ב״ה

ראש השנה

ה׳תש״ס

גליון א [תשפ]

תוכן העניינים

משיח וגאולה

חיוב מעקה בביהמ״ק השלישי 4
עונש לע״ל על חטאים שבזה״ז 5

רשימות

״יהי רצון שתתחדש״ בין הברכה לאכילה 6
נתינת מעות במוצ״ש [גליון] 9

לקוטי שיחות

אמירת פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות..... 10
ר״ה שחל להיות בשבת..... 14
ביאור מענת הבעש״ט והרב המגיד לאדה״ז נ״ע 15
אין פוסקין על יתומים וקטנים 17

שיחות

השתלשלות מנהגי חב״ד..... 19

אגרות קודש

דרוש ׳אור החיים׳ של בעל ׳תפארת ישראל׳ 23
הנפגע צ״ל המתחיל באהבת ישראל 24

נגלה

מחילה בהיזק ראי׳..... 25

רמב"ם

"עד שבעת ימים אפשר שיחיה אדם בלא אכילה ושתי"ה"
[גליון] 29

הלכה ומנהג

האם מותר לבעל לסובב הכפרה מעל לראש אשתו שאיננה
טהורה..... 33
ברכת הנהנין אינו מוציא אלא שלא יצא עדיין..... 35
שיטת התוס' בטלית שנקרעה..... 42
העוסק במצוה פטור ממצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים 44
השכים קודם אור היום לענין ברכות השחר [גליון] 48
סדר נטילת הציפורניים [גליון]..... 50

פשוטו של מקרא

"אהרן ומרים מה עשו"..... 50

שונות

הערות והגהות על "חוברת לדוגמא ג'" 51
בסדר הפיוטים בחזרת הש"ץ דר"ה 59

מספר הפאקס לשלוח הערות
(718) 773-4115 או (718) 756-3411
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
אתרינו באינטרנט:
WWW.KOVETZ.COM

משיח וגאולה

חיוב מעקה בביהמ"ק השלישי

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל - 770

יש לחקור, האם יהי' חיוב לעשות מעקה על גג ביהמ"ק השלישי, לפי אותן השיטות ש"יגלה ויבוא משמים":

כי הנה, בפסוק נאמר (תצא כב,ח) "כי תבנה בית חדש". ולכאו' יש ללמוד ממשמעות הלשון, דאיירי בבית שנבנה בידי אדם ("כי תבנה"); וא"כ, להשיטות שביהמ"ק השלישי בנוי בידי שמים, פטור ממעקה. - ולהעיר מספק הש"ס (מנחות סט,ב) בחטים שירדו בעבים ע"י נס (תוס' שם) האם נקראים "ממושבותיכם" או לא. ועד"ז יש לחקור בנדו"ד, האם ביהמ"ק שירד משמים - ויקבע למטה בארץ, אם הוי בכלל "כי תבנה".

ואע"פ שאין ראי' לדבר י"ל כעין זכר לדבר שפטור. דהנה, בלקו"ש (חכ"ד שיחה ב לפ' תצא) מבאר כ"ק אדמו"ר הטעם שההיכל חייב במעקה, אף שבתי כנסיות ובתי מדרשות פטורים. ומבאר, שבבנין ביהמ"ק השתתפו מממונם של כל ישראל, ולכן חייב במעקה. עיי"ש בארוכה.

ולכאו' קשה לביאור זה שבשיחה: הרי ביהמ"ק השלישי לא ישתתפו בו מממונם של ישראל, כי "יגלה ויבוא משמים"; ולמה כ"ק אדמו"ר אינו מעיר כלום בנדו"ז דביהמ"ק הג'? ומשמע קצת, שבביהמ"ק השלישי בלאו הכי לא שייך בו השקו"ט שבשיחה שם, כי אינו בכלל "כי תבנה" מעיקרא. ולכן כל הביאור שבשיחה מתייחס מלכתחילה רק לביהמ"ק הא' והב' שנבנו בידי אדם.

אבל לאידך י"ל, שגם ביהמ"ק הג' הוי שפיר בכלל "כי תבנה". וגם מה שמבואר בשיחה שחיוב המעקה הוא מצד

השתתפות בנ״י בממון הבנין, י״ל ששייך לומר כעי״ז גם בבית הג׳ (ולכן כ״ק אדמו״ר אינו מתייחס לזה בפרטיות). והוא ע״פ המבואר בלקו״ש (חי״א ע׳ 98) ״שביהמ״ק ירד משמים אבל הדלתות יעלו ויתגלו ויעמידום במקומם, והמעמיד הדלתות נחשב כאילו בנאו כולו״. ודו״ק.

◆ ◆ ◆

עונש לע״ל על חטאים שבזה״ז

הנ״ל

בתוס׳ (גיטין יח,א ד״ה הנהו) מקשה לפי הטעם שכותבים הזמן בגט משום ״שמא יחפה על בת אחותו״ (שתזנה ותתחייב מיתה בעדים והתראה, והוא יטעון שנתגרשה מכבר, ולכן כותבים זמן בגט) - א״כ, מדוע כותבים זמן גם בזה״ז, שאין במציאות חיוב מיתה בידי בי״ד וכו׳? ומתרץ (בא׳ התי׳), ״מהרה יבנה בית המקדש״.

ובהשקפה ראשונה נראה הכוונה בזה, שאף שעכשיו אין חיוב מיתה, הרי מהרה יבנה המקדש ואז יצטרכו להמית גם את אלו שנתחייבו בזה״ז, ולשם כך צריך לכתוב הזמן בגט גם בזה״ז, כדי לדעת מתי נתגרשה ואם חייבת מיתה.

אמנם לפ״ז צ״ע, ע״פ המבואר בשיחת ו׳ תשרי תשמ״א - בארוכה (עיי״ש), שלא שייך התראה אמיתית בזמן הזה, כי כיון שנמצאים במצב בו כל המושג של ביהמ״ק וחיוב מיתה נראים כדברים רחוקים ומופשטים, והאדם המותרה אינו חש ומרגיש באמת ש״אט-אט״ נבנה ביהמ״ק ואכן הולכים כפשוטו להמית אותו וכו׳. - ולפ״ז, אי אפשר להיות חיוב מיתה לע״ל על חטא שהי׳ בזה״ז, שהרי חסרה התראה.

(ודוחק לומר שמדובר כאן ביחידי סגולה שכן חשים זאת באמת, ואצלם יכולה להיות התראה אמיתית - עי׳ בהשיחה שם).

ולכן י״ל הפשט באו״א, שאה״נ ואא״פ להעניש על חטאים בזה״ז, ומצד זמן הגלות גופא א״צ כלל לכתוב זמן בגט; אבל, ״מהרה יבנה בית המקדש״ ואז כן יצטרכו לכתוב הזמן בגט,

ואם בזה"ג לא יצטרכו לכתוב - הרי גם כשיבנה ביהמ"ק יאמרו שאין צורך וכו'. - וע"ד גזירות חז"ל נוספות כגון דא, ראה סוכה מא,א - ועוד - "מאי טעמא, מהרה יבנה ביהמ"ק ויאמרו אשתקד" וכו'. - ולכן תיקנו לכתוב הזמן גם בזה"ז. וק"ל*.

◆ ◆ ◆

רשימות

"יהי רצון שתתחדש" בין הברכה לאכילה

הרב אפרים הלל הלוי העלער
חבר "כולל מנחם" שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ברשימות חו' ד' ע' 8 "יהי רצון שאומרים על אכילת התפוח מתוק בדבש - אומרו בין הברכה לאכילה", וכ"ה בהיום יום א' דר"ה, ובס' המנהגים.

והא דלא חשיב הפסק בין הברכה לאכילה, נתב' בארוכה במכתב להגרש"י זוין ז"ל (אג"ק ח"ג ע' קמו) וז"ל, "הנה בכל ר"ה ראיתי את כ"ק מו"ח אדמו"ר נוהג כן וכו', לכן הכנסתי ההוראה בהיום יום, טעם על השינוי ממש"כ בשו"ע אדה"ז, לא אמר לי, אבל סיפר שכן היה עושה כ"ק אדמו"ר נ"ע.

ומה שנראה לפענ"ד טעם המובחר ופשוט - עפ"י נגלה - להקדים ה"יהי רצון" להאכילה, הוא כדי שיהיה היהי רצון סמוך לברכת הפרי, ותהיה הפתיחה דברכת "פרי העץ" שייכת גם אליו. דכיון שאין בידינו להוסיף ברכות שלא נזכרו בש"ס וגאונים, עכ"פ הסמיכו ה"יהי רצון" להברכה שיהיה לו מעין תוקף ברכה, וכיון דא"א בענין אחר, הוי כדיעבד" עכ"ל, עי"ש בארוכה.

---

*) וראה לקו"ש חכ"ד שופטים (ב) הערה 41. וראה בס' דברות משה שם הערה כה, שכבר העיר מזה דהוה התראת ספק. המערכת

ולכאו׳ צע״ק מה שנדחק בזה, דהוה כדיעבד כיון שרוצים שיהיה סמוך לברכת הפרי, דמצינו עד״ז לכתחילה, והוא מה שנוהגין לומר בברית מילה או״א קיים את הילד הזה לאביו ולאימו וכו׳, דאומרים אותו בין הברכה לשתיה, והביא הטור (סי׳ רסה) מבעל העיטור וז״ל ומנהג ליתן יין בפי התינוק אחר ברכת היין ואחר כורת הברית ולומר קיים את הילד הזה לאביו ולאימו שנק׳ שמו פלוני וכו׳ ובקשת רחמים לא הוה הפסק בין ברכה לשתיה, עכ״ל. (עי״ש דיעה שניה, ובהגהות והערות בטור החדשים אות סג.)

ולכאו׳ למה לא נאמר כן גם בענינינו, דבקשת שתתחדש עלינו וכו׳ אינו הפסק כלל, דהרי ״בקשת רחמים לא הוה הפסק״ בין הברכה לאכילה, וא״כ אמאי יחשב זה כדיעבד, (ועי׳ לשון העיטור הל׳ כיסוי הדם, שער שני, ע׳ מז,א).

[-אכן הגרעק״א היה טועם את היין תיכף כשגמר ברכת כורת הברית, מפני חשש הפסק בין הברכה לטעימה, (עי׳ אגרות סופרים ח״א סי׳ מז, כתב וחותם תנינא ע׳ קכט, ועוד) ועד״ז חשש הגר״מ פיינשטיין, (עי׳ אג״מ ח״ז יו״ד סי׳ ק״י, ובהדרת קודש להגרצ״פ פראנק סי׳ כד,) אך רוב הפוסקים לא חששו להפסק, וכן נוהגין לכתחילה-]

ובגוף דברי העיטור נראה, דלכן לא חשיב הפסק (בין הברכה לטעימה, דלכאו׳ צ״ע,) כי הבקשת רחמים נעשו כחלק מהברכה עצמה, וא״כ אינו בין ברכה לטעימה, אלא הוא גוף הברכה עצמה.

וכן מצינו בברכה רביעית דבהמ״ז שהוסיפו לומר הבקשות הרחמן וכו׳, דכ״ז נעשה כחלק מברכה רביעית עצמה, דז״ל אדה״ז סי׳ קפט, ״יש מפקפקים במה שאומרים הרחמן בכמה גוונים שהוא הפסק בין בהמ״ז לשתיית הכוס, ויש מיישבין שכיון שנהגו בהם נעשו כאילו הם מטופס הברכה ואינם חשובין הפסק״ עכ״ל, וכ״כ הפרישה שם ״הכל ברכה אחד הוא״[1], ובטור

1) ודלא כלבוש, ח״א, סו״ס קפט.

שם מדמה הוספת "הרחמן" בבהמ"ז, ל"או"א" בברית מילה, הרי דלשניהם גדר אחד.

ומבואר כאן יסוד חדש, דכיון שנהגו לומר בקשת הרחמן וכו', נעשה כחלק מהברכה עצמה, ולכן הוא דלא הוה הפסק, ואין הפירוש דמותר להפסיק בין הברכה לטעימה, אלא דלא הוה הפסק כלל, כי הבקשה נעשה כחלק מהברכה, וכ"ה בהא דהוסיפו "או"א קיים את הילד הזה וכו', דכיון שנהגו בהם נעשו כגוף הברכה עצמה[2], וא"כ אמאי לא נימא גם בענינינו דה"יהי רצון שתתחדש עלינו" נעשה כחלק מפרי העץ, דהרי כל כה"ג לא הוה הפסק כלל.

[-זהו יסוד המנהג שלא לענות אמן אחר "אל יחסרנו" (רשימות חו' קפב בסופו) כיון דאמצע הברכה היא, דהרחמן ניתוסף בגוף ברכה זו, (עי' אג"ק ח"ז ע' רכח) וכתבתי בזה בגליון דחה"ס תשנ"ח, ולהעיר מל' הרמב"ם פ"ב מהל' ברכות ה"ז "מוסיף בה ברכה לבהב"י. ואכ"מ-]

ואולי אפשר לומר דזהו אכן הביאור במכתב שם "כדי שיהיה היהי רצון סמוך לברכת הפרי, ותהיה הפתיחה דברכת "פרי העץ" שייכת גם אליו", דהכונה שנעשה חלק מהברכה, [-אך דחוק דא"כ אמאי לא הביא מהנך דלעיל. ואולי י"ל דא"א להוסיף בטופס הברכה דברכת הנהנין, ורק באידך דהם ברכת המצות, ועצ"ע.]

ובהא דיתוודה בלחש בין התקיעות, דיש שנהגו לומר היהי רצון[3], אך מנהגינו להתוודות במחשבה דוקא ולא בדיבור כדי שלא יהיה הפסק (המלך במסיבו ח"א עמ' רלג, ועי' אוצר מנהגי חב"ד עמ' קכד), הנה שם לא שייך לומר דבא בהמשך להברכה, כיון דמתוודה בין תקיעה לתקיעה, ואינו מיד לאחר הברכה ולכן הוא דהוה הפסק.

---

2) והגם שמסיים שם "בא"ה כורת הברית", מ"מ י"ל דבסיום הברכה גופה ניתוסף הבקשה, דהרי מדמה ליה הטור להא דהרחמן וכו'.

3) ונחלקו האחרונים אם הוה הפסק או לא, עי' בהמצוין נטעי גבריאל פ"ס.

והגם דלענין חזק חזק ונתחזק, מנהגינו דאומרו גם העולה לתורה ולא חשיב הפסק כי שייך לקריאת הסיום, (אג"ק ח"ד עמ' יד, ובהתוועדויות תשמ"ז ח"ב עמ' 252 נתב').

◆ ◆ ◆

נתינת מעות במוצ"ש [גליון]

הרב מנחם מענדל פעלער
א' משלוחי כ"ק אדמו"ר, טווין סיטיז, מיניסוטא

בגליון כ [תשעח] ע' 9 ביאר הרב א. לשס בהמשך בנוגע לענין נתינת מעות במוצש"ק. וכתב שם בסופו: ואין להביא סימוכין לסיפור הנ"ל ע"פ הא דאיתא בספר חסידים לר' יהודה החסיד אות קכ"א, דנאמר שם: "שנו חכמים העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי י"ט ובמוצאי שבתות ובמוצאי יו"ט... ובכל מקום שיש נדנוד עבירה... אינם רואים סימן ברכה לעולם", ע"כ. כי, כפשוט, הרי כלל ערבי שבתות ג"כ, וכאמור הי' אדמו"ר מוהרש"ב מצווה להרבנית ליקח מעותיה ביום ו' ערב שבת.

הנה הגם שביאורו נשמע אבל הראי' בסופו צ"ע כי בפשטות הכוונה להעדר עשיית מלאכה בערב שבת היא רק מחצות וחצי שעה והלאה - ואולי קיבלה הרבנית הצדקנית המעות בע"ש לפני חצות.

- לכאו' מקור הדברים בספר חסידים הוא בפסחים נ,ב: "העושה מלאכה בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה לעולם". ע"ש.

הובא ומפורש באבודרהם דהיינו משש שעות ומחצה ולמעלה, וכן הובא בשו"ע סי' רנא.

◆ ◆ ◆

לקוטי שיחות

אמירת פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ד שיחת ר"ה מביא הגמ' ר"ה לד,ב, ת"ר תקיעות וברכות של ר"ה כו' מעכבות, מאי טעמא אמר רבה אמר הקב"ה אמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות ושופרות, מלכיות כדי שתמליכוני עליהם, זכרונות כדי שיבא לפני זכרוניכם לטובה, ובמה בשופר, וברש"י שם מבואר הפירוש בזה שהברכות מעכבות התקיעות והתקיעות מעכבות הברכות, אבל בתוס' לעיל לג,ב, (ד"ה שיעור) וכן הרא"ש שם ועוד פירשו דהיינו שהברכות מעכבות זו את זו, שאם אינו יודע לברך שלשתן לא יברך כלל, וכן התקיעות מעכבות זו את זו שאם אינו יודע לתקוע תקיעה שברים תרועה לא יתקע כלל עיי"ש. וזהו גם פלוגתת הרמב"ם והראב"ד (הל' שופר סוף פ"ג) שהרמב"ם סב"ל כתוס' והראב"ד כרש"י.

ומבאר פלוגתתם עפ"י ב' פירושים שיש לפרש בהא דקאמר בהמשך הגמ' מאי טעמא אמר רבה וכו' אמר לפני בר"ה מלכיות וכו' ובמה בשופר, שישנם בזה ב' פירושים (עי' בחי' הריטב"א שם): א) דקאי על תקיעת שופר שכל סדר בפני עצמו צריך תקיעת שופר, (ומקשה הריטב"א דא"כ נמצא דעדיין לא נתן טעם לפסוקי שופרות כיון ד"שופר" קאי על התקיעות? ומתרץ דלא צריך ליתן טעם על פסוקי שופרות דהא פשיטא דכיון דאיכא שופר איכא נמי פסוקי שופר). ב) דקאי על פסוקי שופרות, שע"י אמירת פסוקי שופרות עולות התפלות דמלכיות וזכרונות לפני הקב"ה, ובזה תלוי פלוגתא הנ"ל בהפירוש ברכות ותקיעות מעכבות, דרש"י פי' שהברכות מעכבות התקיעות כו' משום שמפרש "ובמה בשופר" קאי על תקיעת שופר, נמצא דבזה גופא מודגש שהברכות תלויות בהתקיעות שהם ענין אחד, אבל התוס' וכו' מפרשים "במה בשופר" שהכוונה הוא לפסוקי שופרות, נמצא דמודגש בזה איך שהברכות עצמן תלויות זה בזה

[ולא איך שהברכות והתקיעות תלויות זה בזה], ולכן מפרשים הפירוש שהתקיעות מעכבות זו את זו וכן הברכות מעכבות זו את זו, (וראה הערה 19) וממשיך לבאר הא גופא במה תלוי אם הפי׳ ״במה בשופר״ קאי על התקיעות או הברכות דשופרות עיי״ש בארוכה.

והנה ברא״ש שם (פ״ד סי׳ י״ד) הביא בשם רי״ץ גיאות דמנהג הישיבות שבתפלת מוסף היחידים מתפללים שבע והש״ץ מתפלל ט׳, ומביא שם שהרמב״ן סב״ל כדיעה זו וביאר הטעם דכיון דמבואר בגמ׳ דהלכה כרבנן בשאר ימות השנה שאין הש״ץ מוציא היחיד, ורק בר״ה נפסק ההלכה כר״ג שהש״ץ מוציא היחיד משום דאושא, נמצא שיחידים חייבים בז׳ דלא גרע מכל יו״ט שצריכים להתפלל ז׳ כיון שהן חובת היום ורק במלכיות זכרונות ושופרות שתוקעין בהן בהם אמרינן שהש״ץ מוציאם ידי חובתם, אבל הרא״ש מקשה עליו דכיון שתיקנו ט׳ ברכות בתפלת מוסף של ר״ה האיך יהא הקהל מתפלל רק ז׳ וידלגו הב׳, שהרי הט׳ ברכות בר״ה הוה כמו ז׳ של שבתות ויו״ט, וכשם שאי אפשר לדלג מאותן השבע, כן אי אפשר להן לדלג מהט׳. וראה בטור או״ח סי׳ תקצ״א שהביא ב׳ דיעות אלו וכנ״ל. וצריך ביאור בפלוגתת הרמב״ן והרא״ש.

וראה גם בבעל המאור שם דסב״ל שכל התפלות דר״ה הן של ט׳ ברכות של שחרית ושל מנחה ושל ערבית, ובראייתו מהגמ׳ (ברכות כט,א) י״ח ברכות שבחול כנגד מי ושל ז׳ שבשבת ויו״ט כנגד מי ושל ט׳ דר״ה כנגד מי עיי״ש, דמשמע מזה דהט׳ ברכות של ר״ה הוה כמו י״ח דחול וז׳ דשבת כו׳, וכשם דבחול ושבת הן של י״ח וז׳ בכל התפלות שבהן, כן הכא בר״ה שכל התפלות הן של ט׳, גם הביא ראי׳ מהמשנה לב,ב, העובר לפני התיבה ביו״ט של ר״ה השני מתקיע, היינו הבעל המוסף ולא הבעל שחרית, משמע מזה שההוספה במוסף הוא רק בזה שיש תקיעות שהשני ״מתקיע״, אבל בנוגע לט׳ ברכות ליכא חילוק, והרמב״ן שם במחלמות חולק עליו דזה אינו דרק במוסף תיקנו ט׳ ברכות ולא בשאר התפלות, וראי׳ לזה דהרי אמרינן אמרו לפני מלכיות וכו׳ ובמה בשופר, משמע דרק כשיש תקיעת ״שופר״ יש אמירת מלכיות וכו׳ וזהו רק בתפלת המוסף, דלדברי בעל המאור כיון שאומרים מלכיות וכו׳ גם בשאר התפלות היו

צריכים לתקוע גם אז? ומה שאמרו השני מתקיע הכוונה להברכות השייכים להתקיעות עיי"ש, וגם הכא צריך ביאור בפלוגתתם.

ואפשר לומר שכל זה תלוי בב' האופנים שנתבארו בהשיחה, דהנה אם הפי' "ובמה בשופר" היינו בתקיעת שופר, נמצא דהברכות מצ"ע אינן חפצא בפני עצמן אלא הן חלק מהתקיעות שכן תיקנו רבנן שהברכות הן דין בהתקיעות וזהו הטעם שהברכות מעכבות התקיעות והתקיעות מעכבות הברכות כיון ששניהן הן ענין אחד, משא"כ לפי הפירוש ד"ובמה בשופר" קאי על הברכות, הרי מודגש בזה שהברכות הן חפצא בפני עצמן, ולאופן זה נימא דברכות אלו נתקנו בעצם התפלה, דתפלה זו היא של ט' ברכות, כי לפי אופן הא' נמצא שאמירת מלכיות וכו' אינו מעצם התפלה אלא הוספה מצד התקיעות שיש שם, כיון שמעשה התקיעות ודאי אינן מעצם התפלה, משא"כ אם האמירות הן מציאות בפני עצמן ודאי מסתבר לומר דבר"ה תיקנו אמירות אלו בגוף התפלה.

ולפי"ז מבואר היטב פלוגתת הרמב"ן והרא"ש אם שייך שהקהל יתפללו רק ז', דהרמב"ן סב"ל כשיטת רש"י דכל האמירות הוא משום התקיעות וכלשונו (מובא בהערה 15): "שהברכות מעיקרן בתקיעות תיקנו כדמייתי עלה.. אמרו לפני מלכיות וכו' ובמה בשופר", ונמצא שהאמירות אינו חלק מעצם התפלה, ועצם התפלה הוא רק ז' ברכות לכן שפיר סב"ל שהקהל יתפללו רק ז' ולא קשה עליו קושיית הרא"ש דזהו כמו שמדלג בז' דשם הרי מדלג בעצם התפלה משא"כ הכא הרי מתפלל ז' וההלכה כר"ג רק במה שניתוסף על עצם התפלה דבזה הוא שאני משאר יו"ט דאוושא, אבל הרא"ש סב"ל כתוס' (וכמובא בהשיחה בהדיא שכן סב"ל) וכפי שנת' שהברכות הן חפצא בפני עצמם ותיקנום בגוף התפלה, לכן שפיר מקשה דאיך שייך לומר שהקהל יתפללו מוסף רק ז'.

וזהו גם הפלוגתא בין בעל המאור עם הרמב"ן והרמב"ן לשיטתו קאי, דבעל המאור סב"ל שהאמירות הן מציאות בפני עצמן ותיקנום בעצם התפלה לכן סב"ל דאין זה דוקא בתפלת מוסף אלא בכל התפלות, ולא קשה עליו דהא דאמרינן "ובמה

בשופר״ דא״כ יתקע בכל התפלות כיון דלדידיה ״ובמה בשופר״ קאי על הברכות דשופרות, ולשיטתו שפיר קא מדייק ממתניתין דהשני מתקיע שהחילוק הוא רק בתקיעות לבד, כיון דאמירות אלו אינן חלק מהתקיעות אלא מעצם התפלה, ומתקיע היינו רק המעשה התקיעות בלבד, משא״כ הרמב״ן לשיטתו שכל האמירות הוה דין במעשה התקיעות כנ״ל שפיר הקשה דאי נימא שהאמירות ישנן בכל התפלות הי׳ צריך לתקוע בכל התפלות, ולפי״ז מובן ג״כ למה לשיטתו ליכא ראי׳ מהשני מתקיע, כיון דלשיטתו כשאמרינן ״מתקיע״ הכוונה גם להאמירות שהן חלק מהתקיעות.

ויש להוסיף בענין זה עוד בהא דתנן בר״ה כו,ב, ששוה היובל לר״ה לתקיעה ולברכות, [דגם במוצאי יוהכ״פ בשבת היובל] תוקעים כמו בר״ה עם אמירות מלכיות זכרונות ושופרות, ובטורי אבן שם הקשה דמה שייך אמירות אלו ביובל לשלוח עבדים, דבשלמא בר״ה שייך הענין דתמליכוני עליכם וכו׳ אבל ביובל שהתקיעה אינה אלא לסימן שהעבדים יוצאים לחירות מה זה שייך? ותירץ דכיון דילפינן שם גז״ש מהדדי לענין חיוב תקיעות, תיקנו בזה גם האמירות כמו בר״ה אעפ״י שאין הטעם שייך עיי״ש.

וזה יתבאר עפ״י שיטת רש״י וכו׳ דבר״ה תיקנו שהברכות והתקיעות הן חפצא אחת כנ״ל, ובמילא תיקנו כן גם ביובל, אבל לפי תוס׳ וכו׳ שהאמירות הן חפצא בפ״ע ותיקנום בעצם התפלה לכאורה אכתי צריך ביאור דמה זה שייך ליובל, ועי׳ גם תענית יז,א, שכן תיקנו גם בשעת מלחמה, וברש״י שם (שאינו מרש״י עצמו כמ״ש החיד״א בשם הגדולים ערך רש״י ושדי חמד כללי הפוסקים סי׳ ח׳ אות ג׳ ומהר״ץ חיות סוף תענית וראה לקו״ש שם ע׳ 41 הערה 5 ובכ״מ) כתב דלא ידעינן דמנא אתפריש דאומר ברכות ופסוקי מלכיות כו׳ בשעת מלחמה עיי״ש, ולפי הנ״ל י״ל דלפי השיטה (של רש״י עצמו וכו׳) שתיקנו הברכות ביחד עם התקיעות א״ש שגם במלחמה תיקנו כן.

ר״ה שחל להיות בשבת

ב) בהא שמבואר בדא״ח הטעם דאין תוקעין בר״ה שחל להיות בשבת, כי ענין דתק״ש נפעל ע״י ענין השבת מצ״ע, וכפי

שמבואר בארוכה, יש להעיר גם בהא דאיתא בר״ה טז,ב, ואמר ר׳ יצחק כל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה מריעין לה בסופה מ״ט דלא איערבב שטן, ובתוד״ה שאין כתבו לפרש בשם הבה״ג: ״לא דמיקלע בשבתא אלא דאיתייליד אונסא״ ובמשך חכמה פ׳ אמור פירש דברי הבה״ג דאין התקיעה מ״ע כמו כל המצוות אשר בהעדרה יענש על בלי קיומו אותו, וכי אנוס רחמנא פטריה, רק היא כמו רפאות תעלה ולזכרון אתי, וכמו מכפר ביוהכ״פ, וזה דומה לחולה אם באונס לא יקח הרפואות האם יתרפא, כי כשנעדר הזכרון שופר שמכנסת זכרונות ישראל לאביהם שבשמים, תו החולה בלי רפואה, אולם בשבת דאחד המיוחד ממצוות שופר לתקוע בשופר של איל לזכור עקידת יצחק ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני (ר״ה טז,א) לכן אחרי אשר ידוע לנו גודל התועלת ממצות שופר, אשר אם יבוטל אף באונס הסכנה גדולה, ובכל זאת אמרו ישראל פן יבולע חלילה למצות שבת, אשר מעיד על קדושת שמו ית׳, יהי מה יעבור עלינו מה ויתקדש שמו ית׳, פן יעבירנו ד״א ברה״ר ויתחלל שבת חלילה, ועוקדים כולם עבור קידוש שמו ית׳, הנה זה גופא מה שאנו לא תוקעים בר״ה שחל להיות בשבת זה גופא עקידה רוחנית מופלגת ומועיל לרצות אותנו כמו שמרצה זכרון השופר, וזהו כוונת הבה״ג דלא קאי ר׳ יצחק אם מיקלע בשבת עיי״ש.

הנה לפי המבואר בדא״ח מובן בפשטות כוונת הבה״ג, דכיון דכל מה דנפעל ע״י תק״ש נפעל מצ״ע ע״י ענין השבת ועוד יותר, מובן בפשטות כוונת הבה״ג דדברי ר׳ יצחק שייך רק אם לא תקע באונס, דאז חסר אצלו בפועל הענין דתק״ש, משא״כ כשחל בשבת ישנו הענין דתק״ש מצד השבת.

◆ ◆ ◆

ביאור מענת הבעש״ט והרב המגיד לאדה״ז נ״ע

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב״ד, אה״ק ת״ו

בלקוטי שיחות חלק ל (ע׳ 170 ואילך), מביא מה שמסופר (בית רבי ח״א פט״ז בהערה), שבהיות רבינו הזקן במאסר, באו

פ"א רבותיו מעלמא דקשוט - רבו הרב המגיד והבעש"ט נ"ע. ושאל אותם רבינו הזקן למה מגיע לו שישב במאסר ומה תובעים ממנו? והשיבו לו, שנתחזק עליו הקטרוג על שאומר דברי חסידות הרבה ובגילוי כו', ושאל אותם: וכאשר אצא מכאן האם אפסיק מלומר דברי חסידות? והשיבו לו: כיון שהתחלת על תפסיק, ואדרבה, לכשתצא תאמר יותר. ע"כ תוכן הסיפור.

וע"ש מה שמקשה דלכאו' קטרוג מסוג זה כבר הי' בזמן נשיאותו של הה"מ, כמ"ש ב"התמים" (ח"ב ע' מט [עב,א], אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ (ח"ג ע' שכו ואילך) ועוד), שפעם מצאו כתב של חסידות שהתגלגל במקום בלתי ראוי כו' ונעשה קטרוג למעלה וכו', ורבינו הזקן ביטל את הקטרוג ע"י שהביא משל מבן מלך שנחלה במחלה מסוכנת וכו'.

ועפי"ז אם בימי הרב המגיד ביטל אדה"ז את הקטרוג ע"י ההסברה שהפצת החסידות הוא ענין של פיקוח נפש שנוגע להצלת חייו של בן המלך, עאכו"כ כשעבר עוד שלב ב"ירידת הדורות" שהפצת חסידות הוא ענין של פקוח נפש, וא"כ איך התעורר שום קטרוג, עד שנעשה אצלו ספק שאולי צריך למנוע מדברי חסידות, והוזקק להוראה ש"אדרבה, לכשתצא תאמר יותר"? - וע"ש התירוץ (וכדלקמן).

והנה במענה של הרב המגיד והבעש"ט נ"ע שהשיבו לו: "כיון שהתחלת אל תפסיק, ואדרבה, לכשתצא תאמר יותר" לכאו' מיותר מה שאמרו: "כיון שהתחלת אל תפסיק" - דלכאו' הול"ל רק: "אדרבה, לכשתצא תאמר יותר"?

ויתירה מזו; מהלשון "כיון שהתחלת אל תפסיק" משמע לכאו', שכל העידוד שלהם הוא ענין של בדיעבד, ושאם לא הי' מתחיל לומר דברי חסידות הרבה ובגילוי, בכלל לא הי' מעודדים אותו לומר חסידות ש"לכשתצא תאמר יותר", ואינו מובן לכאו', איך זה תלוי בזה ש"כיון שהתחלת אל תפסיק"? - ובפרט שמדובר בענין הפצת החסידות, שהוא ענין של פקוח נפש שנוגע להצלת בן המלך, וכו' כנ"ל. (ולע"ע לא מצאתי שיעוררו בזה).

והנראה בזה לבאר, עפמ"ש בהמשך המבואר בלקוטי שיחות דילן, שמאריך בענין ב' טעמים שבדורות האחרונים מצוה לגלות זאת החכמה, ושבהתאם להחילוק בין ב' הביאורים בטעם גילוי פנימיות החובה בדורות האחרונים, ישנם שני אופנים גם באופן הגילוי, ע"ד ב' האופנים שבנגלה דתורה - משנה וגמרא.

ומסיק: "וי"ל ששני אופנים אלו באופן הלימוד, תלויים בב' הטעמים הנ"ל . . ע"פ הטעם משום "עת לעשות לה'" בשביל פיקוח נפש (ברוחניות) מפני התגברות החושך וירידת הדורות - מספיק גילוי פנימיות התורה באופן של נקודות ובקיצור בתכלית, כי גם "נקודה" של פנימיות התורה, "המאור שבה" בכחה להחיות נפשות (וכיון שזה מספיק - הרי אין לגלות יותר).

"משא"כ גילוי פנימיות התורה כדי "ליישר ישראל להכין לבם" לגילוי פנימיות התורה שיהי' "באותו זמן" - הרי כיון שאז תהי' השגה גמורה בידיעת השם "כפי כח האדם" ועד "כמים לים מכסים" (ל' הרמב"ם הל' מלכים ספי"ב), הרי מובן, שגם ההכנה לזה בדורות האחרונים צ"ל ע"ד זה דוקא.

"וע"פ כל הנ"ל יתבאר היטב הסיפור הנ"ל . . שעניני חסידות שנתגלו ע"י הבעש"ט והמגיד ותלמידיהם הם באופן של "נקודות" ובקיצור, ע"ד לשון המשנה שהוא דבר קצר, משא"כ ביאור הענינים שבתורת חסידות חב"ד שנתגה ע"י רבינו הזקן הוא באופן של הרחבה ושקו"ט . . ושינוי זה באופן גילוי תורת החסידות, י"ל שהוא שגרם לקטרוג החדש על רבינו הזקן, גם לאחרי שנתבטל הקטרוג על המגיד ע"י הסברת המשל משחיקת אבן יקרה . . [כי] גילוי החסידות באופן של נקודה, ע"י הבעש"ט והמגיד ותלמידיהם ותלמידי תלמידיהם לדורותם - הועיל ופעל להחיות את בן המלך, והעמיד יראים ושלמים לאלפים ולרבבות כו', אבל כאשר רבינו הזקן התחיל לגלות . . באופן של הרחבה . . נתחדש הקטרוג . . שהרי גילוי החסידות באופן של הרחבה בהבנה והשגה דתורת חב"ד אינו (לכאורה) דבר המוכרח להצלת חייו של בן המלך.

"וי"ל שזהו הטעם שנתעורר ספק אצל רבינו הזקן שאולי צריך להפסיק מילוי דברי חסידות באופן כזה, וע"ז הורו לו רבותיו, שע"י מסירת נפשו וישיבתו במאסר פעל למעלה שיוכל

להמשיך לגלות דברי חסידות באופן של הרחבה, "ואדרבה, לכשתצא תאמר יותר" - כדי "ליישר לישראל ולהכין לבם" לגילוי "סוד טעמי' ומסתר צפונותי'" של תורה שיתגלו בביאת המשיח ועד כמים לים מכסים." עכל"ק.

ולפי"ז יובן היטב גם מה שאמרו הבעש"ט וההי"מ נ"ע: "כיון שהתחלת אל תפסיק", כי באמת תורת חסידות חב"ד שנתגלה ע"י רבינו הזקן אינו זקוקה כדי להחיות את בן המלך (כי לזה מספיק גילוי החסידות באופן של נקודה) - אלא שהוא לענין אחר לגמרי, כדי "ליישר ישראל ולהכין לבם" לגילוי פנימיות התורה שיהי' "באותו הזמן" וכו', -

ואולי, שאדה"ז הקדים בזה בזמן, בבחי' "אחישנה", וגרם להקטרוג כנ"ל, ואולי הבעש"ט וההי"מ סברו שטרם הגיע זמנו ושרק בבחי' "בעתה" צריכים בגילוי תורת חב"ד, - אלא שאמרו: "כיון שהתחלת אל תפסיק", וע"י מסירת נפשו וישיבתו במאסר פעל למעלה שיוכל להמשיך לגלות דברי חסידות באופן של הרחבה (גם טרם זמנו) "ואדרבה, לכשתצא תאמר יותר". וא"ש.

◆ ◆ ◆

אין פוסקין על יתומים וקטנים

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

בלקו"ש חלק ל"ח שיחה ב' לפרשת פנחס מבאר הרבי הגמ' בגיטין נב ע"א דאין פוסקין עליהן [יתומים קטנים] צדקה וכו' וכל דבר שאין לו קיצבה, ומבאר הטעם שקשה ביותר שיתקבל ענין זה בשכלו של תינוק, דכאשר יש עני נצרך ואין מעשר או חומש נכסיו מספיקין לו כל מחסוריו אוסרים עליו לבזבז יותר מחומש וכו' ולכן אמרו שאין פוסקין עליהן צדקה כדי שלא יהא ענין של בלבול בכללות חינוכם.

ועיי"ש בהערה 37 "וצ"ע ב"תנחומי אבלים" שבגמ' שם איתא שהוא בכלל "דבר שאין לו קצבה". אלא בכל אופן צ"ע מהו החשש בזה." עכלה"ק.

ויש להעיר מהמבואר בהגהות היעב״ץ על אתר שמביא ממס׳ מו״ק ומס׳ כתובות דף ח׳ ע״ב שהיו אוכלין ושותין בבית האבל [ושם איתא דאין פוחתין מעשרה כוסות יין], ועיין ג״כ במהר״ם שיף שכתב ששכיחי רבים ולכן אין בזה קיצבה [ובפשטות אין לתת בזה שיעורים והוה ע״ד צדקה שיש הרבה עניים, ועד״ז יש הרבה אבלים ב״מ, וגם בבית אחד אם יש עשרה אבלים לדוגמא נצטרך מאה כוסות יין וכו׳].

וגם יש להעיר מסנהדרין ע ע״ב שמביא הגמ׳ שם אם אכל בן סורר ומורה בחבורת מצוה אינו נעשה בן סו״מ והגמ׳ מפרש שם ״דבר מצוה תנחומי אבלים״ ומפרש רש״י לאתויי תנחומי אבלים דאע״ג דתקנתא דרבנן בעלמא הוא״, והיינו שהוא אותו הלשון בגמ׳ כאן והכוונה על הסעודה בבית האבל שביכולת הבן סו״מ לאכול תרטימר בשר וליטר יין [ולהעיר שבגמ׳ בכתובות איתא שהיו משתכרין בבית האבל וכו׳], וא״כ מובן החשש בגמ׳ כאן דמכיון דאין לו קצבה אין נותנין ממעות היתומים [ומדוע הגמ׳ אומר כאן ״לאתויי״ עיין מהרמ״ש].

וביאור הרבי בלקו״ש ג״כ א״ש לפי זה, דמכיון שהיתום רואה שסעודה זו שייכת לענין הניחום [וכנ״ל ששותין שם עשרה כוסות של נחמה] ועי״ז מקיים מצות ניחום אבלים, וא״כ למה לא יתנו עוד ועוד, ויתבלבל חינוכו וע״ד בצדקה.

עוד יש להעיר דהרי ידוע מחלוקת הראשונים אי ניחום אבלים מה״ת [דעת ר״י בברכות פ״ג] או מדרבנן [דעת הרמב״ם רפי״ד מהל׳ אבל], ובאו״ש על הרמב״ם שם מביא בשם הדברי אמת דמקור דברי הרמב״ם הוא מהך גמ׳ דסנהדרין שמבואר שהוא מדרבנן, ולכאורה צ״ע די״ל דעצם מצות ניחום אבלים הוא מה״ת והכא איירי בהסעודה שהוא רק תקנתא דרבנן [והא דע״י הסעודה שהוא רק תקנתא דרבנן מקיימים המצוה דניחום אבלים מה״ת הרי מצינו כיו״ב בכ״מ]. ואכ״מ.

◆ ◆ ◆

שיחות

השתלשלות מנהגי חב"ד

הרב ברוך אבערלאנדער
שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

הוראת אדמו"ר מוהריי"צ לפרסמם

ב'תורת מנחם התוועדויות' תשי"א ח"א עמ' 277 ס"א מספר כ"ק אדמו"ר זי"ע: "שאלתי פעם אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר אודות מנהגים[1] - למה לא רשמו אותם? והשיב לי: לא היו מונחים בזה. ושאלתי: הרי ישנם ריבוי ענינים הנוגעים לפועל וצריכים לידע איך להתנהג? והשיב: באמת חבל שלא רשמו אותם.

ולכן, כשראיתי איזה מנהג אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר, ציינתיו ברשימה, והשייך גם לרבים, הבנתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר שכדאי לפרסם ברבים."

הלשון "השייך גם לרבים, הבנתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר שכדאי לפרסם ברבים" צ"ב קצת, כי הרי אין זה רק משמעות דברים כי הרי היה בזה גם הוראה מיוחדת מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ, וכפי שכותב הרבי בפעם הראשונה[2] בפתח דבר ל"קונטרס פורים תש"ח" (מיום "ז' אדר שני ה'תש"ח" - ספר המאמרים תש"ח עמ' 130): "ע"פ פקודת כ"ק מו"ח אד"ש, הוספתי בזה... רשימת מנהגי פורים שיש בהם חידוש". וראה 'ימי מלך' ח"ב עמ' 824.

והיה אפשר לומר בב' אופנים:

---

1) בההנחה באידיש שב'שיחות קודש' תשי"א עמ' קנ נאמר: "אודות מנהגים מסוימים". אבל מההמשך לכאורה משמע שמדובר בכללות ענין המנהגים. ישנם עוד כמה שינויים בין הרשימה ב'תורת מנחם' לבין הנדפס ב'שיחות קודש', ונראה שההנחה בתורת מנחם נעשה ע"פ רשימה יותר מושלמת (ואולי ע"פ סרט הקלטה) כי בשיחות קודש חסר גם התשובה שבהמשך: "באמת חבל שלא רשמו אותם".

2) ועד"ז בקונטרסים שלאחרי זה.

1) השיחה הנ״ל שבין הרבי וחמיו בנוגע למנהגים היה בחורף תש״ח והפקודה שמוזכרת בפתח דבר הרי הוא מה ש״הבנתי מכ״ק מו״ח אדמו״ר שכדאי לפרסם ברבים״.[3]

2) שישנם כאן שתי תקופות שונות: בשנות התר״צ היה השיחה הנ״ל ואז הרבי התחיל לרשום לעצמו המנהגים, וגם לפרסם אותם בין אנ״ש התמימים בעל פה, ואחרי עבור הרבה שנים בסוף החורף תש״ח הוסיף כ״ק אדמו״ר מוהריי״צ ״פקודה״[4] לפרסם אותם ברבים בכתב. ובאם זה נכון נמצאנו למדים שהמנהגים שנרשמו ברשימותיו (וזכינו והופיעו בסדרת ה׳רשימות׳) לא רשמם הרבי רק לעצמו לזיכרון, אלא נרשמו ע״פ כעין-ציווי מאדמו״ר מוהריי״צ ע״מ לפרסמם ברבים.

ועוד דבר צ״ב: מתחת ל״לקוטי מנהגים״ היה הרבי כותב: ״נלקטו מרשימות כ״ק אדמו״ר שליט״א, ע״י הרב מנחם שניאורסאהן״, ולכאורה הרי לא מצינו ולא שמענו[5] שאדמו״ר מוהריי״צ רשם לעצמו את מנהגי חב״ד, בעוד שמכירים אנחנו וכבר יצאו לאור רשימות המנהגים של הרבי?

ואולי י״ל הכוונה בזה: המנהגים ״נלקטו מרשימות״ היינו מרשימותיו שלו עצמו שבהם רשומים מנהגי ״כ״ק אדמו״ר שליט״א״, וייחס רשימותיו לחמיו כיון שכל כולם של חלק זה מהרשימות אינם אלא מנהגי חמיו אדמו״ר מוהריי״צ, וכפי שיעיד כל מי שקרא אותם בסדרת ה׳רשימות׳. ונקרא על שמו.

ולהעיר גם שבספרי הרבי שמופיעים ברשימה שבראש ׳היום יום׳ נאמר גם: ״ליקוט מנהגי חב״ד״.

---

3) אמנם הרבי מציין שכבר בשנת תש״א כשהדפיס הסידור ׳תורה אור׳ היה הזדמנות לשאול מנהגים מאדמו״ר מוהריי״צ ע״מ לפרסמם - ׳שיחות קודש׳ תשי״ז ע׳ סג. תשל״א ח״ב ע׳ 104.

4) ושמעתי שאכן נמצא לשון כזה באגרת אדמו״ר מוהריי״צ לרבי מיום כ״א אדר תרצ״ט (חלק מהאגרת פורסמה ב׳פתח דבר׳ לספר ׳רשימת המנורה׳).

5) ולהעיר שלא ראינו אינו ראיה (שו״ע אה״ע סי׳ מז ס״א). אבל הרי גם פשטות דברי הרבי בסיפור הנ״ל שבתורת מנחם מורים כן, כי באם קיימים רשימות כאלו היה הרבי מזכירם: שאף שבתחילה לא היו ״מונחים״ במנהגים, הרי כעבור שנים גם אדמו״ר מוהריי״צ בעצמו רשם מנהגים.

לא היו ידועים לחסידים שבדורות הראשונים

בדברי אדמו״ר מוהריי״צ בתשובה לשאלת הרבי נאמר בפירוש: ״לא היו מונחים בזה״ או באידיש: ״מ׳איז ניט געלעגן אין דעם״. וזה התשובה הפשוטה לכל שינויי המנהגים שהיו פעם בין קהילות חב״ד בעיירות השונות, וכן גם מנהגי הרה״ק רבי לוי יצחק אביו של הרבי, שלא כפי מנהגי חב״ד הנהוגים היום (אמירת אקדמות, ועוד), והמענה: מנהגי חב״ד של היום הם המנהגים שאותם הרבי ראה אצל חמיו אדמו״ר מוהריי״צ[6] וקבעם בדפוס לדורות, אבל החסידים פעם לא דייקו לנהוג דוקא כפי מנהג אדמו״רי חב״ד, ומסתבר שחלק גדול מהמנהגים לא היו ידועים כלל[7].

מנהגים שונים של חסידי חב״ד

וראוי לציין לכמה מנהגים לא ידועים שהיו נהוגים פעם אצל (לפחות כמה מ)חסידי חב״ד:

1. ״האתרוג היה תמיד המשובח שבעיירה ודווקא מקורפו״ (רשימה הנדפסת בספר ׳נשיא וחסיד׳ עמ׳ 38).

2. ללבוש קיטל בליל הסדר (שם עמ׳ 46).

3. תשליך ״ביום השני של ראש השנה״ (שם עמ׳ 52).

4. אמירת הלל לפני הדלקת נרות חנוכה, והיו חסידים שהתפלאו על המנהג (שם עמ׳ 53).

5. ההקפות שבליל שמיני עצרת ״הן העיקר״ (שם).

6. אחר קריאת התורה בימי שני וחמישי אמירת תפילה המתחילה: ״אחינו כל בית ישראל הנתונים בצרה...״ שלא נמצא בסידור אדה״ז (שם עמ׳ 60).

---

6) ולפי דעת הרבי ״מסתם פירט זיך דאס פון דעם אלטן רבי״ן אן... ראש השלשלת...״ - ׳שיחות קודש׳ תשל״ה ח״א עמ׳ 34 בנוגע להדלקת נש״ק לנערות לפני החתונה. אמנם ישנם גם מנהגים חדשים כמו ענין ״ויעקב הלך לדרכו״ שהתחיל אצל הצ״צ - ראה ׳שיחות קודש׳ תשי״ז עמ׳ קי, ואכמ״ל.

7) והרבי בעצמו מעיד ב׳שיחות קודש׳ תשכ״ז ח״א עמ׳ 121 שלמרות שישנם היום כבר מנהגים שמודפסים וידועים ״איז דאס בלויז מער ניט כטיפה מן הים״.

ואין להתפלא כלל על שינויי המנהגים, וכנ״ל מפי אדמו״ר מוהריי״צ ״מ׳איז ניט געלעגן אין דעם״!

מלקט ספר הנ״ל לא שם לב לדבר פשוט זה ועל כן הוא מתעכב בהערותיו לדון בשינויי המנהגים, והפלא שאין עקביות בהתייחסותו למנהגים אלו:

בנוגע לאתרוגי קורפו הוא אומר בהערה 5: ״אפשר שהכותב לא דייק״[8]. בנוגע ללבישת הקיטל בליל הסדר אומר בהערה 3: ״ייתכן ואז טרם התפרסם מנהגנו שלא ללבוש קיטל״. על ההלל בליל חנוכה והקפות שמע״צ הוא מציין בהערות 3-2: שלא נהוג ואינו ידועה כיום. בנוגע לתשליך ביום השני הוא קובע בהערה 1 שהוא טעות ו״צריך להיות: ביום הראשון״[9]. ובנוגע לאמירת התפילה ״אחינו״ הוא מוסיף בהערה 3 שזה ״אצל המתפללים שלא בנוסח חב״ד״.

ועדיפא מיניה הוי ליה לומר: אכן כך נהגו חלק מחסידי חב״ד כיון שלא ידעו מנהגי הרביים מליובאוויטש.

◆ ◆ ◆

8) ואף מוסיף: ״ואף אם לו נודע לו מקבלה זו [מפי אדה״ז להדר ולברך דווקא על אתרוג הבא מקאלבריה], מדוע שיהדר דווקא אחר אתרוג מקורפו, ולא על הבא מארץ ישראל?״ ולא דק, שהרי גם אדמו״ר מוהרש״ב באגרות קודש שלו ח״א עמ׳ קיב מעיד: ״ועתה רוב אנ״ש לוקחים אתרוגי קורפי״. והועתק ב׳אוצר מנהגי חב״ד, תשרי, סוף עמ׳ רעז סמ״ב.

9) באם יש כאן מקום לעיון אין זה מפני הנימוק שאומר המלקט ״שכך הוא מנהג חסידי חב״ד״ אלא מפני שכך כותב אדה״ז בפירוש בסידורו ״אחר מנחה יום א׳ דראש השנה״. אמנם במקרה שלא היה אפשר לילך אל הנהר היה גם אדמו״ר מוהריי״צ עורך תשליך בזמן אחר, ראה ׳אוצר מנהגי חב״ד׳ שם עמ׳ קמה.

אגרות קודש

דרוש ׳אור החיים׳ של בעל ׳תפארת ישראל׳

הרב ברוך אבערלאנדער
שליח כ״ק אדמו״ר זי״ע, בודאפשט, הונגריה

ב׳אגרות קודש׳ כ״ק אדמו״ר זי״ע חט״ו עמ׳ קלד כותב: ״...דוקא מחדשים האחרונים הביאו התמרמרות מיוחדה... והוא מאמר אור החיים הידוע של בעל המחבר תפארת ישראל, שכוונתו היתה רצויה... וכתב מה שכתב בדרוש הנ״ל, ולא עוד אלא שהביא סיוע גם מהמקובלים [ומוכרחני לומר שנפלא ממני וגם מכמה כיוצא בי, איפוא נמצא זה בספרי קבלה הנדפסים], ובמחילת כת״ר עיקם פירוש כמה מאמרי חז״ל...״. וראה גם אג״ק ח״כ סוף עמ׳ קל.

דרוש אור החיים הנ״ל נדפסה במשניות ׳תפארת ישראל׳ אחרי מס׳ סנהדרין (נזיקין א).

הרבי מעיר נגד כללות דבריו בשתי נקודות: 1. הוא מסתייע מהמקובלים, אבל זה לא נמצא בספרי הקבלה. 2. עיקם פירוש כמה מאמרי חז״ל.

אמנם קצ״ע, שהרי מה שמסתייע מספרי הקבלה לומר שהעולם שבו אנחנו נמצאים אינו ההקפה הראשונה (ראה בדרוש שם אמצע ס״ג), אינו דבר לא ידוע שהרי באמת ישנם בזה ב׳ דעות בספרי הקבלה, ראה מש״כ הרבי ב׳אגרות קודש׳ חי״ד ע׳ שסב ס״ג דעת ס׳ התמונה והרמ״ק בספרו שיעור קומה.

אלא שלב׳ הדעות אנחנו או בב׳ או בה׳, ועדיין צריך לחפש מקור למה שכתוב בדרוש אור החיים שאנחנו בקפה הד׳.

וצ״ע שהרי מפשטות דברי הרבי נראה שכאילו כל הרעיון הזה של ההקפות השונות אינו ידוע.

◆ ◆ ◆

הנפגע צ״ל המתחיל באהבת ישראל

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ״ק אדמו״ר - אשדוד, אה״ק

כותב כ״ק אדמו״ר נשיא-דורנו במכ׳ מיום כ״ד כסלו תשמ״ג (נדפס בספר ׳היכל מנחם׳ כרך לט): ״הוראת אדמו״ר הזקן במכתבו המפורסם (אגרת-הקדש סימן ב׳ בסיומה) שהמשתדל בזה ביותר והמתחיל - צריך להיות הנפגע ״וכולי כו׳ אחיהם כמים הפנים וגו׳״.

ובודאי כוונת אדמו״ר-הזקן לעשות בכיוון זה באמת. . והובטחנו יגעת ומצאת״.

הוראה זו מופיעה במכתב המפורסם של אדמו״ר הזקן אחרי שובו מפטרבורג אשר נכתב לחסידים ובה תבע מהם ״לאחוז במדותיו של יעקב . . להשפיל רוחם ולבם במדת אמת ליעקב, מפני כל אדם, בנמיכות רוח, ומענה רך משיב חימה ורוח נכאה כו׳, וכולי האי ואולי יתן ה׳ בלב אחיהם כמים הפנים וגו׳״.

בדברים אלו לומד רבינו (כבהערתו ב׳לקוטי ביאורים׳ (קארף) לתניא. נעתקה גם בשיעורים בספר התניא הע׳ 20):

״דכוונתו - של אדה״ז - למשלי (יז,כב) ורוח נכאה תיבש גרם. דגרם ענינו תוקף וקשה להתפייס . . וע״י רוח נכאה יהיה לא רק משיב חימה כי אם גם שיתפייסו ועוד יותר וכולי האי כו׳״.

ויל״ע מהו המקור בנגלה לענין זה, שהרי מפשטות לשון השו״ע מובן וידוע שהפוגע צריך לבקש מחילה וכו׳.

לכאורה אפ״ל שמקור לכך מצוי בשני סיפורים ביומא פז,א: 1) ר׳ זירא כי הוי לי׳ מילתא בהדי אינש הוה חליף ותני לקמיה וממציא ליה כי היכי דניתי וניפוק ליה מדעתיה. וברש״י: חליף ותני ״עובר ושונה ומשלש פעמים רבות וממציא נפשיה לפני מי שחטא לו אולי יבקש ממנו מחילה וימחול לו״.

ומסיפור זה כבר רואים שר׳ זירא היה המתחיל והמשתדל ביותר (״עובר ושונה ומשלש פעמים רבות וכו׳״) שהלה יבקש ממנו מחילה.

ויתירה מזו מוצאים בסיפור - 2): רב הוה לי׳ מילתא בהדי ההוא טבח (הטבח חטא לו. רש״י) . . אמר רב - איזיל אנא לפיוסי ליה.

ובאמת זה גופא צלה״ב: מדוע באמת הנפגע צ״ל המתחיל?

ואולי י״ל בשתים: א) זהו הגדר דאהבת ישראל וכו׳ שדוקא הנפגע מתחיל וכו׳ דבר שבאופן טבעי יגרום סו״ס לאהב״י אמיתית.

ב) ע״ד מ״ש בתוספות יוהכ״פ (יומא שם) ״מ״מ בשעת מריבה גם רב זלזל לטבח ורב כיון דחזא דלא אתי הטבח בערב יוה״כ לשאול ממנו מחילה אמר ודאי דהטבח סובר כי אני חטאתי לו יותר ממה שהוא חטא לי ולכן הסכים רב ללכת לטבח לפייסו כו׳״.

והיינו: שבכל מריבה כדאמרי אינשי (ועכ״פ בדקות) כ״א שייך קצת להחטא (גם הנפגע) ובא אדה״ז ומחדש שהיפך סדר העולם הרגיל יתחיל הנפגע בהענין דאהב״י וכו׳.

◆ ◆ ◆

נגלה

מחילה בהיזק ראי׳

הרב יהודה לייב שפירא
ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

כ׳ הרא״ש בריש ב״ב (סוס״ב) וז״ל: אם יש עדים שמחלו השותפין זה לזה על היזק ראי׳, שוב אין יכולין לחזור בהן, אע״פ שהאומר לחבירו קרע כסותי ושבר כדי יכול לחזור בו, ויתחייב חבירו בהיזק אחר שחזר בו, שאני הכא דתביעת ממון יש ביניהם שנתחייב כל אחד לחבירו לסייעו בבנין הכותל, והוי כמו שנתחייב לו מנה ומחל לו עליו, שזכה במחילתו בלא קנין. עכ״ל. וכן פסקו הטור והרמ״א (סקנ״ז ס״א).

אמנם הרמב"ן (לקמן נט ד"ה הא) כתב וז"ל: דאפילו מחל הניזק, כיון דודאי אסור הוא למזיק להזיקו בראי' ולהסתכל בו לדעת, ואין אדם יכול ליזהר בכך, לעמוד כל היום בעצימת עינים, על כרחנו נאמר לזה סתום חלונך, ואל תחטא תדיר. עכ"ל. ז.א. שמכיון דאסור להזיק לחבירו בהזיק ראיה, הרי האיסור נמשך עכשיו ג"כ, ומכיון שעכשיו חזר בו מהמחילה, יצטרך לבנות כותל מטעם החיוב דעכשיו.

והנה ישנם המבארים שנחלקו בגדר חיוב בניית כותל: הרא"ש ס"ל שאף שסיבת חיוב בניית כותל הוא מטעם היזק ראיה, מ"מ נעשה חיוב בפ"ע של "בניית כותל", ולכן אמרינן "דתביעת ממון יש ביניהן, שנתחייב כ"א לחבירו לסייעו בבנין הכותל, והוי כמו שנתחייב לו מנה ומחל לו עליו, שזכה במחילתו בלא קנין".

משא"כ הרמב"ן ס"ל שאין כאן דין בפ"ע של "בניית כותל", כ"א כל גדרו של הכותל הוא רק לסלק ממנו היזק ראיה, ולכן אין לומר כאן "דתביעת ממון יש ביניהן שנתחייב כ"א לחבירו לסייעו בבנין הכותל" כי אין החיוב לבנות כותל, שנוכל לומר שמחל לו ע"ז, כ"א חייב לסלק ההיזק ראי', וזה הוי איסור נמשך, ומה שמחל לו בתחלה מלעשות כותל לא סילק ממנו איסור היזק ראי' של עכשיו.

ויש להוסיף בזה בסגנון אחר: זה פשוט שהיזק ראי' הוא הטעם לחיוב בניית כותל, אבל הספק הוא האם זה בבחי' "סיבה ומסובב" או "יסוד ובנין". "סיבה ומסובב" פירושה שאף שדבר א' היא הסיבה לדבר הב', מ"מ לאחר שבא המסובב, כבר אין המסובב מוגבל ותלוי בהסיבה, ונעשה מציאות בפ"ע. משא"כ גדר "יסוד ובנין" הוא שכל מהותו וגדרו של הבנין הוא היסוד, ואין להבנין מציאות בפ"ע. ואם נפל היסוד בטל הבנין, כלשון הרמב"ן במלחמות (לקמן ע,ב) "דמאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבנין".

וכ"ה בנדו"ד: להרא"ש היזק ראי' הוא הסיבה לחיוב בניית הכותל, והיות כן, נעשה חיוב בניית כותל כמציאות בפ"ע. ולכן אפ"ל בזה "דתביעת ממון יש ביניהן שנתחייב כ"א לחבירו לסייעו בבנין הכותל". אבל הרמב"ן ס"ל שהיזק ראי' הוא היסוד

לחיוב בניית כותל, וכל כולו הוא רק האופן איך למנוע היזק ראי׳, ולכן מכיון שעכשיו יש עליו איסור היזק ראי׳, וחזר בו מהמחילה, מה מועיל מה שמחל לו מלבנות הכותל לפנ״ז.

אבל באמת קשה לבאר כן שיטת הרא״ש, כי סו״ס, אף אם חיוב בניית הכותל נעשה חיוב בפ״ע, אין זה מבטל הדין דהיזק ראי׳ שיש עליו. ולכל היותר הי׳ אפ״ל שאין לחזור ממחילתו בנוגע לבניית כותל מגויל וגזית וכו׳ שחייבו חכמים כחיוב בפ״ע, אבל פשוט שהחכמים לא ביטלו הדין דהיזק ראי׳, ויתחייב לסלק ההיז״ר ממנו באיזה אופן שהוא [ואולי גם החיוב לבנות כותל מגויל וגזית וכו׳ חוזר, כי היות שחייב עכשיו לסלק ההיז״ר, זה גופא גורם שחייב עכשיו - מטעם עכשיו - לבנות כותל מגויל וגזית. וצ״ע]. כי דוחק גדול לומר שכשנתקן המסובב, החיוב לבנות כותל, נשתנה הדין דהיזק ראי׳ לדין בניית כותל, ולא נשאר דין היזק ראי׳.

לכן יש לבאר מחלוקתם באופן אחר: כשחייבו חכמים לבנות כותל, יש להביט ע״ז בא׳ מב׳ אופנים: א) הכותל ״שולל״ ההיזק ראי׳. ב) ע״י הכותל אין כאן היזק ראי׳, בבחי׳ ״העדר״. וכמו מי שמעתיק מושבו מהחצר, שפשוט שאינו ״שולל״ ההיזק ראי׳, כ״א מהווה מצב של העדר היז״ר. וכידוע הדוגמא להפרש בין ״שלילה״ ל״העדר״, שבלילה הוא ״העדר״ האור, וביום אם מכסה את החלון בוילון ה״ז ״שלילת״ האור.

הנפק״מ הפשוטה בין ב׳ האופנים: כששוללים איזה דבר ה״ז פעולה נמשכת, שתמיד ישנו דבר המנגד, ושוללים אותו. משא״כ כשנעשה העדר הדבר, ה״ז חד פעמי. וכמו בלילה שכששקעה החמה אין כאן אור, ואח״כ בד״מ אין כאן אור, ואי״צ שפעולת השקיעה תיעשה תמיד. משא״כ ביום, שהחמה זורחת, צ״ל בכל רגע פעולה השוללת את האור.

ובנדו״ד: אם מביטים על הכותל כ״שלילת״ היזק ראי׳, הפי׳ שאמרי׳ שבכל רגע שהוא כאן הוא בגדר להזיק חבירו, כי סוכ״ס ה״ה שכינו, ולא עזב את המקום, אלא שבכל רגע שולל את האפשריות ע״י הכותל. משא״כ אם מביטים על הכותל כ״העדר״ היזק ראי׳, הפי׳ שפעולת הכותל נעשה רק ברגע שנבנה, ואח״כ בד״מ אא״פ לו להזיקו בהיזק ראי׳, וכמו מי שעזב את המקום.

וכתוצאה מזה יוצא, שכשמדברים השותפים ע״ד בניית הכותל, הנה להסברא שהוא בחי׳ ״העדר״, הרי הם מדברים ע״ד פעולה חד פעמית (המביא בד״מ להמשך), וכמו כשמדברים ע״ד עזיבתו את המקום. אבל להסברא שהוא בבחי׳ ״שלילה״, הרי מדברים הם ע״ד כל משך הזמן שלאח״כ, כי זהו״ע הכותל.

מזה מובן שכשאחד מן השותפים מוחל לחבירו את בניית הכותל – הנה להסברא שזה ״העדר״, מחלו רק את הפעולה החד פעמית של בניית הכותל, ולכן אם אח״כ חזר בו ממחילתו, חייב לבנות כותל. כי מעולם לא מחל ההיזק ראי׳ של אח״כ, כי בכלל לא דברו עד״ז. משא״כ להסברא שהכותל הוא בבחי׳ ״שלילה״, הרי כשמחל לו בניית הכותל, הרי זה כאילו אמר לו שהוא מוחל ההיזק ראי׳ של כל משך הזמן של אח״כ, כי הרי זהו ענינו של הכותל, וזה הוא שמחל לו.

ובזה הוא דנחלקו הרא״ש והרמב״ן: הרא״ש ס״ל שהכותל הוא בחי׳ ״שלילה״, ולכן ס״ל שאם מחל לו בניית הכותל אא״פ לחזור בו, כי מחל לו אז את ההיזק ראי׳ של כל משך הזמן של אח״כ. והרמב״ן ס״ל שהכותל הוא בחי׳ ״העדר״, ולכן כשמחל בניית הכותל, לא דברו ע״ד ההיזק ראי׳ שלאח״כ, ולא מחל לו את זה, לכן יש לו לתבוע עכשיו שיבנה כותל. [ועפ״ז גם להרמב״ן, אם ימחול לו בפירוש ההיזק ראי׳ של כל משך הזמן של אח״כ, אינו יכול לחזור בו, וידוע השקו״ט בזה].

אבל קצת דוחק להעמיס הנ״ל בלשון הרא״ש: א) ״אם יש עדים שמחלו השותפין זל״ז על היזק ראי׳״ - ולפהנ״ל מחלו זה לזה הכותל. ב) ״שאני הכא דתביעת ממון יש ביניהן וכו׳״ - ולפהנ״ל הטעם בזה הוא לפי שכבר מחלו ההיזק ראי׳ של אח״כ. וי״ל בזה.

גם יש לעיין עפהנ״ל, מה יהי׳ שיטת הרא״ש, אם א׳ אמר לחבירו שהוא יעתיק מושבו משם כדי שלא להזיקו בהיזק ראי׳, וחבירו אמר לו שאי״צ כי מוחל לו, אם אח״כ יכול לחזור בו, היות ולא דברו כ״א אודות פעולה חד פעמית.

◆ ◆ ◆

רמב״ם

״עד שבעת ימים אפשר שיחיה אדם בלא אכילה ושתי׳ה״ [גליון]

הרב משה אריאל הכהן רוט
כולל ״צמח צדק״, ירושלים עיה״ק ת״ו

א. בגליון כ״א (תשעט) ע׳ 35, מביא הרב מרדכי פרקש, מקור לדברי הרמב״ם גבי שבועת שוא (הל׳ שבועות פ״א ה״ז): ״רביעית - שנשבע על דבר שאין כח בו לעשות, כיצד כגון: שנשבע שלא יישן שלשה ימים ולילה ויום רצופים או שלא יטעום כלום שבעה ימים רצופים וכן כל כיוצא בזה״, מגמ׳ יומא ד׳ ע״א ״תניא כוותי׳ה דריש לקיש משה עלה בענן ונתכסה בענן ונתקדש בענן כדי לקבל תורה לישראל בקדושה שנאמר וישכון כבוד ה׳ על הר סיני וכו׳ רבי נתן אומר לא בא הכתוב אלא למרק אכילה ושתי׳ה שבמעיו לשומו במלאכי השרת״, וברש״י ״שבששה ימים הללו (מר״ח עד יום מ״ת, ובשביעי בסיון קבלום) נתמרקה אכילה שבמעיים להיות כמלאכי השרת״, והוא מספר ״לפלגות ראובן״ ח״ב עמ׳ ה׳ (להגאון רבי זעליג ראובן בענגיס זצ״ל גאב״ד ירושלים) דכתב ״ולענ״ד זהו המקור לזה, שבמשה ע״י שישב כך ז׳ ימים נתמרק האוכל והשתי׳ה״.

ומעיר על מה שבספר ״מראי מקומות לספר משנה תורה״ ציינו ל״שבועות כה,א, ירושלמי נדרים פ״ב ה״א, וראה יבמות קכא,ב״, דבמס׳ שבועות ויבמות לא נזכר רק השבועה שלא יישן ג׳ ימים, ובירושלמי שם: ״שבועה שלא אוכל ג׳ ימים ממתינים וכו׳״, ובמראה הפנים שם הביא דעת הרמב״ם: ״שלא יטעום כלום שבעה ימים רצופים״, וכ׳ ״וצ״ל דגירסא אחרת היתה לו כאן״, הרי שאין מקור ברור לדעת הרמב״ם גבי שבועה שלא יטעום ז׳ ימים, דהמקור היחידי הוא הירושלמי, ושם הל׳ הוא ״ג׳ ימים״, אלא אם נאמר דהרמב״ם גרס בירושלמי ״ז׳ ימים״ ולא ״ג׳ ימים״, ועל כן ניחא לי׳ה לחפש מקור אחר לדברי הרמב״ם.

ב. והנה כבר עמדו בזה במהדורת רמב"ם לעם, דבפ"א ה"ז, הערה לח כתבו: בירושלמי נדרים פ"ב ה"א שנינו: "שבועה שלא אוכל שלשה ימים", אולם כבר הגי"ה ה"שירי קרבן" שצ"ל: "שבעה ימים", וכן מוכיח ה"מעשה רוקח", שמקרא מפורש הוא (אסתר ד', טז) "וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום", "ובודאי רבינו שהי' רופא מובהק, חכמתו עמדה לו בדבר זה".

ובפ"ה ה"כ, כ' הרמב"ם "נשבע שלא יישן שלשת ימים, או שלא יאכל כלום שבעת ימים וכיוצא בזה, שהיא שבועת שוא - אין אומרים יעור זה עד שיצטער ויצום עד שיצטער ולא יהי' בו כח לסבול ואח"כ יאכל או יישן, אלא מלקין אותו מיד משום שבועת שוא ויישן ויאכל בכל עת שירצה", ובהערה פט: כבר העירונו למעלה שבתלמוד בבלי אין זכר לזמן תענית של שבעת ימים, כי בשבועות כה. אינו מוזכר אלא: שלא יישן שלשה ימים - הרי זו שבועות שוא, ובירושלמי נדרים פ"ב ה"א אמרו: "שבועה שלא אוכל שלשה ימים ממתינים אותו עד שיאכל ומלקים אותו", הרי שסובר הירושלמי, שיתכן לאדם להתקיים אפילו כשלא יאכל שלשה ימים, ולפיכך אין זו שבועת שוא אלא שבועת בטוי, ומקרא מסייעו (אסתר ד,טז): "וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום" (אמנם בילקוט שם שאלו: "ואיך היו צמים שלשה ימים... ולא היו מתים? אלא שהיו מפסיקים מבעוד יום" שהפסיקו התענית לפני תום יום שלישי, אולם הירושלמי כנראה חולק על זה), ועינינו רואות, שאנשים יכולים להתענות משבת לשבת, ולפיכך דקדק רבינו לכתוב: "שלא יאכל כלום שבעת ימים", שידע רבינו מחכמת הרפואה, שהנשבע לא לאכול בזמן ארוך זה אינו יכול להתקיים עוד, נמצאת שבועתו שבועת-שוא ומשעת שבועה יצאה לשקר, ולפיכך לוקה מיד, ויאכל בכל עת שירצה, ואינו חייב לשמור על שבועתו כי אין זו שבועת בטוי כלל" (כן כתב ב"מרכבת המשנה").

והנה גם המקור שהביא מגמ' יומא ד' ע"א בשם ה"לפלגות ראובן", כבר קדם לו הגאון ה"אור שמח" הל' שבועות פ"ה ה"כ, וז"ל "ושיעור שבעה ימים נראה רמז מיומא (דף ד' ע"ב) למרק אכילה ושתי'ה שבמעיו לשומו כמלאכי השרת יעו"ש",

והובא גם ברמב״ם לעם שם וכך הובאו הדברים שם: וב״אור שמח״ מביא רמז לדעת רבינו מדברי התלמוד (יומא ד:) על הפסוק (שמות כד, טו) ״ויעל משה אל ההר... ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי״ - רבי נתן אומר לא בא הכתוב אלא למרק אכילה ושתי׳ה שבמעיו לשומו במלאכי השרת, הרי שזהו הזמן המעכל את כל מה שבמעיו, והכח האנושי פוסק מלפעול בו, אם לא שיזכה לדרגת מלאכי השרת״.

ג. ברם ב״תשובות וביאורים״ - כ״ק אדמו״ר נשיא דורנו - סי׳ ד׳ (תשובות וביאורים בשו״ע סי׳ קנה, ע׳ 275). ענין חזרת משניות בע״פ, ע״פ נגלה, אות א - ערך האויר וטהרתו: כתב וזלה״ק:

״קיום הגוף וחבורו עם הנפש, אשר אז האדם חי הוא, תלוי - ע״פ רצון המפליא לעשות שהוא המקשר נשמה וגוף - בשתים: בדם, הנעשה מהמאכלים ומשקים שאכל ושתה, ובאויר אשר האדם נושם, וכידוע אשר זהו תפקיד הסימנים - הושט והקנה.

והנה אף ששניהם - אויר ואכילה ושתי׳ה - מוכרחים לחיי האדם, בכ״ז חלוקים הם בזה אשר האכו״ש הם רק בזמנים ידועים,

- ואמרז״ל (יומא עה,ב) בתחלה היו ישראל דומין כתרנגולין שמנקרים באשפה עד שבא משה וקבע להם זמן סעודה, וברמב״ם (הל׳ דעות רפ״ד) לא יאכל אדם אלא כשהוא רעב ולא ישתה אלא כשהוא צמא -

משא״כ הנשימה שהיא תמידית (ע״ד הרגיל), עד שארז״ל אשר עד שבעת ימים אפשר שיהי׳ אדם בלא אכו״ש (רמב״ם הל׳ שבועות פ״ה ה״כ) אבל בלא נשימה הנה לשעה קלה מת הוא״.

והנה בהערה 1) שם מבואר חילוק נפלא בין שינה לאכו״ש (שבועה שלא אישן ג׳ ימים מלקין אותו וישן לאלתר, נשבע שלא יאכל ז׳ ימים מלקין אותו ואוכל), דבשינה אין הטעם משום דבזה תלוי חיות האדם אלא דבטבע האדם אשר, במשך ג׳ ימים, על כרחו יישן ואינו מדבר בתנאי חייו, אבל באכילה הטעם הוא מפני שימות אם לא יאכל (ועיין ר״ן שבועות פ״ג) ולא מפני שעל כרחו יאכל, כמובן.

ומבאר כ"ק אדמו"ר - ד"בחילוק זה יש להסביר דעת הירושלמי (הובא בכס"מ הל' שבועות פ"ה ה"כ) דבשבועה שלא אוכל ז' (מ"ש בכס"מ ג' - הוא ט"ס וצ"ל ז', וכבר העיר ע"ז במנ"ח מצוה ל'). (וז"ל המנח"ח: "ומ"ש הכ"מ בשם הירושלמי בנשבע שלא יאכל ג' ימים, בודאי ט"ס היא, כי ג' ימים ודאי יוכל להתענות והחוש על זה וצ"ל ז' ימים כמבואר בר"מ, והכ"מ לא הראה מקורו אך מי כמוהו חכם בחכמת הטבע בודאי ידע דא"א שיחי' ז' ימים בלא אכילה") ימים אינו אוכל לאלתר, ועל כרחך לומר דס"ל להירושלמי דחלה השבועה ודלא כמו בשינה, אף שגם באכילה הרי נשבע על דבר שאי אפשר לקיימו (עיי"ש בכס"מ), והסברא בזה היא, דבשבועה שלא אישן ג' ימים אי האפשריות היא בשינה גופא, משא"כ באכילה".

ונמצא ברור דכ"ק אדמו"ר ס"ל דהגירסא בירושלמי הוא "ז' ימים" ולא "ג' ימים", הרי שהירושלמי יכול לשמש מקור נאמן לדברי הרמב"ם "שלא יטעום כלום שבעה ימים רצופים", אלא דהרמב"ם לא ס"ל כהירושלמי.

ומה שהביאו מקור להירושלמי מן הכתוב באסתר "וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום", והביאור שביארו בדעת הירושלמי, הוא דוקא להגירסא ג' ימים, אבל לגירסא ז' ימים, אין ביאור לדעת הירושלמי אלא לפי ביאורו של כ"ק אדמו"ר.

ד. והנה הרמז והמקור שהביאו ה "אור שמח" וה"לפלגות ראובן" מגמ' יומא ד' ע"א, הנה כ"ק אדמו"ר דחה זה, בהערה 4 שם, וזלה"ק: שבעת ימים: " בס' אור שמח הראה רמז לזה מיומא (ד, ב) למרק אכו"ש שבמעיו לשומו כמלאכי השרת - והוא תמוה שהרי שם היתה פרישה של ששה ימים ולא שבעה כמש"נ (שמות כד, לז), וכמרז"ל (שם ג, ב) זה בנה אב כו' טעון פרישת שש".

◆ ◆ ◆

הלכה ומנהג

האם מותר לבעל לסובב הכפרה מעל לראש אשתו שאיננה טהורה

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב״ד, אה״ק ת״ו

בספר הליכות עולם - יום כיפור (להרה״ג כו׳ הרב זאב דוב סלונים שליט״א - ירושלים תשנ״ט) סי׳ תרה בפתחי עולם (אות ח) ע׳ נה כתב: ״יש שכתבו להקל שבעל יסובב הכפרה מסביב לראש אשתו נדה, וכן האשה לראש בעלה, ולמדו זאת מדין המובא ביוסף אומץ להחיד״א סי׳ פה שמתיר שאשה נדה נותנת לבעלה התינוק למול שנקרא ״קוואטר״, אולם לדינא גם שם במילה כתבו הפוסקים להחמיר, שלפי״ז גם כאן יש להחמיר״ עכ״ל, וע״ש כבפנים שמסיק להלכה לאסור.

ונראה דאינו דומה כלל להך ד״קוואטר״, ושפיר מותר בנדו״ד, שהרי גבי ״קוואטר״ מושיט התינוק לידי בעלה, משא״כ כאן אינו מושיט או זורק מאומה. ועי׳ בשו״ע יו״ד (סי׳ קצה ס״ב) שאסור להושיט או לזרוק שום דבר, ובש״ך שם מוסיף שאפילו הוא דבר ארוך, אבל כאן גבי לסובב הכפרה מעל הראש, אין כאן שום נגיעה כלל.

ונראה שנדו״ד דומה למה שדן ב״ד הגאון החסיד כו׳ מוה״ר מאיר בראנדסדארפער שליט״א בספרו שו״ת קנה בשם חלק א (סי׳ פו): אם מותר לאשה נדה להחזיק לבעלה נר ההבדלה שיברך עליה, דמסיק: ״אמנם מה שכתב מע״כ דלהחזיק נר של הבדלה דלא מתכוין כלל להתחמם אלא ליהנות לאורו פשיטא דמותר, בזה צדקו דבריו, דכיון שאינו מתחמם בהשלהבת ובפרט אם היא מחזקת את הנר קצת רחוק ממנו שלא יהיה אפשר לו כלל להתחמם ממנו אין בזה שייכות לנגיעה, ואין בזה שום טעם לאסור״ עכ״ל.

וכן פסקו להיתר במשנת יעקב (ח״ג ע׳ קטז ד״ה בענין) ובשו״ת אגרות משה יו״ד (ח״ב סי׳ פג) ובשיעורי שבט הלוי (ע׳

רנז ד״ה ולהחזיק) [וכ״ז דלא כמ״ש בשו״ת בית ישראל (סי׳ יד) לאסור, וכבר דחה את דבריו בקנה בשם הנ״ל ע״ש].

ולפי״ז גם בנדו״ד, מותר לבעל לסובב את הכפרה מעל לראש אשתו שאיננה טהורה, וכן האשה לראש בעלה, כיון שאין כאן שום נגיעה והושטה כלל.

והנה הבן איש חי כתב (בפרשת צו אות כב): ש״ודאי אסור שתניף עליו במניפה להביא לו רוח קר, כי זה הוי דבר חיבה אע״פ שאינה נוגעת בו״ עכ״ל. וכ״פ בשו״ת מנחת יצחק חלק ז (סי׳ ע) ע״ש. ועי׳ בס׳ טהרה כהלכה פי״ד (ע׳ קצה הערה 20) שמסביר, ש״זאת עפ״י מ״ש בדרכי תשובה סי׳ קיג (ס״ק נג) בשם הרמ״א בס׳ תורת חטאת ״דלאו דוקא ניפוח בפה, דהוא הדין במפוח, מפני דכח גופו כגופו דמי״ וכו׳ ע״ש ובהערה 21.

והשתא אפילו אם היה על ידי סיבוב הכפרה מעל הראש גורם לאיזה רוח, הרי הרוח הזה אינו לשום תועלת, לא לרוח קר או להסיר אבק או נוצה מעל בגדיה שלבושה בהן (עי׳ פתחי תשובה סי׳ קצה (סק״ד ובפסקי דינים שם (ס״ב), ובפרט שאפשר לסובב לאט בזהירות שלא יהיה שום רוח, ומחזיקים את הכפרה קצת רחוק מהשני שלא יהיה כלל רוח ואין בזה שייכות לנגיעה (ובפרט אם מפחדים לנגוע בהתרנגול), ואין בזה טעם לאיסור, בדיוק כמ״ש בקנה בשם הנ״ל בנוגע לנר ההבדלה.

ופלא קצת שבס׳ טהרה כהלכה לא דן כלל בענין הנ״ל.

◆ ◆ ◆

ברכת הנהנין אינו מועיא אלא שלא יצא עדיין

הרב שמואל זאיאנץ
ר״מ בישיבת תות״ל - חובבי תורה

בסי׳ קסז סעי׳ כג כ׳ אדמה״ז: ״שברכת הנהנין אינו דומה לברכת המצוה שאף מי שאינו מחוייב בדבר מפני שכבר יי״ח יכול לברך למי שעדיין ל״י...לפי שבמצות שהן חובה, כל ישראל ערבים זב״ז, וגם הוא נקרא מחוייב בדבר כשחבירו

ליי״ח[1], משא״כ בברכה״נ שאף שהן חובה על הנהנה, מ״מ בידו שלא ליהנות, ושלא לברך, לפיכך אין אחר שאין נהנה נקרא מחוייב בדבר הברכה זו, שזה צריך לברך על מה שחפץ ליהנות...א״כ אם אינו יודע לברך ג״כ לא יהנה שאסור ליהנות מעוה״ז בלא ברכה ואין כל ישראל ערבים שיהנה זה״. והוא מיוסד בדברי התוס׳ מ״ח ע״א ד״ה עד וכן בהרא״ש פ״ז אות כ״א ודברי רש״י ר״ה כ״ט ע״א ד״ה חוץ ועוד. ואפי׳ בנוגע לפת שבת דבזה מקיים חובת מצות סעודת שבת, מ״מ נחשב כברה״נ ״כיון שחיוב זה אינו אלא להנאתו שאם אינו נהנה באכילתו והתענית עונג לו פטור מלאכול...״.

והנה זה נראה מיוסד במג״א סקמ״א כ׳ (כשמבאר לענין סעודת שבת) ״...אינו חובה על האדם אלא משום הנאתו...וא״כ אם אינו יודע הברכה אמרינן ג״כ לא ליתהני דאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, משא״כ במצה ויין קידוש שהם חובה על האדם, וחייב לצער עצמו לאכול הוי כברכת המצות״.

ועד״ז בט״ז בסי׳ רע״ג סק״ג ״נ״ל דלא קראו חוב בזה אלא בקידוש עצמו שעיקרו נתקנה שלא בשביל הנאה אלא מצוה עליו כשאר מצות...משא״כ ברכת המוציא בסעודת שבת אף שהם חוב מ״מ אין החוב עליו משום מצוה אלא כדי שיהנה מסעודת שבת ואין לזה המצוה עצמה חוב דהא אם הוא נהנה ממה שמתענה א״צ לאכול...ע״כ אין מוציא אחרים״[2].

והנה יש לברר בביאור טעם הנ״ל דברכה״נ שונה מברכת המצות ובפרט הא דגם סעודת שבת נחשב לברכה״נ אע״פ שמחוייב בדבר לקיים סעודת שבת כשנהנה בזה, ומה לי שאם אינו נהנה באכילה פטור מלאכול, אבל כיון שנהנה באכילה,

---

1) וראה בסי׳ רס״ג בקו״א ה׳ ״...דמה לי שחייבים מחמת עצמן ומה לי שחייבין מחמת ערבות שהרי המחוייב מחמת ערבות נקרא מחויי בדבר להוציא אחרים יי״ח המחוייבים מחמת עצמם כמ״ש הרא״ש פ״ג דברכות...״.

2) אבל הט״ז עצמו בסי׳ קס״ז מבאר באו״א: ״ונראה הטעם דפת היא עיקר אכילתו ואין שייך בזה אכילת מצוה דגם בחול הוא אוכל פת משא״כ במצוה ויין קידוש שיש עכשיו שינוי״. ולכאו׳ הכוונה (שאע״פ שמחוייב בדבר) מ״מ כיון שנראה כמו ברכת הנהנין דינו כברכת הנהנין. משא״כ בקידוש וכדומה שיש שינוי הרי זה (לא רק חוב מצוה, אלא) גם נראה שונה מברכה״נ.

(ומצטער בתענית), הרי מחוייב הוא לאכול ולמה אינו נחשב "מחוייב בדבר".

והנה בדברים הנ"ל המובאים במג"א, ט"ז, ואדמה"ז יש לפרש בב' אופנים: א) כיון דהנהנין אינן חוב עצמי, שיהנה באכילה, אלא שאם נהנה מחוייב לברך, ואפי' בסעודת שבת, אין חוב על האכילה כשלעצמה, אלא על ההנאה שבזה, שלכן אם נהנה ע"י העדר האכילה והתענית א"צ לאכול, לכן אין האכילה עצמה חוב, ואין אדם מוציא חבירו אלא בדבר שהוא חוב בעצמו.

והיינו שתלוי: אם הדבר הנעשה עצמו הוא חוב ממש למי שנעשה בשבילו או לא, דכיון דהא דמברך לחבירו הוא משום דהערבות משווה אותו ל"מחוייב בדבר" כנ"ל, לכן הרי"ז דוקא רק בברכה על דבר שהוא "חוב" ממש, דזה מהווה הערב למחוייב בדבר זה עצמו. וזהו כוונת רש"י: "לא ליתהני ולא ליברך", דכיון דיכול שלא ליהנות אין זה חובה ולכן לא יברך[3].

ב) או נימא הכונה הוא באו"א: דגם אם נחשיב הברכה על ההנאה חובה להנהנה, מ"מ כיון שאין חיוב על האדם אלא בשביל הנאתו, ואם אינו מברך אסור ליהנות מעוה"ז, לכן אין זה מהווה על חבירו להיות "מחוייב" בדבר, כיון דהשני דאינו יודע לברך צריך "שלא ליהנות" ולא לברך, לכן בזה אין חל חיוב על חבירו. וזהו כוונת רש"י: "לא ליתהני ולא לברך", דכיון דאסור להאדם עצמו ליהנות מעוה"ז בלא ברכה, במילא אם אינו יכול לברך לא ליהנות, ולכן אין כאן חלות חיוב דערבות על חבירו להיעשות "מחוייב בדבר" "ואין כל ישראל ערבים כדי שיהנה זה"[4].

---

3) ובל' הגהות אשר"י: "שאינו חובה על האדם ואינם באות אלא בשביל הנאה...שאם ירצה לא יהנה ולא יברך", דכיון דאם רוצה לא יהנה, הרי"ז סימן דהוא רשות.

4) ובזה יובן מה שלברמה"ז מאריך הרא"ש והאדמה"ז סי' קצ"ז ס"ו בביאור דבעצם אין להחשיב בהמ"ז כברכת הנהנין וכותבים בענין הערבות "כל ישראל ערבים זב"ז, ועליו להציל חבירו מעון ולפוטרו ממצוה שנתחייב בה" (אע"פ שבשאר מקומות שמביא אדמה"ז ענין הערבות אינו מוסיף ביאור דחייב "להצילו מעון") וכ' גם שאינו דומה לברכה"נ משום ש"כיון שכבר נהנה ונתחייב לברך מחוייב הוא להצילו מעון ולברך לו", דלכאו' לפי אופן הא' הנ"ל הרי בפשטות אי"ז דומה לברכה"נ כיון דברכת הנהנין אין חוב גמור, שיכול שלא יאכל, אבל ברהמ"ז שכבר נהנה, הרי בפשטות עכשיו מחוייב בזה ולמה כ' בסיגנון דקשיא ותירוץ.

בדברי הט״ז הנ״ל נראה יותר כאופן א׳ דהענין תלוי אם הדבר עצמו חוב. וכן מחלק בעצמו סי׳ רצ״ז ח׳ בין בשמים לירק דכרפס (שיבוארו להלן) דבשמים אינו חובה (דאם נהנה מתענית א״צ לאכול) משא״כ ירק דכרפס תקנו חכמים חובה.

אבל בדברי המג״א ובעיקר וביתר בירור וביאור באדמה״ז נראה כסברא הב׳ דהדבר תלוי אם האדם מחוייב בעצם ליהנות, והגם דכשנהנה מחוייב בזה, מ״מ אם אינו יודע לברך, אסור לו ליהנות, ואין ישראל נעשה ערב ״כדי שיהנה זה״. וכן מבאר המג״א עצמו החילוק בין בשמים לירק, דבשמים הוא להנאתו משא״כ ירק אינו להנאתו (ואינו מחלק בין חובה לרשות).

זהו גם חילוק הביאור לענין סעודת שבת: לט״ז הכוונה דאין הסעודה עצמה ״חוב״ כשאר מצות התורה שהם עצמם חוב ממש, משא״כ לאדמה״ז הכוונה הוא: דיסוד חיוב סעודת שבת הוא על הנאת האדם, ולכן כשאינו יודע לברך אסור ליהנות ואין ערבות שיהנה חבירו.

הנפק״מ ביניהם יכול להיות בדבר שאינו חובה אבל אינו להנאתו: ומצינו זה באדמה״ז, בברכת מאורי האש, דאינו חובה, דהוא רק מנהג ואינו צריך לחזר אחריו, ולאידך לא תקנוהו להנאת האדם אלא לזכר שנברא האור. לדברי המג״א נוטה יותר דיכול להוציא אחר בזה, לדברי הט״ז נוטה יותר דאינו יכול להוציא אחר בזה.

פוק חזי דאדמה״ז בסי׳ רצז בסופו מביא ב׳ דעות לענין ברכת האש ומסביר שתלוי אם אינו דומה לברכה״נ כיון שאינו להנאתו או דילמא דומה לברכה״נ כיון שאינו חובה כשאר מצות. ובקו״א שם תולה בחילוק הביאור המג״א והט״ז בחילוק בין בשמים לירק.

אבל לפי הנ״ל מובן: לפי אופן הב׳ גם בדבר שהדבר ״חוב״ גמור, אבל כיון דחבירו היה צריך למנוע ממצב המחייב הברכה, שהוי ליה שלא לאכול כשלא יוכל לברך ״לא ליתהני ולא לברך״, הו״א למימר שגם לענין ברהמ״ז שייך זה דאסור ואין ליהנות כשלא יוכל לברך לאחר האכילה, וא״כ הו״א לומר שאין כאן ערבות שההוא יהנה ושאוציאו בברהמ״ז, קמ״ל שערבות כולל גם ״להצילו מעון ולפוטרו ממצוה שנתחייב״, שגם אם לא היה לו להיכנס למצב שלא יוכל לברך בהמ״ז, ״כיון שכבר נהנה״ ועכשיו יש לו חיוב לבהמ״ז הרי״ז יוצר ערבות ״להצילו מעון ולפוטרו מחיוב מצוה״ (ורק לענין ברכה לפניה אומרים: דלא יהנה ולא לברך).

ולפי מה שמסיק אדמה"ז "לחוש לדבריהם שלא להיכנס בספק ברכה לבטלה", יוצא שחוששש גם להסברא שצריך דבר שבחובה להוציא י"ח חבירו[5].

והנה אנו מוצאים גם דאע"פ שיצא מוציא גם: א) בברכת הירק דאכילת כרפס בסי' תפ"ד דהטור שם מביא דעת העיטור דאינו יכול להוציא בזה, אבל אביו הרא"ש חולק, ונותן הטעם "כיון דתקנת חכמים היא משום היכרא לתינוקות הוי כברכת המצוה", ובאדמה"ז שם סע' ב' "שגם ברכת בפה"א זו אינו כשאר ברכה"נ שהן רשות, אלא היא כמו חובה מחמת תקנת חכמים שתקנו לאכול ירק קודם הגדה".

ב) בברכת מצות ציצית מובא במג"א סי' ח סק"ח מהג"א ספ"ג דר"ה דאם א' מתעטף בציצית חבירו מברך לו. וכן פוסק אדמה"ז שם סע' י"א.

ולאידך ג) בשחיטה ביו"ד סי' א' ס"ז דאלם יכול לשחוט ואחר יברך בשבילו. חולקים שם הפוסקים בפי' הדברים: להדרישה וט"ז הוא גם כשאין האחר שוחט עבור עצמו[6]. אבל שאר אחרונים ואדמה"ז (שם סקמ"ו) חולקים וסוברים שאין לאחר לברך אא"כ שוחט בהמה אחרת לעצמו, דאל"ה הרי זה כברה"נ שמי שאינו נהנה אינו יכול להוציא הנהה, דלא ליתהני ולא לברך.

ד) באו"ח סי' רצז לענין בשמים במצו"ש מביא הטור שיטת הר' אפרים דמי שאינו מריח אין להוציא אחר. אבל הרא"ש הורה שיכול להוציא זולתו, ומבאר הב"י דכיון דחכמים קבעוהו מנהג ה"ל מצוה דומה לקדוש. ובשו"ע שם פוסק שיכול הוציא מי שאינו יודע. והמג"א, ט"ז ואדמה"ז חולקים, "כיון דלא הוי אלא להנאתו וכ"ש כאן דלא הוי אלא להשיב נפש יתירה וא"צ לחזר אחריו...ולא דמי..דיכול לברך ברכת הירקות לחבירו דהתם תקנתא דרבנן הוא ולא משום הנאתו משא"כ כאן" (מג"א), "לפי

---

5) ויש להוסיף: דאפשר דגם המג"א עצמו מסכים שצריך להיות דבר שבחובה כדי להיות "מחוייב בדבר" להוציא י"ח אלא שמוסיף שצריך להיות חובה על האדם ולא על ההנאה.

6) הנימוקים: הדרישה: א- שגם האחר נהנה שיאכל מבהמה זו. ב- אין ההנאה מרומז בהברכה. לט"ז סקי"ז: הוא כברכת שבח שבזה שייכים כל ישראל.

שברכה זו היא ברכה״נ....אינו דומה שברכת יין של קידוש...אינו תלוי בהנאתו כלל..הבשמים במוצ״ש...אלא בשביל הנאת האדם...״ (אדמה״ז).

והנה אם הביאור בהא דאינו מוציא בברכה״נ כשיצא, כאופן הא׳, דתלוי אם הדבר הנעשה הוא חוב ממש או לא, אינו מובן לגמרי מהו הטעם דבציצית ובירק יכול להוציא אף שאינו עושה המצוה בעצמו, דהרי בשניהם אין זה ״חוב״ גמור, כשופר ושאר מצות, שהרי אם אין לו ד׳ כנפות הרי הוא פטור ממצות ציצית (וראה פרמ״ג א״א ח׳ סק״ח)[7], ואפי׳ בירק: אע״ג דתקנו חכמים ואין זה רשות ממש, מ״מ למה נגרע כ״כ סעודת שבת אצלה להיחשב כברכת הנהנין, רק משום שאין הסעודה עצמה מצוה אם היה נהנה להתענות, הרי כיון שאינו נהנה בתענית ונהנה מאכילה, הרי מחוייב ממה שפירשו הנביאים וקראת לשבת ענג (ובפרט שלהט״ז עצמו בסי׳ רצז ובסי׳ תרע״ח ג׳ סעודות הוא דאורייתא).

אבל לאופן הב׳ מובן: דכיון דתלוי אם הוא חיוב ברכה על איזה חוב או על חוב דהנאה (ואינו תלוי אם דבר הנעשה הוא חוב, דאפי׳ הוא חוב אבל כיון שההברכה הוא על הנאה, לכן אם אינו יודע לברך ויש עליו איסור ליהנות בלא ברכה: ״לא ליתהני ולא לברך״ ואין ״ערבות״ שהאחר יהנה, ולכן סעודת שבת, שתוכן חיובו שהוא יהנה, הרי גדרו ברכת הנהנין ולכן בזה חל הכלל: אם אינו יודע לברך על ההנאה ״אסור ליהנות״ ואין ערבות שההוא יהנה[8].

---

7) אלא דיש לחלק לומר: דבציצית: כיון שכבר לבש הבגד הרי חל עליו החיוב שיהיה עליו ציצית, והוא בדומיא לברהמ״ז המבואר בסי׳ קצ״ז, דאע״פ דהוא ברכה״נ, מ״מ כיון שהלה כבר אכל ״כיון שכבר נהנה ונתחייב לברך מחוייב הוא להצילו מעון ולברך לו...״. אבל גם אינו דומה ממש לברהמ״ז: דברהמ״ז חל החיוב על הברכה אבל בציצית חל החיוב ואיסור שלא להתכסות בבגד בלי ציצית, ויכול ל״הצילו מעון״ גם ע״י הפרשתו מלהתכסות בבגד זה.

ועוד: הלכה זו דיכול לברך לשני המתעטף הוא גם קודם ועובר עשייתו, קודם שנתעטף ונתכסה לגמרי ועדיין לא נתחייב על הציצית יכול לברך עבורו. (ויש לפלפל בכ״ז מהו שיטת אדמה״ז: אם שעת עיטופו לא חל המצוה ולא מחוייב עד גמר העיטוף (כסברא בתוס׳ יבמות צ׳) או שחל חיוב ושם מצוה גם בשעת עיטופו (כסברת התוס׳ בסוף שם) ובשיטתו לענין דדן השאג״א סי׳ ל״ב. אבל אכמ״ל).

8) אולי אפשר לומר בסגנון אחר: כאילו נאמר שכיון שיש עליו אסור ליהנות, הרי״ז כאילו שלא נהנה מהאכילה ובמילא אין עליו חיוב אכילת שבת, ואין אני ערב עליו שיהנה כדי שיוכל לקיים בזה מצות סעודת שבת.

משא״כ בירק דכרפס דכיון דחכמים תקנוהו לאכול (כדי להוסיף בהיכר לתינוקות) ואפי׳ אינו נהנה, הרי זה כמו חובה דאיזה מצוה שיהיה, ובזה ״כל ישראל ערבים״[9]. ובציצית: אע״ג דאין חיוב גמור ממש לאדם ללבוש ד׳ כנפות כדי להניח ציצית, אי״ז גורע: דכיון דאין איסור להתעטף בציצית בלי ברכה, ולאידך כשנתעטף בד׳ כנפות מחוייב בציצית, לבישתו בציצית הוא קיום חובתו, ובמילא ״כל ישראל ערבים״ ומברך לו[10].

והנה הגרשז״א ז״ל במנחת שלמה סי׳ ג׳ דן אם א׳ יכול לקדש מבע״י לאחר פלג המנחה לאחר, והוא עצמו לא יי״ח בזה. ודן בתחילה[11] מעניינו: דכיון דבברכה״נ דהוא דבר שאינו חובה אין כאן ערבות דלא ליתהני ולא ליברך, א״כ כמו״כ לענין קידוש מבע״י: דכיון דגם השומע אינו מחוייב בזה (דלא קבלו שבת לפני הקידוש) א״כ אפשר דבההיא שעתא ליכא ערבות. ושקו״ט בזה וכ׳ דטוב שהשומע יקבל שבת לפנ״ז.

---

9) ועד״ז אילה״ק מסי׳ ק״צ ס״ד כ׳ בא״ד ״..אף להאומרים שבהמ״ז טעונה כוס שלדבריהם ברכת היין היא חובה כברכת המצות שאדם יכול להוציא חבירו י״ח כמ״ש בסי׳ קס״ז...״, דאינו כמו שאר ברכת ה״נהנין״ דלפי המבואר שם קאי בהשיטה דכוס של ברכה עניינו לאומרו על הברכה (לא על השתיה והנאה) ואינו ברכה״נ כלל.

10) ושחיטה: הרי״ז דומה לברכה״נ וכלשונו שם ״לא ליכול ולא לשחוט״ דגם שחיטה עניינו היתר הנאה, ולכן בכג״ד הכלל דאין א׳ ערב כדי שיוכל חבירי ליהנות. אלא דלפי הפסק דאדמה״ז בסי׳ רצ״ז לענין ברכת האש דיש לחוש לשיטת הא״ז דלא יכול לברך לחבירו בדבר שאינו חובה, צריכים לומר דציצית אינו רשות, וכנ״ל בהע׳ 13, דאע״פ דאינו מחוייב לקנות בגד ד׳ כנפות כדי להטיל בו ציצית, מ״מ אם הטיל בגד ד׳ כנפות הוא מחוייב (לחזר אחריו) להטיל בו ציצית, ונחשב דבר שבחובה. (ולהעיר גם מחילוק שחיטה והפרשת חלה ״שאינן מצוה כ״כ, שאינו עושה אלא לתקן מאכלו״ שאצ״ל ברכתן מעומד, לציצית (שצריך לברך מעומד) אדמה״ז סי׳ ח ס״א). וראה גם באבנ״ז בחו״מ סי׳ כ״ו שמחלק דשחיטה הוא מתיר משא״כ ציצית ומוסיף דבציצית יכול ללבוש טלית כשאין לו ציצית. אבל יש להעיר מזה אדברי אבנ״ז עצמו באו״ח סי׳ ל״ז דחיוב ברה״נ אינו בעיקר משום מעילה ומתיר לאכול, דא״כ למה בע״ק אוכל בלי ברכה, אלא ודאי דהוא חיוב עצמי ומסובב מיניה מעילה, דלפי״ז הרי זה כמו ציצית דאינו מתיר ואם אין לו יכול ללבוש בלי ציצית. לכן נראה לומר: (דגם אם נאמר דיש חיוב ומצוה לברך קודם שנהנה, ולא רק מצד שגדרו ״מתיר״) דכיון דבפועל יש איסור על הנאתו בלי ברכה זה מסלק ה״ערבות״ ואחריות על חבירו לברך להיות נקרא מחוייב בדבר. משא״כ בציצית: הגם דאסור ללבוש ד׳ כנפות בלי ציצית, הוא דין בחיוב ציצית (שממנו נובע האיסור להתכסות בלי ציצית) ולא בהלבישה ולכן שייך בזה. וצ״ע בזה.

11) אלא דלאח״ז מביא שאלה כעי״ז מהרעק״א: אלא שהרעק״א דן מבחינת גדר ״מחוייב בדבר״ שמצד המברך, שאם אינו שייך לענין שמברך אינו מוציא, ורוצה לדמות לבן כרך ובן עיר כו׳. אבל המדובר בתחילה הוא מצד היוצא יי״ח: דכיון דאינו מחוייב בדבר אלא שהוא רשות לכן לא שייך בזה ערבות. ולפי המבואר בפנים אפשר שאינו מוכרח.

אבל לפי הנ״ל אינו מוכרח: דהחסרון בברכה״נ אינו דהדבר שעליו מברך הוא ״רשות״ ואינו ״חובה״ (גמור), אלא שבברכה על הנאה ישנו הלכה דאסור ליהנות בלא ברכה, ״ולא ליתהני ולא ליברך״, אבל בשאר דברים, אולי י״ל דגם אם אינו חובה ממש (כנ״ל בציצית) יכול לברך לשני שיקבל שבת ע״י הקידוש ושייך ערבות גם לקיום מצות חבירו שמקבל עליו השבת ע״י קידוש זה[12].

◆ ◆ ◆

שיטת התוס׳ בטלית שנקרעה

הרב יוסף יצחק קעלער
תושב השכונה

בשו״ע אדה״ז סי׳ טו סעיף ו: ״אין יכול ליקח הכנף כמו שהוא עם ציצית התלויים בה ולתפרה בבגד אחר ואפי׳ אינו נוטל כנף הבגד לבדו אלא חותך חתיכת בגד גדולה סביב הכנף ותופרה עם הכנף שבה שהציצית תלויה בו בבגד אחר שיש בו ג׳ כנפות אסור לעשות כן ואם עשה כן הרי הציצית הזאת שהובאה מבגד אחר פסולים״.

ובסעיף ז: ״במה דברים אמורים כשאין בחתיכה ההיא שמביא מבגד אחר שיעורי טלית שחייבת בציצית שיתבאר בסי׳ טז אבל אם יש בה שיעור טלית שחייבת בציצית אין צריך להתיר הציצית ממנה כשיתפרנו בבגד אחר שיש בו כבר ג׳ ציצית תלוים״.

---

12) אבל יש לחלק בין נידון המנחת שלמה לציצית: בציצית כשלובש בגד ד׳ כנפות מחוייב להטיל ציצית, משא״כ בקבלת שבת: אינו מחוייב כלל לקבל שבת מפלג המנחה. ולאידך יש לומר סברא הפכית: כיון דמצווה ומחוייב להוסיף מחול על הקודש, יש לזה תוקף דחובה. ואע״פ שאינו מחוייב להוסיף בשעה זו, אבל כיון שבקבלתו זו חל עליו שם תוספת דמחוייב עליו, שייך לחשבו לחובה. וגם להנ״ל דבסי׳ רצ״ז פסק אדמה״ז לענין ברכת האש לחוש דלא לברך לאחר כיון שאינו חובה: י״ל כנ״ל דרק בדבר שהוא ״רשות״ כמו ברכת האש שאין צריך כלל לחזר אחריו, משא״כ הענין דהוספה מחול על הקדש הוא מצוה שהוא מחוייב עליו והגם שאינו מחוייב להוסיף כל הזמן דמפלג המנחה מ״מ עניינו הוא מצוה וחוב.

וכתב אדה"ז בקונטרס אחרון א', דאע"פ שהט"ז כותב דאם יתפרנו בבגד אחר שיש בו כבר ג' ציצית תלוים צריך להתיר את הציצית ממנה, מ"מ המ"א לא ס"ל הכי שהרי טלית שנקרע ממנה הכנף לגמרי (ובה ציצית אחת), אם יש בה בהכנף ג' אצבעות על ג' חוזר ותופרה ואין צריך להתיר ממנה הציצית לדעת רב עמרם גאון. וכן הוא דעת הרא"ש ורבינו ירוחם.

וכותב כ"ק אדה"ז: "רק התוספות לא ס"ל הכי" פי' שבתוספות מנחות דף מ,ב ס"ל דהא דאמרינן "טלית שנקרעה חוץ לשלש יתפור תוך שלש לא יתפור" אין הכוונה שנקרע לגמרי אלא שהקרע היתה תוך שלש אצבעות משפת הכנף אלא הכוונה "תוך שלש דהיינו שנקרע הכנף שהציצית תלוי בה ולא נשתייר ג' והוי כאילו נפסק לגמרי אבל אם נשתייר בו ג' לדברי הכל חיבור מעליא" גם לדעת רבי מאיר האומר תוך שלש לא יתפור וכן אמר רחבה אמר רב יהודה.

וממשיך כ"ק אדה"ז: "וכן הנ"י לפירוש הט"ז [כלומר שהט"ז מפרש שגם הנימוקי יוסף סובר כמו התוספות], ואף הם לא ס"ל כסברת הט"ז שבכאן, שהרי נ"י כתב שהציצית נפסלה משום שלא נשתייר שיעור כנף ולסברת הט"ז אפי' אם נשתייר שיעור כנף היא נפסלה מחלק ב' שנפרד ממנה הכנף א"ו דלא נפסלה כ"כ אלא משום דלא נשתייר שיעור כנף. ולהתוס' משום דאין בכנף שיעור טלית ואם כן הציצית אין צריך כלל לכנף זה והוי כמו הטיל למוטלת שבאותה סוגיא דהוי תעשה ולא מן העשוי אבל אם יש בכנף שיעור טלית לא נפסלה הציצית שבו כמו שכתב הרשב"א".

וצ"ע היכן מבואר בדברי התוספות איך יהיה הדין באם נשתייר בו שיעור טלית.

ואולי י"ל, דהנה לשיטת הנימוקי יוסף הדין הוא דטלית שנקרעה תוך שלש אצבעות לא יתפור את הכנף עד שיתיר את הציצית משום שלא נשתייר בו שיעור כנף, משא"כ חוץ לשלש אצבעות יכול לתפור את הכנף בלי להתיר את הציצית מקודם מכיון שיש עליו תורת כנף.

משא״כ לשיטת התוספות, מה שכתוב ״טלית שנקרעה תוך שלש לא יתפור״ הכוונה הוא שנקרע (אפי׳ אם מקום הקרע הוא למעלה מג׳ אצבעות משולי הטלית לארכה ולרחבה) ולא נשאר במקום הקרע חיבור שלשה אצבעות שאז נחשב כאילו נקרע לגמרי ונפסל הציצית משום שהיא תלויה בחתיכת בגד שאין בה טלית. ולכן אם יתפור הטלית מחדש במקום הקרע בלי להתיר את הציצית קודם הוה ליה תעשה ולא מן העשוי.

אך זהו דוקא אם לא נשתייר בחלק שנקרע שיעור טלית אבל אם נשתייר בו שיעור טלית (כלומר שבשני חלקי הציצית נשתייר שיעור טלית) הרי מונח הציצית על בגד שיש בו שיעור טלית ולא נפסל מעולם.

ולפי הנימוקי יוסף דהטעם דאם נקרע תוך שלש לא יתפור הוא משום שלא נשתייר בו שיעור, משא״כ אם יש בו בכנף ג׳ על ג׳ אצבעות יכול לתפור אותו בהטלית בלי להתיר ממנו הציצית, החידוש ב״ושוין שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר ובה תכלת ותולה בה״ הוא לא רק לחכמים האומרים שיכול לתפור אפי׳ נקרע תוך שלש אלא גם לר׳ מאיר האומר שתוך שלש לא יתפור, שהרי אפי׳ ר׳ מאיר מודה שחוץ לשלש יתפור משום דאית ביה תורת כנף, ואעפ״כ דוקא כנף זה שהיה מבגד זה בשעת עשיה אבל ממקום אחר לא יביא אפילו אמה על אמה שיש בו תורת כנף מכיון שלא היה מבגד זה בשעת עשיה.

ומה שכתב כ״ק אדה״ז שהא ד״ושוין שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר ובה תכלת ותולה בה״ הוא מפני שאין בו שיעור טלית (וכן הוכיח הלבושי שרד בס״ק ב ממשמעות המג״א ס״ק ג. וכן משמע במ״א ס״ק ד כפי שהאריך ביד אפרים שם), מפורש כן בספר המאורות לרבינו מאיר בן שמעון המעילי מנרבונה (בספר המאורות על עירובין - הלכות קטנות, הוצאת הרמ״י בלוי ע׳ שסח-שסט): ״ולא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר ובה תכלת או ציצית ותולה בה, פירוש משום תעשה ולא מן העשוי, שהרי אותה אמה שהביא שבו הציצית אינה ראויה להתעטף בה ראשו ורובו של קטן״.

הרי שטעם הפסול הוא מפני ש״אמה על אמה״ אין בו שיעור שיתעטף בה ראשו ורובו של קטן.

והיינו כמ״ש רבינו בסידורו שרוחב הטלית צ״ל אמה של תורה שהיא רוחב כ״ד גודלין ואורך הטלית צ״ל שתי אמות. ודו״ק.

◆ ◆ ◆

העוסק במצוה פטור ממצוה שא״א לעשותה ע״י אחרים

הרב שלום דובער לוין
מנהל ספריית ״אגודת חסידי חב״ד״

בשו״ע אדה״ז סי׳ לח ס״ז: ״כל העוסקים במלאכת שמים פטורין מהנחת תפילין כו׳ א״צ להפסיק משום קריאת שמע ותפלה אפי׳ אם יעבור זמנם כו׳ כל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת כו׳ ולכן המשמר את המת פטור מתפילין ומק״ש ותפלה ומכל המצות״. ועד״ז מבואר לעיל שם ס״ו. לקמן סי׳ ע ס״ד. סי׳ עא ס״ה-ו. סי׳ עב ס״א. סי׳ צג ס״ד. סי׳ קו ס״א וס״ד. סי׳ רמח קו״א סק״א. סי׳ תרמ סי״ח.

וכיון שנתבאר שהוא פטור אפילו ממצוות תפילין וק״ש ותפלה ושאר מצוות שבגופו שא״א לעשותן ע״י אחרים, א״כ למדנו מכאן שהעוסק במצוה פטור גם ממצוה שא״א לעשותה ע״י אחרים.

אמנם מיד אחרי הלכה זו כותב רבינו הזקן בסי׳ לח ס״ט: ״הקורא בתורה פטור מהנחת תפילין כל היום דהיינו שא״צ להפסיק מלימודו להניחם (זולת) בשעת קריאת שמע ותפלה כדי לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה ואע״פ שכל מצוה שאי אפשר לעשותה ע״י אחרים חייב להפסיק כדי לעשותה כמו שיתבאר בי״ד סימן ר״מ מ״מ בתפילין נאמר בהן לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה׳ בפיך וזה שכבר יש תורת ה׳ בפיהו א״צ לאות ולזכרון״.

וכ״ז תמוה מאד לכאורה וסותר את כל מה שנתבאר לעיל שהעוסק במצוה פטור מתפילין וק״ש ותפלה, אע״פ שהן מצוות

שבגופו וא״א לעשותה ע״י אחרים, וכאן כותב שחייב להפסיק לק״ש ותפלה כיון שהן ״מצוה שאי אפשר לעשותה ע״י אחרים״, ורק מצות תפילין יש לה דין מיוחד שנדחית מפני לימוד התורה.

את המקור להלכה זו שבסעיף ט כותב רבינו הזקן ״כמו שיתבאר בי״ד סימן ר״מ״. סי׳ זה בשו״ע אדה״ז לא הגיע לידינו, ובשו״ע המחבר שם סי״ב : ״אמר לו אביו השקני מים ויש לפניו לעשות מצוה עוברת כגון קבורת מת או לויה אם אפשר למצוה שתעשה ע״י אחרים יעסוק בכבוד אביו ואם אין שם אחרים לעשות יעסוק במצוה ויניח כבוד אביו״. והוא כדעת איסי בן יהודה בקידושין לב, א: ״אלעזר בן מתיא אומר אבא אומר השקיני מים ומצוה לעשות מניח אני כבוד אבא ועושה את המצוה שאני ואבא חייבים במצוה איסי בן יהודה אומר אם אפשר למצוה ליעשות ע״י אחרים תיעשה על ידי אחרים וילך הוא בכבוד אביו אמר רב מתנה הלכה כאיסי בן יהודה״.

אמנם ברמ״א שם כתב על זה: ״ואם התחיל במצוה תחלה יגמור דהעוסק במצוה פטור מן המצוה״ - והיינו שמפרש את הברייתא הנ״ל דהיינו דוקא לפני שהתחיל לקיים את מצות כיבוד אב, אבל אם כבר התחיל יגמור, ופטור גם מן המצוה שא״א לעשותה ע״י אחרים. והיא שיטת הר״ן (הועתק בב״י שם): ״הני מילי כששתיהן לפניו אבל כשהתחיל המצוה אע״פ שאפשר לעשותה ע״י אחרים אם נזדמנה לו מצוה שא״א לעשותה ע״י אחרים לא יניח את הראשונה דהא קיימא לן דעוסק במצוה פטור מן המצוה ולא מפלגינן בין מצוה למצוה״.

והנה רבינו הזקן בסי׳ לח פוסק שגם אחר שהתחיל במצוה מחלק בין אפשר לעשותה ע״י אחרים או לאו, ומוכיח כך ממה שנתבאר ביו״ד סי׳ רמ. והיינו שאינו פוסק כהר״ן וכהגהות הרמ״א שביו״ד סי׳ רמ. וא״כ היכן מצינו ידינו ורגלינו, שזהו לכאורה היפך ממה שפסק לפני זה שם בסעיפים ו-ז, ובכל המקומות שצויינו לעיל, שהעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת גם אם היא מצוה שא״א לעשותה ע״י אחרים וגם מצות שבגופו.

את ההוכחה לפסק הלכה זה מיו״ד סי׳ רמ, מביא רבינו הזקן גם בסי׳ רנ קו״א סק״ב: ״אסור לו להתבטל מתורתו לעשות

מצוה שאפשר לעשותה ע״י אחרים כמ״ש ביו״ד סי׳ רמ״. ואיך יתאים זה עם מה שפסק במקומות רבים שהעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת אף אם א״א לעשותה ע״י אחרים.

והביאור בכל זה הוא, שהן כאן בסי׳ לח והן שם בסי׳ רנ מיירי שעוסק (לא במצוה סתם, כ״א) בלימוד התורה. ואע״פ שכבר נתבאר שהעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת אף כשא״א לעשותה ע״י אחרים, מ״מ העוסק בתורה פטור ממצוה אחרת רק כשאפשר לעשותה ע״י אחרים.

שני טעמים נתבארו בשו״ע אדה״ז לחלק בזה בין העוסק במצוה לבין העוסק בתורה: א) הל׳ ת״ת פ״ד ה״ג: היה לפניו עשיית מצות ותלמוד תורה אם אפשר למצוה להעשות ע״י אחרים לא יפסיק תלמודו כו׳ ואם אי אפשר למצוה להעשות ע״י אחרים כו׳ יפסיק תלמודו ויעשה המצוה כי זה כל האדם כמו שאמרו חכמים תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים ואם אינו עושה כן נמצא שלמד שלא לעשות״. ב) ״ואף על פי כו׳ שכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת מכל מקום כיון שהמצוה היא עוברת שאם יעסוק בתורה ולא יקיימנה תתבטל המצוה לגמרי ובעשיית המצוה לא תתבטל מצות עשה של תורה לגמרי שהרי יכול ללמוד אחר כך לפיכך תלמוד תורה נדחה מפני כל המצות אפילו הן מדברי סופרים כשאי אפשר לעשותן על ידי אחרים כמו שנתבאר ביו״ד סי׳ רמו״.

והוא מ״ש ביו״ד סי׳ רמו סי״ח: ״היה לפניו עשיית מצוה ות״ת אם אפשר למצוה להעשות ע״י אחרים לא יפסיק תלמודו ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתורתו״.

אך עיקר הקושיה היא על מה שכתב רבינו (כאן בסי׳ לח ובקו״א בסי׳ רנ) שהמקור להלכה זו הוא ביו״ד סי׳ רמ, ששם לא מיירי בלימוד התורה כ״א במצוה כיבוד אב, ושם נפסק בהגהת הרמ״א שאם התחיל נדחית גם המצוה שא״א לעשותה ע״י אחרים, כבכל המצות. ואם נאמר שרבינו הזקן חולק על הרמ״א, ופוסק שגם בשאר המצות יש חילוק בין אפשר לעשותה ע״י אחרים או לאו, א״כ היכן מצאנו ידינו ורגלינו בכל המקומות בשו״ע אדה״ז שצויינו לעיל.

ולכאורה הי׳ אפשר לומר שיש כאן טעות סופר, וגם כאן בסי׳ לח צריך להיות הציון (כמו בסי׳ תמד) ״כמו שיתבאר בי״ד סימן רמו״. והיינו כיון שמצות ת״ת שונה בזה משאר המצות מהטעמים המבוארים לעיל. אמנם בדקתי וראיתי שגם בדפוס הראשון וגם בכת״י כתוב ״כמו שיתבאר בי״ד סימן רמ״. וגם בקו״א שבסי׳ רנ כתוב ״כמ״ש ביו״ד סי׳ רמ״. וקשה לשבש הגירסה בכל המקומות האלו.

שוב העירני בזה הרה״ג מוהרמ״ש אשכנזי שליט״א, שיש לבאר שיטת רבינו הזקן בכל זה, שבאמת גם מצות כיבוד אב שונה בזה מכל המצות, מטעם המבואר בברייתא הנזכרת (בדברי אלעזר בן מתיא) ״מניח אני כבוד אבא ועושה את המצוה, שאני ואבא חייבים במצוה״.

החילוק בין מצות כיבוד אב לשאר המצות (לגבי מצות השבת אבדה) מובא גם בשו״ע אדה״ז (הל׳ מציאה ופקדון ס״מ): ״שאם אמר לו אביו אל תחזיר האבידה עכשיו כי צריך אני עכשיו שתאכילני ותשקני לא ישמע לו שנאמר איש אמו ואביו תיראו אני ה׳ כולכם חייבים בכבודי, אבל נדחית היא מצות השבת אבדה כו׳ מפני כבוד המקום, כגון שהאבדה בבית הקברות והוא כהן לא יטמא לה״.

ולפי״ז אפשר שרבינו הזקן אינו פוסק בהל׳ כיבוד אב כשיטת הר״ן והרמ״א, וסובר שדין כיבוד אב ודין לימוד התורה שוין הם, שאינן דומות לשאר המצות, ולכן מביא בסי׳ לח ובסי׳ רנ ראיה מדין כיבוד אב לדין לימוד התורה. אלא שחיו״ד סי׳ רמ בשוע״ר לא הגיע לידינו, ואיננו יודעים מה כתב שם רבינו הזקן בענין זה.

◆ ◆ ◆

השכים קודם אור היום לענין ברכות השחר [גליון]

הנ״ל

בגליון האחרון (תשעט עמ׳ 48) חוזר הת׳ א. ח. לאותו נושא, וכותב פירוש חדש בדברי שו״ע אדה״ז סי׳ מז ס״ט ״המשכים קודם אור היום יכול לברך כל סדר הברכות״, דהכוונה היא

שהוא "יכול" היינו שהוא יכול להתחייב בהן ע"י שילבש בגדיו וכו', אבל לא התחייב בהן אינו מברך.

אמנם מלבד הדוחק שבפירוש הזה, מפורש בשו"ע אדה"ז כמה פעמים ההיפך מזה:

א) סי' מו ס"ז מביא שלוש דיעות אם צריך לברך ברכות השחר כשלא נתחייב בהן, ופוסק כהדיעה השלישית: "שאפילו לא נתחייב בהן כלל יברך כולם כסדרן מפני שאין הברכות על הנאת עצמו בלבד אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם ואם הוא אינו נהנה אחרים נהנין וכן המנהג פשוט ואין לשנות". ולא רמז כאן שום חילוק אם הוא לפני עלות השחר (ומברכין כיון שישן שינת קבע אחרי חצות) או אחרי עלות השחר.

ב) סי' מז ס"ז מבאר דין ברכת התורה כשהשכים קודם אור היום: "שברכת התורה היא כברכות השחר שלא תקנו אותן אלא פעם אחת ביום כו' גם ברכות השחר זמנן הוא ג"כ קודם אור היום מיד שניעור משנתו". ואף שלענין ברכת התורה מביא שם שתי דיעות, הרי לענין ברכות השחר ברור מילולו שתקנו אותן פעם אחת ביום, מיד שניעור משנתו (קודם אור היום) או כשיאור היום (כשהיה ניעור כל הלילה). בלי שום הפרש עם הלביש בגדיו אחרים או לאו.

ג) שם ס"ט: "המשכים קודם אור היום יכול לברך כל סדר הברכות", שכאמור לעיל, הפירוש הפשוט בזה הוא אפילו אם לא הלביש בגדים אחרים, כיון שכאמור לעיל התקנה נתקנה לברך את ברכות השחר פעם אחת ביום (כשניעור משנתו או כשהאיר היום) בין אם הלך ולבש וחגר ובין אם לא הלך ולא לבש ולא חגר.

אמנם הביא ראיה מסי' מו ס"ח שהמשכים קודם אור הבוקר לסליחות אומר את ברכות השחר אחרי סליחות, ודימה בנפשו שהטעם הוא כדי לאמר את הברכות אחר עלות השחר. אמנם באמת נתבאר הטעם לזה לפני כן בס"ג "נהגו לסדרן בבית הכנסת" (היינו אחרי סליחות, כשכולם כבר הגיעו לבית הכנסת). ומבואר לעיל סי' ו ס"ד: "מה שנוהגים בימי הסליחות ובימים נוראים שלאחר שמפסיקין באמירת הסליחות או באמירת תהלים

ושאר דברים מתחילין לברך על נטילת ידים ואשר יצר כו׳ כדי להוציא את הרבים ידי חובתן״, והרי ודאי שאין כל חשש בשתי ברכות אלו קודם עלות השחר, אלא הטעם הוא כנ״ל.

ואיך שנפרש את דברי רבינו הזקן בסדורו, שכבר דנו בזה בגליונות הקודמים, דומני שברור בשו״ע אדה״ז כפי שנתבאר כאן.

אמנם גם בסדור יש להוסיף עוד הערה אחת, שלא נתבארה בגליונות הקודמים, והיא אשר בהמשך הדברים לגבי ברכת התורה מבואר בסדור ״ומי שישן בלילה מברך בקומו מחצות הלילה ואילך, ואם ניעור כל הלילה מברך כשיאור היום כמו כל ברכת השחר״. והרי לגבי ברכת התורה (כשישן וקם מחצות הלילה ואילך) טעם החיוב הוא כמבואר לעיל: ״שברכת התורה היא כברכות השחר שלא תקנו אותן אלא פעם אחת ביום כו׳ גם ברכות השחר זמנן הוא ג״כ קודם אור היום מיד שניעור משנתו״. והרי לגבי ברכת התורה בודאי פירוש הדברים הוא, שכיון שישן וניעור ממילא הוי זמנו וממילא נתחייב בברכה.

◆ ◆ ◆

סדר נטילת העיפורניים [גליון]

הרב גדלי׳ אבערלאנדער
מח״ס ״פדיון הבן כהלכתו״

בגליון תשעט ש״פ תבוא עמ׳ 45 כתב רמ״מ שי׳ פעלער בענין סדר נטילת ציפורניים, שאדה״ז כותב ״ומתחילים ליטול בשמאל בקמיצה״ וכותב ששמע אומרים שא׳ מהדינים שמשמע מזה שצריכים לקוץ הצפרניים דיד שמאל תחלה. ומוסיף ״ואם קבלה הוא נקבל, אבל יש לחקור אם כוונתו לזה״. וכנראה שלא עיין שפיר (וכלשונו ׳אחר עיון קל׳) בהמקור שהוא עצמו הביא, דהרי האבודרהם (ירושלים תשכג, עמ׳ שסח) כתב להדיא לעשות כסדר הזה ״קשיא״ דהיינו קמיצה שמאל ימין אצבע. ומסיים: ״וסימן זה רומז כי נטילתם על זה הסדר קשיא״. דהיינו שמאל תחילה. וגם בשאר כל המקורות כותבים שיתחיל בשמאל תחילה ואח״כ בימין, ראה מחזור ויטרי (נירנבערג תרפג, ח״ב עמ׳ 720), עטרת זהב סי׳ רס וברמ״א שם, ואדה״ז הולך ג״כ

בדרך הזה. והטעם שמתחיל ביד שמאל נראה דזהו חלק מהענין לקצוץ שלא כסדר, דהסדר הוא להתחיל ביד ימין, וכדי שלא יהיה כסדר (נוסף על אי סדר דאצבעות גופא) לכן מתחיל ביד שמאל.

◆ ◆ ◆

פשוטו של מקרא

"אהרן ומרים מה עשו"

הת' מאיר אלכסנדר הלוי פישר
תלמיד בישיבה

בפרש"י ברכה [לג,ח] ד"ה תריבהו "כתרגומו. ד"א תריבהו על מי מריבה, נסתקפת לו לבא בעלילה, אם משה אמר שמעו נא המורים אהרן ומרים מה עשו" - ומקורו מספרי.

וצ"ע, דכשמעיינים בסדר הכתובים בפ' חקת בפ' מי מריבה, נראה שמקודם מתה מרים, ואח"כ לא הי' מים לעדה ורק אח"כ ציווה ד' למשה שידבר אל הסלע, ונמצא דבעת החטא דמי מריבה, כבר לא היתה מרים בחיים, וא"כ לא הי' לה שום שייכות לענין דמי מריבה, ומהו זה שכותב רש"י כאן אהרן ומרים מה עשו, שגם מרים נענשה עבור זה. - ולפלא שהמפרשים הרגילים לא עמדו ע"ז. ואחר החיפוש מצאתי בספר הנק' קובץ ספרי הספרי [וכולל הספרים אהלי יהודה ספרי חיים] (ד"צ י. וואגשאל, ירושלים תשמ"ט) וז"ל שם בפ' ברכה [קכא,א] אהרן ומרים מה עשו, אע"ג דמרים מתה קודם מי מריבה, מ"מ לא עשתה דבר אלא שדקדק עמה איזה דקדוק כחוט השערה ונקברה בחוץ לארץ - שו"ר להרב זית רענן ר"פ ואתחנן דלספרין שם, מרים מתה אחר מי מריבה ע"ש, ומכאן ראי' לדבריו". עכ"ל ועצ"ע.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

◆ ◆ ◆

שונות

הערות והגהות על ״חוברת לדוגמא ג׳״

הרב נחום גרינוואלד
ניו דשערסי

שלשה סוגי הגהות יבואו להלן. א) הגהות של חוסר דיוק בהתאמה בין הציונים. ב)הגהות ביתיר- הערות מיותרות ובלתי צודקות לענ״ד. ג) הגהות בחסיר- למרות שמצד אחד יש להם שפע של ציונים מיותרים, הרי מצד שני הזניחו ציונים חיוניים. לפעמים ההערות תהיינה זוטות בלבד- בטעם ובסגנון, ולפעמים תהיינה הערות בתוכן ובהבנה; אך למפעל כזה שניהן חשובות, בכדי להוציא דבר נאה ומתוקן. ואולי יתקבלו ההערות, וממילא מיניה ומיניה וכו׳. (ההערות יבואו על סדר האותיות של כל סימן וסימן)

סימן א (מהדו״ב)

קודם אעיר על ענין שלא אתרמיז בשום אות. משום מה קראו בכותרת לכל ה11 סימנים, כולל המדו״ק, בשם ״הלכות השכמת הבוקר״ בשעה שהמדו״ק שנדפסה בווילנא (ואני מדייק ווילנא כי לא ראיתי הדפו״ר, ואולי שם הוא בצורה אחרת) נקראת חציה ״הלכות הנהגת הבוקר״ וחציה ״הלכות נטילת ידים״, האם כך הוא בדפוס ראשון? ולהעיר שבאליה רבה קורא אף הוא לכל הסימנים עד הל׳ ציצית ״דין השכמת הבוקר״.

א. בציון המקורי צוין, ״משנה פ״ה דאבות״. ולא ציינו, כדרכם בכל מקום, איזו משנה.

יא. על דברי הרא״ש שיש לכל יראת שמים לקונן באשמורה על הגלות, מציינים בנוסף על הרא״ש לרב האי גאון הובא בספר הנר. וכי מזה זה חשוב להבנת דבר השוע״ר, לציין לספר שאך זה התגלה מן גניזה כלשהי והודפס?

יב. על הביטוי "וכל החיל אשר נגע בלבו" מציינים ע"פ שמואל א' י' כו. אין אחידות כאן, במקומות אחרים אין מציינים מקורם של ביטויים, ראה לדוגמא בסוף ס"ד מהדו"ב סוס"ב "קדוש יאמר לו", והוא ע"פ פסוק בישעי ד, ג ולא ציינו.

יג. מציינים "כתבי אריז"ל". מוזר, כיום מציינים ישיר לפע"ח וכיו"ב. מביאים באותה אות המג"א "מרקנטי פרשת בראשית". אם כבר מביאים שזה מרקנטי, מדוע לא ציינו הדף והד"ה - להקל על החיפוש? והוא (כמצויין במ"א מהד' מכון ירוש') יד, א ד"ה ספר הזהר. ועוד תמוה ביותר, הרי קימה בחצות מבואר לכל לראש בזוהר, שציינו להלן באות כ"ו מפר' ויקהל, ומדוע לא ציינו הזהר כאן כמקור הראשי?

יד. מציינים כמקור "מקור חיים לר' יאיר בכרך". כיצד ספר שי"ל רק לאחרונה מכת"י, מהווה מקור לאדה"ז, האם יש להם ראיות שאדה"ז ראה את הכת"י? יש לציין בכגון דא: ראה מקור חיים!

טו. על דברי אדה"ז "ולקונן מעט במזמור על נהרות בבל וכיוצא בו" העירו: "כמו מזמור למנצח בבוא", והרי המעיין בתיקון חצות כפי שנדפס בסידורי האריז"ל יראה שמזמור זה אינו קשור לקינה אלא לתשובה אחרי הקינות (כמו שזה חלק מקריאת שמע על המטה) ומדוע ציינו למזמור זה? ברור שיש לציין למזמור "מזמור לאסף", או אחרים שם "כמו שנדפס בסידורים". וביותר תמוה שציינו "ראה תניא פכ"ו", ושם כתוב ברור: "תיקון האריז"ל לומר מזמור זה אחר תיקון חצות קודם הלימוד כדי ללמוד בשמחה", הרי שאין זה חלק כלל מהקינה!

יז. על המלים בסוגריים "כמו שנדפס בסידורים" ציינו "וגם בסידור רבינו". ולא ציינו לכל לראש להכוונה המקורית של המלים, (כי בעת כתיבת הדברים, סידור רבינו טרם הושלם והתפרסם, ובמיוחד שכותב "סידורים" לשון רבים) לסידורי האריז"ל השונים, כגון סידור רבי שבתי וכיו"ב. או סידור השל"ה.

יח. לא ציינו על המלים "וגלות השכינה", גם לדברי אדה"ז בהערה לתיקון חצות, ששם דוקא נתבאר ענין זה בארוכה.

כ. על הציטוט מברכות דף ג׳ ״אוי לי שהחרבתי את ביתי וכו׳״ באים בשלל ציונים, וכותבים שבברכות דפוסים שלנו ״בנוסח אחר קצת, והנוסח שלפנינו בכת״י מינכן תוס׳ רבינו יהודה מנורת המאור״. דעת לנבון נקל שלאדה״ז לא הי׳ כת״י מינכן, ובוודאי שאב הלשון ממנורת המאור (כדרכו שעשה שימוש רב בספר זה), ולמה לא ציינו לכל לראש למנורת המאור? ואם יש צורך משום מה (הרי אפשר להפנות למנוה״מ מהדורת קנצלבוגין, ושם כבר צוין שכ״ה בכת״י מינכן) לבסס הנוסח, יש להוסיף: וכן הוא בכת״י מינכן ועוד. לבסוף ציינו ״מלחמת מצוה להרשב״ש״, בלי ציון הדף או הפרק?

כג. על דברי אדה״ז שאחרי התיקון יש ״לעסוק בתורה״, כותבים בסגנון של פסק: ״בשמחה״ ומציינים שכ״ה במהדו״ק ובתניא פכ״ו, וכי תפקידם לפסוק? ומנין להם הסיבה למה השמיטו רבינו? הי׳ צריכים לציין, שבמדה״ק ובתניא מבואר שיש ללמוד בשמחה, ולא בלשון מוחלטת.

כד. על כך שכותב רבינו שיש לעסוק ״בתורה שבעל פה״, ציינו אל העולת תמיד וא״ז, המביאים את הדברים בשם הלבנת הספיר, ומציינים עוד לראשית חכמה שער הקדושה פ״ז. ואח״כ כותב: ״ואולי הטעם כי אין לעסוק במקרא בלילה״. ומציינים המקור לבאר היטב סי׳ רלח.

ראשית תמוה, וכי עניינם לנמק הלכות? שנית, הטעם בלתי נכון. כי הלא המקור של האלי׳ זוטא הוא מלבנת הספיר, שחיברו רבי דוד בן רבי יהודה החסיד נכד הרמב״ן- א׳ מהראשונים, והלא האיסור ללמוד בלילה מקרא מקורו מאריז״ל בלבד, א״כ כיצד יתכן שזהו הטעם?

שלישית, הלא הטעם מבואר להדיא בראשית חכמה שם, משום שמשה למד תושבע״פ בלילה דוקא. (ואע״פ שכמה רואים (ראה קובץ אור ישראל גליון טז ע׳ קל) במדרש זה יסוד לדברי האריז״ל, הרי בראשית חכמה שם לא מבואר הטעם (שבכתבי האריז״ל) בגלל שבלילה יש דינים, אלא רק הוכחה שזהו הלימוד של הקב״ה בלילה, דזה הטעם שיש ללמוד תורה בלילה, ראה ר״ח שם בארוכה.) בסוף ההערה הארוכה ביותר מציינים, ״וראה שער המצות פ׳ ואתחנן״, ולפלא שהלא זה המקור

הראשון של לא ללמוד תורה בלילה! ולמה זה נכתב רק כ״ראה״.

כט. על הגמרא ״כל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו״ מצויין במקור ״סוף תמיד״, ומשום מה הוסיפו ״תנא רבי חייא״, וכי בכל מקום מציינים שם אומרו?

מז. .בשו״ע כתוב ״שנאמר מלא כל הארץ כבודו״. ועל כך מעירים אבל לקמן במהדו״ק ובסידור הביא הפסוק הלא את השמים ואת הארץ אני מלא. וכי עניינם לפתור כל השינויים בין המהדורות? הלא יש עשרות אם לא מאות שינויים ביניהם, ולא העירו אף פעם! וכאן הלא זה אינו נוגע להלכה או מנהג בפועל.

נג. במקור צוין ל״הרב רבינו יונה בשערי תשובה״. ואכן טרם מצאתי בשערי תשובה, אך יש לציין לספר היראה אות ב׳ ״ובשומו הדברים האלו על לבו תבער אהבת הבורא בלבו״. וכאן יש להעיר ענין כללי . ברוב הדפוסים חילקו הספר היראה לאותיות ובכן כדאי לציין או לפי אותיות הללו או לפי ד״ה של הקטע המסויים כי לפעמים קשה למצוא הדבר רק אחרי חיפושים.

נז. מציינים לספר היראה בלי האות, והוא באות ב׳.

סא. מעירים ״ולכן אומרים אותו [מודה אני] אף שמברכין אח״כ ברכת אלקי נשמה״, שוב עולה התמיהה, וכי מסבירים הם? מספיק לציין לקונ׳ תורת החסידות!

סה. מציינים הרר״י מובא בב״י סי׳ פה. הלא דרכם בכ״מ לכתוב הרב רבינו יונה בלי ר״ת? ולמה לא ציינו מקורו, על הרי״ף ח. ב ד״ה לא יברך?

פג. מציינים ללקוטי סיפורים של פרלוב בנוגע המנהג שלא להציב הרגליים לפני הנטילה, ושם מבואר רק תוכחת ר׳ גרונם אסתרמן, הציון היחיד המוכיח שכך מנהג חב״ד הוא להערת הר״י מונדשיין בהעו״ב המצויין שם, שמביא שכך אמר כ״ק אדמו״ר הריי״ץ נ״ע.

פ״ד. מציינים לשל״ה מסכת חולין. ויש להעיר כאן הערה כללית שלפעמים מציינים לשל״ה לפי הדף, ראה מהדו״ק סימן

א אות כד, וצ״ע באיזו מהדורה השתמשו (והציון שם הוא לפי אמשטרדם תנח, והוא ציטוט מציונים של הר״נ מנגל), ולפעמים כותבים של״ה מסכת תענית, ראה סי״א מהדו״ב אות קא. ולפעמים בלי מלת ״מסכת״. ובכלל מדוע לא מציינים הד״ה, כפי הנהוג לאחרונה (ראה שו״ע מהד׳ מ״י.)

צב. על המילים בשוע״ר ״טוב מאד לומר פרשת הקרבנות שהן עולה ושלמים ותודה וחטאת ואשם ודאי ותלוי ...ושאר כל המנחות״ העירו: ״ואינן בנוסח הסידור״. והערה זו תמוהה ביותר, וכי זה שייך לנוסח הסידור? האם יש סידור שפרשיות אלו מופיעות בהן כחלק מן התפילה?

ועוד כתוב שם במפורש בשוע״ר: ״ככתוב במעמדות״, הרי שזה שייך למעמדות בלבד, שאומרים בדר כלל אחרי התפלה?! ועל זה יתכן אולי הערה, שאדה״ז –בניגוד לסידור השל״ה או עמדין- לא הביא את המעמדות. ומאידך יש לציין, איפה כן מופיע המעמדות? והתירוץ הוא כנ״ל: סידור השל״ה.

פט. בהסעיף מדובר על כך שהעת רצון למעלה הם למעלה מגר המקום והזמן ומאיר בכל מקום ומקום בזמנו הראוי לו ומסיים שזהו גם הטעם ששורה בחו״ל ביו״ט שני של גליות ״ולכן גם בני א״י הבאים לארץ חייבים בקדושת היום, אף שדעתם לחזור כמו שנתבאר בהלכות יו״ט״. ועל כך מציינים שלל של ציונים. ללקו״ת שמיע״צ תו״ח פ׳ שמט ,ב. ומוסיפים: ועי׳ לקמן סי׳ תסח ס״י סי׳ תצו סעיף ז.

והנה לכל לראש הי׳ צריכים לציין מיד לס׳ תצו, ואע״פ שיש הבדל גדול לכאורה (כפי שדנו על כך בער הכלל ועוד) בפסק, כי שם עפ״י המדו״ק ורק מפני המנהג וכאן על פי דין. בכל זאת בכך מעוניין הלומד לדעת מיד: מה נאמר בהל׳ יו״ט. ועוד הציון לתסח מיותר לגמרי, כי כבר מצויין בתצו שם בפנים השו״ע. ואח״כ לציין ללקו״ת ועוד.

קא. מציינים לשל״ה תענית (בד״ה וז״ל אחי) המהווה מקור לדברי רבינו ״ואם יודע שנתחייב באיזה קרבן כגון עולה על ביטול מ״ע, או על הרהור הלב בלא תעשה, ותודה לארבעה

הצריכים להודות". ולפלא שלא ציינו, כדרכם בכגון זה, המקורות על מה העולה באה, ועל מה התודה.

על כך שהעולה באה על העשה, יש לציין לתו"כ ויקרא א' פ"ד ,ח. זבחים ה, ב. ועל כך שהעולה באה על הרהור הלב יש לציין לירושלמי יומא פ"ח ה"ז. וביק"ר ז, ג. תנחומא צו ז. (ועדיין חידוש הוא שאדה"ז פוסק שזה הרהור על לא תעשה!)

והמקור שהתודה באה על הד' שצריכים להודות הוא מדברי רש"י עה"ת (צו ז' י"ב) ד"ה אם על תודה: "אם על דבר הודאה על נס . . .כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא שהן צריכין להודות". וראה דברי הרא"ש (ברכות פ"ט ס"ג): "ברכת הגומל במקום תודה נתקנה". וראה דברי אדה"ז סי' תנח ס"ה: "שהיוצא מבית האסורים חייב להביא תודה". ואף זה מקורו בדברי הרא"ש ב'הלכות פסחים בקצרה מרבינו אשר ז"ל' (נדפס אחרי פסקי הרא"ש), הלקוח כנראה מדברי המנהיג (מהד' רפאל ע' תפד), ושם הלשון: "דאמ' בפ' הרואה (ברכות נד), ארבעה צריכי' להודות ולהביא תודה". ושמא היתה גירסא כזאת בגמרא? ולפלא שלא ציינו ללקו"ש חל"ב ע' 107 הע' 20.

ובשל"ה שם הלשון: "וקרבן תודה בא על מי שנעשה לו נס שחייב להודות יודו לה' ...". ויש לציין לתנחומא (הישן) צו שם, "אבל התודה שהיתה באה על הנס היתה באה", (ובתנחומא בובר הגירסא "על חנם! ולא העיר מאומה, ובוודאי שהאותיות הדומות- ה' במקום ח' , ומ' סופית במקום ס'- גרמו לשינוי).

סימן א' מהדורא קמא

בהערות דלהלן יבואו בעיקר השוואות לציוני מהדו"ב המוכיחות אי-אחידות מתמיה, כאילו אין קרבניט לספינה.

ז. על המשפט בס"א "ואל יאמר הנני שיוכב במטתי ואלמוד וכו'", מציינים בנוסף לעולת תמיד וא"ז, שכבר צוין במקור, גם לאליהו רבה סק"א. ומוזר שבמהדו"ב לא ציינו לכך, ופתאום גילו כאן הא"ר? ובמיוחד שדוקא במהדו"ק מעולם לא ציין רבינו לא"ר! וכן מדוע לא מציינים שכ"ה מהזהר או לציין ששם נסמן. והערה כללית: אין אחידות לפעמים מציינים "וש"נ",

ולפעמים מפרטים כל המ״מ? מה הכלל? עוד הערה: הרבה דברים המבוארים בא״ז גם מצוי בספרו א״ר ולפעמים מציינים ולפעמים לא, האם יש שיטה בזה?

יד. על נוסח מודה אני, מצוין במקור ״סדר היום״. והוסיפו שלל ציונים. בכלל למה לא ציינו למהדו״ב וש״נ. ובפרט שכמה ציונים כן הביאו, ואילו המג״א דוקא השמיטו. וכן לא ציינו, כמו במהדו״ב, ״סדר היום בראשיתו״. מהו הכלל?

יז. על כך ש״מותר להרהר בדברי תורה בידים מטונפות״ מצוין במקור הרב רבינו יונה ברכות פ״ב. ובמהדו״ב אות ס״ה הביאו רבינו יונה בלי ציון הפרק. ובכלל, למה אי אפשר לציין מקום הרר״י בדפי הרי״ף?

כד. על המשפט ״כל מדקדק במעשיו יזהר שמיד שניעור משנתו יטול ידיו ...ובזה ינצל מהוצאת שז״ל״ ציון ל״של״ה״ והוסיפו קכ״ד, ב. ולפלא שכאן ציינו הדף! וציינו בסוגריים ״הובא ג״כ בא״ר״ ולא ציינו לעטרת זקנים שקדם לא״ר בזמן. והנה חיפשתי בשל״ה, ולענ״ד אין ההוספה על ניצול משז״ל בשל״ה שם, או במק״א. ההוספה, עד שיכולתי לברר, מקורה רק בבאר היטב סק״א.

לא. על המלים ״ויש לעסוק בתורה שבעל פה״, ציינו כתבי האריז״זל. עולת תמיד ואלי זוטא וכו׳. והנה יש כאן ציונים על שני דברים נפרדים א) על כך שיש לעסוק בתורה שמקורו מכתבי האריז״ל. ב) שהלימוד הוא בתושבע״פ, וזה מקורו בעולת תמיד וא״ז מלבנת הספיר. ולעיל אכן עשו שני ציונים ע״כ, ולמה כאן לא? וזה מבלבל.

לד. ״טוב מעט . . .בכוונה וכן בתלמוד תורה״, וציינו למקור חיים סי׳ א׳ סעיף ד׳. ולכאורה כשמציינים לספר שעל סדר השו״ע אין מציינים הסימן שאוחזים בו. ובמיוחד שרק בחמש אותיות לפני כן- אות כט, ציינו למקור חיים בלי ציון הסימן!

מח. מביאים שם ה״דרישה בשם המהרש״ל בשו״ת סי׳ ס״ד הובא גם בפרי מגדים״. ולא אדע מדוע יש צורך לציין שהובא גם בפמ״ג, וכי הדרישה או שו״ת רש״ל אינם ספרים מצויים? ובמיוחד שבמדו״ק הפמ״ג טרם נדפס!

נד. על ההלכה ש"טוב לומר בכל יום פרשת העולה..." העירו "ואינו בנוסח הסידור". האם יש סידור בעולם שהפרשיות הללו מופיעות בתוכו כחלק מן התפלה מלפניו או מלאחריו?

נח. על ההלכה שאם יודע שחייב חטאת יקדים אמירת חטאת לפני העולה מצויין במקור "מ"א. ועל ההמשך שם על המשפט "והעולה הוא דורן" הי' ראוי לציין זבחים ז' ב.

נט. על ההלכה ש"פרשיות הקרבנות לא יאמר אלא ביום", מציינים אורחות חיים, כל בו, ובמהדו"ב אות קב לא ציינו לכל הנ"ל. ומאידך ציינו רק להטור, שלא ציינו כאן!

סג. על ההלכה ש"צריך לומר פרשת הקרבנות מעומד וכן מזמור לתודה" מצוין במקור "יד אהרן". ויש לציין מיקומו. הגהות הטור (מהר"י סרוג). והעירו: "וכ"ה מנהגינו". דהיינו למרות שבמהדו"ב ס"ט מבואר שלגבי אמירת הקרבנות אין לאומרם מעומד, בכל זאת במזמור לתודה כן עומדים. ומנין להם שכך המנהג? מה מקורם? אלא הדבר מבואר באריכות בלקו"ש חי"ב ע' 9-28 ובהערות שם, ובלי הציון ללקו"ש אין לכך כל משמעות.

ועוד יש הערות רבות על שאר הסימנים כהנה וכהנה.

◆ ◆ ◆

בסדר הפיוטים בחזרת הש"ץ דר"ה

הרב שמואל לייב רייבין
שליח כ"ק אדמו"ר - בירמינגהאם, אנגליא

בקשר לימים הנוראים הממשמשין ובאין, באתי לחזור ולכתוב ע"ד ענין שכבר עוררתי עליו (חורף תשנ"ז), ובהרחבה יתירה ממה שנכתב אז, וכולל ענינים שלא נתבררו כל צרכן בעת כתיבת ההערה הראשונה, וכן שלילת עוד קס"ד (חוץ מקס"ד של קצת מן עמא דבר, ושל אוצר מנהגי חב"ד וכו', שהשגתי עליו אז), כדלקמן.

לשלימות הבנת הענין יש להוסיף כמה הקדמות:

א) סדר הפיוטים שאצלנו היום אינו בשלימות, היינו שלפעמים אומרים רק חלק מהפיוט כמו שהיא במקור (כמו ״כאהל הנמתח״ במוסף ליו״כ ע׳ 307 (1370)[1] שברובא דרובא דמחזורים נדפס רק חציו, קטעים מאות א׳ ״כאהל הנמתח״ עד אות כ׳ ״ככוכב הנוגה״ והסיום - אות ל׳ - ת׳- חסר.)[2]

ב) ובנוגע לענייננו, יש פיוטים שיש בראשם שורה אחת או יותר, כעין ״כותרת״ המשמשת כהקדמה ומבוא לעצם הפיוט, ונאמרת ״חזן וקהל״. לפעמים שורה זו (או אחת מהשורות, אם הן רבות) חוזרת על עצמה לאחר סיום הפיוט (כמדומני שנשתמר במנהג חב״ד רק פיוט א׳ מסוג זה, והוא ״אומץ אדירי כל חפץ״ במוסף ליום א׳ דר״ה, ע׳ 129 (152), ששורה ״אם לא למענו״ חוזרת ע״ע בסיומה.) ולפעמים השורה או השורות חוזרות ע״ע לאחר כמה חרוזים מהפיוט, כמו בשבעת השורות ״שמו מפארים״ וכו׳ עד ״כל יושבי תבל״, ע׳ 86 (104) ששורה אחת נשנית לאחר כל ג׳ חרוזים מהפיוט ״אדר והוד״ שלאחריהם (וכעין זה גם בשחרית ליו״כ, ע׳ 239 (301) ובמוסף ליו״כ ע׳ 287 (350)).

בהרבה מפיוטים אלה אומרים כיום רק ״הכותרות״ בלבד, ושאר הפיוט משמיטים. וזה לפעמים רק במקצת המחזורים האחרים ובמנהג חב״ד[3], ולפעמים בכל המחזורים[4].

ג) על-פי-רוב, הפיוטים בחזרת הש״ץ מהתחלתה עד קדושה כולן ממחבר אחד בכל תפלה[5] (חוץ מכמה פיוטים שמפייטן

---

1) המספר שבסוגריים, וכן בכל הדוגמאות דלהלן, הוא מספר העמוד שבכמה מדפוסי אה״ק.

2) וכיו״ב ״היום תאמצנו״ אומרים רק אות א-ד, ״שערי ארמון״ (נעילה, ע׳ 377 (442) אומרים רק אות א-ל. ועוד.

3) כגון הכותרות ״מלך שוכן עד, מלך מאזין שועה, היום יכתב״ בשחרית ליו״כ, ע׳ 241 (303). ועוד.

4) כגון הכותרות ״פתח לנו שער, היום יפנה, אנא א-ל נא״ בנעילה, ע׳ 380 (445). ועוד. לשלימות הפיוטים עיין במחזור שבהערה 6.

5) ולדוגמא. שחרית ליו״כ מרבינו משולם בר׳ קלונימוס; מוסף ליום א׳ דר״ה וליו״כ מרבי אלעזר הקליר.

אחר, כמו "אתה הוא אלקינו" בשחרית כל התפלות), וע"כ מובן שיש קשר המשכי ביניהם.

ד) בסדר הפיוטים שבארצות האשכנזים היו קיימים שני מנהגים - מנהג אשכנז (סתם, ונקרא גם מנהג אשכנז המערבי) ומנהג פולין. למעשה, ברוב תפוצות האשכנזים היום, וכן במנהג חב"ד, מתפללים כמנהג פולין[6].

– ב –

ומעתה לפיוטים עליהם נסובה הערה הזאת.

הקורא במחזור חב"ד ע' 88-86 (106-104) לאחר סגירת הארון נתקל בכמה שאלות המעוררות, ובכמה דפוסים אף פוגע בהוראות שונות ומכחישות זו-את-זו (כדלקמן). וקודם שנסקור אותם, יש להקדים סדר הפיוטים בשאר מחזורים (אליהם צויין במחזור חב"ד);

ליום א' דר"ה (כשחל בחול)

כותרת "תעיר ותריע" (ופיוט "אדרת ממלכה"),

כותרת "ובכן וה' פקד וכו' צאצאיה וכו'" (ופיוט "אם אשר בצדק").

כותרות "מלך ממלט, מלך זכור" (ופיוט "אאפיד נזר". כל ג' פיוטים הנ"ל חסרים בקצת מחזורים ובמחזור חב"ד.)

פותחין הארון וממשיכים "ה' מלך כו' אדיר איומה".

ליום ב' דר"ה (כשחל יום א' בחול)

כותרת "שמו מפארים" ופיוט "אדר והוד" (במיעוט מחזורים הפיוט חסר).

כותרות "ישפוט תבל, והוא באחד" (ופיוט "אתן לפועלי". חסר בקצת מחזורים ובמחזור חב"ד.)

---

6) ליתר פרטים ראה מחזור לימים נוראים, הקדמה (ד' גולדשמיט).

בתפלות הרגילות דכל השנה יש ג"כ מעט שנויים בין שני המנהגים. ודוגמא מעניינת היא בסדר "ויתן לך" במוצאי שבת. שמנהג פולין ארוך יותר ממנהג אשכנז. וסידור אדה"ז בזה כמנהג אשכנז (בניגוד לרוב הסידורים).

וממשיכים בכותרות ״אדון אם מעשים, הן לא יאמין״ (ובכמה מחזורים גם הפיוט ״שבתי וראה״), פותחין הארון וממשיכים ״מלך עליון״.

כל הסדר הנ״ל מתאים לכוונת הפייטנים, שכל הפיוטים בסדר זה קשורים לאלה שלפניהם ולאחריהם. אך נתקבל המנהג לשנות סדר זה כשחל א׳ דר״ה בשבת, שהרי פיוט ״אדרת ממלכה״ בעיקרו תחנה על מצב הגלות (שאינו מתאים כ״כ לשמחת השבת) וכותרות ״מלך ממעט, מלך זכור״ מדברים על תקיעת שופר, וע״כ ״היפכו היוצרות״ (כפשוטו!) ואמרו במקום הנ״ל הפיוטים של יום ב׳, בהשמטת הקטעים שמדברים על תקיעת שופר, והשלימו פיוטי יום א׳ ביום ב׳, ביחד עם קטעים הנ״ל, ובכן הסדר כך:

ליום א׳ (כשחל בשבת)

כותרת ״ובכן וה׳ פקד״ כבחול:

כותרות ״שמו מפארים״ ופיוט ״אדר והוד״ (בהשמטת הכותרות ״שבח מגדול״ והקטעים ״עמוסיך וכו׳״ המיוסדים עליה):

כותרות ״ישפוט תבל וכו׳״ (כביום שני, כשחל יום א׳ בחול): וממשיכים כרגיל.

וליום ב׳ (כשחל ביום א׳ בשבוע):

כותרות ״תעיר ותריע״, ״מלך ממלט, מלך זכור״ (כביום א׳ שחל בחול):

משלימים כותרת ״שבח מגדול״ וקטעי ״עמוסיך וכו׳״ שהשמיטו אתמול:

וממשיכים ״אדון אם מעשים וכו׳״ כרגיל.

– ג –

נעבור עכשיו לסדר המופיע במחזור חב״ד:[7]

---

7) הכוונה לדפוסי ״מחזור **השלם**״ (משנת תשי״ג ואילך) ובדפוסים קודמים היו מספר דברים הדרושים תיקון, ונזכירם לקמן ס״ה.

לאחר סגירת הארון יש ג׳ הכותרות ״תעיר ותריע, מלך ממלט, מלך זכור״, ונסמן לאמרן רק ״כשחל בחול״, ואח״כ הכותרת ״ובכן וה׳ פקד וכו׳ צאצאיה[8]״ ונכתב קודם שזהו ״ביום א׳ דר״ה״,[9] ואח״כ פסקא בסוגרים, וז״ל:

ובמחזורים כתוב שכשחל יום א׳ בחול א״א זה כ״א ביום שני.

מהנ״ל ס״ב מובן שהכוונה לכל מה שלקמן, דהיינו מן ״שמו מפארים״ עד ״נורא וקדוש״, ע׳ 88 (106) – שכל זה במחזורים מיועד ליום שני, וא״א אותם ביום א׳ אלא אם חל בשבת (בהשמטת הקטעים שמדברים בתקיעת שופר, כנ״ל). ונמצא, שאם מקיימים הוראה זו, צריכים לעבור מיד לאחר ״ובכן״ אל ״ה׳ מלך״, ע׳ 89 (107).

אכן רוב המתפללים במחזור אינם יודעים פני הדברים, ולמה מכוון ״זה״ שא״א כ״א ביום שני, וגם הלשון ״במחזורים כתיב״ סתום, האם אנו מקיימים זה או לא. ואם מקיימים, שמשמיטים משהו - מה זה שצריכים להשמיט?[10]

אך רוב המתפללים נוהגים לא לקיים הוראה זו, ולומר כל הסדר בין ביום א׳ ובין ביום ב׳. ואף כי - בלשון כ״ק אדמו״ר (הוספה ללקוטי מנהגים[11] הערה 13) ״צ״ע מקורו, בכ״ז כיון שלא שמעתי הוראה בזה מכ״ק מו״ח אדמו״ר לא רציתי לשנות״. והכוונה - לשנות מדפוסי מחזור חב״ד שעד אז.

---

8) אין בידי טעם לשינוי הסדר, ממה שבשאר מחזורים פסקא זו באה בין ״תעיר ותריע״ ובין ״מלך ממלט״, וכנ״ל ס״ב.

9) בדפוסי ברוקלין גם נכתב קודם ״כשחל בשבת מתחילין כאן״, ובזה העיקר הוא ״מתחילין״, שכשחל בחול מתחילין קודם, אך לא שמשמיטין ״ובכן״ בחול. ואף שזה פשוט, עכ״ז יש נתינת מקום לטעות שמשמיטין זה בחול (להעיר מסדר ערבית ליו״ט, שכתוב ״ביו״ט **מתחילין** שיר המעלות״, ואין הכוונה רק בשבת מתחילין קודם, אלא שכלל א״א בשבת שיר המעלות. (המדובר בסידור תהלת ה׳, אך במקור אפשר שהוראה הנ״ל מכוונת ליו״ט ביחס **לחול** שמשמיטין ״והוא רחום״, ולא ביחס לשבת. וק״ל.) ובדפוסים חדשים דאה״ק נשמרו מזה, שהשמיטו ״כשחל בשבת מתחילין כאן״, ובמקום שכתוב קודם ״תעיר ותריע״ המלים ״כשחל בחול״, כתבו ״א״א בשבת״, והוסיפו לאחר שלשת השורות ״ע״כ״, והעמידו הכל בתוך סוגרים. וזה מועיל יותר.

10) ראיתי פ״א באחד שעבר לפני התיבה בא׳ דר״ה, והשמיט רק השורה הראשונה של ״שמו מפארים״, בהצביעו על מ״ש ״במחזורים כתוב״ וכו׳.

11) נדפס בסוף המחזור ובספר המנהגים, ההערה במילואה נעתקה לקמן ס״ה.

וכן גם נדפס בשוה"ג בדפוסים חדשים דאה"ק על שורה הנ"ל, וז"ל: "מנהגנו ע"פ המו"ל הראשון של המחזור - שאומרים תמיד הן ביום א' והן ביום ב'."

על תפיסה הנ"ל בהערתו של כ"ק אדמו"ר נרחיב לקמן ס"ה ואילך.

– ד –

עוד ספק, הנובע מאי-ידיעה מהו "במחזורים כתוב", מזדקר כעבור ב' עמודים:

לאחר הפיוט "אדר והור" יש במחזורנו ב' השורות "ישפוט תבל, והוא באחד", ואח"כ קו המפסיק (המשמש בדרך-כלל כהבדלה בין יום א' ליום ב') וציון "יוצר ליום שני של ראש השנה" וב' הכותרות "אדון אם מעשים, הן לא יאמין." סדר ההדפסה גרם להטעות לרבים ששורות "ישפוט תבל וכו'" מיועדות רק ליום א', ובכמה מחזורים חדשים נדפס הדבר בפירוש. וכן נדפס באוצר מנהגי חב"ד ובגליוני "התקשרות".

אך לכאורה אין שחר לנהוג כן, שהרי כפי שכבר הראינו, שורות אלו "ישפוט וכו'" מיועדות בעיקר ליום שני, ונאמרים (בשאר מנהגים) ביום א' רק אם חל בשבת. ודיינו לחידוש שבמחזור להגיד בשני הימים, שבעצמו הוא דבר ש"צ"ע מקורו", ואפושי חידושא לא מפשינן, לדחות אמירתם לגמרי מיום שני ליום ראשון, שע"ז אפשר להוסיף ולהגיד "וצע"ג מקורו."[12]

שוב שמעתי שכך נהגו ב770- (לומר זה רק ביום א') אך ידוע שבעניני מנהגי בית-הכנסת לא התערבו הנשיאים, ויש לברר אצל בעלי-התפלה אם מעולם קבלו איזו הוראה בזה, ובאם לאו יש להניח שלא ידעו להבין את אשר לפניהם.

---

12) ואל יהא דבר זה קל בעיניך (להשמיט ב' שורות), שב' שורות אלו עומדות פה במקום פיוט שלם כ"נציגיו".

(בתשנ"ז הצעתי לדחות שורות "אדון אם מעשים וכו'" לעמוד הבא, כדי להבהיר שכל הנשאר אומרים בב' הימים[13], והעירני ח"א שיש עצה קלה יותר - רק להסיר את קו המפסיק, שמסלק הרושם שנוצר לחלק הפיוטים בין ב' הימים.)

– ה –

נבוא עתה להערת כ"ק אדמו"ר שנזכרה בקיצור לעיל, ונראה אם תפיסה הנ"ל נכונה (שאין לשנות מסדר שבפנים המחזור, שהוא לומר הכל בשני הימים).

וז"ל ההערה: בענין אמירת הפיוטים תעיר ותריע וכו': בכל המחזורים שראיתי א) אין אומרים ביום ב' מה שכבר אמרו ביום א'. ב) בשבת אין אומרים: תעיר ותריע, מלך ממלט, מלך זכור, שבח מגדול[14], עמוסיך.. פשעם.. צמחיהם (ע"פ מחזור אשכנז - ויניציאה שנת בעת"ה - משמיטים בשבת ג"כ: כל יושבי תבל, קרית משוש, שמים וארץ, תוקף אראלים). ג) כשחל יום א' בחול אומרים כהנ"ל בסעיף ב. והשאר - ביום ב'. כשחל יום א' בשבת - אומרים כהנ"ל ביום ב' והשאר ביום א'. - המו"ל הראשון דמחזור חב"ד, כתב לומר כל הפיוטים הן ביום א' הן ביום ב' - מלבד בשבת שא"א הנ"ל בסעיף ב', כמובן - ואף שצ"ע מקורו, בכ"ז כיון שלא שמעתי הוראה בזה מכ"ק מו"ח אדמו"ר לא רציתי לשנות. והרי כמה פיוטים אומרים הן ביום א' הן ביום ב'. פרט לחרוז "ובכן וה' פקד" שציינתי לאמרו רק ביום א', עפמש"כ בלבוש סתקפ"ד שאומרים אותו מפני שקורין היום אותו פרשה". **עכ"ל.**

והנה שמעתי מפקפקים בדבר, אם למעשה בפועל לדעת כ"ק יש לומר הכל בשני הימים או לא, ומציינים לתופעה כעין זו במכתב כ"ק בענין סליחות לצום גדלי', וז"ל:

<u>הערה</u>: נ"ל, אשר כשאומרים הסליחות בסדר התפלה אין לומר גם הפיוט אז טרם כו' - כיון שהוא <u>פתיחה</u> ואין לזה ענין

---

13) והוספתי שם, שזה ימנע לא רק השמטת שתי השורות, אלא - לכמה - אף השמטת כל העמוד (שאינם מרגישים שההתחלה היא לשני הימים).

14) במקור טה"ד - "**שבת** מגדול", וצ"ל כבפנים.

באמצע התפלה, אבל לא מלאני לבי להורות כן עד שאמצא עוד ראי' לזה. עכ"ל.

מנהג אנ"ש בזה היא - בהתאם לכך - להשמיט גם הפתיחה "אז טרם" כו', אף שכ' כ"ק בפירוש שלא מלאו לבו להורות כן. אם כן - יכולים לטעון - למה י"ל כל הסדר הנ"ל בשני ימי ר"ה - והלא כ"ק פקפק עלי' בהערה, באמרו שצ"ע מקורו, ורק שלא רצה לשנות בפנים - וא"כ אולי יש לקיים השורה "במחזורים כתוב"?

אבל באמת אי אפשר לומר כן. שישנם הוכחות שכ"ק לא העתיק מנהג שאר המחזורים בכדי ללמוד ממנו למעשה, אלא לפלפולא בעלמא, ומ"ש "לא רציתי לשנות" אין הכוונה רק בפנים המחזור, אלא גם כפשוטו.

והראי': א) הסדר שמעתיק כ"ק אינו בדיוק כפי שאר המחזורים שראה, אלא כשחל יום א' בשבת, אבל כשחל יום א' בחול שונה הסדר, שלפי ההערה "אומרים (ביום א') כהנ"ל בסעיף ב', והשאר ביום ב'", שמשמע שאומרים גם החרוזים "שבח מגדול, עמוסיך וכו'" ביום א' ומשמיטים אותם ביום ב', ולא מצאתי כן בשום מחזור[15], ובודאי אין לומר שסדר כזה הי' "בכל המחזורים שראיתי" כלשון כ"ק![16] (וכן לא מוזכר במחזור ויניציאה בעת"ה - אלי' מציין כ"ק בהערה, וא"כ בטח שראהו - ענין הנ"ל לומר "שבח מגדול וכו'" ביום א', כשחל בחול) וההסבר היחידי בזה הוא - שלא הי' מן הצורך לדייק בזה, שבלא"ה אין מנהגנו כן, אלא להגיד הכל בשני הימים כנ"ל.

ב) המובא בסוגרים בענין "מחזור אשכנז" שע"פ משמיטים בשבת ג"כ "כל יושבי תבל, קרית משוש וכו'" וודאי לא למעשה הוא, דאין נוהגים כן, וגם אינו מסתבר, שהרי מחזור הנ"ל היא לפי מנהג אשכנז (סתם), השונה בסדרו בהרבה פרטים ממחזורנו!

---

15) וגם אין זה מן הרגיל לדחות קטעים ממקום המיועד להם ולאמרם ביום אחר, ושאני כשחל יום א' בשבת שאז זה בלית ברירה, אך כשחל בחול למה יש "לחטוף" חרוז מפיוט יום המחרת? והרי זה גם סותר כוונת הפייטן ליום ב' ופוגם בהפיוט כולו!

16) אדרבה - יבדקו בספריית כ"ק אדמו"ר וירא אם יש שם אף מחזור א' בסדר הנ"ל.

משנויים הבולטים (שראיתי במחזור הנ"ל): "ונתנה תוקף" אומרים רק במוסף ר"ה ולא ביו"כ (ובמקומו יש פיוט אחר), חסרים כמה פיוטים עקריים כמו: "יראתי" ליום א' דר"ה,[17] "אתה הוא אלקינו", "ובכן וה' פקד", ועוד יש שינויים בסדר הפסקאות של "זכור רחמיך" "כי אנו עמך" ביו"כ, וכו' וכו'. ובכל אלה מנהגנו - מנהג פולין - שונה לחלוטין, ובשביל מה יש לנקוט מנהג מחזור הנ"ל במחזורנו?

ואם נותרו "מתעקשים" לומר שאולי דווקא בחר כ"ק במקרה זה לנהוג ע"פ מחזור "אשכנז" להשמיט "כל יושבי וכו'", מטעם הכמוס עמו, הנה "מעשה רב" יוכיח דלא כוותייהו:

שהרי במחזור הקודם - שנת תש"ט, ונספח לסי' "רוסטוב" תש"ז - עדיין היתה מבוכה בנוגע לקטעים הנ"ל, וכותרת "שבח מגדול" שלפני הפיוט "אדר והוד" נשמט לגמרי, ועל חרוזי "עמוסיך וכו'" לא נסמן שא"א בשבת, ותוקן הדבר במחזור השלם, וניתוסף הכותרת "שבח מגדול" ונסמן עליו "א"א בשבת", וכן על "עמוסיך" עד "כל יושבי", ולא עד בכלל[18].

הרי שאף שאין שייך הטעם ד"לא רציתי לשנות", שלא היתה שום רמז בדפוס קודם מה משמיטים בשבת, אעפ"כ לא צויין להשמיט "כל יושבי ... קרית וכו'", וא"כ מוכח שמה שנזכר השמטתו בהערה אין דעת כ"ק לקבלו למעשה, ולא כתבו אלא להעיר ולציין, ומזה תקיש גם לשאר ההערה. והעיקר - כנ"ל - לא לשנות מכפי שנדפס לפועל בפנים המחזור.

– ו –

ובאשר לאי-ההקבלה בין זה ובין הנוהג בצו"ג - הנה על זה לכאורה הי' שייך לומר ש"ערביך ערבא צריך", ומי יגיד לנו אם מנהג אנ"ש בזה נכונה היא, ובכלל - זכורני שפ"א - בשנת

---

17) פיוט זה נתוסף על שאר הסדר שלאח"ז, שהוא בעיקרו ממחבר אחד כנ"ל ס"א.

18) לשלימות הענין, יש להוסיף גם תיקון האחר שנעשה אז: בדפוסים קודמים היתה השורה "במחזורים כתוב" **קודם** "ובכן וה' פקד", וזה אינו אמת, כי לד"ה "ובכן" נאמר רק ביום א', ובלי הבדל באיזה יום חל. ותוקן במחזור השלם, וניתוסף ציון שאמירתו ביום א', ע"פ הלבוש (כבהערת כ"ק).

תנש״א או תשנ״ב - אמר כ״ק בעצמו הפתיחה הנ״ל (עליו כתב שנ״ל שלא לאמרו, אבל לא מלאו לבו להורות כן)[19].

ואעפ״כ, כד דייקת יש לחלק בין שני הענינים, ושערי תירוצים לא ננעלו, ונראה החילוק גם משינויי לשונות שבהערות הנ״ל, אך לא אכנס לזה, כי מסתייג אני מלהגיד ״פירושים״ בדברי הרב, אך בענין עצמו יש חילוק בולט:

עצם שמות הענינים בם נכתבה ההערה שונים לגמרי: בסליחות הוא מכתב שנכתב לכתחילה כדי לברר סדר הסליחות, משא״כ ענין הפיוטים ״תעיר ותריע״ בא באמצע - כשמו כן הוא - הוספה ללקוטי מנהגים, שבו ההערות בטבעם לאו דווקא מוגבלים להוראה למעשה, ומן הרגיל הוא שיבואו ביאורים מן הצד[20].

ויש להוסיף בזה: בזמן כתיבת המכתב שבסליחות לא הי׳ החשש ד״לא רציתי לשנות״, שעד אז לא הי׳ עדיין סדר מסודר לסליחות צו״ג, ועכ״פ לא באופן רשמי, וא״כ, החסידים שכל מנהגם בסליחות אלו, בה יוכלו למצוא ידיהם ורגליהם, אינו אלא הודות לסדר כ״ק, איך יוכלו שלא לסמוך על מה שנראה לו? והרי יהי׳ הדבר תלוי באויר, וישארו בלי כלום! משא״כ במחזור, הרי נהגו כבר החסידים לומר הסדר שנדפס בשני הימים, וגם אדמו״ר הריי״צ לא עורר ע״ז (אף שכן שינה הסדר במיעוט מן הדברים[21], והכי ידוע שבהם - הוספות הפיוט ״אומץ אדירי״,) הרי השמטת קטעים ביום א׳ או ב׳ הרי הוא לשנות ממה שהי׳ קודם ובהסכמת אדמו״ר הריי״ץ[22], ואת-זה בפשטות לא הי׳ דעת כ״ק לשנות, אף אם נגיד שהתכוון שינהגו כהערתו בסליחות.

---

19) אלא שמתגובת ה״יומן״ נראה שזה הי׳ מקרה יוצא מהכלל.

20) וכמדומני שאין נוהגים בשאר הצ״ע שבהערות הנ״ל, כגון לומר ״זומרי זמירות״ במקום ״זוכרי זמירות״, לומר ״ובכן לך הכל יכתירו״ רק כשאומרים לא-ל עורך דין במוסף, ועוד. ואכ״מ.

21) בשנת תש״א או תש״ט (נגד דפו״ר - ברדיטשוב תער״ג.)

22) ובדברים שכ״ק שינה כתב טעם לזה, משא״כ כאן להיפך, כותב טעם **לקיים** מה שנהגו - ״והרי כמה פיוטים אומרים הן ביום א׳ הן ביום ב׳.״

ולמי שלא נחה דעתו בחילוקים הנ"ל, יש להוסיף ולהבהיר: מ"ש פה שהעיקר לומר הכל בשני הימים אינו מיוסד על חילוקים הנ"ל, כי לא בשופטני עסקינן האומרים קבלו דעתי הואיל "ויש לחלק", אלא כאמור, שמוכח מן ההערה עצמה שמנהג שאר המחזורים נכתבה כפילפולא ולא למעשה, ולמי שחילוק הנ"ל אינו מוצא חן בעיניו - אם-כן יש למצוא חילוק אחר, וכאמור שערי תירוצים לא ננעלו, אך איזה חילוק מוכרח להיות.

– ז –

סיכום כהנ"ל למעשה בפועל:

הדרך הישרה היא לא להשמיט שום דבר מן הסדר הנדפס במחזורים (חוץ ממה שצויין בפירוש עליו שמשמיטים בשבת, וכן כותרת "ובכן וה' פקד" שאומרים רק ביום א'). וכן ב' שורות "ישפוט תבל ... והוא באחד" אומרים בב' הימים, ולא רק ביום א'. ואין הסבר למשמיטים אותם ביום ב'.

[אך מי שאעפ"כ רוצה לקיים ההוראה "במחזורים כתוב", היינו שמפרש הערת כ"ק אדמו"ר דלא כמו שכתבתי, אפ"ה כשחל יום א' בחול אין לאמר "שבח מגדול", שלא כך במחזורים כתוב[23], אלא רק "תעיר ותריע, מלך ממלט, מלך זכור, ובכן וה' פקד" ומיד לאח"ז "ה' מלך וכו'", וביום שני יתחיל מן "שמו מפארים" וימשיך כסדר. וכשחל יום א' בשבת יעשה כבהערה.]

ויה"ר שכבר יקויים היעוד של שורה הנ"ל - "ישפוט תבל בצד ולאמים במישרים". ובפרט שזהו גם - בשנה זו - תוכן סיום קאפ' תהלים דכ"ק אדמו"ר, שמדבר על לע"ל כנודע. ונזכה לכתיבה וחתימה טובה ולשנה טובה ומתוקה ומלך ביפיו תחזינה עינינו "בתתו למלכי עז ומגדול, ביום ההוא יתקע בשופר גדול" אכי"ר.

◆ ◆ ◆

23) ומי שלא ידע זה אכן פעל על הש"ץ ב770- לשחרית א' דר"ה אשתקד לקיים השורה "במחזורים כתוב" אך לומר "שבח מגדול" וגם "כל יושבי" וכן "עמוסיך וכו' קרית משוש וכו'". וראה לעיל הערה 15.