

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 ארבעים ושלוש

גליון א [א'רב]

ראש השנה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושתים לבריאה

שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אדמו"ר

לזכות

חברי המערכת:

הגה"ח ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

הת' מנחם מענדל שי' אוירעכמאן

הת' שלום דובער שי' גורארי'

הת' מנחם מענדל שי' חזן

הת' אברהם שי' כ"ץ

הת' דוד שי' ליפשיץ

הת' צמח שי' שאנאוויטש



שיתברכו בכתיבה וחתימה טובה

לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ האזינו - חג הסוכות תשפ"ב

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', ט' תשרי תשפ"ב

"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: 646-494-4397

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט: Haoros.com

ראש השנה
גליון א [א'רב]

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

- 6 ביטויי הציפי' לגאולה
הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

- 8 בל תוסיף בברכת כהנים
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 12..... כמה הערות קטנות במאמר ד"ה אני לדודי ה'תשכ"ו (מלוקט ד')
הרב אברהם אלטר הלוי הבר
- 14..... הערה בלקוטי שיחות חכ"ט פ' עקב
הרב מרדכי מינצברג
- 15..... תוס' ביאור בענין הארת הקישוטין דיגמה"ר מאמר ד"ה השמים כסאי תשכ"ח
הרב דוד פלדמן
- 18..... להנזר מומלחמת תנופה
הרב שמחה אלכסנדר פרענד
- 20..... לבטל כו' בימי ספה"ע
הרב פסח צבי שמערלינג

נגלה

- 21..... ביאור מחלוקת ר"ח ותוס' אם בעינן גז"ש למיילף איסור הוצאה – לדרכו של אדה"ז.
הרב יהושע בלאזענשטיין
- 24..... ביאור הוכחת התוס' דהוצאה מלאכה גרועה היא
הנ"ל
- 26..... איסור בעל קרי במחנה לוייה
הרב שמואל גינזבורג

ביאור בשיטת רש"י ותוס' בדיוקו של ר' אשי "המוציא מורל"ר מי לא עסקינן וכו'" 28...
הרב אלי' סימפסאן

חסידות

י"ג מדות הרחמים – חילוקי השיטות בזה 32.....
הרב פינחס אש

הלכה ומנהג

נפילת אפים בלא ספר תורה (גליון) 39.....
הרב ברוך אבערלאנדער

טעה ובירך המוציא במקום על נטילת ידים 42.....
הרב גדלי' אבערלאנדער

נפילת אפים במקום שאין ספר תורה 45.....
הרב יעקב הלוי הורוביץ

דברים שנוהגים לאכול בראש השנה למנהג חב"ד 52.....
הרב מרדכי מינצברג

אמירת פרקי שיר המעלות בשמחת בית השואבה 54.....
הנ"ל

יין ופירות שלפני סעודה ומנהג חב"ד בליל ר"ה 55.....
הרב יוחנן מרזוב

איסור שבות לענין שופר וגזירה דרבה 71.....
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

דעת רבינו הזקן ע"ד להאכיל נכרי הבא מאליו ביו"ט 75.....
אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

ערבה שכמשה בזמנינו 77.....
הרב שלום צירקינד

תיקון עירובי עיירות בהלכה ובמשנת הרבי (גליון) 78.....
הרב מנחם מענדל רייצס

ביאור בדברי אדה"ז סי' רמה ס"ח-ס"ט 81.....
הרב דוב יהודה שטיינמעץ

פשוטו של מקרא

89.....לבלתי עברי .. ולבלתי בא.....

הרב וו. ראזענבלום

שונות

90.....בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה.....

הרב ישכר דוד קלויזנר

95.....להתפלל על דברים שהם נגד הטבע.....

הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

עניני משיח וגאולה

ביטויי הציפי' לגאולה

הרב שלום צירקינד

Moshiachlinks.com

א' החיובים המרכזיים בקשר עם ביאת המשיח, הוא החיוב לצפות לביאת המשיח (כלשון הגמרא¹ "ציפית לישועה", ועד"ז בלשון הרמב"ם² "מחכה לביאתו").

הנהגה הביטוי של הציפי' לישועה, הוא לכל לראש בהרגש האדם, כמובן ופשוט. ובהבא לקמן, אשתדל ללקט (בקיצור, ואסמוך על המעיין) מה שמצאתי לע"ע³ אודות הביטויים שמצינו בזה בהלכה ובמעשה.

תפילה: עיקר הביטוי של הציפי' הוא בהתפילה, שמתפלל ומבקש להקב"ה על ביאת המשיח. וכל התפילות והבקשות והתחינות מלאים בדבר זה. ויסוד הדבר הוא מפני שהאדם מרגיש שמישיח "חסר" לו וא"כ הוא מתפלל על זה, כחלק מבקשת צרכיו. ובוה גופא – הציפי' (וההרגש שמישיח "חסר" לו) צ"ל עד כדי כך, שגם הזכרה של משיח בדרך אגב, צריך לעורר האדם מיד הציפי' לביאתו, שמתבטא בזה שהוא מתפלל להקב"ה שישלח משיח במהרה⁴.

קניית בתים: א' מהביטויים הכי חזקים אודות הציפי' לגאולה, הוא הדיון שמצינו בכמה ספרים אודות בניית וקניית בתים בזמן הגלות בחו"ל (יותר על הנצרך), מפני שמראה שאינו מצפה שבמהרה יבוא משיח. ומיוסד הדבר על הגמרא (ע"ז ט, ב) "אמר רבי חנינא אחר ארבע מאות לחורבן הבית אם יאמר לך אדם קח שדה שוה אלף דינרים כדינר אחד לא תקח", וכמו שלוקט ונתבאר בארוכה בגליון א'קנב⁵. ע"ש.

מהרה יבנה המקדש: כמה דברים מצינו גזרה משום "מהרה יבנה המקדש" (שיהא יום הנף כולו אסור; ביצה שנוולדה ביום א' דר"ה אסורה ביום ב'; שלא יטילו מום בבהמות; ועוד). ראה הנסמן בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב ס"א. אנציקלופדי' הגמרא האלו.

(1) שבת לא, א.

(2) הלכות מלכים רפ"א.

(3) וראה גם מה שליקט בזה הרב מ.ש. שי' בגליון א'נו, וגליון א'נח.

(4) כמבואר בארוכה בלקו"ש חכ"ח ע' 136.

(5) וכן נמצא באתר moshiachlinks.com ב"ילקוט ביאורי מאמרי חז"ל על משיח", על דברי

הגמרא האלו.

תלמודית ערך בית המקדש בסופו, וערך ימות המשיח (כרך כד ע' תקפו). וראה שם ערך יו"ט שני של גליות, כרך כג ע' יא, שלכמה דיעות זהו הטעם למה אנו עושים עכשיו יו"ט שני של גליות. ע"ש הביאור בזה.

בענין זה, האריך בארוכה בקובץ מעלין בקודש גליון כז ע' 41 ואילך, והאריך שם בעוד דברים שדנו בהם בקשר לחשש שמהרה יבנה המקדש (כמו שתיית יין לכהנים בזמן הזה; האומר הריני נזיר ביום שכן דוד בא בו; ועוד). וע"ש בעוד דברים שמצינו שעשו מפני שהיו מצפים להגאולה הקרובה, כמו שהחברים שבגליל שהיו מכינים יין ושמן בטהרה מפני שהיו מצפים שיבנה ביהמ"ק וישתמשו בהם למנחות ונסכים⁶. ור' ישמעאל שרשם על פנקסו שכשיבנה ביהמ"ק יביא חטאת שמינה⁷. וע"ש בעוד דברים כיו"ב).

ובס' ערכי תנאים ואמוראים (לר' יהודה בן קלונימוס משפירא, רבו של הרוקח) ח"ב ע' תקלא ואילך, מסביר עפ"ז את סיפור הגמרא⁸ שעשו סעד לעיבור השנה – לאחר חורבן הבית – מפני שהיו הכבשים והגוזלות עדיין צריכים זמן שיהיו מוכנים להקרבה, שזו מפני צפייתם לבנין הבית⁹. וע"ש עוד שמסביר עפ"ז מה שציוה ר' ישמעאל את ר' מאיר שהי' כמה שנים אחר החורבן, שלא להטיל קנקנתום לתוך הדיו¹⁰, בכדי שיהיו יכולים לכתוב פרשת סוטה שצריך להימחק, שזהו מפני צפייתם לבניית ביהמ"ק במהרה.

וזהו גם טעם תקנת נטילת ידים לסעודה, כמבואר בשו"ע אדמוה"ז ריש סי' קנח.

הזכרת אליהו הנביא: כתב אדמוה"ז בסו"ס רצה "נהגו לומר ולהזכיר אליהו הנביא במוצאי שבת אחר הבדלה להתפלל שיבא ויבשרנו הגאולה, שאין אליהו בא בערב שבת .. וגם בשבת אינו בא .. ועל כן אנו מתפללים כיון שעבר השבת ויכול לבא, שיבא ויבשרנו", ומזה נראה גם עומק הציפי' לישועה, שמיד שיש אפשרות שאליהו הנביא יבוא – מיד מתפללים לבואו.

הכנת הבית ביום תשעה באב: ידוע המנהג שנהגו נשים ביום תשעה באב אחר חצות להכין הבית לקראת ביאת המשיח, והניחו להם החכמים כדי להשריש האמונה בביאת המשיח. (כמבואר בברכי יוסף סי' תקנט אות ז'. וע"ע בית יוסף סו"ס תקנ"ד).

השארת הדלתות פתוחות לבילי פסח: כתב האור זרוע ח"ב סי' רלד "כתב רב נסים

(6) נדה ו, ב.

(7) שבת יב ב. וראה יומא פ, ב.

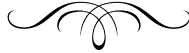
(8) סנהדרין יא, א.

(9) וראה גם שאילת יעב"ץ ח"א סי' פ"ט.

(10) סוטה כ, א.

גאון זצ"ל בשם אלוף אביו שלא לנעול דלתות הבתים בלילי פסחים כי זאת היא האמנה בדברו של הקב"ה ובהבטחתו ובשכר האמנה אנו זוכין לגאולה, ואמרינן בירושלמי דכתובות פרק הנושא (הלכה ג), ר' ירמיה מפקיד אלבשוני חורוין חפותין אלבשוני דנרסיי והבון מסנאי ברגלי וחוטרא בידי ויהבוני על סיטרא אין אתו משיחא ואנא מעתד..". ע"ש עוד איך שבזכות האמונה בביאת המשיח נגאל. ותוכן הענין הובא בשו"ע אדמוה"ז סו"ס ת"פ.

ויה"ר שזוכה לקבל פני משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



תורת רבינו

בל תוסיף בברכת כהנים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

חידוש הרבי שזהו רק אם הוסיף בשם המיוחד

ברשימות חוברת נח כתב וז"ל: (עם הפיענוחים) הערת כת"ר בר"ה (כח, ב) "מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר וכו' אוסיף ברכה אחת משלי כגון ד' אלקי אבותיכם יוסף וגו' ת"ל לא תוסיפו על הדבר" שדייק ב' דיוקים בזה: א. למה לי "כגון" כלל. ב. מפני מה תפס פסוק זה דוקא?

ישובם לפענ"ד: כדי שיעבור הכהן ב"לא תוסיפו" - צריך שיוסיף פסוקים אחרים, ולא הכפלת ברכת כהנים גופא, "דלא שייך בל תוסיף בעשיית המצוה שתי פעמים.. אפי' מברכין כמה פעמים לצבור אחד אין זה בל תוסיף, אלא אם כן מוסיף ברכה אחת כגון יוסף עליכם ככם" (תוד"ה ומנא במקומו). כן אפ"ל דכדי שיעבור ב"לא תוסיפו" צריך שתהי' הברכה הנוספת בשם המיוחד כיון שזהו (שם המיוחד) בדוקא בברכת כהנים (סוטה לה, א ושם), ולכן אינו עובר על "לא תוסיפו" אא"כ מוסיף ברכה בשם המיוחד, כברכת כהנים. וע"ד סברת תוד"ה הואיל בסוכה לא, ב, לענין "בל תוסיף" ד' מינים, דעובר על זה אם לקחן דרך גדילתן דוקא כמצותן. ועפ"ז מיושב למה נקט "כגון ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם" - כי אם הי' אומר שלא יוסיף ברכה סתם ללא "כגון כו'" (היינו ללא דוגמא מהוספת פסוק אחר ופסוק שנזכר בו שם המיוחד דוקא) הייתי טועה בזה שבכל הוספה איזה שהיא עובר בכל תוסיף.

ולכן גם בי"ד הל' תפלה (בהל' נשיאת כפים פי"ד הי"ב) הובא גם ה"כגון" - דגם

זה נוגע לדינא, שאינו עובר בבל תוסיף אלא בהוספה כזו דוקא.. ולכן תפס דוקא הפסוק ה' אלקי אבותיכם יוסף וגו' כי פסוקי ברכה בתורה מוקדמן לפסוק זה, מצאתי רק כאלה שלא נזכר בהם שם המיוחד ולדוגמא ויתן לך וגו' מא-ל אביך ויעזור וגו' וברכות בלעם עכ"ל.

בל תוסיף בברכת כהנים רק כשאפשר לקיים בזה ההמצוה

ויש להעיר גם במ"ש בחי' הריטב"א ר"ה כח,ב, ד"ה ת"ל ובסוכה לא,ב, ד"ה והאי שאין הכהן עובר בבל תוסיף אלא א"כ בירך בנשיאות כפים עיי"ש, וזהו כנ"ל דבכדי שיעבור על בל תוסיף צריך לברך דוקא באופן שאפשר לקיים בו המצוה.

אלא שיש להקשות ע"ז ממ"ש הרמב"ם שם וז"ל: אין הכהנים רשאים בכל מקום להוסיף ברכה על שלשת הפסוקים כו' לא בקול רם ולא בלחש כו' עכ"ל. והרי קול רם בברכת כהנים מעכב כמ"ש אדה"ז בהדיא בסי' קכ"ח סעי' כ"ג, (ועי' גם בשו"ת נוב"י מהדו"ק סי' ה' שהביא מ"ש הרמב"ם שם בהי"א: "כך למדו מפי השמועה ממש רבינו ע"ה כה תברכו בעמידה, כה תברכו בנשיאות כפים, כה תברכו בלשון הקודש, כה תברכו פנים כנגד פנים, כה תברכו בקול רם" והוכיח הנוב"י שכשם שלענין עמידה ה"ז מעכב כן הוא לגבי נשיאת כפים שהוא מעכב שהרי כחדא כללינהו הרמב"ם עיי"ש, אבל מזה שאדה"ז קאמר במוקף דפנים כנגד פנים אינו מעכב כמבואר בהרשימה, משמע שלא כהנוב"י, ששייך לחלק ביניהם שיש שאינו מעכב, אבל משם גופא מוכח שקול רם מעכב, כיון דאדה"ז הזכיר במוקף רק בנוגע לפנים אל פנים).

וראה ביאור הלכה סי' קכ"ח סכ"ז ד"ה ואם הוסיף וז"ל: - לכאורה נראה דדוקא אם גם זה היה בפריסת כפים וכה"ג כל הדברים המעכבין בנ"כ .. זה מקרי הוספה על המצוה משא"כ בשבירך שלא בנ"כ או שלא בהחזרת פנים וכה"ג זה אין מקרי הוספה כ"א ברכה בעלמא, וכן כתב בשו"ע הגר"ז עיי"ש, וכן מוכח בחידושי רשב"א סוכה ל"א דדוקא בפריסת כפים ע"ש ומסתמא ה"ה שארי דברים המעכבין בנ"כ דמאי שנא, אמנם מדברי הרמב"ם משמע שלא כדבריהם שהרי כתב בפ"ד מה"ת דין י"ב וז"ל: אין הכהנים רשאים בכל מקום להוסיף ברכה על שלשת הפסוקים כגון ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם וגו' וכיוצא בה לא בקול רם ולא בלחש שנאמר לא תוסיפו על הדבר וגו' עכ"ל. הרי דלדידיה עוברין על בל תוסיף כשמברך בלחש אף על גב דקול רם הוא לעיכובא כמו שכתבנו לעיל במ"ב סי"ד ומסתמא דלדידיה ה"ה בלא פריסת כפים וכה"ג ע"כ עובר וצ"ע: עכ"ל. וכן הקשה בס' רשימות שיעורים מהגר"ד סולובייצ'יק סוכה לא,ב.

ובס' עמק ברכה ערך נשיאת כפים (ע' י"ז) אות ה' הביא חידושו הידוע של בית הלוי בסוף חומש בראשית דברכת כהנים אין כהן יכול לצאת יד"ח ע"י שמיעה מכהן אחר מצד שומע כעונה כיון דבברכת כהנים בעינן בקול רם, והקשו עליו דכיון דדיון

שומע כעונה אין הפי' שיוצא ע"י שמיעה דשמיעה הוה כדיבור, אלא שהדיבור של האחר מתייחס כאילו השומע הוא מדבר (וראה שו"ע אדה"ז סי' רי"ג סעי' ו' ולקו"ש חכ"ד ע' 96) וא"כ ה"ז כאילו מדבר בקול רם? ותירץ בעמק ברכה דהא דבעינן בברכת כהנים קול רם, לאו דהוא תנאי בהדיבור שיהא בקול רם, אלא עיקר הדין שיהא כל הקהל שומעין את דיבורו, וזהו דדרשינן בסוטה לח, ב, אמר להם כאדם שאומר לחבירו וכו' וא"כ נהי דמתיחס הדיבור אל השומע והוה כמדבר בקול רם, מ"מ הרי אינם שומעים את דיבורו של השומע, ולזה לא מהני כאן שומע עונה וזהו כוונת בית הלוי. ועי' גם בס' הליכות הגר"ח ע' כ"ג שהביא תירוץ זה בשם הגר"ח כנ"ל דאף דלגבי הכהן השומע נחשב כאילו ענה והוה כמדבר בקול רם, מ"מ סוף סוף הרי הציבור אין שומעין את דיבורו, ובברכת כהנים צריך שהעם ישמעו את דיבורו.

ולפי"ז ממשיך בעמק ברכה שם לתרץ קושיית הביאור הלכה ברמב"ם דלמה עובר בבל תוסיף כשמברך בלחש? דלהנ"ל ניחא דנהי דכל הדברים שנאמרו בברכת כהנים הם מעכבים, היינו דוקא דברים שהם תנאים בגוף הנשיאות כפים, כגון עמידה, לשון קודש וכו' אבל קול רם הרי נתבאר שאינו תנאי בגוף הדיבור, אלא דבעינן שיהא כל הקהל שומעין ואין זה אלא מצוה לכתחילה אבל אינו מעכב בדיעבד, וראי' לזה דהא ביהכנ"ס שכולה כהנים כולם עולים לדוכן ומברכים לאחייהם שבצפון ודרום, אף שאין שום איש ששומע להם, הרי להדיא דזה אינו מעכב עיי"ש.

אלא דהרי נתבאר לעיל דמאדה"ז משמע שמעכב שהרי הזכיר שם רק דפנים אל פנים אינו מעכב? ועוד דמהו ראייתו מעיר שכולה כהנים, דנימא שהוא דין בגוף הדיבור שצריך להיות בקול רם ולא שהוא דין שהציבור יוכל לשמוע, ובעיר שכולה כהנים צריכים לברך בקול רם, ושפיר נימא דקול רם מעכב.

וברשימות שיעורים שם ביאר חידושו של בית הלוי בשם הגר"מ באופן אחר, דדין דקול רם בברכת כהנים אינו דין בחפצא של הקריאה, אלא במעשה המצוה כמו פנים אל פנים ונשיאות כפים, דעל זה לא שייך שומע כעונה כשם דבוודאי אם השומע אינו נושא כפיו כו' אינו יוצא יד"ח עיי"ש, אבל מסיים דבין אי נימא דקול רם הוא דין בחפצא של הקריאה או במעשה המצוה אכתי קשה דברי הרמב"ם דלמה עובר בל תוסיף כשהוסיף לברך בלחש? וכתב בשוה"ג שם דאולי י"ל דדין קול רם אעפ"י שהוא דין במצות ברכת כהנים ובקיומה מ"מ אין זה שייך לאיסור בל תוסיף, דלגבי איסור דבל תוסיף אם הברכה היא ברכה בכל התורה כולה חשובה לעבור בבל תוסיף, ובכל התורה כולה יש חלות שם ברכה בלחש כמו בברכות התפלה, וא"כ הוה הוספה שלא במינו דברכה בלחש הוה ברכה אלא דהוה שלא כמין הברכה בקול רם, ומכיון דהוי ברכה עובר בבל תוסיף ואעפ"י שאינו ממין הברכות דברכת כהנים עיי"ש, אבל לפי"ז לכאורה צריך לומר כן גם לגבי שאר התנאים דכיון דלגבי שאר הברכות אי"צ להם במילא יעבור הכא בבל תוסיף, וראה בס' 'ברכך ה"פ' דברים שהביא מכמה מקומות

שתירצו קושיא זו למה הביא הגמ' דוקא פסוק זה.

אמירת פסוק השקיפה וגו' אחר ברכת כהנים

(ב) במ"ש בהרשימה שם לבאר מ"ש אדה"ז בסעי' מ' במוקף דלכן אומרים השקיפה כו' מפני שכבר פשטו כפיהם והחזירו פניהם, ופירשו בהפענוח דספיקת אדה"ז אם החזרת פנים מהני שלא יהי' בזה משום תוספת תלוי בספיקתו בסעי' כ"ג אם פנים אל פנים מעכב, דאם מעכב אינו עובר כאן בבל תוסיף משא"כ אם אינו מעכב עיי"ש.

לכאורה אינו מובן שהרי בסעי' מ' הזכיר אדה"ז ג"כ "מפני שכבר פשטו כפיהם" וזה הרי ודאי מעכב כנ"ל שכן משמע מאדה"ז שכתב רק בנוגע לפנים אלא פנים שאינו מעכב, וא"כ ודאי בהשקיפה אינו עובר בבל תוסיף כיון שאינו בנשיאות כפים?

וכבר הובא לעיל מהנוב"י דנקט בפשיטות דנשיאות כפים מעכב, וראה גם בס' מנחת קנאות סוטה לח,א, שהוכיח כן מהדין דכהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו מפני שהרגו בידו ואין קטיגור נעשה סניגור, ואי נימא דנשיאת כפים במדינה אינו מעכב יברך בלי נשיאות כפים, ועי' גם פמ"ג שם בא"א ס"ק כ"א שכ"כ, אף דבש"ת הרדב"ז ח"ה ב' אלפים תי"ז, ובש"ת שבות יעקב ח"ב סי' א' סב"ל דנשיאות כפים במדינה אינה מעכב.

ועי' בש"ת הר צבי או"ח ח"א סי' ס"ב שכתב שחכ"א העיר לו דמדברי אדה"ז בשו"ע מוכח דאפילו דברים שאינם מעכבים בדיעבד, מ"מ כיון שצריכים אותם לכתחילה, אם מוסיף בלעדם אינו עובר בבל תוסיף, שהרי בסעי' כ"ג כתב אדה"ז דפנים אל פנים אינו מעכב, ובסעי' מ' לגבי ברכת השקיפה כתב דכיון שכבר פשטו כפיהם והחזירו פניהם אינו עובר על בל תוסיף עכ"ד, וראה גם בס' משנה הלכה או"ח שם, (וסברא זו הוזכר גם בהרשימה כאן), ובזה יש לומר דמדמהזכיר אדה"ז לגבי ברכת השקיפה גם הענין ד"החזירו פניהם", אף שזה אינו מעכב, מוכח דגם זה לבד מספיק שלא יעבור על בל תוסיף, אבל לפי המבואר בהרשימה דאפ"ל דזה קאי לפי צד הספק דפנים אל פנים מעכב שוב יש לדחות ראי' זו, ואכתי יל"ע בהנ"ל דאיך אפ"ל דהספק לגבי השקיפה תלוי בסעי' כ"ג אם פנים אל פנים מעכב, הרי נשיאת כפים ודאי מעכב.

בירך בשם אדנות

(ג) במ"ש בהרשימה דבכדי שיעבור על בל תוסיף צריך להוסיף ברכה בשם המיוחד דוקא כיון שזהו בדוקא בברכת כהנים, ושלכן נקט פסוק זה ד"ה"א יוסף עליכם וגו'", ראה גם בס' אמרי דוד הלכות תפלה סי' כ"ז שתירץ כן, דכיון דכתיב "ושמו את שמי וגו'" הנה הזכרת שם המיוחד בברכת כהנים הוה מעצם הברכה, ולכן רק באופן זה שייך שעובר על בל תוסיף עיי"ש עוד מ"ש בענין זה.

והנה בהגרי"ז על הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ב ה"ז) ביאר שהרמב"ם סב"ל בהא דאמרינן

בקידושין עא,א, כתיב זה שמי וכתוב זה זכרי כו' לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני וכו' ונקרא בא-ד, נאמר בזה דינא, דהקריאה של אדנות היא גם קריאה של שם הוי', וא"כ אף דעצם השם של אדנות לאו שם המיוחד הוא, אבל עכ"פ בזה שפירש להשם אדנות מקרי שפירש גם להשם המיוחד, שזו היא קריאתו, ולהכי חייב בו במגדף, דהרי זה בכלל ונוקב שם ה', דכך היא נקיבתו של שם זה לענין הקריאה, ולכן סב"ל להרמב"ם דעל שניהם הוא נסקל, דבין כך ובין כך הרי פירש להשם המיוחד שהוא שם הוי', וממשיך שם שגם החולקים על הרמב"ם וסב"ל דאינו נסקל על שם אדנות סב"ל כהנ"ל, דקריאתו של שם אדנות הוא שם המיוחד, אלא דסבירא להו דמתי יש בהקריאה קריאה של שם המיוחד, רק כשקורא מה שכתוב בשם הוי' כמו בברכת כהנים שכתוב שם הוי', דבזה יש הדין דהוה כקורא שם המיוחד, אבל לענין מגדף שמזכיר שם אדנות מדילי', לא חל בזה קריאה דשם הוי' עיי"ש. יוצא מדבריו שלהרמב"ם אף כשהוא קורא מדיליה בשם אדנות ה"ז כאילו מזכיר שם המיוחד, והחולקים על הרמב"ם סב"ל דרק כשקורא שם אדנות ממ"ש בקרא ה"ז כאילו מזכיר שם המיוחד אבל כשקורא שם אדנות מדילי' לא חל ע"ז שם המיוחד.

ולפי מ"ש בהרשימה כנ"ל, דבכדי שיעבור על כל תוסיף צריך להזכיר שם המיוחד דוקא, י"ל דיוצא נפק"מ כאן לדינא בנוגע לכל תוסיף, באם הכהן הוסיף ברכה מדיליה שאינה כתובה בתורה והזכיר שם אדנות, דלפי הרמב"ם יוצא שעובר על כל תוסיף דהוה כאילו בירך בשם המיוחד משא"כ להחולקים לא.



כמה הערות קטנות במאמר ד"ה אני לדודי ה'תשכ"ו (מלוקט ד')

הרב אברהם אלטר הלוי הבר
משפיע בנחלת הר חב"ד

א. באות ד' בהמאמר, אומר "שהחידוש בהגילוי דאלול ... (ש) בכדי לקבל הגילוי דאלול צריכה להיות רק הקבלת פני המלך, דבנמשל הוא התעוררות הקבלת עול מלכות שמים".

ולכאורה צע"ק, דלכאורה בהמשל דמלך בשדה, דכאו"א יכול להקביל את פני המלך, - הנה הרי פוגש אכן את המלך, אבל בהנמשל, הנה מבאר רק מה שהאדם עושה בשביל להקביל את פני המלך, שזהו שהוא מקבל ע"ע עול מלכות שמים, - אבל מהו הפירוש שהמלך מתגלה אליו כביכול כשהוא מקביל את פני המלך, והמלך מקבלו בספר פנים יפות ומראה לו פנים שוחקות ?

ואולי יש לבאר עפ"י מ"ש בלקוטי תורה בד"ה זה (אני לדודי, שהוא היסוד של המאמר שלפנינו), וז"ל בלקוטי תורה "...יראת ה' ואהבתו אינו עשויה ונטוע בלב האדם מכח עצמו, כ"א מכח ההארה הנמשך אליו מלמעלה".

ולכאורה הביאור בזה פשוט, דכיון שהאדם הוא גשמי ובעולם הזה הגשמי, הרי א"א שיהיה לו אהוי"ר לדבר רוחני שאינו רואה ואינו שומע ולא בשום חוש מכל החושים שלו, ולכן רק ע"י "ההארה הנמשך עליו מלמעלה" הרי מכח הארה זו בנפשו יכול שיהיה לו אהוי"ר להוי".

ואם אכן זהו הביאור, - אפשר לבאר גם כאן.

דמ"ש בהמאמר שלהקביל פניו זהו קבלת עול מלכות שמים, - הנה זהו עדיין קבעומ"ש בלי חיות והרגש, ורק קבלת עול פשוטה בלבד, - אך כיון שע"ז ה"ה מקביל פני המלך, הנה אזי תומשך ההארה מלמעלה עליו, ואז תהי' לו קבלת עול מלכות שמים עם הרגש וחיות, ששמח לקבל עליו עול מלכות שמים.

וזהו הפירוש שהמלך מקבל את פניו בסבר פנים יפות ומראה לו פנים שוחקות.

ב. בהמשך המאמר, באות וא"ו, שואל, "דע"י שהמלך מקבל את כולם בסבר פנים יפות, ובפרט ע"י שמראה פנים שוחקות לכולם (הרי) זה מעורר אותם לשוב בתשובה שלימה", וא"כ שואל מדוע זה נקרא "אני לדודי". ע"כ מתוכן דבריו.

ולכאורה צ"ע, הרי בהאות הקודם (אות ה') כתב דזה שהמלך מקבל אותו בסבר פנים יפות הנה זה רק למי ש"מתעורר ברצון לתשובה", וא"כ כיון שההתחלה היא הרצון של האדם, א"כ אולי לכן זה נקרא "אני לדודי", ומהו השאלה.

ואולי אפשר לומר, דכיון דזה ש"מתעורר ברצון לתשובה" הרי אי"ז עדיין למעשה, כי אי"ז בא עדיין לפועל, לכן א"א לקרוא לזה אני לדודי, ורק לאחר שהמלך מקבל בסבר פנים יפות ומראה לו פנים שוחקות, שזה נותן לו הכח להתגבר על כל המניעות ועכובים ולשוב בתשובה שלימה, (כפי שכותב בהמאמר), הנה רק אז אפשר לקרוא לזה העבודה של אני לדודי.

ולכן השאלה של המאמר במקומה עומדת, דמאחר שמי פועל שהרצון יבוא לפועל, וזה ההמשכה מלמעלה בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות, א"כ לכאורה אי"ז אני לדודי, העבודה דהאדם.

וע"ז עונה בהמשך האות.

ג. בהמשך המאמר באות ח',

מבאר ד"בפנימיות הענינים אני לדודי (עבודת האדם) הוא למעלה מודודי לי (גילוי מלמעלה), וממשיך "...ושני ענינים בזה (א) העילוי שנעשה בהגילוי מלמעלה ע"י

ירידתו למטה בכדי לעורר את האדם, (ב) והעילוי שנעשה ע"י התעוררות תשובה
דהאדם בפועל".

ומוסיף, "ובזה עצמו – שני ענינים, העילוי שמצד התענוג דלמעלה... מקבל בסבר
פנים יפות, ועי"ז מתגלה אח"כ התענוג העצמי שבישראל עצמם... פנים שוחקות,
...הגילוי דודודי לי מתעלה להתענוג דפנים יפות ופנים שוחקות".

ולכאורה, מה שמתחיל "ובזה עצמו שני ענינים", כוונתו לשני הענינים דסבר פנים
יפות (התענוג המורכב), ומראה פנים שוחקות (התענוג העצמי שבישראל עצמם).

אבל א"כ, מ"ש הלשון ובה עצמו שני ענינים, אי"ז כמ"ש בד"כ לשון זה,
שפירושו, שהענין האחרון שהוזכר לעיל מורכב משני ענינים, משא"כ כאן שני
הענינים הם ענינים חדשים שלא דובר עליהם כלל לפני זה.

או אולי הכוונה במ"ש "ובזה עצמו שני ענינים", א. הענין דלעיל, העילוי שנעשה
ע"י התעוררות התשובה (ומסתמך על מ"ש באות לפני אות ז') דזה מגלה את הרצון
הפנימי דישאל מצד שרשם בהעצמות), וה-ב. הוא מה ש"ג מדה"ר מתעלים
להתענוג דסבר פנים יפות ולפנים שוחקות, ולפי פירוש זה – שני ענינים אלו נחשבים
(כחד).

אך לכאורה, יותר נראה דמה שמתעלים להתענוג דסבר פנים יפות ולפנים
שוחקות הם שני ענינים,

וצריך עדיין בירור קצת בזה.



הערה בלקוטי שיחות חכ"ט פ' עקב

הרב מרדכי מינצברג

ביתר עילית, ארה"ק

בלקוטי שיחות חלק כ"ט בשיחה א' לפר' עקב, מבאר בארוכה אודות דרכו של
רש"י בפירושו על התורה, בענין "חסר" שבתורה, האם, כיצד, ומתי הוא מתייחס לזה.

בהמשך להשיחה ישנה "הוספה", ובהקדמה: 'לשלימות הענין המבואר בהשיחה
(ס"ז) שרק בענין של חסרון כותב רש"י תיבת "חסר" – מובאים בזה המקומות שבהם
פי' רש"י את הטעם דחסרות, על סדר הכתובים'.

הוספה זו נדפסה גם במהדורה קמא, בהתוועדויות תשמ"ג ח"ד עמ' 3-1952,
ובהערה שם "הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א", ובלקוטי שיחות כאן נדפסה בשינויים
והוספות בפנים ובהערות.

ורצייתי להעיר, אשר סעיף ב' ב"הוספה" מ"בראשית א, כח", צריך להיות לכאורה, אחרי הסעיף שלאחריו מ"בראשית א, כא". וכפי שכתוב בהקדמה שהרשימה היא "על סדר הכתובים".



תוס' ביאור בענין הארת הקישוטין דיגמה"ר מאמר ד"ה השמים כסאי תשכ"ח

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי – 'ועד הנחות בלה"ק'

א. בד"ה השמים כסאי דש"פ ראה בדר"ח אלול תשכ"ח, שנתגלה ויצא לאור זה עתה, מקשר הרבי את הענין השמים כסאי גו' שאומרים בהפטרות שבת ר"ח עם הענין כחדש אלול.

וכיון שברישומי הדברים שמהם נערך במאמר לא הי' ברור קשר הענינים, לכן כתבו המו"ל (בהערה 39): אולי הכוונה בקשר והמשך הענינים, שהקישוטין די"ג מדה"ר שמאירים באלול בבחי' מקיף וביוהכ"פ מאירים בבחי' עצמיות ממש, הם דוגמת המקיף דאיזה בית אשר תבנו לי (שלמעלה מהאו"פ דתומ"צ שבכל השנה, שהו"ע השמים כסאי והארץ הדום רגלי), וענין המשכת והתגלות המקיף ביוהכ"פ נעשה ע"י הקדמת הביטול דבכתה גו' ירח ימים – דוגמת ענין דנכה רוח וחרד על דברי, שעל ידו נמשך ומתגלה המקיף דבית.

אך לאחר העיון בב' המאמרים באוה"ת (המאמר בפ' עקב בענין השמים כסאי, והמאמר בפ' ראה בענין חודש אלול), שכנראה עליהם הי' מיוסד המאמר של הרבי – אולי יש להוסיף בקישור הדברים, כדלקמן.

ב. במאמר דפ' עקב (ע' תרה) בענין השמים כסאי שקאי על תושב"כ, איתא: "שמים שם מים הוא בחי' התורה, דאורייתא מחכמה נפקת, שהוא בחי' מים, ים החכמה, ונק' כסאי, ע"ד נובלות חש"מ תורה, ונק' כ"ד ספרים דאורייתא, וכמ"ש ותמלא כדה, שכל בחי' החכמה שבתורה הוא בחי' כד מים החכמה לבד, לכן נק' רק נובלות חכמה .. כללות החכמה שנתלבש בתורה הוא רק כמו בחי' כד לגבי עצמיות ח"ע, שעז"נ ופני לא יראו כו'. ולכן נק' המשכת התורה בשם כסאי, כמשל האדם היושב על הכסא, שרק באחוריו נשפל לישב על הכסא כו'. ומ"מ הוא בחי' כסאי, שעז"נ נמשך אוא"ס ב"ה המלוכש בח"ע למטה ממש.

ובמאמר דפ' ראה, בענין התגלות י"ג מדה"ר שבחודש אלול שהו"ע כ"ד קישוטי כלה, הנה לכל לראש נזכר מיד (בע' תתג) ענין כ"ד ספרים דאורייתא, שהם כנגד כ"ד

קישוטי כלה.

ובהמשך המאמר, לאחר שמבאר שע"י התכשיטין נמשך יפוי לכלה שתהי' בבחי' יפ"ת ויפ"מ, מבאר (בע' תתה) הענין דהרועה בשושנים, שהם י"ג מדה"ר, ש"ש שושנים היינו ג"כ שושנים בהלכות, כי צ"ל אחזתיו ולא ארפנו עד שהבאתיו אל בית אמיי" (כפי שהובא במאמרנו – מלקו"ת ד"ה אני לדודי – גם סיום הפסוק: "ואל חדר הורתני", בית אמי זו תושב"כ וחדר הורתי זו תושבע"פ, שהם הכלים שעל ידם יתקיים בו אור ה').

וממשיך: "אך עוי"ל, כי להיות שלימות בחי' הקישוטי' הנ"ל הוא ע"י שושנים בהלכות", ומבאר, שתכשיטי כלה הם אבנים טובות ומרגליות שנקובים וחלולים, ובהם נכנס החוט שמחברם, ובנמשל, הנקבים הו"ע ולבי חלל בקרבי, שלא יהי' תופס מקום כו', שנעשה ע"י המשכה מבחי' י"ג מדות הרחמים, כענין ברחמיך הרבים רחם עלינו [כפי שמבאר לפנ"ז החידוש דאבנים טובות כו', שהאבן שהוא דומם יאיר כ"כ, ובעבודה הו"ע הפיכת לב האבן דנה"ב, שכדי לבוא לבחי' זו הוא ע"י התגלות י"ג מדה"ר, כמאמר ברחמיך הרבים רחם עלינו, שהרחמים העליונים גורמים פתיחת לב האבן שירגיש הרחמנות שעל נפשו כו'], והמשכת החוט המחבר הו"ע התורה. וזהו שלהיות בחי' התכשיטין וקישוטי' הנ"ל הוא ג"כ ע"י התורה, וכנ"ל שכ"ד קישוטי כלה נמשכים מכ"ד ספרי דאורייתא כו'.

ג. ויש לעיין בפיי' הדברים "להיות שלימות בחי' הקישוטי' הנ"ל הוא ע"י שושנים בהלכות .. הוא ג"כ ע"י התורה" – דלכאורה, מהי השייכות של התורה, אור פנימי, לתכשיטין, שהו"ע אור מקיף?

ובסגנון במאמר דפ' עקב לענין בנין המלכות בר"ה (בית אשר תבנו לי), "שא"א להמשיך בחי' זו ע"י תומ"צ .. שזהו ההמשכה שבכל השנה .. (אלא) צ"ל מבחי' גבוה יותר, כי תורה מחכמה נפקת, והמצוות מבחי' א"א .. אבל בחי' בית נמשך מבחי' עתיק כו'", ולכאורה המשכת י"ג מדה"ר שייך לבחי' עתיק, כמובא במאמר דפ' ראה (ע' תתג) ממ"ח מסכת אלול "שאז נפתחים הי"ג ת"ד דעתיק כו'".

ד. ויובן בהקדם המבואר בהמשך המאמר בפיי' הפסוק "אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן":

כאשר כנס"י אינה יודעת ומשגת בחי' יפ"ת ויפ"מ שתהי' אצלה בהתגלות בפועל ממש, אזי העצה היא צאי לך בעקבי הצאן, דהיינו בחי' היוצא מלמעלה מסדר השתלשלות, שהו"ע התומ"צ אשר יסודותם בהררי קודש העליון פנימיות רצונו ית', וזהו צאן לבן, בחי' לובן העליון (שלמעלה מהשתלשלות, כנודע מענין בגדי לבן דכה"ג ביוהכ"פ), עונג העליון, פנימיות הרצון,

[ומבאר בחצע"ג, שהרצון (דתומ"צ) יצא ונתלבש בדברים גשמיים, וכן הלכות התורה, נובלות חכמה כו', היינו מה שנשפל ח"ע ורצון העליון למטה מטה. אך באמת

הנה זה שיצאו ונתלבשו למטה כ"כ, זהו דוקא מבחי' אור העליון שלמעלה מעלה מהשתל', שע"ז יוכלו לירד גם למטה מטה, כמשל אבוקה גדולה מאד שמאירה למרחוק],

ולכן, גם כאשר הנפש מצד עצמה אינה יכולה להגיע ולהשיג בחי' יפ"ת ויפ"מ, הנה ע"י התומ"צ שיצאו ונמשכו מלמעלה מסדר השתלשלות מעונג העליון, הגם שנתלבשו למטה, מ"מ בכחם ליתן כח ועוז בנפש שיהי' אוא"ס שורה ומתגלה בה כו'. וזהו שהתומ"צ שהם מבחי' פניך הוי', הם בחי' קישוטי כלה להמשיך בחי' פנימיות הלב לבוא לבחי' יפ"ת ויפ"מ כו'.

ה. ועפ"ז אולי י"ל בביאור הענין ש"שלימות בחי' הקישוטי ה"ל הוא ע"י ששונים בהלכות .. הוא ג"כ ע"י התורה" – שענין הקישוטי מוצ"ע הוא באופן של הארות מבחוץ, והמשכתם באופן שמאירים בבחי' עצמיות ממש (ביוהכ"פ) היא ע"י התורה (והרי גם יוהכ"פ נקרא "יום חתונתו", שניתנו בו לוחות אחרונות), שהיא בחי' אור פנימי (שזהו גם תוכן הענין שאותיות התורה הם הכלים שעל ידם יתקיים בו אור ה').

אלא שהתורה מצד עצמה (במשך כל השנה) היא באופן שמתגלה ונרגש בה רק בחי' השמים כסאי, כמשל האדם היושב על הכסא, שרק באחוריו נשפל לישוב על הכסא, שהיא בחי' כד בלבד מים החכמה. אמנם, בחודש אלול שמתגלים בחי' כ"ד קישוטי כלה (שנמשכים מכ"ד ספרי דאורייתא), שהם מבחי' המקיף שלמעלה מאור פנימי (שהמשכתו היא הקדמת הביטול דבכתה גו' ירח ימים, דוגמת הביטול דנכה רוח וחרד על דברי שממשיך המקיף דבית), אזי מתגלה גם בכ"ד ספרי דאורייתא שרשם בפנימיות רצונו ית' שלמעלה מהשתל'. ואז נעשה גם הענין דקישוטי כלה באופן שהם לא רק הארות מבחוץ, אלא מאירים בבחי' עצמיות ממש.

ו. ואם כנים הדברים – יש לסדר הערה 39 כדלקמן:

ואולי הכוונה בקשר והמשך הענינים:

א) שהקישוטי ד"ג מדה"ר שמאירים באלול הם דוגמת המקיף דאיזה בית אשר תבנו לי (שלמעלה מהאור"פ דתומ"צ שבכל השנה, שהו"ע השמים כסאי והארץ הדום רגלי), שהמשכתו היא ע"י הקדמת הביטול דבכתה גו' ירח ימים, דוגמת ענין דנכה רוח וחרד על דברי, שעל ידו נמשך ומתגלה המקיף דבית.

ב) כדי שהקישוטי לא יהיו רק באופן של הארות מבחוץ, אלא יאירו (ביוהכ"פ) בבחי' עצמיות ממש, יש צורך בענין דהרועה בשושנים כהפי' ששונים בתורה, כמבואר באוה"ת שם שכ"ד קישוטי כלה נמשכים מכ"ד ספרי דאורייתא, שמצד שרשם בפנימיות רצונו ית' שלמעלה מהשתלשלות, פניך הוי', הם בחי' קישוטי כלה להמשיך בחי' פנימיות הלב לבוא לבחי' יפ"ת ויפ"מ ה"ל [למעלה מבחי' התורה כפי שהיא

בכל השנה שהיא בבחי' השמים כסאי, כמשל האדם היושב על הכסא, שרק באחוריו נשפל לישב על הכסא, היינו, שכל בחי' החכמה שבתורה הוא רק כמו בחי' כד בלבד לגבי עצמיות ח"ע (כמבואר באוה"ת עקב שם), וכן"ל (ס"ג) שאותיות התורה הם הכלים שעל ידם יתקיים בו אור ה', שכולל גם שיהי' לא רק בבחי' קישוטין שהם הארות מבחוץ, אלא יאירו בבחי' עצמיות ממש (ועפ"ז יומתק שענין זה נעשה ביוהכ"פ, יום חתונתו, שניתנו בו לוחות אחרונות, לאחר הקדמת הביטול דחקיקה כו' שבענין דפסל לך, כנ"ל ס"ב).



להנזר ממלחמת תנופה

הרב שמחה אלכסנדר פרענד

בהיום יום יד אלול מובא: "מהוראות אאמו"ר להנזר ממלחמת תנופה עד קצה האחרון לא מפני שאין לנו במה לנצח או מפני מורך לב אלא מפני שאת כל כוחותינו עלינו להקדיש אך ורק לחיזוק בנינינו בנין התורה והמצוות בקדושה ובטהרה ועל זה עלינו למסור את נפשותינו במס"נ בפועל ולא רק בכח".

ישנם שהבינו ש"מלחמת תנופה" שמהוראות הרבי הרש"ב להנזר ממנה היינו הפצת תורה ויהדות בקרב יהודים שאינם שומרים תומ"צ ולקרבת לקיום תומ"צ, באופן של ופרצת ומלחמת תנופה וכו',¹ ולכן הסיקו שעבודתו ופעולתו של רבינו זי"ע בזה, היה בזה, מבחינה מסויימת, אף חידוש לכאורה בשיטה לגבי הגישה המזוכרת בהיום יום הנ"ל, ועד כדי כך שקבע:² "שכבר לא תקפה הקביעה שצריכים להנזר ממלחמת תנופה".

ויש שהקשו³ ממה שדיבר רבינו זי"ע כו"כ פעמים במעלת מלחמת תנופה כמו

(1) מ.מ.ל. ב'התקשרות' גיליון 692.

י.ג. בשיעורים והתוועדויות תשע"ד ח"ג ע' תכ. כתב: ברור מהוראת הרבי שכבר לא תקפה הקביעה שצריכים להנזר ממלחמת תנופה. יש עוד דוגמאות לדברים שהשתנו כמו שתמיד מזכירים שכתוב בלוח היום יום שהעבודה של חסיד היא לא להפוך את העולם אלא לומר ברכה בכוונה וכו', הרבי יודע היטב שזה כתוב הרי הוא סדר את לוח היום יום ואף על פי כן הוא אומר וצועק קבל עם ועדה, 'קער א וועלט היינט', שהיום כבר צריך להפוך את העולם, להפוך את העולם ומלחמת תנופה הם די קרובים, איך הופכים את העולם בלי מלחמה לשם כך?"

(2) בשיעורים והתוועדויות שם.

(3) בהעו"ב אה"ת רנד ע' 21.

בהתוועדות שבה"ש תשי"ז⁴¹: וככל הדברים האלה וככל החזיון הזה הוא במלחמת היצ"ט עם היצה"ר, ובמלחמת היראים - בדרכי נועם ובדרכי תורה - עם אלו החפשים לעת עתה - שיש בזה שתי אופנים ודרכים: מלחמת הגנה ומלחמת תנופה.

מלחמת הגנה היא: כאשר החפשים הולכים לצוד נפשות למחנם, אזי מתאספים ומטכסים עצה איך לעמוד נגדם.

מלחמת תנופה היא: אין מחכים עד אשר הם יתחילו ללחום אלא אדרבה הולכים למחנם ומאירים שם באור התורה והמצוה וצדים מהם נפשות לקרבם לאביהם שבשמים".

וביאר באריכות את מעלת מלחמת תנופה וכו' עיין שם.

וכעין הדברים האלו דיבר גם בהתוועדות ש"פ בראשית תשכ"ח⁵, ובעוד כמה מקומות באגרותיו⁶.

והנה מקור פתגם זה הוא⁷ ממה שכתב⁸ כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ להרה"ג ר' יצחק אייזיק הלוי הרצוג:

"...איני יודע אם ידוע לכבוד ידידי אשר גם לגודל עוצם קנאתי בתור קיצוני וימני גמור, הרואה את הדרת ישראל רק בנושנות בין במנהגים בין בהנהגות, הנה אינני בכל זה מן המהרסים ומחריבים בניני אחרים. כי כן חונכתי במשך עשרים וחמש שנים מאת הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק אביר הרועים:

להנזר ממלחמת תנופה עד הקצה האחרון לא מפני שאין לנו במה לנצח או מפני מורך לב אלא מפני שאת כל כחותינו עלינו להקדיש אך ורק על חיזוק בנינינו בנין התורה והמצות בקדושה ובטהרה ועל זה עלינו למסור את נפשותינו במסירת נפש בפועל ולא רק בכח.

עד כמה קיימתי מצות הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק בהנוגע ל"ועשה טוב" במסירת נפש להגן ולחזק את בנין התורה והמצות בקדושה ובטהרה - לא אדע. בודאי החסרתי מזה שהי' ביכלתי לעשות, ותשובה מועלת.

אבל את הסוד מרע קיימתי. ובכל מעשה התעתועים הנעשים ע"י הציונים

(4) תו"מ חי"ח ע' 61.

(5) תו"מ חנ"א ע' 203.

(6) אג"ק חי"ד ע' רסג. חכ"ג ע' חי. ראה גם ד"ה בראשית ברא תש"ג.

(7) כפי שציין רבינו זי"ע.

(8) נדפס באג"ק ח"ה ע' ר'פה.

הכופרים וחבריהם הנמשכים אחריהם, הנה כל כמה שלבבי כאב לראות את חילול הקדש, התורה והיהדות, שלא זו בלבד שמעכבים את הגאולה ודוחים אותה, אלא שבלהטיהם המדיניות ממשכים את הגלות המר, מחללים שם שמים, דתו ותורתו, ומכחישים יעודי ה' והבטחותיו על ידי נביאיו הקדושים - בכל זה הנה אף הגה קל לא השמעתי ברבים".

והנה ברור מהקשר הענין שמלחמת תנופה - המדובר כאן - שיש להנזר ממנה אינה קירוב יהודים לתומ"צ באופן של מלחמת תנופה וכו', אלא כלשון כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ: "מההרסים ומחריבים בניני אחרים".

דהיינו⁹ אלו הלוחמים נגד "הכופרים וחבריהם הנמשכים אחריהם", ורק מלחמה כזה שולל אדמו"ר מוהרש"ב, ומורה לנו שאין זה מעניינו ועבודתינו ללחום נגד החשך, אלא עלינו להאיר את העולם באור תומ"צ והחשך ידחה מעצמו וממילא, וכידוע שיטת רבותינו נשיאנו בזה מאז ומקדם.

לסיכום: מלחמת תנופה של הפצת תורה ויהדות - עבודתינו היא, ומלחמת תנופה נגד החשך - אינה דרכינו, ולכן הוראה זו בתקפה עומדת עד עצם היום הזה, וקושיא מעיקרא ליתא מהשיחות שהובאו למעלה.

ועפ"ז מובן שהמלחמת תנופה של הפצת תורה ויהדות בקרב יהודים שאינם שומרים תומ"צ ולקרבם לקיום תומ"צ, שעלי' דיבר וכתב רבינו זי"ע הוא מ"ש בהיום יום: "חזיון בנינינו בנין התורה והמצות בקדושה ובטהרה...במס"נ בפועל ולא רק בכח".



לבטל כו' בימי ספה"ע

הרב פסח צבי שמערלינג

שליח בפאר ראקאוויי, נ"י.

זכינו שלאחרונה יצא לאור כרך לג בסדרת אגרות קודש מאת כ"ק אדמו"ר זי"ע. בכרך זה נדפסו בין השאר כמה מענות למו"ה הרב משה ניסן שי' ווינער בקשר לספרו הגדול "הדרת פנים - זקן". בע' רמו, אגרת יב'תסד, בסופו כתב הרבי וזלה"ק: "זירוז

(9) וכפי שפירשו בהיום יום המבואר: ישנם הרבה מלחמות צודקות הנקראות בשם מלחמת תנופה, למשל: להלחם נגד חילולי שבת אכילת טרפה וכיוצא בזה, ובכן מורה אדמו"ר מוהרש"ב שאף שאם נלחם יש לנו במה לנצח, אך אין עניינו במלחמות תנופה, כי אם בעשיה ובבנין להרחיב את גבולות הקדושה, ולבנות את התורה והמצוות.

ההפצה נוגע ביותר - לבטל כו' בימי ספה"ע. וק"ל. "ובהערת המו"ל ביארו ש"כנראה הכוונה שבתקופת ספירת העומר חומרא יתירה לאסור גילוח".

לכאורה הלשון "לבטל" לא כ"כ מתאים לפרש כן, ואולי י"ל שכוונת הרבי היא למ"ש בפרי עץ חיים שער כב פ"ז, הגהת צמח: הטעם שאין אנו נוהגין אבילות אלא שלא לגלח, השערות הם דינין. ועל זה מתאים הלשון "לבטל" הדינים.

או שי"ל בפשטות יותר שהכוונה הוא שהיות שספה"ע הם ימי אבילות, אז הזכות של זירון ההפצה תבטל הדברים הבלתי רצויים של ימי ספה"ע, מעין "הפכו ימים אלו לששון ולשמחה כו".



נגלה

ביאור מחלוקת ר"ח ותוס' אם בעינן גז"ש למילף איסור הוצאה - לדרכו של אדה"ז

הרב יהושע בלאזענשטיין
נו"נ בישיבה

א.

שבת צ"ו ב: "הוצאה גופה היכא כתיבא א"ר יוחנן דאמר קרא ויצו משה ויעבירו קול במחנה . . . וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתו מרה"י דידכו לרה"ר. וממאי דבשבת קאי דילמא בחול קאי ומשום דשלימא לה מלאכה . . . גמר העברה העברה מיוהכ"פ, ע"ש.

ובתוס' שם (ד"ה וממאי) הביאו בשם ר"ח דלא גרס "וממאי דבשבת" וכו' משום דאפילו אם הוי בחול נלמד דהוי מלאכה ואסורה בשבת, ע"ש.

וצריך ביאור לגירסתנו - וכ"ה גירסת רש"י¹ - אמאי אכן בעינן גז"ש ולא ניה"ל

(1) ד"ה דשלימא. וברש"י לעיל ב, א ד"ה שתים. וכ"ה גירסת חידושי הר"ן (המיוחס לריטב"א). ובשיטת הר"ן לעיל ב, א (וכן ברמב"ן שם לפי מהלך א') מבואר דלמ"ד תחומין דאורייתא ילפינן הגז"ש ולמ"ד תחומין דאורייתא מוקי לה בחול, ע"ש וצ"ע [ועכ"פ מבואר בדבריהם דלא כגירסת ר"ח - אלא דאם הוי בחול ליכא ראייה ממה שנקרא בקרא מלאכה לולא הגז"ש. וכ"ה לפי מש"כ הרמב"ן שם דקרא יתירא הוא לומר דהוי מלאכה ולא רק לאו גרידא, או דהוי מלאכה משום דהיה במשכן וקרא אוהר עלה הדרא לכלל שאר מלאכות וכו'. וראו לקמן סוף הערה [7].

כדפירש ר"ח דשפיר ילפינן מיניה אפילו אם הוא בחול².

ולבאר זה יש להקדים, דבשו"ע אדה"ז סי' שא ס"א משמע להדיא דס"ל כפירוש ר"ח דלא בעינן גז"ש, ע"ש³.

ובדברי אדה"ז שם מבואר, דאפילו אחרי דישינו פסוק דזיעבירו קול במחנה וכו' מ"מ לא היה הוצאה אסורה אם לא היה ילפותא ללמוד מלאכות שבת ממלאכות המשכן, ע"ש היטב⁴.

ולכאורה צריך ביאור, דמכיון דמפורש בקרא דהוצאה הוא מלאכה, א"כ אפילו אם ליכא ילפותא מהמשכן מ"מ אחרי שמפורש בקרא ("זיעבירו" וכו') דהוצאה הוא מלאכה, במילא הוא הוצאה בכלל "לא תעשה כל מלאכה".

ועכצ"ל, דהגם דנקרא "מלאכה" בקרא, מ"מ אין הכרח דנכלל ב"לא תעשה כל מלאכה" דשבת [ואולי היינו טעמא דבשבת צריך להיות (סוג וגדר) מלאכה שהוא ההיפך מ"תשבות"]. ורק משום דילפינן דהפירוש דלא תעשה מלאכה הוא כל מלאכה שהיתה חשובה במשכן, והוצאה הרי היתה חשובה במשכן (כדילפינן מקרא), לכן הוא הוצאה אסורה בשבת⁵.

(2) בריטב"א החדשים כתב דהוא לאלומי ראייה, ע"ש. וצע"ג בכוונתו דיך אפשר לומר כן על גז"ש (דא"כ הוא מיותר). וראה מה שתיריך בשפת אמת. ובהגהת "שמואל הלוי" הנדפס על גליון הרשב"א מתריך דלולא גז"ש היינו מפרשים כעין והמלאכה היתה דים, ע"ש [אך לא זכיתי להבין, דלעיל מט, ב מבואר דהספק הוא רק בהמלאכה היתה דים, ואפילו אם אין גז"ש ע"כ ש"אל יעשו עוד מלאכה" הוא מלאכה ממש, דאל"כ ליכא לט פעמים מלאכה].

(3) [וכ"ה שיטת הרמב"ם שבת יב, ח (ראה רשב"א ומ"מ שם)]. ולא כתירוץ הרמב"ן הנ"ל הערה 1 בשיטת התוס' דהפסוק הוא לאו בעלמא אך מכיון דאזהר קרא וגם היתה במשכן אהדרה קרא למלאכת המשכן וכו' – דבאדה"ז משמע דמלכתחילה אין הפסוק מתפרש כלאו (וששוב צריכים לומר דאהדרה וכו') אלא שהפסוק הוא גילוי מילתא דנקרא מלאכה, וק"ל.

(4) ועד"ז במהדורה אחרת דסימן שא שנדפס בקובץ יגדיל תורה (ג"י) חוברת י (עמ' כג), ע"ש בסגנון אחר קצת.

(5) ולכאורה הכרחו של אדה"ז – ולא נאמר דגם לולא הילפותא מהמשכן היתה הוצאה אסורה משום דנקרא מלאכה בקרא [ואין מחלקים בין שבת וכו'] והסמיכות בעינן לשאר מלאכות [או שלא נילף מלאכות אחרות שלא היו בהמשכן, כמ"ש תוס' בריש מכילתין ב, א ד"ה פשט] הוא מסברא, דמכיון דהוי מלאכה גרועה ואין סברא שתהיה אסורה בשבת (כמ"ש שם בתחילת הסעיף) ע"כ דמה שנקרא מלאכה אינו לענין גדר שבת.

ולהעיר דבתוס' לעיל ב, א ד"ה פשט, מבואר (בסוף דבריהם) דהוצאה היתה אסורה אפילו אם לא היתה בהמשכן, ולא איצטרך למיתני שהיתה במשכן אלא כדי שלא נחייב על מלאכות אפילו אם לא היו בהמשכן, ע"ש.

והנה מדברי התוס' – שהביאו דברי הר"ח בסתמא – לא משמע שחולקים עליו.

ועפ"י יסוד סברא זו אולי יש לבאר גירסתינו (דבעינן גז"ש, ולא סגי במה דהוי מלאכה חשובה במשכן). דמכיון דהוצאה מלאכה גרועה⁶, לכן לולא הגז"ש היינו אומרים דמה שנקרא בקרא מלאכה אינו אלא לענין מלאכת המשכן גרידא, ולא לענין שבת [והיינו דכמו שמבואר בתוס' דלולא קרא אין למדים הוצאה מהמשכן משום דהוי מלאכה גרועה, הו"ה אחרי דישנו קרא דנחשב מלאכה ע"כ היינו מפרשים שהוא רק לענין מלאכת המשכן ולא לענין שבת]. ועצ"ע⁷.



אך לכאורה הדבר תלוי, דאם נימא דלשיטת הר"ח הוי הוצאה מלאכה אפילו אם לא היה בהמשכן, מנדקרא "מלאכה" בקרא, א"כ דברי התוס' הנ"ל (דהוצאה אסורה אפילו אם אינו בהמשכן) אינם סתירה לשיטת הר"ח.

אך לפי מה שנתבאר לעיל מתוך דברי אדה"ו (דאם הוצאה לא היתה בהמשכן לא היה נחשב מלאכה לענין שבת הגם דנקרא מלאכה בקרא) ע"כ דמש"כ התוס' אינו בהתאם לשיטת הר"ח (אלא לגירסתנו דישנו ילפותא מפורשת דהוצאה הוי מלאכה, ואסורה אפילו אם אינו בהמשכן), וצ"ע.

6) אפילו לסברת האו"י י"ל כן (דלענין שבת אינו מלאכה, וכנ"ל בשו"ע אדה"ו – דמשמע שם דס"ל כסברת האו"י – דממה שנקרא מלאכה אין הכרח דהוי מלאכה לשבת). ולפי מש"כ התוס' דמה לי מרה"י לרה"י מה לי מרה"י לרה"י וכו' יש לדון עוד דלענין שבת ע"כ שאינו מלאכה, וילע"ע.

7) דסוף סוף הוי מלאכה חשובה במשכן (מדקרי לה קרא "מלאכה"), והרי ילפינן דכל מלאכה חשובה במשכן הוי מלאכה לענין שבת (ושונה מבאם ליכא קרא, דאז אמרינן דלא הוי מלאכה כלל, ואינו בכלל הילפותא דלמדים מהמשכן). ורק שהרווחנו לפי דרכינו, דבשו"ע אדה"ו מבואר (חידוש) דגם להר"ח לא היתה הוצאה אסורה אם לא היה ילפותא ללמוד מהמשכן (הגם דנקרא מלאכה בקרא) – וע"כ משום דהגם דישנו מלאכה לענין א' אין הכרח דהוי גדר מלאכה לענין שבת, ועפ"י אפשר לומר (לפי גירסתינו) דע"כ מה שנקרא מלאכה הוא רק לענין המשכן וכו' ולא לענין שבת ואינו בכלל הילפותא דלמדים המלאכות מהמשכן, כפי שנתבאר בהפנים. וראה שיטה להר"ן שכתב: "פירש הרא"ה . . ועיקר בעיא אי האי קרא ביום קודש או בחול, דאי בחול איכא למימר דלאו מלאכה היא משום דהיא גרועה", ע"ש. וכעין זה ברמב"ן לעיל ב, א (ד"ה מתני' יציאות השבת): "ואיכא דקשיא ליה היכי מנו רבנן הוצאות בשתיים . . ובתוס' רבותינו הצרפתים ז"ל אמרו . . והביאו ראיה לדבר . . ואמרינן נמי בפרק הזורק ממאי דבשבת קאי דלמא בחול ומשום דשלימא ליה מלאכה, ומסקנא גמר העברה העברה מיוה"פ, אלמא ליכא למיגמר ממשכן אלא צריכה היתה התורה לפורטה". ולדרכינו דבריהם מדוייקים עד למאוד – דמכיון דהוי מלאכה גרועה לכן הגם דנקרא "מלאכה" בקרא מ"מ אין לאסור לולא הגז"ש [ודוחק לומר שכוונתם כעין הגהת ר' שמואל הלוי – הנ"ל הערה 2 (חוץ ממה שכבר הקשינו לעיל שם)], ודו"ק.

ביאור הוכחת התוס' דהוצאה מלאכה גרועה היא

הנ"ל

שנינו במשנה ריש מסכת שבת: "ציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ".

ושם בתוד"ה פשט: "תימה לר"י אמאי צריך למתני תרתי דעני דבעה"ב . . ונראה לר"י דאיצטריך לאשמעי' משום דהוצאה מלאכה גרועה היא דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י . . ותדע מדאיצטריך תרי קראי בהוצאה . . והיינו משום דמלאכה גרועה היא איצטריך תרוייהו חד לעני וחד לעשיר", ע"ש.

וצריך ביאור באיזה סברא דנים כאן התוס' שמביאים לזה ראייה ("תדע" וכו'), והרי זה דהוי מלאכה גרועה (וא"א למילף עני מבעה"ב וכו') הוא דבר שא"א לפקפק בו – דכ"ה הדין דמרה"י לרה"י פטור¹, וא"כ אין אנו יודעים גדר דמלאכת הוצאה, ובמילא

1) וצ"ע מנין דמרה"י לרה"י פטור (ולקמן מט, ב: "מרשות היחיד לרשות היחיד מאי קעביד"), ומאי שנא מהכנסה שנתרבה (לקמן צו, ב) מצד הסברא דמה לי אפוקי מה לי עיולי [ואין לומר דהסברא קלושה יותר ובעינין שתהיה בהמשכן (כמ"ש תוס' דתולדות דהוצאה בעינין שיהיה בהמשכן), שהרי לא כתבו התוס' כן אלא אחרי דקבעו דהוי מלאכה גרועה, אך אם נאמר דגם מרה"י לרה"י חייב (כתולדה עכ"פ) לא הוי מלאכה גרועה לכתחילה והוי כשאר מלאכות דלא בעינין שהתולדה תהיה בהמשכן. ולגופו של דבר לכאורה נראה דהסברא דמה לי מרה"י לרה"ר ומה לי מרה"י לרה"י לא גרע מסברא הנ"ל (ואם הוי סברא קלושה יותר איך אפשר להוכיח ממנו דהוצאה מלאכה גרועה – ואמאי לא נאמר דפטור מרה"י לרה"י משום שאינו דומה ממש). ובין כך יש לדון אם הוצאה מרה"י לרה"י היה בהמשכן – ראה פנ"י ריש פרק הזורק]. ואין לומר שכך קיבלו במשמעות הפסוק (דמקור איסור מלאכת הוצאה) דהאיסור הוא רק מרה"י לרה"ר ולא מרה"י לרה"י (ומרה"ר לרה"י ע"כ שלא היה קבלה ונצטרך למילף מסברא) – דחוץ מהדוחק שבו, הרי לפי"ז אינו מובן מש"כ התוס' (ובפרושו יותר בתוס' שבועות המובא בפנים. וראה גם תוס' לקמן צו, א – מובא לקמן בהערה) שאין למידים הוצאה מהמשכן משום דלמלאכה גרועה היא דמה לי מרה"י לרה"ר וכו', והרי טרם למדנו האיסור מהפסוק (שלא בא ללמד אלא משום דא"א למילף מהמשכן) ומגן שאין איסור מרה"י לרה"י.

ובהשקפה ראשונה היה אפשר לתרץ דגם התוס' ס"ל כסברת האו"ז (ח"ב הל' שבת סי' פב) דהוצאה מלאכה שאינה חשובה דמעיקרא חפץ והשתא נמי חפץ וכו' (וראה ח' הר"מ קזיס בסוגיין [ושם גם בנוגע מלאכת צידה]). ולהעיר מתוס' ר"ד לקמן צו, ב ד"ה הוצאה גופא היכא כתיבא, דהוצאה לא הוי מעשה אומנות), ומטעם זה בעינין פסוק דהוצאה ואין למדים מהמשכן (כמו שמבאר שם האו"ז), ורק דס"ל לתוס' דאחרי שנתרבה מהפסוק שוב לא הוי מלאכה גרועה [והיינו שהפסוק חידש דאפילו מלאכה 'קל' כזה ג"כ אסור וכו'. אך ראה בח' הר"מ קזיס שם דגם אחרי שנתרבה הוי מלאכה גרועה מאותה סברא עצמה, ע"ש], ורק משום דמרה"י לרה"י פטור (– להנ"ל ממשמעות הפסוק וכו') לכן הוי מלאכה גרועה שאין ללמוד הימנה וכו' [ולפי"ז מתורץ קושיית המהרש"א אמאי הוכיח תוס' מדישנו שתי פסוקים להוצאה (דלא כתוס') בשבועות שהוכיח מדבעינין אפילו פסוק א' ואין למדים מהמשכן) –

א"א למילף עני מבעה"ב וכו'?

ובתוס' שבועות ב, א ד"ה יציאות, כתבו כעין תוס' דידן דהוי מלאכה גרועה משום דמה לי מרה"י לרה"ר וכו', וממשיכים ד"תדע דמלאכה גרועה היא" משום דאין למדים הוצאה מהמשכן (כשאר מלאכות) אלא בעינן פסוק, ע"ש. ומפורש בדבריהם שמביאים ראיה לזה גופא דהוי מלאכה גרועה³. וצ"ב כנ"ל.

דמזה שאין למדים מהמשכן (משום דמצ"ע אינו נחשב מלאכה מסברא) אין הוכחה דהוי מלאכה גרועה (אחרי שנתרבה מהפסוק דאפילו מלאכה קל הוא אסור וכו'), ורק מדבעינן שתי פסוקים מוכח דאפילו אחרי שנתרבה הוי מלאכה גרועה (והיינו משום דמה לי מרה"י לרה"ר וכו').

[ולהעיר, שבשו"ע אדה"ז סימן שא סעיף א כתב דמצד הסברא הוצאה והכנסה אינה נקראת בשם מלאכה, ע"ש. ומשמעות דבריו דר"ל כסברת האו"ז הנ"ל דהוצאה מצ"ע לא הוי מלאכה (ובפרט שסתם "מרשות לרשות" – ואי כוונתו לסברת התוס' דהוצאה מלאכה גרועה משום דמה לי מרה"י לרה"ר מה לי מרה"י לרה"י וכו' הו"ל לומר דהוצאה מרה"י לרה"ר (ועד"ז להסברא שכתבו הראשונים שבאותו רשות מותר לישא משא גדול וכו'), משא"כ לסברת האו"ז אפילו אם מרה"י לרה"י היה חייב הוי מלאכה גרועה מצ"ע) (ולכאורה סותר מש"כ באגה"ק סוס"י כט, וצ"ע). ובמ"מ שבכתי"י (הנדפס במהדורה חדשה דשו"ע אדה"ז) נסמן 'תוס' רפ"ק, ולכאורה היכן רמזאו סברא זו בתוס' דידן. ולהנ"ל ניחא (במקצת עכ"פ) דגם תוס' מודים לסברא זו (ומוכח דס"ל כן מדהוכיח דמלאכה גרועה מדישנו שתי פסוקים כנ"ל)].

אך תירוץ זה לכאורה נסתר ממש"כ תוס' לקמן צו, ב ד"ה הוצאה, שכתבו דא"א למילף הוצאה מהמשכן 'לפי שמלאכה גרועה היא כדפי' לעיל". ולכאורה הכוונה לתוס' דידן – והרי בתוס' דידן לא ביארו דהוי מלאכה גרועה אלא משום הסברא דמה לי מרה"י לרה"ר וכו', ולא הזכירו כלל סברת האו"ז (ורק דאולי מוכח מתוך דבריהם דס"ל כן כנ"ל מדהוכיחו מזה שישנו שתי פסוקים וכו' – אך איך מציינים לזה כאילו שכתבו כן במפורש). ועוד יותר מוכח כן מהמפורש בתוס' שבועות ב, א ד"ה יציאות (שציין המהרש"א הנ"ל), שבתירוץ ר"ת שם כתב ג"כ כתוס' דידן דמה לי מרה"י לרה"ר מה לי מרה"י לרה"י, וממשיך שם ד"תדע דמלאכה גרועה היא" ממה שאין למדים מהמשכן אלא בעינן פסוק וכו' – הרי מפורש דמה שאין למדים מהמשכן הוא מאותו סברא גופא דמה לי מרה"י וכו' (ולא מסברת האו"ז הנ"ל. וצ"ע שהאו"ז כ"כ בשם ר"ת).

ועכצ"ל שהלל"מ הוא שאין איסור מרה"י לרה"י [ולהעיר ממש"כ הרמב"ם שבת יב, ח]. ושפיר כתבו התוס' בשבועות דא"א למילף הוצאה מרה"י לרה"ר מהמשכן דא"כ נמצא דמרה"י לרה"ר אסור ומרה"י לרה"י מותר – והוי מלאכה גרועה [ולפי"ז שוב אין הכרח לפרש בתוס' דידן בשבת דס"ל מסברת האו"ז]. וצ"ע.

(2) ולכאורה דוחק לומר דהיה לתוס' סברא דרק הוצאה מרה"י לרה"ר נחשב גדר דהוצאה ולא הוצאה מרה"י לרה"י (וא"כ לא הוי מלאכה גרועה).

(3) ולכאורה דוחק לפרש (בתוס' דידן שהביאו ראיה מדישנו שתי פסוקים) שמביאים ראיה לזה שישנו סברא לחלק בין עני לבעה"ב (דלא כהכנסה. וראה פני יהושע שהקשה מאי שנא וכו') – ומביאים לזה סמוכין מדישנו שתי פסוקים. ואפילו את"ל כן מ"מ תיקשי לתוס' בשבועות שלא כתבו כן (כמ"ש בהפנים).

ואולי י"ל בביאור דברי התוס', דזה גופא שפטור הוא על הוצאה מרה"י לרה"י אפשר ללמוד בשתי אופנים: א) דכל מלאכת הוצאה הוא מלאכה גרועה ואינה מוגדרת וכו' (ואין לך בו אלא חידושו). ב) דהחידוש הוא רק במה שפטור הוא מרה"י לרה"י – ואין לך בו אלא חידושו בהפטור⁴.

ואם נאמר כאופן השני (דהחידוש הוא בהפטור) נמצא דהגם דמרה"י לרה"י פטור הוא (ולא ידעינן סברא לחלק בינו לבין מרה"י לרה"ר) מ"מ מלאכת הוצאה לא הוי מלאכה גרועה (ואין צורך לרבות הוצאה דעני והוצאה דבעה"ב וכו').

ועפי"ז מתורץ דיוק הנ"ל בתוס', דכדי להוכיח דהוצאה מאלכה גרועה היא לא סגי במה דמרה"י לרה"י פטור הוא (ומה לי מרה"י לרה"ר וכו') – כנ"ל (באופן הב') דאפשר לומר דהחידוש הוא רק בהפטור. ולכן מוסיפים תוס' ד"תדע" דמלאכה גרועה היא מדישנו פסוק למלאכת הוצאה (ואין למדים מהמשכן) ע"כ שהחידוש הוא במלאכת הוצאה גופא (כאופן א הנ"ל) והוי מלאכה גרועה⁵.



איסור בעל קרי במחנה לוייה

הרב שמואל גינזבורג

צפת עיה"ק

איתא בגמ' (פסחים סז, ב ואילך): "א"ר יוחנן מחילות לא נתקדשו ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות." ועיי"ש השקו"ט בהמשך הגמ' וההוכחות להנ"ל.

וממשיכה הגמ': "תני תנא קמיה דרב יצחק בר אבדימי ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה שכינה, לא יבא אל תוך המחנה זו מחנה לוייה מכאן לבעל קרי שיצא חוץ לשתי מחנות. . אל תוך המחנה למה לי שמע מינה ליתן לו מחנה אחרת".

והנה "מחנה לוייה" כפשטות הלשון הוא מקום מגורי הלוויים במשכן, וכמ"ש

4) דוגמא לדבר, בב"מ צו, א תוד"ה ונשאל, מבואר דפטור שאלה בבעלים הוי חידוש ואין לך בו אלא חידושו, ע"ש. אך לא אמרינן דכל גדר שאלה (אפילו שלא בבעלים וכו') הוא חידוש – אלא הפטור לחוד הוא החידוש (ולא אמרינן ד'מה לי שאלה ע"י בעלים ומה לי שלא ע"י בעלים' – ונוכח מזה דכל החיוב של שאלה הוי הלכות עקורות וכו').

5) וצע"ק דלפי"ז דמשמע מדברי התוס' דמסתבר יותר לומר שהמלאכה עצמה הוא מלאכה גרועה (ולא שהחידוש הוא רק בהפטור), ורק שמביאים ראייה והוכחה לזה מדבעינן פסוקים וכו' [ועוד, אם אינו מסתבר יותר לומר כן צע"ק אם אפשר להוכיח כן מדישנו שתי פסוקים – דאולי הוא לדרשה אחרת וכו'].⁶

רש"י¹: "ובמדבר נמי היו ג' מחנות לפנים מן הקלעים מחנה שכינה והלויים יחנו סביב למשכן העדות זה מחנה לוייה כו".

ועפ"ז צע"ג כיצד הותרו הלויים בתשה"מ כל מ' שנה שהיו במדבר, כיון שמיד אח"כ היו טמאים והיה אסור להם להשאר במחנם; ואילו היו משמשים (ובפשטות הכי גדולה אכן שימשו), היה יוצא שהזידו בטומאה במקום אסור –

וגבי שאר טומאות כתב הרמב"ם²: "אחד טמא שנכנס למקדש טהור, או טהור שנכנס למקדש שיש בו טומאה, כגון שהיה מת תחת אוהל במקדש, ונכנס הוא תחת האוהל – הרי זה חייב כרת, שהרי ביאתו וטומאתו באין כאחת".

*

והנה הרמב"ם לא הביא את שיטת ר"י להלכה והשמיט את איסור בעל קרי במחנה לוייה (ובהר הביית) הן בהל' ביהב"ח (שם הל' טז) והן בהל' ביאת המקדש (פ"ג).

ותמה עליו המל"מ בב' המקומות, וז"ל בהל' ביהב"ח:

"לא ידעתי למה לא הזכירו ג"כ בעל קרי שהוא משתלח חוץ לב' מחנות . . . אך נראה שהדין אמת³ שהרי כתב שם "הטמא המשולח מהר הביית אם נכנס עובר בלא תעשה כו' וקרא דמייתי בבעל קרי מיירי"⁴.

ואולי מחומר הקושיא הנ"ל יש לתרץ את תמיהתו ולומר, שאכן לא שייך לומר שבעל קרי אסור במחנה לוייה מטעם הנ"ל וצ"ל שרק זב ממש אסור.

אך עדיין צ"ע, שהרי המל"מ מביא הוכחות מפורשות הן כאן והן לקמן בהל' ביהב"ח לכך שבעל קרי אסור גם במחנה לוייה, וכמפורש בגמ' שם; וגם אם נאמר שדברי ר"י לא התקבלו להלכה, מ"מ צ"ע כיצד ר' יוחנן כן פסק שבעל קרי אסור

(1) סוטה כ, ב. ואין להוכיח מהסוגיא דהזורק (שבת צו) שמקומו של משה רבינו היה "מחנה לוייה" והיה לו דין רשות הרבים, שהרי בפשטות הכוונה היא שמתוך כל מחנה לוייה שהיה מוד' צדדי המשכן, המקום היחיד שהיו מצויים בו רבים והיה בו דין רה"ר הוא מקומו של משה רבינו; ולשם הביאו את כל תרומות המשכן. ופשוט.

(2) הל' ביאת המקדש פ"ג, הל' יח, כא.

(3) וראה רש"י סוטה שם שהביא בפשטות: "והנדה והזב והזבה ובעל קרי אסורים במחנה לוייה כדילפינן בפסחים בפרק אלו דברים".

(4) הכוונה לפס' המובא בגמ' לעיל "כי יהיה . . . אשר לא יהיה טהור מקרה לילה ויצא אל מחוץ למחנה כו".

במחנה לוי⁵?וצע"ג, ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה⁶.

ביאור בשיטת רש"י ותוס' בדיוקו של ר' אשי "המוציא מרל"ר מי לא עסקינן וכו"

הרב אלי' סימפסאן

ר"מ בשיבת ליובאוויטש סינסינאטי

במס' שבת דף ב' ע"ב: "אמר ר' אשי, תנא הכנסה נמי הוצאה קרי ל'. ממאי?
מדתנן 'המוציא מרשות לרשות'. מי לא עסקינן דקא מעייל מרה"ר לרה"י? וקא קרי
ל' הוצאה." ופרש"י "מדתנן המוציא מרשות לרשות – קחשיב מנין אבות מלאכות
בפרק כלל גדול. מי לא עסקינן כו' – דהא ע"כ אהכנסה נמי חייב כדקתני מתניתין
'העני חייב' וקתני 'המוציא'". והיינו דלדעת רש"י לאחרי שלמדנו ממשנתינו דחייב
נמי אהכנסה, א"כ כדקתני בפ' כלל גדול 'המוציא מרשות לרשות' ע"כ הכנסה נמי
בכלל.

ולכאורה צריך להבין כמו שהק' בתוס' הרא"ש אפרש"י "ולאו דיוקא היא, דנהי

5) ולכאורה מחוסר ברידה צריך לומר שיש כאן ב' דינים (ומאחר ודרכו של הרמב"ם לא לכתוב חידושי
הלכות שלא נאמרו בש"ס, לא כתב כן בפירושו ורק לא כתב איסור בעל קרי במחנה לוייה שלא יטעו
לאסור בשני המקרים).

אופן א': הפסוק שממנו למדים בגמ' שם נאמר על "בעל קרי" באונס ("מקרה לילה"), ואין למדים
מכך גם לבע"ק ברצון (ואע"ג דמשמע בגמ' ברכות (כב, א-ב) שהחמירו ברצון יותר מאשר באונס, הרי
שם מדובר לגבי תקנת עזרא כדי שלא יהיו מצויים כתרנגולין כו' ולא לגבי חומרת הטומאה).

ועפ"ז יש לתרץ באופן נוסף קושיית המל"מ (בהל' ביאת המקדש) כיצד מצינו בועל נדה שאינו בעל
קרי ומותר במחנה לוייה; אך על פי אופן זה מובן שאין בועל נדה כבעל קרי לעניין יציאה למחנה לוייה,
וא"כ פשוט שמוותר במחנה לוייה (ומה שמביא שם קושיא דומה מרש"י בברכות - הרי שם המדובר לגבי
דין טבילת בעל קרי, והרי כבר כתבנו שלגבי טבילה יש להחמיר יותר בראיה מרצון).

אופן ב': אולי י"ל, שאע"פ שבשאר טומאות אסור להיטמא בתוך הקודש (כדלעיל), מ"מ בטומאת
בעל קרי שונה הדבר שמוותר לו להטמא אלא שלאחמ"כ צריך מיד לצאת (כפשוטו הל' "כי יהיה . .
ויצא אל מחוץ למחנה" בשונה משאר הטמאים שמדובר בפשוטו שאסור להכנס "לא יבוא");

אלא שלפי אופן זה לא נוכל לתרץ הקושיא על "בועל נידה" שדינו קל מבעל קרי.

אלא שב' האופנים הם רק חלוקה מצד ההכרח ולא מצאתי ראיות להנ"ל.

6) ובפרט שהוא דין שלא היה מצוי להלכה אפי' בזמן הגמ' ולא ראיתי כלל שדנים בהנ"ל.

דחייב אהכנסה, מ"מ תולדה דהוצאה היא, ולא חשיב התם אלא אבות".

והנה סוגיא זו נמצא ג"כ במס' שבועות ושם הקשו אדיוקא דר' אשי "ודלמא דקא מפיק מרה"י לרה"ר?" והיינו כקושיית התוס' הרא"ש, ותירצו "א"כ ניתני המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים. מאי מרשות לרשות? דאפילו מרשות הרבים לרשות היחיד, וקא קרי ל' הוצאה". ובתוס' הרא"ש מפרש ג"כ הכא כמו כן הדיוק של ר' אשי הוא ממאי דקתני "מרשות לרשות" ולא "מרה"י לרה"ר". אך דא עקא, דהגמרא כאן לא הזכירה מזה דבר וחצי דבר.

ובתוס' ד"ה מי לא עסקינן כתבו "ובפ"ק דשבועות פריך ואימא דקא מפיק מרה"י לרה"ר, ומשני א"כ ליתני המוציא לרה"ר, מאי מרשות לרשות, אפילו מרה"ר לרה"י". ובהשקפה ראשונה נראה דהתוס' מסכימים לדברי תוס' הרא"ש דהביאור בדיוקו של ר' אשי במכילתין הוא כמו במס' שבועות, דהיינו מהא דתנן המוציא מרה"ר ולא מרה"י לרה"ר. אך יש לומר גם להיפך דאדרבה כוונת התוס' לומר דדוקא בסוגיא דשבועות הקשו כן, משא"כ בסוגייתנו.

ובהמשך דבריהם כתבו התוס' "וא"ת ומ"ש דתני תולדה דהוצאה ולא תני שום תולדה דכל שאר אבות? ותירץ ריב"א דבכל שאר תולדות אם הי' רוצה לשנותם הי' צריך להאריך בלשונו, אבל הכנסה דקרוי' הוצאה כוללה עמו בקוצר."

והנה במס' שבועות (ה' ע"ב) הקשו התוס' ג"כ בסגנון דומה וז"ל: "וא"ת ומאי שנא דתני תולדה דהוצאה משאר תולדות של אבות? ועוד תימה דקתני סיפא הרי אלו מ' אבות חסר אחת, משמע דלא תני שום תולדה? וי"ל דודאי המוציא מרשות לרשות עיקרה לא תנא אלא משום הוצאה, אלא דכילל הכנסה דרך קצרה. ור"ת פי' משום דהוצאה והכנסה גרועות הן והוי חידוש, תנא לה להכנסה לחודה בהדה". והנראה בהשקפה ראשונה דקושיא ראשונה דתוס' שבועות הוא קושיית התוס' דילן, רק דהוסיפו עוד קושיא מסיפא דמתניתין דכלל גדול. וכמו"כ תירוץ הראשון דתוס' הוא אותו התירוץ דתוס' דילן רק דהוסיפו עוד תירוץ מר"ת.

ולכאורה איפכא מסתברא. דבשלמא אקושיא ראשונה דתוס', דהוא קושיית התוס' דילן, שייך שפיר תירוץו של ר"ת. דמשו"ה נשתנה תולדה דהוצאה מכל שאר תולדות דאיצטריך למיתני' משום דהוי מלאכה גרועה. משא"כ אקושיא שני' ד"משמע דלא תני שום תולדה", מה תירצו התוס' משום דמלאכה גרועה? וכי משו"ה תני לה במתני' דאבות מלאכות? ובתוס' שלנו לא הזכירו תירוץו של ר"ת כי אם דוקא במס' שבועות, אתמהה.

והנראה לומר בכל זה בהקדים ביאור דברי רש"י "מדתנן המוציא מרשות לרשות – קחשיב [גבי] מנין אבות מלאכות בפרק כלל גדול", דמאי בעי בזה? אי כוונתו רק לציין מקור המשנה שהוא בפ' כלל גדול הול"ל בקצרה "[גבי אבות מלאכות] בפרק

כלל גדול". ולאיזה צורך הוסיף "קחשיב גבי מנין וכו'!"

והנה בפ' כלל גדול אמתניתין דאבות מלאכות מ' חסר אחת הקשו בגמ' "מנינא למה לי?" ותירצו "א"ר יוחנן שאם עשאן כולם בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת." ופרש"י (ע"פ הגהות הב"ח) "שאם עשאן כו' – ובא להודיען שאם נתעלמו כל הלכות שבת ממנו כמה חטאות חייב עליו". היינו דכוונת המשנה להודיענו מספר הכי גבוה של חטאות שיכול אדם להתחייב כשנתעלמו ממנו כל הלכות שבת ועבר על כולם בהעלם אחד (של מלאכות). כלומר, דאפילו נתעלמו ממנו כל הלכות שבת – קרי כל האבות וכל התולדות של מלאכות – ועבר על כולם – על כל האבות עם כל תולדותיהן – אינו חייב כ"א מ' חסר אחת כיון שיש רק שלושים ותשע סוגי מלאכות, ואכל סוג חייב רק חטאת אחת.

ועפ"ז יוצא דאין כוונת המשנה למנות דוקא האבות ולא התולדות כ"א למנות סוגי המלאכות, ולומר דאף אם עבר אכולם חייב רק שלושים ותשע מלאכות. ועפ"ז אדרבה כל שיכול לכלול התולדות עם האבות במתני' כל שכן שהוא כוללם, דהרי זהו כל כוונת המשנה, דאף אם עבר אכל האבות עם כל התולדות אינו חייב כ"א מ' חסר אחת.

וי"ל דזהו דיוקן של רש"י, דכיון דדין המוציא מרשות לרשות "קחשיב גבי מנין אבות מלאכות בפ' כלל גדול", ומנינא למה לי, כדי להודיענו דאם עבר גם אתולדות מ"מ אינו חייב כ"א מ' חסר אחת, והרי "ע"כ אהכנסה נמי חייב כדקתני מתני' העני חייב" הרי על כרחינו דהכנסה נכלל בדרך ממילא בכלל דהמוציא מרשות לרשות, דכל שאתה יכול לכלול תולדות עם האבות אתה כולל (דאל"כ מנינא למה לי?), "וקתני המוציא".

וי"ל דזהו גם כן כוונת התוס', דדוקא במס' שבועות הקשו ואימא דקא מפיק מרה"י לרה"ר, דהגמרא שם לא ניחא להו בפרש"י (אולי משום דהם מפרשים "אבות" כפשוטו וכמ"ש בתורה"ש, ולא כרש"י דהכוונה "סוגי" מלאכות, עיין רש"י ריש ס"ח ע"א, ואולי תלוי אי גרסינן "המוציא מרשות לרשות חייב", ועי' הגהות בן ארי', ואכמ"ל) ולכן הקשו כנ"ל. משא"כ כאן דלא הזכירה הגמרא קושיא הנ"ל ע"כ ס"ל כפרש"י (ובאמת נראה דרש"י לא גריס קושיא זו גם בגמרא דשבועות עיי"ש ברש"י ריש דף ה' ע"ב).

ועפ"ז יוצא דקושיית התוס' כאן "ומ"ש דתני תולדה דהוצאה ולא תני שום תולדה דכל שאר אבות" וקושיית התוס' במס' שבועות "ומאי שנא דתני תולדה דהוצאה משאר תולדות של אבות" לא רק שהם קושיות שונות אלא הם גם הפכיות! דכאן לא איכפת להו לתוס' דתני תולדה דהוצאה, ואדרבה, כל מה שאפשר להרבות תולדות במשנה דאבות מלאכות שפיר טפי! אלא דקשיא להו, מדוע באמת לא תני שום תולדה דכל שאר אבות? משא"כ במס' שבועות הקושיא הוא להיפך, דכיון דאין כאן מקומם

של תולדות במשנה זו, מאי שנא תולדה דהוצאה שכן הזכירו? ומדויק שפיר בלשונם דכאן הקשו "מדוע לא תני שום תולדה דכל שאר מלאכות" ושם הקשו "מאי שנא דתני תולדה דהוצאה".

וכמו"כ תירוצי שתי התוס' הם תירוצים שונים. דכאן תי' דבאמת אם הי' יכול לכלול תולדות דשאר אבות מבלי להאריך בלשונו בודאי הי' כוללם, ורק משום דהי' צריך להאריך לא הזכירם, ובהוצאה שלא הי' צריך להאריך, כלל תולדתו. ושם תירץ דבאמת אם הי' צריך לפרט התולדה דהכנסה לא הי' מזכירו ג"כ, ורק משום דכיון דאפשר להזכירו בדרך רמז (באופן שאינו ניכר כל כך) מבלי להאריך בלשונו, כייל לי' דרך קצרה.

ועפ"ז אתי שפיר ג"כ מה שלא הקשו כאן קושיא השני' של תוס' "ועוד תימה דקתני סיפא 'הרי אלו מ' אבות מלאכות חסר אחת', משמע דלא תני שום תולדה", דאדרבה, לפום סוגיא דהכא כל מה שיכול להרבות תולדות במשנה דאבות מלאכות שפיר טפי (ופירוש "אבות מלאכות" הוא כמ"ש ברש"י ריש ס"ח ע"א) וכנ"ל.

ומובן ג"כ דאין מקום כאן לתירוץ ר"ת "משום דהוצאה והכנסה גרועות הן", דאז לא תיהוי התירוץ מענין הקושיא. דהקושיא היתה מדוע לא תני שום תולדה דכל שאר מלאכות, ומה תירוץ שייך ע"ז דהוצאה מלאכה גרועה? וכי משום דהוצאה והכנסה מלאכות גרועות הן יגרע נחלתן של כל שאר תולדות שלא להפקד במשנה דאבות מלאכות?

אלא דאקושיא דמס' שבועות שייך שפיר תירוץ דר"ת. דהנה לכאורה מדוע הזכירו התוס' הא דהוצאה והכנסה גרועות הן, וכי הוצאה מאן דכר שמי'? הרי כל הקושיא הוא אהכנסה. והרשב"א ביאר בתי' ר"ת "לפי שהוצאה מלאכה גרועה היא, וה"א שאין לה תולדה, לפיכך הוצרך לכוללה עמה". ומלבד שעפ"ז יש להקשות לאידך גיסא מדוע הזכיר דהכנסה הוי גרועה, והול"ל רק דהוצאה מלאכה גרועה וכמ"ש הרשב"א, הרי עדיין לכאור' אינו מובן מדוע כללו הכנסה במשנה זו, והלא משנה זו מפרט רק האבות? ודין דהכנסה שפיר יש ללמוד ממשנתנו דיציאות השבת ואין צורך לכללו בין אבות מלאכות.

ונ"ל דכוונת התוס' לומר דבין הוצאה ובין הכנסה, כל אחד לבד הוי מלאכה גרועה. והנה זה ברור דאם הי' חייב אהוצאה ולא אהכנסה הוי הוצאה מלאכה גרועה טפי. דמה לי מרה"י לרה"ר, מה לי מרה"ר לרה"י? ומכיון דחייב בין אהוצאה בין אהכנסה הוי הוצאה קצת פחות גרועה. (וכמו ה"אטבי" דלקמן צ"ח ע"ב ברש"י "ששתי צלעות האטבי...מחזיקות זו את זו", כמו"כ הא דחייב אהכנסה ג"כ מעלי להוצאה דלא ייחשב כ"כ גרועה.) וזהו דיוק לשון התוס' "משום דהוצאה והכנסה גרועות הן והוי חידוש, תנא לה להכנסה לחודה בהדה", כלומר הטעם דחשיב הכנסה בהדי הוצאה אינו כמ"ש כ

הרשב"א דאל"כ ה"א דאין לה תולדה, אלא דחשיב הכנסה משום הוצאה. דהא דחשיב הכנסה בהדי הוצאה מוציא מלאכת הוצאה מכלל גרוע ממש שייחשב קצת פחות גרוע. ורק לצורך הגדרת מלאכת הוצאה שפיר חשיב הכנסה בהדי' במתני' דאבות מלאכות.



חסידות

י"ג מדות הרחמים¹ - חילוקי השיטות בזה

הרב פינחס אש

בלקוטי תורה, פרשת ראה, במאמר ד"ה אני לדודי ודודי לי, כותב אדמו"ר הזקן ש"נודע שבאלול הוא זמן התגלות י"ג מדות הרחמים².

באגרות קודש, חלק ב', עמוד שסט³, כותב כ"ק אדמו"ר במענה לשאלת הרה"ח הר"ר יהודה צבי פאגעלמאן ע"ה ששאל: במאמר ד"ה עשרה שיושבין, תרפ"ח, מביא כ"ק מוהריי"צ ש"המדה הראשונה די"ג מדות הרחמים שהוא שם א-ל⁴ והלא זה נגד דעת התוספות בראש השנה⁵, ד"ה שלש עשרה מדות וההגהה על התוספות שם, ששם הוי' הראשון או שם הוי' השני הוא המדה הראשונה.

באגרת זו מבאר כ"ק אדמו"ר שיש "ד' שיטות בהתחלת מנין י"ג מדות הרחמים [איזוהי המדה הראשונה] (הוזכרו בקרבן נתנאל ספ"א דר"ה ועייג"כ רבנו בחיי פ' תשא):

שם הוי' הא' (פסיקתא רבתי [פסקא לב אות ז], שוח"ט צ"ג, חכמי צרפת הובאו באבודרהם פי' נעילה דתענית וכנראה הם הם רבנו תם בתוס' שם, הראב"ע עה"ת, רא"ש ועוד).

שם הוי' השני (רבנו נסים גאון הובא בתוס' שם ובהגהה לתוס' שם, גאון הובא

(1) כי תשא לד, ו.

(2) הדבר כבר הובא בסידור האריז"ל, סדר כוונות ראש חודש אלול; ובמשנת חסידים, מסכת אלול פרק א' משנה ג'. ועוד.

(3) אגרת מל' מנחם אב, תש"ח; הובא בלקוטי שיחות, חלק ד, עמוד 1348.

(4) ספר המאמרים תרפ"ח, עמוד קמט.

(5) דף יז, עמוד ב.

בראב"ע שם, וע"פ הקדמת הראב"ע לפירושו הוא ר' סעדי' גאון. וכ"מ קצת לפי אחד בספר הקוטנים להאריז"ל פ' כי תשא.⁶

א-ל (זח"ג קלא, ב. ע"ח שער אריך אנפין פי"א. פרי עץ חיים שער הסליחות פ"ד. שער הכוונות דרושי ויעבור דרוש ג' ואילך. משנת חסידים מסכת שארית האצילות פ"י ואילך. ועוד⁷).

רחום (ס' חסידים סי' רנ. מהר"ל מפראג בס' נתיבות עולם נתיב התשובה פ"ו).

וכ"ק אדמו"ר ממשיך באגרת זו ש"ההחלטה המקובלת בעניני סתרי תורה היא על פי חכמי הקבלה". ולפי זה מובן שמה שכ"ק מוהריי"ץ מביא במאמר הנ"ל שהי"ג מדות הרחמים מתחילות משם א-ל, הוא מאחר שזה מתאים עם שיטת המקובלים.

מאחר שישנן ד' שיטות מהיכן מתחילין למנות את הי"ג מדות שבפסוק ויעבור וגו', ממילא מובן שישנם גם כן חילוקי דעות מה הן בפרטיות הי"ג מדות הרחמים הכתובים בהמשך הפסוק. להלן החלוקה לפי מה שכתבו הדעות השונות הנ"ל.

1 שם הוי' הא' הוא המדה הראשונה - שיטת ר"ת⁸, וראב"ע עה"ת¹, והרא"ש⁹.

1 - ה'; 2 - ה'; 3 - א-ל; 4 - רחום; 5 - וחנן; 6 - ארך אפים; 7 - ורב חסד; 8 - ואמת¹⁰;

6 הר"ן על הרי"ף בגמרא ראש השנה שם מוכיח שכן היא דעת הרי"ף, שהמדה הראשונה היא שם הוי' השני, כיון שהרי"ף כותב שם שהמדה הששית של השלש עשרה מדות היא ורב חסד. מזה פירש הר"ן: "שנראה מדבריו [של הרי"ף] שאינו מונה "ה" "ה" "ה" שתי מדות וכן פירש רבינו נסים גאון".
כן היא דעת הרמב"ם בתשובותיו סימן רסז, שכתב שם: "ושהשם הראשון אינו מן השלש עשרה מדות, הרי זה דבר נכון, לא שמעתי מעולם מי שחלק על זה". גם מביא ראי' לזה, ממה שהרי"ף כותב שהמדה הששית של השלש עשרה מדות היא 'ורב חסד' "וזה לא יהיה, אלא אם יהיה המניין מן השם השני".

אמנם גם לשיטת המקובלים בסמוך, שמתחילין למנות הי"ג מדות משם א-ל, מדת ורב חסד היא המדה הששית.

7 עץ חיים היכל ג', שער אריך אנפין פרק יא; משנת חסידים תפילת העשי'ה, פ"ג ס"ד; וכן משמע בראשית חכמה שכתב שם בשער תשובה פרק א', דף פה ע"א: "... אמר לי'ה [הקב"ה לאורייתא] וכי למגנא אקרינא - א-ל רחום וחנן"

8 ראש השנה יז, ע"ב: ד"ה שלש עשרה מדות.

9 ראש השנה פרק ראשון, סוף סימן ה.

10 האבן עזרא מונה למדה השמינית "ורב אמת" באמרו שכשהתורה כתבה "ורב חסד ואמת" הכוונה היתה ש"מלת רב תשרת בעבור אחרת" ר"ל שמלת "ורב" קשורה גם לחסד וגם לאמת כאילו כתוב ורב חסד ורב אמת.

9 – נוצר חסד לאלפים; 10 – נושא עון¹¹; 11 – ופשע¹²; 12 – וחטאה¹³; 13 – ונקה.

2.1 שם הוי' השני הוא המדה הראשונה - שיטת רבנו נסים גאון לפי הר"ת והרא"ש והר"ן שם, והרי"ף לפי פירוש הר"ן.

1 - ה' [השני]; 2 - א-ל; 3 - רחום; 4 - וחנון; 5 - ארך אפים; 6 - ורב חסד; 7 - ואמת;

8 - נוצר חסד¹⁴; 9 - לאלפים; 10 - נושא עון; 11 - ופשע; 12 - וחטאה; 13 - ונקה.

2.2 שם הוי' השני הוא המדה הראשונה - שיטת רבנו נסים גאון לפי ההגהה על התוספות שם, ולפי האבן עזרא עה"ת שם.

1 - ה' [השני]; 2 - א-ל; 3 - רחום; 4 - וחנון; 5 & 6 - ארך אפים¹⁵; 7 - ורב חסד;

8 - ואמת; 9 - נוצר חסד לאלפים; 10 - נושא עון; 11 - ופשע; 12 - וחטאה; 13 - ונקה.

2.3 שם הוי' השני הוא המדה הראשונה - שיטת הרמב"ם בשו"ת (מהדורת בלאו, ירושלים תשי"ח-תשכ"א) סימן רסז פירוש ראשון.

1 - ה' [השני]; 2 - א-ל; 3 - רחום; 4 - וחנון; 5 - ארך אפים; 6 - ורב חסד; 7 - ואמת;

(11) עונות אלו ודונות [ר"ת שם, ורא"ש שם ע"פ הגמרא יומא פרק אמר להם הממונה דף לו, ע"ב].

(12) פשעים אלו המרדים.

(13) חטאות אלו השגגות.

(14) מבואר בתוספות ד"ה שלש עשרה מדות ראש השנה יז, ע"ב וז"ל: "ונוצר חסד לאלפים מונה בשתי מדות, דנוצר חסד היינו מדה אחת, לאלפים מדה אחרת, שמדה טובה מרובה חמש מאות על מדת פורענות דהתם כתיב על רבעים והכא כתיב לאלפים". עד"ז פירש הרא"ש והר"ן.

(15) בהגהה על התוספות שם ז"ל: "ארך אפים לצדיקים ולרשעים [כדאיתא בעירובין דף כב ע"א] והם שתי מדות".

באבן עזרא כי תשא לד, ו ז"ל: "ורב נסים אמר כי מלת ארך אפים שתי מדות לטובים ולרעים".

8 – נוצר חסד לאלפים; 9 – נושא עון; 10 – ופשע; 11 – וחטאה; 12 – ונקה;
13 – לא ינקה¹⁶.

2.4 שם הוי' השני הוא המדה הראשונה - שיטת הרמב"ם בשו"ת סימן רסז
פירוש שני.

1 - ה' [השני]; 2 - א-ל; 3 - רחום; 4 - וחנון; 5 - ארך אפים; 6 - ורב חסד¹⁷;
7 - ואמת;

8 – נוצר חסד לאלפים; 9 – נושא עון; 10 – ופשע; 11 – וחטאה; 12 – ונקה
לא ינקה;

13 – פוקד עון אבות.

3 שם א-ל הוא המדה הראשונה - שיטת המקובלים זוהר ח"ג, דף קלא, ע"ב;
עץ חיים¹⁸; פרי עץ חיים¹⁹; שער הכוונות²⁰; משנת הסידים²¹.

1 - א-ל; 2 - רחום; 3 - וחנון; 4 - ארך; 5 - אפים²²; 6 - ורב חסד; 7 -

(16 ברמב"ם שם וז"ל: "ובני אדם נחלקו גם במניין. יש מי שמונה ונקה מדה אחת, לא ינקה מדה שניה, והוא התרגום עצמו" [שתרגם ונקה: סלח לדתיבין לאוריתה, לעומת לא ינקה: ולדלא תיבין לא מזכין]. ועוד כתב שם: "מניינם לפי המפורסם הרי הוא זה: הראשון ה', השני אל, השלישי רחום, הרביעי חנון, החמישי ארך אפים, הששי רב חסד, השביעי ואמת, השמיני נוצר חסד לאלפים, התשיעי נושא עון, העשירי ופשע, האחד העשר וחטאה, השנים עשר ונקה, השלשה עשר לא ינקה".

(17 וגם זה מתאים עם מה שכותב שהרי"ף שם שהמדה הששית של השלש עשרה מדות היא ורב חסד.

(18 ברמב"ם שם וז"ל: "ויש מי שמונה אותם יחד מדה אחת ואומר שהם מדה אחת, ומבאר כונתם, שהוא, יתעלה, לא יעקור מן השרש ולא יעשה כלה".

(19 ברמב"ם שם וז"ל: "ומי שמונה ונקה לא ינקה מדה אחת, כמו שפרשוהו פרשני ספרד, יאמר, שמה שאמר עוד פוקד עון אבות הוא המדה השלש עשרה". המהר"ל מפרש שזה נחשב לרחמים מפני שאם יולד בן צדיק, הקב"ה מכפר על האב שחטא בשביל בניו.

(18 היכל ג' שער אריך אנפין פרק יא.

(19 שער הסליחות פ"ד.

(20 דרושי ויעבור דרוש ג' ואילך.

(21 מסכת שארית האצילות פ"י ואילך.

(22 בפרי עץ חיים שער יב שער הסליחות פרק ד ז"ל: "שארך אפים מורה על ב' מדות ביחד, לזה לא אמר ארך אף אלא אפים". עיין לעיל הערה 15 ושם נתבאר.

ואמת;

8 – נוצר חסד; 9 – לאלפים; 10 – נושא עון; 11 – ופשע; 12 – וחטאה; 13 – ונקה.

4.1 רחום הוא המדה הראשונה - שיטת ספר החסידים סימן רנ.

1 – רחום; 2 – וחנון; 3 – ארך אפים; 4 – ורב חסד; 5 – ואמת; 6 – נוצר חסד לאלפים;
7 – נושא עון; 8 – ופשע; 9 – וחטאה; 10 – ונקה; 11 – וסלחת לעוונינו; 12 – ולחטאתינו;
13 – ונחלתנו.

4.2 רחום הוא המדה הראשונה - שיטת המהר"ל מפראג, ספר נתיבות עולם, נתיב התשובה פרק ו.

1 – רחום; 2 – וחנון; 3 – ארך אפים; 4 – ורב חסד; 5 – ואמת; 6 – נוצר חסד לאלפים;
7 – נושא עון; 8 – ופשע; 9 – וחטאה; 10 – ונקה;
- פוקד עון אבות על בנים; 12 – ועל בני בנים [והיינו על שלשים]; 13 – על רבעים.
א. לכל דעות הנ"ל, יש להן טעמים או ראיות שעליהם מיוסדות שיטתם, ולהלן מובאים כמה מהם.

25 במהר"ל שם וז"ל: "ומה שזכר כאן אלו שלשה דהיינו פוקד עון אבות וגו' בכלל י"ג מדות של רחמים, הוא דעת המפרשים שהביא הרמב"ן בפרשת יתרו [פרק כ, פסוק ה], שפירשו פוקד עון אבות על בנים היינו שהוא זוכר עון על הבנים דהיינו אם יולד בן צדיק, הקב"ה מכפר על האב שחטא, בשביל בניו. וכן עד רבעים אם יולד בן צדיק, מכפר על האב החוטא". ולהלן הוא כותב: "ועוד אם הוא לרעה הוא מדה טובה, כי פירוש עון אבות על בנים שאם יפקוד על האב בלבד, אין האב יכול לעמוד. ולפיכך פוקד האב על הבן גם כן עד שאפשר לאב לעמוד. ואם הבן צדיק, אין עליו עונש כלל. ואם כן, פוקד עון אבות על בנים מדת טובו".

26 במהר"ל שם וז"ל: "... על שלשים היינו בני בנים רק הוא מפרש מאי בני בנים, וקאמר על שלשים".

שיטת רבנו נסים גאון, שמקדים לכותבה בספרו מגילת סתרים, היא ששם הוי' השני הוא המדה הראשונה של הי"ג מדות הרחמים. הטעם שאינו מונה שם הוי' הראשון בי"ג מדות הרחמים, הובא בתוספות בראש השנה [דף יז עמוד ב ד"ה שלש עשרה מדות], הוא מפני "שיש פסיק [קו המפסיק] בין השמות [שני שמות ה'] משום דהכי קאמר קרא: הקב"ה ששמו הוי' קרא: הוי' רחום וחנון".

עוד טעם לשיטתו, למנות רק אחד משני שמות הוי', נזכר בהגהה על התוספות שם וז"ל: "כיון דשניהם

[ה' ה'] של רחמים, אין כאן שתי מדות לכך נראה שהן מדה אחת".

ב. שיטת ר"ת [הובאה בתוס' שם] שהיא גם שיטת הרא"ש [ר"ה פ"א ס"ה] והאבן עזרא [כי תשא לד, ו] שמתחילין למנות את הי"ג מדות הרחמים משם הוי' הראשון. בהגהה על התוספות שם מביא ראי'ה לשיטה זו מהפסיקתא רבתי פס' לב, אות ב, שכתוב שם על הפסוק 'ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני' [ישעי' מט, ד] וז"ל: "מהו ה' ה' [מדוע שם ה' נזכר בפסוק זה שתי פעמים]? אמרה לו [כנסת ישראל להקב"ה] אפילו שתי מדות של רחמים שכתובים כך ה' ה' אל רחום וחנון [כי תשא לד, ו] עזבו אותי, ושכחו אותי - עזבני ה' וה' שכחני".

ואילו הרא"ש מביא הוכחה לשיטתו זו ממנהג בית הכנסת וז"ל: "וכן נהוג לאומרן [הי"ג מדה ד'] בכל גלות ישראל שהחזן אומר ויעבור ה' על פניו ויקרא, והקהל מתחילין ה' ה' א-ל רחום וחנון וגו'. ולדברי הגאון [רבנו נסים], הי' לו לחזן לומר ויעבור ה' על פניו ויקרא ה', ולקהל להתחיל ה' א-ל רחום וגו'".

מלבד זאת, הרא"ש אינו מסכים עם שיטת רבנו נסים גאון בפירוש הפסוק ויעבור וגו'. לפי פירושו של הרבנו נסים גאון, השם ה' הראשון שבפסוק צמוד למלת ויקרא וכאילו כתוב ויקרא ה': ה', א-ל וגו'. על זה פריך הרא"ש: "למה לי' למיכתב ויקרא ה', הא כתיב ויעבור ה' על פניו ועלי' קאי ויקרא, ומה לו להזכיר השם אחרי ויקרא". האבן עזרא בפירושו עה"ת שם מוכיח גם כן שאין להצמיד מלת ויקרא שבפסוק עם מלת ה' שלאחריו, וז"ל: "אמר הגאון כי השם הראשון דבוק עם ויקרא. ואילו הי' כן, למה לא דבקו בעל הטעמים?"; כי מלת "ויקרא" מוטעמת בטעם סגול, שזה עושה הפסק למלת "ה'" שלאחריו.

עוד ראי' לשיטה זו של ר"ת והרא"ש, כותב כ"ק אדמו"ר באגרת הנ"ל, כי לפי גירסת הרא"ש בראש השנה שם, דרשת רב יהודה שברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקן, באה תיכף אחר הדרשה הנדרשת על מה שנאמר "ה' ה' שתי פעמים

- שאני הוא קודם שיחטא האדם, ואני הוא אחר שיחטא האדם²³. ולכן אפשר לומר דזהו [ה' ה'] התחלת י"ג מדות הרחמים.

ג. שיטת המקובלים היא שמתחילים למנות את הי"ג מדות הרחמים מהשם א-ל. טעם פשוט לשיטה זו. בעץ חיים²⁴ הובא ששם הוי' הוא המקור לי"ג מדות הרחמים ולא שהוא אחת מהן, וז"ל:

"מכח שערות הראש הנשארות בפאת הראש, מהם יוצאין שערות הי"ג תיקוני דיקנא כנ"ל. אם כן נמצא כי כל הי"ג מכילין [היינו הי"ג מדה"ר שהן כנגד הי"ג תיקוני דיקנא] יונקים מב' פאות הראש. לכן בתחילתן אנו מזכירין ב' היות [שמות ה'] אלו, שהם סוד מצפ"ץ מצפ"ץ בחילוף [י-ה-ו-ה בחילוף אותיות א"ת ב"ש = מצפ"ץ] ואחר כך אנו מזכירין הי"ג מדות." על כל פנים, מוכח מספר עץ חיים ששני שמות הוי' הן הן היסוד והמקור שממנו נמשכו הי"ג מדות הרחמים ואינן מנויין בי"ג מדות עצמן.

עוד ראוי לשיטה זו, מביא כ"ק אדמו"ר באגרת הנ"ל, כי לפי "הגירסא בש"ס שנתפשטה ונתקבלה אצלנו בש"ס" בגמרא ראש השנה שם²⁵ כתוב, כהקדמה לדרשת רב יהודה על הי"ג מדות הרחמים, התיבות "א-ל רחום וחנון" – "הרי זה ראוי מרעת ההתחלת המנין [של הי"ג מדות הרחמים] היא א-ל".

לפ"ו אפשר לומר שהמקובלים מפרשים את הפסוק ויעבור ה' על פניו ויקרא²⁶ כהתרגום יונתן שם²⁷ שמשא רבנו ה' הקורא – ויקרא משה, ולפ"ו פירוש הפסוק הוא כך: שמשא קרא: [אתה] ה' ה', [אני מבקש שתהי'] א-ל רחום גו'. ועפ"ו יומתק המנהג בבית הכנסת שהקהל מתחילין ה' ה' א-ל רחום וחנון וגו' אע"פ שבכתבי האריז"ל הי"ג

(23) הרבנו תם כתב שעפ"ו נחשבו השני שמות ה' כשני מדות; אחד שמרחם קודם החטא והשני שמרחם אחר החטא.

(24) היכל ג' שער אריך אנפין פרק יא.

(29) דף יז ע"ב וז"ל: אל רחום וחנון, אמר רב יהודה: ברית כרותה לשלש עשרה מדות שאינן חוזרות ויקם, שנאמר [שמות לד] הנה אנכי כרת ברית. וכן היא גירסת העין יעקב שם.

(30) כי תשא לד, ו.

(31) בתרגום יונתן בן עוזיאל שם, פסוק ה' וז"ל: "וקרא משה בשום מימרא דה'." רש"י בפירושו שם מביא התרגום אונקלוס וז"ל: "מתרגמינן וקרא בשמא דה'." ופירש ר"א מזרחי. הובא בשפתי חכמים שם, דמוכח מן התרגום שהי' משה הקורא, שאילו הי' השם הקורא הי' מתורגם וקרא בשמא ה', שפירושו ויקרא ה' בשם. וכן הוא בפרד"א סוף פרק מו, ובספר חסידים ס' רנ, שמשא הי' הקורא בפסוק זה.

מדה"ר מתחילין משם א-ל, כי הפירוש הוא שאנחנו המתפללים קוראים ל: "הוי' הוי'", ואנו מבקשים ממנו שתהי' לנו: "א-ל רחום וגו'".

ד. שיטת ספר חסידים [סי' רנ] והמהר"ל מפראג [בס' נתיבות עולם נתיב התשובה פ"ו] היא שמתחילים למנות הי"ג מדות הרחמים מתיבת רחום. נראה בפשטות שהטעם שלהם הוא שה' ה' א-ל, הם שמות ה' שמהם מתפשטות הי"ג מדות של רחמים וזה לשון המהר"ל שם: "כי שלש שמות הראשונים שהם ה' ה' א-ל אשר אלו שמות הם שמות הרחמים והחסד, מצד אלו ג' שמות מתפשט הרחמים והחסד."

הלכה ומנהג

נפילת אפים בלא ספר תורה (גליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

נפילת אפים בג"ע התחתון כשאינ תפילה בביהכ"נ

ב'הערות וביאורים' (גליון א'רא עמ' 56-58) אודות נפילת אפים במקום שאין בו ספר תורה, הבאתי מיומנו של הריל"ג ז"ל שנתפרסם בספר 'המזכיר' (עמ' 105) שכשהתפלל כ"ק אדמו"ר זי"ע תפילת מנחה בבית הדפוס 'בלשן' תחנן אמר בעמידה ולא עשה נפילת אפים, לעומת זה הבאתי מה שכתב הרב יוסף שמחה גינזבורג ב'התקשרות' (גליון קסד עמ' 16): "כמו כן אירע כמה פעמים שהתפלל מנחה בגן-עדן התחתון... ואף שאין שם ספר-תורה, עשה נפילת אפים.

וכתבתי שהרבי לא נהג בזה כדעת המקובלים, אלא סמך על כך שאפילו יחיד המתפלל בביתו כשמתפלל בשעה שהציבור מתפללין בבית הכנסת יכול ליפול עמהם בשעה שהם נופלים, אבל חש לדעת היש אומרים בסימן נה "שמכל מקום צריך שלא יהיה מפסיק טינוף או עבודה זרה שהיא חשובה כצואה לענין זה". ומעתה כשהתפלל בגן עדן התחתון ודאי לא היה שום דבר המפסיק עד לביהכ"נ ששם הציבור מתפללים, ועל כן עשה נפילת אפים, ואילו כשהתפלל בדפוס 'בלשן' חייש לדבר המפסיק, ועל כן לא עשה נפילת אפים.

אמנם עדיין צריך בירור בזה, שהרי הרב גינזבורג מפרט שם אודות התפילות בגן עדן התחתון: "היו שם כמה פעמים מניינים קטנים לרבי, כגון בשנות הלמ"ד, כשביצעו תיקונים בבית-הכנסת, או כשמסיבה כלשהי לא יצא למנחה בשעה הקבועה והתפלל

אחר-כך שם כדי לא להפריע לסדרי הישיבה", והנה באם ביצעו תיקונים בביהכ"נ ולא התקיימו כלל תפילות בביהכ"נ, אז שוב נופל האפשרות דכשמתפלל בשעה שהציבור מתפללין בבית הכנסת יכול ליפול עמהם בשעה שהם נופלים, וא"כ שוב נשאלת השאלה, למה כשהתפלל הרבי בדפוס 'בלשן' לא עשה נפילת אפים ואילו כשהתפלל בגם עדן התחתון כן עשה נפילת אפים?

והיה אפשר לומר שגן עדן התחתון נחשב כחלק מבית הכנסת, וכאילו שם יש ספר תורה. אבל זה לכאורה אינו מתאים למבואר בשו"ע אדה"ז (סי' קלא ס"ג): "וחצר בית הכנסת הפתוחה לבית הכנסת המתפללים בה, כשבית הכנסת פתוח נוהגים לומר תחנה בנפילת אפים כמו בבית הכנסת עצמו, אבל לא כשבית הכנסת נעול. ובית הכנסת של נשים היא כבית אחד לענין זה עם בית הכנסת שהספר תורה בתוכה אפילו אינו פתוח לו, ונוהגים לומר בו בנפילת אפים. אבל עזרה שלפני בית הכנסת דינה כחצר בית הכנסת", הרי (א) שהחצר נחשב כחלק מביהכ"נ רק באם פתוחה לביהכ"נ פתוח, (ב) ואפילו ביהכ"נ של נשים שלא צריך להיות פתוח לו, הרי זה רק באם מתפללים בביהכ"נ, שזה התנאי הראשון לכל הענין. וצ"ע.

אודות קטעי היומן שנעתקו בספר 'המזכיר'

ב'הערות וביאורים' שם (עמ' 58) כתבתי כמה הערות על הזהירות שבו יש לסמוך על קטעי היומן שנעתקו בספר. קיצרתי בדבריי בבחינת 'תן לחכם ויחכם עוד', אבל מההערות בשוה"ג ש'הבחור הזעזער' הוסיף לדבריי, אני רואה שכנראה לא הבין את כוונתי, ועל כן אבאר למה הדברים מכוונים.

א. דברים שבעל פה אינם מדוייקים כל כך

הראיתי לדעת שהדברים שנרשמו ביומן מנוגדים למה שנתפרסם לפני הרבה שנים ב'התקשרות'. וזה מוכיח שעכ"פ חלק או אפילו הרבה מהדברים במנהג ובהלכה שמצוטטים בשם הריל"ג בשם הרבי אינם מדוייקים. וכמה סיבות יש לדבר: (1) אולי הכותב לא שמע בעצמו את הדברים מפי הריל"ג ורשם מפי השמועה באופן לא מדוייק. (2) אולי השומעים לכתחילה לא הבינו נכון מה ששמעו בעצמם מהריל"ג. (3) אולי הריל"ג בעצמו לא זכר בדיוק מה שרשם ביומנו לפני 40-30 ואף 50 שנה ויותר, שהרי ודאי שלא היה בידו לבדוק כל דבר ודבר ביומן המקורי.

איך שלא יהיה הסיבה התברר מעתה שאין לסמוך לגמרי על הדברים שמצוטטים בשם הריל"ג שלא נמצאים רשומים ביומנו. ומעתה יש להצטער על שבספר מופיעים בתערובת קטעי יומן עם דברים שנאמרו בעל פה ואף עם דברים שאחרים אומרים בשמו למרות שרמת האמינות של הדברים שונים לגמרי.

ב. קטעי היומן שנרשמו מיד יותר מדוייקים ממה שנרשם רק לאחר זמן

גם בנוגע לקטעי היומן והרשימות שיצאו מתחת ידי הריל"ג יש להבחין בין דברים שנרשמו באותו יום לבין דברים שנרשמו אחרי ימים או שבועות ואולי אף שנים מתוך הזכרון, והרי מה שנרשם באותו יום ממש ודאי יותר מדויק.

דוגמא לזה ישמש מה שנתפרסם בכמה מקומות יומן מט' באב תשמ"ח (ואף העתקתי קטע ממנו ב'שנים ראשונות' עמ' 116), אבל ב'הערות וביאורים' (גליון א'ק"ב עמ' 60) הערתי שמה שכתוב ברשימה: "והראיתי המובא בספר ט' באב שחל בשבת, שמביא מכמה וכמה קהילות חסידיות שכך נהגו", אינו מדויק, שהרי הדברים המצוטטים אינם מופיעים בספר, ובגליון שאחרי זה (א'ק"ג עמ' 74) הסכים אתי הריל"ג וכתב על זה: "והצדק עמו" עיי"ש ומה שכתבתי עוד שם (גליון א'ק"ד עמ' 75) שעדיין לא נמצא הספר שבו מבוארים מנהגים הללו. ומסתבר שסיבת הדבר כיון שהדברים לא נרשמו מיד ביום ט' באב אלא לאחר זמן.

ומעניין שרק בנוגע ליומן של תחילת תשל"ח מודגש בספר (עמ' 296) ש"את יומנו כתב הרב גרונר, בשעת מעשה, דבר יום ביומו... באמצעותו יכול היה מזכירו... לנהל מעקב אחר ההתפתחויות הרפואיות". וחבל שלא הקפידו לציין על שאר קטעי היומן האם נרשמו בשעת מעשה או יותר מאוחר מתוך הזכרון.

ואציין בזה שלפי צילומי היומן שראיתי פעם מהשנים תשכ"ח-תשכ"ט אכן מתקבל הרושם שהדברים נרשמו באותו היום ממש או עכ"פ בימים הסמוכים.

ג. קטעי יומן שלא נעתקו בלשונם אינם מדויקים כל כך

קטעי היומן כלל לא נעתקו בלשונם, אלא עברו עיבוד על ידי המערכת (וכפי שכתבו על כך בעמ' 11), ומעתה יש חשש שנפלו טעויות מתוך אי הבנה.

והעירני חכ"א דוגמא לזה המבואר בספר (סוף עמ' 284) אודות יום הושענא רבה תשל"ח: החלוקה הסתיימה שעה קלה לפני השקיעה, מכיוון שהרבי לא הספיק לנסוע לביתו כדי לאכול את סעודת הושענא רבה ביקש...", ויש כאן טעות דמוכה, שהרי הרבי כן נסע הביתה, וכפי שרשם ר"מ סוסובר ביומנו: "כשעה לפני כניסת החג נסע אד"ש לביתו, שהה שם כמחצית השעה ושב ל-770". ודומה לזה גם ביומן רמ"א זליגסון.

אולם כפי שניתן לראות את קטעי היומן המקורי כפי שפירסמם הריל"ג (תשורה' י"א השון תשס"ז עמ' 13) עוד לא נתחדש שהרבי לא הספיק בפועל לנסוע לביתו אלא רק שאמר שלא יספיק ויביאו הסעודה: "כשהסתיימה החלוקה נעשה מאוחר וכבר היה סמוך לשקיעה, ואמר לי אד"ש שלא יספיק לנסוע לביתו לאכול הסעודה שם, וב[י]קש שיביאו את הסעודה ל-770".

עוד דוגמא ישמש הקטע הבא (עמ' 382-383) המובא בשם הרבי: "איני רוצה

שיעבירו את בית הרפואה לביתי וממילא איני רוצה שיהיה שם מוניטור. הרחוב נקרא בשם פרזידנט סט. President St. (שם הרחוב של בית הרבי) ולא רחוב פיישן סט. Fashion St. (שם רחוב במנהטן שבו שוכן בית רפואה). "יש כאן טעות דמוכה, שהרי לא ידוע על רחוב פיישן במנהטן וגם לא על בית רפואה שנמצא ברחוב הזה. ולכאורה ברור שהרבי אמר פיישנט סט. היינו Patient St., היינו חולה/מטופל. והרבי אמר שהרחוב נקרא רחוב "הנשיא" ולא רחוב "המטופל".

וזה מוכיח באיזה קלות משתנה הכוונה על ידי עיבוד, והדברים יוצאים לא נכונים. ויש לקוות שבחלקים הבאים יקפידו להעתיק את קטעי היומן בלשונם.

ההקפדה על סעודת מלוה מלכה במוצאי שבת

אודות ההקפדה על סעודת מלוה מלכה מופיע בספר (עמ' 315): "שאלתי, מציין הרב גרונר, 'על דבר מלווה מלכה', כלומר האם לדאוג להגשת סעודת מלווה מלכה, עליה מקפיד [הרבי] מאד, והרבי השיב 'שעוד מוקדם'..."

ולא הבנתי איך הדברים מתיישבים עם קטע יומן המופיע גם הוא בספר (עמ' 353): "אז ביקש הרבי סעודת מלווה מלכה. כשהכנסתי החלה אמר שלא ייטול ידיו. ואמרה הרבנית: האם לא ירצה ליטול הידיים? ושאל: האם בכל מוצש"ק הנני נוטל הידיים. ואמרתי שבשבעות האחרונים היה כך".

ויש לבדוק במקור האם הדברים מדויקים.

לסיכום: ודאי שבספר ישנם הרבה דברים נפלאים, אבל יש לקוות שבכרכים הבאים יתוקנו כמה מהנ"ל, והדברים יהיו יותר מדויקים.



טעה ובירך המוציא במקום על נטילת ידיים

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דקהל היכל מנחם – מאנס

כבוד ידידי וידיד ה' חו"ב טובא

הרה"ח מוה"ר שיחי'

אב"י במאנטיסעלא ניו יארק

שלום וכל טוב סלה

במענה לשאלתך במי שנטל ידיים לסעודה ובמקום לברך ברכת על נטילת ידיים בירך ברכת המוציא, האם יכול לברך ברכת על נט"י לאחר אכילת הכזית לחם?

תשובה – כתב בשו"ע (סי' קנח סי"א) ברכת על נטילת ידים "מברך קודם נטילה, שכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן. ונהגו שלא לברך עד אחר נטילה, משום דפעמים שאין ידיו נקיות, ומפני כך מברכין עליהם אחר ששפשף ידיו, שכבר ידיו נקיות קודם שיטול עליהם מים שניים". ומוסיף הרמ"א "גם יכול לברך עליהם קודם נגוב, שגם הנגוב מן המצוה, ומקרי עובר לעשייתן. ואם שכח לברך עד אחר נגוב, מברך אחר כך".

והמג"א (שם סקט"ז) מביא בשם המהרש"ל (יש"ש חולין פ"ח סי' לט) שאם כבר בירך המוציא שוב אינו מברך על נטילת ידים. ואח"כ מביא "בשם רב נטרונאי ריש מתיבתא שאם טעה ולא בירך על נטילת ידים ואכל פת לא יברך עכ"ל".

והנה בטעם הדבר שאפשר לברך לאחר הנטילה קודם הניגוב כתב הרמ"א להדיא מכיון שגם הניגוב הוא חלק מן המצוה ומיקרי עדיין עובר לעשייתן. אבל בזה שמוסיף הרמ"א דאם שכח לברך עד אחר הניגוב מברך גם אחר כך, לא כתב טעם.

ובביאור הדבר כתב המג"א (שם) "ולא דמי לשאר ברכות שאינו מברך אח"כ, משום דקיימא לן נראה ונדחה אינו חוזר ונראה כמ"ש סי' קס"ז ס"ח, משא"כ כאן דלא חזי מעיקרא לברכה מותר לברך אח"כ". כלומר, דוקא לגבי ברכת המוציא אם שכח לברך קודם האכילה אין לברך אחר האכילה, דהתם היה מחויב לברך מקודם, וכיון שלא עשה כן הואיל ואדחה אדחי. מה שאין כן לגבי על נטילת ידים דלפעמים לא חזי לברכה, ובכהאי גוונא נדחת הברכה ממקומה בהכרח, הלכך אף שיש מקום לברך אותה אחר שינקה ידיו ואף על פי כן תהיה עובר לעשייתו, מכל מקום כיון שאי אפשר ברוב פעמים שתהיה קודם ממש לפי שאין ידיו נקיות, תו לא קפדינן בזה כלל שתהיה קודם קצת העשיה טרם גמרה, ואף היכא שידי נקיות לא פלוג (יד אפרים).

והמשנה ברורה (סקמ"ד) פסק להלכה, דאפי' אם כבר ניגב ידיו יוכל לברך אח"כ על הנטילה כמש"כ הרמ"א. אבל אם כבר בירך המוציא שוב אינו מברך על הנטילה כדעת המהרש"ל.

אבל בביאור הלכה (שם ד"ה מברך אח"כ) מוסיף חילוק שלא כתב במשנ"ב: "ונראה שאם שכח ובירך המוציא קודם הניגוב שיוכל לברך גם אח"כ, כיון שלא נגמר הנטילה לגמרי, דהאוכל בלא ניגוב כאלו אוכל לחם טמא, וכן מוכח לקמן בסיומן קס"ז סל"ז. ואף דשם מייירי כששמע ברכת המוציא מאחר הלא קי"ל דשומע כעונה".

והיינו שהמשנ"ב מחדש דגם לאחר שבירך המוציא יכול לברך על נטילת ידים אם ברכת המוציא היתה קודם הניגוב (כהציור שבשאלתך). והא דמבואר במהרש"ל שאם כבר בירך המוציא שוב אינו מברך על נטילת ידים, היינו כשלא בירך כלל על הנטילה ונזכר שלא בירך לאחר שניגב את ידיו וכבר בירך המוציא, דאז אינו מברך עוד.

והחילוק הוא, דבאופן שבירך המוציא לפני הניגוב, כיון שהניגוב הוא בכלל

הנטילה א"כ לא שייך לומר דע"י ברכת המוציא הוי כאילו נגמר הנטילה וכבר התחיל הסעודה, דגם לאחר שכבר בירך המוציא עדיין הוא באמצע הנטילה מכיון שעדיין לא ניגב ידיו ולכן שייך לברך על הנטילה, וברכת המוציא אינו מונע אותו מלברך. משא"כ אם שכח לברך על הנטילה כלל ונזכר לאחר שכבר בירך המוציא על הלחם, א"כ עכשיו בשעה שנזכר שלא בירך על הנטילה כבר נגמר הנטילה והתחיל כבר הסעודה ולא שייך לברך עוד.

ולפי"ז בנידון שאלתך כיון שבירך בטעות ברכת המוציא במקום על נט"י, א"כ ע"כ הוי זה מיד לאחר הרחיצה וקודם הניגוב שאז הוא זמן אמירת ברכת על נט"י, ולדעת המשנ"ב עדיין אפשר לברך אחר אכילת הלחם.

אולם לענ"ד נראה דלדעת השו"ע הרב אין לברך עוד גם אם בירך המוציא קודם הניגוב. מכיון שהוא מביא (בסעיף טז) בסתם דאם נזכר אחר שבירך המוציא שוב אינו מברך על נטילת ידים, ולא חילק כמו שחילק המשנ"ב, ע"כ דס"ל דבכל אופן אין לברך עוד.

ובאמת דבר זה מוכרח לדעת השו"ע הרב. דהנה בשו"ע (סי"ב) כתב המחבר "וינגבם היטב קודם שיבצע, שהאוכל בלי גבול ידיים כאילו אוכל לחם טמא". ואח"כ כתב (בסעיף יג) "המטביל ידיו, יכול לאכול בלא גבול. וה"ה לנוטל ידיו בבת אחת ושופך עליהם רביעית מים בב"א. או שנטל ידו אחת ושפך עליה רביעית וכן שפך על חברתה".

ומבאר בשו"ע הרב (סי"ז) דעת המחבר בשו"ע, שלכן הוי אכילת לחם בלא ניגוב כאילו אוכל לחם טמא, דטומאה זו היא ממים הראשונים שנטמאו מהידים אם אין בהם רביעית, ואף שמים השניים מטהרין את הראשונים, מ"מ לכתחילה צריך להעביר את הראשונים לגמרי ע"י ניגוב ולא די שיתנגבו מאליהן, אלא צריך לשפשפן במפה או בשאר דברים שהשפשוף מטהרן ביותר. ולכן המטביל ידיו במקוה אין צריך ניגוב כמבואר בתוספתא (ידים פ"ב ה"א), כיון שאין כאן מים טמאים כלל. ומזה למד השו"ע דין נטל ידיו ברביעית מדין המטביל ידיו, דכמו בהמטביל ידיו אין צריך ניגוב, ה"ה בשופך רביעית בבת אחת על שתי ידיו או על כל יד ויד בפני עצמו, דהדין הוא נמי שהמים טהורים כמבואר בסי' קסב, א"כ גם באופן זה אין צריך ניגוב.

אולם המהרש"ל (ביש"ש שם) חולק על זה וס"ל דעיקר הניגוב תקנו משום מיאוס, שדבר מיאוס קרוי טמא, וזהו כוונת הכתוב (יחזקאל ד, יג) 'ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא בגוים'. ורק במטביל ידים הקילו שא"צ ניגוב לפי שלא חשו חכמים לתקן ניגוב לטהר הידים ממאיסותן אלא כשמטהרן בטהרה שתקנו חכמים שהיא נטילה בכלי. אבל כשמטהרן בטבילה שהיא כעין טהרה של תורה שהיא טבילה לא חשו לתקן בה כלום.

ולפי"ז יוצא, דלדעת השו"ע אם נטל ידים עם רביעית מים אין צריך ניגוב כלל, ואז ניגוב אינו בכלל הנטילה, א"כ אם בירך ברכת המוציא לאחר הנטילה אפי' קודם הניגוב אי אפשר לברך עוד, שהרי כבר גמר הנטילה מיד לאחר שנטל ידיו, ובשעה שבירך המוציא כבר התחיל הסעודה ואינו יכול לברך עוד.

משא"כ לדעת המהרש"ל שניגוב הוא משום מיאוס, ורק במטביל א"צ ניגוב אבל בנוטל ע"י רביעית צריך ניגוב, שפיר יכולים לברך גם לאחר ברכת המוציא אם הוא בירך זאת קודם הניגוב, מכיון שעדיין לא נגמר הנטילה. והביאור הלכה שכתב שיכולים לברך הולך בשיטת המהרש"ל, וכמו שמבואר במשנ"ב (סקמ"ו) שלאחר שמביא שיטת המהרש"ל הוא כותב "וכדבריו כתב גם הב"ח בסימן קסה, וכן הסכימו שאר האחרונים".

משא"כ בשו"ע הרב לאחר שמביא את המחלוקת בין השו"ע והמהרש"ל הוא מסיים "ויש להחמיר כדבריהם". והיינו שהוא פוסק מעיקר הדין כהשו"ע דבנוטל ע"י רביעית א"צ ניגוב, ורק "יש להחמיר" כדעת המהרש"ל שלא יאכל עד שינגב. א"כ אם בירך המוציא לאחר שנטל ידיו עם רביעית מים, אינו יכול לברך עוד ברכת על נטילת ידים, שהרי הוא כבר גמר הנטילה בשעה שנטל עם רביעית וכבר התחיל הסעודה. ולכן סתם בשו"ע הרב דלאחר שכבר בירך המוציא אין לברך עוד על נטילת ידים, והיינו בכל אופן.

ולכן נראה להלכה למעשה דלדידין שנוטלין כל יד עם רביעית מים, אם טעה ובירך ברכת המוציא במקום על נטילת ידים, אפי' אם בירך המוציא קודם הניגוב, אין לברך עוד על הנטילה. והנלע"ד כתבתי.



נפילת אפים במקום שאין ספר תורה

הרב יעקב הלוי הורוביץ

ראשון לציון

בהערות וביאורים (גל' 1201 ע' 56) שקו"ט הרב ברוך שי' אבערלאנדער בדבר הנהגת הרבי בנפילת אפים במקום שאין ס"ת -

ע"פ מה שכתב הרוקח (סי' שכד), [והובא בב"י על הטור (או"ח סי' קלא, ד"ה כתב עוד), בהגהת הרמ"א על השו"ע (שם ס"ב) ובשו"ע אדה"ז (שם ס"ג)] "שאינו נופלים אפים אלא במקום שיש שם ספר תורה ובמקום שאין ס"ת נוהגין לומר תחינה בלא כיסוי פנים" (לשון אדה"ז שם).

והביא (מהתקשרות גליון קסד ע' 16-15) סיפור בשם הרי"ל גרונר - מהשנים

שבהם השתדל הרבי להתפלל מנחה לפני השקיעה - שפעם אחת בחזרתו מן האהל, באמצע הדרך ראה שהשקיעה מתקרבת וביקש לעצור ולהתפלל באיזה מקום. נכנסו לבית הדפוס "בלשן" שם התפלל הרבי ביחידות, ובהגיעו לתחנות - ישב על כיסא, וכיסה עיניו בידו השמאלית הק' כרגיל, אף-על-פי שלא הי' שם ספר תורה.

כמו כן אירע כמה פעמים שהתפלל מנחה בגן-עדן התחתון, ואף שאין שם ספר-תורה, בכל זאת נהג כנ"ל. ע"כ מהתקשרות.

לאחר מכן הביא מיומן הריל"ג¹ שבבית הדפוס הנ"ל אמר הרבי תחנון בעמידה ולא נפל על אפיו כלל, ומזה הסיק שהמסופר בהתקשרות הנ"ל על מה שאירע בדפוס, כנראה אינו מדויק.

וניסה לבאר בשיטת הרבי, מדוע בדפוס לא נפל נפילת אפים ובמנין שהתקיים בג"ע התחתון נפל, אף שבשני המקומות לא הי' ספר תורה - שמה שנפל על אפיו כשהתפלל בג"ע התחתון זהו ע"פ מה שכתב אדה"ז (שם סוס"ג) ש"אפילו יחיד המתפלל בביתו, כשהתפלל בשעה שהציבור מתפללין בבית הכנסת יכול ליפול עמהם בשעה שהם נופלים, שהרי הוא כאלו עומד עמהם. שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, כל שיש עשרה במקום אחד²; ואילו מה שבהיותו בבית הדפוס לא נפל, זהו³ משום שצריך שלא יהי' הפסק של טינוף או ע"ז בין המקום שהוא מתפלל לביהכנ"ס (שבו הס"ת), והרבי חשש לזה שמא יש הפסק כזה בין הדפוס לביהכנ"ס לכן לא נפל שם נפילת אפים.

בשעה שהציבור מתפללין

ולענ"ד אין זה פשוט לומר כן, שמה שהרבי נפל על אפיו כשהתפלל בג"ע התחתון זהו ע"פ ההלכה שהמתפלל בשעה שהציבור מתפללין בבית הכנסת, יכול ליפול עמהם. דהרי העיקר בזה (כדי שיהי' אפשר ליפול נפילת אפים) הוא, שזה יהי' "בשעה שהציבור מתפללין בבית הכנסת". ונראה שצריך לברר המציאות, באיזו שעה הי' זה שהרבי התפלל מנחה בגן-עדן התחתון, דלכאורה המנין של הרבי בג"ע התחתון לא הי' בשעה שהציבור מתפללים בבית הכנסת - כי אם היו הציבור מתפללים באותה שעה ורצונו של הרבי להתפלל בציבור, הרי יכול להתפלל עמהם בבית הכנסת, ומזה שהרבי לא התפלל עם הציבור, ברור שבאותה שעה לא היו הציבור מתפללים - ואם

(1) מיום ז"ך חשוון תשי"ז, שהתפרסם בספר "המזכיר" ח"א ע' 105-104.

(2) וקולא זו - שיחיד המתפלל בביתו בשעה שהציבור מתפללין, יכול ליפול עמהם בשעה שהם נופלים - היא גם לדעת הרוקח, כדמשמע מדברי כל הפוסקים ואדה"ז בזה (ולהעיר גם מכף החיים שם אות מט). ולא כמ"ש בהערות וביאורים ע' 58 שאין זה מתאים עם דברי המקובלים (הרוקח).

(3) ע"פ דברי אדה"ז בסי' נה סכ"ב, שציין להם בסי' קלא שם.

כן, שבשעת תפילת הרבי לא היו הציבור מתפללים, נשמט היסוד לדברים.

ועוד, שמה שהובא בפוסקים שהמתפלל בשעה שהציבור מתפללין בבית הכנסת יכול ליפול עמהם, אין הכוונה בזמן תפילת הציבור בכללותה (מתחילתה ועד סופה), אלא דוקא בזמן שהציבור נופלים על פניהם, כהדגשת ודיוק אדה"ז (בסי' קלא שם) שהוא "יכול ליפול עמהם, בשעה שהם נופלים", ובמנין הפרטי של הרבי בג"ע התחתון כנראה לא הי' זה.

לכן נראה לכאורה לומר, שמה שהרבי נפל על אפיו כשהתפלל בג"ע התחתון זהו מטעם אחר. והוא כמ"ש אדה"ז (שם), שבעזרה שלפני בית הכנסת ובחצר בית הכנסת נוהגים לומר תחנה בנפילת אפים כמו בבית הכנסת עצמו, והרי פשיטא שג"ע התחתון לא גרע מהעזרה שלפני בית הכנסת ומחצר בית הכנסת, ואדרבה הוא חשוב יותר.

אמנם האמת תורה דרכה שגם זה אינו פשוט, כי מה שבעזרה שלפני בית הכנסת ובחצר בית הכנסת נוהגים בנפילת אפים, זהו רק כשביהכנ"ס פתוח אבל לא כשבית הכנסת נעול, כמפורש בדברי אדה"ז (שם), ומקורו מהמ"א שם סק"ז: "חצר בית הכנסת הפתוחה לבית הכנסת, המתפללים בה כשבית הכנסת פתוח נוהגים לומר תחנה בנפילת אפים כמו בבית הכנסת עצמו, אבל לא כשבית הכנסת נעול".

והט"ז (שם סק"ו) ביאר יותר, שמה שאמרו שהמתפלל בחצר ביהכנ"ס יכול "לומר תחנה בנפילת אפים כמו בבית הכנסת עצמו" הכוונה היא "שרואה (הפתח) בית הכנסת פתוח", היינו שהמתפלל בחדר הצדדי צריך שיהי' לו קשר עין ושייכות בפועל עם המקום שבו נמצא הס"ת. ובלבושי שרד (על הט"ז שם) כתב: ר"ל דוקא באותו צד שהפתח שם, מה שאין כן בצדדים אחרים שחצר בית הכנסת נמשך עד שם. ועד"ז הוא כפרי מגדים שם.

וכמדומה, שכשהרבי התפלל בג"ע התחתון היתה הדלת של ג"ע התחתון סגורה וגם הדלת של הזאל היתה סגורה. [ואפילו אילו הדלת לא היתה סגורה, אבל הרי זה בודאי באופן שא"א לראות מג"ע התחתון את מקום ארון הקדש⁴].

*

ונראה שאפשר ליישב ולבאר את הנהגת הרבי בכמה אופנים:

4) ראה במשנה ברורה (שם ס"ק יג), שמה שאמרו שהמתפלל בחצר ביהכנ"ס הפתוח יכול לומר תחנה בנפילת אפים "היינו שבעת שמתפלל בחצר הוי פתח ביהכנ"ס פתוח באופן שיוכל לראות מאותו צד מקום הארון, [באופן זה אמרין ד]הוי כמתפלל לפני הארון", אבל בפתח פתוח סתם לא.

פתח פתוח

א. אפשר שסבר, שאדה"ז (שקאי בשיטת המ"א, כנ"ל) נקט:

(א) שהמ"א לא סבר כהט"ז שצריך קשר עין בפועל עם מקום הס"ת, אלא לדעתו (של המ"א וכ"ה דעת אדה"ז) די בכך שהפתח של ביהכנ"ס פתוח ביניהם, ואף אם הוא עומד מהצד ואינו יכול לראות בפועל את מקום הס"ת שפיר דמי.

(ב) ויתירה מזו י"ל, דהאופן שבו אין נופלים על פניהם הוא רק כשהפתח נעול (באמצעות מנעול), אך אם הוא רק סגור (ולא נעול) יתכן שאפשר ליפול על פניהם. ויש לדייק כן מלשון המ"א ואדה"ז שכתבו "אבל לא כשבית הכנסת נעול"⁵, ומקורם במהרי"ל⁶ שכתב "ואם הפתח נעולה יאמר תחנה בלתי כסוי עיניים". היינו שהפוסקים הנ"ל (מהרי"ל, מ"א, ואדה"ז) תלו את דין נפילת אפים בנעילת ביהכנ"ס דוקא, שהפתח לא יהי' נעול, הא אם הוא סגור (ולא נעול), [וכ"ש אם הפתח פתוח אלא שהמתפלל עומד מהצד ואינו יכול לראות מקום הס"ת, כנ"ל], לכאורה שפיר דמי ליפול על פניהם.

אמנם ראה בדעת תורה (למהרש"ם, סי' קלא ס"ב) שלא ס"ל הכי בשיטת המ"א, אלא הוא כתב שאם הדלת סתומה [=סגורה], דהיינו מוגף ולא נעול, גם זה דינו כנעול. אלא שאם תלוי רק וילון לפני הפתח, כפתוח דמי. והוכיח כן מגמרא (זבחים נה, ב) "שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות היכל פסולין וכו', בזמן שהוא פתוח ולא בזמן שהוא נעול, פשיטא מוגף כנעול דמי. וילון מאי [וילון פרוש כנגד הפתח אם כנעול דמי או לא. רש"י], אמר ר"ז הוא עצמו אין נעשה אלא כפתח פתוח". וע"ש ברש"י דכיון דלצניעותא בעלמא עביד לא חשיב כנעול, וה"נ בזה. עכ"ל הדע"ת.

ולפי דבריו נמצא, שדיוק הב' הנ"ל - שהעיקר הקובע לענין שלילת נפילת אפים הוא, כשהפתח של מקום הס"ת נעול, אך אם הוא רק סגור לית לן בה - דיוק זה אינו נכון. והיינו, שאם הדלת (של ג"ע התחתון או הזאל) היתה סגורה בשעת התפילה (וכמדומה כן היתה המציאות כשהרבי התפלל בג"ע התחתון), אף אם לא היתה נעולה, מ"מ דין המקום הוא כמקום שאין בו ס"ת, ואין נופלים שם נפילת אפים⁷ (ולפי זה הביאור הנ"ל בשיטת הרבי אינו).

אמנם גם לדעתו (בשיטת המ"א), אי"צ לראות בפועל את מקום הס"ת אלא אפשר

(5) כ"ה לשון אדה"ז (ולשון המ"א: "אם בית הכנסת נעול, לא").

(6) הלכות תפלה (בהוצאת מכון ירושלים, ע' תמה).

(7) וי"ל שסמך לזה הוא בלשון הדרכי משה (אות ג), שבהעתקתו את דברי מהרי"ל כתב: "בחצר ביהכנ"ס, אם ביהכנ"ס פתוח הוי כלפני הארון ומכסה פניו בתחינה כאילו הוי לפני הארון. אבל אם הוי ביהכנ"ס סגור מתפלל תחינה בגלוי כאילו הוי בביתו", נקט בלשונו: אם הוי ביהכנ"ס סגור (לא "נעול").

ליפול על פניו גם אם עומד מהצד ואינו רואה את הפתח פתוח (וכדיוק הא' הנ"ל). כי כתב שאפילו וילון הפרוס שם אינו מפסיק (אף שלכאורה וילון הוא דבר המפסיק בגשמיות), עאכו"כ אם כל החסרון הוא רק שהאדם אינו רואה את הפתח כי מקום עמידתו הוא בצד, בחצר ביהכנ"ס, אך אין שום דבר מפסיק בין מקום עמידתו למקום הס"ת, לכאורה ודאי שפיר דמי ליפול על פניו.

[ויש להעיר מדברי שו"ת אז נדברו (ח"ה סי' כו) שכתב, שאם הפתח סגור אך אינו נעול במנעול, מקרי פתוח לענין נפ"א (והוא דלא כדעת תורה הנ"ל, ולדעתו יש מקום לביאור זה בהנהגת הרבי), עיי"ש. ואכמ"ל].

ספרי קדש

ב. עוד אופן לבאר הנהגת הרבי שנפל נפילת אפים גם במקום שלא הי' בו ס"ת:

[ותחילה מהראוי להקדים הקדמה קצרה. בהערת המערכת⁸ העירו על הסיפור (שנעתק בהתקשרות) שבבית הדפוס הרבי אמר תחינה בנפילת אפים, שאמינותו מוטלת בספק, כי אין ידוע מי שמע סיפור זה מהריל"ג. והנני מתכבד בזה להודיע מעל גבי במה חשובה זו, שכלל הזכור לי גם אני בעצמי שמעתי סיפור זה מהריל"ג (בקיץ תשנ"ו, במסגרת ימי עיון לצוות של מכללת בית רבקה), שהרבי נפל על אפיו בבית הדפוס "בלשן" בלי שהי' שם ס"ת (ולא שממני הגיע סיפור זה למערכת "התקשרות", אלא שגם אני בעצמי שמעתי סיפור זה מפיו בלי קשר להנדפס ב"התקשרות"). ומכיון שכך הנני מתייחס לסיפור זה כאמת⁹, והנני להציע בזה ביאור שיכול לבאר הנהגת הרבי שם אך אין בו כדי לבאר ההנהגה בג"ע התחתון].

דהנה מה שהרבי נפל על אפיו בבית הדפוס אפשר לבאר בפשטות, שהוא משום שאף שלא הי' שם ס"ת אבל היו שם שאר ספרי קדש - שהרי זהו דפוס שהדפיס ספרי קדש, ובפשטות היו שם הרבה ספרי קדש הנדפסים (מלבד הספרים הפרטיים של בעלי הדפוס) - ובמקום שיש ספרי קדש יש מקילין ליפול שם על פניהם. כמ"ש שיירי כנסת הגדולה (שם, הגהת הב"י אות ו): שלא מיעט הרוקח אלא בבית שאין שם ספר תורה, אבל בבית הכנסת שיש ספרים לקרות אפילו אין שם ספר תורה נופלין על פניהם. ועל דא אנא סמיכנא לנפול על אפים היכא דגריסנא, רצוני לומר [שאפשר בזה] לצאת אפילו י"ח סברת הרוקח. עכ"ל.

דעה זו הובאה להלכה בבאר היטב (סק"ו), וכן הובאה במשנה ברורה (סקי"א), בכף

(8) בהערות וביאורים שם ע' 58 הערה 1.

(9) ומה שהובא ביומן הריל"ג (הנ"ל בפנים) שבבית הדפוס אמר הרבי תחנון בעמידה ולא נפל על אפיו כלל, יתכן שהי' זה בפעם אחרת (צ"ע אם בכלל ביקר בבית הדפוס פעם אחרת. יש לברר המציאות?).

החיים (אות מה) ועוד. ואף שיש חולקים בדבר (הובאו במשנה ברורה ובכף החיים שם), מ"מ יש עוד פוסקים הסוברים כן (צוינו בשער הציון על המשנה ברורה שם). גם בהגהות החתם סופר על השו"ע (סי' קלא ס"ב) הביא דעה זו להלכה, וכן בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' כ אות ה) הביא דעה זו וסמך עלי'. ואפשר שגם הרבי סמך עלי'.

מוחקק בחסידות

ג. עוד אופן לבאר הנהגת הרבי, ובהקדים:

שענין זה שלא ליפול על פניו במקום שאין בו ס"ת, אינו פשוט כל עיקר. דהן אמת מקור המנהג הוא ברוקח והובא בהגהת הרמ"א ובשו"ע אדה"ז כנ"ל, אך גם הם הביאו את המנהג בהסתייגות מסוימת והזכירוהו בלשון "יש נוהגים"¹⁰.

ועוד שרבים חלקו על מנהג זה, הן ע"ד הנגלה והן מצד פנימיות הענינים. ראשון למפקפקים על המנהג הוא הב"י, שלאחר שהביא את דברי הרוקח כתב עליו: "ואני אומר אם קבלה נקבל, ואם לדין יש תשובה", משמע שאינו שלם עם זה. ואכן בשו"ע לא הביא המחבר מנהג זה. ובט"ז (שם סק"ה) שקו"ט בדברי הב"י הנ"ל, וכתב שגם מדברי הרא"ש נראה שלא ס"ל למנהג זה¹¹. וראה בשיירי כנסת הגדולה (הגהת הב"י אות ד) שהביא כמה דעות וחילוקי מנהגים בזה. ונעתקו גם בכף החיים (שם אות ז).

והחיד"א (בשיורי ברכה קונטרס אחרון א) הביא משו"ת משפט צדק (ח"ג סי' יט) ששקו"ט במנהג זה והסיק ש"המדקדק בדברי הפוסקים בעיניו יראה דפליגי על הרוקח, ואפשר דכל הפוסקים פליגי עליה כנראה מסתמות דבריהם"¹².

ובכמה מקומות כתב החיד"א שגם ע"ד הקבלה יש החולקים על הרוקח, וס"ל שאפשר לומר תחינה בנפילת אפים גם אם אין שם ס"ת. ראה בברכי יוסף (סי' קלא אות א) וז"ל: וגם אני שמעתי דעל פי הקבלה אין להקפיד אם יש שם ספר תורה. וכפל דבריו (שם אות יו"ד): יש נוהגים ליפול על פניהם אף אם מתפללים ביחיד בביתם שלא בשעה שהצבור מתפללין, ויש להם על מה שיסמוכו בין לפי הפשט בין על דרך האמת. ועוד בה שלישי', בקשר גודל (סי' יט אות טז) כתב החיד"א "יכול לומר נפילת אפים ביחיד ובכל מקום, ואריך בין לפשט בין לסוד".

וראה בנימוקי אורח חיים (להרה"צ ממונקאטש) שגם הוא הביא כמה דיעות בזה

(10) כ"ה לשון אדה"ז. והרמ"א כתב "יש אומרים . . . וכן נוהגים".

(11) וגם בהמשך דבריו (סק"ז) סמך להקל בזה (לענין יחיד בביתו המתפלל בשעה שהצבור מתפללים, שאפילו אם לא שומע תפלת הציבור יכול ליפול על פניו), בגלל דברי הב"י הנ"ל.

(12) אמנם אף על פי כן כתב, שלמעשה במקום שנהגו כהרוקח ובא אחד ורוצה לבטל המנהג, אין לבטל המנהג. עיי' בשו"ת הנ"ל בפנים בארוכה.

ע"ד הקבלה, שדעת הרמ"ע מפאנו (במאמר חקור דין חלק א פכ"ג) שאין נפילת אפים אלא רק במקום ספר תורה, אך בסידור האריז"ל (לר' שבתי מראשקוב - דף קב, סוע"ב) כתב שיש ליפול על פניו אע"פ שאין שם ס"ת, אמנם הוא (הרש"ר בסידור האריז"ל) סייג את דבריו וכתב: אך לא יעשה זה אלא מי שהוא מוחזק בחסידות ובהנהגת קבלה. עכ"ל.

ובאמת בעיון בדברי הרמ"ע מפאנו (בפנים שם) רואים, שלאחר שהצריך מקום שיש בו ס"ת בשביל נפילת אפים ולאחר שביאר את תוכנה הפנימי של נפילת אפים, כתב וז"ל: "ולמדנו שהיודע לכוין כל צרכו בכך מחשבתו משיא לי' מקום ספר תורה, [אך] לא כל הרוצה ליטול את השם יטול". וזהו כדברי הרש"ר בסידור האריז"ל הנ"ל. גם בהגהות החתם סופר על השו"ע (סי' קלא ס"ב) העתיק דברי הרמ"ע אלה (שהיודע לכוין כל צרכו . . משיא לי' מקום ספר תורה) להלכה.

הנה כי כן נמצאנו למדים שמנהג זה שנוי במחלוקת גדולה של הפוסקים ראשונים ואחרונים, הן ע"פ נגלות הדברים והן מצד פנימיות הענינים, ולא יפלא אם הרבי מצא לנכון לנהוג פעם (או תמיד) כדעיה המתירה נפילת אפים גם במקום שאין בו ספר תורה. ובפרט שבדברי המקובלים (הרמ"ע מפאנו וסידור האריז"ל) מצינו שיפול אע"פ שאין ס"ת שם, אך לא יעשה זה אלא מי שהוא מוחזק בחסידות ובהנהגת קבלה, כנ"ל. ומי לנו גדול מרבינו מוחזק בחסידות, נשיא הדור ונשיא פנימיות התורה, שלו נאה ולו יאה לנהוג כן¹³.

ואם כנים הדברים, שזהו טעמו של רבינו שנפל על אפיו גם כשלא הי' ס"ת באותו מקום, מובן שאין ללמוד מזה מאומה לאנשים כערכנו¹⁴.

בשולי המאמר:

לאחר כתיבת הדברים, העירוני מהמובא בשיחת ש"פ תצווה תשמ"ה (התוועדיות תשמ"ה ח"ב ע' 1324-1323), שמשם משמע לכאורה שמנהג של רבותינו שנתפרסם ה"ה בהשגחה פרטית ויש בו משום הוראה לרבים לנהוג כן.

אמנם לענ"ד להנכתב כאן אין כל זיקה ושייכות להמובא בשיחה הנ"ל. שכן בשיחה זו (בסוף ע' 1323) אומר הרבי: "עניני רזין דרזין או אפילו רזין סתם כולל גם עניני ההנהגות שאינם שייכים לכל לא נתפרסמו . . ואילו כל הענינים שציוו לפרסמם שייכים הם לכאו"א מישראל (ולהלן שם) עצם העובדה שפירסמו ענינים

13) וזהו דלא כפי שהובא בהערות וביאורים הנ"ל ע' 58 שהרבי נהג שלא כדעת המקובלים. דאדרבה, הנהגתו זו מתאימה מאד לדעת המקובלים.

14) ודלא כמ"ב ב"התקשרות" (שהובא בהערות וביאורים הנ"ל ע' 57) שמכיון שהרבי נהג כן כמה פעמים ברבים, מסתבר שיש בזה הוראה לרבים.

אלו מהוה הוכחה שמעת פרסומם נעשו הדברים שייכים לכל ההולכים בדרכיהם".

דו"ק בלישני' (אף שזו שיחה בלתי מוגהת) "הענינים שציוו לפרסמם שייכים הם לכאו"א מישראל . . עצם העובדה שפירסמו ענינים אלו מהוה הוכחה...". וכוונתו של הרבי בזה היא כמובן, לדברים שציוו רבותינו נשיאי חב"ד לפרסמם, שמכיון שדברים אלה רבותינו צוו לפרסמם בהם אכן יש ענין לרבים, אך הרבי לא אמר שדברים ש"נתגלו" או "נודעו" מאליהם מיד על כל אחד לקפוץ ולנהוג בהם, כי אכן דברים אלו עדיין יתכן שהם הנהגות פרטיות הנוגעות רק לרבותינו הקדושים בעצמם.

הגע בעצמך, וכי הנהגה פרטית השייכת רק ליחידי סגולה אסור כבר לרבי לעשותה, מחשש שמישהו יראה. וכי הרבי צריך להתחבא בחדרי חדרים, ולא נכון עבורו לעשות שום דבר שאינו מתאים להנהגה לרבים אם ח"ו מישהו רואהו. אתמהא!?

ובפרט בענין של נפילת אפים, הרי זה דבר פשוט, שע"פ המבואר בספרים הקדושים מובן היטב, שלא רק שיתכן שזהו מנהג פרטי של יחידי סגולה אלא שבוודאות כן הוא. שכן מנהג מדינות אשכנז (וגם חלק מהספרדים נוהגים כן), וכן הביא אדה"ז בשולחנו כנ"ל, שבמקום שאין ס"ת אין נופלים על פניהם אלא אומרים את נוסח התפילה בלי נפילה (ואפשר גם בעמידה). ועל זה כתבו המקובלים (סידור האריז"ל ל'ר' שבתי מראשקוב) שיש ליפול על פניו אע"פ שאין שם ס"ת, וסייגו זאת "אך לא יעשה זה אלא מי שהוא מוחזק בחסידות ובהנהגת קבלה".

ועד"ז הרמ"ע מפאנו - לאחר שהצריך מקום שיש בו ס"ת בשביל נפילת אפים ולאחר שביאר את תוכנה הפנימי של נפילת אפים - כתב: "ולמדנו שהיודע לכוין כל צרכו בכך מחשבתו משיא לי' מקום ספר תורה, [אך] לא כל הרוצה ליטול את השם יטול". א"כ ברור שגדולי ישראל הגדירו גדר, סייגו ותחמו שמנהג זה שייך ליחידי סגולה בלבד, ומי פתי ישים עצמו במקום גדולים וינהג כן בגלל שהרבי נהג כן!?



דברים שנוהגים לאכול בראש השנה למנהג

חב"ד

הרב מרדכי מינצברג

ביתר עילית, ארה"ק

בשו"ע אדה"ז או"ח סתקפ"ג ס"א: 'יהא אדם רגיל לאכול בראש השנה כרתני סילקא דהיינו תרדין תמרי קרא רוביא דהיינו תלתן והוא הדין מה שנקרא בלשונות

אחרים לשון ריבוי יאכלו כל אנשי מדינה ומדינה כלשונם וכשאוכל רוביא וכיצא בו יאמר יהי רצון מלפניך שירבו כו' ויש נוהגים לאכול תפוח מתוק מטובל בדבש ואומרים תתחדש עלינו שנה מתוקה'.

ובס"ב: 'ויש אוכלים דגים לפרות ולרבות כדגים'.

ובס"ד: 'ויש נוהגים לטבל פרוסת המוציא בדבש ויש אוכלין רימונים ואומרים נרבה זכויות כרימון ונוהגין לאכול בשר שמן ולשתות דבש וכל מיני מתיקה כדי שתהא השנה הזאת מתוקה ושמינה'.

ובס"ה: 'יש לאכול ראש איל זכר לאילו של יצחק ואם אין ראש איל יאכל ראש כבש ואם אין ראש כבש יאכל ראש אחר לומר נהי' לראש ולא לזנב'.

והנה, בנוגע לאמירת ה'יהי רצון' כפי שהובא בשלחן ערוך, על כל הדברים הנ"ל מלבד התפוח, ודאי שאין אומרים למנהגינו. וכמפורש ב"היום יום" א' תשרי (וכן הוא ב"לקוטי מנהגים" שערך הרבי, נדפסו כהוספה למחזור השלם הוצאת קה"ת, ובספר המנהגים עמ' 56): 'אין אומרים יהי רצון כי אם על התפוח'.

אבל, בנוגע לאכילת כל הדברים הנ"ל:

י"ל, ובהקדים, דהנה בסידורו כתב אדה"ז, וז"ל: 'בראש השנה בלילה ראשונה נוהגין לאכול תפוח מתוק בדבש בתחילת הסעודה'.

וב"היום יום" א' תשרי הנ"ל: 'אוכלים ראש איל'.

ובלקוטי מנהגים הנ"ל: 'אוכלים רימון וראש איל'.

והנה, בשיחת כ"ה אלול תנש"א (תורת מנחם התועדויות תנש"א ח"ד עמ' 323) אומר הרבי: 'ולהעיר מהשייכות דרימון לראש השנה כפי שמביא אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך שלו (אף שלא הביאו בסידורו) "יש אוכלין רימונים".'

ושם בהערה 66: 'זכדי שלא יתעוררו שאלות וספקות בנוגע לאמירת (ברכה על הרימון בפני עצמו, וכן) ברכה אחרונה לאחרי אכילת הרימון, אם אכלו שיעור שלם – כדאי לאכול בתחלת הסעודה (לאחרי נט"י וברכת המוציא)'.

ובשוה"ג שם: 'זכיון שבר"ה כתיב "אכלו משמנים גו' מנות גו' ", הרי בודאי שצריכים לאכול שיעור שלם'.

והיינו, שהרבי נקט, שאע"פ שבסידורו לא הביא אדה"ז את המנהג לאכול רימון, מ"מ הוא שייך לראש השנה היות ואדה"ז הביאו בשולחן ערוך שלו, וא"כ יש לאכול בראש השנה, ודווקא שיעור שלם וכו'.

וא"כ, אולי יש לומר, אשר אע"פ שב"היום יום" הוסיף (על הסידור) רק ראש איל, וב"לקוטי מנהגים" הוסיף (על הסידור ו"היום יום") רק רימון, הרי יש לאכול בראש השנה את כל שאר הדברים השייכים לראש השנה, וכפי שהביא אדה"ז בשולחן ערוך שלו.



אמירת פרקי שיר המעלות בשמחת בית השואבה

הנ"ל

בקהילות רבות בישראל, נוהגים בזמננו, לומר בעת "שמחת בית השואבה" שמקיימים בימי חג הסוכות, זכר ל"שמחת בית השואבה" שהייתה בבית המקדש, את ט"ו פרקי "שיר המעלות" שבתהלים (ראה "פסקי תשובות" ח"ו עמ' תמה), אך בקהילות אנ"ש לא נוהגים כן.

ולהעיר משיחת ליל ג' דחג הסוכות תשמ"ג (תורת מנחם התוועדות תשמ"ג ח"א עמ' 188), וז"ל:

'והנה ט"ו שיר המעלות שבספר תהילים" (שאמרם יעקב אבינו בהיותו בבית לבן) - יש להם קשר מיוחד עם "שמחת בית השואבה".

אודות "שמחת בית השואבה" מסופר במשנה (סוכה נא, ב): "חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין כו' והלויים בכינורות וכו' על חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים, כנגד חמשה עשר שיר המעלות שבתהלים, שעליהן לויים עומדין בכלי שיר ואומרים שירה".

ויש לומר - שלא זו בלבד שהלויים היו עומדים על חמש עשרה מעלות שהן כנגד ט"ו שיר המעלות שבספר תהלים, אלא יתירה מזו: השירה שאמרו הלויים ב"שמחת בית השואבה" בעת עמדם על חמש עשרה המעלות - היא "חמשה עשר שיר המעלות שבתהלים".

דהנה, בכל מפרשי המשנה שראיתי, לא נתבאר מה היא השירה שהיו הלויים אומרים ב"שמחת בית השואבה", בעת עמדם ע"ג המעלות שבביהמ"ק. אבל בפירוש רש"י על התהלים, במזמור הראשון ד"שיר המעלות" (קכ, א) - נאמר: "שיר המעלות שיאמרו הלויים אותו על חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל עד עזרת נשים, ויש כאן ט"ו מזמורים של שיר המעלות", כלומר, מ"ש במשנה "שעליהן (על המעלות שבביהמ"ק) לויים עומדין בכלי שיר ואומרים שירה" - קאי על אמירת ט"ו המזמורים ד"שיר המעלות".

ולפלא גדול שלא ראיתי שענין זה יובא לפסק הלכה (או עכ"פ בתור מנהג) –
 אע"פ שהדבר מפורש בפירושו רש"י בפשטות הכתובים! עכ"ל.

ולכאורה, נראה לומר, שדברי הרבי וב"פלא גדול", אודות אי הבאת פסק הלכה או
 עכ"פ מנהג, לגבי אמירת ט"ו פרקי "שיר המעלות" ב"שמחת בית השואבה", מיירי
 אודות הזכר ל"שמחת בית השואבה" שמקיימים בזמן הזה זכר למקדש, ולא ל"שמחת
 בית השואבה" שהיתה בבית המקדש.

היות, שהרי אין בספרי ההלכה שלנו, פסקים בהלכה ומנהג במצוות שאינן נוהגות
 בזמן הזה, כמו ענייני בית המקדש והעבודות התלויות בו, אלא בספר משנה תורה –
 יד החזקה להרמב"ם. וכמ"ש בתורת מנחם התוועדויות תשד"מ ח"ג עמ' 1623 (מוגה):
 "מעלה מיוחדת בספרו של הרמב"ם, מכיון שבו נתבארו הלכות התורה כולה (משא"כ
 בספרי שאר הפוסקים, כמו הרי"ף וכיו"ב, וכן ה"שולחן ערוך", שבהם לא הובאו כו"כ
 מצוות שאינן נוהגות בזמן הזה וכיו"ב)".

והרי, אין לתמוה ועוד "בפלא גדול", על הרמב"ם מדוע לא הביא את דברי רש"י,
 מכיון שרש"י והרמב"ם היו (בערך) באותו דור (ראה "סדר הדורות" ד"א תתס"ה ערך
 רש"י).



יין ופירות שלפני סעודה ומנהג חב"ד בליל ר"ה

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב ק"ק בית מנחם מענדל - פלאטבוש

האם יין ופירות שלפני סעודה פוטרים יין ופירות שבתוך הסעודה

א. כתב אדה"ז בסדר ברה"נ (פ"ד הי"א-ב) "כל משקין ששותה לפני הסעודה אינו
 פוטר דברים שבתוך הסעודה...וצריך לברך אחריהם אם שתה כשיעור, חוץ מן היין לפי
 שבא לפתוח בני מעיים להמשיך האדם לתאות האכילה ומכלל הסעודה הוא ונפטר
 בברכת המזון, לפיכך אין צריך לברך אחריהם קודם הסעודה אפילו אין בדעתו כלל
 לשתות יין בתוך הסעודה...וכן מי שמקדש על היין הואיל ואין קידוש אלא במקום
 סעודה מכלל הסעודה הוא ואין צריך לברך אחריהם, אבל המבדיל על היין ולא היה
 בדעתו כלל לשתות יין בתוך הסעודה צריך לברך אחריהם, הואיל ואינו מתכוין לפתוח
 תאות המאכל אלא למצוה בלבד".

ובסדר ברה"נ עם מקורות ציונים והערות (הרב אלאשווילי שי' בהוצאת קה"ת

תשע"ד הע' קטו) כתב "יש לדייק קצת מלשונו שאם יש בדעתו לשתות יין בתוך הסעודה לא יברך ברכה אחרונה על יין הבדלה¹, כי כשם שהיין שבתוך הסעודה נפטר בברכת המזון כך היין של ההבדלה נפטר בברכת המזון, אבל בשוע"ר (סי' קע"ד ס"ה) הביא מחלוקת הפוסקים אם ברכת היין של ההבדלה פוטרת את היין שבתוך הסעודה קודם שקבע עצמו לסעודה". ומסיק שם להלכה, "שבשמבדיל קודם שקבע עצמו לסעודה יכין שלא לפטור בברכה זו היין שבתוך הסעודה".

ו"ל שאדה"ז חזר בו בסדר ברה"נ ממה שפסק בשולחנו, ומפורש הכי בהלכה שלפנ"ז (ה"ח) "אם שתה יין לפני הסעודה, אפילו קודם שקבע עצמו לסעודה, אין צריך לברך על היין שבתוך הסעודה, אלא אם כן לא היה בדעתו כלל לשתות יין בתוך הסעודה ואחר כך נמלך", ומדסתים ולא חילק בין שתה יין סתם או יין להבדלה משמע דיין שלפני סעודה פוטר היין בסעודה גם בהבדלה.

ומש"כ אח"כ (הי"ב) גבי הבדלה אינו שייך למחלוקת אם הבדלה פוטר יין שבסעודה, דבסדר ברה"נ פסק כמ"ד שהבדלה פוטר יין שבסעודה, וכיון שפוטר היין בסעודה נעשה שייך לסעודה ונפטר בברכת המזון, (כמו שפסק בשוע"ר סי' קעד ס"ז וכל מקום שייך שלפני הסעודה פוטר את היין שבתוך הסעודה א"צ לברך לאחריו ברכה אחרונה...לפי שנפטר הוא בברכת המזון כמו היין שבתוך הסעודה ששניהם הם שתיה אחת כיון שנפטרו בברכה ראשונה אחת"), אלא שפסק דאם אינו רוצה לשתות יין בסעודה צריך לברך מעין ג' על יין הבדלה ולא נפטר בברכת המזון.

וכתב דזהו רק בהבדלה משא"כ בחול וביין לקידוש נפטר היין שלפני המזון בברכת המזון אפי' אינו רוצה לשתות בסעודה, וטעם החילוק הוא דבחול היין גורר לתאות אכילה ולכן שייך היין לסעודה, וה"נ בקידוש כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה שייך היין לסעודה, משא"כ בהבדלה שאינו שותה היין כדי לגרור תאות אכילה אלא לקיים מצות הבדלה, ולפי אדה"ז דין זה פשוט לכו"ע ולא נחלקו הראשונים בזה².

1) כ' אין צריך שיהיה דעתו בפירוש לשתות יין בסעודה, שהרי פסק אדה"ז (סי' קע"ד ס"ה) "אם שתה יין לפני הסעודה אפי' קודם שקבע עצמו לסעודה א"צ לברך על היין שבתוך הסעודה שנפטר בברכת היין שלפני הסעודה, אלא א"כ לא היה בדעתו תחלה לשתות יין בתוך הסעודה ואח"כ נמלך, אבל בסתם אינו נקרא נמלך כי רגילות הוא לשתות יין בסעודה אפי' בחול לשרות האכילה שבמעיו", ולכן דייק בסדר ברה"נ (כאן) "אבל המבדיל על היין ולא היה בדעתו כלל לשתות יין בתוך הסעודה", היינו דבסתמא הו"ל כדעתו לשתות יין בסעודה ונפטר מהבדלה, ורק אם כיון בפירוש שלא לשתות יין בסעודה לא נפטר מהבדלה, ואולי כוונתו לזמננו במקומות שאין דרכם לשתות יין בחול דסתמא לא שתה יין בסעודה אא"כ כיון בפירוש שישתה יין בסעודה (כמש"כ המשנה ברורה ס"ק ז).

2) ולכ' חזר בו גם במש"כ בקו"א (ס"ק ד) "דפשיטא דבעיא מקום סעודה לכו"ע בהבדלה" היינו דגם למ"ד שהבדלה פוטר יין בסעודה, היינו רק אם לא שינה מקומו, אבל הבדיל בחדר אחד ויצא לאכול סעודתו בחדר אחר, לכו"ע חוזר ומברך על היין שבסעודה, (ומשמע שדינא הכי אפי' שתה רביעית יין

אינו בדין שיפטור הגרוע את החשוב

ב. והטעם שאדה"ו שינה דעתו משע"ר לסדר ברה"נ י"ל ובהקדים מקור דין זה³, תנן (ברכות מב א) "ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון", ובתוס' (מב ב ד"ה ורב ששת) כתב "יין שלפני הסעודה פוטר שבתוך הסעודה... אבל יין של הבדלה לא פטר אפילו הבדיל לאחר נטילה, דהכי מיירי הא דפסקינן דייין שלפני המזון פוטר היין שבתוך המזון דכבר נטל ידיו, והכי משמע בסמוך מתוך הברייתא כיצד סדר הסבה וכו', מיהו נראה כיון דנטל ידיו ודעתו לאכול ולשתות שם פוטר אפי' הבדלה... דלא גרע יין הבדלה מייין שלפני סעודה דפטר, ומיהו יש שמחמירין להבדיל קודם נטילת ידים לאפוקי נפשייהו מפלוגתא דאז ודאי צריך לברך אחריו ברכה מעין שלש ולא פטר יין שבתוך המזון", אבל הרא"ש (סי' לב) ותר"י (ל, ב ד"ה ואומר) והרשב"א (מב ב ד"ה איבעיא) ס"ל שגם יין הבדלה שלפני נט"י פוטר יין שבסעודה.

ובשו"ע (סי' קעד ס"ד) פסק "אם קבע לשתות לפני המזון א"צ לברך על יין שבתוך המזון דייין שלפני המזון פוטרו, וכן יין של קידוש פוטר יין שבתוך המזון, וכן המבדיל על השלחן פוטר היין שבתוך המזון, וי"א שאין ברכת יין הבדלה פוטר אלא א"כ נטל

להבדלה, (א) שהרי לא חילק בזה, (ב) הרי גם בחול יין שלפני סעודה אינו פוטר יין בסעודה אא"כ שתה רביעית (כמש"כ בס"ס ה)), אבל בסדר ברה"נ אינו מחלק בין יין סתם ליין הבדלה, משמע דתרווייהו דינם שווה, שאם שתה רביעית בחדר הראשון פוטר יין סעודה שבחדר שני, (או אם היה דעתו בפירוש לפטור יין שבסעודה פוטרו, כמש"כ שם ה"ט).

3 בפשטות י"ל ככה: ידוע שיטת אדה"ו בסידור ובקו"א, שלפעמים פסק המחבר דינו בשו"ע כחד שיטה, ואח"כ בסימנים שלאחריו פסק כשיטה אחרת, והפירוש הוא שחזר בו ממש"כ לפני"ז אלא שלא טרח למחוק מה שכתב כבר כי סומך על לומדי השו"ע שלומדים כסדרן וידעו שכבר חזר בו, (ע"ד מש"כ בסידור בסדר הכנסת שבת שתחלה פסק המחבר כשיטת ר"ת ואח"כ חזר בו ופסק כהגאונים).

והנה בשו"ע המחבר (סי' קעד ס"ד) "אם קבע לשתות לפני המזון א"צ לברך על יין שבתוך המזון דייין שלפני המזון פוטרו וכן יין של קידוש פוטר יין שבתוך המזון וכן המבדיל על השלחן פוטר היין שבתוך המזון, וי"א שאין ברכת יין הבדלה פוטר אלא א"כ נטל ידיו קודם הבדלה, הילכך המבדיל קודם נטילה יכוין שלא להוציא יין שבתוך הסעודה, ובדיעבד שלא כוון כך פוטר יין שבתוך הסעודה דפסק ברכות דרבנן להקל".

אבל בשו"ע הלכ' שבת (סי' רצ"ט ס"ז) כתב "המבדיל על היין על שלחנו אפילו הבדיל קודם שנטל ידיו פוטר היין שבתוך המזון שא"צ לברך עליו. וי"א דלא פטר אא"כ נטל ידיו קודם שהבדיל", וכתב רמ"א "ואם הבדיל תחלה צריך לברך אחריו ברכה מעין ג", וכתב הט"ז דהיינו לשיטת הי"א, אבל לשיטה הא' א"צ לברך מעין ג' שהרי ברכת הבדלה פוטר יין שבסעודה ולכן א"צ לברך מעין ג' שהרי יפטר בברכת המזון, וכאן לא הזכיר המחבר שיש לחשוש לשיטת הי"א, אדרבא הכלל בשו"ע הוא שאם הביא דין בסתמא ואח"כ כתב דעת הי"א שהלכה כדיעה הא', ש"מ דהשו"ע חזר בו ופסק שהבדלה פוטר יין שבסעודה.

ידיו קודם הבדלה, הילכך המבדיל קודם נטילה יכוין שלא להוציא יין שבתוך הסעודה, ובדיעבד שלא כוון כך פוטר יין שבתוך הסעודה דספק ברכות דרבנן להקל⁴ וכ"פ בשו"ע⁵ (סי' קעד ס"ה) אלא שמוסיף שאחר שקבע עצמו לסעודה הוה כמו אחר נטילתו⁴, ולפום ריהטא דשו"ע משמע שמחלוקת הראשונים הוא רק בהבדלה, אם יין הבדלה פוטר יין שבסעודה.

וצ"ע דעת התוס', למה נגרע הבדלה שלא יפטור יין שבסעודה?⁵ ונ"ל דאיתא (שם

4) וצ"ע דהול"ל עצה פשוטה יותר שמיד אחר הבדלה יברך ברכה אחרונה על היין ואז בודאי לא יפטור היין בסעודה, ודוחק לומר שגם זו עצה טובה וחד מתרי נקט, או דיתכן שישתה פחות מכשיעור ואז לא יוכל לברך ברכה אחרונה, ולזה עדיף העצה שיכוין שלא לפטור היין שבסעודה, שהרי בפירוש פסק ש"בדיעבד שלא כיוון כך פוטר יין שבתוך הסעודה", ולמה לא אמרינן שיברך ברכה אחרונה וממילא לא יפטור ברכת הבדלה היין שבסעודה?

ונ"ל כתב התבואות שור (סי' יט ס"ק יז) "הפרי חדש (ס"ק ח) כתב שיש להזהיר השוחטים לצאת ידי ספק ברכה שיגמרו בדעתם שלא לצאת בברכה ראשונה כי אם כל זמן שלא ישיחו שיחה בטילה... אין זה תיקון כלל, וכהאי גוונא לאו ברכה שאינה צריכה מקרי אלא ברכה לבטלה מקרי... הגע עצמך אם היו מונחים לפניו פירות ומכוין לאכול כולם ורוצה לברך על כל אחד על ידי שמכוין בכל ברכה שלא לפטור כי אם אחד אחד דזה לא נקרא מברך לבטלה, וכן משמע משל"ה (מסכת שבת פרק נר מצוה אות מוז) שכתב דבשבת אם הביאו לו פירות תוך הסעודה יכול להניחם עד אחר הסעודה שירויח ברכה אחרונה להשלים מאה ברכות דמותר לגרום בשבת ברכה שאינה צריכה כדי להשלים... ואי איתא קשה למה ליה כולי האי... הרי כיון דמותר לו לגרום ברכות יכול בבת אחת שביבאו לפניו י' או כ' אגוזים ויברך על כל אחד ע"י שיכוין שלא לפטור בברכתו כי אם אחד, אלא דכהאי גוונא ברכה לבטלה הוא, ואין זה מברך אלא מגנאץ ומלגלג, ולא גורם ברכה הוא, כעין זה כתב מגן אברהם (סי' תרל"ט ס"ק יז)".

ושוב מקשה דבסי' קעד פסק בשו"ע לכיוון שאינו פוטר יין בסעודה בברכת הבדלה ומתריץ "ולהכי אפילו למאן לאמר שאינו הפסק כשאינו מכיון להפסיקן, מכל מקום כשמכוין מודה שאינו מערבבן יחד, אבל דבר שאינו משונה כלל מחבירו לא מצינו שיפסקן במחשבתו לברך על כל אחת", ולכן אם יברך ב"א על יין הבדלה ואח"כ בורא פרי הגפן על יין שבסעודה לפי הרא"ש הו"ל ברכה לבטלה, אבל כשמתכוין תחלה שברכת היין אינו אלא על כוס הבדלה זה מהני.

ויש להוסיף בביאור הדבר, אם יברך ברכה אחרונה על יין הבדלה ובאמת כוונתו לשתות יין בסעודה לא הרוויח כלום, כי ברכת בורא פרי הגפן שיברך בסעודה הוא ברכה לבטלה שהרי ברכה אחרונה שברך על היין אינו סילוק והיסח הדעת משתיה (כמש"כ בשו"ע⁶ ר סי' קין ס"ז), אבל כשמכוין בפירוש לפני הבדלה שלא יפטור יין שבסעודה זה מהני להתחייב בב"א לפני הסעודה וממילא חייב לברך בורא פרי הגפן על היין שבתוך הסעודה.

5) לכ' היה אפ"ל דדעת התוס' הוא דכיון ששתה הבדלה למצוה לא אסיק אדעתיה שישתה עוד יין ואחר שגמר לשתות הבדלה הו"ל כהיסח דעתו משתיה שחייב לברך שנית, והו"ל כמי שברך על שחיטת בהמה ואחר שגמר לשחוט הביאו לו עוף שצריך לברך שנית על שחיטת העוף (יו"ד סי' ט ס"ה, ובדרכי משה בריש סי' רו מדמה דינים אלו להדדי).

אכן בשו"ע⁷ (סי' רו ס"ט) כתב "מי שברך על פירות שלפניו ואח"כ הביאו לו יותר... א"צ לחזור ולברך אפילו הביאו לפניו מין האחר אחר שכלה הראשון שכבר אכלו כולו והוא שכשברך היה דעתו

מב, ב) "איבעיא להו בא להם יין בתוך המזון מהו שיפטור את היין שלאחר המזון, אם תימצי לומר בריך על היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון, משום דזה לשתות וזה לשתות, אבל הכא דזה לשתות וזה לשתות לא או דילמא לא שני... ורב יהודה וכל תלמידי דרב אמרי אינו פוטר", וכ"פ הראשונים (טור סי' קעד ט"ז (ס"ק ד) מ"א (ס"ק ג)) וכ"פ בשוע"ר (סי' קעד ס"ט).

ובסברת הדבר י"ל עפ"י הרשב"א (שם מב א סד"ה ולענין) "אין בדין שיפטור מי שאינו חשוב את החשוב דרך גררה אלא דרך כונה, והיינו נמי טעמא דהיא (משנה שם מב א) דהא משמע אפילו לת"ק פרפרת שהיא חשובה פטרה מעשה קדרה, אבל מעשה קדרה לא פטר את הפרפרת, ולפי פירוש זה אם היה אוכל תפוחים ובריך עליהן ואח"כ הביאו לפניו אגוזים את התפוחים חביבים לו יותר פוטרם את האגוזים בגררת ברכת התפוחים אבל אם אינן חביבים אינן פוטרין את האגוזים אלא א"כ נתכון להם מתחלה", (הובא בב"י ריש סי' רו, רמ"א סי' ריא ס"ה, שוע"ר סי' רו ס"י), וה"נ יין שהוא לשרות האכילה שבמעיו אינה חשובה כמו היין שבא לשתות כדי ליהנות מהיין, דבתוך הסעודה יתכן שישתה מים לשרות האכילה שבמעיו אבל אחר הסעודה אינו שותה אלא כדי ליהנות מהיין, ואינו בדין שהברכה על שתיה הגרועה יפטור שתיה שהיא חשובה הימנה.

וה"נ י"ל שהבדלה אינו אלא כדי לקיים מצות חכמים לקדש השבת בכניסתו וביציאתו (שוע"ר סי' רצ"ו ס"ח) ואינה חשובה לפי ערך היין שבסעודה שהוא עכ"פ כדי לשרות האכילה שבמעיו, ואינו בדין שהברכה על שתיה הגרועה יפטור שתיה שהיא חשובה הימנה.

וצ"ע על סברה זו, שהרי אם נתכוין בפירוש שהגרוע יפטור החשוב מהני, וא"כ גם בהבדלה נימא שיתכוין בפירוש לפטור היין שבסעודה, ודוחק לומר שהתוס' מיירי בסתם אבל אה"נ אם בשעת הבדלה כיון לפטור היין בסעודה מהני, ובשו"ע ודאי דוחק לומר הכי, דלמה פסק שו"ע לצאת לכו"ע ע"י שיכוין בפירוש לא לפטור היין

גם על השני לאכלו אפילו לא היה בדעתו בפירוש לפטרו בברכה זו, אבל אם לא היתה דעתו עליו בשעת הברכה צריך לחזור ולברך אם כבר אכל הראשון קודם שהביאו מין האחר לפניו, אבל אם יש עדיין לפניו ממין הראשון כשהביאו לפניו מין אחר הדומה להראשון כגון ששניהם מיני פירות או ששניהם מיני משקין א"צ לחזור ולברך עליו, שכל זמן שהוא עוסק באכילת או שתיית הראשון אינו עושה היסח הדעת מן הסתם... לפי שכן דרכו של אדם כשהוא עוסק באכילה או בשתייה להמשך בה ולגרור מאכילה לאכילה ומשתיה לשתיה" (וכ"פ בסדר ברה"ג פ"ט ה"ה).

וא"כ בהבדלה אחר שגמר ההבדלה כבר הסיח דעתו מלשתות, (ואולי הו"ל הבדלה כשני מינים לגמרי שאפי' הראשון עדיין לפניו אין השני נפטר אא"כ היה דעתו עליו בתחלה), וצ"ע דא"כ למה לא כתב התוס' שבשעת הבדלה יכוין בפירוש על היין בסעודה ובוה יפטר לכו"ע (ולפי הטעם שכתבנו בפנים ניחא).

שבסעודה, הול"ל שיכוין בפירוש לפטור היין שבסעודה וזה מועיל גם להתוס', ומשמע שלפי תוס' גם אם יכוין בפירוש לפטור יין שבסעודה לא מהני, ולמה? (ודוחק לומר דשו"ע חד מתרי עצות נקט).

וי"ל דהנה הצ"צ (בחידושים על ברכות דף י ע"א ד"ה והנה) הביא שיש בזה מחלוקת ראשונים, לפי הרי"א^ז (בשלטי גבורים אות ג' בדף ל ב מדפי הרי"ף) שאם נתכוין בפירוש שיין שבא לשרות יפטור יין שבא לשתות מהני, אבל מהגהות מיימניות (פ"ד ס"ק ל) משמע כסתמא דסוגי' שלא מהני שיתכוין בפירוש.

ובתחלה חשב שמהרשב"א משמע כרי"א^ז, שהרי פסק שאם נתכוין בפירוש שהגרוע יפטור החשוב מהני, ומסיק שתרי גווני גרוע איכא, (א) גרוע שאינו פוטר החשוב דרך גררא אבל אם נתכוין לפוטרו מהני (ב) גרוע טפי דאפי' כיון בפירוש שיפטור גרוע החשוב לא מהני, ומסיק הצ"צ דביין שבא לשרות י"ל שגם להרשב"א לא מהני שיתכוין לפטור יין דלשתות כי הוא גרוע טפי, כיון ש"יש הפסק רב בינתיים היינו בין תוך המזון לאחר המזון יש הפסק רב ע"כ לא מהני אף כשנתכוין לפטור... אבל בנדון דהרשב"א שדעתו לאוכלן זה אחר זה מהני כשנתכוין לפטור".

ובסברת הדבר י"ל דבשני אוכלים השווים הברכה הוא על אוכל הראשון מ"מ כל זמן שלא הסיח דעתו מאכילה נפטר השני בברכת הראשון, ולכן אם בתחילה נתכוין לאכול השני מהני לכו"ע כי ודאי לא הסיח דעתו מאכילה (סדר ברה"נ פ"ט ה"ה), אבל בגרוע וחשוב אינו בדין שיפטור הגרוע את החשוב, אבל אם נתכווין לפוטר החשוב בשעה שבירך על הגרוע הרי חל ברכתו ישר על החשוב (ולא בגרירת הגרוע), והו"ל כמי שבירך על הפרי שבידו ונפל מיידו דאם היה דעתו בבירור לאכול עוד פרי שעומד לפניו בשעת הברכה אין צריך לחזור ולברך (סדר ברה"נ פ"ט ה"ח-ט), אבל אם יש הפסק רב ביניהם הו"ל כהיה דעתו בבירור לאכול עוד פרי אבל הפרי אינו עומד לפני בשעת הברכה שצריך לחזור ולברך שנית.

ונ"ל שהבדלה הוא בגדר גרוע טפי, כי אינו בא לשתות או לשרות אלא לקיים מצוות חכמים לקדש השבת בכנסתו וביציאתו, וגם יש הפרש רב בין הבדלה דקודם המזון ליין דלאחר המזון, ולכן להתוס' אינו פוטר יין שבסעודה (שלפחות בא לשרות האכילה שבמעיו).

האם חייב לברך ברכה אחרונה על כל מה שאכל ושתה לפני שמתחיל סעודתו

ג. אבל אדה"ז (בקו"א ס"ק ה-ו) הוכיח שיש ב' שיטות בתוס' גופא, (א) שרק הבדלה אינו פוטר יין שבסעודה (וזהו אפי' אחר שנטל ידיו, ולכ' הסברה הוא כנ"ל דהוה שתיה גרועה), (ב) שאין שום חילוק בין הבדלה לסתם יין (וכלשון התוס' "דלא גרע יין דהבדלה מיין שלפני סעודה" היינו דשניהם שווה) ובשניהם חייב לברך ב"א

על היין לפני שמתחיל סעודתו ובדרך ממילא יתחייב לברך בורא פרי הגפן על היין שבסעודה, אבל אם בירך על היין אחר שנטל ידיו לסעודה אפי' קודם המוציא א"צ לברך ב"א על היין וממילא פוטר היין שבסעודה, והשו"ע חש לשיטה הב' שבתוס' רק לענין הבדלה, כי ס"ל כמ"ד שייך לפני סעדה כיון שגוררין תאוות המאכל שייך לסעודה וא"צ ב"א כי נפטר בברכת המזון, וממילא פוטר היין שבסעודה, ורק בהבדלה שאינו בא לגרוור האכילה חשש לדעת התוס'.

ולמה לפי התוס' חייב לברך ברכה אחרונה על היין שלפני הסעודה? ותיריך אדה"ז "אבל קודם נטילה צריך לברך מיד... שאין לקבוע סעודה קודם ברכה אחרונה שמחוייב כבר", משא"כ אחר נט"י שנחשב כאילו הוא כבר תוך הסעודה, וביאור דבריו, לפני התחלת סעודה צריך לברך ברכה אחרונה על כל מה שכבר אכל ושתה, אלא שנחלקו הראשונים בדין זה, להתוס' כך גזרו חכמים בלי יוצא מהכלל, ואולי גזרו הכי כדי שלא ישכח לברך ברכה אחרונה, עכ"פ עכשיו שגזרו הכי אסור לאדם להתחיל סעודתו לפני שמברך ב"א על כל מה שאכל ושתה לפני הסעודה.

אבל להרא"ש רק אם ברכתו שלפני הסעודה לא יועיל כלום למה שיאכל או ישתה בסעודה צריך לברך עליהם ב"א לפני שמתחיל הסעודה, לדוג' כשסיים לשתות כוס מים או שאר משקין שלא בסעודה אינו חייב לברך ברכה אחרונה דאולי ירצה לשתות עוד ואין כדאי לגרום ברכה שאינה צריכה, אבל בסעודה כיון דפסקינן כמ"ד שאין לברך על משקין בסעודה הרי לא יועיל ברכתו שלפני סעודה למה שישתה בסעודה, ומעתה חייב להזדרז ולברך ברכה אחרונה על מה ששתה לפני שיתחיל סעודתו, (ולפי"ז למ"ד שחייב לברך על משקין בסעודה אדרבא מוטב שלא יברך ב"א על המשקין שלפני סעודה כדי שיפטרו המשקין בסעודה).

[יעויין בתבואות שור (סי' יט ס"ק יז) "כתב השלחן ערוך או"ח (סי' קע"ד ס"ד) ליכוין בכוס הבדלה שלא לפטור יין שבתוך המזון... שזה בא למצוה וזה בא לשתות", משמע שס"ל דסברת התוס' הוא שהבדלה הוא שתיה גרועה ואינו בדין שיפטור שתיה גרועה את שתיה החשובה, ודלא כסברת אדה"ז בדעת התוס'.

והנה במ"א (סי' קע"ד ס"ק ה) כתב דבלייל הסדר כוס הב' פוטר היין שבסעודה, וכתב הנוב"י (בדגול מרבבה בסי' קע"ד) "וכן משמע בטור, ואמנם אני תמה דהרי כוס שני של ארבע כוסות בא לצורך מצוה ואינו לצמא וא"כ למה יגרע כוס של הבדלה מכוס זה"⁶.

6) האחרונים תירצו, שכוס הב' הו"ל כמו כוס קידוש, כמו דאמרינן דאין קידוש אלא במקום סעודה וממילא שייך להסעודה, ה"נ א"א להתחיל הסעודה עד שישתה כוס הב' ולכן שייך כוס הב' לסעודה, ולכ' גם בהבדלה אסור לאכול עד שיבדיל ומ"מ לא אמרינן דמשום הכי נעשה ההבדלה שייך לסעודה.

משמע שלפי הנוב"י סברת התוס' הוא שהבדלה הוא שתיה גרועה - כי בא לצורך מצוה ולא להנאתו - ולכן אינו פוטר יין שבסעודה, אכן לפי אדה"ז קושיית הנוב"י מעיקרא ליתא, שהרי סברת התוס' הוא שחייב לברך ב"א לפני הסעודה (וממילא לא יפטור ההבדלה יין שבסעודה), אבל בליל הסדר אינו מברך ב"א לפני הסעודה שהרי חייב לשתות ד' כוסות ובסוף הד' כוסות יברך ב"א על כל הכוסות, (ואם יברך ב"א עכשיו על כוס הב' הו"ל ברכה שאינה צריכה), וכ"כ בשוע"ר (סי' תעד ס"ג).

לפי התוס' למה א"א לפטור יין בסעודה מיין הבדלה

ד. וממשיך (בקו"א ס"ק ו') דלפי שיטתו אם שתה בהבדלה יין פחות מכשיעור, כיון שאינו מברך ברכה אחרונה גם להתוס' יפטור הבדלה יין שבסעודה, שהרי לא נתחייב בברכה אחרונה על היין לפני הסעודה, וכתב "ומיהו אף בפחות מכשיעור אין להקל נגד משמעות האחרונים שלא הזכירו ברכה אחרונה...ממה שכתב הט"ז (סי' רצט ס"ק ו) מבואר להדיא ד...אינה משום ברכה אחרונה".

כוונתו, לפי הט"ז והאחרונים בהתוס' הבדלה אין בכוחו לפטור יין שבסעודה (ולעיל כבר הראית לדעת שכו"כ אחרונים למדו הכי, עכ"פ צ"ע איך יפרנסו לשון התוס' שמוכיח כאדה"ז, ואולי ישנו קצת הגירסא בתוס', וצ"ע) ולכן גם אם שתה פחות מכשיעור אין בכוח ההבדלה לפטור יין שבסעודה, ולדינא ס"ל שאין להקל נגד דעת הט"ז והאחרונים.

ונמצא שאדה"ז חולק על הט"ז והאחרונים בסברת התוס', ונפק"מ טובא:

(א) לשתה פחות מכשיעור יין (כנ"ל).

(ב) דיעבד שלא בירך ב"א לפני הסעודה, לאדה"ז לפי התוס' הגם שעבר על מצות חכמים, אבל מעתה כבר נפטר היין שבסעודה מהבדלה (וממילא אין לברך ב"א על הבדלה כי נפטר בברכת המזון, ואדרבה אם עכשיו יברך ב"א על יין הבדלה הו"ל ברכה שאינה צריכה, אכן באינו שותה יין בסעודה עדיין צריך לברך ב"א על ההבדלה), אבל להט"ז הבדלה לא פטר היין שבסעודה (וממילא חייב לברך ב"א על יין ההבדלה), מ"מ לדינא אין נפק"מ שהרי דיעבד פסקינן כהרא"ש שהבדלה פוטר יין שבסעודה.

(ג) יין של חול, לאדה"ז לפי תוס' צריך לברך עליהם ב"א לפני הסעודה, ולהט"ז לפי התוס' יין של חול א"צ ברכה אחרונה לפני סעודה, מ"מ לדינא אין נפק"מ שהרי שהשו"ע לא חשש לשיטת התוס' ליין שבחול אלא כיון שהיין שבחול גורר הלב

גם יש לתרץ, לפי המ"א (ס"ק ו) אם הבדיל אחר שקבע עצמו לסעודה על השולחן ה"ה פוטר היין שבסעודה (וכ"פ בשוע"ר ס"ה), וה"נ בליל הסדר הו"ל כקבע עצמו לסעודה על השולחן ולכן כוס הב' פוטר היין שבסעודה.

לאכילה שייך להסעודה (קו"א ס"ק ו').

(ד) אם רוצה לשתות אחר הבדלה קודם סעודה, לאדה"ו אינו מברך על יין זה כי נפטר ביין הבדלה, ולט"ז יש סברה לומר דאם הבדלה אינו פוטר יין שבסעודה שבא לשרות האכילה שבמעיו כ"ש שאינו פוטר יין שלפני סעודה שבא לשתות.

(ה) לענין פירות שלפני סעודה, שהרי במשנה תנן "בירך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון, בירך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון", לפי סברת אדה"ז בתוס' צריך לברך עליהם ב"א לפני הסעודה (אא"כ כבר נטל ידיו או שקבע עצמו לסעודה)⁷, דכמו ביין ס"ל לתוס' שאינו פוטר יין בסעודה משום שחייב לברך עליהם ב"א לפני ברכת המוציא ה"נ בפרפרת חייב לברך עליהם ב"א לפני ברכת המוציא, אבל לפי סברת הט"ז בתוס' פרפרת שלפני סעודה פוטר פרפרת שתוך הסעודה כיון שאינו אכילה גרועה, ולדינא כתב אדה"ז (קו"א ס"ק ו) שלפי השו"ע דבר הגורר לסעודה שייך לסעודה, ומשמע שפירות שאינם לגרור לסעודה יש לחשוש לדעת התוס' ולכיון שמברך בורא פרי העץ רק על הפירות שלפני סעודה, (אבל בסדר ברה"נ (פ"ד הי"ג) משמע שאין לחשוש לתוס' (כדלקמן)).

והנה לפי דעת הט"ז והאחרונים בתוס' יש לחשוש לדעת התוס' דאל"כ נמצא ששתה יין בתוך סעודה מבלי לברך עליו ונהנה מעוה"ז בלא ברכה, ולכן בשו"ע ר' שהלך בעקבות הט"ז והאחרונים פסק כמחבר לחשוש לדעת התוס'⁸, אבל בסדר ברה"נ הלך לפי דעת עצמו דגם לתוס' נפטר יין שבסעודה מיין הבדלה, אלא שלכתחילה צריך לברך ב"א לפני שמתחיל הסעודה (ומ"מ לא הוה כנהנה בלא ברכה), וכיון שיתר כל הראשונים חלקו על התוס' החליט בסדר ברה"נ שאין לחשוש לשיטת התוס'.

האם ברכת התפוח בדבש או הפרי חדש פוטר הליפתן של פירות (קאמפאט)

ה. כתב בספר המנהגים (ע' 56) "בדבר ברכת בורא פרי העץ שמברכים בליל ראש

7) אכן אם הפירות שלפני סעודה באו לגרור הלב לאכילה גם לפי אדה"ז יפטר פירות שבסעודה, וכמו היין שלפני סעודה שבא לגרור (שו"ע"ר סי' קעד ס"ה).

8) וז"ל בשו"ע"ר (סי' קע"ד ס"ה) כתב "וי"א שיין הבדלה...אינו פוטר היין שבסעודה...ויש לחוש לדבריהם לכתחילה שכשמבדיל קודם שקובע עצמו לסעודה יכין שלא לפטור בברכה זו היין שבתוך הסעודה, ובדיעבד שלא כיון לכך א"צ לברך על היין שבתוך הסעודה שספק ברכות של דברי סופרים להקל".

וצ"ע הרי לפי אדה"ז להתוס' לכתחילה צריך לברך ב"א לפני הסעודה אבל דיעבד גם להתוס' יין שלפני סעודה פוטר יין שבתוך סעודה, ולמה כתב שדיעבד א"צ לברך על היין משום ספק ברכות, הרי דיעבד לכו"ע יין שבסעודה נפטר מיין שלפני הסעודה, ולפי מש"כ בפנים ניחא דבשו"ע"ר כתב דינו כדעת הט"ז שלפי התוס' הבדלה הוא ברכה גרועה ואינו פוטר יין שבסעודה, ודיעבד אינו מברך על יין הסעודה רק משום ספק ברכות שמא הלכה כהרא"ש.

השנה על התפוח מתוק בדבש - ישנה פלוגתא אם פוטר את ברכת בורא פרי העץ של קינוח סעודה - ולזה נהג כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע לכוון שלא לפטור בברכתו על התפוח גם את הקינוח סעודה, והיה מברך שנית", (הוספת המלקט - על פי האמור בס' השיחות תש"ב עמ' 4).

וכתב בספר אוצר מנהגי חב"ד (תשרי ע' עט) "ואף כי המדובר שם הוא אודות התפוח בדבש, אבל היה זה בסעודת הלילה השני דר"ה, והמעשה רב דאדמו"ר מוהריי"צ היה באכילת הפרי החדש, ולא נתבאר מהו הספק ולאילו פלוגתא הכוונה, וצ"ע".

"אולם ברוב המקורות שלפנינו ההנהגה בפועל וההוראה רבים הם לכוין לפטור גם את הקאמפאט ליפתן כדלהלן: ברשימות' כ"ק אדמו"ר אדמו"ר זי"ע (ד עמ' 8) מנהגות כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ בשנת תרצ"א בברכת בורא פרי העץ שעל התפוח מכוין להוציא גם הקאמפאט, בספר השיחות (תש"ה עמ' 4) נאמר באכילת התפוח שאוכלים בלילה הראשון דר"ה נהגו בליובאוויטש כשבירכו עליו בורא פרי העץ היו מכוונים להוציא בברכה זו גם את הקאמפאט הבא בסוף הסעודה... ובתיאור מסעודת הלילה הראשון דר"ה דשנת תשכ"ז נאמר, כ"ק אדמו"ר שליט"א לקח תפוח וחתך חתיכה, טבל בדבש, ואת החתיכה שנותרה הניח בקערה של הליפתן קאמפאט של סוף הסעודה, ובסוף הסעודה אכל בתחילה את התפוח ואחר כך את הליפתן, ולא בירך על הליפתן (המלך במסיבו א עמ' קיא)".

ולפי ביאורו הרי אין שום סתירה בין הנהגת הרבי ריי"ץ בתרצ"א להנהגתו בתש"ב, בתרצ"א נתכיון לפטור הליפתן כי היה תפוח בדבש, ובתש"ב נתכיון שלא לפטור הליפתן כי היה הפרי חדש, ומ"מ צ"ע מה נשתנה ליל א' דר"ה מליל הב' דר"ה, דבליל הא' נתכיון לפטור הליפתן בברכת התפוח, ובליל הב' לא נתכיון לפטור הליפתן בברכת הפרי חדש?

ולכ' היה אפשר לתרץ דכיון שבליל הא' אוכלים התפוח אחר ברכת המוציא (ספר מנהגים שם, אג"ק הרבי ח"ג ע' רט) ולכו"ע פירות שתוך סעודה פוטרם פירות אחרים שבסעודה, אבל בליל הב' אוכלים הפרי חדש לפני ברכת המוציא ובוזה הרי פליגי הראשונים (כנ"ל לאדה"ז) אם פירות שלפני סעודה פוטרם פירות שתוך הסעודה או שצריך לברך ב"א על הפירות לפני שמתחיל הסעודה, ולכן נתכיון מוהריי"צ שברכת בורא פרי העץ על הפרי חדש לא יפטור הליפתן, דבוזה יצא לכו"ע, וזהו כמו שפסק בשו"ע לעשות גבי יין הבדלה⁹.

9 ואין לשאול למה צריך להתכיון בפירוש שלא להוציא הליפתן בברכת הפרי חדש כדי שיוכל לברך על הליפתן, הרי מנהג חב"ד הוא לאכול כשיעור מהפרי חדש ולברך עליו ב"א א"כ ממילא יתחייב לברך

תפוח בדבש למשנה ראשונה ולמשנה אחרונה במנהג חב"ד

1. אבל אין לתרץ הכי, כי מובא בשיחה דליל ר"ה תש"ה (ע' 4) ככה: "בליובאוויטש נהגו לאכול בלילה השני של ראש השנה את הפרי שעליו בירכו שהחיינו מיד אחרי הקידוש. לפני נטילת ידים לסעודה היו אוכלים שיעור מהפרי ומברכים ברכה אחרונה רק על הפרי ולא על יין הקידוש, יש בכך משום ענין של לומדות מצד ההפסק בין קידוש לסעודה, ואם נפטר מברכה אחרונה בברכת המזון שאחרי הסעודה, זאת ועוד גם את התפוח שנוהגים לאכול בלילה הראשון של ראש השנה היו אוכלים בליובאוויטש לפני הסעודה לאחר קידוש והיו מכוונים לצאת בברכה בורא פרי העץ גם את הלפתן שבסוף הסעודה".

חזינן דמנהג הקדום בחב"ד היה לאכול גם התפוח בדבש לפני ברכת המוציא, ולפי"ז הדרא קושיא לדוכתא, מה נשתנה ליל א' דר"ה מליל הב' דר"ה, דבליל הא' המנהג לפטור הליפתן בברכת התפוח, ובליל הב' המנהג הוא שלא לפטור הליפתן בברכת הפרי חדש?

והנה לפי הט"ז י"ל בפשיטות, כיון שפירות שלפני סעודה פוטרם פירות תוך סעודה לכו"ע לכן בליל הא' פוטר הפרי חדש הליפתן, אבל בליל הב' נכנסנו למחלוקת הראשונים כיון שהפרי חדש דינו כמו יין הבדלה, דכמו ביין הבדלה כיון שאינו אלא למצוה לא שייך לסעודה שלאחרי, ה"נ בפרי חדש שאינו אלא כדי שיוכל לברך שהחיינו שעל היום טוב (ראה שו"ע"ר סי' תר ס"ו) אינו שייך לסעודה כלל, וכיון דבשו"ע פסק שכשמבדיל כיון שלא לפטור היין שבסעודה ה"נ בפרי חדש נהגו בליובאוויטש לכיון בברכת הפרי חדש שלא לפטור הליפתן שבסעודה.

[ולפי"ז צ"ע שהרי בהשיחה דתש"ה משמע שלא נתכוונו בפירוש שלא להוציא הליפתן בברכה שעל הפרי חדש (כי רק בליל הא' נתכוונו בפירוש להוציא), ואולי כיון שכן המנהג סתמא הו"ל כנתכווין, וצ"ע, וגם אם אדמו"ר מהרי"צ נתכווין בפירוש שהפרי חדש לא יפטור פירות שבסעודה, למה לא נהגו הכי?].

ולפי אדה"ז י"ל כיון שבליל הא' אוכלים התפוח בדבש לסימן טוב שייך התפוח לסעודה כמו יין שבא לגרור תאוותו שבזה פסק בשו"ע"ר (קו"א ס"ק ו') שפוטר יין שבסעודה, משא"כ בליל הב' שאינו אלא משום שהחיינו דיו"ט (כנ"ל) דבוה פליגי הראשונים ולצאת מידי פלוגתא נוהגים לכיון שלא לפטור קאמפאט בברכה שעל הפרי חדש.

האם צריך - ממידת חסידות - לדייק לאכול ולשתות כשיעור כדי לברך

בורא פרי העץ על הליפתן שיאכל אח"כ? ונ"ל דגם ביין הבדלה יש לשאול הכי דיברך ב"א על יין הבדלה וממילא יתחייב לברך בורא פרי הגפן על היין שבסעודה? והביאור הוא כנ"ל (הע' 4).

ברכה אחרונה

ז. הנה בהמשך שיחת מהרי"צ (ליל ב' דר"ה תש"ה) מסופר "נזכרתי כעת על אירוע שאירע בשנת תרנ"ח אז שהה בליובאוויטש ר' ברוך שניאור (זקנו של כ"ק אדמו"ר זי"ע)... באותה שנה תרנ"ח היה הפרי בליל ראש השנה עבור שהחיינו כמוך, והרב"ש לא יכל לאכול אותו, אמר לו הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק הרי צריכים לאכול שיעור מהפרי והוא השלים זאת בפרי אחר, מכאן ראייה שהיו מדקדקים להשלים שיעור מהפרי כדי שיוכלו לברך ברכה אחרונה", (וגם בתחלת השיחה דייק שלפי המנהג "היו אוכלים שיעור מהפרי" בליל הב').

וצ"ע הרי אין שום חיוב באכילת הפרי חדש ואינו אלא כדי לברך שהחיינו, ועל הראייה לחוד מברך שהחיינו גם בלי האכילה (סדר ברה"נ פי"א הי"ב), א"כ למה הורה מהרש"ב לאכול שיעור שלם מהפרי חדש?

וי"ל:

א) אם יאכל פחות מכשיעור הרי לפי אדה"ז (קו"א ס"ק ו) לכו"ע פוטר מה שבסעודה (והמחלוקת הוא רק באכל כשיעור האם חייב לברך ברכה אחרונה לפני הסעודה), וא"כ אם יאכל מהפרי חדש פחות מכשיעור ויכוין שלא להוציא פירות שבסעודה הו"ל גורם ברכה שאינה צריכה, אבל אם יאכל כזית מהפרי בזה נכנס למחלוקת הראשונים, ואז טוב לכוין שלא לפטור פירות שבסעודה, ואינו גורם ברכה שאינה צריכה, שהרי צריך להוציא את עצמו מפלוגתת הראשונים (שוע"ר סי' רמט קו"א ס"ק ד'), ואין להקשות למה לא הנהיגו לאכול הפרי חדש פחות מכשיעור והרי לאדה"ז לכו"ע פוטר הפירות בסעודה, שהרי (בקו"א שם) חשש גם לדעת הט"ז והאחרונים.

ב) הטעם למנהג שלא לברך שהחיינו על ראיית הפרי חדש אלא על אכילתו הוא משום שיש שאינם נהנים מראייה רוחנית אלא מאכילה הגשמית (סדר ברה"נ שם) ולכן צריך לאכול כשיעור כדי שייחשב הנאה מספקת לחייבו בברכת שהחיינו.

אבל לא משמע הכי מדברי מהרי"צ "מכאן ראייה שהיו מדקדקים להשלים שיעור מהפרי כדי שיוכלו לברך ברכה אחרונה", משמע שדייקו לאכול שיעור שלם משום ברכה אחרונה ולא משום ברכה ראשונה (וזה קשה גם על פירוש הא').

ג) נ"ל דלפי הבנת מהרי"צ בהסיפור ס"ל לאביו מהרש"ב שלעולם יש מדת חסידות לשתות ולאכול כשיעור שלם כדי שלא יפסיד ברכה אחרונה.

מנהג חב"ד לאכול תפוח בדבש לפני הסעודה או תוך הסעודה?

ח. אבל באמת קשה לפרש שיחת מהרי"צ דשנת תש"ב דמיירי מפרי חדש, דא"כ כל השיחה שמיירי בתפוח בדבש משבשתא היא, וזה שהשיחה היה בליל ב' ולא בליל

הא' דר"ה אינו ראי' דמיירי בפרי חדש, שהרי ידוע מנהג רבותינו נשיאנו לא לדבר בליל הא' דר"ה (ראה שם בתש"ה סוף שיחה דהתרת נדרים), ולכן לא יוכל לבאר הנהגתו שבליל הא' דר"ה בתפוח בדבש עד ליל הב' דר"ה.

ואחי הר"ר יחיאל מיכל שיחי' תירץ בפשטות, דבתש"ב עדיין נהגו כמנהג הראשון בחב"ד – לאכול התפוח בדבש לפני הסעודה – וכיוונו לפטור הקאמפאט כמידי שנה בשנה, והופתעו לראות שהרבי ריי"ץ מברך העץ על הקאמפאט, ולכן בליל הב' ביאר הנהגתו, שבשנה זו החליט לכיוון בברכת הפתוח לא לפטור הקאמפאט.

[והעיר אחי הר"ר יחיאל מיכל שי' דבהוספות לספר המאמרים תש"ט ישנו לקוטי מנהגים ושם (ע' 232) נאמר "אכילת התפוח בליל ראשון והפרי חדש בליל שני קודם נט"י לסעודה", וגם בספר מאמרים תש"י ישנו לקוטי מנהגים (וכתוב שזה "מכ"ק אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א שניאורסאהן") אבל שם (ע' 25) נאמר "אכילת התפוח בליל ראשון - בתחילת הסעודה, ובפרי חדש בליל שני - קודם נט"י לסעודה", משמע שמנהג חב"ד נשתנה בין שנת תש"ט לשנת תש"י, ואולי הלקוטי מנהגים דשנת תש"ט לאו מר בר רב אשי חתם עלי', ואולי יוכל מישוהו מקוראי הגליון להאיר עיננו בזה].

ולמה שינה הנהגתו בשנה זו? אולי יש לדורושו כמין חומר, דלכ' צ"ע למה נהגו בחב"ד לאכול התפוח בדבש לפני הסעודה הרי אין להפסיק בין קידוש לסעודה (ואכן מטעם זה שינו המנהג כמש"כ באג"ק כנ"ל, אבל צ"ע מעיקרא מאי קסבר)? ואולי נסתפקו אם התפוח שייך כ"כ לסעודה עד שאין לברך עליו בורא פרי העץ, ע"ד סברת התוס' לענין מרור (בברכות מב ריש ע"א) "כיון דרחמנא קבעיה חובה דכתיב על מצות ומורורים יאכלוהו הוי כמו דברים הרגילין לבוא מחמת הסעודה דפת פותרתן", וה"נ כיון דחז"ל אמרו לאכול בליל ר"ה דברים לסימן טוב, והעיקר הוא תפוח בדבש א"כ הו"ל כמחמת סעודה ואין לברך עליו בורא פרי העץ.

ואין להקשות, מה איכפת לן לאכול התפוח בלי ברכה ראשונה? ראשית דאולי אינו דומה למרור "דרחמנא קבעיה חובה", וגם הרי רוצים שהברכה יחול גם על היהי רצון כמו ברכה הסמוכה לחברתה, (אג"ק ח"ג ע' קמ ואילך), ולכן יש קפידה להתחייב בברכת בורא פרי העץ.

ומעתה י"ל דבשנת תש"ב החליט מהרי"צ שהתפוח בדבש אינו כפירות שבאו לגרור לסעודה ומוטב לכיוון שלא לפטור הליפתן שלא ליכנס למחלוקת הראשנים (כדעת אדה"ז כנ"ל), ושוב החליט דכיון שאינו כפירות שבאו לגרור לסעודה גם אם יאכלנו תוך הסעודה לא יפסיד ברכת בורא פרי העץ, ושינה המנהג לאכול התפוח בדבש תוך הסעודה כדי לא להפסיק בין קידוש לסעודה, (אבל הפרי חדש השאירו כמנהגו הקדום שהרי שייך לשהחיינו שבקידוש ומוטב להקדים אכילת הפרי חדש כל מה דאפשר).

מנהג חב"ד הלכה למעשה

ט. ועצ"ע:

(א) הרי אדה"ז בסדר ברה"נ פסק לגמרי כהרא"ש שהבדלה פוטר יין שבסעודה (וא"צ לברך ב"א על יין הבדלה אם דעתו לשתות יין בסעודה), וגם לענין פירות כתב בסדר ברה"נ (פ"ד הי"ג) "וכן מי שאוכל לפני הסעודה פרפראות כמו מיני מתיקה או מיני פירות לפתוח בני מעיים ולגרר ולהמשיך הלב לאכילה - אף על פי שאין לו פרפראות אחר הסעודה לפוטרם - אין צריך לברך אחריהם לפני הסעודה שנפטרין בברכת המזון כמו יין (לשתיה) שלפני הסעודה", ומשמע דפשיטא לי' שאם יש לו פירות תוך סעודה הפירות שלפני הסעודה פוטר הפירות שתוך סעודה, וממילא אינו מברך עליהם ב"א לפני הסעודה כי יפטרו בברכת המזון (וראה שוע"ר סי' תעג סי"ז, קצות השולחן סי' לא ס"ג), והדרא קושי' לדוכתא למה מנהג חב"ד שלא לפטור הליפתן על ידי ברכת הפרי חדש?

(ב) הרי גם לתוס' "אחר שקבע עצמו לסעודה על השולחן" פוטר הבדלה את יין שבסעודה (שוע"ר סי' קעד ס"ה), ולכ' בליל ר"ה אחר קידוש כשיושב לאכול הפרי חדש הו"ל "אחר שקבע עצמו לסעודה על השולחן", א"כ גם לתוס' יפטור ברכת הפרי חדש את הליפתן?

ג) מהיכתי תיתי לומר שהתפוח דינו כפירות שבאו לגרור ליבו לתאוות האכילה?

ד) למה לא נהגו בליל הב' לכיוון בפירוש שברכת העץ על הפרי חדש לא יפטור הליפתן?

וי"ל שאכן בליל הא' דר"ה נהגו כמו שפסק אדה"ז במשנה אחרונה שלו (בסדר ברה"נ) דפירות שלפני סעודה פוטרים פירות שתוך סעודה, וא"צ לברך ב"א על כל מה שאכל לפני סעודה (דלא כתוס').

ומש"כ בהשיחה ש"היו מכוונים לצאת בכרכה בורא פרי העץ גם את הליפתן שבסוף הסעודה", נ"ל דהיינו משום שהליפתן לא היה על השולחן כשבירכו על התפוח, ובסדר ברה"נ (פ"ט ה"ה) פסק "מי שבירך על הפירות שלפניו ואחר כך הביאו לו יותר...אם לא היתה דעתו עליו בשעת הברכה, אם השני הוא ממין הראשון ממש אינו צריך לחזור ולברך אפילו כלה המין הראשון, ואם אין מאותו המין אלא ששניהם מין פירות...אם יש עדיין לפניו ממין הראשון אינו צריך לברך...ויש אומרים שאף על פי שהביאו לפניו ממין הראשון ולא אכל הראשון עדיין צריך לחזור ולברך אם לא היתה דעתו עליו, וספק ברכות להקל, ולכתחלה טוב ליהזר להיות דעתו על כל מה

שיביאו לו", ולכן היו מכוונים בברכת התפוח גם על הליפתן¹⁰.

[ואולי לזה נהג הרבי בשנת תשכ"ז שאת החתיכה שנתורה מתפוח היה מניח בקערה של הליפתן ובסוף הסעודה אכל בתחילה את התפוח ואחר כך את הליפתן, ליתר שאת, כיון שהליפתן אינו אותו המין ממש, דהליפתן אינו רק תפוחים אלא תערובת של כמה מיני פירות, וגם הוא פירות שנתבשלו ואינם אותו המין דפירות חיים, ולכן השאיר לפניו מפרי הראשון דאו ברכת אותו הפרי פוטר שאר הפירות, ואולי אותו שנה לא כיון על הליפתן בשעת שבירך על התפוח.

שאלה: האם ידוע מה היה הנהגת הרבי בזה בכל השנים?].

ובשנת תש"ב עשה מהרי"צ יוצא מהכלל, ואולי עשה כמשנה הראשונה של אדה"ז שלפי התוס' צריך לברך ב"א על כל אוכלין לפני הסעודה, וכדי לצאת מהמחלוקת כיון לא להוציא הליפתן בברכת התפוח ואז לכו"ע צריך לברך ב"א לפני הסעודה, והגם שאדה"ז פסק שגם להתוס' אם הבדיל אחר שקבע עצמו לסעודה פוטר יין שבסעודה, יש לדחוק שס"ל למהרי"צ שקידוש לא נחשב כקבע עצמו לסעודה, ואולי יש בזה הסבר אחר, עכ"פ כיון שהיה יוצא מהכלל מהנהגתו בשאר השנים אין ללמד מזה למעשה.

ובליל ה'ב' דר"ה ס"ל שהפרי חדש גרע טפי שהרי אינו בא אלא לברכת שהחיינו, והוא משום שאינו בא לאכילה כלל, ששייך לברך שהחיינו רק על ראיית הפרי חדש ולא על אכילתו (כנ"ל), וגם יש הפסק רב בין קודם המזון ללאחר המזון, ובזה לכו"ע אין בדין שיפטור אכילה גרוע את אכילה החשובה, והוא כ"כ גרוע שאפי' כיון בפירוש לצאת לא מהני (כמש"כ לעיל אות ב), ומדוייק בזה הלשון בהשיחה (ר"ה תש"ב ור"ה תש"ה) "בענין ברכת בורא פרי העץ... ישנה למדנות גדולה", ולא כמו שהעתיק בספר המנהגים שיש בזה פלוגתא, כי יש סברה בלמדנות לומר דלכו"ע הליפתן אינו נפטר בברכת הפרי חדש.

מסקנה לדינא: בליל הא' דר"ה מכוונים בברכת התפוח לפטור גם פירות שבסעודה, וזהו גם להנהיגם לאכול התפוח לפני ברכת המוציא, ובליל ה'ב' אין הברכה שעל הפרי חדש פוטר הפירות שבסעודה (ואין צריך שום כוונה בזה), אלא שהמנהג לאכול כשיעור כדי שיוכל לברך ב"א על הפרי, והעיר בזה הר"ר יואל שי' בריעף שבזמננו ישנם כאלו שבליל ב' דר"ה אוכלים כו"כ מיני פירות משובחים (לא כמו בליובאוויטש שבקושי השיגו איזה פרי חמוץ לשהחיינו), ונעשה כמעט כמו מסיבת ט"ו בשבט, א"כ אינו אכילה גרועה ופוטר פירות שבסעודה, ודפח"ח.

10 ואולי הו"ל התפוח גרוע כלפי הליפתן, דהליפתן אוכלו לתענוג והתפוח הוא לסימן טוב, ומ"מ ע"י שמכוין בפירוש לפוטרו מהני, (סדר ברה"נ פ"ט ה"ו-ז).

ובכל ימות השנה, האוכל פירות או פרפראות לפני סעודה (כמו שרגילין בחתונות או בסעודות גדולות), אם מתכוין לאכלם כדי לגרור תאוות האכילה או שיודע שיאכל פירות בסעודה כמו ליפתן וכיו"ב, ה"ה פוטר הפירות או הפרפראות שבסעודה וממילא נפטרים בברכת המזון, אבל אם אינו אוכלם לגורר הלב ואינו יודע שיאכל פירות בסעודה צריך לברך ב"א לפני שמתחיל הסעודה, ויוצא מהכלל הזה הוא באכילה גרוע (כמו פרי שהחיינו בליל הב' דר"ה) שאינו פוטר פירות שבסעודה (ואפי' מתכוין בפירוש לפטר פירות שבסעודה).

וה"נ בין שלפני הסעודה, אלא שביין משמע דבסתמא אמרינן שהוא לגרור הלב לאכילה, ויוצא מהכלל הזה הוא הבדלה שאינו לגרור הלב לאכילה, ומ"מ מי ששותה יין בסתם סעודה גם הבדלה פוטר יין שבסעודה.

תפוח ורימון ע"ד דרוש

י. כתב בספר אוצר מנהגי חב"ד (ע' עט) "בלילה הראשון דראש השנה מברך תחילה על התפוח אף אם מונחים לפניו פירות אחרים משבעה המינים, (הוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע)...ומעשה רב דכ"ק אדמו"ר זי"ע שבלילה הראשון דראש השנה דשנת תש"ל ביקש שיגישו רימונים לשולחן המתין עד שהביאום ורק אז בירך על התפוח ואכלו (מלך במסיבו ב עמ' יג)".

ונ"ל ע"ד הדרוש, דיעויין בשיחה הידוע על טנק מבצעים (לקו"ש חט"ז ע' 336 ואילך) שיש שני סוגי יהודים, יהודי תפוח ויהודי רמון, יהודי תפוח הוא כמו שיהודי עומד ברום המעלות, ויהודי רמון הוא כשנמצא בשפל המצב דמ"מ אפי' ריקנין שבך מלאים מצות (ברכות נו א), ולכן כל השנה הכהן גדול נכנס לבית המקדש עם מעיל שיש בו רימונים שמשמיע קול, והוא הקול רעש גדול דבעלי תשובה, אבל ביום כיפורים כל יהודי נעשה קרוב ומתגלה בו התקשרותו העצמית עם השי"ת, ולכן כשנכנס לפני ולפנים אינו לובש המעיל אלא נכנס בקול דממה דקה.

וה"נ בליל ר"ה שצריך להדגיש הזכות דכלל ישראל, ובפרט הדברים שאוכלים לסימן טוב, שמקדימין התפוח שמרמז שכל יהודי הוא בבחינת תפוח, ובברכה זו פוטרים גם הרימון, ואפי' הקאמפאט נפטר בברכה זו¹¹.



11 ויעויין אג"ק (ח"ג ע' קמג) במעלת התפוח ושייכותו לר"ה.

איסור שבות לענין שופר וגזירה דרבה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. כתב הרמב"ם (הלכות שופר פ"א ה"ד): "שופר של ראש השנה אין מחללין עליו את יום טוב ואפילו בדבר שהוא משום שבות. כיצד היה השופר בראש האילן או מעבר הנהר ואין לו שופר אלא הוא, אינו עולה באילן ולא שט על פני המים כדי להביאו, ואין צריך לומר שאין חותכין אותו ואין עושין בו מלאכה, מפני שתקיעת שופר מצות עשה ויו"ט עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה".

ואף דלכאורה סברא זו – שאין עשה דוחה ל"ת ועשה – מבאר רק מדוע לא עוברים איסור דאורייתא עבור תק"ש אבל מדוע אין עוברים על שבות בשביל המצוה? כבר ביאר הכס"מ "וחכמים עשו חזוק לדבריהם הכא כשל תורה, דכיון דלא דחי מלאכה דאורייתא אף שבות דדבריהם לא ידחה".

אמנם להלן בפ"ב (ה"ו) כתב הרמב"ם דברים שנראים כסותרים לכלל זה: "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר בכל מקום, אע"פ שהתקיעה משום שבות ומן הדין היה שתוקעין יבא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם ולמה אין תוקעין, גזירה שמא יטלנו בידו ויוליכנו למי שיתקע לו ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים, או מוציאנו מרשות לרשות ויבא לידי איסור סקילה, שהכל חייבים בתקיעה ואין הכל בקיאים לתקוע".

הרי בהלכה זו השנייה נקט בפשיטות דמן הדין היה שהעשה של תורה ידחה את השבות של דבריהם!?

ב. וכבר הקשה כן הלח"מ על אותה הלכה, וכתב: "וכ"ת שאני אותו שבות דהיא גזרה שמא יתלוש וכו', הא ליתא דהך שבות דתקיעה נמי היא גזרה שמא יתקן כלי שיר. וי"ל דשאני הך שבות דתקיעה שהוא קל שהא התורה התירה לגבי יו"ט דהא התקיעה ביו"ט שבות הוא והתורה התירה אותו דאל"כ לא משכח תקיעת שופר, וא"כ ראוי היה ג"כ להתירו בשבת. ועי"ל דשאני התם שאין ראוי שידחה מפני שהוא דבר שאפשר לעשותו מבערב שיכול להכין השופר מאתמול אבל הכא דא"א לעשות התקיעה מאתמול דהיום היא נעשית עכ"פ. א"נ הכא שאני דהתקיעה שהיא המצוה דוחה השבות א"כ נמצא שבשעת עשיית המצוה נדחה השבות, אבל התם קודם עשיית המצוה נדחה השבות".

והיינו שהלח"מ הציע תירוץ אחד ודחה אותו, ואח"כ הביא עוד ג' תירוצים; תחלה הציע דאולי תק"ש בשבת הוה שבות קלוש יותר, ושלכן רק שבות כזה ה' נדחה מחמת מצוה משא"כ שבות 'חזקה' יותר. אמנם דחה את זה משום דגם שבות זה הוה משום

גזירה שלא יבא לאיסור דאורייתא – שמא יתקן כלי שיר – וא"כ הוה כמו אותן שבותים דלעיל דאינם נדחים מפני מצות שופר.

ואח"כ תירץ: (א) שבות דתק"ש בשבת קל יותר משום שהותרה בכל יו"ט של ר"ה, ושוב הוה נדחה עבור שבת ג"כ. (ב) אותן שבותים דלעיל שלא נידחים בפני המצוה הוה משום שהי' אפשר לעשותן בערב יו"ט (משא"כ השבות דתקיעה בשבת כמוכן). (ג) אותן שבותים הוה לפני קיום המצוה עצמה ושלכן אינן נדחין, משא"כ שבות דתקיעה דהוה בשעת קיום המצוה.

אמנם לכאורה קשה להעמיס בדברי הרמב"ם תירוצים אלו; (א) כתב בסתם (בהלכה שנייה) "יבא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם ולמה אין תוקעין", בלי להזכיר דיש כאן סיבה מיוחדת, דשבות זה נדחה כבר בכל יו"ט של ר"ה?! (ב) כתב בסתם (בהלכה ראשונה) "שופר של ראש השנה אין מחללין עליו את יום טוב ואפילו בדבר שהוא משום שבות", בלי להזכיר דהוה בתנאי שהי' אפשר לעשותו בעיו"ט?! (ג) וגם לא רמז לתנאי זה דאינו דוחה שבות רק היכא דהוה לפני קיום המצוה!?

ג. אמנם מדברי אדה"ז בשלחנו מבואר היטיב דתשובה הנכונה לזה היא תשובה הראשונה של הלח"מ (דההבדל בין ב' ההלכות הוה בסוגי השבות), אשר הוא דחאה (משום דשניהן שוין) כנ"ל;

דז"ל (הלכות ראש השנה סתקפ"ח ס"ד) "יו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר. אע"פ שהתקיעה בשופר אינה מלאכה ואינה אסורה בשבת ויו"ט אלא מד"ס משום עובדין דחול, ולמה אין דוחין איסור קל כזה מפני מצות עשה של תורה, כמו שדוחין אותו בכל יום טוב של ראש השנה הואיל ואין בו שבות גמור, לפי שהכל חייבין בתק"ש ואין הכל בקיאים בתק"ש גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ועיבירונו ד' אמות ברשות הרבים".

והיינו דאדה"ז מדגיש ואומר דהשבות בתק"ש לא הוה אלא "משום עובדין דחול", ואשר לכן מביא הקושיא ד"למה אין דוחין איסור קל כזה מפני מצות עשה של תורה"! ואשר לפ"ז מיושב בפשיטות הסתירה בין דברי הרמב"ם – וכמו שהלח"מ אכן הציע בראשונה – משום דבאמת יש חילוק גדול בין שבות כזו שהוא משום חשש שיביא לידי איסור דאורייתא, לשבות כזו שאינו אלא משום עובדין דחול!

(ויעויין בהגהות (הישנות) שעל גליון השו"ע שם, שמביא מקורות לדבר זה שהשבות דתק"ש הוה מחמת היותו עובדין דחול (ע"ד השבות דרדיית הפת) עיי"ש. וב'רשימות' (חוברת ס) בא"ד מבאר הרבי סברת אדה"ז שאין כאן גזירה משום שמא יתקן כלי שיר: "ולא גזרו שמא יתקן כלי שיר (כסברת הלח"מ י"ד הלכות שופר) י"ל משום דלא הוה קול של שיר". ומציין לגמרא בעירובין ולרמב"ם בהל' שבת דהגזירה נאמרה רק בקול של שיר וכו').

ד. ויש להוסיף דע"פ ביאור זה של אדה"ז מתורץ בפשיטות גם תמיה השנייה של הלח"מ בהלכה זו; "וא"ת מה תירץ רבינו גזרה שמא יעבירונו, הא התקיעה נמי גזרה שמא יתקן כלי שיר והיה ראוי לדחות השבות, ומה לי הך גזרה או הך גזרה". והיינו דמדברי הרמב"ם מבואר דמחמת השבות דתק"ש בלבד לא היו נמנעים מתק"ש בשבת, ורק מחמת הגזירה דשמא יעבירונו, וע"ז מקשה דמדוע עדיפא שבות וגזירה זו משבות השנייה?!

ומתריך: "וי"ל דמ"מ הך גזרה דיעבירונו קרובה ביותר והוא בשופר עצמו". והיינו דמחלק בין שתי הגזירות; דאע"פ דתרוייהו הוה משום שלא יעבור על איסור דאורייתא, מ"מ שמא יעבירונו הוה חשש קרוב יותר וכו'.

אמנם לדרכו של אדה"ז מבואר דקושיא מעיקרא ליתא; דאדרבה זהו כל עיקר העדיפות של גזירה דרבה; דהוא גזירה משום חשש איסור דאורייתא, לעומת השבות דתק"ש דאינה אלא משום עובדין דחול כמשנ"ת.

ה. ועוד יש להוסיף דדברי הרמב"ם בהלכה זו בענין גזירה דרבה מתבארים ע"פ דברי אדה"ז בשלחנו, גם מצד אחר;

ידוע מה שהרבי מדייק מדברי אדה"ז הנ"ל – וקורא לזה 'חידוש מפתיע' – דהא דלא תוקעין בר"ה שחל להיות בשבת אינו משום גזירה דרבה, היינו גזירה שמא יעבירונו וכו', אלא מחמת זה דתק"ש הוה שבות של עובדין דחול! וגזירה דרבה לא באה אלא בכדי שלא תדחה השבות של עובדין דחול ממקומו! (ראה באג"ק ח"ב מכתב רצ"ה להגרש"י ז"ן ע"ה, ואח"כ ביאר דבריו יותר (לסלק תמיהת הרב ז"ן) במכתב ש"ח. עיי"ש). ומוסיף הרבי "ועי"ז יש ליישב אריכות הלי ברמב"ם הלי שופר פ"ב ה"ו".

ולכאורה כוונת הדברים הוא דבהלכה זו של הרמב"ם ישנה אריכות גדולה ותמוה; דלמאי נפק"מ כל ענין זה שלכאורה היו צריכים לדחות השבות דתק"ש (מחמת המ"ע וכו'), ומ"מ אסרו התקיעה מחמת גזירה דרבה, הרי בפשטות הי' לו לכתוב דמחמת גזירה דרבה אסרו התקיעה, ותו לא?! אמנם ע"פ חידושו של אדה"ז אפ"ל דזה באמת היא כוונת הרמב"ם: דבאמת היו צריכים לדחות השבות שבתק"ש (עובדין דחול), אמנם מחמת גזירה דרבה לא דחו שבות זה, ואכן זה נשאר טעם איסור תקיעות בשבת!

ו. ובביאור דבר זה דצריכים לב' הטעמים ביחד בכדי לאסור תק"ש בשבת – גם השבות דעובדין דחול, וגם גזירה דרבה אשר פועלת דלא דוחים השבות דעובדין דחול כמשנ"ת – וכ"א לבדו לא מהני לאסור התקיעות, מבאר הרבי ב'רשימות' (הנ"ל):

טעמא דעובדין דחול לא מספיק משום דאינו שבות גמור, וא"כ הי' נדחה מפני מצוה, וכמו שמצינו בשבות דרדיית הפת שהוא גם משום עובדין דחול, והתירו לרדות מפני מצוה דשלוש סעודות (ואכן משום זה נדחה שבות דתקיעות בכל יו"ט של ר"ה)!

ואילו גזירה דרבה לבדה אינה מספקת לדחות מחמתה המצות עשה דתק"ש, כמו שמצינו גבי לולב דבזמן הבית הי' ניטל ביום הראשון בכל מקום גם כשחל בשבת, מחמת היותה מ"ע מדאורייתא, ולא נדחה מפני גזירה דרבה! וע"כ בעינן לצירוף שניהם דוקא.

ז. אמנם לכאורה עדיין אין הענין מבואר כל צרכו: א) אם כ"א מהסיבות לבד אין בכחה לדחות המ"ע מדאורייתא (והיינו דעובדין דחול אינה דוחה מ"ע, וגם גזירה דרבה אין בכחה לדחות המצוה), אז באיזו כח דוחין המצוה בזה שבאין ביחד, אחרי שאין בכ"א מהן 'כח' מספיק עבור דחיית מ"ע מדאורייתא?! ב) אם מאיזו סיבה כשמצטרפים ביחד כן יש כאן כח לדחות המ"ע, אז מדוע הוה זה באופן שהגזירה דרבה פועלת שהשבות דעובדין דחול לא תדחה ממקומה, ולא להיפך שהשבות דעובדין דחול תחזק הגזירה דרבה!?

ועוד והוא העיקר: ג) מדוע באמת אין גזירה דרבה מספיקה עבור דחיית המצוה (והיינו אה"נ דהרבי הוכיח שאינו דוחה מהא דלולב כנ"ל, אבל זה גופא צ"ב, מדוע אינו דוחה)? והרי ראינו לעיל שבכל שבות שהוא משום גזירה שלא יבא לאיסור דאורייתא כן העמידו חכמים דבריהם וביטלו מ"ע של שופר, אז מדוע לא מהני לזה גם גזירה דרבה (לחוד) מחמת היותה גזירה שלא יבא האדם לידי איסור דאורייתא!?

ח. והנראה לכאור כ"ז ע"פ סברא פשוטה: הא דהעמידו חכמים דבריהם במקום מצוה דאורייתא, הוה כמו שמדוייק במילים אלו עצמם, היכא דיש כבר איסור דרבנן קיימת, ועכשיו זה מנגד לקיום מצות עשה, אז חכמים 'מעמידים' דבריהם ולא מבטלים אותם מחמת המצוה מדאורייתא.

אמנם שונה מזה גזירה דרבה, דאין כאן גזירה קיימת ועומדת שבמקרה מסויים מנגד לקיומה של מצוה, אלא אדרבה כל עיקר הגזירה היא שלא לקיים המצוה של תק"ש בשבת! ואכן י"ל דמעולם לא נאמר כלל זה שרבנן יגזרו גזירה שתוכנה לבטל מצות עשה, דכנ"ל הכלל הוא להעמיד דבריהם הקיימים כבר, אבל לא לבא ולעשות גזירה בכדי לבטל מצוה דאורייתא!

(ואין כוונתי ליכנס כאן לכלל הידוע של הט"ז שחכמים אין בכחם להעמיד דבריהם נגד דבר שמפורש בתורה להיתר או למצוה, אשר יש שחולקים על שיטה זו כידוע ואכ"מ; דכל פלוגתא זו הוה בנוגע ל'העמדת' דבריהם, והיינו באיסור שקיימת כבר מדבריהם ורק שעכשיו זה מנגד לדבר שמפורש בתורה להיתר וכו', משא"כ כאן מדברים על עשיית גזירה דכל תוכנה היא לבטל מצוה מדאורייתא).

ואשר לפ"ז מובן ומבואר היטיב דגזירה דרבה באמת מעולם לא הי' נאמר לחדש איסור על עשיית מצוה מדאורייתא (משא"כ מצוה מדרבנן כמובן). ומבואר היטיב דכל פעולת הגזירה היא לחזק איסור כזה דרבנן שקיימת כבר, שמצד עצמה הייתה נדחית

מחמת מצוה דאורייתא (והיינו השבות דעובדין דחול אשר מצ"ע היתה נדחית כנ"ל), וע"ז באה גזירה דרבה לומר, דמאחר שיש כאן טעם לשבות גמור (אחרי שיש כאן חשש שמא יבא לידי איסור דאורייתא), לכן 'מעמידים' ומקיימים דבריהם, היינו האיסור שמדבריהם שקיימת כבר – שבות של עובדין דחול – ולא מבטלים אותה גם מפני המצוה מדאורייתא.

באותיות פשוטות: שבות דעובדין דחול היא איסור דרבנן שקיימת כבר, אמנם היות ואינה שבות גמור (משום שאינה מחשש איסור דאורייתא) לכן לא היו מעמידים דבריהם באיסור זה במקום מצוה; גזירה דרבה לעומתו הוה באמת שבות גמור, אחרי שהיא מחשש איסור דאורייתא, וא"כ יש בה הכח שיעמידו דבריהם במקום דאורייתא, אמנם א"א להעמיד דבריהם מחמת גזירה זו, אחרי שאין כאן שום איסור קיימת (לפני המצוה) שבאים להעמיד!

ולכן הרי שבות גמור זו של גזירה דרבה, הוה הסיבה (והכח) להעמיד האיסור קלוש של עובדין דחול, שלא יתבטל מחמת המצוה כמשנ"ת.



דעת רבינו הזקן ע"ד להאכיל נכרי הבא מאליו ביו"ט

אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מיישיגן

שו"ע או"ח סי' תקי"ב 'אין מבשלין לצורך עכו"ם ביום טוב לפיכך אסור להזמינו שמא ירבה בשבילו ודוקא להזמינו, הגה לביתו אבל לשלוח לביתו ע"י כותי שרי". וממשיך המחבר לומר "אבל עבדו ושפחתו וכן שליח שנשתלח לו וכן כותי שבא מאליו מותר להאכילו עמו ולא חיישינן שמא ירבה בשבילו הגה ומותר להרבות בשביל עבדו ושפחתו באותה קדירה שמבשל בו לעצמו אבל לשאר כותים בכל ענין אסור".

עיין במ"ב ס"ק י' ד"ה שבא מאליו שהוא כותב "אף אם הוא אדם חשוב כיון שלא הזמינו ודוקא שבא אחר שכבר הכין סעודתו" ע"כ. המקור להדין שאסור לבשל עבור נכרי הוא במסכת ביצה דף כא ע"א וע"ב. והמקור למה שהמשנה ברורה כותב שאינו מותר להאכיל עכו"ם כי אם במקום שבא העכו"ם אחרי שהיהודי כבר הכין סעודתו, כתוב בשער הציון שהמקור לזה הוא הרמב"ם הלכות י"ט פרק א הלכה י"ג "אין מבשלים כדי שיאכלו כותים או כלבים שנאמר הוא לבדו יעשה לכם, לכם ולא לכותים לכם ולא לכלבים לפיכך מזמנים כותי לשבת ואין מזמנים אותו ביו"ט שמא ירבה בשבילו אבל אם בא הכותי מאליו אוכל עמהם מה שהן אוכלין שכבר הכינה" ע"כ .

דעת המ"ב שמסיום דברי הרמב"ם שכותב "אבל אם בא הכותי מאליו אוכל עמהם מה שהן אוכלין שכבר הכינוה" משמע שאם לא הכינוה לפני ביאת הנכרי אז אסור לומר לנכרי שהוא יכול להשתתף בהסעודה.

וצ"ע מדוע אין שום רמז לזה בדברי רבינו ובדברי השו"ע ובפרט שרבינו נקט כהרמב"ם שאסור להזמין עכו"ם אפילו אם כבר נגמר כל ההכנות, עיין בשע"ר סעיף ב' "במה דברים אמורים כשהישראל נותן לו לאכל בלא הזמנה והפצרה אבל אסור להפציר בו שיאכל אצלו אפילו כבר בישל ותיקן כל צרכי סעודתו דכיון שהוא מפציר בו ורוצה לכבדו יש לחוש שמא יבשל עוד קדירה בשבילו". עיין שם בקו"א ס"א שהוא כותב שכן משמע בהרמב"ם וכן כתב הט"ז. וכיון שרבינו נקט כדעת הרמב"ם בהדין שאסור להזמין עכו"ם אפילו כבר השלים כל ההכנות מדוע אין רבינו מביא מה הרמב"ם סובר שאינו מותר להאכיל עכו"ם אפילו אינו מזמינו אם כל האוכל אינו מתוקן כבר.

ונראה לומר שדעת רבינו שמהדין של עבד ושפחה שמותר להאכילם ואפילו להרבות בשבילם אם הבעל הבית עושה זאת בבת אחת באותה קדירה שמבשל לצורך עצמו, מזה מוכח שאינו צריך לגמר תיקון המאכלים קודם שהוא מאכיל לנכרי הבא מאליו. דהנה האדון יודע מתחילה קודם שהוא מבשל ביו"ט, שהעבד יאכל אצלו ביו"ט ומ"מ לא חיישינן שהאדון ירבה בשבילו. וטעם ההיתר הוא משום שכיון שאינו מזמינו ולא מוכח שהוא רוצה לכבדו לא חיישינן שיבשל קדירה נוספת עבור העכו"ם.

ואף שיש לחלק ולומר שדוקא בעבד ושפחה יש להקל ולומר שמותר להאכילם אבל בבה העכו"ם מאליו לא מקילין כשבא הנכרי לפני הכנת הסעודה, וכמו שמצינו שהרמ"א מקיל להוסיף אוכל עבור העבד בקדירה שמבשל בו לעצמו והרמ"א אינו מקיל לעכו"ם הבא מאליו להוסיף עבורו, וכדאיתא בשוע"ר ובהמשנה ברורה.

אבל נראה שרבינו הזקן סובר שכיון שהמחבר מביא הדין של עבד עם הדין של נכרי הבא מאליו בחד מחתא ש"מ שהוא סובר שגם בנכרי הבא מאליו מותר להאכילו אפילו בא לפני הכנת הסעודה. רבינו הזקן סובר שהרמ"א אינו בא אלא לומר שעבד הוא יותר קיל מנכרי הבא מאליו ומותר אפילו להוסיף עבורו בהקדירה שמבשל הבעל הבית לעצמו.

עיין הרא"ש על אתר "אם נשלח שליח איני יהודי מותר להאכילו ביו"ט כוי וכן נוהגין באשכנז שיש להם עבדים ושפחות אינם יהודים דלא אסר ריב"ל אלא לזמן האיני יהודי שהוא חפץ ביקרו ומרבה לו מנות וחיישינן שירבה קדירה בשבילו וכו' והא ליכא למיחש בעבד ושפחה בבית ישראל כו' ולא מצינו מי שנוהר בזה "עיין שם כל דבריו וכן כתב הר"ן וכן נקט הטור עיין כל זה בהטור ובית יוסף.

וכן עיין בשוע"ר סעיף ג שהוא כותב "אבל מותר להוסיף בשר בשביל עבדו

ושפחתו או בשביל כלבו בקדירה שמבשל בו לצורך יו"ט דכיון שאינו נותן לאכל בשביל כבודם אלא מחמת שמוזנותיו עליו אין לחוש שמא יבשל עוד קדירה אחרת בשבילם כיון שאינו רוצה ליתן להם בשר יותר ממה שמוסיף בשבילם.

והנראה לומר שהרמב"ם אינו מסכים להא דהתיר הרא"ש והר"ן והשו"ע לבשל עבור עבדו ושפחתו. מדברי הרמב"ם משמע שהוא אינו מתיר לנכרי כי אם במקום שהנכרי בא מאליו לבית היהודי וכבר נגמרו כל תיקוני האוכל.

העולה מזה שדעת המשנה ברורה שהשו"ע שמתרת ליתן אוכל לנכרי שבא מאליו ביו"ט מיירי רק במקום שהבעל הבית כבר גמר כל ההכנות להסעודה ודברי המ"ב מיוסדים על הרמב"ם. אבל דעת רבינו שהשו"ע לא קיבל דעת הרמב"ם בזה וע"כ מותר להאכיל העכו"ם הבא מאליו אפילו אם הבעל הבית לא גמר ההכנות להסעודה.

למרות שרבינו הזקן שולל דעת הרמב"ם ונקט כהשו"ע שמוותר להאכיל עבדים ושפחות מ"מ הוא פסק כהרמב"ם שאסור להזמין נכרי ביו"ט אפילו אם נגמרו כל ההכנות. רבינו סובר בזה כהרמב"ם שבזה יש חשש שיוסף להרבות עוד מאכל בשבילו.



ערבה שכמשה בזמנינו

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

בשו"ע סי' תרמ"ז ס"ו, כתב אדמוה"ז: "יבשו רוב עליה פסולה שאין זה הדור, וכמה שיעור היבשות משהלבינו פניהם, אבל אם לא הגיעו העלין לשיעור היבשות אע"פ שכבר כמשה הרי זו כשרה".

והנה בערבות המצויים הגדלים פה בארצות הברית, הנה בדרך כלל לאחר כמה ימים מתחילת השימוש בהם, מתהפכים מראה העלים מירוק לשחור. ורק לאחר זמן מרובה, כשכבר נתעפשים העלים וכו', מתהפכים פניהם ללבן.

ועפ"ז נהגו הרבה אנשים, שאם עלי הערבה הושחרו, אע"פ שכבר כלה כל מראה ירקות שלהן, מ"מ מחשיבים את זה כ"כמשה" וכשרה.

ויש להעיר: א) בפשטות, הך גדר ד"משלהבינו פניהם", אין הדיוק על מראה לבן דוקא, אלא על זה שכלה כל מראה הירקות (וכן משמע במקור הדבר בראשונים, ראה לדוגמא תמים דעים לראב"ד סי' רל"ב "משתכלה כל מראה ירקות שלהן וילבינו פניהן"). ולכן כל שכלה מראה הירקות, אע"פ שלא נהפך ללבן, אין זו כשרה.

ב) ואם יאמר האמור, שסוף סוף הלא הלשון הוא "משהלבינו פניהם", וא"כ כל

עוד שלא הלבינו פניהם (אפילו אם כלה מראה הירקות), עדיין כשרה היא, הנה לכאורה הביאור בזה הוא כלדהלן:

יש סוגי ערבות (כמדומני שכן הוא באלו הגדלים ב"מוצא" וכיו"ב) שאכן אפשר לראות עליהם בחוש, שלאחר שכלה כל מראה ירקות שלהם, הם מתהפכים ללבן – ולא לשחור. ולכא' מסתבר לומר שהראשונים שהשתמשו בהלשון "משהלבינו פניהם" דיברו על סוג ערבות האלו. שבערבות האלו, הלשון "הלבינו פניהם" הוא הגדר שכלה כל מראה הירקות. וא"כ לכא' ליכא שום סברא לחדש ולומר שבסוגי ערבות המצויים בינינו שמשכלה כל מראה ירקות שלהם נהפכים לשחור ולא ללבן, שעדיין יהיו כשרים, משום הלשון "משהלבינו פניהם" שמצינו בראשונים, (שלכא' מדבר על סוג ערבות אחרות). **ופשוט.**

וכמובן שכל זה הוא לא לפסוק הלכה למעשה, אלא להעיר ולהציע לפני הרבנים הגאונים והת"ח המופלגים שיחיו, שמסתמא יעיינו בדין זה ויוציאוהו לאשורו ולאמיתתו.



תיקון עירובי עירות בהלכה ובמשנת הרבי (גליון)

הרב מנחם מענדל רייצס

קריית גת

בקובץ 'הערות וביאורים' שיצא לאור לקראת ג' תמוז השתא – גליון א'קצט – כתב הרב לוי קפלן שי' באריכות מופלגה (מעמ' 126 עד עמ' 157!) בבירור הענין של תיקוני עירובין בזמננו ובמקומותינו, הלכה למעשה.

יש להעיר על דבריו שם, כדרכה של תורה:

הנה מלבד ריבוי המראי מקומות שהביא מראשונים ואחרונים וכו' (ויישר חיליה על שטרח בליקוט וביאור), הנה בא לברר את דעת כ"ק אדמו"ר בענין זה.

ונראה שנתכוון לאפוקי מהדיעה הרווחת בפי כל שכ"ק אדמו"ר הסתייג מאוד מענין עשיית עירובין – אלא בא להראות שיש במענות כ"ק אדמו"ר צדדים לכאן ולכאן, ואדרבה, מסיק שם שבדרך כלל דעת כ"ק אדמו"ר היא ש"גם בימינו מצוה היא לחזור אחר עירובי חצרות ובכללם תיקון עירובין בעירות – בין באה"ק ובין בחו"ל".

אמנם בעיון הראוי נראה לענ"ד שנטייה זו לקולא – יסודותיה רעועים, וכדלקמן:

1. בספר 'שליחות כהלכתה' ע' 92 וע' 95 הובאו דברים מפורשים שאמר כ"ק

אדמו"ר ב'יחידות' לאנשים שונים שלא יתעסקו בעשיית עירוב מכמה טעמים. –

אמנם הרב הנ"ל מתחמק מזה (בע' 147 בהערה 69) וכתב: "הנה מצינו בכמה מקומות במשנת רבינו שאין אנו אחראים לשמועות .. וכבר אמר רבינו בכגון דא שאפילו היכא שכללות השמועה נכונה בכיו"ב, על ידי שינוי תיבה אחת במסירת שמועה מאחד לשני אפשר להיות שינוי תוכני".

ותמה תמה אקרא על דבריו אלו, שבמחכ"ת אין להם כל שייכות לענינו:

כאשר אמר כ"ק אדמו"ר שאין לסמוך על שמועות – התכוון כפשוט שאין להסתמך על שמועות כדי לשנות איזה מנהג קיים וכיו"ב, כי אם היה רוצה כ"ק אדמו"ר לשנות את המנהג היה אומר זאת בפומבי ובגלוי, ולכן אין לסמוך על שמועה כדי לעשות 'מהפכה' בענין מסויים אלא להשאיר המצב על כנו;

אמנם בנידון דידן הרי כולי עלמא מודים שכ"ק אדמו"ר בעצמו מעולם לא השתמש ב'עירוב' לפחות מאז שהגיע לארה"ב, וכולי עלמא מודים שמעולם לא נתן הסכמה פומבית לשום 'עירוב' בעולם, וכולי עלמא מודים שהיו ביטויים חריפים במענות מוגהות שיש בענין זה "תקלה איומה" –

אלא שלאידך גיסא יש כמה מענות שבהם משמע שאין הענין כ"כ מופרך, וכמו שליקט הרב הנ"ל.

ומעתה, כאשר יש בפנינו שני צדדים, ואנו נבוכים בזה, למה לא נסתייע ב'שמועות' כדי להוכיח ולחזק כצד הראשון? ובמה גרעו 'שמועות' אלו מסתם סברות שאנו ממציאים בעצמנו? ובפרט שלא מדובר ב'שמועה' אחת אלא בדברים שנשמעו מפי כמה וכמה, ופשוט.

2. בהמשך דבריו (ע' 150) כתב:

"בפגישת רבינו עם הרבנים הראשיים לאה"ק בשנת תשמ"ו נסב הדיבור על דבר תיקון עירובין בעיירות מישראל, ובשיחה זו הביע רבינו קורת רוח מתיקון העירובין והשתדלות הרבנים היושבים על מדין בענין זה, ולא הזכיר דבר וחצי דבר שלדעתו מדובר על דבר העמדת תקלה איומה לארץ ולדרים עליה, לא מינה ולא מקצתה, וכל דבריו נאמרו בנעימות ובחביבות כלפי תיקון העירוב. הרי לא רק שלא העיר את רוח הרבנים להימנע מלהכשיל את הרבים מיד ולדורות, עוד זאת נראה מרוח הדברים שזירזם ועודדם על הנחיצות שבדבר".

הנה עיינתי ברשימה המוגהת מפגישת רבינו עם הרבנים הראשיים שהתקיימה בכ"ז אד"ש תשמ"ו, ולא מצאתי דבר וחצי דבר מכל מה שכתב. ואולי האזין לסרט ההקלטה ושם נאמרו דברים אחרים, ומכל מקום בשיחה המוגהת לא נכלל שום עידוד ושום חביבות ושום דבר כיו"ב.

נוסף לכך, במחכת נראה שלא הבחין שאותם רבנים ראשיים לא היו 'חסידי חב"ד' במלוא מובן המלה, והיו עניינים שבהם בוודאי לא הסכים כ"ק אדמו"ר עם השקפתם ושיטתם (כגון בענין 'אתחלתא דגאולה' וד"ל. והמעין באגרות קודש בשנים הראשונות יראה עד כמה אין דעת כ"ק אדמו"ר נוחה בכלל מעצם קיום המוסד של 'הרבנות הראשית'), ואין להאריך בדבר הפשוט;

ועכ"פ, מובן לכל בר דעת שאין מן הכבוד כו' להעיר לרבנים ראשיים בעלי שיבה על כגון דא, ולעורר אותם לשנות דבר שהורגלו בו כבר שנים רבות כו', ובוודאי שאין הדבר מתאים בפגישה פומבית שיש ממנה סרט הקלטה כו', ולגודל פשיטות הדבר אין צורך להאריך אבל בוודאי שאי אפשר להוכיח כלום מכאן על דעתו האמיתית של כ"ק אדמו"ר.

[ויש להוסיף עוד, שמצינו בכמה עניינים של בירור הלכות ומנהגים כו' שלא רצה כ"ק אדמו"ר להתערב במנהג ארץ ישראל, וכגון בשאלת החשמל בשבת ואכמ"ל. והטעם לכאורה, שבעניני הלכה צריך הפוסק להיות "קרוב" להעניינים שפוסק בהם, והרי כ"ק אדמו"ר מעולם לא היה בארץ ישראל וכו'. ודו"ק].

3. נראה שעיקר יסודו הוא הקושיא שכתב (בע' 147) "מה נשתנה דורנו זה מכל הדורות כולם? .. והלא החשש שהעירוב יפסל וימשיכו לטלטל מחמת ההרגל היה שייך בדורות הקודמים כמו בדורנו?" [ועוד חזר על קושיא זו בסגנונות שונים].

ועל כך יש להעיר:

ראשית כל, הנה מצינו חשש זה גם בדורות קודמים – ראה בדברי כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (אג"ק ח"ב ע' תלט), שבו מספר על אסיפה בעניני הכלל וזלה"ק (ההדגשות שלי – מ.מ.ר.):

"ואנחנו באסיפתנו החלטנו לבלי לבקש בדבר העירובין מפני הגרעון שיש בזה, שעל ידי היתר ההוצאה מוציא גם שירעם ומחסה את עצמו בו וכהאי גוונא, ובדרך כלל משתכח על ידי זה איסור ההוצאה מרשות לרשות בשבת קודש".

הרי שחשש זה לא התחדש רק בדורנו.

ושנית יש להעיר, אשר מצינו בענין זה ממש של טלטול בשבת, שיחה ארוכה של כ"ק אדמו"ר בו' תשרי תשל"בביאור המנהג שאין עושים 'תשליך' ביום א' דר"ה כשחל בשבת קודש, אלא דוחים ליום ב'.

ושם (תו"מ חנ"ח ע' 38 ואילך) ביאר כ"ק אדמו"ר שמעיקר הדין היו צריכים ללכת ל'תשליך' ביום א' אף שחל בשבת, והביא שכן נוהגים בפועל בכמה קהילות קדושות וכו', וכן משמע מדברי הפוסקים הקדמונים שאין לחוש שיטלטלו הסידורים וכו'.

ואעפ"כ, למעשה הנהיגו לדחות ה'תשליך' מחשש לטלטול, וביאר בזה וז"ל (ע')
:(42)

"ידוע בדברי האחרונים שאין מקום לגזור גזירות מעצמם .. אמנם במה דברים אמורים – כל זמן שהוא בגדר גזירה;

אבל כאשר רואים שאירע כן בפועל, והיינו שאין זו רק השערה 'שמא יעבירונו ד' אמות', אלא אירע בפועל שהלכו וטלטלו כו' – הרי זה יצא מגדר גזירה בגלל חשש בעלמא, ונעשה בגדר של תקלה בפועל.

ועפ"ז מתורצת השאלה היתכן שרבותינו נשיאינו לא נהגו כפי שעולה מדברי רבינו הזקן בסידורו שיש לערוך תשליך ביום א' דר"ה גם כשחל בשבת – כיון שלאחרי דורו של רבינו הזקן ראו שהדבר מביא לידי תקלה בפועל, ולא רק בגדר גזירה בגלל חשש תקלה".

הרי לנו מפורש שיש שינוי בין הדורות, ומה שהיה פשוט להיתר בדורות הקודמים נעשה 'תקלה' בדורות האחרונים, ומסיימים בטוב ו"תן לחכם ויחכם עוד".



ביאור בדברי אדה"ז סי' רמה ס"ח-ס"ט

הרב דוב יהודה שטיינמעץ
כולל אברכים שע"י ביהכ"נ אנ"ש

א. כתב אדה"ז בסי' רמ"ה סעיף ח:

"ואפילו אם הם שותפין בדבר שצריך לעשות בו מלאכה, אם אין הישראל עושה בחול כנגד מה שהנכרי עושה בשבת אלא כל ימות החול הם מתעסקים בשוה שניהם ביחד או זה חצי יום וזה חצי יום או זה יום וזה יום¹ לבד מיום השבת שהנכרי מתעסק בו לבדו, אזי מותר להישראל לחלוק עמו כל השכר בשוה לדברי הכל, דכיון שאין הישראל פורע להנכרי כלום בעד עבודתו בשבת שהרי אינו עובד כנגד זה בחול כלום א"כ מה שעובד הנכרי בשבת לבדו הוא מתכוין לטובת עצמו בלבד כדי להשתכר ואינו כשלוחו של הישראל שאינו עושה בשבילו כלל, ואף שאח"כ מגיע להישראל הנאה מזה שחולק עמו בשוה אין בכך כלום כיון שהנכרי לא נתכוין להנאת הישראל אלא לטובת עצמו.

1) הא שפירט אדה"ז "או זה חצי יום וזה חצי יום או זה יום וזה יום" דלכאן' הוא יתור לשון, י"ל שכוונתו לשלול מה שחילק הלבוש (הובא לקמן אות ד) בין שותפים שמתעסקים יום כנגד יום לכששניהם עוסקים בכל יום בכל ימי החול.

ומכל מקום יזהר שלא לחלוק שכר השבת אלא בהבלעה עם שאר הימים, אע"פ שמעיקר הדין אין כאן איסור משום שכר שבת שהרי אין להישראל חלק כלל במלאכת הנכרי בשבת ומה שחולק עמו בשוה מתנה הוא שנותן לו, מכל מקום יש לאסור לפי שנראה הדבר כאלו הוא נוטל שכר שבת כיון שיש לו חלק באותו דבר שהנכרי עושה בו המלאכה בשבת".

ויש לדייק בדברי אדה"ז שביאר הטעם למה אין איסור בזה "שאח"כ מגיע להישראל הנאה מזה" משום "שהנכרי לא נתכוין להנאת הישראל אלא לטובת עצמו", ולא כתב כמו שכתב בסעיף שלאח"ז (ס"ט) בנוגע תנור שכולו של הישראל וכל המלאכה מוטלת על הנכרי וחולקים השכר (אריסות) דמותר משום "מעצמו הוא עושה, להנאת עצמו, והישראל נהנה מאליו", שהוא ההיתר דאריסות². ולכאור' טעמא בעי למה לא כתב כאן כמו שכתב בסעיף שלאח"ז?

ויתירה מזו, מהא דכתב אדה"ז בסוף הסעיף שמן הדין ליכא כאן שכר שבת כיון ד"מה שחולק עמו בשוה מתנה הוא שנותן לו", מוכח שאינו מגיע להישראל שום הנאה של שבת באופן ישיר מהמלאכה, אלא בדרך מתנה, שענינו שהנכרי ברצונו הטוב נותן להישראל מה שלא מגיע לו מן הדין, וא"כ מובן שאינו כותב כאן ההיתר של אריסות שהרי באריסות הנאה שמקבל הישראל אינו בדרך מתנה אלא מן הדין. ולאידך אם באריסות מותר אף שאין הנאה בדרך מתנה א"כ למה אין לבאר ההיתר כאן מטעם אריסות?

ודיוקים אלו מתחזקים ע"י העיון במקור הדין שהוא בהר"ן סוף פרק קמא דע"ז³, וז"ל:

"וישראל ועובד כוכבים שלקחו מרחץ בשותפות ועובד כוכבים מחממו בשבת בשביל חלקו ונותן מחצית מה שמשתכר בו לישראל ובימי החול שניהן מחממין אותו, נ"ל דשרי, דכיון דעובד כוכבים אדעתא דמחצה שלו קא עביד אע"פ שישראל משתכר במלאכה שלו ה"ל כבעל שדה לגבי אריס דאמרינן דכיון שאריס אדעתא דנפשיה קא עביד וישראל מטיא ליה הנאה ממילא הלכך ככי האי גוונא ליכא משום שכר שבת כלל [- והולך ומבאר דליכא מראית עין, ומסיים] דכיון דעובד כוכבים אדעתא דמחצה שלו קעביד ה"ל לגבי ישראל כאריס וכיון דאריסותיה קא עביד אע"ג דממילא מתהני בעל השדה שרי.

ואל תקשה עלי מזו ששינו בתוספתא דמאיי ישראל ועובד כוכבים שלקחו שדה בשותפות לא יאמר ישראל לעובד כוכבים טול אתה חלקך בשבת ואני בחול, דהתם

(2) המבואר בסימן רמג ס"ז ועוד.

(3) כמצויין על הגליון בדפוס"ר (הע' מג בהוצאה חדשה).

כיון שישראל נוטל כנגדו בחול נמצא שנעשה העובד כוכבים שלוחו בשבת, אבל הכא שבחול שניהם מחממין את המרחץ כשהעובד כוכבים מחממו בשבת לאו שלחותא דישאל קא עביד אלא אדעתא דנפשיה קא טרח כאריס וישאל מטיא ליה הנאה ממילא.

ומ"מ דוקא כשישראל זה לוקח מה שנשתכר המרחץ בשבת בהבלעת שאר ימים, אבל אם בפני עצמו לוקח לא, דאע"ג דבהתירא אתי לידי מחזי כשכר שבת...".

והמובן בפשטות מדבריו הוא, דבכהאי גוונא אף שהמרחץ שייך לשניהם מ"מ כיון שאין הישראל עובד כנגד הנכרי אלא שבימי החול עובדים ביחד, הנכרי נחשב כאריס ומותר להישאל ליהנות ממנו בשבת כיון דעביד אדעת' דנפשי' והנאת ישראל ממילא קא אתיא, וכפי שהאריך הר"ן לבאר זה לעיל שם בנוגע אריס דשדה.

ולפי זה ביותר צ"ב מהו הכרחו של אדה"ז שלא כתב כפשטות דברי הר"ן, וגם מהו המקור לביאורו של אדה"ז?

והנה בתחילת הענין שם כתב הר"ן גבי אריסות דשדה: "ומהא שמעינן דכיון שיש לעובד כוכבים חלק בפירות השדה אע"פ שישראל נהנה ממלאכת שבת מותר דעובד כוכבים אדעתא דנפשי' קא עביד והנאת ישראל ממילא אתיא, הילכך שרי, ולא דמי לישראל ועובד כוכבים שקבלו שדה בשותפות דלקמן, דהתם עבודת השדה אישראל נמי רמיא, אבל הכא כולה אעובד כוכבים רמיא ולא ישראל כלל".

ומסתימת לשונו משמע דבכי האי גוונא שישראל וגוי שותפים בשדה ולכן עבודת השדה רמיא על שניהם, אסור לגוי לעבוד וליכא התירא דאריס כיון שהעבודה מוטלת ג"כ על הישראל וא"כ הגוי עושה בשביל הישראל. וצ"ב שהרי בסוף הענין כתב (כפי שהועתק לעיל) דגם בכי האי גוונא שעבודת השדה רמיא עלי' אם אין הישראל עובד כנגד עבודת הנכרי מותר כמו אריס, דהגוי עושה על דעת עצמו והנאת הישראל אתי ממילא?⁴

עוד יש לעיין במה שכתב הר"ן בתחילת דבריו "בכהאי גוונא ליכא משום שכר

4 ולפום ריהטא היה נראה שיש לחלק בין קבלו שדה ללקחו בשותפות, ויש למצוא סימוכין לחילוק זה מהא דנקט הר"ן התוספתא דדמאי ולא הברייתא דע"ז כב ע"א, כיון שרצה לנקוט דוגמא דלקחו (ולא קיבלו באריסות כבגמ' שם).

אלא דלכאו' אינו מבואר מה החילוק ביניהם, סוכ"ס י"ל בשניהם המלאכה רמיא אישראל והגוי עושה אדעת' דנפשי', ולא מצינו בפוסקים (לענין זה) חילוק בין לקחו שדה בשותפות לקבלו מלאכת עבודת השדה.

ובנוגע הדיוק מהתוספתא דדמאי ראה ב"י שגרס בהר"ן "דתניא בדמאי ישראל ועכו"ם שלקחו שדה או מרחץ בשותפות לא יאמר לו טול חלקך בשבת", וא"כ י"ל שבדוקא נקט להו כיון שהוזכר מרחץ בפירוש.

שבת כלל", למה אין כאן שכר שבת והרי סוכ"ס נהנה מעבודת הנכרי בשבת. ואכן בסוף דבריו סיים דצריך ליקח השכר בהבלעה כיון ד"מחזי כשכר שבת" ומשמע דרק מחזי ואינו שכר שבת ממש, אבל חסר ביאור למה באמת אין כאן משום שכר שבת ורק מחזי כשכר שבת.

ב. והנה הרמ"א כשהביא דינו של הר"ן שינה מדבריו וכתב: "ויש אומרים שכל זה לא מיירי אלא בשותפות שכל אחד עוסק ביומו, אבל כששניהם עוסקים ביחד כל ימי החול ובשבת עסק האיני יהודי לבדו, מותר לחלוק עמו כל השכר, דאינו יהודי אדעתיה דנפשיה קא עביד ואין הישראל נהנה במלאכתו בשבת כיון שאין המלאכה מוטלת עליו לעשות, ומכל מקום לא יטול שכר שבת אלא בהבלעה עם שאר הימים".

הרי ששינה מדברי הר"ן בשנים, א) כתב "ואין הישראל נהנה במלאכתו בשבת", ולכא' הישראל נהנה מהמלאכה שהרי יקבל שכר מלאכת שבת, וההיתר של הר"ן מיוסד ע"ז שהוא הנאה דאתי ממילא, וכן הקשו במאמר מרדכי (סק"ד) ובהגהות ר"ח צאנזער כאן. ב) הא דאין המלאכה מוטלת על הישראל לא הזכיר הר"ן, ולכא' המלאכה מוטלת על ישראל שהרי שניהם קבלו השדה בשותפות, רק בכי האי גוונא שאין הישראל עובד כנגדו אינו עושה בשליחות הישראל, אלא בשביל עצמו.

ג. והנה הלבוש ביאר דין זה באופן מחודש, וכנראה שכונתו לתרץ שינוים הנ"ל, וז"ל:

"יש אומרים עוד שכל זה לא מיירי אלא בשותפים שכל אחד מתעסק ביומו יום כנגד יום שבאופן זה מקפידין כל אחד במלאכת חברו, ונמצא שהגוי נעשה שלוחו בשבת. אבל כששניהם עוסקים בכל יום יחד בכל ימי החול ואין מקפיד זה על זה במלאכת חברו שיעשה יותר ממנו וביומי דשבתות יעסוק הגוי לבדו בלי הקפדה, מותר לחלוק עמו כל השכר בלא תנאי דגוי אדעתא דמחצה דנפשיה קעביד ובדנפשיה קטרח ולא שליחותו של ישראל קעביד, ואין הישראל נהנה ממלאכתו בשבת כיון שאין המלאכה מוטלת עליו לעשות שאין הגוי מקפיד בדבר, ומכל מקום לא יחשוב שכר שבת לבדו אלא בהבלעה עם שאר הימים שלא יהא נראה כנהנה ממלאכת שבת".

ונראה מדבריו, דההיתר תלוי בתנאי השותפות שביניהם, שיש אופן שעובדים בימים זה כנגד זה, וכל אחד מקפיד שחבירו יעשה ביומו והוא יעשה כנגדו, ובאופן זה נמצא שיש מלאכה המוטלת על הישראל ומלאכה המוטלת על הגוי, וכשהגוי עושה בשבת נמצא שעושה מלאכת הישראל. אבל יש אופן ששניהם עוסקים ביחד ואין אחד מקפיד על חברו שיעבוד בזמן שוה כמותו, אלא הוא עושה כיון שהוא רוצה להשתכר, ועושה אף אם חברו אינו עובד כל כך כמותו, ואין עליו תרעומות מהעדר עבודתו, אלא שבפועל חולקים השכר בשוה. ובאופן זה אין לומר שיש מלאכה המוטלת על הישראל וכשהגוי עובד בשבת הוא עובד בשביל הישראל, אלא הגוי עושה המוטל על

עצמו בשביל עצמו.

ולפי זה ביאור דברי הרמ"א כך הם: "ויש אומרים שכל זה לא מיירי אלא בשותפות שכל אחד עוסק ביומו] - היינו שותפות באופן שמקפידין זה על זה אם אחד מהם אינו עובד בשוה], אבל כששניהם עוסקים ביחד כל ימי החול [- דבאופן זה של שותפות אינם מקפידין זע"ז אם אינם עובדים בשוה], ובשבת עסק האיני יהודי לבדו, מותר לחלוק עמו כל השכר, דאינו יהודי אדעתיה דנפשיה קא עביד ואין הישראל נהנה במלאכתו בשבת [- מעשיית המלאכה של הנכרי] כיון שאין המלאכה מוטלת עליו לעשות [- שהרי אין הישראל חייב לעבוד זמן שוה להגוי, ואם כן לא העמיד פועל במקומו], ומכל מקום לא יטול שכר שבת אלא בהבלעה עם שאר הימים".⁵

ולכא' דברי הלבוש צ"ב, אף שפי' מבאר דברי הרמ"א, ומדויק בדבריו, מ"מ לכא' דוחק גדול להעמיס פי' בדברי הר"ן, שהרי לפי דבריו עיקר ההיתר הוא בזה שהמדובר בסוג שותפות שאינם מקפידים זה על זה, אבל בר"ן נראה שיסוד ההיתר הוא בזה שלא עבד הישראל כנגד מה שעשה הנכרי, ולכן מה שעשה הנכרי אדעתא דנפשי' קא עביד. ד. המשנ"ב כתב על דברי הרמ"א:

"אדעתיה דנפשיה קעביד. בשביל חלקו, דה"ל כאריס דמותר מדינא וכנ"ל בריש סימן רמ"ג, דכיון שהוא לוקח בפירות עביד אדעתיה דנפשיה וחלק הישראל נשבח ממילא וה"ה כאן, אלא דשם אסור בתנור משום מראית העין שיאמרו שכירו הוא וכאן ליכא מ"ע דהכל יודעין שיש לאינו יהודי חלק בו.

ואין הישראל נהנה. ר"ל דהנאתו הוא רק הנאה דממילא, אבל אין האיני יהודי עושה מלאכתו בשבילו להנות דליהוי כשלוחו בזה, כיון דאין מוטל כלל על ישראל בזה לעשות בשבת, דהא בחול מחממין שניהם ובשבת אין האיני יהודי יכול לכופו שיעסוק עמו משו"ה בודאי אדעתיה דנפשיה עביד.

בהבלעה. דאי לאו הכי מחזי כשכר שבת".

ולכא' גם כוונתו לתרץ שינויים הנ"ל, ולכן ביאר דברי הרמ"א דלא כפשוטו, דלעולם יסוד ההיתר כאן הוא ההיתר דאריסות (וע"ד המבואר בסימן רמג), ומה שכתב הרמ"א "ואין הישראל נהנה" פירושו שהנאה שמגיע לו הוא רק הנאה דממילא.

5) ויש לדון לפי דעת הלבוש במקרה דמצד תנאי השותפות מקפידין זה על זה, אלא שמצד איזה סיבה הנכרי מחל ולא תבע את הישראל לעבוד כנגדו ביום ראשון, אם כהאי גוונא מותר. דלפי פי' המשנ"ב (וכן לדעת אדה"ז דלהלן) פשיטא שמותר, כיון דהא גופא שלא תבעו הגוי לשלם חלקו מוכיח (ומגדיר) שמה שעשה הגוי הוא לצורך עצמו ולא לצורך הישראל. אבל לפי דעת הלבוש שנראה דאיכא תרי גווני שותפות, באופן זה שבאמת הישראל וגוי עובדים יום כנגד יום, רק בפועל לא כפהו הגוי, אולי באמת אסור.

ומש"כ בביאור דברי הרמ"א "כיון שאין המלאכה מוטלת עליו לעשות" אינו ברור כל כך כוונתו, שהרי כתב "דהא בחול מחממין שניהם ובשבת אין האיני יהודי יכול לכופו שיעסוק עמו משו"ה בודאי אדעתיה דנפשיה עביד", דלכאוו' יש לפרש דברים אלו ע"ד הלבוש, דאי לאו הכי למה באמת אין הנכרי יכול לכופו אם רוצה, אבל לפי הלבוש מובן כיון שהמדובר שותפות כזה שאין מקפידים זה כנגד זה.

אבל לאידך דבריו שתומים מדי לפרשם כהלבוש שהרי לא ביאר שיש ב' סוגי שותפות כמו"ש הלבוש, ולכן אולי י"ל שכוונת המשנ"ב בפירוש דברי המג"א הוא דמה שכתב הרמ"א "כיון שאין המלאכה מוטלת עליו לעשות" הוא ביאור למה אין הנכרי שלוחו של ישראל אלא הוה כאריס, דהטעם לזה הוא שאין המלאכה בשבת מוטל על ישראל, והראי' לזה הוא מהא דאין הנכרי מכריח את ישראל לעבוד בחלקו ביום ראשון, א"כ מה שעשה בשבת לא היה חלק הישראל, אלא חלק המוטל עליו, והנאת הישראל בא ממילא.⁶

וראה בלבושי שרד (ס"ק כא) שפירש דברי הרמ"א ע"ד המשנ"ב.

ולפי דבריהם צ"ל דאריס מועיל גם לזה שלא יחשב כשכר שבת מעיקר הדין, דכיון דעושה מעצמו א"כ השכר שבת הוא ממילא ואינו נחשב כשכר הבא מעבודת השבת, ולכן העתיק המשנ"ב לשון הר"ן דכאן רק מחזי כשכר שבת.

אבל, כמובן, שכ"ז דוחק בדברי הרמ"א.

ה. ונראה שלאדה"ז ביאור חדש בדינו של הר"ן והרמ"א, והוא, דכשישראל ונכרי שותפים בעבודת השדה, ורק הנכרי עובד בשבת אבל אין הישראל עובד כנגד מה שעבד הנכרי, מפאת זה הישראל מפסיד חלקו בשבת, וכפי שכותב אדה"ז בסוף הסעיף "שהרי אין להישראל חלק כלל במלאכת הנכרי", ומה שמקבל הישראל מהנכרי הוא מתנה מהנכרי.

ולפי זה מובן ג"כ למה אין כאן שכר שבת ורק מחזי כשכר שבת, כיון שאין שכר הישראל נובע ממלאכה שנעשית בשבת, שהרי המלאכה שנעשה בשבת עשה הנכרי מעצמו ורק בשביל עצמו ואין להישראל שום תביעה בזה (כיון שהפסיד חלקו במה שלא עבד כנגד עבודת הנכרי כנ"ל), וא"כ השכר של ישראל נובע מהמתנה והחלטת

6) ולפי זה כוונת המשנ"ב במה שכתב "ובשבת אין האיני יהודי יכול לכופו שיעסוק עמו", דכיון שלא עבד הישראל כנגד מה שעשה הנכרי מגדיר דמה שעשה – בשביל עצמו עשה, ובמילא לא היה יכול לכופו.

7) וכ"מ לשון המג"א סק"ה "דהוה לי' כאריס וליכא משום שכר שבת כלל כמ"ש סימן רמ"ג דעכו"ם אדעתא דנפשי' קעביד", ומשמע שהא דעושה אדעת' דנפשי' הוא ביאור בזה שהוה כאריס וכן הוא ביאור למה אין כאן שכר שבת כלל.

הנכרי לתת לו מה שלא מגיע אליו מן הדין, אלא דמ"מ "מחזי כשכר שבת" ולכן צריך לקבלו בהבלעה.

[וכל זה דלא כהלבוש שמפרש הדין בסוג שותפות שאין מקפידין זה על זה, ודלא כהמשנ"ב דיש להישראל חלק בשדה אלא שמותר לו ליהנות בשבת כמו שארס מותר].

ומקורו של אדה"ז הוא לכאן השינויים הנ"ל בדברי הרמ"א מדברי הר"ן⁸, ולפי זה מתפרש מה שכתב הרמ"א "ואין הישראל נהנה ממלאכתו שבת" כפשוטו שאינו נהנה מהמלאכה כלל, ומה שקיבל הוא מתנה מהנכרי ואינו נובע מהמלאכה. ומש"כ הרמ"א "כיון שאין המלאכה מוטלת עליו לעשות" הכוונה שמזה שאין הישראל עובד כנגדו מוכיח (וגורם) שאין לו כלל חלק בהמלאכה, וא"כ אינו מוטל על הישראל לעשות אלא הגוי עושה בשביל עצמו⁹.

וי"ל שהכרחו של אדה"ז לבאר באופן זה הוא, דלעיל בס"ו כתב כשלא התנו בתחילה ונתרצה הנכרי מאליו לחלוק כל השכר בשוה ולא הזכיר השבתות, יש מתירים, אבל יש אסורים מטעם "שאם יחלוק עמו כל השכר בשוה ויהנה הישראל משכר שבת נמצא שלמפרע היה להישראל חלק בעבודת הנכרי בשבתות והיה הנכרי עובד בשבילו כאילו היה שלוחו". כיון שכאן מתיר אליבא דכו"ע גם לשיטה זו, לכן הוצרך לבאר באופן כזה דאין להישראל חלק כלל במלאכת השבת כיון שהישראל הפסיד חלקו בשבת בזה שלא עבד כנגד מה שעשה הנכרי.

אבל לכאן עדיין צ"ב מאריסות, שהרי באריסות כל השדה של ישראל והישראל מקבל הנאה מהנכרי ולא אמרינן בזה שותפות למפרע, וא"כ גם כאן בישראל ונכרי השותפים בשדה למה לא מספיק הביאור של אריסות?

אך נראה דיש כאן חילוק יסודי בין כשהגוי אריס לכשישראל וגוי שותפים בשדה, דיש ב' ענינים: (1) חלק בפירות השדה (השכר) (2) אחריות מלאכת השדה. באריסות אף שיש להישראל חלק בפירות השדה מ"מ אין אחריות מלאכת השדה מוטלת עליו כלל [כפי שמדגיש אדה"ז בס"ט], דכל מלאכת השדה מוטלת רק על הנכרי, ולכן כי קעבד הנכרי אדעת' דנפשי' קא עביד, וזה שהישראל נהנה לא אכפית לן כיון שהוא הנאה דממילא. אבל כאן בשותפות נוסף לזה שיש להישראל חלק בפירות השדה, גם

(8) וכפי שאכן ציין בהגליון דפון ר"ן ורמ"א.

(9) אבל עדיין קשה מש"כ הר"ן שיש כאן ההיתר דאריסות ולפי אדה"ז אינו ההיתר של אריסות אלא יתירה מזו שאין לישראל חלק כלל. וילע"ע. ואבקש מהקוראים להעיר בזה.

אבל מ"מ דברי אדה"ז מתאים עם כללות המכוון דהר"ן, דיסוד ההיתר הוא משום שאין הישראל עובד כנגד מה שהנכרי עושה, ומה שהקשינו לעיל בהפנים (סוף אות ג) בדעת הלבוש אינו רק מצד שאין כאן ההיתר של אריסות אלא יתירה מזו שלכאן אינו מתאים עם כללות המכוון של הר"ן.

אחריות מלאכת השדה מוטלת עליו, וכשהמלאכה מוטלת על ישראל יתכן לומר שע"י קבלת השכר נמצא שהוא שלוחו למפרע (לפי השיטה המחמירה), לכן הוצרך אדה"ז (מיוסד על הרמ"א והר"ן) לבאר שע"י שאין ישראל עובד כנגד מה שעשה הנכרי אין לו חלק כלל במלאכת שבת, ובמילא לא יתכן לומר כאן שליוחות.

ומובן לפי כ"ז למה לא מספיק בס"ח הביאור דאריסות והוצרך אדה"ז לביאור חדש איך שאין לישראל חלק כלל במלאכת השדה¹⁰.

וההיתר המבואר כאן דומה לההיתר של התנו בתחילה המבואר לעיל ס"ג "כיון שהתנה עמו בשעה שקיבל עליו עבודת השדה שלא יהיה מוטל עליו כלל בשבת נמצא שבשבת אין להישראל חלק בשדה כלל, אלא כולה מוטלת על הנכרי לבדו בשבת ואין הנכרי עושה כלל בעד הישראל, וכולה מוטלת על הישראל לבדו ביום אחד בחול". וכן בסעיף ד (בנוגע שותפות במלאכה) "ישראל ונכרי שהיו שותפין במלאכה או בסחורה בחנות, אם התנו מתחלה בשעה שנשתתפו שיהא שכר יום השבת לנכרי בלבדו הן רב הן מעט ושכר יום א' אחר השבת כנגדו לישראל בלבדו הרי זה מותר מטעם שנתבאר, ואפילו אם אח"כ נתרצה הנכרי לחלוק עמו כל השכר בשוה אין בכך כלום שמתנה הוא שנותן לו". הרי בהתנו בתחילה אין לו חלק כלל, והחלוקה בשוה אח"כ הוא בתורת מתנה (בתנאי שאינו באופן ד'מלא לי' כמבואר שם בהמשך הסעיף).

ולפי זה מתורץ בפשטות הסתירה בהר"ן, שהרי כשהמלאכה מוטלת על הישראל אכן אסור להישראל לקבל שכר השבת, אבל בכהאי גוונא שאין הישראל עובד כנגדו נמצא שאכן אין המלאכה מוטלת עליו ולכן מותר.



10) ולפי כל מה שנתבאר מובן דטעות היא בשו"ע הוצאת הדרת קודש הע' ד*, דמיכרך כרכי דברי אדה"ז בס"ט (!) עם דברי המשנ"ב ומאמר מרדכי.

פשוטו של מקרא

לבלתי עברי . . ולבלתי בא

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירוש"י בפרשת ואתחנן ד"ה כי אנכי מת וגו' אינני עובר: "מאחר שמת מהיכן יעבור, אלא אף עצמותי אינם עוברים" (ד, כב).

וצריך להבין:

קודם פסוק זה כתיב (שם, כא): ".וישבע לבלתי עברי את הירדן ולבלתי בא אל הארץ הטובה וגו'".

ולמה אין רש"י שואל כאן מאחר שאינו יכול לעבור את הירדן מהיכן יבא אל הארץ. ועוד, שכאן אין מתאים לתרץ שאף עצמותי אינם שהלשון "(ולבלתי) בא", משמע מחיים, לכאורה.

וראיתי בפירוש אור החיים שעמד על פסוק (כ"א) הנ"ל וכתב, וז"ל:

חזר לומר עוד מאמר זה ולא הספיק מה שאמר בפרשת דברים דכתיב (א, לו) גם בי התאנף וגו', גם כפל לומר לבלתי ב' פעמים, לומר גזירה אחרת שנגזרה עליו מלבד שימות במדבר עוד גזר עליו שלא יעלו עצמותיו להקבר בארץ כדרך שעשה הוא לעצמות יוסף וכדרך שעשו כל ישראל לשאר השבטים, והוא אומרו לבלתי עברי פירוש בחיים ולבלתי בא פירוש לאחר מיתה אל הארץ הטובה.

והוא מה שאמר עוד בסמוך אנכי מת וגו' אינני עובר את הירדן פירוש בין קודם מיתה בין לאחר מיתה, עכ"ל. הרי לפי פירוש האור החיים לומדין מה שעצמות משה אינם עוברים לארת ישראל גם מפסוק (כא), שזה שלא כפירוש רש"י, לכאורה.

וצריך להבין למה צריכים ב' פסוקים להשמיענו זה.

ולפירוש רש"י צריך להבין למה נאמר בפסוק (כא): ".לבלתי עברי . . ולבלתי בא

וגו'.



שונות

בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה¹

הרב ישכר דוד קלוזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

נראה לבאר בפסוק שבירש תהלים (א, ב): "כי אם בתורת ה' חפצו, ובתורתו יהגה יומם ולילה" - די"ל ש'בתורת ה'' הכוונה לתורה שבכתב, ובתורתו' הכוונה לתורה שבעל פה.

בהקדים הא דאיתא ב'תניא' (פרק ה): "ולתוספת ביאור באר היטב לשון תפיסא שאמר אליהו לית מחשבה תפיסא כך כו'. הנה כל שכל כשמשכיל ומשיג בשכלו איזה מושכל, הרי השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו, והמושכל נתפס ומוקף ומלוּבש בתוך השכל שהשיגו והשכילו, וגם השכל מלוּבש במושכל בשעה שמשגו ותופסו בשכלו, ד"מ כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא לאשורה על בוריה, הרי שכלו תופס ומקיף אותה, וגם שכלו מלוּבש בה באותה שעה. והנה הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה שעלה ברצונו, שכשיטעון ראובן כך וכך דרך משל ושמעון כך וכך יהיה הפסק ביניהם כך וכך, ואף אם לא היה ולא יהיה הדבר הזה לעולם לבא למשפט על טענות ותביעות אלו, מכל מקום מאחר שכך עלה ברצונו וחכמתו של הקב"ה, שאם יטעון זה כך וזה כך, יהיה הפסק כך, הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה דלית מחשבה תפיסא ביה ולא ברצונו וחכמתו כי אם בהתלבשותם בהלכות הערוכות לפנינו, וגם שכלו מלוּבש בהם, והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה. וזאת מעלה יתרה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצות מעשיות ואפי' על מצות התלויות בדבור ואפי' על מצות תלמוד תורה שבדבור כי ע"י כל המצות שבדבור ומעשה הקב"ה מלביש את הנפש ומקיפה אור ה' מראשה ועד רגלה. ובידיעת התורה מלבד שהשכל מלוּבש בחכמת ה' הנה גם חכמת ה' בקרבו מה שהשכל משיג ותופס ומקיף בשכלו מה שאפשר לו לתפוס ולהשיג מידיעת התורה איש כפי שכלו וכח ידיעתו והשגתו בפרד"ס. ולפי שבידיעת

(1) לעילוי נשמת אמי מורתי מרת הינדל קלוזנר ע"ה בת הגאון הק' רבי ישכר שלמה טייכטאל הי"ד בעל 'משנה שכיר' ואם הבנים שמחה' - שנלב"ע י"ד ניסן - שבת הגדול ברעוא דכל רעוין - ערב פסח - עת הקרבת קרבן פסח תשפ"א. ונצב"ה. ויה"ר מהשי"ת לקיום היעודים בלע המות לנצח וגו' והקיצו ורננו שוכני עפר וגו'. והיא בתוכם.

התורה התורה מלובשת בנפש האדם ושכלו ומוקפת בתוכם לכן נקראת בשם לחם ומזון הנפש, כי כמו שהלחם הגשמי זן את הגוף כשמכניסו בתוכו וקרבו ממש ונהפך שם להיות דם ובשר כבשרו ואזי יחיה ויתקיים, כך בידיעת התורה והשגתה בנפש האדם שלומדה היטב בעיון שכלו עד שנתפסת בשכלו ומתאחדת עמו והיו לאחדים נעשה מזון לנפש וחיים בקרבה מחיי החיים אין סוף ברוך הוא המלובש בחכמתו ותורתו שבקרבה, וז"ש ותורתך בתוך מעי וכמ"ש בע"ח שער מ"ד פ"ג שלבושי הנשמות בגן עדן הן המצות והתורה היא המזון לנשמות שעסקו בעולם הזה בתורה לשמה וכמ"ש בזהר ויקהל דף ר"י ולשמה היינו כדי לקשר נפשו לה' ע"י השגת התורה איש כפי שכלו כמ"ש בפרע"ח [והמזון היא בחי' אור פנימי והלבושים בחי' מקיפים ולכן אמרו רז"ל שתלמוד תורה שקול כנגד כל המצות לפי שהמצות הן לבושים לבד והתורה היא מזון וגם לבוש לנפש המשכלת שמתלבש בה בעיונה ולימודה וכל שכן כשמוציא בפיו בדבור שהבל הדבור נעשה בחי' אור מקיף כמ"ש בפרע"ח]."

והנה "כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה . . . בהתלבשותם בהלכות הערוכות לפנינו וגם שכלו מלובש בהם והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה. וזאת מעלה יתרה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצות מעשיות" – זאת אינו אלא בתושבע"פ בלבד, וכדאיתא ב'תניא' – אגרת הקודש (סי' כט): "...והנה מודעת זאת כי הנה רצון העליון ב"ה המלובש בתרי"ג מצות שבתורה שבכתב הוא מופלא ומכוסה טמיר ונעלם ואינו מתגלה אלא בתורה שבע"פ, כמו מצות תפילין עד"מ שנאמר בתושב"כ וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך, והוא מאמר סתום ונעלם שלא פירש הכתוב איך ומה לקשור, ומהו טוטפות, והיכן הוא בין עיניך ועל ירך, עד שפירשה תורה שבע"פ שצריך לקשור בית אחד על היד וד' בתים על הראש, ובתוכם ד' פרשיות, והבתים יהיו מעור מעובד, ומרובעים דוקא, ומקושרים ברצועות של עור שחורות דוקא, וכל שאר פרטי הלכות עשיית התפילין שנאמרו בע"פ, ועל ירך היא הזרוע דוקא ולא כף היד, ובין עיניך זה קדקוד ולא המצת. וכן כל מצות שבתורה בין מ"ע בין מצות ל"ת אינן גלויות וידועות ומפורשות אלא ע"י תורה שבע"פ, כמצות ל"ת שנאמר בשבת לא תעשה מלאכה ולא פי' מה היא מלאכה, ובתורה שבע"פ נתפרש שהן ל"ט מלאכות הידועות, ולא טלטול אבנים וקורות כבידות, וכיוצא בהן הן כל המצות בין מ"ע בין מל"ת הן סתומות ולא מפורשות וגלויות וידועות אלא ע"י תורה שבע"פ, ומשום הכי כתיב על תושבע"פ אל תשוש תורת אמך כמ"ש בזהר, משום שעד"מ כמו שכל אברי הולד כלולים בטיפת האב בהעלם גדול והאם מוציאתו לידי גילוי בלידתה ולד שלם ברמ"ח אברים ושס"ה גידים, ככה ממש כל רמ"ח מ"ע ושס"ה מל"ת באים מההעלם אל הגילוי בתושבע"פ, ורישי' דקרא שמע בני מוסר אביך קאי אתורה שבכתב דנפקא מחכמה עילאה הנק'

בשם אב. וז"ש אשת חיל עטרת בעלה כי התורה שבע"פ הנק' אשת חיל המולידה ומעמדת חיילות הרבה כמ"ש ועלמות אין מספר אל תקרי עלמות אלא עולמות אלו הלכות דלית לון חושבנא כמ"ש בתיקונים וכולן הן בחי' גילוי רצון העליון ב"ה הנעלם בתושב"כ ורצון העליון ב"ה הוא למעלה מעלה ממעלת חכמה עילאה וכמו כתר ועטרה שעל המוחין שבראש לכן נקראו ההלכות בשם תגא וכתרה של תורה והשונה הלכות מובטח לו שהוא בן עוה"ב ע"י התלבשות נר"ג שלו ברצון העליון ב"ה כנ"ל".

נמצא לפ"ז שרק בתושבע"פ דייקא "התלבשותם בהלכות הערוכות לפנינו וגם שכלו מלובש בהם והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה. וזאת מעלה יתרה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצות מעשיות . . . ובידיעת התורה מלבד שהשכל מלובש בחכמת ה' הנה גם חכמת ה' בקרבו מה שהשכל משיג ותופס ומקיף בשכלו מה שאפשר לו לתפוס ולהשיג מידיעת התורה איש כפי שכלו וכח ידיעתו והשגתו בפרד"ס. ולפי שבידיעת התורה התורה מלובשת בנפש האדם ושכלו ומוקפת בתוכם לכן נקראת בשם לחם ומזון הנפש, כי כמו שהלחם הגשמי זן את הגוף כשמכניסו בתוכו וקרבו ממש ונהפך שם להיות דם ובשר כבשרו ואזי יחיה ויתקיים, כך בידיעת התורה והשגתה בנפש האדם שלומדה היטב בעיון שכלו עד שנתפסת בשכלו ומתאחדת עמו והיו לאחדים, נעשה מזון לנפש וחיים בקרבה מחיי החיים אין סוף ברוך הוא המלובש בחכמתו ותורתו שבקרבה" - לפיכך "בתורתו יהגה יומם ולילה", כלומר, דדוקא תושבע"פ נקרא "תורתו" - 'תורה שלו', וזאת מחמת "כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה . . . בהתלבשותם בהלכות הערוכות לפנינו וגם שכלו מלובש בהם והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה".

משא"כ ב"שבתורה שבכתב הוא מופלא ומכוסה טמיר ונעלם ואינו מתגלה אלא בתורה שבע"פ כמו מצות תפילין עד"מ שנאמר בתושב"כ וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך והוא מאמר סתום ונעלם שלא פירש הכתוב איך ומה לקשור ומהו טוטפות והיכן הוא בין עיניך ועל ירך עד שפירשה תורה שבע"פ שצריך לקשור בית אחד על היד וד' בתים על הראש ובתוכם ד' פרושות והבתים יהיו מעור מעובד ומרובעים דוקא ומקושרים ברצועות של עור שחורות דוקא וכל שאר פרטי הלכות עשיית התפילין שנאמרו בע"פ ועל ירך היא הזרוע דוקא ולא כף היד ובין עיניך זה קדקוד ולא המצת. וכן כל מצות שבתורה בין מ"ע בין מצות ל"ת אינן גלויות וידועות ומפורשות" - לפיכך אינם אלא "תורת ה'" בלבד, כיון שאינם עדיין בבחי' "יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל

צד ופנה". מתי זה "תורתו" שלו? זהו דוקא גבי תורה שבע"פ, "כמצות ל"ת שנאמר בשבת לא תעשה מלאכה ולא פי' מה היא מלאכה ובתורה שבע"פ נתפרש שהן ל"ט מלאכות הידועות ולא טלטול אבנים וקורות כבידות וכיוצא בהן הן כל המצות בין מ"ע בין מל"ת הן סתומות ולא מפורשות וגלויות וידועות אלא ע"י תורה שבע"פ ומשום הכי כתיב על תושבע"פ אל תטוש תורת אמך", שאז. "הוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה".

ומשום הכי דוקא גבי תושבע"פ נאמר "וּבַתּוֹרָתוֹ) יִהְיֶה יוֹמָם וּלְיָלֵהּ", ולא גבי תושב"כ, ובהקדים, להבין מהו גדרו של "יהגה יומם ולילה" - והנראה בזה ע"פ מה שכתב הרמב"ם בהל' מלכים (פי"א ח"ד): "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוּגַה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח וכו', עכ"ל.

ויש להבין, מדוע כתב הרמב"ם ההגדרה של 'הוגה בתורה' דייקא, ולא כתב בפשטות 'עוסק בתורה ובמצות כדוד אביו'² וכו' כפי הלשון הרגיל בחז"ל, עוסק או לומד וכו'? ועי' גם ב'קריית ספר' להמבי"ט על ה' מלכים שם שכותב ג"כ ההגדרה של 'הוגה בתורה' דייקא?

והנה ב'לקוטי שיחות' הלק ח (ע' 358, 362) כתב בהערה ד"ה 'הוגה בתורה':
ראה ע"ז (יט, א) ["לעולם ילמד אדם תורה (מרבו, עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו - רש"י), ואחר כך יהגה" (יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא, להקשות ולתרץ - רש"י)]. פרקי דרבי אליעזר ספל"ב, שקול יעקב (שהוא המבטל ידי עשו) היינו "הגיון תורה". עכ"ל (מלבד החצ"ר).

ובהקדם מ"ש בשיחת ש"פ ראה מבה"ח אלול תשל"ה, בנוגע למ"ש הרמב"ם "וילחם מלחמות ה'". דהנה 'מלחמה' סתם הכוונה הוא למלחמת הארץ, וכאן אומר 'מלחמות ה'', דלכאו' אינו מובן למה אומר "מלחמות ה'" בשעה שגבי מלחמת גוג ומגוג אומר רק 'מלחמה' סתם [בפי"ב ה"ב] - אלא שכאן אינו נוגע לו שטח זה או שטח אחר, אלא שנוגע לו 'מלחמות ה'', מה שהקב"ה הבטיח בבית בין הבתרים 'לזרעך נתתי את הארץ הזאת', וזה יהי' לאחוזת עולם'...

"משיח יהי' בשר ודם, ויהי' מבית דוד, וילמד תורה כמו דוד המלך שלמד תורה ושלח את יואב בן צרוי' - שר הצבא - למלחמה. דלכאו' הרי דוד הי' מלך, א"כ הי' צריך להיות מקומו ב'מטה הכללי' ולתכנן ותכניות וכו'?

2) ולפ"ז גם נרויח שלא צריכים להאריך כל כך: "הוגה בתורה ועוסק במצות", אלא שבחזקת מחתא קאי ה'עוסק' הן על 'תורה' והן על 'מצות' - 'ועוסק בתורה ובמצות כדוד אביו'.

"אעפ"כ רואים דמתי שיואב הי' בחזית התעסק דוד בלימוד התורה, לטהר אשה לבעלה (ברכות ד, א) וכו', וע"י שדוד עסק בלימוד התורה, זה נתן כח ליואב שינצח במלחמות [עי' סנהדרין מט, א. ב"ק יז, א], ע"ש.

וראה גם 'תורת מנחם' חלק נא (ע' 72 ואילך) בשיחת ו' תשרי תשכ"ה, דלולי לימוד התורה של דוד לא הי' יכול יואב לנצח במלחמה ע"ש. - וב'תורת מנחם' חלק ג (ע' 199 ואילך) בשיחת י"ב תמוז תשכ"ז מבואר איך נצח דוד במלחמה, אמרו חז"ל שיואב בן צרוי' הי' על הצבא, ולמה הוא ניצח? היינו מפני שדוד ישב ולמד.. וזה מורה לנו הדרך דוד מלך ישראל, שאותו מתארים למנצח המלחמה - 'לוחם מלחמות ה', ואומרים עליו 'דם רב שפכת', והיינו דזה שנשפך הדם ע"י יואב בן צרוי', הי' זה דוקא ע"י לימוד התורה ע"י דוד מלך ישראל, וה"נ יאמר על השאלה: "אפשר איז דאס משיח?", הסימן הראשון הוא, שצריכים להתבונן אחריו, האם 'הוגה בתורה כדוד אביו' וכו' ע"ש.

ומעתה יבואר היטב למה הרמב"ם והמבי"ט משתמשים דוקא בהגדרה של 'הוגה' - רש"י, הוא הקול תורה שמבטל ידי עשיו - כמ"ש בפרד"א הנ"ל, א"כ זהו עיקר ההכנה ל"לחם מלחמות ה'", שגדרו הוא שלומד באופן של 'הגיון תורה'. . וזהו הגורם האמיתי לנצחון המלחמה ע"י אנשי הצבא ומפקדי, ועל 'הגיון תורה' שלו אומרים 'דם רב שפכת', ולא על אנשי הצבא, כי לולי ה'הגיון תורה' שלו לא יכולים כלל אנשי הצבא בחזית לנצח, וא"כ א"ש מדוע הרמב"ם כותב 'הוגה בתורה' דייקא, וההגדרה של 'לחם מלחמות ה'' הוא, ש'בחזקת משיח' יושב והוגה בתורה כמו דוד המלך כנ"ל. ומטרת ה'מלחמות ה'' הוא "כדי שיהיו פנויין בתורה ובחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל" (לשון הרמב"ם שם פי"ב ה"ד) - "ועיקרה של מלחמה זו אינה בשביל כיבוש ארץ ישראל", כמ"ש בלקוטי שיחות' חלק כד (ע' 19 הערה 58).

והשתא א"ש מדוע נאמר בפסוק דוקא גבי 'תורתו' - תושבע"פ "יהגה יומם ולילה" - כי הגיון [יעייני בתלמודו לדמות מילתא למילתא, להקשות ולתרץ - רש"י] - דהיינו לחדש חידושי תורה] שייך דייקא לתושבע"פ בלבד כנ"ל, משא"כ גדרו של לימוד תושב"כ הוא כמ"ש רבנו הזקן נ"ע ב'הלכות תלמוד תורה' (פ"ב הי"ב):

"וכל אדם צריך לזוהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד אלא אם כן בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות ולמדתם אותם וכמ"ש לא ימוש ספר התורה הזה מפין והגית בו וגו' וכמו בכל המצות התלויות בדבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו. אך אם מוציא בשפתיו אף על פי שאינו מבין אפילו

פירוש המלות מפני שהוא עם הארץ הרי זה מקיים מצות ולמדתם ולפיכך כל עם הארץ מברך ברכת התורה בשחר לפני הפסוקים וכן כשעולה לספר תורה."

וממשיך בהי"ג: "כמה דברים אמורים בתורה שבכתב אבל בתורה שבע"פ אם אינו מבין הפירוש אינו נחשב לימוד כלל. ואף על פי כן יש לאדם לעסוק בכל התורה גם בדברים שלא יוכל להבין ולעתידי לבא יזכה להבין ולהשיג כל התורה שעסק בה בעולם הזה ולא השיגה מקוצר דעתו". הרי שהגיון של תורה שייך בעיקר בתושבע"פ.

בד"ה באתי לגני תשל"ב (סי"א) נאמר: "וחפץ הוא פנימיות הרצון, כי רצון יש לו גם בהגליוס דסדר ההשתלשלות, אלא שהחפץ שלו - פנימיות הרצון הוא בעצמות הוא"ס. וזהו הדיוק למה אומר דוקא 'ועמך לא תפצתי', ולא לא רציתי".

ועפ"ז יבואר מדוע גבי "תורת ה'" - תושב"כ נאמר בפסוק 'חפץ'. כי תושב"כ שייך לפנימיות הרצון שהיא קבלת עול - 'כי תורה שבכתב הוא מופלא ומכוסה טמיר ונעלם ואינו מתגלה אלא בתורה שבע"פ', ואין שם הרצון הגלוי והעונג כמו שיש בתושבע"פ, וא"ש.



להתפלל על דברים שהם נגד הטבע

הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

מח"ס "גם אני אודך"

בפרשת כי תבוא כתוב: יצו ה' אתך את הברכה באסמיך ובכל משלח ידיך (דברים כ"ח, ח')

בספר מרפסין איגרי בפרשתנו כתבו להקשות, וז"ל: במסכת בבא מציעא (מ"ב ע"א) מובא: "תנו רבנן: ההולך למוד את גרנו, אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו שתשלח ברכה במעשה ידינו. התחיל למוד, אומר: ברוך השולח ברכה בכרי הזה. מדד ואחר כך בירך - הרי זה תפילת שוא, לפי שאין הברכה מצויה לא בדבר השקול ולא בדבר המדוד ולא בדבר המנוי, אלא בדבר הסמוי מן העין, שנאמר: 'יצו ה' אתך את הברכה באסמיך'".

מבואר בזה, כי כל זמן שאין הדבר ניכר לעין - יכול אדם לבקש ולהתפלל גם על דברים שהם נגד הטבע, כגון שמסאה אחת יהיו שני סאים.

קשה: במסכת ברכות (נ"ד ע"א) מובא: "הייתה אשתו מעוברת, ואומר: יהי רצון שתלד אשתי זכר - הרי זו תפילת שוא", לפי שאם אשתו מעוברת נקבה, הרי שהוא

מתפלל על שינוי נגד הטבע.

ועל אף שאין ניכר לעין אם היא מעוברת זכר או נקבה, מכל מקום "הרי זו תפילת שוא" לפי שהוא מתפלל על שינוי נגד הטבע.

ואם כן, כיצד יכול אדם להתפלל שהתבואה תתרבה, והלא המתפלל על שינוי נגד הטבע - "הרי זו תפילת שוא" ? ע"כ.

א. תירצו שם בשם הרה"ג רבי ג. כהן שליט"א, וז"ל: המתפלל "יהי רצון שתשלח ברכה במעשה ידינו", ושהכרי יתן כפול ממה שהוא עכשיו, אף שהתרבות זו של תבואה היא בניגוד לטבע, מכל מקום, זה הוא דבר שנעשה בעולם, ויש מקרים שהקדוש ברוך הוא הבטיח שתחול ברכה כזו בתבואה. וכגון בהבטחתו למי שיעשר את תבואתו, שהוא יתעשר ובתבואה שלו תהיה ברכה.

תפילה כזו אינה נחשבת ל"תפילת שוא", כיון שהיא תפילה על דבר שקורה בעולם, ואינו בגדר נס ממש. אלא שבכל זאת ברכה זו יכולה לחול רק בדבר הסמוי מן העין, ולא בדבר שקול או מדוד.

מה שאין כן, במתפלל על אשתו המעוברת שיהיה העובר זכר, נס זה לא מצאנו שהקדוש ברוך הוא הנהיג אותו בעולמו, והרי זה מתפלל על דבר שמעולם לא קרה, ותפילתו "תפילת שוא". עכ"ל.

ב. עוד י"ל בס"ד ע"פ השיטה שאיתא בירושלמי ברכות (פרק ט' הלכה ג') שאפשר כן להתפלל שאשתו תלד זכר, ואין זה תפילת שוא, כי אנחנו ביד היוצר. ע"ש.

ולפי זה לא קשה מידי. והבן.

