

קובץ

העירות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת השלושים
גליון א [תתקסז]
חג הסוכות

יוצא לאור על ידי
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשעה לבריאה
מאה ושיש שנים לחולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה
חג הסוכות
ה'תשס"ט
גליון א [תתקסז]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- כשיבוא משיח לפני חגה"ס האם יש חיוב במצות הקהל..... 3
מצות התשובה לעת"ל..... 11
פי' עוה"ב לדעת הרמב"ם..... 14
גדר החיוב להאמין במשיח ולחכות לביאתו..... 16

רשימות

- כמה הערות ותקונים – תורת מנחם רשימת היומן..... 19

נגלה

- בדין סוכה שחמתה מרובה מצלתה..... 20
ביאור בדברי אדה"ז שקיום מ"ע גדולה מל"ת..... 28
"בשכר שלשה ראשון"..... 36
כתובה של ארוסה..... 39
נאמנות האשה מצד בו"ש או עד א'..... 48
כיצד מרקדין לפני הכלה - עיון בפלוגתת ב"ש וב"ה לפי ה'כלה
רבתי'..... 53

חסידות

- הערות על ספר "אור התורה"..... 60

רמב"ם

- ביאור שיטות הראשונים במצות הקהל..... 63

הלכה ומנהג

- יעלה ויבא ביום הכיפורים..... 72

- 76..... יו"ט שני של גלויות להבא ממקום למקום
- 80..... מקור מנהג ארבע דפנות
- 81..... התחיל ההפטרות לפני הגבהת הספר תורה
- 84..... בגדר איסור נולד ביו"ט
- 85..... ע"ד בדיקת תפילין ומזוזות
- 86..... "שלא תבוא לידי טעות"
- 87..... כיבוי הגפרור אחר הדלקת נש"ק [גליון]
- 88..... הולכת תינוק בשבת [גליון]

פשוטו של מקרא

- 89..... מספר הפסוקים בפ' יתרו [גליון]

שונות

- 90..... שובה ישראל וגו' קחו עמכם דברים ושובו אל ה'
- 91..... הימנעות מנשיקה סתם ונשיקה חסידית



הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ נח
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ט תשרי

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: haoros@gmail.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

**כשיבוא משיח לפני חגה"ס האם יש חיוב במצות הקהל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה**

האם קיום מצות שמיטה היא תנאי במצות הקהל

כתיב (דברים לא, י-יב): "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל לראות וגו' הקהל את העם האנשים וגו'", ויש להסתפק אם מצות הקהל תלויה במצות שמיטה דוקא, דרך אם נתקיים מצות שמיטה יש אח"כ החיוב דמצות הקהל, או שהיא מצוה בפ"ע, שאינה תלויה בקיום מצות שמיטה דוקא, אלא גילתה התורה דמצוה זו צריכה להתקיים בכל שנה שמינית, ולסימנא אמרה התורה שהוא בכל שנה לאחר שנת השמיטה, אבל אי"צ שתהי' דוקא לאחר קיום מצות שמיטה, ונפק"מ עכשיו כשיבוא משיח ב"ב לפני חג הסוכות, ונקטינן כדעת רוב הראשונים דשמיטה בזמן הזה אינה נוהגת אלא מדרבנן כדעת רבי (מו"ק ב, ב) כיון שאין היובל נוהג דאין רוב יושביה עליה¹, דאי נימא כאופן הא' לא יהי' חיוב מה"ת לקיים מצות הקהל, משא"כ אי נימא כאופן הב'.

ואף דאיתא בסוטה מא, א [לגבי מצות הקהל]: "וכל הני למה לי? צריכי [פירש"י: כל הסימנים הללו מקץ שנת השמיטה ובחג הסוכות ובמועד], דאי כתב רחמנא מקץ, הוה אמינא נימנו מהשתא [משנת ארבעים והלאה שבערבות מואב נאמרה פרשה זו, ואע"ג דלא מתרמי בשמיטה, שלא מנו שמיטין עד לאחר שבע שכיבשו ושבע שחילקו] ואע"ג דלא מתרמי בשמיטה, כתב רחמנא שמיטה וכו'", הרי מבואר הכא

¹ ראה בס' 'שמיטת קרקעות' פ"א סעי' ל"ב ושל"נ, ובס' 'שבת הארץ' במבוא פ"ה - ו, ועוד, ובס' 'לאור הלכה' (עמ' קה) בענין שמיטה בזה"ז הביא ג' טעמים למה הוה שמיטה בזה"ז דרבנן ואכ"מ.

דמצות הקהל חלה דוקא לאחר קיום מצות שמיטה², ושלכן לפני שכבשו וחלקו ולא נתחייבו עדיין במצות שמיטה לא נתחייבו במצות הקהל, וא"כ הרי מוכח מזה לכאורה כאופן הא' דמצות הקהל באה דוקא לאחר קיום מצות שמיטה, מ"מ אפשר לדחות דלפני שכבשו וחלקו שלא הי' עדיין מנין השנים כלל, ומשום זה גם לא נתחייבו עדיין במעשרות דתלוי במנין השנים, כמ"ש רש"י בכתובות כה, ב, (בד"ה ולא נתחייבו), וז"ל: ועוד שהרי תלה הכתוב המעשר במנין שנות השמיטה דכתיב בשנה השלישית שנת המעשר ושמיטות לא מנו אלא משכבשו וחילקו כדאמרינן בסדר עולם ובמסכת ערכין (דף יב: עכ"ל, לכן לא נצטוו אז במצות הקהל, אבל לאחר שכבשו וחלקו וכבר התחילו למנות השנים, שוב מתקיימת מצות הקהל בכל שנה שמינית גם בלי קיום מצות שמיטה.

וכבר העיר בזה בס' 'שפתי צדיק' (להאדמו"ר רפ"מ מפילץ זצ"ל נכדו של החי' הרי"מ) פ' וילך אות ו ז"ל: בפ' מצות הקהל תלתה התורה במצות שמיטה כמ"ש מקץ שבע שנים וכתיב בשנת השמיטה כפל הלשון, משמע קצת שתלוי במצות שמיטה, יש לעיין היכא שלא נהגו שמיטה אם שייך מצות הקהל כגון עכשיו שיבנה ביהמ"ק ב"ב במוצאי שביעית, אם יהי' נוהג מצות הקהל, כיון דתלתה התורה במצות שמיטה משמע קצת דדוקא אחר קיום מצות שמיטה שייך מצות הקהל דיש לומר דמצות שמיטה מסייעת שנוכל לקיים מצות הקהל כדאיתא במדרש וכו' עכ"ל, וראה גם בקובץ 'אוצרות ירושלים' (תשס"א) עמ' צט.

ולכאורה יש לדמות זה למה שחקר בשו"ת 'קול אליהו' (ליוורנו תקנ"ב, או"ח סי' כ"ט, הובא גם בס' עקרי הד"ט סי' כ"א אות ט', ובס' הררי קדם ח"ב סי' קיג) וז"ל: נסתפקתי אם אירע הדבר בזמן הבית שלא מנו ספירת העומר בירושלים אם מקריבין מנחת העומר מן החדש בחג השבועות או לא, ובאתי לידי ספק זה לפי שראיתי לרש"י ז"ל בפ' התורה שבכתב ע"פ וספרת לך שבע שבתות שנים (בהר כה, ח) יכול אם לא מנה שמיטות לא יעשו יובל ת"ל והיו לך וכו', משמע דוקא משום דאייתר לן קרא גמרינן מיניה שיעשה יובל הא לאו הכי לא, וקרא כתיב תספרו נ' יום והקרבתם מנחה חדשה .. משמע דהא בהא תליא ואין לנו שום ריבוי

² ראה גם מאירי שם "קריאת המלך בפרשת הקהל שהוזכרה במשנה לא היתה עד שמנו שמיטין לאחר שבע שכבשו ושבע שחלקו שהרי נאמר בה שנת השמיטה".

למגמר הא דאע"ג דלא מנו ימי הספירה יקריבו מנחה חדשה, וראיתי בתו"כ דמ"ש רש"י הם דברי ר"י, דאף אם לא מנה שמיטות עושה יובל, וחכמים אומרים דאם לא מנה שמיטות לא יעשה יובל עיי"ש, וכל שכן לפי חכמים מתאמצת היא חקירה זאת, וחפשי בהרמב"ם ז"ל בענין שמיטה ויובל ולא פסק דין זה לא כר"י ולא כרבנן לא ידענא טעמא דמילתא עכ"ל, ועי' בשו"ת ראשית בכורים (להגר"ב כהן) סי' ג' (עמ' קכד ואילך) שהאריך לדון בדברי הקול אליהו ונקט כדבריו דהקרבנות העומר וספיה"ע ושתה"ל תלויים זה בזה.

אבל בשו"ת 'שערי דיעה' (לכוב תרל"ח) סי' ק"ז הביא ספק זה של הקול אליהו אי הוו תלתא מצוות אלו עומר ספירה והקרבנות שתי הלחם תלויין זה בזה או לא, ונקט בפשיטות שאינם תלויים זה בזה, ומביא רא"י מהך דשבועות טו, ב, בהא דקס"ד לומר דלקידוש עזרה בעינן מנחת עצרת - שתי הלחם שהוא מחמץ דוקא עיי"ש, וכיון דלפני זה עדיין לא נבנה ביהמ"ק ולא נתקדש העזרה נמצא שלא הקריבו לפני זה קרבן העומר, ומ"מ מבואר בהדיא דמקריבין מנחת העצרת, אלמא שאינו תלוי זה בזה, ורא"י זו הביא גם בשו"ת בית יצחק חיו"ד (ח"ב) סי' קי"ט, ודחו זה ע"פ מה שכתבו התוס' שם ד"ה אין עזרה, דאיירי שם כשבאו להוסיף על העזרה עיי"ש, ובמילא שפיר י"ל שאכן הקריבו מקודם קרבן העומר כיון שגם אז הי' עזרה, ולכן מקריבין אח"כ שתי הלחם, עוד הביאו רא"י מהך דמנחות סח, ב, מהא דקא מיבעיא ליה לרמי בר חמא שם אי עומר ושתי הלחם מתירין רק כסדרן או אפילו שלא כסדרן, ומשמע דאפשר להיות הקרבנות שתי הלחם לפני הקרבנות העומר עיי"ש, ושניהם מסקי דמקריבין שתי הלחם אפילו בלי הקרבנות העומר, כי אינם תלויים זה בזה ולא נימא שאם לא עשה מצוה אחת לא יעשה מצוה האחרת עיי"ש.

והנה כשם שבמצות הבאת שתי הלחם כתיב (ויקרא כג, טו-טז): "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר וגו' שבע שבתות תמימות תהיינה, עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'" ומ"מ יש מקום לומר כנ"ל שהיא מצוה בפ"ע, כן אפ"ל גם במצות הקהל, דאף דכתיב "מקץ שבע שנים במועד

שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל לראות וגו' הקהל את העם וגו', "מ"מ אפ"ל שהיא מצוה בפ"ע שאינה תלויה דוקא במצות שמיטה³.

פלוגתת האדר"ת והגרש"ד כהנא ז"ל

ועי' בקונטרס 'זכר למקדש' להגאון האדר"ת ז"ל (נדפס בקונטרס 'הקהל' עמ' כד), שהקשה דלמה לא תיקנו לקיים בזמן הזה מצות הקהל זכר למקדש כפי שתיקנו במצות לולב וכו'⁴? ובתוך דבריו רצה לתרץ משום דמצות הקהל גם בבית שני לא היתה מן התורה, כי התורה תלתה המצוה במנין השמיטות כמ"ש בשנת השמיטה, וכל שאין השמיטות נוהגות, גם מצות הקהל אינה נוהגת, וזה גופא שלא נהגה מצות שמיטה מן התורה הוא משום שלא הי' כל יושביה עליה, ולא עבדינן זכר למקדש כי אם בלולב וכו' ב שגם בזמן בית שני הי' מן התורה עיי"ש.

אבל בקונטרס 'הקהל' שם (עמ' עב) כתב בזה הגאון מוה"ר שלמה דוד כהנא ז"ל מווארשא⁵ שלא כהנ"ל, אלא דמה שכתוב "שנת השמיטה" הוא רק לסימנא בעלמא שלא למנות מקץ שבע שנים מערכות מואב, דהו"א נימני מהשתא אפי' לא איתרמי בשמיטה, ולזה מורה גם לשון רש"י שם ד"ה צריכי שכל הסימנים הללו צריכים שנת השמיטה ובחג הסוכות ובמועד, הרי שהדגיש דשנת השמיטה אינה אלא לסימן לאיזה שבע שנים כוונה התורה⁶, וכן אח"כ כתב רש"י ד"ה נימנוהו "שלא מנו" שמיטין רק לאחר כיבוש וחילוק ולא כתב "שלא נהגה" שמיטה כי

³ וכאן במצות הקהל לכאורה יש מקום יותר לומר שהוא לסימנא, כיון שהתורה לא איירי הכא אודות מצות שמיטה עצמה, וראה לקו"ש חל"ד פ' וילך א' סעי' א' ואילך, ולאידך גיסא י"ל דכיון דבמצות הקהל עצמה כתוב "שנת השמיטה" אולי זה תנאי בהמצוה.

⁴ ראה בזה שיחת ש"פ בראשית תשמ"ח בארוכה, ובס' 'שערי הלכה ומנהג' ח"ה סי' פ"ט ובהערות וביאורים גליון תיד עמ' ז'.

⁵ מגדולי הרבנים דעיר ווארשא, הגיע לאה"ק בימי השואה, ונתמנה לרבה של העיר העתיקה, ונקרא "אבי העגונות" לאחר השואה, נבל"ע ביום כ"ט כסלו תשי"ד, וראה אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מהריי"צ ח"ט אגרת ב'תתצח וש"נ - אבי מורי שליט"א קיבל ממנו סמיכה לרבנות בשנת תרצ"ו.

⁶ ראה בס' 'מנחת אברהם' ח"א סי' ל' להגר"א הכהן שפירא ז"ל, שהקשה על דבריו וגם על ראייתו מלשון רש"י דהרי "סימנים הללו" קאי גם על "חג הסוכות" וזה בודאי תנאי במצות הקהל עיי"ש.

אין קפידא רק בהמנין של שמיטין, ולכן לאחר המנין שמנו ישראל למעשרות נתחייבו בהקהל, והוכיח כן גם מהא דמצינו בהדיא דבבית שני קיימו מצות הקהל, אף דלהרבה ראשונים היתה מצות שמיטה אז מדרבנן עיי"ש.

(ולכאורה צריך ביאור בדבריו, דמשמע דבעינן עכ"פ מנין שנים מן התורה לגבי מעשרות, והלא כיון דליכא מצות שמיטה מן התורה, אין כאן מנין שנים מן התורה כלל, וגם שנות המעשרות לא מנו כיון דתרו"מ לא נהגו אז מן התורה לדעת הרמב"ם בהל' תרומות פ"א הכ"ו, נמצא דמן התורה לא ה' שום חלות דין שתלוי במנין השנים, והוה כמו הזמן שקודם שכבשו ושחלקו, ואיך נימא דמצות הקהל בזמן בית שני ה' מן התורה מפני שהיא שנה שמינית?)

וכבר הקשו המפרשים כיו"ב על רש"י בכתובות שכתב (כנ"ל) דתלה הכתוב המעשר במנין שנות השמיטה, ולכן ב"ד שנים שכבשו וחלקו לא נתחייבו תרו"מ, דבירושלמי גיטין פ"ד ה"ג איכא למ"ד דאפילו למ"ד דמעשרות בזמן הזה מן התורה, מודה בשמיטה שהיא מדבריהם, ואם איתא דמעשרות תלויים בשמיטה איך יתכן דין זה? ותירצו דאפילו למ"ד דשביעית בזמן הזה דרבנן, היינו רק דיני שביעית, דמותר מן התורה לחרוש ולזרוע ואינו משמט, אבל מנין השנים היא מן התורה, והמעשרות אינם תלויים בדיני השמיטה אלא במנין שנות השמיטין, ולכן יש חיוב מעשרות - למ"ד זה - בזה"ז מן התורה, אבל בשנים שכבשו וחלקו שלא התחילו למנות כלל ממילא לא נתחייבו במעשרות עכ"ד, אבל לכאורה שייך לומר שיש מנין שנים מה"ת, רק למ"ד דמעשרות בזה"ז הוא מן התורה, אבל לדעת הרמב"ם (הל' תרומות כנ"ל) דאפילו בבית שני לא היו נוהגות אלא מדרבנן שלא ה' ביאת כולכם, א"כ לכאורה לא ה' אז מנין שנים מן התורה כלל ולמה הוא שנת השמינית? (וראה בחי' הגר"ח הל' שמיטה ויובל פ"י מה שהקשה על הגמ' ערכין יב, ב), משא"כ לפי מה שנת' לעיל י"ל דלא בעינן דוקא מנין שנים שנוגע לדיני תורה כמו שמיטות ומעשרות, אלא שהתורה גילתה דבכל שנה שמינית חלה מצות הקהל, ויל"ע בזה עוד).

⁷ ראה בס' 'משכנות הרועים' כתובות ח"ב דף כה, ב, אות תתל"ג.

ולפי דעת האדר"ת הא דאיתא בסוטה מא,א, שקיימו מצות הקהל גם בבית שני, כדתנן שם "אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד, ושבחוהו חכמים וכו'" וכן איתא בתוספתא סוטה פ"ז וירושלמי מגילה פ"א ה"י שר' טרפון אמר שראה אחי אמו חיגר עומד ומריע, ואמר לו ר' עקיבא שמא לא ראית אלא בשעת הקהל שבעלי מומין כשרים בהקהל, וזה הי' בבית שני, הנה כתב שם דעכצ"ל שמצות הקהל אז לא הי' אלא מדרבנן.

שקו"ט בדברי הרבי ביום ב' דר"ה תשמ"ח

הנהגה בשיחת יום ב' דר"ה תשמ"ח (תורת מנחם ח"א עמ' 41) אמר הרבי וזלה"ק: ויה"ר שבחג הסוכות השתא נזכה לקיים מצות הקהל "מקץ שבע שנים כמועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר הקהל את העם האנשים והנשים והטף גו'" בפועל ממש מכיון שעוד לפני זה, תיכף ומיד ממש יבוא משיח צדקנו ויבנה ביהמ"ק במקומו ויקבץ נדחי ישראל וכו' עכ"ל, (ועד"ז איתא בס' השיחות תשמ"ז ח"א עמ' 85 בשיחת ש"פ וירא) דמפשטות הלשון "לקיים מצות הקהל" משמע דזהו מן התורה וכאופן ה', אבל יש לדחות גם שהכוונה הוא מדרבנן, וכמ"ש האדר"ת דבזמן בית שני שהשמיטה לא היתה אלא מדרבנן, גם מצות הקהל נתקיימה מדרבנן.

אמנם מצינו בהדיא בלקו"ש דשקו"ט בענין זה, דבלקו"ש חכ"ד פ' וילך איתא וז"ל: מענינים מופלאים ע"ד ההלכה וואס מ'קען ארויסנעמען פון דעם פרש"י: אין דעם וואס די מצוה פון הקהל איז "מקץ שבע שנים כמועד שנת השמיטה" אז דאס איז דער יאהר נאך שמיטה, קען מען קלערן צי דאס איז בלויז א סימן אין וועלכן יאר מ'דארף מקיים זיין מצות הקהל - בשמינית, אין דעם יאר נאך שמיטה (כדמשמע לכאורה מפשטות לשון רש"י סוטה שם "כל הסימנים הללו מקץ שנת השמיטה כו'"), אדער - ס'איז תלוי אין (דעם קיום פון) מצות שמיטה. די נפק"מ דערפון בפועל קומט ארויס בזמן בית שני, לויט די דיעות אז דעמאלט איז מצות שמיטה געווען נאר מדרבנן: לויט דער ערשטער סברא, אז ס'איז בלויז א סימן ווען מ'דארף מקיים זיין מצות הקהל, איז מובן אז אויך דעמאלט איז מען געווען מחוייב במצות הקהל מה"ת; און לויט דער צווייטער סברא, איז מען דעמאלט געווען פטור מה"ת עכ"ל, וממשיך שם דלשיטת רש"י בפשש"מ יוצא דמצות הקהל תלוי' בקיום מצות שמיטה מן התורה (וראה רשימות חוברת קסה).

מצוה דרבנן פועלת גם בדאורייתא

ואח"כ כתב בזה עוד וז"ל: דאס איז אבער ניט מוכרח, מ'קען זאגן אז אויב נאר מ'איז מקיים מצות שמטיה בשנת השבע אפילו נאר מדרבנן וויבאלד אז לפועל איז מען שובת מעבודת האדמה, הייסט עס לגבי מצות הקהל מה"ת - א שנת השמיטה, ער אקערט ניט וכו', און מ'איז אויך דעמאלט מחוייב אין מצות הקהל, וע"ד ווי מ'געפינט אז קנין מדרבנן העלפט אויף ענינים מה"ת עכ"ל, ובהערה 33 הוסיף בזה: ראה עד"ז לקו"ש ח"א עמ' 271 ואילך, די"ל דספה"ע דרבנן בתחילת ימי הספירה מהני לחייבו בספה"ע מדאורייתא לאחר זה, כי לאחר שישנה למציאות הספירה מצד המצוה דרבנן הרי"ז מועיל לדאורייתא, וראה לקו"ש ח"ח עמ' 54 ואילך, לקו"ש חה"ש תנש"א, סה"ש תנש"א ח"א עמ' 452 ואילך, עכ"ל.

ובלקו"ש ח"א שם נקט דגם מצוה דרבנן "מצותיה אחשביה" ומועיל גם לגבי ספירה דאורייתא, אבל בח"ח שם (סעי' ז) קאמר דלא מסתבר לומר דמצוה מדרבנן מועילה גם לגבי דאורייתא, כיון דלכמה דעות הרי מצות ואיסורים דרבנן אינן אלא על הגברא ולא על החפצא, ובחל"ח (סעי' ג') כתב שיש שקו"ט בזה, וכתב גם הטעם די"ל דמצוה מדרבנן אינה מועילה לגבי דאורייתא כי לכמה דעות מצוות ואיסורים דרבנן אינן אלא על הגברא עיי"ש, וראה לקו"ש חכ"ו פ' בא ב' ובהערה 57, ובחכ"ט פ' שופטים ב' בהערה 21 הביא מ"ש בתניא רפ"ח דסב"ל לאדה"ז דגם "איסורי רבנן" הם איסורי חפצא עיי"ש, וראה שיחת אחש"פ תשל"ו בענין זה בארוכה ואכמ"ל, נמצא מזה דאי נימא דשמיטה דרבנן פועלת לגבי דאורייתא, לכו"ע תתקיים מצות הקהל מן התורה, ופשוט דמרווח יותר לומר דבבית שני ה' מצוות הקהל מדאורייתא - אף ששמיטה לא ה' אלא מדרבנן - מלומר שלא ה' אלא מדרבנן, ולפי"ז יש לפרש כן גם כוונת הרבי דיום ב' דר"ה הנ"ל, דאפילו אי נימא דהקהל תלוי בשמיטה ושמיטה הוא מדרבנן, מ"מ מצות הקהל הוא מדאורייתא.

וכן העיר האדר"ת אח"כ בעצמו (שם עמ' מח) וז"ל: ואולי כשמקיימים מפני תקנת חכמים דבבית שני ממילא נקראת שנת השמיטה גם מן התורה עכ"ל, וראה גם בס' שו"ת היכל יצחק (להגרי"א הלוי הרצוג ז"ל) או"ח סי' נח.

דעת הג"ר יוסף ענגל בענין מעוות דרבנן

אבל יש להעיר ע"ז במ"ש הג"ר יוסף ענגל בס' 'אוצרות יוסף' (בענין שביעית בזה"ז) עמ' 57 שהוכיח מדברי הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"א) דסב"ל דשמיטה בזמן הזה הוא מדרבנן, שהרי כתב דהמלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר וכו' ועושין שמיטין ויובלות וכו', ואילו הי' דעת הרמב"ם דגם בזמן הזה שביעית דאורייתא מלבד השמטת כספים, מה שייך לומר דכשיבוא משיח עושין שמיטין ויובלות, דמה זו עשיית השמיטין אשר תתחדש אז, הרי גם עכשיו עושין שמיטה מן התורה, ואם כוונתו על השמטת כספים לבד, זו הרי איננה עשי' רק העדר פעולה שיושב בטל ואינו תובע חובו וכו' ובשלמא אם כולה שביעית גם שמיטת קרקע בזה"ז דרבנן, שפיר יתכן הלשון עושין שמיטין, שהרי יש בשמיטין עשיות הרבה, אכילת כל הפירות בקדושת שביעית וביעור והפקר וצריך לפרוץ פרצות בתוך שדהו וכו', דלכל אלה שפיר יתכן הלשון "עושין שמיטין".

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

אבל צ"ע בדבריו, שהרי בס' 'אתון דאורייתא' כלל י' הביא המדרש תנחומא סו"פ נשא: וז"ל: "לא יאמר אדם איני מקיים מצות זקנים הואיל ואינו מן התורה. אמר להם הקב"ה בני אין אתם רשאים לומר כך אלא כל מה שגוזרים עליכם תהיו מקיימים שנאמר ועשית על פי התורה אשר יורוך, למה שאף על דבריהם אני מסכים שנאמר ותגזר אומר ויקם לך כו'" עכ"ל. והוכיח מכאן שחכמים פועלים גם על החפצא שיש ע"ז קדושה

וכו' עיי"ש בארוכה, ובפרט לשיטת הרמב"ם שיש ע"ז לאו דלא תסור מה"ת, וראה בגליון תתקמו עמ' 5 וגליון תתקנא עמ' 17.

ולפי מ"ש הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פי"ב הט"ז): "וכן לעתיד לבוא בביאה שלישית בעת שיכנסו לארץ יתחילו למנות שמיטין ויובלות וכו'" הנה לפי מה שנת' יוצא שכשיבוא משיח לפני חגה"ס תתקיים מצות הקהל, ויהי' גם שנה הראשונה למנין החדש דשמיטין ויובלות.

ובהא שהביא הדמיון בהשיחה מענין קנין דרבנן דמועיל לגבי דאורייתא, לכאורה ה"ז רק דוגמא דרבנן פועלים בדאורייתא, כי שם י"ל שהוא מטעם 'הפקר' בי"ד הפקר' (ראה בס' מחנה אפרים הל' קנין משיכה סי' ב') ויש לחלק מהכא.



מצות התשובה לעת"ל

הרב יעקב יוסף קופרמן
 ר"מ בשיבת תות"ל חולון, אה"ק

בלקו"ש חל"ח (עמ' 18 ואילך) נתבאר בארוכה שי' הרמב"ם בנוגע למצות התשובה שלא מנה במנין המצוות שלו אלא את מצות הוידוי אבל לא מנה את עצם מצות התשובה, והובא שם כמה ביאורים בענין, ולפי חלק מהביאורים אמנם אין כזו מצוה וחיוב לעשות תשובה (שיטת המנ"ח, ועוד), או באופן אחר שיש אמנם מצוה וחיוב, אבל אין למנותה במנין התרי"ג מצוות כיון שהיא מהציוויים הכוללים" שאינם נמנים במנין התרי"ג מצוות.

ובהמשך השיחה נתבאר דעת הרבי בזה שע"ד הנגלה נראה יותר דלא כהביאורים הנ"ל, אלא כהביאור של המב"ט בקרית ספר שהטעם שהתשובה אינה נמנית במנין המצוות הוא לפי שהוא ענין שבלב ובמנין המצוות נמנה רק חלק הדיבור שבמצוה זו דהיינו וידוי (וע"ש בארוכה בפרטיות כל הסברות והדוגמאות לזה), אבל מ"מ ממשיך שם שלכל השיטות בענין התשובה יש להם מקום כשמדברים ע"פ התוכן הרוחני שבמצוות תשובה, ע"ש היטב.

ואולי י"ל ביאור נוסף בדעת הרמב"ם, שזה שהרמב"ם לא מנה את התשובה במנין המצוות, הוא מצד מה שהשריש הרמב"ם עצמו בסהמ"צ

בשורש השלישי דבתרי"ג מצוות מונין רק אלו הנוהגות לדורות דהיינו גם בימות המשיח, אבל מצוה שנוהגת רק בזה"ז נכללת במצוות הנוהגות רק לשעה בלבד, שאינם נמנים במנין המצוות.

וא"כ י"ל דבמצות התשובה שהבחירה חפשית נוגע בעיקר מהותה של התשובה, (יותר מבשאר המצוות שענין הבחירה בהם נוגע יותר לענין השכר ועונש) וכמבואר שם בשיחה הנ"ל בסעיף ד' (ובארוכה יותר בלקו"ש ח"ל ע' 199 ואילך) הרי שבימות המשיח שבהם יהי' עסק כל העולם רק בדיעת אלקות וכו' הרי אם יבוא אדם לעשות תשובה במצב העולם אז, לכאור' ברור שהוא מושפע מכל המצב שמסביבו ואין זה מצד בחירתו החפשית לגמרי, דהרי ישנם הרבה סיבות מבחוץ שיכריחוהו או עכ"פ יגרמו שיעשה תשובה.

וראה בשיחת ש"פ וילך תשי"ט (תו"מ חכ"ד עמ' 30) שבאמת הביא מהמהרי"ט שאמר שחייב אדם לשוב בתשובה בכל יום משום דלימות המשיח אין מקבלין בתשובה (ובדוגמת מה שאין מקבלין גרים כשהמצב דעם ישראל הוא בתכלית הרוממות בגלוי כימי דוד ושלמה (וראה ס' ימות המשיח בהלכה בס' כז מה שהאריך בזה כיד ה' הטובה עליו ע"ש היטב).

ואף שמסתבר לומר כדעת הגראי"ב שי' בס' הנ"ל שאם "דחק ונכנס" תתקבל התשובה, אבל בכל אופן לא זהו אמיתית ענין התשובה כפי שהגדירה הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ה) שבאה אך ורק מבחירתו החפשית של האדם, ולכן כיון שזה אינו שייך אלא בזה"ז, לא מנאה הרמב"ם במנין המצוות (וע"ד מה שביאר הגר"ח בנוגע למצות זכירת יציאת מצרים, ראה שיחת י"א ניסן ואחש"פ תשמ"ב).

וי"ל יתירה מזו, שבאמת גם בזה"ז יבוא זמן שבו ישתנה לכאור' גדר המצוה דתשובה, שהרי כתב הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ז ה"ה) וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין".

וא"כ באותו הזמן של סוף גלותן הרי זה דבר המוכרח שישראל יעשו תשובה, ושוב אינו ככל המצוות שהקב"ה אינו כופה את האדם לכאן או לכאן והדבר מסור ביד האדם, ובפרט בענין התשובה שענין הבחירה חפשית הוא ענין יסודי במהות התשובה וכו"ל. וברגע שיש כאן זמן - עוד

לפני ביאת המשיח - שיש בו התערבות מלמע' שמכרחת את ענין התשובה, הרי שוב אין לזה גדר של מצוה שענינה הוא ציווי שניתן לאדם ויש לו רשות ובחירה חפשית לבחור איך שירצה.

ולכן גם לפני הזמן ד"סוף גלותן" לא שייך שענין התשובה יהי' מוגדר כא' מהתרי"ג מצוות ובאמצע ישתנה גדרו ושוב לא יחשב כא' מהתרי"ג מצוות, ובמכל שכן ממה שמצוות שישתנו לע"ל שוב לא נכנסו למנין המצוות גם בזה"ז וק"ל.

אך אם באנו לבאר לאידך גיסא, למה בכל זאת ישנם המונים גם בדעת הרמב"ם את התשובה במצוה ובפרט שכנ"ל הרבי נוטה שע"פ נגלה נראה עיקר כדעתם ולא כאלו שלא מונים?

הנה י"ל בדבד"ה החודש הזה לכם גו' תשל"ה בס"ו (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ד עמד קצז) אומר בנוגע לדברי הרמב"ם הנ"ל על סוף גלותן וז"ל: והגם שהתשובה היא ברצונו ובבחירתו וכלשון הרמב"ם שסוף ישראל לעשות תשובה, עשי' ועבודה דישראל [ודלא כההתעוררות תשובה הבאה ע"י הכרוזים שמלמעלה], מ"מ עשיית התשובה דישראל שבסוף הגלות היא לא מצד הציור שלהם עצמם, אלא מפני שהבטחת התורה פועלת עליהם שיעשו תשובה" ומציין גם למאמר בתש"ה "שיתעוררו מעצמם לעשות תשובה.. אך זה גופא יהי' ע"י התעוררות מלמעלה" עכ"ל.

ומבואר מזה לכאו' דבהרגשת האדם ההרגשה תהי' כאילו שזהו לגמרי בבחירתו החפשית, (ואפילו לא כהתעוררות שבאה ע"י הכרוזים שמלמעלה) אלא שאליבא דאמת יהי' זה מצד ההתעוררות שמלמעלה, אבל באדם עצמו זה יורגש כמו בכל הדורות שלפנ"ז, שהתשובה היא מתוך פנימיות נפשו ולא מאיזה סיבה מבחוץ.

ועד"ז י"ל גם בנוגע לע"ל, דבאמת סו"ס במצב האדם והעולם כפי שיהי' אז, הרי זה שיהיו את כל הסיבות גם מבחוץ לעשות תשובה, לא ימנע שהתשובה תבוא באמת מעומק פנימיות ועצם הנפש, דזהו העיקר מה שכ"כ נוגע בתשובה, שיהי' בבחירה חפשית לגמרי, כדי שהתשובה תבוא מעומקא דלבא ועצם הנפש ממש וכמבואר שם בשיחה בחל"ח הנ"ל, ע"ש.

אלא שבזה"ז שישנם כל ההעלמות וההסתרים הרי במקרה שאנו רואים סיבה חיצונית שיכולה לגרום לשוב בתשובה, ישנו חשש שזה באמת לא תשובה אמיתית, אבל לע"ל באמת יוכל להיות שגם אם ישנם סיבות מבחוץ שנראים כסיבות שהם אלו שישפיעו ויגרמו לאדם לעשות תשובה, הרי שהאדם באמת יכול לשוב בתשובה שלימה שתבוא מעומק פנימיות נפשו ולא מצד הסיבות החיצוניות לכאו' ואדרבה, וכידוע שמש"ח אתא לאתבא צדיקא בתיובתא וכו'.

וממילא שוב באמת לא ישתנה הגדר דתשובה גם לע"ל, ולכן שפיר יש למנות את התשובה במנין התרי"ג מצוות, ולא קשה ע"ז לא מהזמן דסוף גלות ולא מהזמן דלע"ל וכמשנת"ל.



פי' עוה"ב לדעת הרמב"ם

הרב שמואל לעשעס

ר"מ בישיבה גדולה מעלבורן

תנן בסנהדרין ר"פ חלק (צ, א): "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא . . ואלו שאין להם חלק לעולם הבא, האומר אין תחיית המתים מן התורה...". והטעם ע"ז מבואר בגמ' (שם): "הוא כפר בתחיית המתים, לפיכך לא יהיה לו חלק בתחיית המתים, שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה".

וידוע פלוגתת הרמב"ם (פיה"מ סנהדרין שם, משנה תורה הלכות תשובה פ"ח, אגרת תחיית המתים) והרמב"ן (תורת האדם בשער הגמול) מהו עוה"ב, דהרמב"ם ס"ל שהוא ג"ע, עולם הנשמות, והרמב"ן ס"ל שהוא עולם התחי', נשמות בגופים.

אלא, דבנוגע לפי' עוה"ב שבמשנה הנ"ל, מבואר באג"ק כ"ק אדמו"ר כרך י"ז אגרת ו'שנו (עמ' רו), וז"ל: "עוד ענין ישנו, והוא עולם הבא, ובזה פלוגתא של הרמב"ם והרמב"ן הובא בלקו"ת לרבנו הזקן פ' צו טו, ג, שלדעת הרמב"ם הוא ג"כ עולם הנשמות בלי גופים, והכתוב בריש פרק חלק, עוה"ב הוא ענין בפ"ע (שהרי שם מוכרח שהוא לנשמה בגופים, עיי"ש) ולדעת הרמב"ן, העוה"ב הוא לנשמות בגופים, והוא הוא הענין דתחה"מ".

ומבואר מזה דאע"פ דבעלמא פליגי הרמב"ם והרמב"ן מה נקרא עוה"ב, מ"מ במשנה זו עכ"פ, כו"ע מודי דהכוונה לעולם התחי'. וההכרח לזה מבואר בתורת רבינו בכמה מקומות, ומהם בד"ה כל ישראל, ה'תשל"ג (ספר המאמרים מלוקט כרך ד' עמ' קעז), ושם: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, דפירוש עולם הבא במשנה זו הוא עולם התחי', וכדמוכח מהמשך המשנה, ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר אין תחיית המתים מן התורה, שהטעם על זה הוא כדאיתא בגמרא, הוא כפר בתחיית המתים לפיכך לא יהי' לו חלק בתחיית המתים כו' מדה כנגד מדה".

אבל לפום ריהטא צ"ע, שהרי הרמב"ם ברור מיללו בפיה"מ (שם), דעוה"ב דמשנה זו קאי על ג"ע. שלאחרי שביאר שם באריכות גדולה איך שתכלית הגמול הוא ג"ע, ותכלית ימוה"מ ועולם התחי' אינו אלא להשיג למעלת הג"ע, כתב, וז"ל: "והתכלית אינה אלא העולם הבא, ולעומתו היא ההשתדלות, ולפיכך הביט זה המשיג את האמת אל התכלית הסופית והניח כל מה שזולתה, ואמר כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", עכ"ל. [וכן משמע דעתו במשנה תורה, הל' תשובה פ"ג ה"ה-ו', ובאגרת תחיית המתים].

ועיין גם בלקוטי שיחות חיי"ז עמ' 346 הע' 26: "ע"פ המבואר בפנים - ש"מעשה ידי" קאי על הגוף - מתורץ מה שהתנא מביא גם סיום הכתוב (וכקושיית המפרשים) - כי דוקא מזה מוכח שאיירי בעולם התחי' שהוא נשמות בגופים (משא"כ הלשון 'ארץ' אפשר לפרש על ג"ע - ראה לקו"ת ואתחנן ט, א. ועוד). ועפ"ז מובן מה שהרמב"ם לא גרס סיום הכתוב במשנה (ראה פיה"מ הוצאת קאפח סנהדרין שם. רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ה, וראה שינויי נוסחאות למשניות סנה' שם), כי לדעתו עולם הבא קאי על (ג"ע) עולם הנשמות (ראה פיה"מ חלק שם. וראה הל' תשובה פ"ח).".

אשר היוצא מזה הוא שהרמב"ם סובר דעוה"ב שבמשנה זו קאי על ג"ע, היפך לכאו' ממשנ"ת באג"ק הנ"ל, דעוה"ב כאן קאי על עולם התחי' - אפי' לדעת הרמב"ם. וא"כ צ"ב: א) ליישב דברי כ"ק אדמו"ר באגרת הנ"ל, עם המבואר בדברי הרמב"ם בעצמו בפיה"מ, ועם המבואר בדברי רבינו עצמו, בשיחה הנ"ל, ב) לבאר איך יפרש הרמב"ם את דברי הגמ', "הוא כפר בתחיית המתים לפיכך לא יהיה לו חלק בתחיית המתים", כביאור ונתינת טעם על הא דתנן, "ואלו שאין להם חלק לעולם

הבא האומר אין תחיית המתים מן התורה", שהרי לשיטתו תחה"מ ועוה"ב הם ב' ענינים שונים. [ובאמת, כבר האריך בעל ספר העקרים (במאמר רביעי פל"א) בישוב קושיא זו עיי"ש, והלח"מ (הל' תשובה פ"ח ה"א) הביא דבריו בקיצור נמרץ, אבל ביאורו אינו עולה כלל לכאור' עם הכרעת כ"ק אדמו"ר (באג"ק כרך א' אגרת פה), אשר כאו"א מישראל, יהי' מי שיהי', יזכה לתחה"מ.].

ואבקש מקוראי הגליון שי' להעיר בזה.



גדר החיוב להאמין במשיח ולחכות לביאתו

הת' יהודה לייב צייטלין

תות"ל - 770

בלקו"ש חלק י"ח בלק ב', מבאר כ"ק אדמו"ר דגדרו של משיח הוא זה שמחזיר שלימות הלכות ומצוות התורה. ומוסיף: "וי"ל אז ס'איז אויך א נפק"מ להלכה בפועל, לגבי דער אמונה בו (און אין וואס עס דארף זיין דער מחכה לביאתו), וויבאלד אז דאס איז דער גדר פון משיח'ן, דארף די אמונה זיין ניט בלויז אז ער וועט קומען אויסלייזען אידן פון גלות, נאר מאמין בו אז ער איז מחזיר 'מלכות בית דוד ליושנה, וחוזרין כל המשפטים'".

הרי שמצינו דחיוב האמונה במשיח ולחכות לביאתו הוא לזה שמביא לשלימות התומ"צ.

ובלקו"ש חכ"ז (ע' 249 - הדרן על הרמב"ם תשמ"ו) מוסיף עוד, מיוסד ע"ז שהרמב"ם מאריך (בפי"ב מהל' מלכים) בתיאור מצב העולם בימות המשיח, צ"ל מזה נפק"מ להלכה, לכן י"ל שהחיוב להאמין בביאת המשיח ולחכות לביאתו כולל גם כל המעלות שיהיו אז, והיינו לא רק לכללות ביאתו, אלא (גם) למצב זה בכל הפרטים המנויים ברמב"ם.

נמצא שניתוסף כאן, שהחיוב להאמין ולחכות הוא לא רק לענינו של מלך המשיח עצמו - שלימות תומ"צ (כבלקו"ש חח"י הנ"ל), אלא גם למצב העולם שיהי' אז.

אלא שבהמשך השיחה שם (ע' 255 - הערה 35) כתוב: "מצב העולם דאז, המאפשר שלימות התומ"צ, י"ל שהוא נכלל (בעיקר) בחיוב האמונה בביאת המשיח, ולא בהחייב לחכות לביאתו", עיי"ש.

ויש להוסיף בזה, בהקדים מה שיש להקשות על הנ"ל ממ"ש בלקו"ש חל"ז (ע' 80 הערה 23): "כיון שחייבים להאמין בביאת המשיח וגם לחכות לביאתו, ורוב בנ"י לפי מעמדם ומצבם עתה בזה"ז, לא יתעוררו לחכות בשלימות באם ידעו רק מהשכר ותועלת הרוחני, אלא רק כשידעו (גם) מהשכר ותועלת הגשמי".

דלכא' אינו מובן איך אפשר לקיים החיוב של "מחכה לביאתו" עיי"ז שהוא מחכה לשכר ותועלת הגשמי, הרי מפורש בלקו"ש חח"י הנ"ל דמכיון שגדרו של משיח היא שלימות התומ"צ, א"כ לזה דוקא צריך להיות האמונה והצפי'?

ואפ"ל דהמחכה לתועלת הגשמי מקיים עכ"פ חלק מהחיוב של "מחכה לביאתו", ולפי מעמדם ומצבם של בנ"י עתה, יש להיאחז בזה עכ"פ, שהרי: א) מלקו"ש חח"י מובן דמכיון שגדרו של משיח הוא שלימות תומ"צ, אשר לכן, אם אין לו האמונה והצפי' לזה, הרי חסר לו כל הנקודה כולה, ובלי זה אינו מקיים חיוב האמונה והצפי' כלל. והיינו שהחידוש של השיחה אינו בא לומר דבנוסף להאמונה בגאולת ישראל צ"ל גם האמונה וצפי' לשלימות תומ"צ, כ"א שזהו גדרו של משיח. ולכן מסיק בהשיחה שהאמונה צ"ל לא כמו ההו"א "בלויז אז ער וועט קומען אויסלייזן אידן פון גלות", אלא כל ענין האמונה הוא בענינו של משיח - שלימות תומ"צ.

ב) כנ"ל מלקו"ש חכ"ז (הערה 35), מצב העולם שיהי' אז (הכולל שכר ותועלת הגשמי) אינו נכלל כלל בחיוב הצפי', אלא בחיוב האמונה. וכאן (בחל"ז) מדובר אודות חיוב הצפי' כלשונו "לא יתעוררו לחכות בשלימות".

וי"ל הביאור בזה: מובן ופשוט שהמחכה למצב העולם דלע"ל מצד התועלתו הגשמית לבד, לא קיים החיוב ד"מחכה לביאתו", שהרי ענינו של משיח הוא שלימות התומ"צ כנ"ל. אלא כוונת רבינו בהערה (בחל"ז) הנ"ל הוא דאפשר לעורר הצפי' למשיח - שהיא שלימות תומ"צ - (גם) מהשכר ותועלת הגשמי".

והיינו שהצפי' צ"ל לשלימות התומ"צ, אלא כיון שמזה עצמו רוב בני' בימינו לא יתעוררו, לכן מוסיף הרמב"ם וכותב גם הפרטים אודות השכר הגשמי שאינם קשורים לעצם חיוב הצפי', אלא שהם קרובים יותר להאדם, ולכן על ידם ניתוסף לו חיות וזירוז בהענין, ומתעורר בצפי'. אולם לאחר שנתעורר כבר, ה"ה מצפה לכללות הענין ואינו מתמקד דוקא על התועלת הגשמי, שהרי הוא יודע ששלימות הגשמי בא ביחד עם שלימות הרוחני, דכשיהי' שלימות תומ"צ אז יהי' ג"כ השלימות בגשמיות. א"כ לאחר שיש אצלו כבר ההתעוררות ה"ה מצפה לכללות הענין שיהי' שלימות ברוחניות ובגשמיות, ומקיים בזה חיוב הצפי' בשלימות. ולפיכך מדויק הלשון בההערה "לא יתעוררו... אלא רק כשידעו (גם) מהשכר ותועלת הגשמיות".

לסיכום: חיוב האמונה - שמלך המשיח יביא לשלימות התומ"צ. חיוב הצפי' - להנ"ל, וגם למצב העולם שיהי' אז (המתואר ברמב"ם פ"ב). ההתעוררות לצפי' - יכול להיות גם מצד תועלת הגשמי.

[אך יש להעיר, דכבר דשו רבים במ"ש הרמב"ם דמי שאינו מחכה לביאתו ה"ה כופר בתורה כו', דלכאור' מהו המקור לדבריו, ויש שהעלו דע"פ המבואר בלקו"ש חח"י הנ"ל, דגדרו של משיח הוא שלימות תומ"צ, א"כ מי שאינו מחכה לזה ה"ז סימן שלא איכפת לו מתומ"צ, והסיקו דלכן נק' כופר בתורה. הרי בנוסף להקושיא בזה גופא (מהו המקור לגדר כזה בכפירה), הרי לכאור' עפ"ז יוקשה הערה הנ"ל (מלקו"ש חל"ז), שהרי אם נתעורר לביאת המשיח מצד התועלת הגשמי ה"ז סימן שלא איכפת לו מתומ"צ, שהרי שלימות תומ"צ לא פעל בו התעוררות לצפי'. ולפי דעתם רק אלו שאיכפת להם תומ"צ עד כ"כ שמזה לבדו מתעוררים בצפי', הם דוקא ממלאים החיוב "לחכות לביאתו", ואכמ"ל].



רשימות

כמה הערות ותקונים – תורת מנחם רשימת היומן
הרב מנחם מענדל פעלער
 שליח כ"ק אדמו"ר - טוויץ סיטיז, מינסוסא

א. ע' קנט: הסליחות

סליחות הא' - "במוצאי מנוחה" במוצש"ק אחר חצות.

ובהערה 1: [נרשם שכן נהג בשנה אחרת] "היום יום" כה אלול:
 "סליחות אחר חצות הלילה ובסמוך לה". - "כנראה מפני שאומרים
 במוצאי מנוחה. ואין אומרים סליחות וי"ג מדות קודם חצות לילה (מג"א
 סתקכ"ה סק"ה)" (הערת רבינו בספר המנהגים ע' 54).

ובפשטות החידוש כאן הוא שמנהגנו הוא לומר סליחות במוצ"ש ולא
 ביום א' בבוקר, כפי שנהוג בכו"כ ק"ק. (בקיצושו"ע אף לא הובא המנהג
 דמוצ"ש, והקהילות שאומרים סליחות באשמורת הבוקר אף נוהגים
 להשמיט תיבות "במוצאי מנוחה" (בפיוט זה) ואומרים תיבות "באשמורת
 הבוקר קדמנוך תחילה כו". וכן הוא בסמוך (שיש בו משום חידוש):
 "זכור ברית' – באשמורת הבוקר" מפני שבכמה קהילות אומרים אותו
 אחר חצות (כמנהגנו ביום ראשון).

ב. ע' קסג:

סדר הנענועים: מזרח - לאמצע המזרח. דרום וצפון - לקרן מזרחית
 דרומית ומזרחית צפונית, ולא לצדדין. למעלה - בהובאה, תחילה
 מורידין מעט, המשכה בעולם, ואח"כ ההובאה אל החזה. למטה -
 בהובאה, תחלה מעלים מעט, העלאת העולם, ואח"כ ההובאה אל
 החזה. מערב - ב"פ לקרן דרומית מערבית, כל זה בכלים, והאחרונה -
 לאמצע מערב, אור, יחוד שכינה במערב, ומגלים מעט מהאתרוג (בפעם
 הג'), שרק הוא מכוסה.

להעיר שכאן הסדר אינו כפי מנהגנו המובא בסדור ובספר המנהגים
 (ולא רק "בשינוי לשון קצת" כמ"ש בהע' 41), דהיינו תחלה להצדדים

ואח"כ למזרח, אלא לפי הסדר בשו"ע סי' תרנא, וכפשטות הלשון שם ס"ט "הנענוע הוא שמוליך ידו מכנגדו והלאה" [דהיינו מזרח].

וע"כ אינו בא ללמדנו סדר הנענועים, אלא בא להשמיענו (שכשמנענין לכל כיוון דהו' קצוות) איך ואיפוא לנענע, וענינו בדא"ח. ולא נחית ליה (כאן ברשימות) לשנות מהסדר שהובא בשו"ע (ובפרט שכתוב ברור השינוי דמנהגינו בסדר הנענועים בסידור עד להפרטים אודות זהירות שלא ליגע בכותל ומהפיכת הלולב "חס ושלום". וכד דייקת שפיר, אדה"ז כותב תחלה "וינענע לו' קצוות חי נענעים", ורק אח"כ "סדר הנענועים" ודו"ק. ובסידור רבינו הזקן עם ציונים והערות מביא הטעם להשינוי במנהגנו (בשו"ע הסדר הוא ע"פ מהרי"ל להקיף דרך ימין ואדה"ז ע"פ האריז"ל כסדר חג"ת נה"י, עיי"ש).

ואולי מפני זה עדיף שלא להוסיף תיבת "סדר" בהפענוח.



בגלה

בדין סוכה שחמתה מרובה מצלתה

הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש ישיבה - ישיבה גדולה ליובאוויטש, ניו הייווען, קאן.

א. במשנה ריש פ"ק דסוכה: "ושחמתה מרובה מצלתה פסולה".
וברש"י שם: "המועט בטל ברוב והרי הוא כמו שאינו ועל שם הסכך קרוי' סוכה", ע"כ.

ונתקשו האחרונים בדברי רש"י דאיך בטל המיעוט בהרוב והרי המיעוט ניכר בפ"ע דבכה"ג לא בטל בהרוב, וכדמתבאר מדברי רש"י (ט), (ב) בד"ה בשחבתן וכ"כ התוס' טו, ב בד"ה והא אפשר לצמצם: "דאין דומה שיתבטל סכך פסול בכשר אע"פ שהכשר רוב כיון דאין מעורבין זב"ז וניכר כל אחד בפ"ע כמו שפי' בקונטרס דכשחבתן דלעיל (דף ט:): שערבן ואינו ניכר הי ניהו פסול והי ניהו כשר", יעוי"ש בתוס'. וא"כ איך בטל מיעוט הסכך והצל בהרוב דחמתה, דהסכך והצל הרי ניכרין בפ"ע.

ובמהר"ן חיות כתב לתרץ עפ"י מש"כ הר"ן לבאר בדברי רש"י דאין הכוונה להסכך נתבטל אלא להצל בטל בהחמתה יעוי"ש בר"ן, וכיון שהצל הוא דבר שאין בו ממש לא שייך ב' דין ניכר האיסור יעוי"ש במהרצ"ח ועד"ז כתב בשפ"א בסוגיין יעוי"ש.

אכן מדברי הר"ן שם מתבאר דגם לגבי הסכך שייך דין הביטול דהרי הביא שם יש מי שכתב דהביטול הוא בהסכך, והר"ן דחה דבריהם דבהמשנה מיירי כשהסכך והאוויר כי הדדי ניהו דמ"מ פסולה משום דלמטה חמתה מרובה מצלתה וכמבואר בגמ' כב, וע"כ דהביטול הוא בהצל דהוי מיעוט לגבי חמתה, דהסכך בעצמו הוי כי הדדי לגבי האוויר. יעוי"ש בר"ן, דמתבאר מדבריו דבעצם שייך דין הביטול גם בהסכך לגבי האוויר, אלא דבמשנתנו לא מיירי משום ביטול הסכך לגבי האוויר. דהמשנה מיירי כי הדדי ניהו. והכוונה בהמשנה הוא דהצל בטל בחמתה וכמבואר בדברי הר"ן. ועכ"פ מתבאר מדברי הר"ן דגם בהסכך שייך דין ביטול כשהוא מועט, ותיקשי דאיך שייך ב' דין הביטול והרי הוי ניכר בפ"ע וכנ"ל וצ"ע.

ב. והנראה לומר בזה ע"פ המתבאר מדברי הר"ן בדף ט' שם לגבי סוכה שתחת האילן דפסולה והובאו דבריו במג"א ושו"ע לאדה"ז סי' תרכו וז"ל אדה"ז שם בס"ה: "וכל זה כשהיה הסכך פסול למעלה על הסכך כשר אבל אם היו מעורבים זב"ז כגון אילן שהי' מיצל על הסוכה

¹ בקה"י סוכה סי' א' כתב לבאר בדברי רש"י דאין כוונתו מדין ביטול המיעוט בהרוב, אלא מדין רובו ככולו, דבחמתה מרובה וכו' חשיבא הסוכה כפרוצה ולא מסוככת דאזלינן בתר רובו דהוה ככולו יעוי"ש, וכ"כ בזכרון שמואל סי' כ"ט וקדמם בספר עמק סוכות לבאר כן יעוי"ש בדבריו [ועד"ז כתב בחכמת שלמה לשו"ע או"ח סי' תרל"א ס"א יעוי"ש].

אכן פשוט דברי רש"י לא משמע כן, דלפי"ז לא הוי ל' לרש"י לומר דהמיעוט בטל ברוב, אלא דכיון דחמתה מרובה וכו' לא חשיבא הסוכה כמסוככת כלל, משום דרובו ככולו.

והא דלא כתב רש"י כן דפסולה משום הא דרובו ככולו וכו', נראה דרש"י בא לבאר בזה דבחמתה מרובה מצלתה פסולה הסוכה גם היכא דבהצלתה ישנו לשיעור דסוכה זע"ז, דבזה הי' צ"ל לכאורה כשרה משום הך דין צל דחשוב כסוכה כשרה, והי' מותר לשב תחת הצל, ולזה כתב דטעמא דפסולה הוא משום דהמיעוט בטל ברוב והרי הוא כמו שאינו דלכן פסולה הסוכה גם תחת מקום הצל ואפי' יש בשיעור הצל זע"ז ודו"ק.

שלמטה ממנו והשפיל ענפיו למטה ועירבן, אם הסכך הכשר הוא מרובה הרבה מן הסכך הפסול המעורב בו הרי הפסול מתבטל ברוב וכו' ואע"פ שסכך הפסול הוא ניכר בין הכשר ואינו מעורב יפה והוא יכול להסירו משם אע"כ הוא בטל, ואע"פ שבכל איסורין שבתורה אם הוא מכיר את האיסור ויכול להסירו מן התערובות אינו בטל אפי' באלף היינו שאסור לאכול התערובות שלא יפגע בגוף האיסור עצמו שלא נתבטל כיון שיכול להסירו משם אבל כאן אינו נהנה כלל מן האיסור שהרי אם ינטל סכך הפסול מן הסוכה יהא צלתה מרובה מחמתה מחמת סכך הכשר ואין אנו צריכים לבטל את הפסול ברוב אלא כדי שלא יהי' לו כח לפסול את הסכך הכשר המעורב בו ובס"ו שם "אבל אם צל הכשר הוא מעט בענין שאם ינטל צל הפסול מן הסוכה לא יהא צלתה מרובה מחמתה הרי היא פסולה לפי שאין צל הפסול מצטרף להשלים השיעור לצל הכשר כיון שלא נתבטל עדיין ביטול גמור שהרי יכול להסירו משם", יעוי"ש בשו"ע אדה"ז.

והנראה מבואר בזה דאיכא ב' גדרים ביטול חדא דין ביטול גמור דהמיעוט מצטרף ונהפך להרוב, וכמו בביטול איסור מועט ברוב היתר, דע"י הביטול מצטרף האיסור להיתר והאיסור נהפך להיתר ומותר לאכול כולו. והב' דין ביטול שאינו גמור, והוא במקום שאין צריך לצרף ולהפוך המועט להרוב אלא צריך לבטל כח והשפעת המועט, שלא יבטל להרוב, וכמו באילן המיצל על הסוכה, וסכך הסוכה צילתה מרובה מחמתה בלי צירוף צל האילן דבזה כשעירבן אי"צ לדין הביטול כדי לצרף צל האילן להסוכה, אלא לבטלו שלא יפסול לצל הסוכה במקום שמיצל על הסוכה וכמבואר בס"ב שם דצל האילן פוסל לצל הסוכה במקום שמיצל עליו כיון דאין צל הסוכה משמש כלום כיון שצל העליון עליו יעוי"ש. דבדין ביטול הראשון צריך שלא יהא ניכר המועט דאז מתבטל בביטול גמור, משא"כ בדין ביטול השני דשפיר מתבטל המועט גם כשהוא ניכר, דאי"צ בזה לביטול גמור שיהפך להרוב אלא לביטול כחו והשפעתו וכו' וכנ"ל².

² וגם לפי השיטה השני' שהביא אדה"ז שם בס"ט דהיכא שאינו ניכר סכך הפסול בפ"ע בטל הוא לגמרי ומצטרף להיתר אע"פ שיכול להסיר האיסור וכו', שהוא שיטת רש"י בהסוגיא שם, יעוי"ש בשו"ע אדה"ז ובהג"ה מש"כ בביאור הך שיטה, י"ל דביסוד דברי

ג. ולפי"ז נראה דיש לבאר הא דפירשו רש"י והר"ן טעמא דבחממה מרובה מצלתה פסולה דהוא משום דהמיעוט בטל ברוב, דנתקשו בזה האחרונים דאיך בטל המיעוט ברוב כיון דהמועט ניכר בפ"ע וכנ"ל והוא משום דבסוכה שחממה מרובה מצלתה אי"צ לדין ביטול הגמור לצרף ולהפוך מיעוט הצל לחממה, אלא לבטל כח והשפעת הצל שלא יכשיר להסוכה, דבזה בטל שפיר כח ודין הצל דלהכשיר הסוכה, משום רוב החממה דמבטל לכח הצל שלא יכשיר הסוכה, אף דהצל ניכר בפ"ע, דאי"צ לדין הביטול הגמור אלא דסגי בדין הביטול שאינו גמור, דע"י רוב החממה מתבטל כח ודין הצל דלהכשיר הסוכה, ודו"ק.

ומדויק הוא בדברי רש"י דכתב "המועט בטל ברוב והרי הוא כמי שאינו" דעיקר הביטול בזה אינו לבטל המועט להרוב להפכו כהרוב, אלא לבטלו שיהא כמי שאינו, דבטל כחו ודינו דהצל להכשיר הסוכה וכמוש"נ.

ד. ולמשנ"ת מדברי הר"ן ודברי אדה"ז הנ"ל יבוארו לנו היטב דברי הט"ז באו"ח סי' תרלב או"ק א' דבשו"ע שם מבואר דבסוכה קטנה דזע"ז ויש בה סכך פסול פחות משלשה כשרה וישנים תחתיו, וכתב שם הט"ז בד"ה כשרה וישנים תחתיו וז"ל: "דכיון דהוא דבר מועט הוה כמאן דליתי דמי, וכתב בלבוש בזה, שבטל הוא אצל הסכך הכשר כדין כל איסור המתבטל בהיתר, שנעשה האיסור היתר. אבל קשה לי הא לא אמרינן כן אלא בשאין מכירין אותו, וכאן מכירין אותו וצ"ע וכו', אי נמי מן התורה אפי' במכיר האיסור בטל ברוב, דהא מסנהדרין ילפינן דבטל ברוב, ושם ידעין מי המזכה ומי המחייב, ואפ"ה אמרה תורה זיל בתר רובא, ובאיסורין שצריך להשליך האיסור היינו מדרבנן, ובסוכה של מצוה אוקמוה אדאורייתא, עכ"ל. דבר זה אינו ראוי להיכתב ולומר דמן התורה אפי' במכיר האיסור אין צריך להשליך אותו, ח"ו לומר כן, דבהדיא כתבו התוס' בפ' גיד הנשה דף צ"ה ד"ה ספיקו אסור כו' והא דקיי"ל דמן התורה חד בתרי בטיל היינו היכא שמעורב ואינו ניכר האיסור כו' עכ"ל. ומה שהביא ראי' מסנהדרין, זה לא פגע ולא נגע, דהתם לאו מטעם תערוכות אמרינן זיל בתר רוב, אלא דהתורה בטלה דעת המיעוט, ולא

הר"ן דאיכא דין ביטול שאינו גמור, דמהני גם בניכר המיעוט בפ"ע, מודה גם הכ שיהא דמה"ת לומר דחולקים ע"ז.

שייך שם שהמיעוט נהפך לרוב כמו שאתה אומר בתערובות שהאיסור נהפך להיתר, והכי נמי בסוכה שזה הפסול שהוא פחות משלשה טפחים בטל הוא מטעם שאין שם מקום פסול בזה, לא מטעם תערובות, אלא שאין בו כדי לאסור כיון שהוא מעט, דחשיב כמאן דלית' יעוי' ש בט"ז.

ומבואר בדברי הט"ז דהביא לדברי הלבוש דכתב דבפחות משלשה מתבטל ומצטרף להרוב הכשר אף שניכר. דמה"ת בטל חד בתרי גם כשניכר וכמו שהוא בסנהדרין וכו', והט"ז השיגו דהא דבניכר אינו בטל הוא מה"ת וכמבואר בתוס', ומה שהביא הלבוש מהא דסנהדרין כתב הט"ז דלק"מ, דבסנהדרין לא הוי דין הביטול דתערובות דהאיסור נהפך להיתר, אלא דין הביטול דלבטל דעת המיעוט שלא יסתור לדעת הרוב, ובסוכה בפחות משלשה דבטל לא הוי מדין הביטול דתערובות אלא לבטלו שלא יהא שם מקום פסול, שאין בו כדי לאסור כיון שהוא מעט, דחשיב כמאן דלית' וכמבואר בדברי הט"ז כנ"ל.

והן הן הדברים שנתבאר מדברי הר"ן ואדה"ז הנ"ל דתרי גדרי ביטול נינהו, דין הביטול גמור דתערובות מיעוט איסור ברוב היתר, דהאיסור נהפך להיתר, ודין הביטול דלבטל המיעוט שיהא חשוב רק כמאן דלית' וכו', ודין ניכר דלא בטיל הוא לגבי דין הביטול גמור וכמוש"נ.

ה. והנה בט"ז מבואר דבסנהדרין הוי דין הביטול דלבטל דעת המיעוט שלא יסתור לדעת הרוב אבל אין שם דין הביטול דתערובות, דבסנהדרין חשוב כניכר המיעוט דהא ידעינן מי המזכה ומי המחייב וכמוש"כ כן הלבוש דבסנהדרין חשוב כניכר ולגבי דין הביטול דתערובות אין בטל כניכר המיעוט וכנ"ל בדברי הט"ז.

האומנם דברש"י ביצה (ג, ב) ד"ה אפי' מבואר דדין הביטול דתערובות חד בתרי נלמד מסנהדרין יעוי' ש [וכ"כ בב"מ (נג, א) ד"ה דאורייתא ובחולין (צח, ב) ד"ה מדאורייתא, וכ"ה בדברי התוס' והרא"ש והר"ן, צויינו באינצ"ת ערך בטול ברוב] וכ"כ הט"ז בעצמו ביו"ד סי' קט או"ק א' על דברי השו"ע דחד בתרי בטיל "דכתוב אחרי רבים להטות" וכו' יעוי' ש בט"ז, וכ"כ בש"ך שם או"ק ו' יעוי' ש, וקשה טובא דאיך אפשר ללמוד דין הביטול דתערובות מסנהדרין דשם הרי חשיבא ניכר כ"א בפ"ע וכנ"ל בהט"ז או"ח סי' תרלב, ודברי הט"ז בזה סתראי נינהו,

דביו"ד סי' קט כתב דדין התערובות דחד בתרי נלמד מהא דסנהדרין וכו' ובאו"ח כתב דבסנהדרין אינו מדין הביטול דתערובות אלא מדין ביטול דעת המיעוט וכו' וכנ"ל וצ"ע.

גם צ"ב דמגלן ב' גדרי הביטול הנ"ל, דממנ"פ אי בסנהדרין חשוב כניכר המיעוט וכמ"ש הט"ז באו"ח א"כ מגלן דין הביטול הגמור דתערובות, ואי בסנהדרין חשוב כלא ניכר המיעוט בפ"ע וילפינן מינה דין הביטול דתערובות וכמו"ש רש"י בביצה א"כ מגלן גדר הביטול שאינו גמור דבטל המיעוט גם כשניכר בפ"ע וצ"ב.

ו. ונראה דיש לומר בזה דמהא דסנהדרין ילפינן ב' גדרי הביטול הנ"ל, דבהא דכתבה התורה אחרי רבים להטות נכלל ב' גדרי הביטול וכמו שנבאר בע"ה.

והוא דנראה דבסנהדרין כשהמיעוט מחייבים והרוב מזכים צריך בזה לב' גדרי הביטול כדי לפסוק הדין כהרוב, חדא לענין 'הדיעה' והשיטה, דהתורה אמרה דאחרי רבים להטות דנקטינן כפי הדיעה והשיטה דהרוב. דהדיעה דהמיעוט מתבטל, וההלכה הוא כדעת הרוב. והב' לענין הכח והפסק דהסנהדרין דצריך בזה לפסק דין דכל הסנהדרין ולא סגי בפסק דין דהרוב לחוד ועד"מ בד"נ דבעי ב"ד דכ"ג דוקא, וכשאמרה התורה אחרי רבים להטות נכלל בזה דהכח והפס"ד דהמיעוט בטל להרוב והוי כפס"ד דכל הסנהדרין גם דהמיעוט.

ז. והנה מענין ביטול כח הפס"ד דהמיעוט להרוב נלמד דין הביטול דתערובות, דהוי גדר ביטול גמור להפוך ולצרף המיעוט להרוב דהרי הכח ופס"ד דהמיעוט מצטרף ונהפך כהרוב [ועד"ז כתב בשע"י שער ג' אות ד' יעוי"ש].

אכן גדר ביטול הדיעה דהמיעוט נראה דלא נתבטלה לגמרי בביטול גמור, אלא דביטולה הוא לענין דאין בכחה לסתור דעת המרובים דנקטינן כדעת המרובים, אבל הא מיהת דעצם הדיעה והשיטה דהמיעוט לא נתבטל לגמרי, וכדמוכח מהמשנה דעדיות פ"א מ"ה, דלמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין, שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו עד שיהי' גדול ממנו בחכמה ובמנין וכו'.

ובתוס' שאנץ שם: "ולמה מזכירין דברי היחיד, כלומר שכיון שבכל מקום יחיד ורבים הלכה כרבים למה הוזכרו דברי היחידים בין המרובים, שאם יראו ב"ד דברי היחיד כגון האמוראים שפסקו הלכות וכשרואים טעם היחיד יכולין לפסוק כמותו שאם נשתקעו דבריו לא היו האמוראים יכולין לחלוק בהדיא עם התנאים שהיו גדולים מהם בחכמה ובמנין, ועל סמך זה יכולין לפסוק כדבריו שכבר אמרה תורה אחרי רבים להטות ואע"ג שלא נתקבלו דברי היחיד בזמן ראשון ולא הסכימו רבים עמו כשיבוא דור אחר ויסכימו רבים לטעמו יהי הלכה כמותם שכל התורה נאמרה כן למשה פנים לטמא ופנים לטהר ואמרו לו עד מתי נעמוד על הברור, ואמר להם אחרי רבים להטות מיהו אלו ואלו דברי אלקים חיים" יעו"ש בתוס' שאנץ ובפי' הראב"ד שם.

והנראה מבואר בזה דדעת המיעוט אינה מתבטלת בביטול גמור אלא דלענין הברור ופסק ההלכה אמרה התורה דניזיל בתר הרוב, אבל עצם הדיעה דהמיעוט נשארה בגדר דיעה, דאלו ואלו דברי אלקים חיים, ונפק"מ דמש"ה יוכל ב"ד דאח"כ לפסוק כהך דיעה וכו' וכנ"ל בדברי התוס' שאנץ, והיינו דגדר הביטול בזה הוא רק לענין דהך דיעה לא תסתור לדעת הרוב, דאמרה תורה דנקוט כדעת הרוב דכן הוא ההלכה דלא מתחשבין בדעת המיעוט לסתור דעת הרוב אבל אינה מתבטלת בביטול גמור לגמרי וכנ"ל, ומזה הוא דנלמד דין הביטול שאינו גמור, דהמיעוט אינו בטל לגמרי שיהא נהפך כהרוב אלא דבטל לענין דאין בכחו לסתור להרוב וכמוש"נ.

ח. ונראה די"ל דטעמא דאין ה'דיעה' דהמיעוט בטל בדין הביטול הגמור הוא משום דחשיב כניכר בפ"ע, דהך דיעה הרי חלוקה ומשונה היא מהדיעה דהרוב, דזה הוי דיעה לחייב וזה דיעה לזכות, דלכן חשיבא כניכרת בפ"ע, וממילא דאינה בטלה בביטול גמור, דבניכר המיעוט בפ"ע אינו בטל בביטול גמור להרוב וכנ"ל, אכן לענין הכח והפסק דין דהסנהדרין נראה די"ל דלא חשוב הכח הפס"ד דכל אחד כניכר בפ"ע, דכח הפס"ד דכל אחד מהסנהדרין שווה, [וי"ל עוד דבהפס"ד דסנהדרין אי"ז גדר דכח ופס"ד דכ"ג יחידים אלא דנעשה הפס"ד מכח דהסנהדרין כולה, דהו"ל חלות שם מחודש, וע"ד הידוע בענין ציבור דאינו צירוף יחידים אלא מציאות חדשה ואכ"מ] דלכן בזה הוי ענין הביטול דכח הפס"ד דהמיעוט ביטול גמור, דמצטרף להכח והפס"ד דהרוב. דהו"ל

פס"ד מכח פס"ד דכולם, וכן"ל. והיינו משום דלגבי כח הפס"ד דהסנהדרין לא חשיב כח הפס"ד דכ"א כניכר בפ"ע וכן"ל.

ט. ולמשנ"ת מבואר המקור לב' דיני הביטול הנ"ל, מהא דסנהדרין דאמרה התורה אחרי רבים להטות וכו', דבהא דסנהדרין איכא הכח והפס"ד דהמיעוט, דזה לא חשוב כניכר בפ"ע, והוי ביטול גמור דמצטרף ומתהפך להרוב, ומזה נלמד דין הביטול דתערובות, וכן יש בסנהדרין דין הביטול דאינו גמור, והוא לגבי ה"דיעה" של המיעוט דאינו מתבטל בביטול גמור כיון דחשוב כניכר בפ"ע וכן"ל, ומזה נלמד דין הביטול שאינו גמור.

וכן יש לבאר לפי"ז דברי הט"ז שלא יסתרו אהדדי, דמש"כ באו"ח סי' תרלב דבסנהדרין לא הוי הביטול דתערובות כיון דחשיבי כניכר בפ"ע, מיירי לענין ביטול 'דעת' המיעוט, ומדויק הוא בדברי הט"ז שם דכתב "דהתם לאו מטעם תערובות אמרינן זיל בתר רוב, אלא דהתורה בטלה דעת המיעוט" וכו' דמיירי לגבי דין הביטול דדעת המיעוט, דלגבי זה חשוב כניכר בפ"ע, ובזה לא הוי הביטול מגדר תערובות דהמיעוט נהפך להרוב, אלא דבטל לענין שלא יסתור דעת הרוב, דאמרה התורה דאזלינן לפי דעת הרוב, ומ"ש ביו"ד סי' קט דדין ביטול התערובות דחד בתרי נלמד מסנהדרין דאמרה התורה אחרי רבים להטות, הנה זה נלמד מביטול כח הפס"ד דהמיעוט דבטל ומצטרף להרוב דהו"ל כפס"ד דכל הסנהדרין גם דהמיעוט, דלגבי זה חשיב כח הפס"ד דהמיעוט כאינו ניכר בפ"ע, ולכן בטל בביטול גמור, ומזה נלמד דין הביטול בתערובות כשאין המיעוט ניכר בפ"ע דבטל בביטול גמור ונהפך האיסור להיתר וכמוש"נ.

יו"ד. בעיקר דברי רש"י דכתב בטעמא דחמתה מרובה מצלתה דפסולה משום דהמועט בטל ברוב נתקשו האחרונים דלמאי הוצרך לזה ותיפוק ל' דאפי' מיעוט הצל לא בטל הרי אי"כ שיעור דין צל להכשיר הסוכה, דבעינן צלתה מרובה מחמתה דאז חשיבא כל הסוכה כמסוככת מדינא דרוב, אבל כשרק מיעוטה מסוכך מה"ת דתתכשר, דהכשר הסוכה הרי תלוי הוא בהסכך ומה"ת להכשירה כשרק מיעוטה מסוככת³.

³ וראה מש"כ בזה לעיל בהערה 1.

ונראה יתכן לומר בזה לפימש"כ הר"ן לבאר בדברי רש"י דמש"כ דהמועט בטל רוב קאי על הצל למטה, דהמשנה מיירי כשהסך והאור כי הדדי ניהו למעלה, ולמטה חמתה מרובה מצלתה וכמבואר בדף כ"ב, דבזה הצל בטל בחמתה דהוי מיעוט דבטל ברוב יעוי"ש בר"ן.

ולפי"ז נראה דיש לבאר מה שהוצרך רש"י לומר דמיעוט הצל בטל, והוא משום דבגוונא דלמעלה כי הדדי ניהו הרי ליכא חסרון משום שיעור הסך, דקיי"ל פרוץ כעומד מותר, וממילא דחשיבא הסוכה כמסוככת משום חצי הסך דפ"כ מותר, ורק דפסולה משום חסרון דין הצל, דבעינן דהסוכה תהא עשוי לצל וכמו"ש רש"י בדף ח' דלצל הוא דמקריא סוכה שסוככת מן החורב יעוי"ש.

ובהך דינא דעשוי לצל נראה דליכא שיעורא, דהעיקר הוא דהסך יהא עשוי לצל, וגם כשלמטה חמתה מרובה מצלתה הרי כל הסך דלמעלה עשוי הוא לצל⁴, וממילא דה"י צ"ל כשרה כיון דיש כאן שיעור דסך דפ"כ מותר, והוא סך כשר דעשוי לצל, ולזה פי' רש"י דכשחמתה מרובה מצלתה בטל מיעוט הצל בהרוב, דלא חשיב כלל לצל, ומש"ה הוא דפסולה, דחשיב כאין כאן צל כלל, וממילא דלא חשיבא הסך כעשוי לצל, ודו"ק.



ביאור בדברי אדה"ז שקיום מ"ע גדולה מל"ת

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בתניא אגרת התשובה פ"א, כותב אדה"ז: "תניא בסוף יומא שלשה חלוקי כפרה הם ותשובה עם כל אחד. עבר על מ"ע ושב אינו זז משם עד שמוחלין לו, עבר על מל"ת ושב תשובה תולה ויוה"כ מכפר (פי' דאע"ג דלענין קיום מ"ע גדולה שדוחה את ל"ת, היינו משום שע"י קיום מ"ע ממש"ך אור ושפע בעולמות עליונים מהארת אור א"ס ב"ה . . אבל לענין

⁴ וראה מש"כ להלן בסי' ז' בביאור שיטת התוס' דלרבנן אליבא דר"ז סגי במיצל פורתא בהסוכה, ובמ"ש שם מהשפ"א, והן הן הדברים דבדין עשוי לצל סגי בצל פורתא יעוי"ש [ושו"ר בספר עמק ברכה שכתב עד"ז יעוי"ש בדבריו].

תשובה אף שמוחלין לו העונש על שמרד במלכותו ית' ולא עשה מאמר המלך, מ"מ האור נעדר וכו'. . . והעובר על מל"ת ע"י שנדבק הרע בנפשו עושה פגם למעלה בשרשה ומקור חוצבה . . . לכך אין כפרה לנפשו ולא למעלה עד יוה"כ כמ"ש וכפר על הקדש מטומאות בני"י ומפשעיהם וגו' לפני ה' תטהרו, לפני ה' דייקא, ולכן אין ללמוד מכאן שום קולא ח"ו במ"ע ובפרט בת"ת. ואדרבה, ארז"ל ויתר הקב"ה על ע"ז וכו' אף שהן כריתות ומיתות ב"ד ולא ויתר על ביטול ת"ת, עכלה"ק.

והנה בקצה"ח (סי' ג' סק"א) כתב שבדיני ממונות (אף דדעת הרמב"ם דמה"ת סגי בדיין א' לעיקר הדין תורה, מ"מ) לענין כפייה ילפינן מקרא ד"לפניהם" דבעינן ג' מומחין. ועפ"ז כ' הקצות: "ולחכי שם (גיטין פח, ב) בעובדא דיתבי רב יוסף וקא מעשי אגיטא באלו שכופין אותו להוציא ואשכחיה אביי ואמר לו הא [תניא] לפניהם ולא לפני הדיוטות, והיינו דאין בדינו לכופ אותו לקיים אשר מוטל עליו דהא אשר תשים אלו כלי הדיינים בעינן מומחין, ואמר ליה רב יוסף אנן שליחותיהו דקמאי קא עבדינן מידי דהוי אהודאות והלואות".

והיינו דמפרש דמ"ש בגמ' ב"ק (פד, ב, ובכ"מ), "מידי דהוי אהודאות והלואות", אין הכוונה לעיקר הדין דהודאות והלואות, דבזה באמת מן הדין סגי בא' לדעת הרמב"ם, ולא תלוי במה ד"שליחותיהו דקמאי קא עבדינן", אלא קאי במה דכופין לשלם ההלואות.

והנתיבות שם (סק"א) חולק עליו: "מה שכתב [בסק"א] דאי שעבודא לאו דאורייתא והבית דין כופין בעי בי"ד [מומחין] דוקא לכפותו דהדיוטות לאו בני עישוי ניהו (וזה שעושים כן אינו אלא משום דשליחותי' קעבדינא - המעתיק). נראה לפענ"ד דליתא, דכיון דדמי לעשה סוכה ואינו עושה דכופין אותו לקיים המצוה, כל אדם מצווה להפריש חבירו מאיסור אפילו מי שאינו בכלל בית דין, כדמוכח בב"ק (כח, א) גבי נרצע שכלו ימיו, דיכול רבו להכותו כדי להפרישו מאיסור שפחה, ע"ש".

והנה ענין זה שהזכיר הנתיבות ("עשה סוכה כו'") מובא מברייתא בגמ' כתובות (פו, א): "א"ל רב כהנא לרב פפא, לדידך דאמרת פריעת בעל חוב מצוה, אמר [הלל] לא ניחא לי דאיבעיד מצוה, מאי, א"ל תנינא במה דברים אמורים במצות לא תעשה, אבל במצות עשה, כגון שאומרין

לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו". והיינו דבמצות עשה יש דין שמי שאינו רוצה לקיימו מכין אותו עד שתצא נפשו.

וכן מבואר בחולין (קלב, ב): "אמר רבה בר רב שילא הני טבחי דהוצל קיימי בשמתא דרב חסדא [שאינם נותנין מתנות כהונה, ור' חסדא אמר שע"ז חייבין נידוי] הא עשרים ותרתי שנין [שכבר כ"ב שנה שהם עוברים ע"ז] למאי הלכתא [דחייבים בהנידוי כבר כ"ב שנה], אילימא דתו לא משמתינן להו [מאחר דכבר עברו ונענשו כ"ב שנה] והא תניא, במה דברים אמורים במצות לא תעשה, אבל במצות עשה, כגון אומרים לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, עשה ציצית ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו, אלא, דקנסינן להו בלא אתרייתא". ועד"ז מבואר בחולין (קי, ב) דהביאו אדם לב"ד להלקותו, בכדי להכריחו לקיים מצות כיבוד אב ואם.

ובכל אלו, הקצות מפרש דהך ברייתא דמכין אותו עד שתצא נפשו זהו דין מדיני ב"ד, שהב"ד מחוייבין להכריח כל אדם לקיים כל המצוות ע"י שמכין אותו עד שתצא נפשו. והנתיבות סב"ל דדין זה אינה דין בב"ד, כ"א דין על כל אדם.

והנתיבות הביא ראי' ממה דאיתא בגמ' (ב"ק כח, א) לענין הפלוגתא אי עביד איניש דינא לנפשי' או לא, ושם: "ת"ש מניין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת, וחבל ועשה בו חבורה, שהוא פטור ת"ל לא תקחו כופר לשוב, לא תקחו כופר לשב [והוי ראי' דעביד איניש דינא לנפשי' ולכן האדון פטור, ולבסוף, בתי' הב' קאמר] ר"נ בר יצחק אמר בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית, עד האידנא היתירא, והשתא איסורא [ולכן פטור]. ופרש"י (בד"ה איסורא): "ורשאי להלקותו ולהפרישו, דהאי דינא לאו לנפשיה הוא".

והרי האדון אינו ב"ד, כ"א יחיד בעלמא, ומבואר דהך דינא דיכול לכפותו להפרישו מאיסורא הוא דין על כל אדם מישראל. ומזה הוכיח הנתיבות דהדין דכופין לקיים מצוה, ומכין עד שתצא נפשו הוא דין בכל אדם.

והקצות (במשובב נתיבות שם) תי' דשאני התם דהוי לאפרושי מאיסורא, משא"כ כפייה לקיים מ"ע הוא דין רק על ב"ד.

והנה במנ"ח (מצוה תקנ"ח) סב"ל ג"כ כשיטת הקצה"ח, שכ' (לענין המצוה על האונס לישא אנוסתו מדכתי' "ולו תהי' לאשה"): "אך נראה דהאידינא דאין סמוכים אין כופין על שום מ"ע, כמבואר בתוס' סנהדרין ב, ב ד"ה ליבעי וכו', ועי' בספר קצה"ח סי' ג' סק"א". והיינו כדברי הקצות, דדין כפייה על מ"ע הוא חיוב רק על ב"ד סמוכין ולא על כל אדם.

וממשיך שם: "ונראה לי הא דכתבו התוס' דכפי' צריכה ב"ד מומחה, היינו דוקא במ"ע כגון סוכה איני עושה וכו', דהוא מ"ע ורוצה לעבור בשב ואל תעשה, אבל בלאו, אם רוצה לעבור אפי' בשוא"ת, דלאו חמור יותר, מצוה על כל ישראל לכופ' אותו שלא לעבור. . וכמו במצות עשה שמתן שכרה בצדה שאין ב"ד של מטה מוזהרין עליה ואין כופין, מ"מ היכא דאיכא לאו כגון בצדקה וכו' כופין, ה"נ בלאו אין צריך מומחין וגם היום כופין" (וע"ש בהמשך שעפ"ז מיישב דברי המחבר לענין אונס שהזכיר כפי' רק לענין החזקה, ע"ש).

וא"כ המנ"ח מתרץ קושיא הנ"ל ע"פ מה דמחלק בין לאו לעשה, וכ' מסברא דהא דבעינן ב"ד לעישוי הוא רק במ"ע, אבל בל"ת, אפי' בשוא"ת, יכול כל אדם לכפות [ואף דלא הזכיר את קושיית הנתיבות מנרצע, מ"מ לפי דבריו הרי מיושב הקושיא מכיון דשם הוי לאו. אלא דבתחלת לשונו שכ', "היינו דוקא במ"ע כגון סוכה איני עושה וכו', דהוא מ"ע ורוצה לעבור בשוא"ת", משמע דסב"ל כב' הטעמים, והא דאין כופין הוא רק בב' התנאים ביחד, שיהי' מ"ע וגם שוא"ת, והיכא דחסר אפי' א' מהם, הוי דין הכפי' על כל אדם].

אמנם בקצות צ"ל דאי"ז כוונתו, דבהמשך דבריו שם במשובב כ': "וגם להפרישו מאיסור נמי אינו אלא הכאה בעלמא אבל ב"ד שכופין לקיים עשה מכין אותו עד שתצא נפשו. . ואילו באיסורא אין מכין עד שתצא נפשו, דלא אמרו ניתן להצילו בנפשו אלא בעבירות הידועים כגון רודף אחר נערה המאורסה או במקום שקנאין פוגעין בו, ובשאר איסורין לא ניתן להצילו בנפשו כדי להפרישו, ומזה הוכיחו בעלי מוסר הראשונים דעשה חמירא מל"ת, דבעשה מכין עד שתצא נפשו. . בכדי לכופו לקיים העשה, ובשאר איסורי ל"ת אינו ניתן להצילו בנפשו". וא"כ לשיטת הקצות דעשה חמור מל"ת, ע"כ א"א לתרץ הקושיא מנרצע ע"י שנחלק בין עשה לל"ת, דאדרבא העשה חמיר טפי לענין כפייה, ואם בל"ת חזינן

התם דכל אדם יכול לכפות, א"כ כ"ש בעשה. ועכצ"ל דכוונתו לחלק בין שוא"ת לקום ועשה.

והמנ"ח לשיטתו אכן חולק על הקצות בענין כפיי', ובמצוה ח' (לענין בל תותירו בבשר הקרבן פסח) כותב: "והנה ידוע דאם א' אינו רוצה לעשות מ"ע כופין אותו עד שתצא נפשו . . . ובל"ת אינו מפורש אם רוצה לעבור ל"ת אם כופין אותו שלא לעבור, ונראה פשוט דאם רוצה לעבור על לאו בקו"ע ודאי אין מניחין אותו בשום אופן, דל"ת בקו"ע חמור מעשה שרוצה לעבור בשוא"ת, דאם יעבור בקו"ע ודאי הל"ת חמור כמבואר ביבמות, א"כ ודאי אין מניחין אותו" [ומה דמשמע בדבריו דכוונתו רק לל"ת בקו"ע, עי' להלן בהמשך דבריו].

ומה שהזכיר המנ"ח דכן איתא ביבמות, הכונה למ"ש שם (ז, א): "ולמאי דסליק אדעתיה מעיקרא דאתי עשה ודחי ל"ת, מאי או אינו דקאמר, ה"ק מה אני מקיים מחלליה מות יומת, בשאר מלאכות חוץ ממיתת ב"ד, אבל מיתת ב"ד דחי שבת, דאתי עשה ודחי ל"ת. הדר אמר אימר דאמרינן דאתי עשה ודחי לא תעשה, ל"ת גרידא, ל"ת שיש בו כרת מי שמעת לי' דדחי. הדר אמר אטו עשה דוחה את ל"ת, לאו לא תעשה חמור מיניה וקאתי עשה ודחי ליה, מה לי חומרא זוטא, ומה לי חומרא רבה". ומפורש לכ' בגמ' שכל ל"ת חמור מעשה (דהא לוקין עליה, כמו שפרש"י שם), והא דעשה דחי ל"ת ע"כ זהו מגזה"כ.

ומה שהביא הקצות מבעלי מוסר הראשונים, הנה עצם הסברא מבואר ברמב"ן עה"ת (המצויין בגליון הש"ס לביבמות שם) יתרו כ', ח, עה"פ זכור את יום השבת, ושם: "ואמת הוא ג"כ כי מדת זכור רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאבהה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה.

[ומה שסיים שם הרמב"ן, "ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושין בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה,

שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו", לא הבנתי, דאיך הוי זה הסברה אמאי העונש הוא גדול יותר במל"ת? וי"ל ואכ"מ].

עכ"פ מבואר דהחילוק בין הקצות והמנ"ח תלוי בשאלה שבאגה"ת הנ"ל, אי עשה חמיר מל"ת או ל"ת חמיר מעשה (וע"ע בלקו"ת פר' בלק ד"ה מה טובו אוהליך יעקב).¹

ועפ"ז צריך ביאור בדברי אדה"ז, איך יתאימו עם דברי הגמ' ביבמות (שהביאם המנ"ח) שהרי לכאור' מפורש שם דהעשה דוחה ל"ת אף דהל"ת חמיר טפי, ודלא כמ"ש אדה"ז כאן שהא דעדל"ת הוא משום "דלענין קיום מ"ע גדולה שדוחה את ל"ת", שעכ"פ לענין זה יש חומר בהעשה על

¹ עי' תוס' (ב"ב ח, ב בד"ה אכפיייה) שהק' דאיך כופין על צדקה והא הוי מ"ע שאין מתן שכרה בצדה, דקי"ל דאין ב"ד של מטה מוזהרין, ושם: "ולר"י נראה דבצדקה כופין משום דאית בה לאו דכתיב בה לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ וגו'" (ועד"ז תי' בכתיבות (מט, ב בד"ה אכפיייה) ובחולין (ק, ב ד"ה כל מ"ע).

ולשיטת המנ"ח מובן היטב תי' הר"י, דכיון דהוי ל"ת שפיר כופין. פירוש: כמו שלגבי דין כפייה דיחיד, אף שלענין כפייה על מ"ע ישנם הגבלות, דכל יחיד אינו יכול לכפות ורק הב"ד כופין, הרי במל"ת דחמיר טפי, ליכא הגבלה הנ"ל, וכ"א יכול לכפות. כמו"כ הוא בדין הכפייה דב"ד גופא, דאף שיש בהם הגבלה, דמצוה שמתן שכרה בצדה אין כופין עליה, הנה הגבלה זו זהו רק בדין הכפייה המיוחד לב"ד, שזהו במ"ע, אבל בהדין כפייה שאינה מיוחדת לב"ד (במל"ת) ליכא הגבלה זו, ולכן בצדקה דהוי ל"ת (כדברי התוס') יש דין כפייה.

וזהו כוונת המנ"ח במצוה תקנ"ח, "וכמו במצות עשה שמתן שכרה בצדה שאין ב"ד של מטה מוזהרין עליה ואין כופין, מ"מ היכא דאיכא לאו כגון בצדקה וכו' כופין", דודאי כוונתו לפרש כן בתי' התוס'. וכן הוא בהמשך דבריו במצוה ח' שם: "ועי' חולין קי' [ב] דכופתין, ערש"י שם מחמת דמכין אותו [היינו דברש"י שם מבואר דהא דכפתוהו בכדי להכריחו לקיים מצות כיבוד או"א הוא מחמת הדין דבמ"ע מכין אותו עד שתצא נפשו] אך שבקוהו מחמת דמתן שכרה בצדה, וע"ש בתוס' האיך כופין על הצדקה, ותי' דהוי לאו כו' [והוא סברת התוס' בסוגיין ובכתיבות כו' הנ"ל], א"כ מבואר היכא דאיכא לאו אפי' אם אינו עובר בשוא"ת מ"מ כופין". (וע"ש בהמשך דבריו מה שהאריך עוד בזה) הרי דמפרש להדיא כן בכוונת התוס'.

אבל לשיטת הקצות דתלוי רק אם הוא קו"ע או שוא"ת א"א לומר כן, דהא בצדקה, אף די ש בה ל"ת, הרי עובר עליה בשוא"ת, ומצד הלאו עצמה, הרי סב"ל להקצות ד(עכ"פ לענין כפייה) מוכרח הוא דעשה חמור מל"ת, ועל עשה כופין יותר מל"ת (וכן מוכח לפי הנתיבות לפמנשנ"ת, אבל עי' במנ"ח שם), ועכצ"ל דהקצות יפרש את סברת תי' הר"י באו"א.

הל"ת ומצד זה דוחה אותה. ולכאור' המובן מדברי הגמ' הוא דהא דעדל"ת הוא רק גזה"כ בלבד ולא מפני איזשהי חומרא בהעשה על הל"ת. [דאי נימא שהוא מצד איזה חומרא, שוב הוה לן למימר דל"ת שיש בה כרת, דחמור יותר, אינה נדחית, ומזה שהגמ' שוללת סברא זו במה דקאמרה דעשה דוחה ל"ת אף דהל"ת חמור ממנה, ע"כ הכוונה דדחייה זו היא גזה"כ בלבד, ואינה קשורה בשום חומרא של העשה על הל"ת בכלל.

[אכן באמת קושיא זו אינה על דברי אדה"ז, כ"א על דברי הרמב"ן עה"ת (בפ' יתרו, שהועתקו לעיל), דמפורש שם דזה דעדל"ת הוא משום דעשה שייך לאהבה ול"ת ליראה, ואהבה גדולה מיראה. וא"כ צ"ע כנ"ל דהרי מהגמ' מבואר דהא דעדל"ת הוא על אף שהל"ת חמור יותר?]

ויש ליישב בכ' אופנים:

(א) אפ"ל בפשטות דסברא זו אינה לפי האמת [ובפרט דלפי ההלכה הדין הוא דאין עשה דוחה ל"ת שיש בה כרת כדקי"ל בכ"מ], ורק דהגמ' מבאר הדחייה שהי' אפשר לפרש בהבחייתא [היינו שזהו רק דחייה שהי' אפ"ל, וגם הדחייה היא רק לההו"א דהבחייתא אתי עלה מטעם עדל"ת], אבל לפי המסקנא אכן מה דעדל"ת הוא משום "דלענין קיום מ"ע גדולה" כדברי אדה"ז.

(ב) אבל יותר נראה דזה גופא הוא הסברת אדה"ז, דהא דעשה דוחה ל"ת הוא לא מפני חומרא שיש בענין העונשין (שהוא מעלה בעשה פרטית זו על ל"ת פרטית זו), דאז הי' אפ"ל דל"ת שיש בה כרת, שהעונש חמור יותר, אין העשה דוחה אותה. וע"ז קאמר בגמ' דזה אינו, דאין לומר שמה שעדל"ת הוא מצד החומרא בענין העונשים, דהא בזה כל ל"ת חמיר מעשה, דכל ל"ת עונשה חמור מעונש העשה ואעפ"כ עדל"ת, אלא העשה דוחה הל"ת מצד המעלה הכללית במצוות עשה, "שע"י קיום מ"ע ממשיך אור ושפע בעולמות עליונים מהארת אור א"ס ב"ה", או כמ"ש הרמב"ן, שהעשה הוי ביטוי לאהבה הגדול יותר מיראה, ומכיון שכן אין לחלק בין ל"ת סתם לל"ת שיש בה כרת.

ומה שהקצות הביא ראי' דעשה חמור מל"ת מהא דעל עשה מכין אותו עד שתצא נפשו, ובל"ת ע"כ לא אמרינן כן, הנה במנ"ח שם הביא כמה תשובות בדבר, עיי"ש.

ויש להוסיף, דהנה בלקו"ש ח"ח בלק ב' מבאר רבינו מה שהדין ד'בועל ארמית קנאין פוגעין בו' לא נזכר בתושב"כ כ"א בדרך סיפור, משום דקי"ל דהבא לימלך אין מורין לו, ולכן א"א שיהי' נכתב בתורה במפורש, דאז בד"מ הוי הוראה תמידית. ובהמשך לזה מבאר (בס"ג שם): "אין דעם דין פון הבועל ארמית קנאין פוגעין בו - וויבאלד אז 'אין מיתתו מסורה לב"ד', ביז אז ב"ד טאר גאר ניט מורה זיין צו דעם קנאי אז ער זאל אים הרג'נען - זיינען פאראן ראשונים וואס לערנען אז דער בועל ארמית איז קיין מיתה ניט מחוייב, די 'הלכה' איז, אז דער קנאי האט א ציווי צו פוגע זיין אין דעם בועל, אבער דער בועל איז ניט קיין מחוייב מיתה". [וע"ש דעפ"ז מבארים הא ד"נהפך זמרי והרגו לפנחס אין נהרג עליו שהרי רודף הוא", כיון דזמרי אינו בגדר מחויב מיתה].

ובהערה 13 שם: "ונפ"מ לדינא, שלפי דיעה זו חייב אממון שהזיק בעת מעשה, ולא אמרינן קלב"מ - מכיון שאינו מחוייב מיתה (צפע"נ שם). ושאני הבא במחתרת וכן רודף שפטורין על ממון שהזיקו (סנהדרין עב, א. עד, א) - אף שהבא במחתרת נהרג רק מטעם 'הבא להרגך השכם להרגו', ורודף כשאפשר להציל (את הנרדף) אסור להרגו (סנה' שם) - כי הם בגדר חיוב מיתה, אלא שחסרים עדות וחסר בהפועל וכו' (ולהעיר מבין סורר ומורה שנידון ע"ש סופו - סנה' עא, ב). משא"כ בנידו"ד שישנו כל זה, ובכ"ז - אינו בגדר מיתה (לסברא זו)", עכלה"ק.

[וי"ל ההכרח לזה (בענין רודף ובב"מ), דהנה בהא דאמרינן קם ל' בדרכה מיני' אפשר לחקור, האם הוא מצד זה שבפועל הורגין אותו, לכן א"א ליתן לו חיוב ממון (או עונש הקל), או שהוא מצד הדין, דמכיון שיש עליו דין חיוב מיתה לכן הוי גזה"כ דפטור מממון, ואינו תלוי ב(חיוב מיתה בפועל).

ולכ' מהא דקי"ל דחייבי מיתות שוגגין פטורין, מוכח כצד הב' (והדברים עתיקין). וא"כ בזה דרודף ובב"מ פטורין על ממון שהזיקו מוכח שהם בגדר חיוב מיתה. אלא שע"ז מק' הרבי דהא היכא דאפשר להצילו בא' מאבריו אסור להורגו וחייב עליו, וא"כ משמע מזה שאינו בגדר חיוב מיתה ורק אמצעי להציל הנרדף (ואדרבא, בועל ארמית משמע יותר שהוא חיוב מיתה ממש), וע"ז בא הביאור שבהערה, ואכמ"ל.]

עכ"פ מהשיחה יוצא תי' נוסף על קושייתנו, דישנה חילוק יסודי בין ב' הדינים וגם נפ"מ בפועל. דהא דמותר להצילו בנפשו בעבירות מיוחדות, ה"ז בגלל שהוא בגדר חיוב מיתה, משא"כ החיוב לאפרושי מאיסורא, הרי פשוט שהיסוד הוא למנוע האיסור באיזה אופן שיהי', אבל אין בזה שום גדר דחיוב מיתה [והנפ"מ הזו היא בכיוון הפכי מזו היוצא מתי' המנ"ח, דמדבריו מבואר דמה שניתן להצילו בנפשו הוי זה רק מצד הצלת הנרדף, ולהמבואר כאן הרי אדרבא, זהו גדר חיוב מיתה בהרודף].

ובזה ג"כ נפ"מ בפועל, דמטעם זה, מי שבא לעשות איסור, אף שמכין אותו עד שתצא נפשו להפרישו, מ"מ לא יהי' העובר פטור על כלים שמזיק בשעת מעשה (ומאותה הטעם שאין הבוטל ארמית פטור על היזק ממון לסברת הר"ן הנ"ל, כיוון שיש כאן רק היתר להורגו אבל אין בו בעצמו שום חיוב מיתה). ומזה שנתחדשה בתורה שניתן להצילו בנפשו, נתחדש דבעבירות אלו יש גדר דחיוב מיתה מצד זה שהוא רודף, ובמילא פטור אז על היזק ממון.



”בשכר שלשה ראשון”

הרב מנחם מענדל רייצעס

נו"נ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

איתא בפסחים (ה, א): ”בשכר שלשה ראשון זכו לשלשה ראשון. להכרית זרעו של עמלק, ולבנין בית הבחירה ולשמו של משיח. להכרית זרעו של עמלק, שנאמר: ויצא הראשון אדמוני. ולבנין בית המקדש, דכתיב: כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו. ולשמו של משיח, דכתיב: ראשון לציון הנה הנם”.

ומפרש רש"י מה הם ה"שלשה ראשון": ”שביתת הרגל דפסח, ושביתת הרגל דחג, ונטילת לולב שנקראו ראשונים”.

ופירש המהרש"א את הפרט הראשון - ”שביתת הרגל דפסח” שעל ידי זוכים ”להכרית זרעו של עמלק”, וז"ל: ”כי טעם השביתה בפסח שנאמר בו 'הראשון', כי בו נגאלו ישראל מן המשעבדים אותם, והקב"ה היה דן אותם בכל מיני מכות והטביעם ביס, ובזכות שביתה זו יגאלו גם לעתיד מעשו שנקרא 'הראשון' המשעבד אותנו, והקב"ה ידין אותו ויכרית

זרעו . . והוא טעם השבתת שאור בפסח כי שאור שבעיסה הוא יצר הרע הוא . . שרו של עשו שיכרת בזמן הגאולה".

ולכאור' צריך ביאור, שהרי לפי דברי המהרש"א יוצא שההדגשה היא על מצות ביעור חמץ, הנוהגת כל שבעת ימי הפסח, ואילו בגמ' מודגש (כל' הכתוב) דוקא ה'ראשון', "שביתת הרגל דפסח", היינו זה ששוכתים ממלאכה ביום הראשון של פסח?

ב. והנה מעין זה הקשה רבינו בשיחה הידועה (לקו"ש חי"ט, חה"ס ב'), על ב' הפרטים שלאחר מכן, "שביתת הרגל דחג ונטילת לולב". המהרש"א מבאר אשר בזכות מצות סוכה יזכו לבהמ"ק שעליו נאמר "ויהי בשלם סוכו", ובזכות מצות נטילת ד' מינים (שקשור עם שמחה), יזכו לשמו של משיח שהוא ינחמנו וישמחנו. והק' רבינו ע"ז, דלכאור' לפי ביאור המהרש"א הרי"ז שייך לכל שבעת ימי החג, שבהם יושבים בסוכה ושמחים, ולמה הדגישו דוקא את שביתת הרגל ביום הראשון של חג הסוכות וכן את "ולקחתם לכם ביום הראשון"?

וע"פ המבואר שם בשיחה (עיי"ש בארוכה) - כן י"ל בנדוד"ד, וכדלקמן.

ג. הנה ענין שביתת הרגל שביום הראשון של פסח, היא, כל' הכתוב (בא יב, יד): "והיה היום הזה לכם לזכרון וחגותם אותו חג לה' לדורותיכם". היינו, שמצד יציאת מצרים שהיתה באותו היום, לכן ממשיכים ומקדשים אותו יום בכל שנה ושנה.

וי"ל בתוכן הענין בפנימיות הענינים, שזה מורה על כך שעניני העולם אינם מפריעים להמשכת הקדושה. כי מצד גדרי העולם והזמן, כבר עבר זמן רב מאז יציאת מצרים, ולכאור' הי' צריך להיות חלישות בתוקף החג וכו', ככל דבר שבעולם שהוא הווה ונפסד כו'. וזה שממשיכים לחגוג את החג בכל שנה מחדש, בכל התוקף והחיות וכו', הרי זה מורה שאין מתחשבים בגדרי העולם, אלא המשכת האלקות שהיתה ביציאת מצרים ממשיכה ופועלת בלא"ה. דהיינו, שמצד ההעלם וההסתר דעולם הי' צריך להיות 'שכחה', ואילו מצד הנצחיות שבאלקות הרי זה נמשך באופן ד'לזכרון'.

ולכן בזכות שביתה זו יזכו "להכרית זרעו של עמלק" - שענינו הוא שמנגד ומפריע להמשכת הקדושה, וכאשר ישראל שובתים ממלאכה ביום הראשון של פסח באופן שאינם מתחשבים בגדרי העולם ה'מפריעים' לנצחיות זו - הרי זה מביא לכך שהקב"ה ישבית מן העולם את כל המנגדים ומפריעים להמשכת הקדושה בעולם בכלל.

ד. ואם כנים הדברים, ולפי המבואר בשיחה שם, יומתק מאוד שאכן שלושת ה'ראשון' באים באופן מסודר בשלשה שלבים זא"ז: א) ה'ראשון' דפסח, זה שחוגגים את יציאת מצרים באופן נצחי למרות כל הזמן הרב שעבר, מדגיש את זה שנמשך אלקות בעולם באופן שאינו מתפעל מגדריו המונעים ומעכבים, ולכן עי"ז זוכים שיתבטלו מן העולם כל הדברים המסתירים על האלקות. אבל עדיין אין בזה 'סיוע' מאת עניני העולם עצמם, ורק שאינם מפריעים.

ב) ומזה באים לשלב הב': ה'ראשון' דסוכה מדגיש שהאלקות נמשך בעולם באופן שחודר ומקדש את העולם גופא, שלכן גם יום 'פשוט' כמו ט"ו תשרי שלא היה בו ענין של נס כו', הרי הוא נהפך מחול לקודש [ובענין זה הוא החידוש דסוכות על פסח, ראה לקו"ש חכ"ב ע' 130, עי"ש היטב], ולכן עי"ז זוכים לבנין בית המקדש שענינו הוא הפיכת מקום חול למקום קדוש. אבל עדיין אין זה באופן שהעולם משתנה מצד עצמו אלא רק מצד הגילוי מלמעלה.

ג) שלב הג': ה'ראשון' דנטילת לולב מדגיש את זה שהגילוי אלקות 'מתבקש' מתוך עניני העולם גופא, שלכן בד' מינים הגשמיים עצמם יש אחדות הנובעת מאלקות, ולכן עי"ז זוכים לשמו של משיח, שהוא יגלה כיצד הגאולה 'מתבקשת' מתוך הגלות גופא, ועד שיאמרו "אורך ה' כי אנפת בך".

[וע"ד ג' השלבים המבוארים בלקו"ש חל"א ע' 20: א) הכנעת וביטול גסות וחומריות העולם המונעת השראת הקדושה, שביטול ושבירת החומריות נותן מקום שיהיה גילוי קדושה בעולם. ב) שגשמיות העולם מתברר ומזדכך עד שנעשה כלי לאור הקדושה. ג) תכלית השלימות בביורר וזיכוך העולם, שהגשמיות עצמה תתקדש, ודו"ק.]



כתובה של ארוסה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בכתובות (יב, ב) "הנושא את האשה, ולא מצא לה בתולים, היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתפחה שדהו, והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך, והי' מקחי מקח טעות, רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת. רבי יהושע אומר לא מפ' אנו חיין..."

וכתב ע"ז בתוס' רי"ד וז"ל: מכאן מוכח שיש כתובה לארוסה, ומשעת שאירסה נתחייב בכתובתה בתנאי ב"ד, ומשו"ה קאמרה ל' הכי, דמקודם שנבעלה הוה משועבד לה, ועכשיו שנאנסה לא הפסידה שעבודה, דאי אמרת אין כתובה לארוסה עד שיכנסנה וזאת כבר נבעלה קודם הנישואין, אדרבה אומר הבעל לאשה נסתפחה שדך, שהפסדת בתוליך, ובעת הנישואין בעולה היית. אלא ודאי טעמא הוא משום דיש כתובה לארוסה, ומשום אירוסין נתחייב לה. עכ"ל.

והנה באמת נסתפקו בגמ' (ב"מ יז, ב. כתובות פט, ב) אם יש כתובה לארוסה מתנאי ב"ד או לא, והביאו בגמ' כמה ראיות שאכן יש לה כתובה, ומסיק בגמ' שאינן ראיות, כי י"ל שכולם איירי דכתב לה כתובה, אבל אין רא' שגם אם לא כתב לה שאכן חייב ליתן לה כתובה מתנאי ב"ד. ולכן נחלקו הראשונים מהו ההלכה לפועל. שיטת הרמב"ם (הל' אישות פ"י הי"א) היא שאין לה כתובה. וכ"ה שיטת הגאונים והרמב"ן (הובאו במ"מ שם) וכ"ה שיטת המאירי (כתובות מג, א. נג, א. פט, ב) וכן פסק המחבר בשו"ע (אדמוה"ז סי' נה ס"ו). אמנם שיטת התוס' (ב"מ שם) והרא"ש (כתובות פ"ד סי' ד) והרא"ה (הובא בשטמ"ק כתובות פט, א) הוא שיש לה כתובה. וכן פסק הטור (שם). וכ"כ הרמ"א (שם) בשם י"א.

וכדי לבאר סברת מחלוקתם י"ל שתלוי בפ' דברי הש"ס בהרבה מקומות שתיקנו כתובה "כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה", שיש לבאר זה בב' אופנים:

א) החכמים לא רצו שיתגרשו בנות ישראל בקל, כי זהו חסרון מצ"ע, כמובן. שהרי "כל המגרש אשתו ראשונה (עכ"פ) אפילו מזבח מוריד עליו דמעות" (סוף גיטין), ומובן שמעין זה הוא בכל גירושין, ובכלל — לעשות שלום בין איש לאשתו הוא מהדברים הכי גדולים, כידוע. וגם: מי יודע

אם תוכל אח"כ לינשא למישהו אחר, מאחר שכבר נעשית גרושה, ובפרט שעי"ז נאסרה לכהן וכו'. ואי"צ להאריך בדבר הפשוט.

(ב) הטעם שלא רצו חכמים שיתגרשו בקל ה"ז לפי שכשנישאת האשה נעשית משועבדת לבעלה, וכל מעשי ידי' שייך לו, וחייבת לעשות לו כו"כ מלאכות, כמבואר בכתובות (בפרק אע"פ) ובכ"מ, (וכמפורט ברמב"ם הל' אישות פכ"א, ובכ"מ), לכן אי"ז מן הנכון שאחר כ"ז יוכל הבעל לגרשה בקל, כאילו שאין לה שום זכות, לכן תיקנו לה כתובה שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. והוא ע"ד מ"ש הר"ן (י, א).. שאינו בדין שיפתה אותה בשיעבוד זה כדי שיעשה בה רצונו, ואח"כ יבא ויאמר פתח פתוח מצאתי ...", ועד"ז הוא בנדו"ד.

והנה לפי אופן הא' מובן שסיבת תקנת כתובה שייך גם בארוסה, שהרי גם אצלה ישנן החסרונות אם נתגרשה (אף שלא בכל התוקף כבנושאה), ולכן מסתבר שתיקנו גם לה כתובה, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, אבל לפי אופן הב' אי"ז שייך לארוסה, כי היא עדיין לא נשתעבדה לו, ואין כאן סברא לתקן לה כתובה.

ובזה נחלקו הראשונים הנ"ל: הרמב"ם וסיעתו ס"ל כאופן הב', ולכן ס"ל שאין כתובה לארוסה. והתוס' וסיעתם ס"ל כאופן הא', ולכן יש כתובה לארוסה.

אמנם באמת י"ל באופן אחר, שכו"ע ס"ל כאופן הב', אלא שנחלקו בגדר אירוסין, וכידוע שיש לחקור בגדר אירוסין ונישואין, האם הם תחלה וגמר של ענין אחד, או שהם ב' ענינים נפרדים, כלומר שיש לבאר גדר קידושין ונישואין בב' אופנים:

(א) שיש רק ענין א' - הקניית אשה לבעלה, ובה ישנם ב' פרטים, התחלה וגמר, ההתחלה היא הקידושין והגמר הוא החופה, ז.א. שקידושין אינה ענין בפני עצמו, אלא דהוה בגדר התחלת הנישואין, דע"י הקידושין חל התחלת הקשר ביניהם, והחופה גומרתו, וע"י החופה נוסף כמה דינים שלא הי' עדיין משעת קידושין.

(ב) או י"ל דיש כאן ב' ענינים נפרדים - הקידושין פועלים ענין א' והחופה פועלת ענין שני. ז.א. קידושין הוי ענין בפ"ע ואינו רק התחלה להנישואין אלא ענין בפ"ע באשה, והסדר בזה הוא שהתחלה צ"ל

קידושין והחופה בא לאחר הקידושין, אמנם הוא כגדר וענין בפ"ע. [ובסגנון אחר: קידושין וחופה (אירוסין ונישואין) הם ב' נקודות נפרדות או נקודה א'].

ויש לבאר שזה קשור במ"ש בלקו"ש חל"ט (פ' תצא) וז"ל: כתב הרמב"ם בריש לה' אישות: "קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים, ואח"כ תהי' לו לאשה, שנאמר (תצא כב, יג) כי יקח איש אשה ובא אליה".

וממשיך בהלכות שלאח"ז (ה"ב וג') ש"ליקוחין אלו מצות עשה כו' הן הנקראין קידושין או אירוסין בכ"מ כו', וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש כו' ואם רצה לגרש צריכה גט".

ולכאורה צ"ע: מדוע הקדים הרמב"ם כאן תיאור גדר האישות שקודם מ"ת, ולא התחיל בדין אישות שלאחר מ"ת "אם ירצה האיש לישא אשה צריך לקנות אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה כו'" (וכמו שהקשה הכס"מ בדברי הרמב"ם לקמן ה"ד גבי איסור "קדשה", שמקדים "קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק כו' משנתנה תורה נאסרה הקדשה")...

ויובן זה בהקדים עוד דיוק ברמב"ם כאן: בגדר אישות דישאל יש שני שלבים - אירוסין, שהם הקניין וליקוחין (ע"י כסף שטר או ביאה), ונישואין (ע"י כניסה לחופה). ואע"פ שגם ע"י אירוסין לחוד כבר חל על האשה שם "אשת איש", מ"מ, כו"כ חיובים (גם של תורה) חלים רק ע"י נישואין, שאז הרי הם איש ואשה לכל הדברים.

ועפ"ז צע"ק, שבריש הל' אישות מבאר הרמב"ם רק ענין הקידושין (אירוסין) ואילו דין נישואין לא הזכיר עד פרק י', שרק שם (ה"א) מבאר דכאשר "יביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו, (ו)יחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום.. והרי היא אשתו לכל דבר". ולכאורה הו"ל לבאר גם "נישואין" תיכף בריש הל' אישות, ביחד עם ביאור שם קידושין ואירוסין...

ונ"ל, שס"ל להרמב"ם שעיקר חידוש התורה בענין אישות דישראל הוא רק בגדר קידושין, וכנ"ל שכל גדר ליקוחין אלו נתחדש ע"י ציווי התורה, אבל בענין הנישואין, לא נשתנה מהות וגדר האישות מכפי שהי' קודם מ"ת. דענין הנישואין עצמם הוא במציאות דחיי אישות, בלשון הרמב"ם "מכניסה לתוך ביתו כו' ותהי' לו לאשה", ובזה אין שינוי (עיקרי) בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת.

וזהו שדייק הרמב"ם בלשונו "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה", והולך ומפרט ענין "ליקוחין" אלו ולא את הענין ד"לישא אותה" (נישואין), כי חידוש התורה אינו בענין "לישא אשה" ("תהי' לא לאשה") גופא, דענין זה נשאר כפי שהי' גם קודם מ"ת, והחידוש הוא רק בליקוחין הקודמין לנישואין – "יקנה אותה תחלה (ואח"כ תהי' לו לאשה)".

וזה גופא הטעם שהקדים הרמב"ם ע"ד סדר ענין האישות "קודם מ"ת...., שאין זו (רק) הקדמה להבין החידוש בקידושין של ישראל, אלא כדי לבאר שם נישואין (גם עתה לאחר מ"ת), שזהו עיקר ענין האישות. ונמצא, שלא זו בלבד שהרמב"ם לא השמיט כאן ביאור ענין הנישואין, אלא אדרבה, זוהי התחלת הל' אישות [אלא שמבאר כיצד הי' "קודם מ"ת", כיון שזה לא נשתנה אחרי מ"ת], ורק אח"כ מבאר עשרים שמות פרטיים השייכים לענין הנישואין (החל מהשם "קידושין")...

ויש לומר, שדבר זה (שגדר הנישואין לא נשתנה אחרי מ"ת) נוגע להלכה, כי זהו יסוד שיטת הרמב"ם בגדר חופה (שהיא העושה נישואין), שמצינו כמה שיטות מהי כניסה לחופה, והרמב"ם (הל' אישות פ"י ה"א) פסק שכניסה לחופה היינו "יחוד", "שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו" – והרי זה קרוב מאוד לתיאור האישות דקודת מ"ת, ש"מכניסה לתוך ביתו ובועלה כו'". והיינו לפי שס"ל להרמב"ם שענין הנישואין שלאחרי מ"ת הוא הוא ענין הנישואין שקודם מ"ת, דהיינו המעשה דחיי אישות, ולכן כדי שיחול על האשה שם "נשואה" ה"ז שווה לדרך הנישואין שקודם מ"ת.

ואע"פ שיש נפק"מ בין נישואין דקודם מ"ת ונישואין לאחר מ"ת, דקודם מ"ת (וכן בב"נ אחרי מ"ת) צ"ל חיי אישות ממש ("בועלה כו'"), ואילו בישראל מספיק ייחוד בלבד להשוותה נשואה, וכמ"ש הרמב"ם

(שם ה"ב) ד"משתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה" – הרי נוסף לזה שגם ענין היחוד (לשם אישות) גופא הוא כמו מעשה אישות [ובפרט שהרמב"ם מדייק שלא מספיק יחוד בלבד אלא צ"ל באופן ד"יפרישנה לו", וכמבואר בפוסקים, דהיינו שצ"ל באופן של קביעות, ולא שמביאה לתוך ביתו באופן דלפי שעה כו'], הרי כתב הרמב"ם (שם) שיחוד זה צ"ל "ראוי" לבעילה, אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין". וע"פ הנ"ל מובן הטעם בפשטות, כי זהו כל גדר ענין הנישואין – ההכנסה לתוך ביתו והחיים יחדיו כאיש ואשה, ולכן צ"ל יחוד הראוי לחיי אישות. עכ"ל בלקו"ש.

[ויש להוסיף שמטעם זה ס"ל להרמב"ם (שם ה"א) "והבא על ארוסתו לשם נישואין אחר שקדשה, משיערה בא קנאה ונעשית נשואה והרי היא אשתו לכל דבר", ז.א. שביאה עצמה היא ג"כ גדר חופה, כי ענין החופה ה"ה החיי אישות, ולכן מועיל ביאה, כי זהו חיי אישות ממש, וזהו אמיתית ענין חופה].

ועפ"ז י"ל, שהיות וגדר נישואין ה"ה כמו שהי' לפני מ"ת, שאז כל גדר נישואין ואשת איש נעשה מעת הנישואין, וכל מה שנתיחדש לאחר מ"ת הוא רק שצריך לקנות אותה תחלה, יש מקום גדול לומר שגדר קידושין, הנלמד מפסוק זה, הוא רק התחלה והקדמה להנישואין, ואינו ענין בפ"ע (כי בעצם אין צורך בזה לענין הנישואין), כ"א שצריך לקנותה תחלה כדי לישא אותה, שמזה נמצא שגדר קידושין אינו ענין בפ"ע, כ"א התחלת הנישואין.

לאידך י"ל להיפך מטעם זה עצמו, שהיות כל גדר קידושין הוא דבר חדש שניתוסף על גדר נישואין הרגיל, הרי זהו כאילו שבעצם אין זה נצרך להנישואין, א"כ ה"ז דבר בפ"ע שרצתה התורה שיעשה, א"כ אין ענינו כהתחלת הנישואין, כ"א כל כולו הו"ע בפ"ע.

ובפרט ע"פ מ"ש בלקו"ש הנ"ל (ומבואר בארוכה יותר בלקו"ש ח"ל (ע' 243 ואילך)), שבלי ציווי התורה על הקידושין, הנה לא רק שלא נצטוו ע"ז, כ"א לא הייתה מציאות קידושין כלל, כי בעצם אין מציאות כזו, וכלשונו שם: "שקודם מ"ת לא הי' שייך כל ענין "ליקוחין" אלו דלאחר מ"ת. כי ענין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעל

כחפץ הנקנה לאדם, אלא שאשה זו ואיש זה הם כמו מציאות אחת שנעשית ע"י זוג, ע"ד לשון הכתוב (בראשית ב, כד) "ודבק באשתו". ולכן, לולא ציווי התורה שהאדם "יקנה אותה תחלה .. ואח"כ תהי' לו לאשה", אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין אינה "אשתו" במובן הפשוט, כי "לא נבעלה ו(אפילו) לא נכנסה לבית בעלה", ורק ציווי התורה עושה מציאות של "ליקוחין" העושה את האשה לאשת איש", עכ"ל.

שעפ"ז בודאי יש מקום לומר שגם לאחר שילפינן קידושין מ"כי יקח איש אשה" אינו התחלת הנישואין, כ"א זהו ענין בפ"ע, שהרי מצד גדר הנישואין כשלעצמו אין נמצא מושג כזה של קידושין.

וי"ל שבזה נחלקו הראשונים, האם תיקנו כתובה לארוסה. שאם אירוסין הוא התחלת הנישואין, אז כמו שבנישואין תקנו כתובה, כי עי"ז היא נעשית משועבדת לו וכו', כנ"ל, צ"ל גם בארוסה, כי האירוסין הם התחלת גרם השעבוד שלה (אף שבפועל עדיין לא נגמר הקנין לעשותה משועבדת בפועל), משא"כ אם האירוסין הוא ענין בפ"ע, והרי אז אינה משועבדת לו, לא ראו חכמים סיבה לחייבו בכתובה.

ויש להוסיף שענין הנ"ל נוגע גם להשקו"ט האם ברכת אירוסין היא ברכת המצות או ברכות שבח והודאה. דהנה נחלקו בזה הראשונים, דהרמב"ם (הל' אישות פ"ג הכ"ג) ועוד, ס"ל שזהו ברכת המצות, והרא"ש (כתובות פ"א סי"ב) והריטב"א (שם) ועוד, ס"ל שזהו רק ברכת שבח והודאה. וא' מהראיות שאינה ברכת המצות הוא, דהכלל הוא בברכת המצות (רמב"ם הל' ברכות פי"א ה"ח) "כל מצוה שעשייתה הוא גמר חיובה, מברך בשעת עשי', וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר, אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון. כיצד, העושה סוכה, או לולב, או שופר, או ציצית או תפילין, או מזוזה, אינו מברך בשעת עשי' אשר קדשנו במצותיו וציונו לעשות סוכה או לולב או לכתוב תפילין, מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר, ואימתי מברך, בשעה שישב בסוכה, או כשינענע הלולב, או כשישמע קול השופר, או כשיתעטף בציצית, ובשעת לבישת תפילין, ובשעת קביעת מזוזה". וכן כתב אדמוה"ז (רס"י תרמא) "העושה סוכה..אינו מברך על עשייתו, דהיינו שאינו מברך אשר קדשנו במצותיו וציונו לעשות סוכה, כמו שמברכים על עשיית שאר כל המצות, לפי שעשייתה אינה גמר המצוה, שעיקר המצוה הוא לישוב בה

בחג". כלומר, אף שאכן עשיית סוכה ה"ה מצוה (ראה בארוכה לקו"ש חי"ג ע' 188 הערה 56), מ"מ היות שזהו רק התחלת הענין, ויש אחרי' עוד מעשה שהיא גמר הדבר, אין לברך על ההתחלה. ולפי"ז קשה איך מברך על הקידושין, כשיש אחרי' גמר הנישואין. ומזה מוכיחים שאין הברכה בגדר ברכת המצות.

וכדי לתרץ שיטת הרמב"ם י"ל שהוא ס"ל שהקידושין הוא ענין בפ"ע לגמרי, ואינו התחלת הנישואין, ובמילא אין לומר שיש אחרי' גמר, כי מה שיש אחרי' (הנישואין) הו"ע בפ"ע, ולא גמר הקידושין; ועפ"ז נמצא שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו, שהיות וס"ל שהקידושין הוא ענין בפ"ע (ולכן אפ"ל ברכת אירוסין בגדר ברכת המצות), לכן ס"ל שאין כתובה לארוסה.

אבל עפ"ז צ"ע, כי לפי"ז צריכים לומר שהתוס' רי"ד (שס"ל שיש כתובה לארוסה, לפי שס"ל שקידושין הוא התחלת הנישואין) יסבור שברכת אירוסין אינה ברכת המצות, וזה אינו מתאים, כי לכאור' נראה שס"ל להרי"ד שהוא אכן ברכת המצות, שהרי לעיל (ז, ב) כותב וז"ל: ונ"ל דאע"ג שכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן, הכא ברישא מקדש והדר מברך, מפני שהוא תלוי בדעת אחרים, ושמא יחזרו בהן, והו' לבטלה. עכ"ל. הרי שס"ל שהוא ברכת המצות, דאל"כ מדוע הוצרך לפרש "דאע"ג שכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן..." , והרי אינה ברכת המצות, אלא ודאי שס"ל שאכן הוה ברכת המצות – ולכאור' אי"ז מתאים עם הנ"ל.

וי"ל בזה דהרי"ד ס"ל דאף שאירוסין אינו ענין בפ"ע, כ"א התחלת הנישואין (ולכן יש כתובה לארוסה). מ"מ ס"ל שאפ"ל שברכת אירוסין היא ברכת המצות, (למרות הכלל "כל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון"), כי אין הנישואין (החופה) נקרא "ציווי אחר" הבא לאחר הקידושין, כי גדר נישואין (כנ"ל מלקו"ש) הוא חיי האישות עצמן, ואי"ז דבר שצריכים לעשות כדי שיהיו נישואין (שאז אפ"ל בבחי' "ציווי אחר"), כ"א זהו המציאות של חיי האישות עצמן, ולכן רק הקידושין נק' "ציווי" ולכן אפשר לברך ע"ז, אף שזהו רק הקדמה להנישואין.

ולתוספת ביאור בענין זה יש להקדים תחלה, שי"ל שזה שגדר החופה הוא חיי האישות עצמן אפ"ל שזהו ע"ד המבואר לגבי גדר גיור בלקו"ש (חל"ג עמ' 29), וז"ל "...יש לדייק במאמר חז"ל (כריתות ט, רע"א) שהכניסה לברית היא "במילה וטבילה והרצאת דם", שלכאורה אמאי לא מנו גם קבלת מצוות, שהיא ענין עיקרי בגירות, ואדרבה, זהו עיקר הגירות, כמו שנפסק להלכה בשו"ע (טושו"ע יו"ד רסח, ס"ג) שאם לא היתה קבלת מצוות בפני שלשה (וביום) מעכבת (משא"כ הטבילה, שלכמה דיעות אינה מעכבת אם לא היתה בפני ג').

אך הביאור בזה – פשוט: קבלת מצוות אינה (רק) א' מהדברים המכניסים את האדם לברית, אלא היא היא (חלק מ)הברית עצמה, וכדיוק לשון הרמב"ם (הל' איסור"ב רפ"ג ה"א, וה"ד) "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית.. וכן לדורות כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן". הרי, שהענין ד"יקבל עליו עול תורה" הוא חלק מהרצון "להכנס לברית".

ומזה מובן בפשטות למה לא נמנית קבלת מצוות בין תנאי הגירות, כי כשאין קבלת מצוות, אין זה חסרון בתנאי הגירות, אלא אין כאן גירות, ורק לאחר שרוצה "להכנס ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה" יש חלות הגירות במילה וטבילה, משא"כ אם לא הקדים קבלת עול תורה ומצוות, אין כאן מעשה גירות" עכ"ל.

וי"ל שעד"ז היא כוונת הרמב"ם בענין החופה, דכמו שקבלת עול המצוות בגר, אינה דבר המביא את הגירות, כ"א זוהי הגירות עצמה, כ"ה בענין החופה שאינה דבר שמביא את הנישואין, אלא היא היא הנישואין עצמן, אבל ענין הקידושין הוא ע"ד הג' דברים שבתנאי הגירות, שבכדי להתגייר צריכים לעשות דברים אלו, כ"ה בנישואין שבכדי להנשא צריכים להקדים לזה את קנין הקידושין.

ולפי"ז יובן מדוע אפשר לברך ברכת המצוות על הקידושין, אף שענינו הוא רק הקדמה להנישואין, כי זהו הדבר היחידי שצריך לעשות, משא"כ הנישואין הן הן המציאות דחיי האישות עצמם, ואי"ז מעשה שצריך לעשות (-אי"ז "ציווי אחר").

[אלא שיש לחקור, באיזה סוג תנאי נכנסין הקידושין – האם זהו ענין "חיובי", היינו שציוותה התורה שצריכים לעשות פעולה המאפשרת אח"כ

המציאות דחיי האישות, או שזה "שלילי", שבלא זה ישנה מניעה להחיי אישות - ע"פ תורה -, וצריכים להסיר המניעה. – וכמבואר בלקו"ש (חכ"ו ע' 160 ואילך) בנוגע לגירות (והרי יש להשוות ענין זה לגירות, כנ"ל),

דהנה מבואר בלקו"ש שם בגדר תנאי הגירות וז"ל: "בדיני הגירות כותב הרמב"ם בספר ה"יד" (הלכות איסור"ב פי"ג הלכה א-ד): "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן. מילה היתה כו' וטבילה היתה כו' וקרבן שנאמר (משפטים כד, ה) וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות, וע"י כל ישראל הקריבום, וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית .. צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן .. שנאמר (שלח טו, טו) ככם כגר מה אתם במילה וטבילה והרצאת קרבן אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבן.

ואח"כ כותב הרמב"ם, בהלכה נפרדת (ה"ה) (ולאחר שמפרש "מהו קרבן הגר"): "ובזמן הזה שאין שם קרבן צריך מילה וטבילה. וכשיבנה בית המקדש יביא קרבן". שמפשוט לשונו משמע, שבזמן הזה מילה וטבילה מספיקות להיעשות גר גמור, רק שיש עליו חיוב, שכשיבנה ביהמ"ק יצטרך להביא קרבן...

ויש לומר הביאור בזה: לשון הרמב"ם "שקרבנו עכבו להיות גר גמור" – דהא שנקט לשון שהקרבן מעכבו (ולא נקט בלשון חיוב – שהקרבן "עושה אותו גר גמור", או "מגיירו" וכיו"ב) כוונתו לא שהבאת הקרבן עושה אותו לגר גמור, ז"א: שע"י מילה וטבילה הוא נעשה ישראל רק "לשאר הדברים", ובכדי שיחול עליו דיני ישראל (גם) לגבי קדשים זה נעשה ע"י הקרבן, כ"א – שאי הבאת קרבנו מעכבתו מלהיות (בענין זה) גר גמור.

[ואין סתירה לזה מלשון הרמב"ם "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן .. וכן לדורות.. להכנס לברית.. צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן" – שחייבים שיהיו כל ג' הדברים, כי בכדי שיהיה "כניסה" (לברית) צריך שיהיה שני ענינים (פעולות): דבר המכניס, וגם – ענין המסיר דברים המעכבים (בדוגמת ערלת בנו ועבדו – בקרבן פסח), שלא מאפשרים שתהיה כניסה.

וכמו שזה בפשטות: הכנסת דבר לתוך הבית וכיו"ב – תלויה בהסרת דבר (ה"אריה") שנמצא בחוץ ולא מאפשר את הכניסה לבית. שהסרת ה"דבר מעכב" אינה חלק מ"דבר" (פעולה) המכניס; ועד"ז בנוגע לעניננו: לשון הרמב"ם הוא "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית.. להכנסת לברית: ולא שלשה דברים הכניסו את ישראל לברית.. להכניסו לברית" וכיו"ב כי ה"כניסה" לברית נעשתה ע"י שאירעו "שלשה דברים", מילה טבילה ו(הרצאת) קרבן, אבל יש בזה שני סוגים שונים: (א) הדבר המכניס בברית מילה וטבילה, (ב) הסרת הארי', הדבר המעכב את הכניסה – (הרצאת) קרבן].

ועפ"ז: בזמן הזה, שאין קרבן ע"פ תורה – אין דבר המעכב. ולכן, ע"י מילה וטבילה – נעשים גר גמור (וכפשטות הלשון של הראגאטשאווער "לא מחסר כלל") עכ"ל בלקו"ש.

והיות ונת"ל שגדר קידושין הוא פעולת קנין כמו הג' דברים הפועלים הגירות, כבר יש לחקור, לאיזה סוג זה דומה – האם גדר קידושין הוא שהוא "הדבר המכניס", וגורמת אפשריות של הנישואין. או שאף שהיא פעולה הנצרכת לאפשר את הנישואין, מ"מ תוכנה הוא רק "הסרת הארי' – הדבר המעכב את הכניסה", שבלא קידושין יש כאן מניעה להנישואין.

כלומר, האם זהו ענין חיובי, או ענין שלילי, היינו: האם צריכים פעולת הקידושין כי זה גורם אפשריות הנישואין באופן חיובי, או שבעצם אפשר להנישואין לחול, ורק באם לא עשה הקידושין ה"ז מונע את הנישואין לחול, ופעולת הקידושין מסירה את המניעה (ע"ד גדר קרבן הגירות). – אבל בכל אופן זה אפ"ל התחלה להנישואין ואינו ענין בפ"ע].



נאמנות האשה מצד בו"ש או עד א'

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

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

מתני': "ראוה מדברת עם א' ואמרו לה כו' איש פלוני וכהן הוא ר"ג ור"א אומרים נאמנת. ומסיק בגמ' (יג, ב) דנאמנת אפי' ברוב פסולים, וברש"י שם משום "דאמרינן אוקמה אחזקה". ולכאז' אין זה מספיק דהרי קי"ל רובא וחזקה רובא עדיף. ובתוס' ד"ה מסייע, הביא סברא לומר

סמוך מיטוטא לחזקה ואיתרא לה רובא, אבל גם בזה עדיין הוי ספק והי' צ"ל ספיקא דאורייתא לחומרא. וצריך לומר דעיקר הטעם שנאמנת הוא משום עיקר טענתה שהיא טוענת באופן ברור שנבעלה לכשר, והחזקה מסייע לעיקר טענתה. וכן לפי מש"כ בתוס' שם ד"ה השבתנו, הסברא דאשה מזנה בודקת ומזנה, אין בזה בלבד כח להאמינה כ"א זה מחזק עיקר טענתה להאמינה אפי' נגד רוב פסולים.

ולכאור' הי' אפשר לפרש דטעם נאמנותה הוא משום ברי ושמא ברי עדיף, והוא בהמשך למתני' דלעיל (יב, ב) דלר"ג נאמנת לגבות כתובתה מהאי טעמא בצירוף להמגו או חזקה (כמ"ש שם בהמשך הגמ') אבל כד דייקת שפיר נראה דאין הנדון דומה לראי' דשם מדובר לענין לגבות הכתובה, דאז י"ל דטענת השמא של הבעל מרעיה חזקת ממון שלו ושפיר יכולה להוציא ממון ע"י טענת הברי שלה, אבל כאן דיש לפנינו ספק איסור אם נבעלה לפסול או לכהן והרוב פסולים מכריע שנבעלה לפסול אין שום ריעותא בהרוב ע"י דהוי אצלנו "שמא" וא"כ למה יהי' בכח הברי שלה להכריע נגד הרוב פסולים.

והנה בראשונים בסוגיא דפתח פתוח לעיל (ט, א) פלפלו בעיקר נאמנות האשה בסוגיא שלנו והיוצא מדבריהם שיש ב' אופנים לפרש טעם נאמנותה, (א) משום ברי ושמא והחידוש בסוגיתנו הוא דמועיל הברי גם נגד רוב פסולים וסעד לזה מלשון הגמ' לקמן (יד, א) "לרבן גמליאל אלים ליה ברי", (ב) משום עד א' נאמן באיסורים וכן משמע בסוגיא שלנו (יג, ב) "זו עדות שהאשה כשרה לה" דהוי גדר עדות. ודברי הראשונים סובבים את שיטת ר' יונה דסבר כשהבעל טוען פתח פתוח מצאתי ויש ספק אם הי' ברצון או באונס דנאמנת האשה לומר שהי' באונס דטענת ברי שלה עדיף מהשמא שלו והביאו ראי' מסוגיא דידן שנאמנת בטענת ברי שלה. ועי' בזה בברכת שמואל (סי' יח) וקובץ שיעורים (אות כא- כד) ובכתבי ר' אייזיק (ע' סו).

והנה הרשב"א מובא בשטמ"ק (ט, א) הביא הטעם שנאמנת משום דהוי כחתיכה ספק חלב וספק שומן דעד א' נאמן עליו באיסורין, ועיי"ש בקוב"ש ובברכ"ש הטעם דכשרה להעיד על עצמה.

ובזה יובן למה נאמנת אע"פ שאין כאן ריעותא מצד "שמא" שלנו, והיינו משום דטענת ברי שלה הוי בגדר עד א' נאמן באיסורים דבזה העיקר הוא העדת העד ולא נוגע ענין השמא של צד הפוסל.

וגם יובן דברי הרא"ש (לעיל דף ט', סי' יח) שהביא ראי' לשיטת ר' יונה מסוגיא שלנו שנאמנת להכשיר הבת אע"פ שאין לה חזקת כשרות ואפי' נגד רוב פסולים. ונראה מהרא"ש דסבר דחזקת האם לא מועיל להבת (ודלא כתוס' לקמ' כו, ב ד"ה אנן) ומ"מ נאמנת נגד רוב פסולים, ולכאור' בסוגיא דבו"ש מצינו דנאמנת רק כשיש לה גם מגו או חזקה וא"כ למה נאמנת כאן על הבת גם כשאין לה חזקת כשרות. ואם נבאר שהרא"ש אייתי עלה מטעם עד א' נאמן באיסורין מובן שפיר דגם בלי חזקה נאמן באיסורין.

ועד"ז יש לפרש דברי התוס' דנאמנת משום אשה מזנה כו' דלכאור' קשה דאשה זו היא פרוצה עוברת על דת ומה איכפת לה עם מי מזנה (ועי' שערי תורה מש"כ בזה). אבל אם אייתנין עלה משום דין עד א' י"ל דקי"ל דעד א' נאמן אפי' נגד חזקת איסור היכא שהוא בידו (כמ"ש בתוס' גיטין ב, ב; ובשו"ע יו"ד סי' א; וע"ש בשו"ע אדה"ז קו"א סק"א; וס"ק טו), וגם כאן שיש רוב פסולין נגדה אינה נאמנת נגד הרוב אא"כ היא בידה וזהו ענין אשה מזנה בודקת ומזנה דר"ל שבידה להבעל לכשר וממילא נאמנת שנבעלה לכשר כדין עד א' כשהוא בידו.

ועי' מש"כ בס' ביאורי הלכות על שו"ע"ר (שם ס"ק טו) דהטעם שמועיל ענין בידו נגד חזקת איסור הוא משום דכיון שהי' בידו להוציא מהאיסור אריתרע החזקה ושפיר נאמן העד א' להכשיר. שוב מצאתי כסברא זו בצ"צ (פס"ד יו"ד סי' קי סכ"ט) "דעדיפא לר"ג ברי היינו משום דהיה בידה כו' לזנות עם פסול".

מיהו יש אחרונים שמחלקים בין רוב לחזקת איסור וסברי דעד א' נאמן נגד הרוב גם כשאין בידו (עי' בחי' רע"א בליקוטים; ובפני יהושע קידושין קו"א סי' פט; ובצ"צ שם; ובשו"ת אה"ע סי' ל ד"ה אך). ולפי דבריהם גם בלי הסברא דאשה מזנה בודקת כו' היתה צ"ל נאמנת נגד הרוב פסולים, וצ"ע למה הביא התוס' סברא זו.

ברם עיקר הסברא שנאמנת מטעם עד א' דחוק מכמה טעמים, ראשית כל דפשטות המשך המשניות וסוגית הגמ' נוטה שהוא מטעם בו"ש כמו

תחילת מחלוקת ר"ג ור"י במתני' דמשארתני נאנסתי וגם ברש"י ותוס' לא הוזכר כלל ענין עד א' באיסורין, ועוד צ"ע איך נאמנת להעיד על עצמה והיא בעל דבר (עי' בקוב"ש), וכן יש לדון עליה דין חשוד כיון שזינתה דאע"פ שעד א' נאמן אפי' היכא שמגיע לו הנאה מ"מ בדבר שמשונה מהנהוג בישראל חשדינן שמשקר כשיש לו הנאה כמ"ש אדה"ז שם סי' יח (קו"א סק"י, ועיי"ש אם הוא מדרבנן או מדאורייתא, ועי' בברכ"ש שם סוד"ה ונראה).

ובשו"ת צ"צ (אה"ע סי' לא), הקשה משום דהוי דבר שבערוה וצריך ב' עדים, דהרי הרשב"א מתיר טענת אונס באשת איש ע"פ שיטת ר"ג בסוגיין, והוא מפרש שנאמנת בסוגיין וגם באשת איש מטעם עד א' באיסורין. ואף שיש לפרש כן בסוגיין בדין איסור זונה לכהן אבל האין אפשר לסמוך ע"ז להתיר איסור ערוה דאשת איש שזינתה. ובאמת גם בסוגיין בדין ארוס וארוסה דהוי דין ערוה ג"כ נאמנת לר"ג, ואין אפשר להאמינה מדין עד א' באיסורין.

והנה יש לעי' בהטעם דבו"ש ברי עדיף (באיסורים) דלכאו' הוא סברא בעלמא דמסתמא הטוען ברי הוא צודק כמ"ש רש"י (לקמן טז, א ד"ה כיון) "קרובה טענתה להיות אמת", והוא ע"ד הסברא דרוב דאמרינן דמסתמא המציאות הוא לפי הרוב, וכן מפורש בגמ' שם "כיון דרוב נשים בתולות נישאות" כי ברי ושמא דמי".

אבל פי' זה צ"ע למה בו"ש מוציא מהרוב דכאן רוב פסולים נגדה ומ"מ היא נאמנת. וצ"ל דהחזקת כשרות שלה מסייע לטענת ברי להעמידה בחזקתה ואין בכח הרוב לפסלה. אבל צ"ע לפי הרא"ש שכתב שנאמנת גם על הבת אע"פ שאין לה חזקת כשרות, דמשמע דרק טענת הברי מועיל נגד רוב הפסולים.

וראיתי כמה אחרונים (שב שמעתתא ש"ב פי"ז; ברכת שמואל וקוב"ש שם, ועי' בפס"ד להצ"צ שם "דאין לדמות ברי של הבעל דבר שאנו באים לפוסלו בטנת שמא לשאר עד א'") שהגדירו את כח הברי דהוא מצד "בעל דבר", ונראה דהכוונה בזה היא שכל אדם נאמן להגן על עצמו מכל מיני תביעות וטענות כל זמן שאין הוכחה מכרעת נגדו.

ויש לבאר ההבדל בין אם אמרינן שטעם בו"ש הוא סברא או מצד דין בעל דבר, דאם הוא מצד הסברא אז נחשב שיש לפנינו ספק והסברא של

בו"ש ברי עדיף מכריע לברר הספק, אבל אם הוא מצד בעל דבר אזי אמרינן שאין בידנו להטיל ספק על האדם כל זמן שטוען טענת ברי ונחשב כאילו אין כאן ספק כלל.

וזהו ע"ד שהברכת שמואל (שם) מחלק בין אם אמרינן שנאמנת מטעם עד א' או משום טענת ברי של הבעל דבר, דאם הוא מטעם עד א' אז נחשב שיש ספק לפנינו והעד בא לברר הספק (דתפקידו של העד הוא לברר ולגלות האמת, כמ"ש במ"א), אבל אם הטעם הוא משום בעל דבר אזי אין כאן ספק כלל, עיי"ש בברכ"ש.

והנה מהברכת שמואל (שם) משמע שהברי של בעל דבר מועיל רק כשיש עמו חזקה, שכתב "דחזקת הגוף לא אתרע כלל, וע"כ מהני ברי דבעל דבר של החזקת הגוף שלא יוכל לאסור אותה מספק", ונראה דהוצרך לזה משום דאם אין כאן חזקה אזי יש לפנינו ספק גמור ואין בכח הברי לברר הספק ובפרט נגד רוב פסולים. אבל בהרא"ש מפורש דמועיל גם כשאין עמו חזקה. ואם נאמר שהרא"ש סבר דענין הברי הוא בגדר עד א' אתי שפיר כנ"ל דגם אם יש ספק העד א' יכול לבררו, אבל אם סבר דהוא מצד דין בו"ש האיק יכול לברר הספק כנ"ל.

וי"ל דהרא"ש סבר דיש כח בבעל דבר להגן על עצמו בטענת ברי גם כשאין לו חזקה וגם בכה"ג אין בידנו להוציא אותו מטענת הברי שלו עד שיש לנו הוכחה ודאית. מיהו עדיין צ"ע דלמה נחשב האדם בעל דבר לגבי הבת. ועי' בשב שמתתא (שם) שמטעם זה מחלק בין נאמנותה על עצמה לנאמנותה על הבת.

ומש"כ התוס' הסברא באשה מזנה כו' י"ל דגם הם סברי דנאמנת מצד בו"ש ולא מטעם עד א', וסב"ל דברי לא מועיל נגד הרוב ואפי' אם היא בעל דבר. ועי' בשו"ת צ"צ (שם) פלפול אם התוס' סברי כשיטת ר' יונה שיש בטענת ברי שנאמנה אע"פ שזה נגד הרוב ברובא ברצון, דלכאור' אם התוס' סב"ל כו' יונה לא צריך הסברא דאשה מזנה כו' דגם בלא"ה נאמנת בברי נגד הרוב כמו באשת איש דנאמנת אע"פ דלא שייך שם הסברא דאשה מזנה כו', ובצ"צ שם (עי' סי' לא ד"ה והנה בתשובת כו') חילקו - א) דצריך הסברא דאשה מזנה כו' רק משום מעלה עשו ביוחסין, (ב) דדין דר' יונה לא צריך הסברא הנ"ל משום דרובא ברצון אינו רוב גמור מדין

תורה משא"כ בסוגיא דידן דהוי רוב פסולים רוב גמור לא מספיק בטענת ברי נגד הרוב וצריך להסברא דאשה מזנה כו' להחליש כח הרוב.



כיצד מרקדין לפני הכלה – עיון בפלוגתת ב"ש וב"ה לפי ה'כלה רבתי'

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. גרסינן בכתובות (טז סע"ב - יז רע"א) "ת"ר כיצד מרקדין לפני הכלה ב"ש אומרים כלה כמות שהיא וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב"ש לב"ה, הרי שהיתה חигרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה, והתורה אמרה מדבר שקר תרחק! ? אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריהם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו, הוי אומר ישבחנו בעיניו. מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות".

ובמסכת כלה רבתי (ריש פרק עשירי) ישנה המשך להשקו"ט בין ב"ה לב"ש ;

"וב"ה נמי ליכא הכא נאה ! ? דלמא נאה במעשיה, נאה מבתי אבות, וחסידה בדנפשיה, דאחזוקי בביתא לא מחזקין. וב"ש אומר מי כתיב משקר הרחק, מדבר אפילו סתם. וב"ה אומר כי אמר רחמנא מדבר שקר משום ונקי וצדיק, הא לקיומי שפיר דמי. וב"ה מ"ש דמיתביה ממקח וליתביה מדאורייתא דתניא גדול השלום שאפילו הקב"ה שינה בו דמעיקרא כתיב ואדוני זקן ולבסוף כתיב ויאמר ה' אל אברהם גוי ואני זקנתי ! ? הכי קאמרי לא מיבעיא דמדאורייתא שפיר דמי אלא אף לבריתא שפיר דמי. כלפי ליא ! ? איפוך".

פירוש דברי הכלה רבתי בפשטות (לענ"ד): תחלה מקשה על ב"ה דלפועל איך אפ"ל דהכלה נאה וחסודה והרי אינה כן ? וע"ז מתרץ דיתכן שיש בה דברים נאים וחסודים ג"כ. אמנם ב"ש דוחים תירוץ זה מלשון האיסור מ"דבר שקר" אשר זה אוסר גם שקר כזה. וע"ז מבארים ב"ה שכל האיסור של "מדבר שקר תרחק" נאמר רק באופן שמפורש בהמשך הפסוק

שם "ונקי וצדיק אל תהרג", והיינו כאשר ע"י השקר נפעל דבר שלילי, משא"כ כשהוא רק לקיים איזה דבר - כמו בנדר"ד - ליתא להאיסור.

וממשיך להקשות על ב"ה דמדוע הוכיחו את שיטתם מהא דמי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו וכו', שהוא רק הנהגת בני אדם, ולא מזה שהקב"ה עצמו שינה מהאמת מפני השלום כמו שמצינו דאף ששרה אמרה "ואדוני זקן" מ"מ כשהקב"ה סיפר את הדברים לאברהם שינה את דבריה "ואני זקנתי"!! ומתרץ, דכוונת ב"ה הי' לחדש דלא רק מדאורייתא הר"ז מותר אלא שכן גם נוהגים בנ"א. ומקשה דלכאורה צ"ל איפכא - דלא רק שכן נוהגים בנ"א אלא שהוא גם מותר מן התורה! ומתרץ דאכן ההיפך הוא הנכון - דהחידוש הוא שהוא מותר מה"ת. עכתה"ד.

ב. והנה להמתבונן נראה דבהמשך השקו"ט הוזכרו ארבע הסברות לשיטת ב"ה לומר "כלה נאה וחסודה" על אף האיסור ד"מדבר שקר תרחק"; א. מהא דמי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו וכו'. ב. דיתכן שיש בה דברים נאים וחסודים ג"כ. ג. שכל האיסור נאמר רק באופן שע"י השקר נפעל דבר שלילי. ד. שגם הקב"ה שינה את דבריו מפני השלום.

ויל"ע ולהבין האם הסברות אלו משלימות זא"ז או מחולקות זמ"ז?

גם צלה"ב: מדברי ב"ה לב"ש "לדבריהם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו וכו'", מובן, דבמקרה זה גם ב"ש מודים די שבחנו בעיניו (ומזה רצו ב"ה להוכיח להם דעד"ז צ"ל הדין בשבחי הכלה), ויל"ע לדעת ב"ש מדוע באמת מחלקים בין זה שלקח מקח רע מן השוק לבין שבחי הכלה?

גם צלה"ב בסיום הענין: ה'כלה רבתי' הקשה דלכאורה היו ב"ה צריכים להוכיח כדבריהם מהא דהקב"ה שינה מפני השלום, ותי' דכוונתם הי' לחדש שכן גם נוהגים בנ"א, והקשה ע"ז דלכאורה צ"ל איפכא, ותיירץ דאכן ההיפך הוא הנכון. אמנם לכאורה לא תורץ השאלה הראשונה, דמדוע באמת לא הוכיחו ב"ה כדבריהם מהא דהקב"ה! ? (ולכאורה קשה לפרש דכוונת התירוצ' היא שבאמת כן אמרו ב"ה, דהרי כבריייתא שם - וכן בגמרא אצלנו בכתובות, וכן במס' דרך ארץ פ"ו - לא הוזכר מזה כלל).

ובכללות הענין צריכים להבין כל המשך השקו"ט שבין ב"ש וב"ה מה הקשו ותירצו זל"ז ובמה תלוי עומק פלוגתתם.

ג. והנה ידועים דברי הגאון מהר"י פעלרא ע"ה בביאוריו לסה"מ להרס"ג (מ"ע כב, סוף עמוד קנה ואילך), שהאריך מאוד לבאר שיש פלוגתא בראשונים באם יש איסור לשקר סתם; דהסמ"ג והסמ"ק והרשב"ץ כולם מנו כאחד מהמל"ת הא ד"מדבר שקר תרחק", משא"כ הרס"ג הרמב"ם הרמב"ן והחינוך לא הזכירו מצוה זו. והאריך לבאר דבאמת לראשונים אלו אין איסור - מדאורייתא, ואפי' מדרבנן - לשקר סתם, דקרא ד"מדבר שקר תרחק" הוא רק בנוגע לדיינים (וע"ש שהביא כו"כ הוכחות מש"ס ומדרשים לשיטה זו).

ובהמשך דבריו מבואר דבאמת בזה נחלקו ב"ש וב"ה בסוגיין; דב"ש הרי אמרו "והתורה אמרה מדבר שקר תרחק", והיינו דהוה איסור מה"ת, אמנם ב"ה שלא קיבלו דבריהם הוא מחמת זה דסב"ל דבאמת אין זה איסור מה"ת. ויסוד לזה מצא בדברי ה'כלה רבתי' דעסקינן ביה אשר שם אמרו ב"ה בפירוש דהא דמדבר שקר תרחק הוא רק באופן של "ונקי וצדיק אל תהרוג", והיינו דרק במקרים מסויימים נאמרה איסור זה ולא באופן כללי וסתמי.

ברם, אף דהסברה זו מבאר באופן מרווח במה פליגי ב"ש וב"ה, אמנם אינו מבאר שאר הסברות הנ"ל שהוזכרו בהמשך דברי ב"ה, ואדרבא לדבריו יוקשה עוד יותר דמדוע הוצרכו ב"ה לסברות שונות בכלל, הרי להם לתרץ מיד לדעתם אין כזה איסור של "מדבר שקר תרחק" ושוב אין צורך להוסיף שום סברות וביאורים אחרים לכאורה !

ד. ואולי יש לבאר הדברים כך :

ההסברה הראשונה שהביא ה'כלה רבתי' בשיטת ב"ה לומר כלה נאה וחסודה אף שלכאורה אינה כן, הוא, דיתכן שיש בה דברים נאים וחסודים ג"כ (וכך מחזיקים אותה). וי"ל שזהו יסוד שיטת ב"ה כאן - דבאמת אין כאן שקר משום דישנה (גם) פירוש אמיתי לדבריו שהיא נאה וחסודה.

(ויעויין בלקוטי שיחות חט"ז תרומה (ד' אות ו') איך שבאמת מבאר כן רבינו דעת ב"ה, דכאשר מתבוננים בדבר מבינים דבדאי עבור חתן זה עכ"פ יש בה דברים נאים וחסודים ושוב אין כאן אמירת שקר. ומבאר

באריכות במה פליגי ע"ז ב"ש, ואיך דלשיטתייהו קאזלי בכל סדרי הש"ס, עיי"ש באורך.

אמנם לא נראה שהמשך דברי ה'כלה רבתי' מתאימים להביאור של השיחה שם. ועיין שם בהערה 43 שמציין רבינו להכלה רבתי אבל לא כמקור או יסוד לביאורו בהשיחה (ומאידך כן מציין - בהערה 47 - לחדא"ג מהרש"א בסוגיין שהוא ע"ד הביאור של השיחה). אמנם לדבריי הרווחתי שעכ"פ בפרט עיקרי זה כן מתאימה ביאור שיטת ב"ה לפי הכלה רבתי עם ביאורו של רבינו בשיטתו לפי הש"ס שלנו).

ועפ"ז נראה לבאר היטב דברי ב"ה לב"ש בענין מי שלקח מקח רע מן השוק, ועד"ז המשך השקו"ט ביניהם;

דהנה ההבדל בין ה"ישבחנו בעיניו" בהמקח לאמירת "כלה נאה וחסודה" היא, דבמקח הר"ז תלוי בכ"א למצוא איזה דבר טוב בהמקח ולשבחו מחמת הדבר טוב שיש בו (והיינו להדגיש ולהצביע על אותו דבר טוב), משא"כ בהכלה הרי אומרים בלשון סתמי שהיא נאה וחסודה.

וי"ל שזהו הסיבה שגם ב"ש בודאי יודו לזה שבמקח ישבחנו בעיניו, דהא כשמשבח איזה דבר טוב אשר בהמקח אין בזה אמירת שקר בודאי יכולים למצוא טוב בכל דבר, אמנם בכ"ז סב"ל שא"א ללמוד מזה היתר לומר כלה נאה וחסודה באופן סתמי, הואיל וכאן כבר לא מדברים על מעלה פרטי (אמיתי) שלה אלא עליה בכללותה, וזה כבר לא אמיתי.

אמנם ב"ה אמרו לב"ש דמכיון שגם הם מודים שבכל דבר נמצאים גם דברים טובים, דזהו הסיבה אשר גם הם מודים שמוצאים ומדגישים אותם דברים עבור בעל המקח הרע כנ"ל, א"כ - סב"ל לב"ה - שוב אין זה דבר שקר גם לומר כלה נאה וחסודה, הואיל ובאמת יש בה דברים נאים וחסודים כנ"ל.

וע"ז ענו ב"ש "מי כתיב משקר הרחק, מדבר אפילו סתם", אשר בדבריהם אלו מדוייק דבאמת קיבלו סברת ב"ה דאין כאן שקר גמור - מחמת זה דאכן אפשר לאמת הדברים אף דבפשטות אינם כן כנ"ל - אלא דבכל זאת חולקים עליהם מחמת לישנא דקרא "מדבר שקר תרחק", דלשון זה מורה ומוסיף שלא רק שקר גמור אסור אלא גם שקר שאינו גמור.

ובפשטות: אע"פ דאפשר לאמת הדברים ולומר דישנה איזה ענין של 'נאה' ו'חסודה' בכלה זו, מ"מ בודאי אין זה האמת הפשוטה כמו שנשמע ממילים אלו, וע"ז אמרו ב"ש דבפסוק זה - "מדבר שקר תרחק" - 'מונח' איסור לא רק על שקר גמור אלא גם על דיבור כזה שאינו שקר גמור כל זמן שאינו אמת לגמרי, (ולכאורה יש מקום לפרש איסור זה גם באופן שהוא מדאורייתא וגם באופן שהוא מדרבנן שסמכוהו אקרא, ולעניינו לכאורה אין הבדל בזה).

וע"ז ענו ב"ה "כי אמר רחמנא מדבר שקר משום ונקי וצדיק הא לקיומי שפיר דמי", דהביאור בזה י"ל, דבאמת מקבילים דברי ב"ש דמלישנא דקרא אכן יש לדייק דבנוסף לשקר גמור קיים גם איסור נוסף על דרגא 'פחותה' של שקר, אלא שמחדשים דעיקר האיסור לא נאמר בכלל על שקר בעלמא אלא רק על שקר כזה שקשור עם "ונקי וצדיק אל תהרוג", וא"כ הרי הדרגא הפחותה של שקר המונח בפסוק זה אינו אלא על שקר (גמור) סתם במילי דעלמא, ושוב אין מקור לאיסור שקר כזו דעסקינן ביה דבאמת אפשר לאמת את הדברים כמשנת"ל.

(ונמצא דביסוד הדברים הר"ז ע"ד דברי מהרי"פ הנ"ל; דלב"ש הרי "מדבר שקר תרחק" מהוה איסור על כל סוגי שקר משא"כ לב"ה הרי עיקר האיסור נאמר בקשר לדיינים וכו', אלא דלדברינו הרי חילוק זה משמש (רק) כיסוד לשיטתייהו באם ישנה איסור על שקר כזה שיכולים לאמת הדברים או לא כמשנ"ת).

ולסיכום נמצא, דלדעת ב"ש דעיקר האיסור דמדבר שקר תרחק הוא על כל סוגי שקר לכן למד שהלשון של מדבר שקר כו' הוסיף גם שקר שאינו גמור מחמת זה שיכולים לאמת את הדברים, משא"כ לב"ה דעיקר האיסור הוא רק בקשר לדיינים אז אין מקום להוסיף ולאסור גם שקר כזה שהוא במילי דעלמא (היינו שאינו קשור עם דיינים) וגם יכולים לאמת את הדברים.

ונתבאר עפ"ז היטב גם כוונת ב"ה בהוכחתם ממי שלקח מקח רע וכו' וגם המשך השקו"ט בינם לב"ש כנ"ל באורך לפ"ע.

ה. והנה לפכ"ז נמצא דכשה'כלה רבתי' מקשה על ב"ה "מ"ש דמיתביה ממקח וליתביה מדאורייתא דתניא גדול השלום שאפילו הקב"ה שינה בו דמעיקרא כתיב ואדוני זקן ולבסוף כתיב ויאמר ה' אל אברהם גו'

ואני זקנתי" ! ? - הרי פירוש הקושיא היא שהי' להם לב"ה להסביר ההיתר שלהם באופן אחר בכלל ; והיינו דמדוע התירו הדבר על יסוד זה שאפשר לאמת את הדברים (ע"י שמוצאים בהכלה מעלות אלו כו' כנ"ל), ולא התירו הדבר על יסוד זה שבאמת מותר לשקר מפני השלום כמו שלומדים מאותה פסוק של הנהגת הקב"ה ! ?

ליתר ביאור : לולא המבואר כאן נדמה לי שמפרשים קושיית הכלה רבתי שאינה קושיא בתוכן ההיתר של ב"ה אלא רק בהמקור שהביא ; דמדוע הביא כיסוד ההיתר מנהג העולם ולא הפסוק, משא"כ לפי המבואר כאן י"ל דהקושיא לא היתה רק איזה מקור להביא להיתר, אלא איזה היתר בכלל להביא - ההיתר מחמת זה שאפשר לאמת את הדברים, או ההיתר שמותר לשנות מפני השלום.

ובזה גופא הי' שקו"ט איזה היתר מחודש יותר, והמסקנא היא דבאמת ישנה עדיפות בההיתר שמיוסד על הענין דדרכי שלום. וי"ל הביאור בזה משום דאותה היתר מהני גם לשקר ממש (היינו גם בלי אפשרות לאמת את הדברים באיזה אופן). אמנם בכל אופן כבר אין זה קושיא (כ"כ עכ"פ) מדוע הביאו ב"ה היתר זה ולא ההיתר מהפסוק, דשמא רצו להשמיענו גם סוג היתר זה (אף שישנה עדיפות בההיתר השני כנ"ל).

(ליתר ביאור : בריש דבריי הקשתי דלמסקנא מדוע באמת לא הביאו ב"ה הפסוק במקום ההוכחה מהנהגת בנ"א, אמנם כ"ז הי' לפי ההבנה הפשוטה שגם הפסוק וגם ההוכחה מהנהגת בנ"א הוו יסוד לאותה היתר עצמה, ואשר לפ"ז באמת קשה להבין מדוע לא הביא היסוד החזקה ביותר ! ? אמנם דאתינן להכא דבאמת מדובר בשני התירים שונים, ומטעמים שונים, שוב לא קשה כ"כ כמשנ"ת).

ו. ויש להוסיף בזה עוד, ובהקדם מה שיש להקשות דאיך יתרוצו ב"ש מה שיש כאן ההיתר לשנות מפני השלום כמו שרואים מאותה פסוק שגם הקב"ה התנהג כן (והרי היתר זה נלמד בסוגיא ערוכה ביבמות (דף סה) אשר לכאורה לית מאן דפליג עלה) ! ?

דבשלמא ההיתר של ב"ה מהא דאפשר לאמת את הדברים (ולמצוא בהכלה מעלות כו'), כבר ביארנו דלשיטת ב"ש ליתא להיתר זה, דמכיון דסב"ל דעיקר האיסור לדבר בשקר הוא בכל מילי דשקר לכן נתרבה

מלשון הפסוק גם שקר כזה שאינו גמור וכמשנ"ת, אבל איך יתרצו ההיתר השני - דמותר לשקר גם שקר גמור מפני השלום?

וי"ל דגם זה יתבאר היטב על יסוד שיטתייהו בעיקר האיסור לדבר שקר כמשי"ת.

דהנה ב'עיון יעקב' כאן מבאר דהא דלב"ש ליתא כאן ההיתר לשקר מפני דרכי שלום הוא משום דסב"ל דהיתר זה אינו אלא כשישנה חשש לקטטה ממש (וכמו בהסיפור של אברהם ושרה, ועד"ז שאר המקורות שהובאו בגמרא ביבמות שם), משא"כ כאן שאם לא יהלל את הכלה בעיני החתן אין סיבה וחשש לקטטה, שוב - סב"ל לב"ש - דליתא להיתר זה.

אלא דלפ"ז צלה"ב לאידך גיסא מדוע לב"ה כן קיים היתר זה גם במקרה כזה שאין כ"כ חשש לקטטה? ובקיצור: במה תלוי פלוגתתם באם ההיתר לשנות מפני השלום הוה גם במקרה כזה דאין כ"כ חשש לקטטה או לא?

ולכאורה מסתבר לומר דתלוי בעיקר האיסור לומר דבר שקר במילי דעלמא בכלל; דלדעת ב"ה דעיקר האיסור לא נאמר אלא במקרה של דיינים כו', הנה כאשר הותר לשנות מפני דרכי שלום הרי הותר לגמרי בלי שום הגבלות, וא"כ גם כאשר אין חשש קטטה ממש אלא שרק יכול להוסיף בענין של שלום מ"מ הותר, משא"כ לב"ש דעיקר האיסור כן נאמר על שקר כזה (של מילי דעלמא) א"כ גם כשהותר מפני דרכי שלום לא הותר אלא במקרים ע"ד אלו שהותרו בפירוש - היינו היכא דישנה חשש קטטה ממש כו' כנ"ל.

(ובמק"א כתבתי - ונדפס לפני שבע שנים בדיוק ב'הערות וביאורים' בגליון דחג הסוכות ה'תשס"ב (גליון תתכג עמ' 63) - לבאר עפ"ז חילוק השיטות באם נקטינן (רק) דמותר לשנות מפני דרכי שלום או דהוא מצוה לשנות, וגם האם מותר לשנות בלהבא או רק בדבר שכבר עבר (יעויין היטב בשו"ע אדה"ז סי' קנו ס"ב בא"ד). עיי"ש ליתר אריכות בהענין).

ואם כנים הדברים נמצא דשני הסיבות להיתר של ב"ה מיוסדים על שיטתו הכללית באיסור מדבר שקר תרחק, ומאידך הא דב"ש לא קיבל ההיתר לפי שני הסיבות מיוסד על שיטתו בהאיסור וכמשנ"ת כ"ז באורך.



חסידות

הערות על ספר "אור התורה"

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

מאמר אדה"ז בענין תשובה עד כסא הכבוד

א. באוה"ת נצבים בד"ה ושבת עד ה' אלקיך, מביא את מארז"ל יומא (פו, ב) "גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד". ובתוך הדברים כותב: "והנה במ"א הוקשה לו על זה מאי רבנותא דמגעת עד כסא הכבוד לפמ"ש במאורי אור אות כ' סכ"ב כסא נק' היכל קה"ק דבריאה והוא כסא למל' דאצי' הנק' כבוד כו' עכ"ל. והלא תומ"צ הם בזו"נ דאצי' ובמקום שבע"ת עומדין אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד א"כ התשובה למעלה הרבה יותר מכסא הכבוד", ע"כ, וע"ש הביאור באריכות.

והלשון "הוקשה לו" לכאו' קאי על אדה"ז (ובפרט כי לפני"ז שם הוא מביא מדרושי אדה"ז), וכעת לא מצאתי ענין זה בס' לקו"ת או בשאר מאמרי אדה"ז.

והנה בס' פלח הרמון להר"ה מפאריטש על שה"ש (ע' פט) נזכר שיש רשימה בגוכי"ק אדה"ז בענין כסא הכבוד בבריאה. כי שם בפלח הרמון איתא הנחה של הר"ה ממאמר הצ"צ ד"ה דודי שלח ידו מן החור (ועיג"כ סה"מ תרל"א ע' קכח), ומבאר שם במארז"ל על מנשה שחתר לו הקב"ה חתירה מתחת כסא הכבוד ונתקבלה תשובתו (סנהדרין קג, א; דב"ר פ"ב, כ; יל"ש מלכים רמז, רמו), ומזכיר: "וזהו ענין שחתר לו חתירה מתחת כסא הכבוד, כי הנה ארז"ל גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד כו'".

וכותב שם בהגהת הר"ה מפאריטש: "כן הי' לשון אדמו"ר שליט"א [הצ"צ], ויש שפירשו דבריו שכסה"כ הוא מדריגה גבוה מאד שאין שם מקום למלאכים ולזה נתקבלה תשובת מנשה. ולפי דעתי הי' הכוונה שבתשו' שמגעת עד כסה"כ יש מקום להימין ולהשמאל, אך הקב"ה חתר לו חתירה מתחת כסה"כ וע"ד ומתחת זרועות עולם שהוא בחי' סוכ"ע ולכן נתקבלה תשובתו כי ע"פ השתל' לא הי' באפשרי שתתקבל מצד תגבורת הדין על החסד כו' אך מצד הסוכ"ע נתקבלה התשו' כו'".

ואחרי זה בסיום המאמר בפלח הרמון שם מביא ששאל מאת כ"ק אדמו"ר הצ"צ אודות ב' הפירושים שיש לפרש בדבריו, וז"ל: "שאלתי ממנו ענין 'חתר חתירה', והשיב שב' הפי' הנ"ל שניהם אמת, ופי' הראשון קבלתי שתשובת מנשה הי' מבחי' כסה"כ יתפרש ענין כסה"כ הוא בחי' התגלות עתיק בבינה ומשם נתקבלה התשובה, ופי' זה הוא פי' הפשוט, ופי' הב' הוא מכי"ק אדמו"ר הזקן נ"ע שבחי' כסה"כ הוא בבחי' בריאה והוא בחי' כיסוי והסתר כו', ולכן הי' צ"ל חתירה מתחת כסה"כ כנ"ל", ע"כ בפלח הרמון.

[ועי' ג"כ הל' ת"ת לאדה"ז (פ"ב ה"י) שמזכיר שם בענין אין שכחה לפני כסא כבודך, וניכר משם ג"כ שכסה"כ מגיע רק בעולם הבריאה ע"ש. ובכלל ענין כסה"כ שהוא עולם הבריאה נמצא הרבה בס' הפרדס ובכתבי האריז"ל, ובשל"ה במס' שבועות, בתו"א מזכיר ג"כ בענין זה: "התשובה נוגע בעולם הכסא שהוא עולם הבריאה כמו שאמרו רז"ל גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד". אך בכ"מ גם מבואר בכסה"כ דרגות נעלות יותר כמ"ש בפלה"ר כאן, ונמצא גם בלקו"ת ואוה"ת בכ"מ].

עכ"פ למדנו מזה שיש איזה כי"ק מאדה"ז על תשובה בכסה"כ שהוא בבחי' בריאה, ואולי שם הוא המקום שאליו ציין הצ"צ כנ"ל.

[בכלל כי"ק מאדה"ז הוא דבר מיוחד, כי הדרושים בתו"א ולקו"ת ושאר ספרים הם הנחות שרשמו שומעי דברו אדהאמ"צ והצ"צ ועוד, ודברים שהם לשון אדה"ז בעצמו הם ס' התניא ואגרות קודש ושני דרושים בסידור, וב' מקומות בתו"א (פ' חיי שרה ופ' תרומה) שנכתב עליהם "לשון אדמו"ר נ"ע בעצמו" וכיו"ב, ועוד איזה רשימות.]

ואם ישנה מי מהקוראים המכיר את המקום במאמרי אדה"ז שבו מדבר בענין זה על תשובה שמגעת עד כסה"כ, בודאי יעיר בזה.

דרוש "בענין השעבוד"

ב. באוה"ת דרושים ליוהכ"פ (כרך ו' עמ' ב' תקיד) נדפסה רשימת כ"ק אדמו"ר הצ"צ, של דרושי כ"ק אדה"ז השייכים ליוהכ"פ [התחלת הרשימה היא: בביכעל דתחילת תקס"ב מכבוד דודי וחמי ז"ל כ"ק אדמו"ר האמצעי] אנכי אנכי הוא מוחה פשעין כו', כי עמך הסליחה

למען תורא, כי ביום יכפר (ושייך לסוכות ג"כ), מ"מ [מלכא משיחא] אתי להדרא צדיקייא בתיובתא כו'. והולך ומונה עוד דרושים].

ובסופו: יסובכנהו יבוננהו תקס"ז בדרוש מצנפת ואבנט מ"ש אצלי כפ' אחרי בענין השעבוד. ע"כ.

הנה רשימה זו נדפסה מתוך כת"י מעתיק (כאשר מצויין במ"מ באוה"ת שם) ולא מגוכי"ק הצ"צ עצמו. וניכר אשר המעתיק לא דייק ברשימה בענין פסיקים והפסקים בין התיבות הרגילים בגוכי"ק הצ"צ.

ובקטע זה האחרון שהבאנו, הנה הדרוש "יסובכנהו יבוננהו" מתחילת תקס"ז (נדפס בסה"מ תקס"ו ח"ב); דרוש "מצנפת ואבנט" (נדפס בסה"מ תקע"ב, וע"ש בהמ"מ). אבל מה שמוסיף מ"ש אצלי כפ' אחרי בענין השעבוד, הוא קשה ההבנה. כי באוה"ת פ' אחרי יש כמה דרושים ורשימות השייכים לענין יוהכ"פ, אבל אינם שייכים לענין "השעבוד", ומה שייך זה ליוהכ"פ.

בתחילה חשבתי אולי הצ"צ כתב: בענין ה' ע'. ור"ל בענין ה' עיניים (יש מזה באוה"ת פ' אחרי). והמעתיק בחפזו לא הבין זה וחשב את הקו שאחרי הה' לאות ש' ומזה יצא לו "השע", והוא פיענח את זה "השעבוד".

ופעמים רבות בשולי הגליונות וכיו"ב כותב הצ"צ בגוכי"ק באותיות קטנות וסמוכות אשר פיענוחן קשה.

[והצ"צ ברשימה זו כתב עוד ר"ת בלתי רגיל, והוא על ד"ה "להבין המאמר הידוע דמלכא משיחא אתי לאתבא צדיקייא בתיובתא" (של סה"מ תקס"ב), כותב: מ"מ אתי להדרא צדיקייא בתיובתא". ולכאורה התיבות מ"מ" אינו אלא קיצור לשון של "מלכא משיחא"].

אך שבתי וראיתי דיותר מסתבר שהצ"צ כתב "בענין השעיר", או: בענין השע'. וקאי על שני השעירים של יוהכ"פ שעיר א' לה' ושעיר א' לעזאזל. ומזה טעה המעתיק וכתב "בענין השעבוד".

מענין שני השעירים נמצא אריכות באוה"ת ר"פ אחרי. ויש מזה גם באוה"ת דרושים ליוהכ"פ (עמ' א' תקסו).

מאמר "להבין ענין שעיר המשתלח"

ג. בענין שני השעירים יש גם בדרושי אדה"ז: בד"ה "בסוכות תשבו כו' ביום הזה יכפר" בסה"מ תקס"ב (עמ' מא, ונזכר מאמר זה ברשימת הצ"צ שם על דרושי יוהכ"פ). ועוד אריכות מזה במאמר מיוחד בסה"מ תק"ע (עמ' קעז) ד"ה "להבין מעט מזער ענין שעיר המשתלח" (בכותרת: בעז"ה ליל יוהכ"פ תקע"א).

וצע"ק מה שהצ"צ כאן, כשרושם מאמרי אדה"ז על יוהכ"פ (ע"פ סדר השנים שאמרם אדה"ז), אינו מזכיר את הדרוש "להבין ענין שעיר המשתלח" מתקע"א. ובאמת אם נשפוט לפי הסגנון, י"ל שמאמר זה הנדפס בתקע"א הוא הנחת אדמו"ר הצ"צ שם (שרשם בשנת תקע"א את המאמר ששמע מכ"ק אדה"ז). ואם כן הוא אז תוגדל לכאור' התמי' על שאינו מזכיר דרוש זה.

ואולי היא הנותנת, דמכיון שמאמר זה נרשם רק על ידי אדמו"ר הצ"צ, ולא ע"י שומעים אחרים (ולא כרוב הדרושים מאותם שנים, שמאותו דרוש עצמו יש כמה הנחות הן הנחות אדמו"ר הצ"צ והן הנחות עוד שומעים), ויתכן גם שמאמר זה בליל יוהכ"פ נאמר ביחידות רק לפני הצ"צ (אם כי גם במ"א מצאנו אמירת דרושים מאדה"ז בליל יוהכ"פ), ועל כן לא כללה הצ"צ ברשימת מאמרי יוהכ"פ כאן.



רמב"ם

ביאור שיטות הראשונים במצות הקהל

הרב חנניה יוסף אייזנבך

ראש ישיבת תות"ל - בני ברק, אה"ק

א. כתב הרמב"ם בהל' חגיגה פ"ג ה"ד: "והמלך עולה ויושב עליה כדי שישמעו קריאתו וכל ישראל העולים לחג מתקבצים סביביו", עכ"ל. ולכאורה צ"ע דכל הפיסקא הזאת "וכל ישראל העולים לחג מתקבצים סביביו" מיותרת, שכבר כתב לפני"ז שהמצוה היא בהקהלת כל העם האנשים והנשים והטף. ועוד מהו הלשון "וכל ישראל העולים לחג",

והיה צ"ל "וכל העם" או "וכל ישראל" ומה זה "העולים לחג". וגם מהו הדיוק ש"מתקבצין סביביו" שזה מורה לכאורה שמלבד עצם הענין שצריכים כל ישראל להיות בעזרת נשים או גם בסמוך לה, צריך שיתקבצו סביביו וכו' וצ"ב.

והנראה בזה, דהנה לשון הכתוב תמוה מאד לכאורה, שאומר (דברים לא, יא): "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' א"גו' תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם", ובפסוק שלאח"ז: "הקהל את העם האנשים והנשים והטף גו' למן ישמעו ולמען ילמדו גו'", ואינו מובן כלל, שקודם היה צריך לומר שיקהילו את כל העם, ורק אח"כ לצוות "תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל".

והנה יעויין בגמ' חגיגה (ג, א): "א"ר תנחום חרש באזנו אחת פטור מן הראיה שנאמר באזניהם" עי"ש ובתוס'. ולכאן צ"ע דהרי "באזניהם" נאמר לענין הקהל, ומלשון הגמ' אינו משמע שהוא משום ש"גמר ראה ראה מהקהל" כדלעיל בסוגיא שם, כי אם שלומדים מ"באזניהם" לענין ראה בפשטות [ואפשר שלכך נתכוין הרע"ב ששינה קצת מלשון הגמ', וכתב בפירושו למשנה זו"ל: "ואפילו באזנו אחת פטור, דכתיב בבוא כל ישראל לראות את פני ה' וכתב בתריה למען ישמעו, פרט למי שאין לו שמיעה גמורה" עכ"ל, ועי' בתוס' רעק"א שם שהקשה: "תמוה לי דבסוגיין מבואר דמקרא 'למען ישמעו' לא ממעט רק חרש לגמרי אלא מדכתיב ג"כ 'באזניהם' ע"כ דבא למעט חרש באוזן אחד" ע"כ, ולהנ"ל י"ל, דהוקשה לרע"ב איך אפשר ללמוד לענין ראה מ"באזניהם", ולכך כתב דבאמת עיקר הלימוד הוא ד"גמר ראה מהקהל" דכיון דכתיב "בתריה" דבבוא ליראות, למען ישמעו, ידעינן דגם בדין ראה צ"ל שמיעה גמורה, אבל באמת גם הוא ז"ל נתכוין דעיקר הלימוד הוא מ"באזניהם" (ועי' בטו"א שם), וכנראה רמז לזה גם התוס' יו"ט עי"ש]. ומ"מ צ"ע בזה, ולענינינו צ"ב דלא נרמז בגמ' דהוא מטעם דגמר ראה ראה מהקהל.

ב. וי"ל, דהנה בעיקר הפרשה דנאמר "בבוא כל ישראל ליראות" הרי צ"ע דלמה לן האי סימן, ואמאי לא אמרה תורה פרשה בפ"ע דבמוצאי שנת השמיטה וכו' יקהילו את כל ישראל במקום אשר יבחר? ובאמת מזה למדו כו"כ הלכות דלמדין ראה מהקהל, ואעפ"כ עדיין צ"ע. וע"כ י"ל דמה שאמרה תורה "בבוא כל ישראל ליראות" אין זה סימן גרידא, כי אם

שתי הלכות נאמרו בפרשה: האחת, שבהל' מצות ראייה יש דין, שבמוצאי שנת השמיטה יקראו את התורה נגד כל ישראל, ויש עוד הלכה של הקהלת כל העם "למען ישמעו ולמען ילמדו". וזהו איפוא דיוק וסדר הלשון (בכתוב: א) בבוא כל ישראל לראות גו' תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. (ב) הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו וגו'. שהם שני ציוויים מיוחדים, אלא שבמציאות נכללים ב' הדברים זכ"ז, ולפי"ז שפיר ילפינן מקרא הראשון ד"תקרא גו' באזניהם" לענין ראייה, דהקרא הזה באמת מיירי בדין ראייה, אלא שמדיני הראייה הוא שבכל מוצאי שנת השמיטה יקרא התורה באזני כל ישראל.

והנפק"מ בין שני הציוויים, הרי הם מפורשים בקרא, חדא, דדין זה של "תקרא גו' באזניהם" הוא לגבי החייבים בראייה, ואילו לענין הקהל חייבים האנשים והנשים והטף, ועוד דההלכה ד"נגד כל ישראל באזניהם", היינו שהמלך ישמיע התורה באזני כל ישראל ממש, הוא לגבי מצות הראייה במוצאי שמיטה, ואילו לענין מצות הקהל, הרי לא נאמר "באזניהם" אלא "למען ישמעו" סתם, ואם עומדים מרחוק ואינם יכולים לשמוע בשום פנים, הרי שפיר נתקיימה המצוה.

ומעתה דברי הרמב"ם מדויקים שפיר, דאמנם לא כתב כן במפורש שיש ב' ציוויים וכו', כיון דלא נאמר כן להדיא בגמ', ולכך כתב באמת בראשית ההלכה: "מ"ע להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל ולקרות באזניהם מן התורה כו'", הרי כלל הכל בחדא מחתא, אלא שמ"מ פשטות וסדר הכתובים הכריחוהו לרמוז בדבריו, כדרכו בקודש בכ"מ, שבעצם המצוה ישנן שתי חלקים וכנ"ל, ולכן: א) "וכל ישראל העולים לחג מתקבצים סביביו", דאע"פ שכל העם אנשים ונשים וטף באים לעז"נ לשמוע, מ"מ דין "באזניהם" נאמר על "העולים לחג" דוקא, היינו על אלו שגם בלאו מצות הקהל היו עולים לרגל, ודוקא עליהם נאמר "באזניהם" וע"כ "מתקבצים סביביו". (ב) לגבי שאר הנקהלים "המלך עולה ויושב עליה כדי שישמעו קריאתו" ולא "שישמעו כולם" כנ"ל, דבאמת בלתי שייך היה שכולם ישמעו ממש, מלבד ה"מתקבצים סביביו". (ג) "ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו כו'" וכנ"ל.

ג. וכיון דאתנין להכא, נראה לישב בזה דעת היראים (סי' תלג]דפו"י-
 רצ], רסן]דפו"י-רפט]) שמנה ב' מצוות מיוחדות: "שיקרא המלך בפ'
 אלה הדברים בהקהל שנאמר בפ' נצבים ויצו משה גו' עד באזניהם וכו'";
 "בקרוא המלך את התורה שיבואו כולם לשמוע, דכתיב בפר' וילך מקץ
 שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות, וכתיב הקהל את העם
 האנשים והנשים וכו'", וכבר נתעוררו המפרשים מה ראה על ככה למנות
 ב' מצוות מיוחדות, והאדר"ת ז"ל ב"זכר להקהל" והגרי"מ פרלא ז"ל
 במ"ע ט"ז כתבו שהוא דומה למש"כ ה"חרדים" לענין ברכת כהנים שיש
 מצוה גם על הישראלים להתברך מהכהנים עי"ש [ועי' ב"חידושים
 וביאורים בש"ס וברמב"ם ח'ל' ב' סי' ט"ז, וסי' ל"ג], ואמנם החת"ס ז"ל
 כתב בחידושו לר"ה (דף כח): "משא"כ בכהן שלרוב הפוסקים לבר
 מהר"א ממיץ אין שום מ"ע על ישראל להתברך". הנה נקיט החת"ס
 שזוהי דעת היראים בברכת כהנים שמ"ע על ישראל להתברך, ושפיר הוי
 לשיטתו.

אולם זה דוחק קצת, שמלבד זאת שלא מצאנו ביראים בברכת כהנים
 שירמוז כדבר הזה (ולכאורה צ"ל שיש כאן ט"ס, וצ"ע) והרי תמוה שא"כ
 אמאי לא מנה היראים ב' מצוות גם בברכת כהנים כנ"ל. שו"ר שכבר כתב
 הגרי"פ שם שבודאי הוא ט"ס והכוונה לדעת החרדים, ור"ל כן גם בדעת
 הבה"ג עי"ש.

ובעיקר, שלכאורה גם דעת החרדים וההפלאה אינה שיש ב' מצוות
 אחת על הכהן ואחת על ישראל, וכמושי"ת.

ד. הנה ז"ל רבינו ההפלאה ז"ל בכתובות (כד, ב): "וכן מצינו בכל
 מקום אע"ג דבתורה אינו מפורש הציווי אלא על העושה, המצוה על
 שניהם, כגון ביבם "יבמה יבא עליה" והמצוה עשה גם עליה, תדע דהא
 קאמר ביבמות דף כ' דדוחה ל"ת ואיך היא עוברת על הל"ת אם אין
 המצוה עליה כמ"ש תוס' בגיטין דף מא" עי"ש [וזו היא לבטח כוונת
 ה'פני יהושע' לכתובות (מ, א ד"ה בגמרא): "ועוד דבמצות יבום איהי נמי
 מוזהרת שתקיים העשה" עי"ש, ולכאורה היכן מצינו שהיא מוזהרת, וע"כ
 כנ"ל שבכה"ג ודאי המצוה על שניהם] ובזה תירץ את קושיית התוס'
 בשבת קיח עי"ש, ועי' ב'משך חכמה' (פר' נשא).

והנה יעויין ב'מנחת חינוך' (מצוה שעח) שכתב: "ועיין בספר הפלאה חלק כתובה פ"ב דכתובות (כד, ב) שמביא בשם ספר חרדים, דכשם דעל הכהנים מצות עשה לברך הכא נמי מצות עשה על ישראל להתברך מן הכהנים עי"ש כו", ושוב כתב שם בהגה"ה: "שוב מצאתי בריטב"א סוכה דף לא בד"ה מאי לאו, כתב באמצע דבריו, דמצוה דכהנים הוא לבד עי"ש", וכן כתב בפשיטות האדר"ת ז"ל בקונטרס 'זכר למקדש', בדעת היראים שמנה מצוה מיוחדת להקהל: "ודומה קצת דבר זה למש"כ בס' חרדים דמ"ע על הזכרים להתברך מהכהנים המברכים, עיין הפלאה כתובות (כה, ב), אך הריטב"א סוכה ל"א ע"ב כתב שלא כדבריו", [ועיין עוד בשו"ת מהר"י אסאד (ח"א סי' מו), 'מגן גבורים' (סי' קכח בראשו), הגרי"פ פרלא (שם), 'תורת חיים' (סופר לאו"ח סי' קכח) 'ילקוט הגרשוני' (שם) ועוד].

ה. ולענ"ד אחר נטילת רשות מרבינו המנ"ח זי"ע והאחרונים ז"ל שהלכו בעקבותיו, לכאורה אין הכרח כלל שיש מדברי הריטב"א סתירה לחידושו של ההפלאה ז"ל, דז"ל הריטב"א שם: "דליכא משום בל תוסיף אלא שמוסיף חלק אחד במצות שמוסיף במנינא או בשיעור שנתנה תורה והקפידה בו בין למטה בין למעלה כו", אבל כל שהוא עושה מצותו כדרך שאמרה תורה וחוזר וכופל את הכל מפני הידור מצוה וכדי לערבב את השטן אין בזה משום בל תוסיף אלא אם כן הקפיד הכתוב בפירוש שלא לכפלו, וכענין שמצינו בכהן שעולה לדוכן שאינו מצווה אלא לברך פעם אחת, כדאמרין התם בפרק ראווה דאי בעי מצלי ואי לא בעי הדר ומצלי, כלומר שאין הכהנים מצווין לברך את ישראל בעשה אלא פעם אחת, ואעפ"כ אי בעי הדר ומצלי אין בזה משום בל תוסיף, וליכא למימר שעושה להוציא אחרים, דליכא חיובא אישראל להתברך, מצוה דכהן הוא, אלא ודאי כדאמרין עי"ש.

ובא הריטב"א להוכיח שהכהן אם מברך עוד פעם אינו עובר על בל תוסיף, ואי אפשר לומר שבאמת בכה"ג יש בל תוסיף, אלא מה שאמרו שיכול לחזור ולברך היינו בשביל האחרים שלא נתברכו על ידו, שהרי מכיון שהוא כבר יצא ידי ברכת כהנים, הרי לא שייך לומר שהישראל מצווה להתברך, ואינו סותר כלל את דברי ההפלאה שחידש שבמצות ברכת כהנים, גם המתברך בכלל המצוה, וכמו שהוכיח מיבמה יבא עליה, שגם היבמה בכלל המצוה, אבל ודאי לא נתכוין לומר שהיבמה ישנה

בכלל המצוה אפילו באופן שהיבם לא היה מצווה, ואם כן, עד כאן לא כתב ההפלאה שהישראל המתברך הוא בכלל בהמצוה, במצוה שהכהן מקיים, אבל כשכבר קיים מצותו, מהיכי תיתי לומר שרק הישראל כשלעצמו מחוייב להתברך.

וראה בלשון החרדים ז"ל (פי"ב): "לברך כהן את ישראל, שנאמר: כה תברכו את בני ישראל, וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה, ומכוונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה', הם נמי בכלל המצוה" הרי שפתיו ז"ל ברור מללו שהם "בכלל המצוה" כאשר הכהן מקיים מצותו, ולא כתב שגם הישראל מצוה שיתברך, וז"פ, ולענ"ד הן הן דברי ההפלאה ז"ל.

וראיתי ב'דבר אברהם' (ח"א סי' לא), שנשאל על דברי ההפלאה ז"ל מכח דברי הריטב"א הנ"ל, וכתב שכבר העיר בזה המנחת חינוך וכו"ל, וכתב שאין מזה סתירה כלל "דאפילו לדעת החרדים דמצוה על ישראל להתברך מ"מ נראה דלא דמיא מצוה דרמיא אכהנים למצוה דרמיא אישראל, דעל הכהנים מצוה לחזור אחריה לקיימה לברך את ישראל וכו', אבל על ישראל אין חיוב כלל לחזור אחר ברכת כהנים כו' אלא שהמצוה היא רק שאם הכהנים מברכים ישמעו ויכוונו ליבם להתברך כו'", הן אמנם שהגאון בעל ההפלאה נראה שתפס לדבר פשוט דמצוה דישראל דמיא ממש למצוה דכהנים, שכתב דאע"ג דבתורה אינו מפורש הציווי אלא על העושה, מ"מ המצוה על שניהם כגון ביבם יבמה יבא עליה, ולפי"ז כשם שהכהן צריך לחזור ולברך אחר שכבר קראו לו מיהא כך צריך הישראל נמי להתברך, וזה באמת נדחה מדברי הריטב"א הנ"ל עי"ש.

ולמש"כ, גם ההפלאה וגם החרדים לא נתכוונו שיש מצוה על הישראל כשלעצמו להתברך, אלא שמצות הכהן ודאי כוללת בה את הישראל המתברך, אבל בגוונא שכבר קיים הכהן המצוה, לא אמרינן שיש על הישראל חיוב בפני עצמו להתברך, וכו"ל.

[גם מה שהביא הגאון ה'דבר אברהם' ז"ל ראה דיש מצוה על ישראל להתברך, מירושלמי מגילה (פ"ד ה"ח) דאסור להסתכל בכהנים בשעה שהם מברכים את העם משום היסח הדעת, ואי נימא דאין שום מצוה על ישראל להתברך מאי איכפת לן בהיסח הדעת ידיהו, אלא ע"כ דעל ישראל נמי איכא מצוה להתברך כו" עי"ש. לכאורה צ"ע, שהרי הלכה זו שיש על הישראל לכוון לבו לברכת הכהנים הובאה גם ברמב"ם (פי"ד

מהל' תפילה ה"ז) ובטוש"ע (סי' קכח), ובפשטות הוא משום כוונה להתברך, שברכת הכהן תחול, אבל אין זה ענין למצוה, וכך לכאורה מורה גם לשון שו"ע רבינו (סי' קכח סל"ו): "בשעה שהכהנים מברכים העם לא יביטו בעם ולא יסיחו דעתם כו' שהרי הם מתפללים שיברך הקב"ה את כל ישראל, והעם המקבלים את הברכה ג"כ יכוונו לברכה" עי"ש. גם מה שהקשה ה'דבר אברהם' על יסודו של בעל ההפלאה זי"ע ממצות צדקה שאטו נאמר שגם העני בכלל המצוה, לכאורה הרי יכול היה להקשות ממה שכתבו הראשונים ז"ל בהדיא שאין לכהן במתנות כהונה שום מצוה, אלא ודאי אין הדבר אמור אלא במצוה שכל יסודה הוא ענין של חוב כלפי השני, כמו מתנות כהונה, וממילא כן הוא גם במתנות עניים וכיו"ב, ולכאורה לא דיברו החרדים וההפלאה אלא במצות כמו יבום וברכת כהנים וכיוצא בהן].

ו. והנה יעויין בראש השנה (טז, א): "למה תוקעין, למה תוקעין רחמנא אמר תקעו, אלא למה מריעין, מריעין רחמנא אמר זכרון תרועה, אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומעירין כשהן עומדין, כדי לערבב את השטן" ובתוס' (שם ע"ב) הקשו: "תימא הא קעבר משום בל תוסיף, וכי תימא כיון דכבר יצא הו"ל שלא בזמנו דלא עבר, הא אמרינן בסוף 'ראוהו ב'ד' גבי ברכת כהנים דאין מוסיף ברכה אחת משלו משום דלא עבר עלי' זימניה, כיון דאילו מתרמי ליה ציבורא אחרינא הדר מברך להו, הכי נמי אי מתרמי צבורא הדר תוקע, וי"ל כו", והגאון רבי עקיבא איגר ז"ל הקשה: "מה ענין תקיעה לברכת כהנים, התם הכהן עצמו מקיים מ"ע, מה שאין כן התוקע, שאינו אלא מוציא אחרים ידי חובתם אבל הוא כבר עבר ליה".

וה'חתם סופר' (בשו"ת או"ח סי' קסז) בתשובה אל הגרעק"א כתב לתרץ: "אדרבא, בהא דק' אע"פ שיצא מוציא היינו טעמא משום דכל ישראל ערבין והוי לי' כאילו הוא חייב עדיין במצות עשה ולא סגי ליה דלא תקע, משא"כ בברכת כהנים לדעת רוב הפוסקים אין מ"ע על הציבור להתברך ואם כן גרע בזה ברכת כהנים מתקיעה".

ולכאורה תמוה מאוד, שהרי רבו של החת"ס הגה"ק בעל ההפלאה ז"ל הוא מרא דשמעתתא דגם הישראל בכלל המצוה, ואיך התעלם ממנו לגמרי, אפי' לא הזכירו, ועוד שמצאנו במקום אחר, ב'ליקוטים בש"ס'

שבסוף 'דרשות חתם סופר', שאכן מביא את דברי רבו ההפלאה ז"ל בפשיטות, וכתב עליו "ודברי פי חכם חן" ע"ש.

ואשר נראה שמדברי רבינו החת"ס אלה סיוע רב למה שכתבנו לעיל, שאין דעת ההפלאה ז"ל כפי שהבינו בו האחרונים ז"ל, אלא רק כאשר הכהן מקיים מצותו, אזי גם הישראל בכלל המצוה, וכנ"ל בריטב"א, אבל לא שיש מצוה בפני עצמה על הישראל להתברך, ודברי החת"ס ז"ל מתאימים איפוא מאוד לדברי הריטב"א הנ"ל.

ז. עוד נראה להביא סיוע לשיטת רבינו ההפלאה ז"ל, מדברי הרשב"א ז"ל גבי מצות פדיון הבן, דיעויין בשו"ת הרשב"א (סי' שלח): "שאלה: הא דאסיקנא בפדיון הבן דאבי הבן מברך שמים, אמאי לא מברך נמי כהן שהחיינו, יברך אבי הבן דקא עביד מצוה ויברך נמי כהן דמטי הנאה לידיה? תשובה: מסתברא דכהן לא מברך משום דהרי זה כשאר מתנות כהונה, דאע"ג שמטי בהו הנאה לכהן לא מברך שהחיינו, ומאן דבעי לה, משום דאיכא ברכת שהחיינו בהאי מצוה, מספקא לנא מאן מינייהו מברך, ועוד נראה דבענין אחד התלוי בשנים, כגון זה שהאב פודה והכהן מקבל פדיונו, אין מברך אלא האחד, והרי זה כגון קונה כלים חדשים שלוקח מברך ולא המוכר, ואפילו בזיבונא דרמיא על אפיה, דמטיא הנאה לידיה דמוכר".

ומבואר בדבריו ז"ל ב' ענינים, אחד שנטילת הכהן ה' סלעים אינו שונה מנטילתו שאר מתנות כהונה, שאין בה מצוה, והשני, שגם אם היה בנטילת ה' סלעים בפדיון הבן משום סרך מצוה, הרי כל מצוה שנעשית על ידי שנים אינו מברך אלא האחד. ונראה ששני דברים נאמרו כאן, וה"עוד נראה" הוא דבר בפני עצמו.

אך הטור (יו"ד סי' שה) הביא בשם אביו הרא"ש ז"ל שאין הכהן מברך כלום, חדא משום שלא הוזכרה ברכה כזאת במשנה תוספתא וגמרא, ועוד "למה יברך הכהן ואינו עושה שום מצוה אלא מקבל מתנות כהונה" ע"ש, ושיטה זו היא כדעת הרשב"א הנ"ל בתירוץ הראשון, שנטילת הכהן הסלעים אינה בגדר מצוה כלל ולא שייך בכלל לברך על זה.

אבל ב"ועוד נראה" ס"ל להרשב"א שבאמת יש מקום לומר שיש כאן מצוה, אלא שכיון שהענין תלוי בשנים, אחד מברך ולא שניהם.

ובביאור שיטה זו י"ל, דהנה בעיקר מצות פדיון הבן חזינן דשלא בשאר מתנות כהונה, נתקנה לה ברכה מיוחדת "וצונו על פדיון הבן", היינו שלגבי אבי הבן ודאי שאין כאן מתנות כהונה גרידא אלא מצוה מיוחדת של פדיון הבן, כי מלבד היותו אחד מכ"ד מתנות כהונה, יש בה מצוה מיוחדת של פדיון הבן, שהרי כתב הרמב"ם בסהמ"צ (שרש יב) שאין זה נכון למנות למצוה מיוחדת כ"א ממתנות כהונה, וכולן נכללו במצוה אחת, ואעפ"כ מנה (מ"ע פ') את מצות פדיון הבן, ועי' בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' יח) ובשו"ת הריב"ש (סי' קלא), ועי' ב'צפנת פענח' (פ"א מהל' ברכות הי"ג).

ולכאורה ממ"נ, מצד מצות הפדיון, הרי הוא חל על ישראל בלבד, ולכאורה אין לכהן שום נגיעה במצוה זו, ואילו מצד היותו חלק ממתנת כהונה, הרי כמו בכל מתנות כהונה לא אמרינן שיש לכהן מצוה בנטילתן, שאין זה בכלל בגדר מצוה אלא בגדר חוב לכהנים, וזהו שטען הרא"ש וכן הרשב"א בתי' הא'.

ומכיון שכן, כיון שאמרה תורה שיפדה הבכור אצל הכהן, הרי שגם הכהן ודאי בכלל המצוה, ונראה איפוא שזו היא כוונת הרשב"א ב"ועוד נראה", דבענין אחד התלוי בשנים אחד מברך, ויהי' מזה סיוע לדעת רבינו ההפלאה זי"ע.

אבל לומר שיש על ישראל מצוה מיוחדת להתברך זה לא אמרינן, וממילא שלא שייך לומר גבי מצות הקהל שלכן מונים ב' מצות גם על המלך וגם על הציבור,

ח. ולפי משנ"ת לעיל י"ל, דסדר הכתובים הכריחו לה'יראים' ז"ל, דישי כאן שני ציוויים נפרדים וכמש"נ, אחד מדין ראייה שבה נאמר מפורש שהמלך הוא שיקרא באזניהם, ועוד יש מצוה של הקהל את העם וגו'. והרמב"ם לא אבה בזה משום שאינו מפורש בגמ' להדיא, אע"פ שגם הוא רמז לזה כנ"ל.



הלכה ומנהג

יעלה ויבא ביום הכיפורים

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. בשו"ע סו"ס תריח כותב: "חולה שאכל ביום הכפורים ונתיישב דעתו בענין שיכול לברך, צריך להזכיר של יום הכפורים בברכת המזון, שאומר יעלה ויבא בבונה ירושלים", ומקורו הוא בטור בשם אביו הרא"ש וכותב שם בבית יוסף הטעם: "דבהיתר אכיל ואדרבא מצוה קא עביד, הוה לדידיה יוכ"פ כמו לדידן שאר יו"ט". ובאחרונים חלקו עליו וז"ל הט"ז (שם סק") "ברכת המזון של יום זה שאין היום גורם, דאדרבה סדר היום הוא שלא לברך ברכת המזון כי אין בו אכילה, רק מצד המקרה שאירע לזה אונס המביאו לידי ברכת המזון, האיך נאמר כאן שהיום גורם.. וזה לא דמי לשאר יו"ט שיש עליו חיוב מצד היום לאכול, דאסור להיות בלא אכילה, משא"כ כאן הוא להיפך, אלא שהאונס גורם האכילה, קדושת יוכ"פ מאי בעי הכא". מבואר דעת הט"ז שלא להזכיר יעלה ויבא ביוהכ"פ, כיון דהיום לא גורם לברכת המזון שתיאמר, אלא סכנת מחלתו היא הגורמת, ועיי"ש ראייתו מתפלת ערבית ביו"ט שחל להיות בשבת שאין מזכירים קדושת יו"ט בתפלת הש"ץ לאחר שמו"ע, שאין היום גורם לחיוב, "קל וחומר כאן שלא יזכיר היום בברכת המזון", עיי"ש.

וצ"ב הסברא, דמה לי שאין היום "גורם" הסעודה, הא סוכ"ס אוכל מצד איזה סיבה, ואם היום הוא יום כיפור למה שלא יזכירו? והרי גם בשבת או יו"ט אם יאכל אדם יותר משיעור חיובי הסעודות, והיינו שאוכל סעודה רביעית בשבת או סעודה שלישית ביו"ט, שלא היום גרם לו לאכול סעודה זו, כי מצד קדושת הים אין עליו חיוב לאכול יותר מב' או ג' סעודות, האם משום זה לא יצטרך להזכיר קדושת היום ברצה או יעלה ויבא? ולכאור' גם בנידו"ד אף שלא היום גרם לו אכילתו, בכ"ז אם אכל למה שלא יזכיר יעלה ויבא.

ואמנם במגן אברהם (שם סק"י) מביא מדברי השבלי הלקט שכתב בשם הר"א כץ, "כיון שהיום גרם לו איסור, רק שפקוח נפש גורם לו היתר, והוה לדידי' כחול, אין בו לא קידוש ולא על הכוס ולא הזכרה

בברכת המזון, ואפי' רצה להזכיר אינו מזכיר דלא אשכחן הזכרה בברכת המזון אלא במקום שיש מצוה באכילתו, ומסיים המג"א "וכן נראה לי, דהא אפילו בחנוכה ופורים אמרינן בגמ' דאינו מחוייב להזכיר, ומסיים דכיון שהטור מחמיר אין לחשוש שזה ייחשב כהפסק, אבל קידוש "אין צריך לקדש דיש לחוש לברכה לבטלה".

וג"כ כאן צ"ב מה הפירוש "והוה לדידי' כחול", הלא וודאי גם בחולה נוהגים כל האיסורים של יוהכ"פ ואיסור מלאכה, ושאר העינויים שאין בהם סכנת נפשות, וצ"ב.

ב. וביאור הדברים: החילוק בין אוכל סעודה רביעית בשבת לאוכל ביוהכ"פ, הוא, דהאוכל סעודה רביעית בשבת אף שאין עליו חיוב לאוכלה, מ"מ כיון שמותר לו האכילה לכן כשמברך מזכיר קדושת היום, אבל ביוהכ"פ הרי מצד קדושת היום אסור לו לאכול, והא דמתרינן לחולה לאכול, הוא דמצד פקוח נפש אמרינן ד"הותרה" קדושת יוהכ"פ, ולכן הותרה לו האכילה, א"כ הרי בשעה שאוכל אז אכילה זו נחשבת לו כאוכל סתם סעודה של חול, כי לגבי האכילה התרנו לו את קדושת יום הכפורים מחמת פקוח נפש, א"כ מה שייך להזכיר קדושת היום בברכת המזון, אם קדושת היום סותר ומנגד להסעודה ולברכת המזון, והיינו דהפירוש "הוה לדידי' כחול" הוא דהאכילה נחשבת כאכילה של יום חול שאינה מחייבת הזכרה בברכת המזון, ולכן סובר הט"ז והמג"א שלא יזכיר יעלה ויבא.

והדברים מפורשים במקור דברי השבלי הלקט (יוהכ"פ סי' שיב) שכותב "חולה שאוכל ביוהכ"פ אם צריך להזכיר מעין המאורע בברכת המזון או לא, ..נראה דלאו מצוה כלל באכילה זו מחמת היום, כי אדרבה היום גורם לו איסור אכילה לו ולכל ישראל, אלא מפני שפקוח נפש עומד עליו ודוחה לו אישתרי ליה ומשוי ליה כחול לגביה לענין אכילה, מסתבר דלא תקנו ליה רבנן הזכרה, דלא דמי לראש חודש דהתם אסור בתענית ויש באכילה דררא דמצוה" וכו' עיי"ש. הרי מפורש כנ"ל דאכילת החולה נחשבת לו כאכילה של יום חול שאינו מחייב הזכרת יעלה ויבא בברכת המזון.

ג. וביאור דברי השו"ע שכן מזכירים יעלה ויבא, י"ל, שמחלק בין היתר האכילה לברכת המזון הבא לאחריו, והדבר יבואר בהקדים שאלה

הנידונה בפוסקים, אודות חולה שאכל אם יכול לעלות לקריאה לתורה ביום כיפור, דבשו"ת ר' עקיבא איגר (סימן כד) כותב "נסתפקתי ועובדא הוי, במי שהיה מוטל על ערס דוי בסכנת מות, והרופא צוה לו לאכול ביהכ"פ, והיו מתפללים בחדרו וקראו אותו לתורה ולא נסתפקתי בזה וציותיו לעלות, כי בפשטות הקריאה מחמת קדושת היום, כמו בשאר יו"ט ושבת, וא"כ גם מי שאינו מתענה יכול לעלות, ואך היו רוצים לקרוא אותו גם במנחה, ובזה נסתפקתי, אם קריאת התורה במנחה הוי משום תענית, אלא דבשאר תענית קוראים ויחל וביהכ"פ קוראים בפרשת עריות, וא"כ אינו מתענה אינו יכול לעלות, או דגם קריאה זו מחמת קדושת היום, לקרות גם במנחה כמו בשבת ויכול גם אינו מתענה לעלות, וצ"ע לדינא".

מבואר בדבריו דביום הכיפורים יש ב' דינים, (א) קדושת היום (ב) תענית. וקריאת התורה בשחרית הוא מפני קדושת היום, דלא גרע מכל יו"ט שקוראים בתורה, ושאלתו היא גבי הקריאה במנחה אם היא משום "קדושת היום" כמו שקורין במנחה בשבת משום קדושת היום, או משום "התענית", וכמו שקורין בתורה במנחה בכל תענית ציבור, רק בכל תענית ציבור קורין ויחל וביהכ"פ קורין בפרשת עריות. והנפק"מ הוא לענין חולה שצריך לאכול ביוכ"פ אם יוכל לעלות לתורה, דקריאה של שחרית שהוא משום קדושת היום וודאי שעולה אע"פ שאוכל, כי נראה סברתו שקדושת יו"ט לא אזליה ליה בשביל אכילתו, ובוודאי קדושת יו"ט עלי', אבל בקריאה במנחה אם הקריאה הוא משום "תענית", הרי מי שאינו מתענה אינו יכול לעלות.

ולפי"ז י"ל דדברי המחבר מוסברים, דהיות דסוכ"ס קדושת היום עלי', הרי אף שהותרה לו קדושת היום בשביל האכילה, הרי בהגיעו לברכת המזון צריך להזכיר קדושת היום, כי עכשיו לאחר אכילתו מברך, ותיקנו חכמים בברכת המזון להזכיר קדושת היום בכל יו"ט, וקדושת יום זה נמשכת עליו בשעה שאומר ברכת המזון, אף שהסיבה לאמירתו היתה תלויה בהיתר קדושת יו"ט, הרי עכשיו באמירת ברכת המזון היא אמירה שיש קדושת יו"ט עלי', ורק לאכילה התיירוהו, וכסברת רעק"א גבי יכולתו לעלות לתורה.

והדברים מפורשים יותר בדברי החתם סופר (או"ח סי' קנז) שכותב "ביום תשעה באב תקע"א החלתי והוצרכתי לשתות בעו"ה והרהרתי

בדעתי אם ישאלוני התלמידים המתפללים בבית המדרש שבביתי האם יקראוני להעלות אותי לס"ת למנחה בקריאת ויחל מה אשיב להם, ונ"ל פשוט דיכולתי לעלות לתורה לקרות ויחל כמו שאר כל אדם, ובהמשך התשובה כותב הטעם "בט"ב אית בי' תרתי למעליותא, חדא וכי החולי אינו מחוייב בדבר התענית ואינו מתענה בו, והלא לא הותר לו אלא כדי צרכו וחיותו, ואם די לו בשתי' לא יאכל ואם די לו באכילה פעם אחת לא יאכל ב' פעמים ולא יותר ממה שצריך, וגם שארי עינויים אם אינו צריך לנעול ולרחץ ולסוך אסור לו לעשות אחד מאלה, נמצא שהוא מן המתענים והמחוייבים בדבר, הא חדא. ועוד אחרת אפי' הותר בכל הנ"ל מ"מ תשעה באב יום הוא שנתחייב בקריאת התורה שחרית ומנחה אפי' מי שאינו מתענה בו לא יצא מכלל חיוב הנ"ל, וימא קא גרים, הגע בעמצך מי שהתענה תענית חלום בשבת ויו"ט, וכי לא יקרא בתורה או לא ינהוג בכל דיני שבת ויו"ט, כי יומא גרים ולא תלי בשמחת אכילה ושתייה, והכי נמי תשעה באב יום מועד דפורענותא הוא ואפי' אינו מתענה בו, מ"מ מחוייב בקריאת היום" ומסיים אבל זה נ"ל ברור להלכה ולמעשה שהחולה שאכל בת"ב יכול לעלות לתורה אפי' במנחה עיי"ש. (ועיי' שו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' עד) שמבאר דקריאת מנחה של יום הכפורים הוא מחמת קדושת היום, מיוסד על הטעמים המבוארים בראשונים לקריאת פרשת עריות, ולא קריאת ויחל כרגיל בכל התעניות, ולכן לדעתו גם ביוכ"פ במנחה יוכל חולה שלא צם לעלות לתורה, עיי"ש).

ולפי"ז י"ל דגם אמירת יעלה ויבא יומא קא גרים ולא תלו בשמחת אכילה ושתייה, אף דסיבת הגעתו לאמירת יעלה ויבא היתה מחמת אכילתו, אבל כעת שמברך הוא מזכיר יעלה ויבא מחמת קדושת היום ולא מחמת שמחת אכילה ושתייה, ולכן סובר השו"ע שיאמר יעלה ויבא. דסוכ"ס יש עליו ביוהכ"פ קדושת היום באיסור מלאכה וקריאת מקרא קודש, וכל שאר העינויים דלא אתי לידי סכנה.

למעשה בשו"ע ר (סי' תריח סי"ח) כתב אדמוה"ז שצריך להזכיר של יום הכפורים בברכת המזון שיאמר יעלה ויבא בבונה ירושלים. אבל בסידור לא נזכרה ברכה זו ולדעת השער הכולל (פל"ד אות ט') אין לאומרה, אבל לדעת הגר"ח נאה (פסקי הסידור אות קפה) יש לאומרה, והא דלא כתבו בסידור כי הוא דבר בלתי שכיח כלל.

וכן כתב לי אאמו"ר שיחי': לענ"ד ברור שיש לפסוק הלכה למעשה כדברי רבינו בשולחנו, ואלמלא שגברא רבה אמר להאי מילתא - הרי שמתמיה מאד לדייק ממה שלא כתב רבינו בסידור נוסח יעלה ויבא ביום הכיפורים. שהרי נודע בשערים הכלל שרבינו לא מתייחס בסידור למילתא דלא שכיחא, והרי גם בסידורים הרגילים המצויים ביד כל אדם שמגבבים כל הנוסחאות וכו' - לא ראיתי עד כה מעולם !! שיביאו נוסח יעלה ויבא ליום הכיפורים למי שנאלץ לאכול ? ! והלא דבר הוא !! ! ופשוט ביותר שאין זה מילתא דשכיחא כלל. וכידוע היום בפשטות, שכמעט לא נמצא מי שיצטרך לאכול שלא בשיעורים. ואפילו אם נמצא מי שנצרך לשתות שלא בשיעורים, כגון חולי כליות וכו' - אבל מי שנצרך לאכול בשופי שלא בשיעורים לא איתרע לידי מעולם.

ופשיטא שכגון דא לא גרע מברכת הקשת, וברכת המזונות על כסנין: כפירוש שכוססין כגון מציות ובייגליך, ונוסח ברכה אחרונה לפירות ארץ ישראל וכל כיו"ב שבפירוש שמיצא לך דעת הרבי (ראה שערי הלכה ומנהג או"ח סימן קו וסימן קטו, עיי"ש) שאין לדייק מכך, מכיוון שהוזהר מילתא דלא שכיחא דיו לסידור אדה"ז. ע"כ.



יו"ט שני של גלויות להבא ממוקום למקום

הרב ישהרב ישראל יוסף הכהן הענדל

שליח כ"ק אדמו"ר לאה"ק ורב קהילת חב"ד - מגדל העמק

בשו"ע אדה"ז סי' תצו סעיף יא, מביא שני דעות, וז"ל: "בני חו"ל שבאו לא"י אעפ"י שבדעתן לחזור אין עושים אלא יום א' כבני א"י, ויש חולקין".

ובאג"ק ח"ז (עמ' רכז), כותב רבינו שה"ה לבני א"י שבאו לחו"ל, ואעפ"י שאדה"ז אינו מכריע כא' הדיעות אבל מזה שהסעיפים הקודמים הם לפי דעה השני', מובן שדעתו כדעה השני' שצריכים לנהוג כפי המקום שבאו משם.

אבל בהמדו"ב (סי' א' סעיף ח') כותב אדה"ז, וז"ל: "בני א"י הבאים לחו"ל חייבים בקדושת היום אף שדעתם לחזור כמ"ש בהל' יו"ט".

ובשער הכולל (פ"א סק"ג) מדייק מזה שבמהדו"ב פוסק אדה"ז כדעה הראשונה (המובא בסי' תצו), שהעיקר תלוי במקום שנמצאים עכשיו, ולא משנה מאיפה הגיעו.

ולמעשה הורה הרבי לשואלים כדעה הב' (בסי' תצו), שבני א"י הבאים לחו"ל ינהגו כבני א"י, ובני חו"ל שבאים לא"י ינהגו כבני חו"ל (באג"ק ח"ד עמ' רמד, ח"ז עמוד קסח, ח"י עמוד שפו), וכן הורה כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע (אג"ק שלו ח"ב עמ' תרכו).

ולאידך גיסא, במכתב מיום כ"ד ניסן ה'תשח"י (אג"ק ח"ז עמ' מו) כותב רבינו: "מנהיגו בפועל וגם בפשיטות שינהג כמנהג המקום שבא לשם ובפרט שבא עם ב"ב, וה"ה להיפך בן חול שנסע עם ב"ב לאה"ק ת"ו נוהג כמנהג א"י".

ויש מדייקים מזה (שערי הלכה ומנהג או"ח ח"ב סי' קפ), שמכתב זה הוא משנה אחרונה של הרבי, דהיינו שפוסק כמו דעה הראשונה וכהמדו"ב שצריכים לנהוג כמנהג המקום שנמצאים שם. ומ"ש אח"כ "ובפרט שבא עם ב"ב", אין כוונתו לומר שהוא הטעם למנהג הנ"ל, אלא טעם נוסף, שגם לפי דעה השני' בשו"ע צריכים לעשות יומיים בחו"ל כיון שבא עם ב"ב, ולפי"ז גם בחור או מי שבא לבד נוהג כמנהג המקום שבא לשם.

ולמעשה ישנם כמה מרבני אנ"ש באה"ק שפוסקים ככה.

אבל לפענ"ד א"א לומר כן כלל וכלל, כי כו"כ פעמים אחרי התאריך של המכתב הנ"ל הורה רבינו לנהוג כמנהג המקום שבאו משם דהיינו כפי הדעה השני' ולא כפי מנהג המקום שנמצאים שם עכשיו (ומהם: שיחת יום שמח"ת תשי"ט, סוכות תש"כ - המלך במסיבו ח"א עמ' נג, תשרי תשכ"א - המלך במסיבו ח"ב עמ' שיא, סוכות תשכ"א - תורת מנחם חלק כ"ט עמ' 39, המלך במסיבו ח"ב עמ' ש', סוכות תשל"ל - המלך במסיבו ח"ב עמ' רה, סוכות תשל"א). וא"כ א"א לומר שיש כאן משנה אחרונה.

וכדי ליישב את ההוראות הנ"ל שנראין לכאור' כסותרות א' לשני, י"ל שהנפ"מ הוא אם בא לבד או שבא עם אשתו (ב"ב), שאם בא לבד נוהג כמנהג המקום שבא משם, כיון שדעתו לחזור קשור עם המקום שבא

משם, משא"כ אם בא עם אשתו זה עושה לו קביעות במקום, כמ"ש אדה"ז (שם סי' תצו ס"י) ולכן הוא נוהג כמנהג המקום שבא לשם.

ולכן כל ההוראות בהם הורה רבינו שינהגו כמנהג המקום שבא משם, מדובר שבא לבד, משא"כ במכתב הנ"ל מחי"ז מדובר כשהוא בא עם אשתו (ב"ב), ולכן נוהג כמנהג המקום שבא לשם, וכן מוכח להדיא הנק"מ בזה בשיחת חה"ס תשכ"א (תורת מנחם חכ"ט עמ' 39) התוועדויות תשד"מ (ח"ג עמ' 2089) אג"ק (חי"א עמ' שצא), ושערי הלכה ומנהג (ח"ה עמ' סט-ע').

וא"כ מובן לפי"ז שלא הי' שום שינוי בדעת רבינו, והנפ"מ הוא אם בא לבד או עם אשתו, וכן"ל. ומ"ש בשער הכולל כהמדובר, הסביר רבינו באג"ק (ח"י עמ' שפו) שזהו בנוגע לפרסום הדבר, שיעשו כל הדברים בצנעה, ובהמלך במסיבו (ח"ב עמ' רה) אמר שזהו עפ"י קבלה, ובאג"ק (ח"ד עמ' רמד וח"ז עמ' קסח) כותב רבינו שאין אנו נוהגים כשער הכולל.

וראיתי ב'קונטרס יו"ט שני להעובר ממקום למקום', להרלו"צ רסקין שי', שרוצה ליישב ההוראות הנ"ל שהנפ"מ הוא אם דעתו לחזור מיד או דעתו לחזור לאחר זמן, שאם דעתו לחזור מיד אז מקיים כמקום שבא משם אבל אם דעתו לחזור רק לאחר זמן דינו כהמקום שבא לשם, ע"כ.

אבל לפענ"ד א"א לומר כן בדעת אדמוה"ז, וכדלהלן.

ובהקדם, הפר"ח והרדב"ז (בסי' תסח ותצו) חלוקים בשני דברים: הפר"ח סובר, (א) מי שדעתו לחזור, אין נפ"מ אם דעתו לחזור מיד או לאחר זמן, שניהם נקראים דעתו לחזור, (ב) אם אשתו עמו אינו עושה שום קביעות ואינו משנה הדין. הרדב"ז סובר, (א) מי שדעתו לחזור נק' כן רק אם דעתו לחזור מיד, אבל אם דעתו לחזור לאחר זמן אינו נק' דעתו לחזור, (ב) אם אשתו עמו עושה קביעות ואז דינו כאין דעתו לחזור.

ואדה"ז בסי' תסח (ס"י) פוסק כהפר"ח, שבדעתו לחזור אין נפ"מ אם דעתו לחזור מיד או לאחר זמן. ובסי' תצו (ס"י) פוסק כהרדב"ז, שאם אשתו עמו הוי קביעות ודינו כאין דעתו לחזור.

ואין לומר שפוסק כהפר"ח רק לגבי שאר המנהגים, אבל לגבי יו"ט שני אם דעתו לחזור לאחר זמן ומדובר בכך א"י שנסע לחו"ל יש להחמיר

שנק' אין דעתו לחזור, כי הפר"ח בסוף סי' תצו פוסק להדיא גם בנוגע ליו"ט שני שאין נפ"מ אם דעתו לחזור מיד או לאח"ז, וגם אדה"ז מציין כו"כ פעמים בסי' תצו בדינים של יו"ט שני כמ"ש בסי' תסח, הרי שאינו מחלק בין מנהג יו"ט שני לשאר המנהגים.

ועוד, הרי כל חומרא מביא בד"מ לקולא בענין אחר, שאם מחמירים שאסור במלאכות כיון שחייב ביו"ט שני הרי מקילין שאינו מניח תפילין. וא"כ איך אפ"ל שמ"ש רבינו "מנהגנו בפועל וגם בפשיטות", מדובר רק בדעתו לחזור לאחר זמן, שלא כדעת אדה"ז שפוסק כהפר"ח שאין נפ"מ בזה, וד"ל.

אבל לפי הנ"ל לכאו' אינו מובן הלשון במכתב הנ"ל "ובפרט שבא עם ב"ב", אשר מזה משמע שאינו תלוי בתנאי זה דוקא, כי אם הטעם שנוהג כבני חו"ל הוא רק מצד שאשתו עמו, למה "ובפרט כו"כ"?

וי"ל ע"פ מה שראיתי במילון 'רב מילים' בערך 'בפרט', שהמשמעויות של המילה בפרט הוא בעיקר.

ומביא שם דוגמא לזה "קשה לי להתרכז בלימודים בפרט בשעת הצהריים כשאני עייף", שהפירוש בזה בפשטות הוא שקשה לי להתרכז בלימודים בעיקר בשעת הצהריים כשאני עייף. הרי המילה 'בפרט' בא לבאר מה שנאמר לפנ"ז ואינו מוסיף עוד נימוק.

ועפ"ז כן י"ל בנידון דידן, "מנהגו בפועל וגם בפשיטות שינהג כמנהג המקום שבא לשם ובפרט שבא עם ב"ב", שלפי הנ"ל הפי' ובפרט הוא "ובעיקר כיון שבא עם ב"ב". דהיינו שזהו ההסבר למה נוהג כמנהג המקום שבא לשם, כיון שבא עם ב"ב.

ולפי"ז הרי כל הנ"ל מובן באר היטב וברור שאין כאן שום משנה אחרונה.

ולכן בן א"י שבא לבד לחו"ל נוהג כבן א"י, ואעפ"כ ביו"ט שני אסור לו לעשות מלאכתו בפרהסיא, ובן חו"ל שבא לבד לא"י עושה יו"ט שני, משא"כ אם בא עם ב"ב עושה כמנהג המקום שבא לשם.

אבל מי שבא על דעת הרבי לחצרות קדשנו, אפי' אם בא לבד יכול לעשות יו"ט שני, וכמו שאמר רבינו (כפ"ח גליון כ"ה אייר תשנ"ב עמוד

21, המלך במסיבו ח"ב עמוד רה), וכן נהגו בשנים האחרונות בחצרות קדשנו.

וי"ל שגם לאחר ג' תמוז תשנ"ד אפשר לנהוג ככה עפ"י מ"ש הרבי (בשיחת א' דחה"פ ה'תש"י) שמתקיים מה שמצינו אצל רבינו הקדוש, שגם לאחר הסתלקותו הי' בא לביתו בליל ש"ק ויו"ט לקדש ופותר את הרבים י"ח, ולכן גם עכשיו שייך עד"ז.

ולסיכום: א. מי שבא לבד נוהג כמנהג המקום שבא משם.

ב. מי שבא עם אשתו (ב"ב) נוהג כמנהג המקום שבא לשם.

ג. מי שבא לבד לחצרות קדשינו ע"ד הרבי יכול לנהוג יו"ט שני.

ד. בן א"י בחור או מי שנוסע לבד לחו"ל אפי' לשליחות נוהג כבן א"י ואינו יכול להוציא אחרים בתפלה וכו' ביו"ט שני.



מקור מנהג ארבע דפנות

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בספר המנהגים עמ' 65: "בבניין הסוכה, מנהגנו לעשות ד' דפנות". ובהערה 3* שם צויין המקור לזה: "שו"ע או"ח סי' תר"ל סעיף ה' בהגה. (שיחת יום ב' דחג הסוכות תשט"ז)".¹

וז"ל הרמ"א שם: "ונהגו עכשיו לעשות מחיצות שלימות, כי אין הכל בקיאות בדין המחיצות".² ומי שאין לו כדי צרכו למחיצות, עדיף אז לעשות שלוש מחיצות שלימות מארבע שאינן שלימות".³ והכוונה היא להגבלות הנמנות שם (סעיפים ב'-ה'): שאם משתמשים בטפח שהוצב

¹ בהנחת השיחה ('תורת מנחם - התועדויות' כרך טו עמ' 46) מופיע רק איזכור של המנהג, ללא ציון מקור נוסף או הסבר.

² וציינו מקורו מכל-בו הל' סוכה סי' עא, בשם ה"ר פרץ בהגהות הסמ"ק סי' צג אות מא.

³ וציינו מקורו ממהרי"ל הל' סוכות עמ' שם.

בפחות משלושה טפחים לדופן, אז צריך צורת-הפתח מעליו (אבל אם יש דופן של שבעה טפחים שלמים אין צריך לזה), וצריך שתהיינה הפינות מחוברות כרגיל, ושלא יהיה 'פרוץ' מרובה על העומד, ושלא תהא פירצה גדולה מעשר אמות. אבל לא מצאתי שם שצריך ארבע מחיצות דווקא.

אלא אם נלמד זאת (לא מפסיקתו אלא) מלשוננו, שהסדר הנהוג הוא שלכתחילה בונים ארבע דפנות, ורק כשאין אפשרות לכך, וישנן שתי ברירות - לבנות ג' שלימות או ד' שאינן שלימות, אז מעדיפים את האפשרות הראשונה, שהיא יותר בטוחה מבחינת כשרות הסוכה. ולכן הוצג מנהג זה לא כפסיקת הרמ"א, המחייבת את כל אלו (עכ"פ האשכנזים) ש"יוצאים ביד רמ"א", אלא כמנהג חב"ד בלבד.

[כן מביאים זאת המלקטים ממג"א (סי' תר"מ ס"ק יא) - אבל שם הוא רק ציון עובדה ותו לא: "בזמן הזה, שיש לנו סוכה עם ד' דפנות..." ודן איך יהיה הדין בימינו בקשר לישיבת סוכה לחתן. וכן מהמשנה ברורה⁴ בשם הרי"ץ גיאת: "ובהלכות של ר' יצחק גיאות⁵ ראיתי שכתב ג"כ דלמצוה מן המובחר בעינין שיהיה ג' דפנות הסוכה סתומות מכל רוחותיה ולא יהיה מקום פתוח אלא מקום הפתח בלבד", עכ"ל. ולכאורה דבריו סותרין אלו את אלו, שפתח בג' דפנות וסיים בד' "ולא יהיה מקום פתוח, אלא מקום הפתח בלבד". אבל בפנים ההלכות שם מובאת הנהגה זו בשם רס"ג בקשר עם הפסיקה דלא כרבי שמעון, דאמר ג' כהלכתן ורביעית אפילו טפח, ולדידן מסיק "וכל היכא דהויא סתומה מג' רוחותיה, טפי עדיף", ואינו מדבר אודות ארבע דפנות כלל.]



התחיל ההפטרה לפני הגבהת הספר תורה

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בא' השבתות בבית הכנסת כיבדנו אורח ספרדי לעלות למפטר, ומיד אחרי שגמר את הברכה האחרונה שעל קריאת התורה, התחיל באמירת

⁴ סי' תרל ס"ק כח (על דברי הרמ"א הנ"ל).

⁵ הל' סוכה ריש עמ' ק.

ברכות ההפטרה, עוד לפני הגבהת וגלילת הספר תורה (וכפי מנהג הספרדים שאין הגבהה בסוף הקריאה). והנה אחרי שכבר התחיל באמירת הברכה, חשבתי שלא כדאי להפסיקו, כדי שלא יהיה הפסק בברכת ההפטרה, ויהיה לבטלה. אבל נסתפקתי מתי לעשות את הגבהת הס"ת, האם להפסיקו לזמן קצר באמצע אמירת ההפטרה או לאחר את הגבהת הס"ת עד אחרי ההפטרה וברכותיה.

והנה חיוב הגבהת הספר תורה מבואר בשו"ע או"ח (סי' קלד ס"ב): "מראה פני כתיבת ספר תורה לעם העומדים לימינו ולשמאלו, ומחזירו לפניו ולאחריו, שמצוה על כל אנשים ונשים לראות הכתב ולכרוע ולומר וזאת התורה וכו' תורת ה' תמימה וכו'". ומקורו במסכת סופרים (פי"ד הי"ד). וראה 'אנציקלופדיה תלמודית', ח, ערך הגבהה (ב).

ומסביר ב'לבושי שרד' שם: "כתב דין זה קודם הלכות קריאת ספר תורה [שבסימן קלה שם], שכן מנהג הספרדים לעשות ההגבהה קודם הקריאה". אבל הרמ"א שם כתב: "ונהגו לעשות כך אחר שקראו בתורה". ובביאור הגר"א כאן (סק"ד) העיר על דברי הרמ"א: "אבל במסכת סופרים שם משמע כדברי השו"ע", כי במסכת סופרים שם הלשון: "מיד גולל ס"ת עד שלשה דפין ומגביהו ומראה פני כתיבתו לעם", ודין זה נאמר בהמשך להוצאת הספר התורה שבהלכות הקודמות שם. וביאור מנהגנו כתב ב'שירי כנסת הגדולה' (הגהות ב"י אות ב): "ויראה לי שמנהג נכון הוא, מפני שהמון העם חושבים שראיית ס"ת עדיף מקריאה, ולכן כדי שיתעכבו שם לראות ס"ת ייקראו תחלה ואח"כ מראין הכתיבה לעם". [וראה בשו"ת 'ביע אומר' ח"ז או"ח סי' טז המקורות השונים להגבהת הס"ת].

וזה שעושים את ההגבהה מיד אחרי קריאת התורה לפני אמירת ההפטרה, י"ל הטעם שלפני שעוברים לקרוא בנביא יש לגמור כל מה שנשאר לעשות בספר התורה, דהיינו ההגבהה והגלילה. אבל בפירוש 'מקרא סופרים' למסכת סופרים שם, סובאלק תרכ"ב, מפרש הנאמר במסכת סופרים שם: "מיד גולל ס"ת... ומגביהו ומראה פני כתיבתו לעם", "מיד אחר קריאת התורה", ולפי זה יוצא שאין זה רק סדר נכון של לכתחילה, אלא שיש כאן דין שצריך להקפיד לקרב את ההגבהה לגמר קריאת התורה כמה שאפשר. וכן משמע מהדין בשו"ע שם (סי' קמז ס"ז): "אין המפטיר מתחיל עד שיגמרו לגלול הס"ת, כדי שלא יהא הגולל טרוד

ויוכל לשמוע ההפטרה", והנה כיון שזה דין מיוחד בהפטרה שכ"א צריך לשמוע (ראה 'מגן אברהם' שם סק"י), הרי כדי שלא יצטרך הקהל לחכות להתחלת ההפטרה היה אפשר להעביר את ההגבהה והגלילה לאחר ההפטרה, ומשמע שבכל מקרה כדאי שההגבהה יהיה מיד עם גמר קריאת התורה. וצ"ב. וחיפשתי בספרים ולא מצאתי ביאור בזה.

ואולי י"ל טעמו של הגבהת הס"ת, ע"ד הנפסק בשו"ע (סי' סה ס"ב): "קרא קריאת שמע ונכנס לבהכ"נ ומצא צבור שקורין ק"ש, צריך לקרות עמהם פסוק ראשון, שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים עם חבריו. וה"ה אם הוא בבהכ"נ ואומר דברי תחנונים או פסוקים, במקום שרשאי לפסוק", ועד"ז י"ל כשיש קריאת התורה ורק חלק קטן מהקהל עולה לתורה ומברך עליו, הרי כדי להדגיש שגם שאר הקהל מאמינים בתורה ומקבלים עליהם עולה, על כן "מראה פני כתיבת ספר תורה לעם..., שמצוה על כל אנשים ונשים לראות הכתב ולכרוע ולומר וזאת התורה וכו' תורת ה' תמימה וכו'", שהקהל מכריז "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל" (דברים ד, מד), לומר שכולם כאחד מאמינים בו. ובזה יובן למה מסמיכין את ההגבהה מיד לאחר גמר הקריאה בתורה, שאז נצרך להכריז על אמיתות התורה. [וראה שו"ת 'חתם סופר' יו"ד (סוף סי' רעו) ש"הגבהת ס"ת ולהראות חזותו לעם קרוב לדאורייתא היא"].

אמנם גם לאחר כל הנ"ל מסתבר לומר שאין כל זה לעיכובא, ובאם כבר התחיל המפטיר את ברכת ההפטרה לא כדאי להפסיקו באמצע קריאת ההפטרה, ובדיעבד אפשר לאחר עד לאחר סיום ברכות ההטרה.

ולמעשה, כיון שציבור המתפללים הסתכלו ותמהו למה אין עושים כבר הגבהה, הוריתי למפטיר לעצור לרגע קט ועשינו ההגבהה, ואחרי זה המשיך המפטיר בקריאת ההפטרה וברכותיה.

וה' יראנו נפלאות בתורתו, והנלענ"ד כתבתי.



בגדר איסור נולד ביו"ט

הרב אלימלך הרצל

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בשו"ע אדה"ז סי' רנב סי"ב איתא: "אבל נכרי העושה על המקח למכור לכל מי שיוזמן לו, אם היא עיר שרובה נכרים מותר ליקח ממנו בשבת בהקפה בלא פיסוק דמים ע"ד שיתבאר בסי' שכג, ומותר ללבשם בו ביום אע"פ שידוע שעשאן בשבת, דכיון שרוב העיר הם נכרים מן הסתם עשאן על דעת נכרים, שכל העושה על דעת הרוב הוא עושה, וכן הדין ביו"ט. ואף שיש להחמיר בנולד ביו"ט כמ"ש בסי' תצה מ"מ כאן אין בו משום נולד הואיל והוא דבר שגמרו בידי אדם כמו שיתבאר בסימן שכה", עכ"ל.

ולכא' קשה ממה שכתב להלן בסי' רסד סט"ו, וז"ל: "אבל בגדי פשתן הדקים מדליקים בהן (אפילו הם חדשים) אע"פ שאינן מחורכים. ואם חל יו"ט בע"ש אסור להדליק בחתיכת בגד שהיא ג' אצבעות מצומצמות לא פחות ולא יותר, לפי שקודם שמתחיל להדליקה תורת כלי עליה לענין קבלת טומאה לפי שנקראת בגד, ומיד שהתחיל להדליקה קודם שהדליק רוב היוצא ממנה חוץ לנר נתבטלה מתורת כלי שכיון שנפחתה מג' אצבעות אינה מקבלת טומאה שאין שם בגד עליה והרי נעשית שבר כלי ביו"ט, וזהו הנקרא נולד שנולד ביו"ט, וכל נולד אסור להשתמש בו ביו"ט א"כ מה שהוא מתעסק להדליק רוב היוצא ממנו חוץ לנר אחר שהתחיל להדליקה הוא עושה איסור בזה שמשמש בנולד ביו"ט", עכ"ל.

הרי זה שנעשית שבר כלי ביו"ט הוא על ידי שמתעסק בו להדליק רוב היוצא ממנו חוץ לנר אחר שהתחיל להדליקה, והוא דבר שגמרו בידי אדם, א"כ לפי מ"ש בסי' רנב הנ"ל דדבר שגמרו בידי אדם אין בו משום איסור נולד איך כתב כאן שהוא עושה איסור בזה שמשמש בנולד ביו"ט, והרי דבר שגמרו בידי אדם אין בו משום נולד?

ונראה לתרץ, דבאמת בסי' רסד אין זה דבר נולד שגמרו בידי אדם, כיון שהדין דחתיכת בגד שהוא פחות מג' אצבעות אין יותר תורת כלי עליה, זהו דין שהתורה קבעה, ולא שהיא בידי אדם, וא"כ זה שנתבטלה מתורת כלי מכיון שנפחתה מג' אצבעות ואינו מקבלת טומאה, ואין שם

בגד עליה זה נעשית בעצם ע"י דין התורה, דהיינו שהתורה עשתה את הבגד לשבר כלי ביו"ט, ולא שנעשית ע"י האדם, לפיכך אין זה דבר שגמרו בידי אדם, ואכן הוא עושה איסור בזה שמשמש בנוול ביו"ט, וא"ש.



ע"ד בדיקת תפילין ומזוזות

הרב יהודה משה קלאפמאן

סופר סת"ם, ברוקלין, נ.י.

ב'שיחת השבוע' (גליון 1133, שי"ל לעש"ק פ' תבא) כתב הרב י.ש.ג. שי' שהרצועה של תפילין צ"ל 9 מ"מ מינימ'.

אבל לפענ"ד, היו צריכים לכתוב 10 מ"מ, שהוא השיעור לכתחילה, וצריך ללמד את העם לעשות המצוות באופן של לכתחילה. ואם ברצונם הי' להודיע השיעור כמו שהוא בדיעבד (9 מ"מ) הרי הי' צ"ל שם בפ' תיבת בדיעבד.

ומדאתינן להכי, ברצוני להבהיר עוד ענין נחוץ:

יש כו"כ סופרים ובודקי סת"ם שמשתמשים בעט ברזל לעשות תיקונים על תפילין ומזוזות. ובזה יש הוראה מפורשת מכ"ק אדמו"ר לה'סופר מומחה ויר"ש' (תואר שניתן ע"י רבינו) הרב אליעזר צ.ז. צירקינד שי' שאין להשתמש בעט ברזל, רק בנוצה אוז. ויש סופרים האומרים שהם מוכנים להשתמש בנוצה (אוז), אבל אז הבדיקה יקח יותר זמן וא"כ יוסיף על שכר הבדיקה.

אך האמת הוא שאומן צריך לעשות מלאכתו כראוי ואם יקח יותר זמן בנוצה אז אי"ז יותר זמן מע"ד הרגיל, כ"א הזמן הראוי (אמנם יש פוסקים המתירים להשתמש בעט ברזל, אבל אנו אין לנו אלא דברי קדשו של אדמו"ר).



“שלא תבוא לידי טעות”

הרב יוסף יצחק שמוקלער

‘כולל מנחם’ שע”י מזכירות כ”ק אדמו”ר

כותב המחבר (יו”ד סי’ קפג ס”א): “ואפי’ לא ראתה אלא טיפת דם כחרדל יושבת עליו שבעה נקיים”. ובש”ך (סק”ד): “היינו מדרבנן, אבל מדאורייתא אין צריכה לישב שבעה נקיים אלא זבה גדולה (שראתה ג’ ימים בימי זיבתה) אלא שכדי שלא תבא לידי טעות החמירו חז”ל והצריכו לעולם שבעה נקיים”, עכ”ל.

ובגליון מהרש”א (שם): “אלא שכדי שלא תבא לידי טעות החמירו - ברואה בשתי ימים שאפשר לטעות, שתראה אחת מהן ביה”ש ויהיו גם ימים, והיא טטעה ותחשוב שראתה רק בעוד יום. אבל בראתה פעם אחת אין חשש טעות, רק כיון דלפעמים ראי’ אחת סותרת בזיבה, גזרו על כל ראיות (אטו ראי’ הסותרת)”, ע”כ.

ולכאור’ ה’ נראה דכוונתו להקשות על הש”ך דנקט לישנא “כדי שלא תבא לידי טעות”, דאין כאן חשש טעות, דרק בראתה ב’ ימים איכא חשש טעות, משא”כ בראתה יום א’ יש רק גזירה אטו ראי’ הסותרת.

אבל א”א לומר כן מפני ב’ טעמים: א) דמקור לישנא דהש”ך הוא ברמב”ן (מובא בב”י סו”ס קפג): “יש שאינן בקיאות בין תחלת הראי’ לסתירת הספירה, ויבוא הדבר לכלל טעות”. הרי נקט הן הטעם: דגזירה אטו ראי’ הסותרת, והן הלשון: דטעות. הרי גם על גזירה שייך לישנא דטעות. ב) מצד הסברא הרי גם הגזירה אטו ראי’ הסותרת הוא ג”כ שלא יבוא לכלל טעות דאם תספור ו’ נקיים על ראי’ אחת, תבא לידי טעות ותספור ו’ נקיים גם על ראי’ אחת הסותרת. הרי דברי הש”ך ברור מללו הן מצד הרמב”ן והן מצד הסברא.

אלא כוונת הגליון מהרש”א הוא (לא להקשות על לשון הש”ך, אלא) לבאר דבריו, מהו פירוש דברי הש”ך “ותבא לידי טעות”. לזה מביא ביאור הר”ן על הסוגיא, דמביא ביאור א’ ודוחה אותה ומסיק דהטעם הוא גזירה אטו ראי’ הסותרת, וזהו כוונת הש”ך (וכמ”ש לעיל מהרמב”ן, ולא הביא הרמב”ם דשם יש רק הטעם הב’).



כיבוי הגפרור אחר הדלקת נש"ק [גליון]

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

בגליון הקודם (עמ' 81) העיר הר' י.י.ה. שי' על מה שכתבתי בגליון מתקסג (עמ' 159) שמותר לכבות את הגפרור אחרי הדלקת הנרות בעש"ק לפני שמברכין, לפי מנהגינו שמברכין אחרי הדה"נ. והאריך שם לנסות להוכיח שאיפכא מסתברא, ומסיק שנכון המנהג לא לכבות הגפרור, אע"פ שעדיין לא בירכה, ושזהו דעתו של אדה"ז.

ודבריו תמוהין, כי באם לא הי' רבינו כותב דבר ברור ומפורש, אז הי' מקום לספק. אבל כשרבינו כותב בשו"ע שלו דבר ברור ומפורש איך אפשר להסתפק בדעתו?

רבינו כותב בסי' רנג (סעיף ז') שיטת הבה"ג שמובא בר"ן, וזלה"ק: "א"א שכיון שהדליק נר שבת חל עליו השבת ונאסר בעשיית מלאכה אא"כ התנה שאינו מקבל עליו שבת בהדלקה זו, ועפ"ז נוהגות הנשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילות שבידן שהדליקו בה הנרות ואינן מכבות אותן". הרי כותב בפירוש שחל עליה השבת אחר שברכו והדליקו. ומדייק "אחר שברכו והדליקו"!

והדיוק הוא בשתים, א) שכבר ברכו על ההדלקה, ב) שברכו לפני שהדליקו לפי הדין שחייבים לברך עובר לעשייתו.

ואחרי כן בסעיף ח' כותב המנהג שמברכים אחר ההדלקה, לפי שסוברים שאם תברך תחילה קיבלה לשבת ותהא אסורה להדליק.

וכן כותב הב"י בטור (ריש סי' רסג), שמביא שיטת הבה"ג והר"ן והחולקין עליהם וסוברים שקבלת שבת אינה תלויה בהדלקה כ"א בתפילת ערבית, ומביא גם מהכלבו והרי"ף שהאשה שמדלקת אסורה לעשות מלאכה לאחר שהדליקה דכיון שמברכת עלי' אין לך קבלה גדולה מזו. ומביא גם השבה"ל שכתב: "ואחר שבירכו והדליקו הנר משליכין הפתילה לארץ".

והאחרונים שכתבו שלא לכבות אחרי ההדלקה אפי' אם עדיין לא בירכו אינם הולכים בשיטת הבה"ג והר"ן, כפי שמבואר בשו"ע רבינו ובכלבו ושבה"ל, שקבלת שבת תלויה בהדלקה בברכה דוקא.

ולכן כתבתי שאלו, בפרט מאנ"ש, שנמנעות מלכבות הגפרור אחרי ההדלקה לפני הברכה טועות. והטעות נובעת מהעדר הדיוק בדברי רבינו בשו"ע שלו.

ומה שכתב הגרא"ח נאה בבדי השלחן, שאם נכבה א' מהנרות אחרי שגמרה להדליק את כולם שלא תחזור להדליק אע"פ שלא בירכה עדיין, צע"ג, כי לפי דברי רבינו כ"ז שלא בירכה לא קיבלה שבת עדיין.



הולכת תינוק בשבת [גליון]

הרב עמי פינחס אליעזר הלוי מיינערס
'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגל' הקודם (עמ' 77) השיג הרב מ. פ. שי' עלי על שכתבתי (בגל' תתקסה) בדעתו, שדעת אדה"ז (שו"ע או"ח סי' שמה סי"א) והצמח צדק (חידושים לשבת ו, א) דאחד מתנאי רה"ר הוא שיהי' מפולש משער לשער, דלא כתב אלא דאפשר לומר כן בדעת אדה"ז ושהצ"צ מסתפק אם יש לרה"ר תנאי זה, והאמת עם הרב מ. פ. שי' שטעיתי בהבאת דעתו.

אבל מש"כ "גם מה שכותב שכאילו כתבתי 'דכ"ק אדמו"ר פסק' (כן הוא בהדגשת הכותב) בזה דרה"ר צריך פילוש משער לשער, כנראה לא עיין היטב במה שכתבתי" (עכ"ל הרב הנ"ל), לא הבנתי את החילוק שבין הלשון "נקט" שכתב הרב הנ"ל בגל' תתקסד, ללשוני בגל' תתקסה "פסק".

אח"כ המשיך בדעתו¹ שהקונטרס אחרון שבשו"ע אדמו"ר הזקן נכתב (לפעמים) כחזרה לגבי פנים השו"ע – וכאן אני פונה לרבנים מורי הוראה האם נוהגים הם לפסוק כקו"א נגד מש"כ בפנים השו"ע (מחוץ לסוגריים) כשנראים כסותרים זא"ז, מה שמעולם לא שמעתי – והביא שלשה מראי מקומות² שכבר השבתי עליהם בגל' תתקסה (ע' 67-66). ומה שציין לסי'

¹ עיין מה שכתב בגל' תתקסד (ע' 75-74), תתקסו (ע' 78).

² (1) סי' רנג קו"א ס"ק ד', (2) שם קו"א סקי"א ושם סעי' כא, (3) סי' רסג קו"א סק"ה בסופו.

רמט (סי"א) וקו"א שם (ס"ק ד') ג"כ אינו ראי', דבפנים בסוגריים כתב "אין למחות ביד המקילין", ובקו"א שם כ' "ויצא דינו של השל"ה ברור לפי דעת הרא"ש והטור וש"ע. . . וכן הוא ג"כ דעת רבינו קלונימוס ואור זרוע ודרכי משה כאן. . . הילכך הסומך על הני רבנותא אין מזחיחין אותו" - וא"כ איזו חזרה היא זו לגבי הפנים?

וכשיהי' "הזמ"ג להאריך בתשובה" ולברר לנו מה הוא "חלק מהדברים" שבהם אני צודק (כדבריו בגל' הקודם) ולדון על השאר, אשמח ללבן את הדברים.



פשוטו של מקרא

מספר הפסוקים בפ' יתרו [גליון]

הרב מנחם מענדל סופרין

שליח כ"ק אדמו"ר ליעד'ז אנגלי'

בגליון הקודם (עמ' 88) העיר הרב י.ל.א. שי' שבציון מספר הפסוקים בסוף פרשת יתרו: "ע"ב פסוקים יונד"ב סימן", ובפרטן אתה מוצא שיש ע"ה פסוקים (כ"ז פסוקים מפרק יח, כ"ה פסוקים מפרק י"ט הרי נ"ב, וכ"ג פסוקים מפרק כ' הרי ע"ה). ומבאר שמונים לפי מספר הפסוקים כפי שהם נקראים בציבור שאז קוראים פחות מע"ה פסוקים, שהרי קוראין עשרת הדברות בטעם העליון.

והקשה, הרי מספר פסוקי עשרת הדברות עולים ל"ג (פ"כ פסוקים ב' - יד), ובציבור קוראים אותם ט' פסוקים, וא"כ הי' צ"ל מספר הפסוקים ע"א ולא ע"ב וצ"ע. ע"כ תוכן דבריו.

והנה בשו"ע אדה"ז סימן תצד ס"ח כתב, וז"ל: "שאנכי ולא יהי' לך ולא תעשה לך ולא תשתחוה ועושה חסד הם פסוק אחד שאנכי ולא יהי' לך בדיבור אחד נאמרו". ולפי זה אכן יש ט' פסוקים כשקוראים העשרת הדברות בטעם העליון.

אבל ראה בחזקוני פ' יתרו (כ, יד): "קורין כל דברת לא יהי' לך וכל דברת זכור בנגינות הגדולות לעשות כל אחת מהן פסוק אחד, שכל אחד

מהן דברה אחת לעצמה". ולפי דבריו, "אנכי ה' אלקיך" הוא פסוק בפני עצמו.

וכן הוא בחומש שי למורא (ספר שמות עמ' שנח): "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים." וכתב בהקדמה לפסוק זה: "בציבור קוראים את עשרת הדברות בטעם העליון, המחלק את עשרת הדברות לעשרה פסוקים כמובא כאן". ומציין לספר טעמי המקרא ושם (בעמ' פט) מביא הערה על קריאת הדברות מהרו"ה (הרב וולף היידנהיים), וכתב שבמקרא כתב יד ישן כתוב "אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" בדרגא תביר מרכא טפחא מרכא וסילוק (סוף פסוק).

היוצא מכל הנ"ל, שהמציין ע"ב פסוקים בסוף פ' יתרו קאי לשיטת החזקוני ועוד הסוברים שאנכי הוא פסוק בפני עצמו גם בטעם העליון, וא"כ יש עשרה פסוקים בעשרת הדברות.



שזנז

שובה ישראל וגו' קחו עמכם דברים ושובו אל ה'

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

בס' משנה שכיר על מועדים וזמנים – יום הכיפורים (עמ' נג – נד) מביא אאזמו"ר הי"ד מס' שבט מיהודה' להקשות: "בפסוק [הושע יד, ב] שובה ישראל עד ה' אלקיך וגו' קחו עמכם דברים ושוב אל ה' וגו' פתח בלשון יחיד וסיים בלשון רבים", ע"ש מה שמבאר בזה.

ונראה לבאר עפ"י מה שמביא אא"ז שם לפנ"ז (ע' נג) מה שכתב ב"ישמח משה" פרשת נצבים, שהעלה דבעת שעושין תשובה ברכים נחשב התשובה אף בעושין רק מיראה לתשובה מאהבה ע"ש – וההבדל בין תשובה מיראה לתשובה מאהבה, דמיראה נעשה העבירות לשגגות בלבד, משא"כ מאהבה נעשו כזכויות, דמכל עבירה נעשה מצוה.

והנה בפסוק הנ"ל יש עוד הבדל בין רישא לסיפא, דברישא שאומר בלשון יחיד אומר "עד ה' אלקיך", משא"כ בסיפא שאומר בלשון רבים אומר "אל ה'" ולא עד.

ונראה דרישא דקרא מיירי ביחיד שעושה תשובה מיראה, שנהפכו העבירות לשגגות בלבד, וזהו רק "עד ה' אלקיך", ולא עד בכלל, משא"כ סיפא דקרא מיירי מתשובה ברבים (אפילו שהוא מיראה) שאז נהפכו העבירות לזכויות – למצות, וזהו "אל ה'" (אל הוי' ממש), ולא רק עד ה' אלקיך, וא"ש.



הימנעות מנשיקה סתם ונשיקה חסידית

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב'כרם חב"ד' גליון 3 (אלול תשמ"ז) ("עיון וחקר במשנת חב"ד דברי ימי החסידות ודרכי החסידים")

מביא העורך ידידי הרה"ת וכו' ר' יהושע שי' מונדשיין הנהגתו של החסיד הרה"ח ר' משה רוזנבלום (תר"י – תרפ"ח) שהעיד במכתבו לבנו (רח"י ז"ל) "אביך מעולם לא נשק אותך" .. כדרך החסידים המעולים שעצרו בעד רגשותיהם ורצונותיהם הטבעיים, ולא הביאו לכלל גילוי ופורקן.

על הנהגה כזו מצינו אצל בעמח"ס 'יסוד ושורש העבודה' (בצוואתו סימן מג): "מעיד אני על עצמי, אף שהיה לי בנים רבים .. לא נשקתי אחד מהם לעולם..." אך שם הנימוק בשל ביטול תורה!

והנה אצל רבותינו נשיאינו לא מצינו בזה, אלא המסופר (תורת מנחם – התוועדויות ה'שי"ת עמ' 4) על אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע שנמנע - בהזדמנות מסויימת - מלנשק את אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע ותמורת זה כתב מאמר דא"ח, וכשגדל אמר לו הא לך "נשיקה חסידית".



לזכות
החתן התמים
הרב לוי שיחי' וולבובסקי
והכלה מרת סאניא שתחי' חזן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שלישי כ"ג אלול 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' מרדכי וזוגתו מרת רייזל שיחיו וולבובסקי
והרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת רבקה לאה שיחיו חזן



לזכות
החתן התמים
הרב שלום שיחי' גולדשטיין
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' ראזענפעלד

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
באור לביום שלישי אור ל"ח אלול 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' יעקב שיחי' וזוגתו מרת רבקה שיחיו גולדשטיין
הרה"ת ר' ישראל הכהן וזוגתו מרת פרומא שרה שיחיו ראזענפעלד
וזקניו
הרה"ת ר' יוסף חיים הכהן וזוגתו מרת מלכה רייזל שיחיו ראזענפעלד
מרת בלומה שתחי' לוקשין

לזכות

התמים אליהו ארי' ליב שיחי'
לרגל היכנסו לעול המצוות
ביום ש"ק פרשת וילך ה' תשרי ה'תשס"ט

יה"ר שייגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ויזכו לרוות ממנו ומכל יר"ח שיחיו
רוב נחת בגו"ר לאויוש"ט



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ת ר' אברהם נחום וזוגתו מרת רחל שיחיו גראסס
וזקניו
הרה"ת ר' אהרן וזוגתו מרת סלوه שיחיו חיטריק
מרת שרה פייגא שתחי' גראסס



לזכות

הרך הנולד שיחי'
לרגל הולדתו
ביום שני ז' תשרי ה'תשס"ט

יה"ר שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה
וירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריו
הרב מנחם מענדל וזוגתו מרת איטה שיחיו
וועג



נדפס ע"י הוריהם וזקניו
הרה"ת ר' ישראל שמעון וזוגתו מרת חנה שיחיו קלמנסון
והרה"ת ר' יהודא בער וזוגתו מרת עטל דבורה שיחיו וועג

לזכות
הילד ליב דוד שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום שישי י"ג 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 ר' ישראל שמעון וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו
חודייטוב

לזכות
החתן התמים
הרב לוי שיחי' איטקין
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' מרזוב

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון כ"א אלול תשס"ח

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

ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' יהודא ליב וזוגתו מרת ראשא לאה שיחיו איטקין
הרה"ת ר' יהושע וזוגתו מרת שרה ברכה שיחיו מרזוב



נדפס ע"י משפחתם שיחיו

לעילוי נשמת
ר' מיכל ב"ר בן-ציון ז"ל

נפטר ביום ז' תשרי ה'תנש"א
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחת שייפער שיחיו

לזכרון

איש חסיד ירא שמים ולמדן מופלג הירר במצות במס"נ
הרה"ת מוה"ר שניאור זלמן
בן הרה"ח ר' נתן ע"ה גורארי'

מגוע מהר"ל מפראג,

חתנו של אדמו"ר הרב אי"ה מקאפיטשיניץ שהי' דור שישי להרב המגיד
זכה לראות ולהיראות ולהתברך משלשה מרבוה"ק,
מסור ונתון בכל נימי נפשו לכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ
שכתב אליו "ידעתי והנני מתבשר מגודל התקשרותו אלי"
ולכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שהי' איש אמונו וידיד ביתו
עד שברכו ע"ז "שזכות זה יעמוד לו וליו"ח עד סוף כל הדורות"
וזכה לקירובים מיוחדים ולחיבה יתירה מהן.

הצליח במילוי שליחויות שונות בדעת ובנחישות
לנצח נגד כל מניעות ועיכובים מבית ומחוץ כדי למלאות רצונם הק'
פזר מכספו לדפסת הספרים של כ"ק רבוה"ק הבעש"ט, הה"מ,
אדמוה"ז, אדמוה"א, הצ"צ, המהר"ש, המהרש"ב, המהריי"ץ, ונשיא דורנו.

הי' חבר בהנהלה הראשית דאגו"ח העולמי,
וחבר פעיל בהנהלת מל"ח, קה"ת, תות"ל, ועד המסדר, ועוד,
ממסדי ועד רבני ליובאוויטש סגן יו"ר ועד הפועל של אגודת הרבנים דארה"ב
פעל רבות להרמת קרן חב"ד ולחזיון שכונת המלך בביתוס בתי כנסיות
ובניית מקוואות ובגמ"ח בכלל ובפרט עבור קניית בתים בהשכונה.
זכה להיות סנדק במאות בריתות.
מסר שיעור ברבים בוקר וערב במשך עשיריות בשנים עד ימיו האחרונים.
זכה שכל צאצאיו הולכים בדרכי רבותינו נשיאינו הק' ורבים מהם שלוחי המלך.
ציפה בכליון עינים לביאת המשיח.

נפטר בש"ט ביום השבת א' דראש השנה ה'תשס"ד

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו