

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה כ"ט

גליון כ"ב [תתקס"ו]

ש"פ כי תבוא

ח"י אלול

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושמונה לבריאה

מאה ושש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה
ש"פ כי תבוא
ה'תשס"ח
גליון כב [תתקסו]

תוכן הענינים

3	גאולה ומשיח
3	תקנות שתיקנו משום הצדוקין מה דינן לעת"ל
13	מצות תקיעת שופר לע"ל
13	לקוטי שיחות
13	"ואבדתם את שמם מן המקום ההוא"
14	במחלוקת ב"ש וב"ה 'ברא מאור האש' או 'בורא מאורי האש'
17	בזה שבסוכה דירת עראי בעינן
19	בענין גשמים סימן קללה בחג
34	נגלה
34	טוען וחוזר וטוען מפטור לפטור
41	ברכת שהחיינו בפדיון הבן
43	יש כתובה לארוסה או לא
45	ביסוד שיטות הראשונים בשבח דמוחכרת ומושכרת
49	הפידות
49	"השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפוך"
49	"כי בשש משה - מחמת יום המעונן"
50	רמב"ם
50	הערות שונות בהל' יסודי התורה
55	שיטות הרמב"ם והראב"ד אם
55	תק"ש מעכבת את הברכות
58	עוונות חמורים משפיקות דמים [גליון]
61	הלכה ומנהג
61	הכונה בברכות "שיודע למי מברך וכונתו לברך ה' בתיבות אלו"
64	שליחות בשכירות פועלים

66.....	מנהג תשליך בשו"ע אדה"ז
68.....	בדין שכח לומר "וכתוב" ו"ועל הנסים" לשיטת אדה"ז
71.....	בסיס לדבר האסור
72.....	מנחה לאחר השקיעה [גליון]
74.....	הולכת תינוק בשבת ע"י נכרי [גליון]
79.....	קבלת שבת בהדלקה [גליון]
80.....	כיבוי הגפרור אחר הדלקת נש"ק [גליון]
81.....	כיבוי הגפרור אחר הדלקת נש"ק [גליון]
87.....	פשוטו של מקרא
87.....	בקשת העם ממשה "ואת תדבר גו'"
88.....	מספר הפסוקים שבפרשיות יתרו וואתחנן
89.....	שינוי
89.....	הערה ב'לוח היומי לתלמיד חכם הצעיר' [גליון]



הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד חג הסוכות הבע"ל
יש לשלוח לא יאוחר מיום עש"ק ד' תשרי

"זיישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:
פאקס: 718-756-3411
אימייל: haoros@gmail.com
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
www.haoros.com

גאולה ומשיח

תקנות שתיקנו משום הצדוקין מה דינן לעת"ל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ט ע' 339 איתא: וז"ל: "ולהעיר ד"בראשונה היו משיאין משואות (עד ש"קלקלו הכותים", שאז "התקינו שיהו שלוחין יוצאין") .. עד שהי' רואה כל הגולה לפניו כמדורת האש" (ר"ה כב ב - במשנה), ובמילא נהגו כל בני א"י בהתאם לקביעות ר"ה בב"ד שבירושלים (יום אחד או שני ימים), ואולי י"ל שכן יהי' גם לע"ל - כיון שאז אין החשש דקלקול הכותים" עכ"ל.

[וכן הוא ברמב"ם הלכות קידוש החודש (פ"ג ה"ח): "בראשונה כשהיו בית דין מקדשין את החדש היו משיאין משואות בראשי ההרים כדי שידעו הרחוקים, משקלקלו הכותים שהיו משיאין משואות כדי להטעות את העם התקינו שיהו שלוחים יוצאין ומודיעין לרבים"]

ולפי"ז לכאורה נראה שכן הוא גם בשאר התקנות שתיקנו חכמים בשביל הכותים וכיו"ב, שלא ינהגו לעת"ל כיון דלעת"ל אין חשש.

ולדוגמא: (א) הא דאיתא בברכות נד, א: "כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים: עד העולם. משקלקלו הצדוקים ואמרו אין עולם אלא אחד -

⁽¹⁾בשוה"ג שם כתב: "ראה פני משה ירושלמי ר"ה פ"ב ה"ב: אע"פ שבימי רבי בטלו המשואות ..מ"מ מפרש כיצד היו עושין בשעה שהיו נוהגין בהן, ונ"מ שאם יתבטלו המינין יחזרו למנהג שלהם", וראה גם במאמר ד"ה יו"ט של ר"ה שחל להיות מליל ער"ה ה'תשמ"ג (נדפס בסה"מ מלוקט ח"א ע' תכא ואילך) שאמר דבגאולה האמיתית והשלימה ע"י מ"צ "שאז יתקעו גם ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת בביהמ"ק וביבנה, וי"ל דגם בכל מקום ומקום (כי אז יתבטלו כל הענינים דגזירות)", וראה בגליון תת"ג והלאה בזה.

התקינו שיהו אומרים: מן העולם ועד העולם" הובא ברמב"ם בהל' תפלה פ"ד ה"ט ובהל' תעניות פ"ד ה"ט"ו.

(ב) ברמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ב ה"ב: "דין תורה שאין מדקדקין בעדות החדש.. לפיכך היו בראשונה מקבלין עדות החדש מכל אדם מישראל שכל ישראל בחזקת כשרות עד שיודע לך שזה פסול, משקלקלו המינים והיו שוכרין אנשים להעיד שראו והם לא ראו, התקינו שלא יקבלו בית דין עדות החדש אלא מעדים שמכירין בית דין אותן שהם כשרים ושיהיו דורשין וחוקרים בעדות".

(ג) בהל' תמידין ומוספין פ"ז הי"א [לענין קצירת העומר] כתב: "וכיצד היה נעשה.. כיון שחשכה אומר להם הקוצר לכל העומדים שם, בא השמש אומרין לו הין, בא השמש אומרים לו הין, בא השמש אומרין לו הין, מגל זה אומרין לו הין, מגל זה אומרין לו הין, קופה זו אומרין לו הין, קופה זו אומרין לו הין, קופה זו אומרין לו הין, ואם היה שבת אומר להן שבת היום אומרים לו הין, שבת היום אומרין לו הין, שבת היום אומרין לו הין, ואחר כך אומר להן אקצור והן אומרין לו קצור, אקצור והם אומרים לו קצור, ואחר כך אומר להן אקצור והן אומרין לו קצור, שלש פעמים על כל דבר ודבר. וכל כך למה מפני אלו הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני, שהן אומרין שזה שנאמר בתורה ממחרת השבת הוא שבת בראשית".

(ד) עוד שם (פ"י ה"ח): "זה שמנסך המים היו אומרין לו הגבה ירך, שפעם אחת נסך אחד על רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהן שאמרו צדוקי הוא שהן אומרין אין מנסכין מים".

(ה) בהל' עבודת יוהכ"פ פ"א ה"ז: "בימי בית שני ציץ המינות בישראל, ויצאו הצדוקין מהרה יאבדו שאינן מאמינין בתורה שבעל פה, והיו אומרין שקטרת של יום הכפורים מניחין אותה על האש בהיכל חוץ לפרוכת וכשיעלה עשנה מכניס אותה לפנים לקדש הקדשים.. ומפי השמועה למדו חכמים שאין נותן הקטרת אלא בקדש הקדשים לפני הארון, שנאמר ונתן הקטרת על האש לפני ה', ולפי שהיו חוששין בבית

² ראה רשימות חוברת י"ב.

שני שמא כהן גדול זה נוטה לצד מינות, היו משביעין אותו ערב יום הכפורים ואומרים לו אישי כהן גדול אנו שלוחי בית דין ואתה שלוחנו ושליח בית דין, משביעין אנו עליך במי ששכן את שמו בבית הזה שלא תשנה דבר שאמרנו לך".

(ו) בהל' פרה אדומה פ"א ה"ד: הצדוקין היו אומרים שאין מעשה הפרה כשר אלא במעורבי שמש, לפיכך היו ב"ד בבית שני מטמאין את הכהן השורף את הפרה בשרץ וכיוצא בו, וטובל ואח"כ עוסק בה כדי לבטל דברי אלו הזדים שמורים מהעולה על רוחם לא מן הקבלה, וכן כל הכלים שמכניסין לתוכם אפר הפרה כולם טבולי יום³ וכן כתב שם בפ"י ה"ה "ומפני הצדוקין מטמאין את כל כלי שטף ומטבילין אותן ואח"כ משתמשין בהן במי חטאת", דלפי המבואר בלקו"ש י"ל שכולם יתבטלו לעת"ל⁴.

⁽³⁾ ועיי"ש עוד בפ"ב ה"א: "מעלות יתירות עשו בטהרת פרה אדומה והרחקות גדולות הרחיקו מטומאת המת בכל מעשיה, מפני שהיא כשירה בטבולי יום חשו שמא יבאו לזלזל בה, ומפני זה כשמפרישין הכהן השורף אותה מפרישין אותה ללשכה מוכנת בעזרה, ובית אבן היתה נקראת מפני שכל כליה כלי אבנים שאין מקבלין טומאה, ובכלי האבן היה משתמש כל שבעת ימי ההפרשה, ולא היו נוגעין בו אחיו הכהנים כדי להרבות בטהרתו", אבל הכא לא הזכיר משום צדוקין ואפ"ל דזהו תקנה בעצם כיון שכשרה בטבול יום מן התורה לכן אפשר שיבואו להקל.

⁽⁴⁾ בנוגע לאמירת "מן העולם ועד העולם", ראה בס' התוועדויות תשמ"ה כרך ד' עמ' (ע' 2474) שיחת י"ב תמוז (אות מז) שהביא ענין זה דמשקלקלו הצדוקים התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם וזלה"ק: ולכאורה יש בזה תמי' גדולה - איך אפשר לומר דרק משקלקלו הצדוקים... התקינו שיהו אומרים מן העולם ועוד העולם" - בה בשעה שלשון זה ("ברוך ה' גו' מן העולם ועד העולם") מפורש הוא בתהלים (כנ"ל), היינו שכבר נאמר ע"י דוד (כפשוטו של מקרא שמזמור זה נאמר על ידי דוד) שהי' לפני הזמן דבית שני ועאכו"כ קודם ש"קלקלו הצדוקים" (בבית שני) ? וחפשתי ומצאתי תירוץ על שאלה זו - בס' עשרה מאמרות (שהי' מקובל וגם פוסק בנגלה דתורה) שכתב (שם, מובא גם ביהל אור פרק ק"ו עה"פ) וז"ל: שהרי בבית ראשון היו חותמין מן העולם ועד העולם והוא מטבע שטבעוהו דוד המלך ע"ה ובית דינו, דהיינו מן העולם מזמן אדם הראשון ועד העולם ימות המשיח, אבל בבית שני בשביל חמשה דברים שחסרו בו לא היו חותמין תחלה אלא מן העולם, ואחר כך החזירו הדבר ליושנו שלא לחקות את הכופרים" עכלה"ק עיי"ש עוד, היינו דבבית ראשון אמרו מן העולם ועד העולם אלא דאח"כ בבית שני שחסרו שם ה' דברים אמרו מן העולם לבד, ואח"כ החזירו הדבר ליושנו בשביל הצדוקים, דלפי"ז מובן דלע"ל יאמרו "מן העולם ועד העולם" ובמכ"ש מבית ראשון.

אי נימא שיתבטלו לעת"ל למה הביאן הרמב"ם בספרו?

אלא דלפי"ז יל"ע, דהרי ידוע בכללי הרמב"ם שאינו מביא בס' הי"ד מה שהי' בעבר -דמה דהוה הוה- כשאינו נוהג בזמן הזה או לעת"ל, כמ"ש במנ"ח מצוה ק"ז אות ג' ומצוה רמ"ו אות יא, ועוד בכ"מ, וכ"כ במראה פנים ירושלמי פ"ח דכלאים סוף ה"ב, וכ"כ בלקו"ש חט"ז ע' 300⁵, וראה לקו"ש חל"ט פ' תצא, דהא דהביא הרמב"ם בריש הל' אישות איך הי' נישואין קודם מ"ת אף דמה דהוה הוה? הי"ז משום שזה נוגע להלכה בגדר הנישואין של ישראל אחר מ"ת עיי"ש, ואי נימא כנ"ל שיתבטלו לעת"ל למה הביאם הרמב"ם, הרי בזמן הזה ליכא ביהמ"ק וקידוש החודש ע"פ ראי', ועבודת הקרבנות וקצירת העומר ועשיית פרה אדומה וכו' ולעת"ל הלא לא ינהגו?

והנה הא דהביא התקנה שביטלו המשואות ושלחו שלוחים, י"ל בפשטות כיון שזה נוגע בזמן הזה לענין יו"ט שני של גליות וכמ"ש בפ"ג הי"ב, וכן יש לתרץ הא דהביא שהתקינו שלא יקבלו בית דין עדות החדש אלא מעדים שמכירין, דכעין זה הקשה במנ"ח (סוף מצוה ד') דלמה הביא הרמב"ם תקנת רבי יוחנן בן זכאי (הל' קדוש החודש פ"ג ה"ו) שמקבלים עדות החודש כל היום הא אין זה נפק"מ, דהרי כשיבנה ביהמ"ק תוחזר תקנה הראשונה שלא יקבלו אלא עד המנחה, ובזמן הזה אין נפק"מ כיון דאין מקדשים ע"פ העדים ונשאר בצ"ע, ותירץ במנחת סולת שם שהרמב"ם לשיטתו דסב"ל בהל' סנהדרין פ"ד הי"א, (ובפיהמ"ש ריש סנהדרין משנה ג') דשייך סנהדרין קודם בנין הבית אם הסכימו כל חכמי ישראל לסמוך, ובמילא נפק"מ אז שיקבלו העדים כל היום עיי"ש, דלפי"ז

אבל ראה רש"י ברכות נד, א, (בד"ה כל חותמי) שכתב: "ואשמעינן הכא דבמקדש ראשון לא היו אומרים אלא ברוך ה' אלהי ישראל עד מן העולם", וכ"כ הרע"ב שם (פ"ט מ"ה) ולא כהרמ"ע.

⁵ ראה בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' כ"ד) שביאר למה הזכיר הרמב"ם בסוף הל' ק"פ חילוק שבין פסח מצרים לפסח דורות הלא מאי דהוה הוה? ותירץ דכוונתו שם רק לבאר שלא נטעה בהא דמפורש בקרא ליקח מבעשור וליתן על משקוף ומזוזות ולאכול בחפזון, דנימא שכן צריך להיות גם לדורות ולכן הוצרך לבאר שאינו כן עיי"ש.

א"ש גם הא דהביא התקנה דמכירין, כיון דאפשר שיהי' קדה"ח ע"פ ראי' לפני ביאת המשיח, אבל אכתי קשה משאר המקומות?

אפילו אם בטל טעם התקנה צריך בי"ד גדול לבטלו

ואפ"ל בזה דהרמב"ם כתב בהל' ממרים (פ"ב ה"ב) וז"ל: בית דין שגזרו גזרה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג, אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין, היה גדול בחכמה אבל לא במנין, במנין אבל לא בחכמה, אינו יכול לבטל את דבריו, אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו אין האחרונים יכולין לבטל עד שיהו גדולים מהם עכ"ל, וגם הראב"ד החולק שם סב"ל דבבטל הטעם יכול אפילו בי"ד קטן מן הראשונים לבטל, אבל לא נתבטל בדרך ממילא, (וראה שו"ע אדה"ז סי' תס"ח סעי' ב': "ואף לאחר שחרב בית המקדש ובטל קרבן פסח אף על פי כן לא נתבטל איסור עשיית מלאכה כיון שנאסר במנין חכמים על כל ישראל וכל דבר שנאסר במנין חכמים על כל ישראל אף שאח"כ נתבטל הטעם שבגללו אסרוהו אף על פי כן לא נתבטל האיסור עד שנתוועדו במנין כמנין הראשון להתירו בפירוש ועי' עוד סי' רס"ט סעי' א-ב).

ולפי"ז י"ל שאכן לעת"ל יתבטלו כל התקנות שתיקנו משום הצדוקין וכו', אלא שצריך ע"ז מנין של בי"ד אחר לבטלו, נמצא שכל הזמן שעדיין לא נמנו עליו לבטלה, התקנה במקומה עומדת, ולכן הביאם הרמב"ם בספרו, כיון שעדיין יתנהגו קודם שימנו עליהם לבטלם.

תקנות רבי יוחנן בן זכאי

ועפי"ז אתי שפיר דאין להקשות על מה שנת' דלעת"ל יתבטלו כל הני תקנות, ממה שכתב הרמב"ם בהל' לולב פ"ז הט"ו: "משחרב בית

⁶ולפי"ז י"ל גם דהא דמבואר בכ"מ דלעת"ל הלכה כב"ש, מתאים גם לדעת הרמב"ם בס' היד, אף שהביא ההלכות כבית הלל, כי מכיון דבזה הרי יצטרכו מנין אחר וכו' לפסוק כב"ש, כמבואר בקונטרס 'תורה חדשה מאתי תצא' ובשיעורים בס' התניא פ"ג ובכ"מ, א"כ עד אז ההלכה כבית הלל.

המקדש התקינו שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג זכר למקדש.. ותקנה זו עם כל התקנות שהתקיין רבן יוחנן בן זכאי משחרב בית המקדש, כשיבנה בית המקדש יחזרו הדברים לישנן" דמשמע מזה לכאורה דרק תקנות אלו של ריב"ז יחזרו לישנן, אבל שאר התקנות לא?

די"ל דתקנות אלו יחזרו הדברים לישנן בדרך ממילא מיד ואי"צ ע"ז מניין אחר כיון דמעיקרא נתקנו משום דליכא מקדש, משא"כ שאר התקנות אף שיתבטלו מ"מ צריך ע"ז מניין אחר לבטלם.

ועי' בקו"ש ביצה (אות יג) שהביא דברי הרמב"ם הנ"ל (בהל' ממרים), דאפילו בטל הטעם צריך בי"ד גדול לבטלו, והראב"ד השיג עליו מרבי יוחנן בן זכאי וז"ל: עיטור שוקי ירושלים בפירות קשיא עליה, שהראשונים תקנוהו ור' יוחנן בן זכאי ביטלה אחר חורבן מפני שנתבטל הטעם לראשונים ולא היה גדול כראשונים עכ"ל. [דכיון שאחר החורבן נתבטל הטעם לעטר ירושלים בפירות, לכן תיקן ריב"ז שיהא מע"ש נפדה בכל מקום, אף שריב"ז הי' קטן מן הראשונים אלמא דאם בטל הטעם איצ"ל גדול מהראשונים] וכתב שם בקו"ש שהראב"ד היה יכול להקשות גם מהך דביצה ה,א, שתיקן ריב"ז לאתר החורבן, שיהו מקבלין עדות החדש כל היום הרי מוכח דכיון דבטל טעם התקנה הראשונה, אין צריך בי"ד גדול דוקא?

וכתב לתרץ שיטת הרמב"ם דאיתא בגמ' שם (ביצה ה,ב) במהרה יבנה ביהמ"ק, ויאמרו, אשתקד קיבלנו עדות חדש כל היום, השתא נמי נקבל, ומשני עדות מסורה לבי"ד ולא יטעו בזה, הרי מבואר בזה בהדיא דכשיבנה המקדש תחזור תקנה ראשונה מאליה מיד, דאין מקבלין עדותן מן המנחה ולמעלה, ותקנת ריב"ז תתבטל ממילא, ולכאורה הא מנ"ל, דאף דנתבטל טעם התקנה של ריב"ז, מ"מ, כל דבר שבמנין צריך מניין אחר להתירו, ע"כ הוכיח הרמב"ם מזה, דלא היה כח לריב"ז לבטל תקנה הראשונה, מפני שלא היה גדול מהן, אלא שעקר את התקנה הראשונה לפי שעה, לכל הזמן שהבית חרב, ובזה אין צריך בי"ד גדול, כמ"ש שם הרמב"ם בה"ד: "ויש לבית דין לעקור אף דברים אלו לפי שעה אף על פי

⁽⁷⁾ ראה רמב"ם הל' מעשר שני ונט"ר פ"ט ה"ה, ובתויו"ט מעשר שני פ"ה מ"ב כתב להוכיח מהמשנה שם כשיטת הרמב"ם.

שהוא קטן מן הראשונים שלא יהו גזרות אלו חמורין מדברי תורה עצמה שאפילו דברי תורה יש לכל בית דין לעקרו הוראת שעה", והא שכתב הרמב"ם דצריך ביד גדול דוקא לבטל, ה"ז רק כשבאים לבטל התקנה הראשונה לגמרי עכ"ד, ולפי"ז י"ל שכן הוא בכל תקנות ריב"ז שהם זכר למקדש שתיקנם מעיקרא רק לשעה ויחזרו לישנן בדרך ממילא, משא"כ שאר התקנות כהך שתיקנו משום צדוקין אף שיתבטל הטעם צריך מנין אחר לבטלם וכפי שנת⁸.

וראה גם תוספתא ראש השנה (פ"ב ה"ט) "אמר רבי יהושע בן קרחא דברים אלו שהתקין רבן יוחנן בן זכאי משחרב בית המקדש, לכשיבנה הבית במהרה יחזרו דברים אלו ליושנן" וב'חסדי דוד' שם כתב שכן מבואר גם בכיצה ה,ב, (וכנ"ל) דכשיבנה ביהמ"ק מיד תחזור תקנה הראשונה שלא לקבל עדות אלא עד המנחה, וממשיך להוכיח מזה דשאר התקנות כגון גזרה דרבה וכו' אכן לא יתבטלו לעת"ל, אף שיהי' ומלאה הארץ דעה כמים לים מכסים וכו' עיי"ש, אמנם לפי המבואר לעיל י"ל ששאר התקנות אכן לא יתבטלו בדרך ממילא, אבל בפועל יתבטלו ע"י מנין אחר⁹.

⁸ועיי' מנ"ח סוף מצוה ד' שכתב גם בתקנות ריב"ז עצמו, דהא דאמרינן דכשיבנה ביהמ"ק יחזרו ליושנן הרי זה רק בתקנות אלו הקשורות למקדש, אבל תקנה שאינה תלוי במקדש לא יתבטל לע"ל, וכהך דר"ה לא, ב: "התקין רבן יוחנן בן זכאי: שאפילו ראש בית דין בכל מקום - שלא יהו העדים הולכין אלא למקום הוועד" דתקנה זו אינה תלוי' במקדש דוקא, במילא לא יתבטל לעת"ל, ולכן תמה על הרמב"ם שלא הביא תקנה זו עיי"ש.

⁹וראה בס' 'אבני שהם' (להגרמ"ל שחור ז"ל ע' תט) שכתב דכל מה דאמרינן דבי"ד אחר אינו יכול לבטל דברי בי"ד חבירו, ה"ז קאי רק על זמן הזה, אבל לעתיד לבוא ודאי שכל תקנותיהם של חז"ל יבטלו מאליהם, כי מעיקרא לא תיקנו חכמים אלא עד זמן ביאת המשיח, והוכיח כן ממ"ש הרמב"ם בסוף הלי' מגילה שכל ספרי נביאים וכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ מימי הפורים וכו', היינו דרך ימי הפורים מיוחדים בזה שלא יבטלו בימות בהמשיח, אבל כל תקנותיהם של חז"ל לא הותקנו מעיקרא אלא עד זמן העתיד עיי"ש, אבל בשו"ת היכל יצחק או"ח סימן נח (להגר"א הלוי הרצוג ז"ל) כתב וז"ל: ואולי י"ל כהא דאמרינן בעלמא הלכתא למשיחא, היינו כלום יש לנו לקבוע הלכה בשביל ימות המשיח, שאז יבוא משה ואהרן עמהם, ובכלל יהי' דור דיעה שלא היה כמותו שיערה רוח ה' עליהם, כך י"ל שחכמים מעיקרא לא תקנו תקנות לימות המשיח... ואולם קשה הדבר לאומרו, מפני שאין אני זוכר איזה רמז לכך בתלמודים ובראשונים, וכו', וע"כ

ועי' בשו"ת 'תורת חסד' (או"ח סי' יז) שהאריך בענין זה דאף כשבטל טעם התקנה צריך מנין אחר לבטלו ואינו מתבטל ממילא, ומסיק שם שיש כמה חילוקים ותנאים בדבר, ובאות ה' כתב דדוקא כל היכא שמתחילה היתה גזירה מוחלטת וכוללת באין הבדל בין איש לאיש וכדומה, אז אמרינן דאע"פ שבטל הטעם לא בטלה הגזרה, אבל היכא שמתחילה וראשית הגזירה חילקו בדבר והוציאו מן הכלל אותן שאצלם לא שייך טעם הגזירה שלהם, בזה אם אח"כ נתבטל הטעם לגמרי בטלה ג"כ הגזירה, והאריך להוכיח כן מכמה דוכתי עיי"ש, וראה גם בפר"ח יו"ד סי' קט"ז סעי' א' בענין זה.

ולפי דבריו י"ל, דכיון דבשוה"ג (בלקו"ש שם) הביא שבקרבן העדה (ר"ה פ"ב ה"א), מבאר הטעם שלא בטלו המשואות מים טברי' (כדאיתא בירושלמי שם), "מפני שלא היו כותיים דרים שם", נמצא דבתקנה זו מעיקרא חילקו בדבר דבמקום שאין כותים מדליקין משואות, א"כ יוצא דהך תקנה תתבטל לעת"ל בדרך ממילא ולא יצטרך מנין אחר על משואות.

ב' סוגים: תקנות ושנהגו כן בבית שני

ויש לדקדק בזה עוד, דהנהגה בהא שהביא הרמב"ם הדברים שתיקנו משום הצדוקים, הנהגה כמה מהם כתב ש"התקינו", ובכמה מהם כתב רק שנהגו כן בבית שני, דבהך דמשואות כתב "התקינו שיהו שלוחין יוצאים וכו'" וכן בהך דגמ' ברכות איתא ש"התקינו שיהו אומרים: מן העולם ועד העולם" וכן כתב בהא שהתקינו שלא יקבלו בית דין עדות החדש אלא מעדים שמכירין.

ישתקע הדבר ולא יאמר עד שתימצא ראייה לזה, ואמנם מבעיני זה אמר בתוס' יו"ט במע"ש פרק ד', שהבי"ד של המשיח יהיו גדולים בחכמה ובמנין ויוכלו לבטל את תקנת קודמיהם, אבל שמעיקרא לא ניתקנו אלא עד בוא המשיח, זה לא אמר עכ"ל, וראה לחם משנה (הלכות שבועות פ"י הי"ב) שכתב: "דדין זה [שכתב שם הרמב"ם] הוא לפי דין הגמ', שרבינו ז"ל כותב דינא דגמ' לכשיבנה בהמ"ק בעז"ה יתברך", ז.א. דנקט הלח"מ דלעת"ל יתבטל 'תקנת הגאונים' שתיקנו לגבות כתובה ממטלטלי, ועי' בשו"ת חבצלת השרון חו"מ סו"ס א'.

אבל בהך דקצירת העומר לא כתב שהתקינו, אלא שכן היו עושין מפני אלו הטועים וכו', וכן לגבי מנסך המים לא כתוב שהתקינו, אלא שהיו אומרים לו הגבה ירך, וכן לגבי כהן גדול ביוהכ"פ כתב שהיו משיביעין אותו ערב יום הכפורים וכו', וכן לגבי פרה האדומה כתב שהבי"ד בבית שני היו מטמאין את הכהן השורף את הפרה וכו' ומטמאין את כל כלי שטף, דלכאורה משמע מלשונו דבאלו לא הי' שום תקנה, אלא שכן היו נוהגין לעשות מפני הצדוקין, וא"כ י"ל דבאלו לא חל עלייהו הדין דאף שבטל הטעם צריך מנין אחר להתירם, כיון שמעולם לא נכללו בגדר "תקנה" וא"כ י"ל שהם לא יתקיימו לעת"ל בדרך ממילא.

אלא דאי נימא כן שוב קשה למה הביא הרמב"ם דברים אלו בספרו הלא הם לא יתקיימו עוד?

ואפ"ל בזה, דכיון שהרמב"ם פסק (הל' תשובה פ"ט ה"ב, והל' מלכים פי"ב ה"א) כשמואל דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד, ונת' עפ"ז בלקוטי שיחות חכ"ד פ' שופטים (ב) סעי' ו (לענין הצורך בערי מקלט לע"ל) דלדעת הרמב"ם דעולם כמנהגו נוהג (בתקופה הא') יהי' שייך המציאות דרוצח בשוגג, עיי"ש, א"כ י"ל דגם תקנות אלו שתיקנו משום הצדוקין וכו' לא יתבטלו מיד בתחילת ביאת משיח ממש, ולכן הביאן הרמב"ם בספרו, ועד"ז כתב בס' 'קרן אורה' מנחות סה, א, (ד"ה משנה) שעמד על זה שהביא הרמב"ם בספרו הך דקצירת העומר ושהיו מטמאין הכהן מפני הצדוקין וכו' דלכאורה לעת"ל לא יצטרכו לזה כמאמר הכתוב (ירמי' לא, לב) "זאת הברית אשר אכרת את בני אחרי הימים ההם וגו' נתתי את תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה וגו'" ? ותירץ ע"ד הנ"ל דאולי לא יתבערו עדיין וכו' על כן כתב מנהג הקדום עיי"ש¹⁰.

תקנות שטעמם ידוע

ויש להוסיף בזה עוד, דבתורת חסד שם (אות ו') הביא עוד כלל בענין זה משו"ת הרא"ש (כלל ב' סי' ח' הובא במגן אברהם סי' ט' סק"ז) לענין

¹⁰אלא שהק"ן אורה כתב לחלק בהרמב"ם בין הא שהיו מטמאין את הפרה דבזה לאו דינא קאמר אלא שכן עשו, משא"כ בהך דקצירת העומר משמע שהרמב"ם דינא קאמר עיי"ש, אבל באמת גם בהך דקצירת העומר כתב שהיו עושין כן מפני אלו הטועים שיצאו מכלל ישראל בזמן בית שני, ולא משמע שיש חילוק ביניהם דבהך דינא קאמר.

טלית של פשתן דאף לפיר"ת אין לאסרו בזמן הזה, דעיקר טעם האיסור הוא דילמא אתי למירמי ביה תכלת, שהוא עיקר המצוה, ובכסות לילה, או אם יקרע סדינו, ה"ל כלאים שלא במקום מצוה. אבל בזמן הזה, שאין לנו תכלת ואין לנו היתר כלאים בציצית כלל, לא שייך למגזר כלל, דלא שייך לדמותו לדבר שנאסר במנין, דאין לו היתר אלא ע"י ב"ד הגדול ממנו בחכמה ובמנין, דכיון שטעם האיסור ידוע, אם נתבטל הטעם בטל האיסור ממילא. דלא דמי לביצה מתקנת רבי יוחנן ואילך וכו' דהיתר ביצה אין הטעם ידוע כ"כ לעולם, שיהא ההיתר תלוי במה שתקן שיהו מקבלין העדות כל היום כולו. וכן בשובו לכם לאהליכם וכו' עיי"ש, וביאר התורת חסד דהיכא שטעם האיסור ידוע ומבורר, בזה כשבטל הטעם בטל האיסור ממילא, דהכל יודעים דעכשיו לא שייך למיגזר מידי, משא"כ היכא שאין טעם האיסור ידוע כ"כ, אף שבטל הטעם לא בטל האיסור וצריך מנין אחר להתירו, דאינשי לא מסקו אדעתיהו שגזירה זו תליא בטעם זה ואם נתיר להם עכשיו יבואו להתיר אף במקום שיהי' שייך אותו הטעם של הגזרה, והביא ראיות לזה מכמה מקומות עיי"ש, ועי' תוס' ביצה ו,א ד"ה והאידינא ומהר"ם שי"ף שם.

ולפי"ז לכאורה יש מקום לומר עוד טעם בכמה דברים שהוכאו לעיל, שלא צריך עלייהו ב"ד אחר לבטלם, כיון שטעמם ברור וידוע שהוא מפני הצדוקין, כגון בהא שהיו אומרי' למנסך המים הגבה ידך, וכן בזה שהיו משביעים את הכהן גדול שלא תשנה דבר שאמרנו לך, וכן בהא שהיו מטמאין את הכהן השורף את הפרה בשרץ, וכיון דלעת"ל יתבטל הטעם לא יצטרכו ע"ז מנין אחר לבטלו.

ובתורת חסד מסיק שם, דמ"מ אין לנו להכריע מדעתנו ולשקול בשכלנו איזו גזרה חשיב הטעם ידוע ואיזו חשיב אינו ידוע, דמי מאתנו יעוז בדעתו לשקול בפלס שכלו איזו גזירה חשיב הטעם ידוע שאי"צ מנין אחר להתירו ואין לנו אלא דברים המפורשים בדברי הראשונים שהטעם ידוע והותרה הגזירה ממילא כשיתבטל הטעם עיי"ש.



מצעות תקיעת שופר לע"ל

הת' מנחם מענדל גאלדבערג תלמיד בישיבה

בס' אדרת אליהו (לבעל ה'בן איש חי') פ' נצבים (ד"ה והנה ג"פ) הביא דברי הלבוש בהל' ר"ה (סי' תק"צ סעי' ה'), שכתב בדין אם תקע תקיעה תרועה תקיעה בנשימה אחת, י"א שיצא דהא מצוה אחת היא, וי"א שלא יצא מפני שהתקיעה היא סימן שמחה ושלוחה כמו שנאמר (במדבר י') וביום שמחתכם ובמעודיכם וגו' ותקעתם וגו', ותרועה היא סימן בכי ויליל כתרגומו, וכמו שנאמר (שם, ט) וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם וגו' ואין שמחה ושלוחה, ובכי ויליל מצטרפין דהא הפכיים הם ולכך לא שייכי אהדדי ע"כ עיי"ש.

ולפי"ז חידש שם הבן איש חי דודאי דלעת"ל שיעביר הקב"ה את רוח הטומאה מן הארץ ויתבטל היצה"ר ויהי' חירות ממה"מ, חירות משעבוד מלכיות, אזי לא שייכא עוד תרועה שהיא סימן יללה, ולא שייכא כי אם התקיעה שהוא סימן שמחה ושלוחה עיי"ש עוד.

וראה רשימות חוברת קסט שכתב, וזלה"ק: לע"ל לא יתקעו מלכיות זו"ש כ"א שופרות לבד וזהו בשופר גדול לקו"ת והי' וגו' יתקע בשו"ג ס"ה עכלה"ק.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

"ואבדתם את שמם מן המקום ההוא"

הרב מנחם מענדל רייצעס
נו"נ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בלקוטי שיחות ח"ט ראה (א) מבאר רבינו בארוכה דברי רש"י עה"פ "ואבדתם את שמם" (ראה יב, ג) – "לכנות להם שם לגנאי. בית גליא קורין לה בית כריא, עין כל עין קוץ".

ומקשה, דלכאורה פירוש רש"י הוא היפך פשט הכתוב: פשט הכתוב משמע שצריך לאבד את שם העבודה זרה ולהשכיח אותה - ואילו לפי רש"י צריך לתת לה שם לגנאי שדומה לשם הקודם (וכהדוגמאות שברש"י) וא"כ סו"ס נשאר כאן זכרון לשם הקודם!

ומבאר (בס"ח), שרש"י למד ש"ואבדתם את שמם" פירושו שצריך לעשות פעולה של 'אבדון' ב'שמם' גופא, לגנות את השם עצמו. ולכן, אם משנים את השם לגמרי ונותנים למקום שם חדש – נמצא שגינו רק את העבודה זרה ולא את השם שלה; ודוקא כאשר משאירים זכרון לשם על ידי שנותנים שם דומה באופן של גנאי – הרי שמגנים "את שמם" גופא.

ולפום ריהטא לא זכיתי להבין: הרי הפסוק אינו אומר רק, "ואבדתם את שמם", אלא ממשיך ומסיים: "מן המקום ההוא"; ולפי הביאור שבשיחה (בדברי רש"י לכאורה אין לסיום זה משמעות, כי המלים "ואבדתם את שמם" מתפרשים כענין בפני עצמם לגמרי, שצריך "לאבד - לכנות לגנאי - את שמם", ואיך יחול כאן ההמשך של "מן המקום ההוא"?!

ובודאי יעירו בזה קוראי הגליון שי'.



במחלוקת ב"ש וב"ה 'ברא מאור האש' או 'בורא מאורי האש'

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

במשנה בברכות (נא, ב) נחלקו בית שמאי ובית הלל אודות נוסח הברכה על האש ב"ש אומרים שברא מאור האש', וב"ה אומרים 'בורא מאורי האש'. בגמ' (נב, ב) מסבירים: 'רבית שמאי סברי חדא נהורא איכא בנורא', ולכן צ"ל 'מאור' בלשון יחיד, 'וב"ה סברי טובא נהורי איכא בנורא' כלומר, יש באש גוונים רבים (שלהבת אדומה לבנה וירקרקת - רש"י), ולכן צ"ל 'מאורי' בלשון רבים.

והנה הגר"א בשנות אליהו שם כתב: "ואמרינן בגמרא ב'ברא' ו'בורא' כו"ע לא פליגי, כי פליגי ב'מאור' ו'מאורי' כו', וקשה הא ב"ש אמרו 'ברא' ובה"א 'בורא' והאיך אמרו שלא פליגי? ועוד היאך אפשר שיהיו

פליגי אי טובא נהורא איכא בנורא אי חדא נהורא, הא עינינו רואות שטובא נהורא איכא בנורא?"

וכתב לתרץ: "ונראה ד'ברא' לשון עבר, ו'בורא' לשון עבר והוה אך שאמרינן כו"ע לא פליגי ב'ברא' ו'בורא', משום דבאש שייך הני תרי לישני משום שהקב"ה ברא יסוד האש, וגם אנו מוצאין בכל יום אש מחדש והכל בא מיסוד האש אך החילוק שביניהן דביסוד האש גוון אחד, ובאש שלנו יש הרבה גוונים וזה שאמרו כי פליגי ב'מאור' ו'מאורי' דהיינו בית שמאי ובית הלל פליגי אם מברכין על מאור אחד דהיינו על יסוד האש או על מאורי האש שלנו שיש בה הרבה גוונים וב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא, פי' דביסוד האש הוא גוון אחד ועל כרחק צ"ל ברא מאור שביסוד האש שייך לשון עבר שכבר ברא, וב"ה סברי שאנו מברכין נמי על שלנו שאנו מוציאין תמיד והרבה גוונים יש בו, וגם על יסוד האש שהוא גוון א' ע"כ צריך לומר בורא דשייך בו לשון הוה נמי שאנו מוציאין תמיד מחדש", עכ"ל הגר"א.

ונראה לומר דלפי דברי הגר"א ב"ש וב"ה אזלי בזה לשיטותיהו, וכדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בהדרן על ששה סדרי משנה בספר השיחות תשמ"ח ח"ב (עמ' 647 ואילך) ובלקוטי שיחות ח"ו (עמ' 70 ואילך) וח"ז (עמ' 107 ואילך) "שמצינו כו"כ פלוגתות דב"ש ודב"ה שהצד השוה שבהם הוא שב"ש סברי דאזלינן בתר בכח, וב"ה סברי דאזלינן בתר בפועל" (ועייין בסה"ש שם הערה 20) ובנדו"ד דב"ש ס"ל דבתר כח אזלינן לפיכך אומרים 'ברא מאור האש', כיון דבתחילתו בכח ברא (בלשון עבר) הקב"ה יסוד האש בגוון אחד, משא"כ ב"ה דס"ל דבתר בפועל אזלינן לפיכך אומרים 'בורא מאורי האש', כיון שבפעול עתה לפנינו יש בו הרבה גוונים.

ברם בלקו"ש חט"ז עמ' 312 מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את המחלוקת בין ב"ש לב"ה באופן אחר (תרגום מאידית): "ברור, שאין הם חולקים על המציאות ובמציאות רואים שישנם כמה גוונים באור, כיצד אפוא אומרים בית שמאי ש'חדא נהורא איכא בנורא'?"

ומבאר שם: "ההסבר לכך הוא, ב"ש סוברים שלפי התורה נקבעים הענינים בעיקר לפי תוכנם הכללי כפי שהם נראים במבט ראשון, (בדומה לכלל "אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות) [סנהדרין וסע"ב וש"נ, וראה

שו"ת נודע ביהודה או"ח מהדו"ק סי' לה - הערה 35], ואילו שיטת ב"ה הוא, כי להכריע בדיני התורה יש להתחשב בענינים כפי שהם מתחלקים לפרטיהם גם אם אין הם ניכרים מיד ויש צורך לחפש אחריהם [ועיי"ש הערה 36].

"בכך מובנת הסיבה למחלוקתם: ההלכה קובעת לגבי ברכת הנר שאין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו' - חייבים בברכה רק כאשר אפשר ליהנות מן האור או כאשר נהנים ממנו בפועל, ההנאה נגרמת מיד עם ראיית האור בכללות, ואז רואים רק אור אחד ('חדא נהורא'), ולכן סוברים ב"ש שצריך לברך על הבריאה הכללית של האש: 'מאור האש'. ואילו ב"ה אומרים שכיון שלאחר התבוננות רואים באש כמה גוונים וההנאה נגרמת על ידי כולם צריך לברך 'בורא מאורי האש"', עכ"ל.

ובהערה 33: "ראה שנו"א להגר"א שם. ועיי"ש שמפרש שתלוי' גם במחלוקתם דברא ובורא. אבל לכאורה בפשטות (ראה תוס' שם ד"ה דברא (ובצל"ח שם דתוס' כתבו כאן לפי המסקנא)) גם למסקנא ד'בברא ובורא כ"ע לא פליגי' נקט ב"ה בורא דלשון קרא עדיף", עכ"ל.

ולכאוי' י"ל בכוונת הגר"א דלא התכוון לומר שלפי המסקנא עדיין קיימת מחלוקתם דברא ובורא וכמו שכתב בהדיא בתחילתו ד"אמרינן בגמרא בבבא בורא ובורא כו"ע לא פליגי", וגם הוא ס"ל שב"ה נקט 'בורא' משום דלשון הכתוב עדיף. אלא כוונתו הוא דמאחר שמבואר דב"ש ס"ל דבתר כח אזלינן, יומתק מה שאומר דוקא 'ברא' שהוא לשון עבר בלבד, כי לפי ב"ש אזלינן בתר העבר בלבד, דהיינו בכח, וביסוד האש שברא הקב"ה היה גוון אחד. משא"כ ב"ה דס"ל דבתר בפועל אזלינן והרי בפועל לפנינו רואים באש הרבה גוונים, לכן אומר 'בורא' שהוא לשון עבר וגם לשון הווה, המתאים יותר לשיטתו של ב"ה דס"ל דבתר בפועל אזלינן דהיינו בהווה, הגם שעיקר סיבת הדבר שנקט 'בורא' (ולא 'ברא') הוא מפני דלישנא הקרא עדיף, וא"ש.

ויל"ע מדוע כ"ק אדמו"ר זי"ע אינו מפרש גם במחלוקתם כאן כמו שמפ' בשאר מחלוקתם דתלוי אי בתר כח אזלינן או בתר בפועל אזלינן, כפי שמפרש הגר"א.



בזה שבסוכה דירת עראי בעינן

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין, נ.י.

בלוקטי שיחות ח"ט (ע' 92) מבאר בנוגע לדפנות הסוכה שמרמזות על עוה"ז, דדומה לאכסדרה של ג' רוחות, בדוגמת סוכה של ג' דפנות, וסוכה צ"ל דירת עראי, דכללות עוה"ז היא רק פרוזדור, יעו"ש.

והנה אהא דסוכה דירת עראי מציין בהע' 14: "ריש סוכה (דסוכה צ"ל של ג' דפנות), וכדעת רבנן (בדף ו, ב), שתיים כהלכתן ושלישית אפי' טפח (שו"ע או"ח סי' תר"ל ס"ב). ולהעיר מתוס' שם (ד"ה ור"ש) שהטעם דרבנן היא, לפי ש'סוכה דירת עראי בעינן". עכ"ל.

והיינו שהתוס' הוכיחו דהא דרבנן ס"ל דשתיים כהלכתן ושלישית אפי' טפח, הוא משום דס"ל דסוכה צ"ל דירת עראי. וראייתם היא מהא דר"ע מכשיר סוכה בראש הספינה מטעם דירת עראי (כמבואר בגמ' שם כג, א), וע"כ לא בעי ג' כהלכתן, דחד טעמא היא. שהרי אי ס"ל כר"ש דג' כהלכתן, וד' אפי' טפח, ע"כ בעי דירת קבע.

ולכאורה צ"ע דהתוס' שם מסיק: "ומיהו י"ל כמו שאפרש לקמן דהאי דקאמר כולהו סב"ל סוכה דירת קבע בעינן לא בשביל שיהיו שוין". והיינו (בתוס' ז, ב) מבואר דהא דכל המ"ד שם ס"ל דסוכה צ"ל דירת קבע, ישנן דרגות בגדר של קבע, ואין ללמוד מחד מ"ד אאידיך. כגון לרבי סוכה צ"ל ד' אמות, ולב"ש סגי בכדי ראשו ורובו ושולחנו. וכמו"כ קאמרי התוס' בנוגע לשתיים כהלכתן, דמזה דר"ע מכשיר סוכה בראש הספינה והוא מטעם דירת עראי, אינו מוכרח דאוחז דשתיים כהלכתן כשר ג"כ, דאין כולן שוין. ונמצא דלתוס' אינו פשוט כ"כ דהא דסגי בשתיים כהלכתן היא מטעם דירת עראי. ולפי"ז יש לתמוה דהא ישנו גמ' מפורשת (ז, ב) דקאמר אביי, דר"ש דסובר ג' כהלכתן וד' אפי' טפח סובר דסוכה צ"ל דירת קבע, ומזה משמע דרבנן דחולקין אר"ש ס"ל דסוכה דירת עראי בעינן, ואמאי לא ציין לדברי אביי שכמעט מפורש כן בדבריו, וציין לדברי תוס' דמשמע דבריהם היא דחזרו מזה.

עוד ילה"ע דלא ציין כלל לתחילת המשנה דלמעלה מעשרים אמה פסולה, ורבא (בדף ב ע"א) מפרש הטעם דעד עשר אמה אדם עושה דירתו עראי, משא"כ בלמעלה מכ' אין אדם עושה דירתו עראי אלא קבע.

וכן משמע מדברי אביי (בדף ז ע"ב) שמפרט ר' יהודה [דמכשר סוכה שלמעלה מכ' אמה] בין המ"ד דס"ל דדירת קבע בעינן, ומזה משמע דרבנן דפסלי סוכה שלמעלה מכ' אמה סוברין דסוכה צ"ל דירת עראי (אכן בשיחת שמחת ביה"ש תשי"ג דזהו מקורו של הליקוט, שמביא הא דלמעלה מכ' אמה פסולה מחמת דירת עראי בעינן ע"ש,).

ונראה דזה דמצינו דיון בראשונים אי קי"ל כרבה (דף ב, א) דליף שסוכה למעלה מכ' פסול 'מלמען ידעו' ('כי עד כ' אדם יודע שדר בסוכה יותר מכ' לא שלטא בהו עינא'), אי קי"ל כרבא דליף שפסול מצד שזה דירת עראי, ונפק"מ בדפנות מגיעות לסכך, לרבה הסוכה כשרה דשלטא בהו עינא, משא"כ לרבא פסולה, וראה ברי"ף וברא"ש שדנו בזה, וראה בבב"מ דקי"ל כרבא דאפי' אביי דמקשה ארבא (בדף ב ע"א) קאמר (בדף ז ע"ב) דהא מכשיר היא מטעם דסוכה צ"ל דירת קבע, ומינה נשמע דהא דרבנן פסלי בלמעלה מכ' היא משום דסוכה צ"ל דירת עראי וכטעמו של רבא, הרי דאפי' אביי הודה לרבא, אמנם בשא"ר מבואר דלא כדבריו.. וה"ר התוס' (בדף ז עמ', ב) דמהא אין להוכיח דלרבנן פסול למעלה מכ' אמה מטעם דירת עראי דהא אביי מקשה לעיל ארבא.

וע"כ לאביי למעלה מכ' פסול מטעם אחר, ומ"מ מוכיח אביי דר' יהודה סובר דסוכה צ"ל דירת קבע דלמעלה מכ' רגיל לעשותו קבע (ועי' במהרש"א שם) (וע"ע במאירי בדף ב' שהאריך בזה)

ולפי"ז י"ל דלהכי לא הביא בהע' הראי' דסוכה צ"ל דירת עראי מלמעלה מעשרים אמה פסולה, כיון דלאו כו"ע מודי בזה דרק רבא סובר כן וליכא הכרח דקיי"ל כרבא לפי תוס', דאביי הא לא אודי לרבא.

ועד"ז י"ל דלהכי לא ציין לדברי אביי אשתים כהלכתן, דכשם דס"ל לתוס' דאין הכרח מר' יהודה דרבנן ס"ל דלמעלה מכ' פסול היא מטעם דירת עראי, כמו"כ י"ל דאין הכרח מהא דקאמר אביי דלר"ש דמצריך ג' דפנות כהלכתן דסובר דבעי דירת קבע, דלרבנן דשתים כהלכתן סברי דסוכה בעי דירת עראי, ובפרט בדף (ו, ב) אינא שאר ילפותות בפלוגתא דר"ש ורבנן, והגמ' שם אינו מזכיר כלום מהא דסוכה צ"ל דירת עראי משא"כ בתוס' הרי מבואר להדיא דשתים כהלכתן הוא מטעם דירת עראי.

ובאופן מרווח יותר י"ל עוד בנוגע לשאלה השניה דכאן בהשיחה הרי נחית להוכיח דהענין של עראי של עוה"ז נרמז בהסוכה עצמה דישנם ג'

דפנות הרומז לעוה"ז, וג' דפנות הו"ע של עראי כמו שמצינו בזה גופא דהא דסגי בב' כהלכתן האי מחמת דירת עראי, משא"כ בהן דלמעלה מעשרים היא רק פסול מטעם דירת עראי אבל אינה נרמזת בהסוכה עצמה ופשוט

עוד ילה"ע עפ"מ שיש לחקור (וידוע בשם המרחשת מובא גם בשיחה הנ"ל) אהא דשלישית אפי' טפח, אי הפי' הא דרואים הטפח כאילו סותם כל הדופן שנתפשט אבל הדופן ג' או דהטפח דותם רק במקומו וסגי בהכי מטעם הל"מ דשלישית אפי' טפח, [ועד"ז יש ב' צדדים למ"ד שלימות וד' אפי טפח כמובן] וא"נ דאינה סותם כל הדופן אינו מובן מדוע למ"ד דדופן ד' סגי בטפח צ"ל סוכה דירת קבע, הא סו"ס אין כאן רק ג' דפנות שלימות, ועוה"ז הרי דומה לאכסדרה שסותם ד' דפנות, ואי משום הטפח של דופן ד' הא ל"ח דופן שלם כיון שאינו סותם הרוח רביעית. אכן א"נ שהטפח סותם כל הדופן מובן היטיב. ודו"ק.



בענין גשמים סימן קללה בחג

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי'

מכתב רבינו זי"ע בענין גשמים בימי חג הסוכות

א. בלקוטי שיחות ח"ד (עמ' 433) נדפסה תשובת רבינו זי"ע לשאלה ששאלוהו: "איך להסביר ענין השמחה במצב של ירידת גשמים שמונעים לישיבה בסוכה", וז"ל:

"כיון שבו ביום קיימו מצות סוכה כמה פעמים ובמילא (גם לדעת רבי אליעזר – שצריך להיות ב' סעודות – סוכה כז, א) הו"ז הוכחה דהקב"ה ניחא לי' בשימוש (סוכה כט, א. שו"ע אדה"ז סתרל"ט סכ"ד), ובפרט שגם ברכו ע"ז בשם ומלכות ע"פ ציווי ה' בתורתו – אשר קדשנו . .

⁽¹⁾ סוכה מו, ע"א. רמב"ם הל' סוכה פ"ו הי"ב. טושו"ע או"ח סתרל"ט ס"ח. שו"ע אדה"ז שם ס"ב ואילך.

וצונונוי. . ועפ"ז מובן זה שבמשנה וש"ס וכו' מובא המשל לעבד כו' בנוגע להנמצא בסוכה וצריך לצאת כו' ואכמ"ל.

ועפ"ז זה שהתוועדות הרי ע"פ תורה מותרת ולכן צ"ל דוקא בכית – הרי זה סימן שרוצים מלמעלה שתהי' נוחה יותר ובישוב הדעת יותר – כדין תלמוד תורה בכל אופן, וכן בתפלה – התבוננות בגדלות ה' (ומעשיו) – כולל מצוותיו) כמבואר בשו"ע סי' תרל"ט, 7 – ששניהם (תורה והתבוננות זו) הרי הן עיקרי תוכן ההתוועדות.⁸ וק"ל. עכ"ל רבינו.

(2) וא"כ מוכרחים אנו לומר שהקב"ה ציווה אותו לישב בסוכה ורוצה בשימושו.

(3) יש לעיין בזה: למה צריך ההתוועדות להיות "דוקא בכית"? וכי תימא משום דקיי"ל (רמ"א סת"ל"ט ס"ז. שו"ע אדה"ז שם סכ"ג) "כל הפטור משיבת הסוכה ואינו יוצא מהסוכה אינו מקבל שכר על אותו ישיבה ואינו אלא מן ההדיטות", הרי ידוע מ"ש בשו"ת מנחת אלעזר ח"ד סו"ס לא שתלמידי הבעש"ט נהגו לישב בסוכה גם כשירדו גשמים (והו"ד בלקו"ש חכ"ט עמוד 211. ויעיין אוצר מנהגי חב"ד, חגה"ס, עמוד שב. וש"נ לכמה ספרים).

אכן נראה דמלבד זה שלא ראינו מחמירים אלא לענין האכו"ש בסוכה ולא בשאר דברים שצ"ל בסוכה, ויש מקום לומר שאין טעם לחומרא זו אלא באכילה ושתי' דוקא (ואכמ"ל), הרי באכו"ש ושינה וטיול וכו' אין צד "קולא" לישב בסוכה בשעת הגשמים, משא"כ בלימוד התורה ותפלה וכמוהם התוועדות, אשר לפי המבואר לקמן בתשובת רבינו (ובמה שהובא לקמן בהערה 7), י"ל דכשמחמיר לישב בסוכה בשעת הגשמים, הרי"ז חומרא במצוה אחת המביאה לידי קולא במצוה שני'. וד"ל.

(4) ראה לקמן הערה 7.

(5) ראה רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב. וראה אג"ק רבינו זי"ע ח"י"ב (אגרת מספר ד'מז, עמוד רל): "... בסדר היום שלו לא נמצא לימוד או ענין המעורר לאהבת ד' ויראתו, ועאכו"כ ליחדו... וכיצד היא הדרך לבוא לאהבתו ויראתו ית' הוא ע"י התבוננות בגדולתו ית' כו', וכמבואר גם ברמב"ם הל' יסודי התורה ריש פרק ב', וכשחסר בשלשת המצות האמורות שהם מהמצות תמידיות (עיי' הקדמת ספר החינוך) הנה חסר גם בהתפלה, כי הרי אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, ופירשו בתלמידי רבנו יונה ונפסק הלכה למעשה בשו"ע סי' צ"ח סוף סעיף א' שהוא התבוננות בגדולת הא-ל ושפלות האדם". ועד"ז בכו"כ מקומות.

(6) ראה לשון הרמב"ם שבהערה הקודמת.

(7) בשו"ע שם ס"ד: "כל שבעת הימים קורא (ולומד) בתוך הסוכה, וכשמבין ומדקדק במה שיקרא (וילמוד, יכול ללמוד) חוץ לסוכה כדי שתהא דעתו מיושבת עליו. המתפלל, רצה מתפלל בסוכה או חוץ לסוכה". ובמג"א שם סקי"ג: "קורא ולומד, והכל לפי הענין אם יש לו מנוחה בסוכה לומד בסוכה" ושם סקי"ד: "מתפלל בסוכה, אם יש לו מנוחה". ובשו"ע אדמו"ר הזקן שם ס"ד כתב, וז"ל: "... כללו של דבר לעולם ידמה עליו סוכתו

והנה רבים נתקשו להבין תשובת רבינו אשר נכתבה בקיצור וברמז, ואני הקטן בתוכם. ובשנים האחרונות שמתי אל לבי לעיין בדבריו אלה עד כמה שידי – יד כהה – מגעת, ולהציע לידידים מבינים הסבר בדבריו הקדושים אשר הם בבחי' מועט המחזיק את המרובה. ואני מבקש לכל אלו הלנים בעמק תורת רבינו שיחוו את דעתם בזה, ומיני ומינייהו יורווח שמעתתא. וזה החלי בעז"ה:

הרקע למכתב רבינו:

ב. שנינו בסוכה (כח, ב) : כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי. ירדו גשמים, מאימתי מותר לפנות, משתסרח המקפה. משלו משל למה הדבר? דומה, לעבד שבא למזוג כוס לרבו, ושפך לו קיתון על פניו, עכ"ל המשנה. ובגמרא שם (כ"ט ע"א): איבעיא להו, מי שפך למי, 10 תא שמע, דתניא שפך לו רבו קיתון על פניו, ואמר לו אי אפשי בשימושך. 11

כאלו היא ביתו, וכל דבר שלא היה עושה חוץ לביתו לא יעשה חוץ לסוכתו, לפיכך כל שבעת הימים צריך לקרות וללמוד בתוך הסוכה . . . ואם הוא מביין ומדקדק כשלומד יכול ללמוד חוץ לסוכה כדי שתהא דעתו מיושבת עליו שרוחב האויר יפה לו להרחיב דעתו ומ"מ הכל לפי הענין שאם יש לו מנוחה בסוכה צריך ללמוד בסוכה".

⁽⁸⁾ באג"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע חי"ד אגרת מספר ה'כו: " . . . זמני התוועדות יחדיו . . . לדבר דא"ח, ולעורר על העבודה הן בתפלה והן בעבודת היום". ושם אגרת מספר ה'קפט: " . . . ואכספה לדעת מעמדם ומצבם . . . אם יש להם קביעות זמני התוועדות אשר איש את רעהו ידברו בעניני עבודה שבלב, ובכירור וזיכוך המדות". וב"היום יום" כד תשרי: "הנה ככל התוועדות הרי ראשי המדברים תובעים מאת המסובים שיטיבו הנהגותיהם ודרכיהם שיקבעו עתים ללמוד דא"ח ושישמרו הקביעות, ואשר הלימוד יהי' על מנת ללמוד [לעשות?] ולקיים".

⁽⁹⁾ בשו"ת בנין ציון החדשות סימן כ"ה כתב: "ברור דזה לא שייך רק במה שבא לאדם שלא מדעתו . . . אמנם מה שעושה אדם בדעתו ובמחשבתו בזה אין ענין הראות סימן כיון שאדם בעל הבחירה ולכן מה שעושה מעצמו בשוגג או באונס ודאי אין ענין לזה . . . אפילו בסוכה לא אמרו רק בירדו גשמים ולא בשאר אונס כגון חולי או מצטער בדברים אחרים". אבל בספר מאורי המועדים (להגרמ"ד סאלאוויטשיק שליט"א), ח"א עמוד קמ, ר"ל (בצד א') "דיתכן דכל המצטערים האלו נמי בכלל הך משל, ונקט גשמים משום דמתניתין איירי בגשמים".

⁽¹⁰⁾ פירש רש"י: מי שפך למי, עבד לרבו, והכי קאמר משל לעבד שהי' עושה לרבו עבדות שאינו עובדו כהוגן, כך בידוע שאין ישראל עובדין כשורה. או דלמא הכי קאמר,

וברמ"א או"ח סי' תרלט ס"ז פסק: "וכשיוצא מן הסוכה מכח הגשמים, אל יבעט ויצא, אלא יצא כנכנע כעבד שמוזג כוס לרבו ושפכו¹² על פניו".¹³ וכ"ה בשו"ע אדה"ז שם סכ"ד: "היוצא מן הסוכה מפני

ושפך לו רבו קיתון על פניו, לומר צא מלפני, דאי אפשר בשמושך, וירידת גשמים היא שפיכת קיתון. ומכל מקום סימן קללה הוא, ומיהו פירושא דמתניתין מיבעיא לן, שפיכת הקיתון מאי היא, ישיבת הסוכה או ירידת גשמים, עכ"ל.

¹¹ וכיו"ב מצינו בסוף מסכת יומא: "הרואה קרי ביום הכפורים ידאג כל השנה כולה". ובפירוש רש"י שם ד"ה ידאג "שמא לא קיבלו תעניתו, והשביעוהו במה שבידם להשביעו, כעבד המוזג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו". וראה תשו"ע או"ח סתרט"ו ס"ב ובשו"ע אדה"ז שם.*

אבל ראה שו"ת בנין ציון (הנ"ל הערה 9) ש"לולא דברי רש"י שדימה זה לשפיכת קיתון, דשפיכת קיתון לא שייך אלא במקום שנאמר במשנה (סוכה שם), שדקדקתי, למה משלו חכמים משל זה דוקא במצות סוכה ולא בשאר ביטולי מצות שבאו ליד אדם. ואפילו בסוכה לא אמרו רק בירדו גשמים ולא בשאר אונס כגון חולי או מצטער בדברים אחרים. ולכן ה' נ"ל דודאי בשאר ענינים שנעשו העיכובים ע"י מנהגי עולם שנעשו ע"י שלוחי הקב"ה לא נחשבו כשפיכת קיתון ואינם סימן שהקב"ה ממאס עבודתו אלא שלא רצה לבטל שליחות השליח מפני עבודתו וכמאמר הנהר לר"פ בן אייר (חולין ז ע"א) אתה הולך לעשות רצון קונך [ואני הולך לעשות רצון קוני], אבל ירידת הגשמים שבאים ע"י הקב"ה ככבודו ובעצמו כדאמר ר' יוחנן (תענית ב, ע"א) שלשה מפתחות [בידו של הקב"ה] לא נמסרו לשליח [ואלו הן, מפתח של גשמים כו'], בזה דוקא נחשב כשפיכת קיתון". וע"ש בסימן כ"ו מ"ש עוד בזה.

* אבל ראה שו"ת אדמו"ר הצמח צדק, שער המילואים, סימן ס"ב [ובהוצאת תשנ"ד - או"ח ח"ב סי' קיא. אג"ק אדמו"ר הצ"צ ח"א אגרת כו] שכתב: "בפירוש שמיע לי מני' דמרן כאדמו"ר נ"ע שלא לפחד מזה כי הדברים הנאמרים ע"ז בגמרא היינו דוקא לאנשים גדולים מאד שמצד הרהורי לבו רחוק מאד מזה ואין זה כי אם מן השמים השביעוהו ע"כ ידאוג וכו'. אבל מי שיוכל להיות שמצדו באה לו אינו בכלל זה כלל. כך כפל ושנה ושלש, ושחק לפעמים ממי שהי' במרה שחורה מזה". וע"ש עוד. וראה אג"ק רבינו זי"ע ח"ד ד'תשפ (עמוד נח). כרך יד ה'לח (ע' לא). שם תתיד (ע' רעו). חכ"ב ח'רכה (ע' ח).

¹² משמע דשפך הכוס ולא קיתון של מים כבמשנה וגמרא. וביותר צ"ע בשו"ע אדה"ז שבסתרט"ו שם כתב "כעבד כו' ושופך לו רבו הקיתון (פירוש קיתון של מים שממנה מוזג הכוס של יין) על פניו". וצ"ע.

¹³ מקורו במנהגי מהרי"ל הלכות סוכות סכ"א, וז"ל: ואמר מהר"י סג"ל היוצא מסוכה משום גשמים... כשיצא יזהר שאל יבעט במצוה לומר מה לי לישב כאן, רק יצא בהכנעה ובכבוד ראש ובאימה ופחד כאילו הוא עבד ורבו מבזה בעבודתו".

הגשמים אל יבעט ויצא, אלא יצא בהכנעה כעבד שבא למזוג כוס לרבו ושופכו לו רבו על פניו כלומר איני חפץ בשימושך". עכ"ל.¹⁴

¹⁴ בפירוש המשניות להרמב"ם עמ"ס סוכה שם כתב: "ירידת הגשמים בתחלת הסוכות רמז כי השם אינו מקבל מעשיהם ברצון" [בתרגום קאפח: "ירידת הגשם בתחלת סוכות מורה שאין פעולתם רצויה לפני ה'"]. * וכתבו האחרונים [יעויין בצפנת פענח קונטרס השלמה לחלק רביעי, דף ב' טור ב. שו"ת ויחי יעקב (להרי"ח ז' גולדשלג, ווארשא תרס"ט) סימן ל"ו בשם הר"ח ברלין (בתחלת התשובה) ובשם ה'אבני נזר' (בסוף התשובה). שו"ת היכלי שן מהדורא תנינא סימן ט. שו"ת תירוש ויצהר (להגרצ"י מיכלזאהן, בילגורייא תרצ"ז) סימן קיג אות א. שו"ת חבלים בנעימים ח"ג סל"א אות ב] שדעת הרמב"ם היא שרק ירידת גשמים בלילה ראשונה של חג הסוכות - שאז חובה הוא לאכול בסוכה (סוכה כז, א במשנה. רמב"ם הל' סוכה פ"ו ה"ז. טוש"ע (ודאדה"ז) סתרל"ט ס"ג (סי"ז)) - מורה שאין פעולתם רצויה לפניו ית' (וכשיטת "קצת גאונים" הו"ד במאירי עמ"ס תענית ב ע"א ורבינו אפרים הובאו דבריו בחידושי הריטב"א עמ"ס תענית ב, ע"ב), משא"כ מלילה ראשונה ואילך. * ועיין בדבריהם שהסבירו שיטת הרמב"ם באופנים שונים. [ועיין ג"כ בכורי יעקב סתרל"ט סקל"ט]. ואכמ"ל. אבל מסתימת לשון הרמ"א ושו"ע אדה"ז (ועוד פוסקים) מוכח דכן הוא כל משך ימי החג, כל אימת שצריך לצאת מסוכתו מפני הגשמים. ובשו"ת זכרון יהודה (להגר"י גרינוואלד ז"ל) ח"א סימן קפג כתב: "האמת, שבסוגיית הגמרא בבבלי וירושלמי ומפרשיו לא משמע כן [כשיטת הרמב"ם כי אם כשיטת] . . . הרמ"א ז"ל דמירי מכל חג הסוכות בכללו".

גם נ"ל דמסתימת לשון הפוסקים הנ"ל נסתר מ"ש בספר משמרת שלום (להרה"צ מקאדינאו זצ"ל), סמ"ג, דאין הגשמים מורים שאין הקב"ה חפץ בשימוש אלא בארץ ישראל (וכיו"ב) שאין הגשמים מצויים כ"כ בחג, משא"כ במדינותינו.

* לכאורה הי' אפ"ל שמעולם לא נתכווין הרמב"ם לחלק בין תחלת החג להמשכו, אלא דנקט תחלת החג (כלשון נרדף ליו"ט הראשון של חג) בניגוד לסוף החג (יו"ט האחרון של חג) שאז הגשם הוא דבר רצוי, וכמבואר במשנה וגמרא ריש תענית שם. אבל כיון שמצינו ש"מקצת גאונים" (הו"ד לקמן בפנים ההערה) פירשו להדיא שאין הגשמים סימן קללה אלא בלילה הראשונה, יש מקום בראש לומר שסיגנון הרמב"ם בפירוש המשנה מורה שגם הוא דרך בעקבותיהם.

* * ומה שאמר ר' יהושע לר' אליעזר במשנה ריש תענית (הובא לקמן בפנים), "הואיל ואין הגשמים אלא סימן קללה בחג, למה מזכיר" גשמים מיו"ט הראשון של חג, כתב בצפע"נ שם ד"זה רק לרבי אליעזר לשיטתו דס"ל (סוכה כז, ע"א) כל שבעה חובה". וכ"כ בשו"ת ויחי יעקב (שבפנים ההערה) בשם הגר"ח ברלין. [ונכבר קדם בזה המאירי שכתב כן בדא"פ ליישב דעת "מקצת גאונים" שהביא, וז"ל: "אף לדבריהם אפשר לפרשה לר"א

ובמשנה ריש מס' תענית איתא: "מאימתי מזכירין גבורת גשמים, רבי אליעזר אומר מיום טוב הראשון של חג, רבי יהושע אומר מיום טוב האחרון של חג. אמר לו רבי יהושע, הואיל ואין הגשמים אלא סימן קללה בחג, למה מזכיר".¹⁵ ובפירוש (המיוחס ל)רש"י שם כתב: "סימן קללה בחג הן כדאמרינן במסכת סוכה בפרק הישן, מאימתי מותר לפנות משתסרח המקפה, משל לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו, ואמר לו אי אפשר במושך. כלומר, כשהגשמים יורדין לסוכה הכל יוצאין, ונראה שאין הקדוש ברוך הוא חפץ שנשמתש לפניו, ואמאי מתחילין להזכיר גבורות גשמים בחג, ונראה שהוא מתפלל שיבא מטר בחג". עכ"ל¹⁶.

עצמו שאמר י"ד סעודות אדם חייב לאכול בסוכה, כלומר הואיל ולדידך מיהא סימן קללה הם למה הוא מזכיר". ולפי דבריהם יש ליישב למה סתם הרמב"ם בפיהמ"ש ריש מס' תענית וכתב "כבר קדם לך בסוף הפרק שני דסוכה שירידת הגשמים בסוכות אינו רצוי", ולא ביאר דאין זה אלא בתחלת הסוכות, [ובפשטות אפ"ל שבמס' תענית לא נחית לפרטים וסמך אמ"ש במס' סוכה שהוא עיקר מקום ענין זה], אבל לפי דבריהם מובן וגם פשוט הוא, דכאן מיירי לפי ר"א, ולדידי' הוה הגשמים סימן קללה כל משך ימי החג, וכמשנ"ת.

וע"ש במאירי וריטב"א שכתבו (בדעת "מקצת גאונים" ורבינו אפרים) פירוש אחר שאינו מתיישב בדעת הרמב"ם. ואכמ"ל.

¹⁵ וקיי"ל כר' יהושע: רמב"ם הל' תפלה פ"ב הט"ו. טוש"ע או"ח או"ח סק"ד ס"א. שו"ע אדה"ז שם ס"א, הלכה ונימוקה בצידה: "לפי שהגשמים סימן קללה בחג הסוכות שאי אפשר לישב בסוכה בשעת הגשם, אין מזכירין הגשם עד עבור ד' ימי ישיבה בסוכה".

¹⁶ ויש להעיר דמזה שגשמים הם סימן קללה בחג הוציאו הראשונים דין חדש בהלכות סוכה: יעויין תוספות סוכה ב, ע"א ד"ה כי עביד ל' דירת קבע שכתבו, וז"ל: וא"ת, וכיון דלא חיישינן אלא שתהא ראויה לעשותה עראי ואע"פ שעושה אותה קבע, א"כ אמאי אמר (תענית ב, ע"א) גשמים סימן קללה בחג והלא יכול לקבוע הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה, ואפילו תימצי לומר דאסור משום גזרת תקרה כי היכי דאמר לקמן בפירקין (יד, ע"א) גבי פלוגתא דר"מ ורבי יהודה דמסככינן בנסרין דאי מכשרת בהו אתי למימר מה לי לסכך בזה מה לי לישב תחת תקרת ביתי, וביתו ודאי פסול מדאורייתא דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה, מ"מ כיון דלא אסור אלא מדרבנן לא שייכא למימר שהגשמים סימן קללה. וי"ל, דנהי דלא חיישינן בדפנות אי עביד להו קבע, מ"מ בסככה שעיקר הסוכה על שם הסכך לא מיתכשרה עד דעביד לה עראי. ע"כ. [וכ"ה בעוד ראשונים]. וכ"ה להלכה למעשה: ראה טור סתרל"א. מג"א שם סק"ב. שו"ע אדה"ז שם ס"ה.

ההנה בשנת ה'תשל"ו ירדו גשמי זעף בניו יארק כמעט ללא הרף כל ימי חג הסוכות, וברוב הזמן הוכרחו לשבת בבית ולאכול סעודת יו"ט ולהתוועד בשמחת בית השואבה וכיו"ב בתוך הבית. וכנראה הוקשה להשואלים: הלא קי"ל (רמב"ם הלכות יום טוב פ"ו הי"ז. טושו"ע או"ח סתקכ"ט ס"ב. שו"ע אדה"ז שם ס"ו) "שמונת ימי החג . . . חייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב", ואיך אפשר לקיים מצוה זו, שעיקרה בלב, ובאמת ובתמים, כאשר נתקיים בנו המשל של עבד שבא למזוג כוס לרבו והגשמים מונעים אותנו מלקיים מצות ישיבה בסוכה¹⁷ ומורים על כך

ושמעתי מקשים דהא שיטת התוס' בכ"מ (גדרים פ, ע"ב ד"ה ורמינהו. נדה לב, ע"א ד"ה וקשמן) היא דשאר עינויים חוץ מאכו"ש אינם אסורים ביוהכ"פ אלא מדרבנן, ומ"מ אמרו (כנ"ל הערה 11) שהרואה קרי ביוהכ"פ ידאג כל השנה שמא לא קיבלו תעניתו "ושלא מדעתו השביעיהו" (רש"י יומא שם), ואילו לדברי התוס' בסוכה משמע הדיכא דאין האיסור אלא מדרבנן "לא שייכא למימר . . . סימן קללה".

ויש להוסיף, שבתוס' ע"מ"ס יומא (עז, ע"א ד"ה דתנן) כתבו בשם רבינו תם "דכל עינויים דיום הכיפורים ליתנהו אלא מדרבנן כו' לבר מאכו"ש" ורבינו תם הוא מרא דשמעתתא שאסור לסכך בנסרים קבועים במסמרים (ראה ראבי"ה מס' סוכה סימן תרי"א. הגהות מיימוניות הל' סוכה פ"ה ה"ט אות ט. אור זרוע הל' סוכה סימן רפה. שו"ת מהר"ח אור זרוע סימן קצד. תשובות בעלי התוספות ס"ו).

ואולי י"ל דבאמת התוס' לא יפרשו הא דידאג כל השנה כפירוש רש"י (הנ"ל שם) משום משל דשפיכת קיתון אלא (כמ"ש בבנין ציון הנ"ל הערה 11) דאם נאנס לבטל מצות עינוי באו"א ל"ש לומר בזה הוה כעבד ששפך לו רבו קיתון של מים על פניו, "רק ענין מגונה כראיית קרי הוא סימן שנמסר בכח החיצונים המטמאים כיון שבא לו זה ולא נשמר ביום הקדוש".

[ואפילו את"ל דרש"י ג"כ סובר כשיטת התוס' דבכה"ג שאין האיסור "אלא מדרבנן לא שייכא למימר . . . סימן קללה", לק"מ, דרש"י לשיטתי' אזיל והוא ס"ל דכל חמשה עינויים אסורים מדאורייתא כמפורש בפירוש רש"י שבת קיד, ע"ב ד"ה אלא. (ויעוין ג"כ ברש"י יומא פא, ע"ב ד"ה תשבתו ושם עד, ע"א ד"ה שבתון. ואכ"מ)].

גם י"ל ע"פ מ"ש בשו"ת צ"צ הנ"ל (בשוה"ג להערה 11) שהא דתניא שהרואה קרי ביוהכ"פ מיירי במי שראה קרי שלא מחמת סיבה טבעית (וראה לקו"ש ח"ז ע' 191), ובכה"ג י"ל דהוה סימן רע גם אם לא נגרם לו אלא שיעבור על איסור דרבנן.

גם י"ל דשאני עבירה על איסור דרבנן מביטול תנאי דרבנן במ"ע דאורייתא. ושערי החילוקים והתירוצים לא ננעלו.

¹⁷ להעיר ממ"ש בברכי יעקב (לבעהמח"ס ערוך לנר) סתורל"ט סקל"ט: ולכן בירדו גשמים בכל ימי החג ידאג ויפשפש במעשיו וישוב אל ה' אבל לא יצטער לבטל מצות שמחת יוט שהרי בימי עזרא שידעו ישראל בוודאי שעברו עה"ת ויו"ט של ר"ה הי' שאינו

שאינן הקב"ה חפץ בשימושו, 18 והננו כבני אדם הנזופין למקום ר"ל?
19

צ"ע בהוכחת רבינו דכיון שישב בסוכה באותו יום הרי זה סימן שהקב"ה חפץ בשימושו

ג. והנה רבינו במכתבו הקדים שאי אפשר לומר דבזה שירדו גשמים ומנעוהו מלישב בסוכה למשך זמן מסויים בימי חגה"ס הרי זה סימן שאין הקב"ה חפץ בשימושו, כי מסתבר דכמו שאי-האפשרויות לקיים מצות סוכה מורה ע"ז שהקב"ה אינו חפץ בשימושו הוא הדין שהאפשרויות לקיים מצות ישיבה בסוכה מורה ע"ז שהקב"ה חפץ בשימושו (דמכלל לאו אתה שומע הן); ואם כן, טוען הרבי להשואל: עד שאתה מביא ראיה מזה שהגשמים מנעו ממנו מלישב בסוכה (בחלקו של היום) שאין הקב"ה חפץ בשימושו, תביא ראיה מזה שכן ישבנו בסוכה (בחלק אחר של היום) שהקב"ה חפץ בשימושו! [וע"כ צריכים לפרש דמשל המשנה (לעבד שבא למזוג כוס לרבו) מיירי במצב מיוחד דוקא, וכפי שיתבאר].

אמנם דברי רבינו צ"ב, דלכאורה ה"א אפשר לומר שאפילו מי שנדחה מלישיבה בסוכה רק פעם אחת ביום מחמת הגשמים ה"ה כעבד שרבו מזג לו קיתון של מים על פניו, ואף שלפנ"ז וגם לאח"ז, ובאותו יום עצמו, לא היו גשמים וישב בסוכה [והר"ז סימן שאז ה"ה הקב"ה חפץ בשימושו], הרי אנו דנים על כל שעה ושעה בפני עצמה, וכיון שפעם אחת קרה שמונעוהו הגשמים מלישב בסוכה באותו יום, הרי זה סימן שבאותה שעה

חייב בו בשמחה אמר עזרא לישראל אל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם, כל שכן בימי החג שהשמחה בו היא מצות עשה.

¹⁸ להעיר אשר (כנ"ל הערה 11) ברואה קרי ביוהכ"פ קיי"ל ש"ידאג" ופירש רש"י "שמא... שפך לו קיתון על פניו", ושמחה וטוב לבב ה"ה ההיפך מדאגה כמבואר מלשון הרמב"ם (הלכות תעניות פ"א הי"ד) והשו"ע (או"ח סימן תקס"ח סי"ב) "כל השרוי בתענית כו' לא יהי שמח וטוב לב אלא דואג ואונן כו'".

¹⁹ אכן יש להעיר שב"משל למה הדבר דומה" נראה שישנם יוצאים מן הכלל, וכמבואר בספר מגיד משרים להב"י (פרשת אמור) שגילה לו המלאך ד"גשמים דאתי לא הות דוגמא דשפך לו קיתון על פניו ח"ו, אדרבה וכו', אלא כיון דהקפתם בארבע מינים הבאים לרצות על המים נתעוררו המים ובאו, ואילו הקפתם עוד פעם אחרת היו רוב גשמים באים לעולם כבימי חוני המעגל כו'".

שלא הי' יכול לישוב בסוכה לא הי' הקב"ה חפץ בשימושו, וכעבד ששפך לו רבו קיתון של מים על פניו. 20

ביאור שיטת רבינו בזה

ד. ונראה בזה, דס"ל לרבינו דאע"פ "שכל רגע ורגע שהוא יושב בסוכה . . . הוא מקיים מצות הקב"ה" (שו"ע אדה"ז הל' ראש השנה, סימן תקצ"ב ס"ז), אין הפירוש בזה שישנה מצוה חדשה לישוב בסוכה כל אימת שרוצה לאכול או לטייל וכיו"ב, אלא דישנה מצוה אחת וחיוב אחד "שיהי' אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים בין ביום בין בלילה כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה", וכל רגע שהוא יושב בסוכה באותו היום²¹ ה"ה מקיים אותה מצוה אחת. ואשר ע"כ מי שקובע דירתו בסוכה כל שבעת הימים, אם כי אינו יושב בה בשעה שהוא הולך לבית הכנסת להתפלל או כשהולך בדרך לדבר הרשות או כאשר יושב בבית המדרש ושונה וכיו"ב, לא חיסר בזה קיום מצות סוכה כלל, כי "לא חייבה תורה לישוב בסוכה אלא כדרך שאדם דר בביתו כל השנה", וכך היא צורת הדירה, שברצותו יושב בה וברצותו יוצא ממנה. 22

ונראה דהוא הדין והוא הטעם במי שמצטער בישיבתו בסוכה מפני הגשמים היורדים לתוכה ומסריחים תבשילו וכיו"ב ומפני זה יוצא הוא ממנה, דאם כי אינו עושה מעשה מצוה באותה שעה שאינו יושב בה, לא

²⁰ ולפי זה נצטרף לומר שבכה"ג שלא ירדו גשמים, וחזרו וירדו גשמים, ושוב לא ירדו וכו' נשתנה דינו של העבד – ומן הקצה אל הקצה - כמ"פ באותו יום, שבתחלה הי' הרב חפץ בשימושו ואח"כ לא הי' חפץ בשימושו וכו'. וכן נקט כנראה בשו"ת יוחי יעקב הנ"ל הערה 14.

²¹ ראה סוכה מה, ע"ב "כל יומא מצוה באפי' נפשי' הוא". וברש"י שם (מו, ע"א ד"ה כל זמן שמניחין) "דאף אם לא יצא מהסוכה צריך לברך בכל יום דהוה חיוב חדש". ובצפנת פענח קונטרס השלמה לחלק רביעי (הנ"ל הערה 14) כתב להדיא שלדעת רש"י כל יום הוה חיוב חדש ומשום דבעינן שישוב בסוכה 'שבעת ימים', ע"ש. וראה לשון החת"ס לקמן הערה 25.

²² ראה אתון דאורייתא (להגר"י ענגיל) סוף כלל יא: "דסוכה היא מצוה חיובית ועצמותית, שהתורה מבקשת שנדור שבעת ימים בסוכה כמו שדרין כל השנה בבית, וכאומרם ז"ל תשבו כעין תדורו. והא דאי בעי לא אכיל ולא יתיב בסוכה זה בעבור לפי שענין דירה כן ענינה, שהאדם הוא בחוץ ובשוק כמה זמנים ורק כשרוצה לאכול ולשתות או לישן אזי אינו אוכל ושותה וישן בחוץ רק בביתו, וזהו ענין הדירה בביתו".

חסר לו כלל בקיום מצות סוכה, דכל שדר בסוכה כל ימי חג הסוכות כדרך שהוא דר בביתו כל השנה קיים מצות סוכה בשלימותה כיון ד"לא חייבה תורה לישיב בסוכה אלא כדרך שאדם דר בביתו כל השנה [ו]אף בכל השנה אין אדם דר במקום שהוא מצטער" (שו"ע אדה"ז שם סי' תרמ ס"ה).

ולפ"ז נראה דס"ל לרבינו דמי ישיב בסוכה ודר בה אלא שהוצרך להיות בבית למשך כמה שעות ביום מפני הגשמים וכיו"ב, הרי עדיין קיים מצות סוכה בשלימותה, ועל כן, אף שנמנע ממנו מלעשות מעשה המצוה דישיבה בסוכה באותן שעות, אין לומר שהגשמים מוכיחים עליו דאין הקב"ה רוצה בשימוש, כי סוכ"ס קיים מצות סוכה בשלימות.

אמנם כ"ז הוא במי שאכן יצא לו לישיב (ולאכול) בסוכה באותו יום, אבל מי שנצטער או היו לו סיבות אחרות שמחמתם הי' פטור מישיבה בסוכה כל משך היום, נראה פשוט שלא קיים מצות סוכה. ואף שלא הי' מחייב לישיב בסוכה כלל ואין כאן ביטול מצוה כלל מ"מ כיון שבפועל לא ישיב בסוכה כלל, הרי כמאן דעביד מצות סוכה לא אמרינן, וכיון שכן אם ירדו גשמים באופן כזה שמנעוהו מלאכול בסוכה כל שבעת ימי החג, הרי בוודאי אין לנו שום הוכחה שהקב"ה רוצה בשימוש, [ואפשר דגם ככה"ג הר"ז הוכחה שאין הקב"ה רוצה בשימוש].

וע"פ כל הנ"ל נראה לומר דשיעור דברי רבינו בתשובתו הנ"ל, כך הוא: "כיון שבו ביום קיימו מצות סוכה כמה פעמים" – הרי שבוודאי אין חסרון בקיום מצות סוכה, ואע"פ שבמשך רוב היום ככולו לא ישבו בסוכה בפועל, מ"מ מכיון שבו ביום ישבו בסוכה, אין כאן הוכחה דלא ניחא לי' להקב"ה בשימוש, ואדרבה, כנ"ל, כיון שבפועל ישב בסוכה באותו יום ועי"ז קיימו את מצות התורה בשלימות, "הרי זה הוכחה דהקב"ה ניחא לי' בשימוש". ודו"ק.²³

²³ ובהמשך דבריו התייחס רבינו לשאלה פשוטה שמתעוררת למרות כל הנ"ל, והיא, דכיון שהכל הוא בהשגח"פ ממי שמפתח הגשמים בידו, יש מקום להתבונן על מה ולמה נפתחו ארובות השמים והוכרחו ללמוד ולהתוועד בבית. ולזה כתב, דיש לומר דגם זו היא לטובה – כדי שתהי' ההתוועדות בבית בנוחיות יותר ויהיו עניני לימוד התורה ותפלה על צד היותר טוב.

[ומה שהוסיף רבינו בחצאי עיגול שבכה"ג שאכלו פעמיים ביום בסוכה קיימו מצות סוכה גם לפי שיטת רבי אליעזר²⁴, נ"ל דכוונתו לומר שהדברים קל וחומר: ומה אם לרבי אליעזר שיש שיעור למטה, שבפחות משתי סעודות במעל"ע לא קיים חובת "תשבו כעין תדורו", הרי כשסעד בסוכה פעמיים ביום קיים חובת "כעין תדורו", עאכו"כ שאלבא דחכמים (דקיי"ל כוותייהו) שאין צריכים לאכול דוקא אלא יכולים לקיים מצות סוכה ע"י פעולות אחרות של דיר²⁵, הרי בנדו"ד שאכן סעדו בסוכה פעמיים ביום בוודאי אין חסרון בקיום מצות סוכה מחמת זה שרוב היום לא היו בסוכה].

באיזה מצב נאמר משל המשנה

ה. אמנם לפ"ז צ"ב למתי נאמר דברי המשנה והברייתא "משלו משל למה הדבר דומה, לעבד שבא למזוג כוס לרבו, ושפך לו קיתון על פניו . . . ואמר לו אי אפשי בשימושך".

לזה כתב רבינו בקיצור: "במשנה וש"ס וכו' מובא המשל לעבד כו' בנוגע להנמצא בסוכה וצריך לצאת כו'". וכוונתו שב"משל למה הדבר דומה" באה המשנה בהמשך להמדובר בבבא שלפני', דמירי שם במי שהי' יושב בסוכה ונאלץ לצאת מן הסוכה מחמת הגשמים ("ירדו גשמים

²⁴ בדוחק הי' אפשר לומר דכתב כן ע"פ מה שמצינו באיזהו מקומן שיש מקום וענין לצאת כל הדיעות גם אלו שלא נפסקה ההלכה כמותם (ראה תוספות יו"ט שבת פ"א מ"ט ע"פ ברכות נג, ע"ב הו"ד להלכה במג"א סס"ג סק"ג. וראה שנות אליהו להגר"א ברכות פ"א מ"ג ושבת פ"א מ"ט. תוס' רעק"א למשניות ברכות שם. פרמ"ג בפתיחה להל' ציצית. וראה שו"ת דברי חיים יו"ד ח"א סימן מב אות ט), ורבינו ר"ל דבכה"ג שאכלו לכל הפחות שני פעמים - בלילה וביום - בסוכה, הרי קיימו את המצוה "על צד היותר טוב", ובמילא מתחזקת בכך ההוכחה שהקב"ה ניחא לי' בשימושם. וביותר י"ל כן בנדו"ד ע"פ מ"ש המשנ"ב בסתרל"ט סק"ד "לפי מה שידוע דעת הגר"א (ראה מעשה רב סימן קפא. שדי חמד ח"ח מערכת חמץ ומצה סי' יד אות י. ועוד) דמצוה לאכול מצה כל שבעת ימי פסח כפשט"י דקרא (פרשת בא יב, טו) שבעת ימים תאכלו מצות, אלא דמ"ע הוא רק בערב משא"כ אח"כ הוא רק מצוה בעלמא, אפשר דה"ה הכא מצוה לכתחלה לאכול פת כל שבעה ימים ולברך לישב בסוכה". אמנם כ"ז דחוק הוא. ועדיין צ"ע.

²⁵ ראה מ"ש החתם סופר בהגהותיו לשו"ע או"ח סו"ס תרל"ט: "דבסוכה . . . מחוייב בכל יום לישב ולדור בסוכה, ורק לאכול אינו מחוייב אלא לילה הראשונה . . . אבל ישיבה ודירה בסוכה חיובא איכא כל שבעה, והכלל דבסוכות תשבו משמע חיוב לדור שבעת ימים כמו בביתו".

מאימתי מותר לפנות משתסרח המקפה"), ובכה"ג דוקא הוא שהמשנה אומרת שהדבר דומה למשל העבד ששפך לו רבו קיתון של מים על פניו.

רבינו נקט שב"משל למה הדבר דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו רבו קיתון של מים על פניו", אין כוונת המשנה אלא למצב שהגשמים מגרשים את האדם מתוך הסוכה, דרך במצב שמוכרח האדם להפנות מן הסוכה באמצע ישיבתו בתוכה מפני מי הגשמים, הוא דהוה סימן שאין הקב"ה חפץ בשימושו, כי הניח אותו להתחיל במצוה ובאמצע מעשה המצוה דחהו והכריחו להפסיק ולצאת מן הסוכה²⁶ אבל מי שנמנע ממנו מעיקרא לישיב בסוכה, בזה לא מיירי המשנה, ובכה"ג אין כל הוכחה שאין הקב"ה רוצה בשימושו.²⁷

ואשר שנה לנו תנא דמתניתין קבעו לנו הרמ"א ושו"ע אדה"ז, שלא הביאו המשל מעבד שבא למזוג כוס לרבו אלא בקשר ל"יוצא מן הסוכה

²⁶ להעיר מלשון הרשב"א בשו"ת ח"א סימן נז: "לפי המשל, אפשר שמורה על חטא רב כעבד שרבו קץ בשימושו ושופך לו קיתון על פניו כאומר שלא מעל פני ויצא או שמורה על בחירת העבד שאינה מכוונת ושאינו חושש בשימוש אם יודמן לו כהוגן אם לא כעבד שאינו נזהר בשעת שימושו, ומתוך מיעוט השגחתו ושאיין שימושו יקר בעיניו כל כך אינו משים לב ושלא מדעת נשפך קיתון ולא זכה לשמש את רבו, וכענין שאמרו (שבת ק, ע"א) בא ליטמא פותחין לו, זהו המשל בדברים אלו".

²⁷ ואין סתירה לזה ממה שהמשנה בריש מס' תענית סותם ופוסק "אין הגשמים אלא סימן קללה בחג", כי "סימן קללה לחוד" ו"אי אפשר בשימושך" לחוד. המשנה בסוכה עוסקת בדין היתר הפינני מחמת הגשמים, ובזה הוא דקיי"ל לדומה למשל העבד וכו' ואילו המשנה בתענית מיירי מענין הזכרת גבורות גשמים בחג הסוכות, ור' יהושע אומר שכיון ש"אין הגשמים אלא סימן קללה בחג" [כיון שע"י ירידתם יכולים הם לגרום למצב של "אי אפשר בשימושך"] אין מקום להזכירם בתפלה. אבל לא כיוון ר' יהושע לומר שכל אימת שהגשמים יורדים בחג ה"ה הוכחה ש"אי אפשר בשימושך".

[וגם לולי פירוש רבינו לכאורה צ"ל כן, דהגע בעצמך, אם ירדו גשמים כשכל העם נמצאים בביהכ"ס וכיו"ב ולא גרמו לביטול מצות סוכה כלל, הכי נימא בכה"ג שהגשמים מוכיחים שאין הקב"ה רוצה בשימושם? ! אלא ע"כ צ"ל דכיון שהגשמים יכולים למנוע קיום מצות הישיבה בסוכה, ה"ה סימן קללה ואין להזכירם בחג].

ומ"ש רש"י בפירושו על המשנה (סוכה כח, ע"ב) "משל לעבד כו', כלומר, גשמים היורדים בחג סימן קללה הם, משל לעבד כו'", לכאורה כוונתו דהטעם שהגשמים ה"ה סימן קללה הוא בגלל זה שיכולים להביא למעמד ומצב שעליו נאמר המשל דעבד כו'.

מכח הגשמים" ד"כשיוצא מן הסוכה מכח הגשמים, אל יבעט ויצא, אלא יצא כנכנע כעבד שמוזג כוס לרבו ושפכו על פניו".²⁸

[ויש להוסיף ולהמתיק בזה דבכה"ג שנכנס לסוכה והוצרך לצאת מכח הגשמים הוה הנמשל דומה להמשל שהעבד התחיל בעבודתו ובא למזוג כוס לרבו, משא"כ כשירדו גשמים כשעדיין לא נכנס לסוכה²⁹].

ואולי יש להעמיס הדברים בלשון פירוש רש"י במס' תענית הנ"ל, שכתב בהסבר הדבר שהגשמים הם סימן קללה, ד"כשהגשמים יורדין לסוכה הכל יוצאין, ונראה שאין הקדוש ברוך הוא חפץ שנשתמש לפניו". [ובספר פתחא זוטא על הל' סוכה, בפירושו לסי' תרלט סוף סק"ט, ר"ל דכוונת רש"י היא לומר, ד"כיון שהכל יוצאין מן הסוכה נראה שאינם רצויים, ודבר זה שייך רק במה שנתראה לעין כל"]. ולפי דברי רבינו י"ל דהיציאה מן הסוכה (בניגוד להעדר הכניסה) מכח שפיכת מוריד הגשם היא היא המורה על זה "שאיין הקדוש ברוך הוא חפץ שנשתמש לפניו".

ע"פ דברי רבינו מתורצת קושיית השבות יעקב ודעימי

ה. והנה בשו"ת 'שבות יעקב' (ח"ב ס"י) הקשה על משל המשנה, דאיך אמרו חז"ל דמי שנמנע ממנו מלקיים מצות סוכה דומה לעבד שרבו אינו חפץ בשימושו, הלא הלכה רווחת היא בישראל (ברכות ו, א. שבת סג, א. קדושין מ, א), "חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה"³⁰ (ובשלימות³¹) וכדמוכח בדוכתי טובא.

²⁸ ובכה"ג דומה ג"כ להרואה קרי ביוהכ"פ (הנ"ל הערה 11) שהאדם התחיל להתענות ובאמצע היום קרה לו את אשר קרהו.

²⁹ בחידושי הריטב"א ע"ס סוכה שם כתב דנפק"מ להלכה מהאיבעיא "מי שפך למי", וז"ל: ק"ל דהא לפום לישנא דרישא משמע להדיא דהרב שופך לעבד, וי"ל דדלמא הכי קאמר מותר לפנות מן הדין, מיהו העושה כן דומה לעבד שמשמש לרבו וכיון שרואה שרבו אינו מסביר לו פנים שופך לו מיד קיתון לומר איני רוצה לשמשך, ואלו כן היה ראוי שלא יפנה מיד משתרת המקפה, אבל למאי דמסקינן שהרב שופך לעבד אין לו להתמין מלפנות, עכ"ל. [ויעיין ג"כ בקרבן נתנאל על הרא"ש פ"ב סימן כ' סק"ה ברכי יוסף סת"ר"ט סק"ט]. ונראה מבואר להדיא בדברי הריטב"א שלצד אחד של האיבעיא (שהעבד שפך לרבו) מיירי המשנה רק במי שהוכרח לצאת מפני הגשמים, [ד"ק בכה"ג יש מקום לומר ד"ה"י ראוי שלא יפנה מיד משתרת המקפה"], וא"כ מסתבר שלא להרחיק לכת ולומר שלצד השני של האיבעיא מדברת המשנה גם במי שאינו נמצא בתוך הסוכה כלל, וכמ"ש בפנים.

³⁰ בשו"ת שבות יעקב שם נשאל בנידון קהל שכיסו עננים את הלבנה ולא נראית להם הלבנה כלל במחציתו הראשון של החודש ולא יכלו לקדש את הלבנה בחודש ההוא, והרב

[והוסיף ב'שבות יעקב', וז"ל: ואין מקום לבע"ד לחלוק ולומר, דשאני התם שישב בסוכה והתחיל במצוה לשמש לפניו במצוה זו וירדו גשמים נראה שאינו חפץ בשימושינו משא"כ בנדון דידן שלא היו יכולין לקדש הלבנה כלל ולא התחיל עדיין במצוה כלל, ואף דחילוק זה הוא נגד הסברא, מ"מ יש לכאורה קצת ראי' לחילוק זה מדקיימא לן כדעת רוב הפוסקים דבלילה ראשונה צריך לאכול כזית אף אם ירדו גשמים אי אמרינן הגשמים הם הסימן קללה שהקב"ה אינו חפץ בשימושינו אמאי יאכל בסוכה לילה ראשונה הא הוי כמצוה הבאה בעבירה לעשות נגד רצון וחפץ הבורא יתברך ח"ו. אלא ודאי כיון דירדו גשמים קודם שהתחיל במצוה אין זו סימן קללה כלל מה שאינו כן אם כבר התחיל במצוה וכמו שחלקתי. אי משום הא לא תברא, דהא סתמא אמרינן בריש תענית שהגשמים סימן קללה בחג, משמע אפילו בלילה ראשונה שלא נכנס עדיין בסוכה, ג"כ הוי סימן קללה. והא דמחוייבין לאכול בסוכה לילה ראשונה אף אם ירדו גשמים היינו מגזרת הכתוב מגזירה שוה דחג המצות וכמבואר בטור וב"י (סי' תרלט). ובר מן דין, הוא נגד הסברא

גזר תענית על הציבור מחמת זה. וכתב השבות יעקב וז"ל: "לכאורה יש לדין זה מקור בש"ס דסוכה . . . משלו משל למה הדבר דומה לעבד שבא למוזג כוס לרבו . . . דהוי כאילו שפך לו רבו קיתון על פניו של עבד ואמר ל"י אי אפשי בשמושך . . . ומה"ט כתב מהרי"ל והובא ג"כ בשו"ע . . . דכשיוצא מן הסוכה מכח גשמים אל יבעט ויצא אלא ינהג כנכנע כעבד שמוזג כוס לרבו ושפכו על פניו כו' ואם כן גם בנדון שלפנינו ראוי להיות נכנע כיון שנעלמה מאתנו בענין שלא היה באפשר לקדש הלבנה שהוא כהקבלת פני שכינה. ברם כד מעיינין שפיר יראה דכל זה הוא בנין קבוע על יסוד רעוע, דהרי להדיא אמרינן . . . אמר רב אמי חשב לעשות מצוה ונאנס מעלה עליו הכתוב כאלו עשאה, ואם כן מה חשש יש בזה על שלא קידשו הלבנה מחמת אונס, מן השמים עככו".

⁽³¹⁾ ויש להוסיף ולהמתיק בזה ע"פ מ"ש רבינו ז"ע באג"ק כ"ך (אגרת ז'תנו): "דער חסידות'שער טייטש און דייק אין דעם מאמר רז"ל, חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה (ברכות ו' ע"א), וואס אין אזא פאל, איז נאך א מעלה, ווארום אז מ'טוט א מצוה קען זיך אמאל אריינמישען אין דעם א פני' און ענליכעס, ווען אבער מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, איז דאס געטאנענע פון הכתוב בשלימות ותכלית, וק"ל". וראה גם שו"ת דברי יציב חלק יו"ד סימן קסט (קרוב לסופו).

[אמנם יש להעיר דאף שלענין האדם שחשב לעשות המצוה קי"ל דמעה"כ כאילו עשאה, לענין פעולת המצוה (בעולם) קי"ל דכמאן דעביד לא אמרינן, וכמבואר בכ"מ. וראה גם אג"ק רבינו ז"ע ח"ז (אגרת מספר א'תתקי)].

לחלק כן,³² דאדרבה יותר טוב שעשה מקצת המצוה ונאנס מלא עשה כלל, עכ"ל].

ויתירה מזו הקשה בשו"ת 'היכלי שן' (מהדורא תנינא, סימן ט), "מאי שנא משאר מצוות דבנאנס ולא עשה לא חשבינן ל' לסימן קללה, הא אדרבה הכא עדיף טפי משאר מצוות דבשאר מצוות לא יוכל לקיים עוד כשלא עשאן והכא כיון דנמשך שבעת ימים במשך רב כזה יוכל לקיים מצות אכילה בסוכה כשלא יהי' גשם שעה אחת . . ."

ויעויין ב'שבות יעקב' שם שנדחק בזה טובא, וכתב "דדוקא התם בסוכה שצריך לילך מדירתם דירת קבע לדירת עראי, ומה"ט הוי במקום גלות [ראה מנהגי מהרי"ל הל' סוכות ס"ב] ואי לא שמראה הכנעה יאמרו ששמח בלבו בגשמים כדי לפטור ממצות סוכה ואין מחשבתו שלימה לעשיית מצוה זו לכך צריך הכנעה כדי שיהא ניכר מחשבתו מתוך מעשיו שמחשבתו לטובה ותו אינו נענש בדבר זאת. ועוד אחרת דהתם הוי דומה למשל ממש כמו ששופכין לו קיתון על פניו כן שופכין עליו גשמים ובאמת משל היה ואין ללמוד ממנו למקום אחר".

אמנם ע"פ דברי רבינו מתורצת בפשטות קושיות הנ"ל, ומשום דהא דאיתא במשנה דהגשמים מוכיחים שאין הקב"ה רוצה בשימוש לא נאמר

⁽³²⁾ והנה בהשקפה שטחית הי' נ"ל שסברת רבינו זי"ע הוא כסברא שהעלה השבות יעקב [ושוב דחה אותה] "דשאני התם שישב בסוכה והתחיל במצוה לשמש לפניו במצוה זו וירדו גשמים נראה שאינו חפץ בשימושינו משא"כ בנדון דידן". אבל כד דייקת שפיר תראה שאינו כן, כי השבות יעקב מדבר במי שעדיין לא קיים מצות סוכה כלל, דומיא דנידון תשובתו, דהיינו קהל שנאנסו ולא קיימו מצות קידוש לבנה כלל (בחודש אחד), או במי שעדיין לא קיים מצות סוכה כלל, וע"ז הוא שכתב השבות יעקב דמדברי המשנה ריש מס' תענית "משמע אפילו בלילה ראשונה שלא נכנס עדיין בסוכה ג"כ הוי סימן קללה" ושהוא "נגד הסברא לחלק כן, דאדרבה יותר טוב שעשה מקצת המצוה ונאנס מלא עשה כלל", אבל רבינו זי"ע מחלק בין מי שכבר קיים מצות סוכה באותו יום אלא שנמנע ע"י הגשמים מלהתחיל ולקיימה עוה"פ באותו יום, ובין מי שהתחיל לקיים המצוה והוכרח להפסיק באמצע קיומה, וחילוק זה לא נדחה בדברי השבות יעקב.

ואדרבה, מדברי השבות יעקב אנו רואים שגם הוא נחית לדיוק זה שכתב רבינו [די"ל דהמשנה בסוכה מיירי רק ב"ירדו גשמים קודם שהתחיל במצוה . . . משא"כ אם כבר התחיל במצוה"], אלא דלענין מבוכתו בנידון קהל שלא קיימו מצות קידוש לבנה לא העלה ארוכה בחילוק זה וכמשנת", אבל חילוקו עדיין קיים ועומד, ואם אינו ענין לכאן תנהו לענין אחר וכפי שהסביר רבינו.

אלא במצב מסויים ומיוחד והיינו שהוא באמצע קיום מצות סוכה, דכשהוא יושב בסוכה ומי שמפתח הגשמים בידו אומר לו צא הר"ז סימן שאינו רוצה בשימושו, משא"כ במי שנאנס ולא עשה המצוה כלל [בין במצות סוכה ובין במצוות אחרות], דבכה"ג לא זו בלבד שאין כאן הוכחה שאין הקב"ה רוצה בשימושו, אלא עוד זאת קיי"ל ד"מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה".



נגלה

טוען וחוזר וטוען מפטור לפטור

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בדין טוען וחוזר וטוען מבואר בסוגיין (לא, א) די שנם כמה חילוקים: היכא דבעל דין טען טענה אחת ואח"כ רוצה להוסיף על טענתו באופן שאינו סותר טענתו הראשונה כלל ה"ה נאמן לכו"ע; היכא דבטענתו השניה ה"ה מכחיש טענתו הראשונה קצת הר"ז פלוגתת אמוראים באם נאמן או לא, וההלכה היא שה"ה נאמן; והיכא שמכחיש דבריו הראשונים לגמרי אינו נאמן לכו"ע.

ובהגהת אשר"י מבואר דבד"א ד"אינו נאמן כשמכחיש טענתו הראשונה לגמרי", דוקא כשכבר הוכחשה טענתו הראשונה ע"י עדים, אבל באם לא הוכחשה טענתו הראשונה אז נאמן לטעון גם טענה שמכחישה טענתו הראשונה לגמרי, דאמרינן הסברא ד'מה לי לשקר', דהלא באם הי' רוצה לשקר הי' יכול לזכות בטענתו הראשונה, ולכן נאמן בטענתו השניה. וכן הוא דעת כו"כ ראשונים והובא להלכה בטושו"ע (סי' פ').

ובנידון שאחרי שטען טענתו השניה באו עדים והכחישו טענתו הראשונה, הביא בטור דעת הרמ"ה דכבר אינו נאמן בטענתו השניה,

אמנם הב"י כתב דלא כן הוא דעת הר"י מיגאש והרמב"ם אלא דכן נשאר
בנאמנותו בטענתו השניה אף אחרי שהעדים כבר הכחישו טענתו
הראשונה, וכן פסק בשו"ע.

והקשה ה'קצות' (שם) דהלא מצינו בגמרא בכמה מקרים דהנאמנות
של מיגו כן מתבטלת כשהטענה הראשונה (היינו הטענה שהי' יכול
לטעון) הוכחה ע"י עדים? ומחמת קושיא זו מוכיח דהנאמנות לחזור
ולטעון מפטור לפטור אינה מדין מיגו אלא מחמת זה דהטענה ראשונה
לא נחשבה כהודאה כלל מחמת זה שהי' לפטור את עצמו, יעויין בדבריו.

אמנם כבר הקשו רבים על דבריו דמפשטות דברי כו"כ מהראשונים
מוכת דאכן הנאמנות הוה מדין מיגו ו'מה לי לשקר'! ? ואדמו"ר הצ"צ
(פס"ד חו"מ סי' עה בא"ד) מוסיף להוכיח דלא כהקצות מזה שהרמ"ה
(הנ"ל) באמת סב"ל דהנאמנות מתבטלת כשטענה הראשונה מוכחשת
וע"כ הוא משום דדין מיגו יש כאן, ולית לן למימר - אומר הצ"צ -
דהראשונים פליגי בדבר זה גופא באם הנאמנות לטעון מפטור לפטור הוה
מדין מיגו או לא!

אלא דאם לא נקבל תירוצו של הקצות אז הדרא קושייתו לדוכתא
דמדוע באמת פסקינן דנאמן בטענתו השניה אחרי שכבר הוכחה טענתו
הראשונה, דלא כפי מה שמצינו לכאורה בכמה מקרים! ? (ויעויין מש"כ
בזה בקוב"ש כאן ע"פ היסוד לחלק בין דין מיגו לדין 'הפה שאסר', אמנם
ידוע שאין חילוק זה מקובל על כל הראשונים ואכהמ"ל בזה).

וכתב בזה אדמו"ר הצ"צ (שם), אחרי שכתב ביאור א' מיוסד ע"ז
דבממון בכלל אמרינן 'קם דינא' עיי"ש), דיש לחלק בין המיגו כאן למיגו
דעלמא;

דבעלמא הרי בלי המיגו לא הי' לו נאמנות כלל לטעון הטענה שבא
לטעון, אלא דמכיון שיש לו נאמנות לטעון טענה אחרת הר"ז 'נותן' לו
נאמנות גם על טענה זו שטוען, ולכן אחרי שנתבטל כחו לטעון הטענה
הראשונה - דהא הוכחה ע"י עדים - שוב אין לו כח בטענתו (השניה)
שטוען ג"כ.

משא"כ כאן הרי בעצם הי' נאמן מעיקרא גם בטענתו שטוען עכשיו,
והא דיש לו בעי' בטענה זו הוא רק מחמת זה שהוא בעצמו בחר לטעון

מעיקרא טענה אחרת, וא"כ מאחר שנאמן בטענתו השניה מחמת המיגו שיש לו, שוב לא מתבטל נאמנותו גם אחרי שבאו עדים והכחישו טענתו הראשונה. עכת"ד.

ולכאורה צלה"ב יותר חילוקן של הצ"צ; דמהו ההבדל בין מקרה שלא הי' יכול לטעון טענתו בעצם, למקרה (שלנו) שלא יכול לטעון טענתו השניה מחמת זה שהוא טען לפני"ז טענה הסותרת אותה, הלא בין כך ובין כך לפועל אין לו נאמנות לטעון הטענה שבא לטעון עכשיו בלי המיגו! וא"כ מדוע במקרה הראשון כשבטלה המיגו אח"כ שוב בטלה טענתו משא"כ כאן?

ב. ואולי יתבאר בהקדם תמיה בכללות הדין דעסקינן ביה;

מכל הראשונים הנ"ל (היינו אפילו הרמ"ה) יוצא דע"י מיגו הרי אדם נאמן לחזור מדבריו הקודמים, והיינו דאע"פ דבדבריו הקודמים הי' 'הודאה' נגד מה שטוען עכשיו, מ"מ נאמן ע"י המיגו לחזור מאותה הודאה.

ולכאורה תמוה; בכו"כ מהראשונים המפרשים הסוגיא בגמרא לעיל מיני' (ל, סע"ב, בענין מי שהחזיק בשדה ג"ש וטוען שקנאו מהמרא קמא, ואחר מוציא שטר שכבר קנה שדה זו מהמר"ק לפני ארבע שנים עיי"ש ברשב"ם ועוד), מבואר, דאחרי שישנו מצב של הודאת בע"ד הרי אדם אינו נאמן לחזור מהודאתו גם אם מביא עדים המעידים כטענתו השניה, והוא משום דהתוקף של הודאת בע"ד הוא יותר מהעדים המסייעים לו בטענתו השניה, וכן הוא דעת רוב הראשונים, וכ"ה פשטות פסק ההלכה (ראה באריכות בש"ך ריש סי' עט).

וא"כ אינו מובן לכאורה איך יכול מיגו לעזור לו לחזור מהודאתו אחרי שאפילו עדים (דאלימי טפי ממיגו כמובן מהא דפסקינן בכ"מ דמיגו במקום עדים לא אמרינן) אינם יכולים לעזור בכך! ?

ובמילים פשוטות: מבואר בגמרא בכ"מ דהאומר לא לויתי ה"ה כאילו הודה דלא פרע, ולכן אם באו עדים אח"כ ואמרו שכן ליה, שוב אינו נאמן לומר שכבר פרע, ואפילו אם מביא עדים שמעידים כדבריו שכבר פרע אינו נאמן בטענה זו מאחר שכבר הודה שלא פרע. ומאידך מדברי הראשונים בסוגיין יוצא (וכ"ה ההלכה כנ"ל), דאם מעיקרא טען דלא ליה

ולפני שהוכחש בטענה זו חזר וטען שכבר פרע, כן נאמן מחמת המיגו שיש לו! ונמצא לכאורה דבכדי לחזור מהודאה מהני מיגו ולא עדים! ולכאורה הרי זה דבר פלא?!

והנה באמת כבר הקשה הקוב"ש כאן דאיך מהני מיגו לחזור מהודאתו, והרי הודאת בע"ד כמאה עדים דמי וא"כ הוה זה כמו מיגו במקום עדים! ? ותירץ דאין הפירוש דהמיגו נאמן נגד הודאתו אלא שעם המיגו ה"ה נאמן לעקור הודאתו, והיינו דנאמן לומר ששכח או טעה בשעה שהודה, בכח המיגו שיש לו.

אמנם לכאורה עדיין אין זה מיישב התמיה שלנו, דמדוע עוזר לו המיגו בטענתו לעקור הודאתו בשעה שעדים אינם יכולים לעזור לו בטענתו לעקור הודאתו?!

(והנה ישנם שיטות בראשונים דסב"ל שבאמת כן נאמן לחזור מהודאתו כשעדים מסייעים לו בטענתו השניה (ראה ברשב"ם הנ"ל ובש"ך הנ"ל), ולשיטות אלו מובן דלא קשה כלום. ועד"ז ישנם שיטות הסוברים דאין יכולים לחזור מפטור לפטור, והיינו דגם עם מיגו לא יכולים לחזור מהודאה ראשונה, וגם לשיטות אלו מובן דלא קשה כלום. אמנם הקושיא היא לדעת רוב הראשונים, ופסק ההלכה, דאין יכולים לחזור מהודאה גם עם עדים, ומאידך כן יכולים לחזור מפטור לפטור מחמת המיגו, דאיך מסתדרים ב' דינים אלו?.)

והנה לשיטת הקצות הנ"ל דהא דיכולים לחזור מפטור לפטור אינו מדין מיגו גרידא אלא משום דהטענה הראשונה (שהי' לפטור) לא נחשב הודאת בע"ד, מובן דלא קשה מידי, דכאן לא מדובר במצב של הודאת בע"ד, אמנם כבר הבאתי דהאחרונים - וגם אדמו"ר הצ"צ כנ"ל - לא מקבלים דברי הקצות בזה, ושוב הדרא קושיין לדוכתא.

ג. ואולי י"ל הביאור בזה מיוסד על דברי קוב"ש הנ"ל דפעולת המיגו כאן אינה להוסיף לו נאמנות בטענתו השניה - דהא ע"ז א"א להיות לו נאמנות נגד הודאתו הקודמת דדין עדות עליה כנ"ל - אלא ליתן לו הנאמנות לעקור טענתו הראשונה.

ובמילים פשוטות: כשטען מעיקרא 'לא לויתי' ואח"כ טען דלויתי ופרעתי והא דאמרתי קודם דלא לויתי הי' מחמת ששכחתי או טעיתי, הרי

המיגו לא בא להוסיף לו נאמנות בזה שטוען דלויטי ופרעתי - דכנ"ל כ"ז שישנה הודאה שלא פרע א"א שהמיגו יועיל לו להיות נאמן שכן פרע - אלא המיגו בא ליתן לו הנאמנות ע"ז שאומר שההודאה הראשונה היתה בטעות או בשכחה (דמחמת המיגו שיש לו ה"ה נאמן בדבריו אלו).

וי"ל דנאמנות זו ישנה רק במיגו ולא בעדים; דהרי העדים יכולים רק להוסיף לו נאמנות בטענתו השניה, דהא ע"ז באים להעיד - שהאמת היא כטענתו השניה שלוה ופרע - אמנם העדים אינם מוסיפים לו נאמנות במה שאומר שטענתו הראשונה ה' מתוך שכחה או טעות (דאיך אפשר שהם ידעו כוונותיו בשעה שטען טענתו הראשונה).

ומבואר היטב מדוע לענין זה מהני מיגו ולא עדים; דהנאמנות הנצרכת כאן אינה לחזק טענתו השניה (דלזה בודאי עדיפי עדים ממיגו) אלא נאמנות על דבריו שבאים לעקור טענתו הראשונה (שהי' בשכחה או טעות) ורק מיגו יכול ליתן לו הנאמנות בעקירה זו.

ד. ולפ"ז נחזור לחילוקו של הצ"צ בביאור הא דכאן מהני המיגו גם אחרי שבאו עדים שמכחישים יסוד המיגו (היינו הטענה הראשונה) משא"כ בעלמא;

דהנה בעלמא הרי המיגו בא ליתן לו הכח לטעון טענתו שבא לטעון, וא"כ הרי טענתו 'עומדת' על המיגו, ושוב כשמתבטל המיגו מתבטלת גם טענתו ש'עמדה' עליו, משא"כ כאן הרי טענה השניה אינה עומדת על המיגו כלל, דכל פעולת המיגו היתה להאמינו בעקירת דבריו הראשונים (ובדרך ממילא ה"ה נאמן בדבריו השניים בלי סיוע של המיגו כלל), וא"כ גם לאחרי זמן כשכבר אין לו המיגו הרי מ"מ טענתו השניה נשארת מחמת עצמה הואיל והיא מעולם לא עמדה או נתחזקה ע"י המיגו.

[מאמר המוסגר: ויומתק עוד יותר ע"פ תוספת הסברה בזה;

הנה הקוב"ש (הנ"ל) כבר הסביר דשאלה זו, במקרה שעדים באים אח"כ ומכחישים יסוד המיגו - היינו הטענה שהי' יכול לזכות ע"י - תלוי לכאורה בהבנת הנאמנות דמיגו בכלל;

דבאם מיגו הוה בירור שהוא איש נאמן, הרי בירור זה לנאמנותו לא נתבטל ע"ז שלאחרי זמן הוכחשה אותה טענה שהי' יכול לטעון, וא"כ אין סיבה שיפסיד נאמנותו בטענה השניה. משא"כ באם יסוד מיגו הוא

שהטענה שיכול לטעון נותנת לו 'כח הטענה' לטעון גם טענות אחרות, שוב מובן דאחר שנתבטל הכח לטענתו - דהוכחה אותה טענה שהי' יכול לטעון - שוב אין לו נאמנות בטענתו שטען ג"כ.

והנה ידוע מה שכו"כ מסבירים דבאמת יש במיגו ב' הפרטים, היינו גם ענין של בירור לנאמנותו - כפשטות משמעות הלשון "מה לי לשקר" - וגם ענין של 'כח הטענה', ולפעמים צריכים (בעיקר) לפרט אחד בכחו של המיגו ולפעמים צריכים (בעיקר) לפרט השני, וע"פ יסוד זה מתבארים כו"כ סוגיות וקושיות בדיני מיגו.

(ולדוגמא: מה שהתוספות סב"ל דמיגו דהעזה לא מהני אף דלכאורה מצינו דלפעמים כן מהני (יעויין בתוס' לעיל ה, ב ד"ה ובא בזמנו ובקושיית הראשונים עליו מסוגיית 'עזי דאכלו חושלא' בגמרא לקמן דף לו, א); דבמיגו כזה חסר הבירור הגמור לנאמנותו, אמנם עדיין ישנה ל'כח הטענה' שלו, וא"כ במקרה שצריכים להבירור - כמו נגד בירור אחר, או לאפטורי משבועה - שוב לא מהני מיגו כזה, אמנם במקרה דבעינן בעיקר ל'כח הטענה שלו יכול גם מיגו כזה להחזיקו בזה. ואכמה"ל).

וי"ל דלפ"ז יתבאר כמין חומר חילוקו הנ"ל של הצ"צ; דבעלמא דהמיגו הוא היסוד להטענה שבא לטעון אז צריכים באמת ל'כח הטענה' של המיגו, ולא די בהבירור לנאמנותו גרידא, ושוב גם אם אחרי טענתו הוכחה הכח לטענתו (ע"י העדים כנ"ל) כבר אבד הכח לטענתו ושוב אינו יכול לזכות בה.

משא"כ בנידון דידן אשר בעצם לא חסר לו כח בטענתו זו שהוא טוען, והמיגו בא רק בכדי שנאמינו בעקירת טענתו הראשונה כמשנ"ת, שוב הרי הוכחה זו לנאמנותו לא התבטלה גם אחרי שהוכחה טענתו הראשונה כנ"ל מדברי הקוב"ש. ע"כ מאמר המוסגר].

ה. והנה כ"ז הי' להסביר דברי הצ"צ שבאו להסביר שיטת רוב הראשונים (שהלכתא כוותיהו) דגם אחרי שבאו עדים והכחישו טענתו הראשונה מ"מ נשאר בנאמנותו על טענתו השניה, אמנם הבאתי לעיל דדעת הרמ"ה אינו כן אלא דאכן נתבטלה נאמנותו בטענתו השניה אחרי שנתבטלה המיגו ע"י עדים.

ובביאור שיטתו הי' נראה לכאורה דאינו סובר ככל ההסברה הנ"ל דהמיגו בא לעקור הודאתו הראשונה, אלא שהמיגו בא בכדי לחזק טענתו השניה, ושוב הרי הוא ככל מיגו אשר אחרי שנתבטל שוב נתבטלה הטענה ה'עומדת' עליו כמשנ"ת.

אלא דא"כ יהא קשה עליו קושייתנו דלעיל (שהוא בעצם קושיית הקוב"ש הנ"ל) דאיך מהני מיגו לחזק טענה שניה אחרי שהוא נגד הודאתו הקודמת דדין עדות עליה ! ?

ואולי י"ל דלדעת הרמ"ה הרי המיגו כאן צריך לפעול ב' דברים ; גם העקירה של הודאתו הקודמת (כנ"ל לשאר הראשונים), וגם יסוד וכח לטענתו השניה.

והיינו דאף דהמיגו נותן לו נאמנות שמחלישה את הכח של ההודאת בע"ד שהי' בטענה הראשונה, מ"מ מאחר שלפועל אנחנו כבר קיבלנו ההודאה שבדבריו הראשונים שוב צריך לכח ונאמנות לטעון טענתו השניה.

ונמצא דהחילוק בין הרמ"ה לשאר הפוסקים הוא ; דלשאה"פ מהני המיגו לעקור ההודאה בשלימות ושוב ה"ה נאמן בטענתו השניה בלי שום סיוע (מהמיגו) מאחר שכבר נתבטלה ההודאה לגמרי (ושוב אחרי שנתבטלה המיגו עדיין קיימת טענתו השניה שלא היתה בנוי' על המיגו כמשנ"ת), משא"כ לדעת הרמ"ה הרי המיגו אכן הועיל להחליש ההודאה שבטענה הראשונה, אבל לא עד כדי כך שיוכל לטעון טענה השניה בלי סיוע כלל, אלא שהמיגו גם מחזק ומסייע לטענתו השניה ולכן ה"ה נאמן עליה.

ומובן א"כ מדוע לדעת הרמ"ה כשנתבטל המיגו (ע"י עדים שבאו והכחישו הטענה הראשונה) נתבטל אותו כח וסיוע שנתן המיגו לטענה השניה.

ואם כנים הדברים יתורץ (עוד) דבר תמוה בדברי הרמ"ה כאן ; דסב"ל דאחרי שבאו עדים שוב אינו נאמן בהמיגו שהי' לו אא"כ יביא ראיה לטענתו השניה.

ולכאורה אינו מובן ; הרי אם כבר בטלה המיגו שוב נשארה ההודאת בע"ד שבטענתו הראשונה, ושוב אינו נאמן להכחיש אותה הודאה גם אם

יביא עדים לטענתו (כנ"ל), וא"כ מדוע אומר דאם יביא ראייה לטענתו השניה כן יזכה בה?

אלא דלדברינו מתבאר הדבר היטב; דהמיגו אכן פעל ב' דברים, גם הנאמנות להחליש ההודאה שלו וגם הכח לטענה השניה, ושוב כאשר נתבטל המיגו נתבטל רק הכח לטענה השניה ולא העקירה של ההודאה (כמו שעקירה זו לא נתבטלה לדעת שאה"ר כמשנת"ל), וא"כ עכשיו לא חסר לו אלא הכח לטעון טענתו השניה, וכח זה אכן יכול 'לקבל' ע"י עדים (ואילו ההודאה כבר לא מכחישה את העדים הואיל ולזה נשארה הנאמנות של המיגו כמשנ"ת).



ברכת שהחיינו בפדיון הבן

הרב שרגא פייוויל רימלער
 רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

איתא בגמ' סוף פסחים: "ר' שמלאי איקלע לפדיון הבן בעו מיני', פשיטא על פדיון הבן אשר קדשנו... אבי הבן מברך, ברוך שהחיינו... כהן מברך או אבי הבן מברך, כהן מברך דקמטי הנאה לידי' או אבי הבן מברך דקא עביד מצוה? לא הוה בידי אתא שאיל בי' מדרשא, אמרו לי' אבי הבן מברך שתיים וכו'".

והקשר למסכתא פסחים ביאר כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"א עמ' 42) שמכיון שפסחים ע"ש פסח שפסח הקב"ה על בתי ישראל במכות בכורות וע"י שהציל בכורי ישראל קנה לו בכורי ישראל ולכן צוה לפדות כל בכור בישראל.

אבל צ"ל השאלה בנוגע לברכת שהחיינו מי מברך, והקס"ד שכהן מברך דקמטי הנאה לידי' (א) בס"ה 5 שקלים ה"ז סכום פעוט, ונקטינן שאין מברכים אלא על הנאת 'דבר חשוב' (ב) ה"ז א' ממתנות כהונה ולא מצינו שהכהן יברך שהחיינו בקבלת א' ממתנות כהונה הכי גדולה והכי יקרה שתהי' (ג) האב הוא המקיים המצוה וכל המקיים מצוה שבאה לפרקים חייב לברך שהחיינו, ולמה כאן מסתפקת הגמ' מי יברך? (ד) הכהן הוא רק מסייע בעשיית המצוה ע"י קבלת הפדיון ומדוע יהי' הוא

חשוב שוה לאבי הבן שהוא העושה המצוה העיקרי, בגלל שמרוויח 5 שקלים?

וי"ל הביאור בזה, מצות פדיון הבן היא חלק ממצוה הכללית של ביכורים. הרמב"ם הכניס הלכות פדיון הבן בהלכות ביכורים שלו ביד החזקה. ובענין מצות ביכורים מצינו ענין מיוחד ויוצא מן הכלל בתורה. בפרשת תבא כתוב "ושמרת ועשית אותם" שלכאורה אינו קשור לאיזה מצוה פרטית. ופירש"י על אתר "בת קול מברכתו, הבאת בכורים היום, תשנה לשנה הבאה" שאיננו מוצאים דבר כזה בשום מצוה אחרת. ואם בקיום מצות הבאת ביכורים מפני האדמה זוכה האדם העושה המצוה לברכה נפלאה כזו מן השמים, על אחת כמה וכמה שהמקיים מצות פדיון הבן שהיא מצות נתינת הבכור לה' שאמר "כי לי כל בכור" שהוא ראוי לקבל ברכה כזו בדומה להוראת ה'. ואעפ"י שאינה יכולה להיות באותו נוסח שישנה לשנה הבאה, מ"מ ראוי הוא לקבל ברכה של חיים טובים ובריאים ואריכות ימים וכו', ואולי שזה במשך הזמן שהבן הזה יגדל ויזכה גם הוא להתברך בכך בכור וגם הוא יוכל לקיים ג"כ מצות פדיון הבן לבנו הבכור.

ומכיון שה' בחר בכהנים שהם יברכו את בני ישראל היינו שהם הם השלוחים של ה' למסור את ברכתו לישראל, הרי ברכת כהן היא בדוגמת הבת קול שמברכת את המרים ביכורים שהיא ברכת ה' מן השמים.

ולכן יש סברא חזקה שהעושה מצות פדיון הבן יקבל ברכה מן הכהן. וברכת שהחיינו היא לא רק ברכת הודאי על העבר וההווה, אלא תפילה ובקשה ותקוה על העתיד ג"כ כתוכן וכוונת כל הברכות כולן. ולכן הקס"ד בגמרא שכן יברך. אבל מכיון שברכת שהחיינו צריך להיות על איזה טובה והנאה שהאדם המברך קיבל, לכן אומרת הגמרא שהכהן גם קיבל הנאה דקמטי לידיו, וע"פ דין יש לו לברך ברכת שהחיינו.

ומ"מ ההלכה שאבי הבן מברך שתיים מכיון שהוא המקיים המצוה, ובפרט שזו מצוה שנעשית כנ"ל בשמחה רבה וגלויו' וביחוד שבאה אולי פעם אחת בחיי האדם, שהשמחה בזה רב יותר ממצוה שבאה לפרקים או א' בשנה, לכן אבי הבן הוא המברך.



יש כתובה לארוסה או לא

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער
ר"י תות"ל - חובבי תורה ורב ושליח בכרייטון ביטש

בגמ' כתובות (יב, ב) במתני': 'הנושא את האשה כו' משארסתני נאנסתי ונסתפחה שדהו כו'".

צריך ביאור, דכיון שהודית שנאנסה קודם הנשואין הו"ל להודיע לו קודם הנשואין שהיא בעולה ואז לא היה נושא אותה, ולא הי' מתחייב בכסף הכתובה, וכיון שהיא הטעתו הרי התחייבותו היא בטעות.

וזה מיושב לפי דברי תוס' הרי"ד דמכאן מוכח שיש כתובה לארוסה (מתנאי ב"ד) וכשנתקדשה כבר נתחייב בכתובתה, ושוב יכולה לטעון נסתפחה שדהו.

אבל עדיין צ"ע לפי שיטת הראשונים דסברי דאין כתובה לארוסה. דעי' ברמב"ם הל' אישות פ"ה ה"א דאם ארס אשה ומת או גירשה דאין לה כלום, ועיי"ש בהגהות מיימונית שנחלקו בזה הראשונים, וכן הובא בשו"ע (אה"ע סו"ס נה, ס"ו). ולכאור' י"ל דמיירי שהתחייב את עצמו בכתובה מזמן האירוסין וכתב לה כתובה באותו שעה, דאז גם הרמב"ם מודה שהתחייב לה משעת אירוסין, כמ"ש ברמב"ם, וכן הביא תוס' הרי"ד (לקמן פט, ב) בשם גאונים כזו סברא.

אבל זה הוי דוחק בהלשון לפרש דכאן מדובר בדכתב לה ובלא"ה אינה נאמנת, ועוד דברמב"ם שם פ"א ה"י וי"א וכן בשו"ע שם סי' ס"ח סעי' ט' לא הוזכר כלל שכתב לה כתובה.

[ועי' באור שמח על הרמב"ם (שם) שעמד בזה וכתב דהבעל לא קפיד להכניס ארוסתו שנאנסה תחתיו, ודוחק קצת].

ונראה ליישב שיטת הרמב"ם ע"פ הידוע דמשעת האירוסין יש קנין לבעל בהאשה כדאי' בריש קידושין האשה נקנית בג' דרכים כו'. ועיקר קנין זה הוא לאישות שיש לו זכות בה והיא משועבדת לו לצורך אישות, ובכלל זה הוא שיש לו 'קנין' בבתוליה שהוא קנה ענין הבתולים שיש בה

ולפ"ז אם נאנסה אחר האירוסין ואבדה בתוליה הר"ז הפסד הבעל ולא הפסד האשה שהרי היא כבר הקנה לו ענין בתוליה משעת האירוסין.

וי"ל דזהו גם דיוק לשון המשנה 'נסתפחה שדהו', דרוצה לרמז בזה המקור לקנין אישות דילפינן לה בקידושין שם משדה עפרון, ורוצה לבאר בזה למה הוי הפסד הבעל כשנאנס קודם נישואין והיינו משום דהוי כשדה שנסתפחה לאחר שקנה אותה וגם כאן משעת הקידושין כבר קנה האישות שלה והוי 'שדהו' וממילא הבעל הפסיד.

ועפ"ז מיושב מה שהאשה לא צריכה להגיד לו קודם הנישואין שהיא בעולה, דכיון שכבר נקנית לו והוי הפסד שלו לכן אינה צריכה להגיד לו דבר שיכול לגרום שהוא יגרשנה.

ואע"פ שהבעל יכול לטעון שאם הי' יודע מזה קודם הנישואין הי' מגרשה והי' פטור מכתובתה להרמב"ם - דארוסה אין לה כתובה, מ"מ היא לא מחויבת להגיד לו כיון שהיא צודקת בטענתה שבשעה שנאנסה בתוליה הי' קנוים לבעלה. ואדרבה מצד מוסר התורה הוא הי' צריך לישא אותה אפי' אם יודע לו קודם הנישואין שהיא בעולה, שהרי היא אשה כשרה והתורה אומרת בדין אונס (דברים כב, כו) "ולנערה לא תעשה דבר גוי' כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש גוי'".

ומה שהבעל יכול לגרשה, הרי"ז משום דבלא"ה יכול לגרשה בכל זמן שירצה בין שהיא בתולה או בעולה או מאיזה טעם שיהי' ואין זה נוגע לה הפסד שלו בבתוליה.

ונראה עוד דאפי' אם היא תאמר לו קודם הנישואין שנאנסה ונעשית בעולה אחר הקידושין הוא מחויב לכתוב לה כתובת בתולה אם ישא אותה, שהרי אסור לפחות בדמי הכתובה לכתוב מנה לבתולה, וכיון שהוא קידש וקנה אותה כשהיתה בתולה לכן הפסד בתוליה עליו, וע"פ דין היא אצלו כבתולה. ויש לדייק כן גם מלשון שטר הכתובה (עי' רמב"ם הל' יבום פ"ד הל"ג), "איך פלוני אמר לפלונית כו' הוי לי לאינתן כדת משה וישראל כו'", היינו שמזכיר בהכתובה ענין הקידושין שהי' זמן רב קודם הנישואין, וי"ל דהוא משום שמתחייב את עצמו בדמי הכתובה כמו שהיא היתה בשעת הקידושין, כנ"ל.



ביסוד שיטות הראשונים בשבח דמוחכרת ומושכרת

הרב בנימין אפרים ביטון

ר"י אהלי מנחם ושליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר, קנדה

א. גרסינן בגמ' ב"ב (קכג, ב): "ת"ר הבכור נוטל פי שנים כו' ובשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן. כיצד, הניח להן אביהן פרה מוחכרת ומושכרת ביד אחרים או שהיתה רועה באפר וילדה, בכור נוטל פי שנים". ובריטב"א שם: "או שהיתה רועה באפר וילדה בכור נוטל פי שנים - פי' רש"ם [כוונתו להרשב"ם] דכי קתני וילדה אפי' אמוחכרת ומושכרת קאי לומר דאם ילדה בכור נוטל פי שנים בולדות אליבא דרבי וכן מוכיח לפנינו מדפרכינן כיון דתני מוחכרת ומושכרת אמאי תני רועה באפר אלמא בחדא גווני איירי תרווייהו וכו'", עיי"ש.

והמתבאר מדברי הריטב"א בשם הרשב"ם דהשבח במוחכרת ומושכרת דתני בהברייתא היינו בנוגע להולד, והאי "וילדה" דתניא בסיפא קאי גם על מוחכרת מושכרת.

ולכאורה צ"ע במקור דברי הרשב"ם בזה, שהרי בדברי הרשב"ם שלפנינו לא נמצא שכתב כן.

ויעויין בס' 'מי טל' [להגר"י קלמנסון שליט"א] עמ"ס ב"ב פ' יש נוחלין סי' ז' הערה א' שעמד ע"ז, ומסיק דצ"ל שכן הי' ברשב"ם שלפני הריטב"א ועצ"ע (ויעוי"ש עוד בביאור שיטת הרשב"ם בכ"ז, דהרי מדבריו להלן קכד, א ד"ה אף מוחכרת כו' מבואר להדיא דמפרש שהשבח דמוחכרת ומושכרת היינו תשלומי החכירות והשכירות עיי"ש, וא"כ לפי מה שהביא הריטב"א בשם הרשב"ם צ"ע דבריו סתרי אהדרי, וכתב לבאר דתרווייהו איתנהו בזה ותלוי בפירוש הס"ד ומסקנת הגמ' בסוגיין, יעוי"ש בדבריו הנעימים ואכ"מ].

ב. לאחר העיון יתכן לומר אשר כן יש לדייק מדברי הרשב"ם בסוגיין כמו שהביא הריטב"א בשמו, והוא בד"ה וילדה בכור נוטל פי שנים, וז"ל: "בהאי ולד הואיל ושבחא דממילא הוא ודמי כאילו הוחזק בו אביהן", עיי"ש. ומזה שכתב הרשב"ם לפרש הא דבכור נוטל פי שנים

היינו "בהאי ולד" משמע דמפרש ש"וילדה" קאי גם אמוחכרת ומושכרת, והאי שבח דמוחכרת ומושכרת ורועה באפר דבכור נוטל פי שנים היינו "בהאי ולד".

וביאור הדברים, דהנה אי נימא דהאי "וילדה" קאי רק על רועה באפר אבל שבח דמוחכרת ומושכרת היינו תשלומי החכירות והשכירות, א"כ פירוש סיפא דברייתא, "בכור נוטל פי שנים" (דקאי אמוחכרת ומושכרת ועל רועה באפר) היינו דנוטל פי שנים בתשלומי החכירות והשכירות (שבח דמוחכרת ומושכרת) ובהאי ולד (שבח דרועה באפר), והו"ל להרשב"ם למימר דבכור נוטל פי שנים "בהאי שבח וכי"ב וכי"ב [וע"ד לשון הר"ג בסוגיין "באותו שבח" יעוי"ש].

ומזה שסתם הרשב"ם לפרש הא דבכור נוטל פי שנים שהוא "בהאי ולד" משמע דמפרש שהאי "וילדה" קאי גם אמוחכרת ומושכרת ודו"ק.

[ואולי יש להוסיף שכן יש לדייק גם מזה שהעתיק הרשב"ם בד"ה את התיבות "וילדה בכור נוטל פי שנים", כלומר דאין תיבת "וילדה" (רק) המשך של "או שהיתה רועה באפר" (דלפ"ז צע"ק טעם וכוונת הרשב"ם להעתיק בהד"ה גם תיבת "וילדה"), אלא המשך ומסקנת הברייתא כולה (דקאי גם אמוחכרת ומושכרת), ולזה כוון הרשב"ם לרמז בהעתיקו בהד"ה גם תיבת "וילדה" ודו"ק].

ועפכ"ז י"ל שלזה כיוון הריטב"א במש"כ בשם הרשב"ם דכי קתני וילדה אפי' אמוחכרת ומושכרת קאי.

אכן שוב העירני הרי"ק הנ"ל מדקדוק לשון הריטב"א שכתב, "פירש רש"ם דכי קתני וילדה אפי' אמוחכרת ומושכרת קאי כו", דמלשון זה ("פירש") משמע יותר שכן הי' להדיא לפני הריטב"א פירוש רשב"ם דכי קתני וילדה אפי' אמוחכרת ומושכרת קאי [משא"כ לפי דברינו שכן משמע ואפשר לדייק מדברי הרשב"ם, ובכגון דא הי' מתאים יותר הסגנון

¹ ולהעיר מלשון היד רמ"ה בסוגיין שכתב בתו"ד וז"ל: "הניח להם אביהם פרה ומושכרת או מוחכרת ביד אחרים והם נוטלין שכרה או שהיתה רועה באפר וילדה בכור נוטל פי שנים בולד..", עיי"ש. ומשמע דמפרש האי "וילדה" דקאי גם אמוחכרת ומושכרת, דלכן כתב לפרש "בכור נוטל פי שנים בולד".

"משמע מפירוש הרשב"ם וכיו"ב (ואולי י"ל דגם ע"ז שייך הלשון "פירש רש"ם ועצ"ע).]

ועכ"פ שפיר יתכן לומר מדברי הרשב"ם שלפנינו משמע שכן ס"ל להרשב"ם (דכי קתני "וילדה" גם אמוחכרת ומושכרת קאי) וכמו שהביא הריטב"א בשם הרשב"ם, וכמש"נ.

ג. וכיון דאתינן להכי נראה להעיר עוד בדברי היד רמ"ה הנ"ל דלפי הנת' בזה (שמשמע מדבריו דמפרש דהאי "וילדה" דתניא בסיפא גם אמוחכרת ומושכרת קאי) אפשר לומר דהרמ"ה אזיל בזה לשיטת' בפירוש דמוחכרת ומושכרת שס"ל דמושכרת במעות ומוחכרת בפירות, עיי"ש. והיינו כדברי הריטב"א והמאירי בסוגיין, ודלא כפי' הרשב"ם דהחילוק בין מוחכרת למושכרת הוא שמוחכרת למחצית שכר ומושכרת דבר קצוב, יעוי"ש בדבריהם.

דהנה יעויין ב'מי טל' שם סי' ה' שכתב לבאר יסוד פלוגתת הראשונים הנ"ל בפירוש דמוחכרת ומושכרת, דהרשב"ם אזיל לשיטת' (במסקנת הגמ') דהשבח דמוחכרת ומושכרת היינו תשלומי החכירות והשכירות (והאי "וילדה" דקתני בסיפא קאי רק על רועה באפר), וחידוש הברייתא במוחכרת ומושכרת הוא דסד"א דאינו שבחא דממילא כיון דשבח זה בא ע"י עבודת בנ"א וכו' קמ"ל וכמ"ש הרשב"ם בד"ה אף מוחכרת כו' (קכד, א), ולכן הוא דפירש הרשב"ם דהחילוק בין מוחכרת למושכרת הוא בכמות התשלומין דמוחכרת הוא למחצית שכר ומושכרת דבר קצוב. אכן הא מיהת דבשניהם הוי האי תשלומין מפירות שהפרה עושה, דלפ"ז שפיר מוכן חידוש הברייתא דלא נימא דאי"ז שבחא דממילא כיון שהפירות מתחדשים ע"י עבודת בנ"א שעובדים עם הפרה, משא"כ אם נפרש דהחילוק הוא באיכות התשלומין דמוחכרת בפירות ומושכרת במעות אי"מ חידוש הברייתא בהאי שבח דמושכרת במעות שאי"ז שבח הבא ע"י עבודת בנ"א וכו'.

[ולפמש"כ ב'מי טל' שם סי' ז' דלשיטת הרשב"ם תרווייהו איתנהו ב', דלס"ד הגמ' האי שבח דמוחכרת ומושכרת הוא הולד שילדה (וכמו שהביא הריטב"א בשם הרשב"ם, כנ"ל) ולמסקנת הגמ' הוי האי שבח דמוחכרת ומושכרת תשלומי החכירות והשכירות מפירות הפרה (עיי"ש בארוכה), צ"ל דמש"כ בפי' דמוחכרת ומושכרת בתחילת הסוגיא הוא

(כדי שיתאים פירושו גם) לפי מסקנת הגמ' (אכן עדיין יש להעיר ממש"כ לעיל בביאור דברי הרשב"ם ד"ה וילדה כו' ודו"ק בזה היטב) ועצ"ע].

אכן הריטב"א והמאירי שפ"י דהחילוק בין מוחכרת למושכרת הוא חילוק באיכות התשלומין דמוחכרת בפירות ומושכרת במעות, היינו משום דאזלי בזה לשיטתייהו דמפרשי האי שבח דמוחכרת ומושכרת היינו הולד והאי "וילדה" דקתני בסיפא גם אמוחכרת ומושכרת קאי, ולכן פ"י הריטב"א החידוש דמוחכרת ומושכרת באו"א, דלשיטתי' א"א לתרץ כלל כמ"ש הרשב"ם, שהרי לא עסקינן כלל בהשבח דתשלומי החכירות והשכירות אלא בהשבח דהולד, ולכן שפיר מפרשי 'מושכרת' היינו במעות וכמו שהוא בשאר דוכתי, ע"כ מ"ש ב'מי טל' עיי"ש בארוכה.

ולכאו' אפ"ל עד"ז בשיטת הרמ"ה שפירש דמוחכרת בפירות ומושכרת במעות, דאזיל לשיטתי' דמפרש ששבח דמוחכרת ומושכרת הוא הולד שילדה וכדמשמע מדבריו הנ"ל, וא"כ עכצ"ל דחידוש הברייתא דמוחכרת ומושכרת אינו כמ"ש הרשב"ם דהרי לא עסקינן כלל בהשבח דתשלומי החכירות והשכירות, אלא לשיטתו צריך לפרש חידוש הברייתא באו"א, או כדברי הריטב"א הנ"ל או כדברי הרבינו יונה בסוגיין יעויי"ש (ולהעיר מ'מי טל' שם סי' ז' אות ח' דגם הר"י אזיל לשיטתי' בכ"ז), ועד"ז צ"ל לשיטת המאירי הנ"ל, ושוב שפיר מפרש האי מושכרת במעות וכמו שהוא בשאר דוכתי. וק"ל.

ועיי' כמה שכתבתי בגליון תתקנ"ג (עמ' 65) בביאור שיטת הרבינו אברהם אב"ד בכ"ז יעויי"ש. ולהעיר גם ממה שכתבו בקובץ "נר המערבי" גליון ב' (ונקובר, תשס"ח) עוד בענין זה. ודו"ק.



חסידות

"השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיוך"

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בלקוטי תורה ר"פ בחוקותי (מה, ב): "כי מחשבה תתאה היא המחיה את הדבור כי בלתי מחשבה א"א לדבר כמאמר רז"ל השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיוך". ומשמע לכאורה שמפרש מאמר רז"ל זה שהמדבר צריך לכוון מה אומר.

והעירני חכם אחד, דלכאורה לא זהו הפירוש הפשוט בדברי הגמרא (ברכות יג, א), דלפי פשוטו משמעות הדברים היא שצריך לקרוא קריאת שם בקול רם שיוכל לשמוע דבריו באזניו ואין לזה כלום עם כוונה ומחשבה.

ואולי הכוונה היא דזה גופא שהאדם שולט על דיבורו ומדבר בקול רם נובע מהמחשבה שבדיבור. וצ"ע.

"כי בשש משה – מוחמת יום המעונן"

הנ"ל

בספר המאמרים תר"מ ח"א עמ' ב באריכות הקושיא איך טעו ישראל בחטא העגל איתא התם "רק מפני טעותם ויום המעונן אשר לפי דעתם איחר זמנו אז היה מקום לערב רב לפתותם וכו'".

ובציונים בשוה"ג מצייין על ענין יום המעונן לראות ברש"י פ' תשא (לב, א) ורש"י שבת (פט, א).

והנה המעיין ברש"י שם יראה להדיא שרש"י שולל בפירוש את האפשרות שטעו מוחמת יום המעונן, היינו שלא ידעו בדיוק מתי חצות, שהרי משה הגיע למחרת וא"כ מה איכפת לן מתי חצות. ולזה רמז העורך במ"ש "ראה רש"י וכו'", ששם אין הדברים מפורשים ככפנים המאמר.

אך לכאורה עיקר כוונת המאמר היא להקשות איך יכלו הערב רב לפתותם, ולכן גם עצם הסברה (שרש"י שולל) שהטעות היתה מחמת יום המעונן מוסיפה בקושיא איך נפלו לחטוא מחמת טעות קלה כזו.

אלא שמזה שרש"י שולל סברא זו הן בפירושו לחומש והן בפירושו לגמרא משמע שיש מקור להוה אמינא כזו. ויש לעיין במקורו.



רמב"ם

הערות שונות בהל' יסודי התורה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

"לאהבו וליראה אותו"

א. בהל' יסודי התורה פ"ב ה"א כותב הרמב"ם וז"ל: "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר ואהבת את ה' אלהיך, ונאמר את ה' אלהיך תירא". ויש לעיין למה כלל הרמב"ם ב' המצוות ביחד בהלכה אחד.

"השם הגדול הזה"

ב. פ"ה ה"א: "כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל", למה הדגיש "השם הגדול הזה". וגם מהו הדגש במלה "הזה", ולכאורה היא המשך של מעשה מרכבה דלעיל, וצ"ע.

"ככלב שב על קיאו"

ג. ובפ"ה ה"ד: "וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם.. וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם.. ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין אפילו הרג באונס, שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים והתראה שנאמר בנותן מזרעו למולך ונתתי אני את פני באיש ההוא מפי השמועה למדו ההוא לא אנוס

ולא שוגג ולא מוטעה, ומה אם עבודת כוכבים שהיא חמורה מן הכל העובד אותה באונס אינו חייב כרת ואין צריך לומר מיתת בית דין, קל וחומר לשאר מצות האמורות בתורה, ובעריות הוא אומר (דברים כב, כו) ולנערה לא תעשה דבר, אבל אם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע ואינו עושה הנה הוא ככלב שב על קיאו". יש לעיין מה שייכות ענין זו ל"כלב שב על קיאו".

ובגמרא יומא (נגב) מצינו ענין זה בנוגע "המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו, ואחר כך יתן שלום. אמר ליה רב מרדכי: כיון שפסע שלש פסיעות לאחוריו - התם איבעיא ליה למיקם (במקום) שהפסיעות כלות, ולא לחזר לאלתר. רש"י), משל לתלמיד הנפטר מרבו, אם חוזר לאלתר, דומה לכלב ששב על קיאו". ובגמ' שם (פו, ב) "תנו רבנן: עבירות שהתודה עליהן יום הכפורים זה לא יתודה עליהן יום הכפורים אחר, ואם שנה בהן צריך להתודות יום הכפורים אחר, ואם לא שנה בהן וחזר והתודה עליהן, עליו הכתוב אומר (משלי, כו, יא) ככלב שב על קאו כסיל שונה באולתו .

מצות קידוש ה' לשיטת הרמב"ם

ד. ובפ"ה ה"י: כל העובר מדעתו בלא אונס על אחת מכל מצות האמורות בתורה בשאט בנפש להכעיס הרי זה מחלל את השם, ולפיכך נאמר בשבועת שקר וחללת את שם אלהיך אני ה', ואם עבר בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברבים, וכן כל הפורש מעבירה או עשה מצוה לא מפני דבר בעולם לא פחד ולא יראה ולא לבקש כבוד אלא מפני הבורא ברוך הוא כמניעת יוסף הצדיק עצמו מאשת רבו הרי זה מקדש את השם.

בריש הפרק כתב הרמב"ם: "כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה .. כיצד כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגו יעבור ואל יהרג שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו". ויש לעיין מה שייכות יש למי שעושה מצוה "מפני הבורא ברוך הוא" לתיאור של מצות קידוש השם דלעיל.

ובחינוך מצוה רצו כותב: „ שורש מצוה זו ידוע, כי האדם לא נברא רק לעבוד בוראו, ומי שאינו מוסר גופו על עבודת אדוניו איננו עבד טוב, והרי בני אדם ימסרו נפשותם על אדניהם, קל וחומר על מצות מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.”

והנה מ"ש הרמב"ם שמי שעושה להכעיס היא חילול השם מצינו מקורות לזה, אבל מ"ש "כל הפורש מעבירה או עשה מצוה אלא מפני הבורא ברוך הוא, לא מצינו.

ומוכרח שהרמב"ם סובר דמצות קידוש ה' מקביל למצות חילול ה' ומה שיש בזה יש בזה להיפך.

גם יש לדייק מהרמב"ם במ"ש "כמניעת יוסף הצדיק עצמו מאשת רבו הרי זה מקדש את השם" דאינו מתחשב עם מ"ש חז"ל בסוטה (דף לו, ב) ותתפשהו בכגדו לאמר וגו' - באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון, אמר לו: יוסף, עתידין אחיך שיכתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם, רצונך שימחה שמך מביניהם ותקרא רועה זונות, ע"כ. ושם משמע שהפריש משום איזה פחד וצ"ע.

"שמות הקדושים והטהורים"

ה. בפ"ו ה"א: "כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקב"ה לוקה מן התורה, שהרי הוא אומר בעבודת כוכבים ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלהיכם. ויש לדייק הלשון "הקדושים והטהורים" דבשלמא קדושים, שייך לענין מחיקה, אבל מה ענין טהורים לכאן.

בהחילוק נבואת משה ושאר נביאים

ו. הלכות יסודי התורה פרק ז הל' א: "ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים ויהפך לאיש אחר", הרמב"ם הדגיש כאן שהנבואה היא שנפשו תתערב במעלת המלאכים, וכן מצינו לקמן (ה"ו) כשמתאר מעלת משה רבינו ג"כ כותב, ואינו צריך לכוין דעתו ולהזדמן לה שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת..ומשה רבינו לא חזר לאהלו הראשון לפיכך פירש מן האשה לעולם ומן הדומה לו ונקשרה דעתו לצור העולמים ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם וקרן עור פניו ונתקדש כמלאכים".

מדברי הרמב"ם רואין שענין הנבואה שייך לדרגת המלאכים, והחילוק בין משה לשאר נביאים, היא בדרגת 'מלאכים' שבו. ובב' אופנים, (א) "שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת". היינו שהוא שייך לדרגת המלאכים בתמידית, ומשו"ה "כל זמן שיחפוץ רוח הקודש לובשתו ונבואה שורה עליו" (ב) "ונתקדש כמלאכים", היינו שדרגת מלאכים חדר בגופו, ומשו"ה "לא חזר לאהלו הראשון", וכו'.

בנאמנותו של נביא

ז. ובפ"ז ה"ז: "וכשמשלחים אותו נותנין לו אות ומופת כדי שידעו העם שהאל שלחו באמת, ולא כל העושה אות ומופת מאמינים לו שהוא נביא, אלא אדם שהיינו יודעים בו מתחלתו שהוא ראוי לנבואה בחכמתו ובמעשיו שנתעלה בהן על כל בני גילו והיה מהלך בדרכי הנבואה בקדושתה ובפרישותה ואח"כ בא ועשה אות ומופת ואמר שהאל שלחו מצוה לשמוע ממנו שנאמר אליו תשמעון, ואפשר שיעשה אות ומופת ואינו נביא וזה האות יש לו דברים בגו, ואעפ"כ מצוה לשמוע לו הואיל ואדם גדול וחכם וראוי לנבואה [הוא] מעמידים אותו על חזקתו, שבכך נצטוינו כמו שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר הואיל וכשרים הם אצלינו מעמידין אותן על כשרותן, ובדברים האלו וכיוצא בהן נאמר הנסותרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו, ונאמר כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב.

(א) מדבריו יוצא דהא דמאמינים לנביא, הוא משום חזקתו שהוא כשר. ודימה זה להאמנת עדים. והנה לקמן פ"ח ה"ב נמצאת אומר שכל נביא שיעמוד אחר משה רבינו אין אנו מאמינים בו מפני האות לבדו כדי שנאמר אם יעשה אות נשמע לו לכל מה שיאמר, אלא מפני המצוה שצוה משה בתורה ואמר אם נתן אות אליו תשמעון, כמו שצונו לחתוך הדבר על פי שנים עדים ואע"פ שאין אנו יודעין אם העידו אמת אם שקר, כך מצוה לשמוע מזה הנביא אע"פ שאין אנו יודעים אם האות אמת או בכישוף ולט"ע"כ. ומכאן משמע דזהו גזיה"כ דאם עשה אות אליו תשמעון מצד ציוויו של משה. והנ"מ בזה היא דלפי מ"ש בפ"ז צריכין לדעת כל מעלותיו, ולפי מ"ש בפ"ח הידיעה בכל מעלותיו אינו מוכרח. (ב) וכן בכיבור ענין עדים לא כתב אודות חזקת כשרותם רק הדגיש הגזיה"כ שבזה. וגם כאן החילוק היא בעיקר גדר האמנת עדים. (ג) למה דן בענין זה פעמיים ולא כללם יחד.

ח. בפ"ט ה"ג: וכן למדנו מחכמים ראשונים מפי השמועה בכל אם יאמר לך הנביא עבור על דברי תורה כאלוהו בהר הכרמל שמע לו חוץ מעבודת כוכבים, והוא שיהיה הדבר לפי שעה, כגון אליהו בהר הכרמל שהקריב עולה בחוץ, וירושלים נבחרת לכך והמקריב בחוץ חייב כרת, ומפני שהוא נביא מצוה לשמוע לו וגם בזה נאמר אליו תשמעון, ואילו שאלו את אליהו ואמרו לו היאך נעקור מ"ש בתורה פן תעלה עולותיך בכל מקום, היה אומר לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם חייב כרת כמו שצוה משה, אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה' כדי להכחיש נביאי הבעל.

ויש לעיין למה האריך כ"כ בשקלא וטריא של "ואילו שאלו את אליהו" ואח"כ הביא תשובתו. הי"ל לומר בקיצור מפני שהי' לפי שעה להכחיש נביאי הבעל. ואולי כוונתו, דהנביא בעצמו צריך שיאמר שהיא הוראת שעה וגם הטעם ע"ז. ואם לאו אין שומעין לו. וצ"ע.

ט. בפ"י ה"א: כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שה' שלחו אינו צריך לעשות אות כאחד מאותות משה רבינו או כאותות אליהו ואלישע שיש בהם שינוי מנהגו של עולם, אלא האות שלו שיאמר דברים העתידים להיות בעולם ויאמנו דבריו. ובהלכה ב: ובדקין אותו פעמים הרבה אם נמצאו דבריו נאמנים כולן הרי זה נביא אמת.

ויש לעיין במה שכתב "פעמים הרבה", ולא כתב כמה פעמים זה הרבה, האם ב' פעמים מספיק, מהכלל מיעוט רבים שנים, או בעיני יותר מזה. וכן יש לעיין לקמן ה"ה וכן לדורות, נביא שנודעה נבואתו והאמינו בדבריו פעם אחר פעם או שהעיד לו נביא והיה הולך בדרכי הנבואה אסור לחשב אחריו ולהרהר בנבואתו שמא אינה אמת, ע"כ. כמה פעמים נקרא "פעם אחר פעם". וצ"ע.

ובפ"י ה"ה: ואסור לנסותו יותר מדאי ולא נהיה הולכים ומנסים לעולם שנאמר לא תנסו את ה' אלהיכם כאשר נסיתם במסה שאמרו היש ה' בקרבנו אם אין, אלא מאחר שנודע שזה נביא יאמינו וידעו כי ה' בקרבם ולא יהרהרו ולא יחשבו אחריו, כענין שנאמר וידעו כי נביא היה בתוכם. גם כאן יש לעיין מהו "יותר מדאי". ומה זה שכתב ולא נהי' הולכים ומנסים לעולם. דשמע דיש שיחור לנסות, ואח"כ כתב, אלא מאחר שנודע

שזה נביא יאמינו וידעו כי ה' בקרבם ולא יהרהרו ולא יחשבו אחריו. מתי נעשה ענין זו. רצ"ע.



שיטות הרמב"ם והראב"ד אם תק"ש מעכבת את הברכות

הרב מנחם מענדל כהן
שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. כתב הרמב"ם בהל' שופר פ"ג הי"ג: "התקיעות אינן מעכבות את הברכות והברכות אינן מעכבות את התקיעות". פי' דתקיעת שופר בר"ה, והברכות דמלכיות זכרונות ושופרות, הן שני מצוות נפרדות ואינן מעכבות זו"ז. ומשיג ע"ז הראב"ד: "אבל של ר"ה מעכבות זו את זו". וצריך ביאור ביסוד מחלוקתם של הרמב"ם והראב"ד אם הברכות והתקיעות הוי מצוה אחת ומעכבות זו"ז, או שהם שני מצוות נפרדות.

וביאר רבינו בלקוטי שיחות חל"ד עמ' 180 דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בפירוש דברי הגמ' במס' ר"ה (טז, א וכן בדף לד, ב), ושם: "אמר הקב"ה אמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות, מלכיות כדי שתמלכוני עליכם, זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה, ובמה בשופר", דנחלקו מהי הכוונה בדברי הגמ' "ובמה בשופר", דלהראב"ד הכוונה היא לתקיעת שופר ובמילא הברכות צריכות לתקיעת שופר ולכן מעכבות זו"ז. ולהרמב"ם הכוונה היא לפסוקי שופרות, ובמילא הברכות לחוד והתקיעות לחוד ואין התקיעות מעכבות את הברכות.

ומבאר שם בדעת הראב"ד (ורש"י) דמלכיות וזכרונות ממשיכים ענינם בעולם ע"י תקיעת שופר דוקא. כי הכוונה במלכיות היא שמזכירים לה' שאנחנו בנו יחידו, והוא ע"י תקיעת שופר (כמשל הידוע מהבעש"ט בבן ששכח לשון אביו והתחיל לצעוק בקול והכיר האב את קולו, שהו"ע תקיעת שופר). וענין זכרונות הוא שמזכירים לה' איך שהחזיר התורה על כל אומה ולשון בשעת מתן תורה ולא קבלוה, ואנחנו בנ"י קיבלנו התורה בשמחה ועונג עד אשר קדמנו נעשה לנשמע כו' (כמשל ר' לוי"צ מבארדיטשוב באחד שהציל את המלך מעומק היער ורצה המלך להענישו

על שעבר על ציווי המלך, וביקש מהמלך שילבש הבגדים שלבש בעת שהי' אבוד ביער, כך אנחנו תוקעין בשופר שיזכור ה' לנו מעמד מתן תורה), וכ"ז מזכירין לה' ג"כ ע"י תקיעת שופר. ומסביר רבינו דמלכות וזכרונות ה"ה 'בכח' ומביאין כ"ז לפועל ע"י תקיעת שופר.

והנה, בכו"כ גליונות (תתעא ואילך) הארכתי, מיוסד על שיטת רבינו נשיא דורנו בלקו"ש חל"ד שיחה ב' לפר' נצבים, ושם בהערה 28, שיש לבאר כמה פלוגתות בין הרמב"ם והראב"ד דאזלי לשיטתייהו, ע"פ היסוד המבואר בהשיחה "שלהרמב"ם עיקר ענין ידיעת ה' היא הידיעה שעל ידי חקירת השכל, ולהראב"ד – ענין האמונה".

ובאותיות אחרות: מהו העיקר במצות ידיעת ה', האם הענין השמימי שבזה, ובלשון המהר"ל מפראג "הוא יתברך המאיר בו" (ראב"ד), או מה שהאדם פעל וייגע וטרח בשכלו להשיג עד כמה שידו מגעת (רמב"ם). וענין זה הוא בכל המצוות, עיי"ש בארוכה.

ומתבאר שלהרמב"ם עיקר גדול בכל המצוות כולם הוא שיהיו ויפעלו למטה בעולם דוקא. לפי כהנ"ל צריך ביאור בדעת הרמב"ם, שהרי הרמב"ם ס"ל שצריך לשנות העולם, אז למה ס"ל שאפשר לברך הברכות מבלי להמשיך ענינם בעולם ע"י תקיעת שופר?

ב. והביאור בזה י"ל בהקדם השקו"ט במפרשים מהו הפירוש ב"אמר הקב"ה אמרו לפני". דעת הריטב"א (ר"ה שם) היא שהעיר לנו הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה רק מסרו לחכמים לקובעו ולתקנו עם ירצו. ועיי"ש שכ' דברים חריפים נגד אלו האומרים שהאסמכתות הן סימן שנתנו חכמים ולא שכ"ה כוונת התורה: "חס ושלוש ישתכח הדבר ולא יאמר שזו מינות היא", אלא ודאי הוא מן התורה.

⁽¹⁾ועפי"ז מבואר שי' הראב"ד דברכות ותקיעות מעכבות זו את זו רק מדרבנן, ולא מעכבות זו את זו מן התורה כמו ד' מינים דסוכות. ולפיכך לא קשה לשי' הראב"ד מדברי הגמ' דאם יש מקום שתוקעים ומקום שמברכין ילך למקום שתוקעין אפי' אם הוא רק ספק. ולכאוי' אם מעכבות זו את זו לא ילך לאף א', כי לא יקיים מצוה בהם כמו שהוא לגבי ד' מינים. ונחלקו האחרונים בזה טובא, ועי' באריכות בצפנת פענח על הרמב"ם דילך למקום שתוקעין ואם יש מי שמברך לאחר"ז ישמע התקיעות שוב על הסדר כי מדרבנן לא יצא אבל מדאורייתא יצא כיון שאי"ז מצוה ממש מן התורה, ואכ"מ.

[וכבר האריכו המפרשים בזה (ראה בהשיחה שם הערה 47, שמצייין להרמב"ן בהשגות לספר המצוות ולהרמב"ן עה"ת אמור כג, כד), דהלא בגמ' מפורש דהו דרבנן, ולפיכך מי שיש לו שתי ברירות ילך למקום שתוקעין ולא ילך למקום שמברכין כי תקיעה דאורייתא וברכות דרבנן. היפך מ"ש הריטב"א ד'אמרו לפני' היינו שהקב"ה אומר ממש אלא שלא קבעו חובה.]

אבל הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ (וכן במורה נבוכים) כותב בכגון דא דאסמכתא היא מדרבנן ואינו אלא תורת סימן לזכרון, שיזכרו ההלכה שדורשין מהאסמכתא (ראה בכ"ז באנצקלפדיה תלמודית ערך אסמכתא).

ועפ"י כהנ"ל י"ל דהראב"ד דס"ל שהעיקר הוא הקשר עם הקב"ה, קאי בזה כדעת הריטב"א דאסמכתא הוא רצונו של הקב"ה ממש. ולפיכך מפרש ש"במה בשופר" פי' תקיעת שופר, דשניהם הם מן התורה ולפיכך תקיעות וברכות דמלכיות זכרונות ושופרות הו' חטיבה אחת ומעכבות זא"ז.

אולם הרמב"ם דס"ל דהעיקר הוא מה שהאדם פועל בעבודתו הוא, ס"ל בפיה"מ דאסמכתות הן מדרבנן ממש, ובמילא הו' כולן רק חיובי דרבנן. ולכן מפרש 'ובמה בשופר', שהוא פסוקי שופרות.

ועיי"ש בסיום השיחה, דלדעת הרמב"ם אע"פ שהברכות הן רק דרבנן, הרי חביבין עלי דברי סופרים יותר משל תורה וכתן גדול מאד לשנות העולם, יעו"ש.²

² ולהעיר מדברי הרמב"ם בהל' שבת פכ"ט ה"ו: "מדברי סופרים לקדש על היין ולהבדיל על היין". אבל שי' רש"י בנוזר (ד, א ד"ה והרי) הוא דקידוש על היין הו' מן התורה. ולכאוף פלוגתתם תלוי' בגדר אסמכתא, דלהרמב"ם (כנ"ל בפנים) הרי"ז רק סימן בעלמא והמצוה היא מדרבנן, וכן הוא גם ברמב"ם הל' נזירות פ"ז הי"א דקידוש על היין הו' דרבנן. אולם בדברי אמת בקונטרס דברי סופרים, ר"ל בדעת הרמב"ם דהו' קידוש על היין מן התורה, אלא שכיון שאינו מפורש בתורה חלה עליו השבועה, וזהו ג"כ הטעם שקרי לה דברי סופרים.

ועוד יש להעיר בזה מהשקו"ט הידועה ברמב"ם ריש הל' אישות פ"א ה"ב: "ובאחד משלשה דברים אלו האשה נקנית: בכסף או בשטר או בביאה, בביאה ובשטר מהתורה ובכסף מדברי סופרים". ומשיג ע"ז הראב"ד: "זה שבוש ופירוש משובש הטעהו". אולם

עוונות חמורים משפיכות דמים [גליון]

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש
'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון הקודם (עמ' 36) הביא הרב ח.ר. שי"מ ברמב"ם (הל' רוצח ושמירת נפש פ"ד ה"ט): "אע"פ שיש עוונות חמורין משפיכות דמים, אין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים. אפילו עבודה זרה ואצ"ל עריות או חילול שבת אינן כשפ"ד, שאלו העוונות הן מעבירות שבין אדם להקב"ה, אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לבין חבירו". והעיר על זה: "לפום ריהטא צ"ע איזו עבירות הן החמורות משפיכות דמים? ולכאורה נ"ל דכוונתו לעבודה זרה ושבת שהזכיר בהמשך דבריו".

ולכאורה לפי דבריו הי' צ"ל, "שאפילו עבודה זרה וכו", דהרי הכל המושך אחד. (ובכלל, לפי דבריו צ"ע למה האריך הרמב"ם לכתוב, "שיש עוונות חמורין משפיכות דמים", הרי מיד מפרט אותם).

במאירי לקידושין (דף ג) אי' שגדולי הדררות העידו על הרמב"ם שחזר בו, וכ"ה בהגהות הרמ"ק, שחזר הרב והגיה בספרו, "ושלשתן דבר תורה", ואכ"מ.

וכן מדברי הרמב"ם בהל' גירושין פ"י ה"א, בנוגע לריח הגט דפוסל לכהונה מדבריהם, וז"ל: "...המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מגורשת ממני ואין את מתרת לכל, שאע"פ שאין זה גט הרי זו פסולה לכהונה מדבריהם, שנא' 'ואשה גרושה מאישה', אמרו חכמים אפילו לא נתגרשה אלא מאישה ולא הותרה לכל נאסרה לכהונה, וזהו ריח הגט שפוסל בכהונה מדבריהם", עכ"ל. ועי' במגיד משנה שם דלכא' מסוגיית הגמ' בגיטין משמע דזה דרש גמור ופוסל לכהונה מן התורה. אבל להרמב"ם הוא רק אסמכתא ופוסל לכהונה מדבריהם.

אמנם בשו"ת שאגת אריה החדשות סי' ב' כותב, שאף להרמב"ם ריח הגט הוא מה"ת. ומש"כ שהוא מדבריהם הרי"ז כדרכו בכ"מ, שדבר שאינו מפורש בתורה מכנהו 'מדבריהם'. וראה ג"כ שירי קרבן ירושלמי יבמות פ"ט ה"א שכתב עד"ז.

ואו"ל, דלפיכך לא השיג הראב"ד בהל' שבת וגירושין, כי ס"ל דגם הרמב"ם מסכים שהוא מה"ת, והא דקרי ל' 'ד"ס' הוא משום שאינו מפורש בתורה, כדפי' בדברי אמת ובשאתג אריה החדשות. ורק בהל' אישות, ששם הרמב"ם חילק קיושי כסף משטר וביאה, וכ' שהוא מד"ס בניגוד להם שהם מה"ת, אז השיג עליו. ויש להאריך בכ"ז, ואכ"מ.

ולכן נ"ל שיש לומר בכוונת הרמב"ם שיש עוד הרבה עיונות מאלו המנויים שם החמורין משפיכת דמים. ולפי"ז אתי שפיר התחלת דברי הרמב"ם "שיש עיונות שחמורין", שכוונתו בזה הוא לכו"כ עבירות.

ומה שממשיך הרמב"ם לפרט עבודה זרה עריות ושבת, יש לומר (וכן משמע מפשטות לשון הרמב"ם) שעיונות אלו יש בהם תכונה של (או עכ"פ מעין) השחתת ישובו של עולם (להעיר מלשון הרמב"ם הל' עבודה זרה פ"ב ה"ג, שע"ז 'מחריב את העולם', ועצ"ע וחיפוש בנוגע לעריות ושבת), אלא שעם זה אינם כ"כ חמורים כי הם רק בין אדם להקב"ה ושפ"ד הוא מעבירות שבינו לבין חבריו. ומכיון שהוא בין אדם לחבריו הרי השחתת ישובו של עולם בזה הוא בגלוי יותר. אלא דלאחרי כ"ז, על אף שמסתבר יותר כנ"ל בכיאר כוונת הרמב"ם, צריך עיון וחיפוש במקורות לבאר ולפרש איזה עיונות יותר חמורים משפ"ד שלהן מתכוון.³

ויש להעיר מדברי הרמב"ם הל' ממרים פ"ג ה"ב: "כופר בתורה שבעל פה מורדין אותו ולא מעלין והרי הוא כשאר כל האפיקורוסין והאומרין אין תורה מן השמים והמוסרין והמומרין, שכל אלו אינם בכלל ישראל ואין צריך לא לעדים ולא התראה ולא דינים אלא כל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר המכשול"⁴, ומדברי הרמב"ם (הל' דעות פ"ז ה"ג): "לשון הרע כנגד כולם"⁵. וכן יש להעיר מדברי הגמ' ביומא (פו, א)

³ב'משנה תורה בתרגום לאנגלית' ע"י הרב אליהו תגר, שי"ל ע"י מאזנים, כותב הרב הנ"ל שהכוונה הוא לעיונות שחייבים עליהם סקילה ושריפה שחמורים מחנק (שמתחייב השופך דמים), אלא שאינו מביא מקור לדבריו. וצ"ע לברר אם גודל העונש מוכיח גודל העוון. ולהעיר מאבות פ"ב מ"א ובמפרשים שם, ועיין בתניא לקו"א פרק לט.

⁴ראה גם רמב"ם הלכות עדות פ"א ה"י: המוסרין והאפיקורוסין והמומרים לא הצריכו חכמים למנותן בכלל פסולי עדות שלא מנו אלא רשעי ישראל, אבל אלו המורדין הכופרין פחותין הן מן העכו"ם". שזה כמובן חמור יותר ממה שהביא הרח"ר שם מהרמב"ם הל' עבודה זרה פ"ב ה"ה, והל' שבת פ"ל הט"ו.

⁵שלהם ציין הרב הנ"ל בקובץ שם הערה 2. ומ"ש שדוהק לומר שזהו כוונת הרמב"ם, לא הסביר כוונתו כל צרכו. (וידוע מה שדנו הפוסקים בנוגע להא דאמרינן שלשון הרע שהוא כשפ"ד, האם הוא גם בנוגע להלכה).

על חומר חילול השם, ובקרן אורה, שהוא העבירה היותר חמורה מכל העבירות.⁶

וממשיך הרב הנ"ל לבאר את דברי הרמב"ם: "ונצטרך לומר דלצדדין קתני ושיעור דבריו בהל' רוצח כך הוא: 'אפילו עבודה זרה' שהיא חמורה מכל העבירות, 'ואין צריך לומר עריות' החמורות עכ"פ כמו שפ"ד לענין יהרג ואל יעבור [ולענין עוה"ב], 'או חילול שבת' [שאין חיוב ליהרג כדי שלא לעבור אבל] חמור יותר מעריות, ואפילו משפ"ד לענין זה שהמומר לחלל שבתות ה"ה כמומר לכה"ת כולה".

ובהערה 4 כותב: "בתניא לקו"א פכ"ד, כתב אדמו"ר הזקן ד'מה שפיקוח נפש דוחה שאר עבירות וגם יעבור ואל יהרג אינו משום קלות העבירות וחומרן', ומוכיח כן מזה ש'שבת חמורה ושקולה כע"ז לענין שחיטת מומר לדבר אחד. . . משא"כ במומר לגילוי עריות, ואפילו הכי פיקוח נפש דוחה שבת ולא גילוי עריות אלא דגזירת הכתוב הוא'. אבל נראה ברור דאין סתירה מזה למ"ש הרמב"ם, כי אדה"ז מדבר על החומר העצמי של העבירות ופעולתן על האדם כו' (כמבואר להמעין בדבריו שם), וברמב"ם מדבר גם על החומר לענין מעשה, והרי בנוגע למעשה, לאחרי שגזרה התורה שבג"ע "יהרג ואל יעבור", ה"ה מהחמורות עכ"פ כשפ"ד. ודו"ק, עכ"ל.

ולכאור' קיצר במקום שהיה לו להאריך. שהרי מה שכתוב בתניא בנוגע לחומרת העבירה, הגם שיי"ל כמ"ש ששם נוגע לחומר העצמי של העבירות ופעולתן על האדם כו' (שגם בזה לא ביאר כוונתו כראוי), אבל הענין הוא אמיתי בהלכה ובנגלה דתורה, וכמו שאדה"ז ממשיך בנוגע למומר כו'. וא"כ נמצא שכשבעבירה מסוימת הדין הוא יהרג ועל יעבור אין מכך ראוי על חומרתה גם בנוגע להלכה. ולפי דבריו ש"לאחרי שגזרה התורה שבג"ע יהרג ואל יעבור, ה"ה מהחמורות", הי' צ"ל גם כן שמומר לג"ע הוא מומר לכל התורה.

ובאמת נראה לומר שמ"ש בתניא אינה בסתירה למ"ש הרמב"ם כלל אלא על ביאורו של הרב הנ"ל ברמב"ם. אבל אם נפרש דברי הרמב"ם

⁶ אבל ראה מרמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ד, ולכאור' דוחק לומר שהפירוש של 'עוונות' הוא מל"ת.

באו"א שאין לו שייכות לענין ד'יהרג ועל יעבור', לכאורה אין כל קושיא מעיקרא.

ועצ"ע בכהנ"ל, ולא באתי אלא להגדיל תורה ולהאדירה וכו'.



הלכה ומנהג

הכונה בברכות "שיודע למי מברך וכונתו לברך ה' בתיבות אלו"

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

בשו"ע אדה"ז סי' קפה ס"א בדיני ברכת המזון מביא דעה הראשונה ש"אם אינו מכיר הלשון אינו יוצא ידי חובתו ואפילו בלשון הקודש, שאין אני קורא בו וברכת את ה' אלקיך כיון שאינו מבין תיבות הברכה שמוציא מפיו, ואע"פ שיודע למי מברך וכונתו לברך ה' בתיבות אלו, וכ"ש אם לבבו פונה לדברים אחרים בשעת אמירת הברכות אע"פ שמבין לשון הקודש...", וממה שכתב "וכל שכן", משמע שב"אם לבבו פונה לדברים אחרים" גרוע יותר מאם "אינו מבין תיבות הברכה". והטעם ש"לבבו פונה" יותר גרוע, כי אז חסר גם הכוונה העיקרית "שיודע למי מברך וכונתו לברך ה' בתיבות אלו", וכיון שאין הוא מכוין אף לזה, אין כאן גדר ברכה כלל.

והנה בהמשך הסעיף מביא אדה"ז את דעת הי"א "שבלשון הקודש יוצא אדם ידי חובתו אע"פ שאינו מבין הלשון... וכן נוהגים", ושוב בסעיף ב' הוא מוסיף ש"כל זה בברכת המזון אבל בשאר ברכות... יש

⁽⁷⁾ ובהוצאת קה"ת חדשה ציינו כאן בהערה י: "ראה ערוך השלחן ס"ק ז". ויש לתקן כאן שני דברים: (1) ל'ערוך השלחן' מציינים לפי סעיפים, ולא סעיפי-קטן. (2) ההפניה ל'ערוך השלחן' אין מקומו כאן, ויש להעבירו לסוף הערה ה.

אומרים שיוצא ידי חובתו בכל לשון אפילו אינו מבין וכן בהלל", ומוסיף שבפסוק ראשון דק"ש בכל מקרה חייב שיבין הלשון, "ומכאן ואילך מצות קריאה, ומצות קריאה יכול לקיים אף שאינו מבין הלשון כמו בהלל ומגילה. וכן תפלה הואיל והכוונה מעכבת בה אפילו בדיעבד בברכה ראשונה דינה כקריאת שמע, אבל שאר ברכות חוץ מברכת המזון אין הכוונה מעכבת בדיעבד", ושוב מביא דעת ה"ש אומרים, שכל הברכות הן כברכת המזון לענין זה שאינו יי"ח כשאינו מבין הלשון" עיי"ש.

דין זה כתבו אדה"ז גם ב'לוח ברכת הנהנין' (פ"ו ס"ג) וב'סדר ברכת הנהנין' (פ"ט ה"ג): "צריך לזהר מאד בכוננת הברכות, שיבין ענין הברכה שהוא מברך את ה', ועל מה הוא מברך, ולא יהא לבבו פונה לדבר אחר". ועל המלים "שיבין ענין הברכה שהוא מברך את ה'" ציינו במהדורת קה"ת החדשה לריש סי' ה, אבל שם מדובר ש"צריך לכוין בברכות פירוש המלות שמוציא מפיו" וכשיזכיר השם יכוין בלשון אדנו"ת ובלשון הוי"ה, אבל לכאורה אין זה שייך לכאן, שכאן מדבר אדה"ז על הכוונה בסיסית "שיבין ענין הברכה שהוא מברך את ה'", וזה ע"ד הנעתק לעיל: "שיודע למי מברך וכונתו לברך ה' בתיבות אלו". ואדה"ז כאן כתב רק "צריך לזהר", מתאים למסקנא בסי' קפה סוף ס"ב: "ולענין הלכה ספק ברכות להקל בדיעבד", ורק "לכתחילה צריך לזהר מאד בכוננת הברכה".

דינו של מי ש"לבבו פונה לדברים אחרים בשעת אמירת הברכות"

והנה בנוגע לגוף הדין ד"אם לבבו פונה לדברים אחרים" מציין אדה"ז בסי' קפה שם (הערה יא) כמקור: "עי' במ"ש בסי' ס"ו [ס"ה]", והכוונה למה שנאמר שם: "אף להאומרים שאפילו מצות של תורה א"צ כוונה, מכל מקום בקריאת שמע צריך כוונת הלב שיבין מה שהוא אומר בפיו. ולא אמרו שאינו צריך כוונה אלא בכוונה לצאת ידי חובה, אבל צריך כוונת הענין, כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל מלכות שמים בהסכמת הלב. ואינו דומה לשאר מצות שהן מצות עשייה וכל שעשה מצותה אע"פ שלא כיון לה הרי קיים מצות עשייתה אלא שאין זה מן המוכחר, וכ"ש אם כיון לצאת אע"פ שהרהר בה באמצע בדברים אחרים יצא לדברי הכל, אבל קריאת שמע ותפלה שהן קבלת עול מלכות שמים או סידור שבחים אינו בדין שיהיה לבבו פונה לדברים אחרים. וכל זה בפסוק ראשון של קריאת שמע, שהוא שמע ישראל, שהוא עיקר קבלת

מלכות שמים, וכן בברכה ראשונה של תפלה, אבל מואהבת ואילך אין הכוונה מעכבת בדיעבד, ואפילו היה קורא בתורה או מגיה הפרשיות אלו בעונת קריאת שמע יצא ידי חובתו". ומקור דברי אדה"ז אלו, כמצוין בהערה מ' שם, הוא בחידושי הרשב"א למס' ברכות (יג, ב), הובא ב'בית יוסף' (סי' סג אות ד ד"ה כתב הרמב"ם), ועד"ז כתב באריכות בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שדמ).

ועפ"ז חידש אדה"ז שכוונת הלב הבסיסי שצריך ל"קריאת שמע ותפלה שהן קבלת עול מלכות שמים או סידור שבחים" צריך גם בברכת המזון ובשאר הברכות, ועל כן ב"אם לבכו פונה לדברים אחרים" אין זה גדר של ברכה. ודבר זה הוא מחידושי אדה"ז ולא נאמר בפוסקים לפניו.

ויל"ע בכל האופנים והשיטות שבהם לא צריכים שיבין או שבדיעבד אינו מעכב, האם גם ב"אם לבכו פונה לדברים אחרים", ואין לו אפילו את הכוונה הכי בסיסית "שיודע למי מברך וכונתו לברך ה' בתיבות אלו", האם יצא ידי חובתו, שהרי כיון ש"אם לבכו פונה לדברים אחרים" זה יותר חמור מבאם לא הביין, הרי י"ל שלמרות שבמקרים מסוימים אינו צריך להביין, אבל בכל זאת כדי שיהיה לו גדר של ברכה, ש"אני קורא בו וברכת את ה' אלקיך", צריך אולי את הכוונה הבסיסית הנ"ל. אמנם מפשטות הדברים בתחילת הסעיף ובהמשכו, איפה שאדה"ז דן בשני הדברים ביחד, משמע לכאורה ש"לבכו פונה" מעכב רק באם הבנת הברכה מעכב.

מדברי אדה"ז יש ללמוד בנוגע לברכתו של מזמור וכופר

ובשו"ת 'בני בני' (ח"ב סי' ט) העיר שדברי אדה"ז אלו שבסי' קפה יכולים לשמש מקור לחידושו של ה'אגרות משה' בשו"ת או"ח ח"ב (סי' נ), הוא דן שם "בענין ברכה שאמר אפיקורס אם היא ברכה להוציא אחרים, ולענות אמן... כמו לברך המוציא ולומר איזה תפלה", ומחדש: "שאף אם היה מברך הברכה כתקונה ובלא הפסק לאכילה נמי, כיון שהוא כופר בה' ובתורתו, כרוב הראב"איים שלהם [=הרעפארמער וקאנסערוואטיוון], שנמצא שהזכרת השם הוא אצלו רק כדברים בעלמא לא בכוונה להשי"ת, אין זה בשם ברכה כלל דהוא כבלא שם ומלכות כלל", וע"פ דברי אדה"ז נכונים דבריו, שכיון שראבי"א אלו אין להם

אפילו את הכוונה הכי בסיסית "שיודע למי מברך וכונתו לברך ה' בתיבות אלו" על כן אין ברכתם נחשבת כברכה בכלל.

והנה ב'בני בנים' שם העיר על דברי אדה"ז, שאינם מתאימים ל"דעת שו"ת הרשב"א... ובקצור בחדושי למסכת ברכות... והובא בבית יוסף... שרק בפסוק ראשון של ק"ש ובברכת האבות בעינן כוונת הלב וכוונת הענין, כיון שמקבל עליו עול מלכות שמים או מסדר שבחי הקב"ה, אבל לא בשאר ברכות". ונראה דלק"מ דאדרבה דברי הרשב"א אלו הם המקור לדברי אדה"ז בסי' ס', שעליו נבנה החידוש שבסי' קפה. ובאם כוונתו להקשות שהא גופא שהרשב"א כתב חידוש זה רק בנוגע לק"ש ותפילה הרי זה ראייה שבכל הברכות אין הדין כאן, י"ל שלדעת אדה"ז הרי זה נכלל בדבריו וזיל בחר טעמיה, שכמו שלדעת הרשב"א "אלו שהן קבלת מלכות או סידור שבחים אינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים...", עד"ז ב"כל הברכות, [שהרין] לא תקנו אותם כדי לקרותן, אלא לברך את ה'...", ובאם לבבו פונה ואין לו אפילו הכוונה הבסיסית "שיודע למי מברך וכונתו לברך ה' בתיבות אלו" – "אין אני קורא בו וברכת".

ויש להוסיף, שמסתבר מאד שאפילו במקרה ש"לבבו פונה לדברים אחרים בשעת אמירת הברכות" יצא ידי חובתו, ואפילו הכוונה הבסיסית "שיודע למי מברך וכונתו לברך ה' בתיבות אלו" אינו מעכב, עדיין י"ל כדברי ה'אגרות משה' ש"כופר בה' ובתורתו... שהזכרת השם הוא אצלו רק כדברים בעלמא..., אין זה בשם ברכה כלל", ומה שאמרו שכוונת "יודע למי מברך" אינו מעכב היינו דוקא כשישנו הידיעה הזאת, רק שאינו חשוב ע"ז בגלוי בשעת אמירת הברכה, משא"כ במי שכופר בידיעה הנ"ל לגמרי.



שליחות בשכירות פועלים

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

בשו"ע אדה"ז חו"מ דיני שאלה ושכירות וחסומה סעיף יז, "האומר לשלוחו צא ושכור לי פועלים ושכרם ואמר להם שכרם על בעל הבית שניהם אינם עוברים בכל תלין ולא תבא זה לפי שלא שכרם וזה לפי שאין שכרם עליו אלא אמר להם שבעל הבית יתן להם, ומ"מ בעל הבית עובר

משום אל תאמר לרעך וגו' אם מכוין לדחותם. ואם שכרם סתם ולא אמר להם שכרם על בעל הבית הוא חייב בשכרם והוא עובר בכל תלין ולא תבא אלא אם כן הפועלים יודעים שאין המלאכה שלו", עכ"ל.

והנה, המקור לזה הוא ברייתא בב"מ (ק', ב), הריטב"א הקשה מדוע לא אמרינן בכגון זה שלוחו של אדם כמותו, והניח בקושיא. באמרי יעקב (שער הציון ס"ק קנב) מביא קושייתו (ועיי"ש שהביא התירוץ של השואל ומשיב, ואח"כ מביא השגת תשובת שכות יעקב והשגת שבט הלוי עליו). ומציין שם להרש"ש (ב"מ שם) שכותב: "ולדעת המהרי"ט שאין אדם יכול לעשות שליח להקדש דדיבור של הקדש מילי נינהו ולא ממסרן לשליח (הובא דבריו בנו"ב מה"ת חלק יו"ד סי' קמז) הוה א"ש דה"נ אין כאן כי אם מילי. אבל כבר מחו לה במאה עוכלי הרב מוהר"ש לאנדא שם ובתשו' שיבת ציון סי' צד וצה. ואולי כיון דפועל יכול לחזור בו (עיי'ן ש"ך סימן שלג סקי"ד) לא שייך שליחות בזה לכו"ע דהוה 'כמילי דכדי', עכ"ל.

מה שכותב שכיון שפועל יכול לחזור בו לא שייך שליחות בזה לכו"ע דהוי 'כמילי דכדי', כוונתו להא דסובר הש"ך שאפילו במקום שהפועל השתעבד עצמו בקנין מ"מ יכול לחזור בו. אבל לכאורה צ"ע בכוונתו של הרש"ש דהא כיון שבעל הבית אינו יכול לחזור מהתחייבותו הרי מצד זה ליכא למימר דהוי כמילי דכדי.

והנראה לומר ע"פ מה דאיתא במשנה ר"פ השוכר (ב"מ עה, ב): "השוכר את האומנין והטעו זה את זה אין להם זה על זה אלא תרעומות". וכן הובא להלכה בשו"ע סי' שלג סעיף א': "השוכר את הפועלים והטעו את בעה"ב או בעה"ב הטעה אותם אין להם זה על זה אלא תרעומת". נמצא ששניהם יכולים לחזור מהתחייבותם קודם התחלת המלאכה. ועפ"ז, כשהשליח שוכר פועלים אין כאן אלא 'מילי דכדי'. ואע"פ שאיתא בסעיף ב' שם שהא דאמרינן שאין להם עליו אלא תרעומת בשלא הלכו, הוא דוקא כשלא היו יכולים להשכיר עצמם אמש כששכרם בעה"ב זה, אבל אם היו נשכרים אמש ועכשיו אינם נשכרים כלל הרי זה כדבר האבוד להם ונותן להם שכרם כפועל בטל, אשר עפ"ז שפיר מועלת השכירות של השליח לענין דבר האבוד, וא"כ שוב לא הוה 'מילי דכדי'.

ואפשר לומר, שמה שצריך לשלם כפועל בטל במקום שהוא דבר האבוד היינו מדין גרמי בנוקין, שכיון שהבעה"ב או השליח הבטיח להפועל עבודה ומשום זה אבד משרה אחרת, הוא גרמי בנוקין ואין צורך כאן להגיע להדין של שלוחו של אדם כמותו. וע"כ במקום ששליח שכר אותו הוא כ'מילי דכדי' ולא אמרינן שלוחו של אדם כמותו.



מנהג תשליך בשו"ע אדה"ז

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

בשו"ע אדה"ז סי' תקפג הכותרת היא: "דברים שנוהגים לאכול בראש השנה ובו [ח'] סעיפים". ושם בס"ז עוסק במנהג אמירת תשליך בר"ה.

בפשטות, בענין זה צועד אדה"ז בעקבות הרמ"א שגם הוא הביא הדברים בס"י תקפג (ס"ב) ולא כמו האחרונים (לבוש, א"ר ומט"א) שהרחיקוהו לסי' תקצו (סדר הדברים לאחר תפילת מוסף - של יום א' דר"ה) או לסי' תקצח (תפילת מנחה ושלאחריה).

אבל עפ"י הידוע בגודל דיוקו של אדה"ז - בהכרח לומר שגם ענין זה מדויק.

לכאורה תירץ זאת אדה"ז בדיוק לשונו, "ונוהגים לילך אל הנהר . . לסימן שלא תשלוט בנו עין הרע". כלומר: מנהג התשליך קשור ל"סימנים", כדלהלן.

בעצם הענין כתוב בשו"ת 'תורה לשמה' (לרבי יוסף חיים מבגדד בעל 'בן איש חי'), סי' לא:

"שאלה: ילמדנו רבנו בענין התשליך ביום ר"ה שנוהגין לנער כנפי הגלימה בעת אומרם 'ותשליך במצולות ים כל חטאתם' אם יש הרהורי דברים בזה המנהג דגלימא דידהו מאן דכר שמא הכא, הלא הכוונה היא על השלכת המשחיתים והמקטרגים שנבראו מן העוונות שיהיו נשלכים במצולות ים העליון וכאשר נמצא כתוב ביאור הדברים בשם מרן האר"י ז"ל, וא"כ למאי נפק"מ במנהג הזה שינער האדם גלימא דידיה. ואם

המנהג הזה של הניעור נמצא מפורש בדברי מרן האר"י ז"ל או לאו. גם ילמדנו על מנהג העולם שמנערין ג"כ כנפי הגלימא אחרי ברכת הלבנה אם יש בזה הרהורי דברים. יורנו ושכמ"ה.

"תשובה: (אחרי שמאריך להביא דוגמאות מתנ"ך בפעולות הנביאים עפ"י ציווי ה') אין להרהר אחר מנהגן של ישראל. . יען כי כל פועל דמיוני הנעשה למטה הוא כדי לחזק הדבר למעלה. . כי הנביאים נשתמשו בפועל דמיוני. . וכן בענין סדר התשליך שנהגו לנער שולי הגלימה, והגם שדבר זה של ניעור הגלימה לא נמצא בספר הכוונות כ"י המצוי אצלנו מרבנו האר"י ז"ל, עם כל זה מנהג ישראל תורה הוא ויש בזה טעם כדי לעשות פועל דמיוני על דרך מה שעשה נחמיה ע"ה בניעור הנזכר [(שם לפני זה): בנחמיה דכתיב גם חצני נערת ויאמרה ככה ינער האלקים את כל האיש אשר לא יקים את הדבר הזה מביתו ומיגיעו וככה יהיה נעור ורק ויאמרו כל הקהל אמן וכו' עיין שם].

"וכוונתנו היא על העוונות והחטאים שיתנערו מן הנפש ויושלכו הם וגם המקטרג העליון למצולות ים העליון, ובאמת גם ענין זה שעושין סדר התשליך על הים או על באר מים הוא ג"כ פועל דמיוני לים העליון וכאשר מפורש בדברי מרן האר"י זצ"ל, וממילא מובן שגם ניעור הגלימה שנהגו לנער אחר ברכת הלבנה הוא מנהג נכון על דרך הנזכר לעיל".

רעיון זה של הבן איש חי - כותב רבינו (שם מצויין "ראה דרשות הר"ן דרוש ב'. וראה גם רמב"ן עה"פ לך לך יב, ו. לבוש על הרקאנטי לך לך שם") בקשר למה שמצינו בכמה נבואות שהנביאים נצטוו לעשות פעולות גשמיות ששייכות לתוכן הנבואה, כדי שלא יישארו ברוחניות גרידא, אלא יומשכו ויתגלו בפועל בגשמיות.

ולפי זה הרי כל מהותם של הסימנים דר"ה "סימנא מילתא היא" מטרתם לפעול שנה טובה למטה בגשמיות למטה מעשרה טפחים.

והנה במ"ש "ניעור הגלימה לא נמצא בספר הכוונות כ"י המצוי אצלנו מרבני האר"י ז"ל - דייק יפה שבספרים שהיו תחת ידו אכן לא היה בנמצא. אבל בהגהות כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"א על הסידור כתב: "כתוב בפרי עץ חיים שער השופר פ"ה: "וינער שולי הבגדים כשואמרים 'ותשליך במצולות ים כו', ובסידור האר"י ז"ל מהר' שבתי ז"ל כ' דדוקא בגד ציצית, כי היא בגד השכינה, וכן בסידור שער השמים מהשל"ה כ'

דדוקא בגד ציצית, וכן מנהגנו לנער את הטלית קטן, אך אחר שגומרים את סדר התשליך, וכן נראה מסידור השל"ה ז"ל¹.



בדין שכח לומר "וכתוב" ו"ועל הנסים" לשיטת אדה"ז

הרב שניאור זלמן שמעון הכהן

רב ביהכ"נ 'אב-שלום' - מרכז ת"א

ומשפיע ישיבת חב"ד ליובאוויטש 'חזון אליהו' - ת"א

בשו"ע אדה"ז סימן תקפב סעיף ו' כתב, וז"ל: "הגאונים תקנו לומר בעשרת ימי תשובה בברכת אבות זכרנו, ובגבורות מי כמוך, ובהודאה וכתוב, ובשים שלום ובספר". וממשיך שם: "ואם שכח לאומרם ונזכר קודם שסיים הברכה ששכח בה אומרם במקום שנזכר ואם נזכר לאחר שהזכיר את השם שבחתימת הברכה לא יאמר במקום שנזכר וגם לא יחזור לראש הברכה".

דייק בלשונו הזהב "במקום שנזכר", לומר שאינו חוזר לומר ההוספה ששכח ולהמשיך כרגיל, אלא אומר זאת במקום שנזכר וממשיך משם. וחידושו של אדה"ז בזה הוא בפשטות בנוגע לההוספה של "וכתוב" בברכת הודאה הנאמרת קודם 'וכל החיים', שעד סיום הברכה יש שם פעמיים הזכרת השם וע"י שיאמרנו במקום שנזכר לא יכפול הזכרת השם.

דהנה בפרי מגדים א"א סק"ד כתב, "וכל זמן שלא סיים הברכה שלא אמר ברוך אתה ה', יכול לחזור, אע"פ שיש כמה שמות". והביאו המשנ"ב בסקט"ז, אבל אדה"ז לא ס"ל כן אלא סובר שאם שכח קודם סיום הברכה אומרו במקום שנזכר, כנ"ל. (ראה פסק"ת ובנט"ג הל' ר"ה ע' קצז).

וצריך להבין מהו טעמו של אדה"ז שס"ל שאומרו "במקום שנזכר" דווקא.

¹לענין קידוש לבנה: ראה סידור רבינו הזקן עם ציונים והערות (להלן "רסקין") עמ'

ואולי יש לומר שזהו מצד ב' טעמים: טעם הא' הוא משום שחושש מהזכרת שמות לבטלה, והיינו שלא כמו שהדגיש בפמ"ג שחוזר אע"פ שיש כמה שמות.*

ונראה דיש להוכיח כן ממה שכתב בסימן קפח, סי"ב, וז"ל: "בראש חודש וחולו של מועד אם לא נזכר (לומר 'יעלה ויבא') עד שהתחיל ברכת הטוב והמטיב שאינו חוזר, אין נוהגין לומר יעלה ויבא בתוך הרחמן כמו שנוהגין בעל הנסים, לפי שביעלה ויבא יש בו הזכרות שמות ולא רצו לאמרם שלא לצורך", וממשיך: "אע"פ שאין איסור בדבר שהרי אומרים כל היום תחינות ובקשות שיש בהן הזכרות שמות, ולא אסרו אלא להזכיר השם לבטלה או בברכה שאינה צריכה".

היינו דס"ל שאע"פ שאין איסור בדבר בהזכרת שמות בדרך תחינה ובקשה, מ"מ לא רצו לאמרם שלא לצורך. ואולי י"ל שלכן ס"ל גם הכא בדין מי ששכח לומר "וכתוב" ונזכר קודם סיום הברכה, שיאמרו במקום שנזכר, כדי שלא יזכיר שמות שלא לצורך.

טעם הב' שיש להביא הוא, משום שלא קבעו מקום להוספה זו בתוך הברכה, וכל הברכה מקומה.

והמקור לזה הוא ממה שכתב בסימן קיד, ס"ו, בדין שכח לומר מוריד הגשם וגם לא הזכיר טל בימות הגשמים שמחזרין אותו. וממשיך שם בס"ז, שבד"א שחוזר, "כשסיים כל הברכה והתחיל ברכה שלאחריה ואז חוזר לראש התפלה. אבל אם נזכר קודם שסיים הברכה יאמר משיב הרוח ומוריד הגשם במקום שנזכר, שלא קבעו חכמים מקום בתוך הברכה להזכיר שם הגשם, אלא אמרו סתם מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים, אלא שנהגו לאמרו לפני מכלכל חיים לפי שהגשם כלכלה ופרנסה, אבל אם לא אמרו לפני מכלכל חיים בכל הברכה מקומה".

ולכאורה י"ל שה"ה הכא שלא קבעו (הגאונים) מקום בתוך הברכה לאמירת וכתוב, ולכן אם לא אמר לפני "וכל החיים" בכל הברכה מקומה ויאמרה במקום שנזכר.

*הגם שי"ל אשר מהא דפסק אדה"ז שיאמרנו במקום שנזכר הוא גם בשאר ההוספות מוכח שאינו בגלל הזכרת השם. המערכת.

ויש להוכיח כטעם הב' גם מסידור הספרדים שאומרים את ההוספה של 'וכתוב' לאחר 'וכל החיים יודוך סלה' קודם 'ויהללו', שלא כרוב הנוסחאות שאומרים זאת קודם "וכל החיים", היינו שלא קבעו לזה מקום מוגדר בדיוק בתוך הברכה.

ובאמת י"ל שב' טעמים אלו תלויים זה בזה, ובהקדים, הנה על פי כל הנ"ל יש מקום לדון מה פוסק אדה"ז בדין שכח לומר 'ועל הנסים' בחנוכה ופורים, בתפילה ובכרהמ"ז, המובא בשו"ע סימן תרפ"ב שלא הגיע לידנו משו"ע"ר. וז"ל המחבר בשו"ע שם ס"א "ואם לא אמר אין מחזירין אותו, ומיהו אם נזכר באותו ברכה כל זמן שלא הזכיר את השם אפילו נזכר בין אתה להשם חוזר", דפשטות משמע שחוזר לומר 'ועל הנסים' וממשיך על הסדר 'ועל כולם כו'". ובזה צ"ע האם גם כאן ס"ל לאדה"ז כמו באמירת 'וכתוב' שאומרו במקום שנזכר דוקא או לא.

ולכאורה י"ל שע"פ הטעם הא' דלעיל שחוששים מהזכרת שמות שלא לצורך יהיה הדין גם ב'ועל הנסים' שאם שכח אמרו במקום שנזכר.

אבל ע"פ טעם הב' שזהו משום שלא קבעו ל'וכתוב' מקום בברכה וכל הברכה מקומה ולכן אומר במקום שנזכר, אין זה דומה להא ד'על הנסים' כי מקומו של 'ועל הנסים' מדויק הוא כן קודם 'ועל כולם', שהרי הוא בא כהמשך ישיר לנוסח הברכה, שקודם יש ההודאות שמפרטים לפני זה (ובחנוכה ופורים מוספים גם ההודאה על הנסים וכו') ואח"כ מסיימים בכללות 'ועל כולם'. ולכן בזה י"ל שיהיה ס"ל לאדה"ז שאם שכח לומר 'ועל הנסים' קודם שסיים הברכה יחזור לומר 'ועל הנסים' וימשיך אח"כ על הסדר מ'ועל כולם' ושונה הוא מדין 'וכתוב' שאומרו במקום שנזכר.

ועפ"ז יהיה גם מדויק איך שב' הטעמים הנ"ל תלויים זב"ז שהטעם שחוששים בהזכרת שמות שלא לצורך, זהו דווקא היכן שאין מקום מדויק בתוך הברכה להוספה ובכל הברכה מקומה, אבל אם מיקומו של ההוספה מדויק הוא (כמו ב'ועל הנסים'), אז אין חשש של הזכרת שמות שלא לצורך, דאז הו"ל לצורך.

וילע"ע.



בסיס לדבר האסור

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

איתא בשו"ע אדה"ז הל' שבת סי' רעז ס"ה: "הניח נר ע"ג טבלא מבע"י ושכח לסלקו ממנה קודם שחשכה ונצרכה לו הטבלא לטלטלה ולהשתמש בה בשבת מנער את הטבלא והנר נופל מעלי' על הארץ ומטלטלה לכל מקום שירצה". וממשיך שם בס"ו: "וכ"ז כששכח לסלק הנר מהטבלא קודם כניסת השבת שלכן לא נעשית הטבלא בסיס לדבר המוקצה כיון שאינה משמשת אז לנר מדעת בעה"ב אלא מחמת שכחתו אבל אם מדעתו הניח הנר על הטבלא שיהי' עלי' בכניסת השבת הרי נעשית בסיס להנר וטפלה אליו ואסורה כמוהו לפיכך אסור לנערה".

ועל דרך זה איתא בסי' שט ס"ו: "וכן אם הניח אבן ע"פ חבית של יין לכיסוי ושכח להסירה משם קודם השבת או שהניח מעות על הכר ושכח ליטלם מעלי' קודם השבת והוא צריך ליטול יין מן החבית או לשכב על הכר כיון שהחבית והכר לא נעשו בסיס לדבר האסור הרי הוא מטה החבית על צדה והאבן נופלת ומנער את הכר והמעות נופלים". ובס"ז: "וכל זה בשוכח אבל אם הניחם שם מדעתו על דעת שישארו שם גם בשבת. . אסור אפילו להטותן", עכ"ל רבינו בשו"ע.

והנה בשני סימנים האלו מדובר כשהנחת המוקצה על דבר ההיתר היתה בכוונה על מנת להסירה קודם השבת, ובפועל שכח להסירה ולכן אין מתחשבים בהמעשה שלו, ואין ההיתר נעשה בסיס להאיסור.

ויש לעיין מה יהי' הדין אם הנחת המוקצה על דבר ההיתר אכן יהי' בכוונה להיות מונח שם גם בשבת, אבל בשעה שהניח המוקצה שם שכח שיצטרך לדבר ההיתר בשבת.

ולדוגמא: מי שיש לו שולחן שמשתמש בו כשיש לו אורחים והניח דבר מוקצה על שולחן זה קודם השבת על מנת שיהי' מונח שם בשבת ושכח בשעת מעשה שהזמין אורחים לשבת וצריך לשולחן זה. היינו שהזמין האורחים קודם כניסת השבת ונזכר על זה אחר כניסת השבת.

והשאלה היא: כיון שהנחת המוקצה על השולחן היתה במחשבה גמורה להיות שם בשבת, דהיינו שהיתה כאן מעשה עם מחשבה, אולי אין

המחשבה שהיתה לו אח"כ כשנזכר שהזמין האורחים יכולה להוציא מהמחשבה עם מעשה שהי' קודם השבת.

או נימא דהיות שהזמין האורחים קודם כניסת השבת, ואילו הי' נזכר על זה אז בודאי לא הי' מניח המוקצה על השולחן, דהיינו שהי' מעשה בטעות, אין מתחשבים במעשה כזה, ומיד שנזכר בטל למפרע המחשבה והמעשה הקודמת.

וראיתי בספר 'שמירת שבת כהלכתה' שמביא שם בס"ק קעח, וז"ל: "ושמעתי מהגרש"ז אויערבך (שליט"א) [ז"ל], דאם מניח מוקצה על דבר מותר ע"מ שיהא מונח כל השבת, מ"מ אם אח"כ נמלך וגמר בדעתו להסיר את המוקצה מבע"י, אלא ששכח, אין זה נחשב בסיס, ובכה"ג גם מחשבה מוציאה מידי מעשה", עכ"ל.

ומפורש בדבריו שרק אם נמלך מבע"י אבל לא בבין השמשות.

ולא באתי אלא להעיר.



מנחה לאחר השקיעה [גליון]

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון תתקסד (ע' 81) מעיר הרב ש.פ.ל. שי' על מה שכתבתי בגליון שלפנ"ז שלא מצאתי מקור לומר שמנהג חב"ד הוא שעדיף להתפלל בציבור לאחר השקיעה (לפני צאת הכוכבים) מלהתפלל ביחידות לפני השקיעה, ואדרבה משמע מכ"מ שעדיף להתפלל ביחידות לפני השקיעה, ושכן נהגו אנ"ש מלפנים.

וע"ז כותב הרב הנ"ל, שאף שצודק אני, מ"מ יש לחוש שע"ז תתבטל תפלת מנחה בציבור בכמה בתי כנסיות, עיי"ש בפרטיות, ולכן מסיק בזה"ל: "ולמי יש כתפים רחבים כאלו לקחת על עצמו לבטל ח"ו תפילת המנחה בציבור מהרבה בתי כנסיות בישראל ועל כגון דא הזהירו חז"ל 'חכמים הזהרו בדבריכם'", עכ"ל.

ותמה אני למה מכוון? וכי כתבתי שבנדון כנ"ל אין להתנהג כמ"ש הוא? גם אני מסכים שאם תתבטל עי"ז תפלת מנחה בציבור מביהכנ"ס

אפשר להתנהג באופן כזה, ואכן גם אני נוהג כן בביהכנ"ס שלי בנדרון כזה. רק שברצוני הי' להבהיר שאין לומר שבעצם מנהג חב"ד הוא להתפלל לאחר השקיעה בצבור, כפי שכתב ב"שיחת השבוע" שכ"ה הסדר והמנהג לכתחלה אצלנו. וע"ז כתבתי שאיני יודע מקור לזה, ואדרבה כלומר צריכים לדעת שאף אם עושים כן מטעם הנ"ל (כדי שלא לבטל המנין של הביהכנ"ס וכיו"ב) הפי' הוא שבשביל תועלת אחרת מעדיפים שלא להתנהג כפי שראוי לכתחלה, ודוחים מנהגנו (וסומכים על השיטה האחרת) כדי לקיים תפלת המנחה בביהכנ"ס, אבל אין לפסוק שכן צ"ל לכתחלה גם במקרה שאין סיבה הנ"ל, ועל כגון דא הזהירו חז"ל ואמרו, "חכמים הזהירו בדבריכם, " שלא יאמרו שכ"ה מנהג חב"ד.

והנה עפה הנ"ל שבשביל תועלת אחרת צדדית אפשר לדחות מנהגינו, יובן ג"כ שמ"ש הרב י.ש.ג. שי' בגליון הנ"ל כמקור לזה שכתב ב"שיחת השבוע" (שאכן מנהג חב"ד הוא להתפלל בצבור לאחר השקיעה ולא ביחידות לפני השקיעה) מלקו"ד אינו מקור.

דהנה, ז"ל הרב הנ"ל: "והנה דברי כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע (בלקו"ד ח"א ע' 79 שצינתי שם) ברורים לחלוטין, שרק אביו כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע הי' זהיר בתפלה בזמנה, ובפרט בתפילת המנחה, להתפלל אותה רק בזמן הנכון לכתחלה, דהיינו לפני השקיעה, ולכן לא המתין לתפילה בצבור, אבל הציבור כולו (כולל אדמו"ר מהוריי"ץ עצמו שהי' אחד מהם) המתין לעשירי שבא אחרי השקיעה 'והתפללו מנחה'. ואילו הי' ספק בדבר מה מנהג חב"ד לענין תפילת מנחה אחרי השקיעה, לא היו ממתינים לעשירי, אלא היו ודאי כולם נוהגים כמנהג הרבי נ"ע ומתפללים ביחיד לפני כן", עכ"ל הרב הנ"ל.

אמנם אין משם שום ראיה (וכ"ש שאינו ברור לחלוטין), כי שם בכ"ד טבת עסקינן יום ההילולא של אדה"ז "והיו צריכים למנין לתפילת מנחה" (כהלשון בלקו"ד שם), בכגון דא פשוט שמוטב להתפלל אחר השקיעה משלא יהי' מנין כלל להיאצ"ט, וכ"ה בכאו"א אם יש לו יאצ"ט או באבל ר"ל, צריך להמתין להמנין המתפלל אחר השקיעה ולא להתפלל ביחידות לפני"ז, שע"ז יחסר לו הקדישים או התפילה לפני התיבה (אולם, כנ"ל הפי' הוא שדוחים המנהג להתפלל ביחידות לפני השקיעה, שבביל התועלת הזאת), ואין מזה ראיה למצב שאין שם שום תועלת מהמתנה (מלבד שייחסר לו תפלה בצבור). ורק כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע מצד

היותו "זהיר בתפילה בזמנה ובפרט בתפלת המנחה" התפלל בעצמו לפנ"ז. (ויכול להיות שאם ע"י תפלתו ביחידות היתה מתבטלת מאיזה סיבה כל המנין, ועי"ז לא היה מנין כלל למנחה בכ"ד טבת, אולי הי' אדנ"ע ג"כ ממתין).



הולכת תינוק בשבת ע"י נכרי [גליון]

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בגליון הקודם (עמ' 56) האריך הרב ש.ד.ב.ל. שי' לבאר דבריו, בקשר למה שדנו בקובצים האחרונים (תתקסד עמ' 69 ואילך, תתקסג עמ' 203, ותתקסב עמ' 119), אודות אמירה לנכרי לשאת את התינוק לבית הכנסת, בשעה שצריכים שם את אם התינוק לעזור לנשים המתקרבות בתפלות ובסעודות השבת. ולפני שאעיר בדבריו רצוני בזה להדגיש שוב, שכל הנדון מראשיתו בקובץ זה, הוא שקו"ט בהלכה, ומה ששיך להלכה בפועל, הרי כפשוט שייך לרבני אנ"ש בעלי הוראה ולא בעלי הערה, [והשבוע מסר לי הרב העלער שיחי', שבשכונת קראון הייטס מעולם היה נהוג לערוך בריתות החלים בש"ק דווקא בבתים פרטיים, ולא סמכו להוליך התינוק לביהכ"נ ע"י נכרי].

ולגוף דברי המעיר, כותב באות א, שאפילו לדעה המקילה בברית מילה אין ללמוד היתר לנידו"ד, שהרי מילה היא יותר צורך מצוה משהשלוחה תהי' בבהכ"נ, ועאכו"כ שאין הוכחה שיכולה להחזיר התינוק לבית, שהרי בעצם יכולה להישאר עד הערב.

אבל באמת נידון שאלתינו יכולה להיות גם באופן שצריכים את האם-השלוחה, בבית הכנסת לצורך תפילת וסעודת הלילה, והוא יותר שכיח בד"כ בפעולות הבית חב"ד, והרי בפשטות אם נמצא דרך להתיר ההילוך, הרי בוודאי לא נצפה מהאם עם התינוק להעביר את כל משך השבת בבית הכנסת, אם יכולים לטלטלו ע"י נכרי.

גם מה שמוסיף משוע"ר (סי' שכה סט"ז) דהיתר הבאת מאכלים לסעודה הוא רק במאכלים "שאי אפשר להיות בלעדם אלא בדוחק קצת", הנה בפנים ההלכה הדוגמא למאכלים אלו כותב אדה"ז "אין להקל אלא

בשכר וכיוצא בו מהדברים הצריכים בשבת צורך גמור .. אבל דברים שאין צריך כל כך כגון פירות ומיני תבשלים יתירים וכיוצא בהם אינן נקראים דבר מצוה". והנה הגדרת השכר כצורך גמור לעומת הפירות שאין צריך כל כך, הוא הרי לא מדיני וחיובי סעודות השבת, וכמדומני שאין בחיובי העונג חיוב שתיית שכר דווקא, והוא לא מצורכי הסעודה כלחם ויין או דגים ובשר, ובכל זאת ע"ז נאמר שהוא צורך השבת "וצרכי שבת חשובים הם כדבר מצוה שהתירו בו שבות דשבות" (לשון השוע"ר שם), עכ"פ ללימוד זכות, וא"כ מתגדלת השאלה למה לא נתיר בנידוד, שהוא להרבה שלוחים צורך יותר משתיית השיכר בסעודה.

באות ב כותב דמזה דבשוע"ר לא מייעץ שנכרי יקח את התינוק מביתו לביהכ"נ, הרי ברור שאינו סובר היתר כזה. ולדידי אף שצודק בדבריו שלא יעץ העצה שנמצאה בכמה פוסקים, אבל עדיין מידי ספק עכ"פ לא יצא, ואין ראייה ברורה שאדה"ז אינו סובר מהיתר זה. ובוודאי על דברי הפוסקים הסוברים כן לא ראוי לכתוב שההיתר האמור הם "הררים התלויים על בלי מה" כלשון הכותב.

ובאות ג מאריך בכיבור דעתו שבכדי להחשיב רה"ר מספיק שהיא עיר שמצויין בה ששים רבוא, ולא שברחוב עצמו יהיה בו ששים רבוא, ועיי"ש בארוכה.

הנה כפי שכתבתי בהערה שנדפסה בגליון שלפנ"ז (עמ' 70), הרי אף שדבריו נשמעים, בכל זאת אי אפשר להתעלם מדבר זה הוא מחלוקת יסודית בין הפוסקים, וחלק הדברים מיוסדים על הבנת ודיוק דברי רש"י שהביא הרשד"ל, והדברים מפורסמים וידועים, וכבר סוכמו בכמה ספרים, וראה לדוגמא בספר 'עיונים בהלכה' (ח"ב סי' כ"ו), מה שליקט וביאר השיטות בזה, והיה בזה אריכות גדולה וגם סיומי וביורורי השיטות, ובקובצי 'אור ישראל' (שנת תש"ס גליונות 18, 19, 20, 21) שיו"ל במונסי נ"י., ועדיין לאנשים כערכי לא ברור לומר שלדעת אדה"ז "עיר גדולה שיש בה ס' רבוא כל הרחובות הם רה"ר גמורה שאין צורת הפתח מועלת להם כלל". דהרבה מקורות ודיוקים יש לומר כצד ההיפך, וכמבואר בכל הספרים הדנים בזה, ובראשם ה'בית אפרים' שלומד כן גם בדעת רש"י, ומעשה רב שעירבו גדולי ישראל גם עיר גדולה כוורשה וכידוע ומפורסם.

ומה שרוצה ללמוד כן בתירוץ ר"י בתוס', לענ"ד קשה להולמו, דהתוס' (עירובין ו, א, ד"ה כיצד מערבין) מביא פירוש רש"י "רשות הרבים רוחבו י"ו אמות ומפולש משני צדדים משער לשער ומצויין בה ששים ריבוא, וכן יש בה"ג דבעינן דריסת ששים רבוא, וקשה לר"ת דבשבת פרק הזורק אמר דעגלות הוה תחתיהן וביניהן רשות הרבים, ותחתיהן לא הוה ס' רבוא, ואומר ר"י דמ"מ דרכן היה לצאת ולבוא באותו דרך", עכ"ל. והיינו דבקושיא סבר ר"ת שצריך שיהיו הס' רבוא עוברים על כל חלק מהדרך, וע"ז שואל הרי סוכ"ס יש את העגלות שתחתם לא עברו אנשים, ע"ז מתרץ ר"י דלא צריך שיעברו על כל חלק, רק מספיק שעוברים "באותו דרך". והנה אם נאמר דמצרפין הששים רבוא שבעיר, א"כ מה הוקשה לו לר"ת מזה שתחת העגלות לא עברו אנשים, הרי סוכ"ס יש לצרף ממה שנמצאו בכל מחנה ישרא' ס' רבוא, אלא וודאי דגם התוס' ס"ל שצריך שהס' רבוא יעברו שם, ולא מצרפים זה שהיא "עיר שמצויין בה ששים רבוא", רק בקושיא סברו שצריכים לעבור בכל פיסת מקום, ובתירוצם חידשו שמספיק בזה שעוברים בדרך זו, אף שיכול להיות מקום מסוים ששם לא עברו, בכל זאת כיון שהוא בדרך ייחשב כה"ר.

ולהוסיף שתוס' בא בזה לבאר דברי רש"י, א"כ לומד גם ברש"י שצריכים שהס' רבוא יעברו שם ולא יספיק צירוף הס' רבוא שבעיר, ודו"ק.

ומה שמקשה שהוא דבר בלתי אפשרי במציאות שיעברו ס' רבוא ביום אחד ברה"ר שרחבו ט"ז אמה, הוא אכן קושיא חזקה, והבאתי קושיותו בהערה שכתבתי, אבל לא נחליט הלכה מחמת הקושיא, והאמת אגיד שגם לשיטה הסוברת שצריך שהס' רבוא יהיו עוברים שם, יש קושיא עצומה, והיא בלשונו של המשנה ברורה (סי' שמ"ה ביאור הלכה ס"ז), "וגם דידוע שגזרו חז"ל לענין תקיעת שופר בשבת [וכן לענין קריאת המגילה] וביטלו עשה דאורייתא לכלל ישראל, כדי שלא יבוא לידי חילול שבת שיביא אותו אצל חכם וילמדנו, ואי אמרת דהוא דווקא כשיש באותה העיר ס' רבוא, הוא דבר שאין מצוי כלל וכלל כי אם איזה עיר יחידה בעולם", א"כ קשה איך ביטלו מ"ע דאורייתא אטו מילתא דלא שכחא כלל. ועיין בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' קפ"ח) שמביא קושיא עד"ז משו"ת 'בשמים ראש', ועיי"ש מה שתירץ בזה. ויש עוד קושיות עד"ז,

אבל להלכה צריך לעיין וללמוד מדברי ולשונות הפוסקים שמפיהם אנו חיים.

וכן הוא לגבי מה שכתב באות ד גבי מבואות המפולשים משער לשער, הרי כנ"ל יש בזה דעות שונות וגם הצמח צדק מביאם (חידושים לגד), ולא ברור כלל שלאדה"ז ייחשב מפולש משער לשער אפי' באין השערים מכוונים זה כנגד זה, ואיני מביע דעתי באופן אחד, אבל בלימוד הסוגיא ותשובות הפוסקים, נראה ברור שמקום יש בראש להבנת ב' הצדדים, גם בדברי אדה"ז, ואין לנו להישען אלא להכרעת המורה, וכפשוט.

כן הוסיף שם בקובץ (עמ' 62) הרב ע.פ.א.ה.מ. שי' להעיר על דברי, ואין הזמ"ג להאריך בתשובה, וכנראה שצודק בחלק מהדברים, ולדוגמא, שאכן יש עיירות גדולות בעולם שיש בהם ס' ריבוא עוברים בכל יום, אבל מובן שגם אז ייחשב רה"ר רק להדעות שמספיק שמצויים ס' ריבוא בעיר, וכפי שהאריך באגרות משה, אבל להדעות שכן צ"ל בכל רחוב עצמו, הרי גם בעיירות גדולות כמעט ולא שכית רה"ר בזמן הזה, וכפי שהאריך המשנה הלכות, ואכמ"ל.

אבל במש"כ בהערה 1 שמש"כ אדה"ז "וכל ירא שמים יחמיר לעצמו", לא נכתב בסוגריים, ותמה עלי, על איזה סמך הקפתי מילים אלו, הרי בשוע"ר בהוצאה החדשה המילים כן מובאים בסוגריים, וכפי שהבאתי בהערת הראשונה הרי משתמש אני בהוצאה זו, ומציוני המ"מ שם הגעתי למה שכתבתי, ומה שהוספתי בגליון שלאחריו מדברי קצות השולחן, הוא שזה הוספת מהרי"ל ממה שראה בבית רבינו שמחמיר בזה, וע"ז עוד לא השיגו האוסרים.

וכמו"כ מש"כ (עמ' 65) שהשמטתי מדברי הצ"צ מה שמנגד לשיטתי, אוריעו שוב שאין לי בזה שיטה, וח"ו לא הושמט משהו להצדיק שיטה שאינה קיימת, סה"כ מנסים להבין דעות ושקו"ט ההלכה בנידון זה, ולא לגבש ולפרסם דעת היתר בנידון, וכפשוט. ובכל זאת אם יעיין במה שכתבתי, הרי הבאתי מפורש ובהדגשה שהצמח צדק מסתפק (כן הודגש במה שכתבתי) בזה, ומצטט מדברי שו"ת 'מים רבים', כך שבדעתי אעמוד שלא מפורש בצ"צ שרה"ר אין צריך להיות מפולש משער לשער, ואדרבה מציין להרבה ראשונים להוכיח שלא כדברי שו"ת 'מים רבים'. ולפי"ז גם אינו נכון מה שכותב שכאילו כתבתי "שיטת הצ"צ ואדה"ז דלעולם רה"ר

בעי פילוש", רק האמת מה שכתבתי הוא "יש מי שאכן סבירא ליה כפי שכתב, אבל לומר שכן מפורש במקורות שציין לדידי צ"ע". והבוחר יבחר.

גם מה שכותב שכאלו כתבתי "דכ"ק אדמו"ר פסק (כן הוא בהדגשת הכותב) בזה דרה"ר צריך פילוש משער לשער", כנראה לא עיין היטב במה שכתבתי.

והנה באות ז מוסיף הכותב גיבובי דברים אודות כתיבת הפנים והקו"א בשו"ע אדה"ז, והוא בהמשך למה שכתבתי והבאתי כמה מקורות שהקו"א נכתב ככתראה לפנים, ולהבהרת הדברים אעתיק מה שכתב אלי הרב אברהם שיחי' אלאשווילי (מעורכי שוע"ר החדש) אודות שאלתי האם הקו"א נכתב ככתראה לפנים השו"ע: "אכן יש בידיי הוכחות לכך, אך היות ואין הזמ"ג להאריך בזה אסתפק בכמה דוגמאות קצרות, ואקווה שדוגמאות אלו יניחו את דעתך.

"הקו"א מתחלקים לשלשה סוגים: א) ביאור דברי אדה"ז על מה שכתב בפנים, ואכן רוב הקו"א נכתבו כדי להוכיח בכל מקום שאדה"ז חידש או הכריע או ביאר בפנים איזה ענין בפנים, ועל כך נסוב הקו"א בהוכחות מראשונים ואחרונים לדברי אדה"ז (ב) ביאור מדוע סתם או לא העתיק בפנים שיטה או דעה מסויימת, (ג) ובזה אנו דנים כעת, והוא, בכל מקום שהפסיקה בפנים לא היתה אצלו ברורה לגמרי, הרי שבקו"א הוא נתן מקום להכרעה אחרת ושונה, ולפעמים לחזרה גמורה.

והנה כמה דוגמאות: א) בסי' רמט סי"א פוסק בפנים כשיטת המ"א אך בקו"א שם סק"ד כותב באריכות להוכיח שלא כמ"א ובסוף מסיים שניתן לסמוך למעשה על השל"ה נגד המ"א, (ב) בסי' רנג קו"א ד' חוזר בו ממה שכתב שם סכ"א וכותב ויש למחוק זה בפנים, בסי' רנג קו"א יא כותב ומהאי טעמא אפשר להקל כמ"ש בבפנים בסוף סי' רנד, שמזה מובן שהקו"א נכתב לאחר שכתב את סי' רנד לפחות, (ג) בסי' רסג קו"א סק"ה בסופו כותב "אבל גבי שופר ובדיקת חמץ . . העתקתי וכו'", הרי שהקו"א נכתב לאחר שכתב אף את הל' חמץ ותק"ש, וכן בסי' תלב קו"א כותב בסופו, "אבל בסי' רסג נתבאר שיש חולקין", הרי שהקו"א כאן עודכן ע"פ מה שכתב בסי' רסג, ע"כ. ויש להוכיח עוד כהנה וכהנה, ואקווה שתסתפק בדוגמאות אלו".



קבלת שבת בהדלקה [גליון]

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בגליון תתקסד (עמ' 64) כתב בני שי' שאע"פ שהאשה המדליקה נרות שבת קודם שמברכת עליהן אינה מקבלת שבת עד אחרי הברכה (ולפי המנהג הפשוט מברכת אחרי שהדליקה ואז היא נהנית מאורה), מ"מ יש הנוהגות שלא לכבות את הפתילה או הגפרור אחרי שהדליקו הנרות אע"פ שעדיין לא ברכו, ורוצה ליישב מנהגן שהוא משום סייג, שאם תהיינה רגילות לכבות הפתילה בכל ערב שבת, יש לחוש שיעשו כן גם ביו"ט ואז הרי אסורות לכבות משום יו"ט.

וטעם זה מוזר ורחוק מהמציאות. מלבד זאת שרכינו כותב בפירוש טעם הנוהגות כן שזה משום שחושבות שבהדלקתן כבר קיבלו עליהם השבת, הרי צא ושאל הנשים הנוהגות כן מאיזה טעם הן נמנעות מלכבות הפתילה ותשמע מהן כולן פה אחת שחושבות שאסור להן לכבות מפני שכבר הדליקו הנרות ועי"ז כבר קבלו עליהן את השבת.

ועוד, אם הטעם לזה הוא בגלל יום טוב הרי היו צריכות להיזהר שלא להוציא אש מחדש בשביל הדלקת נרות שבת כי זה אסור ביום טוב, ואם יש לחוש שיעשו ביום טוב כמו שרגילות לעשות בשבת יהי' צריך להזהר להדליק נרות שבת מאש הדלוק ולא ע"י שחיקת גפרור להוציא אש מחדש כי זה אסור ביום טוב. וא"כ פשוט שטעם זה אין בו ממש.

ובעיקר הדין כיוון אל האמת שאין שום סיבה להזהר מכיבוי הפתילה אחרי הדלקת נרות שבת כל זמן שלא ברכו עדיין עליהם כמו שכתבתי בגליון שלפנ"ז.



כיבוי הגפרור אחר הדלקת נש"ק [גליון]

הרב צבי הירש רימלער

"כולל מנחם" שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליונות האחרונים (תתקסג-תתקסה) דנו כו"כ רבנים שי' בענין מה שנוהגות הנשים שאחר שהדליקו הנרות משליכות מידן הגפרור ואינן מכבות אותה אע"פ שעדיין לא בירכו, ורציתי להעיר בזה:

באמת נראה לומר שהטעם ע"ז הוא עפמ"ש אדה"ז בסי' רסג ס"ח, "והמנהג שמברכים אחר ההדלקה לפי שסוברין שאם תברך תחלה קיבלה לשבת ותהא אסורה להדליק", עכ"ל. ועפמ"ש בהגהות הגר"ב פרענקיל (שם סקי"ב) דמנהג זה (לברך אחר ההדלקה) אינה אלא מנהג איזה נשים ולחומרה בעלמא, לפי שסוברות דקבלת שבת הוא בשעת הברכה, אבל באמת אין בזה סברא, ולא דינא הוא, עיי"ש דבריו בארוכה.

הרי שיסוד המנהג לברך אחר ההדלקה אינה אלא משום סברת איזה נשים שהברכה קודם ההדלקה נחשב לקבלת שבת הגם שבאמת מצד הדין אינו כן. די"ל שכיון שסוברות כן הרי בדעתן כבר קיבלו שבת, ומשום קבלה זו באמת תהא אסורה להן להדליק, למרות שמצד הדין אין בברכה מצ"ע קב"ש.

ועפ"ז, הוא הדין והוא הטעם בנוגע לעניננו מה שנוהגות לא לכבות הגפרור לאחר ההדלקה (אף שעדיין לא בירכו) דהיינו לפי שסוברין שבהדלקתן כבר קיבלו שבת, והגם שמצד הדין עדיין לא חל עליהן שבת בהדלקה לחוד כל עוד שלא בירכו, מ"מ כיון שבסברתן ודעתן בהדלקה כבר קיבלו את השבת, מחמת זה גופא אכן קיבלו את השבת, ובאמת תהא אסורה לכבות.

ואין לחלק בין מה שסוברין שבברכה שקודם ההדלקה כבר קיבלו לשבת (ותהא אסורה להדליק), למה שסוברין שבהדלקה שקודם הברכה כבר קבלו לשבת (ותהא אסורה לכבות), דבשניהם אין סברתן מצד הדין, ואם יש להחשיב סברתן דקב"ש בנוגע להברכה, כמו"כ יש להחשיב סברתן דקב"ש בנוגע להדלקה.



כיבוי הגפרור אחר הדלקת נש"ק [גליון]

הרב ישראל יוסף הכהן הנדל

רב קהילת חב"ד מגדל העמק

א. בגליון תתקס"ג (עמ' 159) כתב הרב ש.פ.ר. שי' שמותר לכבות את הגפרור אחרי הדלקת הנרות בעש"ק לפני שמברכין את הברכה לפי מנהגינו שמברכין אחרי הדה"נ, ומ"ש אדה"ז (או"ח סי' רסג ס"ז) שנוהגין להשליך לארץ את הפתילה שבה מדליקין את הנרות שיכבה מאל"י מדובר לפי המנהג שמברכין לפני הדה"נ וממילא כבר קיבלו שבת ע"י הברכה ולכן אסור לכבותו, משא"כ לפי מנהגינו שמברכין אחרי ההדלקה עדיין לא קיבלו שבת ומותר לכבותו. ע"כ תוכן דבריו.

וכן פוסק בערוך השולחן (סי' רסג סי"ד), וז"ל: "ועפ"ז כתב רבינו הב"י (בסעי' י') 'שמפני זה נוהגות קצת נשים שאחר שהדליקו את הנרות בברכה משליכות לארץ את הפתילה שבידן שהדליקו בה ואינן מכבות אותה', עכ"ל הב"י. ונראה דאותן נשים ברכו מקודם להדלקה דאלו היו מברכות אח"כ הלא היו יכולות לכבות עדיין קודם הברכה דזהו פשיטא דקודם הברכה לא הי' קבלת שבת עדיין ולפ"ז נשים שלנו שמברכות אחר ההדלקה (כמ"ש בסעיף הקודם) שפיר יכולות לכבות ואח"כ יברכו וכמדומני שכן המנהג ואין פקפוק בזה, עכ"ל.

ועפ"ז פסקו כמה אחרונים שמותר לכבות את הגפרור לפני הברכה.

ב. אבל לפענ"ד נראה שא"א לומר כן בדעת אדה"ז וכדלהלן:

בשיטת בעל הלכות גדולות שמקבלים שבת ע"י הדה"נ ישנם שני דעות מתי בדיוק נעשה הקבלה, אם ע"י ההדלקה עצמה או ע"י הברכה שמברכין על הדה"נ. הר"ן במס' שבת כג, ב (י, ב בדפי הרי"ף) ד"ה ומדאמר' דנר חנוכה כו' כותב וז"ל: "אלא ודאי הני טעמא משום דרבנן הכי תקון שתבא הדלקה מלאכה אחרונה ושלא יעשו אחרי' מלאכה כלל והני טעמא לפי שהדלקה מלאכת מצוה הם לצורך שבת וכדאמרינן (לקמן כה) הדלקת נר בשבת חובה ונמצא שהוא כתחלת שביתה וכקבלתה... משידליק את הנר כבר הוא גומר בדעתו שלאחר מלאכה זו לא יעשה שום מלאכה אחרת ואין לך קבול שבת גדול מזה ... וכיון דרבנן תקנו שתהא הדלקה מלאכה אחרונה ודאי מי שמדליק בע"ש כבר הוא גומר בדעתו

שלא יעשה מלאכה לאחר מכן ונמצא מקבל שבת לאחר הדלקתו כדברי בעל הלכות ז"ל, עכ"ל.

וכן בב"י (שם סק"י) מביא: "וז"ל שבלי הלקט (סי' נט) יש אנשים שמדליקים הנר בפתילה ואחר שבירכו והדליקו הנר משליכין הפתילה לארץ וגם בה"ג אוסר להדליק נר חנוכה אחר נר שבת ותימה לה"ר בנימין שאם תאמר שהברכה חשובה קבלת שבת א"כ יהא אסור להדליק ע"כ. ונראה שאפשר לומר שדעתם שבהדלקת הנר היא הקבלה וכדברי הבה"ג וכל נרות שמדליק לכבוד שבת כחד חשיבי משא"כ בכביית פתילה שהדליקו בה", עכ"ל הב"י.

אשר מזה מובן שהב"י סובר שלדעת הבה"ג קבלת שבת תלוי בהדה"נ. אבל ר"ת (ספר הישר תשובות סי' מח אות ו') סובר שמקבלין שבת ע"י הברכה, ומביאו באור זרוע (הל' ע"ש סי' יא), "ותו הביא ראי' מה"ג שפסקו שאם הדליק נר שבת שאסור להדליק אח"כ נר חנוכה דהיינו משום שבירך להדליק נר של שבת שאל"כ במאי קבלי' לשבת עלי' ונראין דברי ר"ת והלכה כדבריו" עכ"ל. וכן נראה לכאן דעת המרדכי, וז"ל: "והמדליק יברך עובר לעשייתה ויהי בדעתו שלא לקבל שבת עד לאחר הדלקת נר שבת", עכ"ל. פי' כיון שמקבל שבת ע"י הברכה לכך צריך לכונן שלא לקבל שבת עד אחר ההדלקה, וכן הוסבר שיטת המרדכי במטה יהודה (שם סק"ב) ובהגהת משמר דרבותא (שם סק"ב) שסובר שמקבל שבת ע"י הברכה.

אבל לפענ"ד אי"ז מוכרח כי אפשר להסביר את המרדכי כמו שהובא לעיל מ"ש הב"י לדעת הר' בנימין שבעצם קבלת שבת היא ע"י ההדלקה ומכוין דעתו שלא יקבל שבת עד אחר סיום הדלקת כל הנרות, וכן כתב בתשב"ץ (סי' יד), וז"ל: "דכיון שברכה על הנר אין לך קבלה גדולה מזו", עכ"ל. וכ"כ בכלבו, ובתניא רבתי סי' יב מביא ב' הדיעות וז"ל: "ואעפ"י שבירך אם לא קיבל עליו השבת עד שיתקן או ידליק כל הנרות שבביתו אין מתחייב בשביתה עד שיתקנם כולם אבל בהלכות גדולות אוסר להדליק נר של חנוכה אחר שהדליק נר של שבת שכיון שברך על נר של שבת כבר קיבל עליו את השבת, ע"כ.

ג. ובגליון תת"ה (עמ' 111) מנסה הרב א.א. שי' להוכיח שאדה"ז סובר שקבלת שבת תלוי בברכה ממ"ש בשו"ע (שם סעיף יא), "אבל אין

לה להדליק לכתחילה קודם לכתה בלא ברכה ובבואה מהטבילה משחשיכה או מהחופה תפרוש ידיה לפני הנרות ולברך אז קודם שתהנה לאורן. לפי שהאיך תברך וציונו להדליק והן דולקות כבר מקודם לכן, עכ"ל. וא"כ משמע מדבריו להדיא שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר אלא בברכה ולכן בעצם האשה יכולה להדליק הנרות ולעשות אח"ז מלאכות האסורות בשבת ורק אח"כ לברך ולקבל שבת אלא שאין לעשות כן מצד הבע"י של ההפסק הגדול בין ההדלקה להברכה ועפי"ז בנדון דידן מותר לכבות הגפרור לפני הברכה כי אין קבלת שבת חלה לפני הברכה, אבל הגרא"ח נאה ז"ל בבדי השלחן שם כתב שאין להוכיח מזה משום שכאן מיירי שהאשה עשתה תנאי שאינה מקבלת שבת עד לאחר הברכה אבל בלי התנאי באמת חל עלי' שבת מיד בהדלקת הנרות.

אבל דוחק גדול לפרש כן בדברי אדה"ז שהרי קודם לכן הביא כמה עצות לאשה שצריכה לטבול בליל שבת וא' העצות היא שתדליק ותברך קודם לכתה לבית הטבילה ותתנה שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו, וא"כ הרי עצה זו של תנאי כבר נאמר לעיל וכאן מיירי בעצה אחרת שהאשה תדליק בלי ברכה וללא תנאי וממילא לכתחילה לא חלה עלי' שבת. ע"כ תוכן דבריו של הרב הנ"ל.

אבל לפענ"ד צדקו דבריו של רא"ח נאה ז"ל שם, כי כשאדה"ז מביא את העצה שתעשה תנאי שאינה מקבלת שבת בהדלקה המוקדמת רק האשה מתנה א"ז, אבל הבעל כן צריך לקבל שבת בהדלקה של אשתו, כי אם לא יקבל את השבת לאלתר יצטרך לכבות את הנר ולחזור להדליקו (כמו שנתבאר לעיל בסעיף ו' שאם הדליקו לפני הזמן ולא קבלו את השבת בזמן ההדלקה אינו ניכר שהנר לכבוד שבת ונמצא שהברכה לבטלה), ואח"כ מביא עוד עצה והוא ג"כ שתעשה תנאי, אבל כאן כשהבעל לא יקבל שבת בזמן הדלקתה לא יהא ברכה לבטלה כי היא לא תברך בשעת מעשה אלא אח"כ. ועל עצה זו כותב המג"א שם שאינו מועיל, "כיון דלא שייך ברכה בדלוקה ועומדת", ובמחצית השקל שם מפרש דבריו, שאז צריכים לכבותה ולהחזיר ולהדליקה כיון שאינו ניכר שהנר לכבוד שבת כמ"ש לעיל. אבל אדה"ז מפרש את המג"א אחרת שהבע"י היא בנוסח הברכה, "היאך תברך וציונו להדליק והן דולקות כבר מקודם לכן", וא"כ ברור שאי"ז אותה עצה שהביא מקודם, ולכן אין מזה ראי' שקבלת שבת היא ע"י הברכה, כ"א שקבלת שבת היא ע"י

ההדלקה כמו שמובן מסעיף ז', וכן פוסק רא"ח נאה ז"ל בקצות השלחן (סי' עד ס"ק יד) שמקבלת את השבת ע"י ההדלקה ולכן אם נכבה א' מהנרות אחרי שגמרה להדליק את כולם אע"פ שעדיין לא בירכה אסור לה לחזור ולהדליקה, וא"כ לפי"ז אסורה גם לכבות את הגפרור אעפ"י שלא ברכה עדיין.

וכן פסק בבן איש חי (פ' נח שנה שני' אות ח') וז"ל: "האשה לא חל עליה קבלת שבת בהדלקת הנרות כולא עד שתסיים כל הנרות אשר מדלקת במקום השלחן ששם תהי' הברכה שלה ואחר שתסיים כל הנרות תיכף ומיד תזרוק מידה הפתילה שמדלקת בה את הנרות ותניח ידה על עיניה ותעצום עיניה ותברך תיכף . . ואם המקום הוא פרוס בו סדינין על הקרקע ואינה יכולה לזרוק הפתילה בארץ תעמיד אחד אצלה כי תיכף ומיד בסיום ההדלקה יקח הפתילה מידה ויכבנה", עכ"ל.

וכ"פ ג"כ בכף החיים (סי' רסג ס"ק לד), "נמצא דסדר ההדלקה כך הוא . . ואחר שתדליק תניח הפתילה בארץ ותשים ידיה כנגד שלהבת הנר באופן שלא תראה אותה או תעצים עיניה כשהם נרות רבים שלא תכסו בכל היד ותברך להדליק נר של שבת".

ד. מצינו גם חילוקי מנהגים בנוגע לזמן אמירת הברכה על הנרות, אם לפני ההדלקה ככל ברכות המצות כדי שיהי' עובר לעשייתן או לאחר ההדלקה.

המקור למנהג לברך אחרי ההדלקה הוא בשו"ת מהר"י ווייל (בדינין והלכות אות כט) וז"ל: "מקצת נשים נוהגים שמדליקים הנרות ואח"כ משימים ידים פרושות נגד הנרות ואז מברכין ואח"כ מסלקין ידיהם, הא דפורשים ידים כי היכי דלהוי עובר לעשייתן ולא רצו לברך קודם ההדלקה דא"כ קבלו השבת ולא מצו תו לאדלוקי", עכ"ל.

ובדרכי משה (שם סק"ב) כתב בשם המרדכי דמברך קודם ההדלקה, והמנהג לברך אחר ההדלקה, ובב"ח (שם ס"ק ג') מוסיף, וז"ל: "וכן נוהגין הכל לפרוש ידיהם ולברך אחרי ההדלקה והטעם משום דעכשיו כל הנשים מקבלים עליהם שבת בהדלקת הנרות ואין להתיר להם", עכ"ל.

ובהגהות אמרי ברוך על השו"ע שם מדויק בזה שאם היא תברך לפני ההדלקה איך אפשר לומר שכוונתה לקבל את השבת ע"י הברכה הרי היא

הולכת להדליק אח"כ את הנרות ואם קיבלה שבת אסור להדליק את הנרות ולכן חייבים לומר שמקבלת את השבת דוקא ע"י ההדלקה, ורק דעת של מקצת נשים סוברות שמקבלים את השבת ע"י הברכה, ולכן עכצ"ל שכוונתו של מהר"י ווייל שרק דעתן של מקצת נשים הוא שמקבלין את השבת ע"י הברכה אבל מצד הדין אינו כן.

וא"כ מכהנ"ל מובן שאין קשר בין שני הדיעות בדעת הבה"ג אם קבלת שבת היא ע"י ההדלקה או ע"י הברכה ובין שני המנהגים אם מברכין לפני ההדלקה או אחרי', כי יש מהסוברים שקבלת שבת היא ע"י הברכה ואעפ"כ נוהגין לברך לפני ההדלקה ומכוונים לקבל שבת בסיום ההדלקה, וכן לאידך יש סוברים שמקבלים שבת ע"י ההדלקה ומברכין אחרי' מצד המנהג.

ה. ומדי דברי בענין זמן ברכת הנרות ראיתי במנוחת אהבה (ח"א פ"ד הערה 16) ששואל קשיא עצומה על מנהגנו שמברכין אחרי ההדלקה ולא נהנין מן האור עד לאחרי זה כדי שיהי' עובר לעשייתן כנ"ל, איך אפשר לברך אז על הנרות, שהרי אין מצוה ליהנות מאור הנר בשבת כ"א שלא ישב בחושך, שהרי אם אכל בחוץ לאור היום וישן קודם חשיכה אין צריך להדליק נרות. וא"כ בודאי שאין הברכה על ההנאה מהנרות רק על עצם הדלקת הנרות שתקנו חכמים שלא ישב בחושך ויהא שלום בית בשבת, כמו שמברכין על השחיטה ועל הפרשת תרו"מ וכיו"ב, אעפ"י שאין מצוה לאכול בשר שחוט ופירות מתוקנים רק שאסור לאכול בשר שלא נשחט ופירות שאינן מתוקנים והתקנה כדי שלא יבוא לידי איסור היא לשחוט ולהפריש ומברכין על מעשה התיקון, וכמו שבזה לא מברכין אחרי המעשה כך גם לענין נרות שבת אין לברך אחרי ההדלקה שהיא התיקון וההכשר שלא יבוא לידי מחלוקת בשבת.

ואגב חורפי' לא דק שהרמב"ם פוסק (הל' שבת פ"ה ה"ח וכן בטושו"ע סעיף ב') שהדלקת נר שבת היא חובה ואחד אנשים ואחד נשים חייבים שיהי' בבתיהם נר דלוק בשבת אפי' אין לו מה יאכל שזה בכלל עונג שבת, וכן פוסק הרמב"ם בהל' שביתת עשור (פ"ג ה"י) שאם חל יוה"כ להיות בשבת חייבים הכל להדליק בכל מקום, שהדלקת נר בשבת חובה. הרי ברור שהדלקת הנר היא חובה אפי' אינו אוכל, כי היא מצד עונג וכבוד שבת ושלוש בית ולכן היא קודמת ליי (שבת כג, א) וז"ל

המאירי (שבת כה, ב): "הדלקת נר שבת חובה מדברי סופרים מפני שהיא ראש לכל עונג ואין עונג בלי אורה".

וכן כתב בארחות חיים (הל' הדלקת הנר בע"ש ס"ק יב): "כתב הר' דוד בר לוי ז"ל וכיון דהדלקת נר בשבת חובה מדליק אפי' אין לו לסעוד כגון בליל יו"כ או בליל פורים אם סעד מבעוד יום", עכ"ל. ואדה"ו (שם בסעיף יא) מבאר שעיקר מצות הדה"נ בשבת אינה ההדלקה בלבד אלא ההנאה, והתשמיש לאורה היא עיקר המצוה אלא שההדלקה היא התחלה והכנה למצוה.

ועפ"ז כל זמן שהנר דולק מקיים את מצות עונג וכבוד שבת ושלום בית שלא יכשל בעץ ואבן, ודינו כמ"ש הרמב"ם (הל' ברכות פ"ח ה"ה) שהעושה מצוה ולא בירך, אם היא מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר העשיה. וא"כ כל זמן שעשייתה של הדלקת הנרות קיימת - דהיינו כ"ז שהנרות דולקים - יכול לברך עליהם.

ו. ובנוגע להלכה הרי אדה"ו פוסק (בסעיף ז') כהדיעה שקבלת שבת היא ע"י תפילת ערבית, וכן עיקר. אבל בפועל נוהגין להחמיר כדעת הבה"ג שמקבלין את השבת ע"י הדלקת הנרות ולכן נוהגות הנשים להשליך את הפתילה שמדליקים ע"י את הנרות, ואח"כ (בסעיף ח') מביא את המנהג בשו"ת מהר"י ווייל הנ"ל, וז"ל: "והמנהג שמברכין אחר ההדלקה לפי שסוברין שאם תברך תחילה קיבלה לשבת ותהא אסורה להדליק", עכ"ל.

ואע"פ שלהלכה אינו כן כי הרי מה שמביא בסעיף ז' מנהג נשים שמשליכות את הפתילה הרי ברכו לפני ההדלקה, ואי נימא שקבלת שבת היא עם הברכה, א"כ איך הדליקו לאחר שברכו? אלא צ"ל כנ"ל שקבלת שבת היא ע"י ההדלקה דוקא או שכיוונו לא לקבל שבת עד אחרי ההדלקה וא"כ ענין זה הוא רק מצד המנהג ולא מצד הדין.

והיות ואדה"ו מביא שני מנהגים שנוהגין למעשה בזמן הזה הרי א"א שיהיו סותרים א' לשני, דהיינו שהמנהג שזורקין את הפתילה ולא מכבין אותה הוא גם למנהג שמברכין אחרי ההדלקה כי אם הוא רק לפי המנהג שמברכין לפני ההדלקה הרי במזמן הזה שנוהגין לברך אחרי ההדלקה המנהג הראשון לא קיים וא"כ איך כותב שהמנהג כהסברא הראשונה. וי"ל הטעם לזה כיון שהגם שההלכה אינו כדעת הבה"ג אלא שקבלת

שבת היא ע"י תפלת ערבית, אעפ"כ נוהגין להחמיר גם כשיטת הבה"ג. וא"כ יוצא מזה שלכתחילה נוהגין להחמיר ככל הדעות והמנהגים.

וכן רואים בנוגע לעשיית תנאי לא לקבל את השבת ע"י ההדלקה שגם בזה יש שני דעות, ישנם סוברים שאפשר לעשות תנאי ויש חולקין שלא מועיל שום תנאי. בקו"א (שם ס"ק ב') כתב אדה"ז שלכן השמיט המג"א את העצה לעשות תנאי כי הוא סובר שאפשר לסמוך על תנאי רק במקום הצורך - וכן פסק בעצמו בסעיף ז', שרק במקום הצורך אפשר לסמוך על התנאי, כי ישנם החולקים שהתנאי אינו מועיל. וא"כ ברור שלדעת אדה"ז יש להחמיר לכתחילה ככל הדעות, וכ"כ בהליכות ביתה (סי' יד ס"ק קסו): "וכ"כ עוד משו"ע הרב ובקצות השלחן שכתבו המנהג לברך אחר ההדלקה ואעפ"כ כתבו גם הדין של השלכת הפתילה לאחר ההדלקה דיש להחמיר דקבלת שבת הוי מיד אחרי ההדלקה".

ולסיכום: נכון המנהג לא לכבות את הגפרור אחרי ההדלקה אעפ"י שעדיין לא בירכה.



פשוטו של מקרא

בקשת העם ממושה "ואת תדבר גו'"

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפרשת ואתחנן (ה, יט): "ויהי כשמעכם . . ותקרבוני אלי כל ראשי שבטיכם וזקניכם". ולהלן (שם, כג): "קרב אתה ושמע וגו' ואת תדבר אלינו וגו'".

ולכאור' הרי משה היה למעלה בהר בתוך הענן והערפל, וכל בני ישראל היו למטה בתחתית ההר והוגבלו ונאסרו לעלות בהר, וא"כ היאך אפשר שהם באו למשה לבקש ממנו בקשה זו?

והביאור הוא ע"פ המדרש רבה פ' יתרו, יט, כד, "ויאמר אליו ה' לך רד וגו'", ובפסוק כה, "וירד משה וגו'" ובפ"כ פ"א, "וידבר אלקים וגו'", ואיתא שם במדרש: "בקש הקב"ה ליתן עשרת הדברות ה' משה עומד מצדו, אמר הקב"ה אני גולה להם את הרקיע ואומר אנכי ה' אלוקיך, הם אומרים מי אמר הקב"ה או משה? אלא ירד משה ואח"כ אני אומר אנכי ה' אלוקיך וכו' א"ל לך רד וגו' עד שמשה יורד נגלה הקב"ה שנאמר וירד משה אל העם מיד וידבר אלוקים את כל הדברים וגו'".

הרי מבואר שבשעה שאמר הקב"ה הדברות הראשונות ה' אז משה למטה בתחתית ההר ואז נגשו אליו לבקש שהקב"ה ידבר למשה ומשה ישמיע את הדברות לעם.



מספר הפסוקים שבפרשיות יתרו וזאתחנן

הרב יהודה ליב אלטיין

כולל אברכים שע"י בית חב"ד מרכז מנהטן

בציון מספר הפסוקים שבסוף פרשת ואתחנן: "קיי"ח פסוקים עזיאל סימן ולכאו' קשה, כי בפרטן אתה מוצא קכ"ב פסוקים: ז' פסוקים מפרק ג', מ"ט פסוקים מפרק ד' הרי נ"ו, ל' פסוקים מפרק ה' הרי פ"ו, כ"ה פסוקים מפרק ו' הרי קי"א וי"א פסוקים מפרק ז' הרי קכ"ב.

והביאור בזה נראה פשוט כי בפ' ואתחנן קוראים עשרת הדברות הכוללים י"ג פסוקים (פ"ה פס' ו-יח), אבל בקריאה בציבור בטעם העליון קוראים אותם ט' פסוקים (כל דיבור פסוק בפ"ע חוץ מב' דברות הראשונות הנקראות כפסוק אחד), מספר הפסוקים שבסוף הפרשה הולך לפי מספר הפסוקים כפי שהם נקראים בציבור, ובקריאה בציבור אין בפ' ואתחנן כ"א קיי"ח פסוקים ועד"ז רואים בפ' יתרו שבפרטן אתה מוצא ע"ה פסוקים (כ"ז פסוקים מפרק יח, כ"ה פסוקים מפרק יט הרי נ"ב, וכ"ג פסוקים מפרק כ' הרי ע"ה) ואעפ"כ בציון מספר הפסוקים בסוף הפרשה: "ע"ב פסוקים יוצדב סימן", וצ"ל ג"כ כנ"ל שזהו לפי שמונה לפי מספר הפסוקים כפי שהם נקראים בציבור, ובפ' יתרו קוראים בציבור פחות מע"ה פסוקים שהרי קוראין עשה"ד בטעם העליון.

אבל צ"ע, שהרי גם בפ' יתרו עולים מספר פסוקי עשה"ד ליי"ג (פ"כ פסוקים ב-יד) ובציבור קוראים אותם ט' פסוקים כמו בפ' ואתחנן, וא"כ הי' צ"ל מספר הפסוקים ע"א ולא ע"ב, וצ"ע.



שזנזת

הערה ב'לוח היומי לתלמיד חכם הצעיר' [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

בגליון הקודם (עמ' 90) העיר הרב י.ל.א. שי' אודות הפתגם של ערב ראש חודש, שזה יום מסוגל לחשבון הנפש, שבאם ער"ח חל בש"ק אז לפעמים זה מופיע ביום ה' ולפעמים ביום ו', ולא נראה שיש בזה שיטה אחידה.

ויש להעיר שאלו שנוהגים בתענית יוכ"פ קטן נוהגים לצום ביום ה', אבל בסוף חודש תשרי ובסוף חודש ניסן אין נוהגים לצום ולא אומרים תפילות יוכ"פ קטן, וזה יכול אולי להסביר רוב הקושי שבזה.

לזכות
החתן התמים
הרב יוסף יצחק שיחי'
לואיס
והכלה מרת נחמה שתחי'
חן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שני ח' אלול 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' יהונתן וזוגתו מרת חי' שיחיו לואיס
הרה"ת ר' מאיר וזוגתו מרת חי' דבורה שיחיו חן



לזכות
החתן התמים
הרב שמריהו שיחי'
והכלה מרת חנה שתחי'
בוימגארטען

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום שני י"א אלול 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 הוריהם
הרה"ת ר' שניאור זלמן וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו
בוימגארטען

הרה"ת ר' משה ליב וזוגתו מרת שולמית שיחיו
נעש

לזכות
החתן התמים
הרב **בן ציון שיחי'**
והכלה מרת **חי' מושקא שתחי'**
גייסינסקי

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום שני כ"ב אלול 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 הורי החתן
הרה"ת ר' **אלחנן** וזוגתו מרת **רבקה מלכא שיחיו גייסינסקי**



לזכות
הילד **מנחם מענדל שיחי'**

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום עש"ק פרשת כי-תצא י"ב אלול ה'תשס"ח

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריו

הרה"ת ר' **שמואל** וזוגתו מרת **נחמה דינה שיחיו קאניקאוו**



נדפס ע"י זקניו

הרה"ת ר' **מרדכי זאב וואלף** וזוגתו מרת **דברא נעכא שיחיו**

קאניקאוו

לזכות
הילדה אלקא שתחי'

לרגל הולדתה
ביום השבת פרשת שופטים ו' אלול ה'תשס"ח

יה"ר שהורי'ה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי'ה
הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת שרה טובה שיחיו
פינסאן



לזכות
החתן התמים
הרב חיים יהושע שיחי'
והכלה מרת מושקא שתחי'
זקלס

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום שלישי כ"ג אלול 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 הוריהם
הרה"ת ר' שמואל וזוגתו מרת רחל לאה שיחיו ברוק
הרה"ת ר' מאיר וזוגתו צבי' שיחיו זקלס

לזכות

החתן התמים

הרב ישראל שיחי'

והכלה מרת חי' מושקא שתחי'

קאטלארסקי

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

ביום רביעי י' אלול 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 הוריהם

הרה"ת ר' משה יהודה וזוגתו מרת רבקה שיחיו קאטלארסקי

הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת פריידא שיחיו קסלמן



לזכות

הילד שניאור זלמן שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ

ביום חמישי ח"י אלול ה'תשס"ח

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריו

הרה"ת ר' שלום דובער וזוגתו מרת רבקה שיחיו

שטרנברג



נדפס ע"י זקניו

הרה"ת ר' מנחם נחום וזוגתו מרת אסתר שיחיו

שטרנברג

לזכות

הילד לייב דוד שיחי'

לרגל ה"אפשערניש" שלו

ביום עש"ק פרשת שופטים ה' אלול ה'תשס"ח

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ת ישראל שמעון וזוגתו מרת ושטערנא שרה שיחיו

חודייטוב

לעילוי נשמת
הור"ח אי"א רב פעלים, בצדקה וחסד לנזקקים
ובמוסדות רבינו הק' עסק כל ימיו,
ובאופן דהצנע לכת, בעל לב טוב, נעים ונחמד

הרה"ת ר' שבתי נח ב"ר משה ז"ל
גארדאן

נפטר בדמי ימיו ביום ד' כ"ב אלול ה'תשס"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות

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



לעילוי נשמת
הבחור התמים ישראל נח ע"ה
בן יבלחט"א הרה"ח התמים ר' חיים עזרא
צפתמן

נפטר י"ד אלול ה'תשס"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לזכות
החתן התמים
הרב שלום דובער שיחי'
והכלה מרת דבורה לאה שתחי'
אייכלער
לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום שלישי ט"ז אלול ה'תשס"ח

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

סג • סג

נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' מאיר יהושוע וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו אייכלער

הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת אלתר יהודית שיחיו
פיאמנטה