמשלק אותה מעל המזבח ומורידה לרצפה שאצל המזבח יש לנו ללמוד גם כן שאינו ראוי לעשות אותה מלאכה באותן בגדים שהוא משמש, ונאמר בזה על דרך משל בגדים שבשל בהן קדירה לרבו אל ימזוג בהן כוס לרבו" עכ"ל. ומשמע מדבריו שמלבד שכולל הרמה בהדי הוצאה רוצה לומר עוד בהמשל שלא רק שבגדי המזיגה יהיו שונים מבגדי הבישול אלא שאותן הבגדים שעושה בהן הרמת והוצאת הדשן לא יהיו באותו סוג כי הוצאת והרמת הדשן נחשבים לבישול לעומת שאר העבודות שנחשבים למזיגה כי בשניהם ישנם צד השווה וכדלקמן ואינו בעצם משום לכלוך (ולכן רק רש"י הקדים בפירושו שאינו חובה אלא דרך ארץ משא"כ אליבא דהחינוך הוא חובה ולא רק דרך

ארץ שבב' סוגי עבודה דרושים ב' סוגי בגדים ע"ד בישול ומזיגה).

ויש לבאר זאת על פי מש"כ החינוך שמבאר בראשית דבריו וז"ל "משרשי מצוה זו מה שכתבנו למעלה להגדיל כבוד הבית ולהדרו בכל יכלתנו מן הטעם שאמרנו שם ונוי הוא למזבח לפנות הדשן ממקום שראוי להדליק בו האש ועוד שהאש דולק יפה כשאין תחתיו דשן" עכ"ל. וכוותו במ"ש 'כתבנו למעלה' הוא במצוה צ"ה במצות בנין המקדש שכתב שם "ציונו לקבוע מקום שיהיה טהור.. לטהר שם מחשבות בני איש ולתקן לבם אליו בו", עיי"ש בארוכה. והנה גם במצוה צט מצות לבישת בגדי כהונה כתב "כי האדם נפעל לפי פעולותיו... מלבד שיש בענין כבוד לבית ולעבודה בהיות העובד מלוכב מיוחד לעבודה וכבר כתבנו (במצוה צ"ה הנ"ל) כי בהגדלת הבית ובמוראו יתרככו שם לבות החוטאים וישומו אל ה".

ולפי זה ס"ל להחינוך דכמו דבלבישת בגדי כהונה הוא מגדיל כבוד הבית עד"ז יש עבודות שהם מבטאים הגדלת כבוד הבית דהרמת הדשן הוא עבודה שענינה נוי המזבח ויופי האש וכן"ל, אמנם כמו שיש ב' סוגי עבודות בישול ומזיגה כמו כן צ"ל ב' סוגי בגדים וזה גופא שבהעבודה הפחותה הוא מלוכב בבגדים פחותים ובהעבודה הרגילה מלוכב בבגדים הרגילים הרי זה גופא מגדיל כבוד והדרת הבית, והרמת הדשן אף שהוא משום נוי המזבח ויופי האש מ"מ בפועל אופן עשייתה הוא עבודת סילוק והוצאה מה(מזבח ש)בית ולכן כמו הוצאת הדשן מפורש בקרא שצריך להיות בגדים אחרים ומהמשל דבישול ומזיגה יודעים שיהיו פחותים כי כמו בישול ביחס למזיגה היא פחותה יש לנו ללמוד שגם כן בהרמה ילבש בגדים אחרים מהצד השווה בין הרמה והוצאה.

ובזה יובן דיוק הלשון בהחינוך דמאריך בציור עבודת ההרמה אף שבהמשך דבריו בהמצוה מתאר סדר העבודה דהרמה באריכות "וכיצד תורמין אותה..." וכ' דהיינו כשמסלק אותה מעל המזבח להדגיש שהוא ע"ד הוצאה וגם ממשיך ומורידה לרצפה שאצל המזבח ולכאורה היה לו לומר אצל המזבח כלשון הפסוק ומה הדיוק לרצפה, אלא שבזה מדגיש איך הוא דומה להוצאת הדשן שהוא מחוץ למחנה עד"ז בהקמת הדשן מלבד שמסלק מעל המזבח הוא מורידה על הרצפה אצל המזבח, ודלא כרש"י כפי שמבואר בהשיחה שזה ששמים אצל המזבח הוא גדר שירות לפניו רבו ולכן אינו צריך לשנות הבגדים כי אפילו אם הוא מלכלכם אין שם לכלוך עליו, אלא שהוא סיום הסילוק שהוא הורדה על הרצפה אצל המזבח.



ביאור במאמר ד"ה באתי לגני תשי"ט

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

במאמר באתי לגני תשי"ט ס"ב מביא מ"ש באגה"ק סכ"ט "כך המצוות נצבים מרום המעלות הוא רצון העליון ב"ה ונמשכים עד הארץ שהמצוות נתלבשו בגשמיות, וגם המצוות שלא נתלבשו בגשמיות הרי ניתנו לאדם הגשמי שהוא בעל בחירה להטות לבבו לטוב וכו'". ולהלן בהמאמר (אות ה') "לפי שהמצוות הן בגשמיות וכמו שמבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר בעל ההלולא בכמה מאמרים אשר גם המצוות דחובות הלבבות הרי הציווי בהן הוא שיורגשו בבשר הגשמי במוח ולב".

ולכאורה, מבאר בהמאמר דכל המצוות נתלבשו בגשמיות, אבל בס"ב מביא רק זה שניתנו לאדם הגשמי, ואינו מביא מ"ש בס"ה דהציווי הוא שיורגשו בבשר הגשמי.

ואולי י"ל בזה, דהנה מדייק בהמאמר מ"ש באגה"ק דמצוות נצבים ברום המעלות ונמשכים עד הארץ, ומבאר שהוא משום שלמעלה, היינו באור והארה, מה שלמעלה יותר נעלה יותר, ומזה מובן דבאגה"ק הכוונה בזה דמצוות הם עמודים הוא לזה שהם תר"ך עמודי אור, שיסוד וחוזק האור הוא למעלה ומשם נמשך למטה, ובענין זה נוגע רק (שהמצוות כמו שהם למעלה נמשכים ומתפשטים עד למטה) שהמצוה נמשך עד למטה לאדם הגשמי בעוה"ז.

ולהלן בס"ה מבאר, מה שקיום המצוות הוא בגשמיות ועי"ז דוקא הוא המשכת העצמות, ובזה מבאר שהציווי דכל המצוות הוא לקיימם בגשמיות.

ועפ"ז מובן, דהגם שזה שהמצוות נמשלו לעמודים שמביא בד"ה באתי לגני (השי"ת אות ט') הוא מהמבואר באגה"ק סכ"ט אבל הכוונה בזה הוא באו"א, דבאגה"ק הוא בזה שהם תר"ך עמודי אור, ובד"ה באתי לגני הוא שע"י המצוות גג ורצפה כאחד ממש.

בס"ג כתב "וזהו הטעם שלמטה היסוד הוא למטה דוקא יש העשי' ועליה נבנו עולמות העליונים משא"כ למעלה הרי מבואר בתניא אשר הכוונה הפנימיות אינה בעולמות העליונים והם רק הארה בלבד וכל ענינם הוא רק כדי שתושלם על ידם הכוונה פנימית למטה דוקא. ואור והארה שלמעלה יותר נעלה יותר ולכן למעלה העמודים הם נצבים ברום המעלות לפי שהיסוד וחוזק הדבר הוא למעלה ומשם נמשך למטה".

ואולי י"ל דב' פרטים בזה, ענין החוזק וענין היסוד, ומבאר בנוגע להחוזק למטה שהוא ביש הנברא, והוא יסוד שעליו נבנו עולמות העליונים, דענין החוזק הוא שהעצמות "נמצא" ביש הנברא דוקא, וענין היסוד הוא דמצד העצמות גם הגילויים העליונים דעולמות עליונים נבנים עליו (יהי' הביאור בזה איך שיהי').

וכן לאידך, דלמעלה היינו מצד ענין הגילויים, מה שלמעלה יותר הוא בחוזק יותר, ומה שלמעלה הוא יסוד דמשם נמשך למטה, וזהו ב' הפרטים שמבאר לגבי למעלה, שהוא אור והארה, ושכל ענינם שתושלם על ידם הכוונה פנימית למטה, דמצד זה שהוא אור החוזק הוא במה שהוא למעלה יותר, ובזה שעל ידם נשלם הכוונה פנימית למטה, הוא גם יסוד למה שנמשך ממנו למטה.

בס"ד כתב "אמנם עדיין צ"ל מפני מה ביש הנברא דוקא הוא יש האמיתי ואינו נמצא ברוחניות דלכאורה הי' צ"ל יש האמיתי ברוחניות הענינים ובענינים רוחניים שלכן נקראים בשם עליונים לפי שהם נעלים במדרגה".

הנה ביאור השאלה מובן לכאורה מהמבואר בהמשך הסעיף בנוגע לכל הגבוה ביותר יודר למטה ביותר, דמה ש"הגבוה" מתגלה דוקא בהתחתון שייך גם בעולמות העליונים, דאור מים רקיע הוא בכל המדרגות. וא"כ מה דיש האמיתי "נמצא" ביש הנברא דוקא מכיון שהוא "תחתון" הרי שייך זה גם בעולמות בהתחתון דכל עולם שמתגלה בה "גבוה".

ולזה מבאר דמ"מ זהו רק שהגבוה שבעולם ההוא מתגלה בהתחתון שבעולם ההוא, ואילו בהתחתון ביותר מתגלה הגבוה ביותר.

ועפ"ז מה שממשיך בענין כל הגבוה וכו' בנוגע לאמ"ר ובנוגע להתחתון ביותר אינו רק אריכות וביאור הענין דכל הגבוה כו' אלא תירוץ השאלה, ועוד דלכאורה הענין דכל הגבוה כו' בנוגע לעולמות עליונים הוא ע"ד עבודת הקרשים וענין כל הגבוה כו' בנוגע להתחתון ביותר הוא ענין המצוות לכדיבואר להלן ס"ה.

בס"ז מביא מש"כ הצ"צ בענין הבאים ישרש יעקב שהמצוות נקראים בשם זריעה וכו', "והוא בב' ענינים בין מצד המצוות עצמם שנתלבשו בגשמיים כנ"ל ובין מצד האדם העובד הרי המצוות ניתנו לנשמה בגוף דוקא וכו', הנה זהו בחי' עוממות ונפרדים שע"י הוא התגלות המלוכה והתנשאות עצמי שלמעלה מכל האורות והגילויים והוא בחי' אני הוי' לא שנית".

והנה בהא דמבאר בד"ה באתי לגני (השי"ת אות ט') "והענין הוא" לכאורה בה לבאר ענין עבודת הקרשים (ומה שנקראים עמודים) וע"פ המבואר לעיל ס"ה דעבודת

הקרשים הוא עבודה רוחנית (והוא רק ע"ד המצוות), ה' צ"ל דהמשך הביאור באות ט' הוא ביאור עבודה רוחנית דקרשים (שהרי ענין המצוות הובא רק לדוגמא שהקרשים הם ע"ד המצוות).

אמנם עפמ"ש כאן דביאור הענין המבואר בהמשך אות ט' הוא כמבואר בענין עבודת נשמה בגוף ונפרדים דוקא, מובן שהמשך הביאור באות ט' הוא בענין המשכת העצמות שע"י המצוות שקיומו נשמה בגוף וכו'. ולהעיר דמובן עפ"ז מ"ש באות ט' "דהגילוי דלעתיד הוא ע"י העבודה דעכשיו דוקא, ולכן עיקר גילוי הסובב יה' בגוף".

ועפ"ז נמצא דבמה שכתב שהקרשים הם ע"ד המצוות, אי"ז רק דוגמא בעלמא, אלא כמבואר בארוכה בס"ה דעיקר הכוונה הוא במצוות שממשיכים העצמות למטה, וא"כ גם ענין הקרשים שייך לזה וכמבואר בארוכה בס"ה, וכהלשון שמסיים שם "וזה"ע עבודת הקרשים שהיא עבודה רוחנית שבהאדם שע"ז בה לקיום המצוות בגשמיות הנה עי"ז ממשיכים את העצמות ומחברים בעולמות", ולכן המשך הביאור באות ט' הוא בעבודת הקרשים ששייך לענין המצוות, והוא כביאור הצ"צ דהוא בנשמה בגוף דוקא וכו'.

ועוי"ל בזה ואכמ"ל.

בס"ז קרוב לסיומו "וזהו ב' הפירושים שבאהבת עולם עולם כפשוטו שהוא עוה"ז הגשמי דאין מקרא יוצא מידי פשוטו ובהעולם כפשוטו המשכת בחי' עולם מלשון נצחיות".

ולכאורה הכוונה דאין אהבת עולם מלשון נצחיות מתגלה בהאהבה רבה (שהוא למעלה האהבת עולם כפשוטו), אלא מתגלה דוקא באהבת עולם כפשוטו. ועפ"ז מובן מ"ש "והוא כמשנת"ל אשר כו' העצמות שלמעלה מכל האורות כו' הוא בעוה"ז התחתון ולעת"ל דוקא". היינו דאהבה רבה שייך לענין הגילויים, ולכן מתגלה האהבת עולם מלשון נצחיות דוקא באהבת עולם כפשוטו שהוא עוה"ז הגשמי.

בס"ח כתב "אך עדיין צ"ל דלכאורה יש שינוי בהאור מצד הנבראים שהרי הנבראים הם חלוקים זמ"ז והתהוות הנבראים הוא הבחי' מאור דבר הוי' שלכל נברא יש דיבור נבדל מזולתו וא"כ הרי זה שינוי בהאור".

ומבאר ע"פ המשל דאור השמש המבואר בתניא דדוקא כאשר האור יוצא לחוץ להמאור אז הוא במציאות אור אבל בהיותו בהמאור אינו במציאות כלל כי בטל במציאות ממש בהמאור ולזאת הדבר הוי' שמהווה תמיד את הנבראים והוא כל עיקר מציאותם וכידוע וכו' והאור הרי הוא נמצא תמיד בהמאור שהרי בהמאור לא שייך

ענין הצמצום וסילוק ח"ו והוא נמצא בכל מקום ומקום גם במקום יש הנברא והדיבור המהווה מקיים ומחי' אותו ומאחר שהנבראים והאור המהווים נמצאים תמיד בהמאור הרי הם בטלים בתכלית כביטול זיו השמש בשמש, וא"כ מובן שגם מצד ישות הנברא לא יש שום שינוי כלל.

והנה בד"ה נ"ח תרמ"ג ס"ב אחר שמבאר בס"א שהאור נמצא למטה כמו למעלה, וגם מצד ההעלם דשם אלקים אין עצם מסתיר על עצם, מקשה אמנם עדיין צ"ל דהנה ע"פ כהנ"ל מובן מה שלא שניתי מצד ריבוי ההתחלקות בריבוי אורות וכו' אך לכאורה איך לא שניתי מצד העולמות עצמן שקודם לא היה עולמות ואח"כ נבראו עולמות דלכאורה זה שינוי, ומתרץ אך הענין דהנה זה היה שייך לומר אם היה העולמות מציאות יש ודבר נפרד ח"ו וכו' אמנם באמת וכו' כל נברא בטל לאלקות בתכלית וכו' ומביא בארוכה הענין דצ"ל התהוות בכל רגע ביש מאין, ואח"כ מוסיף ובאמת י"ל הביטול בעומק יותר דהנה נת"ל דעצם א"ס ב"ה נמצא למטה כמו למעלה ממש וכו' אך בכל מקום ומקום וכו' נמצא בחי' אוא"ס עצומ"ה שהוא מקור האור והזיו וכו'.

ומהחילוקים בין מ"ש בד"ה נ"ח, ומ"ש כאן, דבנ"ח מ"ג אינו מקשה שמציאות או התחלקות הוא שינוי בהאור, אלא רק זה שקודם לא היה עולמות ואח"כ נבראו עולמות, ואילו כאן מקשה דמצד התחלקות הנבראים יש שינוי בהאור, ועוד, בנ"ח מ"ג מתרץ בענין ביטול העולמות מצד התהוות בכל רגע, ואח"כ מוסיף בעומק יותר שהעצמות נמצא בכל מקום, ואילו כאן מתרץ שהאור נמצא בהמאור מצד זה שהעצמות בכל מקום, והנבראים מתהווים בכל רגע.

ואולי י"ל בזה בקיצור עכ"פ, דהכוונה בהקושיא דמצד התחלקות הנבראים יש שינוי בהאור הוא, דאמנם האור מצד עצמו נמצא בפשיטותו ונמצא למטה כמו למעלה (וכמ"ש בד"ה נ"ח מ"ג), אבל ההתחלקות בנבראים מקורו בזה שהאור כפי שמאיר בנבראים יש בו ציור והתחלקות (וכמבואר גם בארוכה בהשיחה הידועה על ספ"ד דשעהיוה"א), וא"כ בהאור כפי שמאיר בנבראים יש בו שינוי.

וע"ז מתרץ, דמצד זה שהעצמות נמצא בכל מקום, אני הוי' לא שניתי גם מצד האור כפי שמאיר בנבראים, ומצד ההתחלקות ומציאות הנבראים. דמצד האור והגילוי דלמעלה, הרי אינו "מגיע" במקום והתחלקות הנבראים, והלא שניתי הוא מצד זה שהאור נמצא למטה כמו למעלה, אבל העצמות נמצא ומגיע בכל מקום "גם במקום יש הנברא", וא"כ הלא שניתי הוא גם מצד מציאות הנבראים.

וזה בא בהמשך להמבואר בהמאמר דיש האמיתי נמצא דוקא ביש הנברא, דכ"ה בענין אני ה' לא שניתי דדוקא מצד העצמות, אני ה' לא שניתי "גם מצד ישות

הנבראים".

וזהו ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1335 הערה 7 "כי כל בחי' גילוי, מכיון שמוגדר בגדר אור, מציאות הנבראים הוא הפכו, ומשתנה על ידם, משא"כ העצמות, שלילת כל התוארים, אינו משתנה ח"ו משום דבר, וביכולתו להוות גם את מציאות היש ומ"מ נשאר הוא באחדותו". ועי"ש עוד.



אופן לימוד הקריאה

הרב אברהם אלשיין

שליח כ"ק אדמו"ר – וויניפג, קנדה

א

בשנים האחרונות הדפיס ר' לוי גאלדשטיין שי' קונטרס בשם "הקריאה והקדושה" ובו עומד על התוכנית הנכונה ללימוד קריאה עם תינוקות. יפה עשה ללקט את שיחות ואגרות ק' של כ"ק רבותינו על אודות ההכרח ללמד את הילדים קריאה דוקא כפי המסורת, שהוא כלשון כ"ק אדמו"ר בשיחתו הק' של ר"ח אלול תשמ"ב: "סדר הלימוד צריך להיות באופן שלכל לראש מלמדים את הילד צורת אל"ף (ללא ניקוד כלל), ואח"כ מלמדים אותו "קמץ אל"ף א"י".

המשכילים בדור העבר הציעו לקצר הדרך ולדלג סדר לימוד שמות האותיות והנקודות. הם הציעו להראות לתלמיד צורתה של אות אלף ויספרו לו שצורה זו (בלי ניקוד) נקראת אָ, וצורת אות הב' (בלי ניקוד) נקראת בֿ. גם הציעו להפוך את סדרם של האותיות, כי יש אותיות שצלילים יותר נוח ללמדם, וככה ילמוד התינוק ביותר נוחיות, מן הקל אל הכבד.

כ"ק אדמור הריי"ץ וכן כ"ק אדמו"ר הרבי הרעישו נגד זה, כי הלימוד של שמות האותיות והנקודות, אינו רק אמצעי להגיע למטרה האמיתית של ידיעה לקרוא, כ"א

(1) בין מ"מ להוראות רבותינו בנידון שהובאו בקונטרס הנ"ל, הן:

כ"ק אדמוריי"ץ: שיחת תש"ד ע' קמב. שיחת תרפ"ט יום שמח"ת ע' 44. אג"ק ח"ב ע' 094. ח"ז ע' 241. ח"ח ע' 323.

כ"ק אדמו"ר: אג"ק ח"ג ע' שפו. שערי הלכה ומנהג ח"ג ע' קצד. שיחות ק' תשכ"ח ע' 605.

שלימוד שמות האותיות והנקודות עפ"י סדרן שעבר במסורת דור אחר דור, היא מטרה לעצמה כחלק של תורתנו הקדושה שלא ניתן לדלגו. עוד זאת, יש ללימוד "קמץ אלף א" חשיבות מיוחדת על שאר חלקי התורה כי זה משריש אמונה טהורה וקדושה בלב התינוקות הקטנים, ואם יחסר התלמיד לימוד זה שעפ"י המסורת, ייפגע אמונתו ח"ו.

בשיחה ק' של ר"ח אלול תשמ"ב, ביאר כ"ק אדמו"ר החשיבות בלימוד צורת אות אלף ללא כל תנועת הברה:

"הלימוד צריך להיות באופן שלכל לראש מלמדים את הילד צורת אל"ף (ללא ניקוד כלל), ואח"כ מלמדים אותו "קמץ אל"ף א". אם מתחילים ללמוד עם הילד אות אל"ף בניקוד קמץ, ללא כל נתינת מקום ללימוד אות אל"ף עצמה, הנה לא זו בלבד שאין זה מסייע בלימוד וחינוך הילד, אלא אדרבה: עי"ז לא נותנים אפשרות לנטוע בלב הילד את עצם הענין דאל"ף, אלופו של עולם. ועפ"ז מובן גודל הדגשת רבותינו נשיאינו שלכל לראש ילמדו את צורת האותיות בפ"ע, שאז נוטעים ומשרישים בלב הילד את עצם ענין האל"ף, אלופו של עולם, ורק לאחר"ז מלמדים אותו "קמץ אל"ף א" - כפי שענין זה מתגלה ב"תורה אור" (כאשר "אביו מלמדו תורה") - האל"ף דתיבת "אנכי".

ובזה רואים עד כמה גדולה החשיבות דמנהג נשים זקנות בישראל [כמ"ש הרשב"א שאין לשנות מנהג נשים זקנות בישראל כו'] - כידוע המנהג הפשוט אצל נשי ישראל לשיר לילדים שבתוך העריסה "שיר ערש" שתוכנו אודות ה"רבי" שמלמד לתלמידיו "קמץ אל"ף א", ומובן שאין זה באקראי בעלמא, אלא כך נתפשט ונתקבל אצל נשי ובנות ישראל בדורות שלפנ"ז, בכל המקומות מעבר לים ששימשו "מרכזים" לתורה ויהדות ויראת שמים - לפי שדרך הלימוד עם ילדי ישראל היתה באופן שהיו לומדים "קמץ אל"ף א", וטעם הדבר - לפי ש"קמץ אל"ף א" קשור עם האות אל"ף דתיבת "אנכי", כנ"ל".

עוד ביאר כ"ק אדמו"ר, בנוסף לזה שאין לדלג על לימוד "קמץ אל"ף א" מפני שלימוד זה הוא חלק ממצות לימוד התורה, וגם שלימוד זה חשוב מאד, כי הוא משריש אמונה, נוסף לכ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר כי תוכנית הלימוד החדש של המשכילים ללמד "אָ בֵּי גֵּד" בלי שמות האותיות והנקודות - אינו אמת! כי אותיות בלי נקודות אין להם שום הברת קול. רק כאשר מחברים אל האות איזו נקודה, רק אז יש לאות קול. (תוכן זה נמצא גם בסידור עם דא"ח דף רמ"ד ע"ג ואילך, ד"ה להבין ענין תקיעת שופר, דבלי נקודה לא אפשר לבטא אות כלל).

ז"ל כ"ק אדמו"ר בשיחת ליל ח"י אלול תשמ"ב:

"מבואר בספרי דקדוק (וכן הוא גם בספרי קבלה) שתנועות האותיות (הנובעות מהנקודות) הן כנשמה בגוף: גוף בלי נשמה נשאר מונח על מקומו ללא כל תנועה, וכאשר הנשמה מתלבשת בגוף, ביכולתו להתנועע כו'. וכן הוא גם בנוגע לתנועות האותיות: בשעה שאין לאות תנועה, היא מונחת במקומה ללא כל תנועה ותנועה, ואילו בשעה שמוסיפים נקודה מתחת לאות, קמץ או פתח וכיו"ב - אזי מקבלת האות תנועה ותנועה מסויימת". עכ"ל.

על יסוד הבנתו בשיחה זו הסיק מחבר הקונטרס הנ"ל מדעתו שיש להוסיף עוד שתי הדרכות, כדלהלן:

היה נהוג אצל כמה מורים ומורות שכהכנה ללימוד הברת האותיות עם נקודות, מאפשרים לתלמיד להכיר את הצליל המיוחד של כל אות, ע"י הקשבה לצליל הנשמע בשם הפרטי של אות זו בתחילתו, השם של אות אלף מתחיל בצליל המיוחד לאות אלף. השם של אות בית מתחיל בצליל מיוחד השייך לאות ב. השם של אות גימל מתחיל בצליל השייך במיוחד לאות ג. וכן הלאה. עד"ז נהגו להכיר התלמיד את הצלילים של האותיות מהקשבה לשמות אחרים המוכרים להם, כמו שם של ילד או ילדה או חפץ של מצוה או שמה של פרשה - כמו אברהם, אהרן, אתרוג, מתחילים שמותיהם בצליל השייך במיוחד לאות אלף. השמות "ברוך", "בנימין", "בראשית" מתחילים באות בית וכו'.

מחבר הקונטרס הנ"ל יצא במחאה חריפה נגד הנהגה זו, שלדעתו ברור שהוא נגד השיחה הנ"ל שאין צליל לאות בלי נקודות ומכיון שהתלמיד עדיין לא למד הברת הנקודות, הרי לדעתו אין לזהות צליל של איזה שם עם איזה אות. וככה כותב שם ע' 72: "ברור שמבלי הצירוף של ב' הדברים, האות והנקודה ביחד, אין לאף אחד מהן שום צליל... האותיות בלי נקודות, אין להן שום צליל, כי אם השם הפרטי שלה...". ובעמוד 03 כ': "אינו נכון לומר שאות ב' היא כמו "בָּגֶד" מכיון שאינו כן, דהרי ב' לבד אין לה צליל, כי אם שמה הפרטי - פִּית".

המחבר הנ"ל הוסיף עוד חידוש מדעתו כאילו היא הוראת כ"ק אדמו"ר. יש מורים ומורות הכותבים את שם פרשת השבוע על הלוח של כיתת תלמידים שכבר למדו את שמות וצורות האותיות, אבל עדיין לא למדו את הנקודות. מחברנו הנ"ל מוחה נגד הנהגה זו בכל תוקף, כי לדעתו מהווה הנהגה זו תוכנית של לימוד קריאה בלי הקדמה של לימוד נקודות.

זה כבר איזה שנים שהתקבלה הצעתו של מחבר הקונטרס בכמה מוסדות חינוך, ושינוי עפ"י דבריו את סדר הלימוד שנהגו קודם. עברו איזה שנים, ונמצאים כמה

תלמידים ותלמידות שקשה להם לקרוא. יש כאלו שבגרו קצת ועדיין יש להם בעיות בקריאה נכונה. מומחים טוענים שסיבת בעיות אלו היא מפני שדלגו על שלב נחוץ ללימוד קריאה; מעולם לא למדו להכיר צליל המיוחד של כל אות, ולכן הכל מתבלבל אצלם.

ב

אכן, לפי הנראה שגה מחבר הקונטרס הנ"ל בהבנתו את דברי כ"ק אדמו"ר. הוא הבין שכל מהותן של האותיות הוא הצורות שלהן ושמותיהן, אבל אין שום יחס בין איזה צליל לבין האות, וזה שצורת הנקודה מחדשת את הצליל, אי"ז לדעתו מפני איזה יחס בין האות לבין הצליל, כ"א שבהתחבר הנקודה עם האות מתהווה מהות חדש שהוא המשמיע את הצליל.

הבנה זו טעות היא, והוא היפך המציאות והחוש, כל בר דעת יודע שיש לכל אות צליל מיוחד השייך אך ורק לאות זו, ומשתמע צליל המיוחד הזה עם כל אחת מהנקודות ששמים מתחת לאות. א"כ איך נכפור את האמת, להגיד כאילו אין צליל מיוחד להאותיות! אלא שצליל הזה נשמע רק באות מנוקדת, אבל בפירוש לא מלמדים את התינוק לקרות אות בלתי מנוקדת עם שום צליל, אנחנו רק אומרים לו תיבות ושמות "מנוקדות" בדיבור - שהתלמיד כבר שמע ויודע אותן - ומראים לו לדעת ולהכיר את הצליל היוצא בקול שמות אלו בדיבור, כדי לאפשר לו לבטא צליל האות כאשר ננקד אותה. אין לכ"ז שום דמות למ"ש בשיחה הק' דאות הכתובה על הספר, בלי ניקוד, לא משמיעה שום קול.

סברא זו של בעל הקונטרס, שאין לקרות תיבה שלימה ולהצביע על צליל אותיותיה, עד שידע ויראה התינוק את נקודותיהן על הדף - הוא ערוב ובבלבול בין קריאת אותיות הכתב ובין השמעת אותיות הדיבור.

כתוב בכ"מ (תיקוני זוהר ת"ע, ספר יצירה פ"א, רמ"ק פרדס שכ"ז, עץ חיים, ספרי דקדוק, וספרי חסידות) שבלה"ק יש כ"ב אותיות היוצאים מה' מוצאות הפה.

איתא באגה"ת פ"ד: "ההבל העולה מן הלב, ומתחלק לה' מוצאות הפה, אחה"ע מהגרון וכו'... כ"ב אותיות המתחלקות לה' חלקי המוצאות". וכן מתבאר בכ"כ מקומות בחסידות.

בשער הייחוד והאמונה פ"ב איתא: ו' [האותיות של תיבת] 'אתה' הן בחי' האותיות מאל"ף ועד תי"ו, והה"א הוא ה' מוצאות הפה מקור האותיות". ושם סוף פ"ד: "ה' גבורות המפרידות ומחלקות ההבל והקול בה' מוצאות הפה להתהוות כ"ב

אותיות". ושם בפי"א איתא: "שכך עלה ברצונו וחכמתו ית' לברוא העולם בכ"ב מיני המשכות שונות דוקא, לא פחות ולא יותר, והן הן כ"ב אותיות הקבועות בפה ולשון כדתנן בספר יצירה (פרק א' מ"א, ח).".

זוהי הוכחה ברורה דכל אות יש לה צליל מיוחד המתייחס רק אלי', כי אם נאמר כסברת כותב הקונטרס שהאותיות אין להן צליל מיוחד, א"כ איך יובן מ"ש אדמה"ז שיש בדיוק כ"ב מיני המשכות שיוצאים מן מוצאי וחלקי הפה, ואדמה"ז מדגיש "לא פחות ולא יותר"?

מספר זה לא ייתכן כלל סברת בעל הקונטרס. לפי דבריו התהוות הברות הוא לא מן האותיות, כ"א שמהרכבת הנקודות עם האותיות מתהווה בריה חדשה שהיא המשמיעה את הברות. והרי ישנן י"ד מיני נקודות שונות (1. קמ"ץ גדול, 2. וקמ"ץ קטן, 3. פת"ח, 4. צירה, 5. סגול, 6. שב"א, 7. חירק עם יו"ד, 8. וחירק בלי יו"ד (שהן שני קולות נפרדים כמבואר בקב נקי להל' גיטין), 9. חול"ם, 10. שור"ק, 11. קבו"ץ, 12. חטף קמ"ץ, 13. חטף פתח, 14. וחטף סגול). נמצא שלפי דעתו, יש $(14 * 22 = 308)$ סך הכל של 308 מיני הברות היוצאות מן מוצאות הפה, הרבה יותר ממספר כ"ב, שעל מספר זה כותב אדמה"ז כנ"ל שהוא מספר מדויק לקולות השונות היוצאות מן מוצאות הפה, לא פחות ולא יותר!

מזה הכרח ברור שהאותיות עצמן הן המשמיעות הקול, וכל מהות הנקודה הוא רק אופן השמעת הקול של האות עצמה.

עוד זאת, לא רק שהצליל יוצא מתוך האות, אלא עוד זאת - מפורש שכל גדר האות הוא הצליל! איתא בתניא קונטרס אחרון סימן י"ט: "האותיות הנגלות לנו, הן במעשה, דיבור, ומחשבה. דמעשה הן תמונת האותיות שבכתב. ואותיות הדיבור נחקקות בהבל וקול המתחלק לכ"ב חלקים שונים זמ"ז בצורתן, שהיא הברת ומבטא הכ"ב אותיות בכל לשון, כי אין הפרש בין לה"ק ובין שאר לשונות במהות הברת האותיות כ"א בצירופן, ואותיות המחשבה הן ג"כ בכל לשון, שאדם מחשב תיבות ואותיות הלשון, שהן כ"ב בלבד".

ובתניא ח"א פרק כ': המחשבה היא ג"כ בחי' אותיות כמו הדבור, רק שהן רוחניות ודקות יותר... כשנופלת איזו אהבה וחמדה בלבו של אדם... ואח"כ חזרה ועלתה מהלב למוח לחשב ולהרהר בה... הרי בכאן נולדה בחי' אותיות במוחו שהן אותיות כלשון עם ועם הנדברים והמהרהרים בהם כל עניני העולם".

ז.א. שמלבד צורת האותיות ונקודתן בכתב, יש אותיות הדיבור. פשוט שבדיבור

אין צורות גשמיות של אותיות הכתב כלל, וכל מהותן הוא אך ורק הצליל שלהן!

כל הנאמר אודות החובה ללמד תינוקות את האלף-בית דוקא כסדרן, ואת הצלילים דוקא אחרי שידעו גם הנקודות והתינוק יראה איך הצטרפו האותיות עם הנקודות - כ"ז נאמר רק בנוגע ללימוד קריאה מתוך אותיות הכתב. כי צורת האות על הספר לא משמיעה שום קול אא"כ תתחבר תוך הספר עם צורת נקודה. לא נאמרו הגבלות אלו על אותיות הדיבור, ולא חייבים ללמוד את צורת האותיות ולא את הנקודות, לפני שמבטאים אותן, כי צורות הגשמיות לא קיימות בדיבור - אבל כל אותיות הדיבור הן ממילא מנוקדות.

צורת האות על הספר לא מדברת, כי היא רק צורה של דיו על הספר. הניקוד שמתחת לאות הוא הסימן שיש להוציאה מן הפה בדיבור. אבל אותיות הדיבור - כל מהותן הוא תנועת מוצאות הפה, והשמעת קול - הן ממילא מנוקדות. לא נאמר הצורך ללמד צורות הנקודות כקדימה לאותיות הדיבור כלל!

פשוט שכן הוא, שהרי איתא בהלכות ת"ת לאדמה ז' פרק א' הלכה א': "ומאימתי אביו חייב ללמדו משיתחיל לדבר מלמדו תורה צוה לנו משה וגו' ופסוק ראשון מפרשת שמע ישראל (סוכה מב, א) ואח"כ מלמדו מעט מעט פסוקים פסוקים בעל פה עד שיהא בן חמש שנים, דהיינו בשנה חמישית שאז מלמדו לקרות תורה שבכתב מעט מעט בביתו עד שיהיה בן שש או בן שבע, וקודם לכן בשנה הרביעית (רש"י אבות ספ"ה) מלמדו אותיות התורה כדי שירגיל עצמו לקרות בתורה בשנה חמישית".

גם איתא בספרי והובא ג' כ' ברש"י עה"ת עה"פ (דברים יא, יט) "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם", - משהתינוק מתחיל לדבר אביו משיח עמו בלה"ק.

התינוק הזה רק התחיל לדבר, עדיין לא למד איך לקרוא, לא יודע לא את צורות האלף-בית, לא את שמותיהן ולא את הנקודות - מלמדים אותו לדבר תיבות שלימות. וכ"ז לא על הסדר של אלף, בית, גימל כו' - כי מתחילים דוקא בפסוקים של "תורה צוה" ו"שמע ישראל" שמתחילים באותיות "שין", "תיו".

זהו טעמן של כמה נוהגים לומר לתינוקות את שמות האלף - בית עוד לפני שילמדו את צורות האותיות. לפי סברת הקונטרס, שכל מהותן של האותיות היא צורתן בכתב, א"כ איך ניתן ללמד שמות האותיות בלי צורתן, הרי לא שייך מציאות של שם בלי הנקרא בשם. אלא שהאמת אינו כן, כי קיימות כל האותיות בדיבור, בצלילים השייכים אליהן, בלי צורותיהן בכתב.

מעשים בכל יום: איש מבוגר בשנים (אבל קטן בידיעות) שלא יודע את צורות

ושמות הנקודות נוהגים להראות לו על עלון של דפוס, את הברכה על הנחת תפילין או על נטילת לולב או לעלי' לתורה והדומה - ולקרות את הברכה איתו מלה במלה, ולא עלה על דעת מיישהו למחות בזה ולטעון שנוהג זה הוא נגד הוראת רבותינו לא ללמד לקרוא אותיות בלי שידע תחילה את הנקודות. כי פשוט הדבר שקריאה לחוד ואמירה לחוד. האיש הזה שלא למד עדיין נקודות, לא מלמדים אותו איך לקרוא אותיות. הוא יפגוש פעם אחרת בתיבות אחרות עם אותן האותיות ולא ידע איך לקרותן כי שם יינקדו בנקודות אחרות. ומכיון שאמירת הברכות היא לא בשלב של לימוד קריאה, אין בזה שום חשש.

ומה בין קטן בידיעות לבין קטן בשנים. למה ייאסר לנו להראות לתינוק על לוח את שם הפרשה, או את שם הפרטי שלו רשום על ה'ארמולקא' שלו? אין זה שייך להאמור בשיחה, כי לא מלמדים אותו בשלב זה קריאה מתוך אותיות. האמת הוא שכבר הוא מבטא את האותיות של שמו ושל ברכות בדיבור -- והן הן האותיות הכתובות לפנינו. א"כ, זהו עפ"י תורת אמת אותה התייבה שכבר הוא מבטא בדיבור.

ראי' לדברינו שמ"ש בקונטרס אינו נכון: התברר שאצל כמה וכמה חוגים שונים יר"ש, של חסידים ושל "ליטאים" ובשנים מלפנים כמה מלמדים של חב"ד, - כולם מלמדים-ות יראים ותמימים המדייקים ללמד קריאה דוקא בסדר של קמץ א אָ, נהגו הם להכיר את התינוק את צליל האותיות ע"י האזנה לצליל היוצא מתחילת שמות של אנשים, של פרשיות וכו'. למה א"כ, הרעישו כ"ק רבותינו רק נגד השיטה של המשכילים לדלג על לימוד קמץ אלף אָ, ולא אמרו שום דבר למחות נגד ההנהגה הזאת של מורים ומורות יראי ה' להכיר את צליל האותיות ע"י שמות מוכרים לתלמיד?!

אלא ברור שאין להוראה הזאת שום יסוד, ואדרבה מעשה רב.

ג

נוסף על הנ"ל, יש הוכחות מפורשות, חזקות וברורות נגד דעת הקונטרס.

זהו לשון כ"ק אדמו"ר בשיחתו הק' ליל ח"י אלול תשמ"ב (הובא קטע ממנה לעיל):

"יש שרצו לומר שנקודת השבא אין לה הברה כלל (ורצו למצוא סמוכין לזה כו'). אבל - סברא כזו אין לה מקום במציאות, שהרי רואים בפועל שתיבה שיש בה אות בניקוד שבא, יש לה הברה, והיא נשמעת כמו שאר ההברות.

ולדוגמא; בתיבת "בראשית" - בודאי יש לאות ב"ת הברה (כמו שאר האותיות

דתיבה זו), והברה זו נשמעת - שהרי לא אומרים "ראשית", כי אם "בראשית", והניקוד של אות בי"ת ד"ב ראשית" הוא - שבא. ובוזה גופא ישנו החילוק בין שבא נע לשבא נח, ובנדו"ד: השבא שבהתחלת תיבת "בראשית", באות בי"ת, היא שבא נע, והשבא שבסוף תיבת "בראשית", באות תי"ו, היא שבא נח (אלא ששם אין צורך לכתוב את ניקוד השבא, מכיון שזוהי סוף התיבה). ובשניהם - שומעים את ההברה!

מבואר בספרי דקדוק (וכן הוא גם בספרי קבלה) שתנועות האותיות (הנובעות מהנקודות) הן כנשמה בגוף: גוף בלי נשמה נשאר מונח על מקומו ללא כל תנועה, וכאשר הנשמה מתלבשת בגוף, ביכולתו להתנענע כו'. וכן הוא גם בנוגע לתנועות האותיות: בשעה שאין לאות תנועה, היא מונחת במקומה ללא כל תנועה ותנועה, ואילו בשעה שמוסיפים נקודה מתחת לאות, קמץ או פתח וכיו"ב - אזי מקבלת האות תנועה ותנועה מסוימת. וכל זה שייך גם בנוגע לשבא כמו בשאר הנקודות, כאמור לעיל שהאות המנוקדת בשבא (שבא נע או שבא נח) - נשמעת היא, כמו שאר האותיות שבאות בשאר הנקודות".

בשיחה זו מבאר כ"ק אדמו"ר שנקודת שב"א נחשבת אף היא בגדר "נקודה", שרק עם נקודה כמות, יכולה אות להשמיע קול. הספר "מבוא לקריאה" הוא הספר שנועד ללימוד קריאה ע"י כ"ק אדמו"ר (בקונטרס הנ"ל ע' 39 מצטט מענת כ"ק אדמו"ר למי שרצה לשנות מללמוד קריאה מתוך ס' מבוא לקריאה לספרי קריאה אחרים, וענה כ"ק אדמו"ר "קדימה לא לשנות". ושם מובא מ"ש הרב חזקוני ע"ה שס' "מבוא לקריאה" נבדק [הוגה] ע"י כ"ק אדמו"ר). בספר זה לומדים עם ילד את נקודת השב"א לראשונה בעמוד 9.

אבל כבר כמה עמודים לפני"ז, עוד לפני שלימדו את התלמיד את שם וצורת נקודת השבא, כבר מלמדים את הילד לקרוא מילים קצרים המסתיימים באות עם שב"א נח. בע' 3 לומדים לקרוא תיבות אָב, אֶב. בע' 5 לומדים לקרוא תיבות גָג, גֶד. בע' 7 לומדים לקרוא תיבות הָב, בֶד. אֶב. בעמוד 8 לומדים לקרוא תיבות אָהב, בָגד.

מוכח מזה שגם לפני שלמד התינוק את הניקוד מותר לספר לו שיש צליל מיוחד לאות, ושצליל זה משתמע מהאות שבסוף התיבה. ולא רק שמותר לעשות כן, אלא עוד שחייבים ללמדו להכיר את הצליל לפני שילמד את הניקוד, שהרי כ"ק אדמו"ר הורה ללמוד קריאה מתוך ספר "מבוא לקריאה"!

והטעם כי הניקוד הוא שפותח את פי האות הכתובה להשמיע קול, וכל נקודה מניעה את האות באופן אחר. אבל תמיד, עם איזו נקודה שתהיה שתתחבר אל האות, תמיד יישמע אותו הצליל המיוחד השייך לאות זו, בתוכו של הקול היוצא מהניקוד

הפרטי. נמצא שמצד אחד משתנות הקולות לפי הנקודות השונות המניעות את האות באופנים שונים, ומצד שני משתווים כל הקולות בזה שנשמע בתוך כולן אותו הצליל המיוחס לאות זו. שונה היא נקודת שב"א נח, בזה שנקודה זו לא מוסיפה שום תנועה מלבד עצם הצליל השייך לאות זו.

כפי שכ"ק אדמו"ר מעיר באותה השיחה, באמצע תיבה נדפס בספרים נקודת שב"א נח (לסימן להשמיע קול הצליל - דלא כאותיות מסויימות בתורה שלא נשמעים כלל בדיבור, כי אות לא-מנוקדת, לא משמיעה קול), אבל - בסופי התיבות השמיטו המדפיסים את ניקוד שב"א נח, וסמכו ע"ז שזה עצמו הוא הסימן שהאות נקודה בשב"א נח.

ספר "מבוא לקריאה" הנועד ללמד את התינוק איך לקרוא כאשר יפגוש עוה"פ אות כזה עם "ניקוד" כזה בספר - מראה לתינוק אות בסוף תיבה, כסימן שאותה האות נשמעת. ולא נמצא בספר "מבוא לקריאה" שום תכנית לימוד לקולו של שב"א נח, כי אופן הקול כבר יודע התלמיד, כי הוא צליל האות עצמה ששמע בתכנית לימוד קריאת האות.

והרי לא היה אפשר ללמד תינוק שלא למד נקודת שב"א, לקרוא אות בסוף התיבה - אא"כ כבר לימדו אותו את צליל האות!!

עוד הוכחה ברורה, וזו העיקר. השלוחה הרבנית שארפשוטיין מסינסיטי מסרה הוראת כ"ק אדמו"ר עצמו על אודות הנידון שלפנינו (ויש הקלטה מדברי הרבנית הנ"ל). היא היתה מחנכת מובהקת וכתבה לכ"ק אדמו"ר שאחרי שהיא מלמדת את התלמידים את צורות האותיות, היא מכינה אותם ללמוד קריאה עם נקודות בזה שהיא מכירה אותם את הצלילים המיוחדים לכל אות ע"י שהיא משמיעה אותם את השמות של האותיות, ומבארת להם כי שם של כל אות מתחילה עם הצליל המיוחד של אות זו. ורק אחר כך היא מלמדת אותם את הנקודות. היו כאלו שמיחו בה ואמרו שאין להשמיע שום צליל עד שילמד התלמיד לקרוא עם נקודות. היא שאלה את כ"ק אדמו"ר אם דרכה בלימוד הוא נכון. כ"ק אדמו"ר ענה לה שאופן לימודה הוא נכון! אחרי דברים מפורשים אלה, כבר אין שום פקפוק כלל. ברור הדבר שכותב הקונטרס שגה בהבנת דברי רבותינו.

ד

נשאר לנו לבאר, למה באמת מתייחסים הקולות אל אותיות, ולא להרכבת האות עם הניקוד. למה באמת יש רק כ"ב מיני מוצאות הקול ולא 308 מכיון שכ"ב האותיות מתבטאה כ"א מהן דרך כמה נקודות וקולות שונים?

הביאור לזה יובן ממשל שהביא כ"ק אדמו"ר של נשמה עם גוף, שהוא משל מדויק. גוף בלי נשמה לא מתנענע. וכן נשמה בלי גוף לא מתנענעת. אמנם, גם כאשר נשמה נמצאת בתוך גוף, ונותנת לו חיות ותנועה - סוף סוף, מה שמתנענע הוא הגוף, לא הנשמה. הנשמה היא המחיה את הגוף, אבל א"א לייחס תנועה גשמית אל הנשמה, כמו בן ופשוט. עד"ו הוא יחס הנקודות עם האותיות.

מבואר בכ"מ בחסידות, (ובפרט במאמרי אדמה"ז ענינים ח"ב ע' פד-פו וע' צ. במאמרי אדמו"ר הצ"צ אוה"ת מצורע תתכ"א, ושה"ש ע' תשלה-ו. ובהמשך יו"ט של ר"ה תרנ"ט, ד"ה לולב וערבה.) השוני שבין אדם המדבר לבין כינור וכלי מוזיקה. הכינור מוציא קולות שונים על ידי נענוע של נימין המתוחים עליו, כל חוט מוציא קול מיוחד לפי עביו כו'. גם אדם מוציא קולות שונים מכל א' מחלקי הפה, בומ"פ מהשפתיים, דטלנ"ת מהלשון וכו' עי"ז שהמוצאות מתנענעים באופנים שונים. אולם המנגן בכינור מכוון לנענע את הנימין, והנענוע הוא המהווה את הקול. משא"כ אדם המדבר, לא מכוון את לשונו, או שפתיו להתנענע כדי להוציא קול האות, כ"א להיפך, כי אותיות האדם כבר ישנן בנפשו פנימה, ומבלי שיכוון איך לנענע את מוצאות פיו, הוא חושב רק את האות, והאות מניע את המוצא השייך לו לעשות התנועה הצריך לגילוי אות זה". (לשון הצ"צ שם) נשמע מזה שגילוי האותיות בדיבור, הוא תנועות מוצאות הפה.

אודות הנקודות כותב שם הצ"צ "ועד"ז ג"כ בנקודות קמץ ופתח כו' שישנן ג"כ בהנפש עצמה, ומשם נמשכין ומתגלין בהמוצאות". ראה דיוק לשונו, שהנקודות אינן זהים עם תנועות המוצאות, רק מתגלין בהמוצאות. וכמבואר שם דניקוד הקמץ הוא קמיצת הפה וניקוד הפתח הוא פתיחת הפה, ועד"ז כל הנקודות, הן אופן פתיחת הפה להוציא קול, ושינויי אופן פתיחת הפה פועל על הקול הנשמע בתנועות המוצאות ואותיות הנשמעות.

וזה מבואר בסדור עם דא"ח דף רמ"ד ע"ג ואילך, ד"ה להבין ענין תקיעת שופר, שמבאר שם איך הניקוד נשמע בעצם הבל הפה, הנשמע בהברת אות אלף (שהוא הממוצע בין עצם הבל הפה לבין אותיות השונות) וז"ל: אנו רואים בחוש שא"א שיומשך קול פשוט מהבל הלב בהבל הפה בלי הברת אות אלף עכ"פ, כי בלי הברת אות אלף א"א שישמע קול הפשוט במציאות כלל, שהרי כשיוצא הקול, הרי קול זה נשמע בהברת אות אלף כמו אָ או הָ וכיוצא, או בניקוד אחר אָ אָ, או בהברת אות אחר כמו גָ דָ פָ או בניקוד אחר גָ דָ או במלאפוס גו. אבל בלי הברת אות כלל, לא ימצא מציאות הקול כלל... כשצריך לומר תיבת "ויאמר" שיש בו ה' אותיות מחולקים מכמה מוצאות מחולקים, הא' מן מוצא הגרון, והוי"ו והמ"ם ממוצא השפתיים דבומ"ף מהשפתיים, והרי"ש מן השינים כידוע, והנה בקול הפשוט בתחילת מציאתו מהבל הלב

להתחלק בג' מוצאות הללו גרון ושיניים ושפתיים בשביל הברת תיבה זו דויאמר, הרי לא יצא מהבל הלב רק קול א' פשוט באות א' כנ"ל והוא המתחלק לג' מוצאות הללו להוציא אותיות מחולקות הללו".

נמצא דקולה של אות אלף היוצא מפתיחת הפה ויציאת ההבל, משתנה לפי הניקוד שהוא אופן פתיחת הפה, ושינוי זה ניכר בכל כ"ב האותיות שקול האלף מתחלק להן ע"י תנועות ה' המוצאות. ישנן כ"ב אותיות שהן כ"ב מיני תנועות להמוצאות, ולא יותר, כי הניקוד אינו תנועת המוצא, רק הוא פתיחת הפה לדבר. אותיות הדיבור הן מנוקדות מעצמן. אותיות הכתב מתנוענות רק כאשר הפה נפתח, שהוא נעשה ע"י ניקוד. מה שקוראים לנקודות בשם "תנועות", תנועה גדולה, תנועה קטנה, הוא לא שהנקודות כשלעצמן הן תנועות המוצאות, רק קוראים כן לנקודות הניתנים באותיות. האותיות המנוקדות, הן הן התנועות!



ביאור במאמר ד"ה באתי לגני תשי"ט סעיף ד

הרב אליהו אלאי

תושב השכונה

א

בד"ה באתי לגני תשי"ט, בריש ס"ד, מקשה: "מפני מה ביש הנברא דוקא הוא יש האמיתי ואינו נמצא ברוחניות. דלכאורה הי' צריך להיות יש האמיתי ברוחניות הענינים ובענינים רוחניים, שלכן נק' בשם עליונים לפי שהם נעלים במדרגה".

ובהמשך הסעיף מאריך אודות הכלל ש"כל הגבוה גבוה ביותר, יורד ומתלבש ומתגלה בנמוך נמוך יותר" (כדלהלן).

ובביאור הקושיא והתי', כתב הרה"ח ר' מנחם מענדל אשכנזי שי' ב"קונטרס ביאורים במאמרי רבינו", ותוכן דבריו:

אור אין סוף ענינו גילוי העצמות כידוע. וגילוי אין סוף נמצא בעיקר בדברים רוחניים, וכידוע שצבא השמים קיימים באיש משא"כ צבא הארץ רק במין, שזה מורה שענין הנצחיות (ענין ה"אין סוף") נמצא בעיקר בענינים רוחניים יותר (צבא השמים).

והתי' מונח במה שהרבי מביא בהמשך הסעיף, שבטיפה הגשמית יש מעלה,

שלמרות היותה גשמי ורחוק לכאורה ממנהות החכמה של האדם, מ"מ דוקא בה יש כח ההולדה. וכך גם, למרות שצבא השמים קיימים באיש ויש בהם הנצחיות של א"ס, מ"מ אין בהם עצמם הכח להשפיע נצחיות זו, משא"כ בעולם הזה יש כח ההולדה שזה כח העצמות ממש.

ע"כ תוכן דבריו.

ב

והנה, גם מבלי לדון בתוכן הדברים כשלעצמם, לכאורה כל המעיין במאמר יראה שאין מקום לפרש כן במאמר, ופירוש זה הוא לכל היותר בדרך "רמז" בלבד. ואם זו כוונת המאמר, הו"ל לפרש.

ומלבד זאת, לפ"ז אינו מובן כ"כ הקשר של שקו"ט זה לבנין המאמר בכללותו.

ולכן נראה לבאר את הקושיא והתי' במאמר באופן פשוט יותר, ובאופן אשר באמת זהו חלק מהבנין הכללי של המאמר (ויש להבהיר שבכל הבא לקמן יש עדיין צורך גדול בביאור הבנת הענינים, ולא באתי כאן כ"א לפרש את "הבנין" של המאמר, "מה" בא לומר, מבלי לבאר את הבנת הענינים).

ג

דהנה, נקודת הביאור של סעיפים אלו במאמר (סעיפים ב-ה) הוא, שתכלית הכוונה אינה רק בעבודה בעוה"ז בכלל, אלא בעוה"ז גופא עיקר התגלות העצמות הוא במצוות מעשיות ממש, עוד יותר מאשר בבירור הנה"ב וכיו"ב (וכפי שמבאר שלכן עבודת ה"קדשים" היא בדוגמת המצוות, בדוגמת ולא ממש).

ולבסס הנחה זו, מבאר בסעיף ד', שהטעם לכך שהתכלית הוא בעולם הזה – הוא דוקא מחמת שהעולם הזה הוא העולם הנחות והירוד ביותר.

כלומר, אילו יצוייר שהתכלית בעולם הזה היה מטעם אחר (לא בגלל היותו העולם הנחות ביותר), לא הי' שום הכרח שבעולם הזה גופא התכלית הוא דוקא בדברים הכי נחותים וירודים שבו גופא, כי אולי כל מה שנמצא בעולם הזה נכלל בתכלית הכוונה (כי הרי התגלות העצמות תתכן בכל עניני עוה"ז בשווה). אבל מאחר שהסיבה לכך שהתכלית הוא בעוה"ז הוא דוקא מחמת היותו "תחתון שאין תחתון למטה ממנו", עולה המסקנה "שגם בעשי' הגשמית גופא צריך ג"כ התחתון תחתון ביותר, והיינו אשר התגלות העצמות אינו בעבודה הרוחנית שבעוה"ז כ"א בעשי'

גשמית דוקא" (לשון המאמר בסוף ס"ד).

וכל השקו"ט בריש סעיף ד' ("מפני מה ביש הנברא דוקא הוא יש האמיתי ואינו נמצא ברוחניות" כו') הוא כדי להוכיח דבר זה גופא שתכלית הכוונה הוא בעוה"ז דוקא בגלל היותו "תחתון שאין תחתון למטה ממנו" ולא בגלל טעם אחר.

ד

ביאור הענין:

בסעיף ג מביא את הידוע שהיש הנברא "בהרגשתו אין לו עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו, הוא לפי שהתהוותו הוא מהעצמות, אשר מציאותו מעצמותו ואין לו עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו דרך הוא לבדו בכחו ויכלתו להוות יש מאין ואפס המוחלט".

ואם כן – ענין זה שדוקא בעולם הזה מתגלה כח העצמות, ודוקא בעולם הזה הוא תכלית הכוונה כו' – אינו בהחלט מחמת היותו הדרגא התחתונה ביותר, ולו יצויר שהיתה מדריגה יותר נחותה מעוה"ז הגשמי, גם אז היתה נשאר המסקנה שבעוה"ז מתגלה כח העצמות, כי עיקר הענין הוא שבהרגשת היש הנברא "אין לו עילה וסיבה שקדמה לו".

ולפ"ז – בעולם הזה גופא, לא אמור להיות הבדל בין דברים יותר נעלים ודברים יותר נחותים (הנפש הבהמית הרוחנית לעומת גשמיות העולם) שהרי בכל עניני עוה"ז יש את ההרגש ש"אין לו עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו", ואין לענין זה קשר ישיר לכך שעולם הזה הוא העולם התחתון ביותר ולמאי נפק"מ באיזה דרגא בעולם הזה גופא מדובר והרי כולם שוים לענין זה.

ה

וכדי לשלול הבנה זו מתחיל בסעיף ד' עם קושיא, דלכאורה מדוע לא הי' יכול להברא נברא רוחני לחלוטין (לא נבראים בעולם הזה) שיהי' לו ההרגש של "מציאותו מעצמותו", דהיינו נברא רוחני שיהי' בו התגלות כח העצמות.

דלכאורה, מאחר שהטעם לכך שבעוה"ז מתגלה כח העצמות אינו בהחלט מחמת היותו העולם התחתון ביותר (ולכן – לפי ההבנה הנ"ל – בעולם הזה גופא אין לנבראים הכי נחותים שבו יותר קשר לעצומ"ה מאשר הנבראים הנעלים יותר), הי' יכול להברא עולם "נעלה" יותר ע"י כח העצמות, ולכן יהי' לו ההרגש של מציאותו מעצמותו כו'.

וזהו שמבאר לאורך הסעיף בפרטיות, על פי הכלל ד"כל הגבוה גבוה ביותר, יורד

ומתלבש ומתגלה בנמוך נמוך יותר". והרי "בכללות סדר ההשתלשלות הרי הנמוך נמוך ביותר הוא בבי"ע ועד עולם העשי', הנה שם מתגלה הגבוה גבוה ביותר, שלמעלה מהגבוה גבוה ביותר שבערך האצילות ולמעלה מאצילות וקודם הצמצום, שהוא עצמותו ומהותו, הנה הוא מתגלה בהתחתון תחתון ביותר".

דהיינו, שזה שבעולם הזה יש הרגש של מציאותו מעצמתו ח"ו, וזה מורה שבעוה"ז מתגלה כח העצמות (וממילא בו הוא תכלית הכוונה) – נובע ובא כתוצאה מכך שעולם הזה הוא הנמוך ביותר.

ולכן אין מקום להקשות מדוע לא נברא עולם יותר נעלה ורוחני שבו יהי' ההרגש דמציאותו מעצמותו, כי הרי עולם שאינו "הנמוך נמוך ביותר", ממילא אין מתגלה בו "הגבוה גבוה ביותר", וממילא לא יהי' ניכר בו כח העצמות.

ומכל זה אכן עולה המסקנה "שגם בעשי' הגשמית גופא צריך ג"כ התחתון תחתון ביותר, והיינו אשר התגלות העצמות אינו בעבודה הרוחנית שבעוה"ז כ"א בעשי' גשמית דוקא", כי מאחר שגילוי כח העצמות בעוה"ז נובע מכך שעה"ז הוא "הנמוך נמוך ביותר", הרי בעוה"ז גופא, ככל שמדובר בחלק "תחתון" יותר – יש בו יותר התגלות העצמות (ועי' להלן ליתר ביאור).

ו

ולפי זה מובן עוד ענין:

בסעיף ד' מדגיש "דכפל הל' תחתון תחתון מורה על היותר תחתון שאפשרי, שאין תחתון למטה ממנו, והו"ע עולם העשי'". כלומר, אין הכוונה רק שלפועל עוה"ז הוא העולם התחתון ביותר, אלא שהוא היותר תחתון שאפשרי, ולא יתכן מציאות "נחותה" עוד יותר.

והנה, אף שזה אולי עומק הפי' בל' התניא פל"ו (המובא בריבוי מקומות) שעה"ז הוא העולם "שאין תחתון למטה ממנו", אך בדרך כלל לא מדגישים נקודה זו, וניתן להבין שעה"ז הוא העולם הכי תחתון בפועל. ויל"ע מדוע דוקא במאמר זה מדגיש נקודה זו.

ולפי הנ"ל מובן היטב הטעם להדגשה זו כאן. כי זה גופא שבעוה"ז מתגלה כח העצמות הוא בגלל היותו "הנמוך נמוך ביותר" (ולכן יש בעוה"ז ההרגש של מציאותו מעצמותו) – נמצא דאילו יצוייר שתתכן מציאות יותר נחותה מעולם הזה, עדיין לא הי' מובן מדוע מתגלה בעולם הזה כח העצמות, דהרי אליבא דאמת בהבנת הענינים

אי"ז הנמוך נמוך יותר (כי יש "מושג" של משהו עוד יותר נחות וירוד). ודוקא בגלל שעולם הזה הוא "תחתון תחתון" - "דכפל הל' תחתון תחתון מורה על היותר תחתון שאפשרי" - לכן באמת בה מתגלה כח העצמות ונרגש בה שמציאותו מעצמותו כו' כנ"ל.

ז

ויש להוסיף בביאור האמור לעיל אשר למרות שבכללות בכל עוה"ז מתגלה כח העצמות (ולכן בכל עוה"ז נרגש כאילו מציאותו מעצמותו) מ"מ עיקר גילוי העצמות הוא בדברים ה"תחתונים" שבו גופא (עשי' גשמית ממש), ע"פ מה ששמעתי בשם הרה"ח ר' משה גורארי' ע"ה בביאור הענין שעוה"ז הוא ה"תחתון שאין תחתון למטה ממנו", דהכונה הוא שה"תחתוניות" שבעולם הזה הוא ללא גבול, היינו שכל מושג וענין של "תחתוניות" (העלם והסתר על אלקות) שרק יתכן ע"פ כללי ההגיון, כבר נמצא בעולם הזה.

ובסגנון אחר - עולם הזה הוא עולם כזה שיש בו הסתר גמור על אלקות, ומאחר שהוא כבר כבי' "מנותק" מאלקות, אין גבול לנחיתות וירידה שיכולה להיות בו.

ונמצא, דמחד גיסא כל עולם הזה הוא עולם כזה שהוא ה"נמוך נמוך ביותר", כי הרי מצד עצם הגדר של עוה"ז יתכן "תחתוניות" עד אין קץ (ולכן בכל עולם הזה יש התגלות כח העצמות, ובכולו יש את ההרגש כאילו "מציאותו מעצמותו" ח"ו), מ"מ ענין זה מתגלה עוד יותר במדריגות הכי תחתונות שבעוה"ז גופא, כי שם רואים בהתגלות את ה"קיצוניות" של ה"תחתוניות" של עוה"ז.



אגרות קודש

החזקת נר השמש בשעת הברכה

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

מגיד שיעור מתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

באג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ה ע' קח כתב: "במש"כ שזוכר שהי"ל לוקחים את נר השמש אחרי הברכה מיד נכדו צ"ע משו"ע או"ח סקס"ז ס"ג"ג².

והנה בשו"ע שם איתא "אין לברך קודם שיתפוס הלחם" ובטעם הדבר כתב המג"א בסעיף קטן ט' "דבעינן סמוך לעשייתן כמ"ש סי' תרנ"א". אבל בלבוש כתב "ולא יברך עד שיתפוס הלחם בידו שיראו הכל שעליו הוא מברך".

ויש לומר שמקרה הנ"ל להחזיק נר השמש בידו בשעה שמברך על נרות חנוכה הוא נפקא מינה בין הני ב' טעמים דלטעם המג"א צריך להחזיק השמש בשעת הברכה להיות סמוך למעשה ההדלקה אבל לטעם הלבוש י"ל שאדרבה שלא להחזיק השמש שלא יהי' נראה דקאי הברכה על נר השמש שהדליק³.



(1) אולי יש לתקן "שהיו לוקחים" או "שהיה לוקח".

(2) ויש להוסיפו ל'שולחן מנחם'.

(3) כעין זה מצאתי בספר הלולא דרבי [היבנר] חלק הוד והדר עמוד ב' מצויין אליו בנטעי גבריאל - חנוכה - פרק כג הערה טו.

כבוד אב ואם ותלמוד תורה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלווי, וואשינגטאן

א

בשו"ע (יו"ד סימן ר"מ סעיף יב) כתב "אמר לו אביו השקני מים ויש לפניו לעשות מצוה עוברת כגון קבורת המת או לוייה, אם אפשר למצוה שתעשה ע"י אחרים יעסוק בכבוד אביו, ואם אין שם אחרים לעשות יעסוק במצוה ויניח כבוד אביו" וברמ"א מוסיף "מיהו אם אין זמן המצוה עוברת יעסוק בכבוד אביו ואח"כ יעשה המצוה", הרי שמצוה עוברת דוחה כבוד אב, וממשיך בסי"ג "תלמוד תורה גדולה מכבוד אב ואם", ולכאורה משמע בזה שאם יש לפניו מצות תלמוד תורה ומצות כיבוד או"א לא יבטל לימודו אף שיתבטל מכבוד או"א.

וקשה דבשו"ע (סי' רמ"ז סי"ח) כתב "תלמוד תורה שקול כנגד כל המצות, היה לפניו עשיית מצוה ות"ת, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה וחזור לתורתו", הרי מבואר שהוא כלל בכל המצוות שבאם או"א לעשות ע"י אחרים צריך להפסיק מלימודו בכדי לקיים המצוה, ומשמע לכאורה שכן הוא גם בשביל מצות כיבוד או"א שמבטל תלמודו, וצ"ע.

בפתחי תשובה (סי' רמ"ק סק"ח) כתב בשם הפרי חדש חילוק בין שני ההלכות, "תלמוד תורה גדול היינודוקא אם צריך לילך חוץ לעיר (כמ"ש סכ"ה), אבל אם הוא בעיר, צריך לשרת את אביו ולחזור לתורתו כמ"ש בסי' רמ"ו, ודבריו צריכים ביאור, ממה נפשך אם אכן "תלמוד תורה גדולה מכיבוד או"א" למה יבטל לימודו כשהוא בעיר, ואם כיבוד או"א גדולה יותר איך מותר לו לילך ללמוד חוץ לעיר ועי"ז יבטל ממצות כבוד או"א? ואף שי"ל שכשהולך ללמוד חוץ לעיר אינו עסוק למעשה בקיום מצות כיבוד או"א, כך שכרגע אינו מבטל המצוה ולאידך כשכבר לא יהיה בעיר לא יחול עליו החיוב, אבל עדיין ס"ס צ"ב דנראה שנותנים לו מלכתחילה-בשביל מצות לימוד התורה- מקום (טצדקי) להיפטר ממצות כיבוד או"א, בשעה שאילו היה נשאר בעיר היה מתחייב להפסיק לימודו וכו", וצ"ב.

ב

וי"ל בהקדים מש"כ בשו"ע (שם סכ"ה ומקורו מבואר בתרומת הדשן סימן מ) "תלמיד שרוצה ללכת למקום אחר שהוא בוטח שיראה סימן ברכה בתלמודו לפני הרב

ששם, ואביו מוחה בו לפי שדואג שבאותה העיר העובדי כוכבים מעלילים, אינו צריך לשמוע לאביו בזה". והוא מיוסד על דברי הגמ' (מגילה טז ע"ב) גדול תלמוד תורה יותר מכבוד אב ואם, שכל אותן שנים שהיה יעקב אבינו בבית עבר לא נענש וכו' עיי"ש, והוא אותו המקור לדברי השו"ע דלעיל "ת"ת גדולה מכבוד או"א" וכמצויין בש"ך שם ס"ק טו.

והנה בכמה מקומות העיר הרבי אודות מיקומו של הלכה זו - שאינו צריך לשמוע לאביו ומיוסד גם על דברי הגמ' (ע"ז יט ע"א) "לעולם ילמד אדם במקום שלבו חפץ" - בהלכות כבוד אב ואם דוקא, אף שלכאורה בהשקפה ראשונה, מקומו של דין זה צריך להיות בהלכות תלמוד תורה - שהרי טעם דין זה הוא מצד גודל החשיבות של תלמוד תורה, ולא מצד הפחיתות של כיבוד אב ואם (שהרי "השוה הכתוב כיבוד אב ואם לכבוד המקום כו'") (קידושין ל ע"ב)).

באגרות קודש (חלק כב עמ' תעח) כותב "למה שדיברנו בעת שהותם כאן בנוגע למקום לימוד יו"ח שי'...פשיטא שא"א לכתוב היפך מפס"ד הש"ע שילמוד הבן דוקא במקום שלבו חפץ, ולא עוד אלא שהכניס הוראה זו לא בהל' ת"ת אלא בהל' כבוד או"א!". כאן הרבי לא מסביר טעם מיקום ההלכה בהל' כבוד או"א דוקא, אבל מציין זאת כעובדא המצריכה תשומת לב, ובהמשך המכתב מאריך שזה טובת הבן עיי"ש.

ובאג"ק (חלק כו עמ' רלו) כותב "בכלל ידוע שבענינים הקשורים בשכל ורגש שבלב, כעניני יראת שמים ולימוד התורה וקיום המצוות, הנה בכדי להצליח בהם באופן מסוים צריך לעשות בסגנון חכמינו ז"ל - במקום שלבו חפץ. ומאותו טעם נכלל בזה גם איך שלבו חפץ. והובא גם כן בתור פסק דין בשו"ע יורה דעה, סוף סימן ר"מ.

וכבר הדגשתי פעם שמובא בשו"ע לא בהלכות תלמוד-תורה, אלא בהלכות כבוד אב ואם, שסדר בתורה ג"כ תורה, שעל ידי זה מודגש שאינו נוגע כיבוד האב, וגם צריך להיעשות בדברים וארגומנטים של דרכי נועם באופן שלא לנגוע, ורואים במוחש שהכי טוב הוא למנוע כל מיני ויכוחים, ורק יהי' המינימום שאי אפשר בלאו הכי בשום אופן.

ואדרבה, התקוה חזקה שכשיראו שבשאר המצוות מדייקת יותר, כולל מצות כיבוד אב ואם, זה גופא יקטין התרעומות"

ואף שבאגרת זו מוסיף שהמיקום בהל' כבוד או"א מדגיש "שאנו נוגע כיבוד האב", עדיין לא מבאר מדוע אכן הוא כך, ומה היה חסר אילו אותו הלכה היתה

מוזכרת אכן בהלכות תלמוד תורה.

ראה ג"כ אג"ק חכ"ח עמ' רעט "וכבר דובר בזה שנקבע פס"ד זה לא בהל' ת"ת, כ"א בהל' כבוד או"א".

בתורת מנחם (חלק מה עמ' 255) מוסיף בהנ"ל: "ולהעיר אף שלכאורה שייך דין זה להלכות תלמוד תורה, נקבע מקומו בהלכות כבוד או"א, והיינו שהענין דכיבוד או"א גופא מתבטא בכך שאינו שומע בקולם והולך ללמוד במקום שבו "יראה סימן ברכה בתלמודו לפני הרב ששם", אבל גם כאן עדיין לא מוסבר איך הנהגה זו מבטאה הענין דכיבוד או"א.

וכן בתורת מנחם (חלק סב עמ' 196) כותב "שקביעת מקומו של דין זה בהלכות כבוד או"א היא כדי להורות שזהו דין בהלכות כיבוד או"א, והיינו, שאין הכוונה שבמקום שיש סתירה בין כיבוד או"א ללימוד התורה, אזי גוברת ומכריעה החשיבות של מצות תלמוד תורה לדחות את החיוב דכיבוד או"א, אלא שבזה גופא שהולך ללמוד תורה במקום שלבו חפץ (בניגוד לדברי אביו) הרי הוא מקיים (לא רק מצות תלמוד תורה, אלא גם) מצות כיבוד או"א". הנה כאן מוסיף עוד יותר, שבאי שמיעת דברי אביו הוא מקיים לפועל מצות כיבוד או"א, אבל עדיין לא מסביר איך הוא הקיום של כיבוד או"א בזה.

והביאור בזה נמצא בלקו"ש (חלק כב עמ' 214 הערה 42) שכותב "להעיר שהדין ש"תלמיד שרוצה ללכת למקום אחר..אינו צריך לשמוע לאביו בזה" כותב בהל' כבוד אב ואם (יו"ד סר"מ סכ"ה) - אף שלכאורה מקומו בהל' ת"ת - ש"ל, שזהו לפי ש"סימן ברכה בתלמודו" דהבן הוא (גם) כבוד אב ואם (ראה זח"ג ס"פ בחוקתי) ". שבזה מבואר בטוב טעם שאין הפירוש שמעלת הלימוד דוחה כיבוד או"א, אלא הסיבה שלא יקשיב להוריו הוא כיון שמתחשבים בהצלחת הלימוד של הבן וזה גופא יהיה הדבר שבו יתכבדו הוריו, ובסג"א: אי ההקשבה לקולם זה היא גופא הידור במצות כיבוד או"א. וע"ז מציין הרבי לזהר שמביא שם הפסוק כבד את אביך ואת אמך ופירוש חז"ל שמכבדו במאכל ובמשתה וכו' ומוסיף בזהר "ואי ההוא ברא אזיל בארח מישר ותקין עובדיו ודאי דא אוקיר לאביו, אוקיר ליה בהאי עלמא גבי בני נשא, אוקיר ליה בההוא עלמא גבי קדשא בריך הוא", היינו שההליכה בדרך ישרה והנהגה טובה במעשים מתוקנים הוא ודאי כיבוד אב ואם, ובזה מוסבר הנ"ל שההצלחה של הבן בתלמודו יוסיף הכבוד הראוי להוריו שמחויב מצד מצות כיבוד או"א.

[וראה באותו ענין - מצות לימוד התורה - , עד"ז בלקו"ש ח"ל תולדות ג שמבאר מה שהרמב"ם כפל ההלכה "אין מבטלין תשב"ר לבנין המקדש", "דאף שכבר כותבו

כבר בהל' תלמוד תורה חזר וכפל הדין כאן [בהלכות בית הבחירה] ללמדנו, דמה שאין מבטלין תשב"ר הוא לא רק מחמת חיוב ת"ת שאין נדחה אפילו בשביל בנין ביהמ"ק, אלא שזהו דין בבנין ביהמ"ק שגם מצד ביהמ"ק אין מקום לבטל תשב"ר לבנין (ובפרט את"ל – שהלימוד של תשב"ר מסייע בקיום בנין הבית) "עיי"ש. והוא הביאור בענינינו : לא לשמוע לאב בנוגע מצות לימוד התורה באופן הנ"ל, הוא גם מצד חיוב כבוד או"א ואדרבה מסייע בקיום המצוה לכבדם]

ולהעיר מהלשון בקיצור שו"ע (סי' קמא סכ"א) "מי שהוא רוצה באמת לכבד את אביו ואת אמו יעסוק בתורה ובמעשים טובים, שזהו הכבוד הגדול לאבות שאומרים הבריות אשרי לאב ואם שגדלו בן כזה".

ג

לפי"ז י"ל שזהו החילוק בין שני ההלכות וביאור דברי הפר"ח הנ"ל, והיינו דבעצם מצות כיבוד אב ואם הוא ככל המצות שאם אי אפשר לעשותה על ידי אחרים צריך להפסיק מלימודו כדי לעשות המצוה, (וכמבאר בגמ' (מועד קטן ט ע"ב) על פסוק וכל חפציק לא ישוו בה וכו'), ולכן כשהבן בעיר עם הוריו והם צריכים שיכבדו, עליו להפסיק מלימודו ולקיים מצות כיבוד, והוא פשוט ההלכה בשו"ע סי"ב שם, משא"כ המדובר בסי"ג שגדולה ת"ת מכיבוד או"א מדובר אודות זה שרוצה לעזוב את עירו מקום מגורת הוריו כדי ללמוד תורה, בידעו שההצלחה בלימודו יהיה דוקא בעיר אחרת, (שמבאר בסכ"ה - והרי"ז הסעיף שמציין הפר"ח בחילוקו כנ"ל) והייתי חושב שחיוב מצות כבוד או"א ימנעו מלעזוב את עירו וילמד תורה בעירו וכפי יכלתו, ויפסיק מלימודו כשהורים צריכים לכיבודו, ע"ז מוסיף השו"ע (סי"ג) שת"ת גדולה מכיבוד או"א, והיינו - מכנ"ל בביאור הרבי - שהיות שסוף סוף יתכבדו ביותר בהצלחת בנם בלימוד התורה הרי כיבוד או"א ז - גדולה באיכות מכיבוד אב ואם הרגילה בהיותו לומד תורה בעירו בלי "סימן ברכה בתלמודו", ולכן יכול לילך חוץ לעיר ואין זה נחשב ביטול מצות כיבוד או"א אלא אדרבה וכנ"ל.



רשימות

תיקון טעות ברשימות על תניא פל"ז ושקו"ט ברשימות הנ"ל פ"ו-ז

הרב אליהו אלאי

תושב השכונה

כותב רבינו הזקן בתניא פל"ז:

"בעשייתה ממשיך האדם גילוי אור א"ס ב"ה מלמעלה למטה להתלבש בגשמיות עוה"ז בדבר שהיה תחלה תחת ממשלת קליפת נוגה ומקבל חיותה ממנה שהם כל דברים הטהורים ומותרי' שנעשית בהם המצוה מעשיית".

וברשימות כ"ק אדמו"ר ד"ה "הטהורים ומותרים" כותב:

"עיין לעיל פ"ז".

והנה, בפשטות אין כוונתו בציון זה לומר שכללות הענין שדברים מותרים מקבלים חיות מק"נ-נתבאר לעיל פ"ז – כי:

א) אין דרכו ברשימות לציין לדברים ידועים החוזרים ונשנים בספר התניא כמ"פ (כמו שלא מצינו בריבוי המקומות בהם נזכר שהנה"ב היא מק"נ שיציין לפ"ז או לפ"א וכיו"ב. וגם בפל"ח נזכר שדברים מותרים מקבלים חיות מק"נ, ולא ציין לפ"ז).

ב) הד"ה של ההערה הי' צ"ל "תחת ממשלת ק"נ" או "שהם" וכיו"ב, אך לא על הל' "הטהורים ומותרים".

ולכן יותר נראה שכוונתו לציין למבואר ברשימות לפ"ז על אותו לשון – "טהורים ומותרים", שם מתעכב על הדיוק בב' לשונות אלו (כדלהלן). וזהו שהרבי מציין בפל"ז, שלענין ביאור כפל הל' "טהורים ומותרים", יש לעיין בהמבואר בפ"ז.

והנה, בכתי"ק (שצילום ממנו הגיע לידי ע"י הרה"ח ר' חיים שאול ברוק שי', ות"ח ת"ח לו) – נראה ברור שהציון הוא לפ"ו ולא לפ"ז כפי שנדפס (ונראה קצת שאמנם בתחילה הי' כתוב בפ"ז – אך הרבי תיקנו לפ"ו).

וגם את"ל דיש מקום לאיזה שהוא ספק בזיהוי הכתי"ק ולא ברור במאה אחוז שכתוב שם "פ"ו" – הרי לאור הנ"ל יש להוסיף שגם מצד התוכן מסתבר שהציון הוא לפ"ו ולא לפ"ז.

ונימוקי עמי:

אם כוונת הציון היתה לציין למקום שבו נת' כללות הענין שדברים מותרים מקבלים חיות מק"נ – דבר זה אכן נתבאר בפ"ז ולא בפ"ו. אך כאמור, מסתבר שכוונת ההערה היא לציין למקום שבו נתבאר דיוק כפל הל' "טהורים ומותרים". ולפ"ז, לאחר שהתברר שהציון הוא לפ"ו ולא לפ"ז, הדברים הרבה יותר מובנים, כדלקמן.

דהנה ברשימות לפ"ו בד"ה "בע"ח הטמאים ואסורים באכילה" יש שקו"ט בביאור ב' הלשונות "טמאים ואסורים". ונקודת הביאור של הרבי היא שתחילה כותב אדה"ו "טמאים" כי מדובר שם דוקא בדברים כאלו שהם אסורים מעיקרא ולא דברים שנאסרו לאחר זמן. ואח"כ מוסיף "ואסורים באכילה" כדי שלא נטעה לומר דקאי על "טמאים" במובן של טומאה וטהרה.

ובהמשך לזה כותב בפ"ז על הלשון "טהורים ומותרים באכילה": "י"ל, אידי נקט לעיל ספ"ו ב' הלשונות כתבם גם פה".

כלומר, אף שהביאור הנ"ל בב' הלשונות "טמאים ואסורים" בפ"ו לא שייך לענין "טהורים ומותרים" בפ"ז (כדלהלן) – מ"מ אדה"ו נקט בכפל הלשון "טהורים ומותרים" אידי נקט בספ"ו ב' הלשונות "הטמאים ואסורים".

ואם כן, בפל"ז, שלא בא בהמשך ל"ספ"ו", לא שייך מה שכתוב ברשימות בפ"ז (ואילו הי' מציין לפ"ז הי' צריך לדחוק ולפרש כוונתו שע"פ הכתוב בפל"ז יש ראי' לסתור לביאור שכתב בפ"ז).

אך לפי מה שנראה קרוב לודאי מהכתי"ק (כנ"ל) שהרבי מציין לפ"ו ולא לפ"ז, הציון אתי שפיר ומובן היטב, כי בסוף ההערה בפ"ו כתב הרבי "לענין פל"ז", דהיינו שיש מקום לעיין האם הל' בפל"ז עולה בקנה אחד עם כללות הביאור הנ"ל בל' "טמאים ואסורים" (כדלהלן), ולכן גם בפל"ז מציין לשם. וק"ל.

*

ויש להוסיף בכ"ז:

בביאור דברי הרבי ברשימות בפ"ז, שאדה"ז נקט הל' "טהורים ומותרים באכילה" רק "אידי דנקט לעיל ספ"ז ב' הלשונות" – כותבים המו"ל:

"אף שפה א"צ בכך, כיון שמפרט "בהמות וחיות ועופות ודגים", ובמילא אין מקום לטעות שמדובר בטומאה וטהרה (כנ"ל בפ"ו)".

ונראה דאף שתוכן דבריהם כשלעצמם נכונים, אך כוונת הרבי יותר פשוטה.

דהנה בפ"ו עיקר הדיוק של הרבי הי' ד"לכאורה הטמאים מיותר", דלאחר שכבר נקט "אסורים באכילה" (שהוא לשון יותר פשוט ומובן), איזה צורך יש בלשון "הטמאים". וע"ז פירש שהלשון "טמאים" בא לאפוקי דברים שאינם אסורים מעיקרא.

ולכאורה ביאור זה לא שייך בפ"ז, כי הרי לכאורה גם דברים שאינם "טהורים" מעיקרא, אך למעשה מותרים באכילה (כמו טבל שהותר לאחר שהפריש תרומה וכיו"ב) – בודאי אינם מקבלים חיותם מגקה"ט.

*

והנה, בהערת הרבי בספ"ו, על מ"ש בסופה – "לדייק בפל"ז" כתבו המו"ל:

"כנראה כוונת רבינו למ"ש בריש פל"ז 'כל הדברים הטהורים ומותרים שנעשית בהם המצוה, כגון קלף התפילין . . וכמאמר רז"ל לא הוכשר למלאכת שמים אלא טהורים ומותרים בפין" – דלכאורה גם כאן אין מקום לטעות שמדובר בטומאה וטהרה (שהרי מדבר בקלף שאינו אלא מבהמה וחיות ולא משרצים), ואעפ"כ, אינו מסתפק במ"ש 'טהורים', אלא מוסיף גם 'ומותרים'".

וגם כאן נראה, דאע"פ שהדברים כשלעצמם נכונים, לא זהו עיקר כוונת הרבי כאן.

דהנה, כאמור לעיל, הנקודה העיקרית בדברי הרבי היא דמה שאדה"ז נקט טמאים גם כאשר בין כך פירט "ואסורים באכילה" הוא כדי להדגיש שכוונתו דוקא לדברים שהם טמאים מעיקרא.

וזהו שכותב הרבי "לדייק בפל"ז", דהיינו שמפל"ז ניתן להביא סיוע לנקודה זו.

דהנה על דברי אדה"ז בפל"ז שא"א לעשות קלף של תפילין וכיו"ב מדברים

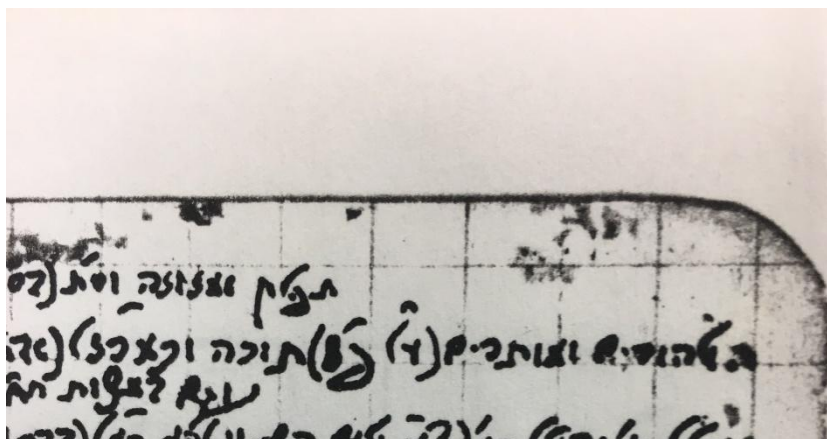
ששייכים לגקה"ט – יש לתמוה, לכאורה: הרי גם נבילות וטרפות שייכות לגקה"ט, ומדוע ניתן לעשות קלף מנבלות וטרפות?

אך לאור דברי הרבי ברשימות לפ"ו, שדברים שלא נאסרו מעיקרא שייכים בעיקרם לק"נ, והם רק "אסורים וקשורים" בגקה"ט, יש מקום לומר שזו הסיבה מדוע ניתן לעשות קלף של סת"ם מעור בהמה טהורה שנטרפה או נעשתה נבלה כו' – כי מאחר שבעיקרה הבהמה שייכת לק"נ, ורק ש"נכללה" בגקה"ט, לפיכך יש אפשרות במקרים מסוימים להעלותה לקדושה (ויש להאריך בשקו"ט בסברא זו. ועוד חזון למועד בעז"ה).

ולפ"ז יובן היטב מדוע דייק אדה"ז בפל"ז לכתוב "טהורים ומותרים", ולא נקט בפשטות רק "מותרים" – כי הל' "מותרים" הי' משמע שצ"ל בהמה המותרת לגמרי, וזה אינו – כי הרי אף עור של נבלה וטרפה כשר לקלף. והצורך הוא רק שיהיו "טהורים" – בהמות מסוגים אלה שטהורים מעיקרם.

[והן אמת שעדיין צ"ב מדוע הוסיף "ומותרים", ובזה צודקים המו"ל בהערותם, שכאן לא ניתן לומר שזהו כדי שלא נטעה דמייני בטומאה וטהרה כו' – אך עכ"פ, בפל"ז (שלא כמו בפ"ז), יש מקום ליישב את עיקר הקושי, והוא מדוע בכלל נקט אדה"ז בל' "טהורים" כאשר בין כך כותב "מותרים בפ"ז"].

ואם כנים הדברים – מובן עוד יותר מ"ש הרבי בפל"ז "עיין לעיל פ"ו" (וכנ"ל שכצ"ל, ולא פ"ז כפי שנדפס), כי בפ"ו אכן יש ביאור (חלקי עכ"פ) להוספה "טהורים" בפל"ז.



נגלה

בענין ברכת על אכילת מצה

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים כו' גבי מוציא מצה, כותב רבינו: "על" אכילת מצה כו' מרור - ולא לאכול מצה כו' מרור (פרדס לרש"י. רי"צ גיאות בשם רע"ג. רמב"ם וכו') מפני שמוציא גם אחרים השומעים (הה"מ הל' חו"מ פ"ח הי"ב. וראה מגדול עוז פי"א מהל' ברכות הט"ו). עכלה"ק.

והנה ברא"ש הביא ב' דיעות בענין הטעם לברכות, דעת ר"ת ד"ל כל מצות דנעשות מיד שייך לברך עליהן על כגון על מקרא מגילה על הטבילה על נטילת ידים על הפרשת תרומה על אכילת מצה על אכילת מרור אבל להניח תפילין להתעטף בציצית ולישב בסוכה יש בהן שיהוי והלשון מורה על כך להיות מעוטר, ודעת הריב"א "דמצוה דאפשר לעשות ע"י שליח מברך 'על' אבל מצוה שהוא בעצמו צריך לעשותה צריך לברך בלמ"ד". ובק"נ (אות כ') כ' "ועלמא בתר שיטת ר"ת גרין ומברכין על אכילת מצה ומרור ולקבוע מזוזה ועל עשיית מעקה".

[ובשו"ע אדה"ז סי' תל"ב ס"ד "לכתחלה צריך לברך על כל מצוה ברכה שתקנו לה חכמים וטעם שינוי הנוסחאות בברכת המצות הוא מבואר בראשונים ע"ש, ובמ"מ ציינו לרמב"ם ורא"ש ור"ן].

ויל"ע, אמאי נקט הרבי שמנהגינו כרמב"ם וכטעם הרמב"ם, ולא – כמו שא"ש יותר לכ' (כדלהלן) – שהוא כטעם ר"ת, וכמו שנקט בק"נ הנ"ל?

ולעיל גבי ביעור חמץ כ' "על ביעור. ולא לבער ראה רמב"ם הל' ברכות פי"א הט"ו ובנ"כ הש"ס שם". ויל"ע: א) שם אכן הביא הרבי שישנם כמה טעמים, דהרי בפשטות במ"ש "ובנ"כ הש"ס שם" הכוונה להראשונים וכו' בסוגיין שהביאו שאר הטעמים, ולמה גבי מצה הביא רק טעם הרמב"ם? ב) שם רק ציין להמקורות, ולא הביא הטעם עצמה (אף שגם הטעם להברכה ד"על ביעור חמץ", לפי טעם הרמב"ם, הוא חידוש), ולמה לענין מצה לא הסתפק בציון המקורות והביא גם הטעם? גם לא משמע שכוונת הרבי גבי מצה להכריע כטעם הרמב"ם (ושיש איזה מקור ע"ז), דהא גבי ביעור חמץ משמע שאינו מכריע בין הטעמים, אלא מציין לכל הפירושים?

ואולי אפ"ל בזה בהקדם: הרמב"ם ביאר הכלל בהל' ברכות שם, "אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות. עשה אותה לאחרים מברך על העשייה", ובעשה מצוה לו ולאחרים, אז אם הוא חובה מברך ב"למ"ד", ואם הוא רשות מברך ב"על". ועפ"ז צ"ב נוסח הברכה ד"על אכילת מצה", ו"על אכילת מרור", הרי זה מצוה של חובה שעושה "להוציא עצמו מידי חובה ולהוציא אחרים", שע"ז "מברך לעשות" (כמ"ש הרמב"ם שם בהי"ד)?

וכ' המ"מ שם (פ"ח הי"ב מהל' חו"מ, המצויים בהערת הרבי הנ"ל) "וראיתי נוסח הברכות כדברי רבינו שהוא בעל אכילת מצה ועל אכילת מרור והטעם לדבריו לפי מ"ש פרק אחד עשר מהלכות ברכות הוא מפני שבברכה זו מוציא עצמו ואחרים עמו השומעין אותו שאין צריכין לברך וצ"ע ושם יתבאר דעתו בארוכה. אבל לפי דעת הרבה מן האחרונים הנוסח הוא לאכול מצה ולאכול מרור וכן עיקר".

ולכ' הצ"ע בפ"י שכ' הוא משום דהרי הרמב"ם הרי תלה הברכה באם עושה המצוה לעצמו או לאחרים, והרי במצה ומרור עושה המצוה לעצמו, דהא הוי מצוה שבגופו, וא"כ הי' צ"ל בלמ"ד, ומה בכך שמוציא אחרים בהברכה, ולמה ישתנה עי"ז נוסח הברכה?

ובמגדל עוז להל' ברכות שם כ' "ומזה יתבאר מצה ומרור שעיקר מצוה מן המובחר לאכול הפסח על מצות ומרורים כדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו ונאכל על השובע ובחבורה כדכתיב איש לפי אכלו תכוסו על השה וכ"כ ר"מ ז"ל פ"ח דה' קרבן פסח. וכבר כתבתי מלשונו שלהוציא אחרים מברך בעל ואע"פ שגם הוא מוציא עצמו לכך הם התקינו כן לגלויי טעמא ופרסומי מילתא שמצותה ברבים עד שתהיה הברכה במברך עיקרה להוציא אחרים". והנה ברור שכוונת המג"ע ליישב זה, ולבאר דכיון שפסח מצה ומרור עיקר מצותם בחבורה, לכן חשיב שמוציא אחרים בהמצוה עצמה, דהרי המצוה מתקיימת בצירוף כל החבורה יחד.

[ואף דלכ' זה אינו מספיק, דהרי מצוה שהיא חובה אף כשעושה לאחרים אם עושה גם לעצמו מברך בלמ"ד, שלכן הוצרך המג"ע שם לבאר בטעם נוסח הברכה גבי מקרא מגילה ב"על" משום דהוי מצוה מד"ס, ולכן חשיב כרשות (לכ' זהו כוונתו שם), וא"כ בנידו"ד דהוי חובה הי' לו לברך בלמ"ד, והדק"ל?]

הנה לכ' בא ליישב זה במ"ש "לכך הם התקינו כן לגלויי טעמא ופרסומי מילתא שמצותה ברבים עד שתהיה הברכה במברך עיקרה להוציא אחרים", וכוונתו ברור, דאף דאכילת ומרור הם חובה, והי' ראוי לברך בלמ"ד אף שעושה גם לאחרים, מ"מ אז לא הי' ניכר בנוסח הברכה חידוש זה במצוה זו, שעיקר גדר המצוה הוא לעשותה ברבים

וגם לאחרים, וכדי לפרסם זה תיקנו לברך בלמ"ד¹].

והנה ברא"ש מבואר בסוף ביאור שיטת הריב"א "ולפי טעם זה מברכין לאכול מצה ולאכול מרור", וכן מבואר בק"נ (שנזכר לעולם), דמנהג העולם לברך בעל במצה ומרור לא א"ש לריב"א [וברמב"ן ור"ן הוכיחו מהגמ' דמצה ומרור מברך בלמ"ד, וכ' דזה א"ש לריב"א, אבל לא כ' דלדבריו אינו מיושב לברך ב"על", עי' בדבריהם].

ולכ' יש מקום ליישב הנוסח "על אכילת מצה" גם לפי הריב"א (דמצות שהוא בעצמו צריך לעשותו צריך לברך בלמ"ד, ובמצות דיכולים לעשותו ע"י שליח - מברכים ב'על'), דהנה בהא דמצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח מברכים ב"על" אפשר לבאר בב' אופנים: א) שזהו דין בעצם נוסח הברכה ומשמעות הברכה, דמשמעות "למ"ד" הוא דווקא מצוה המוטל עליו, "לא סגי דלאו איהו מהיל", ומשמעות "על" הוא שאי"ז מצוה דיד' גרידא, אלא הוא מצוה ששייך גם ע"י אחר (וכ"מ ברמב"ן ובמאירי). ב) או י"ל דכיון דכשהשליח מקיים המצוה ומברך ע"כ צריך לברך ב"על", כמבואר בהסוגיא, לכן כל מצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח תיקנו לעולם ב"על" (ואפ"ל ע"ז ב' טעמים, או בכדי שיהי' מטבע א' ונוסח א' להברכה, או בכדי שלא יטעה השליח כשיעשה המצוה).

ולכ' מבואר בדברי הרא"ש כאופן הב', דהרי כ' הרא"ש לענין נרות חנוכה "ולהדליק נר של חנוכה אף על גב דאפשר לעשות ע"י שליח אורחא דמילתא הוא שכל אדם מדליק בביתו מפני חביבות הנס וכן נר של שבת", ולכ' סברא זו צ"ע, דמה בכך שאורחא דמילתא שמקיים המצוה בעצמו, הרי זה מצוה שאפשר לקיים ע"י שליח (ועמ"ש בק"נ לענין מילה)?

ומבואר מזה דהרא"ש פי' כאופן הב' הנ"ל, ולפ"ז מובן דהיכא דלעולם מקיים המצוה בעצמו, אז אין שייך הטעם לברך ב"על" (לב' האופנים שנתבארו לעיל).

ונראה דמהחילוקים בין ב' האופנים הוא דלאופן שפי' הרא"ש, א"כ פשוט הוא דבמצה ומרור צ"ל בלמ"ד, דלא שייך ששליח בלבד יקיים המצוה, וזהו שסיים הרא"ש "ולפי טעם זה מברכין לאכול מצה ולאכול מרור", וכנ"ל. אבל לאידך פי' דזהו מצד

1) ולולי דבריו הי' אפ"ל לפי דרכו באו"א קצת, דבד"א שכשעושה לעצמו מברך בלמ"ד (היכא שהמצוה הוא חובה) אף שעושה גם לאחרים, הני מילי בשאר מצוות, דבשאר מצוות הרי העשייה לעצמו הוא ענין בפנ"ע, וזה הוי לגמרי לעצמו, וזה מחייב ברכה בלמ"ד, ולכן במה שעושה את המצוה גם לאחרים לא גרע, ואין נוסח הברכה משתנה עי"ז. אבל במצה ומרור, לפי הביאור של המג"ע, הרי גם העשייה לעצמו אינה לגמרי לעצמו, כי הרי עיקר החיוב הוא בחבורה, דהיינו שגם מה שעושה לעצמו הוא גם לאחרים, ובזה הוי שפיר הנוסח ב"על".

גדר המצוה, דגדר מצוה ששייכת ע"י שליח, שייך בה הל' "על", שמברך על כללות המצוה ולא על חיובו המיוחד, א"כ לכ' יש מקום ליישב הנוסח "על אכילת מצה" ו"על אכילת מרור" גם לסברת הריב"א. והיינו עפמשנ"ת במגד"ע הנ"ל, דעיקר גדר המצוה דמצה ומרור הוא לא חיוב פרטי שלו אלא מצוה על כללות החבורה, שמתקיימת ע"י כללות החבורה, וכנ"ל בדעת הרמב"ם, ושפיר שייך לברך בה ב"על" [ואף דיש מקום לומר דיסוד סברתו הוא דכשיש חיוב עליו במיוחד צריך לברך בלמ"ד, אבל אפ"ל ג"כ כנ"ל, דיסוד הסברא הוא שכשעיקר המצוה הוא לא מיוחד לאדם זה, כ"א מצוה כללית (שלכן אפשר לקיימה ע"י שליח), אז שייך לברך ב"על", וא"כ גם פסח מצה ומרור הוא בסוג זה, וכמשנ"ת].

ועפ"ז אפ"ל ביאור הערת הרבי, דאין הכוונה לבאר הטעם והסברא על כך שאומרים הנוסח "על אכילת מצה, דהרי חזינן גבי ביעור חמץ דלא נחית לבאר טעם נוסח הברכה (אף שבהטעם לשיטת הרמב"ם יש חידוש גדול, ובדיני ביטול חמץ), ורק לציין המ"מ. והכוונה בהערה הוא כי ייחודה של ברכה זו דעל אכילת מצה ועל אכילת מרור הוא דזהו לכ' מהנ"מ בין ב' השיטות דר"ת והריב"א, וא"כ לכ' ה' נראה דנוסח זה מכריח דלא נקטינן כהריב"א (וכמ"ש הק"נ, וכמובא לעיל).

ולכן מביא הרבי טעם הרמב"ם, שהרמב"ם הרי כ' בפ"י הנוסח על אכילת מצה כו', וא"כ צריכים לפרש אליב"י כמ"ש במ"מ וכמבואר במג"ע, וכנ"ל, דמצוה זו בעיקרה לא הוי מצוה פרטית אלא מצותה בחבורה דוקא, וא"כ אחרי שזכנו לסברא זו שוב אפשר ליישב נוסח זה גם לשיטת הריב"א, ולקיים כל השיטות לדינא גם לפי המנהג לפועל. וטובא אשמועינן. [ולהעיר ממ"ש הרבי באג"ק שנדפסה בלקו"ש ח"ז ע' 450 (אות ג'), - שטעם של שני הציונים בהגדה הם בכדי לשלול קס"ד שהי' אפשר לומר, שלא נזכרה בפ"י. וא"כ עד"ז אפ"ל בנידו"ד].

ולהעיר ממ"ש אדה"ז (בסי' תל"ב ס"ד) "אבל לכתחלה צריך לברך על כל מצוה ברכה שתקנו לה חכמים וטעם שינוי הנוסחאות בברכת המצות הוא מבואר בראשונים ע"ש", ומשמע קצת דיש מקום לכל הטעמים שבראשונים לפי האמת (אף די"ל דהכוונה רק לטעם הרמב"ם והר"ת).



בענין עובר לעשייתו*

הנ"ל

בגמ' (ז, א): אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך, מאי מברך רב פפי אמר משמיה דרבא לבער חמץ רב פפא אמר משמיה דרבא על ביעור חמץ, בלבער כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע, כי פליגי בעל ביעור כו'.

דיעות השונות בראשונים בענין ברכת להכניסו

ובתד"ה בלבער: "מכאן היה מצריך רשב"א' לברך לפני המילה להכניסו, דאי לאחר המילה ישקר בברכתו דלהכניסו להבא משמע ועוד שצריך לברך עובר לעשייתו, ולא נראה לר"ת דבפרק ר' אליעזר דמילה (שבת דף קלז: ושם) תניא המל אומר אקב"ו על המילה אבי הבן אומר להכניסו משמע לאחר המילה מקומו, אף על גב דלהכניסו משמע להבא לא קשה דלא על זאת הנעשה עכשיו מברך אלא משבח ומודה להקב"ה שצונו על המילה כשתבא לידו, ותיקנוה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו ולא לשם ע"ג ולא לשם מורנא ולא לשם הר גרזים, ואין צריך לברך עובר לעשייתו אלא במקום שהעושה המצוה הוא מברך אבל כשמברך אחר לא ותדע שהרי ברכת אירוסין אינו מברך אלא אחר אירוסין".

וצ"ע: מאחר שפי' ר"ת דברכה זו היא ברכת השבח ולא ברכת המצוות, א"כ בזה א"ש ג"כ הטעם שאין בזה דין דעובר לעשייתו, שהוא דין בברכת המצוות, וא"כ מה הוצרך להוסיף עוד טעם על מה שאי"צ לברך עובר לעשייתו, משום שמברך אחר?

ועי' בתוס' שבת (קלז, ב) "רבינו שמואל גריס אבי הבן ברישא והדר המל אומר וכבר הנהיג לעשות כן לברך אבי הבן קודם המילה משום דלהכניסו להבא משמע כדאמרינן בפ"ק דפסחים (ד' ז. ושם) בלבער כ"ע לא פליגי דלהבא משמע ועוד דכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתו ור"ת החזיר המנהג לקדמותו וגרס המל ברישא והדר אבי הבן כמו שכתוב בכל הספרים וכן מוכח כולה סוגיא מדקאמר העומדים שם אומרים כשם שהכניסו לברית מכלל שכבר הכניסו... וההיא דפסחים ה"פ בלבער כ"ע לא פליגי דלהבא משמע טפי מלשעבר ומיהו לשעבר נמי משמע כי פליגי בעל ביעור מר סבר דמשמע מעיקרא טפי מלהבא ומר סבר להבא נמי משמע כמו מעיקרא והא

* לזכות הת' היקר והנע' וכו' שד"ב בן מרים שי', לרפוש"ק ואויש"ט מתוך בריאות הנכונה

(1) עי' במפרשים דצ"ל רשב"ם, כמו שהוא בתוס' בשבת.

דאמרינן דכל המצות מברך עובר לעשייתן ה"מ כשהמברך עצמו עושה המצוה". והנה שם פי' גם ר"ת דהוי ברכת המצוות, שלכן הוצרך לפרש הגמ' בסוגיין דלבער כו"ע לא פליגי כו' באו"א, וא"כ מובן שבכדי לתרץ קושיית רשב"ם מהדין ד"עובר לעשייתן" הוצרך לחלק בין אם עושה המצוה מברך או לא (וצ"ע בהסתירה בדברי ר"ת, ואולי הוא משנה ראשונה ומשנה אחרונה), אבל בסוגיין צ"ע, כנ"ל?

וברא"ש (סי' י' בא"ד): "ומה שמברכין להכניסו וכו' משום דברכה זו לא נתקנה לגמרי על מצוה זו תדע דהא מברכין אותה לאחר המילה אלא נתקנה להודות ולהלל ולשבח להקב"ה שצוה לעשות מצוה זו בכל פעם שתבא לידינו". והיינו דהרא"ש מביא ראי' דזהו ברכת השבח מזה דאין אומרים ברכה זו עובר לעשייתן². ומבואר שהרא"ש אכן תי' – בזה שברכה זו היא ברכת השבח ולא ברכת המצוה – גם מה שאינו מברך עובר לעשייתו.

וכ' במהרש"א "ומה שכתבו עוד הכא ואין צריך לברך עובר לעשייתו אלא במקום שהעושה המצוה הוא מברך כו' עכ"ל ברא"ש מתרץ לה בהא דלעיל כיון דלא על מצוה זו הנעשה עכשיו מברך לה שפיר מברך לה אחר המילה והתוס' לא ניחא להו בהכי דאע"פ דלשון להכניסו לא על הנעשה עכשיו לבד קאמר לה מ"מ כיון דבשביל מילה של עכשיו מברך לה דאי לאו המילה של עכשיו לא היה מברך לה כלל היה ראוי לברך אותה עובר לעשייתו אי לאו האי טעמא שכתבו".

ונ"מ לדינא (כמו שמסיים במהרש"א שם), דלסברת התוס', דמה דלא מברכים עובר לעשייתן הוא רק משום שמברך אחר, א"כ הי' צ"ל הדין דכשהאב בעצמו מל אז הוא מברך להכניסו קודם הברית (אלא שנחלקו בזה לדינא, דמהרש"א כ' דגם לדעת התוס' אמרינן לא פלוג רבנן (וצריך לחלק בין נוסח הברכה וזמן הברכה), ובק"נ שם הביא מכמה פוסקים דאכן לדינא כשהאב מל מברך קודם המילה), ואילו לדעת הרא"ש דהטעם דמברכים לאחר המילה הוא משום שהוא ברכת השבח, א"כ לעולם מברכים אחר המילה, גם כשהאב מל בעצמו.

וצ"ע בסברת פלוגתתם, מהו יסוד המחלוקת אם די בהטעם דהוי ברכת השבח שלא יהי' צורך לברך עובר לעשייתו או לא? גם צ"ב הסברא דכשמברך אחר אין הדין והחייב לברך עובר לעשייתו, וסברת הפלוגתא בזה, דלדעת הרשב"ם גם כשמברך אחר צריך לברך עובר לעשייתו?

ועי' ברא"ש לשבת שם (סוף סי' י') שכ' "ועוד שמעתי כשאבי הבן מברך מיד

(2) עי' בק"נ (אות ב'), שבפירושו הב' פי' באו"א, אבל מסיק דמדברי הרא"ש בשבת מוכח כאופן זה.

אחר ברכת המוהל מיקרי שפיר עובר לעשייתו וגם להבא לפי שעדיין לא פרע ותנן מל ולא פרע כאילו לא מל". והיינו דשם כ' תי' נוסף, דכיון דמברך לפני הפריעה מיקרי שפיר עובר לעשייתו. ומשמע דר"ת לית לי' הך סברא, ולכן הוצרך לחלק שם בין כשעושה המצוה מברך לאחר, ולא הצריך לברך לפני הפריעה. וצ"ב סברת הפלוגתא בזה?

ג' פסוקים כמקור לפי' דעובר לעשייתו

והנה בגמ' בע"ב קאמר: אמר רב יהודה אמר שמואל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתו מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא אמר רב נחמן בר יצחק דאמר קרא וירץ אחימעץ דרך הככר ויעבר את הכושי אביי אמר מהכא והוא עבר לפניו ואי בעית אימא מהכא ויעבר מלכם לפניו וה' בראשם.

וצ"ב, למה הוצרך להביא ג' הוכחות שעובר הוא לישנא דאקדומי (ועי' במרומי שדה מ"ש בזה)? ובפרט שהפסוקים לא באו ללמוד על דין, דהרי כל הדין דברכות הוא רק מדרבנן, והפסוקים הובאו רק לפרש הל' "עבר לעשייתו" שבדברי חכמים, ולמה הוצרכו לזה ג' פסוקים? גם יל"ע, למה הובא ההוכחה משמואל ב' קודם ההוכחה מבראשית (ועי' בכפות תמרים לסוכה עד"ו, ועוד)? ובכלל, מאחר שישנו הוכחה ממקרא, למה הוצרך להביא עוד הוכחות מנ"ך (כמו שהעירו במפרשים)?³

ג' אופנים בגדר הדין דעובר לעשייתו, ותלייתו בהטעמים שנאמרו בהך דין

ואפ"ל בכ"ז בהקדם, דהנה בהך דינא דכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתו יש לחקור, דאפשר לבאר זה בכמה אופנים: א) זהו דין בהברכה, דמצד גדרי הברכה מוכרח שהברכה תהי' לפני קיום המצוה, ובלא זה חסר בהברכה. ב) זהו דין בהמצוה, שמצד גדרי המצוה מוכרח שהברכה תהי' קודמת לקיום המצוה, ובלא זה חסר בהמצוה. ג) או אפ"ל שהוא דין בהאדם המקיים המצוה, שצריך להקדים את הברכה לקיום המצוה (וראה בהמבואר בלקו"ש ח"ט פר' ואתחנן בכמה אופנים שאפ"ל בדין קדימת תפלין של יד לתפלין של ראש).

והנה בדין זה דצריך לברך עובר לעשייתו מצינו כמה טעמים: א) בשו"ע אדה"ז סי' תל"ב ס"ה כ' "שכל המצוות מברכין עליהם עובר לעשייתו אבל לאחר גמר עשייתו היאך יברך וצונו לעשות מצוה פלונית ואינו עושה כלום שכבר עשה", והיינו דפי' ברכת המצוה הוא שמברך על עשיית המצוה, ולאחרי שהמצוה כבר נעשית אין לזה

(3) הערת המערכת: ולהעיר מקושיית רע"א בגיליון הש"ס לקמן דף ע"ז ע"א.

מקום. ועד"ז מבואר ברמב"ם (לענין ברכת אירוסין, בפ"ג מהל' אישות הכ"ג) "כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה".

ולסברא זו הרי דין "עובר לעשייתן" הוא מצד הברכה, דהברכה אין לה מקום לאחר עשיית המצוה, דכיון שכבר נעשה המצוה, ואם יברך אחרי עשיית המצוה א"כ יהי' ברכתו לבטלה.

ובריטב"א בסוגיין כ' "זכתב הרי"ט ז"ל וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצוה עובר לעשייתן כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת, ועוד כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף".

ולכ' יש כאן ג' טעמים (בנוסף על הטעם הנ"ל שברמב"ם וש"ע אדה"ז): (ב) "כדי שיתקדש תחלה בברכה", ומשמעות הלשון הוא דהקדושה שנמשכת ע"י הברכה היא הנתינת כח לעשיית המצוה. [ולכ' ביאור זה מתאים להביאור בתורת החסידות בכ"מ, ראה לקו"ת במדבר ד"ה אלה מסעי פ"ג (וע"ש בארוכה לפנ"ז): "וכן הוא ענין הברכה שלפני המצות בא"י אלקינו מלך העולם שמתחלה הוא המשכת א"ס ב"ה בנפש האדם וזהו הוי' אלקינו שלנו משמע והיינו ע"י בכל לבבך שיהיה גילוי אלקות בב' חללי הלב דהיינו חלל השמאלי מלא דם בחי' גבורות ומרירות מימי שנותינו בהם שבעים שנה וכל מגמתנו וחפצנו בעניני גשמיים בפרנסה ולעזוב לבניו אחריו וכי בשביל זה ירדה נשמתו בעוה"ז כו' אשר בהתבונן בזה יתמרמר לבו מאד אך זהו בחלל אחד הוא השמאלי. וחלל הימני מלא רוח חיים הוא בחינת שמחת הנפש ע"י מצות ה' שהם רצונו ית' שנתלבש בעשייה... ואח"כ השמחה היא בחי' אהבה בתענוגים כו' וזהו הוי"ה אלקינו ואח"כ מלך העולם הוא ההמשכה בחיצוניות העולמות אשר מלך שמו נק' עליהם"].

ג) כדי "לגלות ולהודיע שהוא עושה אותה מפני מצוות השי"ת", דאף דל' הריטב"א משמע קצת שהוא טעם א' עם מ"ש לפנ"ז (ורק אחרי שניהם הוסיף "ועוד"), אבל לכ' נראים הם כב' טעמים שונים.

והנה לפי ב' טעמים אלו הצורך לברך עובר לעשייתן הוא לא מצד הברכה כ"א מצד המצוה, כי דוקא עי"ז יש הנתינת כח לקיום המצוה, או שע"ז דוקא מתגלה שהמצוה נעשית לשם ה', ובלי הברכה שלפני המצוה יש חיסרון בקיום המצוה.

(ד) כי "ראוי להקדים עבודת הנפש לעבודת הגוף". ולפי טעם זה הרי צורך הקדימה הוא לא מצד הברכה או המצוה (היינו שאם אינו מברך עובר לעשייתן אי"ז חיסרון בהברכה או בהמצוה), כ"א דין מצד האדם שהאדם ראוי לו להקדים עבודת הנפש לעבודת הגוף.

ביאור הקשר דג' פסוקים עם ג' האופנים בגדר הדין

ולכ' נראה דכנגד ג' אופנים אלו שאפ"ל (בכללות) בדין עובר לעשייתן, הובאו ג' הפסוקים – לימודים שבגמ': (א) הלימוד הראשון הוא מקרא ד"וירץ אחימעץ דרך הכרך ויעבר את הכושי". והנה ע"ש שיואב א"ל "היום לא תבשר כי ע"כ בן המלך מת", ופרש"י "כי על כן כי על אשר בן המלך מת לפיכך לא טובה לך הבשורה זאת", היינו שלא יבשר להמלך על הניצחון, כי יש בה בשורה לא טובה שנהרג אבשלום. ואחימעץ א"ל "ויהי מה ארוצה גם אני אחר הכושי". ומבואר במפרשים שכוונתו הי' שהוא יבשר עכ"פ הבשו"ט ולא יבשר הבשורה לא טובה (וכמו שהי' בפועל, שלענין אבשלום אמר "ולא ידעתי מה"), ואח"כ הכושי יספר את שאר הדברים (עי' במלבי"ם שם "שא"כ ירוץ הוא להקדים את הכושי, ויקדים הוא לבשר טוב, באופן שלא יכלול בדבריו מיתת אבשלום, וכמ"ש ברוך ה' וכו' אשר סגר וכו' כמו שית', ואחרי שהכושי מוכן למלא דבריו. והגם שלא יוכל להשיב ע"מ שישאל המלך, ויהי מה, ר"ל עכ"פ אגיד דבר מה ואהיה מבשר טוב, ולכן רץ ויעבר את הכושי").

ונמצא לפ"ז שהצורך שאחימעץ יעבר את הכושי ויקדם אותו הי' דאל"כ הרי לא יהי' שייך עוד שהוא יבשר הבשורה טובה בפנ"ע (אחרי שהכושי כבר סיפר את כל המאורע). וא"כ הצורך לעבור את הכושי הוא בשביל התועלת של זה שעובר מקודם (ולמנוע החיסרון שיהי' בו אם הוא לא יהי' ראשון). וזה מתאים עם הסברא דהטעם דהברכות צ"ל עובר לעשייתן הוא מצד הברכה, דאל"כ יהי' הברכה ברכה לבטלה.

(ב) הלימוד הב' מ"והוא עבר לפניהם", והנה שם הי' הכוונה במה שעבר לפניהם כמו שפרש"י עה"פ "אמר אם יבא אותו רשע להלחם, ילחם בי תחילה", היינו שזה הי' בשביל התועלת (השמירה וההגנה) של אלו שעברו אחריו ולא של העובר לפניהם (וכ"ה במדרשים עה"פ "אמר טב דיגע בי ולא בהון" וכיו"ב). וזה מתאים עם הסברא שהטעם שצריך לברך עובר לעשייתן הוא מצד המצוה שלאחרי הברכה, דאל"כ חסר בהמצוה (או משום שחסר בהנתינת כח שממשיכים קדושה ע"י הברכה, או שחסר בהגילוי שהמצוה היא לשם השי"ת, וכנ"ל).

(ג) הלימוד הג' מקרא ד"ויעבר מלכם לפניהם וה' בראשם" (עי' במצו"ד עה"פ "בשובם יעבור לפניהם מלכם הוא מלך המשיח וה' יעבור בראש כולם כי אז יחזיר גם

הוא שכינתו לציון"). והנה שם הצורך לעבור לפניהם הי' לא לתועלת המלך המשיח, וגם לא לתועלת העם ההולכים אחריהם, כ"א מצד כללות הענין, דמכבוד המלך שהוא הולך בראש (ואולי זהו הטעם שמעתיק בגמ' גם סיום הפסוק "וה' בראשם", דהכל הוא מאותו הטעם, דכבוד השי"ת שהוא בראש). וזה מתאים עם הסברא הג' בריטב"א שהטעם לברך עובר לעשייתו הוא לא מצד הברכה או המצוה (דגם בלא זה אין חיסרון בהברכה או בהמצוה), כ"א דכן ראוי (מצד האדם) להקדים עבודת הנפש לעבודת הגוף, כמו דראוי להמלך שילך לפני העם, וה' בראשם.

[ועפכ"ז יש לבאר מה שהובא מקודם הפסוק מש"ב, לפני הפסוק שבספר בראשית, די"ל דעיקר הטעם ופשטות הטעם הוא הטעם הראשון, דלאחרי קיום המצוה מה שנעשה נעשה ואין מקום להברכה, וכדחזינו דטעם זה דוקא הובא בשו"ע אדה"ו והרמב"ם, וע"כ גם בסוגיא בגמ' הובא לראשונה הפסוק המתאים להך סברא].

תליית פלוגתת הראשונים בחקירה דלעיל

וי"ל דבטעמים אלו פליגי גם הראשונים בסוגיין (כמו דאפ"ל דפליגי בהו האמוראים הנ"ל), דר"ת (בסוגיין) סב"ל דהטעם שהמצוות מברך עליהם עובר לעשייתו הוא מצד המצוה, כדי ש"יגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת. ולטעם זה, הרי גם אי הוי ברכת השבח, מ"מ צ"ל קודם להמצוה, דכיון דלטעם זה הרי מבואר דהגילוי ש"המצוה היא לשם השי"ת צ"ל לפני המצוה (שלכן הברכה שמגלה זה מוכרח להיות לפני המצוה, לטעם זה), א"כ גם ברכת השבח, מאחר שהרי מבואר בתוס' דהטעם שתיקנו הך ברכת השבח במצות מילה הוא "לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו ולא לשם ע"ג ולא לשם מורנא ולא לשם הר גרזים", א"כ הרי אכתי ישנה אותה הטעם שישנה בברכת המצוות שצ"ל עובר לעשייתה (וא"כ הך סברא מועלת רק למה שהנוסח הוא בלמ"ד).

ולכן הוצרך ר"ת לתי' אחר (על מה שאין בזה הדין דעובר לעשייתה), משום שאחר מברך. וזה הוי שפיר טעם שאין שייך הדין דעובר לעשייתה, הרי לא שייך לגלות על הכוונה של מצוה זו בפרט, דהא לא נאמר הברכה ע"י עושה המצוה, וא"כ אין ממנה שום ראי' על כוונת המקיים המצוה⁴. ומ"ש ר"ת דברכת השבח היא לגלות שהיא לשם

(4) והנה במפרשים מצינו עוד סברא בטעם דאין מברכים עובר לעשייתה כשאחר עושה המצוה, משום שכשאנו עושה המצוה בעצמו צריך לחשוש שמא השני לא יגמור ויהי' ברכה לבטלה, וכמו שהביא במאירי בסוגיין בשם הגאונים (ז, ב קטע המתחלת ונשוב לדברינו) "ונשוב לדברינו והוא שהגאונים הוציאו מכלל זה גם כן להכניסו בבריתו של אברהם אבינו שלא לברך עד שימול שמא תתקלקל המילה שאע"פ שאין חוששין למוהל עצמו כמו שכתבנו מ"מ אין לו לברך במה שביד אחר עד שידע במה

מצוה, ע"כ הכוונה לגלות על הכוונה כללית של בני ישראל המקיימים מצות מילה בכלל (וכל' התוס') שזו המילה נעשה לשם יוצרנו של כולנו, כי בני ישראל בכללותם מקיימים מצות מילה לשם השי"ת), וזה שייך גם אחרי המילה.

והרא"ש סב"ל דהטעם להדין דעובר לעשייתו הוא משום שאחרי שנעשה הוי ברכה לבטלה (כטעם הרמב"ם ואדה"ז), או מטעם הראשון דהריטב"א "שיתקדש

לסמוך וכמו שביארנו בלולב שאין לו לברך עד שיטלנו בידו" (ומסיים "ומ"מ כל שאבי הבן מוהל ראוי לתקוף ברכת להכניסו בברכת המילה ואף כשאחר מוהל המנהג להיות אבי הבן מברך להכניסו תיכף למילה קודם פריעה").

ועפ"ז ה' אפ"ל לפרש כן בכוונת התוס', דזהו גם סברת התוס' לחלק בין אם עושה המצוה מברך או אחר מברך, ואי"ז תלוי בהסברות שנתבאר לעיל. וכן משמע שמפרש בפרישה בפ' דעה זו, שעמ"ש הטור (יו"ד סי' רס"ה) "ור"ת כתב שאין צריך ורב שר שלום כתב שאין לו לברך אלא עד לאחר המילה כיון שנעשית ע"י אחר וכ"כ בעל העיטור", שהל' הזה הוא ע"ד ל' התוס'⁴, כ' בפרישה (אות ו') "ור"ל ולא אמרו בכל המצות דצריך לברך עובר לעשייתו אלא כשהמברך עצמו עושה המצוה ונראה דהטעם הוא (כשנעשית ע"י אחר דא"צ לברך עובר לעשייתו משום דחיישינן. עד כאן המגיה) שמא לא יעשה האחר המצוה ולכן לא יברך עד אחר שעשאה".

ועפ"ז ה' הרווחנו דאפ"ל כל דבור התוס' באו"א ממשנ"ת, דאמת סב"ל להתוס' דמה שאי"צ לברך עובר לעשייתו הוא משום דהוי ברכת השבח, וכדסב"ל להרא"ש (וכמשנ"ת ל'), וכן סוברים הר"ן והרשב"א ועוד. ומה שהוסיפו התוס' "ואין צריך לברך עובר לעשייתו אלא במקום שהעושה המצוה הוא מברך אבל כשמברך אחר לא ותדע שהי ברכת אירוסין אינו מברך אלא אחר אירוסין", היינו דזה דהוי ברכת השבח הוא רק סבה שאי"צ לברך עובר לעשייתו, אבל אין הכרח לברך אח"כ, ועדיין צ"ב למה תיקנוה דוקא אחר המילה [ד"ר הוכרח לפרש דהי' אחר המילה משום דכן מוכח מהסוגיא, וגם משום שכן ה' המנהג לפועל (דהרי רשב"ם שינה המנהג משום שהי' ק' לו מהנוסח של הברכה ומהדין דעובר לעשייתו), ולכן יישב ר"ת דכיון דהוי ברכת השבח אפשר לברך לאחר המצוה, וא"ש הסוגיא וכו'. אבל עדיין צ"ב הא גופא, למה תיקנוה דוקא אחרי המילה ולא לפני?]

וע"ז מוסיף ר"ת דבנידוד' היו גם מוכרחים לתקן הברכה דוקא אחריה, כיון דהמצוה נעשתה ע"י אחר. ולפ"ז היינו מרויחים דאין התוס' חולקים על הרא"ש ושאר, דגם התוס' סב"ל כסברת שא"ר דברכת השבח אי"צ עובר לעשייתו, ורק דכאן מוסיפין עוד ענין, וכנ"ל.

אבל – בנוסף לכך של' התוס' לא משמע כן, שהרי התוס' כ' "ואין צריך לברך עובר לעשייתו אלא במקום שהעושה המצוה הוא מברך אבל כשמברך אחר לא", והיינו שזה שמברך אחר הוא רק סבה שאין צריך לבר עובר לעשייתו, ודלא כנ"ל (וכן מפרש הטור בדעתו לדינא, לפי' הדרישה הנ"ל בדבריו, אבל הב"י משמע דאינו מחלק בהכי) – הנה מדבר תוס' הרשב"א בסוגיין מבואר דלא פי' כן, שבתוס' הרשב"א הביא תי' ר"ת (כמו שהוא בתוס'), ואח"כ כ' ע"ז "א"נ משבח להקב"ה שצונו מקודם שמלנו אותנו כאשר עשינו... והכי איתא בתשובת הגאונים דלאחר המילה מברך... ואע"פ שאמרו כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתו מילה שאני דחיישינן שמא תתקלקל המילה ונמצא שמוציא ש"ש לבטלה, וא"ת שחיטה ותקיעה נמי ניחוש, לא דמי, דהנך תרתי בידיו שלו ואיכא למימר דמצי מקיים להו, מילה ביד אחר הוא מי יאמר דמקיים לה, הלכך ודאי לאחר המילה מקומה".

תחלה בברכה". וב' טעמים אלו אינם שייכים בברכת השבח, דהטעם דלאחרי שנעשה הוי הברכה לבטלה, הוא רק בברכת המצוה, דאין לה מקום לומר וצונו לעשות כשכבר עשה, כמ"ש אדה"ז, וכנ"ל, והיינו מכיון שמברך על עשייה זו. אבל בברכת השבח לית לן בה, כמובן. ועד"ז מה דבעינן "שיתקדש תחלה בברכה", הרי זה רק בברכת המצוות שענינם להמשיך הקדושה, אבל בברכת השבח, אף שנאמרו באותה נוסח, הרי (כן) מסתבר לומר לכ' אין בהם ענין זה, ולא שייך הך טעמא.

ועפ"ז מובן דלסברת הרא"ש, הנה די בהטעם שברכה זו אינה על מצוה זו כ"א נתקנה להודות ולהלל ולשבח להקב"ה שצוה לעשות מצוה זו בכל פעם שתבא ליידינו ליישב (לא רק הנוסח ב"למ"ד, כ"א גם) הקושיא ממה שאין מברכים "עובר לעשייתן", וכמבואר בדבריו בסוגיין ובשבת שם.

אמנם כ"ז הוא להרא"ש בסוגיין, אבל הרא"ש בשבת הוא ע"כ להסברא (דהרמב"ם ואדה"ז) דלא שייך הברכה אחרי שמה שנעשה כבר נעשה, דאז הוי ברכה לבטלה. שלכן שם מסיק דדי במה שמברך קודם הפריעה להיות נחשב עובר לעשייתן, כיון דמל ולא פרע כאילו לא מל. והנה מצד הטעם דצריך להמשיך הקדושה כדי לקיים המצוה כו', א"כ מובן לכ' דמטעם זה מוכרח לברך לפני התחלת קיום המצוה⁵, דהרי

(5) אף דלכ' הך סברא מבואר בע"ב לכו"ע, דהא מבואר בגמ': מיתיבי העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה נטלו לצאת בו ואמר אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב, שאני התם, דבעינא דאגבהה נפק ביה.

ובתד"ה בעידנא דאגבהה נפק בה: "וא"ת כיון דנפק היאך יברך והלא צריך לברך עובר לעשייתו ואומר ר"י אף על גב דנפק אכתי עוסק במצוה שצריך לנענע בקריאת הלל", וכ"ה בשא"ר, וכן מוכח לכ' מהגמ', וא"כ ע"כ לכו"ע די במה שמברך לפני גמר המצוה בכדי שיהי' עובר לעשייתן, ודלא כמשנ"ת?

אבל אין מזה קושיא על משנת"ל, דהרי שם מבואר (לא דמטעם זה יכול לברך אז לתחלה, כ"א) שאין להקשות שלא יברך כלל, וכל' התוס' "היאך יברך והלא צריך לברך עובר לעשייתו", וע"ז מבארים התוס' דלענין דיעבד חשיב עכ"פ עובר לעשייתן, מכיון שאינו יכול לברך קודם. אבל לענין מילה הא יש אפשרות לברך קודם המילה או לאחר המילה, ואעפ"כ מבאר הרא"ש שמצד עובר לעשייתן אי"צ לברך לפני המילה (כדעת רשב"ם), דדי במה שמברך קודם הפריעה. ובזה י"ל דרשב"ם ור"ת חולקים, וכמשנ"ת ל'.

ומה שבלולב אינו יכול לברך קודם לכן, הוא כמבואר בתוס' סוכה (לט, א ד"ה עובר לעשייתן) "דהיאך יברך עליו והוא מונח בכלי הא אמר בהקומץ רבה (מנחות לה: ושם) תפילין מאימתי מברך עליהן משעת הנחה עד שעת קשירה וכל שעה שאין המצוה מזומנת בידו לעשות לא מיסתבר כלל לברך עליו", וע"כ זהו ג"כ יסוד דברי הגמ' בסוגיין דמברך אע"פ דמדאגבהה נפק, ופשיטא לי' דאינו מברך קודם שהגביהה. ואף דבתוס' שם מבואר עוד אופנים, אבל עכצ"ל דמה דנקט בסוגיין דכבר נפק ב' הוא משום דלא ניחא בשאר ההיכי תימצות שכ' התוס', ולכן מוכרח לברך אח"כ.

צריך נתינת כח על קיום המצוה. משא"כ להטעם דלאחרי שמה שנעשה כבר נעשה הוי ברכה לבטלה, א"כ מובן דכ"ז שלא נגמרה המצוה לגמרי אכתי אפשר לברך.

והרשב"ם סב"ל דהטעם הוא מצד הטעם האחרון שביריטב"א, דראוי להקדים עבודת הנפש לעבודת הגוף, ועפ"ז מובן דאין לחל בין ברכת השבח לברכת המצוה, דגם בברכת השבח הא הוי עבודת הנפש, וראוי להקדימה לעבודת הגוף. ולסברא זו מובן לכ' דאין חילוק בין אם מברך עושה המצוה או שמברך אחר, דכיון שזהו דין על האדם, א"כ מובן דסו"ס כל היכא שמקשרים ברכה זו עם מצוה זו, הרי ראוי להקדים הברכה להמצוה, וע"ד ההוכחה מהפסוק הג' הנ"ל ד"וה' בראשם", ולכן סב"ל לפי האמת דגם ברכת להכניסו הוא לפני הברית. ומובן ג"כ דלסברא זו אינו מועיל מה שהברכה הוא לפני הפריעה (ולכן הוצרך לשנות הגירסא להצריך הברכה לפני מילה לגמרי).



(ועי' בתוס' ד"ה על הטבילה, לענין נטילת ידים) שכ' "וכן בנטילת ידים לא חילקו בין נטילה של אחר בית הכסא דלא מצי לברך קודם מיהו בנטילה יש טעם אחר לברך אחר נטילה קודם ניגוב כדאמרין (סוטה ד' ד:): האוכל לחם בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא" וחשיב מטעם זה עובר לעשייתו. ואכמ"ל).

שו"ר דנחלקו בהדיא בהא מילתא, עי' בחקר הלכה אות ב' – ברכות, אות י', שהביא פלוגתא דהפר"ח והתבו"ש בענין זה ע"ש וש"נ. ומדבריו למדנו חילוקא דרבנן בחילוק בין ב' ענינים הנ"ל (היינו הברכה על הפריעה, דלכמה ראשונים לא חשיב עובר לעשייתו, והברכה על הנענועים, דמשמע דלכו"ע חשיב עובר לעשייתו, אף דהי' מקום לומר דאדרבא, איפכא מסתברא, דהפריעה הוי עכ"פ חלק מהמצוה לעיכובא, דמל ולא פרע כאילו לא מל, משא"כ הנענועים אינם מעכבים בהמצוה, ונקראו בראשונים, שירי מצוה),

והיינו דמה דהנענועים נחשבים למצוה, היינו דהם נחשבים למצוה בפני עצמם (דהם אינם תלויים בהנטילה הראשונה, דהרי ע"י הנענועים בפנ"ע יכול לקיים המצוה), ולכן כ"ז שלא עשה הנענועים נחשב עובר לעשייתו, דלאחרי הברכה הוא עומד לקיים מצוה שלימה. משא"כ הפריעה, אף שהוא חלק מהמצוה, אבל עכ"פ אינה אלא גמר המצוה, דזה ברור שהפריעה בלי המילה אינה מצוה כלל, ובזה הוא הפלוגתא אי בכה"ג חשיב עובר לעשייתו, ואפ"ל דתלוי בהצדדים שנת"ל, וק"ל.

בגדר בדיעבד דהקרבנות פסח בחצות והבאת עומר מבית השלחין

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

התוספות מסכת פסחים דף ה. בד"ה לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים כתב, הקשה רשב"א היכי יליף מהכא דחמץ אסור מו' שעות ולמעלה והא זמן שחיטת הפסח אחר התמיד הוי ותמיד ששחטו לפני חצות פסול וא"כ זמן שחיטה לא הוי מיד אחר חצות עד כדי שהיית הקרבנות תמיד וי"ל כיון דדיעבד אם שחט הפסח קודם תמיד כשר כדתנן התם חשיב זמן שחיטה מחצות ואילך.

הקובץ שיעורים הקשה על יסוד זו דכשרות בדיעבד פועל שתהא חצות נחשבת "זמן שחיטה", מהא דלקמן דף יא. דאיתא שם, לא הא דתנן קוצרין בית השלחים ושבעמקים אבל לא גודשין.

וברש"י שם - קוצרין בית השלחין, כדרך חול, קודם לעומר. ושל בית העמקים, תבואה הגדילה בין העמקים, וטעמא מפרש התם, כתוב אחד אומר וקצרתם את קצירה והבאתם אלמא מותר לקצור קודם לעומר, וכתוב אחד אומר עומר ראשית קצירכם דמשמע שהוא קודם לכל קציר, הא כיצד, ממקום שאתה מביא עומר אי אתה קוצר קודם לו, וממקום שאי אתה מביא עומר אתה קוצר, ותנן בפרק כל הקרבנות (מנחות פה, א): אין מביאין סולת למנחה לא מבית הזבלין, ולא מבית השלחין, ולא מבית העמקים, מפני שתבואה שלהן אינה מן המובחר.

והתוספות שם ד"ה קוצרין בית השלחין הקשה, וכל הנהו אף על גב דתניא בפרק כל הקרבנות (מנחות דף פה.) אם הביא כשר, ותירץ, כיון דלכתחלה לא יביא חשבינן ליה ממקום שאי אתה מביא.

וכן במנחות דף סח. בד"ה קוצרין כתבו התוספות, תירוץ זה, ושם הוסיף בא"ד, ואית דגרסי הכא בית השלחים שבעמקים דההוא אם הביא פסול דאיכא תרתי ולא קרינא ביה ממקום שאתה מביא אבל היכא דאם הביא כשר אף על גב דלכתחילה לא יביא ממקום שאתה מביא הוא ואסור לקצור¹.

והקשה מזה הקובץ שיעורים בסוגיין, דהכא כתבו התוס', כיון דדיעבד כשר

(1) הערת המערכת: ע' בלק"ט כלל ד'.

"חשיב זמן שחיטה". ולקמן י"א כתבו להיפך דכיון דלכתחלה לא יביא חשבינן ליה ממקום שאי אתה מביא.

ומתוך דבריו יוצא, דאולי תלוי בב' אופנים בתוספות מנחות שם דא"ד כתב, ואית דגרסי הכא בית השלחים שבעמקים דההוא אם הביא פסול דאיכא תרתי ולא קרינא ביה ממקום שאתה מביא אבל היכא דאם הביא כשר אף על גב דלכתחילה לא יביא ממקום שאתה מביא הוא ואסור לקצור. ודוחק הוא.

ואפשר ליישב קושיתו בכמה אופנים:

(א) לפי מה שביאר המנחת חינוך מצוה ה' דברי התוס' בדף נט. ד"ה יאחר דבר שכתב, "אף על גב דתמיד תדיר איצטריך למיכתב דה"א שהפסח יקדים משום עליה השלם" דדין קדימת תמיד לפסח הוא משום תדיר, ומשום"ה כתב המנ"ח, שאם הציבור אין להם תמיד כגון שלא מצאו מבוקר או מחמת איזה דבר דלפי פשט המשנה והר"מ דעיקר הקפידא הוא שיקריבו הפסח אחר התמיד וא"כ אם אין להם תמיד מקריבין הפסח לכתחלה בחצות בזמן התמיד.

ויש לומר דלפ"ז יש לחלק בין הסוגיא דעומר, לסוגיין דזמן הפסח, דשם המיעוט הוא בדין עומר מצד דין קרבן שבה, דבעינן "מבחר נדריך" ומשום"ה אין להביאו מבית הזבלים ולא מבית השלחים ולא מבית האילן, אבל הכא הוי דין צדדי של תדיר השייך בכל מצות. וא"כ אין זה דין מיוחד השייך בקרבן פסח רק דין כללי של תדיר, וכיון דכשר בדיעבד אין לומר שזה כבר זמן הפסח, ובפרט כשאין תמיד אז מקריבין הפסח לכתחילה בחצות.

ולרווחא דמילתא יש לומר, דאף אם תאמר דגם דין "מבחר נדריך" אינו דין פרטי כי אם דין כללי בקרבנות, מצינו ברבינו גרשום במנחות דף עא. כתב, ממקום שאי אתה מביא. ומאי נינהו בית השלחין לפי שתבואתה יבשה ואנן בעינן כרמל. הרי דזהו ממש דין מיוחד של עומר, דבעינן כרמל, ובודאי שזה אין לדמות כלל לדין תדיר.

ומ"מ פשטות שיטת הראשונים הוא דהפסול הוא משום "מבחר נדריך", ועיין פסקי רי"ד שם שכתב, ואין מביאין מבית השלחין ומבית העמקים שאינה תבואה יפה. ועיין רש"י שם שציין להדין לקמן דף פה שם, דאין מביאין שום מנחות מבית בשלחים, וזה ודאי לא שייך ל"כרמל". ואף להם יש לחלק בין דין כללי השייך לקרבן ובין דין כללי השייך לכל התורה כולה כמו תדיר.

(ב) באחרונים כתבו לתרץ קושיתו, די"ל דלהתוס' הלימוד הוא מלא תשחט על חמץ, דכיון דאם שוחט הפסח עובר מחמת החמץ, מזה מוכרח דבאותו זמן אסור

שתהא לו חמץ, דבלא"ה לא שייך איסור לא תשחט על חמץ. ואין הכונה דבהך קרא דלא תשחט כתיב איסור חמץ בחצות, אלא דהוי רק גילוי, דכיון דאסרה תורה לשחוט על החמץ, ממילא מוכרח דכבר אז יש איסור חמץ.

ולפי"ז שפיר הקשו דכיון דלא משכחת דיעבור על לא תשחט רק אחר התמיד, א"כ הרי לא אשכחן איסור חמץ רק בזמן זה דאחר זמן התמיד, ולא מיד בחצות. וע"ז תירצו דכיון דבדיעבד כשר הפסח, א"כ הרי משכחת דעובר על לא תשחט תיכף בחצות, וא"כ מוכרח דבזמן זה נמי הוי איסור חמץ.

ובזה יש ליישב נמי קושית הקובץ שיעורים דהכא כל הדיון הוא אי משכחת לעבור על לא תשחט על חמץ תיכף מחצות, ובה שפיר כתבו דכיון דמשכחת עכ"פ בדיעבד, ממילא מוכרח דהאיסור חמץ הוי כבר תיכף מחצות ואילך.

ג) הרמב"ם הלכות איסורי מזבח פרק א הלכה א כתב, מצות עשה להיות כל הקרבנות תמימין ומובחרין שנאמר תמים יהיה לרצון זו מצות עשה.

וברמב"ם הלכות איסורי מזבח פרק ב הלכה ח כתב, יש שם ארבעה חוליים אחרים אם נמצא אחד מהם בבהמה אין מקריבין אותה, לפי שאינה מן המובחר והכתוב אומר מבחר נדריך, ואלו הן: מי שבלובן עינו יבלת שאין בו שער, אם נגממו קרניו אף ע"פ שנשאר מזכרותו מעט סמוך לבשר, אם נפגמו חיטי הפנימיות אם היה אחד מאלו בקדשים לא קריבין ולא נפדין, אלא ירעו עד שיפול בהן מום ואם הקריבין יראה לי שהורצו.

ושם פרק ז הלכה א כתב, לא כל דבר שאינו פסול מביא אותו לכתחילה, כיצד היה חייב עולה לא יביא שה כחוש וכעור ויאמר הרי אין בו מום, ועל זה נאמר וארור נוכל וגו' אלא כל שיביא לקרבן יביא מן המובחר.

ובהלכות תמידין ומוספין פרק ז הלכה יג כתב, אסור לקצור בארץ ישראל מין מחמשת מיני תבואה קודם לקצירת העומר שנאמר ראשית קצירכם שיהיה תחלה לכל הנקצרים, במה דברים אמורים בקציר שראוי להביא ממנו עומר, אבל בית השלחין שבעמקים הואיל ואינו ראוי להביא ממנו קוצרין אותו מלפני העומר, אבל לא יגדשו.

והגרי"ז (עניינים סימן ס) הקשה על הרמב"ם הנ"ל בפ"ז מאיסורי מזבח ה"א דהמקור דלא יביא שה כחוש וכעור ויאמר הרי אין בו מום, הוא מהפסוק "וארור נוכל" וכו', אלא כל שיביא לקרבן יביא מן המובחר. למה מביא ע"ז הכתוב דדברי קבלה דארור נוכל וכו'. והלא מקרא מלא הוא בתורה (פ' ראה י"ב) "מבחר נדריכם" שמזה הוא דילפינן עיקר הדין מובחר בקרבנות.

וביאר ע"פ דברי הרמב"ם שם פ"ב ה"ח הנ"ל שכתב, "יש שם ד' חוליים אחרים... והכתוב אומר מבחר נדריך וכו'... ואם הקריבן יראה לי שהורצו", דיסוד הדין של מבחר נדריך הוא באמת דין פסלות שאין קריבין והוא חלות דין פסלות בעצם החפצא של הקרבן שהוא פסול להקרבה לכתחילה, שהרי סיים שאם הקריבן יראה לי שהורצו. משמע דהוי פסלות להקרבה רק בדדיעבד אם הביא הורצה דאל"ה פשיטא דהורצו, ומשו"ה הוא דחיל ביה הדין שירעו עד שיפול בהם מום, מאחר דהוי פסלות להקרבה.

והדין דכחוש וכעור דנלמד מארור נוכל, אינו כלל פסלות בעצם הקרבן, אלא הוא חלות דין על בעל הקרבן שיקדיש קרבנו מהודר ועל הקרבן עצמו אינו דין כלל. ואם אין לבעל הקרבן מהודר יותר אזי יכול להביא בהמה זו לקרבן לכתחילה, וזהו שהביא הר"מ הכתוב דארור נוכל וכו', כיון דעל בהמה שכשרה לקרבן איירי, אלא שהוא דין על בעל הקרבן שיביא מן המובחר וכלשון הכתוב וארור נוכל ויש בעדרו זכר וכו', היינו שכל הדין נאמר רק היכא שיש לבעל הקרבן יותר מהודר ומשובח, ומביא הגרוע שבעדרו דאז עובר בארור נוכל וכו'.

ולפי"ז אמר מורי הגרי"ד ז"ל, דאתי שפיר הא דבית השלחין מותר לקצור אף דאם הביא כשר, דבית השלחין הוי פסלות דמובחר, ואף אם ליכא עומר כלל אין מביאין מבית השלחין, ואי"ז דין מובחר לכתחילה אלא דזה דין פסלות לכתחילה,

וברמב"ם הלכות איסורי מזבח פרק ו הלכה ט איתא, ואלו הן היינו הפסולין לגבי המזבח, המתוק והמעושן והמבושל באש או בשמש או שנשתנה טעמו בבישול, אבל יין שמחממין אותו בשמש ולא נתנה בו טעם בישול ... ויין כרם הנוטע בבית השלחין או בבית הזבלים ... כל אלו היינו לא יביא לכתחילה ואם הביא כשר.

ודקדק מזה שהרמב"ם הביאו בהלכות של פסולי מומין למזבח כמבואר בראש הפרק, "כשם שמצוה להיות כל קרבן תמים ונבחר כך הנסכין יהיו תמימים ונבחרים", דגם בית השלחין הוא פסול מום אלא דאם הביא כשר, ולהכי אף דאם הביא כשר, חשיב מקום שאי אתה מביא.

ועיין מ"ש בספרי בית המלך על הרמב"ם חלק ד, בענין "תמימין ומובחרין", ומתאים למ"ש כאן דכ"ז הוא גדר מום ע"ש.

יוצא מדבריו דיש דין של "ארור נוכל", שזה דין בהגברא שצריך להביא קרבנו מהודר, ואם יש לו מהודר יותר ומביא הפחות עובר על זה. ויש דיון פסולי מום בקרבן. ובפסולי מום, יש מה שפסול לגמרי. ויש מה שבדיעבד "אם הביאו" כשר, אבל חל פסול מום על זה.

וא"כ מובן למה נקרא "משום שאי אתה מביא", שהרי העצם היא פסול להביא. רק דאם הביא כשר. ואולי יש לדמותו להדין "אם עלו לא ירד", דודאי פסול רק כיון שעלו לא ירד. ופשוט לפ"ז שאין לדמות להבדיעבד של זמן שחיתת הפסח, דבודאי שם אין גדר פסול רק שדחק את זמנו לזמן של בדיעבד.

(ד) ואולי יש לומר באופן אחר, ובהקדם:

הגמרא למד ממקום שאתה מביא עומר אי אתה קוצר קודם לו, וממקום שאי אתה מביא עומר אתה קוצר. והבאנו לעיל שהרמב"ם כתב, אסור לקצור בארץ ישראל מין מחמשת מיני תבואה קודם לקצירת העומר שנאמר ראשית קצירכם שיהיה תחלה לכל הנקצרים, במה דברים אמורים בקציר שראוי להביא ממנו עומר. ודנו בזה האחרונים אם דין זה שאסור לקצור בארץ ישראל קודם לקצירת העומר, נוהג בזה"ז.

ובספר לחם יהודה על הרמב"ם שם כתב, ונראה פשוט דגם בא"י אין איסור קצירה אלא בזמן הבית אבל בזמן הזה מותר לקצור אף בא"י דדוקא אכילת החדש הוא דאסור מן התורה בכל זמן ובכל מקום אבל איסור קצירה דלא תלי אלא במקום הראוי להבאה הכי נמי דלא תלי אלא בזמן הבאה שהוא בזמן הבית.

גם דקדקו מדברי רש"י דף סח. על המשנה שם, משחרב בית המקדש התקין ר' יוחנן בן זכאי שיהיה יום הנף כולו אסור. וכתב, יום ט"ז שבו מניפים את העומר כולו אסור לאכול חדש. הרי משמע שדווקא לגבי אכילה דנו אחר שחרב בית המקדש. אבל קצירת החדש כשלעצמה אינה אסורה בזמן הזה שאין לנו עומר.

כן דקדקו מזה שהשלחן ערוך לא הזכיר איסור קצירת חדש קודם לעומר, (והוסיפו) שהב"י חי בארץ ישראל שהיהודים עבדו את האדמה.

הקדקו אורה מנחות דף עא: כתב, ולא מצאתי כעת מבואר דין קצירה קודם לעומר בא"י בזה"ז, דאולי לא נאסרה קצירה קודם לעומר אלא בזמן קציר עומר צריך שיהי' הוא ראשית, אבל כשאין קציר עומר לא נאסר קצירת הרשות.

והרש"ש שם דף ע. כתב, נ"ל דבזמן שאין מקדש מותר לקצור דאיסור קצירה הוא מדכתיב ראשית קצירכם וכיון דאין קציר בעומר שרי.

והשאגת אריה דיני חדש סימן ח דן בשאלה זו וכתב, אף על גב דאיסור קצירה קודם לעומר בעומר תליא רחמנא דכתיב ראשית קצירכם שיהי' הוא תחלה לכל הנקצרים מ"מ אפילו בזה"ז דליכא עומר אסור לקצור קודם האיר המזרח דיום הנף וכמ"ש בס"ד.

והביא ראייה לזה מדתנן קוצרין בית השלחין שבעמקים אבל לא גודשין. אנשי יריחו קוצרין ברצון חכמים וגודשין שלא ברצון חכמים ולא מיחו בהם חכמים. ופירש רש"י בפרק מקום שנהגו (דף נ"ו) דאיסורא דאורייתא ליכא דמשום שאי אתה מביא הוא ... ומדסמין הא דאנשי יריחו לגבי בבא דקוצרין בית השלחין שבעמקים דטעמא משום דמקום שאי אתה מביא הוא שמע מיניה דהיתרא דאנשי יריחו נמי מהאי טעמא הוא וטעמא דמקום שאי אתה מביא הוא אבל ממקום שאתה מביא אי אתה קוצר אפילו בזמן הזה דהא הא דאנשי יריחו בזמן שאין בית המקדש קיים היו כדמוכח מדברי התוספות.

והוכיח כן מדברי הרמב"ם שכתב בפרק ז' מהלכות תמידין ומוספין. אסור לקצור בארץ ישראל מין מחמשת מיני תבואה קודם לעומר שנאמר ראשית קצירכם שיהי' תחילה לכל הנקצרים ע"כ. ומדלא כתב שאיסור זה אינו נוהג אלא בזמן שבית המקדש קיים שמע מיניה דאפילו בזמן הזה נמי אסור ... אי אמרת דס"ל דבזמן הזה מותר לקצור קודם לעומר הוי מפרש לה בהדיא. ואל תטעה לומר בהא דכתב אסור לקצור כו' קודם לעומר דמשמע דווקא בשעת הקרבת העומר הוא דאסור אבל לא בזמן הזה דלשון המשנה דפרק ר' ישמעאל נקט דתנן ואסורים בחדש מלפני הפסח ומלקצור מלפני העומר ... וזה דבר ברור לדעת הרמב"ם למי שאינו מתעקש.

ודבר ברור ופשוט הוא דאיסור קצירה קודם לעומר נוהג גם בזמן שאין בית המקדש קיים. דאי אמרת דאיכא חילוק בין בזמן הבית לשלא בזמן הבית לא הוי שתיק הגמרא מיניה. וזה דבר פשוט יותר מכביעתא בכותחא.

ומה שיוצא מדברי הקרן אורה והרש"ש שאיסור קצירה אינו איסור גרידא אלא דהעומר צריך להיות "ראשית קצירכם" וכשקוצרין דבר הראוי להביא לעומר מפריע ה"ראשית" של העומר, וממילא הסברא הפשוטה הוא, דבזה"ז דאין עומר אין איסור קצירה כלל. (ולהעיר שמדברי הלחם יהודה אינו מוכרח לומר כן שכתב, ש"איסור קצירה תלי במקום הראוי להבאה הכי נמי תלי בזמן הבאה שהוא בזמן הבית").

והי' אפשר לומר דלהרמב"ם דמשמע מדבריו שיש איסור קצירה גם בזמן הזה, הוא משום שזה איסור גרידא כמו איסור אכילת העומר. ואף דנלמד מ"ראשית קצירכם", מ"מ אין האיסור משום דבעינן שתהא קצירת העומר "ראשית", רק דמזה לומדין איסור קצירה.

אבל מדברי השג"א שכתב, "דאף דאיסור קצירה בעומר תליא שיהי' העומר תחלה לכל הנקצרים מ"מ אפילו בזה"ז דליכא עומר אסור לקצור קודם האיר המזרח דיום הנף", משמע שמסכים עם זה שכל האיסור הוא משום שהעומר צריך להיות

ראשית, וא"כ צ"ע למה אסור בזה"ז.

ואולי אפ"ל, בנוגע איסור אכילת העומר, כתב הרמב"ם הלכות מאכלות אסורות פרק י הלכה ב, החדש כיצד כל אחד מחמשה מיני תבואה בלבד אסור לאכול מהחדש שלו קודם שיקרב העומר בט"ז בניסן שנאמר ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו, וכל האוכל כזית חדש קודם הקרבת העומר לוקה מן התורה בכל מקום ובכל זמן בין בארץ בין בחוצה לארץ בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, אלא שבזמן שיש מקדש משיקרב העומר הותר החדש בירושלים, והמקומות הרחוקין מותרין אחר חצות שאין בית דין מתעצלין בו עד אחר חצות, ובזמן שאין בית המקדש כל היום כולו אסור מן התורה.

מקור דברי הרמב"ם מסוגיא דמנחות דף סח. דאיתא שם, תרי קראי כתיבי כתיב עד הביאכם וכתוב עד עצם היום הזה הא כיצד כאן בזמן שבית המקדש קיים כאן בזמן שאין בית המקדש קיים. ומזה משמע שיש ב' אופני היתר או הקרבת העומר או העיר מזרח ותלוי בזה אם יש ביהמ"ק או אין ביהמ"ק.

ויש להעיר בדבריו, כתב ההלכה ש"אסור לאכול מהחדש שלו קודם שיקרב העומר בט"ז בניסן", ואח"כ כתב, "וכל האוכל כזית חדש קודם הקרבת העומר לוקה מן התורה", וכתב שזה שייך "בכל זמן", ולבסוף כתב, "ובזמן שאין בית המקדש כל היום כולו אסור מן התורה".

א) למה כתב זה ד"בזמן שאין בית המקדש כל היום כולו אסור מן התורה", לבסוף הלא זהו אחד מן המתירין. והי' לו לכתוב מיד כשכתב האיסור לאכול "קודם שיקרב העומר בט"ז בניסן", "ובזמן שאין בית המקדש כל היום כולו אסור מן התורה". שהרי ב' מתירין הן.

ודוחק לומר דהרמב"ם דיבר רק על זמן ביהמ"ק, והביא זמן הזה כטפל. חדא דאין זה דרכו ובפרט בזמן הזה נוגע יותר. ועוד דהרי גם בזמן ביהמ"ק שייך דין זה כמבואר בתוספות ראש השנה דף יג. ד"ה ומהיכן הקריבו, משמע דאי לא הקריבו היו אסורין כל היום ודלא כמ"ד במנחות פ' ר' ישמעאל (דף סח.). דאף בזמן שביהמ"ק קיים האיר המזרח מתיר. והטורי אבן שם מקשה על התוס', דמה תלי' בהאי דלמ"ד דבזמן שביהמ"ק קיים האיר המזרח מתיר, הא אפי' למ"ד עומר מתיר ובזמן שאין בית האיר המזרח מתיר, מ"מ לא א"ש דהא אם אינו עומר בעולם ממה להביא הא ודאי האיר המזרח מתיר דמה לי אי איכא עומר וליכא בית להקריבו דמתיר האיר המזרח הואיל וא"א בהקרבה מה לי איכא בית ועומר אין הא נמי א"א להקרבת עומר. ומ"מ נוגע הדין בזמן שביהמ"ק קיים.

ב) משמע דכתב דין זה ד"כל היום כולו אסור מן התורה", על הא דלוקין, למה לא כתבו קודם שהביא דין מלקות.

ג) הדגיש בדין זה רק ד"כל היום כולו אסור מן התורה", ומעולם לא כתב שבזמן שאין ביהמ"ק הותר לבסוף היום.

ויש לומר דיש לחקור אם ב' דברים אלו קריבת העומר, ויום הנף הם ב' דברים היינו ב' סוגי היתר חדש, א – הקרבת העומר, ב – יום הנף. או דנימא, דחד ענין הוא, ההיתר הוא הקרבת העומר, וכשאין ההקרבה בפועל יום הקרבתה סגי. [ואולי מעין ובגדר "ונשלמה שפתינו"].

ואולי יש לומר דשיטת הרמב"ם ד"משיקרב העומר הותר החדש", דההיתר תלוי בהקרבת העומר, והא דכאין ביהמ"ק קיים ההיתר היא אחר כל היום הוא מצד שזה "יום ההקרבה" וממילא הוי כאלו הקריבו. ומיושב למה הביא רק ההיתר של הקרבה, שזהו תוכן ההיתר אף כשאין ביהמ"ק קיים.

ואולי יש לומר כן בשיטת הרמב"ם ע"פ הבנת השג"א, גם בנוגע קצירה, דאף דאיסור קצירה בעומר תליא, גם בזה "ז"א אסור לקצור קודם האיר המזרח דיום הנף, שזהו "יום הקצירה". וההיתר הוא שכאילו נקצר כמו שיש היתר של כאילו הקריב.

ולפ"ז יש לומר דלכ"ע איסור קצירה בעומר תליא, מדכתיב ראשית קצירכם, שקצירת העומר צריך להיות "ראשית", והאיסור הוא להפריע לה"ראשית" של העומר. ולפ"ז יש ליישב קושית הקובץ שיעורים, דאין הסוגיות דומות בכלל, דבעומר אמרינן אף דאם הביא כשר, מ"מ כיון דלכתחלה לא יביא משם, חשבינן ליה ממקום שאי אתה מביא.

וביאור הדברים משום דהדיון הוא אם שייך הפרעה ל"ראשית" של קצירת העומר במקום כזה שלא מביאין משם, אלא ש"אם הביא משם כשר". וע"ז כתב התוס' דכיון שלא מביאין משם אין לומר שזה מפריע להראשית" של קצירת העומר. דלא שייך לומר שקצירה זו מפריע לה"ראשית" של העומר, שהרי לא יביא משם. ואף שבדיעבד אם הביאו משם כשר, אבל אינו מקום שמביאין משם בפועל.

ועיין לקו"ש מכ"ק אדמו"ר חלק לב אמור שיחה ב' דאמר סברא כזו בנוגע איסור להקריב מן החדש קודם הבאת שתי הלחם, וכתב שם, כי "אין הפסול בהקרבה שהקדימו רק שנעשה חסרון במצות שתי הלחם" שהם לא יהיו "מנחה חדשה".

והוסיף שם, ונפק"מ להלכה – שלפי אופן זה, אם עבר והביא מנחה מן החדש

קודם שתי הלחם, יש לומר ששוב אין איסור להביא מנחה מחדש קודם שתי הלחם, מאחר שבלאו הכי לא יהיו שתי הלחם "מנחה חדשה".

ויש לדון אם לפמ"ש שקצירת העומר צריך להיות "ראשית", והאיסור הוא להפריע לה "ראשית" של העומר, אם ג"כ נאמר שאם עבר וקצר שוב אין איסור לקצור מאחר שבלאו הכי לא יהי' "ראשית קצירכם".

ואולי יש לחלק בין גדר "ראשית" קצירכם לגדר מנחה "חדשה". וי"ל דאף שמה שקוצר הוי הפרעה לה "ראשית" במילואה מ"מ מזה ששמונעין מלקצור פועלין עכ"פ "ראשית" במקצת. ש"ראשית" שייך גם שתהא מן בתבואה ה"ראשית". אבל "חדשה" א"א להיות אם כבר הקריבו.



גדר מצות תשבתו לר"י וחכמים

הרב אליהו נתן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א

תנן במתניתין ר"פ כל שעה (כא, א) 'ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה וחכמים אומרים אף מפרר וזורר לרוח או מטיל לים". ובהגהות וצינונים על הגליון כתוב "ברב אלפס ובהרא"ש ליתא מלת 'אף'. ועיין מג"א ריש סי' תמ"ה".

ביאור הדברים: ישנה הבדל בין ר"י לחכמים לענין הנאה מאפר של חמץ הנשרף, ובלשון הטור (סי' תמ"ה) "זה תלוי בפלוגתא דר"י ורבנן. לר"י שהוא בשריפה מותר דקיי"ל כל הנשרפין אפרן מותר, ולרבנן אסור דכל הנקברין אפרן אסור ..". וכ"ה להדיא בתוספות לקמן (כא, ב ד"ה בהדי דקשריף ליה) עיי"ש.

והנה מקור דין זה דנשרפין אפרן מותר לעומת נקברין דאפרן אסור הוא במשנה וגמרא סוף מסכת תמורה. ומבואר שם דלכך ה"נקברין לא ישרפו", דמאחר שדינם של נקברין הוא שגם אפרן נשאר באיסורן, לכן אמרו שלא ישרפו דברים כאלו בכלל, שלא יבואו ליהנות באפרן (כמו שנהנין בנשרפין).

ועפ"ז צ"ל דלדעת חכמים דחמץ הוה מ'הנקברין' (כנ"ל מהטור ותוספות), אז

'לא ישרפו' כדין כל הנקברין כנ"ל! וזהו סיבת הדבר שהרא"ש והרי"ף לא גורסים בדברי חכמים 'אף' – דאם כן גורסים אותו נמצא דבאים רק להוסיף עוד אופן להשבת החמץ, משא"כ לפמשנ"ת נמצא דשוללים דרכו של ר"י לשרוף החמץ, ובאים לומר שצריכים דוקא לפררו וכדומה ולא לשרפו.

אלא שלפ"ז הקושיא מתבקשת מאליה, לדין והיינו לשיטת ההלכה לפועל ברמב"ם ושו"ע; הרי אנן פסקינן כשיטת חכמים דל"צ לשרוף את החמץ דוקא, והיינו דהוה מ'הנקברין', ולאידך פסקינן שיכולים לשרפו, וכן עושים בפועל! אז לכאורה אי"מ דאם הוה מהנקברין ואשר לכן אפרן אסור, אז הי' צ"ל אסור לשרפן? (וכן הקשה המג"א שם ועוד).

ב

והנה ידועים דברי הגר"ח על הרמב"ם מה שהביא קושיית הגרעק"א על דברי הטור הללו .. דלר"י דחמץ מצותו בשריפה אפרו מותר כדין כל הנשרפין דאפרן מותר, ולרבנן דהשבתתו בכל דבר אפרו אסור כדין הנקברין .. דלפי מה שכתבו התוספות דהא דנשרפין אפרן מותר ונקברין אפרן אסור הוא משום דנשרפין איכא מצוה בשריפתן וע"כ הוי נעשית מצותן, משא"כ נקברין דליכא שום מצוה בקבורתן ורק משום תקלה ולא הוי נעשית מצותן, וא"כ בחמץ דגם אם השבתתו בכל דבר, הלא איכא מצוה דתשבתו, א"כ הא צריך להיות לכו"ע אפרן מותר!?

ותירץ ע"ז הגר"ח "ונראה דלא דמי המצוה של תשבתו דהשבתתו בכל דבר למצות שריפה, דמצות תשבתו בשארי השבתות הוי עיקר המצוה שלא יהא להבעלים חמץ, משא"כ אם מצותו בשריפה הוי מצוה שחייל בהחפצא של החמץ דחלה בו דין שריפה. ולענין היתר דנעשית מצותו בעינן דוקא שיהא נעשית מצותו בהחפצא אז ניתר החפץ, ולא כשהבעלים קיימו מצוה דרמיא עליהו יהא ניתר בזה החפצא, וע"כ שפיר מחלק הטור בין השבתתו בכל דבר ובין שריפה, דאם השבתתו בכל דבר רק הבעלים קיימו מצוה שאין להם חמץ, וע"כ לא הותר האפר, משא"כ אם מצותו בשריפה דנעשה המצוה בהחפצא והוי נעשית מצותו ע"כ הותר האפר".

והיינו דשונה גדר מצות תשבתו לחכמים מגדר המצוה לר"י; דלחכמים הוה זה רק מצוה שלא יהא להבעלים חמץ ואשר לכן אין נפק"מ איך משביתים אותו, ואילו לר"י הוה מצוה מסויימת שחייב לעשות בהחמץ עצמה. וזהו הסיבה מדוע רק לר"י הוה בגדר נשרפין שנעשית מצותיה לעומת לפי החכמים דאינו כן כמבואר בדבריו.

ג

אמנם מקושיית רעק"א רואים דלא הבין הדבר כן, אלא דגם לחכמים שהשבתתו בכל דבר, מ"מ מקיים בזה מצות תשביתו, עד שצריך להחשב (לדעתו) לנעשית מצותו כמו בנשרפין דעלמא, ואשר לכן לא הבין דברי הטור דלחכמים צ"ל אפרו אסור?!

ואכן מצינו דכו"כ נקטו כן לפועל, אשר גם לחכמים נחשב לנעשית מצותו כאשר השבית את החמץ! ואשר לפ"ז מתרצים הקושיא דלעיל – מדוע לדידן דפסקינן כחכמים מ"מ מותר לשרפו – משום דגם לדידהו הוה כמו נשרפין דעלמא אשר מותר ליהנות מאפרן! יעויין תירוץ זה בשם הרה"צ וכו' הרלוי"צ מבארדיטשאו בתוספות חדשים על משניות ר"פ כל שעה שם, ועד"ז הוא בשו"ת אב"מ סי' י"ט, ועד"ז בשו"ת חת"ס יו"ד סי' צ"ח, ועוד.

ואשר לפ"ז נאמר לכאורה דבזה גופא פליגי התוספות הטור הרי"ף והרא"ש נגד הרמב"ם והשו"ע;

שיטה ראשונה (תוספות טור רי"ף ורא"ש) סב"ל כביאורו של הגר"ח הנ"ל דר"י וחכמים פליגי בגדר מצות תשביתו האם הוה על האדם (בלבד) שלא להיות לו חמץ, או מצוה מסויימת של השבתת החמץ – ואשר לכן סב"ל דפליגי האם הוה בגדר נשרפין או נקברין כמשנ"ת.

ואילו שיטה השנייה – רמב"ם ושו"ע – סב"ל (כסברת רעק"א בקושייתו, והוא דעת הבארדיטשווער והאב"מ והחת"ס) דר"י וחכמים לא פליגי בזה ולכו"ע הוה מצוה של השבתת גוף החמץ – ושוב הוה בגדר הנשרפין לכו"ע כמשנ"ת.

ד

אלא דלכאורה קשה לפירוש זה בשיטת הרמב"ם והשו"ע דלפ"ז הי' הדין צ"ל דאפר החמץ תהי' מותרת בהנאה (אליבא דכו"ע) כדין הנשרפין! ואילו לפועל נפסק ברמב"ם ושו"ע דאסור ליהנות באפרן, ובפשטות הרי הביאור בזה הוה משום דהוה בגדר נקברין ולא נשרפין?!

ולכאורה צריכים לפרש לשיטתייהו דאיסור זה ליהנות מאפרן הוא רק מדרבנן ולא מעיקר הדין דאורייתא.

(ויסוד גדול לזה מדברי התוספות (סוף ה,א ד"ה וכתוב כל מלאכה לא תעשו)

דגם אליבא דר"י דהוה בגדר הנשרפין ואפרן מותר מ"מ מדרבנן הוה אפרן אסור, ושוב אפ"ל כן גם אליבא דשיטות אלו בדעת חכמים).

אמנם לכאורה אין שום משעמוט כן בדבריהם דמדובר כאן באיסור הנאה 'חדשה' מדרבנן!

ועיין לשון אדה"ז בשלחנו (סי' תמה ס"ח) "כששורף החמץ לאחר שהגיע שעה ששית שהוא אסור בהנאה צריך לעשות לו מדורה בפני עצמו .. לפי שאסור ליהנות מהחמץ אף בשעת ביעורו לאפות או לבשל עליו או להשתמש לאורו או להתחמם כנגדו וכיוצא בהן משאר מיני הנאות ואף הפחמים והאפר של החמץ אסורים בהנאה..."

והיינו שאינו מחלק בין האיסור הנאה 'בשעת ביעורו', שהוא לכאורה ודאי מדאורייתא, לאיסור הנאה של הפחמים והאפר – והמשמעות הוא (לכאורה) שהוא הכל אותו איסור"נ דהוה מדאורייתא?!

ועכ"פ צלה"ב ממ"נ; אם לדעת חכמים (דקיי"ל כוותיהו) הוה חמץ בגדר הנקברין – כדעת הטור ודעימיה וכפי הסברת הגר"ח – אז מדוע לדין מותר לשרפו? ואם ננקוט ד(גם) לדעת חכמים הוה בגדר הנשרפין (וכסברת רעק"א בקושייתו, ועוד) אז מדוע באמת הוה האפר והפחמים אסורים בהנאה?!

ה

אמנם לכאורה ישנה אופן שלישי בהבנת מצות תשביתו לר"י וחכמים. והיינו בנוסף לדרכו של הגר"ח דפליגי האם הוה רק חובה על הגברא או דהוה חיוב של השבתת גוף החמץ, ובנוסף לדעת רעק"א דלשניהם הוה חיוב של השבתת גוף החמץ; והוא דרכו של המנחת חינוך;

דהנה ידועים הדברים שהוא חקר והאריך לדון (במצוה ה) האם 'תשביתו הוה חיוב ב'קום ועשה' או דהוה (רק) חיוב של 'שב ואל תעשה' עיי"ש, והמסקנא שלו הוה דגם לר"י וגם לחכמים הוה בגדר שב ואל תעשה, והיינו דכל תוכן החיוב הוה מזה שלא יהי' לאדם חמץ ברשותו, והא דר"י מצריך השבתה ע"י שריפה דוקא, הוה רק חיוב צדדי הנלמד מ'נותר', אבל אינו ענין לעיקר חובת התשביתו דלא הוה אלא שוא"ת לבד.

(אלא דגם לדבריו אין זה נכון לכל השיטות בגמרא, כמו לשיטת ר"ע בדף ה, ולשיטת אב"י שם לפי רש"י. וגם שיטת התוספות אינו כן לדבריו עיי"ש).

ונמצא דזהו ההיפך ממש משיטת רעק"א ודעימיה דגם לפי חכמים הוה זה מצוה בהשבתת גוף החמץ, ואילו הוא סב"ל דגם אליבא דר"י אינו אלא ענין של שוא"ת, והיינו שלא יהי' לו חמץ.

ואוי"ל דלשיטה זו תתבאר שיטת ההלכה היטב ויתורץ מה שהקשינו לעיל;

דמחד גיסא מבואר היטיב מדוע הוה אפרן אסור, אחרי שגדר החמץ הוה כמו כל הנקברין מחמת זה שכל מצות ההשבתה אינו אלא בכדי שלא יהי' החמץ להבעלים (כמו שביאר הגר"ח הנ"ל לדעת חכמים).

אמנם מאידך גיסא י"ל דכאן אינו שייך לאסור שריפתו מחמת גזירה וחשש כמו בנקברין דעלמא, אחרי שתוכן מצוה זו שוללת היתר הנאה מהחמץ אח"כ גם אם היו מחוייבים לשרפו, וכנ"ל דגם אליבא דר"י שמחייב שריפה אינו אלא בכדי שלא יהי' החמץ ברשותו של אדם.

ליתר ביאור: באיסור כזה שיתכן להיות מן הנקברין או מן הנשרפין, גזרו דמכיון דהוה מהנקברין לא ישרפו אותו כמו נשרפין בכדי שלא יבואו ליהנות ממנו, אבל באיסור כזה דגם אם מחוייבים לשרפו הי' נשאר באיסורו, שוב אין מקום להחמיר על הנקברין של ישרפו אחרי שבכל מקרה הי' נשאר באיסורו.

(ובאופן פשוט אפשר לומר את זה כך: אחרי שישנה לשיטת ר"י דחייבים לשרפו אף שיהא אפרו אסור בהנאה, שוב אין מקום לאסור שריפתו לשיטת חכמים מטעם שיהא אסור בהנאה)

ועכ"פ מבואר לפ"ז מדוע מחד גיסא פסקינן דאפר החמץ אסור (אשר לפמשנ"ת הוא איסור דאורייתא והוא נכון גם אליבא דר"י וגם אליבא דחכמים), ומאידך פסקינן דמותר לשרפו כמשנ"ת.

ו

אלא דנשאר לברר האם אנחנו מקבלים דרכו של המנ"ח בזה להלכה?

וז"ל אדה"ז בשלחנו (סי' תמ"ו ס"ב בא"ד) " .. וכל זמן שלא הגיעה שעה ששית אין צריך לבערו ונמצא שלא עשה כלל מצוה בבדיקתו ובביעורו עד שהגיע שעה ששית ואין חמץ נמצא ברשותו אזי למפרע עשה מצוה בבדיקתו ובביעורו".

ובהמשך דבריו שם: " .. ולא צותה תורה לבער החמץ בערב פסח מחצות היום ולמעלה אלא כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא בתוך הפסח כמו שנתבאר בסי'

תל"ב ונמצא דכשמגיע הפסח נגמרה למפרע מצוה מן התורה במה שבדק וביער את החמץ מרשותו..."

ולכאורה הרי דברים אלו תואמים לדרכו של המנ"ח שסיבת וגדר חיוב ההשבתה לא הוה אלא ענין של 'שלילה', והיינו שלא יהי' לו חמץ בפסח ויעבור על ב"י וב"י!

(ובמק"א כתבתי לבאר דבאמת קיים חילוק גדול בין דברי אדה"ז לדברי המנ"ח בזה; דלדעת אדה"ז קיימת 'פעולה' של חיוב במצות השבתה, אלא שתוכנה של פעולה זו היא ה'שלילה' מה שפועלת שלא יהא לו חמץ, ואשר לכן למפרע נתקיים פעולה זו כשאין לו חמץ בפסח, כמו שמדגיש אדה"ז פעמיים בדבריו שהעתקנו, משא"כ לדעת המנ"ח שאין כאן ענין של 'פעולה' מחוייבת כלל, ואין שייך לומר שקיימו למפרע. אבל לענין המבואר כאן לכאורה אין חילוק זה נוגע).

ז

והנה ידועים דברי הרבי בכ"מ בלקו"ש (ראה ח"ז פרשת בחוקותי, וחט"ז פרשת וארא, וגם בא – י' שבט שם, ועוד) דר"י וחכמים פליגי בעומק ההשבתה המחוייבת, האם היא רק בתוארו היותר חיצוני של החמץ, דאז השבתתו בכל דבר, או דחייבים להשבית עצם הדבר אשר זהו רק ע"י שריפה (יעוין אריכות הדברים ואיך דלשיטתייהו קאזלי וכו' וכו' במקור הדברים בלקו"ש ולהמעייין יונעם מאוד).

ולכאורה פשוט דביאור זה לא אזיל בדרכו של הגר"ח הנ"ל; דהא לפי ביאורו אין החילוק בין ר"י לחכמים בעומק השבתה המחוייבת, אלא בסיבת וגדר החיוב כמשנ"ת בדבריו, ואילו לביאורו של הרבי אין שום טעם לחלק ביניהם בסיבת וגדר ההשבתה אחרי שנתבאר היטיב עומק פלוגתתם באו"א.

(באותיות אחרות: לביאורו של הרבי הרי ההבדל בין ר"י לחכמים הוה ב'כמות' חיוב ההשבתה, האם חייבים להשבית רק תואר חיצוני של החמץ או גם עצם מציאותו, ואילו לביאורו של הגר"ח הרי ההבדל ביניהם ב'איכות' ההשבתה, האם יש בזה ענין חיובי או רק שלילי כמשנ"ת).

אמנם ראיתי מבארים דלהרבי צריכים לומר דגם אליבא דחכמים הוה מצות השבתה חיוב ב'קום ועשה' כמו אליבא דר"י, והיינו ענין חיובי להשבית את החמץ ולא רק ענין שלילי (שלא יהי' להאדם חמץ), דרק לפ"ז יתבאר מדוע מצריכים הם השבתה באופן מסויים (השבתת התואר) לעומת ר"י שמחייב השבתה באו"א (השבתת העצם) – אשר לפ"ז נמצא דכבר לא יכולים לפרש כהמנ"ח אלא כהני שיטות דלכו"ע הוה ענין חיובי (היינו כקושיית רעק"א ודעימיה) לעיל!?

אמנם לענ"ד אין צורך לפרש כן כלל; דגם לפי ביאור זה י"ל דעיקר כוונת ותוכן ההשבתה הוה בכדי שלאדם לא יהא חמץ בפסח, ובכל זאת פליגי בזה, דמהו החמץ שצ"ל מושלל מהאדם – תוארו או (גם) עצם מהותו.

והיינו דאם רק תוארו של חמץ הוא הבעיה, אז צריכים להשבית רק את זה מרשותו של אדם (וזה יתקיים גם ע"י 'מפרר וזורר לרוח'), אמנם אם הבעיה היא עצם החמץ, אז צריכים להוציא ולשלול גם את זה מהאדם, וזה נעשה דוקא ע"י שריפה.

ועכ"פ לכאורה יש להתאים גם דברי אדה"ז וגם ביאורו של הרבי בדרכו זה של המנ"ח, אשר לפיו יש לתרץ שיטת ההלכה כמשנ"ת כ"ז לעיל.

השבתת חמץ ביו"ט ע"י פעולה שאינה מלאכה

ח

והנה בסוגיית הגמרא (הא, הובא כו"כ שיטות להכריח דחיוב אך ביום הראשון תשביתו' מדובר בערב יו"ט, ואחת מהן היא: "... רבי עקיבא אומר ... הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם וכתוב כל מלאכה לא תעשו ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה...".

ובהמשך הגמרא: "...שמע מינה מדרבי עקיבא תלת, ש"מ אין ביעור חמץ אלא שריפה...". וברש"י: מדלא נפקא ליה דהאי יום הראשון ערב יו"ט הוא אלא משום דאסור להבעיר ביום טוב ש"מ סבירא ליה כר' יהודה... דאי השבתתו בכל דבר ס"ל לוקמיה ביום טוב ויבערנו בדבר אחר יאכילנו לכלבים או ישליכנו לים".

וידוע הקושיא ע"ז מדברי רש"י בכ"מ (ביצה כז, ב ובקצרה במכילתין לקמן מו, א) לענין ביעור קדשים טמאים דאסור לעשות כן ביו"ט אפילו באופן שאינו עושה בזה שום מלאכה (כמו ע"י נתינתה לכלב וכיו"ב) "דרחמנא אחשבה להבערתו דכתיב באש ישרף הילכך מלאכה היא", וא"כ מדוע כאן ה' מותר לבער החמץ שלא ע"י שריפה?

ומבאר הפנ"י כאן דזה גופא ה' תלוי בפלוגתת ר"י וחכמים כאן; דלר"י שהתורה חייבה לבער החמץ ע"י שריפה דוקא נמצא דאחשבה להבערתה ושוב ה' אסור לבערו בכל אופן שהוא, אמנם לחכמים דהשבתתו בכל דבר נמצא דאין הקפדה במעשה ההבערה עצמה אלא שלא יהי' לאדם חמץ, ושוב אין חשיבות מיוחדת למעשה ההבערה.

ונמצא דאם אכן ה' ר"ע סובר כחכמים אז ה' מותר להשבית החמץ באופן שאינו

עושה מלאכה ביו"ט עכת"ד.

ולכאורה הר"ז מתאים מאוד לדרכו של הגר"ח ודעימיה בהסברת יסוד פלוגתת ר"י ולחכמים כמשנ"ת באורך.

ט

אמנם לבד זאת שביארנו לעיל דאין דרך זה מתאים לביאורו של הרבי בפלוגתת ר"י וחכמים כמשנ"ת, עוד זאת לכאורה צ"ע (קצת עכ"פ) בגוף הביאור עצמו;

דלפ"ז נמצא דלר"ע עצמו שסובר כר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה, הרי הסיבה ש'תשביתו' לא יכולה להתקיים ביו"ט אינו מחמת זה דהבערה הוה 'אב מלאכה' וכו', אלא משום דהשבתה היתה אסורה בכל אופן שהוא – גם בלי שיהי' אב מלאכה בכלל!?

(דמאחר דסב"ל דאין ביעור חמץ אלא שריפה, נמצא דסב"ל דהתורה אחשבה להביעור, ושוב יהא אסור לבערו בכל אופן כמשנ"ת).

ולאידך לדרכו של רעק"א בקושייתו (ודעימיה) הרי הקושיא בתקפה לפי כל השיטות – והיינו דגם אליבא דר"י וגם אליבא דחכמים הי' צ"ל אסור להשבית חמץ ביו"ט באיזה אופן שהוא, היינו גם בלי הבערה שהיא אב מלאכה!?

(ואכן הנוב"י (שו"ת או"ח סי' ט"ו) תירץ הקושיא באו"א לגמרי; דר"ע לית ליה סברת 'אחשביה' וכו', אלא דכ"ז לא מרומז בסוגיין לכאורה).

אמנם לדרכו של המנ"ח – אשר לדברינו אולי הוה זה דרכם של אדה"ז והרבי ג"כ – לכאורה מבואר הדבר היטיב; דאליבא דכו"ע, היינו גם ר"י וגם חכמים, אין חשיבות למעשה ההשבתה עצמה, אחרי דכל תוכנו הוא מה שלא יהי' חמץ לאדם עיי"ז, ושוב מובן מדוע לא הי' איסור להשביתו באופן שאינו עושה מלאכה בביעורו כמשנ"ת.

(ואף שהמנ"ח עצמו כתב דר"ע ע"כ לא סב"ל כשיטתו בגדר מצות תשביתו, אלא דהוה מצוה בקו"ע וכו'!! אמנם לפמש"כ לעיל בחצע"ג (סוף סעיף ו) דדברי אדה"ז שונים מדברי המנ"ח, יתורץ ויבואר גם זה די"ל כן גם לשיטת ר"ע. ואכהמ"ל עוד).



שיטת הרא"ש בברכת על ביעור חמץ

הת' מנחם מענדל קפלן

תלמיד בישיבה

איתא בשמעתין (פסחים ז, ב) והלכתא על ביעור חמץ ומבאר הרא"ש (בסי' י"ד ד"ה מאי מברך) "פירוש גם על ביעור חמץ אף על גב דבלבער כ"ע מודו ובעל ביעור פליגי משום דאמר במס' ברכות (דף נ א) מברכותיו של אדם ניכר שתלמיד חכם הוא והמברך על ביעור ניכר שתלמיד חכם הוא ויודע דעל ביעור נמי להבא משמע".

ובהמשך דבריו שם מבאר, "ומה שחלקו במטבע ברכות יש מהן שתיקנו בעל ויש מהן שתיקנו בלמ"ד ר"ת ז"ל היה נותן טעם לדבר דכל מצות דנעשות מיד שייך לברך עליהן על כגון על מקרא מגילה... אבל להניח תפילין להתעטף בציצית וכו' יש בהן שיהיו... וכן לשמוע קול שופר יש שיהיו להפסקה בין התקיעות דעיקר מצות שופר על גדר הברכות", ע"ש.

ולכאורה צ"ב, דלמה שינה ברכת ביעור חמץ מכל שאר ברכות שמברכים ב"למ"ד" שדוקא בברכת ביעור חמץ באים למסקנא שיותר טוב לברך ב"על" להראות חידוש בברכותיו ש"על" משמע גם להבא ובהרבה ברכות אחרות עדיין אומרים ב"למ"ד".

ויש סברא לומר שכוונת הרא"ש הוא שאע"פ שמצד משמעות הלשון של "למ"ד" להבא היה צריך לברך כל ברכותיו ב"למ"ד" אבל מפני שצריך להראות חידוש בברכותיו צריך לברך "על" בכל המצוות ולזאת בא ר"ת ואמר שישנם מצות שא"א לברך עליהם ב"על" מפני שיש שיהיו בקיומן ולכן באלו צריך לברך ב"למ"ד".

ולפ"ז הגמ' חידשה פה שבאמת כל המצוות צריכים לברך ב"על" ונקט ביעור חמץ רק לדוגמא, וע"ז ביאר ר"ת שעדיין יש מצוות שמצד סיבה אחרת א"א לברך עליה ב"על", ולכן יש שמברכין ב"על ויש ב"למ"ד".

אבל ק"ק לבאר שביאור ר"ת תלוי בביאור הא' של הרא"ש שצריך להראות חידוש בברכותיו לפי שבתוס' הרא"ש ותוס' ר"פ מביאים שיטת ר"ת בלי ההקדמה של הרא"ש. וגם ראשונים אחרים מביאים תחילה תירוץ מהגמ' ברכות ודוחים הפירוש ומפרשים באו"א. וגם בלשון הרא"ש אינו משמע שהוא המשך אחד.

ולכן נראה לבאר כמ"ש הקרבן נתנאל שר"ת מפרש חילוק כללי בכל ברכות המצוות מתי צריך לברך ב"על" ומתי ב"למ"ד" והגמ' שינתה בברכת ביעור חמץ ללמד

שגם בכל ברכות אם שינה ואמר "על" יצא. וז"ל הק"נ (אות צ') "וא"ת א"כ אמאי חתר רבינו למצוא טעם מה שמברכין על ביעור להשמיענו חידוש בברכה זו, תיפוק לי' דכל מצוות הנעשות מיד שייך לברך עליהם "על". וי"ל דמצות ביעור יש לה משך זמן וכ"כ המ"א בסי' תלב ס"ק ב' בהשיגו על הב"ח ע"ש. דגבי ביעור הוא החידוש אפילו שיש לה משך זמן וראוי לברך לבער ואלו אמר ב"על" כיון דאפשר בהו למימר לבער משמע מעיקרא "עכ"ל. נמצא שיש חידוש בברכת על ביעור חמץ.

אבל עפ"ז צ"ב למה נקט דוקא ביעור חמץ לאשמעינן שאפי' אמר "על" יצא ולהראות חידוש בברכותיו ולא בשאר הברכות שיש להם משך זמן ומברכים ב"למ"ד".

ואולי י"ל שזה תלוי בביאור הרא"ש בסי' יו"ד בקטע הקודם כשמבאר מדוע אומרים בנוסח הברכה על ביעור חמץ ולא על בדיקת חמץ. וז"ל "ומן הראוי שיברך קודם בדיקה על בדיקת חמץ ותקנו לומר על ביעור חמץ לפי שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל והיינו ביעור לחמץ שאינו ידוע לו ומצניע את הידוע לו ואוכל ממנו עד שעה חמישית ואז מבערו מן הבית ועל עסק זה נגררה הברכה של בדיקה שהיא תחלת הביעור ונגמר בשעה חמישית".

ומפשטות דברי הרא"ש משמע שתקנו על ביעור חמץ מפני א' שמיד אחר הבדיקה עושה ביעור לחמץ שאינו ידוע ע"י ביטול, ב' שהבדיקה שעושה עכשיו הוא תחילת הביעור לחמץ שידוע לו וזה נגמר למחר בשעה חמישית. ז.א. שהברכה של על ביעור חמץ נתקן על ב' ביעורים שנעשים עכשיו, אחד על חמץ הידוע לו שמתחיל עכשיו וגומר למחר, ואחד על החמץ שאינו ידוע שנעשה עכשיו מיד אחר הבדיקה, ולפי שהברכה נתקן על שניהם לכן שייך יותר על ביעור חמץ ולא על בדיקת חמץ¹.

ועפ"ז י"ל שזהו החידוש בברכה זו על שאר הברכות שצריכים לברך ב"למ"ד", והטעם מפני שברכה זו נתקן על הביעור של חמץ ידוע שיש בו שיהוי זמן כמו שמבאר הק"נ ועל ביעור זה מתאים יותר הלשון לבער ב"למ"ד". ולאידך גיסא נתקן גם על ביעור חמץ שאינה ידוע לו שנעשה מיד במעשה א', וע"ז מתאים יותר "על" ביאור. ולכן דוקא בברכה זו שיש צד לברך בב' אופנים וס"ד שאם בירך ב"על" במצוה שיש בה שיהוי זמן שלא יצא לזאת בברכת ביעור חמץ ראוי לאשמעינן הלכתא ד"על" משמע גם להבא לפי שאפי' בלאו הכי "על" מתאים בחלק א' של הביעור.

(1) להעיר שהב"י ואדה"ז לכאורה לומדים באו"א בהרא"ש שהברכה לא נתקן על הביעור הנעשה אחריו אלא נתקן על הבדיקה והם נפטרים בברכה זו שלכן הם שואלים סו"ס למה אין מברכין על בדיקת חמץ, וע"ז מתרצים לפי שהבדיקה אינה תכלית המצוה. אבל מפשטות דברי הרא"ש נראה שמתרץ קושיא זו (מדוע אין מברכין על הבדיקה) מפני שלא נתקן רק על הבדיקה אלא גם על מה שנעשה אח"כ.

ביאור בדברי הרא"ש דבדיקת חמץ "אינה כל כך מצוה" (גליון)

הת' לוי יצחק פלטיאל
תלמיד בישיבה

בקובץ הערות גליון ז' [אלף-קנו] כתב הת' מ.מ.ש. ביאור בדברי הרא"ש דבדיקת חמץ אינה כ"כ מצוה, וז"ל "אלא נראה לומר, שכוונת הרא"ש הוא כמ"ש הר"ן "דהא קמ"ל דאע"ג דביעור חמץ הוא עיקר המצוה אפ"ה משעה שהוא מתחיל בה דהיינו בשעת בדיקה מברך עליה". והן הן דברי הרא"ש, "דלא תימא [דבדיקה] אינה כל כך מצוה [כלומר תכלית המצוה] דאינה אלא [כלומר, שאין עיקר ותכלית המצוה אלא] לבער את החמץ מן הבית [ביעור ולא בדיקה]" וקס"ד שמכיון שאינה תכלית המצוה אין מברכין עליה עכ"ל.

וממשיך שם "ועפ"ז מדויק לשון הרא"ש "דלא תימא אינה כל כך מצוה", כי לפי הפי' ברא"ש בהשקפה ראשונה, הס"ד הוא שבדיקת חמץ אינה מצוה בכלל, א"כ למה כתב הרא"ש "שאינה כל כך מצוה". אבל לפי מה שכתבתי נוחא, שס"ד שמכיון שאין הבדיקה תכלית (כל כך) המצוה אין מברכין עכ"ל.

והנה צ"ע, הרי לפי פי' הנ"ל החסרון בבדיקת חמץ הוא, שאינה תכלית המצוה – וכמו דאיתא בר"ן כנ"ל. אבל עפ"ז היה צריך הרא"ש לפרש מדוע אכן מברכין, וכמו שמתרץ הר"ן שם "אפ"ה משעה שהוא מתחיל בה דהיינו בשעת הבדיקה מברך עליה..." ואין בדברי הרא"ש שום משמעות לענין זה.

ועוד חילוק יסודי (והוא העיקר) בדברי הרא"ש מהר"ן והוא הפרש הלשון בין "אינו עיקר המצוה" – הר"ן, והלשון "אינה כל כך מצוה" – הרא"ש. ומובן בפשטות שחילוק זה אינו אלא בהלשון אל גם בהתוכן, שההו"א שלא לברך אם אינו עיקר המצוה בפשטות הוא, שאינו ראוי לברך על מעשה זה אלא על עיקר המצוה. אבל ההו"א שלא לברך על מצוה "שאינה מצוה כל כך" הוא (לכאורה), שעל מה ראוי לומר "אשר קדשנו במצותיו וצונו", רק אם הוא ממש מצוה. אבל אם אינה כל כך מצוה, אין ראוי כלל לברך עליה.

והנה בסוף ההערה מסיים "אבל צ"ע בזה, כי בקרבן נתנאל אין משמע כן עי"ש, וגם לשון הראש דחוק קצת, וצ"ע". ואפשר שכוונתו הוא לכל הנ"ל.

אמנם קשה לבאר כן בהרא"ש, שהרי ממשיך לבאר שם שאין שום זמן אחר לברך

על הביעור, משום שאין הביעור בערב פסח מדאורייתא. והנה, אם השאלה (של הרא"ש) היה אם אפשר לברך על טפל, למנק"מ אם יש חיוב דאורייתא ערב פסח.

והנה ע"פ ההפרש הנ"ל בין ההו"א במצוה שאינה מצוה כל כך, למצוה שאינה עיקר המצוה, ניחא חילוק הנ"ל בין הרא"ש והר"ן, שהר"ן מפרש מדוע למסקנא אכן מברכין, משא"כ הרא"ש. שלהר"ן ודאי מתאים ברכה למצוה זו, אלא ההו"א הוא שאין לברך עכשיו, ולזה מפרש למה מתאים לברך עכשיו. אבל להרא"ש, ההו"א היה שאין ברכה מתאים בכלל – כלומר, שהו"א שלא נתקנה ברכה למצוה כזו – שאינה כל כך מצוה, והא קמ"ל ר"י ש"הבודק צריך שיברך", שאכן נתקנה ברכה למצוה כזו (וכמו שיתבאר לקמן באריכות). כלומר, החידוש ב"הבודק צריך שיברך" לפי הר"ן הוא, שמברכין על הבדיקה ולא על הביעור, ולכן דרוש ביאור. אבל לפי הרא"ש החידוש הוא בדיני ברכות בכלל, בגדר תקנת הברכות.

ובזה ניחא כל המשך דברי הרא"ש (וגם הקרבן נתנאל), שממשיך לבאר שאין שום מצוה דאורייתא, שאם יש מצוה דאורייתא אין שום הו"א שלא לברך, ואין שום חידוש ש"הבודק צריך שיברך", אבל מכיון שכל מצות ביעור הוא מדרבנן, הו"א שאף שראו רבנן שמתאים לומר אודות מצוה דרבנן "אשר קדשנו במצותיו וצונו", אבל אם "אינה מצוה כל כך", הו"א שלא נתקנה ברכה ע"ז. וזהו החידוש ב"הבודק צריך שיברך" – שאכן יש לברך על מצוה כזו ג"כ.

והנה ע"ז שבדיקה אינה כל כך מצוה מפרש הרא"ש "דאינה אלא לבער החמץ מן הבית" ואולי אפשר לפרש דברי הרא"ש, שמצות בדיקה אינה מצוה חיובית – כמו קריאת המגילה והדלקת נש"ק, אלא היא מצוה שלילית – שלא יהיה חמץ בביתו.

והביאור בזה, המצוה בעבודה זרה "אבד תאבדון" אינה מצוה שלילית אלא מצוה חיובית, שאף שהוא מאבד הע"ז, אבל בזה מתבטא אחדות ה'. משא"כ בדיקת חמץ נקראת מצוה שלילית – שכל מצות בדיקת (וביעור) חמץ הוא שלא יהיה חמץ בביתו וזהו ענין שלילי. ולכן קשה לומר וצונו הקב"ה על מעשה זה, וע"ז מחדשת הגמ', שגם על מעשה כזה נתקנה ברכה.²



(2) הא דמצות בדיקה הוה מצוה שלילית, שמעתי מראש ישיבתינו הגה"ח ר' ישראל פרידמאן שליט"א.

חסידות

כיצד עבדו ע"ז בזמן בית ראשון?*

הרב ישראל נחום וילהלם

עיה"ק ירושלים ת"ו

במה שכתוב בתניא (פרקים י"ח ואילך) שאפי' פושעי ישראל היו מוסרים נפשם על קדושת ה' כשבאו לידי נסיון בדבר של אמונה בה' אחד, כגון להשתחוות לעבודה זרה, לכאורה צריך להבין דבזמן בית ראשון, ולפני כן, היו הרבה מישראל עובדים עבודה זרה, ועל זה נחרב בית ראשון.

הנה ממאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים (ע' תנב) משמע שכל הכתוב בתניא שרוב ישראל מוסרים את נפשם הוא (בעיקר) אחרי בית ראשון, כשאנשי כנסת הגדולה בטלו והחלישו את היצה"ר. וז"ל:

"להבין עניין גלות הזה שנתארך מאד כמו שארז"ל ראשונים שנתגלה עונם נתגלה קיצם כו' כי בימי בית ראשון כשהיו הנביאים מוכיחים לא היו כופרים בחטאיהם והיה הרע שלהם בהתגלות אלא היו אומרים בפירוש שרוצים בעבודה זרה וכדומה שאז היה חיות רב להע"ז [להיצה"ר] לעמוד עד שבטלוהו אנכנה"ג לכן היה בנקל להם לחזור בתשובה כי אין צריך לשהות זמן רב או זה יצליח או זה. אבל גלות הזה הוא בחינת לבן הארמי שדר יעקב אצלו עשרים שנה עד שהכניעו מפני כי הוא גניבת דעת ורמאות דהיינו באם שהיה יודע כאו"א מישראל שבעבירה אחת הוא נפרד מכל ישראל ואין לו חלק באלקי ישראל בוודאי לא היה עושה זה (כי חלשוהו אנכנה"ג ליצה"ר) רק הוא מוצא לו היתר לומר אעפ"כ אני ישראל ונמצא הרע אצלו בהסתר וברמאות שהיצה"ר גונב דעתו שאינו יודע כי ברע הוא, ולכן יכול לשהות זמן רב עד שיפטור ממנו וזהו עם לבן גרתי, ה' צריך לדור אצלו זמן רב".

ולכאורה הביאור, כי בזמן בית ראשון, כיוון שהנשמה הייתה אז בגלוי, הנה גם הרע אז היה בתוקף ובגלוי (זלע"ז), אבל בזמן הגלות, היצר הרע נחלש (על ידי אנשי כנה"ג), אלא שהנשמה גם כן בהעלם, והעבודה היא לגלות הנשמה, ואז כאשר מתגלית הנשמה, שוב אין כח ליצה"ר.

* לזכות בתי הכלה פריידא גיטל תחי' והחתן הת' דניאל בנימין כהן ש' לרגל בואם בקשרי שידוכין בשעטומ"צ.

ולהוסיף, כי גם בימי בית ראשון כשעבדו ע"ז היינו שפסחו על שתי הסעיפים, לא שעבדו בלב שלם.

ולכן אמר להם אליהו: עד מתי אתם פסחים על שתי הסעיפים, אם ה' האלקים לכו אחרי וואם הבעל לכו אחרי ו'גו'. דלכאורה תמוה, היאך העמיד לפנייהם הברירה, או לעבוד השם או לעבוד ע"ז? אלא, כפי שמטו משמיה דהרב, שאליהו בטח אשר באופן הזה הם יכריעו שלא לעבוד ע"ז. והוא כמשנ"ת, שהרי ידעו האמת ו"לא היו כופרים בחטאיהם", אלא שלא יכלו ליצרם, אבל לעבוד עבודה זרה בלב שלם - גם לא יכלו.

וי"ל עוד ביאור בדרך אפשר, דהנה שני מיני מסירות נפש הם: (א) בבית ראשון שהיתה הנשמה בגלוי והמון "גילויים" ונסים גלויים וכו', הנה גם כח המסירות נפש בישראל באותו הזמן היה מצד הנשמה כמו שהיא מושרשת בשרשה ומקורה בחכמה דאצי', מסירות נפש של אהבה ויראה עד כלות הנפש, אבל מצד רצון הנשמה. (ב) אמנם אחרי חורבן בית ראשון נתגלתה מסירות נפש של הנשמה על התורה ומצוותיה שעל ידי זה נתגלתה התקשרות הנשמה בעצמות אין סוף (למעלה מעלה משרשה ומקורה).

כעניין החילוק בין שלש רגלים (שאז היו עולים לרגל לבית המקדש) לחנוכה ופורים, שדווקא אז ע"ה המסירות נפש על תורה ומצוות נתגלה שרש ישראל בעצמותו יתברך, כמבואר כל זה ב(הקדמה ל) שערי אורה לאדמו"ר האמצעי.

כי המסירות נפש על התורה ומצוות פירושה, שלא די להנשמה מה שמאיר אצלה אחדות השם מצד שרשה שבאצילות, אלא רוצה להמשיך אחדותו ית' במסירות נפש גם בבי"ע, על ידי תורה ומצוות, וזה בא מצד התקשרותה בהעצמות לעשות לו יתברך דירה בתחתונים.

והנה בתניא, אף דאיתא שם אודות טבע הנשמה למסור נפשה, אמנם סו"ס המדובר הוא על מסירות נפש על תורה ומצוות, כמבואר בכל האריכות שם שאינו רוצה להיות נפרד מאחדותו ית', ובהמשך לזה מתחיל לבאר שם (פ"כ) עניין אחדותו ית' שזה על קיום מצות עשה וזהירות בל"ת עד לסיום והמסקנא בפרק כ"ה: "שקרב אליו הדבר יותר לכבוש היצר הן בבחי' סור מרע אפי' מעבירה קלה של דברי סופרים שלא לעבור על רצונו יתברך שלא ליפרד בשום אופן מיחודו ואחדותו ית' אפי' במסירות נפש ממש אפי' מעבירה קלה של דברי סופרים שלא לעבור על רצונו ית' מאחר שנפרד בה מיחודו ואחדותו כמו בע"ז ממש ... והן בבחי' ועשה טוב".

ועניין מסירות נפש זו, שהיא "מצד שרש עליון פנימי ועצמי יותר" מצד ההתקשרות בעצמות ואו"ס, שהיא למעלה מעלה מהמסירות נפש ש"מצד שרש הנשמות" ומוכן שגם כחה רב יותר בביטול הלעו"ז, לא באה (כ"כ) לידי גילוי אלא מזמן הפורים ואילך ("וקבל היהודים") שלכן מני אז דווקא נקראו ישראל יהודים על שם ש"כל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי".



תיקון טעות בהגהות לד"ה פתח אליהו תרנ"ח

הרב אליהו אלאי

תושב השכונה

בד"ה פתח אליהו (תו"א יד, א) כ' אדה"ז "וזהו קודם שנברא העולם היה הוא ושמנו בלבד, דהיינו 'הוא' - א"ס בעצמו. 'שמו' - הוא אור א"ס שבעצמותו שהוא רק בחי' שמו שהוא בחי' הגילוי."

ועל הל' "א"ס בעצמו" כותב אדנ"ע בהגהות תרנ"ח - "רצונו לומר עצמות המאור".

כלומר, מ"ש אדה"ז "אין סוף בעצמו" לא קאי על עצמות ה'אור' (וכידוע שבאור גופא יש עצמות האור והתפשטות האור כו'), אלא הכוונה היא לעצומ"ה ממש - עצמות המאור, וכפשטות הל' "אין סוף בעצמו".

ובהמשך מביא מ"ש במק"א שמכמה טעמים אינו מתאים לכוונת את עצומ"ה עם התואר "אין סוף" (והתואר הנכון הוא "אין לו תחילה"), ומסיים "ומכל זה מובן דעל עצמות אינו שייך לומר א"ס, כ"א על האור. . אבל על עצמות המאור אינו שייך לומר א"ס. . ומ"ש [אדה"ז] "אין סוף בעצמו" הוא לאו דוקא והכוונה היא על עצמות האור".

ובהשקפ"ר נראה, שחוזר ממה שפירש בתחילת ההגהה דהל' "א"ס בעצמו" קאי על עצמות המאור, ומפרש שאף שהל' "א"ס בעצמו" מורה כן, אבל צ"ל שהוא לאו דוקא ובאמת קאי על עצמות האור ולא המאור.

ובספה"ע ח"ד עמ' תרנד העיר דלכאורה צ"ע בזה: דהנה, בהמשך כותב אדה"ז "וא"ס בעצמו הוא בחי' המאור שהוא מקור האור וממנו נמשך האור", ובהגהות אדנ"ע, מפלפל בל' "מקור האור" דהרי לכאורה עצומ"ה אינו בגדר 'מקור' אלא שהכל

'נמצא' ממנו כו'. ובל' אדנ"ע – "דעצמות המאור אינו בגדר מקור להאור כ"א האור 'נמצא' ו'נמשך' ממנו".

ולכאורה, באם מסקנתו בהגהה הא' הנ"ל היא ש"אין סוף בעצמו" קאי על עצמות האור, א"כ מהי הקושיא כאן, והרי עצמות האור הוא אכן בגדר "מקור" להתפשטות האור.

ולכן מפרש בספה"ע שם, דבאמת אדנ"ע כלל לא התכוון בהגהה הראשונה לחזור ממה שפירש בריש ההגהה ש"רצונו לומר עצמות המאור", ומ"ש בסוף ההגהה ש"מ"ש 'אין סוף בעצמו' הוא לאו דוקא והכוונה היא על עצמות האור", רצונו לומר דלפי המבואר במקום אחר שלא שייך לתאר עצומ"ה בל' א"ס, אכן נצטרך לפרש שכאן קאי על עצמות האור, אבל אליבא דאמת במאמר זה הכוונה הוא אכן לעצמות המאור.

ומובן מעצמו גודל הדוחק שבזה.

והעירני ח"א, דיתכן שיש כאן טה"ד, ובסוף הגהה צ"ל "ומ"ש 'אין סוף בעצמו' הוא לאו דוקא והכוונה היא על עצמות המאור". והכוונה, דאע"פ שהל' א"ס לא מתאים כאשר מתכוונים לעצמות המאור, מ"מ כאן הל' אין סוף שבד"ה פתח אליהו הוא לאו דוקא והכוונה היא אכן לעצמות המאור.

ולאחר הבירור עלה שהשערת הנ"ל נכונה, כי ח"א בדק עבורי בכת"ק שבספריית כ"ק אדמו"ר, ובאמת יש כאן טה"ד, ובכת"י איתא "והכוונה היא על עצמות המאור" ולא "עצמות האור" כבדפוס.

ומצוה לפרסם.



סיבת הכתוב תכלית שנאה וגו' בסוף פל"ב תניא (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בקובץ הערות (גליון ד' [אלף קנג]) מקשה הרב ו.ר. על מה שבתניא פל"ב מביא אדה"ז "ולא אמר דוד המלך ע"ה תכלית שנאה שנאתים וגו' אלא על המינים ואפיקורסים", ומקשה למה אינו מביא גם מהפסוק לפ"ז "הלוא משנאיך ה' אשנא" עי"ש בדבריו.

ולכאורה הביאור הוא בפשטות, כי המטרה בזה שמביא "ולא אמר דוד המלך ע"ה", כוונתו להקשות קושיא על מ"ש קודם לכן, שאלו שצריכם לשנאות צריכים לאהוב ג"כ, היינו שהשנאה אינה בתכלית, כי צ"ל אהבה, אבל אינו שאומר שאין צ"ל שום שנאה, ולכן מהפסוק "הלוא משנאיך וגו'" אין שום קושיא, כי שם בתוך "אשנא" יכול (וצריך) להיות אהבה, וכל הקושיא היא מהפסוק אחריו "תכלית שנאה שנאתים" ופשוט.

וכן מה שמקשה אח"כ, מה שבפ"י מביא גם סוף הפסוק "לאויבים היו לי חקריני ודע לבבי", משא"כ בפ' ל"ב שאינו מביא רק מתחילת הפסוק. מובן בפשטות, כי בפ"י הוא מביא ראי' ע"ז שאומר בתחילה כי השנאה הוא לעו"ז לאהבה, שמחמת גודל אהבתו לה' לבד שונא הסט"א, וזהו יודעים מסוף הפסוק, שתכלית שנאה שנאתים זהו שנאה לסט"א, ו"חקריני ודע לבבי" זהו האהבה לה'. משא"כ בפ' ל"ב שאין זה נוגע כלל, ולכן אינו מביא הסוף של הפסוק.



מעבר בנ"י בים סוף (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון תשסט (ש"פ משפטים תשנ"ט) כתב הרה"ח ר' יהושע מונדשיין ע"ה וזה לשונו:

בתו"א פ' בשלח (סב, ב): וגם לא עברו את הים מעבר לעבר, אלא באותו צד שירדו באותו צד עצמו עלו. עכ"ל. ולא צויין מקור הדברים. וכך מפורש בתוספות ערכין (טו, א ד"ה כשם שאנו), יעו"ש. עכ"ל.

והנה הכוונה בתורה אור כאן היא להדגיש שלשם הצלת ישראל לא היה צורך בקריעת ים סוף, ועל זה מביא שבאותו צד שירדו בו עלו, כלומר, הירידה לים לא הצילה אותם

ובד"ה והחרים דאחש"פ תשל"ד מפורש עוד יותר, וז"ל (בהנחה הישנה):

"והנה ענין קרי"ס לא הי' בשביל הצלת ישראל וטביעת מצרים בים, דהרי באותו צד שירדו באותו צד עלו".

אמנם בתוספות שם מפורש, שהטעם שנכנסו לים היה משום שהמצרים הקיפו אותם מכל הצדדים ולכן היו מוכרחים להכנס אל הים כדי להנצל מן המצריים, ואם כן הרי לפי התוס' היתה הצלה גדולה בקריעת ים סוף.

ועכצ"ל דאין כוונת התורה אור (והמאמר דתשל"ד) לדברי התוס' עצמם. או אפשר שהכוונה רק שיש פירוש כזה בתוס', אלא שהתוס' פירשו כנ"ל, ואילו כאן נקט שלא היו מוכרחים כלל להכנס לים. ודוחק.



ביאור במאמר ד"ה להבין ענין חנוכה (גליון)

הת' שמואל גורארי'
תלמיד בשיבה

גילוי אוא"ס בתורה ע"י מס"נ

בקובץ הערות (גליון ז [אלף-קנו]) העיר הרב מ.מ. שבמאמר ד"ה להבין ענין נירות חנוכה (תשכ"ו) כשמבאר שנמשך אור שלמעלה מהשתלשלות ע"י מס"נ דמתתיהו ובניו מציין מקור לזה בהערה 19 ל'תרח"ץ'. ולכאורה קשה שלשון ד'תרח"ץ' זיהה להמאמר בעלות ומצוה ציין ל'תרח"ץ'.

וי"ל שהרבי מדגיש ג' ענינים, שאור זה שלמעלה מהשתלשלות האיר, (א) מצד בימי חנוכה, (ב) מצד הנרות¹ "והנה אור זה שלמעלה מהשתלשלות שמאיר בימי חנוכה ובפרט בנרות חנוכה". והנה בהמאמר ב'עטר"ת' (עמ' קמח) מבאר שנמשך אור שלמעלה מסדר השתלשלות מצד הנרות, וז"ל "וזהו שתקנו שמונה נרות חנוכה דהיינו המשכה מבחי' שם הוי' דלעילא". אמנם בהמאמר ד'תרח"ץ'² מבאר המעלה גם מצד הימי חנוכה שביום כו' שאז התחיל הח' ימי חנוכה האיר גילוי 'שם הוי' דלעילא שאור זה הוא למעלה גם מיחו"ע, אור שלמעלה מסדר השתלשלות³. וזה נמשך ע"י המס"נ דמתתיהו ובניו כמו שאומר בתחילת המאמר ד'תרח"ץ'⁴, וז"ל "והנה עיקר הנס הוא ניצוח המלחמה דזהו סיבה גם להנס דמציאות פך השמן הטהור" (שמפני זה קבעו ח' ימי חנוכה), ולכן ציין להמאמר ב'תרח"ץ'.

מעלת המס"נ דחנוכה על המס"נ דפורים

שוב העיר במאמר הנ"ל, שזה שאיתא בהמאמר ע"י פעולה בדרך הטבע (מלחמה) נצחו, לכאורה הכוונה היא שעשיית המלחמה בדרך הטבע נותנת איזה כלי טבעי לנצחון אף שהנצחון עצמו אינו טבעי ממש אבל הבנת גדר זה עדיין צ"ע.

וי"ל שזה גופא מסביר המאמר איך ע"י פעולה בטבע נצחו, מכיון שהכירו וגילו

(1) עמ' קלב.

(2) עמ' קפג.

(3) מאמר ד"ה ועתה ברחמיך הרבים תשמ"ח סעי' ג'.

(4) עמ' קעא.

האלקות שלמעלה מטבע בטבע, דהיינו שטבע הוא מלשון טובעו ביס⁵, שהחיות אלוקי הוא בהעלם (ולפ"ז אין מקום לשאול "שאם הטבע הוא אלקות אין צורך במלחמה כלל נגד היוונים", כי האלקות היא בהעלם. כמו שכותב כ"ק מו"ח אדמו"ר בס' המאמרים תרפ"ה (עמ' שמח) וז"ל "דבאמת הטבע הוא ג"כ אלקות ויש בזה נסים תמידיות אלא שאין בעל הנס מכיר בנסו וידוע רק להקב"ה לבד אבל למטה אינו נראה ונגלה כו' וזהו בחי' חושך שאין האור האור והגילוי דאלקות נראה", ועי' שגילוי החיות האלקי המשיכו הגילוי דפנימיות עתיק ונצחו.



רמב"ם

בגדר קבלת מצוות וגר שחזר לסורו

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

ושליח כ"ק אדמו"ר – בנסנהרסט, נ.י.

א

כתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"ג הי"ד: המצוה הנכונה כשיבוא הגר או הגיורת להתגייר – בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול, או בשביל שררה שיזכה לה, או מפני הפחד, בא להכנס לדת. ואם איש הוא בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית ואם אשה היא שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל.

ואם לא נמצא להם עלה – מודיעין אותן כובד עול התורה, וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות, כדי שיפרשו. אם קבלו ולא פירשו, וראו אותן שחזרו מאהבה – מקבלים אותן, שנאמר: "ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה".

ובהל' טו: "לפיכך לא קיבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה. בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה הגדולה שהיו בה ישראל חזרו. שכל החוזר מן הגוים בשביל דבר מהבלי העולם – אינו מגרי הצדק. ואף על פי כן היו

(5) אוה"ת נ"ך עמ' תתקצ"א ובכ"מ, וראה בהתוועדויות תשמ"ג ח"ד זאת חנוכה ש"פ מקץ עמ' 735 שהוא מלשון טובעו בארץ שעריה ואכ"מ.

גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות. והיו בית דין הגדול חוששין להן, לא דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום, ולא מקרבין אותן עד שתיראה אחריתן".

ובה"ז: "ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן, וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי בית דין גיירום – חשבן הכתוב כאילו הן עובדות כוכבים ובאיסורן עומדין. ועוד שהוכיח סופן על תחילתן שהן עובדות כוכבים ומזלות שלהן, ובנו להן במות. והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן, שנאמר אז יבנה שלמה במה".

ובה"ז: "גר שלא בדקו אחריו, או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן, ומל וטבל בפני שלושה הדיוטות – הרי זה גר. ואפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל – יצא מכלל הגוים. וחוששין לו עד שיתבאר צדקתו. אפילו חזר ועבד עבודה זרה – הרי הוא כישראל משומד, שקידושו קידושין ומצוה להחזיר אבדתו, מאחר שטבל – נעשה כישראל. ולפיכך קיים שמשון ושלמה נשותיהן, ואף על פי שנגלה סודן".

ובה"ח: "ומפני זה אמרו חכמים: קשים להם גרים לישראל כנגע צרעת, שרובן חוזר בשביל דבר ומטעין את ישראל. וקשה הדבר לפרוש מהם אחר שנתגיירו. צא ולמד מה אירע במדבר במעשה העגל ובקברות התאוה. וכן רוב הנסיונות – האספסוף היו בהן תחילה".

ב

והובא דין זה בשו"ע יו"ד סי' רסח סעי' יב: "כשיבא הגר להתגייר בודקים אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא ליכנס לדת ואם איש הוא בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית ואם אשה היא בודקין אחריה שמא עיניה נתנה בבחורי ישראל".

ואם לא נמצאת להם עילה – מודיעים להם כובד עול התורה וטורה שיש בעשייתה על עמי הארצות כדי שיפרשו. אם קיבלו ולא פירשו וראו אותם שחזרו מאהבה – מקבלים אותם.

ואם לא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו שכר המצות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות – הרי זה גר אפי' נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל העובדי כוכבים וחוששים לו עד שתתברר צדקתו ואפילו חזר ועבד אלילים הרי הוא כישראל מומר שקידושו קדושין".

ג

והנה מה שכתב הרמב"ם (שם, הט"ו) "והיו בית דין הגדול חוששין להן, לא דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום, ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתן", וכן מ"ש בהט"ז (שם) "ועוד שהוכיח סופן על תחילתן שהן עובדות כוכבים ומזלות שלהן", ובהי"ז: "יצא מכלל הגוים וחוששין לו עד שיתבאר צדקתו" וכן מ"ש בשו"ע (שם): "יצא מכלל העובדי כוכבים וחוששים לו עד שתתברר צדקתו" -

יש שכתבו הפי' בזה, דגירות לשם אישות אע"פ שבדיעבד היו גרים (ראה מגיד משנה (שם) ע"פ הגמ' יבמות מז), מ"מ הגירות מתלי תלי בהנהגתם, שהרי היות שמתגיירים לשום איזו עילה, אין הדבר ברור שמתגיירים בלב שלם, ומה שאומרים בפה שמקבלים עליהם מצות, אפשר שזה רק לפנים ובלבם אין כאן קבלה כלל, ולכן הנהגתם אח"כ מוכיחה מה נתכוונו בגירות, האם הי' זה לשם שמים או שרק נתגיירו כדי להתחתן עם ישראל וכיו"ב.

ולפי זה פירוש בלשון הרמב"ם "עד שתראה אחריתם", ו"סופן הוכיח על תחילתן" שעבדו ע"ז, ומעיקרא לא קבלו עליהם מצוות, וכן הפי' "וחוששים לו עד שתראה אחריתם", איך הנהגתם, שאם הנהגתם היא כדבעי אז חלה הגירות למפרע, ואם לאו אין כאן גירות כלל.

כן פירשו בשו"ת אמרי יושר סי' קעז (להג' ר"מ אריק ז"ל) ובצפנת פענח שם הל' איסור"ב פי"ג הי"ד, וז"ל הצפע"נ: ומדברי רבינו כאן משמע דאם אחר כך עובד ע"ז בטלה הגירות מעיקרא והוי כמו מוכיח סופו על תחילתו.

ד

והנה פירוש זה צריך ביאור, שהרי לפי פירוש זה מתברר אחר כך שמעיקרא לא חל הגירות, אינו מובן היאך כתבו ברמב"ם ושו"ע (שם) "ואפילו חזר ועבד אלילים הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קדושין", וברמב"ם שמחזירים לו אבידה.

והרי לפירושם הגירות לא חלה, שסופו הוכיח על תחילתו, ואם כן למה דינו כישראל לענין קידושין ואבידה. ואין לומר דלחומרא דינו כישראל לענין קידושין להצריכו גט, שהרי משמעות הלשון היא דדינו כישראל, וגם הרי אבידה הוא ענין של מומן, ואין הולכין בממון אחר הרוב, ועל כרחך צ"ל דלמעשה גם אחר שהוכיח סופו על תחילתו, דדינו כישראל ודאי.

ויש שכתבו לפרש, דכוונת הרמב"ם וש"ע היא, שאם חזר לאחר זמן שמקיים מצוות שאז דינו כישראל מומר, אבל כאשר מיד אחר הגירות לא מקיים מצוות נתברר שלא נתכוון מעיקרא לש"ש ולא חלה הגירות (ראה בשו"ת דברי יציב לחיו"ד סי' רכד ועוד).

אבל פשטות לשון הרמב"ם וש"ע משמע שאפילו חזר מיד דינו כישראל מומר.

ועוד, שברמב"ם (הט"ז, שם) "דנשי שלמה הוכיח סופן על תחילתן שהן עובדות כוכבים", ולפי פירושו הנ"ל שלא חלה הגירות, איך כתב שם בה"ז "ולפיכך קיימו... ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלה סודן", הרי אם נגלה סודן שלא נתגיירו לש"ש ואין כאן גירות, א"כ איך קיימו נשותיהן?

ועל כרחק צריך לומר, שהטעם דקיימו נשותיהן הוא משום דדינן כישראל מומר, כמו שכתב בה"ז ובהמשך לזה כתב "ולפיכך קיימו נשותיהן". ושוב צריך ביאור מהי כוונת הרמב"ם והשו"ע במ"ש שהוכיח סופו על תחילתו.

ה

ויש לבאר שיטת הרמב"ם והשו"ע באופן אחר:

שבאמת אף שעבדו ע"ז, מ"מ חלה הגירות מעיקרא מחמת הטעם המבואר בראשונים ביבמות (שם), דחזקה דאגב אונסא גמר וקבל, דהיינו **דבשעת הגיור** היתה קבלת מצוות בלב שלם אגב אונסא. ולכן אף שחזרו לסורם אין זה מבטל את הגיור שחל אגב אונסא, דגמרו וקבלו ודינן כישראל מומר.

ומה שכתבו "דחוששין עד שיתברר צדקתן", הכוונה, שגיורים כאלו שנעשים מחמת אונסא, שמתגיירים לשם אישות וכיו"ב, יש חשש שלא יחזיקו כ"כ זמן ואח"כ יחזרו לסורם ויהיו קשים לישראל כמו שכתב הרמב"ם בה"ח (שם), ולכן דוחין אותם ואין מקרבים אותם היינו שלא מתערבים ומתחתנים אתם, כדי שלא ישפיעו על בני"י לרעה כשיחזרו לסורם (כמ"ש הרמב"ם בהלכה יח) עד שיתברר שישמרו מצוות אח"כ, דחוששין אולי יחזרו לסורם, דאע"פ שהגיור לא יתבטל שהרי חל בשעת הגיור אגב אונסא, מ"מ אין רוצים להתערב אתם עד שתתברר צדקתם.

וזו כוונת דברי הרמב"ם (שם) דהוכיח סופו על תחילתו ונגלה סודם שהגיור בתחילה לא ה' ברצון, רק אגב **אונסא** ואע"פ שהגירות חלה מ"מ נתברר שלא נתגיירו ברצון ולכן חזרו לסורן.

ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן אע"פ שנגלה סודם משום שבפועל חלה הגירות בתחילה. [והם לא חששו שלא לקרבם שמא יושפעו מהם].

ו

ועד"ז מבואר בס' רבינו אברהם מן ההר (יבמות עו), שמפרש כוונת הרמב"ם עד"ז וז"ל: "ולפיכך קיימו..ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלה סודן", כלומר נשי שלמה ואשת שמשון נתגיירו מחמת דבר... ואע"פ שנגלה סודן כלומר שעל דבר נתגיירו ועבדו בסוף ע"ז.

כלומר, שאינו מפרש דנגלה סודן היינו שמעיקרא לא קבלו המצוות אלא שנגלה סודן שנתגיירו רק מחמת דבר, ולכן בסוף עבדו ע"ז.

ז

אמנם טעם קבלת גירות זו אגב אונסא, דגמרו וקבלו ולכך חלה הגירות מעיקרא, אע"פ שלבסוף חזרו, שייך רק בזמניהם, שלא היה שייך להתקבל בעם ישראל בלי קבלת מצוות, אבל בזמננו, אם חזרו מיד אחר הגיור לא חלה הגירות כלל, כמובא בפוסקים.



הלכה ומנהג

ברכות התורה למי שקם אחרי חצות הלילה ובדעתו לישון שינת קבע לפני עלות השחר*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

שאלה: לפני כמה שבועות הייתי בארה"ב, וכדי שלא לבטל שיעור קבוע הנלמדת בכל יום לפני תפילת שחרית, הלכתי לישון בערב למשך שעה-שעתיים, וקמתי אחרי חצות הלילה כדי ללמוד בעזרת פלאי הטכנולוגיה משעה אחד עד שתיים בארה"ב, שזה משעה שבע עד שמונה בבוקר בהונגריה), ונסתפקתי האם עלי לברך ברכות השחר, ובעיקר ברכות התורה או לא. מפני הספק לא בירכתי. ואנסה עכשיו לברר ההלכה בס"ד.

מי שלא ישן בלילה מברך ברכות השחר אחר שיעלה עמוד השחר

כתב אדה"ז בשולחנו (סי' מו ס"א): "ברכות השחר תקנום חכמים על סדר העולם והנהגתו, מה שהבריות נהנין בכל יום, שיברכו להקדוש ברוך הוא על זה בפעם ראשונה שנהנין הנאה זו בכל יום ויום, להשלים מנין המאה ברכות שחייב כל אדם לברך בכל יום ויום... והן מאה ברכות שהן ליראה את ה' ולאהבה אותו ולזכרו תמיד על ידי הברכות שמברך תמיד ערב ובוקר וצהרים..."

ובשו"ע שם (ס"ח) ישנה מחלוקת בין המחבר לרמ"א: "כל הברכות האלו אם לא נתחייב באחת מהן, כגון שלא שמע קול תרנגול או שלא הלך או לא לבש או לא חגר, אומר אותה ברכה בלא הזכרת השם" הגהת הרמ"א: "וי"א דאפילו לא נתחייב בהן מברך אותן, דאין הברכה דוקא על עצמו אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם. וכן המנהג, ואין לשנות."

ועל יסוד דברי הרמ"א כתב אדה"ז בפסקי הסיידור (ברכות השחר, ד"ה כל הברכות): "כל הברכות הללו מברך אפילו לא נתחייב בהן, כגון שניעור כל הלילה ולא פשט בגדיו

* לעילוי נשמת בני התמים הנעלה מנחם מענדל ז"ל, לכבוד היארצייט שלו ביום י"ז שבט.

ולא לבש אחרים. אלא שאם ניעור כל הלילה ולא נתחייב בהן אינו מברך אלא אחר שיעלה עמוד השחר".

מה שהאריך אדה"ז לומר "כגון שניעור כל הלילה ולא פשט בגדיו ולא לבש אחרים", כוונתו בזה שבאם פשט בגדיו, אפילו באם ניעור כל הלילה, הרי הוא נתחייב עכ"פ בברכות מלביש ערומים על לבישת חלוקו, ושעשה לי כל צרכי על הנעלת מנעליו ועוד (ראה שו"ע אדה"ז סי' מז ס"ב).

ומה שכתב אדה"ז דבניעור כל הלילה אינו מברך אלא אחר שיעלה עלות השחר, מקורו ממה שפסק השו"ע (סי' מז ס"ג): "המשכים קודם אור היום, מברך כל סדר הברכות", ומזה יוצא שרק בישן בלילה יוכל לברך קודם אור היום.

ניעור כל הלילה האם מברך ענט"י ו'אלוקי נשמה'

ולמרות שמברך "כל הברכות הללו", ישנן יוצאות מן הכלל, וכפי שכתב אדה"ז (אדה"ז ב'פסקי הסידור', סדר הנטילה, ד"ה אם ניעור, וראה מחלוקת המחבר והרמ"א בשו"ע סי' ד ס"ג): "אם ניעור כל הלילה או שהיה ישן פחות פחות מס' נשימות, לא שרתה עליו רוח הטומאה כלל, ואינו צריך ליטול ידיו ג' פעמים כי אם פעם אחת לתפלה, ולא יברך על נטילת ידים ולא ברכת אלהי נשמה".

אמנם כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע ('אגרות קודש' חלק ג עמ' ד): "איך נוהגין כשניעור כל הלילה באמירת ברכות ענט"י ואלקי נשמה – הוראה לרבים שאין אומרים, וכמש"כ בסידור אדה"ז, ומובן שאפשר לשמוע ממי שישן. (הוראה בחשאי – לאומרם. כן שמעתי מכ"ק מו"ח אד"ש)". המקור להוראה זו מציין הרלו"צ בהערותיו לסידור אדה"ז (עמ' 2 הערה 40) שזהו כשיטה שמביא ה'מגן אברהם' (סי' ד סק"ב) בשם הב"ה, "משום דלא פלוג רבנן". וכנראה שזה הוראה "בחשאי", כיון שזה נגד פסקו המפורש של אדה"ז בסידורו. אמנם מסתבר יותר שזה מיוסד על ההוראה ב'שער הכונות' (ענין ברכות השחר): "כל הח' ברכות שיש מן ענט"י עד סוף ברכת התורה, כולן חייב האדם לסדרם ולברכם בכל יום, אע"פ שלא נתחייב הוא בהם...".

וב'שלחן הזהב' לרש"ב פרידלנד (עמ' 195 הערה מא [וראה שם הערה 194 אודות המקור מדברי הב"ח]) כתב: "...תשובת הרבי [היתה] לזקני מוהרש"מ קלמנסון... בשאלתו כ(ו)תב לרבי, כי מקובל בקרב השוחטים שהגאון הרגוצ'ובי הורה למי שנשאר ניעור בלילה ליטול בברכה, וע"ז בא המענה 'הוראה בחשאי לאומרם'. ויש לעיין האם זה מגלה שמעולם היתה מסורה של רבני חב"ד לפסוק שצריך ליטול בברכה.

ישן בלילה וקם אחרי חצות הלילה מברך כל ברכות השחר כשקם

עוד כתב אדה"ז (פסקי הסיידור, ברכות השחר, ד"ה כל הברכות): "כל הברכות הללו... אם ישן בלילה ונתחייב בהן יכול לברך מיד שנתחייב בהן, ובלבד שיהיה מחצות לילה ואילך. ואם ניעור כל הלילה ושמע קול תרנגול מחצות ואילך יכול לברך הנותן לשכוי בינה, אבל על שמיעה שקודם חצות לא יברך אלא ימתין עד אחר שיעלה עמוד השחר".

מה שכתב אדה"ז שמברך מיד שנתחייב בהן, הרי זה פסק השו"ע (סי' מז ס"ג) שנעתק לעיל.

ומה שכתב שרק על שמיעת קול התרנגול שמחצות ואילך יכול לברך, מבואר כן ב'מגן אברהם' שם (סק"ג): "ובכתבים [שער הכונות ענין ברכת השחר] איתא שיכול לומר הנותן לשכוי מיד אחר חצות הלילה. וכן משמע בזה ויקהל עמוד שמ"ב [ח"ב קצה, ב]. ונראה לי דוקא אם שמע קול תרנגול". וכתבם אדה"ז גם בשולחן (סי' מז ס"ט).

אבל מש"כ אדה"ז שכל ברכות השחר אפשר לברך דוקא מחצות הלילה ואילך הוא חידושו של אדה"ז. וחזר על כך גם לעיל בנוגע לברכת ענט"י וגם לקמן בנוגע לברכות התורה: "...כשניעור משנתו ו...אינו צריך לנקביו... יברך מיד ובלבד שיהיה מחצי לילה ואילך, כדין שאר ברכות השחר" (שם סדר הנטילה, ד"ה ומ"מ); "ברכת התורה... מי שישן בלילה, מברך בקומו מחצות הלילה ואילך..." (שם ברכות השחר, ד"ה ברכת).

ה'משנה ברורה' נמשך אחרי אדה"ז שברכות השחר אפשר לברך רק אחרי חצות

גם ה'משנה ברורה' נמשך אחרי דברי אדה"ז, שכתב (סי' מז סק"א): "ובדיעבד יצא אפילו לא שמע קול תרנגול, ודוקא שבירך אותה מחצות לילה ואילך, אבל קודם חצות אפילו בדיעבד יחזור ויברך". וכתב ע"ז ב'פסקי תשובות' (שם): "אפשר דקאי רק לענין ברכת הנותן לשכוי בינה". ולא ראה שגם לפני זה (שם סק"ל) כתב כן בנוגע לכל סדר הברכות: "ואפילו במשכים אחר חצות לילה לאיזה ענין ודעתו לחזור ולישן עוד אח"כ שינת קבע, אפ"ה יוכל לברך כל אלו הברכות...". והגאון ר' יהודה שפירא בשו"ת 'בכרמי יהודה' (ח"א או"ח תשובה פה) נשאל על דברי ה'משנה ברורה' הללו: "צ"ב מה שכתב כאן 'אחר חצות לילה', ולמה אם יקום קודם ישתנה הדין. ואולי באמת לגבי ברכות התורה אין נפקא מינה, וכל מה שכתב כן, הוא לענין שאר ברכות וצ"ע". והסכים עמו הרב המחבר וכתב לו "נכונים דבריך". אמנם הנכון שנמשך בזה אחרי דברי

אדה"ז בסידור, שרק אחרי חצות הלילה אפשר לברך גם ברכות השחר וגם ברכות התורה. [אמנם ה'משנה ברורה' לא ציין שהמקור לשיטתו הם דברי אדה"ז בסידור, ועל כן אולי הוא חידש כן מדעת עצמו. ויש לחפש האם ה'משנה ברורה' מביא מפסקי אדה"ז בסידור. ולהעיר ממה שציין ב'שער הציון' (סי' רח סוף הערה נב): "...בסדור הגר"ז נוסחתו גם כן..."].

גם ב'שיח הלכה' ביאורים על ה'משנה ברורה' כתב (סי' מז אות כב): "משמע קצת במשנה ברורה דאפילו ברכות השחר דשרי לאומרים קודם אור היום, היינו רק מחצות לילה ולא לפני כן. וכ"ה להדיא בכף החיים כאן [סי' מז סקכ"ט וסי' מז] ס"ק מ"ט. אמנם מסתימת הפוסקים משמע לכאורה דאפילו לפני חצות שרי. ואפשר דגם המשנה ברורה לאו בדווקא כתב כאן 'אחר חצות' ועיין". ונעלם ממנו שה'משנה ברורה' נמשך בזה אחרי דברי אדה"ז המפורשים.

וב'בדק המשנה' שעל ה'משנה ברורה' סקל"א (הערה 41) כתב: "הנה דברי רבינו הם מהדרך החיים [סי' ד ס"י שכתב: 'בדיעבד יצא אפילו לא שמע קול תרנגול, ודוקא בירך לאחר חצות. אבל קודם חצות, אפילו שמע לא יצא וצריך לברך פעם שנית'], והדרך החיים מיירי מברכת הנותן לשכוי בינה. ולא נתבאר בדבריהם האם בכל ברכות השחר הוי כן, דקודם חצות לא יצא אפילו בדיעבד. ובסידור הרב כתב 'ובלבד שיהא מחצות ואילך', אבל אין ראייה מזה דמיירי אפילו בדיעבד... ובכף החיים (כ"ט) כתב דבכל הברכות אם בירך קודם חצות, יחזור ויברך... וצ"ע". וב'משנה הלכה' הערות על ה'משנה ברורה' (סי' מז אות יג) פשיטא ליה דלפי אדה"ז מיירי אף לענין דיעבד, אמנם לא הבנתי בדיוק את ההכרח עיי"ש.

אמנם ה'משנה ברורה' סבר כן רק בנוגע לברכות השחר, אבל בנוגע לברכות התורה כתב (שם סקכ"ח): "אם ישן שינת קבע על מיטתו, אפילו בתחלת הלילה חשיב הפסק, ואפילו הי"א שבסעיף י"א מודו בזה". וכנראה שה'משנה ברורה' ס"ל לחלק, דרק ברכות השחר אין לברך לפני חצות, כיון דנתקנה לאומרו רק בתחילתו של היום, ולפני חצות ודאי לא הוי תחילתו של היום, אבל ברכות התורה שמברכים בכל יום הוי מדין הפסק, ועל כן יש לאומרו גם לפני חצות הלילה אחרי הפסק של שינת קבע.

ב'שער הציון' שם (אות כג) מציין ה'משנה ברורה' את המקור לשיטתו, ד"כן מוכח מלבוש". ותמה על כך הרב יע"י בירנצויג ב'שערי יעקב' (ח"א סי' כו אות כו הערה א): "צ"ע דהרי הלבוש (בסי"א) העתיק לשון הרא"ש וטושו"ע (סי"ב) ותו לא מידי". וכן תמה ב'בדק המשנה' (סי' מז הערה 33): "המעין שם יראה לכאורה דאין הכרח דשינה בתחילת הלילה הוי הפסק" עיי"ש.

עוד העיר ב'בדק המשנה': "לא ביאר רבינו שום סברא, למה שינה ביום לא הוי

הפסק להי"א, ושינה בתחילת הלילה הוי הפסק".

אמנם הדברים מבוארים לכאורה ב'ערוך השלחן' (שם סכ"ג): "...דבכל מעת-לעת צריך לברך ברכות התורה, ורק כשהולך לישן בלילה נגמר המעל"ע, והיינו כשיקום משינתו בלילה, אף אם עדיין לא נגמר מעל"ע בשלימות מזמן ברכה דאתמול, מ"מ בקומו כשישב ללמוד צריך לברך בה"ת, דדעתו עד זמן קימה כמו כל ברכות השחר...". ועל פי ביאורו זה הוא ממשיך לחלק בין אם דעתו לחזור ולישן עוד: "ואם קם ממטתו ודעתו לישן עוד, נ"ל דאם קם קודם חצות לא יברך, ויברך בקומו פעם שנית, ואם אחר חצות יברך. וכן נראה דעות המקובלים דאחר חצות נחשב כיום (עיין שערי תשובה סק"ב). אבל אם אין דעתו לישן עוד, אזי מברך אף בקומו קודם חצות".

מקור לחידושו של אדה"ז

"לא ראיתי מפורש": וב'אשל אברהם' בוטשאטש (סוף סי' ד, וב'פסקי תשובות' סי' מו הערה 41 יש לתקן גם את הציון וגם את הציטוט) העיר על דברי אדה"ז אלו: "בסידור הרב בעל תניא ז"ל... כתב שם... וכעת לא ראיתי [מקור] מפורש שיהיה ברכות השחר אחר חצות דוקא".

פשטות לשון השו"ע: וי"ל שדברי אדה"ז מבוססים על פשטות לשון השו"ע (סי' מז סי"ג, שמיסד על לשון הטור בשם הרא"ש): "המשכים קודם אור היום ללמוד, מברך ברכת התורה... המשכים קודם אור היום, מברך כל סדר הברכות חוץ מברכת הנותן לשכוי בינה...", הרי שגם בנוגע לברכות השחר וכן בנוגע לברכות התורה כתב שמדובר ב"המשכים קודם אור היום", ולא כתב רק "מי שישן שינת קבע בלילה" (על דרך הלשון בסי"א), ומזה למד אדה"ז שאפשר לברך את הברכות רק "קודם אור היום", ולא לפני חצות הלילה.

[ואכן עפ"ז תמה ב'משנה הלכה' שם (סי' מז אות יב): "...דהא לשון זה כתב שם גם לענין כל סדר הברכות, ושם כתב בהדיא במשנה ברורה לפרש במשכים לאחר חצות ע"ש, וא"כ הרי בפשוטו גם כהא דברכת התורה כן הפירוש, אם לא שנאמר דלשון השו"ע לאו דוקא".]

דברי ה'פרי חדש': והרלו"צ רסקין בהערותיו על סידור אדה"ז כתב בנוגע לברכות השחר לאחר חצות (עמ' טז הערה 109): "לא מצאתי מקור לזה בהפוסקים שלפני רבינו". אמנם בנוגע לברכת התורה לאחר חצות דוקא כתב שם (עמ' כא הערה 133): "מצאתי לראשונה בפרי חדש (ריש סי' מז ובסי' מז ריש סי"ג) יחד עם ברכת המעביר שנה...".

וזה מה שכתב ה'פרי חדש' שם: "ואם קם בחצות לילה לקרות תיקון חצות או ללמוד ודעתו לחזור ולישן, ברכת המחזיר [היינו 'אלהי נשמה'] יניחנה לבקר... אבל ברכת הגומל וברכות התורה יברכם ויחזור ויברכם בבקר... כבר כתבתי בריש הלכות אלו שהקם בחצות לילה ודעתו לחזור ולישן, שיברך ברכת המעביר וברכת התורה ויחזור ויברכם בבקר, ושאר ברכות השחר יניחם עד לבקר". הנה מה שכתב שיחזור ויברך, הרי אדה"ז לא פסק כן (ראה לקמן) אבל מתוכן דבריו יוצא שבאם לא יחזור וישן יברך כל ברכות השחר כשקם בחצות, ומשמע שלפני חצות כלל אינו מברך כלל.

ולכאורה דברי ה'פרי חדש' יכולים לשמש כעין מקור לדברי אדה"ז גם לברכות השחר וגם לברכות התורה. ותמוה מה שכתב ב'בדק המשנה' (סי' מז הערה 33) שדברי ה'פרי חדש' יכולים מקור לשיטת ה'משנה ברורה' שבישן שינת קבע אפילו בתחילה הלילה מברך, "ולא ידעתי למה לא הביא רבינו דבריו". ואינני רואה שום ראייה מדברי ה'פרי חדש' אלו, ואדרבה מדבריו יוצא שגם ברכות התורה מברכים רק אחרי חצות הלילה.

ע"פ הקבלה: הנה הובא לעיל מה'מגן אברהם': "ובכתבים איתא שיכול לומר הנותן לשכוי מיד אחר חצות הלילה", וצוין שם במהדורות מכון ירושלים 'לשער הכונות' (ענין ברכת השחר בתחילתו): "ענין מורי ז"ל בקומו בלילה, אף אם היה קודם אור היום, היה מסדר כל הברכות של שיר עד פרשת העקידה". ודייק ה'מגן אברהם' לכתוב "שיכול לומר", כי אינו מפורש שם שזה חובה.

וב'כף החיים' שם (סי' מז סקמ"ט) הביא כן מ'פרי עץ חיים' (שער תיקון חצות תחילת פ"ג): "סדר חצות... הנה אחר שיטהר גופו וינקה עצמו, וירחץ פניו וידיו, וילבוש מלבושו, ויסדר ברכותיו על פי סדר הגמרא וכמ"ש הרמב"ם ז"ל". אמנם שוב הביא מה שכתב הרש"ש: "וצריך להזהר לאומרם כולם בקומו בחצות הלילה, כדי להחזיר המוחין שנסתלקו קודם חצות...".

עוד כתב ב'כף החיים' שם (סי' מז סקמ"ט): "מכל זה משמע, כיון דברכת השחר זמנה הוא מחצות הלילה ואילך, אם טעה ובירך ברכות השחר קודם חצות הלילה צ"ל ברוך שם כבוד... ואח"כ אחר שיגיע חצות צריך לחזור ולברכם... אמנם ברכת התורה נראה דיכול לברך קודם חצות אם רוצה ללמוד בעת ההיא...".

(המשך יבא א"ה)



בענין גר קטן שהוריו אינם שומרים תומ"צ לע"ע

הרב חיים ראפפורט

רב ומו"צ – לונדון, אנגליה

שיטת האגרות משה בענין זה

(א) כתב הרמב"ם (הל' שגגות פ"ז ה"ב): "כל השוכח עיקר שבת ושכח שנצטוו ישראל על השבת, או שנשבעה והוא קטן לבין הגוים, או נתגייר קטן והוא בין הגוים, אע"פ שעשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה, אינו חייב אלא חטאת אחת, שהכל שגגה אחת היא, וכן חייב חטאת אחת על כל חלב שאכל וחטאת אחת על דם שאכל, וכן כל כיו"ב". ומקורו בגמרא (שבת סח, א ואילך) "רב ושמואל דאמרי תרויהו, מתניתין בתינוק שנשבעה לבין הנכרים, וגר שנתגייר לבין הנכרים". והעמיד הרמב"ם דבריהם בגר קטן ע"ד ב"ד [ודלא כמ"ש התוס' (שבת שם ד"ה גר) שלא הודיעוהו מצות שבת]¹. וכ"כ בחי' הריטב"א (שם ד"ה רב ושמואל) בפ"י שני.

והקשה הכס"מ, למה נקט הרמב"ם "נתגייר קטן" דוקא, דלכאורה "אפילו גדול נמי אפשר שלא ידע מצות שבת". ותיירץ, שאם נתגייר כשהי' גדול הרי "ודאי שהודיעוהו מצות שבת" [וכמ"ש הרמב"ם (הל' איסור"ב פ"ד ה"ב וה"ג) דכאשר יבא אחד להתגייר "מודיעין אותו . . . מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות"], משא"כ "גר קטן שמטבילין אותו ע"ד ב"ד, אי"צ להודיעו", ושפיר יתכן שלא ידע ממצות השבת. וכ"כ בלח"מ.

ותמה הגרמ"פ בספרו דברות משה (על מס' שבת, חלק שני, סי' סד, הערה יא, עמ' תקכא), האיק' יתכן שב"ד יגייירו קטן השרוי בין הגוים, הרי יסוד הדין שמטבילין קטן ע"ד ב"ד הוא, כדאיתא בגמרא (כתובות יא, א), מפני שזכות הוא לו וזכין לאדם

1) ועד"ז צ"ל בפ"י הברייתא (שבת שם, ב) ב"גר שנתגייר בין הנכרים" ש"חייב על הדם אחת כו' ועל ע"ז אחת", שלא הודיעוהו אפילו איסור ע"ז, ו"נמצא שלא הודיעוהו שום מצוה אף לא עיקרי האמונה ומ"מ הוא גר" (שו"ת אג"מ יו"ד ח"ג סי' קו), וכיון שקבלת מצות מעכבת וכמשנ"ת, צ"ל "דאיירי שקבל עליו לעשות כל מה שהיהודים צריכין לעשות וזה סג"י" (אג"מ שם). וראה גם שו"ת אג"מ יו"ד ח"א סי' קנט-קס; שם יו"ד ח"ב סי' קכד; שם ח"ג סי' צ; ח"ה סי' מ וסי' מא. אהע"ז ח"ב סי' ד. דברות משה יבמות סי' לה ענף א. ועוד. אבל ראה צ"ח (שבת סו, ב): "דגבי שבת משכחת לה כשלא הודיעוהו מצות שבת, אבל גבי ע"ז לא משכחת לה כו' אלא בתינוק שנשבעה, אבל בגר לא מיחשב גר כלל, דהרי קבלת המצות מעכב בגר, ואף שאין צורך להודיע לו כל המצות, אבל מצות איסור עכו"ם הוא עיקר הגירות, ואם לא הודיעוהו לפרוש מע"ז אינו גר". וכ"מ מ"ש בתוד"ה ע"כ שבת עב, ב, ע"ש. ואכ"מ].

שלא בפניו, אבל בכה"ג שהקטן שרוי בין הגוים, נמצא שע"י הגירות "יעבור כל איסורי התורה, גם עבודה זרה, ושבת ומאכלות אסורות וביאות אסורות", משא"כ באם לא יגיירוהו עכ"פ "לא יעבור על האיסורין דמותרין [ל] בני נח", ונמצא שהגירות חובה היא לו.

ותירין, דעכצ"ל "דמאחר שהוא גר הרי נעשה בקדושת ישראל, ויהי' לו שכר בעולם הבא על מעשיו הטובים² שיעשה אף שלא בכוונה למצוה³, וגם כיון שידע שהוא גר, הרי יכוין גם למצוה, והאיסורין שיעבור הרי יהי' רק בדין שוגג", ונמצא שזכויותיו מרובין על עוונותיו, וזכות הוא לו להתגייר.

וכתב שם שדין זה נוגע הרבה "במדינתנו, שהרבה מאלו שאין ראויין להוליד בנים לוקחין תינוק לגדלו כבן, כדי לפקח צערם, ובסתם הוא תינוק של נכרים ומטבילין אותו ע"ד ב"ד", ומתעוררת השאלה "אם יכולין ב"ד לגייר תינוק כזה כשאלו שלקחוהו לגדלו כבן אינם שומרי תורה, שא"כ הרי לא יחנכוהו למצות - אם נחשב זה עכ"פ זכי' והי גירות, או לא נחשב זה כזכות ולא הוי גר", ומדברי הרמב"ם מוכח כצד הראשון, דזכות הוא לו וה"ה גר. [וע"ש שבדוחק אולי י"ל דמשכח"ל גר קטן בכה"ג "שהיו חושבין להוציאו משם למקום ישראלים קודם שיגדל" ושוב אירע אונס ולא היו יכולים להוציאו, אבל אם אכן ידעו מראש שישתקע בין הגוים לא היו מגיירים אותו, דבכה"ג אין הגיור לזכותו ואינו גר. אבל סיים "שמסתבר יותר שהוא זכות"].

סברא זו הזכיר כבר בשנת תש"א (שו"ת אג"מ יו"ד ח"א סי' קנח), וז"ל: "נכון

(2) ראה עד"ז שו"ת אג"מ (יו"ד ח"ג סי' קמז) שאף מי שאינו שומר תומ"צ "יש לו קדושת ישראל, ואם לא הי' כופר בהשי"ת ובתורתו הא יהי' לו חלק לעוה"ב אחר שיקבל דינו על עוונותיו בגיהנם, והנכרי אם לא הי' מחסידי אוה"ע הא לא יהי' לו חלק לעוה"ב, וגם הא אין לו קדושת ישראל".

(3) כגון כיבוד או"א גמ"ח וכיו"ב. וראה מרומי שדה להנצי"ב (חגיגה כו, א): שכלאים מצות כרמון היינו צדקה וגמ"ח דהוא נקרא מצוה סתם, כדמוכח בב"ב (ט, א) על הפסוק (י, לג) 'והעמדנו עלינו מצות'. וגם יש עוד מצות שבאים לתענוג כו', ופושעי ישראל עושין אותם ומקבלין שכר, דמצוה אי"צ כונה".

[ויש להעיר ממ"ש בספר בית אלקים להמבי"ט (שער התשובה פ"ה) ש"גם הרשעים הגמורים אי אפשר מבילתי שיעשו איזה דבר טוב או איזה זכות. . וגם שהיו חטאיו מהחטאים הגדולים באמונות נפסדות אפשר שיעמוד לו איזה זכות, כי גם שהכופר אין מצותיו חשובות לכלום כי המודה בע"ז הוא כופר בכה"ת כולה, עכ"ז באיזה זכות כמצות צדקה שנמשך ממנה תועלת למקבל גם כשלא תהי' לכוונה טובה, יעמוד לו איזה זכות בעוה"ז או בבא". ולהעיר גם ממ"ש בתורת האדם (להרמב"ן) שער הגמול, ד"אין לכופר בעיקר זכות לעולם, לפי שהוא עושה לשם כפרנותו ולא לשם הקב"ה" ומ"מ "יש בדרכיו של בעל הרחמים לרחם על מי שעושה טובה ומעשה הגון בעוה"ז אפילו עשאו לשם ע"ז"].

הדבר כשיגדיל להטבילו עוה"פ לגרות בפני ב"ד משום שלא ברור הדבר במדינה זו שהוא זכות, כיון שבעוה"ר קרוב שח"ו לא ישמור שבת וכדומה כו', אך אפשר שמ"מ הוא זכות, שאף רשעי ישראל עדיפי מעכו"ם. . לכן יותר קרוב שהוא זכות, אבל לצאת מידי ספק לגמרי יהי' טוב לזכור להטבילו כשיגדיל".

ומצינו שלמעשה סמך הגרמ"פ והורה למעשה ע"פ סברתו זו, והוא בתשובה שכתב בי"א מנ"א ה'תשל"ד (שו"ת אג"מ אהע"ז ח"ד סי' כו אות ג). בתשובה זו יצא לדון בדבר בית הספר שנתייסד ע"י הקהילה הדתית באינדיאנאפאליס, "ונודעו שהרבה תלמידים הם מנכריות שנתגיירו אצל הרעפארמער ואצל הקאנסערוואטיוון שאינו כלום" (שו"ת אחיעזר ח"ג סי' כו אות ו. שו"ת אג"מ יו"ד ח"א סי' קס; שם ח"ב סי' קכח; שם סי' קלב; שם אהע"ז ח"ג סי' ג וח"ד סי' עח), אם המורים החרדים לדבר ה' צריכים לעזוב את משרתם בבית ספר זה. וממוצא דבריו אנו למדים שיסוד השאלה הי' בגלל האיסור ללמד תורה לגוים: חדא, דקיי"ל (חגיגה יג, א) "אין מוסרין ד"ת לנכרי"⁴; ועוד דיש בזה גם משום איסור לפני עור (תוד"ה אין - חגיגה שם) דנכרי שעוסק בתורה חייב מיתה (סנהדרין נט, רע"א), ולכן מן הראוי הי' שיעזבו המורים את ביה"ס. אבל מצד שני, באם יש מקום לחוש שאם יעזבו המורים "יתבטל כל ביה"ס וילכו בשביל זה גם ילדי ישראל הכשרים לבתי ספר של המדינה שילמדו שם עניני כפירה", או ש"קחו למורים מינים וכופרים וילמדו גם אל ילדי ישראל עניני כפירה ח"ו". ובכה"ג פסק ש"אין להם להניח משרתם", אבל יש להם לגייר הילדים והילדות, "כי הם א"צ קבלת מצות ויגירו ע"ד ב"ד" בהטפת דם ברית וטבילה, דזכות הוא להם, משני טעמים: חדא, "כי מכיון שלומדים בבי"ס דתי אצל מורים יראי שמים הרי מצוי שיתגדלו להיות שומרי תורה, שלכן אף שהוא ספק הוא זכות ודאי"; ועוד, ד"אף אם לא יתגדלו להיות שומרי תורה מסתבר שהוא זכות, דרשעי ישראל יש להם קדושת ישראל, ומצותן שעושין הוא מצוה והעבירות הוא להם כשגגה, הוא ג"כ זכות מלהיות נכרים". [וכתב עוד שם ש"גם הגדולים מבני י"ג נמי אם יאמרו להם שצריכין להתגייר, וכן הגדולות מבנות י"ב ודאי יתרצו!"] וסיים באג"מ שלכן צריכים להשתדל לעשות כן, לגייר את הבנים והבנות, הגדולים וגם הקטנים, ואם יסבירו את הדבר

4) דין זה לא הובא בפירושו ברמב"ם ושו"ע. אבל ברמב"ם (הל' עבדים פ"ח ה"ח) וטושו"ע (יו"ד סי' רסז ס"א) פסקו (ע"פ כתובות כח, סע"א) אסור ללמד את עבדו תורה. ובשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ג סי' פט) כתב דאם לעבדו אסור, "כ"ש שלעכו"ם אסור, ונסתלקה בזה קושיית איוה אחרונים על מה שהשמיטו הפוסקים דין זה כו' דכיון דכתבו דין דאיסור ללמד לעבד לא הוצרכו למינקט האיסור לעכו"ם דכ"ש הוא". וראה גם יש"ש כתובות (פ"ב סי' סא): "אסור לאדם שילמוד עבדו תורה, וק"ו לגוים". [אבל בר"ן (כתובות שם) כתב שיסוד האיסור הוא "שמא יחזיקוהו כבן חורין וישאוהו בת חורין", ובב"ח (יו"ד שם) כתב "דאסור ללמד תורה לעבד כמו לאשה". וכ"כ הלבוש (יו"ד שם) "דהוה כאילו מלמדו תיפלות כמו גבי אשה". ולפ"ז ק"ו פריכא הוא].

לה'בעלי בתים' בנחת ובטו"ט ודעת, בוודאי יסכימו לעצה זו וילוו כל הגוים אשר בביה"ס ונספחו על בית ישראל, ע"ש. ומתשובה זו נמצינו למדים שלהלכה הורה הגרמ"פ כסברתו לענין גר קטן שאף אם לא יתגדל להיות שומר תורה [מפני הוריו ומוריו] זכות הוא לו להכנס תחת כנפי השכינה, וסמך על סברא זו למעשה בעת הצורך.

שיטת ה'שלמי חובה' שהאגרות משה לא ללמד על הכלל יצאו, ושוברה

בצדה

(ב) אמנם הלום ראיתי בשו"ת שלמי חובה (להרב דוב אהרן בריזמן, פילאדעלפיא תשס"ה) יו"ד (סי' נט), שכתב בתו"ד: "מה שהדגישו שיטת הג"ר משה באגרות משה, מהנכתב שם אין לבנות דייק כלל כו', כי שם שהילדים נמצאים בבי"ס חרדי ויש ציפוי וסיכוי שאולי יבאו לדת ק' וכדשכיח טובא, סגי בזה לומר דאיכא חלות זכות", משא"כ כשאין הילדים נמצאים בבי"ס חרדי.

ולפענ"ד אין דבריו נכונים, שהרי לשון הגרמ"פ בתשובתו הנ"ל מורה בעליל דאפי' לולי המציאות "שלומדים בבי"ס דתי" והסברא שע"ז "יתגדלו להיות שומרי תורה", סבור ה' שאפשר לסמוך על הסברא דזכות הוא להם להיות יהודים. והדבר מבואר מתוך תשובתו הנ"ל: (א) שה'בעלי בתים' של הבית ספר באינדיאנאפאליס לא היו חרדים לדבר השם, ואשר לכן "הרבה תלמידים הם מנכריות", ואדרבה המורים החרדים הרגישו מאולצים לעזוב את הבי"ס בגלל הדבר הזה ו"אם הם יעזבו משרתן יקחו למורים מינים וכופרים וילמדו גם אל ילדי ישראל עניני כפירה ח"ו"; (ב) מעשים בכל יום הוא בארה"ב, בימיו ובימינו, שילדים ממשפחות רפורמיות, שאמותיהם נכריות, לומדים בבתי ספר דתיים - למחצה ולשליש ולרביעי, ובכל זאת אינם עוזבים את דרכי אבותיהם לנהל את אורח חייהם ע"פ התומ"צ. וכ"כ בשו"ת אג"מ (אהע"ז ח"א סי' פב) ש"בן נגרר יותר אחר אביו".

והמעייין באג"מ יראה שבאמת היו כמה צדדים להתיר בדרך אפשר להמורים ללמד תורה לכתות המעורבות בהן למדו יהודים וגוים כאחד: (א) "שכיון שהם מחזיקים עצמן ליהודים והולכין לביה"ס ללמוד מטעם שהוא מעשה יהדות ליכא איסור"; (ב) "מכיון שהרב לומד העיקר עם תלמידים שהם ישראלים כשרים ליכא איסור אף שלומדין ממילא גם תלמידים נכרים"; (ג) "על קטניהם ליכא איסור" לפני עור ללמדם תורה; (ד) "לא נאמר עכו"ם שלמד תורה אלא עכו"ם שעסק, אולי אין זה בלימוד המלמד עם תינוקות". ומצינו במק"א (שו"ת אג"מ יו"ד ח"ב סי' קלב) שנקט הגרמ"פ כדבר הפשוט כסברא שני' הנ"ל, דאיסור מסירת תורה לגוים אינו נוהג "כשכוונת הלומד ד"ת הוא ללומדם בעצמו ולמוסרם ליהודים כו' לא נאסר מחמת

שנמצא שם גם עכו"ם שג"כ ישמע ממילא" [וכ"כ בשו"ת אג"מ יו"ד ח"ד סי' לח אות י]. ואם נאמר שלא החליט שגיר קטנים כאלו זכות הוא להם, למה העדיף וייעץ להכניסם לכלל ישראל דרך פירצה דחוקה, אך ורק להמנע מחשש כל דהו של לימוד תורה לגוים. ועכצ"ל שמעיקר הדין היתה דעתו שגירות כזה זכות הוא להם, ולכן הורה לשואליו שגיירו את הקטנים הללו.

ומעשה רב הוא ש"הרב קלמן ווינטער שאל [את הגרמ"פ] אם למעשה יש לו לגייר ילד שמשפחה רפורמית אימצה, ומאחר שהם מכירים את ר' קלמן ביקשו שהוא יגיירו, ור' קלמן חושש שאם לא יגיירו בין כך ינהוג כיהודי ויגרום להתבוללות, והשיב רבינו: הנה אין זה דבר יפה, דאף שהיו ע"ד ב"ד, מ"מ לא ברור איזה זכות הוא לו, ורק אולי עצם קבלת קדושת ישראל הוי זכות, וחשב רבינו וסיים: למעשה אין לדחותם. ועד"ז וכיו"ב הורה הגרמ"פ בכ"מ⁵, והמפורסמות אי"צ ראי'.

וכ"כ במסורת משה ח"ג, בעניני גירות (עמ' רסד), "שמסתבר שכן הוי זכות לו, דהלא ישראל רשע עדיין יותר טוב מנכרי, שישראל רשע הוא יקבל גיהנם ויתכפרו עונותיו ויקבל חלק לעוה"ב, משא"כ נכרי שאין לו חלק לעוה"ב, וגם יש לו קדושת ישראל, ובכלל שמא נחשב רק כשווג שנתגדל כך כתינוק שנשבה, ועל כל שגגות כל השבתות לא יצטרך להביא רק חטאת אחת".

תוספת ביאור לשיטת האג"מ

ג) והנה בנידון תלמיד שנולד לנכרית שנתגיירה "אצל הרעפארמער ואצל הקאנסערוואטיוון" לכאורה צ"ב, דאף אם יתמלא מצוות כרימון כל ימי חייו, איך נאמר ש"יהי' לו שכר בעוה"ב על מעשיו הטובים שיעשה", הלא פסק הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ו) "שהמינים והאפיקורסים והכופרים בתורה והכופרים בתחיית המתים ובביאת הגואל וכו'" אין להם חלק לעוה"ב. ולכאורה גם מי שהעדר אמונתו בתורה ובתחיה"מ וכיו"ב בא מחמת היותו תינוק שנשבה, דבכה"ג פסק הרמב"ם בהל' ממרים (פ"ג ה"ג) "שה"ה כאנוס" [וע"כ יש להחזירו ולמשכו בדברי שלום וכו', ע"ש], מ"מ לענין עוה"ב לא יועיל הדבר, כי לשיטת הרמב"ם, גם הכופר בתורה וכו' מחמת זה שנתחנך על ברכי מינים ואפיקורסים, אין לו חלק לעוה"ב, וכדמשמע ממ"ש (הל' תשובה שם ה"ז) לענין "האומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה"⁶ שאין לו חלק לעוה"ב [ומדברי הראב"ד שם מבואר שכוונת הרמב"ם היא גם על "גדולים

5) מסורת משה [הוראות והנהגות שנשמעו מאת . . . רבי משה פיינשטיין צוק"ל"] ח"א (ירושלים תשע"ג) בעניני גרים (עמ' שכג-ד) אות רנד ורנז.

6) ראה תורה שלמה (להגרמ"מ כשר) יתרו חט"ז במילואים (עמ' שיח ואילך). וש"נ.

וטובים" שנשתבשו מחמת מה שראו במקראות ובאגדות], וכ"מ ממ"ש הרמב"ם במו"נ (ח"א פל"ו) "ואם יעלה בדעתך שמאמין ההגשמה יש לו התנצלות בעבור שגדל עלי' או לסכלותו וקוצר השגתו, כן ראוי שתאמין בעו"ז שהוא לא יעבוד אלא לסכלות או מפני שגדל ע"ז מנהג אבותיו בידיו, וא"ת שפשוטי הכתובים ישליכום בזה הספק, כן תדע שעו"ז אמנם הביאוהו לעבודתה"⁷. הרי שהשווה בין תינוק שנשבה [בעבור שגדל עליי"] לכופר מחמת פשוטי הכתובים.

והנה הקטנים הנ"ל, שהוריהם הם מעדות הריפורמים, הלא יתחנכו להיות כופרים בתורה ובתורה"מ וכו', וא"כ צ"ב האיך יועילו להם מעשיהם לענין שיזכו לחיי העוה"ב, הרי מחמת כפירתם בעיקרי האמונה לא יהי' להם חלק לעוה"ב.

והנראה מוכח ומבואר מזה, דס"ל להאג"מ דקיי"ל כשיטת הראב"ד (הל' תשובה שם) דמי שהוא כופר בשוגג מחמת הבנתו בפשוטי המקראות ובאגדות חז"ל, יש לו חלק לעוה"ב⁸, ודלא כשיטת הרמב"ם הנ"ל. וכ"מ בספר העיקרים (מאמר א פ"ב): "כתב הראב"ד ז"ל שאפילו המבין עיקר מעיקרי התורה בחילוף האמת מפני שהוא טועה בעיונו, אין ראוי לקראו מין כו', וזה הדרך יראה אמיתי ונכון ממה שנמצא לרו"ל אומרים כו' 'שובו בנים שובבים' (ירמ' ג, כב) חוץ מאלישע אחר שידוע בוראו ומתכוין למרוד בו", משא"כ מי שאינו מתכוין למרוד ולא לנטות מדרך האמת", ע"ש. [וראה גם שו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' קפז) ובכ"מ]. וסבר האג"מ דלפי שיטת הראב"ד הוא הדין והוא הטעם גם תינוק שנשבה, ודכוותי' מי שנתחנך ע"י הוריו להיות כופר בתורה, דיזכה לעוה"ב ע"י מצוותיו ומעשיו הטובים. [ויעויין ב'קובץ מאמרים' (להגר"א וואסערמן הי"ד) מאמר 'שיבוש בדעות' (עמ' יט) שבתינוק שנשבה גם הרמב"ם יודה להראב"ד, ואם כי דבריו צ"ע לפמ"ש הרמב"ם במו"נ הנ"ל, מ"מ נקוט מיהא בידך, שלשיטת הראב"ד שכופר בשוגג מחמת פשוטי המקראות זוכה לחיי עוה"ב, ה"ה לתינוק שנשבה שכאנוס הוא].

(7) וראה ראש אמונה להאברבנאל (פי"ב) – ביאור שיטת הרמב"ם בארוכה, ע"ש. וראה גם מרכבת המשנה (על הרמב"ם שם) שתמה על הראב"ד "דודאי כל מין בדעתו שהאמת אתו ומ"מ אין לו חלק לעוה"ב דחמיר שגגת אמונה זרה דהו"ל למידק, ולמה יגרע אמונת הגשמה משאר אמונה זרה".

(8) ראה גם פרדס רמונים להרמ"ק (שער א פ"ט): "ולזה השיגו הראב"ד ז"ל וכחש לו ואמר שאיש כזה שבכל עניניו עובד את הא-ל והולך בדרכי התורה בתמימות ומפני קוצר ידיעתו האמין בגשמות לא יקרא מין עם שהוא בודאי טועה אחר שאין כוונתו להרע", ע"ש. וידוע הסיפור שבס' משנת חכמים (להר"מ חזיון אות רכ) הו"ד בדרושי חתונה לאדמו"ר האמצעי מליובאוויטש (ח"ב עמ' תנ"ח) בעם הארץ ששמע דרשת הרב במצות לחה"פ כו'. ואכ"מ.

וכ"כ במכתב רבינו זצוקלה"ה (אג"ק חכ"ב סוף עמ' לג) למי שהזכיר הסברא⁹ "אשר בנוגע ל"ג עיקרים, מי שחסר לו באמונה בהם אפילו בשוגג, אפיקורס מקרי", והוא הדין "גם באם אנוס גמור הוא, וכמו תינוק שנשבה בין העכו"ם, או בדרגא נעלית יותר שמפרש באופן אחר מאמרי חז"ל", וכתב לו שמהשגת הראב"ד "מוכח להיפך", ומדבריו נראה דנקט דקיי"ל כסברת הראב"ד.

השגת הגריש"א על הגרמ"פ וישוב שיטת הגרמ"פ

ד) בקובץ תשובות להגרי"ש אלישיב זצ"ל (ח"א סי' קג) הקשה על שיטת הגרמ"פ, דהלא קיי"ל דתינוק שנשבה לבין הגוים שוגג הוא ולא אנוס, וכמ"ש הרמב"ם (הל' שגגות פ"ב ה"ו) "תינוק שנשבה לבין הגוים כו", כשיודע לו שהוא ישראל ומצווה כו' חייב להביא חטאת על כל עבירה ועבירה", הרי שצריך להביא קרבן חטאת לכפרה – כשוגג ולא כאנוס, ואם כן האיך אפשר לגייר קטן הנמצא בסביבה הגורמת שלא ישמור תומ"צ, ומטעם דזכות היא לו, דהרי אם יהי' ישראל "נמצא שכל ימי חייו הם מלאים חטא ועון וזקוק לכפרה", משא"כ "אם ישאר גוי הלא הכל שרי לי", ע"ש בארוכה.

ונראה ליישב דברי האג"מ באחד משני אופנים:

(א) דמ"ש ש"העבירות הוא להם כשגגה" אינו אלא לרווחא דמילתא, וסמך בעיקר על מ"ש דמאחר שהוא גר הרי נעשה בקדושת ישראל, ויהי' לו שכר בעוה"ב על מעשיו הטובים שיעשה" זכות הוא לו. והוא ע"ד שמצינו באלישע אחר (חגיגה טו, ב) ד"מוטב דלידייני' וליתי לעלמא דאתי". (ב) דאם אמנם גם תינוק שנשבה יודקק לכפרה בגלל חטאיו שעשה בשגגה, מ"מ בהתחשב עם מעשיו הטובים שיעשה מרצונו הטוב, הרי בוודאי יהיו זכויותיו מרובים באיכותם על חטאיו שאינן אלא בשגגה, ואם כן שפיר י"ל דזכות הוא לו להתגייר ולהיות יהודי למרות שמצד מעמדו ומצבו יתרבו חטאיו שיעשה בשגגה.

והגע בעצמך, גם בתינוק מאומץ ע"י הורים שומרי תומ"צ, שפיר יתכן שבמשך ימי חייו יעבור על כו"כ מצוות אפילו במזיד, מה שלא הי' עובר כלל אילו הי' נשאר בגיותו, ומ"מ קיי"ל דזכות הוא לו להתגייר ולהכנס תחת כנפי השכינה, ועכצ"ל שיש לחשב ההפסד נגד השכר, וכיון שהשכר שירוויח מזה שיתגייר מרובה נקטינן דזכות הוא לו להיות יהודי (למרות מה שיפסיד עי"ז שיעבור על מצוות שנצטוו בני"ז בזדון

(9) ראה קובץ מאמרים (דלקמן בפנים) בשם הגר"ח הלוי מברסק. וראה מאסף שערי תורה [קובץ תורני מרכזי לבני הישיבות יו"ל ליום השנה הראשון להסתלקותו של רבינו יצחק זאב הלוי סאלאווייציק זצלה"ה גאב"ד ור"מ בריסק'] בהספדו של הרב רפאל שפירא על הגרי"ש (עמ' קסה-ו). ועוד. ואכ"מ.

ובשגגה). ועד"ז ס"ל להגרמ"פ בענין התינוק שנשבה, דכיון שזכויותיו מרובים בכמות ובאיכות, וחטאיו - אפילו אם יהיו מרובים בכמותם - ה"ה מועטין באיכותן, מסתבר דזכות הוא לו להתגייר ולהתקדש בקדושת ישראל ולהיות מזומן ועומד לחיי העוה"ב.

ויש להוסיף שבאמת התינוק שנשבה "הרי הוא כאנוס" (רמב"ם הל' ממרים פ"ג ה"ג), וכמו שהאר"י לבאר בדברות משה לענין תינוק שנשבה בין הגוים ממש "לא הו"ל לאסוקי אדעתי" כלל שאיכא שבת ושאכא מאכלות האסורות, ו"לא הי' שייך לעלות על דעתו שום חשש", ו"בתינוק שנשבה הא ודאי לא שייך להחשיב עשיית האדם לחטא מאחר דלא הו"ל למידע" [והרי כתב הרמב"ם (הל' שגגות פ"ה ה"ו) "שהשוגג הי' לו לבדוק ולדקדק ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא הי' בא לידי שגגה" משא"כ האנוס "מה לו לעשות"]].

ומה שתינוק שנשבה חייב חטאת כתב בשו"ת דברי חיים (יו"ד ח"ב סי' פז) דכיון שלא הי' מוכרח לעשות מעשה העבירה שעשה, "אפילו הי' באופן שלא הי' בשום אופן אפשר להתברר" שאסור לו לעשותו "לא חילקה התורה, וכל שוגג חייב, ורק באנוס פטרה רחמנא". ובמק"א (שם סי' פז) כתב "התורה חייבה קרבן בכ"מ, הי' שוגג באיזה אופן שיהי', ואפילו תינוק שנשבה לבין הגוים ולא ידע שיש שבת בעולם חייב, דבכל גוונא חייבה התורה שוגג". וכבר יציבא מילתא (ראה שו"ת יד סופר ח"א סי' כו. ובכ"מ) שגם בדאורייתא מצינו גדרי 'לא פלוג'¹⁰.

ויעיין בספר השיחות לכ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה (ה'תשנ"א ח"א עמ' 229. ובכ"מ) שאמר "שאלה שאינם מקיימים תומ"צ בדורנו הם 'כתינוק שנשבה' . . שהוא כאנוס", ועליהם נאמר "אנוס רחמנא פטרי"; "ולאידך כאשר אותם תינוקות שנשבו מקיימים אפילו מצוה אחת בלבד (עאכו"כ כמה מצוות), והעידו חז"ל [חגיגה בסופה. ובכ"מ] שאין לך אדם מישראל שלא קיים כו"כ מצוות, ה"ז חשוב ויקר ביותר וביותר אצל הקב"ה!" - והדברים מתאימים לדברי האג"מ הנ"ל.

10) ראה לדוגמא תוס' זבחים ז, ב ד"ה ריצה. חי' הרמב"ן שבת קלה, ב [התורה לא נתנה דברים לשיעורין]. חי' הריטב"א יומא נח, א [שלא לחלוק ולתת דברים לשיעורין]. שאגת ארי' סי' נג [לא פלוג רחמנא ולפיכך היא פטורה לעולם]. וראה גם משנה למלך הל' איסורי מזבח פ"ג ה"ח. ועוד.

[בדברות משה (שבת שם) שם כתב הטעם שתינוק שנשבה חייב חטאת אחת הוא "מאחר דהמעשה הוא עכ"פ מעשה חטא, והי' שייך שתצריכהו התורה כפרה ע"ז שנוזמן לו שיעשה מעשה חטא, דכפרה אינו ענין עונש". ולכאורה אין דבריו מתאימים לשיטת הרמב"ם הנ"ל, דרק שוגג חייב בקרבן, כי "השוגג הי' לו לבדוק" ואשר לכן "צריך כפרה", משא"כ האנוס וכמשנ"ת. וראה תורת האדם להרמב"ן (שער הגמול) עוד טעם לכפרת שוגג, "שכל דבר האסור מלכלך הנפש ומטמא אותה" ו"הוא צריך מירוק מאותו עוון ולהתקדש ולהטהר ממנו" ע"ש, וטעם זה יתכן לכאורה גם בתינוק שנשבה].

ברכת הבנים בליל שבת

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

בפרשת ויחי (בראשית מ"ח, כ') כתוב: ויברכם ביום ההוא לאמור בך יברך ישראל לאמר ישימך אלוקים כאפרים וכמנשה.

ישימך אלוקים כשרה רבקה רחל ולאה

בקובץ מבקשי תורה, גליון כ"ז (אייר תשס"ב, עמודים נ"ו-נ"ז), כתב העורך הג"ר שלום אליעזר רוטר שליט"א, וז"ל, הנה בסידורים (אחר תפילת ליל שבת) מובא שכאשר מברכים את הבנות, אומרים "ישימך אלוקים כשרה רבקה רחל ולאה". והנה בעצם המנהג לברך את הבנות, הביאו בספר מעבר יבק (שם) וכתב בזה וז"ל: וצורך גבוה הוא לברך האדם בניו בשבת, ואם יש לו בת, גם היא יברכנה, ובפרט בליל שבת. והמשכיל יבין מעצמו כי כנים דברינו. ע"כ.

ישימך אלוקים כאפרים וכמנשה

אבל על הנוסח שאומרים "כשרה רבקה רחל ולאה" העיר לי בזה הרה"ג ר' משה פרישמן שליט"א דלכאורה גם את הבנות היה ראוי לברך ולומר "ישימך אלוקים כאפרים וכמנשה". דהנה כשיעקב אבינו ע"ה בירך "בך יברך ישראל ישימך אלוקים כאפרים וכמנשה" (בראשית מ"ח, כ') כתב רש"י וז"ל: "הבא לברך את בניו יברכם בברכתם, ויאמר איש לבנו: ישימך אלוקים כאפרים וכמנשה". עכ"ל. הרי לנו שהבא לברך את בניו יאמר: "כאפרים וכמנשה". ואם כן צריך בירור היכן המקור לנוסח המודפס בסידורים "כשרה רבקה רחל ולאה".

הנוסח בסידורים של היעב"ץ והגר"א

וראיתי שבסידור יעב"ץ ובסידור הגר"א שהו"ל הגרנ"ה הלוי זצ"ל לא הביאו הנוסח של "כשרה רבקה רחל ולאה" והביאו רק הנוסח של "כאפרים וכמנשה".

רש"י מדבר רק על הבא לברך את בניו הזכרים

וכשהצטתי הערה זו לפני רבינו מרן שליט"א [הכוונה למרן הגרי"ש אלישיב זיע"א], השיב לי, שרש"י מדבר רק על הבא לברך את בניו הזכרים, והוא מדויק ממה שנקט רש"י וכתב "בניו", ואם היה הכוונה גם למברך את בנותיו, היה לו לרש"י לכתוב

"בניו ובנותיו". עכ"ל.

מצינו הלשון "בנים" על זכרים ונקבות

ובקובץ מבקשי תורה, גליון ל"א (אלול תשס"ב, עמוד שע"ז), הוסיף הגר"ר יוסף יצחק פרלמן שליט"א, [על דברי הגרי"ש אלישיב זיע"א, הנ"ל], וז"ל, הנה אף שמצינו בנים על זכרים ונקבות, בעיקר קאי רק על הזכרים. ועיי' במאירי (סוף קידושין) על הא דאיתא שם אי אפשר לעולם בלא זכרים ונקבות, או לו למי שבניו נקבות, דכתב, וז"ל: ואע"פ שפשוטו של דבר כן הוא, יש להוסיף בפירושו שבניו נקבות, שהזכרים פחותים וחסירים, ואשרי מי שבניו זכרים שנמצא בהם השלמות המכוון וכו', עכ"ל. הרי שמילת בנים בעיקר קאי על הזכרים.

הוסיפו גם שרה ורבקה כדי לכלול כל ד' אימהות

ובפשוטו נראה דברכת הנקבות נלמדת מסוף מגילת רות (ד', י"א) דכתיב "יתן ה' את האשה הבאה אל ביתך, כרחל וכלאה" וגו' והוסיפו גם שרה ורבקה כדי לכלול כל ד' אימהות. וכעין זה מצינו בקול אליהו להגר"א על שמואל (א' א' ט"ו) 'אשה קשת רוח אנכי' ופירש רש"י בדפוסים ישנים "כשרה", וביאר הגר"א דרצונו לומר כשרה שהיתה גם כן עקרה כמוני, ואני מתפללת על בנים כמותה. וכתב שם דבמדרש הוסיפו יותר ביאור כשרה רבקה רחל, שכולן היו עקרות, והתפללה כמותן, ומזה עוד ראיה שלבנות מזכירין האימהות בברכתן. עכ"ל.

מנין לקוח נוסח של ברכת הבנות

והנה שאלתי פעם למרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, בזה הלשון, בליל שבת מברכים גם הבנות, ישימך אלוקים כשרה רבקה רחל ולא. ע"כ. ולכאורה מנין לקוח נוסח זה, דהרי בתורה רק כתיב ישימך אלוקים כאפרים וכמנשה (בראשית מ"ח, כ'), ? והשיב לי, בתורה קאי אזכרים. עכ"ל.

מברכים אותן כדי שלא לקפחם

והגאון האדיר רבי מאיר מאזוז שליט"א, ראש ישיבת כסא רחמים, כתב לי שאף שלא נזכר בתורה לברך הבנות, מכל מקום מברכים אותן כדי שלא לקפחם, ואם לא היה כתוב בתורה כאפרים וכמנשה, היינו מברכים לבן ישימך אלוקים כאברהם יצחק ויעקב. עכ"ל.

מדוע לא מברכים ישימך אלוקים כאברהם יצחק ויעקב

ומצאתי בשו"ת רבבות אפרים, להגאון רבי אפרים גירנבלט זצ"ל, (ח"ו עמוד קס"ט) שהביא בשם הרה"ג ר' ברוך פורטין שליט"א, שכתב וז"ל, ובבנים מברכים ישימך וכו', כאפרים וכמנשה, ובבנות כשרה רבקה רחל ולאה, ומדוע לא בבנות והנשים של אפרים ומנשה, ואם מברכים משם האימהות, מדוע לא מברכים משם האבות. עכ"ל.

כך כתוב בתורה

ואולי יש ליישב בס"ד שכיון שבתורה נזכר "בך יברך ישראל לאמור ישימך אלוקים כאפרים וכמנשה", ופרש"י, הבא לברך את בניו יברכם בברכתם, ויאמר איש לבנו: ישימך אלוקים כאפרים וכמנשה. עכ"ל. ולכן מברכים "כאפרים ומנשה", אבל בבנות דלא כתוב, אז מברכים "כשרה רבקה רחל ולאה", ואם לא היה כתוב בתורה שיברכו על שם "אפרים ומנשה", היו מברכים "כאברהם יצחק ויעקב". אולם יקשה למה בתורה לא הוזכר שיברכו "כאברהם יצחק ויעקב", אלא "כאפרים ומנשה"?

בירך אפרים ומנשה עד גדר שאין למעלה ממנה

ונראה לתרץ בס"ד ע"פ מה שכתב האור החיים הקדוש שם, וז"ל, ויברכם ביום ההוא לאמור וגו', פירוש בירך אותם כל כך ברכות, עד גדר שאין ברכה למעלה ממנה, עד שהכל אומרים בך ראוי לברך ישראל. עכ"ל. ולפי זה אתי שפיר שכיון שהשפיע יעקב עליהם כל כך הרבה ברכות עד גדר שאין למעלה ממנה, ולכן מברכים הבנים "כאפרים ומנשה".

שלא יקנאו איש באחיו

עוד נראה לתרץ בס"ד ע"פ מה שכתוב בספרים, שהמעלה הגדולה אצל מנשה הבכור שלא קינא באפרים שקטן ממנו, כשיעקב הקדים אפרים לפניו. ולפי זה י"ל שלכן מברכים דייקא "כאפרים וכמנשה", ולא מברכים כאברהם יצחק ויעקב, כי זה ברכה מאד חשובה, שלא יקנא איש באחיו, כמו מנשה שלא קינא באפרים, ואז ניצלים מכל מיני מחלוקת ולשון הרע, ועין הרע, וכו'.

שלא יפלו בירידת הדורות

עוד נראה לתרץ בס"ד ע"פ מה שכתוב בספרים, שהמעלה של "מנשה ואפרים" (בראשית מ"ח, ה): "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי", וביאור הכתוב

שזע"פ שיש ירידת הדורות, אולם "אפרים ומנשה" אפילו שהיו דור אחר השבטים, נשארו באותו דרגה כמו "ראובן ושמעון". ולפי זה אתי שפיר שמברכים דייקא "כאפרים וכמנשה", ולא מברכים כאברהם יצחק ויעקב, כי מברכים מיוחד על זה שלא יפלו בירידת הדורות, כמו "אפרים ומנשה" שנשארו באותו דרגה של הדור שלפניהם, שהרי זה ברכה חשובה מאד לברך הבנים שלא יפלו בירידת הדורות, חלילה וחס, וידוע ממרן הגר"ל שטיינמן שליט"א שאמר שבזמנינו כל חצי שנה יש ירידת הדורות, ה' ישמרנו לנו ולצאצאנו מעתה ועד עולם אכ"ר.



דעת רבינו הזקן בניגוד לדעת רעק"א והמ"ב בגדר קורע בשבת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר

וועסט בלומפילד מיישיגן

איתא בשו"ע"ר (סי' שי"ז ס"ו) "מתירין בית הצואר מקשר שקשרו כובם שאינו קשר של קיימא שרוב הפעמים מתירין אותו ביומו מיד אחר הכביסה אבל אין פותחין אותו מחדש משום שהוא מתקן כלי וחייב משום מכה בפטיש אבל משום קורע אינו חייב אלא א"כ עושה על מנת לתפור כמו שנתבאר בסי' ש"ב".

עיינ בבאור הלכה סי' ש"מ על הא דכתוב בשו"ע סעיף י"ד: "וכן המפרק ניירות דבוקים או עורות ולא נתכוון לקלקל בלבד ה"ז תולדות קורע וחייב", (והוא לשון הרמב"ם פרק י' מהלכות שבת הלכה י'). דעת המ"ב הוא, שמדברי הרמב"ם מוכח שהוא סובר שרק אם מכוון לקלקל לבד פטור הא אם כוונתו לתקן חייב אפילו אם אינו קורע על מנת לתפור. וע"כ כתב המ"ב שפלא על הב"י שהוא כותב בסי' שי"ז דפותח בית הצואר להכי לא הוה חייב משום קורע דלא הוה קורע על מנת לתפור בזמן שהוא סותם בסי' ש"מ כהרמב"ם דקורע חייב אם אינו מכוון לקלקל. ועוד מביא המ"ב ראייה לדעת הרמב"ם שחייב על קורע אפילו אינו על מנת לתפור מהבחינתא במס' שבת (דף קה) "דקורע בחמתו או על מתו דחייב", והמשמעות הוא שחייב שם בקורע בחמתו או בקורע על מתו אפילו שלא על מנת לתפור. המ"ב מביא ראייה זו בשם הגרע"א והח"י אדם.

כמובן ופשוט לא נעלם מהב"י ומרבינו הזקן הגמרא במס' שבת דף ק"ה! ונראה

לומר שלפי דברי רבינו בסימן רע"ח סעיף א' וסעיף ב' אין שום הכרח מהבריייתא בדף ק"ה לומר שבקורע חייב אפילו אם אינו על מנת לתפור במקום שיש תיקון על ידי הקריעה. רבינו הזקן מביא שם בשם תוס' (דף צד, א) ד"ה ר"ש, שבמלאכה המקושר לקלקול אינו חייב אלא אם מתקן הדבר באופן שהוא יותר טוב מכמו שהיתה בתחילה. ולפי זה י"ל שכל הדיון בדף ק"ה הוא במקום שאיש קורע לבושו למירמא אימא על אנשי ביתו (או קורע על מתו לקיים מצות קריעה) והמדובר הוא שהוא עושה זה על מנת לתופרו אחר הקריעה. הספק הוא האם נאמר שמה שיש לו קורת רוח מזה שמטיל פחד על אנשי ביתו או מזה שמקיים מצות קריעה בצירוף עם מה שהוא תופרו אחרי הקריעה האם זה נחשבת לתיקון בבגדו וכאילו שהבגד הוא יותר טוב מכיון שיש לו בגד מתוקן וגם הפעולה של קיום מצוה או נחת רוח ליצרו.

ולתרץ קושיית המ"ב על מחבר (וממילא על רבינו הזקן) שהמחבר בס' ש"מ סותם כהרמב"ס שקריעה שיש לו תיקון חייב אפילו אם אינו על מנת לתקן ובס' שי"ז כותב המחבר שאינו חייב בקורע א"כ הוא על מנת לתפור.

נראה לומר שהמחבר בס' ש"מ מביא דברי הרמב"ם משום החידוש שמחדש הרמב"ם שמי שמפרק ניירות דבוקים הרי זה תולדות קורע משום שהחיבור של דבק נחשבת כהחיבור של תפירה אבל אין כוונתו לפסוק כהרמב"ם במה שמשמע מדבריו שחייב על קריעה אפילו אם אינו על מנת לתפור.

והנה בדף מח עמוד א' כתוב אמר רב יהודה אמר רב "הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת", ועיין בשו"ע סי' שי"ז סעיף ג' "מתירין בית הצואר מקשר שקשרו כובס שאינו קשר של קיימא אבל אין פותחין אותו מחדש, דמתקן מנא הוא". ועיין במ"ב ס"ק כ"ג שמביא דברי המרש"ל הובא במ"א דכתונת שנקשרו המשיחות ולא יכול להתירן שרי לכו"ע לנתקן שהרי אינו עשוי אלא להתירו בכל זמן שירצה, עיין שם.

והנה יש חילוק עיקרי בין המלאכה של מתיר להמלאכה של קורע. גדר המלאכה של מתיר הוא להתיר קשר ובמקום שהקשר עשוי להתיר לא נקרא קשר וע"כ מותר להתירו בשבת. אבל גדר של קורע הוא מה שקורע שום בגד ואינו נוגע מה שהוא מנתק דבר שעשוי להתירו.

והנה לפי דעת המ"ב שחייב בקורע אם יש תיקון במה שהוא עושה אפילו אם אם אינו על מנת לתפור א"כ בכתונת שנקשרו משיחותיו אמאי מותר לנתקו הא ע"י מעשיו הוא מתקן הבגד שיהא ראוי ללבשו? וגם מהגמרא משמע שרק אם פותח בית הצואר מחדש חייב אבל אינו חייב אם קורע המשיחות של בגד שנקשרו. והנה קושיא זו היא רק לפי דעת המ"ב והגרע"א אבל לפי דעת רבינו אינו חייב אם קורע המשיחות

מכיון שאינו על מנת לתפור.

ולכאורה יש להקשות שאפילו לפי דעת רבינו יש איסור דרבנן בקורע שלא על מנת לתפור, עיין שו"ע סי' ש"ב סעיף ד וא"כ צריך להבין מדוע אינו אסור מדרבנן אפילו לדעת רבינו הזקן לנתק המשיחות.

ונראה לומר שמשיחות הבגדים דומים להא דאיתא בסי' ש"מ סעיף י"ז בשו"ע רבינו אבל דפי ספרים שנדבקו זה לזה מותר לפותחן בשבת שכיון שלא נעשה לקיום ועוד שנעשה מאליו בלא מתכוון אינו דומה לתפירה כלל. וכמו כן בכתונת שנקשרו המשיחות, אם לא נעשו לקיום ונעשו מאליו בלא מתכוון מותר לנתקו שאינם דומים לתפירה כלל.



בענין זמן הטבילה בע"ש ועיו"ט

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בס' המנהגים (עמ' 25) נאמר: "בערב שבת . . . טובלים במקווה", ובהערות: "מנהג המקובל מחסידי הראשונים בשם מורנו הבעש"ט". [בעמ' 92 מובא שביום י"ט כסלו בבוקר טובלים כמו בשבת ויו"ט, אבל לא נזכר שם לטבול גם בערב יום זה].

בס' פסקי תשובות (סי' רס ס"ק ב (ובהערות 19,22)) מביא הדעות בדבר זמן הטבילה בעש"ק, ומסיק ע"פ כתבי האריז"ל שעדיף לטבול סמוך לכניסת שבת ככל האפשר, ורק כדי שלא יאחרו בגלל זה מציע להמוני העם להקדים אפילו קודם לחצות היום, וכדאיתא בשער הכוונות שלפעמים הי' האריז"ל טובל משעה חמישית ואילך. ואגב, בס' נטעי גבריאל (הל' יו"ט ח"ב פי"א ס"ז) משווה הזמן דעש"ק ועיו"ט.

והנה בשיחת ליל שש"פ תש"ג (סה"ש תש"ג עמ' 85) מספר הרבי ריי"צ, ש"אצל רבותינו ראו גילויים גדולים בשש"פ, והסדר התחיל מאחר חצות היום בערב שש"פ. טבילת הטהרה של יום זה חלוקה מטבילת הטהרה של ערב שבת וערב המועדים האחרים, ואפילו מטבילת הטהרה דער"ה ועיוה"כ".

וצ"ע האם ניתן ללמוד מזה על זמן הטבילה, עכ"פ בערב שש"פ.

שינה בסוכה

הרב יהושע אברהם הכהן דובינסקי

שליח כ"ק אדמו"ר - פאסיעק נד"ז

ראש כולל ת"ח ביקש ממני לברר מדוע מנהג חב"ד לא לישון בסוכה.
והבאתי כאן חלק ממה שהשבתי לו.

א

כבודו שאלני מדוע אנשי שלומנו חב"ד אינם ישנים בסוכה, דלכאורה הרי מפורש במשנה שו"ע ופוסקים שיש חיוב לישון בסוכה, ואיך אפשר לעקור דבר מדברי תורה המפורשים באין חולק ובפרט בשו"ע רבינו בעל התניא. בפרט בימינו אלה שלא שייך טעמים של רמ"א וסייעתו מחמת שאין הצינה מצויה במקומותינו, ואמרת לי שזה היה עיקר טענה נגד חב"ד, וכן אמר לך הר"ש ק"ש שליט"א.

באמת אין הדבר צריך מענה ותשובה שהרי כך היה המנהג בחב"ד מימות קדם עד רבינו בעל השו"ע כמו שהעיד אדמו"ר הרי"ף זי"ע בספר השיחות תרצ"ו - ת"ש עמוד 295 שאדמו"ר האמצעי בחיותו של אדמוה"ז לא היה ניהא ליה על אברכים שישנו בסוכה. וכן הרבי זי"ע אמר (ויש הקלטה מזה) שכך המסורה מאז בעל השו"ע ר' והתניא וכל גדולי ישראל ידעו מזה ולא היה להם דבר עם זה. כגון החפץ חיים ר' חיים מבריסק רש"ז אוירבאך (שביקש מהרבי ברכות וכו').

ואף שאין דרך חב"ד להיכנס למענות על אלו שקוראים תגר, אלא אנו מוסיפים והולכים באור. מ"מ מחמת שביודעי ומכירי קאמינא ויודע אני שאינו מכלל הנ"ל ושדרכו של הראש כולל שליט"א הוא לילך בדרך האמת והיושר ובדרכי שלום ודרכי נועם, כתבתי מה שנראה לעניות דעתי ואין כוונתי אלא לפרש דעתי, ולא דעת חב"ד כי אין אני ראוי להיות המליץ בעד ק"ק חב"ד. ואבקש שתקרא מש"כ בטטו"ד, ואם סבירא לך שטעיתי בבקשה לכתוב לי בטטו"ד בדיוק היכן טעיתי.

והנה באמת איני רואה התמיה הגדולה והקול רעש גדול שהרי הובא ברמ"א סי' תרל"ט "ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה שאין ישנים בסוכה רק המדקדקים במצות, יש אומרים משום צינה דיש צער לישון במקומות הקרים (מרדכי). ולי נראה משום דמצות סוכה איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה, ובמקום שלא יוכל לישון עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת פטור. וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא דר שם כל השנה אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת".

ויש לדון - האם הרמ"א מודה לשיטת המרדכי או שהוא חולק, היינו שמודה למרדכי שהטעם הוא גם משום צינה אלא שעדיפא ליה טעמא הב' דאיש ואשתו. או בלא טעמא דצינה שהוא טעם קלוש - יש להתיר.

ונראה להוכיח שרמ"א אינו נוקט טעמא דמרדכי שהטעם הוא מדין צינה, אלא מדין איש ואשתו "כעין תדורו". וז"ל הד"מ "והמרדכי בפרק הישן כתב אבל העולם סמכו על דבר זה שיראים מצנה. ואפשר מזה נתפשט המנהג שרבים מקילים בשנית הסוכה. ואע"ג שטעם זה אינו מספיק שהרי ברוב המקומות אינו קר כל כך בימי הסוכות והיו יכולים לישן שם בכרים וכסתות. ול"נ שנהגו להקל כי מצות סוכה לישן בה כמו שישן בביתו איש עם אשתו וכמו שדרשו חז"ל "תשבו כעין תדורו" וכמ"ש במהרי"ל שהיה ישן עם אשתו בסוכה. ובזמן הזה שאין לכל אחד סוכה מיוחדת אלא רבים אוכלים ושותים בסוכה אחת אי אפשר להם לישן עם נשותיהן הסוכה אחת. ואם יניחו נשותיהם בביתן והאנשים ישנו בסוכה לפעמים הוי מצטער ולא מקרי "כעין תדורו". וכבר אמרו בעירובין "את נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה" זה הישן בחדר שאיש ואשתו ישנים שם, ואפי' אשתו נדה. ואף ביטל עי"ז מצות עונה לפעמים, או יבטל מה שנאמר "ושמחת אתה וביתך" כי לפעמים אשתו מצטערת על זה. ועי"ז נשתרבב המנהג להקל בדבר. אך החרד אל דבר ה' ישתדל לו מקום שיוכל לישן שם בלא צער וישן שם ויעבוד את ה' בשמחה וכן נוהגים המדקדקים. וכן אמרינן רפ"ק דערכין בהדיא דבמקום שלא יוכל להיות עם אשתו לא מקרי "כעין תדורו" ופטור מן הסוכה. וכ"מ פרק הישן גבי חתן שפטור מן הסוכה. וגבי נשים פטורות מן הסוכה. ואף שיש לדחות מ"מ מזה נשתרבב המנהג וסברא גדולה היא".

משמע מד"מ ד' דברים:

א) שעיקר טעמא שהובא ברמ"א אינו משום צינה שהרי אין זה מספיק להתיר משום שברוב המקומות אין צינה, והטעם שמספיק להתיר וסברא גדולה להתיר הוא משום איש ואשתו כעין תדורו וכו'. והנפק"מ אם אין שם צינה כלל האם חייב לישון בסוכה, למרדכי משמע שיהיה מחוייב בדבר (שהרי זהו טעם ההיתר שנהגו העולם) ופשטות דברי הרמ"א שאין זה הטעם שהקילו שהרי היו מחוייבים לישון בסוכה מחמת שברוב המקומות אינו קר וכו' אי לאו טעמא איש ואשתו כעין תדורו וכו'. אלא פשטות דברי הרמ"א שטעמא דמנהגא דלא לישן בסוכה הוא מחמת סברת תשבו כעין תדורו איש ואשתו וכו', ולא סברת צינה, ואף אין צריך אותו סברא אפי' בתורת צירוף (ושמעתי אנשים שקוראים עצמם 'בני תורה' שצועקים שהרמ"א היתר מחמת צינה, ובאמת הוא בורות וע"ה ממש - שודאי הטעם שהתיר הרמ"א אינו מחמת צינה אלא מחמת טעמא דאיש ואשתו) וכן הוא פשטות הרמ"א בשו"ע גופא שמביא המנהג להקל עכשיו בשינה ומביא הטעם לזה "יש אומרים משום צינה, ולי נראה וכו'" היינו

שמסתפק בזה הטעם בלבד. ועייין לקמן שהארכתני קצת יותר בזה.

וכן משמע מכל האחרונים יובא לקמן. ואפי' לשיטת הגר"א והמשנ"ב החולקים על הרמ"א וסוברים שצריך לישון בסוכה לבד בלא נשיהם, ודאי אינם חולקים במקות הקרים דלכו"ע יש היתר לישון בביתו בצינה מחמת שהוא מצטער, אלא ודאי הם חולקים דווקא במקום שאין צינה (כ"כ) שמ"מ צריך לישון בסוכה במקומות הקרים קצת. אלא ודאי גם הם סוברים שאין סברא דצונן ברוב אירופה (או לכל הפחות בהרבה מקומות באירופה) שהרי אינו קר כל כך כמ"ש בד"מ וכו' אלא שחולקים אטעמא דאיש ואשתו וכו' ולכן הם סוברים שצריך לישון בסוכה ברוב אירופה. אלא ודאי הנוהגין להקל סמכו על דברי הרמ"א וסייעתו.

וא"כ ברור כחמה שמה שנהגו רובא דרובא בישראל באירופה (מזמן הרמ"א ואולי לפניו) לא לישון בסוכה אינו מחמת צינה, אלא מחמת סברת איש ואשתו כעין תדורו וכו'.

(ב) מה שכתב רמ"א בתחילת דבריו "ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה שאין ישנים בסוכה רק המדקדקים במצות" יש לחקור מה נהגו "המדקדקים במצות", ומדוע נהגו מה שנהגו. והנה מפורש בד"מ שהמדקדקים במצות היו ישנים עם נשיהם ולא לבד. וז"ל "אך החרד אל דבר ה' ישתדל לו מקום שיוכל לישון שם בלא צער (היינו שיהא לו חדר מיוחד כדי שיוכל לישון עם אשתו בלא צער) וישן שם ויעבוד את ה' בשמחה וכן נוהגים המדקדקים". היינו שהמדקדקים ידעו כבר טעמא המובא ברמ"א שהחייב דשינה שייך רק אם ישנים עם נשיהם וכן נהגו המדקדקים בימי הרמ"א, אבל לישון לבד אפי' המדקדקים לא היו מחמירים בזמן הרמ"א ולפני כן. ודוגמא לדבר הביא בד"מ (בתחילת דבריו) ממנהגי מהרי"ל שהוא אבן יסוד למנהגי אשכנז ואבן יסוד לפסקי הלכה ומנהגים של רמ"א ונושאי כלי השו"ע. וז"ל המהרי"ל הל' סוכה דף שס"א: "אמר מהר"י סג"ל עיקר המצוה לישון אשתו עמו בסוכה וכן אמר שהוא נהג כן בימי בחורותיו". ובהגהות המנהגים (לר"א טורנא) סי' קצ"ג כתוב "מהרי"ל נהג בימי בחורותיו ללון עם אשתו בסוכה, כי כן עיקר המצוה, מדאמרינן בריש סוכה הכל חייבים בסוכה אפי' כהנים, "דסלקא דעתך אמינא תשבו כעין תדורו" ופירש רש"י דכהנים בני עבודה ואינן יכולין לדור איש ואשתו דאין נזקקין לנשותיהן מפני הרגל כו' אימא לא לחייבו בסוכה קמ"ל".

(ג) כבר בזמני הראשונים כהמרדכי לא היו ישנים בסוכה אלא מיעוטה דמיעוטה עיי"ש. והנה מצינו גם במאירי סוכה דף כ"ח ע"א כתב "ואף אנו נוהגים להקל שלא ליתן מיטות שלנו בסוכה ולשכב שם מפני סכנת הצנה שהיא מצויה בלילות במחוזות הללו וכן שהם עלולים בגשמים הרבה באותו זמן והרי אנו כמורשים מעיקרא". וכ"כ

ר' מנחם על הרמב"ם פרק ו' מהלכות סוכה ה"ו ועכשיו הקילו בשינת הסוכה משום דפירצה קוראה לגנב, ונפל חולשא בעלמא ורוח קימעא עוכרם. והנה האקלים של ראשונים הנ"ל (מאירי ור' מנחם ואולי אפי' המרדכי) הוא בדומה להאקלים שבאמריקה ולפעמים חם יותר מאמריקה ובכל זאת סברו שרוח קימעא די להתיר לישון בסוכה. וא"כ ממנפ"ש אם תרצה לדחוק שבאמת הטעם שהקילו משום צינה הרי יש להתיר כמו שהיה בזמן הראשונים שמקומם היה כמו אמריקה ומ"מ היה נחשב למקום קר וכ"ש באמריקה. ולאידך אם הטעם הוא כרמ"א מג"א ט"ז שו"ע אדמוה"ז וסייעתם כ"ש שיש להתיר באמריקה דמה נשתנה אמריקה ממקומותם הרי הדיון אינו שייך לצינה אלא לתשבו כעין תדורו וכו'. וכן היה המנהג גם במצרים ובצפון אפריקה שלא ישנו בסוכה כמו שמובא בספר נהר מצרים הלכות סוכה ג. וגם בספר מנהגי ק"ק וורמיישא כתוב "שנוהגים להקל עכשיו בשינה ואין ישנים בסוכה רק המדקדקים במצות ונתפשט כן בכל הגולה (הדגש משלי)". ועיין לקמן שרבינו מאיר מאור הגולה רש"י תוס', ושאר בעלי התוס' ורוב גדולי האחרונים ס"ל דעיקר שינה בסוכה היינו "תשבו כעין תדורו" איש ואשתו'.

ד) משמע מדברי הד"מ שחוץ מדין בית מיוחד אילו יצויר שאשתו אינה רוצה לישון בסוכה כמו מנהג דמהרי"ל, אין שייך כלל החומרא לישון בתוך הסוכה. היינו חוץ מחידוש של הד"מ שאם אין חדר מיוחד אין חיוב של שינה וכו' גם חידוש שאף אם יש לו חדר מיוחד בתוך הסוכה בשבילו ובשביל אשתו, אם אין אשתו רוצה לישון בסוכה אינו מחיוב אף הוא לישון בסוכה, כמש"כ "ואם יניחו נשותיהן בביתן והאנשים ישנו בסוכה לפעמים הוי מצטער ולא מקרי כעין תדורו" ואף שיש לחלוק שהד"מ יחמיר שהרי מש"כ בדרכי משה סברה "ואם יניחו נשותיהן" היינו צירוף יחד אם אין לו חדר מיוחד. אבל באמת מוכרח לומר כן שהרי הרמ"א הביא ראיה מגמ' דערכין ששם מדובר בכהנים שאינם יכולים לישון עם נשותיהם אף שיש להם חדר מיוחד אבל "אין זה כעין תדורו". ובפשטות עיקר טעמא שאשתו צריכה להיות בחדר המיוחד הוא היכי תמצא שאשתו תהא ראויה לישון בסוכה, היינו כשיש חדר מיוחד אשתו תוכל לישון בסוכה. ועוד מה שהחמיר הרמ"א בד"מ היינו כמו שמהרי"ל היה עושה שאשתו היתה בסוכה ועי"כ אין שום צער, אבל במקום שאין אשתו שם בסוכה אף שיש לו חדר מיוחד הוי צער. וכן משמע מד"מ "ואף יבטל עי"ז מצות עונה לפעמים, או יבטל מה שנאמר "ושמחת אתה וביתך" כי לפעמים אשתו מצטערת על זה". וכן מבואר להדיא ברמ"א סעיף ב' "וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא דר שם כל השנה אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת". הרי מפורש להדיא שהחומרא לישון בסוכה דוקא עם אשתו נמצאת בסוכה כמו שדר שם כל השנה, והיכי תמצא זה שייך דוקא כשיש סוכה מיוחדת.

ואולי יש להביא עוד ראייה שהרי בסוף דברי הד"מ מביא ראייה מגמ' סוכה דף כ"ח שלכאורה מפורש שנשים פטורות מסוכה דהו"א תשבו כעין תדורו ויתחייבו הנשים לישן בסוכה קמ"ל שפטורות מלישב בסוכה. לכאורה צריך עיון היאך הביא הרמ"א ראייה מגמ' דסוכה שהוא נגד למה שכתוב בגמרא דערכין שכהנים פטורים בשעת העבודה משום תשבו כעין תדורו ומשם אנו למדים שחייב לישון עם אשתו בסוכה (כמו שהקשה במג"א)? ואם תאמר שרוצה להביא ראייה שאשה פטורה מסוכה הא גופא צריך להבין מה זה שייך לנידון דידן? אלא ודאי לרמ"א הפירוש שאין הכי נמי שאין האשה חייבת לישן בסוכה (לאביי משום הלכתא) ולא שייך באשה דין תשבו כעין תדורו, אבל מצד דיני האיש החיוב של "תשבו כעין תדורו" מ"מ שייך אצלו (אף שאינו שייך לגבי אשתו) ולכן בעת שאשתו אינה רוצה לישון בסוכה, הרי הוא פטור מלישון אף הוא בסוכה. ולכן מובן מדוע הביא ד"מ ראייה מגמרא דסוכה שמוכח שאשתו אינו חייבת בסוכה וא"כ גם הוא אינו מחוייב מדין "דתשבו כעין תדורו". וכך פירש הפמ"ג בדברי המג"א, עיין לקמן דברי הפמ"ג.

וכד עיינת בדברי המג"א סק"ח תמצא שסובר כדברי הרמ"א (אלא שחולק שאין להוכיח כן מגמ' דערכין) שהקשה על הרמ"א שמשמע מגמ' דערכין דף ג' ע"א דנשים חייבות בסוכה מטעם "תשבו כעין תדורו" ובגמ' דסוכה כ"ח משמע שנשים פטורות מסוכה ולא אמרינן "תשבו כעין תדורו". ותירץ "וי"ל דמ"מ הבעל אינו חייב בסוכה אלא במקום שיכול לדור שם עם אשתו ואם לאו הוי ליה מצטער ופטור לישון שם". ומבואר במחה"ש שהמג"א מודה לרמ"א אלא שאין טעם המג"א משום "כעין תדורו" אלא טעמא משום צער בלבד. ומש"כ בגמ' דסוכה שאין חיוב לאשתו לישן בסוכה מכל מקום הגברא חייב בדבר מתי שאשתו נמצאת בסוכה ושיהי' לו חדר מיוחד שיוכל לישון שם אם אשתו (לכל הפחות מספיק מקום בשבילו) ואם לאו הוי צער ואין זה סוכה כשירה. ואח"כ הקשה שאם צריך חדר מיוחד הרי מבואר בסי' תר"מ דאם עשה הסוכה במקום שאינו יכול לישון לא יצא, ואיך יוצא מתי שאינו עושה חדר מיוחד וכו'. ועוד הרי כל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת ולא צריך מחיצות (מחה"ש) וסיים המג"א שמכל מקום הסוכה כשירה אם הוא עצמו יכול לישון שמה (ואין הכי נמי אינו צריך חדר מיוחד) דהא דסעיף תר"מ ס"ד בהגהה היינו שצריך שיהא באופן שהוא עצמו יוכל לישון ואז יוצא מצות "כעין תדורו" אף שאין אשתו יכולה לישון שם. אבל מכל מקום מחמת שאין אשתו יכולה לישון שם הוי צער וגם הוא פטור מדין מצטער. חזינן שעיקר הטעם הוא משום צער ולכן אם אשתו לא רוצה לישון בסוכה מן הדין מותר לו לישון בביתו אלא שלא מטעם כעין תדורו.

וכן הט"ז ס"ל כמסקנת הרמ"א אלא שנתן טעמא אחריו (ולאו משום דינא דמצטער אלא) מחמת דין חיוב לשמח אשתו ברגל והוי דבר מצוה ופטור מן הסוכה. אלא שצריך לעיין שבתחילה הביא הט"ז שצריך לשמח את אשתו ברגל משמע

שהשמחה שייך אצל האשה היינו שצריך לשמח אשתו ובאמצע דבריו מביא "אם אינו רוצה לפרוש מאשתו מקרי דבר מצוה וע"כ פטור מן בסוכה בלילה" משמע שהשמחה הוא שמחתו היינו של הבעל. אבל באמת אינו קושיא כלל שבאמת הכוונה בין הוא בין אשתו שייך דין שמחה, וכמש"כ הט"ז אח"כ: "ואפי' אם אשתו איננה טהורה מכל מקום שייך שמחה כשבעלה עמה בחדר, כדאיתא בגמרא שאסור לישן בחדר שאיש ואשתו לנין שם כו' וא"ר יוסף אפילו באשתו נדה שנאמר נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה" הנה ברור דהט"ז סובר כרמ"א אלא שמבאר טעמא דהמקילים ומ"מ טוב להחמיר כמ"ש הרמ"א. ובשו"ע אדמוה"ז שם סעיף ט' נקט כטעם הט"ז וסיים "מ"מ טוב להחמיר שיהיה לו סוכה מיוחדת שיוכל לישן שם עם אשתו ויקיים שתי המצות".

ועיין בחת"ס סי' תרל"ט שמתרץ קושית הנשמת אדם ושם מחזק דברי הט"ז כשאינו יכול לפקוד את אשתו אינו שייך מצות (שינה ב) סוכה משום שצריך להיות "כעין תדורו" ובביתו היה צריך לילך מבית לחדר כמו"כ בסוכה וכו' והיינו שלומד גם בשיטת הט"ז דס"ל כסברת הרמ"א לגבי דין "תשבו כעין תדורו" אלא שאינו פטור מלישן חוץ לסוכה מדין מצטער (דא"כ קשה מסי' תר"מ) אלא מדין שמחת יו"ט.

ב

והנה במשנ"ב סי' תרל"ט סקי"ח כתב וז"ל "והנה לפי טעם זה (דהמגן אברהם) אם אין מצטער כגון שאין אצלו זמן עונה עכשיו אין לו לפטור עצמו מן השינה", ולא זכיתי להבין דבריו דהיכן מובא בדברי המג"א שהטעם הוא משום 'עונה' שהרי כתב בפירוש "אינו חייב בסוכה אלא במקום שיכול לדור שם עם אשתו ואם לאו הוי ליה מצטער ופטור לישן שם" היינו שהעיקר שהוא "לדור שם עם אשתו" ולדברי המ"ב אין המצוה לדור עם אשתו בסוכה. ועוד דברי המג"א בפשטות כדברי הדרכי משה כאן - שיש לו צער כשאינו דר עם אשתו אף אם היא נדה.. וא"כ מה שכתב בסיפא דדבריו "ומ"מ הוא פטור דמקרי מצטער" הוי כה"ג.

איברא י"ל שמקורו של המ"ב הוא ממה שהמג"א מביא ראייה משל"ה הקדוש. ועיי"ש בדברי השל"ה שקודם מביא דברי המטה משה דס"ל דחזינן מגמ' דערכין שעיקר שינה בסוכה היינו "כעין תדורו" איש ואשתו וזהו טעם המנהג להקל וכו' ואח"כ השל"ה מסיים שבאמת למסקנת הגמרא דערכין הפירוש שונה ממה שפי' המטה אפרים והחייב דשינה בסוכה אינו איש ואשתו אלא האיש לבד (ומ"מ מסיים שאם יש חדר מיוחד עדיף שישן עם אשתו אם אפשר) ורק בשעת עונה מותר להיכנס לביתו ואינו צריך לחזור עיי"ש. וא"כ דברי המשנ"ב לכאורה צודקים בדברי המג"א שציין לשל"ה, והחייב של שינה בסוכה שייך לאיש בלבד ואינו צריך לישון עם אשתו בסוכה, אלא שמותר לו להיכנס לביתו כשצריך לקיים מצות עונה.

אבל לפי האמת אי אפשר לפרש כן בדברי המג"א ופשוט בתכלית הפשיטות שדברי המג"א קאי על דברי המטה משה שבשל"ה דס"ל כשיטת הרמ"א כו' שהרי המג"א כתב "וי"ל דמ"מ הבעל אינו חייב בסוכה אלא במקום שיכול לדור שם עם אשתו ואם לאו ה"ל מצטער ופטור לישן שם וכ"כ בשל"ה". ולפי' מסקנת השל"ה הבעל חייב בסוכה אף במקום שאינו יכול לדור שם עם אשתו. ועוד לכאורה אינו מובן כלל קושיית המג"א מסי' תר"מ אם עשה הסוכה בתחילה במקום שאינו יכול לישון שם הסוכה פסולה, דלפירוש המשנ"ב אינו מובן כלל מה קשיא ליה הרי אינו צריך להיות עם אשתו בסוכה והמצוה הוא כשישן בלבד בסוכה, וא"כ הסוכה נעשית במקום כשר. וגם מה קשיא ליה מגמ' דכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת כו', הרי הוא יכול לישון שם בסוכה אחת דזהו המצוה. וגם בשעת עונה שמותר לו להיכנס לביתו זהו כמו צער שאינו בא מחמת הסוכה כמו שמבואר בסי' תר"מ וכמו שמבואר בשל"ה גופא וממילא הסוכה כשירה עיי"ש בשל"ה.

ובפרט לפי פירוש הפמ"ג א"א סק"ח בביאור המג"א בתירוץ הא' שפירש באופן אחר ממה שפי' במחה"ש הנ"ל, ולדעת הפמ"ג חיובא ד"כעין תדורו" היינו דינא דהאיש היינו שהאיש חייב לישן עם אשתו מדין "תשבו כעין תדורו" אבל אה"נ שאשתו פטורה מדין "תשבו כעין תדורו". וא"כ עדיין ס"ל למג"א דין "דתשבו כעין תדורו" לגבי חיוב האיש לישון עם אשתו וא"כ כשציינ' לשל"ה הקדוש ודאי כוונת המג"א לדברי המטה משה שבשל"ה דס"ל הכי, לדעת השל"ה אין כוונת הגמרא דערכין כן דלמסקנה אה"נ לא אמרינ' "תשבו כעין תדורו" לדין איש ואשה. ואף למסקנה של המג"א (בפירוש הפמ"ג) לכאורה אי אפשר לומר פירוש המשנ"ב דא"כ מהו הקושיא מסי' תר"מ שמשמע שאינו יוצא חובתו אם אינו יכול ישן שם וכו' דאין הכי נמי הבעל יכול לישון לבד דזהו עיקר מצוה לשל"ה ואם מצטער מחמת עונה וכו' ה"ז נחשב כמו צער דסי' תר"מ שאינו פוסל הסוכה כמש"כ השל"ה, וא"כ הרי זה ראוי לסוכה. וגם איך שהפמ"ג מבאר מסקנת המג"א "לז"א דודאי חייב ביום ובלילה פטור דמצער" היינו ודאי כיון שהוא יכול לישון שם לבדו מקיים "כעין תדורו" אף שאינו צריך לישון בלילה משום צער אבל חייב לאכול שם ביום אבל משום שהוא ראוי לישון שם סגי ול"ק מסי' תר"מ. ומגמ' דערכין דמשמע שהטעם הוא משום "כעין תדורו" וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מסי' תר"מ שאינו ראוי לאיש ואשתו לזאת ביאר שבאמת הטעם דכהנים דמס' ערכין הוא משום עוסק במצוה פטור מן המצוה. ולכאורה איך שייך להקשות ממס' ערכין ד"כעין תדורו" משמע שצריך לישון עם אשתו הלא לדעת השל"ה מסקנת הגמרא דלא אמרינ' "כעין תדורו" לחייב איש ואשתו לישן בסוכה. ועוד מבואר מפמ"ג שאינו חולק על רמ"א בדין צער שפטור אם אין אשתו רוצה לישון בסוכה, אלא המג"א חולק בביאור דברי גמרא דערכין (ואולי בזה מרמז הד"מ ואף שיש לדחות וכו' וסברא גדולה היא. היינו שיש לדחות הראיות מהגמרות אבל הסברא

גדולה). ובפרט איך שמבאר בערוך השולחן דברי המג"א (אף שלהלכה פוסק כהגר"א) ג"כ מוכח דלא כפי' המש"ב דכתב דאין קושיא מסי' תר"מ שהרי גדר אינו ראוי לשינה דסי' תר"מ היינו שאינו יכול לישון שם כלל, אבל לא במקום הראוי לשינה אלא מפני סיבה אחרת אינו יכול לישון שם. ולשיטת הערוך השולחן באמת המג"א מסכים לגמרי לשיטת הרמ"א היינו שעדיין אפשר לומר "תשבו כעין תדורו" לחייב לישון עם אשתו ודין זה הוא לגבי האיש אף שהאשה פטורה כנ"ל. וכ"כ בספר הלכה ברורה (ר"פ אורבאך) סי' תרל"ט בהגהה על דברי הרמ"א. לשיטת המג"א: "אלא אם אשתו אינה רוצות או שאין לה מקום, פטור גם הוא דהוה מצטער" ושם חזק מאוד דברי הרמ"א ועיין בדברי ערוגת הבושם חידושים על מסכת סוכות דף קלב שחזק דברי הרמ"א והמג"א והמנהג שלא ישנים בסוכה. וא"כ לעניות דעתי צ"ע בדברי המש"ב.

ג

והנה באמת יש לעיין בדברי ביאור הגר"א תרל"ט ס"ב שכתב שמשמעות רש"י ותוס' בגמרא דערכין דף ג' ע"ב שאפי' האשה בבית - חייב האיש לישון בסוכה, דהחייב דשינה בסוכה הוא רק על האיש. ולשון הגמרא דערכין "נהי דפטירי" הוא ענין בפני עצמו ואינו המשך מדברי הגמרא דלעיל מיניה. ולכן מפרש את הגמרא שהקמ"ל שאין אומרים "תשבו כעין תדורו" לחייב איש ואשתו לישון בסוכה, ולכן חייבים הכהנים לישון בסוכה בלילה בלא נשיהם. וא"כ אתי שפיר המשך דברי הגמרא בשעת העבודה חייבים ושלל בשעת העבודה פטורים מידי דהוי הולכי דרכים שחייבים בלילה בסוכה אף שביום פטורים, דהולכי דרכים חייבים לישון בסוכה בלילה אף בלא נשיהם כמו"כ כאן כהנים חייבים לישון בסוכה אף בלא נשיהם.

והנה לעניות דעתי צריכים אנו להבין, חדא בסוגיא שמובא תיכף אח"כ נמצא אותו לשון דגמרא דידן "והני כהנים הואיל ואשתרי כלאים לגבייהו לא לחייבו קמ"ל נהי דאשתרי בעידן עבודה בלא עידן עבודה לא אשתרי" מגמרא זאת רואים דלשון "נהי" שייך לקמ"ל ואינו ענין בפני עצמו. ועוד חזינן בכ"מ בש"ס "נהי" שייך לקמ"ל.

ועוד הנה כל המעיין בדברי רש"י ותוס' יראה שפירושו של הגר"א קשה מאוד לפרשו על דרך הפשט, ואף שאני אפר תחת רגליו אבל תורה היא וללמוד אני צריך, דהנה יש לדייק מדברי רש"י וזה לשון רש"י ד"ה "קמ"ל: "דאע"ג דלא אפשר להו "כעין תדורו", כי היכי דאפשר להו מיחייבי, ובעידן עבודה פטירי שלא בעידן עבודה מיחייבי. ולשון התוס' "דאע"ג דלא אפשר להו כעין דירה, כי היכי דאפשר להו מיחייבי, ובעידן עבודה פטירי שלא בעידן עבודה מיחייבי." והנה לשיטת הגר"א בתירוץ של הגמרא "קמ"ל" הגמרא דחה "דין דתשבו כעין תדורו" לגבי דין איש ואשתו ולגבי דין דכהנים, וא"כ מאי קאמר רש"י "דאע"ג דלא אפשר להו "כעין

תדורו", כי היכי דאפשר להו מיחייבי" הרי לשיטת הגר"א הגמרא דחתא דינא דתשבו כעין תדורו ולא רק ש"אפשר" אלא חייב לישון לבד אם אשתו אינה רוצה. ודין "כעין תדורו" אינו שייך לנידון דידן כלל. ועוד מדוע רש"י ותוס' מוסיפים בהמשך לדבריהם "ובעידן עבודה פטירי שלא בעידן עבודה מיחייבי", הרי זה ענין חדש שלא שייך לקמ"ל? אלא ודאי ברור דלשיטת רש"י ותוס' פירוש דברי הגמרא שעדיין שייך דין ד"תשבו כעין תדורו" אלא שבשעת העבודה אין אפשרות לקיים "תשבו כעין תדורו" מחמת דיני טהרה ולכן הם פטורים, אבל היכן שאפשר לקיים "תשבו כעין תדורו" כמו אחר שגמרו עבודתם (ואינן טבול יום) אז אפשר לקיים "תשבו כעין תדורו". ומאוד שמחתני כשראיתי מפורש באדרא רבא סי' תר"מ ס"ק י"ג (לבעל התו"ט) שכתב שקשה לפרש הגמרא כפירוש שו"ת שער אפרים סי' ל"ד¹ (שפירש הגמרא בדומה להגר"א) שכהנים חייבים בשעת העבודה לישן בסוכה לבד, כי "אינו עולה כלל לסוגיא דשמתעתתא למעיין", ועוד מפורש ברש"י ותוס' להיפך ונמצא ממש כמו שכתבנו לעיל. וגם בברכי יוסף סי' תר"מ ס"ט כתב על פירוש שער אפרים סי' ל"ד "דפירושו היפך משמעות הש"ס וגם הלשון דחוק, ועוד דמרש"י ותוס' משמע איפכא, וכן משמע מפירוש רבינו גרשון מאור הגולה דכהנים פטורים בעידן העבודה.

ועוד יש להוסיף דבאידרא רבא (שם) מביא השער אפרים סי' ל"ד שמפרש הגמרא שהאיש אינו חייב לישון עם אשתו בסוכה (בדומה להגר"א) היינו שה"קמ"ל" מלמדנו שגם כהנים בשעת העבודה צריכים לישן בסוכה. ובאידרא רבא הקשה איך יפרש המט"א שיטת רמ"א מג"א ושאר אחרונים (היינו שפשיט ליה שאי אפשר לחלוק על הרמ"א וסייעתו) ומפרש באד"ר שהטעם שהכהנים (וכן אבלים) חייבים בסוכה בשעת העבודה היינו משום שאינם נצלים מצערם כשיוצאים מהסוכה אבל כשהאיש יוצא לביתו להיות עם אשתו ה"ה ניצל מצער וא"כ ה"ה פטור מהסוכה משום שהצער בא מהסוכה עיי"ש באורך. וא"כ לא רק שאין שום ראיה ממה שפירש הגר"א דברי הגמרא נגד שיטת הרמ"א אלא אדרבא משם ראיה שאף אם נפרש הגמרא כשיטת הגר"א מ"מ הוי סיעתא לשיטת הרמ"א וסייעתו, די"ל דסתמא אמרינן "תשבו כעין תדורו" וצריך לישון אם אשתו בסוכה, והא דאמרינן "קמ"ל" שחייבים היינו כהנים

1) עיין בשו"ת שער אפרים שם, שמקשה דלא מצינו ברמב"ם דין "כעין תדורו" איש ואשתו לפטור כהנים בשעת העבודה. ועיין בברכי יוסף סי' תר"מ ס"ט שתירץ שאין שום חידוש בדבר דבשעת העבודה פטורים, "אבל לדידיה תיקשי דהוי ליה לאשמועין לחדושה דכהנים מחייבי בשעת עבודה". ומה שהביא בברכי יוסף שם בשם "נימוקי ר' בצלאל אשכנזי נ"י דמייני נסחא אחרת בש"ס מגמרא של קלף אשר בידו המלאה וז"ל סד"א הואיל וכתוב בסוכות תשבו ואמר עד תשבו כעין תדורו מה דירה בין ביום ובין בלילה אף סוכה בין ביום ובין בלילה והני כהנים הואיל וליתנהו ביום דטרידי בעבודה אימא לא ליחייבו קמ"ל וכו'. ולי גירסא זו נוחא" כו' יש להעיר שגם ברבינו גרשון היה לו גירסא זו וגם הגירסא שבגמרות שלנו וא"כ עדיין לא אתי שפיר וד"ל.

בשעת העבודה לישון לבד וכו' משום שהצער אינו בא מהסוכה (וזה עולה יותר בפירוש שיטת רש"י ותוס').

וא"כ פשוט דברי רש"י ותוס' נכנסים יפה לפירוש מהרי"ל מהר"י סג"ל רמ"א ולפירוש הלבוש ושו"ת חכם צבי מטה משה, והט"ז לפי פירוש החת"ס ועוד הרבה מהאחרונים שמנינו לעיל. אבל לשיטת המג"א (לפי מחה"ש ופמ"ג) וסיעתו הסוברים כמו רמ"א ולא מדין "תשבו כעין תדורו" אלא מדין צער, אין הכי נמי מפרשים הגמרא שלא כרש"י ותוס' (ולא דחקו לפרש רש"י ותוס' כדבריהם) וודאי שלא כהגר"א שדחוק מאוד. אלא מפרשים שה"קמ"ל" הוא דלא אמרין שהטעם הוא משום תשבו כעין תדורו אלא פטורים משום שעסוקים במצוה וכו' ואין הכי נמי שפטורים כל היום והלילה שלפני כן. ואין להקשות לרש"י ותוס' רמ"א וסיעתו מאי קמסיים הגמרא "דאמר מר הולכי דרכים" וכו', דודאי כוונת הגמרא לומר שבשעת העבודה פטורים אבל שלא בשעת עבודה חייבים, כמו הולכי דרכים שבשעת המצוה פטורים ושלא בשעת המצוה חייבים ולא אמרין שפטורים לגמרי כמו דסברי בהו"א.

ועוד יש להקשות לשיטת הגר"א מגמ' סוכה דף נ"ג ע"א "תניא אמר ר' יהושע בן חנניה כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה וכו' לא טעמנו טעם שינה דהוה מנמנמי אכתפא דהדידי". והנה ר' יהושע בן חנניה היה מן הלויים המשוערים כמו שמבואר ברש"י שם. והנה בתוס' ערכין דף ג' ד"ה ובני עבודה, מבואר כשנקטה הגמרא "כהנים איצטריך ליה" לאו דוקא כהנים דאף לויים שעסוקים בעבודה פטורים מחמת טומאה. וא"כ בשלמא לשיטת המהרי"ל ורמ"א וסיעתו מובן שהלויים בשעת העבודה היו פטורים משינה בסוכה. אבל לשיטת הגר"א לכאורה מ"מ היו צריכים לישון בסוכה לבד אף בשעת העבודה (דאסור ללון חוץ לסוכה אף בשינת ארעי, ובפרט לשיטת רבא) והיו צריכים לבנות סוכות בלשכת בית המוקד כמו שמבואר שם בתוס' ד"ה ובני עבודה, או לישון במקום אחר.

ועוד יש לתת סימוכין לשיטת הרמ"א מגמ' סוכה דף כ"ז ע"א "ועוד שאלו (אפטרופוס של אגריפס) כגון אני שיש לי שתי נשים אחת בטבריא ואחת בציפורי ויש לי שתי סוכות אחת בטבריא ואחת בציפורי מהו שאצא מסוכה לסוכה" לכאורה היה האפטרופוס צריך לשאול בפשטות יש לי שתי סוכות אחת בטבריא וכו' בלא להקדים "ויש לי שתי נשים". לכאורה משמע שכוונת האפטרופוס הוא שעדיין היה מקיים מצות שינה בסוכה מחמת שיש לו עוד אשה בציפורי דזהו עיקר שינה בסוכה. אבל לשיטת הגר"א שאינו צריך לישון עם אשתו בסוכה אין שום נפק"מ אם יש לו אשה בציפורי אי לאו.

ד

ויש לעיין לאלו המחמירים בימינו לישון בסוכה האם הם מפסידים שכרם בהפסדם כשישנים בסוכה בלא נשותיהם, שהרי יש מצוה לד"מ ולט"ז שו"ע אדמוה"ז לשמח את נשיהם אף נדה "או יבטל מה שנאמר 'ושמחת אתה וביתך' כי לפעמים אשתו מצטערת על זה", או לשיטת מהרי"ל והרמ"א וסיעתו ס"ל דלא הוי "כעין תדורו" ולא מקיימים מצות שינה בסוכה כלל. וכן בד"מ ומג"א מובא שכשאינו יושן אם אשתו אפשר שתצטער אשתו. וכן יש לחשוש למש"כ בגמרא דעירובין שהובא בד"מ ובט"ז "ואפי' אם אשתו איננה טהורה מכל מקום שייך שמחה כשבעלה עמה בחדר, כדאיתא בגמרא שאסור לישן בחדר שאיש ואשתו לנין שם כו' וא"ר יוסף אפילו באשתו נדה שנאמר נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה". וכן יש לחשוש למש"כ בד"מ "ואף יבטל עי"ז מצות עונה לפעמים", ובפרט כשהילדים ישנים בסוכה הרי קשה מאוד לצאת מחמת בושה כשהילדים רואים האב יוצא מהסוכה וכו'.

ועוד יש לומר דאדרבא המחמירים שבימינו לאו דוקא מחמירים כ"כ, נוסף למש"כ לעיל לדעת הרמ"א מג"א ט"ז פמ"ג מחצה"ש חת"ס ושאר הפוסקים שמנינו לעיל הסוברים שלא מקיימים שינה בסוכה כשישנים לבד בלא נשותיהם כפשטות גמ' דערכין וכו' - הרי מבואר לרבינו גרשון מאור הגולה שהמצוה הוא לישון אם אשתו בסוכה וז"ל "קמ"ל אף סוכה איש ואשתו וכהנים בעו למיהבי פרושים משום דבעו למעבד עבודה ברגל" (עיין ברכי יוסף שם ס"ט). וכן ס"ל מהר"י סג"ל ומהרי"ל שהם אבן יסוד למנהגי אשכנז דעיקר שינה בסוכה הוא איש ואשתו. וכן ס"ל רש"י ותוס' בגמ' דערכין דף ג'. וכן ס"ל לתוס' הרי"ד מס' סוכה (פסקי ר"י דטראני) בסוגיא דשומר גינות וז"ל "תשבו כעין תדורו פי' הוא ואשתו ואין זה צניעות להוציא אשתו בגנות ופרדסים". וכן בספר פירושים ופסקים לרבינו אביגדור צרפתי (מבעלי התוס') "וישנה ביה וישן בו". וכן בספר הראב"ן דף ס"ג גבי מעשה דהילני המלכה "תשבו כעין תדורו ודירה איש ואשתו". וכ"כ במושב זקנים (בעלי התוס') ויקרא כ"ג, מ"ב.

ולכאורה אפשר לומר דזהו כוונת הרמב"ם פ"ו ה"ה, "כיצד היא מצות הישיבה בסוכה שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים בין ביום בין בלילה כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה" דבזה נכלל דין "כעין תדורו" איש ואשתו. וראיה דבהגהות מיימוניות סק"ו מביא שמקורו של הרמב"ם הוא מגמ' דערכין שם (ולא מגמרא סוכה דף כ"ו או דף כ"ח) ומביא כל השקו"ט של הגמרא דשם. ולכאורה הלימוד היחידי שאפשר ללמוד מגמ' דערכין הוא דין "כעין תדורו" איש ואשתו, וממילא נמצא למד לשאר דברים כו'. וא"כ י"ל לדעת ההגהות מיימוניות דזהו כוונת הרמב"ם שצריך לדור ממש כמו שהוא דר בביתו ובזה נכלל דין שינת איש ואשתו בסוכה. ואין להקשות מדוע אין הרמב"ם כותב כן בפירוש, דכד עיינת בדברי רבינו מנוח (על הרמב"ם) כתב

ו"ל: "ממילא שמעת דיכול לצאת מסוכה לסוכה ואין כאן משום בזוי הראשונה ד"תשבו כעין תדורו" וכו' ועל זה לא הזכיר הרב ז"ל ההיא דאין יוצאין מסוכה לסוכה דמסתייע במה שכתב כאן". פירוש שנכלל במה שכתב הרמב"ם שצריך להיות ממש כמו שהוא בביתו, ובביתו הולך מבית לבית. וא"כ י"ל דהכא נמי יש ללמוד דין איש ואשתו באותו חדר כדרך שהוא דר שם כל השנה בביתו. וד"ל. אבל ודאי הנ"ל אינו מוכח בדברי הרמב"ם, אלא שברור שכן ס"ל הגהות מיינוניות שכן הוא דעת הרמב"ם.

ומצינו כן בגדולי האחרונים פוק חזי במטה משה סי' תתקט"ז "עיקר המצוה לישן עם אשתו בסוכה מדאמרין בריש ערכין הכל חייבים בסוכה אפילו כהנים ופירש רש"י ואין יכולין לדור איש ואשתו בסוכה כו' קמ"ל. ומטעם זה מקילין עכשיו בשינה משום שאין יכול לישן עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת ולכן פטור". וכ"כ בלבוש או"ח תרל"ט ס"ב.. מצות סוכה היא איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה בביתו ובמקום שלא יוכל לישן עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת פטור. וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שדר כל השנה עם אשתו אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת" (ועיין מש"כ בסי' תר"מ). וכ"כ בשו"ת חכם צבי ס"ס צ"ד "עיקר שינה לסוכה היא איש ואשתו". וכן הפני יהושע סוכה דף כ"ה ע"א. וכן מסקנת החכמת שלמה סי' תרל"ט ס"ב שכתב עיקר הטעם כרמ"א. וכ"כ באדרא רבא סי' תר"מ סקי"ג (לבעל התוי"ט) דדין מצות תשבו כעין תדורו איש ואשתו הוי גזירת הכתוב (הובא לעיל). ובסידור קול יעקב (סוכות) "עיקר מצות 'תשבו כעין תדורו' איש ואשתו אבל מכל מקום היא פטורה, רק החיוב באדם להשתדל על אשתו שתהיה עמו בסוכה", וכמדומני גם בשו"ת דברי יציב מוכח שכן עיקר המנהג (אף שלמעשה הוא מקיל שהאשה לא תכנס לסוכה כלל עיי"ש). וכן בפירוש חק נתן על מס' ערכין דף ג' (שפירש בדומה להגר"א) מודה שמצוה לישון עם אשתו בסוכה מדין "תשבו כעין תדורו" רק שהוא סובר שאינו לעיכובא. ובהלכה ברורה (ר"פ אורבך) סי' תרל"ט חיזק דברי הרמ"א ומג"א. וכן בערוגת הבשם (חידושים) סוכה דף קל"ב². ובשולחן שלמה הל' סוכה דף שיד כתב

(2) ר' אברהם רוחמקין מבני ברק אחיין של רש"י אויערבאך סיפר בתשרי תשמ"ט נסעתי לנ"י, לפני נסיעתי ביקש ממנו דודי הגאון רש"י אויערבאך זצ"ל להעביי דרישה חמה וברכה לשנה טובה לרבי מלויבאוויטש. בהושענה רבה עברתי בעת חלוקת הלעקאח ואמרתי לרבי את דבר השליחות, הרבי שאל "איהר זייט דער פלומעניק" ואח"כ נתן לי חתיכת לעקאח עבורו ואמר "אריכות ימים ושנים טובות". כשחזרתי לארה"ק באתי מיד לבקר את דודי הגאון זצ"ל הוא קיבל את הלעקאח בהתרגשות רבה ובהדרת קודש ממש, ואמר לי "ישר כוח גדול". בהשגחה פרטית היה זה בדיוק למחרת הכנס המחפיר בביניני האומה שבו דברו כנגד ענין "שינה בסוכה" כאשר החזיק הגרש"ז אויערבאך את הלעקאח של הרבי אמר לי בזה הלשון: "שמעתי היום בבוקר ברדיו מה שאמרו אתמול בקשר לשינה בסוכה, אינני מבין מה הם רוצים, הרי הרמ"א עצמו כותב להצדיק המנהג של אלו שאינם ישינים בסוכה, ומה הרעש? ובכלל איך אפשר לדבר על מנהיג של עשרות אלפי משפחות בכל העולם?" ועיין בספר שמן

"ומצות סוכה איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה אי לאו שמצטער מאד מפני הקרירות". וכך משמע דברי הגרי"ש אליאשיב בכ"מ בש"ס כגון קידושין דף ל"ג (שלומד גמרא דערכין כפשוטו). וידוע שכל בני"י שבאשכנז קיבלו פסק דרמ"א להלכה אף אם מנהגו תמוה, כמש"כ בשו"ת אחיעזר ח"א סימן י"ג אות ד' כל זה כתבתי לצדד אבל לענין הלכה כל ישראל יוצאים ביד רמ"א על פי הכרעתו. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (חלק א. סימן ק"ע ד"ה וע"ד הגט) והנה הגם שהאריכו האחרונים לפקפק בדניו של הרמ"א וכו' מכל מקום כבר נודע שקיימו וקבלו עליהם מנהגים שהובאו ברמ"א וכל ישראל יוצאים ביד רמ"א. וכ"כ בשו"ת חת"ס וכיון שכן אין להרהר אחר מנהגו ... ובני"י יוצאים ביד רמ"א. וכ"כ כל האחרונים והבאתי רק בתור דוגמא האחרונים הנ"ל. וכאן בעניניו הרמ"א כתב שהוא סברא גדולה וכן ס"ל רוב נושאי כלי השו"ע. וא"כ היה למחמירים לחשוש לדעת הראשונים ורמ"א וסייעתו, שמא יאמרו שהם סומכים להקל (שלא לישון עם נשיהם) כהגר"א וסייעתו נגד הראשונים וגדולי האחרונים הנ"ל. א"כ היאך שייך לקטרג נגד חב"ד שאנו פוסקים כמו רבותינו נשיאנו דמי יאמר דמא דידך סומק טפי מדמא ידי. ובפרט שאנו פוסקים כמו הרמ"א ורובא ככולא דנושאי כלי השו"ע, והולכים כפי המנהג שהיה עד לפני המלחמה (בחב"ד אין מנהגו לקטרג נגד מנהגי ישראל ח"ו דמותר לכל אחד ללכת כפי מנהגי קהילתם אף שלפעמים תמוה). ואף אם תחפש במחבאות ותמצא כמה פוסקים (דאשכנז) המחמירים לישון בלא נשיהם כו' מ"מ האם אין ראוי לחשוש לרוב גדולי הפוסקים שאנו שותים בצמא את דבריהם מהר"י סג"ל מהרי"ל רמ"א ט"ז מג"א פמ"ג חת"ס וכו'.

ה

אבל עם כל הנ"ל יש להדגיש שכ"ק אדמו"ר זי"ע אינו סובר שאסור להחמיר לישון בסוכה שהרי מה שכתב להתיר היינו לחסידים שמצטערים לישון במקום קדוש כל כך ע"ד לשון בפסוק "אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי" (שם ידעתי לא ישתני במקום קדוש כזה), ³ מחמת שרבינו זי"ע הולך כשיטת בעלי הקבלה ואין זה סותר למנהג המובא ברמ"א כנ"ל באריכות. וזה לשון רבינו זי"ע ש"פ בראשית תש"ל

ששון מחבריק שהערצה של רש"י אויערבאך אל הרבי זי"ע היה באופן נפלא ביותר, וכמה פעמים ביקש ברכות וכו'.

(3) ובלקו"ש חכ"ט כתב: שאין להקשות מדוע לא מצינו הנהגה זו בדורות שלפנ"ו שידעו מתורת הקבלה כי גם שינתם היתה מדריגה גבוהה ביותר בעבודת ה' השייכת למקיפים דבינה ועיי"ש באריכות ע"ד הקבלה. ועיין בדברי יציב בשם הדברי חיים היום נשים לא יכנסו לסוכה כלל מחמת ירידת הדורות כו' עיי"ש ועיין בקובץ אור תורה תשרי תשנ"ה מהר"י ישראל פיינהנדר (בעל האבני ישפה) שאסור מדינא להפיה בסוכה וא"כ היום שאין לנו שליטה כ"כ בשינה וכו' אולי יש עוד טעם להזהר שלא לישן במקום קדוש...

"איך האב געהערט א גירסא בשמי אז איך האב געזאגט אז מען טאר נישט שלאפן אין סוכה איז דאס בפירוש ניט אמת, ואדרבה דאס וואס וויל זאל שלאפען געזונטערהייט ושכבת וערבה שנתך און קיינער זאל עם נישט שטערן כו' דאס וואס מען איז געקומען איז אויף מבאר זיין מנהג גדולים וטובים וואס מען האט געזען אז די רביים זיינען ניט געשלאפען אין סוכה כו'" עכל"ק.

הר' גורליק מו"ץ כפר חב"ד שאל את הרבי דיש לו מנהג לישון בסוכה כו' והרבי אמר לו שימשיך מנהגו.

ועד"ז במכתב תשט"ו "מ"מ אם יהודי מרגיש ללא שום ספק אשר שינתו בסוכה לא תפעול אף במעט על הרגשתו בקדושת הסוכה, ובמילא אין לו שום צער רוחני על ידי זה הרי הוא מחוייב לישון בסוכה בהתאם לפירוש של "תשבו כעין תדורו". ובאמת רבינו מביא כהנ"ל בעוד כמה מקומות, אבל מחמת שכבר א"ל שראית כבר, הסתפקתי בהנ"ל.

וכן מנהגי בעלז (נטעי גבריאל הל' ראש השנה פרק ט"ז). וכן העיד הרב בן ציון גרוסמאן כשרבי אהרן מבעלז זי"ע שכן בירושלים הזהיר את הבחורים שלא ישנו בסוכה. וכן הובא בלוח דבר בעיתו (בעלז) משנת תשמ"ב שהמנהג שלא לישן בסוכה. וכ"כ בקונטרס עץ חיים (בבוב) שנה ב' חוברת ד' עמוד שסח עדות של ר' יואל דייטש פעם נכנס ר"א מבעלז זי"ע לסוכה שבחצר וראה שם בחור ישן ולא היה ניהא דעתו הקדושה מכך כו' והורה שילך לשון תחת הגג". וכן אדמו"ר מפאפא בעל ויחי יוסף זצ"ל העיד שבעלז לא היו ישנים בסוכה ונמנעו אפי' להתנמנם בסוכה (משיחתו שמח"ת מרשימת תלמודו הרה"ג ברוך אבערלאנדער אב"ד ק"ק בודפאשט).

ובשיחת האדמו"ר מסאטמאר עם הרה"ג ר' יוסף פאדווא שליט"א (חבר בד"ץ לונדון) סיפר 'אין בעלזא איז מען אויך נישט געשלאפען אין די סוכה'.

וכן העיד הרב מנאראל זצ"ל מצאצאי השר שלום מבעלז בספר ימי זכרון על חודש תמוז ב"ב תש"נ עמוד לה.

ובספר נזר הקודש מנהגי בית רופשיץ "בזידיקוב ושענדישוב לא היו ישנים בסוכה". וכן העיד ר' אהרן טייטלבוים מסאטמער שליט"א (קול התאחדותנו ערב פסח תש"ע מדור משולחן מלכים עמוד צ"ו) אין דזשיקוב איז מען דאך געווען געפערליך קעגן דעם ענין פון שלטפן אין סוכה וכו'. וכן הרבה חסידיות לא ישנו בסוכה וכן סיפר רא"ט שליט"א להר' שטרנבוך נדפס בספר קול התאחדותנו הנ"ל.

וכן הגאון ר' יחיאל מיכל היבנר (בעל שו"ת משכנות הרועים) מגדולי הפוסקים,

כתב בספרו הדרת קודש "ורק להמדקדקין במצות התירו לפרושין להם שששים ושמחים במצוה ואין מחסור ליראיו ולא כל הרוצה ליטול את השם ויבוא ויטול" ושם מאריך שלא לישון בסוכה כלל וכו' עיי"ש.

ו

ובאמת מאוד אתמהה שהמקטרגים שקוראים עצמם "דעת תורה" לא למדו הסוגיא על בוריה, שאף את"ל שיש להחמיר... אבל אין הכרח כשאנו יכול לישון עם אשתנו וכו' והמנהג של רוב ישראל באירופה היה שלא לישון בסוכה ואף הישנים בסוכה בימינו אלה - אינם עושים כמו שנהגו הרמ"א וסייעתו, ואיך מלאו לבם לקנטר וכ"ש לפסול עדה קדושה. ועוד הוציאו דיבה ואמרו שהצדיק שבדרנו הלך מהדרך האמת וכו' ח"ו אפרא לפומיהו. האם יש מי שטוען נגד האגרות משה שהתיר חלב סתם, שירד מהדרך. וכ"ש כשיש מנהג כבר מזמן הראשונים שהרבה מהמקומות האקלים היה כמו באמריקה, והאחרונים ורוב גדולי הפוסקים שבאשכנז התירו וכו' וכך היה עד לפני המלחמה שרובא דרובא דהחרדים לדבר ה' לא ישנו בסוכה.

ובאמת יש להקשות בכלל על המקטרגים הרי לא מצינו כלל בש"ס ופוסקים לפסול עדה שבישראל אדרבה מצינו בפוסקים בכל מקום ללמד זכות על הנוהגים וכו' אף מנהגים היותר תמוהים משינה בסוכה. ולא ראינו שהיו פוסלים אחרים מחמת מנהגם וכו' כי אין זה דרך התורה לפסול קהילות קדושות (עיין בהערה 2 מרש"ז אויערבאך זצ"ל), ואלו הנוהגים לפסול קהילות קדושות פשוט לכל בר דעת שזהו מחמת שהם בעלי מדון ומריבה, ואינם הולכים בדרך התורה שדרכיה דרכי נועם ושלוים. (ולכן הרבי זי"ע היה בדעתו שלא להיכנס לויכוחים כי אף אם נתרץ קושיות המקטרגים, מ"מ יקטרגו וישאלו עוד קושיות ואין לדבר סוף, אבל מחמת שכבודו אמר לי בפירוש שזה היה עיקר טענתם עזרתי חצני לתרץ כפי יכולתי).

והנה עד מהר"י סג"ל שהובא במהרי"ל סמכו על טעם צינה וכו'. והמרדכי ושאר ראשונים לא אמרו שהנוהגים כן ירדו מהדרך וכו' אף שכתב רמ"א (ורבינו מנוח) שאינו קר כ"כ ואין טעם זה מספיק וכו' אלא כדרכו של תורה טרחו ללמד זכות אף שהוא טעם קלוש.

הרי אנו נמצאים בתקופת חנוכה לכן אביא סיעתא לדברינו מסוגיין דחנוכה הרי מבואר באין חולק וכן נפסק בשו"ע למעשה להדליק נרות חנוכה בחוץ שהרי העיקר בש"ס ופוסקים להדליק בחוץ רק בשעת הסכנה מניח בשולחנו ודיו. ונלאו האחרונים למצוא היתר במקומות שאין סכנה שמ"מ יתקיים המנהג (שו"ת מנחת אלעזר ובספר דבר יהושע ועוד) ומ"מ כתב הגאון ר' אלישיב זצ"ל שחייבים להדליק בחוץ. ולא ראינו

שקיבלו ישראל עליהם חובה רק מעט מן המעט. וכן דרכה של תורה דרכיה דרכי נועם ללמד זכות על עם ישראל ולא לפסול. ועתה קמו אנשים מחרחרי ריב שחושבים שהם יותר חכמים מרבותינו הקדושים ופוסלים קהל של בני תורה אף שר' חיים מבריסק והח"ח לא הוציאו דיבה ח"ו.

וכן המנהג שאין הכהנים עולים לדוכן בחו"ל ומופרש בש"ס גאונים וראשונים שהיו עולים לדוכן אפי' באשכנז ובזמן מהרי"ל נתפשט המנהג להקל ועיין רמ"א או"ח עוד טעם והב"י אמרו דטעמא דמהרי"ל דחוק כו' ובשו"ת הרמ"ע מפאנו סימן צ"ה כתב "מנהג גרוע הוא" והגר"א רצה לתקן מחמת שכל הטעמים והמנהגים אינם שווים לבטל מ"ע דאורייתא וכו'. ור' נתן אדלר נהג כן באמת בפרנקפורט וכו' ויש להאריך הרבה...

וכן לומר ברכה בביהכנ"ס על נרות חנוכה דהוי ברכה לבטלה וכו'.

וכן איסור חדש נלאו הפוסקים למצוא היתר וכו' ולא פסלו קהילות קדושות וכו' וכנ"ל.

ובאמת יש להאריך בכ"ז הרבה אבל מחמת שאין לי פנאי כ"כ, אכתוב יותר בע"ה כשיהא לי יותר פנאי ועוד חזון למועד.

ואסיים שנזכה לישב בסוכת שלום עלינו ועל כל ישראל כאחד דכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת ושנזכה לביאת המשיח תומ"י ממש.



ברכות השחר קודם עלות השחר

הרב אליהו יחזקאל

כולל אור יעקב אור זרוע - רחובות

א

כתב אדה"ז בשו"ע (סימן מז ס"ט) "המשכים קודם אור היום יכול לברך כל סדר הברכות חוץ מברכת הנותן לשכוי בינה ופרשת התמיד (עיי' סי' א' שימתין מלאמרה עד שיאור היום), ואם שמע קול תרנגול יכול לברך הנותן לשכוי בינה מיד אחר חצות הלילה".

והנה, מקור הדין הוא בתשובות הרא"ש (כלל ד סימן א) וזה לשונו "והמשכים ללמוד יברך ענ"י ואשר יצר ואלקי נשמה וכל סדר הברכות עד ברכת התורה .. ופרשת התמיד לא יקרא עד שיאיר היום, וכן אשר נתן לשכוי בינה לא יברך אלא ביום". ומדבריו משמע, שאפילו אם שמע קול תרנגול ימתין מלבדך עד היום, מדכתב "וכן (כמו פרשת התמיד) .. לא יברך אלא (לשון מיעוט) ביום". אלא שלא ביאר טעם לדין זה.

ונראה לפרש (בדרך אפשר), דהנה כתב הטור (ומקורו ברא"ש ור' יונה) בריש סימן מז "הלב נקרא שכוי בלשון המקרא... והלב הוא המבין. ועל ידי הבינה אדם מבחין בין יום ובין לילה. ומפני שהתרנגול מבין, וגם בערביא קורין לתרנגול שכוי, תקנו ברכה זו לאמרה בשמיעת קול התרנגול". והיינו, שעיקר הברכה נתקנה על לב האדם שידע להבחין בין יום ללילה, ובלשון הפרישה (סק"ב) "אלא העיקר על האדם, ועל התרנגול דרך שיתוף וזכר לדבר".

ולפי זה, יש מקום לומר שבעיקרון חיוב הברכה היה צריך להיות בע"ה, כשהאדם מבחין בין היום ללילה, אלא שלמעשה תקנו בשמיעת התרנגול "דרך שיתוף וזכר לדבר". וסברא לומר שדוקא בשמיעה שאחרי ע"ה תקנו לברך, דלא מסתבר שיבוא הטפל (שמיעת תרנגול) על חשבון עיקר העניין (הבחנת האדם), ויברך על שמיעת התרנגול אע"פ שהאדם טרם הבחין בין יום ללילה. ולכן כתב הרא"ש דבשונה משאר הברכות, (ובדומה לפרשת התמיד) "לא יברך (הנותן לשכוי) אלא ביום"¹ [ולהוסיף

1) ולהעיר דהפ"ח סימן מז ס"ג פירש אחרת את דברי הרא"ש, עיי"ש. אלא שמוכח מדבריו שגם הוא הבין דהמשמעות הפשוטה בדברי הרא"ש היא כמ"ש בפנים, אלא שמכח קושיות מגמ' וראשונים, מסיק "ולכן נ"ל דבדאי הרא"ש לא פליג אהא דכתיבנא אלא מילתא פסיקתא נקט הרא"ש שבבקר

ששיטת הרא"ש היא שברכת השכוי מברך אפילו לא נתחייב, מפני "שהן על סידורו של עולם והנהגתו" (שוע"ר סימן מו ס"ז, דיעה שנייה). ולפ"ז סובר שיש להמתין עד ע"ה, ואז ניתן לברך אפילו לא נתחייב].

וכן נראה דעת השו"ע (סימן מז ס"ג). דהנה המחבר (סימן מז ס"ח) סובר שאין לברך ברכות השחר אם לא נתחייב בהם, וא"כ כשכותב בסימן מז ס"ג "המשכים קודם אור היום מברך כל סדר הברכות", היינו אם נתחייב בהם. וממשיך "חוץ מברכת הנותן לשכוי בינה ופרשת התמיד שימתין מלאמרה עד שיאור היום", דהיינו אפילו אם שמע קול תרנגול ימתין מלאמרה עד ע"ה. וכן הבין הלבושי שרד בדברי המג"א (ס"ק יג). וכן דעת הבאר היטב ודרך החיים (ביה"ל סימן מז ד"ה מברך).

ב

אכן אדה"ז פסק (בסימן מז ס"ט) שיכול לברך גם לפני ע"ה, ובתנאי ששמע קול תרנגול (ע"פ הבנתו במג"א שם, וכן העלה בביה"ל סימן מז ד"ה מברך).

והנה הציון על המילים "המשכים קודם אור היום" היא לדעת הרא"ש בתשובה (הערה פה במהדור"ח), ולפי הנ"ל י"ל שהכוונה היא רק לכללות הדין גבי המשכים קודם אור היום שיכול לברך כל סדר הברכות, אולם בנוגע לברכת הנותן לשכוי לא הכריע כהרא"ש אלא כהמג"א, שיכול לברך גם לפני ע"ה אם שמע קול תרנגול.

וביאור ההכרעה, דבנוגע לשאר ברכות השחר כתב אדה"ז (סימן מז ס"ז) שהמנהג לברך אפילו אם לא התחייב (אע"פ שיש אומרים שאין לברך אא"כ נתחייב). ומכיוון שבברכת הנותן לשכוי י"א שאפילו נתחייב (שמע תרנגול) אינו יכול לברך עד שיאור היום (וכן פסק בשו"ע, והרמ"א לא הגיה על זה), אם כן בזה יש להחמיר שדווקא אם נתחייב יכול לברך, דלא כהמנהג בשאר הברכות. ובלשון מחצית השקל (מג"א שם) "כשעדיין לא האיר היום דאיכא מ"ד אפילו שמע קול תרנגול לא יברך, וא"כ כשלא שמע דאיכא תרתי לריעותא שלא שמע וגם לא האיר היום, אינו ראוי לברך". (אבל יכול לברך לפני ע"ה דהכי איתא בכתבי האר"י וזהו, עיין מג"א וביה"ל שם).

ועל המילים "יכול לברך כל סדר הברכות" ציין לדברי הב"י בסימן מז בשם הר"ן (הערה פו). ונראה כוונתו למ"ש שם שבברכות השחר אין הברכות צריכות להיות תכופות לחיוב, ויכול לסדרן אח"כ בבת אחת (ראה גם שוע"ר סימן מז ס"ג. ועיין

ודאי יברך ברכה זו, ואה"נ שכל ששמע קול התרנגול מחצות לילה ואילך ולא היו ידי נקיות שיכול לברך ברכה זו כל שעה שירצה אפילו קודם אור היום, וזה שפוט בעיני וכן אני נוהג".

פרישה סימן מז ס"ק יח). ועוד נראה לדייק, בהקדים דדין זה כתב הב"י (שם) גם בשם הרא"ש, אולם האדה"ז ציין דווקא לר"ן. וי"ל שמרמז בזה למ"ש הר"ן בסוף דבריו גבי ברכות השבחה "יש לומר שסדר ברכות הללו ברכות השבחה על מנהגו של עולם, ואפילו לא שמע שכוי מברך אליו, וכן בכולן". כלומר, כוונתו במה שכתב "יכול לברך כל סדר הברכות" היא שיכול לברך אפילו אם לא נתחייב. ומיד מסייג, שהיוצא מן הכלל הוא הנותן לשכוי בינה, ומכריע בזה כהמג"א.

ג

ולהעיר שכל הנ"ל הוא בנוגע למ"ש בשו"ע, אבל בסידור (ברכות השחר) משמע שאדה"ז חזר בו, וכבר דנו בזה בגליונות תשעז (עמ' 88), תשעח (עמ' 57), תשע"ט (עמ' 48), תשפ (עמ' 48), ובדובר שלום (עמ' מא ואילך), עיי"ש. ויש להוסיף בנדון עוד הערה קצרה.

ובהקדים שבסידור (ברכות השחר) כתב "אבל אם ישן בלילה ונתחייב בהן יכול לברך מיד שנתחייב בהן, ובלבד שיהיה מחצות לילה ואילך". משמע שדווקא אם נתחייב יכול לברך. וכן הבין בקצוה"ש (סימן ה ס"ו) וז"ל "לפיכך הקמים באשמורת ומברכין הברכות קודם שיעלה ע"ה צריכין ליוהר שיתחייבו בכל הברכות, ואם לא נתחייבו בכולן לא יברכו אותן הברכות שלא נתחייבו בהן עד אחר שיעלה ע"ה".

והרשב"ל (דובר שלום עמ' מא) פירש אחרת את הסידור, "שכיוון שישן, במילא נתחייב בהן מיד, אפילו לא פשט את בגדיו וכו'", היינו דלא בעינן ב' תנאים (ישן ופעולה שנתחייב בה), אלא סגי בישן ובמילא נתחייב.

ולענ"ד לא משמע כך (דמלבד זאת שבפוסקים כשכתבו "נתחייב" הכוונה לפעולה, ולא בדרך ממילא), הרי אדה"ז כתב בתחילת דבריו "כל הברכות הללו מברך אפילו לא נתחייב בהן כגון שניעור כל הלילה ולא פשט בגדיו ולא לבש אחרים .. אבל אם ישן וכו'". דהיינו, שכבר בתחילת הפסקא הוא מבאר במפורש שהכוונה "נתחייב" היא לפעולה (או להעדרה), ולא שמכיוון שניעור כל הלילה במילא לא נתחייב.

ואם כן לכאורה המשכים לפני ע"ה מברך דווקא אם נתחייב, ואין חילוק בזה בין ברכת הנותן לשכוי לשאר הברכות.

ד

עוד כתב בסידור "ואם ניעור כל הלילה ושמע קול תרנגול מחצות ואילך יכול לברך הנותן לשכוי בינה, אבל על שמיעה שקודם חצות לא יברך אלא ימתין עד אחר שיעלה עמוד השחר".

ובדובר שלום (עמ' מא) כתב ש"דין זה הוא רק בשמע קול תרנגול, משא"כ בשאר הברכות, היינו אם ניעור כל הלילה ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים, לא יברך עליהם מלביש ערומים עד שיעלה עמוד השחר".

אמנם, כפי שנתבאר לעיל (אותיות א' וב') נראה מדברי הפוסקים שברכת הנותן לשכוי "חמורה" משאר הברכות, ובה יש יותר סברא לדחותה עד אחרי ע"ה (או עכ"פ לברכה דווקא כשנתחייב בה, וכפי הדיעות שהובאו שם). אבל הצד השווה הוא שיותר קל הלכתית לברך שאר הברכות². ולפי זה, אם ניתן לברך על שמיעת התרנגול (אם היה ניעור), מדוע לא ניתן לברך גם שאר הברכות כשנתחייב, כגון 'מלביש ערומים'?



כבוד ועונג שבת לרמב"ם ובשו"ע אדה"ז

הרב מרדכי רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבאני נ.י.

א

מחלוקת הרמב"ם וס' יראים בכבוד ועונג מה"ת או מד"ס הנה בנוגע לדין כבוד ועונג שבת כתב רמב"ם (הל' שבת ל:א), "ארבעה דברים נאמרו בשבת שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים והן מפורשין על ידי הנביאים, שבתורה זכור ושמור, ושנתפרשו על ידי הנביאים כבוד ועונג שנאמר (ישעיהו נ"ח) וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד". ע"כ. ועד"ז כתב בס' הבתים ובסמ"ג (עשין ל) ובחי' המאירי (שבת כא,ב). נמצא לדעת הרמב"ם שכבוד ועונג הם רק מד"ס, ורק זכור ושמור הם מה"ת. והנה מצינו כו"כ שחולקים על דעת הרמב"ם, וכמ"ש בס' יראים (מצוה צט, וביראים השלם סי' תיב) "מצות עונג שבת גמרא גמירי לה עד דאתא ישעיה ואסמכה אקרא דכתיב וקראת לשבת עונג". ועד"ז כתב ביראים השלם סי' תכ"ט, עולה מדבריו להדי' דס"ל דהם מה"ת "גמרא גמירי לה", ורק "דאתא ישעיה ואסמכה אקרא דכתיב וקראת לשבת עונג". ומביא הב"ח את דבריו בסוף סרמ"ב.

ואף שכבר דשו רבים וגדולים ואחרונים בסוגיא זו, אולי יש להוסיף קצת ביאור בהא לקמן.

(2) מלבד למקובלים הסוברים שיכול לברך כל הברכות אפילו לא נתחייב, אפילו לא ישן, וכבר מחצות. עיין כה"ח סימן מו ס"ח, וסימן מז ס"ג.

ב

חידוש החת"ס בדעת הרמב"ם ורק יש להעיר שהחת"ס למד בשיטת הרמב"ם באופן מחודש, שלא כרוב המפרשים והפוסקים (ואדה"ז כדלקמן) שלמדו כפשטות דבריו "ושנים מדברי סופרים", וז"ל חתם סופר בשו"ת, (אורח חיים קסח):

"הרמב"ם (פרק ל' מהל' שבת ה"א) כתב, עונג שבת וכבודו הוא מדברי סופרים דכתיב בישעיה וקראת לשבת עונג. והנה אין כוונתו שהוא רק מצוה דרבנן או מדברי קבלה כמו פורים, אלא דאורייתא ממש נאמרה למרע"ה בעל פה הלכה למשה מסיני ואתי ישעי' ואסמכיה אקרא, דאלת"ה שהיא הלכה למשה מסיני, אין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה [שבת ק"ד ע"א], אע"כ הלכה למשה מסיני היא ורמב"ם קרי ל' דברי סופרים כדרכו של רמב"ם בקידושי כסף... ", ועד"ז כתב החת"ס בחי' (שבת קיא. ד"ה הרמב"ם) עיי"ש. וכן כתב הפרמ"ג בשיטת הרמב"ם בסי' רמ"ח א"א סק"ו, ובשו"ת צ"צ (מניקלשבורג סי' כח).

ג

דברי שו"ע אדה"ז שמביא מח' הנ"ל

והנה אדה"ז בשו"ע ריש הל' שבת (סי' רמב להזהר בכבוד שבת, סעיף א'), מביא מח' הנ"ל וזלה"ק:

"שני דברים נתפרשו בשבת על ידי הנביאים והם כבוד וענג שנאמר וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד ועיקרן מן התורה שהשבת הוא בכלל מקראי קדש שנאמר וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש וגו' ומקרא קדש פירשו חכמים לקדשו ולכבדו בכסות נקיה ולענגו בענג אכילה ושתיה.

ויש אומרים שמקרא קדש הוא לקדשו באיסור עשיית מלאכה אבל הכבוד בשבת ויו"ט והענג בשבת הן מדברי סופרים (אבל הענג והשמחה ביו"ט במאכל ומשתה הוא מן התורה כמו שיתבאר בסימן תקכ"ט) ומכל מקום צריך להזהר בהם מאד שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה וכל המענג את השבת שכתו מפורש בקבלה אז תתענג על ה' וגו' ובדברי רז"ל שמוחלין לו על כל עונותיו וניצול מדינה של גיהנם", עכלה"ק. ומביא הצ"צ בשו"ת או"ח סוסל"ו את דברי אדה"ז הללו, עיי"ש.

ראשית כל, לדעת את שיטת אדה"ז בכ"ז. הנה אף שמביא ב' השיטות, מ"מ מביא דעת היראים שהוא מה"ת לדעה הא' בלי הקדמה "יש אומרים" (כמו כ"מ בשו"ע שב' הדיעות הם בתור "י"א"), אלא כעין 'סתם משנה'. ורק אח"כ מביא דעת הרמב"ם

כ"י"א בלבד. הרי נראה שאדה"ז ס"ל דדעת היראים עיקר, וכן נראה לקמן בדיני חלום בשבת.

ואולם חזינן מדברי אדה"ז בביאור ב' שיטות אלו בלשונו הזהב, הרי בעצם הוא לא מח' בלימוד הפסוק "וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד", אלא הוא מח' ב"מקרא קדש". לדעת היראים "ומקרא קדש פירשו חכמים לקדשו ולכבדו בכסות נקיה ולענגו בענג אכילה ושתיה", משא"כ לדעת הרמב"ם "לקדשו באיסור עשיית מלאכה".

וכן במשנה ברורה על אתר למד כאדה"ז שהמח' הוא בפ"י "מקרא קדש", ולכן כתב (בשעה"צ סק"א) בדעת החינוך (רצז) ובב"י (תפז ד"ה סדר היום) ס"ל מד"ס, דס"ל דמקרא קודש אתי לאיסור מלאכה.

והנה המקור לדעת היראים הוא בספרא (אמור יב) "קדשהו, במה אתה מקדשו במאכל ובמשתה ובכסות נקייה" שגם הוא ס"ל דהוא דין תורה, (וכן במכילתא בא פ"ט). ועד"ז ס"ל הרמב"ן שהוא מה"ת בפירושו עה"ת פרשת אמור ויקרא כג, ויש עוד כו"כ מהראשונים דס"ל הכי.

והנה החת"ס מביא ראי' לדבריו מפסק הרמב"ם בהל' שבועות פ"א ה"ו, דהנשבץ להתענות בשבת הוי שבועת שוא, משא"כ בחנוכה דהוי מדרבנן ונראה שאדה"ז כתב לתרץ זאת הקו"א סק"א על אתר, דס"ל להרמב"ם דאיסור להתענות בשבת הוא מה"ת, אבל מצות עונג שבת אינה מה"ת לרמב"ם. ועד"ז כתב הערוה"ש (רמב, סק"ג) ובתופעות ראם על היראים (ס' תיב, אות א').

ד

דין תענית חלום בשבת

וכן חזינן מח' הנ"ל וגם הנפק"מ בשו"ע בסי' רפח בדין תענית ודין תענית חלום בשבת. דכתב אדה"ז (סעיף ז):

יש אומרים שאין להתענות תענית חלום בשבת אלא על חלום שראהו ג' פעמים ויש אומרים שבזמן הזה אין להתענות תענית חלום בשבת בכל ענין לפי שאין אנו בקיאים בפתרון חלומות לידע איזו טוב ואיזו רע.

ויש אומרים שעל אלו חלומות מתענין בשבת אף בזמן הזה הרוואה ספר תורה או תפילין שנשרפו או יום הכיפורים בשעת נעילה או קורות ביתו או שינוי שנפלו

אבל אם ראה לחייו שנשרו הרי זה סימן טוב שמתו היועצים עליו רעה ויש אומרים הרואה יום הכיפורים אף שלא בשעת נעילה ויש אומרים אף הרואה שקורא בספר תורה (בצבור) ויש אומרים אף הרואה שנושא אשה.

ויש אומרים שכל חלומות שביארו פתרונם בגמרא שהם רעים מותר להתענות עליהם בשבת אבל יש אומרים שנשתנו פתרוני החלומות מזמן חכמי הגמרא לזמנינו כמו שנשתנו הרפואות שבזמניהם וכן יש אומרים שהרואה יום הכיפורים אפילו בשעת נעילה אינו חלום רע כי הוא סימן יפה שמחלו עונותיו וכן הרואה קורות ביתו שנפלו אמרו במדרש שחלמה אשה אחת כך ופתרו לה שתלד זכר וכן היה לה.

ויש אומרים עוד שאפילו החלומות שמתענים עליהם לדברי הכל לא יתענה עליהם בשבת אלא אם כן התענית עונג לו שנפשו עגומה עליו אם לא יתענה ולפי שזעונג השבת הוא מן התורה, ואף להאומרים שהוא מדברי קבלה כמו שנתבאר בסי' רמ"ב מכל מקום להתענות לגמרי לדברי הכל אסור מן התורה כמ"ש בסי' תק"ע ותענית חלום אינה חובה ולא מצוה אלא רשות אפילו בחול.

לפיכך יש להורות כן הלכה למעשה שלא יתענה בשבת על שום חלום אלא אם כן אינו מבטל בו עונג שבת שיש לו עונג מהתענית יותר ממה שיהיה לו כשיאכל וישתה שיצטער מפחד החלום אבל אדם שאינו מתפחד כל כך מהחלום או אפילו אם מתפחד אלא שהתענית קשה לו ומצטער בו הרבה יותר ממה שמצטער בפחד החלום אסור להתענות בשבת על שום חלום

ה

ביאור כ"ק אדמו"ר בחילוקים בין הרמב"ם ואדה"ז

והנה כ"ק אדמו"ר ביאר בדברי הרמב"ם ואדה"ז אלו, בשיחת כ"ד טבת תשל"ב (וכן בלקו"ש ח"א ע' 66 בהערה ובשו"ג, דן הרבי בסוגיא זו), ועיי"ש בארוכה שמבאר הרבי כו"כ דיוקים בין הרמב"ם ואדה"ז, וכאן רק בקצרה.

והנה מקדים הרבי ע"ז ששמו שניאור - שני אור - רומז על אור הנגלה ואור הנסתר, וחיבר אדה"ז את שניהם עד שאפי' בשו"ע יש כמה עניינים שהם ע"פ קבלה ותורת הסוד. ורק ואח"כ ממשיך בביאור הנגלה בריש הל' שבת שו"ע אדה"ז ודברי הרמב"ם.

ומבאר כמה עניינים, ובקצרה: (א) ברמב"ם ד' דברים, שנים מה"ת זכור ושמור - וזה השמיט אדה"ז בשו"ע ורק העתיק כבוד ועונג. ומבאר, הרמב"ם הוא בסיום הל'

שבת בפ"ל, מביא כל הד' שעושה סיכום בסיום הל' שבת. משא"כ אדה"ז בריש הל' שבת מתחיל מהסדר שנוגע בערב שבת.

(ב) בכתוב הסדר הוא עונג ואח"כ כבוד, וברמב"ם הסדר הוא להיפך. י"ל בנוגע לפועל להלכה כבוד קודם לעונג, דעונג רק בשבת עצמה, וכבוד מתחיל בערב. והפסוק נקט הסדר של חשיבות שהוא העונג, והכבוד שבערב שהיא ההכנה לעונג בא רק אח"כ.

(ג) מדייק החי' בין הרמב"ם ואדה"ז כמשנ"ת לעיל בארוכה, ואחר שמדייק החילוקים אינו מבאר אלא מסיים שם (בסוף אות ח') קרוב לסיום הענין, "ויש להאריך בכ"ז, אבל אין כאן המקום - כיון שרק נזכר כללות הענין..."

הרי עלינו החובה והזכות להמשיך הביאורו של הרבי בכללות הענין לכל פרטיו, והבא לקמן אולי ימשיך עכ"פ קצת מהכללות הענין להבין יותר במח' בין הרמב"ם ואדה"ז ולכא' ביאור המח'.

ועדיין צלה"ב, מהו נוגע כל האריכות של ההקדמה ע"ז ששמו שניאור - שני אור - רומז על אור הנגלה ואור הנסתר - החסידות, וחיבר אדה"ז את שניהם עד שאפי' בשו"ע יש עניינים שהם ע"פ קבלה, ואח"כ ממשיך בביאור בריש הל' שבת לאדה"ז ודברי הרמב"ם.

ביאור עמוק המח' ודעת אדה"ז ויש להוסיף ולבאר עומק המח' בין ב' בשיטות האם כבוד ועונג הם מה"ת או רק דרבנן:

דהנה אף שאחרים מבארים המח' באופנים שונים וכו', הרי להדיא שאדה"ז למד המח' כנ"ל הוא בפ"י מקרא קדש". ועפ"ז יש לבאר עומק המח' בין ב' הדיעות. דהנה יש ב' אופנים לפרש מילת 'קודש' וכמבואר בכ"מ בדא"ח ובתורת רבותינו נשיאנו ובראשונה בס' התניא פמ"ו. הנה בכללות יש הפי' שמפרש מלשון הבדלה ע"ד הלשון 'קידושין' שאסרה על כו"ע, מלשון אסור וכ"ה בכ"מ בהלכה. ויש אופן אחר לפרש, 'אשר קדשנו במצותיו' שהוא לשון יחוד, ולקדש את בני העולם. והנה בהשקפה ראשונה הרי ב' הפי' הללו הם הפכים ממש. באותו המילה, מצד א' קדוש הוא שאסור לכל העולם, ומצד השני קדוש הוא שיש להחדיר קדושה בכל העולם.

והנה אדה"ז מבאר באופן מופלא, שבאמת ב' הפי' הם עולים הקנה א', ואינם בניגוד זל"ז. וז"ל בפמ"ו בתניא:

"וז"ש אשר קדשנו במצותיו כאדם המקדש אשה להיות מיוחדת עמו ביחוד

גמור כמ"ש ודבק באשתו והיו לבשר אחד. ככה ממש ויתר על כן לאין קץ הוא יחוד נפש האלהית העוסקת בתורה ומצות ונפש החיונית ולבושיהן הנ"ל באור א"ס ב"ה. ולכן המשיל שלמה ע"ה בשיר השירים יחוד זה ליחוד חתן וכלה בדביקה חשיקה וחפיצה בחיבוק ונישוק. ז"ש אשר קדשנו במצותיו שהעלנו למעלת קודש העליון ב"ה שהיא קדושתו של הקב"ה בכבודו ובעצמו וקדושה היא לשון הבדלה מה שהקב"ה הוא מובדל מהעולמות והיא בחי' סובב כל עלמין מה שאינו יכול להתלבש בהן. כי ע"י יחוד הנפש והתכללותה באור א"ס ב"ה הרי היא במעלת ומדרגת קדושת א"ס ב"ה ממש מאחר שמתייחדת ומתכללת בו ית' והיו לאחדים ממש. וז"ש והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי ואומר ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים לאלהיכם אני ה' אלהיכם וגו' פי' כי ע"י קיום המצות הריני אלוה שלכם כמו אלהי אברהם אלהי יצחק וכו' שנקרא כן מפני שהאבות היו בחי' מרכבה לו ית' ובטלים ונכללים באורו. ע"כ.

ואכן חזינן מדבריו הק', שלפי אדה"ז שב' הפי' עולים בקנה א', הקדושה מתחיל וז"ש אשר קדשנו במצותיו כאדם המקדש אשה להיות מיוחדת עמו ביחוד גמור... ז"ש אשר קדשנו במצותיו שהעלנו למעלת קודש העליון ב"ה שהיא קדושתו של הקב"ה, היינו ליחוד את בני' והעולם להקב"ה, ורק אח"כ ממשיך "וקדושה היא לשון הבדלה כו".

ולכן אולי יש לומר בדא"פ לבאר עומק המח' הוא כנ"ל ב"מקרא קדש": לדעת היראים "ומקרא קדש פירשו חכמים לקדשו ולכבדו בכסות נקיה ולענגו בענג אכילה ושתייה" הרי זה מתאים עם פי' שקדושה הוא לשון יחוד לקדש את העולם לה'. משא"כ לדעת הרמב"ם "לקדשו באיסור עשיית מלאכה", כפי' ש'היא לשון הבדלה כו". ועומק המח' הוא: מהו העיקר ב"קודש" האם ההבדלה ואיסור מלאכה, דעת הרמב"ם. או העיקר הוא היחוד לדעת היראים "ומקרא קדש פירשו חכמים לקדשו ולכבדו בכסות נקיה ולענגו בענג אכילה ושתייה". וזהו באמת ב' שיטות והשקפות אצל גדולי בני'.

ולכן ג"כ א"ש שאדה"ז נקט לעיקר כדעת היראים שהוא מה"ת, שאזל לשיטתי' (והשקפתי') בס' התניא, ובאמת כ"ז קשור עם היסוד של 'לעשות לו ית' דירה בתחתונים' כמבואר בפל"ו. לדעת אדה"ז מילת "מקרא קדש" אינו יכול להיות רק איסור מלאכה אלא אדרבה "ומקרא קדש פירשו חכמים לקדשו ולכבדו בכסות נקיה ולענגו בענג אכילה ושתייה", ועי"ז ממילא יהי' ההבדלה מענייני העולם הבלתי רצויים - איסור מלאכה.

ועפ"ז יש לבאר ההמשך הדברים בדברי כ"ק אדמו"ר בשיחת כ"ד טבת תשל"ב,

שההקדמה ע"ז ששמו שניאור - שני אור - רומז על אור הנגלה ואור הנסתר, וחיבר אדה"ז את שניהם עד שבשו"ע יש כמה עניינים שהם ע"פ קבלה ותורת הסוד, ה"ז ההקדמה לכל ההמשך על שיטת אדה"ז בכבוד העונג, ובפרט שהרבי לא מבאר בפי' את ביאור עומק המח'. אבל לפי ביאורינו י"ל שההקדמה הוא היסוד להבין את עומק המח' ששיטת אדה"ז אזל לשיטתי' בתורת הנסתר כמ"ש בתניא וכמשנ"ת לעיל בארוכה.

ויש להאריך ולבאר יותר, אבל מצד קוצר הזמן תן לחכם ועוד חזון למועד.



דין המתחיל מעריב מבעוד יום ונזכר שעדיין לא התפלל מנחה

הת' מנחם מענדל נאטיק

שליח ביישיבה

הת' צמח דוד שאנאוויטש

אהלי תורה - מתיבתא

א

אחד שהתחיל להתפלל תפילת ערבית מבעוד יום, (באופן המבואר בשו"ע סימן רלג) ובאמצע ברכות קריאת שמע נזכר שעדיין לא התפלל תפילת מנחה, מה דינו?

נראה שיש כאן שלושה אופנים:

(א) יפסיק באמצע ברכות ק"ש ויתפלל מנחה, כיון שעדיין יום הוא.

(ב) יגמור ברכות ק"ש ואז יתפלל שמונה עשרה של מנחה (כיון שעדיין יום הוא) ואחריו שמו"ע של מעריב.

(ג) יגמור ברכות ק"ש ואז יתפלל שמו"ע של ערבית ולאחמ"כ שמו"ע של מנחה (בתורת תשלומין).

הנפקא מינה בין אופן השני לאופן השלישי יהי' בנוגע לאמירת יעלה ויבוא בליל ראש חודש, שלפי אופן הב' יאמר יעו"י רק בשמו"ע השני, ולפי אופן הג' יאמרנה גם בשמו"ע הראשון.

עוד יש נ"מ בכל יום, שהרי לכאורה הוא צריך לכוון ולדעת איזה תפילה הוא מתפלל, (עכ"פ לכתחילה) כמבואר בשו"ע אדה"ז סימן קח, ס"א: "טעה או נאנס ולא התפלל שחרית צריך להתפלל מנחה שתים, הראשונה לשם מנחה והב' לתשלומין, שצריך להקדים תפלת המנחה שהיא חובת שעה לתפלת התשלומין. ואם היפך, שהיתה בדעתו שתהא הראשונה לתשלומין לא יצא ידי חובת תפלה שהיא לתשלומין וצריך לחזור אותה אחר התפלה שהוא חובת שעה . . . וכן הדין בכל מקום שצריך להתפלל תפלה לתשלומין", עכ"ל. ובהמשך מביא שיש מפקדים, ע"ש.

ב

לבאר ענין זה יש להקדים מקרה דומה המובא במגן אברהם (או"ח סימן קח סק"י) וז"ל: "מעשה בא' שבא לבה"כ סמוך לערבית וירד לפני התיבה והתפלל ערבית ועדיין לא התפלל מנחה, נ"ל דל"ד להזיד ולא התפלל דהא עדיין זמן מנחה הוא, ואין לומר דא"א להתפלל מנחה דכבר עשאו לילה כמ"ש סס"י ל', דשאני הכא דלא יהא אלא ערבית שתים דדוקא גבי שבת אמרינן בסי' רס"ג סט"ו דאינו רשאי. ועוד דאפשר לדנו כשוגג דסבר מותר להתפלל ערבית קודם, ומשמע לי דבר"ח יזכיר יעלה ויבא בשניה דכבר קבל ר"ח עליו וכמ"ש ריש סימן תכ"ב ע"ש עיין ס"ס זה".

וצריך להבין מה כוונתו של המ"א? האם מתפלל שמו"ע השני בתורת מנחה (והחידוש הוא שיכול להתפלל מנחה אעפ"י שכבר התפלל מעריב), או בתורת תשלומי מנחה (והחידוש הוא שאינו נחשב למזיד)? ונפקא מינא להמבואר לעיל.

שהרי מתחיל "וא"ל דא"א להתפלל מנחה דכבר עשאו לילה" (=משמע, שהוא סובר שזה כן נחשב מנחה) ומסיים "דשאני הכא דלא יהא אלא ערבית שתים" (=משמע, שהוא סובר שזה נחשב תשלומין) ועוד דאפשר לדנו כשוגג דסבר מותר להתפלל ערבית קודם" (=משמע, שהוא סובר שזה נחשב תשלומין).

ונחלקו בזה הפוסקים:

המחצית השקל (סק"י) כתב: "ודע, דאף לפי מ"ש מ"א כיון דעדיין יום הוא אינו מתפלל בתורת תשלומין אלא בתורת תפלה בזמנה, מ"מ לע"ד צריך להסמיכה לתפילת ערבית דתהיה נראית כאילו היא לתשלומין, דאל"כ הוי תרתי דסתרי, דהא אז הסתירה ניכרת דאינו מתפלל לתשלומין אלא לתפלה בזמנה, והלא כבר עשה לילה". עכ"ל. דהיינו שבאמת מתפלל בתורת מנחה, אלא שכדי שלא יהא נראה כ"תרתי דסתרי" לכן יתפללנה מיד "דתהיה נראית כאילו היא לתשלומין".

ועד"ז כתב הפרי מגדים (א"א סק"י): "לא הוה סתרי אהדדי דאין ניכר ... הוא

עצמו נמי מתפלל מנחה אח"כ בעדיין יום ולא הוי תשלומין, ולא שייך במזיד אין תשלומין, דזמנה עדיין... אח"כ כתב דיש לדונו כשוגג".

אבל בערוך השולחן נקט בפשטות דהוי תשלומין, דכתב בסימן קח סק"ה: "ידוע שבזמן הקדמון היו מתפללים ערבית בעוד היום גדול. ומעשה באחד שלא התפלל עדיין מנחה, ובא לבית הכנסת סמוך לערבית, וירד לפני התיבה והתפלל ערבית. ולכאורה הוא כהזיד ולא התפלל מנחה. ומכל מקום אינו כן, שהרי עדיין לא עבר היום וזמן מנחה הוא. ואף על גב דכיון שעשאו לילה אי אפשר לו להתפלל מנחה, כמו שכתבתי בסימן ל' שאין לו להניח תפילין לאחר מעריב אף שעדיין הוא יום, מפני שכבר עשאו לילה והוה תרתי דסתרי – לא דמי, דתפילין ליתא בלילה כלל ושפיר הוי תרתי דסתרי. אבל תפילת מנחה הא איתא בלילה בתשלומין, ולכן אין זה תרתי דסתרי. ולכן אין זה דומה למזיד (מגן אברהם סעיף קטן י', וזהו כוונתו) "עכ"ל. מבואר, שחידושו של המ"א הוא, שאינו נחשב מזיד לענין תשלומין. ואעפ"י שעשאו לילה לענין מנחה, מכל מקום "תפילת מנחה הא איתא בלילה בתשלומין".

והנה מעשה זה הביאו אדה"ז בסימן קח, סי"ג וזלה"ק: "מי שבא לבית הכנסת סמוך לערבית וירד לפני התיבה והתפלל ערבית מבעוד יום ועדיין לא התפלל מנחה, אין לדמותו להזיד ולא התפלל כיון שעדיין לא עבר זמן המנחה. לפיכך צריך להתפלל מנחה מיד. ואף אם תמצא לומר שאי אפשר לו להתפלל תפלת המנחה באותה שעה כיון שכבר עשאו לילה בתפלת ערבית, מכל מקום לא יהא אלא ערבית שתים והשניה לתשלומי מנחה".

כשנעייך בדיוק לשונו וזהב נראה שמשנה ומוסיף על דברי המגן אברהם:

המגן אברהם כתב: "נ"ל דל"ד להזיד... דהא עדיין זמן מנחה הוא ואין לומר דא"א להתפלל מנחה... דלא יהא אלא ערבית שתים... ועוד דאפשר לדונו כשוגג". ובלשון אדה"ז מוסיף: "לפיכך צריך להתפלל מנחה מיד". משמע ברור שכוונתו לתורת מנחה, וכדנקטו המחזה"ש ופמ"ג.

וממשיך (ומשנה מלשונו של המ"א שכתב "ואין לומר דא"א להתפלל מנחה"): "ואף אם תמצא לומר שאי אפשר לו להתפלל תפלת המנחה באותה שעה כיון שכבר עשאו לילה בתפלת ערבית מכל מקום לא יהא אלא ערבית שתים והשניה לתשלומי מנחה". שיש לבאר כוונתו בזה, ש"אף אם תמצא לומר" שזה נראה כתרת דסתרי, "מכל מקום לא יהא אלא ערבית שתים והשניה לתשלומי מנחה". ולכן גם כותב "לפיכך צריך להתפלל מנחה מיד" וכביאורו של המחזה"ש, וכך הבין גם הכף החיים (סקכ"ט) בדברי אדה"ז.

ולהעיר שמעשה זה של המ"א שנחבטו בו הפוסקים, הביאו המשנה ברורה (סקכ"א) בלשונו של אדה"ז ולא ביאר כלום.

ג

והנה במעשה זה אין כ"כ נפקא מינא להלכה, דהרי: 1. ממ"נ מתפלל מנחה (או בתורת תפילה בזמנה או בתורת תשלומין) 2. כבר קיבל עליו ר"ח בתפילת ערבית וממילא יאמר יעלה ויבוא בתפילה שניה.

ובנידון דידן: הרי עדיין לא התפלל שמו"ע, ולכן צריך לדעת לאיזה תפלה יכוין, מנחה או ערבית? וכן בנוגע ליעו"י.

וע"פ המבואר לעיל שכוונת אדה"ז היא שיתפלל מנחה (מיד) אחרי ערבית, י"ל שבנידו"ד יעשה כאופן הב' הנ"ל. דהיינו, שיגמור ברכות ק"ש ואז יתפלל שמו"ע של מנחה. אלא שיצטרך להמתין עד אחרי צאת הכוכבים ואז יתפלל שמו"ע של ערבית, כמבואר בשולחן ערוך בדין המתפלל מנחה אחרי פלג המנחה שאינו יכול להתפלל ערבית באותו שעה משום ב' קולות דסתרי אהדדי.

ואע"פ שמצריך אדה"ז (במעשה הנ"ל) להתפלל תפילת מנחה מיד, היינו משום ש"נראה דסתרי" כיון "עשאו לילה בתפלת ערבית". אבל כאן הרי עוד לא "עשאו לילה בתפלת ערבית" ורק בברכות ק"ש. ונראה שלפי דעת אדה"ז יש הבדל בין ברכות ק"ש לתפילת ערבית לענין "עשאו לילה", וכדלקמן.

ד

בהלכות ציצית (יח, כ) כותב אדה"ז וז"ל: "אם מתעטף בציצית אחר שהתפלל תפלת ערבית לא יברך עליהן שהרי כבר עשה לאותה שעה לילה בתפלתו אבל אם עדיין לא התפלל יכול לברך עליהן עד צאת הכוכבים". ע"כ. וכן בהלכות תפילה (קח, יג) כותב וז"ל: "מי שבא לבית הכנסת... כבר עשאו לילה בתפלת ערבית". ע"כ. היינו שע"י תפילת ערבית "עשה לאותה שעה לילה".

אבל בהלכות תפילין (ל, ה) כותב וז"ל: "מי ששכח ולא הניח תפילין כל היום ונזכר אחר שהתפלל תפלת ערבית מבעוד יום, יש מי שאומר שאסור לו להניחן אז לפי שכבר עשאו לזמן זה לילה (וזמן שכיבה בקריאת שמע ותפלה של ערבית), ואם יניח בו תפילין יחזור ויעשהו יום והרי הן ב' קולות שסותרות זו את זו. אבל אם הוא לא התפלל עדיין אפילו הציבור התפללו אין בכך כלום כיון שהוא אין עושה ב' קולות שסותרין זו את זו, ויש מי שחולק על זה וטוב לחוש לסברא האחרונה". ע"כ. הנה כאן

מוסיף "זמן שכיבה בקריאת שמע", היינו שבנוסף ל"זמן לילה" שנעשית ע"י תפילת ערבית, ישנו "זמן שכיבה" שנעשית ע"י קריאת שמע. וצריך להבין ענינו והדגשתו בהלכות תפילין.

ויש לבאר זה עפ"י מה שמבאר אדה"ז בסימן תפט ס"ב: "אם טעו ביום המעונן ובירכו וספרו ואחר כך נתפורו העבים ונודע שהיה קודם בין השמשות, צריכין לחזור ולספור אבל לא יברך שנית אם כשספרו היה מפלג המנחה ואילך. שהרי מנהג העולם לקרות קריאת שמע של ערבית מפלג המנחה ואילך לפי שסומכין על האומרים שמפלג המנחה ואילך כשם שהוא כלילה לענין תפלת ערבית לרבי יהודה כך הוא כלילה לענין קריאת שמע של ערבית, וא"כ הוא הדין שהוא כלילה לענין ספירת העומר לרבי יהודה לפי דבריהם. ומכל מקום צריכים לחזור ולספור כשיגיע הזמן לפי שהעיקר כהאומרים שמפלג המנחה אינו חשוב כלילה אפילו לרבי יהודה אלא לענין תפלה בלבד אבל לא לענין שאר דברים שמצותם בלילה כמו שנתבאר בסימן רל"ה".

ביאור הדברים: בכלל, "לילה" (ומצוותי) מתחילה בצאת הכוכבים. אך כיון שר' יהודה סובר (ברכות כו, א) שתפילת מנחה ("יום") היא רק עד פלג המנחה, הרי לפי שיטתו יוצא, שמפלג המנחה ואילך הוא "לילה" לענין תפילה. ומזה השתלשל שיש אומרים (תוס' ברכות ב, א ד"ה מאימתי) ש"כשם שהוא כלילה לענין תפלת ערבית לרבי יהודה כך הוא כלילה לענין קריאת שמע של ערבית", אבל "העיקר כהאומרים שמפלג המנחה אינו חשוב כלילה אפילו לרבי יהודה אלא לענין תפלה בלבד אבל לא לענין שאר דברים שמצותם בלילה".

ולכן מי שמתפלל ערבית (תפילת "הלילה") אחרי פלג המנחה גילה דעתו שסובר כר' יהודה, ולכן באופן ממילא "עשאו לילה". אבל בנוגע לק"ש, הרי אפילו ר' יהודה לא אמר שמפלג המנחה ואילך הוא לילה אלא לענין תפילה ולא לענין ק"ש, ולכן מי שקרא ק"ש אחרי פלג המנחה לא אמרין שגילה דעתו שסובר כר' יהודה וש"עשאו לילה" (כמו בתפילת ערבית).

ובפרט שמצינו בק"ש שמצותה תלו' ב"ובשכבך ובקומך", ואינה תלו' דוקא בזמן של יום ולילה (עיין שו"ע אדה"ז סימן נח ס"ב: (זמן קריאת שמע של שחרית) מן התורה הוא משעלה עמוד השחר שאז מקצת בני אדם רגילים לקום ממטתם... וחכמים עשו הרחקה וגדר ותקנו שלא יקרא לכתחלה עד שעה שדרכן של רוב בני אדם לקום ממטתם. ע"כ. וראה שם בס"ט: מי שהיה אנוס ולא קרא ק"ש ערבית בלילה שהוא קורא אחר שעלה עמוד השחר. ע"כ). ולכן מי שקרא ק"ש אחרי פלג המנחה לא אמרין ש"עשאו לילה", אלא שעשאו ל"זמן שכיבה".

ממילא, בנוגע לציצית ותפילת מנחה, שזה תלוי בזמן יום ולילה ("לילה לאו זמן ציצית הוא", ו"תפילת מנחה עד הערב"), הרי רק ע"י תפילת ערבית "עשאו לילה" ולא ע"י ק"ש.

משא"כ לענין תפילין שאינו תלוי בזמן לילה אלא בזמן שכיבה, כמ"ש בשו"ע אדה"ו סימן ל ס"א: "לילה זמן תפילין הוא מן התורה... אבל חכמים אסרו להניח תפילין בלילה מפני שהוא זמן שינה וגזירה שמא ישכח וישן בהם" עכ"ל, הרי ע"י ק"ש של לילה ("בשעה שבני אדם שוכבים") עשאו "זמן שכיבה" ואסור להניח תפילין.

ויומתק יותר על פי המתבאר בסימן רסג קונטרס אחרון אות ג שלפי ר' יהודה "כיון שמגיע פלג המנחה נעשה לילה מאליו לענין תפלה בלא דעתו ומחשבתו של אדם כלל, וכיון דמספקא לן אי הלכתא כוותיה אין צריך לחזור ולהתפלל אי עבד כוותיה אף בלא מתכוין, משא"כ בקבלת שבת דברצונו תליא מילתא אף לר' יהודה". עכ"ל. ומבואר שם שכל פעם שאדם מתפלל ערבית אחרי פלג המנחה, אפילו שלא התכוין לדעת ר' יהודה אלא שטעה בזמן, נעשה אצלו לילה באופן ממילא (עכ"פ בדיעבד, שמא הלכה כר' יהודה). אבל רק בנוגע לתפילה ולא בנוגע שאר דברים (קבלת שבת וכדו').

ובזה מתורץ מה שהקשו (האלי' רבה ועוד) על דין זה שמביאו המחבר, דהרי מן התורה לילה זמן תפילין הוא ולמה לא יניחם אפילו אם עשאו לילה? וכן הקשו על הט"ז סק"ז שכתב "דכבר עשאו לילה והוי תרי קולי דסתרי אהדי", דמאי שנא ממה שכתב בסימן תר סק"ב במעשה שהיה שנגב שופר באחד הקהילות ולא נמצא בידם עד לאחר תפלת ערבית של שבת מוצאי ר"ה אך עדיין היה יום ופסק הט"ז לתקוע בשופר וכתב דאין מצות עשה נדחית משום תפילתן, רק שמשום ב' מילי דסתרי אהדי יתקעו בלי ברכה. עכת"ד. ולכן למעשה הסכימו (רוב) הפוסקים שאכן יניחם בלא ברכה.

וע"פ דיוק לשונו הזהב של אדה"ו יובן כל זה, דאדה"ו מוסיף ומפרש "שכבר עשאו לזמן זה לילה (וזמן שכיבה בקריאת שמע ותפלה של ערבית)". ובוה מבואר שכיון שקרא ק"ש חיישינן שמא ישכח וישן בהם.

ולהעיר שגם הלכה זו הביאה המשנה ברורה (סקי"ז) בלשונו של אדה"ו. וראה בביאור הלכה שם: "עיין במ"ב במש"כ לילה וזמן שכיבה בק"ש וכו' הוא משו"ע הגר"ז ומתורץ בזה קצת קושיא של הא"ר שהרי איסור תפילין בלילה איננו משום לילה רק משום שינה וכבסעיף ג' ובוה קצת ניחא".

אלא שצע"ק לשון אדה"ז "ונוכר אחר שהתפלל תפלת ערבית", וי"ל שכוונתו לכללות תפילת ערבית ורק בסוגריים נכנס לפרטים. וראה במ"מ וציונים להרב נ. מאנגעל, וכע"ז ביאר בשו"ת משנה חלק ח סימן יג.

היוצא לנו מכל הנ"ל לגידון דידן, שכיון שנזכר באמצע ברכות ק"ש, הרי לענין תפילה עדיין לא "עשאו לילה" וליכא אפילו "נראה דסתרי אהדדי", ושפיר יתפלל מנחה (בתורת תפילה בזמנה) ואחרי צה"כ יתפלל ערבית.

(ועצ"ע לפי זה, מה דינו (לפי השיטה הראשונה שם) של אחד שהתחיל להתפלל תפילת ערבית מבעוד יום, ואחרי (ברכות) ק"ש נזכר שעדיין לא הניח תפילין? דלכאורה כבר עשאו "זמן שכיבה". אלא שלמעשה הסכימו (רוב) הפוסקים שבכל מקום יניחם בלא ברכה, כנ"ל).

ה

ולענין יעלה ויבוא, הנה כיון שעדיין לא "עשאו לילה" כנ"ל באריכות, לכן נראה שבתפילת מנחה (שמו"ע הראשון) לא יאמר יעלה ויבוא. ולא דמי למעשה הנ"ל של המגן אברהם, ששם פסק שיאמר יעלה ויבוא בתפילת מנחה (שמו"ע השני), דהרי שם נזכר אחרי שהתפלל ערבית וכבר "עשאו לילה".

הן אמנם ש"מי ששהה להתפלל מנחה בערב שבת עד שקבלו הקהל שבת דהיינו שאמרו ברכו...אם ענה הרי קבל עליו שבת ואסור לו להתפלל מנחה של חול אלא יתפלל ערבית שתים" (שו"ע אדה"ז סי' רסג סכ"ג), ובנוגע לראש חודש מפורש במגן אברהם (סימן תיט סק"א) "אם הקהל התפללו בערב ר"ח מבע"י והתחיל לאכול אחר ערבית אף על פי שהוא לא התפלל ערבית מזכיר של ר"ח עכ"ל. וכמו"כ הי' אפשר לומר בנידו"ד שכיון שהתחיל תפילת ערבית עם הצבור וענה ברכו וכו' הרי "קיבל עליו ראש חודש".

אבל באמת אינו דומה לגידו"ד כיון שעוד לא התפלל מנחה, ולכן לא אמרינן ש"קיבל עליו ר"ח" ואינו אומר יעו"י, כדכתב שם המג"א "מיהו אם הוא לא התפלל מנחה עדיין אינו מזכיר של ר"ח כיון שעתידי להתפלל מנחה של חול" עכ"ל.

הרי מוכח מכאן שלא שייך הדין של "קיבל עליו ראש חודש" אם עוד לא התפלל מנחה, משא"כ בשבת. ובביאור הדבר יש לומר, שראש חודש אינו תלוי כל כך ב"קבלה" אלא ב"יום ולילה", ובאם אינו מוכן ל"לילה" בגלל שעדיין לא התפלל מנחה, אינו אומר יעלה ויבוא. משא"כ בשבת שבה יש דיני תוספת שבת וכו'. ויש להאריך בזה ועוד חזון למועד.

אלא שעדיין צריך לעיין אם יעשה כאופן הא' הנ"ל, היינו שיפסיק באמצע הברכות, או לא?

דיש סברא לדמות זה לדינו של המתחיל ברכה בטעות, וכמ"ש בשו"ע אדה"ז סימן קז ס"ב: "אם התחיל להתפלל לשם חובה שהיה סובר שלא התפלל עדיין ונזכר בתוך התפלה שכבר התפלל צריך לפסוק אפילו באמצע ברכה". עכ"ל. וכן יש לומר כאן באופן הפוך, שכשנזכר שאינו ראוי עדיין לברך ברכות ק"ש צריך לפסוק.

וכן יש ללמוד מדינו של המתחיל ברכה שחייב בה מעיקר הדין, וכמ"ש בשו"ע אדה"ז סימן רסח ס"ב: "אם טעה והתחיל ברכות אמצעיות של חול אם נזכר באמצע ברכה צריך לגמור כל אותה ברכה ואח"כ מתחיל ברכה אמצעית של שבת...לפי שמן הדין היה ראוי לתקן גם בשבת ויו"ט כל ברכות האמצעיות כמו בחו"א...כ"ז זה שהתחיל ברכות אמצעיות של חול יש לו לגמור אותה ברכה שהתחיל כיון שהיא ראויה לאמרה עתה מן הדין". עכ"ל. דיש ללמוד מזה לנידו"ד, שכיון שאינו חייב מן הדין לברך ברכות ק"ש (ואדרבה), צריך לפסוק.

אבל יותר מסתבר לומר שיגמור כל הברכות ק"ש (כאופן ב' הנ"ל). שהרי זה שהתחיל הברכות הוא "לפי שסומכין על האומרים שמפלג המנחה ואילך כשם שהוא כלילה לענין תפלת ערבית לרבי יהודה כך הוא כלילה לענין קריאת שמע של ערבית", ועכ"פ לענין דיעבד וברכה לבטלה ודאי סומכין עליהם, כמבואר בכמה מקומות (ראה לדוגמא המובא לעיל בנוגע לספה"ע). ולכן כשעומד באמצע הברכות הרי אין לך דיעבד יותר מזה, וצריך לגמור אותם. וכשגומר הברכות, נחזור ל"העיקר כהאומרים שמפלג המנחה אינו חשוב כלילה אפילו לרבי יהודה אלא לענין תפלה בלבד" וכל זמן שלא התפלל ערבית לא "עשאו לילה", ושפיר יתפלל מנחה (ואינו אפילו "נראה דסתרי אהדי" כנ"ל בארוכה).

ואף שיפסיד סמיכת גאולה לתפילה לא יחוש, כדחזינן בכמה דוכתי שלא חיישינן לזה כ"כ בתפילת ערבית במקום צורך, כמבואר בשו"ע סימן רלו ס"ג ובמג"א סק"ג. וראה עוד בבית יוסף סימן רלה ד"ה שאלו לרב האיי, שיש שנהגו לכתחילה לברך ברכות ק"ש אחרי שמו"ע של ערבית ולא חששו לסמיכת גאולה לתפילה.

כל זה כתבתי לענ"ד לבד ולמעשה יש לעשות כהוראת רב מורה הוראה.



בדיקת כל פרשה בתפילין ומזוזות פעמיים ושלש (ב)

הרב יוסף יצחק רייבין

יו"ר ישיבת סת"ם וסופר סת"ם

שכונת קראון הייטס

א

בגליון אלף קנ"ו הבאתי מש"כ בשו"ת דברי נחמיה (דף ס"ג ד) דהא דבתפילין ומזוזה צריכים לבדוק כל פרשה פעמיים ושלש מיד לאחר שכותבה קודם שממשיך לכתוב הפרשה שלאחריה כמבואר בשו"ע (או"ח סי' ל"ב סכ"א), יש בזה ב' ענינים: (א) עצם הבדיקה פעמיים ושלש - שהוא כדי לקבוע כשרותם. (ב) זמן הבדיקה מיד לאחר שכותב הפרשה כדי שלא יפסל מה שכותב אחריו אם יש בה טעות.

ולפי זה כתבתי דבמזוזה דנקטינן (שו"ע יו"ד סי' רפ"ח ס"ג) דבעינן לכתבה כסדרן יוצא: (א) דפ' שמע צריכים לקרות פעמיים ושלש קודם שכותב פ' והיה אם שמע, דאם יש בה פסול גם פרשת והיה אם שמע יפסל על ידה (מחמת 'כסדרן'). (ב) פרשת והיה אם שמע צריך לבדוק פעמיים ושלש כשגומרה. (ג) לא צריכים לחזור ולבדוק פרשת שמע כשגומר פרשת והיה אם שמע.

ב

והנה, מל' רבינו הזקן (סימן ל"ב סל"ד) שכ' 'ולמה יחזור לדקדק ולהגיה .. מפני שאם ימצא איזה חסרון אות באיזה פרשה לא היא לבדה נפסלה אלא כל מה שלאחריה ג"כ.. משמע קצת דבבדיקה זו צריך לבדוק רק לאותיות חסרות ולא ליתירות.

ולכאור' י"ל דכיון דאותיות יתירות מותר למחקן בתפילין ואין בזה משום שלא כסדרן - כמבואר בשו"ע רבינו סל"ז - במילא לא כללן רבינו הזקן בפירוש בבדיקה זו.

אמנם, באמת, יש כמה היכא תמצות דאותיות יתירות שפוסלים להתפילין גם לאחר שנמחקו. כגון שהאות היתירה הוא באמצע תיבה ואחר שנמחקה נחלק התיבה לב' תיבות. או כשהאות היתירה הוא בתחלת תיבה או בסופה אלא דכשמוחקה ישתיר שיעור ריוח פרשה במקום שאינה צריכה. ונמצא דכל כהאי גוונא יגרום לפסול כל הפרשיות שכותב לאחריו.

יתירה מזו, אפי' כשלא יפסלו התפילין ע"י מחיקת האות היתירה, או שיהא לה

תיקון ע"י שימושך איזה אות למקום הפנוי שנעשה ע"י מחיקת האות היתירה, מ"מ הרי עכ"פ התפילין פסולים קודם המחיקה והתיקון. ולפי מה שכ' הדברי נחמיה דעצם הבדיקה פעמיים ושלש הוא להנצל מחשש ביטול עשה וברכה לבטלה יוצא, דצריך לבדוק לכל דבר הפוסל - בין שיש בתיקונו משום פסול שלא כסדרן בין שאין בתיקונו משום פסול שלא כסדרן - ולתקנו.

ג

ואע"פ דפשוט - כיהודה ועוד לקרא - מצאתיה בשו"ת זכרון יוסף (או"ח סי' ב). דהנה השואל שם העלה דמה שכ' האגור דקוצו השמאלי של היו"ד צריך לכתוב כסדרן דוקא טרם שיכתוב אות אחרת, הוא משום דיש לחוש שמא ישכחם אח"כ לעשותן ולר"ת פסול בלי קוץ זה, אבל לעולם אם עשאם אח"כ כשר ואין בזה משום פסול 'כסדרן'.

ועל זה השיב הזכרון יוסף 'למה נחוש לשכחה הרי קימ"ל באו"ח סי' ל"ב סכ"א שיקרא כל פרשה אחר שיכתבנה פעמים ושלש וגם טרם יתננה בביתה וגם קי"ל [שם סכ"ב] קודם שיכתוב השם צריך לקרות כל מה שכתב לפניו'.

ומדבריו מבואר דמאחר שצריך שיקרא כל פרשה וכו' לכן אין לחוש שישכח לכתוב קוצו של יו"ד. ולכאז' תמוה: לפי מה דנקטינן כשי"ר"י אסכנדרני דמותר לכתוב קוצו של יו"ד שלא כסדרן (והשואל העלה דדעת האגור מסכים לזה ג"כ) א"כ מה לי שקורא כל פרשה אחר שיכתבנה, הרי אינו קורא אלא לוודא שאין פיסול שיש בתיקונו משום שלכ"ס כדי שלא יפסלו גם הפרשיות שכותב לאחריו. משא"כ בחסרון קוצו של יו"ד דיכול לתקנו שלא כסדרן לכאז' אינו בודק בשביל זה בקריאה זו. ונמצא דשפיר יש לחוש שישכח לכתבו (כדהעלה השואל לבאר טעם שי' האגור שצריך לכתבו כסדרן דוקא).

ואלא ודאי משמע דכשבודק כל פרשה פעמיים ושלש וכו' צריך לבדוק לכל דבר שפוסל - בין שיש בתיקונו משום שלא כסדרן בין שאין בתיקונו משום שלא כסדרן כגון חסרון קוצו של יו"ד, הק"ג וכדומה.

והטעם פשוט על פי מש"כ הדברי נחמיה דעצם הבדיקה פעמיים ושלש הוא כדי להנצל משום פסול שיגרם לביטול מצות עשה וברכה לבטלה. וממילא צריכם לבדוק לכל דבר הפוסל.



חיוב בדיקת חמץ בשוכר בית (גליון)

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בגליון האחרון ע' 27, דן הרימ"ו בשו"ע ר סי' תלז ס"ג, ובמה שבארתי שם (הערה ל), וכותב שם שאדה"ז חולק על הר"ן ושו"ע, "ואם כן פשוט שאי אפשר להביאו כמקור".

אמנם כיון שלענ"ד ברור שאדה"ז פוסק בזה כהר"ן והשו"ע, ופשוט שהם מקור דברי רבינו, לכן אפשר:

בגמרא (ד, א) בתחלת האבעיא: "המשכיר בית לחברו בארבעה עשר על מי לבדוק".

אמנם פירש הר"ן (א, ב): "המשכיר בית לחבירו בי"ד, לצורך י"ד".

וביאר דבריו הח"י (ס"ק א): "לצורך ארבעה עשר, כן הוא לשון הר"ן, אף שבש"ס קאמר בתחלת האבעיא המשכיר בית לחבירו ארבעה עשה על מי לבדוק, משמע דוקא ארבעה עשר, פירש הר"ן דלצורך ארבעה עשר קאמר, שהשכיר לו בי"ג. והוא פירוש נכון לפי מסקנת הש"ס, דקתני אם משמסר לו המפתח חל ארבעה עשר, משמע דכבר נשכר לו".

והיינו כי איך אפשר לומר שהשכירו בי"ד, והמפתח ביד השוכר כבר בליל י"ד. אלא על כרחך שהשכירו לו בי"ג, לצורך י"ד וממנו ואילך.

ועפ"י זה כתב רבינו (שם ס"א): "המשכיר בית לחבירו, קודם תחלת ליל י"ד".

אמנם בזה לא סגי, שהרי אנו דנים כאן בזמן בדיקת חמץ בליל י"ד, ואם כן מה יועיל לנו מה שהוא שוכר את הבית לצורך יום י"ד, שמיום י"ד הוא רשאי ליכנס לבית, הרי בזמן ליל י"ד "שהוא עיקר זמן חיוב הבדיקה, לא היה עדיין הבית קנוי להשוכר כלל", ואינו רשאי ליכנס לבית (אף אם יש לו המפתח), ואם כן איך מטילים עליו את חובת הבדיקה בליל י"ד.

אלא על כרחך צריך לפרש, שמ"ש הר"ן (והשו"ע) "לצורך י"ד", פירושו "לצורך ליל י"ד" (ולא "לצורך יום י"ד"). וכיון שהוא יכול ליכנס לבית בליל י"ד, לכן הטילו עליו את חובת הבדיקה.

ולכן כותב רבינו (בס"ג): "ואפילו קנאו קודם הלילה, אלא ששכרו לצורך יום י"ד וממנו ואילך, דהיינו שמיום י"ד ואילך הוא רשאי לכנוס להבית ... ונמצא שבלייל י"ד שהוא עיקר זמן חיוב הבדיקה לא היה עדיין הבית קנוי להשוכר כלל, לפיכך חל על המשכיר חובת הבדיקה".

ועל זה ציין אדה"ז "משמעות הר"ן ושו"ע". כלומר, שבעל כרחינו לפרש כן בדבריו, ואם כן מוכחת הלכה זו מ"משמעות הר"ן ושו"ע".



שיטת הט"ז ביחד לו בית שלא במעמד הנכרי (גליון)

הג"ל

בגליון האחרון ע' 27, דן הרממ"א במ"ש בקונטרס אחרון לסי' תמ (סוף ס"ק ד): "וכן משמע בט"ז בסוף דבריו, דאם לא כן אין הבנה לדבריו ודו"ק", ובמה שבארתי שם (הערה קסד), כפירוש שבספר הגהות על שו"ע הל' פסח, להגאון רבי אברהם אבלי מקיבו. והעיר על זה, שפירוש זה אינו מובן. ופירש הדברים באופן אחר.

וצדק בהערות, ותקנתי אצלי כדבריו: שאף שבתחלת דבריו כתב שגם מחיצה דינה כייחד לו מקום, שמועלת אפילו קיבל עליו אחריות. מכל מקום נראה מסוף דבריו שמסקנתו אינה כן, דלא סגי בעשיית מחיצה, אלא צריך לייחד לו מקום בהסכמת הנכרי המפקיד.

שהרי כתב בסוף דבריו "לפירוש ר"ת דמיירי בקיבל עליו אחריות, דאנו צריכין לפרש שיחד לו בהדיא על איזה מקום ... ואין לומר שיחד לו כל הבית באיזה מקום שירצה, ולכשיברר לו אמרינן הוברר, דהא קיי"ל דלא אמרינן ברירה במידי דאורייתא".

והיינו שברירת המקום צריכה להיות דוקא בשעה שסיכם עם הנכרי שמיחד לו מקום. אבל מה שאחר כך בירר הישראל בעצמו את המקום שמיחד לחמץ זה, אינו מועיל; אלא על ידי ברירה למפרע, כאילו בירר מקום זה בהסכמת הנכרי, ו"קיי"ל דלא אמרינן ברירה במידי דאורייתא".

הרי שגם הט"ז סובר שעשיית מחיצה על ידי הישראל בעצמו אינה מועלת, אלא צריך להיות דוקא ייחד לו זוית, במעמד ובהסכם הנכרי.

וכפי שנתבאר בפנים שוע"ר (סי"א): "אבל אם בשעה שהפקיד אצלו ייחד לו זוית מיוחדת, שיהיה חמצו מונח שם עד שיבא הנכרי ליטלו משם ... שהניחו שם הישראל במעמד הנכרי ... אין צריך לבערו, אף שקיבל עליו אחריות מגניבה ואבידה באונס".

וראה הגהות על שו"ע הל' פסח.



כללי היתר אמירה לנכרי בשבת (גליון)

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בגליון א' קנג פרסמתי רשימה של כללי היתר לאיסור אמירה לנכרי בשבת, ולכל כלל נצמדה דוגמא [ות]. בגליון א' קנג העיר ש"ב הרמ"מ שי' מרוזוב כמה הערות מועילות, ובגליון א' קנג הוסיף עליהן הר"מ שי' צירקנד בבחינת תוספת מרובה על העיקר. כמה מהערותיו כבר העיר הרב מרוזוב, אבל יש מהן הדורשים תשובה. ואחרי עברי עליהן, הנני בזה להשיב:

1) בכלל ה' הבאתי משוע"ר סי' רעו סי"ב אודות המבקש מנכרי לעשות דבר היתר, והנכרי מוסיף לעשות איסור - להקל על עצמו. דוגמא לכך כתבתי: פקד על הנכרי לנקות חדר, והנכרי מדליק אור בכדי שיוכל לראות היטב כאשר עוסק במלאכתו. בהערה הבאתי דין שונה, משוע"ר שם ס"ט, כשפקד על הנכרי לעשות דבר היתר, והנכרי עושה מלאכת הישראל בדרך איסור. דוגמא לכך נתתי: פקד על הגוי לשטוף כלים, והנכרי עושה מלאכתו ע"י מכונה. מצב זה מגביל שם אדה"ז שאין להורות בו היתר אלא לבני תורה.

והעיר הרמ"צ משוע"ר סי' שכה סט"ז, בדין נכרי שמילא מים מבור שהוא רה"י והביאו לרה"ר וכו', שלדעת ר"ת מותר לשתות המים הואיל ואפשר לישראל לילך אל המים ולשתות שמה. ואדה"ז מ"אן לסמוך על היתר זה. ולכן ראה הרמ"צ לחדש הבחנה בין מוקצה לבין שבות גמור.

אכן יש להבהיר כי יש כאן ג' אופנים: א) הנכרי עושה מעשה היתר, ולסייע לעצמו הוא גם עושה מלאכה; ב) הישראל פקד על הנכרי מעשה היתר, והנכרי מבצע פקודתו בדרך איסור; ג) פעולת הנכרי בהכרח הוא בדרך איסור, ורק שהתועלת של

מלאכתו ניתנת להשיגה בדרך היתר. והיינו המצב אם יביא נכרי מים מהנהר דרך רשות הרבים. באופן הג' מתיר ר"ת, אבל למעשה אין הפוסקים מתירים זאת. (הבחנה זו כתובה בשו"ע ר סי' רעו קו"א ג – העירני על כך עמיתי הרב המופלג הר" לברמן שליט"א).

(2) בכלל ו' כתבתי אודות נכרי העושה מלאכה להנאת עצמו, והבאתי דוגמא: החדר חשוק, והישראל מזמין את הנכרי לתוכו ומכבדו בכוס שתי'. ואז הגוי 'תופס' שהמקום חשוק, והוא מדליק האור כדי לכוון לצורך עצמו.

והקשה הרמ"צ משו"ע ר סי' רעו סי"א אודות ישראל ההולך בליל שבת בחושך, ומשרתו הנכרי מלווה אותו. הנכרי מדליק לעצמו נר בכדי שלא ייכשל בדרכו. זה אסור "כיון שעיקר ההליכה היא לצורך ישראל ובשבילו".

והעירו המערכת שיחיו להבחין בין עבדו ושפחתו לשאר נכרי. ובגליון א'קנו השיב עליהם הרמ"צ בחריפות ובקיאות, ע"ש.

אבל במחכ"ת אין נדו"ד דומה לשם כלל! שמה רוצה ישראל לילך בדרך, לצורך כך לוקח את הנכרי ללוותו, ולצורך כך מדליק הנכרי את הנר. א"כ הדלקה זו היא לצורך ישראל. אבל בנדו"ד אנו מזמינים הנכרי לחדר חשוק בבית ישראל. ובכדי שהנכרי יוכל לשתות כוסו ברוגע ובהנאה, הרי הוא מדליק את האור בחדר, להנאתו. ורק שאח"כ נשאר האור דלוק, ואז הישראל נהנה.

(3) בכלל ח' כתבתי ההיתר כשמשמיע בקשתו בדרך סיפור, והנכרי עושה המלאכה מדעת עצמו. אופן זה אסור לשו"ע ר, אבל למהדו"ב מותר, כל שאין גוף הישראל נהנה ממנה.

ובהערה כתבתי שבזה הבנתי הסיפור על אדה"ז (ב'ליקוטי דיבורים' ריש ליקוט יד) שאמר שיאמרו לנכרי שאנו צריכים לאכול בסוכה, ואין אנו יכולים לעשות כן כל עוד שהשלג מונח על הסוכה. ואז ניקח הגוי את השלג את השלג, והלכו לסעוד בסוכה. וכתבתי שזה מתאים לדרך רבינו במהדו"ב.

והקשה הרמ"צ שי', מה איסור דאורייתא יש בהסרת השלג? ואם איסור דרבנן הוא, הרי יש להתיר לפקוד עליו במישרין, מדין שבות דשבות לצורך מצוה?

אכן, עמיתי הרב המופלג הנ"ל העיר שיש כאן חידוש נפלא! כי כבר הבאתי (בכלל א', מקו"א לסי' שג סק"א) שהיתר 'שבות דשבות לצורך מצוה' היינו רק בדיעבד. והיינו ש'שבות דשבות' לא הותרה לצורך מצוה, ורק נדחתה לצורך מצוה.

לפי זה, כל היכא דאפשר למעט בכך, חייבין לעשות כן. ומכיון שהסרת השלג ניתנה ליעשות דרך סיפור, אז אין היתר לפקוד על הנכרי במישרין! ולכן, אף אם הסרת השלג היא אסורה רק מד"ס, אעפ"כ חייבים לכתחלה לפקוד על הנכרי בדרך סיפור.

ואכן, כך מנהג העולם, שגם כשנאלצים לידי היתר אמירה לנכרי, שנמנעים מלפקוד עליו במישרין. ואם לא נביאים הם, בני נביאים הם!

4) בכלל י' הבאתי מהא"ר שכאשר הנכרי קלקל וכיבה את הנר, ושוב הדליקו לתקן קלקולו, מותר לישראל ליהנות ממנו.

והקשה הרמ"צ משוע"ר סי' שלח ס"ג, בדין נכרי המזמר בכלי שיר בשבת לכבוד חתן וכלה, שאם נפסקה לו נימא בכינור, "אסור לומר לו שיתקנה", ע"כ.

אך: א) מאן לימא לן דמיירי שהנכרי פסק את הנימא בשבת? (ב) פסיקת נימא של כינור תוך כדי הזמר אולי הוי כ"מתה מחמת מלאכה", שאין להאשים אומן בכך. ואין לדמות לכך נדו"ד, שהנכרי שגה וכיבה נר שהוא יודע שהישראל צריך לו בשבת זו.



אמירת קדיש אחרי קדושי השואה

הנהרג מפני יהדותו האם נחשב שנהרג על קידוש השם (גליון)

הרב יעקב הלוי הורביץ

ראשל"צ, אה"ק

א

קדיש ויארציית אחרי מי שנהרג ע"י הנאצים

בהערות וביאורים גל' 1154 (ע' 60 ואילך) דן הרב ברוך אבערלנדר שליט"א בשאלה האם צריך לומר קדיש אחרי אלו שנהרגו על קידוש השם בעת חורבן יהדות אירופה, והביא את המסופר על הרה"ק מהר"א מבעלזא בכמה ספרים¹, ש"מילדיו שנהרגו במלחמה על קדושת השם לא דיבר כלל, וסבר שלא צריך לומר קדיש אחריהם, כיון שהם קדושים וטהורים. והוא גם לא שמר את היארציית שלהם, אף שידע את תאריך היארציית של בנו ר' משה".

ולאחר מכן הביא מה שסיפר בזה הגה"צ רבי יצחק שלמה אונגר זצ"ל²: "שמעתי ממרן הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע, שאפילו הקדושים וקוקים שיאמרו קדיש וילמדו משניות לעילוי נשמתם ביום פטירתן מן העולם". והקשה על זה "לפלא שלא הבחין בסתירה שבין הדברים", והסיק "כנראה שאין שמועה זו מבוורת כל צרכה, שהרי יש לנו כמה מקורות המעידים היפך דבריו".

אמנם האמת תורה דרכה שאין כאן שום סתירה, כי מה שהרה"ק הנ"ל לא אמר קדיש אחרי בניו שנהרגו עקה"ש (אגב, היו לו גם בנים שנפטרו כדרך כל הארץ ואחריהם אמר קדיש), זוהי הנהגה מיוחדת לצדיק קדוש עליון כמותו, שידע בסוד הנשמות ומהנעשה בעולמות עליונים והונח אצלו שאחריהם (דוקא) אי"צ לומר קדיש, אך מעולם הוא לא נתכוין להורות, ולא עלה בדעתו כלל וכלל שאי"צ לומר קדיש אחרי קדושי השואה. והוכחה לזה היא, שהנהגתו זו שלא לומר קדיש אחרי בניו הקדושים היתה מפורסמת אצל חסידיו, וביחד עם זה כל חסידיו אמרו קדיש אחרי קרוביהם שנעקדו על קדה"ש בשואה.

(1) בספר 'בקדושתו של אהרן' (נלקט ונערך ע"י הרב אהרן פרלוב, ירושלים, תשס"ח) ח"א ע' קנה. ועוד.

(2) ב'רשומים בשמן' ע' רסט, מובא בספר 'בקדושתו של אהרן' שם ע' תקג.

ויתירה מזו, הרה"ק הנ"ל לאחר השואה נשא אשה באה"ק, והיו לה בן ובת מבעלה שנהרג עקה"ש בעת החורבן, והם נתגדלו אצלו. והוא הורה לבנו החורג (הרב אברהם אלטר פולאק, לימים אדמו"ר מבערגסאז-פתח תקוה) הוראה מפורשת לומר קדיש ולנהוג סדר יארצייט אחרי אביו שנהרג בשואה³. נמצא שאי-אמירת קדיש ע"י הרה"צ מבעלזא אחרי בניו הקדושים היתה ענין פרטי מיוחד להם, ולא ללמד על הכלל כולו יצא.

וזהו שהעיד הגה"צ רבי יצחק שלמה אונגר "שמעתי ממרן הרה"ק המהר"א מבעלזא זי"ע, שאפילו הקדושים זקוקים שיאמרו 'קדיש' וילמדו משניות לעילוי נשמתם ביום פטירתן מן העולם". ופשטות הלשון מורה ששמע כן בעצמו מפיו, ואין שום טעם וצורך לפקפק בעדותו.

וזה מתאים עם שיטת צדיקי ופוסקי דורנו שס"ל שצריך לומר קדיש אחרי קדושי השואה, כפי שהובא במאמר הנ"ל בארוכה⁴ מדברי הרה"צ מסאטמאר בעל 'דברי יואל', משו"ת 'מנחת יצחק' (ח"א סי' פג אות א), ועוד⁵. ויש להוסיף בזה מעשה רב, שכן נהגו כל ניצולי השואה בדורנו בפשיטות, שאמרו קדיש על קרוביהם שנעקדו עקה"ש, וידועים דברי רז"ל (פסחים סו, ב) על כגון דא, הנח להן לישראל אם אין נביאים הן, בני נביאים הן.

וכמובן העיקר שחשוב לנו חסידי חב"ד הוא, שכ"ה שיטת רבותינו נשיאי חב"ד למעשה - שכן הורה כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ הוראה למעשה, וכן נהג בעצמו גם כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, כפי שראינו בעינינו כל השנים, שכמה פעמים בשנה הי' אומר קדיש על קרובי משפחתו שנהרגו בשואה⁶.

ב

תקנות לזכר קדושי השואה

יש להוסיף, שחידוש גדול יש בשיטת הרבי נשיא דורנו בענין זה, שאף שדעתו שצריך לומר קדיש על קדושי השואה כנ"ל, מ"מ הוא התנגד לקביעת תקנה מיוחדת

(3) שמעתי מגיס הרה"ח צבי כהן, מחשובי חסידי בעלזא.

(4) וכן במאמר הנוסף מפרי עטו של הרב"א שליט"א בענין זה, בגל' 1155 ע' 76 ואילך.

(5) ויש לצרף לזה הרבנים שנרמזו להלן אות ג ובהערות שם.

(6) וכפי שהרב הנ"ל כתב לנכון במאמרו השני (גל' 1155 ע' 79), וחזר בו ממש"כ במאמרו הראשון (גל' 1154) שכאילו שיטת הרבי היא שאי"צ לומר אחריהם קדיש.

יום מיוחד עבורם, כפי שהמציאה הרבנות הראשית באה"ק את "יום הקדיש הכללי" (בעשרה בטבת) או כפי ההמצאה החילונית של "יום הזכרון לשואה" (בכ"ז ניסן), ושיטתו היא שאין לקבוע שום דבר מיוחד עבור קדושי השואה – ראה בזה דברים נפלאים בשיחת פורים תשט"ז (תו"מ חט"ז ע' 134 ואילך. וראה שם בארוכה הרחבת וביסוס הדברים).

והן אמת שבשיחה הנ"ל מדובר בפירוש על תענית וקניות שאין לקובעם עבור קדושי השואה, אבל בפשטות כוונתו בדבריו שם היא לשלול שאין לתקן כל תקנה שהיא עבורם. וכפי שביאר שם הטעם לזה בארוכה, שיש חילוק גדול בין השמדות שארעו בדורנו לשמדות שהיו בדורות הראשונים – שנשמות קדושי השואה הן נשמות פרטיות, ואינן דומות כלל לנשמות שנעקדו עקה"ש בדורות הראשונים שהיו נשמות כלליות, שרק עליהם ה' צריך לתקן "כיון שזהו ענין של הירוס וחורבן והשמדה [חמורה יותר] כמה פעמים ככה, מכמו שהוא לאחר זה".

ומשמע מזה ששיטתו היא, שכיון שנשמות דורותינו אלה הן נשמות נמוכות ביחס לדורות ראשונים, אי"צ לקבוע ולתקן עבורם (היינו, תקנה כללית שינהגו בה כלל ישראל) מאומה, אלא קדיש יאמר כל אחד עבור קרובי משפחתו ביום המתאים. וכפי שגם הרבי בעצמו נהג כן, שאמר כמה פעמים בשנה קדיש אחרי קרובי משפחתו כנ"ל, ולא אמר קדיש ביום עשרה בטבת. כלומר, הרבי לא קיבל את תקנת הרבנות הראשית ולא הזדהה עמה, לקבוע יום מיוחד לזה. אף שלכאורה תקנה זו היא תקנה הגיונית ע"פ השכל האנושי, ועוד שיש בה גם מימד של אהבת ישראל ואחדות ישראל (שכולם יאמרו קדיש ביום אחד ותהי' עלי' גדולה לנשמות כולם כאחד) (שדברים אלה היו חשובים ביותר וביותר בעיני הרבי)), ובכל זאת הרבי לא הסכים עם תקנה זו ולא קיבלה.

ועוד מהראוי להעיר, שתקנת הרבנות הנ"ל לומר קדיש ביום עשרה בטבת, נועדה במיוחד עבור מי שלא נודע יום מותו, וגם הרבי לא ידע יום הרצחו של אחיו (הו"ח ר' דובער), ולפי זה תקנת הרבנות הראשית חלה עליו, ובכל זאת הוא קבע יום מסוים בשנה לומר עליו קדיש (כמובא במגן אברהם סי' תקסח ס"ק כ), ולא אמר קדיש ביום עשרה בטבת. ועוד יש לציין, מה ששמעתי מיידי הרה"ח יי"צ קמינצקי מכפר חב"ד, שלאחר שנפל מסך הברזל התברר (מפי עד ראי' שסיפר להרה"ח ריי"צ הנ"ל) שהוא נהרג בתאריך אחר לגמרי (בחודש טבת ה'תש"ב), רחוק כמה חדשים מהיום שהרבי ה' אומר עליו קדיש (שהוא יום כ"ד תשרי, כמובא באוצר מנהגי חב"ד, אלול-תשרי, ע' שצה).

ויש להוסיף ולהדגיש שמפורש מצינו בשיחות הרבי, שהוא שלל לא רק את

הרעיון של תיקון קינות ותענית עבור קדושי השואה, אלא הוא שלל במפורש ובחריפות גדולה גם (ענין שנראה לכאורה קטן ופועט ערך מזה, והוא) תיקון תפלה כלשהי עבורם – ראה בזה בשיחת ש"פ מטו"מ ה'תשכ"ח (תו"מ חנ"ז ע' 154). וזה מתאים עם המבואר לעיל ששיטת הרבי היא שאין לקבוע ולתקן עבורם מאומה.

ג

ואידי דאתינן להכי, מן הראוי וכדאי להוסיף שמלבד הרבי, גם רוב גדולי ישראל בדורנו שללו קביעת יום אבל על קדושי השואה. והם: הרה"ק ר' אהרן מבעלזא⁷, הג"ר יצחק זאב הלוי סאלאווייצקי⁸, החזו"א⁹, הג"ר יוסף דוב הלוי סאלאווייצקי מבוסטון¹⁰, הג"ר משה פיינשטיין¹¹. ועוד.

ומהם שהביעו הסתייגות אפילו מקביעת תקנה לאמירת קינות: הגה"ק רבי יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנו (בשו"ת דברי יציב ח"ז סי' 12. וראה גם דבריו שם לעיל סי' יט בשלילת הוספת תפלות חדשות), הג"ר משה שטרנבוך¹³, הג"ר ישראל משה דוינסקי, גאב"ד העדה החרדית בירושלים¹⁴, הג"ר יוסף דוב הלוי סאלאווייצקי מבוסטון¹⁵, הג"ר יצחק אייזיק ליבעס, ראב"ד איגוד הרבנים באמריקה

7 ראה בשמו בנטעי גבריאל, הלכות בין המצרים ח"ב, פרק סא, סעיף יד, הערה כב. פסקי דבר יהושע (להג"ר יהושע מנחם אהרנברג), מהדורת תשנ"ח, סוף ע' כה.

8 ראה בשמו בשו"ת תשובות והנהגות (להר"מ שטרנבוך) ח"ב (ירושלים, תשנ"ד) סי' תשכא.

9 תשובות וכתבים, בני ברק תנש"א, סי' קכח. מקובץ אגרותיו ח"א סי' צו.

10 ראה בשמו בנפש הרב (להגר"צ שכטר. ירושלים, תשנ"ט) ב'לקוטי הנהגות' (סוף ע' קצו). ושם: "דהאבלות דת"ב כוללת בתוכה לא רק האבלות על חורבן הבית, אלא על כל הפוגרומים ועל כל החורבנות של כל שנות הגלות כולה".

11 ראה בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ד, סי' נו, אות יא.

12 שם כתב: דאין מגמת הקינות רק לעורר רגשי הבכי והצער הגשמיים בלבד, והענין הוא רוחני גבוה מעל גבוה וד"ל, ולו המדריגה זכו [רק] הראשונים כמלאכים זי"ע, (וסיים בהסתייגות) ועל כן לא אדע מה לדון בזה.

13 בשו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' של, ושם לא אסר אמירת קינות רק שלל תקנה כללית בזה "שאין אנו ראויים בדורנו לתקן שום תקנה לבית ישראל".

14 במכתבו שנדפס במורי' שנה י"ז גל' א-ד (שבט תש"ג), ע' קמה, גם הוא לא אסר אמירת קינות רק שלל תקנה כללית בזה.

15 ראה בשנה בשנה, ה'תשמ"ב, ע' 324.

ובעל שו"ת בית אב"י¹⁶ ועוד.

חלק מדבריהם ונימוקיהם פורטו בארוכה ע"י הרב חיים רפפורט¹⁷ והרב יצחק יהודה רוזן¹⁸, במאמרים חשובים שהקדישו לנושא זה. ואכמ"ל.

אמנם היו גם רבנים חשובים שדעתם היתה בעד¹⁹, אבל רוב מוחלט של גדולי הרבנים, הצדיקים וגאוני דורנו שללו כל זאת בצורה נחרצת. ואכן לא נקבעה שום תקנה כללית לכלל ישראל, וציבור יראי ה' לא קבלו על עצמם לעשות שום דבר מיוחד לזכר קדושי השואה.

וכדאי מאד לציין ולהדגיש את ההבדל הגדול והחידוש המיוחד שבדברי רבינו על דברי שאר המחברים הגאונים. שכו"כ מהשוללים נמקו דעתם לשלילה בזה ש"אין אנו ראויים בדורנו לתקן שום תקנה לבית ישראל²⁰, היינו שזוהי בעי' שלנו; אמנם הרבי גילה דעתו ואמר בזה דברים כדרבנות מפורשים וברורים לגופו של ענין - שנשמות קדושי השואה הן נשמות פרטיות, ואין צריך לקבוע ולתקן עבורם מאומה!

ד

ואגב, אם כבר הובאו דברי הרבי אלו, שלכאורה הם מפתיעים ונראים כחידוש גדול ביותר, מהראוי לבארם ולמצוא להם מקור²¹.

ונראה שמקורם הוא על פי המבואר בקינות לתשעה באב, בקינה המתחלת "מי

16) בראיון שהתפרסם בשבועון כפר חב"ד גל' 202 ע' 11. בין דבריו שם אמר: הדבר דומה לילד קטן המתעטף בגדים ומשחק כאילו הוא גדול ומשמש כבעל תפלה. . אחרי השואה היו גדולי הדור שרידי השואה, ביניהם כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מליובאוויטש, הרבי מבעלזא, הג"ר איסר זלמן מלצר ועוד - מדוע הם לא תקנו. . כנראה היו להם סיבות לזה.

17) בקובץ הערות וביאורים - אהלי תורה גל' 1087 ע' 13.

18) בשבועון "כפר חב"ד" גל' 1005 ע' 32. וב"עולם החסידות" גל' 83 ע' 20.

19) על המצדדים בקביעת יום - ראה בקובץ הערות וביאורים (הנ"ל הערה 17). ועל המצדדים באמירת קינות - ראה בכפר חב"ד הנ"ל הערה 18 (ושם בהערה 8). ובארוכה בעולם החסידות שם.

20) כנ"ל בהערה 13. ובסגנון דומה כתבו עוד כו"כ מהשוללים.

21) ראה באג"ק חכ"א ע' קיז, וז"ל: מש"כ אשר י"א שאין נוגע כ"כ למצוא מקור או מקום מחז"ל או דין שהובא בדא"ח כי זהו בעצמו המקור - אני לא כן הוא עמדי. . ולכאורה הוא גם חסידישער לומר אשר ישנו מקור ואני לא מצאתיו, מלומר שאני יודע ברור שאין מקור והרבי חידש זה ע"פ הוראה וכו'. עיי"ש.

יתן ראשי מים" (לרבינו קלונימוס ב"ר יהודה, שהי' בזמן מסעי הצלב וקונן על הרוגי ק"ק אשפירא, וורמייזא ומגנצא), וז"ל: "שימו נא על לבבכם מספד מר לקושרה, כי שקולה הריגתם להתאבל ולהתעפרה, כשריפת בית אלוקינו האולם והבירה, וכי אין להוסיף מועד שבר ותבערה, ואין להקדים זולתי לאחרה, תחת כן היום [=ת"ב] לוייתי אעוררה, ואספירה ואילילה ואבכה בנפש מרה..."²².

הרי מבואר בקינה הנ"ל, שאף שחורבן קהילות הקודש הנזכרות הי' קשה כחורבן ביהמ"ק, מ"מ פשיטא לי' להמקונן שאין להוסיף מועד או יום מסוים להתאבל עליהם. ולכאורה הדבר תמוה ואומר דרשני - אם החורבן כ"כ קשה ושקול כשריפת בית אלוקינו, מדוע באמת אין לקבוע יום מיוחד להתאבל עליו?

אבל לדברי הרבי הנ"ל (ע"פ פנימיות הענינים) אתי שפיר, שהוא מפני שרק על השמדות שהיו בדורות הראשונים [כנראה הכונה למה שארע בזמן חורבן בית המקדש הא' והב'], שהם נשמות כלליות, הי' צריך לתקן יום אבל "כיון שזהו ענין של הירוס וחורבן והשמדה [חמורה יותר] כמה פעמים ככה", אבל לא על חורבן הקהילות והריגת הקדושים במסעי הצלב שהיו נשמות נמוכות יותר. ומזה מובן במכ"ש שעל הנשמות של דורנו זה - דרא דעקבתא דעקבתא דמשיחא - שאין לתקן.

ויש להוסיף, שעל הקדושים שנהרגו בזמן מסעי הצלב אכן לא תקנו יום מיוחד של אבל, אבל תקנו קינות (שאומרים אותם בתשעה באב, כנ"ל) וכן תפלת "אב הרחמים" (שאומרים בשבת קודם מוסף), ואילו על קדושי השואה שלל הרבי גם אמירת קינות ואפילו לתפלה כלשהי התנגד, כנ"ל.

ה

יחיד סגולה שאינם זקוקים לקדיש וליארציט

והנה במאמרו הנ"ל דן הרב"א שליט"א בענין אלה שנהרגו ע"י הנאצים ימ"ש, אם נחשב שנהרגו על קידוש ה', ואם כן חלים עליהם לכאורה דברי חז"ל (פסחים נ, א): "הרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתן". וכן חלים עליהם דברי הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד): "הרוגי מלכות (ש)אין מעלה על מעלתם. ועליהם נאמר [תהלים מד, כג] כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה, ועליהם נאמר [שם נ, ה] אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח". ועפ"ז רצה לבאר את הצד שלא צריך לומר

22 טעם זה לשלילת תיקון יום אבל על קדושי השואה, נאמר אחרי השואה ע"י כמה מגדולי הדור שדנו בזה אז (מ"מ לדבריהם נסמנו לעיל בהערות 7, 8, 10, 11. וראה גם בשו"ת חתם סופר או"ח סי' קנט, ד"ה ואחר שעלו).

קדיש אחרי אלו שנהרגו על קידוש השם, כיון שכבר לא חסר להם מאומה, שהרי הרמב"ם מדגיש שמדריגתם היא כל כך גבוהה עד "שאינ מעלה על מעלתם", ומעתה אי אפשר להוסיף על מעלתם על ידי אמירת קדיש.

והביא מדברי שו"ת 'שאלת יצחק' (תנינא סי' קנג) סברא לחלק בזה בין יחיד לרבים, היינו שיחיד שנהרג ע"י גוי י"ל דריעא מזל' וצריך לומר אחריו קדיש, אבל רבים שנהרגו על קדושת ה' יש לומר שבזה כבר נתכפרו עוונותיהם ואי"צ לומר קדיש אחריהם.

וכתב שהרה"ק מבעלזא סבירא ליה כחילוק הנ"ל בין יחיד לרבים, ולכן סבר שלא צריך לומר קדיש אחרי קדושי השואה שהם אלפים ורבות רבות. וכבר נתבאר לעיל שזה אינו, אלא הרה"ק מבעלזא ס"ל כרבותינו נשיאי חב"ד, שצריך לומר קדיש אחרי קדושי השואה.

והוסיף עוד לכתוב חידוש, לפי הצד שכאילו גם שיטת הרבי היא שאי"צ לומר קדיש אחריהם - (ובאמת גם זה אינו, כפי שהרב"א עצמו חזר בו במאמרו השני (גל' 1155) וכתב לנכון, ששיטת הרבי היא שצריך לומר קדיש אחריהם, כנ"ל. אך עכ"פ לפי סברתו במאמר הראשון (כתב) - ש"כ"ק אדמו"ר זי"ע סבר שגם אלו שנהרגו על ידי הסובייטים נחשבים כציבור ואינם צריכים כפרה".

והוכיח כן מדברי הרבי אודות הרה"ח ר' יעקב זכריה הלוי מאסקאליק (המכונה יענקל ז'וראביצער), שבמענה לשאלת בני משפחתו מתי לקבוע עליו יארציט אמר עליו הרבי²³: "איהם פעלט גארניט ניט... ער איז שוין לאנג אין די הויכע עולמות... [לו לא חסר מאומה... הוא מצוי מכבר בעולמות העליונים...]. אשר, מזה עולה לכאורה, ששיטת הרבי היא כסברת שו"ת שאלת יצחק הנ"ל, שאי"צ לנהוג מנהגי יארציט ולומר קדיש אחרי מי שנהרג עקה"ש (ע"י הנאצים או ע"י הסובייטים)²⁴. עכ"ד.

אך באמת אין שום קשר בין הדברים, ואין להוכיח מזה מאומה לענין קדושי השואה. שכן קדושי השואה הם אכן קדושים כיון שנהרגו עקה"ש בגלל יהדותם (כפי שהוכיח הרב"א במישור במאמרו הנ"ל), אבל יש להדגיש בהדגשה גדולה שרק

23 ע"פ מאמרו של נכדו, הרב ישכר דוד קלויזנר, 'בית חיינו' גליון 115, י"ב כסלו תשנ"ב, ע' 45-

46.

24 להעיר, כי מוסר השמועה, הרב ישכר דוד קלויזנר (הנ"ל בהערה שלפנ"ז), עורר שאין לדייק כ"כ בלשון הרבי המובאת כאן, מכיון שהשמועה הועברה ע"י אנשים שאינם מצטיינים בדייקנותם, אך תוכן הדברים כנראה נכון.

הריגתם היתה מיוחדת עקה"ש, אך חייהם היו כאנשים רגילים (מהם שמרו תומ"צ ומהם היו מלאי מצוות כרימון), בלי ענין מיוחד כלשהו.

משא"כ הרה"ח המופלא הנ"ל, כל חייו היו קודש לה' להפצת היהדות ברוסי' הסובייטית, תחת השלטון המדכא והנורא של הקומוניסטים והיעבעסקצי', ועסק בזה במסירת נפש ובסכנה מוחשית יום-יומית, ועל משמרתו זו הוא נפל, נתפס ונהרג. וזוהי מעלה מיוחדת ונפלאה שלא היתה כמותה אצל קדושי השואה, שלא רק שהוא נהרג עקה"ש אלא כל חייו היו שרשרת אחת רצופה של קידוש ה' ומס"נ בל תתואר (וכאמור, גם הסתלקותו מהעולם היתה מסיבה זו עצמה), ולכן אמר עליו הרבי את האמירה המופלאה הנ"ל. ומובן שאין לזה קשר עם קדושי השואה, וגם אין להסיק מזה מאומה לענין יהודים אחרים שנהרגו על ידי הסובייטים.

והנה במאמרו השני (בגל' 1155 ע' 79) חזר בו הרב הנ"ל, וכתב לנכון שלדעת הרבי צ"ל קדיש אחרי קדושי השואה, כנזכר לעיל, ולפ"ז נתהפך הענין והוקשה לו מדברי הרבי אודות החסיד הנ"ל, שמהם משמע לכאורה שמי שנהרג על קדושת ה' אי"צ לומר אחריו קדיש. ונדחק לומר שאולי לא דייקו כ"כ בלשון הרבי, כי הרבי שדיבר במעלתו התכוין רק לעודד את בני משפחתו וכו', אך אין ללמוד מזה הלכה למעשה לענין אמירת קדיש ומנהגי יארצי"ט. עכ"ד.

אולם ממה שנתבאר לעיל מובן, שהרה"ח איש מסירות הנפש המופלא הנ"ל זכה בדין לעצמו, וכלל אינו דוגמא לרבים. וזאת מכיון שכל ימיו היו שרשרת אחת רצופה של קידוש ה', ולבסוף הוא גם נהרג בגלל "עוון" זה, ולפיכך הוא יכול להחשב באמת כאחד הקדושים אשר בארץ שתמצית חייהם ומהותם הם קידוש ה' נשגב ומיוחד, ולכן אין להתפלא על דברי הרבי המופלאים ביחס אליו (שמהם משמע שהוא לא זקוק למנהגי יארצי"ט), ומובן שגם אין ללמוד מזה מאומה לגבי אחרים.



מנהג אנ"ש בעירובי עיירות (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

א

להוסיף על מה שכתב הרב לו"י ראסקין שליט"א בגליון א'קמט ובגליון א'קנו יש להעתיק מה שכתב כ"ק אדמו"ר הצ"צ בחידושים על הש"ס בדף ס"ד ע"א (סוף פ"ה דעירובין), וזלה"ק: "על פי זה נראה לתרץ מה שמתקנין עירוב ע"י צורת הפתח ולפעמים רוחב המבואות י"ו אמה. ואיך מערבין רה"ר בכך? ואם משום שאין השערים מכוונים זה כנגד זה. מ"מ מצוי שראש אחד מפולש לסרטיא וראש השני מפולש להרחוב שהוא פלטיא. ועל"ק סד"ה בגמרא פ"ק דשבת¹. דהפלטיא הוה רה"ר אע"פ שאין פילושיו מכוונים זה כנגד זה. ודוחק לומר דסומכין ע"ד הפוסקים דרה"ר בעינן דוקא ס"ר בוקעין בו דהא גדולי הפוסקים חולקים על זה ואיך סמכין על זה באיסור דאורייתא דהא אמר רבי יוחנן כשאין דלתותיה ננעלות חייבין עליה משום רה"ר?

ע"כ צ"ל דסומכין ע"ד מאן דפסק כרבנן ולא כרבי יהודה וכמ"ש בהגמ"י פ"ו שכן משמע בגמ' פ"ק דשבת (ד"ו) דאומר למעוטי ר' יהודה. וכיון דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא י"ל מדאורייתא אפילו בצורת הפתח מערבין רה"ר. ומה שצריכין דלתות ראויות להנעל זהו מדרבנן. וכיון שזהו רק מדרבנן סמכין בדרבנן על דעת הפוסקים האומרים דרה"ר בעינן ס"ר בוקעין בו ועכשיו ליכא רה"ר ולכן סגי בצורת הפתח.

ומ"מ כל ירא שמים יחמיר לעצמו במקום שי"ל שהוא רה"ר אף דליכא ס"ר בוקעין בו חדא דהא האלפס פסק דבעינן דלתות ננעלות וזה כרבי יהודה ור' יוחנן ותו דאף לרבנן דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא זהו כשיש דלתות ואין רא' גמורה דגם בצורת הפתח אמרינן כן מדאורייתא. ועוד דגם בדרבנן באיסור שבת יש לחוש לגדולי הפוסקים דלא בעינן לתנאי דרה"ר שיהיו ס"ר בוקעין בו. עכלה"ק. וראה גם בתשובותיו או"ח סימן מ אות ז.

(1) לא ידעתי פישור דברים אלו, מ"מ בחידושים על פרק קמא דשבת (דף לג ע"ג וד' ודף לד ע"א) מבאר כ"ק דהפלטיא הוה רה"ר אע"פ שאין פילושיו מכוונים זה כנגד זה.

ב

אבל מה שכתב הרב הנ"ל: "להעיר מה דתנן בנדרים (כד): דוגמא לנדר הבאי: "אם לא ראיתי בדרך הזה כיוצאי מצרים." הרי שגם בימיהם לא הי' שכיח כלל שיהיו ס' רבוא נוכחים כאחד" - תמוה מאוד! דהא איתא (בברכות נח., הובא להלכה בשו"ע סימן רכד, ה) "ת"ר הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים... תנא אין אוכלוסא פחותה מששים רבוא". ועוד איתא (בגיטין נו.) "אמר רב יהודה אמר רב אסי ששים רבוא עיירות היו לו לינאי המלך בהר המלך וכל אחת ואחת היו בה כיוצאי מצרים חוץ משלש שהיו בהן כפלים כיוצאי מצרים". ועוד (בסוכה נא:) "תניא רבי יהודה אומר מי שלא ראה דיופלוסטון של אלכסנדראי של מצרים לא ראה בכבודן של ישראל אמרו כמין בסילקי גדולה היתה סטיו לפניו מסטיו פעמים שהיו בה (ששים רבוא על ששים רבוא) כפלים כיוצאי מצרים (מסורת הש"ס: פעמים שהיו שם ששים רבוא כיוצאי מצרים ואמרי לה כפלים כיוצאי מצרים)". ובמדרש רבה (איכה פרשה ב ס"ד) "קול אדריאנוס קיסר הרג בביתר שמונים אלף רבוא בני אדם". וברמב"ם הלכות אבל (פי"ד הי"א מיוסד על כתובות יז.) "תלמיד חכם שמת. אפילו היו עמו עד ששים רבוא מבטלין תלמוד תורה להוצאתו. היו ששים רבוא אין מבטלין".

בתוספות עירובין (דף כו. בד"ה מערב לכולה מחווא ערסייתא) כתבו: גבי 'אבולי דמחוא' דאמר "אילמלא דלתותי נעולות בלילה הוי חייב עליה משום רה"ר" משמע דהיו שם ס' רבוא". וקצת קשה דהא אמרו (ברכות נח.) "אין אוכלוסא בבבל"?

וי"ל עפ"י מש"כ באלפסי זוטא לרמ"ע מפאנו בברכות שם וז"ל: "אמר עולא נקטינן אין אוכלוסא פחותה מס' רבוא, ואין אוכלוסא בבבל פי' לברך עליה", כלומר דלגבי ברכה 'חכם הרזים' צריכים ס' רבוא מישראל דוקא ולגבי לומר 'בושה אמכם מאד' צריכים ס' רבוא נכרים דוקא – כזאת לא היתה בבבל, אבל לגבי שבת שהס' רבוא הוא מישראל ונכרים ביחד – כזאת היתה.

ובאמת בירושלמי (על אתר נדרים פ"ג ה"ב) הקשו "איפשר שלא עבר בה כעולי מצרים (ופריך אפשר שלא עבר בדרך זה כעולי מצרים בתמיה, הא אפשר שעברו כל כך בני אדם ולמה תנן שהוא נדרי הבאי (קרבן העדה ועד"ז בפנ"מ)? אלא כן אנן קיימין בראייה אחת (הכא במאי עסקינן באומר שראה בראייה אחת בדרך הזה עם רב כעולי מצרים וזהו מן הנמנע). והא לוליינוס מלכא כד נחת לתמן נחות עימיה מאה כ' ריבויין? (כלומר דאלת"ה קשיא והא המלך לוליינוס כשירד לבבל ירדו עמו ק"כ רבוא בני אדם שהוא כפל כיוצאי מצרים? אלא ודאי כדשנינן שאומר שראה ס' רבוא בראייה אחת),

אלא אכן אנן קיימין בראייה אחת.

והרמב"ם תירץ (הלכות שבועות פ"ג ה"ה) "שזה לא גמר בלבו שהדבר כך בלא פחות ולא יותר ולא נתכוון אלא לספר את רוב העם". וראה בשו"ע יו"ד סימן רלב, ד ובנ"כ.

לרווחא דמילתא הוספתי לוח להראות אוכלוסיות לאורך השנים למספרם

1400	
City	Population
<u>Paris</u>	275,000
<u>Bruges</u>	125,000
<u>Milan</u>	125,000
<u>Venice</u>	110,000
<u>Genoa</u>	100,000
<u>Granada</u>	100,000
<u>Prague</u>	95,000
<u>Ghent</u>	70,000
<u>Rouen</u>	70,000
<u>Seville</u>	70,000

1700	
City	Population
<u>Constantinople</u>	700,000
<u>London</u>	550,000
<u>Paris</u>	500,000
<u>Naples</u>	215,000
<u>Lisbon</u>	188,000
<u>Amsterdam</u>	180,000
<u>Moscow</u>	150,000
<u>Venice</u>	138,000
<u>Rome</u>	130,000
<u>Milan</u>	120,000
<u>Belgrade</u>	100,000
<u>Lyon</u>	100,000
<u>Madrid</u>	100,000
<u>Vienna</u>	100,000
<u>Marseille</u>	100,000
<u>Sarajevo</u>	100,000
<u>Gdańsk</u>	100,000

1800	
City	Population
<u>London</u>	1,000,000
<u>Paris</u>	600,000
<u>Naples</u>	426,000
<u>Moscow</u>	250,000
<u>Vienna</u>	240,000
<u>Petersburg</u>	220,000
<u>Amsterdam</u>	220,000
<u>Dublin</u>	200,000
<u>Lisbon</u>	180,000
<u>Berlin</u>	172,000
<u>Warsaw*</u>	120,000



ביאור דברי הר"ן בפסחים (ג' ע"ב)

[המשך גליון]

הת' מרדכי שכנא צירקינד

תלמיד בישיבה

ביארתי ע"כ דהגדר של השליח בעת שליחותו להמשלח הרי הוא נעשה כגופו ממש - לא רק מצד הפעולה אלא גם מצד גופו. וכל החסרון בהשליח המדובר בהר"ן הוא רק כיון שהוא אינו יכול לבטל - וביטל הוא תנאי עיקרי בבדיקת חמץ.

ה

והנה לפי דברי (דבעצם הרי השליח יכול לומר בלמ"ד, אי לאו מהפרט שאי אפשר לו ליבטל - להפקיר, וכסברא הא' של מהור"י ענגעל) קשה טובא, דהדין בנגוע לשליח הוא דין מן התורה, והגדר שליח הוא כגוף אחד מן המשלח כנ"ל, וא"כ אמאי אינו יכול אדם לימנות שליח להניח תפיליו ולישב בסוכה בשביליו? דבשלמא אם יאמר כסברא א' בביאור דברי ר"י ענגעל, א"כ יש לומר דבתפילין וסוכה שאני דשם הרי לא זו בלבד שפעולת המצוה צריך לחול על גופו אלא צריך להיות מעוטר בתפילין וכו' וזה השליח אינו יכול לעשות, אבל לפי ביאור ב' קשה?

ולכן נראה לתרץ כמה תירוצים, והתירוצים הפשוט הוא, דאע"ג דהשליח נחשב כגופו של המשלח ממש, אבל המשלח לא הוחלף גופו ונפשו בגוף ונפש של השליח, וא"כ השני גופים (המשלח והשליח) נחשב כגוף אחד, והוא כמו חציו של גופו מניח תפילין (השליח) והחצי השני של גופו (המשלח) נשאר בלי תפילין וכמו כן בשאר מצוות. ולכן אינו יוצא מצוות תפילין ע"י שליח. (או דיש לומר דהתפילין אינו במקום מושבו, וד"ל).

עוד י"ל, דהנה הגאון ר' רבי עקיבא איגר בשו"ת מהדורא קמא סימן ט' חולק אם סברת הבית הלל בגדר מצוות שבגופו וז"ל "וראיתי בספר בית הלל שכתב ביו"ד (סי' רפ"ה ס"א) וז"ל, ונראה לי דתפילין קודמין לסוכה ולולב משום דתפילין חובת הגוף דהיינו ללבוש, דאלת"ה אלא דסוכה ולולב הויין ג"כ חובת הגוף וכדאיתא בקידושין דכל שאינו חובת קרקע מקרי חוה"ג, א"כ גם מזוזה אינה חובת קרקע אלא חובת הגוף דדר בבית, א"ו נראה דחובת הגוף היינו שהוא מלבוש, וא"כ הוא קודם לסוכה ולולב וכ"ש לציצית דציצית תשמישי מצוה ותפילין תשמישי קדושה, עכ"ל.

ובמחכ"ת שגה מאד בכוונת רמ"א דחובת הגוף היינו מלבוש, אלא דכוונת

הרמ"א דתפילין חוה"ג שהוא מ"ע שהחיוב מוטל על הגוף לעשותו וא"א לו למצוא טצדקי למפטר מחובתו, משא"כ מזוזה דאין חיוב מוטל על גופו לקנות לו בית לקבוע מזוזה, אלא דאם דר בביתו חל עליו חובת מזוזה ואי בעי דר בבית שאולה ושכורה ופטור ממזוזה, זולת לגבי ציצית הדין עם הבית הלל, דדמי ממש בזה למזוזה, דאין עליו חיוב ללבוש טלית בת ד' כנפות ולעשות בהם ציצית ואי בעי לובש טלית בת ג' כנפות ופטור מציצית".

היינו דלפי רע"א הרי מצות שבגופו הפשט הוא שגופו מוכרח לעשות המצוה ואי אפשר להישמט ממנה, ולכן לולב וסוכה הוה מצוות שהם בגדר חובת הגוף, והב"ה סובר דמצות שהוא חובת הגוף הפשט הוא שהוא שגופו מלובש בו, ואשר לכן לולב אינו מיקרי חובת הגוף.

וא"כ לפי רע"א יש לומר דהגדר של מצות תפילין הוא א) דגופו צריך ללבוש תפילין וגם ב) אי אפשר לו לצאת ידי חובתו ע"י אחר, היינו דהתורה גם שלל שליחות לזה, וא"כ אע"ג דשליחות הוא מן התורה, והשליח נחשב כגוף אחד של המשלח, אעפ"כ הרי התורה הופקעה המינוי של השליחות כדי לצאת ידי חובתו. ועוד יש כמה וכמה סברות ופולפולים בזה ואי אפשר לכתוב הכל על רגל אחת.

ו

ראי' לדברי (כסברא ב' בביאור דברי ר"י ענגעל הנ"ל), דהנה זה לשון הגמ' בגיטין דף ס"ב ע"ב "פשיטא, איש הוי שליח להולכה - שכן בעל מוליך גט לאשתו, ואשה הויה שליח לקבלה - שכן אשה מקבלת גיטה מיד בעלה, איש לקבלה והאשה להולכה, מאי? וכו' פשוט מינה: איש הוי שליח לקבלה - שכן אב מקבל גט לבתו קטנה, אשה להולכה תיבעי לך, מאי? אמר רב מרי, ת"ש: אף הנשים שאין נאמנות לומר מת בעלה - נאמנות להביא את גיטה, והתם הולכה היא. אמר רב אשי: מסיפא נמי שמע מינה, דקתני סיפא: האשה עצמה מביאה את גיטה, ובלבד שהיא צריכה לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ואוקימנא בהולכה, ש"מ" עכ"ל הגמ'.

ולכאורה בהשקפה ראשונה תמוה, מהו החילוק אם איש הוה שליח לקבלה ואשה הוה שליח להולכה, הרי לשניהם הם בתורת גיטין וקידושין? וע"ז תי' הגאון ר' יוסף ענגעל ז"ל בספרו קונטרס גבורת שמונים (אות י"ד לארך), דהשליחות בנגוע להכריתות של הגט הוא מצד ה'איש' שבו ו'האישות' שבה, ולכן הוה אמינא של הגמ' הוא שאין איש יכול להיות שליח לקבלה וכן איפכא.

ונמצא מין הסברא הנ"ל דהשליח נעשה כגוף אחד של המשלח ממש

(וכסברתינו). (וא"כ לכאורה עפ"ז לו יצויר אם השליח ה' יכול לבטל הרי אז ה' יכול לומר בלמ"ד, וכנ"ל).

ז

עוד ראי' לדברי, דהנה כתב הרמב"ם בהלכות גירושין פרק ו' וקטנה אינה עושה שליח לקבלה אעפ"י שחצרה קונה לה גיטה כגדולה מפני ששליח קבלה צריך עדים ואין מעידין על הקטן שאינו בן דעה גמורה" עכ"ל. וכתב הראב"ד ז"ל אלא אתם גם אתם לרבות שלוחכם מה אתם בני דעת אף שלוחכם בני דעת נמצא שהשליח והשולח צריכין להיות בני דעת" עכ"ל.

וכתב הגר"ח זו"ל "והנה ביבמות דף קי"ח ע"ב איבעיא המזכה גט לאשתו במקום יבם מהו כיון דסניא ליה זכות הוא לה וזכין לאדם שלא בפניו, או דילמא כיון דזימנין דרחמא ליה חוב הוא לה ואין חבין לאדם שלא בפניו, ושוב שם המזכה גט לאשתו במקום קטטה מהו כיון דאית לה קטטה בהדיה זכות הוא לה או דילמא ניחא דגופא עדיף לה וכו', הרי דבמקום זכות יכול לזכות גט לאשתו גם שלא בפניה ורק דהאיבעיא היא אם הוא זכות או חוב, ובמקום יבם נשאר בספיקא דהוי ספק זכות. וצ"ע מה דינו בקטנה כה"ג, דהרי קי"ל דזכין לקטן בכל מקום ומשום דכיון דאמרינן זכין לאדם שלא בפניו א"כ הא קטן וגדול שוין ונעשין שליח עבורו שלא מדעתו, ולדעת הרבה מהראשונים הוא דין תורה אף לקטן, וא"כ בגט כה"ג צ"ע מה דינו בקטנה, כיון דאמרינן זכין לקטן ונעשין שליח עבורו מדין תורה, א"כ יכולין לקבל גם גט זה דהוי זכות לה עבורה, או דמ"מ לא מהניא בקטנה, וצ"ע". והמשיך הגר"ח, דלפי הרמב"ם ה' יכול לזכות לקטן ולכן ה' צריך להטעם דלא דאי אפשר להעמיד עדים. וע"כ מוכח דלפי הראב"ד גם זה (היינו לזכות לקטנה) אינו יכול.

נמצא דלפי הראב"ד הרי השליח נעשה ממש כמו גוף אחד מין המשלח - וכמו כן לזכות, וכידוע דזכות הוא מטעם שליחות, וא"כ צריך דעת, (בניגוד להרמב"ם דסובר דאין הכא נמי זכין הוא מטעם שליחות אבל הגדר של השליחות ההיא הוא כמו הסברא השני' של ר' יוסף ענגעל הנ"ל (דהוא רק חל על המשלח), וא"כ יכול לזכות). נמצא דאם השליחות הוא כמו גוף אחד ממש שפיר יכול לומר בלמ"ד.

ח

עוד נראה לי להביא ראי' מהגמ' מעילה דף כ"א ע"א וזו"ל הגמ' שם "שילח ביד חרש שוטה וקטן אם עשו [וכו']". והא לאו בני שליחותא נינהו! א"ר אלעזר: עשאו כמעטן של זיתים; דתנן: הזיתים מאימתי מקבלין טומאה - משיזיעו, זיעת המעטן ולא זיעת הקופה. רבי יוחנן אמר: כאותה ששנינו נתנו ע"ג הקוף והויליכו, או ע"ג הפיל

והוליכו (ואמר לאחר לקבלו ממנו) - הרי זה עירוב, אלמא - קא עבדא שליחותיה, ה"נ - איתעביד שליחותיה".

והרי בודאי אם נתן העירוב על גבי קוף או פיל הרי ההבנה בזה אינו שהמעשה של הקוף הוא מעשה ורק חל על המשלח, דהרי מעשה קוף אינו מעשה כלל, אלא דכאן הרי הגדר של המשלח הוא חל על הקוף והמעשה מהני.

ט

ונפקא מינה הוא:

בגמ' ר"ה דף כ"ט ע"א איתא "מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו. אמר רב הונא: ולעצמו מוציא. אמר ליה רב נחמן לרב הונא: מאי שנא לאחרים דלא - דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות, לעצמו נמי, לא אתי צד עבדות ידיה ומפיק צד חירות ידיה! אלא אמר רב נחמן: אף לעצמו אינו מוציא. תניא נמי הכי: מי שחציו עבד וחציו בן חורין - אף לעצמו אינו מוציא" עכ"ל הגמ'.

והנה איתא בגמ' גיטין דף מ"ג ע"א "איבעיא להו: מי שחציו עבד וחציו בן חורין שקידש בת חורין, מהו? אם תמצא לומר בן ישראל שאמר לבת ישראל התקדשי לחציי - מקודשת, דחזיא לכוליה, הא לא חזיא לכוליה; ואם תמצא לומר בן ישראל המקדש חצי אשה - אינה מקודשת, דשייר בקנינו, והא עבד לא שייר בקנינו, מאי וכו'" ע"ש בהסוגיא.

והנה, האחרונים בספריהם חקרו בנגוע לשותפין, האם א) דכל נקודה של החפץ הוא נכלל משני רשויות, או ב) דחציו של החפץ הוא מבעלות של ראובן והחצי האחר הוא משמעון, או ג) שהוא בעלות מחודשת לגמרי. (ולהוסיף נופך משלי, ד) דשניהם אינם בעלים אלא דבזמן שיש דברים העוררים על כח בעלותם הרי הבעלות של כל אחד מתחדשת מצדם, ואכ"מ). והנה לכאורה יש לומר כן גם בחצי עבד וחצי בן חורין.

ואפשר לומר דזהו החילוק בין ההו"א והמסקנא בגמ' ר"ה הנ"ל, דתחילה סבר הש"ס דהעבדות והחירות הם בשני חציו של העבד (וכמובן דהכל מעורב בו וד"ל), ומסיק הש"ס כמו סברא א' בנוגע לשותפין, או כסברא ג'.

והנה הש"ש ש"פ פ"ג מיבא השו"ת מיימנית שדן באחד ששלח חבירו לקדש לאה והלך השליח ודיבר עמה בעיניו קידושין, ובפני עדים אמר לה הרי את מקודשת ל', ואמרו לו העדים אמאי אמרת כן, ואמר השליח דרצונו ה' לומר לפלוני המשלח, ומיד אמר אח"כ 'הרי את מקודשת לפלוני'. האם יש ממש בקידושיו. וע"ש מה שפלפל.

ולכאורה בנוגע לעבד הרי פשיטא דאינו יכול להיעשות שליח לקדש אשה לאדונו, כיון דהוא אינו בר גיטין וקידושין (גיטין כ"ג ע"ב), אבל לפי דיעה הנ"ל בגמ' גיטין דף מ"ג דהעבד יכול לקדש אישה הרי בפשטות יכול להיעשות שליח, ואדרבה לפי הסברא א' של האחרונים שהיבאיתי לעיל בנוגע לשותפין הרי יכול לומר 'מקודשת לי', וכל זה שייך רק אם יאמר כסברתינו. בד"א.

י

והנה אחרי כל הדברים האלה, נחזור לבאר דברי הר"ן:

וז"ל, "על מה נחלקו על המצות הללו המוטלות עליו חובה ואפשר לעשות ע"י אחר כשהוא בעצמו עושה אותן כיצד מברך דמר אמר לבער דכיון דחיובא עליה רמיא ואף על פי שאפשר להפטר ממנה על ידי אחר מצי אמר לבער ואילו אמר בהני על כיון דאפשר למימר בהו לבער משמע מעיקרא ומיהו כשנעשית ע"י אחר דלא מצי למימר לבער דלאו עליה רמיא כי אמר על ביעור לא משמע מעיקרא ומשום הכי מתרצין אליביה גבי מילה לא סגיא דלאו איהו מהיל ומר סבר דביעור וכיוצא בו ליכא לברוכי בלמ"ד כיון שאפשר להתקיים ע"י אחר והלכך כי מברך עליה בעל להבא משמע ועדיף טפי מלברוכי בלמ"ד שלמדנו מטופס ברכה זו שני דברים חדא דלהבא משמע ועוד שאפשר להפטר ממצוה זו ע"י אחר וכו'".

והנה צ"ב במה פליגי השני שיטות הנ"ל, ומהו ההבנה דאם האחר יכול לקיים את אותו א"כ הרי הוא מחוייב לומר בלמ"ד לפי הסברא הא'.

י"א

ונראה לומר, ובהקדם:

הצ"צ בשו"ת או"ח מ"ג חידש דהתקנת חכמים לבדוק הוא דווקא אם הוא יהי' עובר בב"י וב"ב בפסח, ואשר לכן אנו יכולים להמתין למחר בי"ד למכור חמץ לעכו"ם הגם שכבר בא ליל י"ד ובעצם כבר חל חובת הבדיקה, אבל כיון שבפועל הוא אינו יעבור על ב"י כו' אינו צריך לבדוק, וע"ש בראיותיו, והדברי נחמ"י חולק עליו.

ומסברת הצ"צ נראה לי ברור דהגדר של בדיקה הוא לא רק בהפעולה אלא העיקר הוא בהנפעה, היינו שהתוכן של הבדיקה הוא שלא יעבור עליו בב"י כו', ולו יצוייר אם אדם יבא ומכור את חמצו כמו שאנו עושים הרי די בכך (מצד ב"י).

ונחזור להר"ן: הרי כאן השליח שבודק להמשלח הרי הוא כמו הפועל המדובר

בהמחנ"א שהיבא דודי שליט"א שהוא עושה דברים לשם הבעה"ב, והראי' לזה הוא מה שביארנו ע"כ דבעצם הרי שליח בכלל הוא כגוף אחד של המשלח ממנו, וכאן כיון שהשליח אינו יכול לבטל - להפקיר - את חמצו הרי הוא כמו פועל המדובר שם. וכיון שבדיקה הוא מצד הנפעל (והראי' הוא מהצ"צ הנ"ל), לכן כיון שהפועל בודק את הבית הרי הוא חל גם על הבעה"ב, דמצדו הרי הנפעל נעשה ע"י הפועל שלו.

י"ב

והנה לפי זה מובן השני שיטות הנ"ל ובהקדם:

הגמ' בדף ד' ע"ב שקיל וטרי וזה"ל "איבעיא להו: המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק, ומצאו שאינו בדוק מהו? מי הוי כמקח טעות, או לא? - תא שמע, דאמר אביי: לא מיבעיא באתרא דלא יהבי אגרא ובדקו - דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בגופיה, אלא אפילו באתרא דיהבי אגרא ובדקו - דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה", עכ"ל.

ובאמת יש שני דרכים בהראשונים איך ללמוד את הפשט בהגמ' הנ"ל, א) דכאן מיירי שלא היתנה השוכר אם המשכיר, והגמ' פושט דמסתמא מחמת האומדנא אדם רוצה וכו', ב) דמיירי שהיתנה בפירוש ואעפ"כ רוצה אדם לעשות מצוה בממוני'.

ומרש"י אינו ברור מהו שיטתי', דהנה זהו לשון רש"י "דנהיגי כל בני העיר לשכור בודקין כל איש בביתו, דאיכא השתא חסרון כיס - אפילו הכי אי ידע ביה אתמול דלא בדיק - לא הוי הדר ביה, דניחא ליה כו', והאי דקא הדר ביה - משום מלתא אחריתי היא, דאשכח ביתא אחריתי דשפירא מינה", עכ"ל.

ומהא דכתב רש"י "והאי דקא הדר ביה - משום מלתא אחריתי היא, דאשכח ביתא אחריתי דשפירא מינה" משמע דכבר היתנה וכסברא ב', דאמאי הי' לו לרש"י לומר דהטעם דאינו מקח טעות הוא מפני שהאי דקא הדר ביה הוא משום מילתא אחריתי, ולא לומר כפשטות דהוא לא היתנה, דהנה יש דברים דאפי' לא היתנה אם אינו שם הרי זה מ"ט וכאן הרי הוא הי' צריך להתנות, וכיון שלא היתנה הרי יד השוכר על התחתונה ולא הוה מק"ט.

ומהא דכתב רש"י דהוא משום דבר אחר נראה דבאמת 'התנה', אלא כיון דאומדנא הוא דהוא דאדם רוצה להיעשות מצות מממונו הרי אנו מוכרחים לומר דלא מחמת החסרון הבדיקה הוא חוזר אלא דמצא ביתא דשפירא מינה. ויש לדחות ולדייק איפכא אבל אין כאן מקומו לפלפל בזה באריכות.

עכ"פ אפי' אם אין זה שיטת רש"י הרי צ"ב, מנין לו להגמ' דהאמת כן הוא דאדם רוצה לעשות מצות אם ממונו, אפשר דהאמת הוא דהוא אינו רוצה לבדוק. ודוחק לומר דבטלה דעתו אצל כל אדם.

אלא מאי נראה לי לומר דבבדיקת חמץ הרי מלבד האיסור - דהיינו הדין - של הבדיקה, הרי יש בו גם גדר של ממונות. והגדר ממונות הוא מתבטא בשני אופנים (א) מצד העצם חסרון של החמץ שבודק הרי זה מוציא את ממונו מן ביתו, ועוד (ב) דהחיוב של בדיקה חל על ממונו, עכ"כ ד'רוצה אדם וכו'. כן נראה לי.

י"ג

ועפ"ז אם כנים כל הדברים הנ"ל, זהו המחלוקת בין רב פפא ורב פפי הנזכר בהר"ן, דלפי רב פפי (להעיר דיש חלופי גירסות אם הוא רב פפי או רב פפא או איפכא וכתבתי ע"פ הגירסא שלפנינו) צריך לומר בלמ"ד דכיון דיכול להיעשות ע"י אחר הרי אם יאמר 'על' הרי זה משמע לשעבר, והטעם הוא דרב פפי סובר דהעיקר של הבדיקה הוא האיסור - היינו הדין, ולכן אם אמר 'על' כיון דזה יכול להיעשות ע"י שליח, ואז הוא צריך לומר 'על' מפני שמצדו הרי התוכן של בדיקתו הוא מצד הנפעל (הממונות וד"ל), ואם המשלח יאמר 'על' הרי זה משמע לשעבר, והשליח יכול לומר 'על' מפני שהוא אינו יכול בלמ"ד כיון דלא סגי דלאו איהו מעיל² (כלשון הגמ' והר"ן). והמשלח צריך לומר בלמ"ד כיון דמצדו העיקר הוא מצד האיסור והדין שבו ולכן אם יאמר 'על' הרי הוא משקר.

ורב פפא סובר, דגם הגדר של ממונות הוא גדר עיקרי של הבדיקה, ולכן הרי גם המשלח חל עליו הנפעל שבו, ולכן יכול לומר 'על'. ומכל זה מובן, דכיון דההילכתא הוא כרב פפא, א"כ הרי כאן הפועל יוצא להבעה"ב גם בדיני ממונות, וכסברת המחנ"א.

ובאמת לחדודי יש לומר דרב פפא אזיל לשיטתי' בזה דהנה בגמ' בדף ו' ע"א איתא "תנו רבנן: נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו - אין זקוק לבער. הפקידו אצלו - זקוק לבער. יחד לו בית - אין זקוק לבער, שנאמר לא ימצא. מאי קאמר? אמר רב פפא: ארישא קאי, והכי קאמר: הפקידו אצלו - זקוק לבער, שנאמר לא ימצא. רב אשי אמר: לעולם אסיפא קאי, והכי קאמר: יחד לו בית - אין זקוק לבער, שנאמר לא ימצא בבתיכם - והא לאו ידיה הוא, דנכרי כי קא מעייל - לביתא דנפשיה קא מעייל". עכ"ל הש"ס.

(2) באמת נראה לי דיש שני דרכים איך לבאר הגמ'. ע' רש"י דהוא בתנאי'. וע' ברא"ש בסוגיין, ולפי סברת הריב"א שם נראה דהגמ' אומר כן בניחותא, ויש נפק"מ מזה ואכ"מ.

וכתב התוס' בד"ה יחד לו בית וז"ל פ"ה דלא קיבל עליו אחריות אלא אמר ליה הרי הבית לפניך וק' לר"י מאי איריא יחד אפילו לא יחד נמי והכי נמי מסיק בסמוך למימר דשכירות קניא ופר"ת דאפילו באחריות מיירי ומשום הכי מפיך מלא ימצא דלא חשיב מצוי כיון שיחד לו בית ורב פפא אית ליה מסברא כיון שיחד לו בית הוי כאלו קיבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי". עכ"ל.

ולכאורה צ"ב א) מהו הסברא ב) ואמאי אית לי' לרב פפא בסברא דאם קיבל אחריות מהנכרי ברשותו של נכרי דהוא אינו חייב עליו.

וע"פ הנ"ל הכל פשוט, דלפי רב פפא הרי ביחד של הדין בדיקה הרי גם הגדר של ממונות, וא"כ כיון שקיבל אחריות על חמצו של נכרי ברשותו של נכרי, הרי על רשותו לא חל החיוב לבדוק מצד הגדר ממונות, וא"כ אית לי' מסברא דאינו מחוייב על חמצו ויבאור גם זה בעזה"י בגיליון הבא.

ועוד חזון למועד.



מנהג אנ"ש בעירובי עיירות (גליון)

ר' אליהו הומינר

תושב השכונה

בגליון ש"פ תולדות כתבתי באורך לבאר שמג' טעמים אין לנו רשות הרבים בעיירות שלנו, ונכתב כתגובה להרב ל. י. ראסקין שכתב להחמיר שלא להשתמש בעירובין משום חשש שמא המקום רשות הרבים ולא ניתן להיערב. ובגליון העבר הגיב הרב הנ"ל, ועיקר דבריו הם שמעולם לא בא אלא לקיים מנהג אנ"ש שסולדים מלסמוך על עירוב. ושמחתי לראות שעכ"פ הרב הנ"ל הסכים עמי אעיקרא דדינא.

אולם לא הבנתי פרטי דבריו בתגובתו, ואפרש שיחתי.

כתב בסוף דבריו במאמרו הראשון (גליון ש"פ ראה ע' 56) "הנה אם המניעה מלסמוך על העירוב היתה בבחינת חומרא אישית גרידא אולי ניתן היה להקל בזה. אבל לפי המבואר לעיל שיש בעירובי הערים הגדולים חששות לדינא, לא נראה להקל גם לבקש מזולתו". עכ"ל. משמע מדבריו, שסבר שיש חששות על פי דין בעירובי עיירות. ועל פי דברינו, שכנראה דעת הרב ראסקין להסכים להם מעיקר הדין, יוצא

שיש רק ענין של חומרה לדעתו.

והלום ראיתי, שכתב (בגליון העבר) בתגובה לדבריי, שכתבתי הייתכן שיכתוב פסק המרשיע יהודים רבים בה בשעה שאדה"ז פוסק אחרת, וז"ל: "ועולם הפוך ראיתי: לא באנו לפסול העירובין מדינא, כי אם להצדיק הצדיק דמעיקרא, לבאר למה אנ"ש סולדים מלסמוך על עירובי העיירות. וכי מפני שאדם להוט ל'כוחא דהיתרא עדיף', מרשה לעצמו להרשיע הבא לבאר מדת 'בעלי הנפש'?! "עכ"ל.

והדבר פלאי בעיני, שיקרא לאחד שבא לייסד שיטת רבינו הזקן, בעל התניא והשו"ע, שהאיש ההוא מיקל הוא, ולא עוד אלא שיש לבעל נפש להחמיר, ולא עוד אלא שמשמע מדבריו שהבאנו לעיל שהרב ראסקין החמיר מדינא. הרי לימדני אבי, וכן אני חושב שכל חב"דניק חושב, ששיטת אדה"ז לא נקראת "קולא" אלא פסק דין ברור.

ולא עוד, אלא שמצאתי שכתב כ"ק אדמו"ר (אג"ק חט"ז ע' שז) בעניני עירובין "אשר בכל מקום הנה אנא באתרי דרב אנא, הוא אאזמו"ר רבנו הזקן בעל התניא והשו"ע ונהוג דוקא כרב".

ולענין מה ששאל, מנין לנו שהששים רבוא בוקעים צריכים להיות בוקעים לכל אורך המבוי, אסתפק בראיה קצרה. דהנה לדעת הראשונים שצריך ששים רבוא בוקעים, בכל מקום שהזכירו "רבים" בעניני עירובין הכוונה לרבים של ששים רבוא כמ"ש אדה"ז (סימן שצ"ב סוף ס"א) "שבפחות מס' רבוא אינה נקראת בקיעת רבים". וכתב הצ"צ (חידושי הש"ס דף לד ע"א), וז"ל שם: "דזיל בתר טעמא, שהמבואות הן רה"ר מפני שעוברים בהם רבים דרך מעבר ע"כ בעינן שיהיו מפולשין, שיהיו השערים מכוונים זה כנגד זה". היינו, שהטעם שמבוי נחשב רשות הרבים הוא משום שהוא קפנדריא ודרך מעבר של רבים, וכמ"ש אדה"ז (סימן שמ"ה קו"א סק"ב) "דכל שאין שם פילוש לא מיקרי בקיעת רבים דבקיעת רבים היינו כעין קפנדריא". וכבר בארנו ש"רבים" הם ששים רבוא, והטעם שהמבוי נחשב רשות הרבים הוא משום שהרבים (ששים רבוא) עוברים שם בלי עיכוב (כיון שהמבוי מכוון משער לשער). ויש להעיר שאם נאמר כסברת הרב ראסקין דשמא הששים רבוא אינם צריכים שיהיו בוקעים לכל אורך המבוי, יבוא מזה קולא, שנצטרך ליותר ממיליון וחצי אנשים, כיון שהמבוי צריך להיות מפולשת לרשות הרבים, ודעת רבינו שרשות הרבים אינו אלא אם כן יש שם ששים רבוא, אז צריכים ששים רבוא בוקעים במבוי וששים רבוא בכל צד מחוץ לשערי העיר.

אכן לא הבנתי כלל לשום מה אנו צריכים לחפש בספרים שונים (כגון בספר

'איזהו רשות הרבים'), בה בשעה שזכינו שיש לנו השולחן הטהור המפליא של אדה"ז, אשר בלשונו הזהב מיישב קושיות ומחדש הלכות, ואין שום דבר בסיסי (ומהם - יש ללמוד גם לעניינים מורכבים יותר) שאינו נמצא בשלחן ערוך רבינו, ויש לנו חמישים סימנים על הלכות עירובין בשלחנו, וגם יש לנו תשובות הצ"צ, וגם חידושו על הש"ס. ובדורנו ניתוסף אגרות כ"ק אדמו"ר, ואם כבר יש לעיין בספרים אחרים הלא יש לנו שו"ת בית אב תניינא שהמליץ עליו כ"ק אדמו"ר (ראה אג"ק ח"ט ע' מב)?

והנה במענה למה שכתבתי שפסקו מרשיע יהודים רבים, כתב שהוא לא כתב אלא ההלכה המפורש על ידי פוסקים אחרונים, הלא הוא המשנה ברורה, שכתב שלא לסמוך על ששים רבוא כיון שרוב הראשונים לא סבירא להו תנאי ששים רבוא. והמשיך שגם לדעת אדה"ז יש איסור דרבנן בדבר.

ותמהתי על דבריו, מה לנו ולשיטת המשנה ברורה, בה בשעה שכ"ק אדמו"ר (ח"ט ע' מא) כתב על שיטת רש"י וסיעתו, הסוברים שרשות הרבים צריך ששים רבוא "כ"פ רבינו הזקן בשלחנו ששמ"ה סי"א. ובכ"מ". וכיון שדעת רבינו ודעת אדה"ז כן, מה נוגע מה שכתב המשנה ברורה. ולא עוד אלא גם לשיטת המשנה ברורה אין טעם להחמיר נגד רש"י בזה, שהרי המשיך שם כ"ק אדמו"ר "ובשו"ת בית אב תנינא ס"ה ובמפתחות מונה שלשים פוסקים מהראשונים דס"ל כרש"י". ונראים הדברים, שהוסיף כ"ק אדמו"ר ציון לשו"ת בית אב תניינא לשלול שיטת המשנה ברורה, שהמשנה ברורה סבר שרוב הראשונים לא סוברים כרש"י, ולכן יש להחמיר, ועל זה הוסיף הרבי, שמלבד מה שכבר פסק אדה"ז להקל, אין אפילו סברא להחמיר, כיון שרוב הראשונים סוברים כרש"י. נמצא טעם החומרא בטל, ובוה גם החומרא של המשנה ברורה. ובכלל כל זה אינו נוגע בעיירות גדולות, כיון שיש מחיצות מספיקות לבטל תורת רשות הרבים, וגם תנאי מפולש ומכוון אינה מקויימת.

ומה שכתב שגם לדעת אדה"ז יש איסור דרבנן, כשקראתי דברים אלו בראשונה לא הבנתיים. שהרי אם מודים אנחנו שאין כאן רשות הרבים, הרי אם יש טעם שאינו רשות הרבים מלבד מה שעשו צורת הפתח, הרי מותר לטלטל ע"י עירוב. וכמ"ש אדה"ז להדיא (סימן שס"ד ס"ד) ("אע"פ שצורת פתח היא כמחיצה גמורה ואם עשה צורת פתח על גבי ד' קונדסין רשות היחיד גמורה היא מן התורה אפילו עשה כן באמצע רשות הרבים גמורה כמו שנתבאר בסי' שס"ב אעפ"כ מדברי סופרים אין צורת פתח מועלת לרשות הרבים גמורה אם נשלמו בה כל תנאי רשות הרבים שנתבאר בסי' שמ"ה אלא) הבא להכשיר רשות הרבים להתיר בה הטלטול צריך לעשות לה דלת מכאן ודלת מכאן והוא שנעלות בלילה שנעילת הדלתות עושה אותה כחצר אחת של רבים ומערבין את כולה על דרך שיתבאר בסי' שצ"ב ושוב אין מבואר צריכין שום תיקון... וכבר נתבאר בסי' שמ"ה שיש אומרים שעכשיו אין לנו רשות הרבים גמורה".

הרי כתב אודות נדון שקויים שם תנאי מפולש, והעדר מחיצות, וכגון פלטיא שמחוץ לעיר, וכתב שמדרבנן אין צורת הפתח מועלת עד שלא יהיה שם רשות הרבים גם בלי הצורת הפתח. וכגון שעשה דלתות, שהם מונעים מהמקום להיות רשות הרבים. וסיים אדה"ז שגם במקום כזה אין צורך בדלתות אלא אם כן יש שם ששים רבוא. ועתה, כיון שבעיירות שלנו אין לנו רשות הרבים, אם כן למה לא יועיל צורת הפתח?

אכן מאוחר יותר שמעתי הקלטה משיעור שמסר הרב ראסקין, ונועדתי לדעת שדעתו לומר שאין צורת הפתח מועלת עד שלא יהיה שם רשות הרבים בלי לסמוך על תנאי העדר מחיצות. וכיון שדעתו שברוב עיירות אין צריך לתנאי מפולש (ואכתוב על זה בסוף דברי), הרי היה לנו רשות הרבים בעיירות שלנו אי לאו תנאי העדר מחיצות, ולכן סבר שאין מועיל הצורת הפתח.

אולם כל זה טעות בדבר משנה הוא, שהרי מבואר בדברי אדה"ז שאם לא נשלמו כל תנאי רשות הרבים קודם שעשה צורת הפתח, מותר לטלטל על ידו. ומה שלא הזכיר מקרים אלו, אלא רק הזכיר דלתות, הוא משום שמדובר שם ברשות הרבים גמורה כגון פלטיא, שאין שם מחיצות כלל, ולכן הזכיר מקרה של צורת הפתח שנעשה על ארבע קונדיסין, אבל במקרה שלנו שאין לנו רשות הרבים גמורה מכמה טעמים, דין מחיצות, מפולש, ששים רבוי בוקעים, (שכל טעם מספיק מעצמו), איננו צריכים דלתות כלל!

וכיון שבאנו לידי שיעור זה שמסר הרב, הוכרחתי לציין שהרב ראסקין בשיעורו התיר מה שאסר אדה"ז (!) בענין דלתות. שדעת הרב הנ"ל לומר שהדלת מועיל לעשות רה"י גם בשעה שהיא פתוחה. והיתר זה בנוי על היסוד שדלתות מועילים משום מחיצה (ראה אבני נזר חאו"ח סימן רע"ח). אבל דעת אדה"ז (סימן שמ"ו קו"א סק"א) שדלתות אינם מחיצות גמורות, אלא הם מועילים משום שמחשיב המקום בלתי מפולש, שכשיש שליטה על הפילוש, שביכולת להפסיק הפילוש לחוץ ע"י סגירת הדלתות אינה נחשבת מפולש. עכ"פ אין בכחם לעשות רה"י, אלא רק למנוע דין רשות הרבים.

נחזור לתגובתו. כתב הרב ראסקין בתחילת דבריו שהוא בא לקיים מנהג אנ"ש שסולדים מלסמוך על עירוב, ולכן לא יועיל מה שפוסק פלוני פסק להתיר, כל עוד שיש מנהג אנ"ש להחמיר.

אמנם מכל מקום אין נראה שנחשוב סלידת אנ"ש מלהשתמש למנהג חשוב שיש לו טעם ההלכה, וכבר הבאתי (בגלין ש"פ תולדות) מה שכתב הרב מרדכי פרקש שהעיד בעצמו שמכבר היה מנהג אנ"ש לטלטל בירושלים. ואם מכח המנהג שנוהגים

היום, ולא מפאת מנהג חשוב של הקדמונים, וכי נסמוך גם על המנהג שנוהגים שאין פורעים הלואה?! והייתי מצפה מהרב ראסקין שידון בגופו של מנהג, אם מנהג הגון הוא אם לאו, ולא לסמוך רק על מה שנוהגים כן (וראה בנספח מה שציינתי בענין מנהג שאינו הגון).

אמנם נראה שערבב שני ענינים שונים, שקישר מנהג אנ"ש להלכה הפסוקה, וכבר ביארנו איך שדעת אדה"ז שייתכן בהחלט לעשות עירוב כשר בעיירות שלנו. ונותר רק הספק אם יש טעם להחמיר במקום שיש עירוב כשר.

ואמנם, אם יש לנו הוראה ברורה מאת כ"ק אדמו"ר, הייתי מסכים שאין לחסיד להשתמש בעירוב, אמנם עדיין לא ראינו מקור מוסמך לכך.

ומה שהביא מהמעשה המובא בהתקשרות, שחסיד אחד הבין שהרבי לא היה לו נחת רוח מזה שבחורי הישיבה טלטלו בעירוב, מנין לנו שכיוון לדעת הרבי? ואדרבה, הרי הרבי לא הגיב ולא מידי (וראה בסמוך אודות נאמנות בדברים אלו).

ומה שהביא מעשה מהרבי הריי"ץ, תמהתי שלא כתב מקור לכך. ולהעיר גם ממה שכתוב בהתקשרות 704:

"סח המזכיר הרה"ח הרה"ת הרב ירחמיאל בנימין הלוי שי' קליין:

ידועה דעתו של הרבי שאין לסמוך על שמועות שנאמרו בשמו. בעניין זה ברצוני לספר עובדה הזכורה לי בביור:

פעם אחת, כשהתקיימה 'יחידות', עבר הרב חודקוב במסדרון ושמע איש נכבד, ששעה קלה קודם לכן שהה ב'יחידות', יושב ומספר לבחורים על מה שוחח עמו הרבי ב'יחידות'.

אחד הבחורים נקרא לרב חודקוב והוא ביקשו להעלות על הכתב את כל אשר שמע מאותה אישיות. הבחור מילא את הבקשה.

הרשימה הוכנסה לרבי והרבי רשם על גבה: "להד"ם" [=לא היו דברים מעולם]. ע"כ.

ולכן יסלח לי אם איני מקבל במהירות כל דבר שנאמר בשם הרבי.

ואם תימצא לומר שהסיפורים אמיתיים, ובאמת לא רצה הרבי הריי"ץ

שישתמשו בעירוב, מוכרח לומר שבאותו עירוב היה איזה חיסרון, ובדומה למה שכתב כ"ק אדמו"ר אודות העירוב במנהטן, שכיון שלא עשאוהו כהוגן ולא היתה כשרה, אין לפרסם שעשאוהו. ובדרך כלל בזמן העבר היו צריכים לקולות כדי להקים עירוב, או שסמכו על שיטות החולקים על אדה"ז כשעשו מחיצות העירוב, וכגון שיטת האבני נזר שיכולים לסמוך על דלת פתוח לשם מחיצה, ולכן היה פעמים רבים היה ראוי להחמיר, מה שאין כן בימינו.

עכ"פ כשיש עירוב כשר בודאי שאין להחמיר מלהשתמש בו.

ולענין מה שהביא מכ"ק אדמו"ר שכל חסיד הוא בעל נפש, ולכן אף שכתב אדה"ז "טוב לחוש" מכל מקום על כל חסיד להחמיר, הרי יותר מזה היה לו להקשות, ש"טוב לחוש" אינו מופנה דוקא לבעל נפש או לירא שמים, אלא לכל אדם, וכפשוט. אלא שכוונתי לומר, שאף שבטח במקום שיכולים להחמיר לשיטת הרמב"ם הרי יש להחמיר לו (לעשות קני הצורת הפתח רחוקים זה מזה לא יותר מעשר אמות, או שרוב ההיקף לא יהיה מצורת הפתח), מכל מקום במקום שקשה לעשות כן, עדיין יש לעשות העירוב, כיון שמצוה היא לתקן עירובין. רק שאם יכול בטח יעשה כשיטת הרמב"ם. ולכן כתבתי לו (בגליון ש"פ תולדות) שאין לומר שאדה"ז הכריע כדעת הרמב"ם, ולא אפילו שיש התחייבות הלכתית לקיים דעת הרמב"ם, אלא רק ש"טוב לחוש" (וכבר כתבתי, שבטח יש לקיים ה"טוב לחוש" במקום שאפשר). ולהעיר שהצ"צ (שו"ת חאו"ח סימן מ' ס"ז) כתב שדעת אדה"ז דלא קיימא לן כהרמב"ם בזה, בלי להזכיר שכתב טוב לחוש. ועל חסיד לדייק בדברי רבינו, שדייק לומר טוב לחוש, במקום לומר יש לחוש, וכאשר כבר ביארנו מדברי אדה"ז עצמו.

עוד הזכיר הרב ראסקין מה שכתב הרב מרקוביץ על מה שכתבתי בענין מפולש, ועיין בתגובתי לו שביארתי עיניי מפולש בדרך קצרה וארוכה.

נספח: בענין תוקף של מנהג, יש לציין מה שפסקו הרמ"א (יו"ד סימן שי"ד) ואדה"ז (או"ח סימן תסח סוף ס"ז) שמנהג שנתייחד משום טעות, פירוש, שהם חשבו שיש טעם להחמיר ולכן נהגו להחמיר, אין לו שום תוקף כלל. ויש תוקף הלכתי למנהגים רק במנהג שהנהגים ידעו שאין לו טעם, ומכל מקום החמירו כן, או מנהג שיש לו טעם.

הערת המערכת: מובן ופשוט שכהנ"ל הוא רק לפלפולא בעלמא, שהרי למעשה כתב כ"ק אדמו"ר ש"מפורסמת דעת" נגד הקמת עירובין בעיירות גדולות. וגם שמענו עדות נאמנה שכ"ק אדמו"ר התבטא בחריפות להרה"ר ח' הירשל חיסריק ע"ה נגד הקמת עירוב בשכונת ק"ה. וגם ידוע ומפורסם שכל רבני השכונה ללא יוצא מן

הכלל הם נגד הקמת עירוב בשכונה.

רשות הרבים בזמן הזה (גליון)

הג"ל

בגליון ש"פ תולדות, כתבתי לבאר תנאי רה"ר, אשר כולם נצרכים לרשות הרבים, ובעיקרם הם א'. תנאי העדר מחיצות מספיקות, ב'. מפולש ומכוון משער לשער, ג' ששים רבוא בוקעים. וכתבתי שבירוב עיירות שלנו אין לנו שום אחד מתנאים אלו, ולכן אין לנו רשות הרבים דאורייתא מתלת אנפי.

והנה בגליון העבר (ש"פ וישב) כתב הרב מ. מ. שלא הבין איך נאמר שאין לנו תנאי מפולש, ושגם מחמת תנאי זה אין לנו רשות הרבים, שהרי לא בכל מקום הצריכו תנאי מפולש, ובאתי כאן לבאר דבריי ודברי רבינו הזקן.

ובאתי לבאר הבנתי בדעת אדה"ז ובדעת הצ"צ בתנאי מפולש, שנצרכת בכל מקום, הגם שאינו מוקף מחיצות, אלא אם כן מדובר בפלטיא. ואפילו בפלטיא אם יש שתי מחיצות אין דין פלטיא עליו. ושלכן (בנוסף לטעמים אחרים) אין לנו רשות הרבים בעיירות שלנו.

א

כתב הרב הג"ל "התנאי שיהיה הרחוב מכוון ממש וישר כסרגל הוא דוקא בעיר המוקפת חומה, כלשון אדמו"ר בשו"ע...

"איזו היא רשות הרבים רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה שכן היה רוחב הדרך במחנה לויים שבמדבר. והוא שאינם מקורים ואין להם חומה סביב ואפילו יש להם חומה אלא שהם מפולשים משער לשער דהיינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה".

כלומר, התנאים שהשערים מכוונים זה לזה קאי במקום שיש להם חומה". עכ"ל הרב מ. מ.

וסיים שם, שבדרך כלל אין העיירות שלנו מוקפות חומה, אלא יש רק הב' מחיצות של הבתים, אבל לא יותר מזה, ולכן אין להצריך תנאי מפולש בעיירות שלנו.

ובמחילת כבודו, לא הבנתי איך העמים כן בדברי רבינו הזקן, והבנתו נסתרה ממקום ראייתו ממש, ובתרי אנפי.

הרי המעיין בדברי אדה"ז יראה שלא כתב כלל אודות עיר, אלא רחובות ושווקים, ואם תאמר שכוונתו במילים "יש להם חומה" היא לחומה של עיר, יותר מב' מחיצות, הרי אם כן גם התנאי שקדם לזה, שאין המקום מקורה, גם כן מוסב על כל העיר. ודבר זה בודאי אינו, וכי יתכן לומר עיר מקום שכולה מקורה? אתמה.

ויותר מזה, הרי מפורש להדיא בדברי רבינו שם, שגם כשהמקום מפולש, אם יש יותר מב' מחיצות, נמנע מהמקום להיות רשות הרבים. וז"ל (סימן שמ"ה סי"א): "רשות הרבים רחובות ושווקים... אין להם חומה סביב, ואפילו יש להם חומה אלא שהם מפולשים משער לשער דהיינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה, הרי יש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין רשות הרבים אם הוא רחב ט"ז אמה שהרי אין לו אלא ב' מחיצות משני צדדיו בלבד (אם מחיצות אלו אינן רחוקות אמה ברוחב רשות הרבים מכנגד חלל השער)" עכ"ל.

הרי מפורש בדבריו, שזה ש"יש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין רשות הרבים", הוא משום "שהרי אין לו אלא ב' מחיצות משני צדדיו בלבד". נמצא שאם יש שם יותר מב' מחיצות משני צדדיו, אינו רשות הרבים אף שהוא מפולש ומכוון, ואם כן בהכרח שזה שכתב שצריך תנאי מפולש רק כשיש מחיצות, כוונתו לב' מחיצות ולא יותר מזה, כמפורש בדבריו. וזהו גם פירוש דבריו בסוגריים, שאם המחיצות בצדדי הרחוב הם מרוחקים מחלל השער - היינו, שיש קצת כותל בכל זוית בניצב למחיצות הרחוב - שהם רחוקות אמה, אז אין שם רה"ר כלל.

ב

אולם המשיך רבינו שם וכתב "וכן מבואות רחבים ט"ז אמה המפולשים מרחוב לרחוב או מרחובות לדרכים הרחבים ט"ז אמה הן רשות הרבים גמורה". וכבר כתב רבינו שפירוש "מפולשים... דהיינו... מכוונים זה כנגד זה". ולא התנה כאן שצריך תנאי דמפולש רק אם יש ב' מחיצות.

והטעם שכתב אדה"ז אצל רחובות ושווקים שאם אין להם ב' מחיצות אין צורך בתנאי מפולש, ולא אצל מבואות, הוא, שמה שכתב שצריך תנאי מפולש רק כשיש שם ב' מחיצות, קאי על פלטיא (ונבאר טעם החילוק להלן), שהרי רחובות ושווקים שניהם פלטיא, וכמו שמצאתי מפורש בריטב"א (מהדו' מוה"ק שבת דף ו' ע"א ד"ה ואיזהו) פ"י... פלטיא השוקים והרחובות שנושאים ונותנים רבים תדיר". נמצא, שגם רחובות וגם שווקים (שבהם דן רבינו בקטע המצוטט) הם פלטיא.

ועד"ז מצאתי במצודת ציון (שיר השירים ג, ב) שכתב על שווקים ורחובות "כפל המלה בשמות נרדפים".

וכן מצאתי בספר מים רבים¹ (או"ח שאלה לח, דף לה טור ב) שכתב לפרש מילת פלטיא, וז"ל: "פלטיא בלשון תרגום רוצה לומר מקום רחב כדמרגמינן ורוחב מים במוצק ופלטיות מיא... איברא דהש"ס כדי לחלק בין רחוב פרוץ שהיא ר"ה לרחוב מוקף שהוא רה"י וכדי שלא ליתן מקום לתלמידים לטעות בין זה לזה קרא לרחוב שאינו מוקף פלטיא בלשון תרגום". הרי שפלטיא אינו מוקף, רק שאם יש שם ב' מחיצות, צריך תנאי דמפולש, וכמו שנבאר הטעם לזה להלן.

[ולהעיר שזה דלא כר' שד"ב לוין שכתב אשר רק שווקים הם פלטיא, אבל רחובות הם סרטיא].

והנה, זה שרבינו סתם אצל מבואות שצריכים להיות מפולשות, והתנה אצל פלטיא, מוכח מדברי הגמרא (שבת דף ו' ע"א) "ואיזו היא רה"ר? סרטיא, ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין. זו היא רה"ר גמורה". הרי הזכירו שצריך תנאי מפולש רק אצל מבואות.

ובזה יש ליישב גם מה שכתב הב"י בשולחנו סימן שמ"ה ס"ז, שהשמיט דינם של מבואות, וכתב רק אודות פלטיא, שאם יש להם חומה צריכים להיות מפולשים. וצריך עיון לכאורה, הרי הדין הוא שלעולם מבואות צריכים להיות מפולשות, ולמה השמיטו? אלא שלפי מה שכתבנו הכל מיושב, שהרי כבר כתב שפלטיא שיש לה ב' מחיצות צריך תנאי מפולש, והטעם, שאז יש לפלטיא דין מבוי (כמו שנבאר קצת להלן), וכיון שטעם מפולש הוא משום שהוא כמבוי, נמצא שמבוי צריך להיות מפולש לעולם. ומזה למדין גם דין סרטיא שהשמיט המחבר, שהרי השער שהפלטיא מפולש לו (כשיש שם ב' מחיצות עומד מרובה על הפרוץ) הוא פתוח לסרטיא, וממילא למדין שסרטיא יש לה דין רשות הרבים.

ונראה שלכן שינה רבינו גבי מבוי, וכתב סתם שצריך להיות מפולש, ולא כתב שצריך להיות מפולש רק אם יש שם חומה. והטעם פשוט, שרק בפלטיא יש לחלק בין אין שם חומה כלל ובין יש שם חומה מב' צדדים, אבל במבוי לעולם צריך תנאי מפולש (וכמו שיתבאר הטעם להלן).

(1) לרב רפאל בן אלעזר מילדולה, נדפס באמשטרדם שנת תצ"ז.

ג

ויש לפרש טעם עמוק בהשינוי בין פלטיא (שאם אין שם חומה אינו צריך להיות מכוון) למבוי (ששם לא חילק רבינו בכך).

דהנה יש לפרש טעם החילוק, שתלוי בטיב המקום, למה נחשב רשות הרבים. שפלטיא רשות הרבים היא משום שהעם מתקבצים שם, אבל כשיש שם מחיצות, אין שם דין פלטיא הגם שהעם מתקבצים שם, אלא יכול להיות רשות הרבים רק משום שהעם עוברים בו, משא"כ מבוי שלעולם הוא רשות הרבים רק בגלל שהרבים עוברים שמה. וכן כתב הצ"צ (חידושי הש"ס דף לד ע"א):²

"אך זה בעיר שדלתותיה נעולות אז גם הרחוב [פלטיא] הוא רה"ר... אבל בעיר שאינה מוקפת חומה³ אז י"ל הרחוב [פלטיא] חשוב רה"ר אף שאינו מפולש כמו מבואות המפולשין, דזיל בתר טעמא, שהמבואות הן רה"ר מפני שעוברים בהם רבים דרך מעבר ע"כ בעינן שיהיו מפולשין שיהיו השערים מכוונים זה כנגד זה אבל הרחוב הוא רה"ר להיות שבני העיר מתקבצין שם... וכיון שהוא מחמת שבני העיר מתקבצין שם י"ל א"צ שיהיה פילושו מכוון דוקא".

הרי, שזה שהמקום צריך להיות מפולש ומכוון הוא משום שכל טעם היות המבוי רשות הרבים הוא משום שבני אדם עוברים שם דרך מעבר, ולכן אם אינו מפולש ולכן אינם יכולים לעבור ישירות דרך המבוי, אינו רשות הרבים, אבל הפלטיא (רחוב) שהוא רשות הרבים לא מפני שהוא דרך מעבר אלא משום שמתקבצים שם, כל זמן שאינה מוקפת מחיצות גמורות (היינו, שאין שם עומד מרובה על הפרוץ, וגם אין שם פסי ביראות, (פסים של אמה בכל השמונה זוויות), הרי נחשב רשות הרבים אף שאין יכולים לעבור ישירות דרכה מפתח אחד למשנהו. ולכן, אף אם יהיו קצת מחיצות סמוך לפלטיא, ויוצאים מהפלטיא רק על ידי שתי פתחים שאין המסילה היוצא מאחד מכוון כנגד השנית, מכל מקום הרי הוא רשות הרבים (אף שיש לה ב' מחיצות של פרוץ מרובה על העומד), אף שאינה מכוונת. ובלשון הצ"צ:

"אם הרחוב הוא מוקף ד' מחיצות חשוב רה"ר... אם מוקף מחיצות גמורות, אבל אם יש רחובות ושבילים היוצאים ממנו שהם רחבים י"ו אמה כדרך רה"ר, י"ל אפילו

(2) וכן כתב בשו"ת בית אפרים חאו"ח סימן כ"ו.

(3) מה שכתב כאן "עיר" המוקפת חומה, הוא משום שהפלטיא אינה בתוך העיר ממש, וא"כ בדרך כלל לא יהיו לו מחיצות אלא אם כן כל העיר מוקפת היא וגם הפלטיא בתוך ההיקף. וראה באות ד' שהבאנו מהצ"צ דס"ל שצריך תנאי מפולש אף כשאין העיר מוקפת חומה.

אינן מכוונים זה נגד זה, עד"מ מסלה ושביל אחד יוצא ממנו למערב רחב י"ו אמה בקרן צפונית מערבית והולך לסרטיא, ומסלה א' יוצא ממנו בקרן דרומית מזרחית ג"כ רחב י"ו אמה והולך לסרטיא אחרת, נמצא המסילות היוצאות ממנו אינן מפולשין זה נגד זה כלל, אעפ"כ כיון שהוא פרוץ ברוחב י"ו אמה בשני מקומות הנ"ל אע"פ שזולתן יש לו ד' מחיצות גמורות, מ"מ כיון שהוא ענין רה"ר מצד שבני העיר מתקבצים שם ואינו סתום מד' רוחות לגמרי, כ"א יש בו שני פתחים גדולים ברוחב י"ו אמה, י"ל דחשוב רה"ר".

הרי למדנו מדבריו, שגם אם יצוייר פלטיא שאינה מכוונת, מכל מקום תהיה רשות הרבים, כיון שבני העיר מתקבצים שם, ואינה מוקפת מחיצות גמורות. ואם כן, נמצא טעם החילוק שפלטיא אינה צריכה להיות מפולשת, הוא, שכשאינן שם ב' מחיצות, אין שום טעם שתהיה מפולשת, משא"כ במבוי (שאפילו הפירצות הן מרובה על העומד, עדיין צריך להיות מפולשת).

ד

ומה שכתב הצ"צ בחידושי הש"ס (דף לג טור ג ואילך) שחקר אודות דין מפולש, וכתב שם אשר אע"פ שהשער של המסילה לוויטעפסק והשער של המסילה לדובראוונא לא היו מכוונים זה כנגד זה, מ"מ כיון שהיו מפולשים לסרטיא נחשבים רה"ר, ורצה הרב בערל לזין להביא ראיה מזה שמפולש הוא לאו דווקא מכוון, וא"כ אינו סובר גדר מפולש כמו שפירש רבינו הזקן שהוא מכוון, נראה שטעה בזה. שאין כוונת הצ"צ לומר שאין פירוש מפולש שהוא גם מכוון, אלא שפירוש מפולש ומכוון משער לשער הוא מפולש ומכוון לרה"ר גמורה, ואם כן אין צורך בשערים, שאין הכוונה ב"שער" אלא הפתח לרה"ר.

אמנם מכל מקום יש ראיה משם שדין מפולש הוא גם בעיר שאינו מקוף חומה, שהרי הביא הצ"צ על זה משל מהעיר ליובאוויטש, שהיה שם רחוב (שלא היה מקוף מחיצות) שאע"פ שלא היה מפולש משערי העיר אחד למשנהו, מ"מ היה מכוון בין סרטיא לפלטיא, ורצה לומר שאותו מקום הוא רה"ר כיון שהיה מפולש ומכוון מפלטיא לסרטיא.

ה

ומה שהקשה הרב מ. מ. שם מדברי רש"י (עירובין ו' ע"א ד"ה ר"ה) שרשות הרבים צריך להיות "עיר... אין בה חומה (או) שהיה ר"ה שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר". ומשמע לכאורה אשר אין צריך תנאי מפולש אלא אם כן יש חומה להעיר, ואם כן המקום מוקף מיותר מב' צדדים. הרי אין זה כוונת

רש"י, וכמו שנוכח זה.

דהנה כתב רש"י (עירובין נ"ט ע"א ד"ה לחי) אודות תנאי רשות הרבים "ובעייירות שאין להם חומה עסקינן, שראשי רה"ר מפולשין". הרי מפורש, שאף כשאין חומה לעיר, מכל מקום צריך להיות מפולש. ואם כן מוכרח הפירוש ברש"י דף ו', שתיבת "או" טעות הוא, וכן הקיפו אותו בסוגריים להורות כן, שהרי באמת כל מבוי צריך להיות מפולש. ואם תימצי לומר שאינה טעות, צריך לומר שכוונתו לב' מחיצות מב' צדדיו, כמו שהיה רגיל בימי חכמי התלמוד שהיה מבוי ראשי שהלך משער לשער, כמ"ש רש"י שם (עירובין נט, ב ד"ה אלא), ואין הכוונה דווקא לעיר מוקפת חומה⁴. אמנם לפי מה שכתבנו אף אם אין שם ב' מחיצות של עומד מרובה במבוי, מכל מקום צריך להיות מפולש, אבל רש"י לא נחית להכי, ואפשר משום שבדרך כלל כשאין שם ב' מחיצות של עומד מרובה על הפרוץ, הרי המקום הוא מפולש.

אמנם אעיר, אשר מעולם לא הוזכר בספרי השו"ת הישנים שתנאי דמפולש נצרך רק בעיר מוקפת חומה ולא כשיש שם ב' מחיצות, ורק בדורות האחרונים הובא דעה זו. אמנם אנו אין לנו אלא דברי אדה"ז, שמוכח מדבריו שהבאנו שאם יש יותר מב' מחיצות אינה רשות הרבים.

ועוד מצאתי במק"א שאדה"ז הצריך תנאי מפולש אף כשאין העיר מוקפת חומה. כתוב בשו"ע (סשנ"ג ס"א) "שני בתים בשני צדי רשות הרבים והם של אדם א' או של שנים ועירבו אם שניהם שוים מותר לזרוק מזה לזה ואם א' גבוה מחבירו אסור לזרוק מזה לזה אלא א"כ הם כלי חרס וכיוצא בהם שאם יפלו ישברו במה דברים אמורים ברשות הרבים עוברת ביניהם אבל אם היתה כרמלית עוברת ביניהם מותר בכל גוונא".

והקשה על זה במג"א שם (סק"א) דלכאורה א"א להם לערב יחד אא"כ יש פתח ביניהם שיכולים לטלטל מזה לזה בלא זריקה, ותיריך "דמיירי שהן עומדין בקצה רשות הרבים וצדם סמוכים למבוי המתוקן בלחי ויש לכל א' פתח ג"כ למבוי דיכולין לטלטל מזה לזה".

וכתב עליו אדה"ז שם בקו"א (סק"א) "מ"ש המג"א בזה צע"ג דא"כ אין זו רשות הרבים כלל שהרי יש לה ג' מחיצות, ב' מהבתים והג' פתח מבוי הנכשר בלחי שנידון

(4) הרי אף בעיר המוקפת חומה, אם החומה פסק בהגיעו למבוי הראשי, ולכן מתוך המבוי הראשי היתה נראית רק ב' מחיצות, עדיין יכול להיות רשות הרבים (אם היא מפולשת (מכוונת) וששים רבוא בוקעים וכו'), אבל אם הם מקיפים המבוי מעט מראשי המבוי, אין זה רשות הרבים, כמ"ש אדה"ז בסוגריים בסימן שמ"ה ס"א (הובא לעיל אות א).

משום מחיצה". וכוונתו ברורה, שהמקום בין הבתים אינו רה"ר כשיש לחי (שנדון משום מחיצה), שהרי יש להם יותר מב' מחיצות.

אולם המשיך שם "ואפילו אם הכשירו בקורה מ"מ דופן אמצעי של המבוי נידון מחיצה גם לרשות הרבים אע"פ שרוחק ממנו כיון שמשתמר על ידו".

וכוונתו, שאע"ג דלכאורה יש רק ב' מחיצות, מ"מ לא הוה רה"ר אלא כרמלית. והטעם (הראשון), שהכותל שבסוף המבוי, המחבר ב' כותלי המבוי, מהווה מחיצה גם להמקום בין הבתים מחוץ למבוי. נמצא, שכותל מרוחק גם כן משמש כמחיצה (מה"ת עכ"פ) כיון שמשתמר על ידו.

אכן, ממה שהוצרך לומר שהמחיצה מרוחקת, ומכל מקום נדון משום מחיצה, מוכח שדן אודות מקום שהפרוץ מרובה על העומד (ולכן אין הכותל האמצעי מחובר להמקום שבין הבתים, אלא שמכל מקום מועלת היא להמקום שבין הבתים, כיון שמשתמר על ידו), וכיון שכן, מוכרח שאינו עיר מוקף חומה. ומכל מקום המשיך וכתב עוד טעם, "וגם אין כאן פילוש משער לשער שהוא קפנדריא", שאחד מתנאי רשות הרבים הוא שהמקום מפולש, וגם כאן שהמקום פרוץ מרובה על העומד, מ"מ צריך שיהיה מפולש (ומכוון משער לשער).

ו

היוצא לנו מכל זה, שאחד התנאים להיות רשות הרבים היא שהמקום מפולש ומכוון. אבל צריך תנאי זה רק במבוי, או בפלטיא שיש לה שתי מחיצות, שדינה כמבוי. ונמצא מזה, שאין כל הדיון אודות התנאים של ב' מחיצות אודות פלטיא מעשי כ"כ, שהרי מפורש בדברי רבינו אשר "מפולש דהיינו מכוון", וכתב שצריך שמבוי יהיה מפולש כדי להיות רשות הרבים.

ואמנם, כל מה שכתבנו הוא אודות תנאי מפולש, אולם כבר כתבנו (בהעו"ב ש"פ תולדות) שהוא רק אחד מהתנאים הנצרכים להימצאות רשות הרבים, וצריך גם תנאי שאין שם מחיצות, ובדרך כלל יש לנו עומד מרובה על הפרוץ בכל צד. וגם צריך ששים רבוא בוקעים, וזה בוודאי אין לנו.

תיקון טעות: כתבתי בגליון ש"פ תולדות שהאריז"ל הלך לבית הטבילה עם טליתו על כתיפו, וכתבתי שכן כתוב בשער הכוונות (שהבאתי שם). אמנם אין זה מדויק, שהרי לא כתוב שם אלא שהיה מוליך הטלית והחומש עמו לבית הכנסת ולבית הטבילה, ובזה סמך על העירוב, אבל לא שהניח הטלית על כתיפו.

הערת המערכת: מובן ופשוט שכהנ"ל הוא רק לפלפולא בעלמא, שהרי למעשה כתב כ"ק אדמו"ר ש"מפורסמת דעתו" נגד הקמת עירובין בעיירות גדולות. וגם שמענו עדות נאמנה שכ"ק אדמו"ר התבטא בחריפות להרה"ח ר' הירשל חיטריק ע"ה נגד הקמת עירוב בשכונת ק"ה. וגם ידוע ומפורסם שכל רבני השכונה ללא יוצא מן הכלל הם נגד הקמת עירוב בשכונה.



פשוטו של מקרא

ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך

הרב אליהו נתן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א

אחרי שיעקב אבינו גמר לברך את אפרים ומנשה, לפני שהתחיל עם ברכותיו להשבטים, כתוב בתורה (מ"ח, כ"א) "ויאמר ישראל אל יוסף הנה אנכי מת והיה אלהים עמכם והשיב אתכם אל ארץ אבותיכם". ואח"כ (כב) "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי".

ופירש רש"י: "ואני נתתי לך – לפי שאתה טורח להתעסק בקבורתי, וגם אני נתתי לך נחלה שתקבר בה, ואי זו זו שכם, שנאמר (יהושע כד לב) ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם". שכם אחד על אחיך – שכם ממש, היא תהיה לך חלק אחד יתירה על אחיך.

בחרבי ובקשתי – כשהרגו שמעון ולוי את אנשי שכם נתכנסו כל סביבותיהם להזדווג להם וחגר יעקב כלי מלחמה כנגדן. דבר אחר שכם אחד היא הבכורה שיטלו בניו שני חלקים, ושכם לשון חלק הוא, והרבה יש לו דומים במקרא כי תשיתמו שכם... לעבדו שכם אחד.

אשר לקחתי מיד האמורי – מיד עשו שעשה מעשה אמורי. דבר אחר שהיה צד אביו באמרי פיו. בחרבי ובקשתי – היא חכמתו ותפלתו".

אז לכאורה יש כאן שתי פירושים בנתינה זו של יעקב ליוסף: (א) שנתן לו העיר שכם לקבורה מחמת זה שהוא טורח לקבור אותו. ועיר זה לקח יעקב במלחמה מיושבי הארץ. (ב) שמדובר על חלק הנוסף של בכורה שנתן לו בזה שבניו יטלו שני חלקים בארץ ישראל. וזה נטל יעקב מעשו (שנקרא כאן 'אמורי') ע"י חכמתו ותפילתו.

ב

ולכאורה יש כאן כו"כ תמיהות, ונסדר אותן על סדר דברי רש"י:

(א) רש"י מתחיל פירושו הראשון עם סיבת נתינה זו – "לפי שאתה טורח להתעסק בקבורתי". ולכאורה מדוע צריך לפרש מהו סיבת הנתינה, והאם צריכים סיבה מיוחדת לזה שיעקב יתן מתנה מיוחדת לבנו האהוב וכו'!?

ובפרט שבפירוש השני – היינו שנותן לו הבכורה וכו' – אין רש"י מזכיר שום סיבה מיוחדת לנתינה זו!?

(ב) אף שמאיוזו סיבה רש"י כן צריך לפרש סיבת הנתינה, איפה מונח בפשט"מ שסיבת נתינה זו הוה מה שטורח להביא יעקב לקבורה!! והרי הדיבור של יעקב ליוסף בענין הקבורה ה' כו"כ פסוקים לפני"ז בפרשה ובמעמד אחרת לגמרי כמפורש בהמשך הכתובים, וא"כ מנלן דזהו סיבת הנתינה?

(ג) לשון רש"י הוא "לפי שאתה טורח להתעסק בקבורתי וגם אני נתתי לך נחלה שתקבר בה...". ולכאורה לשון 'וגם' כאן אין לו הבנה בכלל!! והי' צריך להכתב לשון של 'לכן' וכיו"ב, אחרי שפירוש הדברים בפשטות הוא דסיבת הנתינה הוה הטירחא וכו'!?

(ד) לכאורה היינו חושבים שמקור ויסוד פירוש הראשון – שיעקב נתן לו עיר שכם – הוה מחמת לשון הפסוק "שכם אחד", אשר לפי פירוש זה הוה "שכם ממש". אמנם מדברי רש"י מדויק שאינו כן; דהא רש"י מפרש שהי' עיר שכם על לשון הפסוק "ואני נתתי לך", ורק אח"כ מעתיק לשון הפסוק "שכם אחד" ומפרש שהוא "שכם ממש"! ומבואר דזה שנתן לו שכם נלמד מהמילים "ואני נתתי לך" לבד. וצ"ע איך נלמד דבר זה שזהו המקום שנתן לו, ממילים אלו לבד!?

(ה) לפי פירוש השני של רש"י דמדובר על "הבכורה שיטלו בניו שני חלקים", אז לכאורה מה נתחדש כאן בפסוק זה (ובאמירה זו של יעקב) הרי כו"כ פסוקים לפני"ז (פסוקים ד – ה) כבר נתן להם יעקב מתנה זו, שאפרים ומנשה ייחשבו במנין שאר השבטים ליטול חלקים בארץ, וכמבואר היטיב בפסוק ורש"י שם!?

(ו) לפי פירוש זה, ממשיך רש"י לפרש, שחלק זה שמוסיף ליוסף (היינו שיהי' לו שני חלקים בארץ) לקח יעקב מעשו. ודבר זה תמוה ביותר; מה בדיוק לקח מעשו שעכשיו מוסר ליוסף בתור חלק נוסף בארץ ישראל!?

(ז) הרי כנ"ל כבר לפנ"ז אמר יעקב ליוסף שמוסר לו חלק נוסף בארץ, והיינו שיוסף יקבל את ה'פי שנים' של בכורה, ושם לא הזכיר שום דבר על לקיחה מעשו! ובאמת לכאורה אין שום בעי' בהבנת הענין של פי שנים בלי 'חידוש' זה על לקיחה מיוחדת מעשו, אז מדוע כאן יש צורך בהוספה תמוה זו!?

(ח) לפירוש זה הרי עשו כאן נקרא בשם 'אמורי', ורש"י פירשו בשני אופנים – "מיד עשו שעשה מעשה אמורי דבר אחר שהיה צד אביו באמרי פיו" – ונשאלת שאלה פשוטה ביותר; מדוע דוקא ורק במקום זה בתורה נקרא עשו בשם זה!?

(ט) ומהו בכלל הפירוש "שעשה מעשה אמורי"? על איזו מעשים מיוחדים של האמוריים יודעים אנו, ואשר בהם חטא עשו!?

(יוד) ידוע בכללי רש"י בהשיחות, שכשמביא שתי פירושים אז ישנה חיסרון בכ"א מהם שאינה בהשני – אז יש לעיין מה הי' חסר בפירוש הראשון כאן, אשר מחמתה הוצרך להביא פירוש השני?

ועוד – מבואר בכללים הנ"ל – הרי החיסרון בפירוש השני 'פחותה' מהחיסרון בפירוש הראשון, ואשר לכן הוקדם הראשון לשני. אז יש להבין גם כאן באיזה ענין עדיף פירוש הראשון מהשני?

(מובן הדבר שבמפרשי רש"י מוצאים ביאורים והתייחסות לחלק מפרטים ודיוקים הנ"ל, ואכה"מ להביא כל דבריהם בזה ולשקו"ט בהם וכו'. וארשום כאן מה שנלפענ"ד בכ"ז).

ג

ואולי י"ל הביאור בכ"ז על יסוד עוד כלל שלמדנו בהשיחות – שהמילים שרש"י מעתיק 'בכורות' של הפירוש, הוו אלו ש'הפריעו' לו, ושלכן בא לפרשם;

אז רש"י מעתיק כאן תחלה מהפסוק המילים "ואני נתתי לך", אז מובן מזה שמילים אלו הוא מה שבא לפרש (ודלא כמו שהיו יכולים לחשוב שיסוד שתי הפירושים שרש"י מביא, הוו במילת 'שכם' – האם פירושו העיר שכם או 'חלק')

ביאור הדבר: פרשה זו מלאה ברכות; תחלה ישנן ברכות ליוסף, אח"כ לאפרים

ומנשה, ואח"כ לכל השבטים. אמנם בכל הברכות לא מצינו לשון כזה "ואני נתתי לך", אשר לשון זה מורה דיש כאן איזו נתינה 'אישי' מאוד מיעקב באופן פרטי (ואני), ליוסף באופן פרטי (לך)!!

וי"ל שזה בא רש"י לפרש ולבאר בפירושו "לפי שאתה טורח להתעסק בקבורתי, וגם אני נתתי לך נחלה שתקבר בה", אשר לפ"ז מובן מהו הייחודיות בנתינה זו על כל הברכות שבפרשה; דמדובר כאן בנתינה מחמת 'טובה' אישית מאוד שנעשתה עבור יעקב אבינו – טירחה בנוגע לקבורתו, והנתינה עצמה הוה מתנה מאוד פרטי ואישי ליוסף עצמו – מקום שהוא עצמו יקבר (ולא נחלה או ברכה עבור שבטו לדורות הבאים).

ומתורץ לפ"ז היטיב ארבעה תמיהות הראשונות דלעיל: זה שרש"י מביא כאן סיבת הנתינה, ומקורו בפסוק, וחילוק דבריו לשתיים ('וגם אני נתתי...'), ואיך שההכרח לפירוש זה הוו ממילים אלו עצמם – דהכל נובע מלשון זה "ואני נתתי לך" כמשנ"ת.

ד

אמנם אע"פ דפירוש זה מתיישב היטיב עם מילים אלו – ו"אני נתתי לך", י"ל דבפירוש מילת 'שכם' בפסוק – "שכם אחד על אחיך", עדיף פירוש השני דשכם הוה 'חלק', שבוה מתאים יותר הלשון שנותן לו חלק אחד על האחים (דאילו לפי פירוש הראשון צריכים לדחוק ולפרש שנותן לו שכם שהיא תהי' לו חלק אחד וכו' אבל לא ש'אחד' מתייחס למלת שכם, דאז הי' צ"ל לשון נקבה – ראה שפ"ח ועוד).

ולכן ממשיך רש"י להביא פירוש השני מחמת עדיפות זה בלשון הפסוק, אף שכנ"ל מחמת עיקר והתחלת דבריו בהגדרת נתינה זו ('ואני נתתי לך') מתאים יותר פירוש הראשון כמשנ"ת (ומתורץ תמיהה יו"ד הנ"ל).

ה

והנה החידוש בנתינה זו של שני חלקים בארץ ליוסף, על מה שכבר כתוב לפנ"ז שאפרים ומנשה יהיו כראובן ושמעון ויקבלו חלקים בארץ (כנ"ל בשאלה ה'), הוא שכאן אומר יעקב שנותן לו את זה בתורת 'בכורה', אשר לעיל לא הוזכר מזה כלום, אלא שהקב"ה אמר לו שעוד יהיו לו שני נחלות, והוא מוסר אותן לאפרים ומנשה.

(ואדרבה מזה שממשיך שם ואומר שאם יהיו ליוסף עוד בנים לא יקבלו חלקים בפנ"ע וייחשבו על שבטם של אפרים ומנשה – מורה לכאורה דלא הי' מדובר בענין

לקיחת פי שנים מדין בכורה, דא"כ מה הי' הקס"ד שיקבל עוד חלקים?!

וי"ל דזה קשור למשנ"ת שכאן מדובר על מתנה מיוחדת עבור יוסף באופן אישי – 'ואני נתתי לך' – והיינו לא רק מה שלפועל יקבלו בניו חלק נוסף בארץ, אלא מה שהוא נהי' הבכור לענין נחלה (אשר לכן בד"מ קיבלו בניו שני חלקים) – ומתורץ תמיהה החמישית (מה נתחדש בנתינה זו).

ו

אלא דנשאלת שאלה; מאיפה הי' ליעקב ה'כח' על הבכורה להעבירו ליוסף? ואע"פ שכתוב שראובן איבד את הבכורה מחמת חטאו כשבבלל יצועי אביו, עדיין אין זה מבאר איך נהי' יעקב ה'בעלים' על ענין הבכורה להחליט למי ליתנו?

(בשלמא איך שמבואר לפנ"ז בפסוק כנ"ל, שהקב"ה אמר לו שעוד יתוסף חלק בארץ, ויעקב החליט ליתנו ליוסף, לק"מ. אבל כאן שנתחדש שהוא נותן לו את זה בתורת בכורה, קשה כנ"ל דאיך נהי' הבעלים על ענין זה להעבירו לו (ובפרט ע"פ הדין בריש פרשת כי תצא דלא יוכל לבכר וגו')?!

וי"ל דע"ז ממשיך רש"י לפרש ולהסביר הפסוק לפי דרך זה, דיעקב נתן בזה מה שלקח "מיד עשו". ביאור הדבר: אצל יעקב מצינו דבר מיוחד מאוד שלא מצינו אצל אף אחד; שלקח את הבכורה מאחיו וזכה בה עד שלכן זכה בהברכות וכו'.

אז י"ל דבכח זה שהי' לו לקחת ולזכות בבכורה, פעל גם עכשיו להעביר את הבכורה ליוסף (אחרי שנאבד מראובן כנ"ל). וזהו ביאור דבריו כאן, שזה שלקחתי מעשו היינו ענין וכח הבכורה, זה גופא אני מוסר לך בנתינה זו. וסרו תמיהה השישית והשביעית.

ומבואר ג"כ מדוע הוא נתינה מיוחדת ואישית מיעקב ('ואני נתתי'), אחרי שזהו דבר מיוחד בבעלותו הפרטי. (ב'תורה שלמה' בהערות מביא מכמה מפרשים – פי' הטור עה"ת וביפ"ת על רש"י – שלמדו כן, שמדובר בהבכורה שלקח יעקב מעשו, והקשו ע"ז עיי"ש, ולכאורה ע"פ המבואר כן סרו הקושיות).

ז

(והפסוק מוסיף דזה שלקח יעקב את הבכורה מעשו הי' "בקשתי ובחרבי", ומפרש רש"י "היא חכמתו ותפלתו").

ומעניין לציין שמצינו ב' לשונות וענינים אלו בענין זכיית יעקב בהברכות

שלכאורה נועדו לעשו, אשר זה בא מצד זכייתו בהבכורה כמבואר ברש"י שם;

(א) על דברי יצחק לעשו (כו, לה) "בא אחיך במרמה ויקח ברכתך" מפרש רש"י "במרמה – בחכמה". (ב) 'תפלה' כאן הוא פירוש המלה 'בקשת' והיינו לשון בקשה, ואכן מצינו שיעקב ביקש משרו של עשו להודות לו על הברכות ופעל שיעשה כן, ואח"כ גם הקב"ה הסכים עם זה (לב, כז, וברש"י שם, ואח"כ לה, י. עיי"ש)

ח

ואולי יש להסביר לפ"ז (עכ"פ לחידודא) מדוע נקרא עשו כאן בשם אמורי (לפי ב' הפירושים ברש"י מדוע נקרא אמורי – "שעשה מעשה אמורי, דבר אחר שהיה צד אביו באמרי פיו");

והוא ע"פ ביאור הרבי (לקו"ש חל"ב פרשת מצורע) בדברי רש"י (שם) "שהטמינו אמוריים מטמונות של זהב בקירות בתיהם כל מ' שנה שהיו ישראל במדבר..." – אשר מהו הדיוק בזה שה'אמוריים' דוקא עשו כן (ובפרט שרש"י משנה בזה מלשון המדרש שכתב כנענים)?

ומבאר ע"פ מה שכתוב בברית בין הבתרים "ודור רביעי ישובו הנה כי לא שלם עון האמורי עד הנה", והיינו (יעויין בשקו"ט בהמשך השיחה) דבאמת עון האמורי נשלם ראשונה, ושלכן הוא איבד את ארצותיו ראשונה לבנ"י (במלחמת סיחון).

ועפ"ז נמצא ד'אמורי' בקרא מורה על ענין זה שמצד עונותיו אבד חלקו שניתנה לו עד אז!

ומדוקדק היטיב מדוע כאן בפירוש זה של רש"י שבא לבאר איך שיעקב מעביר ליוסף חלק הבכורה שה' נועד לאחר, והוא מחמת יכולתו וזכותו בזה שהעביר חלק זה מעשו ג"כ – נקרא עשו בשם זה אשר מורה בקרא על ענין העברת הנחלה מחמת חטאו של זה שמעבירים אותו ממנו.

ואולי דזהו הכוונה בזה שעשו עושה 'מעשה אמורי' – היינו חטאים כאלו שגורמים לו לאבד זכותו ונחלתו. וסרו תמיהות ח' וט.

(ואם הגענו עד כאן נוסף ונאמר דגם פירוש השני של רש"י מדוע נקרא עשו כאן בשם אמורי – "שהיה צד אביו באמרי פיו", שייכת לכאן; דגם אחיו של יוסף חטאו בענין זה נגד יוסף כמבואר בהמשך הפרשה (מט, כג) "זימרהו ורבו וישטמהו בעלי חיצים" וברש"י "שלושונם כחץ". ואכה"מ להאריך עוד).

ועלה מן הארץ

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

פ' שמות א' י' ברש"י ד"ה ועלה מן הארץ כותב על כרחו. ורבותינו דרשו כאדם שמקלל עצמו ותולה קללתו באחרים, והרי הוא כאילו כתב ועלינו מן הארץ והם יירשוה.

מקורו של הפירוש של רבותינו דרשו הוא בגמ' סוטה י"א על מה שכתוב ועלה מן הארץ, ושואלת ועלינו מיבעי ליה אמר ר' אבא בר כהנא כאדם שמקלל את עצמו ותולה קללתו בחבירו.

וצ"ב רש"י מפרש לפי פשוטו של מקרא ש"ועלה מן הארץ" קאי על ישראל ויעלו מן הארץ "על כרחנו", ועפ"ז המלה "ועלה" היא בדיוק והפסוק מובן היטב בפשטות, ומה הכריח לפרש פירוש שנו ע"פ הדרש שאז צריך לשנות המלה "ועלה" כאילו היה כתוב "ועלינו"? מה היה קשה לרש"י בפירוש כפשוטו?

וי"ל שכיון שהפסוק מקדים שחששו מצרים "והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאנו ונלחם בנו וגו' היינו שחששו שישראל יצטרפו לשונאי מצרים שיבואו למלחמה עליהם, ומטרת המלחמה כרגיל היא לכיבוש הארץ שלוחמים עליה, ואם ישראל יצטרפו עם שונאי מצרים במלחמה זו הרי כרגיל ישתתפו גם בכיבוש הארץ ובגירוש מצרים מארצם ואז המצריים יוכרחו לברוח ולעלות מארצם ולא בני ישראל כיון שהם יהיו עם השונאים שכבשו את הארץ, ולפי"ז אינו מובן מה שנאמר "ועלה" מן הארץ, וזה הכריח רש"י להוסיף הפירוש של רבותינו דרשו שכאילו נאמר "ועלינו" מן הארץ, ולפי"ז מיושב תוכן הכתוב המפרט החשש שחששו מצרים.

אבל מכיון שנאמר בפירוש "ועלה" מוכרח רש"י לפרש בפירוש ראשון לפי פשוטו שמיישב המלה "ועלה" שכתוב בפירוש.



מדוע בקשו המצריים מיוסף "ותן זרע"?

הנ"ל

בפ' ויגש (מ"ז י"ט) ברש"י ד"ה ותן זרע כתוב לזרוע האדמה, ואע"פ שאמר יוסף ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר (לעיל מ"ה ו') מכיון שבא יעקב למצרים באה ברכה לרגליו והתחילו לזרוע וכלה הרעב, וכן שנינו בתוספתא דסוטה (י' ח').

וצ"ל, הרי "ותן זרע" אמרו המצריים ליוסף, ואיך ידעו שבביאת יעקב למצרים כלה הרעב ויכולים כבר לזרוע לכן בקשו מיוסף ותן זרע?

בתוספתא דרשו זאת על המקרא "הא לכם זרע" (מ"ז כ"ג) שאמר יוסף למצריים, וזה לא קשה כי יתכן שיוסף היה יודע שברכה באה לרגליו של יעקב, אבל רש"י כתוב זה בפירושו על המקרא "ותן זרע" שאמרו המצריים ליוסף, וקשה כנ"ל?

וי"ל שהמצריים ידעו שיש הבדל בין מה שנמצא ברשותו של יוסף לבין מה שנמצא ברשותם, כי הרי הם אצרו תבואה בשבע שנות השבע כמו שעשה יוסף ותבואתם הרקיבה ותבואת יוסף לא הרקיבה, וא"כ ראו שהנהגת חוקי הטבע אינם שווים כמו שהם אצלם וכמו שהם אצל יוסף, ולכן מה שנמצא ברשותו של יוסף אינו כמו מה שנמצא ברשותם הם, ולכן עכשיו שאמרו המצריים ליוסף "קנה אותנו ואת אדמתנו בלחם בתחילת מקרא זה (מ"ז י"ט) ואז עברו הם ואדמתם לרשותו של יוסף, חשבו שלפי חוקי הטבע כמו שהם אצל יוסף יתכן שכמו שתבואתו של יוסף לא הרקיבה, יתכן שגם אדמתו ראוי לחרישה וזריעה, ולכן בקשו ותן זרע ויוכלו לזרוע כיון שזה אדמתו של יוסף ולא שלהם.

ולפ"ז מובן למה המצריים בקשו ותן זרע לפי דעתם. אולם רש"י כותב הטעם האמתי שכלה הרעב בביאתו של יעקב שבאה ברכה לרגליו ולכן היו יכולים אז לזרוע.



כי חיות הנה

הנ"ל

פ' שמות (א' י"ט) ברש"י ד"ה כי חיות הנה כותב בקיאות כמילדות, תרגום מילדות חייתא. ורבותינו דרשו הרי הן משולות לחיות השדה שאינן צריכות למילדות, והיכן משולות לחיות, גור אריה, זאב יטרף, בכור שורו, אילה שלוחה, ומי שלא נכתב כן הרי הכתוב כללן, ויברך אותם, ועוד כתיב מה אמך לביאה (יחזקאל י"ט).

וצ"ב מה חסר בהבנת הכתוב לפי פירוש רש"י כפשוטו שהן בקיאות כמילדות ולכן בטרם תבוא אלהן המילדת וילדו, והפסוק מיושב היטב ובפשטות, למה הכריח רש"י להוסיף פירוש שני של ורבותינו דרשו.

מקור פירוש השני הוא בגמ' סוטה י"א ושם שולל הפירוש הראשון של רש"י בשאלה מאי חיות אילימא חיות ממש (רש"י מילדות) אטו חיות מי לא צריכה חיה אחריתי לאילודה, אלא אמרו אומה זו כחיה נמשלה, יהודה גור אריה, דן יהי דן נחש וכו'.

הרי למרות שבגמ' שללו את פירוש רש"י שלפי פשוטו, הרי לדעת רש"י זוהי פירוש הפשוט שמיישב הכתוב לפי פשוטו של מקרא, ולמה הוכרח לפירוש שני של ורבותינו דרשו.

ואם יש קושי בפירוש ראשון שהכריחו להביא פירוש לפי המדרש, למה אין הפירוש השני מספיק ליישב הכתוב ומה היה צריך לפירוש ראשון, ובפרט שלפי הגמ' הפירוש הראשון הוא מופרך.

והביאור הוא רש"י כותב "בקיאות" כמילדות, היינו שהן יכולות לבצע תהליך הלידה שלהן בעצמן בלי עזרת מילדת אחרת, ולכן הן מולידות בלי מילדת, ואעפ"כ צריכות מילדת לטפל בולד הנולד לאחר הלידה, אבל הלידה עצמה נעשית בעצמן בלי מילדת, ובזה מובן מה שאמרו "בטרם תבוא אלהן המילדת וילדו", ולכן לא היו יכולות לקיים מצות המלך כי לא היו נוכח אצל היולדת בעת הלידה. ומה שהגמ' אומרת אטו חיה מי לא צריכה חיה אחריתי, הפירוש הוא שהיולדת צריכה מילדת לטפל בתינוק הנולד מיד אחרי הלידה, וא"כ בדרך לימוד הדרוש אי אפשר לומר שהיולדת יכולה להסתדר בעצמה בלי מילדת אחרת.

אבל בדרך לימוד הפשט ליישב פשוטו של מקרא מספיק מה שהיולדת יכולה

ללדת בלי עזרת מילדת אחרת ולכן לא היו יכולות לקיים גזירת פרעה כיון שאינן אצל היולדת בעת הלידה, כי גזירת פרעה היתה "וראיתם על האבנים" היינו דוקא בשעת הלידה ממש.

והקושי שהיה לרש"י בפירוש הראשון שהכריחו לפירוש שני כי בכל המקראות נקראות מילדות ולא חיות, וארבע פעמים לפני מקרא זה נקראות מילדות, וגם אחרי כתוב זה פעמיים נקראות מילדות, ולמה בכתוב זה נקראות "חיות" וזה הכריח רש"י לפרש פירוש שני שהן משולות כחיות. ומה שאין רש"י מסתפק בפירוש השני כי לפי פירוש זה היה צריך הכתוב לומר "כחיות" הנה ב"כ" הדמיון ולא חיות, ולכן הוכרח רש"י לפרש פירוש הראשון שהוא לפי פשוטו שהן מילדות ומסתייע מהתרגום שתרגום מילדות חייता.



לשונות שונות על קריעת ים סוף

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

בפרשת בשלח (י"ד, כ"א) כתוב, ויט משה את ידו וגו', ויבקעו המים.

בקובץ "עיון הפרשה" (גליון פ', עניני תפילה, עמוד מ') כתב להעיר על הא דמצינו כמה לשונות בקריעת ים סוף, דהנה בתהלים (קל"ו, י"ג) נקט לשון גזירה, "לגזור ים סוף לגזרים", ובסדר ההגדה איתא 'וקרע לנו את הים' והיינו לשון קריעה, ובלשון התורה כאן בפרשת בשלח איתא לשון בקיעה, וכ"ה בתהלים (ע"ח, י"ג), ובנחמיה (ט', י"א) כתיב והים בקעת לפניהם, וצ"ב. ע"כ.

א

נראה לענ"ד לתרץ בס"ד ע"פ מה שכתב במדרש (ילקוט שמעוני פרשת בשלח, פרק י"ד, רמז רל"ד): ויבקעו המים, כל המים שבעולם נבקעו. ומנין אתה אומר אף המים שבבורות ושבשיחין ושבמערות (ושבככר) [ושבכד] ושבכוס ושבצלוחית ושבחבית נבקעו, תלמוד לומר ויבקעו המים, כל המים שבעולם. ומנין אתה אומר אף המים העליונים והתחתונים נבקעו, שנאמר ראוך מים אלהים וגו' יחילו, אלו העליונים, אף ירגזו תהומות, אלו התחתונים. וכן הוא אומר זורמו מים עבות קול נתנו שחקים, אלו העליונים. אף חצצריך יתהלכו, אלו התחתונים. תהום אל תהום קורא

לקול צנוריק, ואומר נתן תהום קולו, וכשחזרו, כל המים שבעולם חזרו, שנאמר וישבו המים וכו' כל המים שבעולם חזרו. ע"כ המדרש.

ולפי זה יש לומר שיש ג' לשונות של קריעת ים סוף, (א) קריעה (ב) גזירה (ג) בקיעה.

קריעה – זה על ים סוף.

גזירה – זה על המים שבבורות ושבשיחין ושבמערות ושבכד ושבכוס ושבצלוחית ושבחבית.

בקיעה – זה על המים העליונים והתחתונים. והבן.

ב

עוד יש לומר בס"ד בדרך דרוש, שהנה "בקיעה", זה ברגע אחד, ו"קריעה", לוקח קצת זמן לקרוע, אולם "לגזור", לוקח יותר זמן, ש"קריעה" משמעו מבלי לדייק שיהיה הקריעה ישר, אולם "לגזור" משמעו לדייק לחתוך ישר. וכאן היה הנס הכל בבת אחת, גם "בקיעה", שזה היה ברגע אחד, וגם "קריעה", אולם קריעה שזה היה במדויק, כמו ש"גוזרים" במדויק.

ג

עוד יש לומר בדרך דרוש, שהתחיל קריעת ים סוף כמו "קריעה" קטנה, ואח"כ נקרע יותר לאורך הים, וזהו לשון "לגזור", עד "שנבקע" לגמרי. ודו"ק.

ד

עוד יש לומר בס"ד מה שכתב במדרש רבה (שמות פרשה כ"א, פיסקה ח'): ר"מ אומר אמר הקב"ה למשה אין ישראל צריכין להתפלל לפני, ומה אם אדם הראשון שהיה יחידי, עשיתי יבשה בשבילו, שנאמר (בראשית א', ט') יקו המים מתחת השמים, בשביל "עדה קדושה", שעתידה לומר לפני זה אלי ואנוהו, (שמות ט"ו, ב'), עאכ"ו. ר' בנאי אומר בזכות "אברהם" אני "בוקע" להם את הים, בעבור מה שעשה, שנאמר (בראשית כ"ב, ג') ויבקע עצי עולה, ואומר ויבקעו המים (שמות י"ד, כ"א). ר' עקיבא אומר בזכות "יעקב" אני "קורע" להם את הים, שנאמר (בראשית כ"ח, י"ד) ופרצת ימה וקדמה. ע"כ המדרש.

ולפי זה יש לומר שיש שלשה לשונות. "קריעה", "גזירה", "בקיעה", כנגד שלשה שיטות במדרש זה.

"גזירה", בשביל "עדה קדושה" שיאמרו זה אלי ואנוהו.

"קריעה", בזכות "יעקב".

"בקיעה", בזכות "אברהם". והבן.

ה

ועתה מצאתי עוד ביאור בהגדה של פסח "שם משמואל" (עמוד ק"ה) שכתב וז"ל: וביאר הרב ז"ל בסידור שיש בזה שינוי בין דברי הזוה"ק לדברי האריז"ל, דלדברי הזוה"ק נתעלה הגילוי ונכלל בהעלם, ולדברי האריז"ל הוא בהיפוך שיצא ההעלם לידי גילוי, ובודאי אלו ואלו דברי אלקים חיים, שע"י סילוק המסך עלו התחתונים למעלה והעליונים למטה, ויש לומר שזהו ההפרש בלשון בין בקיעה, ובין קריעה, שלשון בקיעה היא מבפנים לחוץ, כלשון שמא יבקע הנוד, כשהאדים של היין שבתוכו מתפשטין מבקיעין את הנוד, וכן בקיעת קליפת הביצה שיצא ממנה האפרוח בישעיה (ל"ד, ט"ו) ובקעה ודגרה בצלה, שנעשה מכח גידול ונענוע האפרוח שבתוכה, אך לשון קריעה היא מבחוץ, כמ"ש בהושע (י"ג, ח') אפגשם כדוב שכול ואקרע סגור לבם, ובירמיה (ד', ל') כי תקרעי בפוך עניך, וכהנה רבות, והיוצא לפעמים מן הכלל הוא בשם המושאל, ע"כ יש לומר שלשון הכתוב שהשם יתברך הוא המדבר אחז לשון בקיעה, שהוא מבפנים לחוץ, שיצא ההעלם לידי גילוי העליונים למטה, אך בתורה שבע"פ שישראל הם המדברים בלשונם אחזו לשון קריעה מחוץ לפנים התחתונים למעלה, והבן מאד. עכ"ל.

ו

עוד מצאתי בספר "להתעדן באהבתך", להג"ר אהרן לוי שליט"א (פרשת בשלח עמוד קפ"ב) שהביא מספר "שמעה תפילתי", להג"ר צבי יברוב שליט"א, בשם מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, עוד תירוץ וז"ל: אבות דרבי נתן (פל"ג ה"ב) איתא שם: בשעה שעמדו אבותינו על הים, אמר להם משה קומו עברו, אמרו לו, לא נעבור עד שנראה הים נקבים נקבים, נטל משה מטהו והיכה על הים, ונעשה הים נקבים נקבים... אמר להם משה קומו עברו, אמרו לו, לא נעבור עד שנעשה הים בקעה לפנינו, היכה משה על הים ונעשה בקעה לפנינו... אמר להם משה קומו עברו, אמרו לו, לא נעבור עד שנעשה לפנינו גזרים גזרים... ע"ש. וכנגד ג' פעולות אלו, הלשון שונה. עכ"ל.

ותגע לרגליו - לרגלי מי?

הרב אליהו וואלף

שליח כ"ק אדמור – מוסקבה רוס'י

כאשר משה רבינו הולך ממדין למצרים, מספרת התורה (שמות ד, כד-כה): "ויהי בדרך במלון ויבקש ה' המיתו, ותקח ציפורה צר ותכרות את ערלת בנה ותגע לרגליו וגו'".

ובפירוש "ותגע לרגליו", לרגלי מי – מצינו כמה דעות במפרשי התורה.

רש"י בפירושו על הפסוק אומר: "לפני רגליו של משה", וכן כותב גם הרשב"ם: "לרגליו של משה, להתרצות המלאך בכך". תרגום יונתן בן עוזיאל כותב: "ואקריבת ית גזירת מהולתא לרגליו דמלאך חבלה". ובפירוש האבן עזרא הוא כותב: "ורב שמואל אמר כי לרגליו, לרגלי אליעזר", וכן מפרש גם החזקוני: "לרגליו של הילד".

הרשב"ם אף מסביר מדוע אי אפשר לומר שהיה זה לרגלי המלאך, "כי מי יודע אם ראתה רגלי המלאך", ומאידך ב"פירוש יונתן" אינו רוצה לקבל את ביאורו של רש"י, "דלפירושו של רש"י קשה והלא בלע את משה מרגליו ועד אותו מקום, ואם כן איך השליכתו לרגליו".

ויסוד הדברים הוא בירושלמי (נדרים ג, ט), שם נאמר: "רבי יודה ורבי נחמיה ורבנין: חד אמר, לרגליו של משה. וחרנה אמר, לרגליו של מלאך. וחרנה אמר, לרגליו של תינוק. מן דמר לרגליו של משה, הילך, גזי חובך. מן דמר לרגליו של מלאך, הילך, עבד שליחתך. מן דמר לרגליו של תינוק, נגעה בגוף התינוק".

[אגב, יש לעיין על איזה בן מסופר כאן, על גרשום או אליעזר. רבי יונתן בן עוזיאל כותב "וגזירת ית עורלת גרשום ברה", באבן עזרא מביא את דעת רב שמואל האומר "לרגליו של אליעזר", והחזקוני אף מרחיב (בביאורו לפסוק ב, כב) מדוע הבן הראשון נקרא גרשון, והבן השני שנימול במלון נקרא הוא בשם אליעזר].

*

בהסברת סברת הדעות השונות, אולי יש לומר: כאשר משה לא מל את בנו החסרון מתבטא בשלושה פרטים: הפועל, הפעולה והנפעל.

ה"פועל" שהיה צריך לפעול את המילה, משה רבינו, שלא מל את בנו, במילא

חסרון הענין תלוי בו. "פעולת" המילה לא נעשתה, במילא החסרון הוא באי עשיית ברית המילה, ו"הנפעל", הבן, לא נימול, והחסרון הוא בילד.

והדעות לרגלי מי "ותגע לרגליו", הוא מה עיקר החיסרון: האם במשה, ה"פועל", כדעת רש"י. בילד, "הנפעל", כדעת החזקוני. או שה"פעולה", פעולת המילה היתה חסרה, ובמילא, כמובא בפרקי אבות (פרק ד) "העובר... קונה לו קטיגור", מלאך שלילי שנברא מעצם העבירה, כך שמדובר על רגלי המלאך שנברא כתוצאה מכך שלא היתה פעולת המילה.

ואולי יש לקשר זה עם ביאורו של הרבי (לקוטי שיחות חלק ג, לך לך, עמוד 761) שבמצוות מילה ישנם שלושה ענינים: "א) די פעולה פון מילה; דאס עצם מל זיין; ב) וואס דער איד ווערט און בלייבט א מהול... ; ג) ער איז ניט קיין ערל".

ולאור האמור לעיל - א) עצם פעולת המילה, יש לקשר עם הביאור ש"ותגע לרגליו" היתה לרגלי המלאך. ב) העובדה שהנימול נעשה ונשאר מהול, יש לקשר עם הדעה שזה היה לרגלי הילד. ג) הנימול אינו ערל, אולי יש לקשר עם הדעה שזה היה לרגלי משה, שלא פעל שבנו לא יהיה ערל.

ויש לעיין עוד.



שונות

ר' אביגדור מלכוב (גליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבר"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' (גליון א'קנד עמ' 89-90) העיר הרב"ש אודות "לוח קיר חב"ד" משנת תרס"ו (שנדפס ב'אור ישראל' גליון עה-עו), ש"אין לתלות את ה'לוח קיר חב"ד' במנהגי עדת החסידים שבוילנה", כיון ש"במקורו הוא מהעיירה סוראז', מחוז צ'רניגוב, כפי שנרשם בריש ספרו 'דרך אמת'..."

אמנם נעלם מהכתב מה שכתב ב'לוח' סוף חודש ניסן: "...ופה בקהלתנו ווילנא נוהגין...", וטעות לעולם חוזר.



"בואו נשתחוו ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו"

הרב חנניה יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

בילקוט שמעוני פר' בא: "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו, הרואה כלב בחלום ישכים ויאמר "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו" קודם שיקדמנו פסוק אחר "והכלבים עזי נפש (ברכות נ"ו ע"ב)"; רבי ישעיה תלמידו של רבי חנינא בן דוסא התענה חמש (וי"ג: שמונה) ושמונים תעניות, אמר: כלבים שכתוב בהם "והכלבים עזי נפש לא ידעו שבע" יזכו לומר שירה? ענה לו מלאך מן השמים ואמר לון: ישעיה, עד מתי אתה מתענה על זה הדבר, שבועה היא מלפני המקום ברוך הוא מיום שגילה סודו לחבוקק הנביא לא גילה דבר זה לשום בריה בעולם, אלא בשביל שתלמידו של אדם גדול אתה, שלחוני מן השמים להודקק אליך, ואמר: כלבים כתיב בהם "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו", ולא עוד, אלא שזכו לעבד עורות מצואתם שכותבין בהם

תפילין ומזוזות וספר תורה, על כן זכו לומר שירה, ומה ששאלת, חזור לאחוריק, ואל תוסיף בדבר הזה עוד, כמו שכתוב: "שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו".

ומה שצריך ביאור רב: א. למה היה קשה הדבר לרבי ישעיה, עד שהתענה פ"ה (או פ"ח) תעניות, להבין את שירת הכלבים, ולמה לא שאל על שירת שאר חיות רעות? וכבר עמד על זה ב"ביאור מבי"ט". ב. מה זה שהזהירוהו ש"יחזור לאחוריו" ולא יוסיף עוד בדבר הזה?

והנה ב"זית רענן" לרבינו ה"מגן אברהם" ז"ל כתב על דברי הילקוט האלה: קצת קשה מנא לן שאמרו שירה זו? ויש לומר דלעיל מיניה כתיב: "ואשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו" ואמרינן בחולין (קכ"ז ע"א): "הרבה בריות בים והרבה ביבשה, שבים אלו עולים ליבשה מיד מתים, ושביבשה אילו בים מיד מתים, ואם כן, מי יוכל להעיד על היבשה ועל הים, אלא כלב, דאיתא במשנה פ"ז דכלים: כל שבים טהור חוץ מן כלב המים מפני שבורח ליבשה, אם כן הוא בים וביבשה".

ובפשוטו, זה ששאל "מנ"ל שאמרו שירה זו" אינה שאלה כל כך, שרבותינו התנאים שידעו שיח חיות ועופות שמעו שירה זו, אלא נראה שהשאלה היתה בשביל התירוץ, להסביר למה דוקא הכלבים אומרים שירה זו.

ב

והנה לפי מה שגילה סוד שירתם, שהוא בפסוק שלפני זה "אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו", אולי יש לומר שזהו שרמזו לן מן השמים לרבי ישעיה: "חזור לאחוריק", היינו בפסוק שלפני השירה ואזי תבין.

[גם י"ל בפשר הביטוי "חזור לאחוריק" על פי מה שכתב המבי"ט בסוף ביאורו לפרקי שירה: והכלבים הם עזי נפש, כי המאכל הוא חיי הנפש, ובעז נפשם אינם שבעים, והמה רועים בשדות ולא ידעו הבין שום עשב שיהיה שוה למזונותיהם, שאינם אוכלים אלא לחם ובשר וכיוצא בהם, כולם לדרכם פנו לבעליהן שיתנו להם, וכשאין נותנים, אז הולכים לחטוף הלחם והבשר במקום שימצאו מקצה ועד קצה העיר הם מחפשים, ואפילו הכי זכו לומר שירה על שכתוב בהם "ולכל בני ישראל לא יחרץ לשונו", מפני שכתוב קודם "והיתה צעקה גדולה בכל ארץ מצרים אשר כמוהו לא נהיתה וכמוהו לא תוסיף" לא אמר "לא חרץ" שהיה אפשר לומר שהיה דרך מקרה, אבל "לא יחרץ" הוא מאמר הא-ל ית' שגזר שלא יחרץ כלב לשונו, וכן עשו כו". – וזהו "חזור לאחוריק" על מה "שכתוב קודם".]

גם יש לומר בפשר הביטוי הזה, על פי מה שכתב ב"ערכי הכינויים" (לבעמ"ס סדר הדורות) ערך כלב, והובא ב"אור התורה" פר' וארא: "לכך התענה פ"ח תעניות למה זכו הכלבים לומר "נשתחוה לפני ה'" שעמידתן באחוריים" (ועי' שם בערך אלקים אחרים מה שכתב בזה). – וזהו איפוא "חזור לאחוריה".

ג

והנה ה"זית רענן" בביאורו, בעצם נתן לנו ביאור על תוכן ועומק הדברים, ונקדים את דברי רבינו ז"ל בסידורו שער הל"ג בעומר בדרוש השני: "עד הגל הזה כו', הנה בפסוק זה יש רמז לל"ג בעומר בתורה בתיבת גל שבפסוק זה, דהנה לפי פשט הענין, הגל הזה שעשה לבן מאבנים להפסיק בין ארץ ישראל לחוץ לארץ, שלא יעברו מזה לזה כו', גם למעלה היה בזה הגלל, הפסק רוחני בין ארץ ישראל העליונה לחוץ לארץ וכו', דהנה יש ב' מדריגות ב"לבן": אחד הנקרא לובן העליון, הוא למעלה מבחינת יעקב כו' כמ"ש ונוזלים מן לבנון וכן ארזי לבנון וכיוצא, ויש בחינת "לבן" שלמטה מבחינת יעקב בעל עולם האצילות, והוא נקרא לבן הארמי כו', אך הנה בלעם שינה בזה ההפסק שעשה יעקב ולבן בגל עד, כי הרי רצה בלעם להמשיך ולקרב בחינת קליפת נוגה וכו'" עי"ש.

ועיי' ב"מגלה עמוקות" סוף פר' בלק: "דומה בלעם לכלב, כי תלת גלגולין שללו הם כל"ב עי"ש.

ומבואר שענין ה"גל עד" שבלעם ביקש "להמשיך ולקרב בחינת קליפת נגה", רמזו ב"כלב".

ד

ויש לומר בזה, על פי מה ששינינו במשנה בשבת פ"ג ע"ב: "מנין לספינה שהיא טהורה, שנאמר: "דרך אניה בלב ים", ובגמ': "מה ים טהור אף ספינה טהורה כו', מפני מה אמרו ספינת הירדן טמאה, מפני שטוענין אותה ביבשה ומורדין אותה למים", וביאר רבינו הגדול ב"לקוטי תורה" פר' שלח (מו, א) בשם "לקוטי הש"ס להאריז"ל שירדן הוא בחינת קליפת נגה, אשר לפעמים היא קדושה ולפעמים היא קליפה" והוא לו במס' חגיגה, וז"ל: "ירדן נוטל מזה ונותן לזה. הנה לפי הפשט נראה שכל הנהרות נקראים ירדן [כפי הנראה הכוונה לפירוש רש"י בבבא מציעא כ"ב רע"א שהתנא שאמר לדין זה ישב על יד הירדן, אבל באמת בכל הנהרות כן הוא], ואין האמת כן, אלא ירדן בלבד, הוא סוד קליפת נגה אשר לפעמים היא קדושה ולפעמים הקליפה כו'",

ובאורך יותר הוא ב"שער מאמרי רשב"י" פר' ויקהל: "ודע, כי בחינת קליפה זו הנקראת נגה, רמזו אותה רז"ל בפ"ב דמס' מציעא (כ"א ע"ב) וז"ל: "וכן ירדן שנטל מזה ונתן לזה כו', והענין הוא, כי הירדן הוא סוד קליפת הנגה הסובב לארץ ישראל שהוא סוד הקדושה, ולפעמים קליפת הנגה חוזרת ומתהווה קצתה בקדושה, ופעמים מתהפכת ויוצאת אל הקליפה, והוא כדמיון הירדן, אשר בעת שמימיו מתרבין, לוקח קצת חלק מארץ ישראל, וכאשר מימיו חסרים מתמעט, ואדרבא ארץ ישראל ניתוספת ונוטלת חלק ממנו ונכנס קצתו בתחום קרקע ארץ ישראל, וזה עצמו הוא בחינת תוספת שבת כו'". ועי' גם ב"עץ חיים" שער קיצור אבי"ע סוף פ"ב.

ומעתה יש לומר שזה הוא ביאור המשנה: "כל שבים טהור חוץ מן כלב המים מפני שבורח ליבשה", שבחינת ה"כלב" שבורח מן הים ליבשה, הוא שיש בו ב' התכונות: אחת: "והכלבים עזי נפש", והשנית: "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו", כי "לפעמים הוא קדושה ולפעמים היא קליפה" וכן"ל בספינת הירדן.

ויומתק לפי זה מה שהקדים הילקוט: "הרואה כלב בחמור ישכים ויאמר "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו" קודם שיקדמו פסוק אחר "והכלבים עזי נפש", שבוה הרי מוכח שיש בכלב עצמו ב' הבחינות, אחת "עזי נפש" והשנית "לא יחרץ כלב לשונו", ולכן אמרו שכיון שכל החלומות הולכין אחר הפה, יקדים את הפסוק שמדבר מ"מעלתו" של הכלב.

ואולי זהו גם הענין "שזכו לעבד עורות מצואתם שכותבין בהם תפילין ומזוזות וספר תורה", שמעלה אותה לקדושה.

ה

[ואולי יש לומר עוד לפי זה מה שאמרו בסוף כתובות: "פני הדור כפני הכלב" היינו כמו הכלב שאינו יציב בענינו, פעם כך ופעם כך, כך יהיו גם "פני הדור" שלא יהיו מיושבים וניצבים בעניניהם.

וזה מתאים למה שפירשו מה שאצרו חז"ל: "אין בן דוד בא אלא לדור שכולו חייב או שכולו זכאי", פירושו, שכל אחד יהיה או חייב או זכאי, ולא יפסח על שני הסעיפים].

ו

ולפי ביאורו של ה"זית רענן" הנ"ל, נראה לבאר את לשון הפסוק "אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו", ולכאורה מה זו ההוספה "אשר לו הים" ולמה לא אמר

כמו ביבשה: "ויבשת ידיו יצרו" שהים הוא "עשהו", ומה זה "אשר לו הים"? אלא שכיון ש"כל שבים טהור" ולא כביבשה, שפיר הקדים לומר "אשר לו הים", היינו שכולו טהור ומתייחס להקב"ה.

ז

[ומה שאמר "שבועה היא מלפני המקום ברוך הוא מיום שגילה סודו לחבקוק הנביא לא גילה דבר זה לשום בריה בעולם", מה ענין זה לחבקוק הנביא, ומי יבוא בסודם, ואלי יש לומר ע"פ מה שאיתא בזה"ק בשלח מ"ה ע"א: "תפלה לחבקוק הנביא כו' ה' שמעתי שמעך יראתי וגו' תא חזי כד הוה אתער עליה רוחא דנבואה על אתר דא דהוא תפלה הוה אתי, והוה דחיל ומזדעזע. מתלא אמרי: מאן דנשיך מכלבא מקליה אזדעזע כו'".

ויתפרש בזה מה שאמר (חבקוק ב,ז): "הלוא פתע יקומו נושכיך ויקצו מזעזעך גו'".]

ואם שגיתי חלילה בכל הנ"ל ה' יכפר בעדי.



היחס בחסידות ל"ספר הברית"

הרב אליהו מטסוב

מערכת "אוצר החסידים"

ב"היכל הבעש"ט", גליון האחרון (תשרי תשע"ט) כתב הרב ח.ז. שי' אודות "ספר הברית", ספר זה תוכנו בעניני יראה ומדות ואמונה וטבע ונדפס ע"י מחברו בשנת תקנ"ז, ומאז חזר ונדפס פעמים רבות (והוא היה ספר תורני פופולרי במזרח אירופה בדורות הקודמים).

הכותב בהיכל הבעש"ט עשה מלאכה גדולה בעריכת סקירה מפורטת אודות היחס לספר זה בחסידות ובשאר גדולי ישראל, ותודה לו על כל הפרטים.

במאמרו קיים הן מן החיוב והן מן השלילה אודות ספר זה, אך נ"ל שיש בדבריו הפרזה בהקטנת ערכו של ספר גדול זה, ועל כן אגיב להלן על כמה דברים, קצת לפי סדר דבריו בגליון היכל הבעש"ט.

מיימינים ומשמאילים

בראשונה הוא מביא מספר "רשפי קשת" (המחבר ר"מ קדנר, תקצ"ב, ע' 8) שכותב שנפגש עם "הצדיק התמים הרב המחבר ס' הברית, ולפני נגלה כי הוא חיברו [כי בהוצאה הראשונה נדפס ס' הברית בעילום שם המחבר], והיו אז מיימינים ומשמאילים" כו'.

הכותב בהיכל הבעש"ט אכן אינו מסיק לחיוב או לשלילה מדברים אלו, וגם לי נראה שאין ללמוד דבר מזה כי טבעי הוא שכאשר נדפס ספר בתבנית חדשה, בדוגמת זה שעוסק בהוכחות בענין חקירה ואמונה הטהורה וגם בענייני מדע של טבעי העולם [ואפשר השעה היתה דרושה לכך אז בעת תחילת תקופת ההשכלה, שהי' נדרש לכתוב ספר בענינים אלו שכולו על טהרת הקודש], שזה לוקח זמן עד שהרבה מתרגלים אליו ותמיד נמצאים בתחילה כאלו שאינם עדיין יכולים לרדת לסוף דעת המחבר, כאשר היה תמיד מאז ומקדם גם על ספרי גדולי ישראל האמיתיים כידוע.

אמנם ספר זה מיוסד הרבה על דברי חז"ל והראשונים, וגם לפניו היו איזה ספרים בדוגמתו [אמונות ודעות, שבילי אמונה ועוד], אבל בכל זאת ספרי חקירה ובפרט ספרי טבע אלו לא היו רגילים ולפעמים לקח זמן עד שכל המחברים התרגלו לתופעה זו.

הקדמת מחבר ספר הברית

וראה דברי המחבר עצמו בהקדמת ס' הברית (מהדורה שנית, ונזכר זה בהיכל הבעש"ט שם):

"ואולי יגונב בשם איזה אנשים אשר אמרו לא יפה עשה המחבר אשר הזכיר כל דברי האפיקורסים ודעתם בדבר האמונה ותורה מן השמים וכדומה ושתיקה יפה בזה,

על זאת אשיב ואען ואומר לא בדעת ידברו ולא בהשכל, כי איככה אוכל וראיתי להשיב על דבריהם לבטל דעותיהם אם לא אזכיר בראשונה דעתם ומחשבותם בו בענין, ואחרי כן אשלח דברי ואמסם תשיב רוחי יזלו עד תבלעמו ארץ ויאבדו מתוך הקהל.

אמנם מותר לחזור על דברי רשעים ודעת אפיקורסים למען השיב על דבריהם לעקור שרשיהם ולבטל דעותיהם כאשר חזר דוד את דבריהם באמרו נבל בלבו אין אלהים ..., גם הנה אתנו ספר האמונות והדעות מן רבינו סעדיה גאון ז"ל ובו חזר דעות ודברי כל האפיקורסים אשר בעולם ואשר היו לעולמים בשנים קדמוניות מינים

ממינים שונים ומשונים בדבר האמונה למען השיב עליהם לבטלם, וא"ר יוחנן בן זכאי (בפרק הספינה) אוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר אם אומר שמא ילמדו ממני הרמאים אם לא אומר יאמרו הרמאים אין תלמידי חכמים בקיאים במעשינו..., [עאכו"כ] בדבר אשר לא יוכל אדם להכשל בהם עוד מפני היד שנשתלחה בהם בעזרת צורי המלמד ידי לקרב לעקר ולשרש דעותיהם לשבר ולבטל כל טענותיהם ותשובתם בצדם, על אחת כמה וכמה שמותר וטוב ויפה הדבר הזה על הראשונים ועל האחרונים. ובכן לא אשית לנגד עיני דברי הבל כאלה". עד כאן מהקדמת המחבר.

משקל האויר

הכותב בהיכל הבעש"ט משיג על המחבר, וכנראה זהו מדילי' מהכותב עצמו (כי איננו מזכיר בשם ספר שהקשה זאת על ספר הברית), והוא משתמש בהשגתו זו בלשונות חריפים מדי שאין ענין להעתיק אותם, ואכתוב רק התוכן:

בס' הברית ח"א מאמר ז' פ"ג-ד, כותב: המקובלים הנאמנים אשר מעולם המה אמרו שיש לאויר כובד ולרוח משקל, וכן נמצא כתוב על ספר מבוא שערים לאיש האלקי ר' חיים ויטאל ז"ל (בשער ה' חלק א' פרק ט') בזה הלשון, בחינת האויר הוא נשקל על ידי משקל, ובחינת המים נמדד על ידי משורה עכ"ל, ופילוסופי האומות היו משחקים עליהם ועל דבריהם בזה וילעגו על היהודים ואמרו להם בלעג לשון אין בינה בכם, כי אחר שאין אתם לומדים חכמת הפילוסופיא רק קבלה איך תדעו דבר באמת, והחכמה מאין תבא לכם מתי תשכילו וילמדו ביהודה דרכי עיוני הפילוסופיא לא קבלה ותהי לכם לחכמה. ואבותינו כי בטחו בחכמת הקבלה שמו יד לפה ושתקו על כל הכעסים... ולא שתו איש לבו לדבר ויאמינו בה' ובתורת אמת המקובל בידם, ולא דחו דבר אחד מן הקבלה מפני אלף מופתים של הפילוסופים,

וכה אמרו להם האומות הקדמונים איך תאמרו שיש לאויר כובד ולרוח משקל הלא כל חכמי הפילוסופים אשר מעולם ובראשם (אריסטו) אשר עליו ועל דבריו אין להוסיף וממנו אין לגרוע כלם כאחד הסכימו על פי חכמה ומופתים עיוניים וגזרו שאין לאויר שום כובד כלל,

ויהי כי ארכו הימים בימי עולם לפי רב השנים שנות דור ודור, החלה החכמה לרוב על פני האדמה ולהתקרב יותר אל נקודת האמת..., ראו כל העמים כבדו של האויר בדורות הללו וישליכו אחרי גום דעת הקדמונים אשר כבדו מעליו הפשיטו,

ובזאת תדע כי מה מאד נאמנו המקובלים האמיתיים בכל דבריהם, וחכמי קדם אשר לא ידעו ולא ראו את כובדו של האויר היו משחקים ומלעיגים במ על הדבר הזה

והיו מלעיבים במלאכי האלהים, ועתה מודעת זאת בכל הארץ ובכל חכמי העמים, לכן נקראים חכמי אמת שכל דבריהם אמת וצדק. ע"כ [ומאריך שם הרבה ובעוד פרקים בהוכחות הטבעיות בענין זה].

אור מים רקיע

ועל זה תמה הכותב בהיכל הבעש"ט: דא עקא שלא קרא נכון בכתבי האריז"ל, וכך כתוב שם: "ג' מיני מדידות כנגד תחת בחינות הנזכרות והם מדה משקל משורה... והנה בחי' האור הוא נשקל על על ידי המשקל ובחי' המים נמדדין על ידי המשורה ובחי' הרקיע נמדד על ידי האמה". הלא לא נכתב שם מאומה אודות אור, והרי הנקודה המבוארת שם היא אודות החלוקה הנודעת בקבלה של אור מים רקיע, ואויר מאן דכר שמי'. עד כאן שאלתו.

אור ואויר קשורים זה בזה

אך הנה צדקו דברי ס' הברית בענין זה, כי מ"ש האריז"ל בענין "אור מים רקיע" שהם נמדדים ב"משקל, מדה ומשורה", אינו מדבר על ענין האור מצד עצמו אלא על האויר שבאור,

כי מבאר רבינו הזקן בתו"א מקץ מב, ג: והענין שהארת אור הנר הוא ע"י שיש אויר סביב האור משא"כ בלא אויר יכבה ולא יאיר כלל, ולכן אין כופין כלי ע"ג הנר בשבת שלא יכבה שמחמת כפיית הכלי מונע האויר שסביב האור, והיינו כי האויר גורם להיות הארת אור הנר לפי שאויר הוא אותיות אור י' שהאויר הוא מקור האור, כי היו"ד שבהעלם אותיות אויר הוא העלם האור ובו ועל ידו נמשך ויוצא האור מההעלם אל הגילוי. ע"כ. ועיין לקו"ת שה"ש לא, ב.

הנה מבואר שהאור צריך לאויר ובלי האויר אין מציאות האור, והאויר הוא מקור ושורש האור והוא המוציא את האור מהעלם אל הגילוי [והאור בלי האויר הוא מתעלם במאור].

ועל כן כאשר מדברים על המשקל באור, אין מדברים על האור והבהירות המתגלה מהמאור אלא על האויר שבו שהוא גורם לגילוי האור, והוא יש לו כובד המשקל.

ועל כן יפה הבין בעל ס' הברית בכתבי האריז"ל שכאשר הוא דן על "אור מים רקיע" וכותב על משקל באור הוא קאי על האויר שבאור, ולא על בהירות של האור מצד עצמו.

מקור הדברים בזוהר

הקשר של אויר ואור שהוא דבר מוחשי אינו חידושו של רבינו הזקן אלא מופיע בקדמונים, וראה תקוני זהר תיקון ס"ו (קח, ב): **יהי אור ויהי אור, יהי אור יהי יו"ד באור ואתעביד אויר דאחיד בתרווייהו בעמודא דאמצעיטא**. ועיין עוד בזו"א טז, ב. ח"ג רמה, ב. תקו"ז תי"ח (לו, ב). ת"ל (עד, א). [וראה עוד על השייכות של אויר לאור במובא ספר הערכים חב"ד ע' רלג, ושם בשם הלקוטי לוי"צ שבלשון התרגום הם שניהם נקראים בשם זיקא].

ועיין הלשון במאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"ב ע' תנ: **"ענין אור מים רקיע, בחינת אור יש בה ב' בחינות בחי' אור ובחי' אויר ביו"ד"** [ועיי"ש בכל המשך הדברים בענין ה"אור" שב"אור מים רקיע", שהוא כולל האויר והאור]. וכן הוא מכלילם יחד במאמרי אדהאמ"צ במדבר ח"ב ע' תשז.

ועיין עוד ביאורה"ז לאדהאמ"צ קסג, ג שענין האור הוא אחרי שכבר יש בו ענין הרוח ואויר.

בספרי חסידות, בענין המשקל באויר

בענין המשקל באויר (שעל זה מדבר בס' הברית) נמצא בכמה ספרי חסידות: (א) מאמרי אדה"ז תקס"ט ע' רמג. (ב) סידור עם דא"ח רעג, (ג) המשך מים רבים תרל"ז ע' קי. (ד) סה"מ תרס"א ע' קעו. ואפשר יש עוד.

[גם מאיזה מקומות אלו, אולי משתמע לענין "אור מים רקיע" שענין משקל זה הוא באויר שבאור].

אור מצד עצמו הוא "אין"

כל זה ברור לפי רבינו הזקן ושאר מקומות שנתבאר בהם ענין אויר ואור.

אך בכל זאת ארחיב קצת את הדברים, ואין זה קשור עם גוף ענין הנ"ל בהצדקת דברי בעל הברית, שבזה כבר כתבנו נקודת הדברים שהאריז"ל אכן מדבר על האויר שבאור, ולשווא השווה הכותב את בעל ס' הברית בתור טועה ומערבב דברים בעלמא ח"ו.

בהמשך תער"ב ח"א ע' רכח (ד"ה מאי חנוכה) מבאר מ"ש הפרדס (בשער הגוונים פ"ב) שהחכמה היא פתיחת כל הגוונים מאין גוון לגוון כי ממנו יתחלקו

לגוונים, שפירושו הוא כי החכמה היא עצם פשוט מכל גוון ומובדל מהם על כן על ידו יתראו כל הגוונים,

ומביא שם דוגמא ע"ד גוון הלבן כי לפי שהוא בהיר ופשוט מכל הגוונים והלבנונית היא עצמיית ולא מורכבת והוא בחינת "אין", על כן כל הגוונים והציורים שכולם הם יש והרכבה ניכרים על גוון לבן דוקא שהוא פשוט ועצמי.

וממשיך שם בפרקים הבאים שעד"ז הוא ענין האור, שהאור הוא פשוט בתכלית שעניינו בהירות וגילוי בעצם כו', והוא בחינת "אין" רק שעל ידו מתגלים שאר הספירות כו', עד כאן מתער"ב וע"ש באריכות.

עכ"פ מכאן יש ללמוד, כי מכיון שהאור הוא "אין" (והוא רק ענין של בהירות וגילוי המאור), אם כן האור מצד עצמו אין לו מציאות ומשקל.

ולפי זה אם מדובר באריז"ל בענין "אור מים רקיע" שהאור הוא בעל משקל הלא מדובר בחלק האויר שבאור, כי הוא מדבר בציור האור כשהוא כבר מורכב מהאויר שאז הוא מקור למים ורקיע, ואינו מדבר על בהירות האור מצד עצמו שהוא "אין" ואין לו מציאות ומשקל.

[ואולי יש להביא דוגמא מאור של אותיות החקיקה, שהאותיות מצד עצמם הם אין, ואם נייחס איזה משקל להאותיות הרי הוא רק להאויר שבאותיות, ועי' תער"ב שם ע' רלד ובכ"מ].

לשון האריז"ל: נמשך האור במדה ומשקל

מבואר גם בקבלה ובחסידות (עץ חיים שער א סוף ענף ג'. תו"א מקץ לט, ב. מאמרי אדה"ז על מארז"ל ע' תנט. המשך תער"ב ח"א ע' יג, יז. סה"מ תרפ"ט ע' 57) כי ענין הצמצום הי' שנתעלם האין סוף ונמשך האור במדה ומשקל לפי ערך העולמות,

הנה שם הי' אפשר לפרש ענין ה"משקל" בשם המושאל, כי הלא קאי באור אין סוף כו' [משא"כ במבוא שערים הנ"ל, שהוא מדבר במשל של "אור מים רקיע" הגשמיים], וכמו שמשתמשים בלשון "תפיסה" על דבר חכמה אף שבודאי אינו שייך לחוש המישוש כידוע, וכיוצא בזה הוא הלשון "לשקול במאזני החכמה" אף כי החכמה הוא אין (ועד"ז נמצא הלשון בענין חסד וגבורה וכיו"ב), ועד"ז י"ל כי לפעמים ענין "משקל" לא קאי על הכובד אלא הוא לשון מושאל לענין מאזנים.

אבל לפועל שקו"ט מיותרת בזה, כי כאמור באריז"ל ובחסידות (וראה לקמן עוד

מקורות) שאור הגשמי יש לו משקל, אם כן גם בדוגמתו בנמשל על הגילוי הרוחני יתכן לשון משקל.

וראה באורך בשער מאמרי רשב"י להאריז"ל פ' תרומה, כי שלש הענינים "משקל, מדה, ומשורה" (הנזכרים בפסוק) הם שלשת הענינים של "אור מים רקיע", "כי המשקל הוא בחינת מדידת טיפת האור הנמשכת מן החכמה אל הדעת שבו נשקל גודלו וקוטנו". ובכמה מקומות בהמשך הדברים שם מפורש "נשקל במשקל הדעת".

משקל לאור, במדרש ובמקובלים הקדמונים

ומעתה נפנה לעוד תמיהה שתמה בהיכל הבעש"ט בענין זה על ס' דברי הברית אלו:

כמו כן תמוה תיאורו שהי' לעג נגד דברי האריז"ל הללו, שהרי כתבי האריז"ל היו בכתבי-יד ואיה איפה לעגו אוה"ע נגד זה?

אולם גם בזה לא צדק השואל, כי ס' הברית כתב אשר "המקובלים הנאמנים אשר מעולם המה אמרו שיש לאויר כובד", ורק אחרי זה הוא מביא: "וכן נמצא כתוב בספר מבוא שערים להרח"ו... בזה הלשון...",

הנה הוא בנה יסודתו על המקובלים אשר מעולם המה, ורק שמחביבותו לדברי הרח"ו [שעליהם הוא מייסד הרבה דברים בספרו, ועיין הקדמתו] הוא מביא את לשונו.

אם כן המעיין בלשונו של ס' הברית יראה שהוא לא כתב כי לעגו על דברי האריז"ל, אלא בכלל הלעג על דברי חכמי ישראל שהאויר יש לו משקל עד אשר חכמי האומות נוכחו ג"כ באמיתות הדבר.

וענין זה אשר המשקל יש לו אור, אכן נמצא בדברי המקובלים אשר מעולם המה, עיין בס' האמונות והדעות לרס"ג (מאמר א' פ"ג) שהוא מפרש הכתוב "לעשות לרוח משקל ומים תכן במדה" (איוב כח, כה) שקאי על ענין ד' היסודות אש רוח מים עפר, ורוח הוא האויר. הלא לפי דרכו יש משקל לאויר (ולא רק לרוח המנשבת שיש לו משקל לכו"ע, ועיין במאמרי אדה"ו תקס"ט ע' רמג דהרוח אינו האויר אלא הוא כח מיוחד הדוחה את האויר לצדדיו). וכן הבחיי בראשית (א, ב) מפרש פסוק זה על ארבעת היסודות.

וכבר נמצא מזה גם במדרש רבה במדב"ר פי"ד, יא: כנגד ארבעה טבעים שברא מהם הקב"ה העולם, הג' הם עליונים זה למעלה מזה והרביעי הוא התחתון הכבד שבכולן, ואלו הן הארץ היא הכבידה שבכולן כו', המים למעלה מן האויר, האויר שממנו נוצר הרוח למעלה מן המים, והאש למעלה מן האויר שהאש קלה מכולם שהוא עולה עד לרקיע וסימן לדבר כשהשלהבת נעקרת מן הגחלת פורחת והולכת היא למעלה.

הלא מפורש במדרש ענין המשקל על האויר, ובודאי יתכן שהיה איזה ספרים שלעגו על דברי חכמי ישראל בזה.

[אמנם צריך בירור על איזה ספרים קאי בספר הברית שטענו בזה על חכמי ישראל. בענין חכמי אומות הקדמונים שסברו שאין משקל לאויר הוא מזכיר שם את אריסטו. והבירור בזה היא מלאכה כבידה].

סיכום

ארכו הדברים, ובגליונות הבאים נכתוב ע"ד שאלות נוספות במאמר בהיכל הבעש"ט על ס' הברית, ואודות יחס כ"ק רבותינו נשיאינו לספר זה.

החובה לציין, כי לא באתי לומר במאמרים אלו אשר אין שאלות על דברי בעל ספר הברית, ובודאי כמוהו ככל ספרי גדולי ישראל לפעמים יש בהם תמיהות קיימות של פליטת הקולמוס או אפילו של העלם דבר וכיו"ב, ובפרט ספר הברית שלא כולו מיוסד על הקדמונים בעלי רוח"ק ויש בו גם דברים הבנויים על שכל האנושי (עי' הקדמת התניא, ובשו"ע אדה"ז הל' ת"ת, ובהקדמת ספר ראשית חכמה ועוד),

[ועיין בקובץ "הערות וביאורים" גליון וארא תשנ"ח, שכתבתי על דבר שספר הברית לא כיוון יפה בפירוש דברי השערי קדושה לרח"ו במעלת גילוי הנשמה על גילוי אליהו, שס' הברית נקט שמעלת גילוי אליהו הוא למעלה מגילוי שורש הנשמה. ובודאי יש בו עוד דברים שאינם תואמים לפירוש החסידות בכתבי האריז"ל].

רק כי לענ"ד, המסקנא שיכולה להתקבל מהמאמר בהיכל הבעש"ט להשוות את המחבר לטועה וכי ספר זה נופל הוא בערכו מכל שאר ספרי גדולי ישראל, דבר זה בטעות יסודו (וגם עניני הטבע שבו רובם יסודתם על חכמי חז"ל וגאוני ישראל הקדמונים),

וגם אם מישוהו מתקשה על ענין בספר זה, הרי שערי תירוצים לא ננעלו כמו בכל ספרי גדולי ישראל, ורוב הפעמים השאלות הם מחמת עומק המושג וקוצר המשיג, כאשר נמשיך ונוכיח אי"ה במאמרים הבאים.

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י

הרה"ח הרה"ת ר' רפאל שלמה וזוגתו מרת חי'

ומשפחתם שיחיו

דרימער

לברכה והצלחה בכל עניניהם בגו"ר

ולבריאות איתנה



לעילוי נשמת

מרת חי' חנה

בת ר' יעקב ע"ה

נפטרה ביום ז' שבט ה'תשי"ט



ולעילוי נשמת

ר' דוד בן ר' יעקב ע"ה

נפטר ביום ט' שבט ה'תשל"ה

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה ואחיינו הרה"ת ר' יעקב ומשפחתו שיחיו

מאגאלניק

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' שמעון ע"ה

בן הרה"ח ר' מנחם ע"ה

נפטר ביום ט"ו שבט ה'תשמ"ב

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ת ר' אפרים מרדכי וזוגתו מרת שרה איטא

ומשפחתם שיחיו

קורוליציקי



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח ר' אברהם וזוגתו מרת דבורה

ומשפחתם שיחיו

נין

מוקדש

לחזיון ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת נעמי אסתר

ומשפחתם שיחיו

פינסאן



לעילוי נשמת

איש תם וישר משישי חסידי חב"ד

הרה"ת הרה"ח ר' מרדכי דובער ע"ה

בן הרה"ת הרה"ח ר' נחמן ע"ה

לאקשין

נפטר ביום כ"ח טבת ה'תשל"ח

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

בתו מרת מלכה רייזל בת בלומא לאה

ובעלה הרה"ח הרה"ת ר' יוסף חיים הכהן בן אסתר מרים

ומשפחתם שיחיו

רוזנפעלד

לזכות

החתן הרה"ת הנע' והנפלא אברהם אליהו שיחי'

והכלה מרת טויבא גיטל שתחי'

וואדאזוסקי

לרגל נישואיהם

ביום ג' שבט ה'תשע"ט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם שיחיו



לעילוי נשמת

האשה מרת ריקל'

בת ר' יהושע דוד ע"ה

ראזענבלום

נפטרה ביום כ"ה טבת ה'תשמ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתה שיחיו

לזכות

החתן התמים מנחם מענדל שיחי'

והכלה מרת טויבא רבקה שתחי'

ששונקין

לרגל נישואיהם

ביום כ"ב טבת ה'תשע"ט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו



לזכות

החתן התמים מנחם מענדל שיחי' לאנדא

והכלה מרת חי' מושקא שתחי' בראנשטיין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם שיחיו

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' נח שמחה וזוגתו מרת דבורה לאה

וילדיהם

הרב מנחם מענדל וזוגתו מרת הינדא,

איידלא ומרים מריאשא שיחיו

פאקס



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' אלכסנדר וזוגתו מרת רייזל

הפנהיימר

ומשפחתם שיחיו

לזכות

החתן התמים משה שיחי'

והכלה מרת חוה שתחי' קלמנסון

לרגל נישואיהם

ביום כ"ה טבת ה'תשע"ט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בגין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשי"ד

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם שיחיו



לזכות

נעכא גיטל שתחי'

בת דניאלה ברכה שתחי'

לרגל היכנסה במזל טוב

לגיל הבת מצוה

ביום ו' שבט ה'תשע"ט

בשעטומ"צ

יה"ר שירונו הוריה נחת חסידותי ממנה

ולאריכות ימים ושנים טובות מתוך שמחה ואושר

תכה"י

נדפס ע"י ולזכות ר' אליהו וזוגתו מרת חיה מושקא

ומשפחתם

הומינר

שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' חיים יצחק בער הלוי ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' בנימין זאב הלוי ע"ה

פייפ

נפטר ביום י"ז טבת ה'תשד"מ



ולעילוי נשמת

מרת שרה ע"ה

בת הרה"ח הרה"ת ר' משה ע"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו



לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת פעשא לאה ע"ה

בת הרה"ח ר' חיים יהודה לייב ע"ה

נלב"ע ביום כ"ג טבת ה'תשע"ב

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה

הרה"ח הרה"ת ר' משה הלוי וזוגתו מרת מגוחה קריינדל

ומשפחתם שיחיו

קליין

לזכות

הבחור הת'

חבר המערכת דשנה זו

מנחם מענדל שיחי' אזימאוו

ליום הולדתו ביום ט' שבט

ויה"ר שיהי' לו שנת הצלחה בגו"ר

א חסידישער יאר

ויזכה לגרום נחת רוח רב לרבינו נשיאנו

ויצליח בתפקידו בתור חיל מחיילי בית דוד

להביא הגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש



נדפס ע"י ולזכות הוריו שיחיו



לזכות

חברינו התמים הנע' שלום דובער בן מרים

יהי"ר שיהי' לו רפו"ש אמיתית

ובאופן ד'לכתחילה אריבער'

ושיצליח בהשתתפותו עם המערכת

ושבקרוב יהי' יושב בינינו בתוך ד' כותלי הישיבה עמנו ביחד

ושיגרום נחת רוח רב לכ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י ולזכות

חבריו שיחיו מכל רחבי תבל

לעילוי נשמת

הילדה אלטא מינא ע"ה

בת יבלח"ט הרה"ח הרה"ת ר' יששכר שלמה שיחי'

טייכטל

נפטרה ביום שבת מברכים חודש שבט

פרשת ואלה שמות

כ"ג טבת ה'תש"ג

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הוריה שיחיו

מוקדש

לחיוזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחי'

ובנם ישראל הירש שיחי'

ובנותם חסי' דבורה ונאוזה בינא שתחי'

קלאפמאן



יהי רצון שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

מתוך הרחבה שמחה ועונג תמיד כל הימים

אכ"ר

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולרגל יום הגדול והקדוש יו"ד שבט

"העשירי יהי' קודש"



ולזכות

הרה"ת ר' אהרון מרדכי וזוגתו מרת מאשא שיחיו אבענד



ולזכות

הרה"ת ר' זאב וואלף וזוגתו מרת ליבה יוספה שיחיו רודאלף

יהי רצון שירווי רוב נחת חסידותי מכל יוצאי חלציהם

ויתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והגולה בגו"ר

מתוך הרחבה שמחה ועונג תמיד כל הימים

אכי"ר



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת הרה"ח השליח ר' נחמן וזוגתו מרת עלקא

ומשפחתם שיחיו

אבענד

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



ולזכות

האי גברא רבה

איש החביב ומיוחד שבחבורה

מקים המוסד הק' 'הערות וביאורים' ועומד בראשו מאז הווסדו

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על ממלכתו וימשיך להרביץ תורה

ברבים מתוך בריאות נכונה לאויוש"ט עד ביאת גואל צדק בקרוב

ממש



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' בנימין שיחל'

ומשפחתו

לעווין

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' צבי הירש ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' יהודה ליב ע"ה

רימלער

גלב"ע ביום כ"ד שבט ה'תשל"ה



ולעילוי נשמת

מרת יענטא בריינא ע"ה

בת הרה"ח הרה"ת משולם זוסיא ע"ה

גלב"ע

ביום ח' כסלו ה'תשס"ד

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנם

הרה"ח הרה"ת ר' שרגא פייוויל וזוגתו מרת צפורה שיחיו

ומשפחתם

רימלער

לזכות

האי גברא רבה ויקירא
 הרה"ח הרה"ת יהודא לייב שי' מאצקין
 מסור ונתון לכל עניני רבינו נשיאנו,
 ובפרט בשכונת "כאן צוה ה' את הברכה"
 לכבוד יום ההולדת שלו ביום י"ד שבט
 יהי רצון שיאריך השי"ת ימיו ושנותיו בנעימים
 בבריאות מעליא ורוב נחת מכל יו"ח שיחיו
 מתוך שמחה וטוב לבב



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

לע"ג

הרה"ת ר' פנחס יאיר בן ר' יחיאל בצלאל

גאלדמן

נלב"ע ביום ג' שבט

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

נכדה מנכ"ל מערכת הערות וביאורים דשנה זו

ברוב עמל ויגיעה

וחפץ ה' בידו מצליח

ה"ה הת' הנע'

שלום דובער שי' דיק

לזכות

החתן התמים הנעלה והמצויין הרב יצחק שי' אסטער
והכלה החשובה והעדינה מרת חי' מושקא תחי' סימפסאן
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשטומ"צ למזל טוב

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצון ולנח"ר רבינו הק' מתוך אושר ושמחה ברכה והצלחה בגו"ר
תמיד כה"י.



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת הרה"ח ר' אשר ענזל ומרת אסתר צביה שיחיו אסטער
הרה"ת הרה"ח ר' יוסף יצחק ומרת שיינא יפה שיחיו סימפסאן