

ב"ה
חג הסוכות
ה'תשס"ח
גליון ב [תתקמו]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 3..... ביאת משיח בשנה זו אם יתבטל השמיטה דרבנן
8..... שינוי מנהגו של עולם בתקופה הב' דימוה"מ [גליון]
10..... ואם יעמוד מלך מבית דוד [גליון]

רשימות

- 11..... בשיטת ר' יוסי במוציא לולב בשבת

לקוטי שיחות

- 14..... התפלה על השכינה

שיחות

- 16..... מסקנת הרבי באיסורים זמניים אם הם בהחפצא
26..... קריאת שמע קטנה בלא תפילין [גליון]

נגלה

- 31..... האם המצוה היא לדור בהסוכה או שלא לדור מחוצה לה
40..... הטעם דנקטה המשנה שותפין ולא שכנים
42..... ישיבת הילני המלכה בסוכה
43..... ביטול בכלאים דהתירא
45..... מפני מה מתרים בבעל הכרם לגדור

הסידות

- 47..... מלאכים האומרים קדוש [גליון]

רמב"ם

48..... בדין היזק ראי'.....

הלכה ומנהג

53..... אכילת חולה שיש בו סכנה ביום הכיפורים.....

56..... בגדר דין עינוי דיוהכ"פ.....

58..... שימוש בשם ה' או בכינוי באמירת הוידוים ביוה"כ.....

62..... הדמיון למלאכים ביוה"כ.....

67..... קרה"ת בחוה"מ סוכות בא"י למנהג חב"ד.....

79..... בדין אכילת לחם בסעודות חול המועד.....

84..... האם שוחד הוי רק הנאת ממון או גם משאר דברים [גליון].....

85.. מתי "מצוה מן המובחר" דוחה "זריזין מקדימין למצות" [גליון].....

89..... ראיית המחוללות בחמשה עשר באב [גליון].....

פשוטו של מקרא

90..... כי משמש בלשון דלמא.....

שונות

91..... "השוה ומשוה קטן וגדול".....

92..... "בראש השנה בלילה ראשונה".....



הערות לקובץ הבא

שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ נח

יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ז תשרי

פקס: 718-756-3411

או: 718-773-4115

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ

באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

**ביאת משיח בשנה זו אם יתבטל השמיטה דרבנן
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה**

כתב הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"א): "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה וכו'".

והנה ידועה פלוגתת הראשונים דאיכא דסב"ל דרק שמיטת כספים אינה נוהגת בזמן הזה כי אינו נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל שמיטת קרקע נוהגת גם בזה"ז מדאורייתא, ואיכא דסב"ל דגם שמיטת קרקע אינה נוהגת בזמן הזה מן התורה דגם זה אינו נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג כשכל יושביה עליה ונוהגת בזה"ז רק מדרבנן, (ראה גיטין (לו, ב), שהובא דעת רבי, וברש"י ותוס' והראשונים שם, וראה גם בחי' הרמב"ן והרשב"א מכות (ג, ב) ועוד, ובס' 'שמיטת קרקעות' פ"א סל"ב צויין להרבה מקומות בזה), ורוב הפוסקים פסקו דשמיטת קרקעות בזה"ז דרבנן.

בדעת הרמב"ם אם שמיטה בזה"ז הוא מה"ת

ובדעת הרמב"ם, כבר שקו"ט הרבה אם סבירא ליה דשמיטת קרקע בזמן הזה דאורייתא, או רק מדרבנן, וז"ל הרמב"ם (הל' שמיטה יובל פ"ד הכ"ה) "אין שביעית נוהגת אלא בארץ ישראל בלבד שנאמר כי תבואו אל הארץ וגו', ונוהגת בין בפני הבית בין שלא בפני הבית" ודייק בכס"מ שם דמדבריו נראה שהוא סובר דאף שלא בפני הבית נוהגת מן התורה ופסק כחכמים דפליגי עליה דרבי והלכה כרבים עיי"ש.

והקשה הכס"מ ממ"ש בפ"ט ה"ב: "אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג שיש שם שמיטת קרקע, שהרי ישוב הקרקע לבעליו בלא כסף, ודבר זה קבלה הוא, אמרו חכמים בזמן שאתה משמיט קרקע אתה משמיט כספים בכל מקום בין בארץ בין בחוצה

לארץ, ובזמן שאין שם שמיטת קרקע אין אתה משמיט כספים בשביעית אפילו בארץ" הרי פסק כרבי דגם שמיטת קרקע אינה נוהגת מה"ת? ותירץ דכוונתו ב"שמיטת קרקעות" הוא על יובל (וכדפי' ר"ת בגיטין שם), והקשה עוד ממ"ש בפ"י ה"ט: "ובזמן שהיובל נוהג נהג דין עבד עברי, ודין בתי ערי חומה, ודין שדה חרמים ודין שדה אחוזה, ומקבלין גר תושב ונוהגת שביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מן התורה, ובזמן שאין היובל נוהג אינו נוהג אחד מכל אלו חוץ משביעית בארץ, והשמטת כספים בכל מקום מדבריהם כמו שביארנו" הרי שכתב דשביעית בזמן שאין היובל נוהג אינה אלא מדבריהם ואפילו קרקעות? ותירץ דמדבריהם דקאמר לא קאי אלא להשמטת כספים דסמיך ליה דאילו שמיטת קרקעות מדאורייתא נמי נהגה בכל זמן, ואי הוה אמרינן שמה שכתב רבינו דנוהגת אף שלא בפני הבית מדרבנן הוה ניחא, אבל פשטא דמילתא דמדאורייתא קאמר עיי"ש. ועי' גם ב'ערוך השלחן העתיד' ה' שמיטה ויובל סי' טו שהאריך ג"כ לומר דסב"ל להרמב"ם שהוא מדאורייתא.

אבל רוב הפוסקים נקטו בדעת הרמב"ם שהוא מדרבנן, וראה בחי' הרמב"ן (מכות שם) שהוכיח שהרמב"ם סב"ל שהוא מדרבנן ממ"ש בהל' בית הבחירה (פ"ו הט"ז): "ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אע"פ ששמומין בקדושתן הן עומדים אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל", דממ"ש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית מוכח דסב"ל שהוא מדרבנן עיי"ש, וכ"כ בחי' הר"ן ע"ז (ט, ב), ועי' בשו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב סי' קכא אות ט שג"כ הוכיח כן מרמב"ם זה, ובשו"ת בית הלוי ח"ג סי' א ענף ה, ועי' גם מהרי" קורקוס פ"ט ה"ב ופ"י ה"ט שכתב שמצא בספרי הרמב"ם ששמיטה בזה"ז הוא מדרבנן, ובאמת הכס"מ עצמו שם בפ"ד הכ"ט כתב דלדעת הרמב"ם אינו אלא מדרבנן, וכבר הקשה בשו"ת מהריט"ץ סי' צח אודות סתירה זו, וראה שו"ת אבקת רוכל סי' כד ואכמ"ל עוד, וראה לקו"ש ח"ז עמ' 170

הערה 9 שכ"כ בב"י יו"ד סי' שלא לפי הרמב"ם שהוא מדרבנן, וציין גם להמל"מ פ"ד ה"ה.

והא דדייק הכס"מ ממ"ש הרמב"ם ד"נוהגת גם שלא בפני הבית" אלמא דסב"ל שהוא מן התורה, כבר פירשו הרדב"ז ומהר"י קורקוס שם דכוונתו שהתחילו למנות שמיטה מיד אחר י"ד שנים שכבשו וחלקו ואינה תלויה בבנין ביהמ"ק, דנוהגת בין אם יש בית בין אם אין בית עיי"ש.

מלשון הרמב"ם דעושיין שמיטין בביאת משיח מוכח שהוא מדרבנן

ובס' 'אוצרות יוסף' להג"ר יוסף ענגל (שביעית בזה"ז) עמ' 57 הוכיח מדברי הרמב"ם הנ"ל בהל' מלכים דסב"ל שהוא מדרבנן שהרי כתב דהמלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר וכו' ועושיין שמיטין ויובלות וכו', ואילו הי' דעת הרמב"ם דגם בזמן הזה שביעית דאורייתא מלבד השמטת כספים, מה שייך לומר דכשיבוא משיח עושיין שמיטין ויובלות, דמה זו עשיית השמיטין אשר תתחדש אז, הרי גם עכשיו עושיין שמיטה מן התורה, ואם כוונתו על השמטת כספים לבד, זו הרי איננה עשי' רק העדר פעולה שיושב בטל ואינו תובע חובו, ואף דאמרינן שהמחזיר חובו בשביעית צריך שיאמר המלוה משמט אני, גם זה פשוט דלא יפול על זה לשון "עושיין שמיטה", דהוא רק דיבור בעלמא ושב ואל תעשה מבלי לקבל המעות, ובשלמא אם כולה שביעית בזה"ז דרבנן שפיר יתכן הלשון עושיין שמיטין, שהרי יש בשמיטין עשיות הרבה, אכילת כל הפירות בקדושת שביעית וביעור והפקר וצריך לפרוץ פרצות בתוך שדהו וכו', דלכל אלה שפיר יתכן הלשון "עושיין שמיטין".

וממשיך דאין להקשות שהרי גם בזה"ז הוא עכ"פ מדרבנן הרי עושיין כל זה מדרבנן, ומהו שכתב הרמב"ם דבזמן המשיח יהיו עושיין שמיטין? ומתרץ דעתה אין העשי' מפאת המצוה האמורה בתורה אלא מפאת חיוב מדרבנן, ולזכר בעלמא שלא תשתכח תורת שביעית, וגם נראה לומר בפשיטות דרבנן לגבי דאורייתא אינו נחשב לעשי' כלל, כיון דמן התורה היא רשות, א"כ מן התורה לא מיחשב עשיית מצוה, והוה כענין אין מצווה ועושה, ורק בבוא המשיח תתחדש המצוה אז מן התורה, אז תחשב עשיית שמיטה מן התורה, גם יש הרבה חילוקים אם הוא מדאורייתא או

מדרבנן כמו לענין ספיקות וכו' בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא עכתו"ד.

וראה גם לקו"ש ח"ח עמ' 277 הערה 49 שהביא שכ"כ בקרית ספר ה' מלכים שם, דגם שמיטה תלוי' בישיבת כל ישראל על אדמתם.

[וצע"ק על לשונו הנ"ל דכיון שהוא רק מדרבנן לא מיחשב עשיית מצוה וכו' שהרי מברכים ברכת המצוות גם על מצות דרבנן (ראה שבת כג, א), והגר"י ענגל עצמו בס' 'אתון דאורייתא' כלל י הביא המדרש תנחומא סו"פ נשא: וז"ל: "לא יאמר אדם איני מקיים מצות זקנים הואיל ואינו מן התורה. אמר להם הקב"ה בני אין אתם רשאים לומר כך אלא כל מה שגוזרים עליכם תהיו מקיימים שנאמר ועשית על פי התורה אשר יורוך, למה שאף על דבריהם אני מסכים שנאמר ותגזר אומר ויקם לך כו" עכ"ל. והוכיח מכאן שחכמים פועלים גם על החפצא שיש ע"ז קדושה וכו' עיי"ש בארוכה, ובפרט לשיטת הרמב"ם שיש ע"ז לאו דלא תסור מה"ת וראה לקו"ש ח"א עמ' 271 וח"ח עמ' 54 ואילך].

והנה בפ"ב הט"ז כתב הרמב"ם: "וכן לעתיד לבוא בביאה שלישית בעת שיכנסו לארץ יתחילו למנות שמיטין ויובלות ויקדשו בתי ערי חומה ויתחייב כל מקום שיכבשוהו במעשרות שנאמר והביאך י"י אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה, מקיש ירושתך לירושת אבותיך, מה ירושת אבותיך אתה נוהג בה בחידוש כל הדברים האלו אף ירושתך אתה נוהג בה בחידוש כל הדברים האלו", הרי מבואר כאן דבביאת משיח כשיהי' ביאת כולכם יתחילו למנות מנין חדש לשמיטה ויובל, ולפי הנ"ל דסב"ל להרמב"ם דשמיטה בזה"ז מדרבנן, מובן בפשטות למה יתחילו למנות מנין חדש בביאת משיח, כיון דעד עכשיו ליכא שום מנין שנים מן התורה כלל.

ואפילו אי נימא כהכס"מ דסב"ל להרמב"ם דשביעית היא מה"ת, מ"מ מובן למה צריך להתחיל מנין חדש, כיון דבזה"ז ליכא דין יובל כלל, והמצוה דספירה מצינו רק ביובל, אבל בשמיטה ליכא מצות ספירה וכמ"ש הרמב"ם ריש פ"י: "מצות עשה לספור שבע שבע שנים ולקדש שנת החמשים שנאמר וספרת לך שבע שבתות שנים וגו' וקדשתם את שנת החמשים וכו'", ובפרט דבפ"י ה"ד נקט הרמב"ם כהגאונים שמאז שלא הי' היובל נוהג לא מנו שנת החמשים אלא שבע שבע בלבד [בכדי

לדעת מתי היא שנת השמיטה] וכתב שיש לסמוך עליהם¹, וביאר הגר"ח (פי"ב הט"ז) דהרמב"ם לשיטתו דשמיטה בזה"ז הוא מדרבנן, וכן בעינן ביאת כולכם לענין יובל ועדיין לא נשלמה ירושת הארץ לענין שמיטות ויובלות, לכן לאחר החורבן אין מונין שנת היובל כלל עיי"ש, ובמילא בביאת משיח כשיוחזר דין יובל חל מצות ספירה.

ונראה מזה דכשיבוא משיח ב"ב באמצע שנת השמיטה, יפסיקו לנהוג דיני שמיטה ויתחילו למנות מנין חדש מדאורייתא, ותהי' זו שנה הראשונה למעשרות להפריש מעשר שני מדאורייתא ובשנה השביעית תהי' שנת השמיטה, וכ"כ בשו"ת 'אור לציון' (ח"א יו"ד סי' כז ד"ה גם) וז"ל: "עתה לאחר החורבן לא יתכן שיהי' מן התורה שהשביעית שלנו אינו מניין אמיתי, מאחר שאין מונין ליובל, ולפי"ז כשיבוא משיח צדקנו בב"ב באותה שנה יעזבו את המנין שלנו ויתחילו במנין חדש למנות שנה הראשונה, ויש לזה ראי' מדברי הרמב"ם (הנ"ל) שכתב דבביאה שלישיית בעת שיכנסו לארץ יתחילו למנות שמיטין ויובלות וכו' ואם היינו סוברים שגם בזמננו הוא מן התורה והמנין שלנו הוא מן התורה איך אפשר להניח באמצע המנין באחד משבע שני השמיטה ולהתחיל במנין חדש", עכ"ד². עיי"ש.

והגר"ח הוסיף בזה, דדברי הרמב"ם הנ"ל דבביאת משיח יתחילו למנות שמיטין ויובלות הוא גם לדעת הראב"ד (פי"ב שם) שירושת הארץ לענין היובל כבר נשלמה בביאה שניה דלא בעינן ביאת כולכם עיי"ש, ובזמן הזה מדין תורה מונים יובלות לקדש שמיטות, ולכן אינו משיג על הרמב"ם שם בענין זה, אע"פ שלדעתו המנין קיים בזה"ז, דמכל מקום בזמן שיכנסו לארץ בביאה שלישיית יתחילו את המנין מחדש, ואפשר לומר שטעמו הוא מפני שהמנין בזמן הזה אינו אלא לחשבון השמיטות, אבל לא לענין קיום דיני היובל, או משום שלעתיד לבא תחולק הארץ

(1) וראה הביאור בזה בפנימיות הענינים בלקו"ש שם (ח"ז עמ' 171) בארוכה.

(2) וסיים שם דבזה יש לומר בדרך דרוש בהא דאמרו שאין בן דוד בא (בעתה) אלא במוצאי שביעית, דהיינו כדי שלא יניחו המנין באמצע ימי שבוע, כדי שלא תהי' עגמ"נ לישראל שכאילו מה שנהגו עד עכשיו במנין השמיטות נהגו שלא כהלכה עיי"ש, אבל פשוט שבנ"י ודאי רוצים הגאולה תומ"י וכו' ועי' בחי' האגדות למהר"ל שם למה בא במוצאי שביעית.

בחלוקה חדשה ויתוספו גם השלשה ארצות דקיני קנזי וקדמוני (ראה ב"ב קכב, א)³, ויהא אז דין ירושה מחדש אף לענין המנין, עוד הוסיף שם טעם נוסף לשיטתו שספירה וקידוש בי"ד מעכבים ביובל, ובזמן הזה דליכא בי"ד ליכא ספירה עיי"ש.

וראה בס' 'אוצר השביעית' עמ' 46 שהגר"י ענגל נסתפק אם יעלו כל יושביה באמצע שנת היובל אם יהי' הנשאר קדוש, דיש להסתפק אם שייך ענין דיחוי בקדושת היובל כמו בקדושת הקדשים, והביא ע"ז המכילתא לענין אם חיללו מקצת שבת באונס שיש קרא מיוחד שצריך לשמור שאר השבת ומשמע דבלי קרא מיוחד כמו בשבת ליכא חיוב, וראה לקו"ש ח"ח פ' נשא ג' בענין זה וחל"ח עמ' 15 הערה 46 בענין מנין שמיטין ויובלין, ויל"ע בכל זה עוד ואין הזמן גרמא.



שינוי מנהגו של עולם בתקופה הב' דימוה"מ [גליון]

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

כבר הארכתי בגליון תקמ"ט (עמ' 15) ובגליון תקמ"א (עמ' 26) בענין שיטת רבינו דגם להרמב"ם שפסק כשמואל דאין בין עוה"ז לימוה"מ אלא שיעבוד מלכיות, ובימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם ולא יהי' חידוש במעשה בראשית, מ"מ בהכרח שגם לדידי' יהי' תקופה של ביטול מנהגו של עולם וחידוש מע"ב, ונתקשיתי בזה הרבה להבין ההוכחות לזה, ע"ש באורך.

אבל לכאורה הדברים מפורשים בש"ס, והוא בפסחים (סח, א, ועד"ז בסנהדרין צא, ב) "רב חסדא רמי, כתיב וחפרה הלבנה ובושה החמה, וכתיב והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים - לא קשיא, כאן לעולם הבא, כאן לימות המשיח. ולשמואל דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד, מאי איכא למימר, אידי ואידי לעולם הבא, ולא קשיא, כאן במחנה שכינה, כאן במחנה צדיקים".

(3) ראה בזה בס' 'ימות המשיח בהלכה' עמ' קפב.

ופרש"י דלתירוץ הראשון בתקופת ימות המשיח יהי' אור הלבנה כאור החמה, ולעתיד בתקופת "עולם הבא" יקויים היעוד של "וחפרה הלבנה ובושה החמה". אבל לשמואל לא יהי' שום שינויים בתקופת ימות המשיח, כ"א ל"עולם הבא" ואז תהי' חילוק בין מחנה שכינה לבין במחנה צדיקים.

הרי לנו ש"ס ערוך דגם לשיטת שמואל יהי' תקופה של ביטול מנהגו של עולם. ולהרמב"ם שעוה"ב הוא לנשמות בלי גופים בע"כ שהכוונה כאן היא לתקופה מאוחרת של ימוה"מ שמכונה כאן בשם עוה"ב, כי בא אחרי ימי המשיח הראשונים.

ולפלא שלא הובאו דברים אלו בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקתי שהוא עיקר מקומו של דברי רבינו בנידון). וגם לא מצאתי בשיחות קודש דחודש ניסן שנת תשל"ג אשר מהם נבנה שיחה הנ"ל. וגם בעוד שני המקומות שעסק בזה רבינו - בהערה למכתב כללי יא"נ תשל"ג, ובהערה לענינה של תורת החסידות (שי"ל בשנת תש"ל) לא מוזכר סוגיא זו. והמקום היחידי שמצאתי היא בהערה למאמר ד"ה הללו' שירו להוי' שי"ל בשנת תשט"ז, ונדפס בהוספות לספה"מ מלוקט ח"ד בהערה 58 - אבל גם שם משמע דאין הוכחה גמורה מסוגיא זו, ורק אחרי שכתב שעפ"י המבואר בפנים המאמר (שיהי' חילוק בין התחלת זמן הגאולה להתקופה שלאחר זה) מתורץ שיטת הרמב"ם בענין איסור יציאה בשבת ברומח וכו', מסיים "וראה ג"כ סנה' (צא, ב - בטעות נדפס שם עמוד א) כאן לימוה"מ כאן לעוה"ב כו' כאן במחנה צדיקים כאן במחנה שכינה. ואכ"מ". ולכאו' הול"ל להביא סוגיא זו כעיקר המקור לחידוש זה שגם לשמואל יהי' תקופה של חידוש מעשה בראשית.

ואולי אפשר לומר דדחוק לרבינו לפרש הלשון "עוה"ב" בסוגיא זו לשי' הרמב"ם שקאי בתקופה מאוחרת של ימות המשיח, ויותר מסתבר שלפי הרמב"ם הכוונה היא לעולם רוחני, והכתוב "וחפרה הלבנה גו'" בע"כ שהיא מתפרשת באופן רוחני ואין הכוונה על החמה והלבנה הגשמיים, וגם לשמואל "כאן במחנה צדיקים כאן במחנה שכינה" ר"ל בעולם רוחני, וממילא דאין שום הוכחה מסוגיא זו.

או דנימא עפמש"כ בחי' הר"ן (סנהדרין צ,ב) דחו"ל עצמן נחלקו במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אם עוה"ב אם היא לנשמות כגופים או בלי

גופים. ושהיא "מחלוקת ישנה, תלוי' באשלי רברבי, וממדרשי רבותינו ז"ל, והגדות החולקות בענין זה זו עם זו". וא"כ י"ל דסוגיא זו אתיא כמ"ד דעוה"ב היא לנשמות בגופים, ולהרמב"ם לית הלכתא כהך סוגיא, וממילא דא"א להביא ממנה שום הוכחה לשיטת הרמב"ם.



ואם יעמוד מלך מבית דוד [גליון]

הנ"ל

בגליון תתקמד (עמ' 12) הביא הגראי"ב גערליצקי שליט"א מש"כ רבינו על דברי הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים "ואם יעמוד מלך מבית דוד כו", דאין הכוונה שיש לו דין מלך עפ"י ב"ד של ע' ונביא כ"א שמתנהג כמלך. והק' הגאון הנ"ל הרי בפיהמ"ש בסנהדרין כתב הרמב"ם שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח, ואמאי אא"ל שאותו מלך שיעמוד אכן יתמנה ע"י הסנהדרין. ובגליון הקודם (עמ' 11 ואילך) הוסיף הת' נ.ל. שי' דגם לענין נבואה כתב הרמב"ם באגרת תחה"מ שתחזור קודם משיח, וא"כ יתכן שיתמנה גם ע"י נביא. אלא שהוסיף הת' הנ"ל (בצדק לענ"ד) דאין כוונת רבינו שא"א שהמלך שיעמוד מבית דוד יתמנה ע"י סנהדרין ונביא, כ"א דאינו מוכרח שתהי' מינויו על ידיהם, וכדמוכח מבר כוכבא שלא נתמנה על ידיהם, וכמש"כ רבינו בהדיא שההוכחה היא "על דרך" ראיית הרמב"ם שאין מלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים כיון שאצל ב"כ לא הי' זאת, ואעפ"כ דימו ר"ע וכל חכמי דורו שהוא משיח.

ולא הבנתי למה הוצרך רבינו להוכיח דבר זה מבר כוכבא, והרי לפי הרמב"ם המלך המשיח הוא זה שעתיד להחזיר מלכות בית דוד כלשונו בהתחלת הפרק, ובע"כ שהי' לו להרמב"ם הוכחה או מסורה שלא יהי' מלך מבית דוד עד ביאת ינון. וא"כ אפי' אם יהי' סנהדרין ונביא בימי זה העומד מבית דוד, הרי קודם שיעשה כל אלו הדברים הקובעים אותו בחזקת משיח, (היינו לוחם מלחמת ה', ויכוף כל ישראל וכו'), ודאי שלא ימנהו סנהדרין ונביא כמלך, וא"כ בודאי שתיכף בשעת העמידה אין לו דין מלך, ואמאי הוצרך רבינו להסתייע מבן כוזיבא.

גם לא הבנתי מש"כ רבינו בהערה הנ"ל ביחס לבן כוזיבא "ולא היא" שם נביא וכו", דמהו הכוונה בה "וכו", והרי בזמנו של בר כוכבא עדיין היא הסנהדרין קיים, וכיון שלהרמב"ם דימו ר"ע וכל חכמי דורו שהוא מלך המשיח, מהיכא תיתי שלא נתמנה ע"י הסנהדרין. ואולי ההכרח הוא משום דאם אכן ישבו הסנהדרין וקבעו שהוא משיח היא דבר זה מוזכר בחז"ל, ולכן מסתבר שלא נתמנה ע"י הסנהדרין, ומ"מ אחרי שאין הדבר ברור רמזו רבינו ב"וכו".



רשימות

בשיטת ר' יוסי במוציא לולב בשבת

הת' צבי הירש זלמנוב
תות"ל 770

ברשימת רבינו מח"י אלול תש"א (חוברת ס), האריך לבאר חידוש רבינו הזקן בהא דאין תוקעין בר"ה שחל בשבת, שאינו רק מטעם גזירה דרבה "שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברה"ר" (אלא אף משום שהתקיעה עצמה היא "עובדין דחול"). ואחר שמבאר הטעם לזה שגזירה דרבה לבדה אינה מספקת, מוסיף: "ואולי יש להחזיק סברא זו מדעת ר' יוסי לענין לולב (סוכה מא, ב), שגם אם עבר והוציאו פטור כיון דעסק במצוה. ואף דאין הלכה כר"י לענין חטאת דאורייתא, בכ"ז אהני לדחות גזירה דרבה דרבנן". פירוש, דר' יוסי ס"ל במתני' ד"יו"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרה"ר, פטור, מפני שהוציאו ברשות. וא"כ, אף לכשיעבירונו ד"א ברה"ר איכא למ"ד דפטור מחטאת, ואהני נגד גזירה דרבה שכל עצמה הוא חשש דרבנן לבד (היכא דליכא עוד טעם לאסור).

והנה, במה שהוסיף רבינו שאין הלכה כר"י לענין חטאת - העירו המו"ל, דלכאורה הם דברי תימה, שהרי הרמב"ם בהל' שגגות (פ"ב ה"י) פסק להדיא כר"י. וכבר נתחבטו רבים איך ליישב כוונת רבינו בזה, ודחקו בדרכים שונות (ויש מי שהעיר ממ"ש המאירי על אתר, דלדעת "רוב המפרשים" אין הלכה כר"י. אמנם, מובן הדוחק לומר דלזה נתכוון רבינו,

וסתם הזקיק עצמו ליישב הא דאין הלכה כר"י, במקום שהרמב"ם פסק להדיא כוותיה).

עוד יש לדייק בל' רבינו כאן, ששינה מל' הש"ס, דבמשנה איתא "פטור, מפני שהוציא ברשות", ורבינו כ' "כיון דעסק במצוה" (ולהעיר, שהמאירי אף הוא כ' שם בל' זה).

ואוי"ל בכ"ז:

התוס' והבה"ג נחלקו (סוכה לד, ב תוד"ה שתהא) לענין מצות לולב, אי יוצא בנטילת כל מין לחוד או שמחוייב לטול כולם יחד, דהבה"ג ס"ל דאין מעכבין זה את זה, ויוצא בנטילת כל מין לחודי', והתוס' פליגי וס"ל דמעכבין וצריך לטול כולם יחד. ובשו"ת חלקת יואב (או"ח סי' לא) כתב להוכיח כהבה"ג דיוצא, מסוגיית הגמרא גבי שיטת ר' יוסי הנ"ל, דהכי איתא התם: "אמר אביי, לא שנו אלא שלא יצא בו, אבל יצא בו חייב. (ופריך) הא מדאגבהי נפק בי' [היכי דמי לא יצא בו, הא לא הוציאו אא"כ הגביהו ומדאגבהי נפק בי' ידי חובת לקיחה. רש"י]. (ומשני) אמר אביי, כשהפכו [כשהגביהו הפך העליון למטה והאגד למעלה, ואמרינן לקמן אין יוצאין בהן אלא דרך גדילתן. רש"י]. רבא אמר, אפילו תימא שלא הפכו, הב"ע כגון שהוציאו בכלי [דלקיחה ע"י דבר אחר דרך בזיון לא שמה לקיחה]. ולהתוס', דהלוקח כל מין לבדו אינו יוצא - קשיא מאי פריך, נימא דאיירי בשיצא ובידו רק מין אחד ע"מ ליטלו במקום שהיו שאר המינים, דאז אף מדאגבהי לא נפיק בי' ולא מידי.

ונראה ליישב שיטת התוס', בהקדם הביאור בהא דמי שכבר יצא אינו פטור אף ש"עוסק במצוה", (דאיכא מצוה בנטילת הלולב כל היום) (ראה 'מועדים וזמנים' ח"ב סי' קטז. וש"נ)), כיון שטעם הפטור בנדוד אינו מגדר "עוסק במצוה" לבד, דהא העוסק במצוה אינו פטור מל"ת (ראה שד"ח כללים, מע' העי"ן כלל סז), אלא הוא מגדר "טעה בדבר מצוה" שפטורו הוא "מפני שעשה ברשות", היינו, שכיון שהתורה היא שהטרידתו עתה במצוה זו ("ברשות") ומחמת זה נשכח ממנו האיסור, פטור מחטאת. וכמ"ש רש"י על המשנה: "ברשות מצוה, שהי' טרוד במצוה וחושב וממהר ועסוק לעשותה, ומתוך כך טעה ושכח שהוא שבת" (וראה פסחים עב, ב, רש"י ד"ה ברשות).

וזהו שחידש אביי, דדברי ר"י הם רק במי שהוא "טרוד במצוה", שיש לו ההיתר ד"מפני שעשה ברשות", אבל במי שכבר יצא, ומעשהו עתה הוא רק בגדר "עוסק במצוה" (שעושה מעשה שהוא לצורך קיום מצוה), לית לן בה ומחוייב חטאת.

ועפ"ז אולי יש לחדש, דלהתוס' ה"ה אף במי שעדיין לא יצא (ומוציא הלולב ע"מ לצאת ידי חובתו), אלא שאין המצוה בידו לקיימו עתה מיד. דאפשר דוקא במי שהמצוה לפניו לקיימו בכל רגע אמרינן דהוא "טרוד במצוה וחושב וממהר ועסוק לעשותה" (שכבר עתה שקוע הוא במצותו בכל רגע), ושכחתו ששבת היום באה לו מתוך טרדא שהטרידתו תורה ("מפני שעשה ברשות"). משא"כ במוציא מין אחד לברו, שעדיין אי אפשר לו לקיים המצוה עתה (ואינו טרוד ושקוע במצותו עד שיבוא למקום שאר המינים), הוא רק בגדר "עוסק במצוה", שעושה מעשה שהוא לצורך קיום מצוה, דלאביי אינו פטור מחטאת, כנ"ל.

(ויל"ע בכללי הדין ד"טעה בדבר מצוה" אי שייך לומר כן. וראה מעין סברא זו במרכבת המשנה על הרמב"ם שם, לענין דין "טרוד במצוה" במוציא מין אחד, שהשוה הדבר להוציא קודם עלות השחר דא"א לו לקיים החיוב מיד).

והנה, בירושלמי (פ"ג הי"א) מצינו דר"י עצמו הי' סובר (דלא כאביי) שאף במי שכבר יצא ולוקח הלולב רק ע"מ ליטלו עוד לשם מצוה, דפטור מחטאת מפני שעסק במצוה. היינו, דלר"י עצמו אפילו העוסק במצוה לבד פטור מחטאת (ועד שיש שפסקו כן להלכה - ראה לה"מ לרמב"ם שם. כפות תמרים לסוכה מב, א). וא"כ י"ל, דדברי אביי נאמרו בדרך פסק דין, דהלכה כר"י דוקא ב"טרוד במצוה", אבל ב"עוסק במצוה" לבד אין הלכה כר"י וחיוב.

ובזה מיושב היטב ומדוייק שפיר ל' רבינו בהרשימה, שהרי המדובר בהרשימה הוא לענין המוציא לולב או שופר ע"מ להתלמד אצל הבקי איך יקיים מצוותו, היינו דמיירי באדם שאינו יודע היאך יקיים ועתה אי אפשר לו לקיימה (משא"כ בהא דר' יוסי, יש לומר דאזלינן כשיטת המפרשים שהוציא ע"מ לטול בכיהכנס"ס אף שבידו לקיים המצוה כבר עתה (ראה ערוך לנר על רש"י ד"ה מהו - סוכה מב, א)). וא"כ, דומה הוא

ממש להנ"ל בנוטל אחד מן המינים לבדו, דעדיין אינו "טרוד במצוה וחושב וממהר ועסוק לעשותה", והוי בגדר "עוסק במצוה" לבד.

וזהו שכ' רבינו "ואף דאין הלכה כר"י לענין חטאת דאורייתא, בכ"ז אהני לדחות גזירה דרבה דרבנן", פירוש, דאף שבנדו"ד שהוא בגדר "עוסק במצוה" לבד (ואינו "טרוד במצוה") פסק אביי דלית הלכתא כר"י (וכן נפסק להלכה - ראה כס"מ על הרמב"ם שם), מ"מ, ודאי תועיל סברת ר"י עצמו (שסבר לפטור אף ה"עוסק במצוה") לדחות גזירה דרבה.

ומה ינעם לפ"ז הא דברוקא שינה רבינו מל' המשנה "מפני שעשה ברשות", וכ' "כיון דעסק במצוה", דהא הכא מיירי בשיטת ר' יוסי עצמו לענין "עוסק במצוה", דס"ל שאף הוא פטור מחטאת "כיון דעסק במצוה" (אף דליכא לטעם ד"מפני שעשה ברשות"), כנ"ל מדברי הירושלמי.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

התפלה על השכינה

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

ב'לקוטי שיחות' ח"ט (עמ' 283 ואילך) מבאר ענין תפלת חנה (שבה מפטירין בראש השנה) ובקשת צרכיו בראש השנה, שזה היה השקלא וטריא שבין עלי הכה"ג וחנה, שעלי טען שאין ראוי לבקש כ"כ על צרכים אישיים וחנה השיבה שרצונה הוא לכבוד ה'.

והנה בספר "מצבת משה" ח"א (ירות"ו תרס"ח) דרוש א כתב:

"שמעתי משם הגאון החסיד מווילנא נ"ע זי"ע, כוונה ב"אני מאמין באמונה שלמה שהבורא ית"ש לו לבדו ראוי להתפלל", שרק לו לבדו, היינו על חילול שמו הגדול, על גלותו עמנו, על זה ראוי להתפלל. "ואין לזולתו ראוי להתפלל", על זולת זה, היינו על צרכינו ומחסורינו, אין ראוי להתפלל. דבאמת כשנתפלל בלב שלם על צער השכינה, ויקבל תפילתנו "והשב שכינתך לציון עירך", די לנו שהוא אבינו אב הרחמן".

בכללות תואם רעיון זה המופיע שם משם הגר"א את תוכן תורת הה"מ (שצויינה בשיחה הנ"ל, הערה 24) על המשנה "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש".

[ובחנם הגזים בספר 'פנינים משלחן הגר"א' (ירות"ו תשנ"ז) עמ' תג, כשקבע: "נראה דפירוש זה הוא בדרך מליצה", ואמנם צדק במסקנתו: "דא"א לומר שהמתפלל על צרכיו הוא כופר באחד מעיקרי האמונה". וכן במש"ש: "מה גם שמקור הדברים הוא בפירוש המשנה להרמב"ם. ושם איתא בלשון אחר"].

וראה גם מה שמובא בספר 'הליכות עולם' להרה"ג הרה"ח רד"ז סלונים שליט"א ח"א עמ' קסג-ה על גדולי ישראל שביטאו את הצורך בתפילה על גאולת השכינה [הרה"צ ר' שמעלקא מניקלשבורג "כל עמה נאנחים מבקשים לחם" (איכה א, י), והחיד"א (משפטים כא, א) "אם יום או יומים יעמד לא יקום כי כספו הוא"].

ולפי זה אולי אפשר לבאר בדרך אפשר שבהפטרה ליום ב' של ראש השנה - מודגש ענין זה למעליותא אצל רחל "רחל מבכה על בני" כי איננו, כמבואר בזהר (ח"ב כט, ב) - דלכאורה "כי אינם מיבעי ליי" (שהרי ביחס ל"בניה" מתאים יותר הלשון "כי אינם") - ראה 'תורת מנחם' תשי"א ח"ג עמ' 61 - "בגין דבעלא . . אסתלק מינה כו", היינו, שרחל מבכה (גם) על העדר גילוי השכינה, וממילא, פועלת היא (נוסף על ה"ושבו בנים לגבולם") גם השבת גילוי השכינה שתהיה בהגאולה התעידה¹.

וראה עוד מה שכתבתי בגליון תתג (עמ' 24).



שיחות

מסקנת הרבי באיסורים זמניים אם הם בהחפצא

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

ביאור הענין דאיסור חפצא ע"פ המבואר בתניא

א. בשיחות אחש"פ והמשכיו תשל"ו מבאר רבינו בארוכה בענין איסורים דרבנן אם הם איסורי גברא או איסורי חפצא, שישנם כו"כ הוכחות לכאן ולכאן כו'. ומבאר שם שע"פ המבואר בתניא בפ"י ענין "איסור" (בסוף פ"ו ופ"ח ועוד) שענינים שהם אסורים או טמאים היינו שהם מקבלים חיותם מג' קליפות הטמאות (דלא כדברים המותרים שמקבלים חיותם מק"נ), מובן שהפ"י במושג איסור חפצא הוא שהחפצא מצד עצמו אסור וקשור בידי החיצונים, היינו שהחפצא מצ"ע מקבל חיותה מג' קליפות הטמאות.

[וראה בספר תפארת ציון (להגרמד"ב ריבקינ, מתלמידי תו"ת בליובאוויטש שבליובאוויטש, ואח"כ ר"מ בתו"ד) בס"ב' הערה 1 שכ' "ופעם ביארתי שענין זה דאיסור חפצא הוא מכוון ומבואר ע"פ פנימיות הענינים המבואר בספרי חסידות חב"ד ובפרט בספר תניא קדישא, שכל דבר איסור שהתורה אסרתו, הוא מקבל חיות משלש קליפות הטמאות לגמרי שאין להם עלי' לעולם, דאף אם יאכלם בלא הודע לש"ש ללמוד ולהתפלל בכח האכילה ההיא וגם פעל ועשה כן וקרא והתפלל בכח האכילה ההיא אין החיות שבה עולה לה' כו'. אשר זהו פ"י אסור, שקשור ואסור בידי החיצונים ואין עולין משם עד כי יבא יומם ויבולע המות לנצח כו' כמבואר בתניא באריכות. אשר לדעתי זהו הפ"י הפשוט והאמיתי של איסור חפצא גם ע"פ נגלית התורה, מה שהחפצא הוא אסור בעצם שמקבל חיותו מקליפות הטמאות, וכן כח וחיות של כל מעשה איסור הוא משלש קליפות הטמאות שאין לכח וחיות זה עלי' לעולם, והמעשה הוא חפצא של איסור והדברים ארוכים מאד.

ויש להתבונן עוד איך יבואר החילוקים בהאיסורים, כגון חלב שאסור באכילה אבל בהנאה מותר הוא, ואם נהנה מחלב . . צ"ל לזה עלי', ואיך יבואר זה שלגבי אכילה החלב הוא מקבל חיות מג"ק הטמאות, ולגבי

הנאה הוא מקבל חיות מק"נ המעורב טו"ר . . (ועד"ז מק' שם לענין איסורים שאינם שוין בכל, ולענין פקו"נ) ויש להתבונן בזה לעת מצוא לברר הענין ע"פ ספרי וכתבי דא"ח חב"ד דרבותינו הק' נ"ע". עכ"ד בענינינו.

ולהעיר עוד: בשו"ת אבנ"ז או"ח סי' לז (אות ד) מגדיר החילוק בין איסור גברא לאיסור חפצא (לשיטת הריטב"א) דאיסור גברא הוא דבר שנאסר מחמת קדושתו של האדם, שהאיסור פוגם במעלת האדם, כנבלה ושקצים וכדומה, וכמו שכתוב ואנשי קדש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו, וכן אל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ, ואיסור חפצא הוא דבר שהאדם אסור לעשותו מחמת קדושת החפץ, שהאדם פוגם במעלת החפץ כשמתקרב אל דבר שהוא למעלה ממדרגתו, כזר בתרומה ובקדשים וכיוצא. וזהו לכאור' ההיפך ממה שנת', דאיסור חפצא הוא שהחפצא מקבלת חיותה מגקה"ט].

ביאור עפ"ז בשיטת אדה"ז בחקירות הנ"ל

ב. והנה מהביאור דאיסור חפצא כמו שהוא ע"פ חסידות, לכאור' הי' צ"ל דאיסורים זמניים הם איסור גברא, דאיך אפ"ל בזמן זה הוא איסור חפצא, ומקבל חיותו מג"ק הטמאות לגמרי, ואח"כ שוב מקבל חיותו מק"נ, ובפרט שהרי מבואר בתניא דדברים האסורים, הנה לא רק החיות שלהם הוא מג' קליפות הטמאות כ"א גם קיום גופם הוא מג"ק הטמאות, והרי קיום הגוף הוא תלוי בזמן בריאת הגוף, ואיך אפ"ל דבמשך כל השנה קיום הגוף הוא מק"נ, ובזמן מסויים (כמו חמץ בפסח וכיו"ב) הרי קיום הגוף הוא משלש קליפות הטמאות לגמרי? ומזה הי' נראה להוכיח דאיסורים זמניים הם רק איסור אקרקפתא דגברא, אבל החפץ עצמו לעולם מקבל חיותו מק"נ.

והנה סברא הנ"ל היא סברא ראשונה שבשיחת אחש"פ, וסברא זו מבואר ג"כ בלקו"ש ח"ה (עמ' 187 הערה 23), שהביא שם דברי התוס' בגיטין וכתב "וע"פ המבואר בתניא (פ"ז וח') שמאכלות אסורות הן בגקה"ט - יומתק מ"ש בתוס' שם שיש הפרש אם האיסור הוא במאכל עצמו או שהוא רק בשעת האיסור" עכלה"ק, וע"כ הכוונה לסברא הנ"ל, דע"פ המבואר בתניא בגדר איסור חפצא, א"כ צ"ל דאיסורים התלויים בזמן הם רק איסורי גברא ולא איסורי חפצא, וא"כ יומתק מ"ש התוס'

דבאיסורים התלויים בזמן אין אומרים שאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים.

אמנם נראה דאין המסקנא כן, דהנה מטעם זה ג"כ הי' מסתבר לומר דאיסורים דרבנן הם רק איסור גברא, דהרי איסורים דרבנן הם ג"כ בגדר איסורים התלויים בזמן, דהא קודם הזמן שאסרוהו רבנן הי' מותר, ואח"כ נעשה דבר אסור, ולהנ"ל מסתבר מטעם זה לומר דאיסורים דרבנן הם איסור גברא בלבד.

אמנם בתניא פ"ח מבואר להדיא דלאו הכי, שכ' להדיא "ועוד זאת במאכלות אסורות שלכן נקראות בשם איסור מפני שאף מי שאכל מאכל איסור בלא הודע לשם שמים לעבוד ה' בכח האכילה ההיא וגם פעל ועשה כן וקרא והתפלל בכח האכילה ההיא אין החיות שבה עולה. . כמו ההיתר מפני איסורה בידי הס"א משלש קליפות הטמאות, ואפילו הוא איסור דרבנן שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה כו" עכ"ל"ק.

וא"כ מבואר להדיא מדברי אדה"ז שגם איסור דרבנן הוא איסור חפצא דהיינו שמקבלת חיותה מג' קליפות הטמאות [וגם מבואר להדיא בדבריו דאף בדרבנן אפי' שוגג צריך כפרה, ודלא כדעת הנתיבות והסמ"ע דלעיל. אלא שמזה לבד לא הי' אפשר להביא רא' דאיסורים דרבנן הם איסורי חפצא, וכדלהלן].

והנה מזה גופא שאיסורים דרבנן הם איסור חפצא אין רא' שגם איסורים זמניים הם איסור חפצא, וכמובן בפשטות שיותר קשה לומר שאיסורים זמניים הוו איסור חפצא, מאחר שלאח"ז חוזרים להיתרן, ממה שקשה באיסורים דרבנן, שבכל אופן לאחר שנאסרו נאסרו לעולם.

אלא שבהמשך השיחה מבאר הרבי שאין סתירה לדעת אדה"ז (דאיסורים דרבנן הם איסור חפצא) מזה שיש כו"כ ראיות בש"ס שהם איסור גברא "וועט מען עס פארשטיין פון א יתור לשון אין תניא: אין פ"ז זאגט ער אז ע"י אכילת מאכלי היתר למלאות תאות גופו איז יורד חיות הבשר והיין שבקרבו ונכלל לפי שעה ברע גמור שבשלש קליפות הטמאות. וואס לכא' איז ניט פארשטאנדיק, וואס וויל ער זאגען מיטן ווארט "שבקרבו" ?

והביאור בזה, מיט דעם וויל ער מבאר זיין ווי אזוי ווערט א חפצא וואס זי איז א דבר המותר א דבר וואס איז מקבל חיות פון גקה"ט? וואס דאס איז ער מבאר דורך דעם וואס ער איז מוסיף "בקרבו".

וויבאלד אז דער חפץ ווערט בקרבו איז ניט דער טייטש אז דער חפץ בלייבט ווי ער איז געווען פריער, מער ניט וואס דער גברא האט עובר געווען אן איסור וואס ער האט געגעסען למלאות תאות נפשו, נאר דורך דעם וואס דאס ווערט "בקרבו" ווערט ער א בעה"ב אויף דערויף און איז דאס מוריד פון ק"נ צו גקה"ט.

ועד"ז קען מען זאגען בנוגע צו איסורים דרבנן, אז ס'קען גאר זיין אז מצ"ע איז דאס ניט קיין דבר האסור מער ניט ווי אויפ'ן גברא, אבער דורך דעם וואס דאס ווערט בקרבו, פועל'ט ער דורך דעם אן איסור אויפ'ן חפצא". וע"ש עוד באריכות, ומבאר בזה מה שהוצרך אדה"ז להוסיף המלים "חמורים דברי סופרים וכו'", מכיון שבד"ס יש חידוש גדול יותר בזה שהם איסורי חפצא, עש"ב.

והנה היסוד שאיסורים זמניים הם איסור גברא היתה רק בגלל זה שאין מסתבר שיהי' שינוי בקבלת החיות (וקיום הגוף), שבזמן א' החיות הוא מק"נ, ובזמן אחר החיות הוא מג"ק הטמאות. ולכן אמר שמסתבר שהם איסורי גברא, וזהו ההסברה בדברי התוס' שבהערה שבהשיחה בח"ה הנ"ל. אמנם לאחרי הביאור באיסורים דרבנן, שמה שהם איסורי חפצא הוא עי"ז שהם "בקרבו", א"כ מובן בפשטות לכאור' שעד"ז אפ"ל בנוגע לאיסורים זמניים, דהיינו שאופן זה דאיסורי חפצא, היינו שנעשים חפצא דאיסורא עי"כ שהם בקרבו, הנה זה שייך גם גבי איסורים זמניים ואין בזה דוחק.

ויש להבהיר: אין הכוונה רק שלמסקנא אין ראי' שאיסורים זמניים הם איסור גברא, אבל אכתי אפ"ל לכאן ולכאן, כ"א שלמסקנא (אם אין הכרח שהם איסורי גברא) הרי הראי' מתניא קאי בפשטות גם בנוגע לאיסורים התלויים בזמן, דמבואר בתניא בפשטות דכל איסורים (דבפשטות נכללל בזה גם איסורים זמניים) מקבלים חיות מגקה"ט (ורק שמחדש להדיא אפי' איסור דרבנן).

מקורות מהשיחות שלמסקנא איסורים זמניים הם איסורי חפצא

ג. ונראה להביא מקורות לכך למסקנא איסורים זמניים הם איסורי חפצא:

א) הנה בשיחת ש"פ אחרי ס"ה יש המשך לשקו"ט הנ"ל, וז"ל שם: "...האט מען מבאר געווען די שיטה פון דעם אלטן רבי'ן בנוגע צו איסורים דרבנן און איסורים התלויים בזמן צי דאס איז א איסור גברא צי דאס איז א איסור חפצא, האט מען געבראכט אויף דערויף א הוכחה פון דעם וואס ער זאגט אין תניא . . אז דברים האסורים און אויך איסורים דרבנן זיינען מקבל חיות פון גקה"ט, וואס דערפון איז דאך פארשטאנדיק אז ער האלט אז דאס איז א איסור חפצא".

ומשגרת הל' [אף שאין להוכיח, ובפרט שאינו מוגה] דפתח בתרווייהו ומסיק שיש ראיה שהוא איסור חפצא, ולא סיים שיש ראיה שאיסורים זמניים הם איסור גברא ואיסור דרבנן הוא איסור חפצא, משמע בפשטות שלמסקנא עכ"פ נדחה ההוכחה שאיסור זמני הוא איסור גברא, ומצד אותה הסברא שנאמרה לענין איסורים דרבנן, וכמשנ"ת.

ב) ויותר מפורש הוא בהמשך השיחה שם, שמבאר בנוגע לאיסורים שאינם שוין בכל או שמוותרים במקום פקו"נ וכו' דזהו מצד "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" כו'. ובהמשך הענין שם "וואס דאס איז אויך דער ביאור בנוגע צו איסורים התלויים בזמן, ע"ד ווי חמץ בפסח, אז פסח איז דאס אן ענין פון גקה"ט, און נאך פסח ווערט דאס א דבר המותר, ביז אז בשבת איז ער מקיים מיט דעם א מצוה פון עונג שבת און לחם משנה וכו', וואס דער ביאור אויף דערויף איז הפה שאסר הוא הפה שהתיר, אז דער אויבערשטער האט דאס פארבונדן מיט גקה"ט אויף די טעג פון פסח, און דערנאך איז ער דאס מתיר... "ולהלך ית' בדא"פ מה שמוסיפה סברא זו על הסברא ד"בקרבו".

הרי מפורש דלמסקנא גם איסוריים זמניים הם איסור חפצא [ואף דבזה נכתב בפירוש בההנחה ש"אינו ברור", מ"מ לא מסתבר כלל שיהי' אי דיוק בנוגע לענין עיקרי כזה].

ג) אח"כ הי' עוד המשך להשקו"ט בשיחת פר' קדושים (ס"ו) וז"ל שם: "בנוגע צו דעם וואס מען האט גערעדט וועגען איסורי גברא און

איסורי חפצא, איז דא די שאלה ווי קען מען זאגען אז במשך די זיבן טעג פון פסח איז דער חפץ געווען אסור און דערנאך ווערט דאס מותר, איז דער ביאור בזה הפה שאסר הוא הפה שהתיר. אע"פ אז במשך ימי הפסח איז דאס טאקע געווען א חפץ אסור - און ווי מ'האט געשריבען דעם דיוק הל' פון אלטן רבי'ן (סתמ"ז סמ"ה) אז דער חמץ איז נעשה כחתיכת נבילה, וואס דא איז דער דיוק ניט כאיסור סתם, וואס דאס קען מיינען סיי איסור גברא סיי איסור חפצא, נאר דאס איז כנבלה וואס דאס איז דאך א איסור חפצא - איז תורה אים מתיר".

ומפורש דהמסקנא בנוגע לאיסורים זמניים דהם איסור חפצא.

ד) בלקו"ש חכ"ב עמ' 105 ואילך - שיחה שמיוסדת על התוועדויות אל - בהערה 21 מביא הראי' הנ"ל משו"ע אדה"ז שאיסור חמץ בפסח, אף דהוי איסור התלוי בזמן, הוי איסור חפצא, וכ"ה המשמעות בעוד שיחות.

ומה שבהשיחה בח"ה משמע כהצד שלפי הביאור בתניא איסורים זמניים הם איסור גברא, הרי:

א. שם מדובר לפי דעת התוס', דמוכח מדבריהם דמחלקים בהכי ומפרשים דאיסור זמני הוא איסור גברא בלבד, ומבאר הרבי דסברת התוס' יש לבאר לפי המבואר בתניא כו', שזהו הסברא הראשונה שבהתוועדות, אבל אין מזה ראי' שזהו המסקנא בביאור דעת אדה"ז.

[ולהעיר, שאף בנוגע לאיסורים דרבנן, שבזה ישנה מסקנא ברורה בהשיחה שהם איסורי חפצא, מ"מ בכמה שיחות שאח"כ מבאר הרבי ענינים לפי סברת האחרונים שהם איסורי גברא, ראה לדוגמא: לקו"ש חכ"ט עמ' 106, חט"ז (המיוסד על התוועדויות אל) עמ' 212, חל"ח עמ' 11, ועוד].

ב. ועיקר, הרי שיחה הנ"ל בח"ה נאמרה, וגם הוגהה ע"י הרבי, קודם תשל"ו (זמן ההתוועדויות הנ"ל), וא"כ אפ"ל שזהו מהדר"ק וכיו"ב, דלא כשיחות דלעיל, וק"ל.

ויש להוסיף: מהדיוק משו"ע אדה"ז יוצא דמה דאיסור זמני הוי איסור חפצא הוא עוד יותר מאיסור דרבנן, דהנה מהדמיון בשו"ע אדה"ז בין חמץ בפסח לחתיכה של נבילה (שנזכרה בהתוועדות פרי' קדושים) הנ"ל

או"ק ג) ובארוכה יותר בהערה בלקו"ש חכ"ב (הנ"ל או"ק ד)) וממה שהרבי מדייק מזה בהערה הנ"ל, מובן שהכוונה לומר שאיסורים זמניים הם איסור חפצא לגמרי כמו חתיכת נבילה, אשר מובן מזה שהכוונה שהחמץ מצ"ע הוא חפצא דאיסורא. וא"כ לפי הסברא במסקנא דאיסורים דרבנן (אפ"ל ש) הם נעשים חפצא דאיסורא רק עי"ז שהם נעשים "בקרבו" של האדם, א"כ הרי הענין דאיסור חפצא גבי איסורים זמניים הוא יותר מכמו שהוא גבי איסורים דרבנן¹.

ועפ"ז יומתק עוד ענין, דהנה בהתוועדות אחש"פ נתבאר בארוכה הסברא שע"י שהחפץ נעשה בקרבו ה"ז נעשה גקה"ט, וכנ"ל, ועפ"ז א"ש גם לענין איסורים זמניים. ובהתוועדות שלאח"ז נאמר עוד סברא, דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ומבאר עפ"ז גם השינוי שנעשה באיסורים זמניים וכו', וכמועתק לעיל. ולכאו', מה "לא טוב" בההסברה ד"בקרבו" שמועיל גם לענין איסורים זמניים, ומה צריך להסברה נוספת? ולמה שנת' כאן מובן היטב, דהסברא של "בקרבו" הוא רק בנוגע לאיסורים דרבנן, דבנוגע אליהם נקטינן למסקנא דבעצם הם איסורי גברא (דאין לחכמים הכח כו') ורק כאשר נעשה בקרבו משתנה. אמנם בנוגע לאיסורים זמניים נקטינן למסקנא, ולפי האמת, שהם איסור חפצא בעצם מצ"ע, וא"כ אינו מספיק הסברא ד"בקרבו", וצריך להסברה דהפה שאסר הוא הפה שהתיר.

ולהעיר: גם בצפע"נ במקום א' עכ"פ, נקט בפשטות דאיסורים זמניים הם איסור חפצא אף דאיסורים דרבנן הם רק על הגברא, דבשו"ת צפע"נ (שבקונ' מאה סברות) - קודם שכתב שאיסור דרבנן הוא רק על האדם - כ' "כל דיני התורה חלין בין על האדם בין על החפץ בין על הזמן", ובפשטות כוונתו גם על איסורים זמניים (והאריך בזה בפנ"ע בהל' חו"מ).

1) וכמו שהובא לעיל, שכ"ה גם לפי מסקנת הרבי, הנה אף שבאיסורים זמניים יש 'קושי' לומר שהם איסור חפצא דלא מסתבר שיהי' שינוי בהחפצא רק על משך זמן, שבאיסורים דרבנן ליכא חיסרון זה כ"כ, מכיון שלאחרי שהדבר נאסר ה"ז נאסר לעולם, מ"מ יש טעם מיוחד דוקא באיסורים דרבנן שלא יהיו איסור חפצא, מכיון שאין כח להחכמים לפעול בהחפצא (והיינו דמוכח כן מסוגיות הש"ס, וכדלהלן בארוכה).

ראי' בהשקפ"ר לדעת אדה"ז באיסורים זמניים, ודחייתו

ד. והנה בהשקפ"ר לכאו' הי' אפשר להביא ראי' לשיטת אדה"ז באיסורים זמניים משיטתו בענין אמירה לעכו"ם, דהנה באיסור אמירה לעכו"ם בשבת מצינו בדברי חז"ל ובראשונים כמה טעמים (וראה בארוכה בשיחת הרבי מיום ב' דחגה"ש תשכ"ד), וא' מהטעמים (ברש"י ר"פ מי שהחשיך) הוא משום דהנכרי חשיב כשלוחו, והוא ע"פ מאי דקי"ל דיש שליחות לנכרי לחומרא.

והנה כמה מאחרונים דחו טעם זה דשליחות, דבשבת יסוד האיסור הוא המנוחה של האדם, ולכן אף אי נימא דשלוחו של אדם כמותו, מ"מ לענין שבת לא יהי' בזה איסור (עי' בשו"ת חת"ס חאו"ח סי' פד ו"מאז כתבתי בחידושי וכן הוא מוסכם בדעתי בלי ספק, דלענין מנוחת שבת לא שייך שיהיה שלוחו כמותו דהתורה הקפידה על מנוחת גופו של ישראל ולא אגוף המלאכה. והסברתי זה בטוב ולא אאריך עתה כי כעת מצאתי הגאון בית מאיר כתב ס"ס ה והסביר זה התירוץ בעצמו", וכבר העירו האחרונים דלכאו' מדברי הנימו"י בב"ק כב, א בענין אשו משום חציו לענין נש"ק מבואר דלא כדבריו, ואכ"מ).

ובהשקפ"ר הי' נראה דזה תלוי בחקירה דלעיל, דאם איסור שבת הוא רק בהגברא, שהעיקר הוא שהגברא לא יעשה המלאכה, א"כ צ"ל כהחת"ס דהיכא דעושה ע"י שליח, מכיון שהגברא בפועל נח, אי"כ חילול שבת. אבל אם הוא איסור חפצא, היינו שהאיסור הוא בהמלאכה עצמה, אז הוי עבירה כשנעשה ע"י אף היכא שהגברא נח (כמו בהודלק נר ע"י עכו"ם) א"כ גם בעשה מלאכה ע"י שליח אסור. ולפ"ז מזה שאדה"ז מביא (בסי' רמג) א' מהטעמים על איסור אמירה לעכו"ם משום דנעשה כשלוחו ויש שליחות לעכו"ם לחומרא, א"כ מוכח דלית ליי' סברא הנ"ל דהחת"ס אלא דאיסור שבת (אף דהוי איסור זמני) הוי איסור חפצא.

אבל באמת אי"ז נכון, כי זה תלוי בחקירה אחרת, אם דיני שבת הוא שלא יעשה הפעולה או שלא תיעשה הפעולה (שזה תלוי אם העיקר הוא

המנוחה או המלאכה)*, ועי' בלקו"ש חי"א בהוספות לפ' בשלח בענין זה (ושם מביא ראי' מנטל לגגו של חית ועשאו שני זיי"נין שבכמה מלאכות עכ"פ העיקר הנפעל - שלא תיעשה הפעולה), ולא מצינו בשום מקום שיקשר הרבי ב' חקירות אלו להדדי, וכן לא מצינו בשאר אחרונים שיקשרו ב' חקירות אלו להדדי, וע"כ ב' ענינים הם.

והביאור בזה, דאף אי נימא דזהו איסור גברא, הנה אפ"ל ב' צדדים הנ"ל שהאיסור על הגברא, הנה בזה גופא אפ"ל ב' אופנים, דאפ"ל דהאיסור על הגברא הוא שלא יעשה הפעולה, וכשעושה הפעולה של חילול שבת ה"ז חילול שבת מצד הגברא, ואפ"ל שהאיסור על הגברא שלא תיעשה הפעולה על ידו, ושנעשית על ידו מלאכה בשבת, ה"ז עבירה של חילול שבת מצד הגברא. [וכן לאידך, שאף אי נימא שאיסור שבת הוא איסור חפצא, היינו שמלאכה שנעשית בשבת מקבלת חיות מגקה"ט, מ"מ אפ"ל שזהו רק כשהאדם פעל המלאכה]. אבל עכ"פ מהדין דנר ששבת לכאו' יש ראי' (לא רק לענין איסור חפצא, כ"א גם) שאיסור שבת הוא שלא תיעשה הפעולה, דאל"כ סוכ"ס איך שייך זה בנא שהודלק ע"י עכו"ם, ועצ"ע כעת, ובאתי רק לעורר.

הערות בביאור זה באיסור חפצא

ה. א) ולכאו' יל"ע, דלפי הביאור ע"פ תניא באיסור חפצא, שהוא מקבל חיותו משלש קליפות הטמאות, שיש דברים שאסורים וקשורים בידי החיצונים ואין להם עליה, והם בגדר איסור חפצא, א"כ בשלמא בדברים האסורים באכילה או בהנאה, היינו שדבר זה א"א להעלות לקדושה אכילתה או בהנאתה, כמו בשר בחלב ונבילה וכיו"ב, וכן איסורים זמניים כמו חמץ בפסח וערלה וכיו"ב, א"כ מובן דשייך לומר ע"ז שהחפצא אסורה, דהיינו שמקבלת חיותה מג"ק הטמאות. אבל בנוגע לנר ששבת, מה שייך לומר הגדרה זו בנוגע להנר, שהנר הוא חפצא דאיסורא, והרי אין שום איסור על הנר, כ"א על המעשה? וביותר בנוגע

(* ועיין מש"כ בזה בארוכה הגה"ח רמ"ד ריבקיין ז"ל (נדפס בגליון תתקכח עמ' 49 ויאילך), וכנראה שהוא מכתב אל הגאון מהרש"י זיין ז"ל שכותב בארוכה בספרו לאור ההלכה עדרמ"ש בפנים. המערכת.

לקורע בשבת, דמה שייך לומר שם איסור חפצא, האפשר לומר שהקורע מקבל חיות מג"ק הטמאות?

והנה בנוגע לנר ששבת אפ"ל, לפי הסברא למסקנת השיחה דדבר שהוא ברשותו של אדם יכול לפעול בנוגע להחיות וקיום הגוף שלו, וא"כ במכ"ש בנוגע למדליק נר, שהאדם הוא שגרם מציאות הנר, הרי פשיטא שאם הוא עשה זה באופן שהוא נגד רצון הקב"ה, הרי הנר שהדליק הוי מציאות שמקבלת חיותה מגקה"ט. אבל בנוגע לקורע בשבת לכאו' צ"ב?

ולכאו' הכוונה דאיסור חפצא לפעמים היינו שהחיות של הפעולה הוא מגקה"ט, אבל אה"נ דלאו דוקא שישנה חפצא בעולם שבכלל זה, ועי' בל' התפא"צ שהועתק לעיל, ועדיין צריך עיון ובירור בזה כעת.

(ב) והנה לעיל הובא דא' מהראיות דאיסור זמני הוי איסור חפצא הוא מדברי המדרש דלעת"ל התאנה צווחת ואומרת שבת היום. והובא לעיל מה דילה"ב בזה, דלכאו' בהמשך דברי המדרש הובא לענין אשתו נדה דהאבן צווחת והמטה צווחת, ומה נימא בזה?

ויתכן דההבנה דראי' זו הוא באו"א, דהנה כפי שאפשר להבין את זה בפשטות, כוונת ההוכחה הוא דמזה שהתאנה צווחת ה"ז הוכחה שזהו איסור חפצא, כלומר דהעבירה הוא (גם) מצד התאנה. אמנם אולי אפ"ל דבאמת הכוונה הוא באו"א קצת, דהאם האיסור הוא רק מצד האדם, א"כ אין שום סבה שהתאנה או האבן יצווח, דאין זה ענינם למנוע העבירה של הגברא, וכמשנ"ת בהשיחה דאין שום ענין של לפנ"ע אפי' גבי ב"נ וכו'. אבל אם הוא איסור חפצא, כי אז הכוונה ש(עכ"פ) הפעולה היא רע, ומקבלת חיות מגקה"ט, היינו שזה תוס' רע בעולם (ולא רק בהאדם), א"כ יש מקום להבין שתהי' מניעה לזה מצד מציאות העולם. ולפי זה אכן אין ההדגשה בהראי' בזה שהתאנה צווחת, כ"א בזה שיש מניעה לכך מצד עניני העולם שמחוץ להאדם, ואה"נ דליכא חילוק אם זה מצד התאנה או האבן וכיו"ב. ולכאו' אי"ז במשמעות הראי'. ועדיין צריך בירור בזה*.



(* ראה גם מש"כ בזה הרב א.ג.ס. שי' בגליון תתקלד (עמ' 28 ואילך). המערכת.

קריאת שמע קטנה בלא תפילין [גליון]

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון התקמד (עמ' 45) הביא הרב י.ל.ג. שי' דברי כ"ק אדמו"ר משיחת ש"פ שלח מבה"ח תמוז תשי"ב (תו"מ ח"ו עמ' 15 ואילך), שמביא מנהגם של חסידים שקורין קריאת שמע קטנה בלא תפילין, ומסביר רבינו דהא דהקורא ק"ש בלא תפילין נחשב כמעיד עדות שקר, הוא דוקא למי שאינו מניח תפילין כלל; אבל הא שאינו מניח תפילין בשעת ק"ש (אלא לאחר זה) ודאי לא חשיב עדות שקר ח"ו. והקשה מדברי אדה"ז בשו"ע סי' סו סי"א שכתב: "מי שאין לו תפילין והציבור מתפללים מוטב שיתעכב עד אחר תפילת הציבור לשאול תפילין מחבריו כדי שיקרא ק"ש ויתפלל ויקבל עליו מלכות שמים שלימה, ממה שיתפלל עם הציבור בלא תפילין ויעיד עדות שקר בעצמו"; דלכאורה, עפ"י המבואר בשיחה הנ"ל, שבאם יקרא ק"ש בלא תפילין לא נחשב שמעיד עדות שקר ח"ו, הי' יכול לקרוא ק"ש ולהתפלל עם הציבור בלא תפילין ואח"כ להניח תפילין. ומכיוון שלא פסק כן, משמע שדעת אדה"ז שהקורא ק"ש בלא תפילין, גם אם יניח תפילין אח"כ - נחשבת קריאתו כמעיד עדות שקר בעצמו.

והעיר גם מדברי אדה"ז בסי' לד ס"ה: "יניח של רש"י ויברך עליהן שהן עיקר והן יהיה עליו בשעת ק"ש ותפילה, ולאחר התפילה יניח של ר"ת, ואם לבו נוקפו שקרא ק"ש בלא תפילין לדעת ר"ת וסייעתו והעיד עדות שקר בעצמו, יחזור ויקרא ק"ש אחר התפילה"; דלכאורה, איברא שבעת שקרא ק"ש בתפילין של רש"י, הרי לדעת ר"ת וסייעתו הרי"ז כאילו קרא ק"ש בלא תפילין, אבל מכיוון שאח"כ יניח תפילין דר"ת, למה יהיה לבו נוקפו שהעיד עדות שקר, הרי"ז דומה לעניננו ולא יהי' נחשב כמעיד עדות שקר בעצמו. עכת"ד.

והנה תחלה יש לציין ששיחה זו היא בלתי מוגהת ע"י כ"ק אדמו"ר זי"ע, ובשיחה כזו אין לדייק בהתיבות וכו', ובשיחה זו בפרט, כי יש בה כו"כ ענינים בלתי ברורים, כפי שרואים ב"הנחה" המקורית (ומגיע ישר כח גדול לחברי "ועד הנחות בלה"ק" שביררו הרבה דברים בשיחה זו, עד כמה שאפשר), ובמילא אפ"ל שחסר כאן עוד נקודה או כמה נקודות וכיו"ב. ובלא"ה, כמה פעמים כדי לתרץ איזה קושיא ולבאר איזה ענין,

צריכים להוסיף איזה נקודה, או יותר מנקודה אחת. ובפרט כשהקושיא היא קושיא חזקה.

ובנדוד'ד - מפני חומר הקושיות, הנה יש לומר בזה (אף שדוחק הוא), בהקדים:

לשון חז"ל הוא "כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו", ולכא' מהו פירוש תיבת "בעצמו". ופירש רש"י (ד"ה כאלו) "לישנא מעליא". ומפרש המהרש"א כוונתו וז"ל: "ר"ל דלא בעי למימר כאילו מעיד עדות בהקב"ה שצוה לו להניח תפילין, והוא אינו מניח, ונקט בעצמו". עכ"ל. ומוסיף המהרש"א "אבל בתלמידי רבינו יונה פי' בעצמו ממש". ע"ש. (ואח"כ מוסיף המהרש"א עוד פי' בשם "וכתבו המפרשים").

וז"ל הרבינו יונה: "הפירוש הנכון כך הוא . . . דכיון שהוא קורא וקשרתם לאות על ידכה והיו לטוטפות בין עיניך, ואינו מניחן, נמצא שמעיד עדות שקר על עצמו, שמה שאומר אינו אמת. ואע"פ שעשה המצוה, שיצא ידי ק"ש, אפ"ה עובר עבירה מצד אחר, שהעיד עדות שקר על עצמו". עכ"ל.

ועפ"ז י"ל בפשיטות שזהו יסוד לדברי הרבי, כי עפהנ"ל נמצא שענין זה שמעיד עדות שקר תלוי בדעתו ובהרגשתו. כלומר, היות שכל חסרון הוא "בעצמו", מה שהוא אינו מקיים מה שאומר, הנה אם בדעתו לקיים אח"כ מה שאמר, אינו מעיד עדות שקר. ז.א. אם זה הי' חסרון בעצם, שבעת שאומר וקשרתם וגו' צ"ל תפילין, ובאם לאו ה"ה מעיד עדות שקר, אז אין נפק"מ מה בדעתו, כי סו"ס ה"ה אומר וקשרתם וגו' ואינו מניח תפילין, אבל היות שזהו חסרון "בעצמו", א"כ הרי"ז תלוי בדעתו, ואם בדעתו להניח תפילין אח"כ, אי"ז עדות שקר בעצמו.

אבל באמת אי"ז פשוט כ"כ, כי סו"ס בעת שאומר וקשרתם וגו' לא היו התפילין עליו, ועדיין יש כאן הרגש של עדות שקר בעצמו, כי היות שמגיע אז שחייבים להניח תפילין, ואין למצוה זו שום הגבלות זמניים, ובפועל אינו מניחם, הרי זה כאילו שיש כאן סתירה (בהרגש האדם עכ"פ) בין אמירתו למעשה בפועל שלו.

לכן י"ל שאפילו לדברי הרבי, דהא דאמרינן שאי"ז מעיד עדות שקר בעצמו כשקורא ק"ש בלא תפילין, היות שיניחם אח"כ, הרי"ז רק אם מתפלל אח"כ וקורא ק"ש בברכותי וכו' עם התפילין, שאז התפילין הם עליו בעת עיקר אמירת וקשרתם וגו', היינו בעת שמבטא את החיוב להניח תפילין. ומה שקרא ק"ש לפני"ז, לא הי' בזה עיקר כוונתו להדגיש חיוב הנחת תפילין וכו', כ"א כדי שלא לעבור זמן ק"ש. ואף שסו"ס אמר לפני"ז וקשרתם וגו', מ"מ הרי נת"ל שמה שנוגע כאן הוא דעת והרגשת האדם, ואם בדעת והרגשת האדם אין זה עיקר האמירה, כבר אינו מעיד עדות שקר בעצמו. וכמו מי שלומד בתורה הפסוק וקשרתם וגו', ואין התפילין עליו, אינו מעיד עדות שקר, כי אין הוא מבטא אז החיוב של תפילין, אף שלומד אודות החיוב, ומקיים מצות ת"ת בזה, מ"מ אי"ז ביטוי החיוב, עד"ז אם קורא ק"ש קטנה בשביל שלא לאחר זמן ק"ש, אף שאומר הפסוק וקשרתם וגו', ומקיים מצות ק"ש, מ"מ אינו מעיד עדות שקר. אבל זהו רק אם אח"כ, בעת שאכן מבטא החיוב - היינו בעת שקורא ק"ש בברכותי וכו' בעת התפלה - מניח תפילין.

בסגנון פשוט יותר: כוונת "כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו", הוא שכשאדם מבטא החיוב של הנחת תפילין, ובדעתו יודע שעכשיו מדגיש הוא את החיוב, ולפועל אינו מניח, אז אמרינן שיש בהרגשתו ובדעתו עדות שקר. אבל אין אנו אומרים שבכל פעם שקורא בתורה פסוק זה ואינו לובש תפילין בשעה ההיא, ה"ה מעיד עדות שקר. ולכן אם בדעת האדם עיקר אמירתו של וקשרתם וגו', הי' בלא תפילין, אינו מועיל מה שאח"כ יניח תפילין ויאמר וקשרתם וגו' אז, כי סו"ס בעת שביטא והדגיש החיוב לא היו התפילין עליו (וכ"ז הוא לפי שנת"ל שכל הענין תלוי בדעתו ובכוונתו).

והנה ע"פ כ"ז יתורצו קושיותיו:

עפהנ"ל נמצא שמה שאומר הרבי שהפי' דהקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, הוא רק למי שאינו מניח תפילין כלל, אבל מי שאינו מניח תפילין בשעת ק"ש, אלא לאחר זה, ודאי לא חשיב עדות שקר ח"ו, ה"ז רק אם התפילין יהיו עליו בעת עיקר אמירתו של וקשרתם וגו', היינו בעת שיתפלל ויקרא ק"ש עם הברכות, שרק בנדון כזה אין חסרון במה שלא הניח תפילין בעת שקרא ק"ש בפעם הא', כי אז רק קרא ק"ש כדי שלא לעבור זמן ק"ש, ואכן קיים אז מצות קריאת שמע,

אבל אז אין עיקר הדגש על פרטי דברים (מצד דעת האדם עכ"פ), ובמילא, לדעת האדם אין זה הזמן שמבטא החיוב של הנחת תפילין. ולכן אין כאן "מעיד עדות שקר בעצמו". אבל אם יתפלל ויקרא ק"ש תחלה עם הברכות וכו' בלא תפילין, לא יועיל מה שאח"כ יניח תפילין ואפילו אם יקרא ק"ש בהם, כי סו"ס בעת הדגשתו (בדעתו) חיוב התפילין, לא קיים המצוה.

ולכן כותב אדה"ז בסי' סו סי"א ש"מי שאין לו תפילין והציבור מתפללים מוטב שיתעכב עד אחר תפלת הציבור לשאול תפילין מחבירו כדי שיקרא ק"ש ויתפלל ויקבל עליו מלכות שמים שלימה, ממה שיתפלל עם הציבור בלא תפילין ויעיד עדות שקר בעצמו" - כי אם יתפלל ויקרא ק"ש עם הברכות וכו' תחלה, אז לא יועיל מה שאח"כ יניח תפילין, אף אם יקרא ק"ש בהם, לפי שעיקר אמירתו של וקשרתם וגו', הי' לפני"ז, כנ"ל.

וכן מובן מדוע כותב אדה"ז בסי' לד ס"ה שאם יניח תפילין דר"ת בלי קריאת שמע, ה"ה מעיד עדות שקר לדעת ר"ת, כי מה שקרא ק"ש לפני"ז בתפילין דרש"י, נק' קריאת שמע בלא תפילין, כי לדעת ר"ת ה"ה תפילין פסולות (אף שבעת ק"ש ידע שאח"כ יניח תפילין דר"ת, ולדעת הרבי אינו עדות שקר) כי עפהנ"ל אמרינן שאינו מעיד עדות שקר בעצמו ע"י שיניח תפילין אח"כ רק אם יניחם בעת שקורא ק"ש, ולכן מוכרח לקרות ק"ש בעת הנחת תפילין דר"ת.

ואף שנת"ל שאם התפלל וקרא ק"ש בברכותי וכו' תחלה אין מועיל מה שאח"כ יקרא ק"ש בעת הנחת התפילין, כי אין אז עיקר ההדגשה על חיוב הנחת תפילין, וא"כ איך מועיל מה שיקרא ק"ש בעת הנחת תפילין דר"ת, והרי כבר התפלל וקרא ק"ש בברכותי וכו' תחלה - אי"ז קושיא, כי מצד תפילין דר"ת, ה"ה עוקר אז את הק"ש היות ואא"פ באופן אחר, כי מוכרח הוא להתפלל וכו' בתפילין דרש"י, כי שיטת רש"י היא העיקר. וא"כ יודע הוא שמה שאינו מניח תפילין דר"ת אז, אינו בבחירתו, ויודע הוא שמצד תפילין דר"ת יהי' אמירתו וקשרתם וגו' אח"כ עיקר האמירה, ולכן מועיל לגבי תפילין דר"ת מה שיקרא ק"ש עם תפילין. (ואף שבאותה תפילה יכולין שאין זה עיקר אמירתו של וקשרתם וגו', מ"מ אי"ז מועיל, כי כוונתו שלו ושל כל אדם תמיד היא שזהו עיקר האמירה, ואין כוונתו היום מספיק כדי לשנות זאת).

והנה יש להביא ראי' לזה שכל הגדר של "מעיד עדות שקר בעצמו" תלוי בדעתו ובכוונתו, מדין זה גופא, כי לכאור' אינו מוכן מ"ש אדמוה"ז "ולאחר התפילה יניח של ר"ת, ואם לבו נוקפו שקרא ק"ש בלא תפילין לדעת ר"ת וסייעתו והעיד עדות שקר בעצמו, יחזור ויקרא ק"ש אחר התפילה" - ומדוע יהי' זה רק "אם לבו נוקפו", הרי באמת כן הוא, שלדעת ר"ת קרא ק"ש בלא תפילין, וה"ה מעיד עדות שקר בעצמו.

אמנם עפהנ"ל שכל החסרון הוא רק מה שבדעת וכוונת האדם הוא מעיד עדות שקר בהא שאינו מניח תפילין בעת שמדגיש החיוב, הרי א"כ אם הטעם שאינו מניח התפילין אז הרי"ז לפי שע"פ הלכה אינו צריך, כי העיקר כרש"י, א"כ אי"ז מעיד עדות שקר בעצמו כלל, וא"כ מן הדין גם אם לא יקרא ק"ש בתפילין דר"ת לא יהי' עדות שקר. ולכן רק אם לבו נוקפו יקרא ק"ש בתפילין דר"ת. משא"כ אם זה הי' דין בעצם ש"כל הקורא ק"ש בלא תפילין מעיד עדות שקר בעצמו", הי' חייב לקרות ק"ש בתפילין דר"ת, כי לר"ת קרא ק"ש בלא תפילין, אבל היות שנת"ל שזהו גדר בדעת האדם, לכן בנדון זה, אין בדעת האדם שום עדות שקר, ולכן מן הדין אי"צ לקרות ק"ש בתפילין דר"ת, ורק אם לבו נוקפו יקרא ק"ש.

ולפי"ז, כל הנת"ל שאם לא קרא ק"ש (העיקרית) בתפילין דר"ת, ה"ה מעיד עדות שקר, צ"ל שסברות אלו הם רק למי שלבו נוקפו, שחושב שסו"ס אם לא יקרא ק"ש בתפילין דר"ת יהי' עדות שקר, ובזה הסברנו סברתו, שאם לא יקרא ק"ש אח"כ, נמצא שבעת אמירתו וקשרתם וגו' הי' זה סתירה להמעשה בפועל שלו, והעצה לזה הוא שיקרא ק"ש בתפילין דר"ת, ועי"ז יוצא שלגבי תפילין דר"ת, עיקר אמירתו וקשרתם וגו' הוא אז, ובמילא אי"ז עדות שקר. אבל בעצם, היות ואא"פ מצד ההלכה לקרות הק"ש שבתפלה עם תפילין דר"ת, אי"ז עדות שקר, ומספיק להניח תפילין דר"ת אח"כ, בלי ק"ש. (וכ"ז הוא לפי שכל העדות שקר הוא לפי דעת והרגשת האדם, ובנדון זה אין בדעתו והרגשתו שום עדות שקר, כנ"ל).

ואף שכהנ"ל דוחק הוא, מ"מ יש מקום לומר כן, כדי לתרץ הקושיא.



נגלה

אי המיצוה לדור בהסוכה או שלא לדור מחוץ לה

הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש ישיבת תורת"ל ניו הייבן, קוננטיקאט

א. נחלקו האחרונים ז"ל בגדר מצוה דסוכה בשבעה, דבפנ"י סוכה (כה, א) כתב על המשנה שלוחי מצוה וכו', דלא דמי מצוה דסוכה לשאר מצוות עשה שאינן אלא בשב ואל תעשה כשבטל מהם, משא"כ בסוכה איכא נמי איסורא בקום ועשה כשאוכל ושותה וישן חוץ לסוכה יעו"ש, דמתבאר דס"ל להפנ"י דמצות הסוכה בשבעה הוא שלא לאכול ולישן חוץ לסוכה וכשאוכל וישן חוץ לסוכה עובר איסורא בקום עשה ולא דביטל המצוה בשב ואל תעשה, וכ"כ בפרמ"ג סי' תרמ בא"א או"ק י יעו"ש, וכ"כ בשו"ת אבנ"ז או"ח סי' תפא באו"ק ה יעו"ש.

אכן בחי' הגרעק"א הנדפסים מחדש (סוכה שם) כתב, "הקשה מעכ"ת בהא דאמרינן שלוחי מצוה פטורין מסוכה דהעוסק במצוה וכו', וילפינן לה מחתן ופסח, הא התם הוי בשב ואל תעשה, משא"כ בסוכה דאכילה ושינה חוץ לסוכה עובר בעשה בידיים, כמו דמבואר במג"א דלהכי מברכים אסוכה כל ז' עכ"ד, במחכ"ת שגג בזה דאין על אכילה איסור כלל שלא לאכול חוץ לסוכה אלא דמוטל עליו לקיים מצות עשה שיהי' אכילתו בסוכה, ואם אינו הולך לסוכה לאכול אכילה שם מבטל מצות עשה, ומש"ה מברך כמו על כל קיום מצות עשה (משא"כ במצה דליכא עשה כלל שיהא אכילתו מצה רק שלא יאכל חמץ), וא"כ הוי רק שוא"ת שאינו אוכל בסוכה וכו' יעו"ש בחי' הגרעק"א, דמבואר דתפס בפשיטות דבסוכה הוי המצוה בשבעה דכשאוכל יאכל בסוכה ולא דהמצוה הוא שלא יאכל חוץ לסוכה, וכ"כ ג"כ בעמק סוכות (סוכה שם) והשיג שם על פנ"י בזה, וכ"כ בשע"י שער ג והשיג בזה על המנ"ח במצוה שכה.

ב. ונראה דהוא מחלוקת הראשונים ז"ל וכמו שנבאר בע"ה, דז"ל רש"י (כז, א ד"ה אין לדבר קצבה) "אם רצה להתענות אין אנו זקוקין לו אלא אם יאכל לא יאכל חוץ לסוכה" דלא כתב רש"י בזה אם יאכל יאכל בסוכה אלא אם יאכל לא יאכל חוץ לסוכה, דמתבאר להדיא דמפרש גדר המצוה שלא יאכל חוץ לסוכה.

וכן נראה ג"כ מרהיטת דברי הריטב"א (שם) בד"ה הא דאמרינן אף סוכה וכו' דכתב שם בתו"ד "ולא מצינו חילוק בימי החג בין ליל הא' לשאר ימים אלא בחיוב אכילה זו דאילו בעניני חיוב הסוכה שלא לאכול ולשתות קבע חוץ לסוכה ושלא לישן קבע חוץ לסוכה דינם שווה והכתוב השווה אותם בסוכה תשבו שבעת ימים" יעו"ש.

וכן מבואר ג"כ בטור או"ח סי' תרלט דכתב שם "אין קצבה לסעודות של סוכה אלא אם ירצה יאכל ואם לא ירצה לא יאכל שאין המצוה אלא כשיאכל שלא יאכל חוץ לסוכה וכו'", הרי ברור מללו שאין המצוה אלא שלא יאכל חוץ לסוכה.

וכן מבואר בלבוש שם סי"ג דכתב "אין קצבה לסעודות של סוכה שהרי לא כתב בסוכות תאכלו ז' ימים אלא בסוכות תשבו דהיינו שצריך לדור בה דירה בעלמא אבל אם אינו רוצה לאכול הרשות בידו ובלבד כשיאכל לא יאכל חוצה לה כמו בדירת שאר ימות השנה" יעו"ש.

וכ"ה בשו"ע אדה"ז שם סי"ז דכתב "אין קצבה וכו' שאין המצוה אלא שאם יאכל לא יאכל חוץ לסוכה" והוא כהמבואר ברש"י ובטור כנ"ל.

ומבואר דעת רש"י והריטב"א והטור והלבוש ואדה"ז דאין המצוה אלא שלא יאכל חוץ לסוכה וכו"ל.

ג. אכן יעויין בחי' רבינו אברהם מן ההר בד"ה אין לדבר קצבה דכתב "אם רצה שלא לאכול דבר ושיעור שיחול עליו חיוב סוכה אין אנו זקוקין לו אבל אם יאכל שיעור לא יאכל אלא בסוכה וכו'" יעו"ש, דשינה בזה מלשון רש"י [אעפ"י דבד"כ כותב הוא כלשון רש"י יעו"ש בדבריו] ולא כתב שלא יאכל חוץ לסוכה אלא כתב דלא יאכל אלא בסוכה דמתבאר דמפרש דהמצוה הוא כשיאכל יאכל בסוכה.

וכן מתבאר ג"כ בהשלמה בד"ה ק"ל כרבנן דאמרי אין לדבר קצבה דכתב שם בתו"ד "...אבל סוכה אע"פ שאכילתו אינה מצוה אלא לילה הראשון בלבד אפ"ה חייב לישן בסוכה ולשנן בסוכה ולטייל בסוכה כל שבעה" דמתבאר דהמצוה הוא לדור בהסוכה בהשבעה, וכן מתבאר ג"כ בשו"ת הרשב"א ח"ג סי' תפז דכתב שם "...שהתורה אמרה בסוכות תשבו שבעת ימים ואמרו רז"ל תשבו כעין תדורו ולפיכך כשהוא צריך לסעוד סעודה או לישן צריך לסעוד ולישן שם וכו'".

וכן מתבאר ג"כ במאירי (כז, א) על המשנה דכתב שם "...הא כל שהוא בא לאכול פת ודאי חייב בסוכה" יעו"ש.

וכן מתבאר ג"כ בפירושי הריב"ן על המשנה (שם) דכתב "...וחכמים אומרים אין לדבר קצבה כדירה מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אף בסוכה נמי כל שעה שאוכל יאכל בסוכה וכו'" יעו"ש.

ומתבאר מדברי כל הנך ראשונים ז"ל דמפרשי גדר המצוה דכשאוכל וישן חייב הוא לעשותם בסוכה מכח המצוה דבסכות תשבו וכו', וצ"ב שיטת רש"י ודעימי' דמפרשי גדר המצוה שלא יאכל וישן חוץ לסוכה, דמה"ת לפרש כן גדר המצוה דבהקרא הרי כתיב בסכות תשבו וכו' ולא שלא תשבו חוץ לסוכה ומנלן לפרש גדר המצוה בהשבעה דהוא שלא ישב חוץ להסוכה וצ"ב.

ד. והנראה לומר בזה דהנהגה בהמשנה שם תני ר' אליעזר דארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה וחכ"א אין לדבר קצבה חוץ מלילי יו"ט ראשון של חג, ובגמ' שם מ"ט דר"א תשבו כעין תדורו מה דירה אחת ביום ואחת בלילה אף סוכה אחת ביום ואחת בלילה ורבנן כדירה מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אף סוכה נמי אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אי הכי אפי' לילי יו"ט ראשון נמי א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק נאמר כאן חמשה עשר ונאמר חמשה עשר בחג המצות מה להלן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות אף כאן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות וכו'.

וברש"י שם בד"ה מכאן ואילך רשות "דהכי ילפינן לה בפ' בתרא דפסחים (קח, א) ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת מה שביעי רשות אף ששה רשות לפי שהשביעי בכלל שבעת ימים תאכל מצות ה"י יצא מן הכלל למד שאכילת מצות האמור בו אינו חובה אלא אם באת לאכול תהא אכילתך מצוה ולא חמץ ולא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא" יעו"ש ברש"י.

והנראה מתבאר בדברי רש"י דהקרא דשבעת ימים תאכל מצות לא הוי סתם רשות אלא דנכלל בזה מצוה ד"אם באת לאכול תהא אכילתך מצוה ולא חמץ" וכמבואר כן בשו"ע אדה"ז סי' תעה סל"ב דכתב שם "ואין חיוב אכילת מצוה אלא בלילה הראשון בלבד שנאמר בערב תאכלו מצות אבל שאר כל הלילות וכל הימים אינו מוזהר אלא שלא לאכול חמץ

דהיינו שאם רוצה לאכול פת שנילושה במים יזהר שלא תבא לידי חימוץ אלא יאפנה כשהיא מצה שלא נתחמצה עדיין ועל זה אמרה תורה שבעת ימים תאכל מצות כלומר ולא חמץ אבל אם לא רצה לאכול כלל פת שנילושה במים אלא שאר מיני מאכלים הרשות בידו "יעו"ש. והיינו דמהקרא דשבעת ימים תאכל מצות נלמד דין איסור דשלא יאכל חמץ דאם באת לאכול פת וכו' תאכלנה מצה ולא חמץ [דאין זה משום המצוה דלאכול מצה דבשאר הימים הוי רק רשות וליכא מצוה באכילת המצה אלא דהמצוה בזה הוא שלא יאכל חמץ. ראה בירושלמי פסחים פ"א ה"ד דהאוכל חמץ בפסח עובר גם על עשה דשבעת ימים תאכל עליו מצות ולא ה"בא מכלל עשה עשה וכ"כ הרשב"ץ בזוהר הרקיע עשין מ' ובספר חרדים פ"ד שהאוכל חמץ בפסח מלבד איסור הלאו והכרת יש בו ג"כ איסור עשה יעו"ש].

ה. ולפי"ז יבואר לנו שיטת רש"י ודעימי דס"ל דהמצוה בסוכה בהשבעת ימים הוא שלא לאכול חוץ לסוכה, והיינו משום דמהגז"ש דחג המצות נלמד לא רק החיוב בליל הראשון אלא גם דבשאר הימים הוי רשות וכדמתבאר מלישנא דהגמ' אף כאן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות [וראה בהר"ח דהביא רק מהגז"ש להא דבשאר הימים אי בעי אכיל וכו' וכ"ה ברמב"ם הל' סוכה פ"ו ה"ז יעו"ש], דהגז"ש הוי לימוד בהמצוה בסוכות תשבו שבעת ימים דכמו בחג המצות הוי המצוה בליל הראשון חובה ובשאר הימים רשות, כן הוא ג"כ בגדר המצוה דבסוכות תשבו וכו' דבליל הראשון הוי חובה ובשאר הימים רשות, וממילא דנלמד מהגז"ש גדר המצוה בשאר הימים דכמו בפסוק הרי גדר המצוה בזה לא אכילת המצה אל האיסור דשלא לאכול הפת חמץ, כמו"כ הוא גדר המצוה דסוכה בשאר הימים דאין המצוה בזה האכילה בהסוכה אלא שלא לאכול חוץ לסוכה.

ויש להסביר הדברים דעיקר מצות הסוכה הוא שיצא מדירת קבע לדירת עראי היינו דלמשך השבעה ימים יקבע דירתו בהסוכה וכדמתבאר בהברייתא דף כח [ובדברי הרמב"ם הל' סוכה פ"א ה"ה ובטור ושו"ע ריש סי' תרלט יעו"ש בדבריהם] ובזה חייבה התורה בלילה הראשון שיאכל בהסוכה לקבוע דירתו בהסוכה באופן חיובי. ואח"כ ליכא שוב מצוה להוסיף במעשה הדירה בהסוכה אלא שלא ישב בחוץ שבזה הרי מבטל הקביעות דדירה בהסוכה [ומדוייק הוא בדברי הלבוש הנ"ל שכתב

"שבלבד כשיאכל לא יאכל חוצה לה כמה בדירת שאר ימות השנה" [ועכ"פ מבואר לפי"ז היטב שיטת רש"י ודעימי' דמפרשי גדר המצוה בשאר הימים שאל ידור חוץ להסוכה, והיינו משום דכן נלמד מהגז"ש דחג המצות שהוא לימוד בהמצוה דבסכות תשבו שבעת ימים, דגדר המצוה הוא בלילה הראשון חובה, ואח"כ רשות היינו דליכא מצוה בהדירה בהסוכה אלא דין איסור שלא ידור חוץ להסוכה וכמשנ"ת.

ו. ובדעת שאה"ר דמפרשי גדר המצוה דסוכה בשאר הימים דכשיאכל יאכל בסוכה, נראה דמפרשי דהגז"ש דחג המצות לא הוי לימוד בהמצוה דבסכות תשבו, אלא דין מצוה נוסף דבלילה הראשון חייב לאכול בסוכה מכח הגז"ש דחג המצות, דהמצוה דבסכות תשבו שבעת ימים היא חובה לכל השבעה, דתשבו כעין תדורו דכל מה שעושה בבית חייב לעשותו בהסוכה, ולגבי האכילה דאין חייב לאכול י"ד סעודות, היינו משום דגם בהבית אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל דכך הוא גדר ה"תדורו" בהבית, אבל כשרוצה לאכול חייב הוא לאכול בסוכה משום המצוה דתשבו דהוא חייב לדור בהסוכה בכל השבעה, ומשום המצוה תשבו לא ה' חייב לאכול גם בלילה הראשון דאי בעי לא אכיל כו', וזה נלמד מהגז"ש חיוב דאכילה מיוחד מצד הגז"ש דחג המצות, ובהך חיוב הוא דאמרינן דבלילה הראשון חובה ובשאר הימים רשות דליכא החיוב דאכילה בשאר הימים [וכמו שהוא בחג במצות דחיוב האכילה דמצה הוא רק בלילה הראשון משא"כ בשאר הימים] משא"כ מצות בסכות תשבו איכא בכל הימים דלכן כשרוצה לאכול אכילת קבע חייב לאוכלה בסוכה משום מצות תשבו כעין תדורו [דאי"ז משום לתא דהחפצא דהאכילה אלא משום לתא דהדירה בסוכה דמקיימא באכילה ושת' ושינה דהוו ענין דהדירה בהבית].

ויעויין במאירי שם דהביא הא דבשאר הימים אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל משום דתשבו כעין תדורו [ולא מכח הגז"ש וכמ"ש הר"ח והרמב"ם כנ"ל] וכתב שם "ושאלו בה בגמ' א"כ אף בלילי יו"ט נאמר כן והשיבוה מגז"ש וכו' מה התם לילה הראשון חובה וכדכתיב בערב תאכלו מצות אף סוכה כן ולענין אכילה הא לענין ישיבה ושינה ודאי כל שבעה חייב בה שהרי אף בביתו א"א לו בלא הן" יעו"ש.

והן הן הדברים דהקרא דבסכות תשבו הוי חיוב לכל שבעת הימים כעין תדורו, ולענין אכילה נלמד חיוב מיוחד בלילה הראשון מצד הגז"ש

[וכן מתבאר ג"כ בדברי שאה"ר ז"ל וכמו שיובא להלן בע"ה במרוצת דברינו].

ז. ולהנך ראשונים ז"ל הוי גדר המצוה דסוכה בשאר הימים רק שידור בהסוכה מכח המצוה דתשבו וכו' וכשאוכל חוץ לסוכה הוא מבטל המצוה בשוא"ת, אבל ליכא איסורא בקום עשה שלא לאכול חוץ לסוכה דלא ס"ל להנך ראשונים כדמתבאר מדברי רש"י דבפסח איכא איסורא מקרא דשבעת ימים וכו' שלא לאכול חמץ וכמבואר בירושלמי וכנ"ל, דס"ל להנך ראשונים דהבבלי חולק בה על הירושלמי [וכמ"ש בחלקת יואב או"ח סי' כא ובתנינא בהשמטות שם יעו"ש, ובתו"ש שמות י"ב או"ק שיא] ולהבבלי הוי קרא דשבעת ימים רק רשות וכו', וממילא דא"א ללמוד מהגז"ש דין איסור דלאכול חוץ לסוכה [וכמשנ"ת בשיטת רש"י ודעימי' כנ"ל] אלא דכל האיסור בזה הוא משום דמבטל המצוה דתשבו וכו' בשוא"ת וכנ"ל.

ח. והנה בהמאור פ' ערבי פסחים כתב "ויש ששואלין כאכילת מצה מה טעם אין אנו מברכים עלי' כל ז' כמו שמברכים על הסוכה כל ז' דהא גמרינן מהדרי שלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות בין במצה בין בסוכה כדאיתא בפרק הישן ויש להשיב לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהי' ניזון באורז ודוחן וכל מיני פירות משא"כ בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה וכו', זהו טעם שמברכין על מצה כל שבעה וטעם נכון הוא יעו"ש.

והיינו שהמאור הקשה כיון דילפינן מהגז"ש גם הא דבשאר הימים רשות, דמדמינן גדר המצוה בשאר הימים מצה מסוכה [וכנ"ל בשיטת רש"י ודעימי' א"כ מ"ט חלוק לענין ברכה מצה מסוכה דבסוכה מברכין כל ז' ובמצה מברכין רק בלילה הראשון].

וע"ז תי' המאור דשאני במצה דאי בעי לא אכיל פת וכו' משא"כ בסוכה דא"א שלא לדור בסוכה בהשבעה דאין יכול לישן יותר מג' ימים וכו'.

וראיתי בברכ"י או"ח סי' תעה או"ק ו דהביא מבעל בתי כהונה שהי' תמוה על הרז"ה דמאי קשיתי' הלא בפסח אף אי בעי אכיל ואכיל מצה לא מקיים אל כל תאכל חמץ ונמצא בידו קיום לא תעשה אבל בסוכה אי

בעי אכיל, ואכיל בסוכה מקיים מ"ע דבסוכות תשבו ואמטו להכי בפסח דאין באכילת מצה כל ז' כי אם שנזהר מל"ת ברוכי לא מברכינן דלא תקון ברכה לנזהר מל"ת לא כן בסוכות כיון דאי בעי ואכיל בסוכה איתי' עשה שפיר אית לן לברוכי על קיום מצוה מעשית ובשגם אי בעי לא אכיל לא איתי' דכמה מ"ע דכה"ג כגון שחיטה דאי בעי לא אכיל בשר וכי תאוה לאכול בשר מברך וכיוצא וסוכה דכוותיהו יעו"ש בברכ"י [וכ"כ בשו"ת בנין ציון החדשות סי' מו לתרץ קושיית המאור יעו"ש].

ט. והנה בדברי הבתי כהונה מתבאר בדברי הראשונים דתי' כן לקושיית המאור דז"ל ההשלמה בד"ה ק"ל כרבנן דאמרי אין לדבר קצבה חוץ מליל יו"ט הראשון "ואפ"ה מברכי' לישב בסוכה כל שבעה משא"כ באכילת מצה דלא מברכי' עלה אלא בלילי יו"ט הראשון, משום דלא דמו להדרי דאלו מצה ליכא שום מצוה בעולם באכילת מצה אלא שיזהר מאכילת חמץ, ויכול לאכול בחוש"מ פירות וכו', אבל סוכה אע"פ שאכילתה אינה מצוה אלא לילה הראשון בלבד אפ"ה חייב לישן ולשנן בסוכה ולטייל בסוכה כל שבעה" יעו"ש.

דמבואר דלא אתי עלה משום דשאני בסוכה דע"כ מוכרח הוא לישן בה דאין יכול לעמוד ג' ימים בלא שינה וכמו"ש המאור, אלא דמתרץ בפשוטו דשאני בסוכה מבפסח דבפסח ליכא מצוה באכילת המצה כל ז' משא"כ בסוכה דאיכא מצוה לדור בהסוכה בהשבעה משום הקרא דתשבו וכו'.

וכן מתבאר ג"כ בשו"ת הרשב"א ח"ג סי' רפז שכתב שם בישוב קושיית המאור "...שהתורה אמרה בסוכות תשבו שבעת ימים ואמרו רבותינו ז"ל תשבו כעין תדורו ולפיכך כשהוא צריך לסעוד סעודה או לישן צריך לסעוד ולישן שם וכו' שמצות אכילת מצה אינה אלא לילה ראשונה וכו', שלא חייבתו תורה אלא לאכול כזית מצה ואח"כ בין יאכל וכו', אבל בסוכה כל שאכול פת וכל שהוא ישן מחוייב לאכול ולישן בסוכה דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא והילכך כל שהוא אוכל או ישן חייבתו תורה להיות בסוכה ולפיכך מברך בשאר הימים כבלילה הראשון וכו'" יעו"ש.

וכן מתבאר ג"כ ברבינו אברהם מן ההר שם ד"ה אף סוכה שכתב "...ומיהו דברי הכל הוא חייב לישב בה מן התורה כל שבעה ומש"ה

מברך כל שבעה כל זמן שנכנס בסוכה אקב"ו לישב בסוכה" יעו"ש. והוא כמ"ש הבתי כהונה והבנין ציון ליישב קושיית המאור כנ"ל.

י. ונראה דההשלמה והרשב"א והראמ"ה אזלי בזה לשיטתייהו דמפרשי כשיטת שאה"ר דהלימוד מהגז"ש לא הוי לימוד בגדר המצוה דתשבו וכו' אלא דין נוסף לחיוב דאכילה בלילה הראשון כבחג המצות, דלפי"ז חלוק הוא בפסח מבסוכה דבפסח ליכא מצוה דמצה בשאר הימים דילפינן דלא הוי אלא רשות, משא"כ בסוכה דהמצוה דתשבו לא הוי רשות אלא דהוי מצוה דתשבו כעין תדורו לכל שבעת הימים, ורק שאינו מחוייב לאכול דוקא י"ד סעודות. דהוי כעין תדורו דאי בעי לא אכיל אבל כשרוצה לאכול מחוייב הוא לאכול בסוכה לקיים המצוה דתשבו, וכשאוכל חוץ לסוכה מבטל הוא המצוה דתשבו בשוא"ת וכנ"ל, ולכן הוא דתי' ההשלמה והרשב"א לקושיית המאור בפשוטו דחלוק הוא בסוכה מבפסח דבפסח ליכא מצוה בשאר הימים לאכול מצה משא"כ בסוכה דאיכא מצוה דתשבו בסוכות כל השבעה ימים וכמבואר בדברי ההשלמה והרשב"א והר"א כנ"ל.

[וכן מתבאר ג"כ במג"א סו"ס תרלט שכתב שם "מה שאין מברכין על מצה כל ז' היינו משום שאין מצוה באכילתו אלא שאין אוכל חמץ משא"כ בסוכה (מהרי"ל)". ובחי' החת"ס שם כתב על דברי המג"א "דבמצה גופה אי לאו דכתוב אחד אומר ששת ימים וגו' היו מחוייבין לאכול כל שבעה ובסוכה דלא כתוב אלא שבעת ימים א"כ מחוייב בכל יום לישב ולדור בסוכה רק לאכול אינו מחוייב אלא לילה הראשונה דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות אכילה דסוכה מאכילה דמצה אבל ישיבה ודירה בסוכה חיובא איכא כל ז' וכו' והכלל דבסוכות תשבו שבעת ימים משמע חיוב לדור שבעת ימים כמו בביתו ורק מי שאינו דר לעולם כגון שומרי גינות וכדומה איננו בכלל תשבו ותדורו אבל מי שישב צריך לישב בסוכה" וכו' יעו"ש בחת"ס, והן הן הדברים שנתבאר בדברי ההשלמה והרשב"א כנ"ל].

יא. אכן בדעת המאור נראה דמפרש בזה כשיטת רש"י ודעימ' דהגז"ש הוא לימוד בהמצוה דתשבו כו', ומהגז"ש נלמד גם לשאר הימים דלא הוי המצוה בענין הדירה באופן חיובי אלא שלא ידור חוץ להסוכה [דעי"ז מבטל הוא להקביעות בהסוכה וכנ"ל] וכמו שהוא בפסח בשאר הימים דלא הוי המצוה באכילת המצה אלא בזה שלא יאכלנו חמץ וכנ"ל,

דלכן הקשה שפיר דמ"ש בזה סוכה מפסח דבפסח אין מברכין כל ז' ובסוכה כן מברכין והרי הושוו להדדי מכח הגז"ש [וכמבואר בדברי המאור בקושייתו וכנ"ל] וע"ז תי' המאור דמ"מ חלוקה הוא בסוכה דע"כ מוכרח הוא לקיים התדורו בהסוכה שא"א לעמוד ג"י בלא שינה דלכן תיקנו בזה חז"ל ברכה כיון דע"כ מוכרח הוא לקיים הך מצווה דהתשבו בהשבעת ימים.

[ולא דמי לל"ת דאין מברכין עלה דבל"ת לא הוי קיומה ע"י מעשה, משא"כ בסוכה דקיום הך מצווה דהקרא דתשבו בשאר הימים הוא ע"י מעשה, דענין המצוה הוא דכשיאכל לא יאכל חוץ לסוכה, דקיום המצוה בזה הוא ע"י מעשה האכילה דכשאינו דבר דקבע לא חשיב דקיים המצוה, דכל קיום המצוה הוא כשאוכל ואינו אוכל חוץ להסוכה וע"ד שנכתבאר בקובץ רשימות ע"מ פסחים פרק כל שעה בגדר המצוה בפסח בשאר הימים דכשרוצה לאכול פת וכו' ואינו אוכלו חמץ אלא מצה מקיים בזה המצוה דנלמד מהקרא דשבעת ימים וכו' אלא דלא עבר על הל"ת דאכילת חמץ יעו"ש באריכות].

משא"כ בפסח בשאר הימים דאינו מוכרח לקיים דהמצוה דהקרא דשבעת ימים וכו' דהרי יכול לאכול פירות וכו' לא תיקנו חז"ל בזה הברכה כיון דאין הכרח לקיים המצוה [ולא דמי לשחיטה דמברכין עלה אעפ"י דאינו מוכרח לאכול בשר דשאני התם דהצוה הוי במעשה השחיטה עצמה דלכן תיקנו לברך עלה דהיכא דרוצה לאכול בשר הוא מצווה בשעה השחיטה בעצמותה, משא"כ לגבי פסח בשאר הימים דאין קיום המצוה בזה משום אכילת המצה אלא הקיום הוא בזה שלא אכלה חמץ דבזה לא תיקנו לברך אלא כשמוכרח הוא לקיימו וכמו בסוכה וכנ"ל] ודו"ק.

ויעויין בברכ"י שם דכתב ליישב תמיהת הבתי כהונה וז"ל "ולפום ריהטא דשמעתא דפ' הישן משמע למדקדק דאי אמרינן דאוכל בסוכה כל ז' מקיים מ"ע כדברי הרב הנזכר גם באוכל מצה בפסח כל ז' מקיים מצות אכילת מצה דאידי ואידי חד שיעורא ושפיר קא מותיב הרז"ה ואיהו מפיך לה שפיר [והוא כמו שביארנו בקושיית הרז"ה דמפרש לימוד הגז"ש דהוא גם לשאר הימים דהגז"ש הוא לימוד בהמצוה דתשבו וכו' וכנ"ל] ומה שנראה יותר הוא דמצה וסוכה רשות ואינו מקיים מצוה אלא דלא סגי בלא שינה ומ"ה מצי לברך" יעו"ש, וכפה"נ הן הן הדברים שביארנו

בתי' הרז"ה דבתרווייהו במצה וסוכה הוא רשות ואינו מקיים מצוה [באכילת המצה וכן בהשיבה בסוכה] אלא דמ"מ תיקנו לברך בסוכה כיון דלא סגי בלא שינה וכו' וכמשנ"ת.



הטעם דנקטה המשנה שותפין ולא שכנים

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"י תות"ל - חובבי תורה, ורב ושליח בברייטון ביטש

איתא במתני' ריש מסכתין: "השותפין שרצו לעשות מחיצה וכו'". ויש לעיין למה נקטו "השותפין" דוקא ולא "השכנים" או "שנים" שרצו לעשות מחיצה וכו'. התינח למ"ד היזק ראי' שמיה היזק, י"ל דבשותפין יש חידוש דאתי לאשמעינן דאע"פ שהי' צריך להסכמתו לחלק החצר שאין בו דין חלוקה, מ"מ לא מצי למימר ליה כי איתרצאי לאוירא ולא למעט בתשמישתי כו' כמ"ש בתוס' לקמן (ב, ב ד"ה וכיון), אבל למ"ד דלאו שמיה היזק ועשו קנין לעשות גודא מאי נפק"מ באם היו שותפין או סתם שכנים. ועיין ברש"י (שם ד"ה וטעמא): "אחד אומר דיה לחלקה במסיפס", דמוכח מזה דגם למ"ד לאו שמיה היזק מתני' מיירי כשהי' חלוקת השותפות ובהמשך להחלוקה רצו לבנות כותל.

וי"ל עפמש"כ הר"י מיגאש ומובא בשטמ"ק דלכאו' קשה על מ"ד לאו שמיה היזק דאולי הטעם שבמתני' אינו יכול לכופו הוא משום שהחזיקו זמן רב שלא יהי' כותל ביניהם אבל כשלא החזיקו שמיה היזק, ובתירוץ הראשון מיישב שהחזקה שהי' להם כשהיו שותפים ולא הקפידו זה על זה אינו מועיל, שגם לאחר חלוקת השותפות יהי' לאחד חזקה על השני, כיון דמאז שנתחלקו בחלקים מסוימים שפיר קפדי עיי"ש.

ולפי"ז י"ל דלכן נקט במתני' "השותפין" דוקא לאשמעינן דמיירי בשותפין שנתחלקו וזה עכשיו נעשה החלוקה וליכא חזקה.

ברם, הרבה ראשונים (עי' רא"ש ונמוק"י) סברי דלא שייך חזקה בהיזק ראי', וכן מסיק הר"י מיגאש שם בתירוץ השני, ולדבריהם אין חילוק בין שותפים לשכנים.

ונראה לומר דבשותפין שחלקו יש סברא יותר לומר שיכול לכופו לעשות גודא, שהרי מדובר בחצר שיש בו דין חלוקה אשר מן הדין אחד

יכול לכופף את השני לחלק את החצר לשתיים אע"פ שהשני לא ניחא ליה בזה, והטעם הוא משום שהוא כמו תנאי בעיקר השותפות שכן נעשה מעיקרא דאם אחד מהם רוצה לבטל השותפות יכול לכופו לחלקו לשתיים (עי' אנצק"ת ערך חלוקת השותפות וש"נ, ועיי"ש שיש אומרים שכן הוא מעיקר הדין גם בחצר שאין בו דין חלוקה).

והנה אפי' מ"ד דהיזק ראי' לאו שמי' היזק מודה שאסור להסתכל על שכניו ולצערו בהיזק ראייתו כדמשמע מהרמ"א חו"מ סי' קנז ס"ג (אלא שאינו מחויב להוציא ממון לבנות כותל), וגם הוא מודה שבני החצר כופין זא"ז לבנות שער לחצר משום היזק ראי' דבני רה"ר כמ"ש לקמן (ב, ב), והוא מעיקר תנאי השותפות בהחצר שכופין זא"ז למנוע ההיזק כשיהי' תועלת לשניהם (עי' בנתיבות ריש סי' קסד).

ולפ"ז י"ל דכשחולקים חצר צריך החלוקה להיות באופן שכל אחד מהם יקבל אותה איכות של חצר שהי' לפני החלוקה, וכיון שקודם החלוקה הי' להם חצר שהי' שמור מעיני אנשים הדרים מחוץ להחצר, כמו"כ לאחר החלוקה צ"ל לכל אחד מהם חצר השמור מעיני הזולת. והוה אמינא דכמו שיכול לכופו לחלק החצר כי הוא מעיקר תנאי השותפות, כלול גם בזה שיכול לכופו להשתתף בבניית הכותל ביניהם שיהי' לכל אחד מהם חצר השמור מעיני הזולת מעין החצר שהי' לפני החלוקה. ואי הוה כתוב במתני' השכנים שרצו כו' הוי אמינא דרק בין שכנים אמרינן היזק ראי' לאו שמיה היזק ולא יכול לכופו, אבל כשיש חלוקת השותפות הר"ז בכלל עיקר תנאי השיתוף שיהי' חלוקה מתאימה עם כותל ביניהם.

ולכן נקט מתני' השותפין שרצו כו' דאתי לאשמועינן שגם בחלוקת השותפות אינו יכול לכופו על הכותל וגם בכה"ג אמרינן היזק ראי' לאו שמי' היזק ועי' בשערי יהודה עמ' מט.



ישיבת הילני המלכה בסוכה

הרב מנחם מענדל סופרין
שליח כ"ק אדמו"ר - ליעדו, אנגלי'

איתא בגמ' סוכה (ב, ב): "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, ורבי יהודה מכשיר עד ארבעים וחמשים אמה. אמר רבי יהודה, מעשה בהילני המלכה בלוד שהיתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה, והיו זקנים נכנסין ויוצאין לשם ולא אמרו לה דבר. אמרו לו, משם ראי', אשה היתה ופטורה מן הסוכה". ע"כ.

והנה איתא בגמ' עירובין (צו, א) "מיכל בת כושי היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים". ובתוד"ה דילמא כתבו: "מכאן אמר רבינו תם דמותר לנשים לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא אע"ג דפטורות כמו מיכל בת שאול¹ שהיתה מסתמא גם מברכת" עכ"ל.

וצריך להבין דאם כן למה לא אמרו חכמים דבר להילני המלכה הלא אם סוכה שגבוהה מעשרים אמה פסולה, הלא ברכתה ברכה לבטלה והיה להם למחות. ואיך דחו ראי' זו באמרם "משם ראי' אשה היתה ופטורה מן הסוכה".

ואולי יש לתרץ על פי מה שכתבו התוס' בד"ה מיכל (עירובין שם) וז"ל: "מה שפי' בקונטרס דאי (תפילין) מצות עשה שהזמן גרמא הוא היו מוחין בידה שנראה כמוסיפה, אין נראה לר"י דהא ר' יהודה לית ל' נשים סומכות רשות², ושמעינן ל' בפ"ק דסוכה (ב, ב) דאמר הילני המלכה היתה יושבת בסוכה וז' בני'. ומיהו יש ליישב דמשום בני' היתה יושבת ולא מיחזי כבל תוסיף. אי נמי . . . כיון דלא מיכווני לה לא עברה". עכ"ל.

והנה המהר"ץ חיות כתב ע"ז (סוכה שם), וז"ל: "ויש לפרש דבאמת זה כוונת הלשון משם ראי', היינו משם יש סמיכות לדברינו דהרי אשה פטורה, וא"כ איך ישבה הרי עברה בכל תוסיף אלא ודאי גבוה מעשרים אמה פסולה, ואין כאן כל תוסיף. והשיב רבי יהודה, דכיון דשבעה בנים

(1) בגמ' איתא מיכל בת כושי אבל רש"י מבאר: "בת כושי - בת שאול, כדכתיב על דברי כוש בן ימיני, דהיינו שאול כדאמרין באלו מגלחין (מו"ק טז, ב).
(2) אלא אית ל' דאסור לנשים לסמוך על קרבן.

היו לה וישבה בשביל הבנים שוב לעבור צריך כוונה. . והיא לא כוונה רק בשביל בנים ולא לעשות מצוה". עכ"ל.

לפי זה יש לומר דכמו דלשיטת ר"י, כשאמרו החכמים "משם ראי" ידעה הילני המלכה לישב בסוכה שגבוהה מעשרים אמה כדי שלא תעבור על בל תוסיף וכשהשיב רבי יהודה דשבעה בנים הוו לה כוונה בשביל הבנים ולא לעשות מצוה, כך יש לומר לשיטת רבינו תם (דנשים יכולות לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא) דהילני ידעה דכיון דסוכה שהיא גבוהה מעשרים אמה פסולה, אסורה לברך.

ואולי יש לתרץ שיטת רבינו תם באופן אחר, והוא על פי מה דאי' בנטעי גבריאל (במהדורא ישנה) בהלכות ומנהגי חג הסוכות (פס"ו) שבסוכה ישנם נוהגים שאפילו אותן שמברכות על שאר מצות עשה שהזמן גרמא, מ"מ על סוכה אינן מברכות ומביא בשם שו"ת חתן סופר, שאמו, היא בתו של החתם סופר, העידה שמעולם לא ראתה בבית אביה החת"ס שבירכו הנשים ברכת לישב בסוכה. וביאר טעמו דכיון שמצות סוכה אינה חיובית לבד מלילה הראשונה, אלא שאם רוצה לאכול הרי צריך לאכול בסוכה, משום הכי לא הנהיגו בנשים לברך לישב בסוכה.

ויש לעיין אם יכולים לקשר שיטה זו עם דברי רבינו תם, דאז יתיישב מה שלא אמרו לה חכמים להילני המלכה דבר, מפני שבין כך לא היתה מברכת לישב בסוכה אפילו אם הסוכה היתה למטה מעשרים אמה. ויש לעיין עוד בזה.



ביטול בכלאים דהתירא

הרב אפרים פישל אסטער
 ר"מ בישיבה

איתא בגמ' ריש מסכתין: "כדתניא מחיצת הכרם שנפרצה אומר לו גדור חזרה ונפרצה אומר לו גדור". ובתוד"ה אומר "ור"ת מפרש דלהכי נקט תרי זימני לאשמועיןן שאם יש תוספות מאתיים בין מה שהוסיף בנפרצה ראשונה ובין מה שהוסיף בנפרצה שני' דאין מצטרפין לאסור ומראשונה ראשונה בטלי".

וברמב"ן מביא "יש חולקין ואומרין שאם הוסיף בין שתי הפרצות במאתיים נאסר ולא אמרין ראשון ראשון בטל".

ויש לבאר שורש פלוגתתם, ובהקדם דברמב"ן כתב דשייך לגבי כלאים שלא הוסיף מאתיים הכלל דאמרין בכ"מ דהתירא לא בטל. וז"ל "יכולין אנו לומר בכלאים נמי התירא הוא שהרי זה בפני עצמו וזה בפני עצמו ואין א' מהם אסור עד שהוסיף מאתיים, לפיכך זרוע ובא נאסר בתוספות ולא אמרין ראשון ראשון בטל דהתירא לא בטיל, אבל כשגדר בינתיים כבר ביטלו בידים ונתבטל ושוב אינו חוזר וניעור".

וי"ל עפ"ז (לחידודי עכ"פ), דהנה כתב אדה"ז בהל' סוכה ס' תרכו ס"ה "אילן שהיה מיצל על הסוכה שלמטה ממנו והשפיל ענפיו למטה ועירבן אם הסכך הכשר הוא מרובה הרבה מן הסכך הפסול המעורב בו הרי הפסול נתבטל ברוב. . ואע"פ שבכל איסורין שבתורה אם הוא מכיר את האיסור ויכול להסירו מן התערובות אינו בטל אפילו באלף היינו שאסור לאכול את התערובות שלא יפגע בגוף האיסור עצמו שלא נתבטל כיון שיכול להסירו משם אבל כאן אינו נהנה כלל מן האיסור שהרי אף אם ינטל סכך הפסול מן הסוכה יהי' צלתה מרובה מחמתה מחמת סכך הכשר ואין אנו צריכים לבטל את הפסול ברוב אלא כדי שלא יהי' לו כח לפסול את הסכך הכשר המעורב עמו".

ומשמעות הדברים הוא דיש ב' אופנים בדין ביטול ברוב, זה שנאמר באיסור והיתר שמבטל את האיסור לגמרי (ונהפך להיתר), וזה דוקא כשאינו בעין; וזה שנאמר כאן בסכך גם כשהוא בעין, שאינו נתבטל לגמרי אלא אין לו כח לפסול.

וי"ל עד"ז לגבי כלאים בהתירא (שלא הוסיף מאתיים), דגם היכא דאמרין בהתירא דין ביטול (משום שגדר בינתיים), אין זה אופן הביטול שנאמר לגבי או"ה שמתבטל לגמרי, אלא אופן הביטול הוא שנאבד כח וחשיבות הדבר, עד"ז גדר הביטול בסכך פסול. והרי בכלאים הדבר הנתבטל הוא בעין, וכל' הרמב"ן "זה בפני עצמו וזה בפני עצמו", וא"כ אין שייך שיתבטל לגמרי.

וא"כ י"ל דבהא פליגי התוס' והיש חולקין ברמב"ן, האם סגי בביטול באופן זה להצילו מאיסור כלאים. דהתוס' ס"ל דאין איסור כלאים אלא בתערובות של ב' מינים המיוחדים במינם וכחם, ולכן סגי בדין הביטול

שנאבד כחו המייחדו כדבר בפ"ע (אף שלא נחבטל לגמרי) שלא יצטרף להאיסור כלאים. וא"כ בכלאים דהתירא מהני ביטול זה (כשעשה מעשה) שלא יצטרף להיות תוספות מאתיים. משא"כ הרמב"ן ס"ל דאיסור כלאים הוא כל שבמציאות איכא ב' מינים דכרם וזרעים שנתערבו (ואפי' כשאין כל מין מיוחד וניכר לעצמו). וא"כ בכלאים דהתירא לא מהני ביטול זה שלא יצטרף להיות תוספות מאתיים, דכנ"ל כיון דהוי התירא אין אופן הביטול שנחבטל לגמרי, וא"כ עדיין איכא מציאות המינים להצטרף לאסור כשהוסיף מאתיים.



מפני מה מתרים בבעל הכרם לגדור

הת' יוסף יצחק דענבורג
תלמיד בישיבה

בסוגיית הגמ' ריש מסכתין (ב, סע"א) איתא: "מחיצת הכרם שנפרצה אמר לו גדור נתיאש הימנה ולא גדרה חייב באחריותה", ופירש"י ד"ה אומר לו: "לבעל הכרם גדור אותה, שלא יאסרו גפניך את תבואת השדה משום כלאים לפי שסמך בעל השדה את זרעיו סמוך לגדר. . וכשאין שם גדר. . לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו אא"כ הרחיק ממנו ד"א דבהכי הוי כלאים". עכ"ד. היינו שהטעם שאומר לו לבעל הכרם לגדור הוא לפי ש"יאסרו גפניך את תבואת השדה" - או כפשוטו משום שהגפנים הם הצומחים בתוך השדה לבן והשדה לבן נשאר במקומו, או כפי' האחרונים שזה מצד שהכרם צריך ארבע אמות של עבודת הכרם וד"א אלו נחשבים ככרם והם נכנסים בתוך השדה לבן (וישנם עוד ביאורים ואכמ"ל).

ובתוד"ה אומר לו גדור מפרש: "פי' לבעל הכרם דהוא המזיק, דארבע אמות שאמרו להרחיק הוא בשביל עבודת הכרם", היינו שתוס' חולק על רש"י ואומר שהסיבה שאומרים לבעל הכרם לגדור הוא - לא כפי' רש"י שגפניו אוסרים השדה - אלא בענין הכלאים שניהם שווים, רק לפי שהכרם צריך ארבע אמות לעבודת המחרשה וכו', במילא כשאין גדר, זה יכנס עם מחרשתו לתוך שדה חבירו, ובשביל כך אומר לו לבעל הכרם לגדור.

תוס' ממשיכים "ואומר ר"י דלהכי קתני אומר לו גדר ולא קתני חייב לגדר לפי שצריך להתרות בו, ואם לא התרו בו לגדר, אינו חייב באחריותו".

ולכאורה צ"ע, כי מלשון התוס' "דלהכי קתני אומר לו גדר . . לפי שצריך להתרות בו" משמע שדוקא לפי שיטה זו, דאומרים לו לבעל הכרם לגדר, דהוא המזיק, מצד הד' אמות של עבודת הכרם, היינו דוקא לפי שיטת תוס' באים לענין של התראה, ולכאור' לפי האופן השני לפרש הגמ' - הוא פרש"י - שבעל הכרם הוא המזיק בענין הכלאים עצמו, למה זה מופרך לבוא לענין של התראה, ומדבריהם משמע שדוקא אם אומרים שההיזק הוא מצד עבודת הכרם, שדוקא עפ"ז מובן למה יש ענין של התראה במשנתינו.

והביאור, או"ל בדא"פ שהחידוש של התראה הוא שאפי' אם נתייאש מלגדר הגדר, אינו חייב באחריותה עד שיאמר לו באופן של התראה לגדר הגדר, אבל בלי ההתראה, אינו חייב כלל. והטעם שמשנתנו מצריכה התראה ולכן משתמשת בלשון "אומר לו גדר" ללמדנו דין זה, הוא מובן רק ע"פ פ"י התוס'. כי תוס' אומר שבענין כלאים שניהם שווים, ובלשון הר"ן "אני אומר שמא סבור היה [בעל הכרם] שעל שניהם לגדר". דכשנפרצה הגדר, הבעל כרם באמת מאמין שאין לו חיוב כלל וכלל יותר מבעל השדה, ולכן צריך בעל השדה לבוא לו ולומר לו בתור התראה, שאתה חייב מצד סיבה אחרת לבנות כותל, אין הבדל אם אנחנו מחוייבים לבנות כותל מצד כלאים, כי יש לך סיבה לבנות, שאתה חייב בעצמך לבד, והוא מצד עבודת הכרם שלוקח ארבע אמות.

משא"כ לפי רש"י, שבעל הכרם הוא מזיק בענין הכלאים גופא, וה"אומר לו" הוא בענין הכלאים עצמו אין צריך לבוא לענין של התראה לומר לו לגדר, רק צריך להודיע לו, אבל לא בתור התראה, כי הוא לא במצב של "סבור היה שעל שניהם לגדר", ופשוט שהוא המחוייב מצד שגפניו אוסרים את זרע השדה לבן.



(1) ואם לא יסיר הזיקן, יגרום שנתחייב על כל זרע' אם מוסיפים חומש, "נתייאש הימנה חייב באחריותה".

חסידות

מלאכים האומרים קדוש [גליון]

הרב מנחם מענדל הלוי לנדא

משפיע בישיבת מ.מ. ליובאוויטש מאנסי

בגליון תתקמג (עמ' 38) הביא הרב י.ש.ג. שי' בנוגע לפי "ברוך כבוד ה' ממקומו" (יחזקאל יג, יב), שבתניא פמ"ט כתוב "לפי שאין יודעים ומשיגים מקומו", וזה בהתאם לפי הגמ' (חגיגה יג, ב) - מכלל ד"מקומו" ליכא דידע ליה. והעיר הרב הנ"ל, ממ"ש בפיוט אקדמות, באות מ: "מברכין: בריך יקרי". . מאתר בית שכינת' [היינו התרגום ד"ברוך כבוד ה' ממקומו"] דלא צריך בחישותא [שאיין צריך חיפוש], דבפשטות היינו פירוש הפוך לגמרי - שאין מציינים מהו המקום כי אין צריך חיפוש (דהוא גלוי וידוע, דמלא כל הארץ כבודו). ע"כ.

ובגליון הקודם (עמ' 37) כתבתי די"ל אשר ב' הפירושים עולים בקנה א', ד"מקומו" הכוונה לאור א"ס שלמעלה מהעולמות, וכוונת הגמ' היא דליכא מאן דידע לאוא"ס בהשגה גלוי, ובעל האקדמות פי' דמ"מ נמצא אוא"ס בכל מקום, דהשפעתו נמצאת בתוכם ממש, וכמשל כח הרצון דאף שאין הרגל מרגיש את הרצון מ"מ מוכרח שהוא נמצא בתוכו ממש (וכדמוכח מזה שא"צ לשחיית זמן). והעירו המערכת דהגם שלפי"ז אינו סותר לפי הגמ' מ"מ עדיין אינו מחוור כ"כ שמשנה ומפרש שלא כפי המקובל בגמ', ועוד דכיון שאינו גלוי למקבל (אף שמשפיע בהם בבחי' הסתר) הרי צריך בחישותא רבתא, ולא מתאים לומר ע"ז דלא צריך בחישותא.

ויש להעיר דאם כנים דברינו הנ"ל מצינו מקור במדרש לפי' בעל האקדמות, והוא במדרש סדר רבה דבראשית (בתי מדרשות (יעללינק) ח"א) סוף פמ"ז, וז"ל: "וחיות הקודש מתחת כסא הכבוד עונות אחריהם ואומרים ברוך כבוד ה' ממקומו מפני שהשכינה בכל מקום". (אך יש להעיר שבמדרש זה יש גירסא אחרת דלא כהנ"ל, הובא בסידור השל"ה).

ויש להעיר מפירוש האקדמות של המתרגם "החכם רבי וואלף היידנהיים" (שקיבל תואר הנ"ל מבעל החתם סופר כידוע): "ויקרו נמצא בכל מקום ואין צריך לחפשו כי מלא כל הארץ כבודו".

ובפירוש קנין תורה על אקדמות מפרש: "לא כבשר ודם אם רצונך לדבר אתו אתה צריך לבקשהו איה מנוחתו אבל אצל הקב"ה מלא כל הארץ כבודו ובכל מקום הוא נמצא וזה הכל נכלל בהקדושה שאנו אומרים בשם המלאכים ברוך כבוד ה' ממקומו".

ועד"ז בפירוש מטה לוי (נדפס במחזור רבא לשבועות): "דלא צריך לחפש אחר מקומו כי מלא כל הארץ כבודו". וכן בספר אור אברהם על מגילת רות: "כי אין צריך לחפש אי' מקום כבודו כי מלא כל הארץ כבודו".

והנה למהרש"א (חגיגה שם) הוקשה על פי' הגמ' "דמקומו ליכא דידיע ליי", מהא דכתיב מלא כל הארץ כבודו (ע"ש מה שתירץ), ולכאורה מזה גופא מוכח דמחזורתא טובא לפרש הא דלא צריך בחישותא מצד הטעם דלית אתר פנוי מיני', אף שאינו גלוי למקבל. (ואולי מהאי טעמא פי' בעל האקדמות כפי' המדרש הנ"ל ולא כפי' הגמ', ובפרט שהוא פיוט הנאמר ע"י פשוטי עם, שלא יפרשו את הדברים כמשמעם שלא נמצא הבורא בעולם ח"ו).



רמב"ם

בדין היזק ראי'

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. כתב הרמב"ם הל' שכנים פ"ב הי"ד: "חצר השותפין שיש בה דין חלוקה, או שחלקוה ברצונם אף על פי שאין בה דין חלוקה, יש לכל אחד מהן לכופף את חברו לבנות הכותל באמצע, כדי שלא יראהו חברו בשעה שמשתמש בחלקו, שהיזק ראייה, היזק הוא; ואין לו חזקה בחצר, אלא אף על פי שעמדו כך שנים רבות בלא מחיצה, כופהו לעשות מחיצה בכל עת שירצה".

ובהט"ו: "רוחב מקום הכותל, משל שניהם. וכמה יהיה רוחבו, הכל כמנהג המדינה, ואפילו נהגו לעשות מחיצה ביניהם בקנים ובהוצין, ובלבד שלא יהיה בה אויר שיסתכל בו ויראה את חברו".

וממשיך בהי"ט: "מקום שנהגו לבנות הכתלים המבדילין בחצרות או בגינות באבנים שאינן גזית, זה נותן שלושה טפחים וזה נותן שלושה טפחים; בגזית, זה נותן טפחיים ומחצה וזה נותן טפחיים ומחצה; בכפיסין, זה נותן טפחיים וזה נותן טפחיים; בלבינים, זה נותן טפח ומחצה וזה נותן טפח ומחצה. וכל השיעורין האלו, עובי הכותל עם הסיד".

ויש לדרקדק בדבריו:

(א) ממש"כ "יש לכל אחד מהן לכופף את חברו לבנות הכותל באמצע", משמע שעיקר הדגש הוא על "באמצע". אבל עצם בניית הכותל אינו חידוש.

(ב) אריכת לשונו "כדי שלא יראהו חברו בשעה שמשתמש בחלקו, שהיזק ראייה, היזק הוא", לכאורה הי' די לו או לכתוב "כדי שלא יראהו חברו בשעה שמשתמש בחלקו" או לכתוב "שהיזק ראייה, היזק הוא", ולמה האריך לכתוב שניהם.

(ג) מאחר שכבר כתב והדגיש "באמצע", למה כתב ג"כ "רוחב מקום הכותל, משל שניהם", הרי זה נכלל במילה "באמצע" (וראה רש"י במתניתין ד"ה באמצע דהיינו הך).

ב. והנה בסוגיית הגמ' ריש ב"ב מצינו כמה שאלות וכמה שיטות בנוגע מנהג המדינה, כגון: אם אחד יכול לכנוס בתוך שלו ויבנה כמו שרוצה. האם יש חזקה בהיזק ראי'. אם מהני מחילה בהיזק ראי'. אם תלוי ההשתתפות בהמקום והכותל לפי הבעלות בהחצר.

ויש לעיין בשיטת הראשונים בענינים אלו ושיטת הרמב"ם בזה.

הנימוקי יוסף עוסק בשאלה, מדוע יש צורך בשיעורים גדולים כל כך, הרי סיבת חיוב בניית הכותל היא מניעת היזק ראייה, ואם כן גם בכותל חלש נמנע ההיזק? ומבאר הנימוקי יוסף, שחכמים תיקנו לבנות כותל שמונע את היזק הראייה לעולם, וכותל חלש עלול ליפול, ונמצא מזיקו

בהיזק ראייה עד שיכנה את הכותל החדש. ומכאן לומד הנימוקי יוסף, שמאותה סיבה אין א' השכנים יכול לבנות בתוך שטחו הפרטי כותל רעוע, ולומר שעתה אינו מזיק בהיזק ראייה ואי אפשר לדרוש ממנו יותר. וממשיך הנימוקי יוסף שהרא"ה "מוסיף בה דברים", שאפילו אם אחד השכנים רוצה לבנות בתוך שלו כותל חזק יכול חבירו לעכב עליו, משום שאז לא יוכל חברו לסמוך על הכותל חפצים. ואפילו אם הראשון אמר לו שיתן לו רשות לסמוך, יכול השותף לומר לו שאין הוא רוצה להוציא על כך כסף, וגם אינו רוצה לקבל רשות זו במתנה משום "שונא מתנות יחיה".

ועיין בנתיבות סי' קנז ס"ד שהביא קושית הט"ז על הרא"ה, הא כל עיקר מה שיכול לכופו לעשות מחיצה הוא רק משום היזק ראייה כמבואר ריש ב"ב, א"כ כשמסלק ממנו ההיזק ראייה באיזה אופן שיכול, מה ענין לכופו ליתן לו מקום על הכנסת קורות. ותיירץ הנתיבות דיכול לומר לא נטרציית בחלוקה רק אדעתא דמנהגא בכדי שיהיה לי כותל לסמוך קורות, וביאר איך זה שייך אפילו בחצר שיש בה דין חלוקה.

וברא"ש (סי' ה) הביא השיטה דפליג על הנ"ל, "י"מ הא דכיפיי אהדדי לבנות כותל של גויל וגזית והכל כמנהג המדינה היינו דוקא כשמעמידין הכותל על הקרקע של שניהם ואין אחד מהן רוצה להיות כונס בתוך שלו ולבנות משלו דמצי כל חד למימר איני רוצה לוותר קרקע ולא לבנות בבנין אם לא בבנין בר קיימא אבל אם רצה האחד לכנוס בתוך שלו ולעשות מחיצה בתוך שלו בהוצא ודפנא כיון שמסלק היזק ראייה מחבירו דיו". ואח"כ הביא סברת הרא"ה, ומסיק הרא"ש, "ונראה כפירושא קמא שלא נתנו חכמים גבול וקצבה למי שיש לו לסלק היזקו מחבירו שיעשה דבר קיים לדורי דורות אלא מספיק מה שמסלק היזקו ממנו לפי שעה ואם אחר זמן יזיקנו יש שופטים בארץ. . אלא ודאי לא נתנו חכמים גבול לבנין אלא במקום שיציאת הבנין על שניהן שיכול האחד לומר אי אפשר לעשות מעותי אנפרות ולהוציא הוצאות בכל יום", ע"כ.

ג. בנוגע חזקה בהיזק ראי' כתב הרא"ש (סי' ב) דלא שייך כאן חזקה, "משום דטעמא דחזקה היינו כיון דשתק ולא מיחה הפסיד, וכ"ז כשהמחזיק הוא מזיק ואינו ניזק, אבל בנדו"ד מצי למימר למה היה לי למחות יותר ממך והלא הייתי מזיקך כמו שהיית מזיקני והייתי מצפה אולי תפתח אתה לתבוע". ועוד "דבבצר שמשמש בכניסה ויציאה ואי

אפשר שלא יסתכל בתשמיש חבירו דמי לקוטרא ובית הכסא דאמרינן לקמן (כג, א) דלית להו חזקה, ומסיק "הלכך צריך לסייעו בבנין הכותל".

והמ"מ הביא סברא אחרת - ולמד כן בדברי הרמב"ם - דהיינו טעמא דלית ליה חזקה בחצר, משום דממילא הן מזיקין זה את זה בלא עשיית שום מעשה, ולפיכך אין להם חזקה בעמידתן כך ואפילו עמדו כן שלש שנים או יותר.

גם מובא בראשונים סברא דלא אמרינן חזקא בנזקי גופי' רק בנזקי ממונו, ובהיזק ראי' שגורם נזק לגופי' לא שייך בזה חזקה.

ובנוגע מחילה בהיזק ראי' כתב הרא"ש "אבל אם יש עדים שמחלו השותפין זה לזה על היזק ראייה שוב אין יכולין לחזור בהן. אע"פ שהאומר לחבירו קרע כסותי ושבר כדי יכול לחזור בו ויתחייב חבירו בהיזקו אחר שחזר בו. שאני הכא דתביעת ממון יש ביניהן שנתחייב כל אחד לחבירו לסייעו בבנין הכותל והוי כמו שנתחייב לו מנה ומחלו לו עליו שזכה במחילתו בלא קנין".

ובנוגע אם תלוי ההשתתפות בהמקום והכותל לפי הבעלות בהחצר, היינו דמי שיש לו חלק גדול בהחצר חייב בהשתתפות גדולה יותר בהמקום ואבנים, כתב הר"ש דמסברא צריך להיות כן רק דהראשונים כתבו דלעולם חולקים בשוה. ועיין ביד רמ"ה מה שהסביר ע"ז.

ד. ועתה נבוא לבאר שיטת הרמב"ם. ובהקדם, דמצינו לשון מעניין בדברי הרא"ש בביאור למה לא מהני חזקה, שמסיק שם "הלכך צריך לסייעו בבנין הכותל". וגם בביאור למה מהני מחילה כתב "שנתחייב כל אחד לחבירו לסייעו בבנין הכותל". ומב' לשונות אלו יש להסיק שדין בניית הכותל אינו חיוב על המזיק לסלק ההיזק גרידא. אלא דהוא דין על כ"א לסייע להשני בבנין הכותל.

ואולי עפ"ז יש לבאר שיטת הרמב"ם הנ"ל:

א) מ"ש "יש לכל אחד מהן לכופף את חברו לבנות הכותל באמצע" כוונתו להדגיש - לא בניית הכותל כ"א - "באמצע" היינו דאין חיוב על שום אדם לבנות כותל רק לסייע להשני בבניית הכותל.

ביאור הדבר: דאפילו אם נאמר דהיזק ראי' שמי' היזק, כבר מבואר באחרונים דאין זה כמו ממון המזיק וכדומה (ועיין בנתיבות סי' קנה שכתב ביאור ע"ז דאם זה יהי' נקרא היזק אז אין אפשרות לו לעשות תשמיש זה ברשותו כלל, ויתבטל תשמיש זה מרשותו כיון דאי אפשר כלל בעשיה ובשמירה, ובביטול רשות לא חייביה רחמנא). ואולי החיוב שחייבום חכמים הוא לא רק לסלק ההיזק אלא שלכל אחד יהי' בעלות בהכותל, ויכול לתבוע בעלותו. ומשו"ה הדגיש הרמב"ם "באמצע", להורות שאין כאן ענין פרטי של סילוק ההיזק.

ובזה גם שלל הרמב"ם השיטה שיש לבנות בתוך שלו, דהרי הדין הוא לסייע בבנינו, והיינו דכ"א יכול לחייב חבירו בבנינו, מצד שיש לו בעלות בה, ואם אחד הכניס בתוך שלו אז אין זה בנינו. וא"ש אריכות לשון הרמב"ם דאם הי' כותב רק מפני שהיזק ראי' שמי' היזק אז היינו אומרים כסברת הראשונים דמאחר שעכשיו אין כאן היזק ראי', אז אין לחייבו לעשות כותל, משו"ה הוסיף הרמב"ם "כדי שלא יראהו חברו בשעה שמשתמש בחלקו" שזהו תביעה שלו המחייב מקום שיש לו בעלות עלי', כנ"ל. ואעפ"כ הוסיף "שהיזק ראי', היזק הוא", דבלא"ה אין מקום לתביעה זו. גם י"ל דמשו"ה הוסיף "שהיזק ראי', היזק הוא", בתור הקדמה למ"ש אח"ז "ואין לו חזקה בחצר, אלא אף על פי שעמדו כך שנים רבות בלא מחיצה, כופהו לעשות מחיצה בכל עת שירצה" וכסברת הראשונים, "דלא אמרינן חזקה בנזקי גופי' רק בנזקי ממונו, ובהיזק ראי' שגורם נזק לגופי' לא שייך בזה חזקה".

ואולי יש לומר דזהו עומק דברי הרא"ה, וליישבו מקושת הט"ז הנ"ל, דהיינו דסובר שיש לכ"א בעלות בהכותל, וממילא יכול לתבוע לסמוך קורותיו עליהם. ומקור בעלותו היא מדין היזק ראי' כנ"ל.

והא דכתב בהט"ו "רוחב מקום הכותל משל שניהם", אע"פ שכבר הדגיש שהכותל באמצע, י"ל דבמ"ש "באמצע" הוא רק שיש לכ"א בעלות בהכותל, אבל שיעור הבעלות לא ברור מזה, ומשו"ה כתב כאן של שניהם להוציא מסברת הרש"ש דבעלות בהכותל יהי' תלוי' בבעלות בהחצר. ולפ"ד הרמב"ם שהוא ענין בעלות בהחצר, יותר הי' נראה סברת הרש"ש, ומשו"ה כתב שהיא משל שניהם, ר"ל בשוה.



הלכה ומנהג

אכילת חולה שיש בו סכנה ביום הכיפורים

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
 רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בשו"ע אדה"ז או"ח סי' תריז ס"ב איתא: "עוברת שהריחה מאכל ואם לא יתנו לה מהמאכל אפשר שתפיל עוברת לפי שהעובר הריח ריח המאכל ומתאוות לו ואם לא תאכל ממנו אפשר שיתעקר לצאת ונמצא שניהם מסוכנים לוחשין לה באזנה שהיום הוא יום הכיפורים אולי תוכל להתאפק ואם נתיישרה דעתה שפסק העובר מתאוות ע"ז זכרון זה מוטב. ואם לא נתיישרה דעתה בזה אלא אומרת צריכה אני לאכול (עיין ביאור דבר זה בסי' תרי"ח) או שהתחילו פניה משתנים אע"פ שלא אמרה צריכה אני לאכול תוחבין כוש ברוטב ונותנין לתוך פיה שמה תתיישר דעתה בזה ואם לא נתיישרה דעתה בכך ועדיין פניה משונים או שעדיין אומרת צריכה אני נותנין לה מן הרוטב עצמו (פחות פחות מכשיעור כמו שיתבאר בסי' תרי"ח)". ודברי אדה"ז מיוסדים על דברי המחבר סי' תריז ס"ד.

ולהלן בשו"ע אדה"ז סי' תריח סי"ג איתא: "כשמאכילין את החולה שאינו אומר צריך אני לאכול ומאכילין אותו על פי בקיאים וכן כשמאכילין את המעוברת שהריחה מאכל ונשתנו פניה או כל אדם שנשתנו פניו מריח המאכל ולא נתיישרה דעתם בטעימת הרוטב וכן כשמאכילין את היולדת שאינה אומרת צריכה אני לאכול כגון תוך שלשה ימים ללידתה כל אלו מאכילין אותן מעט מעט כדי שלא יצטרף לכשיעור שנבאר בסי' תרי"ב שחייבים עליו כרת ומלקות כדי להקל מעליהם מאיסור כרת ומלקות לאיסור בלבד לכך מאכילין אותו בתחלה פחות מככותבת דהיינו כשני שלישי ביצה בינונית או מעט יותר רק שלא יהיה קרוב לכביצה שזהו שיעור ככותבת ואח"כ ישהו כדי אכילת ארבע ביצים ולפחות ישהו כדי אכילת שלש ביצים (עיין סי' תרי"ב) ויחזור ויאכילוהו כשיעור אכילה ראשונה". ודברי אדה"ז מיוסדים על דברי המחבר בסי"ז.

והנה בס' 'מועדים בהלכה' מביא הגרש"י דעת הסוברים שלא כדברי השו"ע, וז"ל: "דבר חידוש העלה הנצי"ב: להרי"ף והרמב"ם והבה"ג כל

דין זה של מאכילין פחות מכשיעור לא נאמר כלל בחולה, אלא במעוברת. חולה הצריך לאכול אין מדקדקין כלל בשיעורים. הטעם: במעוברת המדובר הוא כשחשש הסכנה הוא להעובר בלבד, שעדיין אינו בכלל אדם, מה שאין כן בחולה. וסח לי הרב רי"ל דון-יחיא ז"ל, שרבי חיים סולובייצ'יק ז"ל סיפר לו, שכשנתקבל לרב בבריסק הורה לחולים ביום הכפורים, שיש בהם סכנה, לבלי להמתין בכדי אכילת פרס ולאכול כל צרכם. חברו עליו חכמי בריסק ושאלוהו: הא כיצד? הרי זה נגד השלחן ערוך וכל הפוסקים. אולם ר' חיים הראה להם את טעמו והם הודו לו (אמנם למעשה נוהגים הרבנים ומורי הוראות בישראל כבשלחן ערוך). הוא היה רגיל במקרים כאלה לומר: "כלום אני מקיל באיסורים? אדרבה, אני מחמיר בפיקוח נפש".

בנו הגרי"ז ז"ל (רבה של בריסק, ואח"כ בירושלים), מסר לכותב הטורים את נימוקו היסודי של רבי חיים. [ברמב"ם הל' שבת פ"ב ה"א] "חולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת", ובהרב המגיד: "אפילו שאין במניעת דבר שעושין לו סכנה". ואם כן: חולה שיש בו סכנה וצריך לאכול, הרי האכילה היא מצרכיו. כל מה שאוכל (עד המדה הדרושה לו) מועיל לו, ואיך ניתן לו פחות מכשיעור, בשעה שגם היותר מכשיעור, נצרך לו? הכלל: כל מה שיש בו כדי למעט הסכנה הוא מכלל צרכיו, שיום הכפורים וכל האיסורים נדחים מפניו. ולכן לא מצינו בגמרא להאכיל פחות מכשיעור אלא במעוברת. המעוברת עדיין איננה חולה כלל ואין בה סכנה כלל, אלא שאם לא תאכל תוכל לבוא לידי סכנה, ומכיון שדי לה בפחות מכשיעור, למה נאכילה יותר והיא איננה חולה? מה שאין כן חולה שכבר הוא מסוכן בעצם, והאכילה מועילה לו. לדעתו, אף השו"ע מודה לכך. הלשון מדוקדק בשו"ע: "חולה שצריך לאכול... אם לא יאכילו אותו אפשר שיכבד עליו החולי ויסתכן". הרי שאין המדובר אלא בחולה שאין בו סכנה, אלא שאם לא יאכל אפשר שיסתכן. חולה כזה דומה למעוברת, ואינו ענין לחולה שיש בו סכנה. ביחוד היה מקפיד ר' חיים על חולי הריאות. האכילה היא עצם רפואתם והיה מזהירם בכל תוקף שיאכלו כל צרכם, כמו בכל השנה, בלי שום שינוי. "ע"כ דברי הרב זיין.

והנה דעתם של השו"ע ואדה"ז הוא בהחלט שלא כדעת הגר"ח והגרי"ז. ולכאורה מה יענה אדה"ז (והשו"ע) להא דהביא הגרי"ז מהרמב"ם ד"חולה שאין בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת"?

והנראה לומר שאדה"ז (והשו"ע) סובר שהא דכתב הרמב"ם שחולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת מיירי בחולה שצריך לקצור או לטחון עבורו כזית של תבואה כדי למנוע ממנו מיתה, וכיון שכבר מחללין שבת עבורו להחיותו, מותר לטחון או לקצור יותר כיון שאכילה זו מועלת לו. משא"כ בחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול ביום הכיפורים, אמרו חז"ל שכיון שיכול להיות שאין שום סכנה כשמאכילין אותו פחות מכשיעור בכדי אכילת פרס, א"כ אסור להאכילו כשיעור בהתחלה, ואין להמתין ולראות התוצאות של אכילה ההיא (אם לא במקום שהרופא או החולה אומרים שהוא צריך לאכול כשיעור בתוך אכילת פרס).

ובכלל מוזרים ביותר דברי הגרי"ז ש"לכן לא מצינו בגמרא להאכיל פחות מכשיעור אלא במעוברת. המעוברת עדיין איננה חולה כלל ואין בה סכנה כלל, אלא שאם לא תאכל תוכל לבוא לידי סכנה", הא אם לא תאכל עכשיו היא נמצאת בספק סכנה ומה נפק"מ אם היא נקראת חולה או לא.

וע"כ שפיר נקט רבינו כפסק השו"ע ולא כדעת הגר"ח והגרי"ז שמקילין ביותר באכילת חולה ביוהכ"פ.

[ונראה לי שיותר מסתבר לומר שדעת הגר"ח שבירידת הדורות נתבלבלו דעתם של אנשים ואין סומכין על החולה, ובמקום שאליבא דאמת הוא צריך לאכול כרגיל, חוששין שהחולה יחמיר על עצמו וימנע עצמו מלאכול שיעור מלא ויבוא לידי סכנה, וע"כ סובר הגר"ח שבחולה מסוכן מאכילין אותו כרגיל בכל פעם, אבל גם לטעם זה אין השו"ע ואדה"ז מסכימין].



בגדר דין עינוי דיוהכ"פ

הרב יעקב משה וואלבערג
 ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

יש לחקור במי שאכל ביוה"כ - או משום שהי' חולה שיש בו סכנה או שהי' שוגג או אפילו במזיד, האם יש חיוב עליו מה"ת להמשיך בתעניתו או לא.

ויסוד הספק הוא בהבנת האיסור באכילה ביוה"כ: האם אמרינן שהחיוב הוא עינוי, "כי כל הנפש אשר לא תעונה", והיינו שיש מ"ע על "תענו את נפשותיכם" ועובר על לאו אם אינו מתענה; ולכאורה אם כבר אכל אין כאן כבר עינוי ואין שום איסור מה"ת לאכול אח"כ; או דילמא יש איסור אכילה ביוה"כ.

ואף שבדרך כלל שיעור אכילה הוא בכזית, וביוה"כ הוא ככותבת, והטעם שדוקא ככותבת יש "יתובי דעתא", וא"כ לכאורה משמע שאי"ז איסור אכילה אלא איסור להוציא ממצב של עינוי ע"י יתובי דעתא דהוה ככותבת, מ"מ אפשר לומר לפי"ז שיש איסור אכילה בשיעור כזה שפועל יתובי דעתא.

והנה לכאורה אופן הא' הנ"ל הוא יותר פשוט, אבל לאידך זהו חידוש גדול לומר דאם כבר אכל ביוה"כ מותר לאכול מה"ת.

וראיתי בס' 'הר צבי' (ימים נוראים, יוה"כ) שמביא מהערוך לנר (כריתות יח) שס"ל ש"חולה המסוכן והוצרך לאכול יותר מככותבת אם חייב אח"כ בעינוי כיון דכבר אין עליו עינוי שוב לא חייב להתענות, ודן בזה והביא כמה ראיות לסתור דבריו. עיי"ש.

ויש להעיר בזה דהנה המחלוקת בין ר"י ור"ל אי חצי שיעור אסור מה"ת, הובא במס' יומא (עג, ב) לענין יוה"כ האם אסור לאכול חצי כותבת מה"ת. ולכאורה אם גדר האיסור הוא שאינו "מעונה", צ"ב איך שייך ח"ש בעינוי, דלכאורה הו"ל כמו חצי מלאכה שאין שייך בזה ח"ש כבעקר ולא הניח, דאין ע"ז שם מלאכה וא"כ ה"ה כאן דלא שייך ח"ש לענין עינוי. וא"כ ע"כ דגדר האיסור הוא איסור אכילה.

ויש להוסיף דהנה בטעם ר"י דח"ש אסור מה"ת מבואר בגמ' (שם) דהוא משום ד"חזי לאיצטורופי", ובלקו"ש (ח"ז עמ' 110) מביא מ"ש

הצל"ח דאם אכל חצי כותבת בסוף יוה"כ ואינו שייך שיצטרף לעוד חצי כותבת אין בזה איסור מן התורה. ומביא שם דלפי ביאור הרוגצ'ובי, הגדר דחזי לאיצטרופי הוא לא שצריך להיות חזי לאיצטרופי בפועל אלא שהחזי לאיצטרופי מורה שבכל חלק מהשיעור יש האיכות של האיסור והשיעור הוא רק בכמות כדי להתחייב עיי"ש.

עכ"פ יוצא שבח"ש ביוה"כ יש איכות האיסור וחסר רק הכמות כדי להתחייב. ואם נאמר דכיון דאכל כשיעור שוב אין איסור באכילה דהאיסור הוא העדר העינוי, הרי מן הנמנע לומר שבח"ש של כותבת יש כל האיכות של השיעור.

וראה בל' הרמב"ם ריש הל' שביתת עשור כשמעתיק מנין המצוות בהלכות אלו: "ג. להתענות בו; ד. שלא לאכול ולשתות בו", והיינו שהגדרה של האיסור הוא "לאכול ולשתות בו".

ובהמשך ההלכות שם (פ"א ה"ד): "מצות עשה אחרת יש ביום הכיפורים, והיא לשבות בו מאכילה ושתיה, שנאמר 'תענו את נפשותיכם (ויקרא טז, כט). מפי השמועה למדו, עינוי שהוא לנפש זה הצום; וכל הצם בו, קיים מצות עשה. וכל האוכל ושותה בו, ביטל מצות עשה, ועבר על לא תעשה, שנאמר 'כי כל הנפש אשר לא תעונה... ונכרתה (ויקרא כג, כט); מאחר שענש הכתוב כרת למי שלא נתענה, למדנו שמוזהרין אנו בו על אכילה ושתיה. וכל האוכל או השותה בו בשוגג, חייב קרבן חטאת קבועה".

והנה מפשטות הל' "שמוזהרין אנו בו על אכילה ושתיה", משמע לכאורה ג"כ שהאיסור הוא אכילה ושתיה. אבל פשוט שאין זה מוכרח.

והנה בשבת ויו"ט יש חיוב של "תשבות". ולכאורה יש ג"כ לחקור במי שחילל שבת (בשוגג או במזיד) וא"כ כבר לא שבת, האם יש מ"ע על תשבות על המשך השבת. דבנוגע לאיסור מלאכה בפשטות עדיין חייב משום לאו דלא תעשה מלאכה, אבל המ"ע דתשבות לכאורה כבר א"א לו לקיים.

וראה לקו"ש ח"ח שיחה ג לפ' נשא, שדן לענין החידוש בשבת דלאחר מ"ת, ומביא (בס"ג) מהמכילתא שהא דאסור לעשות מלאכה אפילו כשכבר חללה, למדין מהא דמחלליה מות יומת, אבל זהו דוקא באופן

מיוחד עיי"ש, אבל בפשטות יחיד שחילל שבת אסור בעשיית מלאכה בהמשך השבת משום דיש איסור עשיית מלאכה בשבת, והא שכבר חילל את השבת אינו מתיר לו לעשות מלאכה.

ולכאורה יש להוכיח דאע"פ שכבר חילל את היו"ט עדיין יש לא רק הלאו דלא תעשה מלאכה כ"א גם העשה דתשבתו מהא דמצינו דאסור לשרוף קדשים ביו"ט, ואע"פ ששריפת קדשים מ"ע כיון שיו"ט הוא עשה ול"ת לא אתי עשה ודחי ל"ת ועשה (רמב"ם הל' שבתת יו"ט פ"ג ה"ח). והנה אם ננקוט דאם כבר חילל יו"ט שוב אין מ"ע של תשבות א"כ יצא לנו דין חדש דאם כבר חילל מותר לשרוף קדשים ביו"ט דאתי עשה דשריפת קדשים ודחי לא תעשה דלא תעשה מלאכה, וזה לא שמענו.

וע"כ צ"ל דאע"פ דהמ"ע הוא תשבות, מ"מ המצוה היא להיות במצב שאינו עושה מלאכה, וא"כ י"ל דה"ה לענין עינוי*.



שימוש בשם ה' או בכינוי באמירת הוידיים ביוה"כ

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בטור סי' תרכח מביא מחלוקת רס"ג ורי"ץ גיאות איך אומרים בסדר העבודה כשאומרים הוידיים דהכה"ג לפני ה' תטהרו דלפי רס"ג אומרים לפני השם תטהרו כמו שאומרים אנא השם, אמנם הרי"ץ גיאות ס"ל דאומר לפני ה' (בכינוי אד') דקרא הוא דקרינן.

והב"י והב"ח כתבו לבאר המחלוק' דהנה כל הטעם דאנו אומרים אנא השם ולא בכינוי אד' הוא משום דרוצים להורות שכאן אמר הכה"ג השם המפורש ואם היינו אומרים אנא ה' בכינוי אד' הי' מקום לטעות שהכה"ג ג"כ אמר בכינוי אד', ולכן כשאנו אומרים לפני ה' ג"כ צריכים לומר לפני השם ולא בכינוי דהא כאן הי' הוגה השם באותיותיו היינו בשם המפורש, אמנם הרי"ץ גיאת חולק וס"ל מכיון שהוא פסוק ליכא למיטעי דכך הי' אומר הכה"ג בכינוי אד' דפשיטא דקרא הוא דקרינן ואין אנו

(* ראה בס' ימות המשיח בהלכה עמ' צו ואילך. המערכת.)

רוצים לומר איך הכה"ג אמר כאן השם, עיי"ש שמבאר לשון הרי"ץ גיאת לפי זה.

אמנם הב"ח בעצמו מבאר המחלוקת דדעת רס"ג הוא שאם אינו מזכיר שם השם דרך בקשה או שבח והודי' אלא בלשון סיפור, אז אם אומרים בכינוי אד' הוה מוציא ש"ש לבטלה, ולכן אף בלפני ה' מכיון שהוא דרך סיפור שאומרים מה שהכה"ג הי' אומר צ"ל לפני השם, אף שקרא הוא מ"מ כנ"ל אי"ז דרך בקשה או שבח והודי' אלא סיפור דברים. אמנם הרי"ץ גיאת ס"ל דיש לחלק דבשלמה בדברי הכה"ג עצמו כמו באנא השם אם אמר בלשון אד' אז הוה מוציא ש"ש לבטלה כי הוא רק דרך סיפור, אמנם כשאומרים לשון הקרא שאף שהוא סיפור, מ"מ מכיון שהוא קרא, אין בכך משום מוציא ש"ש לבטלה, אף שאינו לשון בקשה או דרך שבח והודי'.

ומסיק הב"ח דלפי זה צריך לדקדק דכשאומרים לה' חטאת דצ"ל להשם חטאת ולא דכינוי אד' וגם בתפילת כה"ג צריך לאומרו בלשון השם ולא בכינוי אד' מכיון דהוה סיפור מה שהכה"ג הי' אומר וסיפור מה שהי' מבקש לכן הוה מוציא ש"ש לבטלה כי אינו בדרך בקשה ושבח והודי', ומשמע מהב"ח דלפי הביאור מש"כ הב"י (והריב"ש) יכולין לומר לה' חטאת בכינוי אד' ויכולים לומר אצל בקשת כה"ג בכינוי אדנות, דהרי גם באנא השם, כל הטעם דאומרים השם ולא בכינוי אד' הוא כנ"ל להורות שהכה"ג אמר השם המפורש ולא ביארו דצ"ל השם ולא בכינוי אד' דאז הוה מוציא ש"ש לבטלה דאין הוא לשון בקשה או שבח והודי' ורק דרך סיפור, ומשמע דאין נקרא מוציא ש"ש לבטלה אף כשאומר בדרך סיפור מכיון שאומר מה שהכה"ג אומר, רק סוברים דאם הי' אומר בכינוי אד' אז אין זה כמו שאומר הכה"ג כי הרי הכה"ג אומר השם המפורש ולא בכינוי אד', ולכן כשאין מקום לטעות כמו בלשון הפסוק יכולים לומר בכינוי אד', אבל אין הפי' דכוונתו לקרות הפסוק כמו שפי' הב"ח רק דמכיון דאורחי' דקרא קא נקיט ואין אנו באים לומר כאן באיזה ענין הי' מזכיר כה"ג את השם, לכן אין מקום לטעות דהכה"ג הי' אומר בכינוי אד' ולכן אנו אומרים ג"כ בלשון אד', כי זה לשון הקרא אף דאין כוונתנו לקרות הקרא כנ"ל, אמנם לפי' הב"ח דבדרך סיפור אין לומר ש"ש, לכן כל ההיתר לומר שם השם בכינוי אדנות הוא דוקא כשמכוין לומר הפסוק.

וכ"מ בט"ז סי' קב דכשמביא פי' הב"ח כתב דכשאנו אומרים בכל יום בתפילת יוצר קק"ק ה' צבאות שאין זה אלא סיפור מה שהמלאכים אומרים צ"ל השם, אלא דפסוק הוא ולכן יכולים לומר שם השם בכינוי אד', ועיין שם עוד בט"ז שמביא מש"כ הב"ח שכשאומר לה' חטאת ויר"מ דתפילת כה"ג צ"ל השם ולא בכינוי אד' כי אין זה פסוק ורק דרך סיפור.

וע"ז מתרץ הט"ז ע"ד ביאור הב"י הנ"ל דבשלמא כשאומר אנא השם צ"ל כן כי להורות בא שהכה"ג אמר כאן שם המפורש אבל בתפילת כה"ג הרי הכה"ג בעצמו לא אמר שם המפורש א"כ הרי א"צ לומר השם אלא כמו שאמר הכה"ג, וכנ"ל דלפי ביאור הב"י די בזה, כי אין בזה חשש ש"ש לבטלה כנ"ל. אמנם הט"ז ממשיך דכשאנו אומרים תפילת כה"ג הרי אנו גם מתעוררים על עצמינו ולכן אין כאן הזכרת ש"ש לבטלה, נראה דחש לדעת הב"ח דאם לא ה' כאן ענין של בקשה ה' כאן חשש הזכרת ש"ש לבטלה, לכן צריך להוסיף דאנו ג"כ מכוונים על עצמינו.

וכ"ז לגבי תפילת כה"ג, אמנם לגבי צעקת לה' חטאת אכן צריך לומר להשם חטאת כי אם אומר שם השם הרי זה הזכרת ש"ש לבטלה, וכמ"ש הב"ח, ושוב כתב הט"ז דאולי בזה מהני לומר לה' חטאת בכינוי אד' כי ג"כ מכויין ללשון הפסוק, ולכן יכול לומר בכינוי אדנות כי לה' חטאת הוא לישראל דקרא ג"כ אשר עלה עליו הגורל לה' ועשהו חטאת, אמנם עצהיו"ט י"ל להשם חטאת. עכתו"ד הט"ז.

ועייג"כ במ"א שפסק דלא כהב"ח וכתב שהכה"ג בתפילתו הזכיר השם בכינוי אד', וגם כתב שאנו מבקשים על עצמינו שמוסיפים בקשות, עיי"ש.

נמצא מדברי הט"ז דאף שמתחיל לבאר ע"ד דברי הב"י, מ"מ חש לדברי הב"ח שיש כאן ענין דהזכרת ש"ש לבטלה ולכן צריך לתרץ שתפילת כה"ג הוא בקשה גם על עצמינו ולגבי לה' חטאת אכן מסתפק בזה אם מכיון שהוא לישראל דקרא לכן יכול לומר בכינוי אד', ומסיק דעצהיו"ט לא לומר בכינוי אד' מחשש הזכרת ש"ש לבטלה. ולגבי לפני ה' תטהרו מכיון דמכויין ללשון הפסוק צ"ל בכינוי אד'.

והנה אדה"ז בשו"ע בס"ח כתב: כ"מ שהכה"ג ה' מזכיר שם המפורש אנו אומרים השם ולא כינוי אד' שלא יהא נראה כאילו הכה"ג אמר בכינוי

אד' חוץ מן לפני ה' תטהרו שאנו אומרים בכינוי אד', "לפי שאין אנו באין בכאן לומר איך הי' הכה"ג מזכיר את השם אלא כוונתנו לקרות הפסוק כמו שדרכנו לקרות בתורה דהיינו בכינוי אדנות".

ולכאור' צ"ע, דזה נראה דארכבי' אתרי רכשי, כי לשי' הב"י איך שמבאר המחלוקת דהרס"ג והרי"ץ גיאות הרי הביאור לשיטת הרי"ץ גיאות למה אומרים הקרא בכינוי אדנות כשאומר לפני ה' תטהרו הוא משום דהכא מכיון שהוא פסוק לא היינו טועים שאומר בלשון כינוי אד' כי הרי זה קרא ואורחי' דקרא נקיט לומר השם בכינוי אד' כמו שדרכנו לקרות בתורה אמנם א"צ לומר שכוונתנו לקרות הפסוק, דהרי זה רק לשיטת הב"ח דס"ל בביאור מחלוקת רס"ג והרי"ץ גיאות אם יש כאן ענין של הזכרת ש"ש לבטלה דלשיטת הרי"ץ גיאות דמכיון שהוא בלשון סיפור יש כאן ענין של הזכרת ש"ש לבטלה ולכן צ"ל דמכוונין לומר הפסוק כנ"ל.

וכנראה הסיבה לזה שכייל ב' הדברים כי זה ע"ד הט"ז הנ"ל לתרץ הב"ח דכתב ע"ד הב"י ומ"מ חייש להא דכ' הב"ח דיש כאן חשש הזכרת ש"ש לבטלה. רק שהט"ז כתב כן כשבא לתרץ תפילת כה"ג ולא כשמבאר עיקר שיטת הרי"ץ גיאות לגבי הקרא לפני ה' תטהרו דהתם רק כתב כמו שכ' הב"ח דאומר הפסוק ולכן יכול לומר בכינוי אד', ולכן עדיין קשה מלה' חטאת ומתפילת כה"ג כמש"כ הב"ח, וע"ז מתרץ הט"ז על תפילת כה"ג דשם הרי הכה"ג לא אמר שם המפורש (וזה ע"ד ביאור הב"י דלכן א"צ לומר הכא השם). ועוד דשמכוונים נמי על עצמנו (וזה כביאור הב"ח דמ"מ יש חשש של ש"ש לבטלה לכן צ"ל דמכוונים על עצמנו ג"כ), ולכן לגבי לה' חטאת הסכים הט"ז עם הב"ח שצ"ל להשם רק שמסתפק אולי הוה לשון הקרא ומ"מ מסיק כנ"ל דעצהיו"ט לא לומר בכינוי אד', דהרי לביאור הב"י בכלל אינו קשה מלה' חטאת כי מכיון שא"צ לכוין ללשון הפסוק ורק אורחי' דקרא נקיט כנ"ל שלא יטעו הכא לומר כי כך אמר הכה"ג בכינוי אד', אין כאן קושיא בכלל מלה' חטאת, ורק אם צריך לכוין ללשון הפסוק, אז מסופק הט"ז אם הוא לשון הפסוק.

אבל אדה"ז מלכתחילה כשמבאר עיקר שיטת הרי"ץ גיאות כתב ב' הדברים דאין אנו באין לומר כאן איך שהכה"ג הי' מזכיר השם וכתב דכוונתנו לקרות הפסוק, ולכן מיד מתרץ מה שאנו אומרים לה' חטאת אנו אומרין בכינוי אד' דזה הוה כמו שדרכנו לקרות בתורה ושינה מהט"ז

דמתרץ בראשונה תפילת כה"ג דהרי לפי מש"כ אדה"ז בשיטת הרי"ץ גיאות הרי ממ"נ יכול לומר לה' חטאת בכינוי אדנות וכנ"ל דלביאור הב"י הרי זה אורחי' דקרא נקיט. ולהביאור דמכוין להפסוק ג"כ מתרץ דאין זה ש"ש לבטלה (ואולי לפ"ז נקט אדה"ז לשון סתמא כמו שדרכנו לקרות בתורה ולא כתב כמו שכתב קודם כוונתנו לקרות הפסוק כו' כי לשון זה כולל ב' הדברים, ועצ"ע).

ולכן בס"ט כשממשיך אדה"ז בנוגע לתפילת הכה"ג דתחילה אומר דהרי אף הכה"ג אמר כאן כינוי אד' וזה להביאור דהב"י, ואח"כ בס"י ממשיך לחוש לביאור הב"ח דאין כאן חשש ש"ש לבטלה שמכוונים גם על עצמנו, ועצ"ע.

ויש להעיר בענין זה דכשאומר הפסוק יכול לומר השם בכינוי אד' אם אורחי' דקרא נקיט או כשמכוין לשון הפסוק, ולכן אין כאן חשש דהזכרת ש"ש לבטלה מהא דכל פסוקי דלא פסקי משה לא פסקינן והרי הכא אין אנו גומרים הפסוק תטהרו מיד ומפסיקין ב"והכהנים והעם כשהיו שומעים", והנה ב'סידור רבינו הזקן עם הערות וצינונים' להגרלו"י ראסקין שי' עמ' תרפו ציין י"ז מקומות דפסקינן, ולא זכר הך דהעבודה דפסקינן תטהרו. וראה שם עשרה תי' על כהנ"ל, וצ"ע אם מתאים א' התירוצים להכא אם אמרינן שמכוין דוקא על הפסוק ומ"מ פסקינן, משא"כ אם אמרינן אורחי' דקרא נקט כביאור הב"י, דאולי אז יש להתאים תי' ח' שם דהכוונה להזכרת ענין ומ"מ אומרו כמו הפסוק. ועצ"ע.



הדמיון למלאכים ביוה"כ

הרב יעקב יוסף קופרמן
 ר"מ בישיבת חב"ד חולון, אה"ק

בשו"ע אדה"ז סי' תרי ס"ט מביא המנהג ללבוש ביו"כ בגדים לבנים נקיים "כדי להיות דוגמת מלאכי השרת". ובהמשך הסעיף כותב שנשים "אין להן ללבוש" שאר בגדים לבנים (חוץ מקיטל שיש בו גם טעם של הכנעת הלב, ע"ש לעיל) "כדי להיות דוגמת מלאכי השרת, שאין יכולות להיות כמלאכים שנאמר עיר גבורים עלה חכם וגו' גברים כתיב".

ובסי' תריט סי"ז כותב "הנשים אין להם לעמוד כל יום הכיפורים לפי שאין תועלת בעמידתם שעיקר טעם העמידה הוא כדי להיות דוגמת המלאכים שנקראים עומדים וזה אין שייך בנשים כמ"ש בסי' תר"י". ומבואר מזה דבהני דברים שעושים מצד הדמיון למלאכי השרת, אינם שייכים בנשים.

והנה בסימן הנ"ל בס"ט כותב "ליל יום הכפורים ומחרתו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בקול רם, לפי שאמרו במדרש כשעלה משה למרום שמע למלאכי השרת שהיו מקלסין להקב"ה בשכמל"ו והורידו לישראל וצוה להם לאומרו בחשאי, משל לאדם שגנב חפץ נאה מתוך פלטרין של מלך ונתנה לאשתו ואמר לה אל תתקשטי בו אלא בצינעא בתוך ביתך, לכן כל השנה אומרים אותו בלחש אבל ביום הכפורים שאנו דומין למלאכים כמ"ש בסי' תר"י אנו אומרים אותו בקול רם בפרהסיא".

ובכמה ספרים (הובאו בנטעי גבריאל ובפסקי תשובות) כתבו שנשים אין להן לומר בשכמל"ו בקול רם כי אין שייך אצלם הענין של להידמות למלאכים וכנ"ל בענין הבגדים לבנים וענין העמידה, אמנם בפשטות נראה שלדעת אדה"ז אין בזה חילוק בין אנשים לנשים, שהרי באותו סימן גופא בהמשך הדברים כשדיבר מענין העמידה על הרגליים במשך כל היום כתב להדיא שלנשים אין זה שייך ועד"ז לעיל בסי' תרי, וכנ"ל, וכאן בנוגע לבשכמל"ו שלא חילק בזה נראה ברור שלדעתו אין לחלק, ולכאור' צ"ב הטעם לזה שהרי גם בנוגע לבשכמל"ו אם אומרים שזה מצד ש"אנו דומין למלאכים" ביו"כ, הרי שהי' צ"ל שבנשים יהי' דין שונה?

[והנה לכאור' היה אפשר לבאר שזהו מצד שיש טעמים נוספים בנוגע לאמירת בשכמל"ו בצנעא כל השנה, וביו"כ בקול רם. ולדוגמא, מ"ש במטה משה (אות תתסח) דלכאור' לפי טעם הגמ' בפסחים (נו, א) לזה

(1) דאמנם בהל' ק"ש בסי' ס"א הביא אדה"ז כטעם לאמירת בשכמל"ו בלחש את דברי הגמ' בפסחים הנ"ל, אבל זה כשלעצמו אינו ביאור אחר בנוגע לטעם האמירה ביו"כ בקור', ואדרבה זה מעורר שאלה מ"ש יו"כ מכל השנה? וראה במג"א סי' תריט שאמנם קישר בין שני הטעמים דזה שמשה לא אמרו הוא שזה נגנב מהמלאכים ע"ש. וא"כ בנוגע לנשים שוב הדרא קושיא לדוכתא, וק"ל.

שואמרים בכל השנה בלחש, משום דמרע"ה לא אמרו ע"ש, מ"ש יו"כ מכל השנה? וביאר שבכל השנה חיישינן שמא ימצא א' בין הצבור שאין מייחד השם בכל לבבו וקיי"ל דבנמצא א' מהעדים קרוב או פסול בטלה כל העדות, ולכן תיקנו לאמרו בחשאי כדי שאותו א' ישתוק משא"כ ביו"כ שכולם אומרים בלב שלם וכו' שפיר אפשר לאמרו בקול רם וכו' ע"ש.

ויש שכתבו להיפך דמצד שאנו מתירים להתפלל עם העבריינים, ה"ז מחייב לומר בקול וכדאיתא בגמ' שמפני "תרעומת המינים" התקינו שיהו אומרים אותו בקול רם [שלא יהו אומרים עלינו שאנו מוסיפים דבר שאינו הגון בחשאי". רש"י] כ"כ בספר מילי דמרדכי סי' י"ז הובא בס' כמוצא שלל רב (ויש להעיר על ב' הטעמים, ואכמ"ל).

ועכ"פ מצד טעמים אלו באמת אין לחלק בין אנשים לנשים, אך באמת דמאדה"ז שלא הביא שום דבר מכ"ז ומ"מ לא חילק בזה בין אנשים לנשים, נראה שאפי' מצד הטעם הנ"ל לחדר שאנו דומין למלאכים, מ"מ נשים ג"כ נכללו בדין הזה, ועל אף שבשני הענינים האחרים שהוזכר בהם ענין ההתדמות למלאכים כן חילקו בין אנשים לנשים. וצ"ב.]

ב. ואוי"ל דהחילוק בין הדמיון למלאכים שבלבישת הבגדים ועמידה על הרגלים והדמיון למלאכים שבאמירת בשכמל"ו בקול רם, הוא, ששם ע"י מעשה זה של לבישת בגדים לבנים, ועמידה על הרגליים, אנו מתדמים למלאכים, וזהו כל הטעם שעושים זאת בכדי שע"י פעולה זו יתוסף ויתחזק הדמיון למלאכים, משא"כ באמירת בשכמל"ו אין הפשט שלשם מה אומרים אותו בקול רם, כדי שע"י אמירה זו נוכל להתדמות יותר למלאכים, אלא, הכוונה היא שבעצם היינו רוצים לומר שבח זה באופן הרגיל כמו שאומרים כל שבח אחר למקום, שאופן האמירה הרגילה של דברי שבח למקום, הוא לא בלחש דוקא (חוץ מבתפלת העמידה שזהו ענין אחר) אלא בקול רם (ואין הכוונה דוקא בקול רם, אלא שאין כל מניעה לאמרו בקול רם), ועד"ז בנוגע לאמירת השבח דבשכמל"ו, שבפשטות היה צריך להיות הסדר שאפשר לאמרו בקול רם - אלא שלפועל ישנו מניעה לומר את השבח הזה בקול רם כיון שמשם רבינו שמע זאת מהמלאכים, והם עלולים להקפיד וכו' ולכן במשך השנה צריך לאומרה בחשאי.

אבל אין הפשט שכל המושג של אמירת בשכמל"ו בקול רם הוא ענין ששייך רק למלאכים, דהיינו שזהו סוג של שבח שרק למלאכים מתאים לאומרו ולא לבשר ודם יותר משאר שבחים, אלא שלפועל הם אלו שאמרו כן, ומהם שמע זאת משה רבינו, והורידו לישראל שגם הם יאמרו כן ולא בתור מלאכים (וכמו שבמשל ה"חפץ נאה" שגנב אותו אדם מתוך הפלטרין של מלך הוא חפץ נאה ומתאים גם למישהו שאינו מב"ב של המלך - שהרי לא מדובר כאן על גניבת "כתר המלך" וכיו"ב - ולולי החשש הי' מתאים לאשתו להתנאות באותו חפץ, אלא מצד שזהו חפץ גנוב הורה לה להזהר בזה, ועד"ז בנמשל שענין זה מתאים גם לא למלאכים, אלא שלפועל הם עלולים להקפיד כאן שכביכול הענין "נגנב" מתחת ידיהם).

משא"כ ביו"כ כיון שאנו דומים למלאכים, (וישנו דמיון מסוים שעכצ"ל שישנו גם בנשים כדלקמן) הרי שסרה המניעה לומר בשכמל"ו בקו"ר, כיון שבמצב כזה לא יבואו המלאכים להקפיד וכו', וממילא שוב אין סיבה להקפיד לאמרו בלחש דוקא, ולכן אנו אומרים אותו בקול רם. אבל אין הפשט שביו"כ אנו אומרים אותו בשביל להתדמות למלאכים, דז"א, דלא נמצא כזה לשון לגבי בשכמל"ו בקו"ר, כמו לגבי הבגדים לבנים שלובשים אותם "כדי להיות דוגמת מלאכי השרת", וכן בעמידה על הרגלים שהלשון הוא "שעיקר טעם העמידה הוא כדי להיות דוגמת המלאכים שנקראים עומדים", משא"כ בנוגע לבשכמל"ו שהלשון הוא שמצד "שאנו דומין למלאכים" אנו אומרים אותו בקו"ר, אבל לא שאנו אומרים בקו"ר כדי להיות דומין למלאכים.

ג. וזה שיש דמיון גם בין נשים ביו"כ למלאכים מובן בפשטות שהרי הלשון בפרדר"א פמ"ו הובא בטור סי' תר"ו שהשטן אומר להקב"ה "יש לך עם אחד בארץ כמלאכי השרת בשמים, מה מלאכי השרת אין להם קפיצין, כך הם ישראל, עומדים על רגליהם ביום הכפורים, מה מלאכי השרת אין להם אכילה ושתי', כך ישראל אין להם אכילה ושתי' ביום הכפורים, מה מלאכי השרת נקיים מכל חטא כך ישראל נקיים מכל חטא ביום הכפורים, מה מלאכי השרת שלום מתוך ביניהם, כך הם ישראל שלום מתוך ביניהם ביום הכפורים" ובילקוט שמעוני (אחרי מות רמז תקעח) מוסיף ג"כ "מה מלאכי השרת יחפי רגל כך ישראל יחפי רגל ביום הכפורים" והרי בכל הענינים חוץ מהענין של עומדים על רגליהם שייך

בנשים כמו באנשים והרי מובן וגם פשוט דמה שנאמר שם בפרדר"א שכשהקב"ה שומע את דברי השטן הנ"ל שהוא בד"כ המקטרג, אומר עליהם דברים אלו, מכפר על כולם שגם נשים נכללות בכל זה.

אלא שמ"מ יש איזה מעלה יתירה בהתדמות המוחלטת גם בחיצוניות ובגשמיות ממש כמו מראה הבגדים ועמידה כל היום על הרגלים שע"ז אמרו שזה אינו שייך בנשים, אבל בכללות גם הם דומות למלאכים בכל הענינים הנ"ל מפרדר"א והילקו"ש. ודי בזה כדי להסיר החשש מקפידת המלאכים בנוגע לאמירת בשכמל"ו בקו"ר.

[ואף שאדה"ז ציין בקשר לזה שאנו דומים למלאכים לסי' תרי ושם הוזכר שענין זה אינו שייך בנשים, אין מזה קושיא לפענ"ד, משום שסו"ס זהו המקום שבו הוזכר בכלל כל הענין של הדמיון למלאכים ביו"כ, אבל בפרטיות ישנם ענינים שאינם שייכים לנשים וזה הזכיר אדה"ז במפורש וכאן שלא הזכיר מוכח שזה שייך גם בנשים.² וכנ"ל].

ד. והנה אף שהסברא הנ"ל - שה"דומין למלאכים" שצריך לאמירת בשכמל"ו בקול רם אינו תלוי בדוקא במי שייך אצלו הדמיון דבגדים לבנים וכו' - נראית נכונה גם מצ"ע, נראה להוכיח כן גם ממה שכתב בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' כח) להסביר טעם המנהג שאין לובשין קיטל בשנה ראשונה לנשואין דזהו מצד שעד עשרים עדיין לו לאדם דעה צלולה, וכדקיי"ל דלמכור בנכסי אביו צריך שיהא בן עשרים, וגם אין עונשים למעלה עד עשרים, והיות שכן י"ח לחופה וממילא בשנה ראשונה בד"כ הוא קודם בן עשרים ולכן ל"ש לומר שהוא דומה למלאכי השרת, ולכן אין ענין ללבוש קיטל, שלפי א' הטעמים הוא (כנ"ל בבגדים לבנים בכלל) כדי להתדמות למלאכי השרת (וע"ש עוד בנוגע לטעם הנוסף שבקיטל).

(2) ולהעיר שלפי דעת הגר"ח מבריסק (הובא בהררי קדם) שגם בכל השנה אפשר לומר בשכמל"ו בקו"ר כשמתפללים ביחיד וכל האיסור הוא רק בציבור הי' אפשר לבאר יותר בפשטות שהנשים כשמתפללות עם הציבור הרי הם חלק מהציבור וגם אם אין להם דמיון למלאכים שפיר יכולות לומר בקו"ר, אבל לפועל הרי אין נוהגין כן וגם ביחיד אין אומרים בקו"ר בכל השנה. וא"כ צריך לבאר איך יכולות הנשים גם כשמתפללות ביחיד לאמרו בקו"ר ולזה הוצרכתי לבאר שבאמת גם אצלם ישנו דמיון מסוים שמספיק כדי להתיר גם להם לומר בקו"ר.

והנה לפי דברים אלו, האם יש לנו ספק בנוגע מי שעדיין אינו בן עשרים, לגבי אמירת בשכמל"ו, הרי פשוט שגם הוא אומר בקו"ר, וע"כ שאינו ענין זל"ו וישנו דמיון מיוחד ששייך גם בלבושים וכו' שלא כולם שייכים לזה, אבל עדיין גם הוא אינו אוכל ושותה ונקי מחטא וכו' כמלאכי השרת, וממילא יכול לומר ג"כ בשכמל"ו בקו"ר³.



קרה"ת בחוה"מ סוכות בא"י למנהג חב"ד

הרב יעקב הלוי הורוויץ
ראשון לציון, אה"ק

א. בחוברת "התקשרות" גליון תרלז שי"ל לערב חג הסוכות ה'תשס"ז כתב הרב י. ש. ג. שי' כי לאור פרסום חילופי המכתבים בין הג"ר ברוך נאה לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בענין קריאת התורה בחול המועד סוכות בארץ ישראל שראו אור לאחרונה¹, נתבררו צדי הבעי' והוראות הרבי שהיו בזה.

ואי לכך מה שנראה נכון, לדעתו, ע"פ הוראות הרבי (שיובאו בקצרה מיד בסמוך) - הוא, שיש לנהוג בקריאת התורה בחול המועד סוכות בא"י כשיטת המחבר (שו"ע או"ח סי' תרסג ס"א, וכפי שנהוג כיום בכל הקהילות בא"י), דהיינו, לקרוא לכל העולים לתורה את קרבנות היום כפי שקראו לעולה הראשון. כגון, ביום א' דחוה"מ שהוא יום השני של חג הסוכות בארץ ישראל, לקרוא לכהן "ביום השני", ולאחר מכן לג' העולים הבאים לחזור שוב על אותה הקריאה ("ביום השני"); ואין ראוי לנהוג - כפי שנהגו אנ"ש באה"ק בשנים האחרונות (ע"פ דברי הרבי בשיחת חוה"מ"ס תשמ"ט) - כשיטת הרמ"א (שם), לקרוא לכל עולה קטע חדש

(3) בפשטות ה"י אפ"ל יתירה מזו שהרי גם חולה שאוכל ושותה, או מי שאינו עומד על רגליו כל היום כפי שנוהגים רוב העם בימינו וכו' אומר בשכמל"ו בקו"ר, אבל זה ה"י אפשר לדחות שבעצם הוא כן שייך לזה אלא שמסיבות צדדיות אינו צם או אינו יכול לעמוד על רגליו כל היום, ולכן הבאתי מהמהר"ם שיק שס"ל שעד בן עשרים הוא מושלל מהדמיון למלאכים בנגוע לבגדים לבנים, ומ"מ הרי פשוט שאומר בשכמל"ו בקו"ר ומוכח כנ"ל, וממילא מובן גם לגבי נשים.

(1) נדפסו ב"פרדס חב"ד" במהלך שנת תשס"ו (גליון 16, טבת ה'תשס"ו).

שלא קראו עדיין היום, כלומר ביום א' דחיה"מ, לקרוא לכהן "ביום השני", ללוי "ביום השלישי" ולישראל "ביום הרביעי"².

אמנם לענ"ד, וכן כפי ששמעתי מעוד כמה רבנים מורי הוראה, אין לשנות המנהג ממה שנהגו אנ"ש בשנים האחרונות (מאז שיחת תשמ"ט) כשיטת הרמ"א.

דהנה, המצדד לנהוג כהב"י נשען על זה שהגר"ב נאה רצה להכניס ללוח כולל חב"ד - ע"פ דברי הרבי בשיחת תשמ"ט - שסדר קרה"ת בא"י צ"ל כהרמ"א (וזאת לאחר שכל השנים הי' כתוב בלוח שהמנהג בא"י הוא כהב"י), והרבי כתב לו ע"ז ש"קודם שיפסוק דין ויפרסם, כדאי שיברר ככל הדרוש ויפרסם בצירוף מראי מקומות וכיו"ב"³, ולאחר שהנ"ל כתב לרבי בירור ארוך ממה שהשיגה ידו בזה, הורה לו הרבי "לא ישנה ממה שנדפס כבר", היינו שישאיר בלוח כפי שהי' מאז שהמנהג בא"י הוא כהב"י. (וכן מזה שלאחר השיחה (בתשמ"ט), שבה אמר שבא"י סדר הקריאה הוא כרמ"א, הורה הרבי להשמיט קטע זה מהנחת השיחה). ומזה משמע לכאורה, שלא ניחא לי' לרבינו לשנות ממה שנהגו בזה כהב"י.

אמנם לענ"ד, ההוראה שלא לשנות מהנדפס מכוונת רק כלפי הדפסת הענין בלוח, שמסיבה כלשהי לא הי' הרבי מעוניין בהדפסה ופרסום הענין ברבים (גם לא בהנחת השיחה), אך אין במשמעות ההוראה משום חזרה מגוף הדברים שנאמרו בשיחה הנ"ל שבארץ ישראל סדר קריאת התורה הוא כרמ"א]. וכעת נבוא להוכיח הדברים על הסדר.

שיחת חוהמ"ס תשמ"ט

ב. בבואנו לדון ע"פ הלכה כיצד צריך להיות סדר קרה"ת בחוה"מ סוכות בארץ ישראל - יש להבהיר, כי הדיון בשאלה זו בנוי ומיוסד על מה שדנו הפוסקים כיצד יש לקרוא בחוץ לארץ שם ישנו "ספיקא דיומא".

(2) ורק לרביעי יחזור ויקרא שוב "ביום השני" - מטעם שיתבאר להלן אות ו.

(3) "פרדס חב"ד" גל' הנ"ל עמ' 28.

הבית יוסף (בשו"ע שם) כתב שיש לקרוא לכל העולים מענין היום, אף אם יצטרכו לשם זה לחזור שוב על אותה קריאה⁴. לדוגמא, ביום הראשון של חוה"מ (הבא לאחר שני ימים טובים של גלויות) שהוא ספק יום שני ספק יום שלישי של החג: העולה הראשון קורא "וביום השני". העולה השני - "וביום השלישי". השלישי - חוזר שוב על מה שקרא קודמו: "וביום השלישי". והרביעי - קורא בחובת היום (שהיא משום ספיקא דיומא): "וביום השני . . וביום השלישי".

הרמ"א (בשו"ע שם) פסק כשיטה החולקת על זה (היא שיטת רש"י (סוכה נה, סע"א) בשם רבותיו) וסוברת שאין לקרוא פעמיים אותה קריאה - אלא (שבמקום שאפשר⁵), יש לקרוא לכל עולה דבר חדש שלא קראו היום עדיין - ולכן הראשון קורא "וביום השני", השני - "וביום השלישי", השלישי - "וביום הרביעי", והרביעי - בחובת היום (שהיא, כנ"ל, משום ספיקא דיומא): "וביום השני . . וביום השלישי".

אחר כך הוסיף הבית יוסף, שבארץ ישראל, שאין ספיקא דיומא (אלא יום הראשון של חוה"מ הוא בודאי היום השני של החג), קוראים רק את קרבנות אותו היום, היינו שקוראים שוב ושוב לכל העולים "וביום השני". וזאת, לפי מה שכתב בתחילה (לענין חו"ל) שהעיקר הוא לקרוא מענין היום, ואין בעיה לחזור שוב על אותה קריאה.

הרמ"א על אתר לא הגיה כלום על דבריו, ויש להסתפק האם הוא מסכים לדברי הבית יוסף לגבי ארץ ישראל, או שהוא חולק גם בזה וסובר שלעולם אין לחזור על אותה קריאה, ורק שלא טרח לציין זאת במפורש, מכיוון שסמך על מה שכתב לגבי חו"ל. בפועל נהגו כל בני ארץ ישראל בענין זה, עכ"פ בדורות האחרונים⁶, כמו הבית יוסף.

4 ומקורו ברי"ף וברא"ש (עמ"ס מגילה, פרק בני העיר קרוב לסופו), שכתבו כן בשם גאון. וכ"ה שיטת הטור.

5 לאפוקי מהרביעי שקוראים לו מה שכבר קראו קודם כי אי אפשר בענין אחר - ראה במקומות שנסמנו לעיל הע' 4.

6 להוציא דורות הראשונים - ראה להלן בסמוך בפנים משו"ת מהרלב"ח (ש"ה) רב בעה"ק ירושלים רבות בשנים - שה"ג להחיד"א בערכו), שבירושלים בימיו לא נהגו כמו

אמנם רבו של הב"י, מהר"י בי רב, וכן אדמו"ר הצמח צדק ועוד מגדולי ישראל כתבו, שהשיטה החולקת על הב"י לענין סדר הקריאה בחו"ל - וסוברת שבכל מקום שאפשר, יש לקרוא דבר חדש שלא קראו היום עדיין - היא שיטת הרמ"א הנ"ל, חולקת היא כמו"כ גם בנוגע לא"י, וסוברת שגם בא"י יש לנהוג כן ולא לחזור שוב ושוב על אותה הקריאה.

כאמור, כן עולה מדברי כו"כ פוסקים, כגון מהר"י בי רב (בחיבורו "בית יעקב" על הרמב"ם הל' תפלה פי"ג הי"ג), כנסת הגדולה (על או"ח סי' תרסג) בשם מהרלב"ח (בשו"ת שלו סי' מט - ושם הובא מעשה רב בזה שבירושלים בזמנו נהגו כרמ"א ולא כהב"י), הצמח צדק (בחידושו על הרמב"ם הנ"ל, נדפס בספרו פסקי דינים עמ' 686) והבכורי יעקב (על שו"ע או"ח שם, ס"ק ב).

הדברים מבוארים היטב ומנומקים בצורה ברורה ומשכנעת ביותר בדבריהם של המחברים הנ"ל. עד כדי כך שהבכורי יעקב תמה על האשכנזים שנוהגים תמיד בכל דבר וענין כדעת הרמ"א, וגם בענין זה נהגו בהיותם בחו"ל כמותו, מדוע לאחר שעלו לא"י פסקו מלנהוג כמנהגם הטוב בזה ועברו למנהג הב"י ולפי זה צריך לומר, שמה שהרמ"א לא הגיה כלום על דברי המחבר (בשו"ע שם) לענין הקריאה בארץ ישראל, הוא מפני שסמך על כך שהקורא יבין שהמחלוקת שביניהם לענין חו"ל תקפה גם לגבי ארץ ישראל (כי באמת בסברא אין שום מקום לחלק ביניהם).

(כן כתבו בארוכה והוכיחו זאת מהמקורות, גם כמה ת"ח מאנ"ש בדורנו - הגר"ב נאה ז"ל בפרדס חב"ד גל' 16 עמ' 32. ויבלח"ט הר"ר אברהם אלטר הלוי הבר בקובץ אהלי שם ח"ג עמ' צט. הר"ר משה הלוי חפר בקובץ תפארת מלך ח"א עמ' 82. וכן נקט בפשיטות גם הר"ר יוסף שמחה גינזבורג, ראה בדבריו ב"התקשרות" גל' תרמ עמ' 15).

הב"י אלא כמו הרמ"א (וזאת, אף שבני ירושלים בימיו, והוא עצמו, היו בני עדת הספרדים).

(7 נדפס ברמב"ם הוצאת פרדס, ח"א בסופו.

(8 בענין ההנהגה במנהגי הרמ"א בכלל - ראה עוד להלן הע' 15.

שיחת חוהמ"ס תשמ"ט

ג. בנוגע לשאלה כיצד עלינו להתייחס לשיחת הרבי מחוהמ"ס תשמ"ט, שבה נאמר שבחול המועד גם בארץ ישראל קורין בתורה בכל יום קרבנות של כמה ימים (כלומר, גילה דעתו ששיטת הרמ"א חלה ותקפה גם בא"י):

כיון שהנחה פשוטה אצלנו שהנהגה שרואים אצל הרביי ומא ששומעים מפיו של הרבי, אפילו דבר שלא נאמר בסגנון של הוראה להלכה למעשה, הרי זה מחייב ונוהגים על פי זה למעשה; ואם כך הם פני הדברים בענינים שלכאורה אינם מתאימים ע"ד הנגלה וההלכה (ודרוש הסבר ארוך ומפולפל כדי להתאימם להלכה), בודאי ובודאי שכ"ה בנידון דידן, שהוא ענין שאינו סותר את ההלכה ואדרבה, עולה בקנה אחד עם מה שכתבו גדולי ישראל כנ"ל, והדברים מוארים ומוסברים על ידם בטוב טעם.

ואף שאמרו בברייתא⁹ "אין למדין הלכה לא מפי לימוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה", מ"מ לאידך גיסא מצינו לחז"ל שהפליאו בחשיבות הענין של "מעשה רב", שפירושו, שרב כחו של מעשה שראו אצל אדם גדול לקבוע הלכה כמותו¹⁰, והרבה פעמים מצינו שנפסקה הלכה על ידי גדולי ישראל ע"פ מעשה¹¹, ואפילו במקום שהמעשה הי' להקל והי' דבר תימה נגד המנהג שנהגו בו עד עתה להחמיר¹². וכמו כן ידוע שכמה פעמים נפסקה הלכה ע"פ דברים שנאמרו בדרך אגדה, דרוש וקבלה, אע"פ שהם נאמרו בדרך של לימוד ודרוש, ולא היתה כוונת אומריהם (במפורש באותה שעה) להוראת הלכה למעשה¹³. וכ"ש בנדון דידן שהדברים מתאימים בהחלט ע"ד ההלכה,

(9) ב"ב (קל, ב).

(10) ראה שבת (כא, א), וברש"י שם (ד"ה מעשה רב): הואיל ומעיד (רשב"ג) שכן היו של בית אביו עושיין - הלכה היא (וש"נ).

(11) ראה באנציקלופדי תלמודית ערך הלכה אות יא. וש"נ.

(12) ראה בחולין ו, ב (וברש"י שם ז, רע"א, ד"ה מכאן) - הכרעה למעשה ע"י רבנו הקדוש ("התיר רבי את בית שאן כולה"). וראה גם במקומות שנסמנו להלן בפנים.

(13) ואף שאמרו "אין למדין מדברי אגדה" (ירושלמי פאה פ"ב ה"ד) - כבר כתבו ראשונים (ראה ספר הישר לר"ת סי' תריט) שכלל זה הוא רק בענין שהוא נגד הגמרא, אבל

ונאמרו (לא ע"י סתם רב או גאון, אלא) ע"י נשיא הדור, "משה רבינו" של הדור, בודאי ובודאי שנכון לנהוג על פיהם.

הנהגת חסידים כרבם בדבר שאינו מתאים עם מנהג העולם

ד. ולענין הנהגת חסידים כרבם, האם על חסידים לנהוג כמותו אפילו בדבר שיש בו משום חידוש ואינו מתאים עם מנהג העולם (טענה ברוח זו אכן נשמעת מפעם לפעם במחננו, האם באמת על חסידי חב"ד לנהוג באופן כזה שאין לו אח ורע ומקבילה בשום קהלה מקהלות הקודש בארה"ק)?

ובכן, ע"פ הנ"ל ובהתאם להאמור, יש לקבוע כי אמנם ההנחה (או ה"סיסמה") שחסידי חב"ד צריכים להיות שונים מכל העולם בכל דבר ("ונפלינו"), כפי שאפשר לשמוע לפעמים מאנשים חסרי בינה כלשהם, בודאי מוגזמת היא ואינה נכונה. אך בדברים שראינו התייחסות של הרבי (במפורש או אפילו ברמז) לכוון מסויים - בהחלט יש מקום, ואפילו רצוי, לנהוג בכוון שהרבי מדבר או רומז אליו, גם אם זה שלא כמנהג אחרים (ואפילו אם "אחרים" אלה הם רוב הציבור או כולו).

וכדאי להביא לזה דוגמא הקרובה יותר לענייננו (נוסף על הדוגמאות שהובאו לעיל), והיא מקריאת התורה בחנוכה בארץ ישראל (ובעצם למען האמת, ענין קרה"ת בחנוכה הוא ענין אחד ממש עם קרה"ת דחוהמ"ס, כמפורש בפוסקים).

כידוע, הרבי רצה שהנהגת חב"ד בזה גם בא"י תהי' כפסק הרמ"א (המובא בשו"ע או"ח סי' תרפד ס"א), היינו - שלאחר שקוראים לשני העולים הראשונים בקרבנות הנשיא של אותו יום (לעולה הראשון קוראים את חציו הראשון של הקטע, ולשני מסיימים אותו) לקרוא לעולה השלישי את הקטע השייך ליום הבא - ולא לנהוג כשיטת הב"י (בשו"ע שם) לחזור שוב על הקטע של היום הנוכחי שכבר קראוהו לעולים

כאשר בגמרא לא מדובר בזה כלל, או שבגמרא יש פלוגתא ורוצים למצוא הכרעה באגדה - באופנים אלו למדין מדברי אגדה. ואף שיש דעות (שו"ת נודע ביהודה מהדר"ת חיו"ד סי' קסא) שגם באופנים אלו אין למדין מדברי אגדה, הרי בעלי דעה זו הם מועטים ואין הלכה כן - ראה בזה תורת מנחם חיי"א עמ' 209. חל"ג עמ' 379. וש"נ.

הקודמים. כך רצה הרבי שניהגו באה"ק, למרות שכל הקהלות בא"י, חסידים ומתנגדים, נוהגים כב"י, לחזור לשלישי מה שקראו כבר.

וכן הורה הרבי (בשנת תשט"ו) להדפיס במהדורת א"י של לוח כולל חב"ד¹⁴. ובאג"ק (חט"ו עמ' כה) הוא אף הביע תמיהתו כלפי מי ש"העיד" להסתפק בזה בזה"ל: "ופליאה, מה גרם לספק בהנהגת חב"ד מפורסמת"¹⁵.

[ועוד יש להוסיף, שאולי גם לכן מלכתחילה כתב ברשימת מנהגי חנוכה שלו (שנדפסו לראשונה בקונטרס "ברוך שעשה נסים" להצ"צ (ברוקלין, תשי"א)¹⁶, ובמקורם לא היו מיועדים דוקא לבני חו"ל כפשוטו), שמנהגנו בקריאת התורה בחנוכה הוא כ"סידור לאוואוט". אף שלכאורה, לשון זו ("סידור לאוואוט") היא לשון מוזרה ובלתי רגילה לחלוטין.

אלא שאולי כוונתו בזה היתה, כדי שלא להכנס למחלוקת ולעקוף את המתח שבין אשכנזים לספרדים, שידעו הכל שמנהג חב"ד בזה הוא - אכן יחודי לחב"ד - כ"סידור לאוואוט", שהוא סמכות המקובלת אצלנו, (הרווח בזה יהי' ש)גם בני א"י וגם ספרדים ינהגו כן.

וי"ל בדרך אפשר, שזה נרמז גם בלשון המענה של הרבי - כשנזקק להורות על הדפסת המנהג הזה במהדורת א"י של לוח כולל חב"ד (נדפס באג"ק ח"י עמ' רצו)¹⁷ - וז"ל: "מנהגי חנוכה מבוארים בקונטרס "ברוך

(14) כמפורט ב"התקשרות" גל' תרמ עמ' 16-15. וגל' תרמא עמ' 19-18.

(15) דרך אגב יש להעיר, כי מה שנגע לרבי כל כך שהנהגה תהי' ע"פ הרמ"א, אולי הוא ע"פ הפתגם הידוע (שמקורו בפוסקים - ראה שו"ת חת"ס אר"ח סק"ג. שו"ת שואל ומשיב מהדורא חמישאה ס"ח. ועוד), שהי' שגור על לשונו: "ובני ישראל יוצאים [מהגלות?] - ביד רמ"א".

[וכמה פעמים התבטא בלשונות שהשתמע מהן שנכון בעיניו שגם הספרדים ינהגו במנהגי הרמ"א - כגון בלקו"ש ח"כ עמ' 434 ("אפילו אחינו הספרדים הולכים ומוסיפים יותר ויותר בהליכה במנהגי הרמ"א, בענינים שיש בהם תוספת הידור, חומרא וכו'"). ובספר השיחות תנש"א ח"א עמ' 165 הע' 112 (על הפתגם "ובני ישראל יוצאים ביד רמה" - "שבזה נרמז שהנהגת כל בני" היא ע"פ פסקי הרמ"א").] ואכ"מ.

(16) ולאחר מכן (בשנת תשכ"ו) נכללו בספר המנהגים - מנהגי חב"ד עמ' 71-69. (17) מענה זה נכתב (בשבת תשט"ו) בתשובה לפנייתו של הרב שמעון שי' יעקובוביץ מירושלים, שתמה מדוע בלוח כולל חב"ד, מהדורת א"י, נדפס סדר קרה"ת לימי החנוכה

שעשה נסים", ומצויין שם ג"כ המקורים, ואינני רואה מקום לחלק בזה בין אה"ק ת"ו לחו"ל", היינו שמלכתחלה כשנרשמו מנהגי חנוכה על ידו הם נרשמו באופן כזה (עם מקורות מתאימים) ובלשון כזו, המורים ומצביעים על התאמה גם לאה"ק].

ועד"ז, כשגילה דעתו בשנת תשמ"ט במעמד אלפים מישראל שגם בא"י מנהג קרה"ת בחוהמ"ס הוא כחו"ל - ראינו שדעת קדשו נוטה לכיוון זה, והרי זה דבר בעל משמעות שא"א לבטלו במחי יד.

ולכן נראה, שחסידי המקושרים לרובם באמת והם מייקרים כל מלה וכל רמז של רבם יעדיפו - והם אכן מעדיפים - להצמד לדברים ששמעו מפורש יוצא מפי כהן גדול, הרבי נשיא דורנו. ואמנם מאז שהרבי אמר את הדברים קיימו וקבלו החסידים עליהם ועל זרעם לנהוג כן.

ההוראה שלא לשנות את הנדפס בלוח

ה. ולענין ההוראה שלא לשנות בלוח ממה שנדפס בעבר - ע"פ משנת"ל מובן, שמה שהרבי כתב להגר"ב נאה (פרדס חב"ד הנ"ל עמ' 33) ש"לא ישנה ממה שנדפס כבר", מענה זה מתייחס, כנראה, רק לענין ההדפסה בלוח, אולם אין במשמעותו חזרה מגוף הדברים שדיבר הרבי בשיחת תשמ"ט ברבים ובפרהסיא שסדר קרה"ת בא"י הוא כרמ"א.

דהנה, בהתבוננות במענה זה מתברר שכלולות בו שתי נקודות, ונבארם אחת לאחת:

א. לענין ההדפסה - המענה שלילי. הרבי, כנראה, לא רצה, מסיבות השמורות עמו, שבלוח הרשמי של חב"ד תודפס מעתה ואילך הוראה מהפכנית ו"מוזרה" כזו, נגד המקובל בכל הקהלות בארץ הקדש (ובפרט אם ייחסו את ההוראה במפורש אליו).

ויש להרחיב ולבאר מעט את שיטתו בזה, בדרך אפשר; הרבי ידוע מאז ומתמיד כמי שאינו 'מתלהב' משינוי דברים שבאו בדפוס ונקבעו כך מזה עידן ועידנים. וזה בא לידי ביטוי בכמה וכמה דברים, וכגון - אם

כב"י ולא כרמ"א. ועפ"ז תוקן בלוח החל משנת תשט"ז. (שמעתי מפיו. ועפ"ז יש לתקן ולהשלים ב"התקשרות" גל' תרמ הערה 20).

לנקוט לדוגמא מה שהובא בגליון הנ"ל של פרדס חב"ד, ממכתבי הגר"ב נאה לרבי - הגר"ב נאה כתב לרבי (שם עמ' 25), שלדעתו ב"הרחמן" שאומרים בברכת המזון צ"ל "הרחמן הוא ישבור עול הגוים מעל צוארנו", ואילו הנוסח: "עול גלות" הנדפס בסדור, מקורו בשיבוש מעשה ידי הצנזורה, והרבי הסכים עמו וכתב (שם עמ' 26) "גם דעתי כן הוא". ובכל זאת הרבי לא שינה מאומה בסידורים, והסידורים שנדפסו מאז והלאה ע"י הוצאת קה"ת נדפסו כבעבר עם אותה "טעות".

ועוד, הנ"ל כתב לרבי שע"פ המובא בראשונים, יש לשנות נוסח תיבה מסוימת בפיוט מוסף דיוהכ"פ מכפי שנדפסה במחזור (במקום "מסטין בכבל אסור", צ"ל "מסטין בכפל אסור"), והרבי לא טרח לענות לו על זה כלל (למרות שכתב פעמיים¹⁸, ובפעם הב' הוסיף עוד מקור לזה מראשונים). והמעניין הוא שהגר"ב נאה עצמו הרגיש בטעם הדבר, וכתב (שם עמ' 27) לרבי "כנראה שלא רצה כ"ק אדמו"ר שליט"א לשנות המקובל במחזוריים". הרי שהרבי לא רצה לשנות דברים בדפוס, וגם משינויים קטנים נזהר¹⁹.

וי"ל שהנהגה מעין זו מצינו גם אצל אדמו"ר הזקן, שכלל בסידורו (בערבית לשבת, לפני תפלת העמידה) את אמירת פסוקי "ושמרו" וכו',

18) הפעם הראשונה שכתב לרבי על זה היתה בשנת תשט"ו, ואז נהג הרבי להרבות במענה להפונים אליו בנושאים שונים ומגוונים וגם באריכות, כנראה בסדרת ספרי "אגרות קדש" שלו. וגם על מכתב זה של הגר"ב נאה השיב לו הרבי, ועל כו"כ פרטים שבו, כנדפס (צילום המכתב) ב"פרדס חב"ד" הנ"ל עמ' 22, אבל מתוך התעלמות מענין זה. (הפעם השני' שפנה לרבי בענין זה הי' בשלהי שנת תש"נ, ואז, יחסית לשנת תשט"ו, מיעט הרבי לענות).

19) ואין סתירה לזה, ממה שהרבי ערך הגהות ותיקונים לסדורים שונים בנוסח אדה"ז (סדור תורה אור, סדור רוסטוב וסדור תהלת ה') קודם הוצאתם לאור מחדש (ראה בחוברת 'הגהות לסדור רבנו הזקן (תש"א - תשט"ז)', קה"ת תשס"ז) - כי הגהות אלו נערכו על ידו עובר להדפסה בתוקף תפקידו ואחריותו כמי שעומד בראש הוצאת הספרים קה"ת והמרכז לעניני חינוך שנתמנה לכך ע"י כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, אבל סתם כך להגיה ולשנות נוסחאות לא אבה.

(וראה גם מענה הרבי המנמק את השתמטותו "מלעשות שינויים בהנהוג מזמן רב, עד שיהי' ברור בהחלט" (ושם המדובר בענין שינויים בדקדוק בנוסח התפלה) - נדפס ב"פרדס חב"ד" הנ"ל בפנים עמ' 26 בתחלתו. עיי"ש).

והקדים לפני אמירתם הקדמה קצרה, וז"ל: "מנהג העולם לומר . . בשבת "ושמרו" וכו', ויש להם על מה שיסמוכו. אבל הנוהגין שלא לומר בחול "ברוך ה' לעולם אמן ואמן" מפני חשש הפסק, גם בשבת . . אין להפסיק בפסוקים".

ובשער הכולל (פי"ז אות כד) ביאר את שיטת אדה"ז בזה, "הכרעת אדמו"ר שלא לאמרם משום חשש הפסק . . אעפ"כ לא השמיט[ם] מן הסדור, משום שהנוהגים לאמרם יש להם על מה שיסמוכו". הרי שכשנתקל אדה"ז בדבר שהי' מקובל להכלילו בסדור, ולדעתו יש לו מקור בר סמכא, לא שש לשנות מהמקובל, אלא אדרבה (עוד יותר מאשר אי שינוי גרידא), הוא (קם ועשה מעשה ו) כללו בסדורו. וראה שם שהביא מקור קדום להנהגה זו מסדור האריז"ל. עיי"ש²⁰.

ונחזור לענייננו, הדברים מקבלים משנה תוקף, אם שמים לב לתקופה ולעיתוי שבה הם התרחשו, בתשרי שנת תשמ"ט. בתקופה ההיא, הרבי נאלץ לנהל מאבק נגד חוג מסויים שטענו שהנהגותיו, ובעקבותיו, הנהגותיהם של כלל חסידי חב"ד, הן מוזרות ביותר. ויתכן איפוא לומר בדרך אפשר, שלכן במיוחד באותה שעה - וגם בתקופה שלאחרי - הרבי לא רצה ונזהר ביותר שלא יתפרסם (בשמו) בדפוס דבר שיש בו משום שינוי מנהג הקבוע בכל קהלות ארה"ק (חסידים ומתנגדים), כדי שלא ימצא את עצמו בחזית חדשה נגד חב"ד (מצד הגורמים הששים אלי קרב, הנ"ל), ובמיוחד בדבר שאינו עקרוני כ"כ (על כך שזה לא עקרוני - ראה עוד להלן באות ו).

[ואגב, בזה אפשר להסביר, לכאורה בדרך אפשר, את ההתייחסות השונה מצד הרבי לסדר קרה"ת בחנוכה ובחומ"ס. שכשהוא נשאל, לגבי הכתוב בלוח הכולל במנהג חב"ד בא"י בקרה"ת בחנוכה, הוא הורה לכתוב, שההנהגה בזה תהי' כבחול²¹, כי זה הי' בשנת תשט"ו, שאז החוגים המנגדים הנ"ל עדיין לא הרימו ראש כידוע, אבל בשנת תשמ"ט

(20) וראה עוד שקו"ט בכמה פרטים בזה (גם באופן אחר מבפנים) - ב"סדור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות" (קה"ת, תשס"ד) עמ' רסד הע' 71-67. וש"נ.
(21) כנ"ל אות ד ובהערה 14 שם.

כשמפיצי השנאה והארס נגד חב"ד (ונגדו אישית) היו בשיאם, הוא ביכר להצניע את זה²².

(ב) לענין ההנהגה בפועל - הרבי לא התייחס כלל בדבריו לשאלת ההנהגה בפועל. שכן, הוא לא נשאל אז - מהגר"ב נאה, וגם לא ידוע לנו שהוא נשאל על כך ע"י אדם מעולם - כיצד יש לנהוג למעשה. וידועה שיטת רבותינו הק' (ומה שנוגע אלינו במיוחד, הנהגת הרבי), שמיעטו להתערב בעניינים הנוגעים למעשה (וגם לא התערבו במה שנעשה בבית הכנסת שלהם אפילו אם נעשו שם דברים שלא לפי רוחם ובנוכחותם, כידוע²³), אלא אם כן נשאלו על כך בפירוש (וגם אז בדרך כלל היו מפנים את השואל לרבנים).

22) ויש עוד לדייק ולהוסיף ביאור בהוראה "לא ישנה ממה שנדפס כבר", שלכאורה יש להבינה כראוי ע"פ תשובה קודמת של הרבי אל הגר"ב נאה. והיינו, שכשהלה רצה להכניס ללוח - ע"פ שיחת תשמ"ט - שסדר קרה"ת בא"י צ"ל כהרמ"א, (לאחר שכל השנים נכתב שם שהמנהג בא"י הוא כהב"י), הרבי כתב לו ש"קודם שיפסוק דין ויפרסם, כדאי שיברר ככל הדרוש ויפרסם בצירוף מראי מקומות וכיו"ב", ולאחר שהנ"ל כתב לרבי בירור ארוך, שעיקרו פלפול ושקו"ט בשיטת הראשונים, קיבל את ההוראה השני' "לא ישנה ממה שנדפס כבר" (כדלעיל במבוא למאמר).

כד דייקת שפיר, מסתבר לכאורה שכוונת רבינו בהוראה "שיברר ככל הדרוש ויפרסם בצירוף מראי מקומות", (היתה: א) לא לשקו"ט ופלפול עיוני בראשונים, אלא למקורות המשכנעים כיצד צ"ל ההנהגה למעשה בפועל. כלומר, בעיקר, מהאחרונים פוסקי ההלכה למעשה, שאפשר יהי' לסמוך עליהם ולהתלות בדבריהם באופן מוחלט, באופן שתוסר האחריות לזה מעל כתפיו של הרבי, (שהרבי כנראה לא רצה באחריות זו, כנ"ל בפנים). (ב) לאחר הביורור הזה (אם אכן יעשה "ככל הדרוש"), יש לפרסם את ההוראה החדשה בלוח, כשמצורפים אלי' מראי המקומות הברורים למקורות ההלכתיים הללו (כלומר, עיקר הכוונה בבירור היא (לא לכתבו לרבי שאין לו צורך בו, אלא) לפרסמו בלוח).

וכיון שלא עלתה בידו של הגר"ב נאה להביא מספיק מקורות משכנעים בהתאם לאמור (מן האחרונים הוא הביא רק את מהר"י בי רב והצ"צ, ושניהם כתבו זאת דרך עיונם בסוגי' לא בתור פסק הלכה), הגיעתהו ההוראה (השני') שלא ישנה ממה שנדפס בעבר.

23) ראה על הנהגת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב והנהגת הרבי בזה - באגרות קודש לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ח"יג עמ' קנד. תורת מנחם התועדויות ח"ה עמ' 194. שיחת יר"ד שבט ה'תשכ"ג אות לו. ה'תשמ"ג ח"א עמ' 308. המלך במסיבו ח"א עמ' מז. ח"ב עמ' רנז. רשימות דברים (חיטריק) ח"ב עמ' צח. וש"נ.

ואם הי' נשאל כיצד יש לנהוג למעשה, יתכן מאד שהי' משיב שנכון לנהוג כמו שכתבו גדולי האחרונים ובפרט הצ"צ הנ"ל, שהנוהגים בשיטת הרמ"א בדרך כלל גם בא"י עליהם לנהוג כן, וכפי שהוא עצמו דיבר בשיחה ברבים ברוח זו. למעשה הוא רק נשאל אם לשנות מהנדפס בלוח, ועל זה הוא השיב שאין לשנות מהנדפס עד עתה, וכנ"ל.

מקום שהמנהג כב"י וקראו בפועל כרמ"א

ו. עוד יש להעיר הערה חשובה והיא, כי כנראה בדיעבד יוצאים ידי חובת קריאה, לכל הדעות, בכל אופן שהוא. ראה מה שכתב רש"י (סוכה נה, סע"א) הנ"ל שבחזה"מ רק העולה לתורה הרביעי הוא עיקר ורק עליו מוטל לקרוא בקרבנות היום, אבל "השלושה שקורין תחילה אין מקפידין על קריאתם, יקראו מה שירצו"²⁴. והרי לרביעי קורין לכל השיטות אותו הדבר, בקרבנות היום שאוחזין בו.

ולכן יש להטעים, במיוחד עבור אלה שאינם מסכימים כ"כ עם הנכתב כאן, שלא כדאי ולעשות מזה עסק, ולהפר בגלל זה את שלום הבית במחננו (בפרט עתה, שאנו זקוקים יותר מתמיד לאחדות ולשלום בית בתוך המחנה, וד"ל), שכן בין כה וכה באיזה אופן שיקראו (כרמ"א או כב"י) לכל הדעות עלתה להם הקריאה.

ישראל כבני נביאים

ז. ויש להוסיף ולסיים בעדות מהשטח, מה שקורה בפועל אצל אנ"ש שי' בענין זה של הקריאה בתורה בא"י כמנהג הרמ"א. והוא, שגם כשיצאו עוררין על מנהג זה שנהגו בו אנ"ש בשנים האחרונות כנ"ל, הרי פוק חזי מאי עמא דבר, דומה שרובם ככולם של אנ"ש, עכ"פ בריכוזים הגדולים ששמענו אודותם, המשיכו לנהוג במנהג ה"יפה" הזה (כלשונו של הגר"ב נאה בפרדס חב"ד הנ"ל ס"ע 26), ולא שעו אל הערעור המחודש.

ומה שאנ"ש עשו כן, הם עשו זאת הן ע"פ הוראת רבניהם, אבל גם בעצמם, שכן נשאם לבם ונדבה רוחם אותם בחכמה, וידוע מאמרז"ל

(24) וראה מש"כ בזה בשערי אפרים (שער ח סמ"ז), ומה שהעיר עליו בתהלה לדוד (סי' רפב אות מח).

(פסחים סו, א) הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן. ויש לזה גם השלכה הנוגעת להוראה למעשה בנוגע לעתיד, כמארז"ל (ירושלמי יבמות פ"ז ה"ג) כל הלכה שהיא רופפת בבית דין כו' צא וראה היאך הצבור נוהג, ונהוג. וכן ידוע הפס"ד בשטר שיצא עליו ערער והוחזק וכו'²⁵.

ייש להאריך בכ"ז ועוד חזון למועד אי"ה.



בדין אכילת לחם בסעודות חול המועד

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. בשו"ע סי' קפח איתא דבחול המועד אין חיוב לאכול פת בסעודה, לאידך כתבו הפוסקים שלכתחילה מצוה לאכול פת (מגן אברהם ריש הל' חול המועד, סי' תקל סק"א, ועוד. וראה המצוין בספר 'חול המועד כהלכתו' לאאמו"ר שליט"א, פ"א ס"ט וש"נ), ובדברנו להלן ננסה לברר מהי דעת אדה"ז בנדון.

אדה"ז מבאר בשו"ע סי' תקכ"ט דיני שמחת יום טוב, ומתחיל: "כשם שמצוה לכבד את השבת ולענגה כך כל ימים טובים, שנאמר לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קודש", וממשיך ב"איזה כבוד" (ס"ב) ו"איזה עונג" (ס"ג), ובס"ה כותב: "אבל אינן נוהגות בחולו של מועד שהרי לא נאמר בהן מקרא קודש". וממשיך בס"ו: "ויש בחול המועד מה שאין בראש השנה, והוא שכל שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג וכן ביו"ט של עצרת חייב אדם להיות שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלווים אליו, ושמחה זו היא מצות עשה מן התורה שנאמר ושמחת בחגך ואתה ובנך ובתך וגו'". ובס"ז מבאר "כיצד משמחין"

25 ראה טושו"ע חושן משפט ריש סי' מו (פתגם (הלכה) זה הי' שגור בפי רבותינו - ראה בלקוטי שיחות ח"ז עמ' 184 ובכ"מ).

ולהעיר מהדיעה וההסברה בטור ושו"ע שם (ס"ז) סמ"ע שם (ס"ק כב), דמקיימין שטר רק משטר שקרא עליו ערער והוחזק, דאז דקדקו בקיומו, אבל לא משטר שקיימוהו בלא ערעור (לקו"ש שם הערה 18).

וכו', וכפי שיתבאר לקמן. וגדר העונג מבאר שם: "זה שאמרו חכמים שחייב אדם לאכול בכל יו"ט ב' סעודות אחת בלילה ואחת ביום שחרית . . ועיקר הסעודה הוא הלחם אשר הוא אוכל . . וצריך לקבוע כל סעודה על היין דהיינו שישתה יין באמצע סעודתו אם ידו משגת וירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכלתו וכו'", עיי"ש. וכפי שהבאנו לעיל - עונג נוהג רק ביו"ט ולא בחול המועד, הרי שבחזו"מ אין חיוב סעודה בלחם.

והנה בסי' קפח ס"י כותב גבי הטועה ולא הזכיר יעלה ויבא: "וכל זה בשבת ויום טוב של שלש רגלים, אבל בחולו של מועד וראש חודש וראש השנה אם לא נזכר עד שהתחיל ברכת הטוב והמטיב אינו חוזר - מפני שברכת המזון בימים אלו היא רשות, שאם רוצה אוכל פירות וכיוצא בהם כדי שלא יתענה . . משא"כ בשבתות וימים טובים של שלש רגלים שהוא חייב לאכול פת שמברכין עליו ברכת המזון. שבשבת נאמר וקראת לשבת עונג, וביום טוב נאמר ושמחת בחגך, ואין עונג ושמחה בלא אכילת לחם (שקובעים עליו סעודה) שהלחם הוא עיקר הסעודה שכל סעודה נקרא על שם הלחם . . ואז הוא חייב לברך ברכת המזון".

הרי אף שכותב שאין חיוב לאכול לחם בחזו"מ, מוסיף ומבאר דחיוב אכילת לחם הוא מדין "עונג ושמחה", ומביא הפסוק "ושמחת בחגך", א"כ צריך ביאור מדוע בחול המועד יפטר מאכילת לחם, ואינו חוזר אם לא הזכיר יעלה ויבא - הרי חיוב שמחה שיש בחזו"מ הנלמד מפסוק "ושמחת בחגך" לכאורה תחייב גם אכילת לחם, וצ"ב. (וכבר הביא קושיא זו בשמי בספר חול המועד כהלכתו פ"א הערה ט"ז עיי"ש).

ע"ד קושיא זו מקשה הרבי לגבי פורים, והוא בלקו"ש ח"א (הוספות פורים עמ' 336 הערה 5), שם כותב: "אם יש חיוב לאכול פת בפורים - ראה הדעות בזה במג"א סתרי"ה סק"ט . . אבל בברכ"י סתרי"ח כתב דיצא בלא לחם. וכן מוכח דעת רבנו הזקן בש"ע שלו סקפ"ז ס"ח ובסידורו, דאינו חוזר בבהמ"ז אם שכח ועל הניסים. אבל צע"ק ממש"כ שם סקפ"ח ס"י: "ושמחת . . ואין . . שמחה בלא אכילת לחם כו' עיי"ש ואכמ"ל". ולכאורה קושית הרבי היא דהיות דפורים נקבע ל"ימי משתה ושמחה", הרי מדין שמחה יחוייב באכילת לחם, וע"ד שהקשינו לעיל גבי חול המועד. [וחכם אחד רצה לומר, שבכדי שיחוייב בלחם צריך שיהיה יום שיש בו עונג ושמחה כביו"ט. אבל מלשון קושית הרבי שמעתיק רק

הלשון "ואין שמחה בלא אכילת לחם" מוכח דמדויק דאף מדין שמחה לבד יחוייב בלחם, ודו"ק].

ב. מקור דברי אדה"ז בסי' קפ"ח דיש עונג ושמחה באכילת לחם, הוא: (א) חי' הרשב"א (ברכות מט, ב) שכותב גבי שבת: "דבשבת על כרחיה אכיל פת, ומשום דכתיב ביה עונג ואין עונג בלא אכילת פת". אף שהרשב"א עצמו סובר שם דביו"ט אין חיוב לאכול פת וחיוכו הוא רק בליל יו"ט ראשון של פסח וסוכות, ואכ"מ. ב) פסקי הרא"ש (ברכות פ"ז סי' כג) כותב: "הלכך נראה לרבינו יהודה דחייב אדם לאכול פת ביום טוב משום שמחה משום חלקהו חציה לאכילה, ועיקר אכילה הוא לחם. והא דאמרינן בסוכה (כז, א), מכאן ואילך רשות דאי בעי לא אכיל, הכי קאמר, רשות משום סוכה ולעולם חובה היא משום שמחת יום טוב". ובמעדני יום טוב שם (אות ז) מבאר: "והא דאמרינן אין שמחה אלא בבשר כלומר דבבשר הוי שמחה, אבל ודאי דפת בעי בהדיה - כדמסיק דעיקר אכילה הוא לחם" ועיי"ש. הרי מפורש מדבריהם, דחיוב לחם הוא הן מדין עונג והן מדין שמחה. ומפורש כתב כן בלבוש (סי' קפח): "וכן ביו"ט חייב לשמוח ולא סגי דלא אכיל פת. . שאין שמחה ללא פת".

וא"כ קשה כנ"ל, בחול המועד שחייב בשמחה אכן יחוייב באכילת לחם - ומדוע פוסק אדה"ז שאינו נוהג בחול המועד, ולכן גם אינו חוזר בברכת המזון? והקושיא היא גם על הלבוש הנ"ל שכותב דחווה"מ דינו כראש חודש, והיינו דבלא הזכיר יעלה ויבא אינו חוזר ברכת המזון כי אין חיוב באכילת לחם, ומדוע לא יחוייב בפת מדין שמחה שהביא לפני זה. ולכאורה זוהי גם קושיית הפרי מגדים (אשל אברהם סי' תקל סק"א) שכותב: "ויעלה ויבא בחווה"מ עסי' קפ"ח במ"א אות י' - וצ"ע, דחווה"מ חג אקרי מו"ק ח' ע"ב, עסי' תקמ"ו, ועיין לבוש קפ"ח שמחה בפת". והיינו דמקשה על המג"א שמבאר דחווה"מ דינו כראש חודש, והרי בגמרא במועד קטן שם אמרינן, אין נושאים במועד משום אין מערבין שמחה בשמחה, וכן נפסק בשו"ע שם, הרי דחווה"מ נקרא "חג", ולשיטת הלבוש שיש שמחה בפת, לכאורה יחוייב לאכול פת בחווה"מ.

ולהוסיף: שאדה"ז מביא הפסוק "ושמחת בחגך" אף שלא הובא ברא"ש, ואכן ראיתי מפרשים (ראה עיונים בהלכה ח"ב סי' לא) דהרא"ש לא הביא המקור מסוגיא דשמחה ביו"ט המבוארת בפסחים (קט, א) דדרשינן לה מקרא ד"ושמחת בחגך", אלא הביא הסוגיא דמס' ביצה (טו,

ב), דדרשינן קרא ד"עצרת תהיה לכם" ואין זה מדין שמחה. אבל אדה"ז מביא הפסוק דושמחת, וכן נראה שלמד המעדני יו"ט שהוא אכן מדין שמחה הנלמד מושמחת וכנ"ל.

ג. והנה בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים [פיסקא ד"ה מצה] מביא בתור"ד דברי הרא"ש והמעדני יו"ט, וכותב בסוגריים: "ומ"ש רעק"א ס"א רק ליל פסח, ושם בהשמטות כ' בפשיטות דאין פת שייך לשמחה - צע"ק". ולכאורה כונת הרבי להקשות, דרעק"א כותב (שו"ת סי' א ובהשמטות שם): "דנראה דאכילת פת אינו מצד חיוב שמחה, דהא בשבת ליכא חיוב שמחה, אלא דנראה דמן כבוד שבת לקבוע סעודה על הלחם - והכיבוד ועונג עם שמחה תרי מילי גינהו". ומצטט את לשון הרמב"ם הל' יו"ט (פ"ו הט"ז-י"ז), וממשיך: "וא"כ נראה, כיון דבשבת כל החיוב לאכול פת אינו מטעם שמחה אלא מטעם כיבוד שבת לקבוע סעודה על הלחם - וא"כ י"ל דגם ביו"ט מדין שמחה היה סגי בבשר ויין ובגדי צבעונים, אלא דחיובו כמו בשבת. וראיה, דהרי בחוה"מ אף דאיכא חיוב שמחה מ"מ אין חיוב לאכול פת, כדקיי"ל בש"ע או"ח (סי' קפח ס"ז)". הרי שרעק"א למד דחיוב אכילת פת אינו קשור לשמחה כלל, ומקשה הרבי שדבריו צע"ק, דמדברי הרא"ש וביאור המעדני יו"ט מפורש שיש בפת גם חיוב שמחה, וכנ"ל. וא"כ קשה מדוע לא יחוייב באכילת פת בחה"מ.

ד. ואולי יש לומר הביאור בזה: בחיוב השמחה בחול המועד כותב בשוע"ר (שם ס"ז) "כיצד משמחן: הקטנים נותן להם קליות ואגוזים, והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין כפי ממונו, והאנשים בזמן שבית המקדש היה קיים היו אוכלין בשר שלמים לשמחה ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין יוצאים ידי חובת שמחה אלא ביין, שנאמר ויין ישמח לבב אנוש". וממשיך: "אבל בשר אין חובה לאכול עכשיו כיון שאין לנו בשר שלמים, ומכל מקום מצוה יש באכילת בשר ביו"ט כיון שנאמר בו שמחה. והואיל ואי אפשר לנו לשמוח בו בעיקר השמחה שהיא אכילת בשר שלמים, יש לנו לשמחו בשאר כל מיני שמחות. לכך נהגו להרבות במיני מאכלים ביו"ט יותר מבשבת שלא נאמר בה שמחה, וכן בגדי יו"ט צריכים להיות יותר טובים מבשבת".

הרי מבואר בדברי אדה"ז שיש ב' חיובי שמחה ביו"ט ובחווה"מ: (א) עיקר השמחה, (ב) לשמחו בשאר כל מיני שמחות. והיינו, דנוסף לחיוב

עיקר השמחה - שהוא בשר או יין, שבוה מקימים מצות התורה "ושמחת בחגך" - יש עוד מצוה על האדם לשמח את היום בשאר כל מיני שמחות, ולדוגמא מביא ד"נהגו להרבות במיני מאכלים". ואף שכבר בדין עונג כתב "וירבה בכשר ויין ומגדנות כפי יכלתו", בכל זאת נראה דיש בו גם מדיני השמחה בזה שמרבה במאכלים, אף שזה לא "עיקר השמחה". ובפשטות, מקורו הוא דברי הגמרא (מו"ק ט, א) "אין שמחה בלא אכילה ושתיה". [נראה לקו"ש חל"ג שיחה ב לפ' בהעלותך - שביאר שיטת אדה"ז במצות שמחת יו"ט, ושם בהערה 30 מדייק מאריכות לשון אדה"ז הנ"ל, שיש (באנשים) ג' גדרים בשמחת יו"ט בזה"ז: א) חובת שמחה, שהיא בדין, ב) מצות שמחה, שהיא באכילת בשר, ג) מנהג - להרבות במיני מאכלים ביו"ט יותר מבשבת", ועיי"ש ואכמ"ל].

ויש לומר, דאה"נ, חיוב אכילת לחם הוא בעיקר חיוב "עונג", וכמש"כ מפורש בהל' יום טוב, ומה שכותב בהל' ברכת המזון "ואין שמחה בלא אכילת לחם" כוונתו למצות השמחה המסתעף מדין "יש לנו לשמחו בשאר כל מיני שמחות" - אבל לא מדין "עיקר השמחה". ולכן מהדין אינו תווך אם שכח יעלה ויבא בחוה"מ, כי אינו מעיקר החיוב בחול המועד, דבעיקרו לחם הוא חיוב עונג, ועונג אינו נוהג בחוה"מ.

וזהו גם כונת הרא"ש שכתב בלחם "משום שמחה", היינו מצות הגברא לשמחו בשאר שמחות, ולא כפירוש המעיו"ט שהוא חלק מהמצוה העיקרית דאכילת בשר דפת בעי בהדיה, אלא הוא מצוה נוספת הנלמד מן מהפסוק ושמחת בחגך, שיש חיוב גברא להוסיף בשאר מיני שמחות נוסף על חיוב שמחה העיקרי בכשר ויין, ומה שכותב בסוף דבריו "חובה היא משום שמחת יו"ט" הוא בהמדובר ביום טוב עצמו, אבל בחוה"מ הוא אכן "משום שמחה" אבל לא בתור חובה וכנ"ל.

ובאמת שהרבי מפרש עד"ז לגבי עונג שבת, דבלקו"ש (חי"א עמ' 66 הערה 22) כותב בתו"ד: "אף את"ל שעונג שבת מה"ת. . הרי לכאורה המצוה דעונג שבת מה"ת הוא רק באכילה ושתיה" (ראה שו"ע אדמה"ז שם [סי' רמ"ב ס"א] "...ומקרא קודש פירשו חכמים כו' ולענגו בעונג אכילה ושתיה", וראה גם בקו"א סק"א. וראה ג"כ סי' רפח ס"ג שהמתענה תענית חלום אף ש"תענוג הוא לו כו' ביטל עיקר עיקר עונג שבת"), עיי"ש בהערה. מבואר בזה שעיקר עונג שבת מהתורה הוא באכילה ושתיה, אבל שאר דברים שאינם אכילה ושתיה אף שהם גם מצד עונג שבת אינם

מן התורה, ועד"ז אפשר לפרש גבי מצות שמחת יום טוב שיש עיקר החיוב והוא קיום מצות ושמחת מהתורה, והיינו אכילת בשר ושתיית יין, ובנוסף ע"ז יש עוד ענינים שהם מבטאים מצות ושמחת אבל לא כעיקר חיובם, רק מדין "לשמחו בשאר מיני שמחות".

ה. ואולי י"ל שחילוקם הוא בגדר שמחה, האם הוא חובת היום או חובת האדם. דחובת היום הוא אכילת בשר ושתיית יין, דבזה מקיים חובת שמחת היום. ובנוסף לזה יש חובת האדם להשתדל להרכות בכל מיני שמחות להראות את שמחתו ביום זה, ומובן שאכילת סעודה בלחם הוא ביטוי לשמחה זו. וכדברי הגמרא "אין שמחה בלא אכילה ושתייה", ולחם הוא עיקר באכילה, ולהעיר מלשון הרא"ש הנ"ל - שכותב בריש דבריו: "דחייב אדם לאכול פת ביום טוב משום שמחה", ודוק.

ולפי"ז יתכן לומר - שגם אדה"ז ס"ל כדעת הפוסקים דיש מצוה באכילת פת בחול המועד, ומקיים בזה מצות ושמחת "לשמחו בשאר כל מיני שמחות", אבל לא מטעם המבואר בפוסקים דמצות אכילת פת הוא לחוש להדעות דיש חיוב עונג בחוה"מ (ראה משנה ברורה ושער הציון סי' תקל סק"ו), אלא קיום מצות שמחה וכנ"ל. והוא נוסף על עיקר חיוב שמחה מן התורה שהוא ביין וכמבואר בלקו"ש ח"ב עמ' 432, עיי"ש.

[וראה גם מ"ש בגליון תתקא (עמ' 66) בענין איזה בגדים לובשים בחוה"מ, ג"כ מיוסד על דיוק הנ"ל בהחילוק בין עיקר שמחה לשאר כל מיני שמחות].



האם שוחד הוי רק הנאת מימון או גם משאר דברים [גליון]

הרב אלכסנדר אליעזר קנאפפלער
אבד"ק טשילע בארא פארק, מח"ס קני המנורה

בגליון תתקמא (עמ' 154) כתב הרב א.י.ג. שי' דיש לעיין האם גם הנאה מדברים אחרים שאינם מימון מקרי שוחד, ומוכיח דאסור עש"ב, ובגליונות שאח"ז הוסיפו עוד כמה מהכותבים לדון בזה באריכות ע"ש.

ונראה להוסיף, דאיתא בספה"ק דכשבאו בנות צלפחד למשה רבינו ע"ה וביקשו נחלה בארץ, אזי "ויקרב משה את משפטן לפני ה'" (פנחס

כז, ה), והקושיא גדולה היא, משה רבינו שעומד ושופט כל היום מן בקר עד ערב וכל הדבר קשה יקריבו אליו, כיצד פתאום "נעלמה ממנו הלכה" ולא ידע להשיב תשובה?

והתירוץ הוא שבנות צלפחד אמרו בתו"ד "והוא לא הי' בעדת קרח" (שם, ג), וזה כבר הי' אצל משה רבינו ע"ה דברי שחד ולכן לא יכל לפסוק בעצמו בדבר. הרי לנו ראייה מוכחת ממרע"ה דגם שוחד דברים אסור. וק"ל.

[ב"ה זכיתי להיות בחלוקת דולרים אצל כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע יום א' פ' תולדות ה'תשנ"ב וקיבלתי שני דולרים, ואמר לי 'א' לברכה וא' להצלחה" ושמורים אצלי].



מותי "מצוה מן המובחר" דוחה "זריזין מקדימין למצות" [גליון]

הרב אפרים שמואל מינץ
תושב השכונה

בגליון הקודם (עמ' 47) האריך ידידי הרב מ.פ. שי' לבאר בטוב טעם מתי נדחה הדין של "זריזין מקדימין למצות" מפני "מצוה מן המובחר". ובתו"ד ביאר סברת ההבדל בין מצוה אחת לב' מצוות לגבי דין "זריזין מקדימין" ע"פ המובא בלקו"ש (חי"ט עמ' 76) שבמצוה אחת ההמתנה עצמה היא חלק מההכשרה וחביבות המצוה, ולכן הותרה דינא דזריזין מקדימין עיי"ש.

ויש להעיר שההסבר האמור מפורש בדברי הלבוש (סי' תרב ס"ב) ע"ד קידוש לבנה במוצאי יום הכפורים, ובהקדים:

מצינו דעות חלוקות ע"ד זמן המתאים לקידוש לבנה בחודש תשרי. הרמ"א (סי' תרב) כתב שאין מקדשין הלבנה עד מוצאי יוהכ"פ. ומבואר בכ"מ שטעם הדבר היא כדי לקדשה בשמחת הלב לאחר יום הדין. אמנם ישנם הסוברים שמן הראוי להקדים ולקדש הלבנה בעשי"ת לפני יוהכ"פ כדי שתתוסף מצוה זו על זכותנו בטרם יום הדין ותכריענו לכף זכות (ראה נמוקי או"ח שם. ובמקור חיים כתב שזקינו המהר"ל מפראג נהג

לקדש הלבנה קודם יוהכ"פ. הדעות והמנהגים השונים נלקטו ב'אוצר מנהגי חב"ד' למוצאי יוהכ"פ עיי"ש).

וע"ז כתב הלבוש (שם) שבכדי לקיים המנהג של אלו המדקדקים לקדש הלבנה בטרם יוהכ"פ, הרי מכיון שממתינים לכבודה של המצוה ולקבלה בשמחת הלב לאחר יוהכ"פ הוי ההמתנה עצמה גם כן מצוה והיא היא המכרעת עכת"ד.

לאור דבריו, ניתן להגדיר את האיחור בקיום מצוה בגלל הידור שיתוסף בה (המצדיק את איחורו) בצורה שונה לחלוטין:

הסיבה לכך שניתן לאחר את קיום המצוה אינה בגלל שיקולים של עדיפויות - דהיינו אם "זריזין מקדימין" עדיף מהידור "ברוב עם" או להיפך, כי אם מסיבה אחרת לגמרי; כי בעוד שההמתנה לקיים את המצוה ביתר הידור מהווה חלק מן המצוה עצמה, הרי אין כאן "דחיה" של מצוה. כלומר, הנימוק להעדיף את "איחור" המצוה ולקיימה לאחר זמן הוא בגלל שאין הדבר נחשב ל"איחור" ודחיה כל עיקר.

נמצאנו למדים, אם כן, שהסיבה להעדיף את ההידור "ברוב עם" בקיום מצות מילה, אינה בגלל מעלתו על הידור "זריזין מקדימין", אלא שהמתנתו לקיימו ביתר הידור נחשבת כהתחלת קיומו.

ולכאורה זוהי כוונת המבואר בלקו"ש ח"ט שם "שיש להמתין לעשות המצוה באופן יותר משובת, דאין בזה משום אין מעבירין. . והיינו שההמתנה גופא היא חלק מההכשרה וחביבות המצוה" עיי"ש.

(ולהעיר שלפי"ז סרה גם תמיהת המקטרגים על איחור זמן התפלה בגלל לימוד החסידות, טבילה במקוה, התבוננות כו'. כי לפי דברינו ההמתנה המאפשרת את ההכנה המתאימה וההכשרה הנדרשת מן האדם כדי להתפלל הרי היא חלק מן התפלה עצמה, ונמצא שאין כאן "איחור" בזמן התפילה. מה גם שבלא"ה כוונת הלב בתפלה היא מחמשה דברים המעכבין את התפילה כמ"ש הרמב"ם ברפ"ד מהל' תפלה. ובגלל זה מתנאי התפלה "שיפנה ליבו מכל המחשבות, ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה", ומי ש"דעתו משובשת וליבו טרוד אסור לו להתפלל, עד שתתישב דעתו". וידוע המבואר בלקו"ש (חכ"ב אמור (א))

שכוונת הלב בתפלה מהוה חלק בלתי נפרד מן התפלה עצמה ובלעדה אין כאן מעשה התפלה עיי"ש*. וראה סה"ש תורת שלום עמ' 118).

ב. והנה בהמשך דבריו כתב הרמ"פ לחלק בין "זריזין מקדימין" שאינו הידור במצוה עצמה ומתייחס בעיקר אל הגברא, לעומת "מצוה מן המובחר" שהוא הידור בקיום המצוה עצמה - דהיינו שהחפצא של המצוה מתקיימת ביתר הידור.

ויש להעיר מפ' החת"ס עה"ת (פ' תצוה בדיני תדיר ומקודש) שמדבריו מוכח להיפך; החת"ס מבאר שם שאם המצוה אכן מתנאה יותר, ניתן לדחותה ולקיימה ביתר הידור. אך במקרה ש"המצוה עצמה אינה מתנאה יותר רק מצד ברוב עם הדרת מלך אז זריזין מקדימין עדיף" עכ"ל. ומשמעות דבריו ש"זריזין מקדימין" אכן נחשב להידור המתייחס לגוף המצוה בניגוד להידור "ברוב עם" שאין המצוה עצמה מתקיימת בגללו ביתר הידור. (ואולי בכל זאת קיים הבדל בין "זריזין מקדימין" ל"מצוה מן המובחר" בכך שהמצוה עצמה מתנאה יותר ע"י קיומה מן המובחר ועצ"ע).

וראה שו"ת לבושי מרדכי (או"ח סי' נו) שביאר באו"א קצת; לדבריו, ההידור של "ברוב עם" שייך רק במקרה שהיחיד מוציא את הרבים יד"ח או במצוה השייכת אל הצבור. משא"כ במצוה הקשורה ליחיד ואינו מוציא בה את הרבים יד"ח וגם אינה נקראת על שם הצבור, שאז לא שייך ההידור "ברוב עם" (וראה גם אוצר הברית והדרוש (עמ' כד) שמחלק בין "מצוה מן המובחר" שקשור לאדם עצמו לבין "רוב עם" שאינו מתייחס לאדם המקיים המצוה בעצמו).

והנה לפי דבריהם שהי' מקום להעדיף ההידור של "זריזין מקדימין" בגלל שייכותו וזיקתו לגוף המצוה (במידה יתירה מהידור "ברוב עם") קשה, מפני מה עדיף לאחר קיום מצות מילה ולקיימה במשך היום אם וכאשר יתוסף בה הידור "ברוב עם", בעוד שהי' מסתבר להקדימה ולקיימה בבוקר מצד "זריזין מקדימין"?

(* כ"ק אדמו"ר גם ציין בכ"מ (ראה לדוגמא לקו"ש חכ"ב עמ' 118 הע' 36) לחי' הגר"ח על הרמב"ם הל' תפילה פ"ב שמבאר שהכוונה הכללית שידע שעומד לפני ה' היא לעיכובא בכל התפילה ולא רק בברכה ראשונה דתפילת י"ח. ע"ש. המערכת.

אלא שע"פ המובא באגרות-קודש (ח"ד עמ' קנד) יומתקו הדברים: במענה לשאלה ממו"צ "אם למנוע המנהג שמאחרין המילה עד אחרי מנחה כדי שיהי ברוב עם?", כותב הרבי שאם כי "זריזין מקדימין" דוחה ל"רוב עם", עכ"ז "מילה שאני דטוב שיהי בשמחה כמו שקבלוה עליהם (שבת קל, א) . . . וזה דוחה לזריזין מקדימין למצות . . . ובמוחש רואים שהשמחה תלוי ברוב עם המתוועדים, ולפעמים יש לו גם עצב בהמנע אחדים לבוא". ועפי"ז קובע הרבי בהמשך הדברים שאין למנוע בידי המאחרים את הברית לאחר גם תפלת מנחה כדי שיהי הברית ברוב עם. (וראה גם כללי המילה לר"י הגוזר (הובא באוצר הברית ח"ב עמ' רעא) "כיון שנקראת המילה אות, צריך לזמן עשרה שם למול ולברך לפנייהם כדי שיתפרסם הנסיון הזה והאות שבו נתנסה אברהם אבינו").

מדברי הרבי נמצאנו למדים שכאשר מצות מילה מתקיימת "ברוב עם" הרי זה גורם לכך שהמצוה עצמה מתנאה יותר (בלשון החת"ס) והו"ל מעין מצוה הקשורה עם הצבור (בלשון הלבושי מרדכי). אם כן, ניתן לומר שגם אלו הסוברים ש"זריזין מקדימין" עדיף מ"רוב עם" בשאר מצות (מטעמים האמורים) היו מודים לדעת הרבי במצות מילה. שכן, שונה היא המילה בשל גורלם ותפקידם המיוחד של ה"רוב עם" שנוכחותם גורמת לשמחה יתירה, עד שהמצוה עצמה מתנאה בגללם והיא מתקיימת ביתר הידור, עוד יותר מקיומה בבוקר מצד "זריזין מקדימין".

ג. ודאיתנן להכי יש להעיר על דברי ה'תורה תמימה' (ס"פ לך לך) עה"פ "בעצם היום הזה נמול אברהם" שהביא דברי התוס' (ר"ה יא, א) "בו ביום שצוהו מל". והעיר שאע"פ שילפינן מאברהם להיות זריז במצות דכתיב ב' וישכם אברהם בבקר שהי' רגיל להזדרז למצוה בשחרית, "צ"ל דכאן מל עצמו במכוון בחצי היום כדי לפרסם הדבר, דבחצי היום כל האנשים נעורים ויהי' מכאן ראי' דהידור מצוה וכדומה כונה נאותה באיחור הזמן דוחה מצות זריזין". וכ"כ בפירושו לפ' בא עה"פ "ושמרתם את המצות" עיי"ש.

אך יש להעיר מביאור הרד"ל על פרקי דר"א (פכ"ט) שהקשה ג"כ כיצד איחר אברהם ולא קיים המצוה בבוקר כמבואר בגמרא ע"ד זריזותי' דאברהם. ומיישב: "וי"ל דכאן הי' הדבור עמו סמוך לחצי היום כדי שתהא מילתו בחצי היום". לפי זה, לכאורה אין בידנו להוכיח מאברהם

שאיחר בקיום המצוה ובכוחה לדחות "זריזין מקדימין" כמ"ש ב'תורה תמימה'.



ראיית המחוללות בחמשה עשר באב [גליון]

הנ"ל

בגליון תתקמד (עמ' 66) העיר הרב י.ש.ג. על דברי המשנה בסוף תענית שלא היו ימים טובים לישראל כיוהכ"פ וט"ו באב שבהן בנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים כו', וכדברי הברייתא (תענית לא, א) "מי שאין לו אשה נפנה לשם". ושאל כיצד הותרה הנהגה זו כדי למצוא שידוך בשעה שהן מכשילות אותם באיסור הבטה כו'. וכתב שלא מצא במפרשים שעמדו על זה.

ובגליון הקודם עמ' (74) השיג עליו ידידי הרב א.ז.וו. וכתב שלא עמדו על כך המפרשים משום שאין כאן אפי' חצי קושיא שהרי איסור הסתכלות הוא רק כדי ליהנות אבל לצורך מצוה מותר, מה גם שאסור לקדש אשה עד שיראנה עכ"ד.

ויש להעיר שהמפרשים אכן עמדו על כך; המהרש"א על אתר כתב: "מי שאין לו אשה נפנה לשם שאסור לקדש אשה עד שיראנה". וכדבריו כתב גם הים של שלמה בגיטין (פ"א סי' יח): "והא דסוף תענית שהיו בנות יוצאות במחולות ביום הכפורים ובט"ו באב. . לא נאמר שהיו הבחורים עמהם במחול אלא שהיו עומדים ורואין אותן מרחוק ואף זו היתה לש"ש שאם תכשר בעינו שישאנה וגם מצוה לראותה מקודם כדאיתא בריש האיש מקדש" עכ"ל. ואשרי הרא"ז שכיוון לדבריהם בהערתו.

בכללות שאלתו הובא באחרונים מש"כ הריטב"א (ב"ב קכא, א) על דברי הגמ' שם שהיו יוצאות בכלי לבן "פי' ללמד כי יצה"ר מסולק מהם ושהם נקיים מחטא כמ"ש בכל עת יהיו בגדיך לבנים. . ולא היו חוששין ליצה"ר". ובגוף השאלה דנו בו רבים: בעל ההפלאה בספרו נתיבות לשבת (אה"ע סכ"ג) כתב שהסתכלות בפנוי' מותרת לבדקה קודם שישאנה אבל לאחר השידוכין אסורה. וישנם הסוברים שמתרת אף

לאחרי השידוכין (ראה ספר תורת ההסתכלות פ"ו). וראה בכ"ז בקובץ אור ישראל (יד) במוסף מיוחד לעניני נישואין.



פשוטו של מקרא

כי משמש בלשון דלמא

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י עקב (ז, יז) ד"ה כי תאמר בלבבך: "על כרחך לשון דלמא הוא, שמא בלבבך, מפני שהם רבים לא אוכל להורישם, אל תאמר כן, לא תירא מהם. ולא יתכן באחת משאר לשונות של כי שיפול עליו שוב לא תירא מהם".

והנה המזרחי פירש כאן, וז"ל: "מפני ששאר הלשונות של כי הם: "אי", ו"אלא", ו"דהא". והוא מבואר שלא יפול עליו לא "אלא" ולא "דהא", מפני שאלה המלות אינן נופלות על תחלת הדבור. ולא "אי", שענינו "אם", מפני שאע"פ שמלת "אם" נופל על תחלת הדבור, אי אפשר פה לפרשו בלשון "אם", לשתי סבות: האחת, שאינו נופל בלשון לומר: אם תאמר כך, לא תאמר. שמאחר ששם מונח לומר, איך אפשר לומר אחר כך לא תאמר. ועוד דמשמע מיני' אם תאמר בלבבך וגו' לא תירא מהם, הא אם לא תאמר, תירא מהם, ואין זה נכון". עכ"ל. ועל דרך זה פירשו גם הגור ארי' וספר הזכרון.

אבל קשה, שהרי גם בפרשת בהר נאמר: "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית וגו'" (כה, כ). וגם שם אין יכולים לפרש שהפירוש של "כי" הוא "אלא" או "דהא", מפני שאלה המלות אינן נופלות על תחלת הדיבור. וגם אי אפשר לפרש שהפירוש של כי הוא "אי", דהיינו "אם", שהרי הפסוק ממשיך "וצויתי את ברכתי וגו'". וכי ברכת הקב"ה היא דוקא אם יאמר מה נאכל, ואם לא יאמרו מה נאכל לא יצוה הקב"ה ברכתו! ואם כן לכאורה מוכרחים לפרש גם שם שהפירוש של "כי" הוא "דלמא", והפירוש הוא דלמא תאמרו מה נאכל, אל תדאגו מפני שצויתי את ברכתי. ולפי זה אינו מובן לכאורה למה לא פירש רש"י שם כלום.

וז"ל הבאר בשדה על פירש"י ד"ה הנ"ל: "האי דהאריך רש"י לאמר על כרחך משום דלכאורה קשה לפרש שהוא לשון דילמא דמי איכא ספיקא קמי שמיא שמא יאמרו והול"ל אל תאמר בלבבך כדכתיב לקמן אך תאמר בלבבך בהדוף וכו' לז"א ע"כ לשון דילמא הוא דא"א לפרשו באחת משאר לשונות.

ולא תקשי לך מי איכא ספיקא קמי שמיא דהכל תלוי בידי שמים חוץ מיראת שמים וכשיראת ה' על פניהם אז ודאי משמועה רעה לא ירא נכון לכו בטוח בה' אמנם אפשר שלא יהי' יראת ה' תקוע בלבם ואז יאמרו בלבבם כן". עכ"ל.

ולכאורה, לפי דבריו, השאלה היא גם בפרשת בהר, וכלשונו: "דמי איכא ספיקא קמי שמיא שמא יאמרו", והל"ל אל תאמרו מה נאכל וגו'. אבל אולי אפשר לומר כתירוצו דהיינו שגם הבטחון בהקב"ה שיהי' מה לאכול, נכלל גם כן ביראת שמים, ותלוי בבחירת האדם, ולכן נאמר וכי תאמר וגו'. אבל גם לדבריו אינו מובן למה לא פירש רש"י שם כלום.



שונות

"השוה ומשוה קטן וגדול"

הרב חיים דוד א. טיפענברון
 ר"מ במכינה לישיבה - לונדון

בפיוט 'וכל מאמינים' שאומרים במוסף ר"ה ויוה"כ אומרים בסוף: השוה, ומשוה קטן וגדול.

פירוש הנתקבל בתפוצות ישראל הוא שהקב"ה הוא שוה, דהיינו אינו משתנה. ומשוה קטן וגדול, דהיינו שכולם שוים לפניו, קטן וגדול ללא משוא פנים. ולזאת ההמשך וכמ"ש שופט צדק. (מתוך הפי' במחזור המפורש).

וכמו"כ במחזוריים החדשים שנדפסו לאחרונה ע"י קה"ת הוסיפו סימן פסיק בין "השוה" ל"ומשוה".

אמנם יש להעיר ממ"ש בהרבה מקומות בדא"ח, ולדוגמא בסידור אדה"ז עם פי' דא"ח במאמר ד"ה אד' שפתי (תפלת ר"ה, רלז, ג), ש"החילוק בין מה שאה"ע אומרים "רם על כל גוים" למה שאנחנו עמו משבחים אותו בשבח גדול יותר לומר ששוכן למטה כמו למעלה ממש לפי שאנו אומרים דגם למעלה כולא קמי' כלא כו' כמו למטה ממש בהשואה כמ"ש "קטן וגדול כו' שוה ומשוה" כי לעוצם רוממותו הכל בחי' אין נגדו ואין לפניו בחי' מעלה ומטה כלל. . לא שנמצא הוא למעלה יותר מכמו שהוא למטה. . שהצמצום למטה מטה מורה עוצם גדול חסדו לפי ששוה ומשוה. . דמשום שהוא שוה ומשוה ע"כ יכול להיות חסדו למטה מטה כמו למעלה מעלה. ושורש החסד הוא בבחי' עצמו' הכתר שנקרא א"א ששוה ומשוה קטן וגדול, ע"כ יכול להאיר למטה כמו למעלה ממש, אחר שהוא מובדל ומרומם מבחי' מעלה ומטה".

כאמור הענין מובא הרבה פעמים בדא"ח שההמשכה מבחי' סוכ"ע הוא באופן ד"השוה ומשוה קטן וגדול". וראה בביאור יותר בתורת מנחם תשמ"ב ליל ב' דחג הסוכות (עמ' 166) בנוגע לשמחת בית השואבה שהגילויים דאז נמשכים ממקום עליון יותר שעז"נ השוה ומשוה קטן וגדול וכמבואר בדרושי חסידות שזהו באופן דנושא הפכים, היינו, ביחד עם זה שישנה חילוקים דקטן וגדול, הרי זה באופן ד"שוה ומשוה".

וא"כ ע"פ פנימיות הענינים אפשר דאין כאן מקום לפיסק בין "השוה" ל"משוה". ובאתי רק להעיר.



"בראש השנה בלילה ראשונה"

הרב מנחם מענדל רייצעס

נו"נ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בפסקי הסידור (נדפסו בהוצאה החדשה של שוע"ר ח"ד עמ' שסח):
 "בראש השנה בלילה ראשונה נוהגין לאכול תפוח מתוק בדבש בתחלת הסעודה. . יאמר: יה"ר מלפניך שתחדש עלינו שנה טובה ומתוקה".

ולכאורה יש לדייק בהלשון שמתחיל - "בראש השנה בלילה ראשונה", דלכאו' הול"ל "בליל הראשון של ראש השנה". וכמו שהוא

בפסקים שם לפנ"ז: "בליל שני של ראש השנה נוהגין להניח פרי חדש כו"; ועד"ז לאח"ז: "נוהגין בליל הראשון של ראש השנה לומר לחבירו לשנה טובה כו".

ואולי י"ל, שבא להדגיש שאין זה רק ליל ראשון של ר"ה, אלא שהוא "לילה ראשונה" של השנה כולה - ולכן אז מתאים לבקש שתתחדש עלינו השנה כולה כו'. ובסגנון אחר, שבא להדגיש את ענין ה"התחלה" כאן שלשה פעמים (והרי בג' זימני הוה חזקה): א) בראש השנה, ב) בלילה ראשונה, ג) בתחלת הסעודה. [משא"כ אם הי' אומר "בליל א' דר"ה" שאז יש כאן רק "תאריך" בעלמא, וק"ל].

ולכאוי' י"ל דגם נפק"מ למעשה, שאם הי' אומר "בליל א' של ר"ה", הרי שזה מגביל הענין דוקא ללילה זה בלבד; משא"כ כשמתחיל "בראש השנה", משמעות הדבר שבעצם שייך זה לכל ראש השנה כולו, ורק שלכתחילה צ"ל "בלילה ראשונה" ו"בתחלת הסעודה", אבל בדיעבד אפשר להשלימו גם אחר כך. [וראה נטעי גבריא אל עמ' רכט, וש"נ].
ועצ"ע*.



(* לכאורה גם אם נאמר דהלילה היינו הלילה המתחיל את השנה עדיין כיון שהנושא הוא הלילה הול"ל ראשון, ורק כשהנושא הוא השנה (כלומר, השנה הראשונה) אז מתאים לדבר בלשון נקבה. אמנם, ידוע שישנם הרבה מילים בלח"ק שהם משמשים גם בל' זכר וגם בל' נקבה (ראה פירוש"י וישלח (לב, ט ד"ה המחנה)), ואולי לילה הוי א' מהם. וראה גם מ"ש הנצי"ב בפירושו 'העמק שאלה' לשאלות דרב אחאי פרשת יתרו שאילתא נד (בנוגע לחילוק שאומרים בשבת וינוחו בה או בו): "אע"ג דבאמת גם לילה הוא בלשון זכר בכל התורה מכל מקום ליל שבת הוא בלשון נקבה", הרי דבליל שבת משתמשים בל' נקבה מטעם שכתב הנצי"ב ע"ש, ואולי גם בליל יו"ט י"ל שמשתמש גם בל' נקבה (אמנם ודאי משתמש גם בל' זכר ככפנים). המערכת.

לזכות
החתן התמים הרב בצלאל שיחי'
לאופער
והכלה מרת רחל שתחי'
גרליק

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון י"א תשרי ה'תשס"ח
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' פסח שמעון וזוגתו מרת אלישבע שיחיו לאופער
הרה"ת ר' לוי יצחק וזוגתו מרת חנה שיחיו גרליק

ולזכות זקניהם

הרה"ת ר' גרשון מענדל וזוגתו מרת בתי שיחיו גרליק
הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי וזוגתו מרת לאה שיחיו קליין
מרת העניא חאשא שתחי' שוסטערמאן
מרת פייגא ציפא שתחי' לאופער
מרת ביילא שתחי' שטילערמאן



לעילוי נשמת
ר' שלמה ב"ר יהושע הלוי ע"ה
לוי
נפטר ערב חג הסוכות י"ד תשרי ה'תש"ס
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו
ר' אשר הכהן וזוגתו מרת רבקה
ומשפחתם שיחיו
העכט

לעילוי נשמת
מרת גיטא אידליא
בת הרה"ת ר' שמואל שו"ב ז"ל
ליין
נפטרה ביום ב' דחזה"מ סוכות
ח"י תשרי ה'תשס"ב
ת. נ. צ. ב. ה.
◇
נדפס ע"י משפחתה שיחיו



לעילוי נשמת
האשה החשובה וצנועה במעשי'
מרת ראשא ז"ל
גאנזבורג
בת הרה"ג הרה"ח הת' ר' ישעי' ז"ל
דענבורג
נפטרה ביום שני דחגה"ס ה'תש"ל
ת.נ.צ.ב.ה.
◇
נדפס ע"י בנה
הרה"ת ר' ישעי' וזוגתו מרת גאלדע שיחיו
גאנזבורג



לע"נ
הבחור המצוין, התמים הנעלה, בעל מדות תרומיות
רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו
סופר סת"ם
הת' שלום דובער ע"ה
בן יבדלחט"א הגה"ח הרב יצחק שליט"א
רייטפארט
נקטף בדמי ימיו שמחת תורה תשס"א
ת. נ. צ. ב. ה.
◇
נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לזכרון

הרבנית הצדקנית מרת חנה ע"ה שניאורסאהן

בת הרבנית הצדקנית מרת רחל ע"ה

ובת הרה"ג הרה"ח ר' מאיר שלמה ע"ה

אמו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נפטרה ביום השבת קודש ו' דעשי"ת, בעלות המנחה

ה'תשכ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' הלל דוד

וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו

קרינסקי