

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת השלושים

גליון מז [תתקפא]

ג' תמוז

שנת הקהל

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 ושבע שנים לחולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הערות וביאורים

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת השלושים גליון טו [תתקפא]

ג' תמוז



“זיישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די
קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו”

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776 - ע"ד קובץ "הערות וביאורים")

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיאנו
בקשר ליום הקדוש ג' תמוז



ולזכות חברי המערכת
הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
הת' מנחם מענדל ניסן בן גיטל מלכה
הת' שרגא דוד בן יהודית
הת' מנחם מענדל הלוי בן חמדה
הת' בנימין דוד זכרי' בן חי' צירא
הת' מנחם מענדל בן חי' רחל
הת' יוסף משה בן בת-שבע

שיתברכו בכל המצטרך להם בברכה והצלחה רבה
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



ברכת אֲחִים

ברגשי גיל חדוה ושמחה
הננו מביעים את איחולינו וברכותינו מעומק הלב
ברכת מזל טוב לידידינו היקרים,
הני תרי צנתרי דדהבא שניהם שוים לטובה,
הדגולים והאהובים, הנודעים בכשרונותיהם הנפלאים
ובמידותיהם התרומיות
זריזין במלאכתם מלאכת קודש,
מסורים ונתונים לרבינו נשיאנו בכל נימי נפשם
מנכ"ל דמערכת "הערות וביאורים" מלפנים
אשר עמלו ויגעו בהרבה מרץ ומסירה ונתינה לשגשוג
והצלחת הקובץ בגו"ר
וחפץ ה' בידם הצליח להטביע חותמם
על הופעת הקובץ באופן דמוסיף והולך ואור

הנעלים והחשובים
הת' לוי יצחק שי' ברוק
והת' ישראל שי' ליין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת
עם ב"ג הכבודות והמהוללות תחיינה

יהי רצון שתזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה
לנחת רוח כ"ק רבינו נשיאנו,
מתוך אושר שמחה ברכה והצלחה בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

פתח דבר

לקראת יום הקדוש והנורא, יום השלישי לחודש תמוז, יום ההילולא החמשה-עשר של כ"ק אדוננו מורנו ורבינו נשיא דורנו, - הננו מוציאים גליון מיוחד ומוגדל זה של הערות וביאורים בתורתנו של רבינו הק' ובכל מקצועות התורה, לנחת-רוחו הקדושה.

*

בתקופה נוראה זו, אשר "החושך יכסה ארץ", ו"כלה קיץ עבר חורף" כבר ט"ו פעמים, ועדיין לא נושענו, וודאי מחפשים כאו"א מאנ"ש והתמימים עצות בנפשם איך לחזק את ההתקשרות הפנימית לרבינו נשיאנו, הרי יש בנותן-טעם להביא ממכתב הידוע שכתב כ"ק אדמו"ר בשנת ה'תשי"א:

"...אבל מצד שני ההרגל עושה את שלו. ויש מקום לחשש אשר יתיישן הדבר, ואור וחום ההתקשרות לנשיאינו, לתורתו ולעבודתו - אשר כולא חד - ילך הלוך וחסור ח"ו.

אלה הדברים אשר דיבר משה בנוגע לתורה: הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום, ופירושו: כדיוטגמא (מכתב המלך) חדשה שהכל רצין לקראתה...", עכלה"ק.

ברור איפוא, אשר הדרך הקלה והישרה לחזק התקשרותנו לכ"ק אדמו"ר, באופן של "אור וחום ההתקשרות" כאשר היה מקדם, הוא על-ידי לימוד ו'קאך' מחודש בתורתו הרחבה מיני-ים של הרבי, אשר "בה הכניס את עצמו", "אנא נפשית כתבית יהבית", להעיר ולחדש ולפלפל בה "לאפשה לה", "כדיוטגמא חדשה שהכל רצין לקראתה".

*

בגליון מוגדל זה ימצא הקורא מלא חפניים עיונים ודיונים עמוקים בכל מקצועות התורה ובמיוחד בתורת רבינו הגדול זי"ע. מי שזכה להיות נוכח באחת ההתוועדיות הרבות יודע היטב עד כמה הדבר היה משאת נפשו של רבינו, שמלבד

הציות צריכים גם ההקשבה, שביחד עם הנעשה יהי' גם הנשמע.

מובן מאליו שכאשר אנו ניגשים ליומא דהילולא של רבינו, הרי אין מתאים מזה לחסיד חב"ד לגשת ליום גדול זה כאשר תורת רבינו מעסיקה אותו כל כולו, שכן שני פנים לחסיד חב"ד וחסיד רבינו. א. הציות לדברי הרב, הלכה למעשה והוא יסוד ההתקשרות, אך כך הם פני הדברים לכל חסיד באשר הוא. ב. לחסיד חב"ד אין הציות בלבד מספיק אלא זקוק הוא גם להבין ולהשיג במוחו ובשכלו את משמעות דברי הרב.

במיוחד הדברים נכונים כעת בימי החושך כאשר את קולו אין אנו שומעים הרי אין לנו שיוור רק את התורה הזאת - תורת רבינו רבת הממדים והגוונים. וכמו אותו קו אור שבקע את חושך הצמצום כך מהווה תורת רבינו אלומת אור המאירה את האופק האפל באור יקרת המאיר את צעדינו ואת תהלוכתינו.

אך אין אור בלי כלים, ולשם כך מופיע הקובץ שלנו שמאז היווסדו בהוראתו המפורשת של רבינו ובעידודו הגדול מנסה הקובץ להמציא את הכלים לכל מי שרוצה לקלוט בתוך מוחו את האור הגדול, לברר דבריו ללבן שיטותיו, לחדד אמרותיו, לסלק קשיים ולהבין הבנות. ואכן גליון זה כקודמיו מגלה את ההארות והאורות הגנוזים וכמוסים בתוך תורתו המאירה של רבינו בנושאים שונים ומגוונים.

בהזדמנות זו, הננו להודיע לאנ"ש והת' שיחיו שבעזה"ש"ת נמשיך להו"ל את הקובץ גם במשך זמן הקיץ הבע"ל, וצריכים לזה עזר וסיוע מיוחד מהכותבים שיחיו שישתדלו ביתר שאת וביתר עוז לעזור ולסייע בכתיבת הערות וכו' לעתים תכופות יותר בתורת רבינו ובשאר המדורים, ויגעת ומצאת תאמין!

*

בחימת גליון זה נושאים אנו תפילה וזעקה להשי"ת, אשר תיכף ומיד ממש יתבטלו כל ההעלמות וההסתרים, וכהרף עין

תתקיים בשורת הגאולה שנתבשרנו מרבינו הק', ש"הנה הנה
זה בא", ו"הקיצו ורננו שוכני עפר" ומלכנו נשיאנו בראשם -
"מלך ביופיו תחזינה עינינו", וישמיענו נפלאות מתורתו,
"תורה חדשה מאתי תצא".

המערכת

ימים הסמוכים ליום ההילולא ג' תמוז, ה'תשס"ט
קראון הייסט, נ.י. - כאן צוה ה' את הברכה

ב"ה
ג' תמוז
ה'תשס"ט
גליון טו [תתקפ"א]

תוכן הענינים

תשובה ל"ק אדמו"ר הי"צ

10.....בדיני תפילין

גאולה ומשיח

13.....הקם בתחה"מ האם מונין גם השנים כשהי' מת

20.....ישוב קושיית התוספות בשיחת רבינו

רשימות

22.....מ"מ והערות קצרות ב"רשימת היומן"

26.....נגיעה בטלית במקום סוף הקריאה [גליון]

לְקוּטֵי שִׁיחֹת

27.....שבות במקום מצוה

30.....מקור הפתגם "ברא כרעא דאבוה" בספר יונת אלם לרמ"ע

31.....טעם אמירת מזל טוב כפול בנישואין

31.....ג' שלבים בבירור ה'חומר'

33.....העבודה דמלמטה למעלה ביום ב' דחג השבועות

36.....שתי משניות יחד במס' כלאים

37.....ענינו ומהותו של פנחס בתורת רבינו

נגלה

38.....פחות משה פרוטה

45.....גדר אונס רחמנא פטריה

- מקור דין הפה שאסר 47
מקור מספר הברכות של נישואין 51
שיטת הראשונים ביסוד הדין דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש... 52
הבנת דין 'מיגו' 56
מותרה למיתה אי הוה מותרה למלקות לדעת רבנן 62

חפירות

- אדם כי יהיה בעור בשרו 64
פירוש לשון "מעשה ידי בקרבו" באגה"ק סימן ז"ך 65
אחדות גמור דבני"י - כמו מנורה מקשה זהב 66
דיוקים בתניא 66
מקור לפ' אדה"ז בלקו"ת בפ"י "אדם מכס" 70
הערות על קונטרס התפלה 70
מקור לתניא מבעל שו"ת משנה שכיר [גליון] 76

רמב"ם

- עשר קדושות 77
בדין הוכח תוכיח 83

הלכה ומנהג

- שכח לומר ויכולו בקידוש ונזכר קודם שתיית הכוס 90
תקנת אמירת פסוקי דזמרה וסדר אמירת המזמורים 94
הגבהת כוס של ברכה ג' טפחים 105
בעניני החובל בעצמו [ו"דייעט"] 108
מצוות תפילין כשנעשה בסיוע של אחרים 130
ההפטרה בפרשת 'קדושים' תשס"ח 137
גביית משכון מלוה 139
שינוי בין שולחן ערוך רבינו לסידורו 141
דעת אדה"ז בש"י"י לצורך מחר בדיעבד 142
שיטת הרא"ש ביסוד טבילת כלים 147
תמימות בספה"ע 154
מיקומו של קו התאריך [גליון] 162
כיוון התפילה בא"י הוואי לצד ירושלים [גליון] 171

פשוטו של מקרא

- "על פי ה'" 174
רש"י ד"ה תושב כהן ושכיר 175
רש"י ד"ה היש בה עץ 177
"וירץ הנער ויגד למשה" 178

179.....	דין "חלומות" בזמנינו [המשך]
193.....	גיורה של רות
196.....	יום תליית המן
197.....	המעלה מלוכת דוד על שאל



הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ מטות-מסעי
יש לשלוח לא יאוחר מיום א', כ' תמוז

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

תשובה לכ"ק אדמו"ר הע"צ

בדיני תפילין*

כ"ק אדמו"ר הצמח צדק**

שאלה

באתי לפני כק"ש¹ לשאול ולבקש בקצת דיני כתיבת תפילין.

בדיני דוכסוסות איך לעשות אם נמצא בפרשיות, שהמנהג הוא בכל הסופרים לבדוק אם נקלף בסכין אזי פסול הוא, אך החיי אדם² מיקל בדוכסוסטוס.

ובדין יו"ד שקוץ השמאלי שוה לקוץ הימין, שנראה כחי"ת, ומבואר בשו"ת חינוך בית יהודא סי' ע"ד שלפי דעת האגורי אין צריך לגרור רק כל עוקץ השמאלי וחוזר וכותב עוקץ השמאלי כדינו, ולפי דעת ר"י א[סכנדרנ]³ צריך לגרור גם רגל הימין וחוזר וכותב גם רגל הימין ועוקץ השמאלי כדינו, ואם לא יגרור רק עוקץ השמאלי יש בו משום חק תוכות.

* כתי"ק 1027 ח, ב – על גליון השאלה, בחתימת: אבלי סופר סת"ם. ובכת"י 232 נ, ב, רשם מוה"ר ישכר בער הלוי הורביץ את מסקנת רבנו בענין ך מרובעת למעלה, ומסיים: והורה כן למעשה להסופר מ' אבלי מויליז, בעשי"ת תקצ"ה [שהיא התשובה שלפניו].

בענין דוכסוסטוס – ראה בארוכה שו"ת או"ח סי' יד. בענין ך פשוטה – ראה בארוכה שם סי' יח. בענין י שנראית כחי"ת, האריך מוה"ר ישכר בער הלוי הורביץ בכת"י הנ"ל ז, ב – ח, ב. וראה שו"ת חאהע"ז סי' שפז. ובענין ל – ראה שו"ת או"ח, דברים שנכתבו בשם רבנו סי' ב.

** התשובה (וכן זו שנדפסה בגליון יא ש.ז.) מוגשת ע"י הרה"ת ר' שלום דובער הלוי לזין מעוטרת עם הערותיו [יחד עם צילום גוכי"ק], ותודתו נתונה לו.

¹ כבוד קדושתו שליט"א.

² בתשובתו שבנשמת אדם כלל יא [שבקוץ שמאלי אין תיקון מועיל דהוי שלא כסדרן].

³ סי' פה באות יו"ד [שבקוץ שמאלי מועיל תיקון אפילו בתפילין, ששם יו"ד עליה אפילו בלא אותו קוץ].

⁴ שבב"י מא, א. וכן נפסק בשו"ע ר סי' לו באות י

ולענין הלכה אם לעשות לחומרא נמצא קולא הוא אם שוין הקוצין ביו"דין של השם.

ובדיני כ"ף פשוטה שנעשה למעלה כעין דלי"ת ולא עגולה⁵, כתב הרב"י סי' ל"ו בשם הר"י אסקנדרני דפסול ואין מועיל תיקון, ובמ"א מבואר בשם ר"מ גלאנטי דכשר, ובתשובות מהרי"ל משמע דפסול, וכתב הפרי מגדים וז"ל כף פשוטה, תמהני על הסופרים שעושים מרובע למעלה ורוב פוסקים פוסלים, ויראה דיכול להוסיף דיו לעשות עגולה, ולא הוי שלא כסדרן דצורתה עליה מקרי ותינוק מורגל במרובע. ובשו"ע של אדמו"ר כתב אם עשה לכף פשוטה זוית למעלה כמו דלי"ת פסולה ואין לה תיקון בתפילין ומזונות משום שלא כסדרן.

בסי' ל"ו כתב הרב"י בשם הרוקח שיש לכתוב למעלה מגוף למ"ד כעין וי"ו⁶, ותמונת למ"ד כמו כף כפופה ועליה וי"ו, ואם נכתב תמונת למ"ד כף יו"ד מבואר בשו"ת אור ישראל⁷ שפסול, והאריך בראיות שנלמד מספר תורה שנמצא טעות שפסול אפילו בחסרון קוצו של יו"ד, כל שכן בנידון דידן דפסול שלא נעשה כדינו. ועוד הביא רא"י מאם נכנס צורת אות למ"ד לתוך חלל דלי"ת דפסול, המ"א⁸ כתב זה בשם רמ"א⁹, וגם אם נכנס באויר הה"א או החי"ת כתב הרב"י¹⁰ בשם הריב"ש בתשובה דפסול אפילו בלא נגיעה, והרי אנו רואים שאם ידקדק הרואה בהשגחה גמורה יבחין וידע שזו היא צואר למ"ד דלמטה, אעפ"כ פסול, ומכל שכן וקל וחומר בנידון דידן שיש שינוי והפסד בצורת האות עצמו. ועוד מבואר בשו"ת בס' אור ישראל¹¹ להיפוך, שכשר, מפני שאינו דומה לאות אחרת, גם לא צותה התורה לכתוב למה"ש לדקדק בכל למ"ד, אלא ודאי

⁵ צוין לעיל סי' ב.

⁶ וכן נפסק בשו"ע סי' לו באות ל.

⁷ סי' מו.

⁸ סי' לב ס"ק מ. הובא בשו"ע שם סמ"א.

⁹ באהע"ז סי' קכה סי"ח.

¹⁰ סי' לב (לג, ב) ד"ה כתב הריב"ש בתשובה (סי' קמו).

¹¹ ראה שו"ת הרבנים שם סי' מז-נד.

אם נכתב קצת יותר גדול מיו"ד נפיק מגדר היו"ד ובא לכלל גדר היו"ו וכשר בדיעבד.

ובכל זאת באתי לבקש להאיר עיני איך לעשות ולמעשה, ולתשובת כק"ש אני מצפה,

דברי המבקש באמת, אבל סופר סת"ם

תשובה

על דבר הדוכסוסטוס כמדומה כתוב אצלי¹² גם כן להקל.

נידון הכ' פשוטה גם כן¹³ כמ"ש הפרי מגדים.

ברין היו"ד, נראה דלא דמי לחק תוכות, כיון גם קודם המחיקה הי' יו"ד יותר מחית, מפני שרגל הימני עקום מהאי טעמא שלא ידמה לחית, כמ"ש בב"י סי' ל"ד¹⁴.

ובנידון ל' שכתבו כ' ויו"ד על גביו, נראה להורות דמהני תיקון גם בתפילין על ידי הוספת דיו, ואין נפסל משום שלא כסדרן.

על המפססוס כמבוא' כ' אצלי נ"ל אהל . שמן הל' פשוטה נ"ל כמ"ש הפ"ק . כיון
הוא כ' גלגל אהל כיון גם נ"ל היחידה ה' יג יום חית יפס סוף הי"ט ע"ק
שה"ט לא יבא אחית כמ"ל סוף . וכתבון ל' שכתבו כ' ויו"ד ע"ק ל' אהרות
באמת חזק גם כמבוא' על חספות דין ואין יפס סוף סוף .



¹² בחאו"ח סי' יד.

¹³ גם כן כתוב אצלי (ראה חאו"ח סי' יח).

¹⁴ ובשו"ע"ר שם באות יו"ד.

גאולה ומשיח

**הקם בתחה"מ האם מונין גם השנים כשהי' מת
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה**

קטן בתחה"מ אינו חייב במצות מיד אף שעברו י"ג שנה משנולד

בלקו"ש חט"ו כ' מר-חשוני' מבאר הגירסא דמאמר חז"ל (שבסוף מס' ברכות ומו"ק) "צדיקים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב" דזה כולל גם מארי עובדין טבין ע"י עבודת המצוות, ועוה"ב קאי על עולם התחי', שאז לאחר ההפסק בג"ע - ששם לא שייך קיום המצוות - יהי' להם עוד זמן בקיום המצוות וע"ז אמרו דאין להם מנוחה, ואף דאמרו רז"ל "מצוות בטלות לעת"ל" ופירש אדה"ז (אגה"ק סכ"ו) דהיינו בתחה"מ? הביאור בזה דהזמן דעולם התחי' עצמה כולל ב' תקופות: תקופה הא', עלי' אומרים "ושם נעשה לפניך וכו' כמצות רצונך" שיהי' אז קיום המצוות בתכלית השלימות ובמילא יהיו גם העליות שע"ז, ותקופה הב' שאז יהיו מצוות בטלות², וממשיך דאכתי קשה דמ"מ איך שייך לומר על זה ד"אין להם מנוחה", הלא יש בהם הפסק בעבודת המצוות בהיותם לפני זה בג"ע ששם לא שייך הענין דקיום המצוות? ומתרץ דכיון דקיום המצוות שייך רק כשהנשמה נתלבשה בהגוף, נמצא שזמן זה כשהנשמה נתפרדה מן הגוף ונמצאת בג"ע אינו מציאות כלל, דליכא שם מציאות הזמן כלל בנוגע לקיום המצוות, ולכן אין זה נחשב להפסק בענין המצוות ושפיר י"ל דאין להם מנוחה, ומביא דוגמא לזה ממ"ש בצפע"נ הל' תשובה פ"ח ה"ד עיי"ש בארוכה.

¹ ובחלק י"ד ע' 179 בשינויים.

² ומביא ראי' לזה מהא דאמרו רז"ל דלעת"ל "משה ואהרן יהיו עמנו" (תוס' פסחים קיד, ב, ד"ה אחד, וראה יומא ה, ב) ויקריבו קרבנות - קיום המצוות, הרי מוכח דגם לאחר תחה"מ יהי' הענין דקיום המצוות, ויל"ע דהרי נת' בכ"מ שזה יהי' בתחילת ימות המשיח דצדיקים קמים מיד וכו', ולכאורה נראה דלזה גופא נתכוון בהא דאין להם מנוחה כיון שצדיקים יקומו מיד ויל"ע שהרי כאו"א אומר ושם נעשה לפניך וכו'.

ובהערה 41 כתב וז"ל: עפ"ז יומתק מה שלא אשתמיט בשום מקום לומר להשיטה (שו"ת הרא"ש כלל טז, פי' הב' שברש"י אבות פ"ה מכ"א ועוד) דשיעור בן י"ג למצוות הוא הלכה למשה מסיני (גזירה) קטן כשיעמוד בתחה"מ חייב במצוות מיד באם עברו י"ג שנה משנולד עכ"ל.

ולכאורה הפירוש בזה הוא, דבשלמא לפי השיטה שבן י"ג למצוות הו"ע טבעי (כמבואר שם בשיחת ש"פ וישלח ע' 291 וראה רשימות חוברת כא ועוד) שאז מצד הטבע ניתוסף לו במשך השנים בדעת וכו', ודאי פשוט שכשקטן קם לתחה"מ אף שכבר עברו י"ג שנים מעת לידתו לא יתחייב במצות מיד, כיון דבעת שהי' מת לא נשתנה בשכלו כלל, אבל להדיעה דשיעור זה הוא הלמ"מ, א"כ יש מקום לומר דכיון שבפועל עברו לו י"ג שנה מעת לידתו, כשקם בתחה"מ יתחייב במצות מיד, ולא אשתמיט בשום מקום לומר כן, אלא הביאור הוא ע"פ מ"ש בפנים דבזמן המיתה, כאשר הנשמה נפרדה מן הגוף ולא שייך כלל הענין דקיום המצוות, במילא ליכא שם מציאות הזמן - בנוגע לקיום המצות - כלל, וא"כ לא נחשב שכבר עברו עליו הזמן די"ג שנים.

היוצא מזה דקטן שמת וקם בתחה"מ יצטרך להשלים מספר השנים שחיסר כשהי' מת ואז יתחייב במצות, גם יש לדייק מהנ"ל שבכל דבר ש"ע גידולו ניתוסף לו בדעת וכיו"ב, הנה כשיקום בתה"מ ודאי לא שייך לצרף מספר השנים כשהי' מת וצריך להשלימו אח"כ, ונפק"מ גם בנוגע לגיל חינוך וכיו"ב.

שנים התלויים מיום הלידה

אמנם אכתי יש לחקור, האם זהו קאי על כל הדינים הקשורים עם גיל האדם, דכשקם בתחה"מ אין השנים שהי' מת נחשבים למנין שנותיו כלל, או נימא שיש לחלק בזה, דאפשר שבדינים מסויימים ה"ה תלויים רק בהזמן והשנים מעת לידתו - ואין הזמן קשור במיוחד לקיום המצוות - בזה שייך שפיר שיצטרפו השנים שהי' מת.

ולדוגמא י"ל נפק"מ בדין ערכין שהערך הוא לפי מספר שניו, או למ"ש בשו"ע יו"ד (סי' רמד סעי' א): "וכן מצוה לקום מפני שיבה, דהיינו בן שבעים שנה, אפילו הוא עם הארץ, ובלבד שלא יהיה רשע", או לענין מצות מילה אם מת הבן בתוך שמונה ימים, או לענין מצות פדיון

הבן כשמת תוך שלשים יום, כשקם בתחה"מ אם מצרפינן גם הזמן שהי' מת.

דידוע מה שכתוב בלקו"ש ח"ה: (ע' 103) וז"ל: לאחר צאת הנשמה מהגוף איז דאך, לכאורה ניטא ביי דער נשמה אט דער סוג זמן וואס איז ביי איר געווען זייענדיק למטה, אזוי אז זי זאל קענען דעמאלט משלים זיין די טעג וואס האבן איר געפעלט למטה אין עוה"ז? איז דער ענין פארבונדן מיט א רשימה פון כ"ק מו"ח אדמו"ר פון כ' מר- חשון דער יום הולדת פון זיין פאטער דער רבי (מהורש"ב) נ"ע (וועלכע איז געווען בשנת כתר"א אין פ' ח"ש) וואו ער שרייבט, אז אין דעם טאג (כ' מ"ח תש"ה פינף און צוואנציק יאר נאך דער הסתלקות) האט אים זיין פאטער דערציילט אז "במעל"ע זה שנתמלאו שמונים וארבע שנים לירידת נשמתי בעולם התחתון, הנה יהיו אצלי אורחים טובים, וכפי הסדר הנה כל אחד מכ"ק רבותינו ואבותינו הק' יאמר דרוש על פסוק דקאפיטל פד", פון דעם זעט מען אז אויך לאחרי ההסתלקות איז פאראן ניט בלויז דער ענין פון זמן בכלל, נאר נאך מער אז דער זמן קומט בהמשך צום זמן וואס ער האט געלעבט פריער בעולם הזה; אויך נאך דער פטירה פון מענטשן, ווערן זיינע יארן גערעכנט לויטן סדר הזמן ווי דא למטה און זיי קומען אין המשך צו די יארן פון זיין געבורט עכ"ל, א"כ הרי יש לומר שמנין זה שייך להצטרף גם לאחר תחה"מ.

יש בגר בקבר או לא

והנה הרבי אמר הרבה פעמים בענין זה, שיש מקשרים זה (צפע"נ שם) עם שאלת הגמ' בכתובות (לח, ב) דאיתא שם: בא עלי' ומתה ולא הספיק האב להעמידו בדין עד שמתה ובגרה "יש בגר בקבר [ונפקעה מרשות האב] או אין בגר בקבר" [ועדיין היא ברשות האב], דיש לומר: (א) "יש בגר בקבר" שהרי אילו היתה בחיים בשעת העמדה בדין (לאחרי שעברו ששה חדשים שבין נערות לבגרות) היתה בוגרת, ולכן גם עכשיו נחשבת כבוגרת, שיש זמן גם לאחר מיתה. (ב) "אין בגר בקבר" - די"ל שבמיתתה

³ וכן בלקו"ש ח"ב ע' 496 ובשיחת ש"פ וירא תש"מ (נדפס בלקו"ש ח"כ ע' 400 סעי' כ"ד) וחלק כ"ה ע' 317 וש"פ חו"ב תשמ"ו סעי' ב' ועוד.

נפסקה אצלה מציאות הזמן, ולכן נשאר תמיד דינה כנערה⁴, די"ל דדין בגרות לכו"ע תלוי בזמן, דו' חדשים אחר ימי נערות חלים ימי בגרות, ושאלת הגמ' היא אם יש זמן לאחר מיתה או לא.

ועד"ז כתב בחי' ר"ח הלוי (הל' אישות פ"ב ה"ט) וז"ל: דנראה דאע"ג דאיבעי בגמ' אם יש בגר בקבר אם לא, מ"מ הא ודאי דאין גדלות בקבר, ומשום דדין גדלות הרי תלוי בסימנין דלא שייך זאת במתה כו', וממילא דאינה נעשית גדולה לאחר מיתה, ואין גדלות בקבר. וגם דנראה דבלאו הך טעמא דסימנין ג"כ לא דמי עצם שם בגרות לשם גדלות, דעיקר דין בגרות הוא דפקע ימי נערות, ובגרות ממילא קאתי, וכדחזינן דבאילונית מקטנותה יצתה לבגר, והיינו משום דבאילונית ליכא ימי נערות וממילא דהיא בוגרת, ועל כן שפיר איבעי לן אם יש בגר בקבר כיון דהוי מילתא דממילא, משא"כ בגדלות שצריך להתחדש בגופה שם גדלות, א"כ לא שייך זאת לאחר מיתה דפקע מגופה כל דין חלות שם של גדלות, וודאי דאין גדלות בקבר עכ"ל, הרי דנקט דבגרות במילא קאתי, ועפ"ז יש לבאר שאלת הגמ' כנ"ל אם זה שייך גם בקבר שיש מציאות הזמן או לא.

אבל בשיחת ש"פ חיי שרה תשכ"ו (סעי' ב') איתא דאף דכאן לענין בגרות יש סוברים שאינה עוד בגדר הזמן לאחר מיתה, הנה מ"מ ענין ה"יארציט" הוא לפי כל הדעות וליכא בזה שום מחלוקת, והכל מודים שיש בזה ענין הזמן, והטעם בזה דדוקא כאן בבגרות יש מחלוקת, שישנם הסוברים דאין עוד זמן לאחר מיתה, כי הרי ענין הבגרות הוא דבר המתייחס אל הגוף כלומר דהלא הגוף היא היא הנעשה בגדר הבגרות ע"י סימנים כו', וא"כ מכיון אשר לאחר המיתה הנה לפועל אין בה בגופה שום סימנים של בגרות כו', הנה לכן ישנם הסוברים שאין שייך לומר אשר היא נעשה לבגרות, משא"כ בענין היאצ"ט, הרי זהו ענין שמתייחס לא אל הגוף אלא להנשמה אשר באותו היום נתפרדה מן הגוף, לכן בזה הכל מודים כיון שהוא שייך להנשמה שיש ענין היארציט, וראה בזה גם בלקו"ש ח"ה שם הערה 45, הרי שהרבי ביאר הצד דאין בגר בקבר, כי זה תלוי בסימנים וזה לא שייך בקבר ולא כהגר"ח דסב"ל לכו"ע דבגרות ממילא אתי.

⁴ ראה תורת מנחם תשי"ט ח"ג ע' 115.

ולפי זה יש לומר דשאלת הגמ' היא בעיקר חלות דין בגרות, אם זה מצד שינוי בגופה,⁵ או שחל ממילא מצד הזמן גרידא דו' חדשים אחרי שהביאה סימני נערות חל עליה דין בגרות, דאם הוא מצד שינוי בגופה פשיטא שלא שייך במתה, אבל אם זהו מצד הזמן י"ל שזהו גם בקבר.

ועי' גם בס' 'אבן ישראל' (הל' נערה פ"א ה"ט) שג"כ חולק על הגר"ח, והאריך להוכיח דדין בגרות תלוי בסימנים, והא דאמרינן באיילונות דמקטנותה יצתה לבגור, היינו משום דסימני איילונות סימני בגרות הן, ולא דכשפקע דין נערות בגרות ממילא קאתי, ולפי"ז ביאר שאלת הגמ' אם יש בגר בקבר או לא, דכוונת הגמ' הוא בעיקר הדין שזיכתה התורה להאב בבתו עד ימי הבגרות, אם הפירוש הוא דמעיקרא נתנה לו התורה הזכות רק עד אז, ובמילא אפילו אם מתה אין לו להאב אח"כ כלום, אף שבקבר אין לה סימנים, כיון דמעיקרא נתנה לו התורה זכות בבתו לו' חדשים בלבד אחר ימי נערותה, או שהפירוש הוא דמעיקרא יש לו זכותם בבתו לעולם, וסימני בגרות הן המפקיעים זכותי האב, וכיון דאין בה סימני בגרות במילא לא נפקע זכות האב.⁶

ולפי כ"ז שפיר יש מקום לומר דרך בדינים אלו דבעינן שהזמן יפעול שינוי בגופו או בדעתו וכו', כמו לענין בר מצוה וחינוך וכו' ודאי אי אפשר לצרף השנים שהי' מת, כיון שאז לא נפעל שינוי כלל, אבל מ"מ אכתי י"ל בנוגע לזמנים אלו הקשורים רק מעת לידתו, דמחשבין גם השנים שהי' מת.

ובתו"כ פ' בחוקותי (פ"ג) איתא: "והעמידו לפני הכהן להוציא את המת, אוציא את המת ולא אוציא את הגוסס, ת"ל והעמיד והעריך את שיש לו עמידה יש לו ערכה, ואת שאין לו עמדה אין לו ערכה", וכבר הקשו ע"ז דלמה צריך למעט מת, הרי דין ערכין הוא רק באדם שהוא כך וכך שנים ולמת אין שנים? ולכאורה צריך לומר שהמעריך נתכוון למספר השנים שהי' בשעת מותו, אבל אי נימא כנ"ל דבערכין חשבינן גם השנים

⁵ ראה קידושין ע"ט, א, בההוא דקדיש בההוא יומא דמשלים ששה, וברש"י ד"ה אי נימא עיי"ש.

⁶ וראה קו"ש ח"ב סי' י"א, ובשיחת קודש י"ב תמוז תשל"ט כעין חקירה זו לענין יובל ואכמ"ל.

שהי' מת כיון שהם השנים שמעת לידתו, אפ"ל דזהו גם מספר השנים שלו לענין ערכין.

בדין שנה בקדשים

ועי' זבחים כה, ב: "אמר רבא, תניא: (שמות יב) שה תמים זכר בן שנה - שיהא תמים ובן שנה בשעת שחיטה, בקבלה, בהולכה, בזריקה, מנין? ת"ל: יהיה, כל הויותיו לא יהיו אלא תם ובן שנה... ומי איכא מידי דבשעת שחיטה בן שנה, בשעת הולכה וזריקה בן שנים? אמר רבא, זאת אומרת שעות פוסלות בקדשים" [ופירש"י: "בן שנה יהיה, כל הויותיו יהיה בן שנה, אבל אם נכנס בשנה שניה בין שחיטה לזריקה פסול דשעות פוסלות בקדשים"] ואי נימא דלאחר מיתה לא ניתוסף כלום בהזמן, א"כ כיון שכבר מת בשחיטה בתוך השנה, איך שייך שבזריקה עברה שנתו, והוכיח הגר"ז מכאן דגם אחר מיתה ניתוסף בהזמן.

ועי' גם בכורות כח, א: "בכור בזמן הזה, נולד לו מום בתוך שנתו - רשאי לקיימו כל שנים עשר חדש, אחר שנתו - אינו רשאי לקיימו אפילו יום אחד, ואפילו שעה אחת, אבל מפני השבת אבידה לבעלים אמרו: רשאי לקיימו שלשים יום", ופירש"י: "אבל מפני השבת אבידה לבעלים דהיינו כהן, דשמא אם ביד ישראל הוי האי בכור, לא משכח כהן למיתבי ליה ואי שחיט ליה יסריח הבשר אמרו רשאי לקיימו ל' יום, ואי לא משכח כהן שוחטו ומולחו עד שימצא כהן", ומהר"ט אלגזי (שם פ"ד סי' כד בד"ה ועוד יש לדקדק) הקשה במה שכתב רש"י דאם לא משכח כהן שוחטו ומולחו, כיון דגם בזה לא מקיים מצות אכילה תוך שנתו, דהא עיקר המצוה היא לפני ה' תאכלנו שנה בשנה שלא יאחר אכילתו, דאין עיקר המצוה שלא יאחר שחיטתו, וא"כ למה ישחוט אותו ולא ימתין עד שימצא כהן בלא שחיטה, היינו דמשמע מרש"י דאי שחיט ליה יכול לאכלו אחר שנתו, וקשה דהרי עיקר הדין דתוך שנה הוא על האכילה ועי"ש מה שתירץ, אבל אי נימא דאחר שחיטה לא שייך הוספה בזמן א"ש דברי רש"י ולא קשה קושייתו כלל, דכיון ששחטו תוך שנתו במילא הוה גם האכילה תוך שנתו, ולא כנ"ל, וממהר"ט אלגזי משמע דסב"ל דגם אחר מיתה יש המשך הזמן ולכן הקשה קושייתו.

מילה בשמונה ופדיון הבן בשלשים

והנה בנוגע לשמונה ימים של מילה איתא בנדה לא, ב: "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחי: מפני מה אמרה תורה .. מילה לשמונה? שלא יהו כולם שמחים ואביו ואמו עצבים" [פירש"י: שהכל אוכלין ושותין בסעודה, והם עצבים מחמת טומאת הלידה] דלפי טעם זה יוצא דשמונה ימים אינו משום שצריך שיהי' איזה פעולה בהתינוק, אלא משום שזהו יום שמיני ללידתו, וא"כ ע"פ הנ"ל י"ל דמצרפינן גם הימים שהי' מת, ובמד"ר (קהלת פי"א, ה) סב"ל דטעם מילה בשמיני הוא כדי שיראה מקודם את השבת וכדביאר בעץ יוסף שם.

אבל במורה נבוכים (ח"ג פמ"ט קרוב לסופו, הובא בתורת מנחם תשמ"ה א' ע' 683, ובשיחת י"ט כסלו תשל"ב ע' 199) איתא טעם אחר להא דמילה בשמונה, דכל בעל חי כשילוד הוא חלוש מאוד בתכלית לחותו, וכאילו הוא עדיין בבטן עד סוף ז' ימים, ואז ימנה מרואי אור העולם, הלא תראה כי גם בבהמות שמר זה הענין, שבעת ימים יהיה עם אמו כאלו קודם זה הוא נפל, וכן האדם אחרי שהשלים שבעה ימול עיי"ש, דלטעם זה יוצא דבעינן להפעולה של השמונה ימים.

ועד"ז י"ל לענין פדיון הבן דידוע מחלוקת רש"י ותוס' בב"ק יא, ב, דרש"י סב"ל דהא דאין פודין בתוך ל' משום דחיישינן דילמא הולד נפל והתוס' שם (בד"ה בכור) הקשו ע"ז מהא דבפרק יש בכור (בכורות דף מט.) אמר גבי פודה בנו תוך ל' יום ונתאכלו המעות לאחר זמן אין בנו פדוי ואמאי והא אגלאי מילתא למפרע דלא נפל הוא, אלא ודאי גזירת הכתוב היא מופדיו מבין חדש תפדה דאפי' קים לן שכלו חדשיו צריך ל' יום⁷, דלרש"י נמצא שצריך שיחיה בפועל שלשים יום דנדע שאינו נפל, משא"כ לתוס' שהוא גזה"כ י"ל דבעינן רק ל' יום מזמן לידתו.

אבל עי' לקו"ש ח"א ע' 50 ובח"ה ע' 369 דאיירי שם אודות מספר שני יצחק דכתיב (תולדות כה, כו) שהי' "בן ששים שנה בלדת אותם" אף שכבר עברו ס"ב שנים מזמן לידתו, מ"מ כתיב שהי' בן ששים, והביא מהריב"א שם, ומס' 'עשרה מאמרות' (מאמר אם כל חי ח"ג סעי' כט-ל)

⁷ וראה מה שכתבו לבאר שיטת רש"י בס' 'יד דוד' בכורות מט, א, בד"ה מת, ומהרי"ט אלגזי הל' בכורות פ"ט סי' ע"ו אות ד' ועוד.

לבאר דהשנים שיצחק המתין לרבקה מזמן העקידה עד שתהי' ג' שנים הי' בגן עדן, וכיון שגן עדן הוא למעלה לגמרי מגדר הזמן, לכן ב' שנים אלו לא נחשבו אצלו בחשבון שנותיו, ולכן כתיב שהי' בן ששים עיי"ש, (ועיי"ש בהערה 130 (בח"ה) דשקו"ט בזה ממ"ש רש"י "המתין לה וכו' ג' שנים"), דמשמע מזה דשנים אלו שאינו חי בעוה"ז אינם נכנסים למנין שנותיו.

ובכל אופן י"ל שאין זה סתירה למה שנתבאר לעיל בהשיחות, די"ל דיום ההולדת ויאהרצייט שאני ששם נוגע רק השנים שנשמתי ירדה למטה או שבאותו היום נתפרדה הנשמה מן הגוף, משא"כ כשמונים שנים בהאי עלמא, צ"ל השנים שחי בפועל נשמה בגוף.

וראה עוד בלקו"ש חל"ו ע' 175 בהערה 26 בנוגע לגדרו של משה רבינו בהיותו בשמים, שכתב דתלוי בשאלה נוספת אם יש למעלה הגדר דהמשך הזמן או לא, וציין להצפ"ע נ"ל תשובה שם, ולהגמ' כתובות אם יש בגר בקבר או לא.

ובילקוט שמעוני (תורה רמז תו) איתא: "מנין היה משה יודע אימתי יום ואימתי לילה אלא בשעה שהיה הקב"ה מלמדו מקרא היה יודע שהוא יום ובשעה שהיה מלמדו משנה היה יודע שהוא לילה", וכתב בזית רענן שם וז"ל: וא"ת דילמא באמת לא ידע, רק שהקב"ה כתב שהוא מ' יום ומ' לילה? וי"ל דמ"מ הי' צריך לקרות ק"ש שחרית וערבית, וא"כ הי' צריך לידע אימתי יום ואימתי לילה עכ"ל, דמשמע מזה דסב"ל להמג"א דגם שם ישנו ענין הזמן דיום ולילה, כיון דמצות ק"ש היא מ"ע שהזמן גרמא.

וראה בזה תורת מנחם תשי"ט ח"ג עמ' 120 ואילך.



ישוב קושיית התוספות בשיחת רבינו

הת' פרץ מאצקין
תות"ל - 770

בלקו"ש ח"ג פ' בהר עמ' 1011 בהערה 11 (מש"פ משפטים תשכ"ג) מסביר רבינו הטעם שהמלוה ברבית אינו קם בתחיית המתים כי עושה היפך הענין דתחיית המתים, עיי"ש. וממשיך: "ובזה יובן מה שבפ' חלק

אינו מונה מלוי ברבית בין אלו שאין להם חלק לעוה"ב כי זה נכלל בכלל כופר (ועושה היפך ענין) תחיית המתים". ע"כ.

ולהעיר שזוהי שאלת התוס' בסוטה (ה, א) ד"ה כל אדם שיש בו גסות הרוח אין עפרו ננער, וז"ל: "תימא אמאי לא חשיב האי במשנת חלק והא דאמר בפרק בתרא דכתובות מתים שבחו"ל אינן חיים ותו גרסינן התם ע"ה אינן חיים אא"כ יהנו ת"ח ומלוי ברבית מצינו באגדה שאינן חיים לעוה"ב". ונשאר בשאלה בלי יישוב.

ואף לפי התוס' בבב"מ (ע, ב) ד"ה תשיך (בתירוץ השני) "בני נח לא הוזהרו מן הרבית וההוא גברא [במתי יחזקאל] דלא קם בבקעת דורא [מכיון שהלוח ברבית אף שהיה מבני אפרים שיצאו ממצרים לפני יצי"מ ומתו בדרך וא"כ הי' בן נח] זה לא הי' עונש שלא הי' שעת תחיית כל המתים ולא נענש זה יותר משאר מתים שלא חיו באותה שעה אלא חביריו זכו בשביל שנזהרו מן הרבית אע"פ שלא נצטוו". וא"כ י"ל שלפי תירוץ זה באמת המלוה ברבית קם לתחיית המתים (וכן משמע מההגהה בצד שו"ע אדה"ז הל' רבית עמ"ש בסעיף ב' "כל המלוה ברבית . . אינו קם בתחיית המתים" שזהו להתירוץ הא' בתוס' שם "שהוא עיקר...").

אבל לכאורה הרי אין מזה ראי' שאכן קם לתחה"מ, כ"א לומר שאין מקור ע"ז מפרקי דר"א, כי זה לא הי' עונש מכיון שלא נצטווה, אבל יש מקורות אחרים לזה (כמצויין בלקו"ש שם) כמו שמו"ר פל"א ו"אמר הקב"ה מי שחיה ברבית בעוה"ז לא יחיה לעוה"ב" (ואולי מה שכתוב בההגהה בשו"ע הוא רק לרווחא דמילתא).



רשימות

מ"מ והערות קצרות ב"רשימת היומן"

הרב לוי הלוי פישער

נו"נ בישיבת תו"ת ליובאוויטש דמוריסטאון

ע"ד פרסום רשימת היומן

יד. בנוגע ל'רשימת היומן' בכלל, והעובדא שרבינו לא מסרו לפרסום, יש להעיר משיחת ט"ז אדר תשמ"ז בעת ה'יחידות' (התוועדויות ח"ב עמ' 646): "מובא בספרי גדולי ישראל ע"ד עניני תורה שנתגלו להם בעת החלום... וכך שמענו גם מכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בנוגע לאביו... ואח"כ מצאו ברשימותיו גם בנוגע לעצמו (אף שמצד ענותנותו לא סיפר עד"ז) ענינים שונים שנתגלו לו בחלום הלילה".

ואולי י"ל דזהו מהטעמים שרבינו לא מסר את רשימת היומן לפרסום כיון שישנם כו"כ ענינים בנוגע לעצמו (לחלקם ציינו המו"ל ב'פתח דבר' בהע' 5) ולכן "מצד ענותנותו לא סיפר עד"ז".

מאמר ד"ה שחורה אני ונאנה

טו. בעמ' קמט (ה' טבת תרפ"ט), שאדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע שמע מאדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע (בחזיון) מאמר ד"ה "שחורה אני ונאנה" ביחד עם הר' ישראל אר' לייב (אחיו של רבינו), ובהע' 14 מובא ממכ' הרלוי"צ לרבינו "הודיעני ג"כ תוכן החסידות שאמר לך ששמע בחלום, ביחד עם לייבל יחי'... לדעתי טוב הדבר שתודיע מזה ללייבל יחי'".

להעיר: במכתב רבינו לאביו (מאדר תרצ"ט - נדפס ב'קובץ כף מנחם אב - ששים שנה' בעמ' 54) מכנה רבינו את אחיו לייבל בשם "שחור",

* לזכות הרה"ח עוסק בצ"צ וכו' משולם צבי יודא בן רייזל שי' להיושע בקרו"מ בהמצטרף לו.

אודות "מראי מקומות" - ראה בס' 'בצל החכמה' עמ' 79; שיחת ח"י אלול תשד"מ (התוועדויות ח"ד עמ' 2577, וש"נ); התוועדויות תשמ"ח ח"ב עמ' 558; שיחות קודש תשנ"ב ח"א עמ' 130.

ובהערת המו"ל (בעמ' 55) פירשו שלא יכלו לכתוב אודותיו באופן גלוי, כיון שעזב את רוסיא באופן בלתי חוקי, ובאופן רשמי לא ידעו ההורים היכן הוא. אבל המו"ל לא פי' מהו הכוונה בהתואר "שחור", ואולי זהו רמז על הברחת הגבול באופן בלתי חוקי, הנקרא "שווערצען דעם גרעניץ".

יותר נ"ל הכוונה בהתואר "שחור", שזהו רמז להמאמר ד"ה שחורה אני הנ"ל, וכנ"ל שגם הרלוי"צ התעניין בתוכן המאמר, ובחר רבינו בתואר זה מחמת חביבות הענין (ואולי יש בזה גם רמז על ענין האחווה, כהמשך הספקו "בני אמי" וגו').

ההיטל של אדמו"ר מהר"ש נ"ע

טז. בעמ' קנ (שם) אודות ההיטל של אדמו"ר מהר"ש, שאדנ"ע אמר מז"ט על זה לאדמו"ר הריי"ץ, ובהערות המו"ל פי' שהכוונה היא לה"שטריימל".

להעיר: בדרך כלל "היטל" פי' "כובע" רגיל ולא "שטריימל".

מסירות נפש על יהדות

יז. בעמ' קנ (שם) אודות המסי"נ דאדמו"ר מוהריי"ץ בתקופות שונות (ברוסיא, ואח"כ כשיצא משם).

להעיר: מלקו"ש חח"י עמ' 302 ואילך (וש"נ) אודות מסי"נ זו בתקופות שונות (וראה ג"כ שם עמ' 320, ובלקו"ש חט"ז עמ' 142 ואילך ובכח"כ עמ' 125 ואילך).

ואודות ההנהגה לתבוע מסי"נ מאחרים אפי' כשאין חיוב ע"פ דין - ראה לקו"ש ח"א עמ' 136, לקו"ש עמ' 306, שיחת י"ב תמוז תשמ"ה (התועדויות ח"ד עמ' 2462).

ואודות כללות ההיתר למסור נפשו כשאין חיוב, ראה בלקו"ש חל"ה עמ' 170, וש"נ.

ולהעיר מסיפור הגמ' (ב"ב ג, ב) "ההיא ינקותא נפלה מאיגרא לארעא", וראה בארוכה בספר דברות משה (להגר"מ פיינשטיין) שם

מש"כ בזה (וראה מה שכתבתי בספר 'שי לצדיק' (קרית גת, ה'תנש"א) עמ' 547 ואילך).

"זכור ברית"

יח. בעמ' קנט (תשרי תרצ"א) "זכור ברית - באשמורת הבוקר" והכוונה להסליחות דערב ר"ה דבכמה נוסחאות אומרים את הפיוט "זכור ברית".

והמו"ל ציינו לתו"מ חל"ד עמ' 331, ושם נתבאר דאע"פ דבנוסח חב"ד אין אומרים זה בער"ה "אעפ"כ כן הוא השם, והרי שמא מילתא היא".

וראה גם בלקו"ש חי"ט עמ' 535: "מנהגנו שלא לומר פסוקי זכור ברית בער"ה. . שאלתי את כ"ק מו"ח אדמו"ר. . ואמר שלמרות הקושיא אבל כן נוהגים".

וראה ג"כ לקמן עמ' שלט (אלול תרצ"ד): "וקרה ג"כ של"זכור ברית" האט מען זיך געשאקעלט אויף די פיס" (וש"נ, וראה מה שהערתי שם). וראה גם בסה"ש קייץ ה'ת"ש אודות "זכור ברית".

וראה לקמן עמ' קסה (ר"ה תרצ"א) לגבי הליכה לתשליך ב"י"ג מדות, "וי"ל דזהו ע"ד הנ"ל לגבי "זכור ברית". ולגבי י"ג מדות י"ל נוסף על הנ"ל, דהרי הצ"צ והרבנית אמרו י"ג מדות (כמו שממשיך שם בעמ' קסה).

והנה יש להעיר דבנוסף להענין ד"שמא קגרים" (המבואר בתו"מ חל"ד הנ"ל לגבי "זכור ברית" ואולי י"ל ג"כ עד"ז לגבי י"ג מדות) דע"פ מנהג ישראל זהו שמו של היום, י"ל עוד - דמצינו בכמה ענינים דאע"ג דבנוסח חב"ד אין אומרים ענין מסוים בדיבור, אבל הענין קיים ברוחניות, ומהם:

א) אמירת סליחות מר"ח אלול (ובעשי"ת): ראה בלקו"ש ח"ט עמ' 458 בשוה"ג "וי"ל דזהו היסוד למש"כ בלקו"ת (עקב יד, א) בפשטות דמר"ח אלול ואילך אומרים סליחות, אף שאין מנהגינו כן". ובאג"ק חכ"ו בעמ' תעב מוסיף ע"ז: "ע"פ חסידות כאו"א צריך לנהוג במנהגו, וכו"כ

מנהגים בזמני אמירת סליחות". (וראה עוד אודות מנהג הספרדים לומר סליחות מר"ח אלול באג"ק חי"א ע' שפו).

(ב) בשיחת שמח"ת תשכ"ב (תו"מ חל"ב עמ' 112, ובלקו"ש חט"ל עמ' 409): "ס'איז פאראן כמה ענינים וואס אע"פ אז דער אלטער רבי האט עס ניט אריינגעשטעלט אין זיין סידור, פונדעסטוועגן האבען זיי א ארט" (ומביא כמה דוגמאות: מאמירת לשם יחוד, אור חדש על ציון תאיר, אל תירא עבדי יעקב במוצש"ק - וראה עוד לגבי אל תירא וגו' בתו"מ חכ"ב עמ' 40, ובכפ"ח גליון 648 עמ' 21, ובכ"מ).

(ג) אמירת "חד גדיא" בליל הסדר: "בשיחת ש"פ תצא תשמ"ז (התוועדיות ח"ב ע' 689) "גם למנהג חב"ד שאין אומרים פיוט זה בדיבור, ישנו כל הענין בשלימותו כו', ואדרבא, באופן שלמעלה מהמדידה וההגבלה שבדיבור".

(ד) אמירת "אחד מי יודע" בליל הסדר: בשיחת ש"פ וירא תנש"א (התוועדיות ח"א עמ' 292) "אף שבחב"ד אין נוהגין לומר פיוט זה - ולהעיר שאצל רבותינו נשיאינו היו גם 'הגדות' שבהם ישנו פיוט זה".

[וצ"ל לכ' ד"חסל סידור פסח" הוא יוצא מן הכלל בענין זה (אע"ג דמסתמא היו גם הגדות אצל רבותינו עם פיוט זה) כי "פסח ענדיגט זיך ניט" (מובא בהגש"פ עם לקוטי טעמים כו' בסופה, וראה ג"כ בלקו"ש ח"ה עמ' 173 ואילך)].

(ה) אמירת פיוט "בר יוחאי" בל"ג בעומר: בשיחת ש"פ אמור תשמ"ז (התוועדיות ח"ג עמ' 272) "אף שלא ראינו אצל רבותינו נשיאינו שיאמרו פיוטים בשבחו של רשב"י - הרי מכאן שבודאי ידעו מזה, קרוב לומר שהיה אצלם במחשבה ולא בדיבור בפה, מאיזה טעם שיהי".

[ולהעיר שהיו כמ"פ שרבינו הורה לשיר "בר יוחאי" בהתוועדות, וראה ג"כ במאמר ד"ה להבין ענין רשב"י תשמ"ה (תו"מ סה"מ מלוקט ח"ג עמ' רעו ואילך) וש"נ].



נגיעה בטלית במקום סוף הקריאה [גליון]

הנ"ל

בנוגע למה שכתבתי (בגליון תקעט - עמ' 12 ; תתקפ - עמ' 15) אודות המנהג המובא ברשימת ביומן (בעמ' קסד) לנגוע גם בסוף מקום הקריאה, שע"ז לא יטעה וכו'. העירני חכ"א דאע"ג דברוב המקרים יועיל מנהגינו לזה, אבל עדיין יש אפשרות לטעות, וכשטועה לאחר שנגע גם בסוף מקום הקריאה, אולי י"ל דגרע יותר.

דהנה כ' בשערי אפרים (שער ד' סי"ז): "והעולם נוהגים שאם הטעות היה באותו העמוד . . למעלה ממקום שיש לו לקרות או למטה מזה, א"צ לחזור ולברך . . דעתו . . על אותו עמוד שהראו לו, ואף שאינו מכוון על מקום הקריאה ממש, ומזה יצא מה שנוהגין להעביר עם הטלית על אורך מקצת היריעה באותו מקום שמראין לו . . לפי שבזה מגלה דעתו שחביב עליו לקרות מכל הכתוב כאן".

וא"כ למנהגינו שנוגעים גם בסוף, אולי י"ל דבזה מגלה דעתו דמברך רק על פסוקים אלו, ובזה שולל האפשרות שהברכה תחול על פסוקים אחרים (אפי' באותו העמוד) די"ל דהוי ע"ד "כוונה הפכית" [ובפוסקים

¹ בחנוכה: בעליית לוי כשמראה רק התחלה ("פר אחד") אפשר לטעות, משא"כ כשמראה גם הסוף. בימים הראשונים דחה"ס: ברביעי וחמישי. בשבת חוה"מ: בעליית לוי אפשר להראות בטעות על תחלת רביעי, משא"כ כשמראה הסוף. ביום א' דחוה"מ"פ (קדש לי): בעליית לוי אם יטעה ויראה על התחלת שלישי, יתפוס א"ע [ולאידך כשעומד בשלישי ויראה על לוי (אע"פ דאפשר לטעות בזה בקלות, דאין בזה מרחק גדול כ"כ) אבל הרי הפרשה שצריך לקרות כלול בזה ג"כ].

בשש"פ: ברביעי, לא יטעה להראות חמישי. א' דחה"ס: שלישי ורביעי.

ובקריה"ת דיום ב' וזה - בראשית: שני ושלישי. תולדות: בתחלתו. וארא: שלישי. תשא: בתחלתו. בהעלותך: בתחלתו. חוקת: שני ושלישי. פינחס: בתחלתו. תצא: בתחלתו.

ובקריה"ת דש"ק בבוקר - מקץ: שלישי ורביעי. תרומה: כמעט בכל העליות. תצוה, ויקהל, פקודי: בכ"מ. אמור: משני ואילך (בכל העליות). בהר: רביעי וששי. במדבר, נשא, קרח: בכ"מ. בלק: שני ושלישי. מסעי: בכ"מ. דברים: חמישי ושישי.

² בקריה"ת דימים ראשונים דחה"ס ככהן ובפרט כשחל יום הראשון דחה"ס בש"ק דאז בעליית לוי אפשר בקלות לטעות ולהראות על רביעי אפי' לפי מנהגינו דמראין בתחלה ובסוף.

מדמים שאלה זו לדין ברכה"נ והרי אם בירך על פרי שבידו, ונתכוין בפ"י שאינו מוציא פרי אחר, פשוט שהברכה לא חלה על הפרי השני אפי' כשמונח לפניו].

ואף שלכ' אפשר לטעון גם למנהג העולם (שנוגעין רק בתחלה) דכשמקום הקריאה הוא באותו עמוד למעלה ממקום שנגע דלכ' יצטרך לברך עוה"פ, דגילה דעתו דמברך רק על הפסוקים שלאח"ז? אבל יש לחלק בקלות: דכשנוגע רק במקום אחד י"ל דהברכה חל על כל אותו העמוד (אע"פ שנתכוון לסמן מקום תחלת הקריאה) וכש"כ כשמעביר טליתו על אורך היריעה די"ל דזהו גילוי דעת על כל העמוד אבל כשמדייקים לנגוע בתחלה בסוף ובסוף, י"ל דבזה שולל הפסוקים שלפניו ושלאחריו, וצ"ע.



לקוטי שיחות

שבות במקום מצוה

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בשיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חי"ד פ' ואתחנן (הדרן על מס' שבת) מבאר החילוק בין ב' סוגי שבות הא שאסרו חכמים גזירה שמא יבא מהן איסור סקילה שאז אסור גם לצורך מצוה, והא דאסרו חכמים מפני שהם דומים למלאכות שאז לצורך מצוה מותר.

ומבאר החילוק בין מלאכת הוצאה כשעוקר בלי הנחה או עשה הנחה בלי עקירה - דלא מצינו דמותר לצורך מצוה, משא"כ בקשר שאינו של קיימא דמותר לצורך מצוה, ומבאר דבהוצאה הרי עשה חלק מהמלאכה ורק שיש גזירה שמא יבא לעשות כולה ויתחייב מן התורה, ולכן לא הותר לצורך מצוה, משא"כ בקשר שאינו של קיימא הרי חסר בעצם מהות הקשר ואין בה אפילו במקצת וחלק דהמלאכה דאורייתא, וטעם איסור דרבנן הוא משום דדומה למלאכה דאורייתא בחיצוניותו, ולכן לצורך מצוה הותר. עכתודה"ק.

ומצינו בדוגמא לזה בשו"ע רבינו סי' שו סי"ג: דבברים האסורים משום שבות גמור כמו מקח וממכר דאסור גזירה שמא יכתוב [כמבואר לעיל שם בסעיף ד'] אינו מותר לצורך מצוה, וראה בפמ"ג בא"א שם סקט"ו דמביא ראי' דטעם איסור מו"מ הוא משום שמא יכתוב ולא משום ממצוא חפצך מהא דאין מקדישין בשבת דאם הטעם הוא משום ממצוא חפצך הי' צ"ל מותר להקדיש כי חפצי שמים מותר, ואם הטעם משום שמא יכתוב שפיר דמי דאין מקדישין.

ובהאי ענינא יש להעיר משינוי והשמטת אדה"ז בשו"ע שלו ממש"כ בשו"ע והמג"א, דבשו"ע סי' שו ס"ו כתב: "חפצי שמים מותר לדבר בהם כגון חשבונות של מצוה ולפסוק צדקה ולפקח על עסקי רבים ולשדך התינוק ליארוס וללמדו ספר או אומנות וכו'", ובמג"א שם סק"י כתב לפרש: "חשבונות של מצוה כגון סעודת חתונה", ומציין לכתובות דף ה', ושם: "אביי ורבא אמרי תרוייהו דחשבונות של מצוה מותר", ובפרש"י שם, דהאיסור לחשב (בפה) חשבונות הוא משום ודבר דבר. וטרחו הפוסקים לפרש כוונת המג"א בזה (ראה פמ"ג שם ובתה"ל"ד), וגם בסדר הדברים, דתחילה מביא חשבונות של מצוה ואח"כ פסיקת צדקה, פיקוח צרכי רבים ושידוך הבנות וכו' ראה שם בשיטה מקובצת בביאור סדר הדברים.

אמנם אדה"ז השמיט לגמרי חשבונות של מצוה, ובסעיף יב כתב דפיקוח צרכי רבים מותר דאיסורו הוא רק משום ממצוא חפצך ודבר דבר ולכן מותר לצורך רבים דהוה כמו צורך מצוה, ובסעיף יג כתב דמותר דיבור של מצוה כגון לשדך הבנות או לדבר עם המלמד וכו', ובסעיף יד כתב דמותר לפסוק צדקה לעניים דהוה דיבור של מצוה ואינו דומה למעריך ומקדיש, ולכן אינו דומה למקח ולממכר, דאם הי' דומה למו"מ דהוה שבות גמור כנ"ל לא הי' מותר לצורך מצוה.

ולכן י"ל דמה שהשמיט הא דמותר לחשב חשבונות של מצוה בפיו הוא דבסי' שז סי"ג כתב דהא דאסור לחשב חשבונותיו בפיו הוא משום שמא יכתוב, ולכן שבות גמור הוא כמו מו"מ דלא הותרו לצורך מצוה, ורק (חשבונות) האסור משום ודבר דבר הותרו לצורך מצוה כנ"ל, ועצ"ע.

ב. עוד יש להעיר בשבותים דרבנן כמו במקלקל אם הותרו לצורך מצוה, ולכאורה צדדי הספק הוא האם מקלקל נחשב כאיסור הדומה

להמלאכה עצמו שאין בו משום קלקול, ולכן אסור, וע"ד דוגמא: קורע שלא ע"מ לתפור שהוא קלקול דומה לקורע ע"מ לתפור דאסור מה"ת; או שהוא כמו שבות גמור דאסור משום גזירה. ואה"נ דלא הוה כמו הגזירה לגבי עשיית חלק מהמלאכה (ע"ד הוצאה), אמנם ע"ד מו"מ הנ"ל שהוא שבות גמור עד"ז קלקול יש בו משום גזירה דאיתי לאיחלופי באותה מעשה עצמה שאין בו קלקול שאסור מה"ת. וי"ל דמשום זה גופא נחשב קלקול עדיין לשם מלאכה.

ואולי בזה חלוקין רש"י ותוס' בב"ק (לה, א) אם במקלקל הוה כמו חייבי מיתות שוגגין לפטור מממון דאי נימא דמקלקל הוא שבות חדש משום דדומה להמעשה בלי קלקול - המלאכה, אז לא אמרינן שיש לו שייכות בעצם להמזיד לומר חייבי מיתות שוגגין וכמו שכ' שם התוס', אמנם רש"י ס"ל שהוא גזירה דאיתי לאיחלופי, דבעצם יש לו שייכות למעשה המלאכה בלי קלקול והוה כמו מעשה השוגג שהוא כמו מעשה המזיד דאמרינן לגבי חייבי מיתות שוגגין לפטור מממון.

ומצאתי בזה דברים מפורשים בחי' הרשב"א בכתובות (ה, ב) בד"ה הלכה כר' יהודה באינו מתכוון מקלקל הוא אצל הפתח, שהקשה שם דעדיין אמאי מותר לבעול לכתחילה בשבת הגם שהוא מקלקל הרי מקלקל פטור אבל אסור, וכתב שם לתרץ בכמה דרכים, בתחילה כ' משום מצוה שרי ואח"כ כתב דטעם איסור מקלקל הוא משום דאיתי לאיחלופי באיסור דאורייתא, והכא אינו דומה לעשיית פתח דבנין ממש ולכן לא איתי לאיחלופי ולכן לא שייך למיגזר, ושרי.

וי"ל דהך ב' מהלכים בדברי הרשב"א חלוקים בגדר השבות דמקלקל, וכדאמרינן לעיל. דלתי' הא' הוא משום שבות דדומה למלאכה דאורייתא ואין בו שם מלאכה כלל, והוא שבות חדש דדומה למלאכה דאורייתא, ולכן לצורך מצוה מותר וכו"ל. אמנם לתי' השני מקלקל אסור משום גזירה, ולכן אי אפשר להתיר לצורך מצוה שהוא שבות גמור ויש בו שם מלאכה כנ"ל, ולכן מוכרח לחלק בין מעשה מקלקל דאיתי לאיחלופי למעשה מקלקל דא"א לאיחלופי, דמקלקל דאי אפשר לאיחלופי מותר אפילו בלי צורך מצוה דמלכתחילה לא אסרו במקלקל כזה.

ושבות דמלאכה שאצל"ג דלר"ש פטור אבל אסור, אם מותר לצורך מצוה מצינו בזה מחלוקת בין ר"י לר"ת בתוס' (שם ו, ב) ד"ה לדם את"ל דם וכמבואר בשטמ"ק ופנ"י שם, ועוד אחרונים.

ובאינו מתכוון לר' יהודה אם סוברים כמו שיטת התוס' ביומא (לד, א) שהוא אסור מדרבנן האם מותר לצורך מצוה, ראה רשב"א הנ"ל במהלך השלישי שיש לפרש כהנ"ל ע"ד המבואר לעיל בהגדר דשבותים אלו, ויש להאריך בכ"ז, ודוק.



מקור הפתגם "ברא כרעא דאבוה" בספר יונת אלם לרמ"ע

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בכמה מקומות בלקוטי שיחות (ח"ב עמ' 541, ח"א עמ' 5; ועוד) נסמן כמקור ללשון "ברא כרעא דאבוה" לספר 'יונת אלם' לרמ"ע מפאנו 'רפ"ב' (ובלקו"ש ח"ב שם נוסף גם "ב"). ועוד מובא בח"ב שם שביונת אלם הוא בשם "אמרו חכמים". ומשם נעתק מ"מ זה במקומות רבים.

אמנם בספרי החסידות שנדפסו בשנים האחרונות צוינו הרבה מראי מקומות אחרים לזה, ללא ציון ליונת אלם שם (כגון: תורת חיים ויקהל שצו, א הערה 118; מאמרי אדמו"ר האמצעי קונטרסים עמ' שלט. ועוד) ורק במקום אחד קדום יותר (מאמרי אדה"ז פרשיות ח"א עמ' שדמ) נסמן ליונת אלם הנ"ל.

ונראה טעם הדבר, משום שלמרות המ"מ בלקו"ש הרי ביונת אלם ריש פרק ב' לא נמצא דבר כזה.

אלא שנראה שיש טעות הדפוס בלקו"ש שם, כי הדבר מפורש ביונת אלם פרק פב, וכנראה מחמת טעות המעתיק נעתק במקום "פפ"ב" "רפ"ב" (שנתחלפה הפ' בר').

ושם אכן מובא הדבר בשם "אמרו חכמים". [גם בפרק ד' שם מובא הלשון ברא כרעא דאבוה, אבל אין זה בראש הפרק וגם לא כתוב שם "אמרו חכמים"].

ולכאורה לפי זה יש לתקן טעות זו.



טעם אמירת מזל טוב כפול בנישואין

הנ"ל

בלקוטי שיחות ח"כ בהוספות עמוד 576: ובמזל טוב מזל טוב, ובהערה 18 שם: בנישואין ב' המזלות דהחור"כ מתאחדין (משא"כ באירוסין - יבמות סד, ב).

ומשמעות הדברים, שבגמרא יבמות שם מוכח שאיחוד המזלות הוא רק בנישואין ולא באירוסין.

וז"ל הגמרא שם לענין קטלנית:

"הכי אמר אבימי מהגרונאי משמיה דרב הונא, מעין גורם, ורב אשי אמר מזל גורם, מאי ביניהו? איכא ביניהו, דאירסה ומית".

והעירני ח"א, דלכאורה פשטות משמעות הגמרא, דאם "מעין גורם" אז באירוסין לא הוזה קטלנית, משא"כ אם "מזל גורם" הרי זה חל כבר באירוסין, היינו שהמזל של האשה גורם למיתת הבעל. ואם כן צ"ע לכאורה פירוש ההערה בלקו"ש שם, שאיחוד המזלות הוא באירוסין ולא בנישואין.



ג' שלבים בבירור ה'חומר'

הרב יוסף קראסניאסקי

מאנסי, נ.י.

בלקוטי שיחות ח"א פ' וישלח (עמ' 71 ואילך, ועד"ז בחל"א שמות עמ' 19 ואילך), מבאר רבינו מ"ש בפרדר"א שהחמור של מלך המשיח הוא אותו חמור דאברהם אבינו ומשה רבינו, ושכזה נרמז איך שעבודת כולם המשך א' היא, ותכליתה תתגלה ע"י משיח, עיי"ש אריכות הביאור בשלבים אלו.

ואולי י"ל עפ"ז, ובהקדים הידוע בענין התחלת הטעות דעובדי ע"ז, כמבואר ברמב"ם (הל' עכו"ם פ"א) שמתחילה דימו שהקב"ה רוצה שיכבדו את השמשים המשמשים לפניו וכו', אבל באמת הם אינם אלא כגרון ביד החוצב.

וי"ל: שענין זה קשור עם המבואר בחסידות בענין "רם על כל גויים ה'", שאוה"ע חושבים אשר מצד גדולתו ית' הינו 'רם' וקרוב יותר לשמים - "על השמים גו'". ולכן מצד טעות זו שהוא רם ורחוק, הרי צריכים להשמישים, ויש מקום לכבדם וכו'. אבל באמת, "המגביהי לשבת, המשפילי לראות בשמים ובארץ" - בשוה. (ואדרבא, מכיון ששמים הוא גילוי, ה"ה ירידה לפניו, ולכן הכוונה הוא דוקא בארץ - בתחתונים, כידוע).

ואברהם אבינו, שעד שעבד עבודתו היה הקב"ה רק 'אלקי השמים' ולא 'אלקי הארץ' (ראה רש"י בראשית כד, ז ד"ה ה' אלקי השמים וכו'), עיקר עבודתו היתה לעקור טעות הנ"ל ד"רם כו", ולכן אצלו כתי' (בראשית כב, ג) "ויחבוש את חמורו", חמור שלו, היינו שלא עזב את התחתון להתעלות למעלה ממנו, אלא שה'חומר' הי' שלו, שביררו וכו', מכיון שהכוונה היא דירה בתחתונים, ובזה עוקרים את שרש הטעות.

ואח"כ גבי משה רבינו כתיב (שמות ד, כ) "וירכיבם על החמור", בה"א הידיעה. וי"ל: משה הוא ענין הדעת שמקשר ומחבר. ולכן א"א גילה ענין 'חמורו', שהחומר הוא שלו וצריכים לבררו, אבל הבאת ענין זה לפועל לכאן"א היתה ע"י מרע"ה². וזהו החמור, דעת שמקשר ומחבר.

ואח"כ גבי משיח, שהעבודה נשלמת ע"י, כתי' (זכרי' ט, ט) "עני ורוכב על חמור", סתם. היינו החומר עצמו בלי שום תיאור אלא עצם החומר.

¹ ראה תניא (קלט, ב) "ואעפ"כ החיות הנמשך וכו' הוא בבחי' גלות בתוכם שלכן האומות הנשפעים מהם הם ע"ז ממש".

² וע"ד מה שאמר כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע, שהבעש"ט גילה שכל אחד יכול לעבוד את ה', ואדמו"ר הזקן לימד איך שכל אחד יכול לעבוד.

והנה ראה לקו"ש ח"א שם במה שמבאר כ"ק אדמו"ר בהענין דזכו ולא זכו, ואולי יש לקשר ענין זה עם מה שמבאר כ"ק אדמו"ר במ"א גבי צדיקים ובינונים, שבצדיקים גדלה מעלת כמות הביטול שחודרת כל מציאותם, ובבינונים גדלה מעלת איכות הביטול, דגבי צדיקים הרי זהו כל מציאותם אבל בבינוני הרי הוא מבטל את מציאותו. והוא ע"ד הביאור ב'זכו' ו'לא זכו', ש'זכו' היינו שנעשה מצד מציאותם, וא"כ אכן גדלה כמות הביטול, אבל זהו מציאותם. משא"כ לא זכו הרי י"ל שבזה גדלה מעלת איכות הביטול וכו'.



העבודה דמלמטה למעלה ביום ב' דחג השבועות

הרב חיים אהרן חזן

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. בשיחת יום ב' דחה"ש תש"ד סיפר כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע שהבעש"ט חיבב מאוד את היום השני דחג השבועות והיה עושה סעודה וכו', והרב המגיד ביאר שהטעם של החביבות היא כי יום ב' דחג השבועות היא המעת לעת הראשון אחרי שבני ישראל קבלו את התורה, והמגיד הוסיף שבפרט לדעת ר' יוסי שמתן תורה היה בשביעי בסיון הרי זה מעלה נפלאה.

ומקשה רבינו (בלקו"ש ח"ד עמ' 1028) דלכאור' ב' הטעמים שאמר הרה"מ עומדים בסתירה אחד לשני. שהרי אם החביבות דיום השני היא בגלל שהיא היום הראשון אחרי מתן תורה, כטעם הא', א"כ לדעת ר' יוסי שמתן תורה היתה בו' סיון היתה החביבות צריכה להיות ביום השמיני בסיון - היום הראשון לאחר מתן תורה, ומצד שני אם החביבות היא מצד שבאותו היום ניתנה התורה כטעם הב', - הרי לדעת רבנן היתה צ"ל ביום א' שבו ניתנה התורה לדעתם.

ומבאר רבינו שתוכן ענין מתן תורה ע"פ חסידות היא שאז התחיל האפשריות לבני"ע ע"י עבודתם לברר את המטה, וענין זה מתבטא דוקא ביום שני דשבועות מצד ב' הטעמים הנ"ל. להטעם שחביבות הבעש"ט היתה מצד שיום ב' הוא המעל"ע הראשון לאחר שבני"ע קבלו את התורה, החידוש הוא שבמתן תורה הי' "מלמעלה למטה - וירד הוי"ו", ורק ביום שלאחרי זה התחיל עבודת בני"ע לזכך המטה;

ולהטעם שהחביבות היתה מצד שלדעת ר' יוסי ניתנה התורה ביום ב', הענין דהעבודה מלמטה למעלה מתבטא ע"פ מ"ש בגמרא שבת (פז, א) שלדעת ר' יוסי הוסיף משה יום אחד מדעתו והקב"ה הסכים על ידו, נמצא שלפ"ד ר' יוסי היום שבו ניתנה תורה היתה תלוי' בעבודת המטה.

וזה מדוייק ג"כ בכללות הענין דיום ב' של כל חג שהיא מדרבנן, הקשור שוב עם עבודת המטה - החכמים קבעו שהיום יהי' קדוש.

זהו תורף דברי רבינו הנוגעים לענינינו.

ב. והנה לכאורה הדברים דורשים קצת ביאור, שהרי עבודת המטה [מלמטה למעלה] פירושו בדרך כלל שע"י עבודתם, מזככים בנ"י חומריות העולם ומעלים אותו לרוחניות וקדושה, וא"כ צריך ביאור איך אומר שהענין ד"הוסיף יום אחד מדעתו" והענין ד"יו"ט שני" שהיא מדרבנן מבטאות את תוכן ענין העבודה מלמטה למעלה. לכאורה הרי אלו אלו ב' דברים שונים - עבודה להעלות המטה, ועבודה מצד [ביוזמת] המטה.

עוד צריך ביאור, דבתחילה כשמסביר המעלה של יום ב' דחג השבועות לדעת רבנן אומר, שהעבודה מלמטה למעלה התחיל בפועל רק אחרי מתן תורה, ואח"כ כשמסביר המעלה בז' סיון לדעת ר' יוסי אומר שזה שהוסיף יום אחד מדעתו לפני מתן תורה היא עליה מלמטה למעלה.

ועוד פלא הבולט כשלומדים השיחה, שאם העילוי והחביבות של יום ב' דשבועות קשורה עם זה ש"הוסיף יום אחד מדעתו", לכאור' הי' העילוי והחביבות צריכה להיות ביום שהוסיף ולא ביום שבפועל ניתנה התורה !

ג. ואולי אפשר לבאר כל זה בהקדים הידוע¹ שהטעם מדוע לא היתה לבני ישראל את הכח להעלות ולשנות גשמיות העולם לפני מתן תורה היא, כי בכללות העולם הוא נברא ומוגבל, והקב"ה - הבורא - הוא בלתי בעל גבול, ולכן מצד הבריאה עצמה לא היה אפשרי להעלותה ולשנותה להיות כלי לאלוקות שלמעלה ממדוה"ג דעולם, כי כל פעולה שהנברא תעשה תהיה מוגבלת בעולמה המוגבלת של הנברא, והדרך היחידה שיוכל לשנותה להיות כלי לאלוקות שלמעלה ממדוה"ג דעולם הוא רק אם

¹ עיין לדוגמא לקו"ש חכ"ה לך לך (א) ובהנסמן שם.

זה מתחיל מהבורא. אשר לכן רק לאחרית מתן תורה התחיל אמיתית ענין עבודה זו של עלי' מלמטה למעלה. נמצא שהחשיבות היחידה של "הוסיף יום אחד מדעתו", אף שהיתה לפני מתן תורה, היא ש"הקב"ה הסכים על ידו".

ד. וע"פ הקדמה זו יש לבאר בדרך אפשר את שלשת הדיוקים שהקשינו.

הא דהק' שבתחילת השיחה אומר שהעבודה מלמטה למעלה התחיל רק לאחרית מ"ת, ואחרי זה אומר שהעבודה ד"הוסיף יום אחד מדעתו" - שהיתה לפני מ"ת נחשב לעבודה מלמטה למעלה, י"ל שאף שהעבודה ד"הוסיף יום אחד מדעתו" היתה לפני מ"ת עדיין נחשבת לעבודה מלמטה למעלה, כי החידוש של העבודה לאחרית מתן תורה על העבודה שלפני' היא (כאמור) שאחרי מ"ת קיבלה העבודה חשיבות ע"י שהקב"ה קבע ונתן לנו את הכח שיהי' אפשר להתקשר אליו ע"י עבודה בתומ"צ. ואותו החשיבות והערך שיש להעבודה לאחרית מ"ת הי' גם ב"הוסיף יום אחד מדעתו", מזה ש"הקב"ה הסכים על ידו".

וזהו מה שבשיחה קורא לעבודה מצד [-ביוזמת] המטה - "הוסיף יום אחד מדעתו" - ג"כ עבודה מלמטה למעלה, כי אין הכי נמי שעבודה מצד [-ביוזמת] המטה היא שונה מהעבודה לברר ולזכך המטה, אך מכיון שבסופו של דבר "הסכים" הקב"ה לדעת המטה הרי קיבלה עבודה הזאת חשיבות, וזה גופא הוא עלי' להמטה, שהמטה מתקשר עם הקב"ה ע"י שמקבל הסכמה וחשיבות מהקב"ה. ולכן גם "הוסיף יום אחד מדעתו" היא כעין זיכוך המטה - עבודה מלמטה למעלה.

וזהו גם מה שהחביבות היא לא באותו יום ש"הוסיף מדעתו", כי אם ביום מתן תורה (לדעת ר' יוסי) שאז גילה הקב"ה לכל ש"הסכים על ידו", כי כל החביבות של הבעש"ט היתה מצד העבודה דמלמטה למעלה, והעבודה ד"הוסיף יום אחד מדעתו" נחשב לעבודה מלמטה למעלה רק מעת ש"הסכים הקב"ה על ידו", כנ"ל.



שתי משניות יחד במס' כלאים

הרב יהודה ליב אלטיין

כולל שע"י בית חב"ד-מרכז מנהטן

בלקו"ש ח"ד עמ' 1175 הערה 1: "...מספר המשניות הוא בדיוק . . ועד כמה נוגע המספר נראה גם בזה שבמס' כלאים פ"ז משנה אחת שאינה נחלקת לשתיים, ובכ"ז היא מסומנת בב' מספרים - "משנה ד' וה'" (ועיין בפירוש הון עשיר, לבעמ"ח משנת חסידים, (הובא ב'תוס' אנשי שם' על המשניות) שפירש זה ע"ד הנסתר).

ועי' בתוספות אנשי שם על משנה זו דמביא קטע מהספר "ש"ל" (שלפי הרשימה בתחילת ספר המשניות "ואלה הספרים הנבחרים אשר מהם נלקטו תוספות אנשי שם", נראה דזהו ר"ת של הספר "שושנים לדוד"), וז"ל: "הנה בכל הנוסחאות בין במשנה בין במפרשים שעלי' נרשם כאן ד' וה' דמשמע שהם ב' משניות כלולות יחד ולא נמצא כזה בכל הש"ס בודאי הלא דבר הוא וראיתי להרב הו"ע [=הון עשיר] ז"ל שהעיר גם הוא בזה וכתב דאין ספק שיש סוד כמוס בדבר, ולא גילה את אזנינו. ואני בעניי אי ניחא קמי שמי' אימא מילתא ביהא רעוא דתתקבל...". ע"ש שביאר דחיבור ד' וה' יחד מורה על קימת השכינה מהגלות, והטעם שענין זה נרמז דוקא במס' כלאים, ודוקא בה"ז, ע"ש.

ולכאז' צ"ע עפ"ז מ"ש בלקו"ש ד"בפירוש הון עשיר . . פירש זה ע"ד הנסתר", בעוד שבתוס' אנשי שם מובא רק דבס' הון עשיר כתב "שיש סוד כמוס בדבר" "ולא גילה את אזנינו", ובעל שושנים לדוד הוא שמפרש ענין זה ע"ד הנסתר.

ועיינתי בגוף הספר הון עשיר, וז"ל: "אמר ר' יוסי וכו', ומפני שזה הוא ראי' לדבריו במשנה ד', נכלל במשנה ד'. ואין ספק שיש סוד כמוס בסכום המשניות שבכל פרק, שלפי הנראה הם כנגד הפסוקים שבתורה דחוץ על מנינם יש סוד ודאי . . ולפיכך לא רצה רבי לשנות שני משניות אלו ד' ה' במשנה יחד ויהיו שניהם נקראים בשם משנה ד' ולא יהי' בפרק זה כ"א ד' משניות במקום ח"י וכו'.

ולהעיר, שיש חילוק בין ה"סוד כמוס" בפ' הון עשיר, והפ' ע"ד הנסתר בפ' שושנים לדוד. דלפ' השושנים לדוד, הסוד הוא בזה שמשנה

ד' וה' מחוברים יחד, משא"כ לפי' בהון עשיר הסוד הוא בזה שמספר המשניות דפרק זה הוא דוקא ח' (ולא ז').

וי"ל שזהו הטעם שבהערה מציין להפי' הון עשיר ולא להפי' שושנים לדוד, כי זהו מה שנוגע לתוכן כוונתו בהערה - שמספר המשניות הוא בדיוק. אבל עדיין צ"ע מש"כ בהערה "ועיין בפי' הון עשיר . . שפי' זה ע"ד הנסתר", בעוד שבס' הון עשיר לכאן לא פי' מהו הסוד כמוס. וצ"ע.



ענינו ומהותו של פנחס בתורת רבינו

הת' אברהם ברוך ציפל

ישיבה גדולה ליובאוויטש - לונדון

בלקו"ש חל"ג פ' פנחס (א) מביא כ"ק אדמו"ר מרז"ל ממס' ברכות (נו, ב): "הרואה פנחס בחלום, פלא נעשה לו. הרואה פיל בחלום, פלאות נעשו לו. פלים, פלאי פלאות נעשו לו". ובפרש"י שם: "פלא נעשה לו, כמו שנעשה לפנחס כדאמרינן בסנהדרין".

ומקשה כ"ק אדמו"ר, דלמה מי שרואה פנחס בחלום, נעשה לו רק פלא אחת, הרי מטעם שכתב רש"י שנעשה לו כמו שנעשה לפנחס, שהגמ' בסנהדרין מונה ששה ניסים שנעשו לו, (ולפי כמה שיטות, נעשה לו י"ב ניסים) ה" צריך להיות שהרואה פנחס בחלום נעשה לו כמה וכמה פלאות כמו שנעשה בפנחס?! ומבאר שם, דכוונת הגמ' בזה שכתב ד"פלא נעשה לו" היא שפלא הוא למעלה הרבה יותר מהגדר של נס כמ"ש "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות". וזהו שפלא נעשה לפנחס, דענינו של נס הוא שידוד מערכות הטבע, ולפי שהאדם הוא תחת גדרי טבע, הנה כדי לעלות למעלה מגדרי הטבע, צריך לבטל גדרי הטבע בכל פעם ופעם מחדש, אבל ענין של פלא, הוא שמלכתחלה נמצא במצב שלמעלה מגדרי הטבע, וכל הנהגתו הוא באופן שהוא למעלה מגדרי הטבע לגמרי, ובמילא אינו צריך לבטל הגדרים דסדר השתלשלות בכל פעם מחדש, היות ומלכתחילה הוא למעלה מסדר השתלשלות.

וזה שהקב"ה נהג באופן כזה בנוגע לפנחס, הוא מפני שכל ענינו ומהותו והנהגתו של פנחס היתה באופן שמלכתחלה לא התחשב עם גדרי

הטבע בזה שהרג את זמרי, שנהג באופן כזה ד"קנאים פוגעים בו", ובפרט לפי כמה שיטת דהנהגה כזו הי' "שלא ברצון חכמים" - (ירושלמי, סנהדרין שם) והיות שנהג באופן דפלא, לכן נהג הקב"ה אתו באופן דפלא - מדה כנגד מדה. ע"כ.

ויש להעיר, שבלקו"ש ח"ב פנחס (עמ' 343) מביא כ"ק אדמו"ר מאמר התרגום יונתן בפ' וארא: "פנחס זה אלי". ומקשה שם, דלכאור' הול"ל דאלי' זה פנחס, מפני שפנחס קדם לאלי' בזמן. ומבאר ע"פ הזהר, שאלי' הי' ג"כ לפני פנחס אלא שלא הי' ילוד אשה, אלא מלאך וכו' ע"ש. וממשיך לבאר, שמי שהלך בעבודת ה' בהתוקף והמס"נ של פנחס זוכה לגילוי וסיוע שלמעלה מסדר השתלשלות וז"ל: "גיט מען אים כחות אויף דעם, און עס קען געמאלט זיין אז אין אים גייט אריין א ניצוץ פון אזא וואס איז ניט קיין ילוד אשה".

ולהעיר, שענין זה הוא ממש ע"ד הנ"ל, שע"י עבודתו של פנחס, וכן כל איש ואיש שילך בכל דור ודור בעבודתו של פנחס, שהוא עבודה של "פלא" יש לו שכר וסיוע ג"כ באופן ד"פלא", למעלה מגדרי הטבע. וזהו ע"ד מ"ש כ"ק אדמו"ר כאן, שע"י העבודה באופן של פנחס, זוכה ל"ניצוץ פון אזא וואס איז ניט קיין ילוד אשה".



נגלה

פחות משוה פרוטה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בכתובות (ל, א-ב) מבואר דלר' נחוניא בן הקנה אמרי' דין קם לי' בדרכה מיני', לא רק בחייבי מיתת בי"ד, כ"א גם בחייבי כריתות, ולאביי גם בחייבי מיתה בידי שמים, ולכן מסיק בגמ' שלאביי זר שאכל תרומה במזיד, שחייב ע"ז מיתה ביד"ש, יהי' פטור מן התשלומין לרנב"ה, מדין קלבדר"מ. ומקשה בגמ', שמתי אמרי' קלבדר"מ, רק אם החיוב ממון והחיוב מיתה באים בבת אחת, וכאן הרי "בעידנא דמגבי' קניי' [להתחייב בתשלומין], מתחייב בנפשו לא הוי עד דאכיל לי". ומתרץ במסקנא

"כגון שתחב לו [חבירון] לתוך בית הבליעה... דמצי לאהדורה ע"י הדחק". ופרש"י, וז"ל: "דאי נמי אהדרה ממאסה, ולא חזיא לבעלים, הלכך מגול לא גולה. אמאי קא מחייבת לי' בתשלומין, אהנאת גרונו ומעיו, ההיא שעתא חיוב מיתה איכא". עכ"ל.

ובתוס' (ד"ה לא) כתבו וז"ל: "וא"ת הא אמרי' בפרק בהמה המקשה (חולין עא, א) גבי טומאה בלועה [דלא מטמאה, לא משום דלא חזיא, דנהי דבפניו לא חזיא], שלא בפניו מיחזא חזיא, א"כ אי הוה מהדר לה הוה חזיא? וי"ל כגון דמעיקרא לא הוי בה כ"א שוה פרוטה, או מעט יותר, ועתה שנתקלקלה קצת, אינה ש"פ. ואפי' אי זה נהנה וזה לא חסר פטור, מ"מ כיון דשוין כל שהוא אז, מתחייב בכל, כדאמרי' התם (ב"ק כ, ב) משום דא"ל את גרמת לי היקפא יתירה, מיחייב בכל הנאה, או משום שחורריתא דאשיתא מיחייב לכו"ע בכל". עכ"ל.

וכ' המהרש"א וז"ל: "ר"ל דזה נהנה, דבמעיו נהנה מהם פרוטה, אלא שזה לא חסר פרוטה, דהאי אי אהדרי' ע"י הדחק לא הי' ש"פ, צריך זה לשלם כל הנאתו, כדאמרי' התם בפרק כיצד הרגל, במקיף את חבירו מד' רוחותיו, דמשום היקפא יתירה צריך לשלם לו ההנאה, כפי' התוס' שם, וכן בדר בבית חבירו שלא מדעתו, בבית דלא עביד למיגר, דזה נהנה וזה לא חסר, אלא משום דחסר ממנו שחירותא דביאת צריך לשלם כל ההנאה. מיהו יש לגמגם בראי' זו - התם חסר מיני' מיהת פרוטה, ולכך צריך לשלם לו כל ההנאה, משא"כ הכא, שהרי לא חסר ממנו פרוטה כלל. ודו"ק". עכ"ל.

וכדי לתרץ קושיית המהרש"א י"ל בהקדים הא דיש לחקור בגדר פחות מש"פ, האם אינו בגדר "כסף" כלל, היינו שאין בזה איכות גדר "כסף", או שהוא אכן בגדר "כסף", אלא שחסר בזה שיעור, היינו הכמות בלבד - וקושיית מהרש"א מתאימה רק אם פחות מש"פ אינו בגדר "כסף" כלל, כי אז יש לחלק בין נדו"ד להנדון דב"ק. אבל אם גם פחות מש"פ "כסף" הוא, אלא שחסר בזה השעור דש"פ, אז קשה יותר לחלק, כי סו"ס גם בנדו"ד החסירו "כסף", ולכן: כמו בנדון דב"ק, אף שלא החסירו כל הסכום ששוה ההנאה, מ"מ היות והחסירו "כסף", חייב אח"כ לשלם שוויית כל ההנאה, כמו"כ בנדו"ד אף שלא חסרו סכום שוויית ההנאה, מ"מ היות וחסרו "כסף" חייב בכל, ומתורצת קושיית המהרש"א. אף

שבדוחק עדיין יש לחלק ששם החסירו גם ב"שעור" כסף, וכאן לא החסירו ב"שעור" כסף - אבל מה נוגע כאן השעור (!)

וביאור העניין בפרטיות יותר:

כותב אדה"ז בשו"ע (הל' גזילה וגניבה ס"א) וז"ל: "אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה... ואע"פ שפחות משה פרוטה אינו נקרא ממון ואין צריך להשיבו, הרי חצי שיעור אסור מן התורה לכתחילה". וזוהי שיטת כו"כ מהראשונים. אמנם הרשב"א בפי' על מסכת ב"ק (קה, א) כותב שטעם איסור הגניבה בפחות משה פרוטה הוא משום צער - שמצער את האדם שגונב ממנו, ולא מצד גניבת הממון.

ולכאורה נראה שנחלקו האם יש גדר 'חצי שיעור' בגניבה: שלהרשב"א אין גדר 'חצי שיעור' בגניבה, ולכן א"א לומר שאסור מצד איסור גניבה (דלא שייך בפחות מכשיעור - פחות משה פרוטה), אלא כל האיסור הוא רק מצד צער. משא"כ לשאר הראשונים יש גדר 'חצי שיעור' גם בגניבה, ולכן אסור לגנוב פחות משה פרוטה מצד דין חצי שיעור של איסור גניבה.

ובביאור מחלוקתם אפ"ל שנחלקו האם גדר 'חצי שיעור' הוא רק בעניני אכילה, או גם כשאר ענינים: דבלקו"ש ח"ז (עמ' 110 הערה 36) מביא רבינו זי"ע מ"ש בשו"ת ח"צ (סי' פו) שאיסור חצי שיעור מן התורה הוא רק במידי דאכילה "דאית לן קרא". אמנם מביא בשולי הגליון: "וראה שו"ע אדה"ז (סי' שמ ס"ד חו"מ הל' גזילה וגניבה ס"א) איסור דחצי שיעור בכתיבה (בשבת) וגזילה". [ודרך אגב צ"ע למה לא הביא הרבי גם משו"ע אדה"ז (שם ס"ב) שיש ח"ש באיסור גזוז בשבת]. היינו שישנה מחלוקת באם גדר 'חצי שיעור' הוא רק בעניני אכילה או גם בשאר ענינים.

ולפ"ז אפ"ל שבזאת נחלקו: לשאר הראשונים (וכן לשיטת אדה"ז) גדר 'חצי שיעור' הוא גם בשאר ענינים, ולכן שייך גם באיסור גניבה, משא"כ להרשב"א גדר 'חצי שיעור' הוא רק בעניני אכילה, ולכן אינו שייך באיסור גניבה. [וצריכים לברר האם כתב הרשב"א באיזה מקום איזה ענין בנוגע חצי שיעור בכסף, או בשאר דברים שאינם איסור אכילה, ולראות האם מתאים להנ"ל].

אמנם באמת י"ל באופן אחר, שנחלקו בהחקירה דלעיל, האם 'פחות משה פרוטה' הוא בגדר "כסף" אלא שחסרה הכמות להשלימו לפרוטה, או שאינו בגדר כסף כלל עד שיהיה פרוטה - ובהקדים: בטעם איסור 'חצי שיעור' אי' בגמ' יומא (עד, א) שאסור משום "דחזי לאיצטרופי". והנה מצינו מחלוקת בפי' דחזי לאיצטרופי' (הובא בלקו"ש שם הערות -36 37): הצ"ח בפסחים (מד, א) מפרש שזה ע"ד גזירה מדאורייתא, דאם חצי שיעור יהיה מותר יתכן שיאכל חצי שיעור, ולאחר מכן יאכל עוד חצי שיעור - בתוך כדי אכילת פרס - ויתחייב. אמנם הפמ"ג (בפתיחתו להל' בשר בחלב בפי' הב') וכן הרגצ'ובי (ראה מפענ"צ ס"ע קפה ואילך) ס"ל הפי' בזה שמזה שראוי להצטרף - 'חזי לאיצטרופי' - ה"ז ראייה וסימן שגם בחצי שיעור יש איסור, כי אם החצי הראשון היה מותר אז לא היה עובר איסור כשאכל גם את החצי השני (ע"ד הכלל "דאין היתר מצטרף לאיסור"), אלא, זה ראי' שגם החצי הראשון יש בו ג"כ כל איכות האיסור, ז.א. שאין "חזי לאיצטרופי" סיבה וטעם לאיסור, אלא סימן שגם החצי שיעור אסור.

[והנפק"מ להלכה היא: אם מישהו אכל חצי כזית ברגע האחרון של יוה"כ, (או אכל חמץ ברגע האחרון של פסח), דאם סיבת האיסור היא משום החשש שיאכל עוד חצי - כאן אין חשש, משום שכשיאכל החצי הב' כבר מותר לאכול. אבל אם ה'חצי שיעור' בעצמו אסור - אז עבר על איסור].

ולפירוש זה, נמצא יסוד המחלוקת דר' יוחנן וריש לקיש (יומא שם) האם חצי שיעור אסור מן התורה - דלריש לקיש חצי שיעור מותר מן התורה, ולר' יוחנן, וכן ההלכה, שחצי שיעור אסור מהתורה, הוא דלריש לקיש ה"ז מותר מן התורה - כי ס"ל שאין איכות האיסור ב'חצי שיעור', ורק כשיש שיעור שלם מתהווה איכות האיסור, ולכן אין שום איסור בחצי שיעור, ולר' יוחנן, וכן הוא ההלכה - איכות האיסור קיים גם בחצי שיעור, אלא שאינו חייב בעונש עד שיאכל כשיעור, ולכן גם חצי שיעור אסור מה"ת.

[ודרך אגב - עפ"ז צ"ע מ"ש בלקו"ש ח"ב (עמ' 294 הערה 6), שכדוגמא לזה שכשניתוסף בכמות נעשה הוספה גם באיכות, כותב וז"ל: "ויובן יותר ע"פ הענין דחצי שיעור אסור מה"ת משום דחזי לאיצטרופי, ואכ"מ. עכ"ל. דלכאורה דוגמא יותר טובה היא משיטת ר"ל שס"ל שחצי

שיעור מותר מה"ת, שהכוונה בזה היא שאף שאין איכות האיסור נמצא בחצי שיעור, מ"מ כשניתוסף עוד כמות, ונעשה שיעור, עי"ז ניתוסף איכות חדשה לגמרי, שנעשה איסור. וזה לכאור' דוגמא יותר קרובה, מכפי שהוא לשיטת ר"י, כי ר"י ס"ל שגם בחצי שיעור נמצא איכות האיסור, אלא כשניתוסף בכמות ניתוסף (רק) הוספה ותוקף להאיכות שהי' בו לפני"ז, (והיינו מה שגם נענש ע"ז), אבל אי"ז גורם שינוי אמיתי בהאיכות, כפי שהוא לשיטת ר"ל. וא"כ הו"ל להביא הדוגמא משיטת ר"ל, ולא משיטת ר"י. וצ"ע].

ובהמשך לזה יש לבאר ב' הדעות, האם פחות מש"פ הוא חצי שיעור בגניבה, או לא, כי לאחר שנפסק שההלכה היא כר"י, שחצי שיעור אסור מה"ת, הרי נפסק שגם בפחות מכשיעור ישנו איכות האיסור - הנה יש לעיין, האם גם ב"כסף" אמרי' כן, שגם בפחות מש"פ יש גדר איכות "כסף", ומה שאינו ש"פ ה"ז רק חסרון בהשיעור, או שבפחות משווה פרוטה אין איכות כסף כלל, ורק כשיש בזה ש"פ ה"ה בגדר "כסף".

והטעם לחלק בין שאר חצי שיעור לגבי פחות משווה פרוטה, ה"ז לפי שבשאר דברים ישנו סברא יותר לומר שגם בח"ש ישנו איכות האיסור, כי בכ"ד ישנם ב' ענינים: א) כמות ושוויית הדבר; ב) "עצם" הדבר מה שהוא "חלב" או "דם" וכיו"ב, ובנקודת העצם הזה שווה פחות משעור לשעור שלם, כמובן, ובמילא אפ"ל שגם בפחות מכשעור שני איכות האיסור, אבל בכסף אין בו ב' ענינים אלו, כי כל ענינו הוא רק השוויית שבזה, ואין בו תוכן עצמי חוץ מזה. וא"כ כשאין בו השוויית הגמורה, ה"ז איכות אחרת, ולכן זה נק' "חצי איכות", ולא "חצי שעור", וע"ד החילוק בין "חצי שעור" לגבי "חצי מלאכה" שבעקירה בלא הנחה בהוצאה בשבת, כי בזה אין זה "חצי שעור", כ"א "חצי איכות" המלאכה. ואינו אסור מה"ת, כמבואר בארוכה בלקו"ש (חי"ד עמ' 13 ואילך. וראה לקו"ש חי"ז עמ' 110 הערה 34).

ולאידך י"ל שגם בפחות מש"פ ישנו כל איכות "כסף", אלא שחסר השעור. ואדרבה, יש מקום לומר שגם ר"ל יודה שבכסף אמרי' שבפחות מש"פ ישנה כל האיכות, ע"פ שיטת רש"י בסנהדרין (נט, ד א"ה משום; נז, א ד"ה צערא) שהטעם מדוע בפחות מש"פ אינו חייב בהשבה ה"ז לפי שבנ"י רחמנים הם ומוחלים על דבר קל, וא"כ מעיקרא שונה משאר ח"ש, כי בשאר הענינים טעם השעור הוא הלכה למשה מסיני, ובזה יש מקום

לומר שההלמ"ס עקרה גדר האיסור מכל דבר שהוא פחות מכשעור (וכן ס"ל לר"ל - אלא שר"י ס"ל שלא עקרה, כ"א הוסיפה שלגבי עונש צ"ל שעור), אבל בשעור ש"פ דכסף, הרי אין כאן הלממ"ס, כ"א מה שבנ"י מוחלים, וא"כ נשאר שבעצם ה"ז "כסף" [נפשוט שסברא זו אינה מתאימה לדעת אלו שגם שעור ש"פ הוא הלממ"ס].

ובאמת י"ל יותר שב' הצדדים ס"ל כרש"י, ומ"מ יש להסתפק אם פחות מש"פ הוא בגדר "כסף" (עכ"פ בבנ"י), הוא ע"פ מה שיש לחקור בפ"י דברי רש"י שבנ"י מוחלים - האם זהו ענין כללי, שכל בנ"י מוחלים, או שמסתכלים באופן פרטי, ואומרים על כל אחד ואחד ביחדו שהוא מוחל, כלומר, האם זהו"ע של צבור כלל ישראל, שהם מוחלים. ולכן אין בו דין השבה, או כשבאים לכל יחיד ויחיד להורות לו האם חייב להשיב, אמרי' שמסתמא הוא מוחל, ולכן הוא פטור מהשבה.

ובזה תלוי ב' הצדדים, האם פחות מש"פ הוא בכלל "כסף" או לא, דאם הכוונה היא שאנשים ככלל מוחלים על פחות משהו פרוטה - אז פחות משהו פרוטה אינו בגדר כסף כלל (היינו שאפי' אם בעצם הי' בזה גדר כסף, אבל לפי שבעצם מוחלים ע"ז, התבטל מזה גדר כסף), אבל אם הכוונה היא שמסתכלים על כל בן אדם בפני עצמו - אז גם פחות משהו פרוטה הוי בגדר כסף אלא שכל אחד מוחל, ולכן בפועל אין בו דין השבה.

בכל אופן נמצא שאפשר לבאר גדר פחות מש"פ בב' האופנים, ובמילא י"ל שבזה נחלקו הראשונים: לשאר הראשונים (וכן לאדה"ז) שיש גדר "חצי שעור" בגזילה בפחות מש"פ, ה"ז לפי שגם בפחות מש"פ יש איכות ה"כסף", משא"כ לשיטת הרשב"א אין בגזילת פחות מש"פ גדר "חצי שעור", כי ס"ל שאין גדר כסף בפחות מש"פ.

ועפ"הנ"ל י"ל שהמהרש"א ס"ל כהצד שפחות מש"פ אינו בגדר "כסף", ולכן הקשה קושייתו, אבל התוס' אזלי להשיטה שזהו אכן בגדר "כסף". ולכן כתבו לדמות הנדון דב"ק שא"ל את גרמת לי היקפא יתירה לנדו"ד. אף ששם החסירו יותר מש"פ, ובנדו"ד החסירו פחות מש"פ, וכן"ל.

והנה י"ל שחקירה הנ"ל היא היסוד לספיקת הר"ן בקידושין (ח, א), כי בגמ' שם מובא שר' כהנא לקח סודר עבור פדיון הבן (במקום חמשה

סלעים) ואמר לדידי שוה לי ה' סלעים, ומסתפק הר"ן בדין אשה, אם קבלה פחות משה פרוטה לקידושה, ואמרה לדידי שויה לי פרוטה, האם מועיל, כמו הסודר שאף שאינו שווה ה' שקלים, יכול לומר לדידי שויה לי, או שאינו מועיל - "דאפשר שכיון דלא שוה מידי לאו כל הימנה לתת עליו תורת כסף", משא"כ הסודר הוא בגדר ממון, ולכן אפ"ל שלדידי שווה יותר, אבל כאן שלא הוה בגדר ממון כלל, לא שייך לומר לדידי שויה פרוטה. ובפשטות אפ"ל שצדדי הספק הם האם פחות משה פרוטה הוא בגדר "כסף", ואז שייך לומר לדידי שויה לי, או שאינו בגדר "כסף" כלל, ולכן לא יוכלה לומר לדידי שויה לי. וכלשונו (בנוגע להצד שאינו מועיל) "לאו כל הימנא לתת עליו תורת כסף", היינו שבעצם אינו כסף.

והנה י"ל ג"כ שבזה נחלקו הרמב"ם והרא"ש: דהנה כתב הרמב"ם (הלכות אישות פ"ד הי"ט): "המקדש בפחות מפרוטה אינה מקודשת. קידשה באוכל או בכלי וכיוצא בו ששוה פחות משה פרוטה הרי זו מקודשת בספק, וצריכה גט מספק, שמא דבר זה שוה פרוטה במקום אחר. יראה לי שאם קידש בתבשיל או בירק שאינו מתקיים וכיוצא בהם, אם לא היו שוה פרוטה באותו המקום אינה מקודשת כלל, שהרי דבר זה אינו מגיע למקום אחר עד שיפסד ויאבד, ולא יהיה שוה כלום".

וכותב ע"ז הרא"ש (פ"א סי"ז): "ומתוך דבריו משמע שאם היינו יודעים שהוא שוה במקום אחר היתה מקודשת מדאורייתא, והא דקרי להו קידושי ספק משום דקאמר שמואל שמא שוה פרוטה במדי, ואין ידוע לנו בודאי ששוה פרוטה במקום אחר, ומחמת זה כתב שאם הוא דבר שאינו מתקיים להגיע למקום היוקר אינה מקודשת כלל מדאורייתא".

ומביא את דעת הר"י ש"אפילו ידוע ששוה פרוטה במקום אחר [אינה מקודשת], דאין להקדש אלא מקומו ושעתו, והאי דנקט חיישינן שמא שוה פרוטה במדי, לרבותא נקט, דאפילו בכי האי גוונא אמרו רבנן דהוה [ספק] קידושין, גזירה אטו אותו מקום ששוה פרוטה, א"כ אין חילוק בין דבר המתקיים ובין דבר שאינו מתקיים, כיון דמשום גזירה הוא". וכותב הרא"ש: "ומסתברא כדברי הר"י, דאשה לא מקניא נפשה בפחות משה פרוטה במקומה".

ואפ"ל שנחלקו בהנ"ל האם יש גדר שוה כסף בפחות משוה פרוטה: לשיטת הרמב"ם פחות משוה פרוטה הוא בגדר כסף אלא שחסר השיעור דפרוטה, ולכן אם במקום אחר החפץ שוה פרוטה - מקודשת מה"ת, כי אין כאן שום חסרון - ה"ז כסף, וגם בפועל יכולה לקבל הנאת פרוטה מזה ע"י שתוליך החפץ לאותו מקום. ולכן צריך להיות באופן שתוכל ללכת לשם בפועל ממש עם חפץ זה, ולקבל פרוטה תמורתו. כי בלא"ה, אף שהי כסף, מ"מ אא"פ שהיא תהנה ממנו בשוה פרוטה. משא"כ לשיטת הר"י והרא"ש אינו בגדר כסף כלל, ולכן אינה מקודשת מה"ת, אלא שיש גזירה מדרבנן [ובמילא כבר אין חילוק בין אם יכולה לקבל בפועל פרוטה ע"ז - כי זה רק גזירה שאם יהיה כאן מישהו מאותו המקום יחשוב שגם בש"פ אינה מקודשת].



גדר אונס רחמנא פטריה

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

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

כתובות (ל, ב) שתחב לו חבירו (תרומה) לתוך בית הבליעה כו' אי דלא מצי לאהדורי אמאי חייב, פרש"י אמאי חייב מיתה אונס הוא, ומדנקט רש"י "מיתה" משמע דאע"פ שפטור ממיתה מ"מ חייב ממון וכן הבין בחי' רע"א. אמנם בתוס' שם בשם הריצב"א סבר דפטור גם מממון משום דלא ניחא ליה באכילת איסור, וצ"ע במאי פליגי.

והנה ברע"א שם הקשה דגם באונס הי' צ"ל פטור מממון מדין קלבד"מ, כמו דאמרינן בשוגג דחייבי מיתה שוגגין פטורין לקמן (לה, א). ותי' הרע"א "דאונס מן התורה מותר ולא עבר כלום", נראה דסבר דחטא באונס אינו כלום. ויש להביא ראי' לזה שהרי אונס א"צ כפרה כמ"ש ברמב"ם הל' שגגות וברמ"א ביו"ד סוס"י קפה ומשמע דאין בזה רע והוי אצלו כמו היתר, ואינו דומה לחטא בשוגג דצריך כפרה וחייב חטאת.

אבל עי' בבית האוצר (להגר"י ענגל) כלל כד, דחקר בעושה איסור באונס אם לא הוי עבירה כלל או דילמא הוי עבירה רק שפטור מעונש, ובהמשך שם כתב סברא דהוי עבירה אלא שלא מתייחס להעושה באונס.

אמנם בלקו"ש ח"ג מצורע (ובהערות שם) מבואר דמאכלות אסורות ה"ה רע אע"פ שאכל באונס, ולכן מינקת שאכלה איסור באונסה אסורה להניק ילד מפני שמטמטם הלב, ואפי' במקום פיקוח נפש שמחויב לעבור באונס לא הוי היתר גמור דאינו אלא כחותך אבר להציל הנפש, ועי"ש מה שהביא מתניא אגה"ק סי' כו. ולכאור' זה לא מתאים להסברא הנ"ל דאונס הוי כהיתר גמור.

ונראה דיש לחלק בין איסור גברא לאיסור חפצא, דבאיסור הגברא הוי היתר גמור כיון דמצד הגברא הרי הוא אנוס ולא עשה כלום, אבל כשיש איסור מצד החפצא הרי אין שינוי בהחפצא באונסו של הגברא והחפצא נשאר באיסורו אלא שהאיסור נדחה מפני האונס. ולכן מובן דמש"כ בלקו"ש מדובר באיסורי אכילה שהאיסור והרע בעצם החפצא דלא הותר האיסור בגלל האונס אבל באיסורי גברא שפיר מצי למימר דנעשה כהיתר. ועי' מש"כ בזה בליקוט שיעורים פסחים סי' א'.

והנה יש לחקור באיסור תרומה לזר אי הוי איסור גברא שהרי בעצם הוא מאכל כשר רק שנאסר על זר לאכלו או דילמא האיסור בהחפצא שיש ענין בהחפצא אשר מצדו נאסר על הזר.

וי"ל דבזה נחלקו רש"י וריצב"א, דרש"י סבר דהוי מצד הגברא לבד ולכן כשנאנס לאכלו משום שחברו תחבו לתוך בית בליעתו הוי אצלו כהיתר גמור וניחא לי' בהנאת אכילה זו ולכן חייב לשלם, אבל הריצב"א סבר שהאיסור היא בחפצא ולכן אפי' באונס יש כאן מעשה איסור עכ"פ "ולא ניחא ליה באכילת איסור".

אבל עדיין צ"ע מראש השנה (כח, א), "כפאו לאכול מצה יצא שהרי נהנה", דנמצא שאכילה ע"י כפי' נחשב כמעשה אכילה לצאת ידי חובתו, וא"כ למה נחשב לכולם בעבירה באונס.

אמנם שם מדמי לי' לדין מתעסק בחלבים ועריות שחייב חטאת משום שנהנה, ואינו דומה לדין אונס בחלבים ועריות שפטור מן החטאת אע"פ שנהנה כמ"ש לעיל. ועי"ש ובשו"ע או"ח סי' תעה ובאדה"ז שם סכ"ח-ט דאם לא ידע שהלילה פסח או לא ידע שזה מצה דלא יצא, אע"פ שנהנה.

ראולי יש לחלק דבעבירה באונס הוי נגד רצונו לגמרי, משא"כ במצוה באמת רוצה לקיים המצוה רק שיצרו אנסו, כדברי הרמב"ם הידועים בהל' גירושין.



מקור דין הפה שאסר

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ר"מ דמתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. גרסינן בגמרא כתובות (כב, א) "א"ר אסי מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר מן התורה, שנאמר את בתי נתתי לאיש הזה לאשה, לאיש אסרה הזה התירה. ל"ל קרא סברא היא הוא אסרה והוא שרי לה, אלא כי איצטריך קרא לכדרב הונא אמר רב, דא"ר הונא אמר רב מנין לאב שנאמן לאסור את בתו מן התורה, שנאמר את בתי נתתי לאיש וכו'".

יעויין בגליון הש"ס להגרעק"א, אשר על קושיית הגמרא "ל"ל קרא סברא היא" שציין לעוד שני מקומות בש"ס: ב"ק מו, ב; ונדה כה, א.

ובפשוטו כוונתו בב' ציונים אלה להצביע על עוד ב' מקומות בש"ס שמצינו יסוד זה דדבר הנלמד מסברא ל"צ לזה מקור בקרא;

דז"ל הגמרא בב"ק (שם), "א"ר שמואל בר נחמני מניין להמוציא מחבירו עליו הראיה שנאמר מי בעל דברים יגש עליהם, יגיש ראה עליהם. מתקיף לה רב אשי הא ל"ל קרא סברא הוא דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא, אלא קרא לכדר"נ אמר רבה בר אבוה . . מנין שאין נזקקין אלא לתובע תחלה שנאמר מי בעל דברים יגש עליהם, יגיש דבריו אליהם וכו'".

ובמסכת נדה (שם) מביאה הגמרא פלוגתת התנאים בענין "המפלת שפיר שאינו מרוקם", דר' יהושע אומר דנחשב כולד וחכ"א שאינו ולד. ודנה הגמרא האם פלוגתתם הוה בשפיר צלול (מלא מים צלולין דליכא להסתפק דאולי ולד הי' שם ונימוח), או בעכור (דאיכא להסתפק בהנ"ל). ובהמשך הגמרא איתא "מיתיבי את זו דרש ר' יהושע בן חנניה ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, מלמד שאין הקב"ה עושה עור לאדם אלא א"כ נוצר, אלמא בעור תליא מילתא, ל"ש עכור ול"ש צלול. אי אמרת בשלמא בצלול מחלוקת היינו דאיצטריך קרא, אלא אי

אמרת בעכור מחלוקת ל"ל קרא סברא בעלמא הוא, אלא ש"מ בצלול מחלוקת, ש"מ".

ועכ"פ נמצא דבכל הני סוגיות מבואר יסוד זה דדבר שיכולים לדעת מסברא לא צריכים לימוד ע"ז מה"ת.

ב. אמנם אואפ"ל דקיים קשר עמוק יותר בין הני סוגיות, באופן שע"י הציון להסוגיות בב"ק ובנדה מתחדשת ביאור עמוק ושונה בפירוש סוגיא דידן, וכמשי"ת.

דהנה לפי פשטות סוגיא דידן נמצא דדברי רב אסי - דהמקור להפשא"ס הוא מקרא דאת בתי נתתי לאיש הזה - נדחו לגמרי, והדין דהפשא"ס נלמד מסברא לחוד ואילו מהפסוק לומדים דבר אחר.

אמנם אולי אפשר לבאר הענין באו"א; דאכן ישנה 'דרגא' בהפשא"ס שיכולים ללמוד מסברא לבד, אמנם ישנה 'דרגא' בהפשא"ס שבאמת צריכים לזה פסוק, ומצד דרגא זו השניה אכן לומדים דין הפשא"ס מפסוק זה דאת בתי נתתי. וכ"ז מונח בדרשת רב הונא אמר רב בפסוק זה כדלקמן.

ובהקדם העיון בב' הציונים דלעיל;

ג. בהסוגיא דנדה מבואר, דהא דסב"ל לרבי יהושע דהמפלת שפיר הוה כולד, מדובר גם בשפיר צלול, דאם כוונתו הי' רק לשפיר עכור לא הי' צריך לקרא והי' מספיק לזה סברא לחוד.

אמנם אחרי שכן למד הדין מקרא, מובן לכאורה דגם זה דשפיר עכור הוה כולד נכלל בהלימוד מפסוק זה. והיינו דאע"פ דלענין זה לא היו צריכים לפסוק, מ"מ אחרי שכבר ישנה פסוק, שנצרך עבור שפיר צלול, מובן דגם דין שפיר עכור יש ללמוד מהפסוק ולא מסברא גרידא.

ונמצא מובן, דלפועל ישנה לימוד מקרא והוא הוה באמת מקור הדין, ואף דחלק מהדין היו יכולים ללמוד מסברא לחוד, מ"מ מחמת חלקו השני כן נאמרה הדין בתורה, וזה נחשב למקור הדין בכללותו.

ד. והנה לפי פשטות הסוגיא בב"ק נמצא, דדברי רבי שמואל בר נחמני - דהמקור לדין הממע"ה הוא מקרא — נדחו לגמרי, ולמסקנא נלמד דין הממע"ה מסברא לחוד, ואילו הפסוק נדרש לדבר אחר כנ"ל.

אמנם כבר העירו אחרונים מרש"י תמוז במסכת גיטין; דהגמרא שם (מח, ב) מזכירה הדין דהממע"ה, וכתב ע"ז רש"י "ודאורייתא היא בב"ק (מו, ב) מי בעל דברים יגש אליהם (שמות כד) יגיש ראייה אליהם". ולכאורה איך כתב רש"י דהוא דין מדאורייתא הנלמד מפסוק זה, אחרי שבסוגיא שם נדחו דברים אלו לגמרי כנ"ל! ? (יעויין בפנ"י על הסוגיות בב"ק ובגיטין.)

ובמק"א כתבתי לבאר דאע"פ דדין הממע"ה במובנו הפשוט יש ללמוד מסברא בלבד ולא צריכים לזה מקור מקרא, מ"מ עי"ז שלומדים אותו (גם) מקרא ניתוסף תוקף בהדין עד שיהא קיים גם במקרים כאלו שהסברא לבד לא יספיק, ודבר זה מונח באותה דרשה של "מנין שאין נזקקין אלא לתובע תחלה וכו'".

ביאור הדברים :

בפשוטו הרי הסברא של הממע"ה הוא, דאף דאין אנו יודעים אם טענת התובע נכונה היא או לא, מ"מ אין יכולים להוציא מיד המוחזק כל זמן שלא יודעים בבירור שהצדק הוא עם התובע. אמנם אם לומדים הדין מפסוק אז י"ל יתירה מזו, שכל זמן שאין ראייה לתובע אין אנו מסתפקים בדבריו כלל. והיינו, דלא רק שע"י טענתו אין מוצאים (מהנתבע) לפועל, אלא שבכלל לא מקשיבים לטענותיו כ"ז שאין לו ראייה ברורה.

וי"ל שזהו עומק הדין של "אין נזקקין אלא לתובע תחילה" אשר הגמרא למדה מפסוק "מי בעל דברים יגש אליהם";

דהנה רש"י מבאר (שם) דין זה, שמדובר במקרה שראובן תובע משמעון מנה שהלוהו בשטר וכיו"ב, ושמעון יש לו טענה שבאמת חייב לו ראובן מנה מצד אחר, וע"ז בא הדין לומר שתחילה נזקקין לטענת ראובן ומוציאים לו המנה משמעון, ואח"כ דנים בטענותיו של שמעון.

ובהסברת חידוש דין זה נראה לומר (ואולי יתורץ בזה השגותיו של תוספות על רש"י שם), דתלוי בתוקף חזקת המוחזק, דהרי כאן דנים על חזקת ראובן שהוא בעל השטר (ב'חזקת חיוב' עכ"פ), ושמעון בא בטענה ותביעה עליו להוציא מחזקתו (של השטר). וע"ז באה ההלכה ד"אין נזקקין וכו'" ללמד, שבמקום 'חזקה' אין אנו מסתפקים בכלל בטענותיו

של שמעון, ולכן ראשית מוציאים הכסף משמעון ונותנים להמוחזק, ורק אח"כ שבים לדון בטענותיו של שמעון.

משא"כ באם הממע"ה הי' משאיר מקום לספק (אלא דלא מוציאים מהמוחזק לפועל כנ"ל), אז הי' מקום לומר שהיות ויש כאן ספק, ולפועל הרי הכסף בידו של שמעון, לא נעשה שום מעשה עד שנברר את הספק.

ונמצא, דאכן זהו הלימוד מ'קרא' - דהממע"ה תקיף כפי אופן הב' הנ"ל, ומבואר לפ"ז כוונת רש"י בגיטין, דהממע"ה הוה אכן דין דאורייתא מיוסד ע"פ זה של "מי בעל דברים יגש אליהם".

ועכ"פ היוצא מכ"ז דגם בהסוגיא בב"ק לא נדחה לגמרי הא דדין הממע"ה נלמד מפסוק, אלא דלדרגא פחותה של הדין לא היו צריכים לפסוק כנ"ל, אמנם אה"נ לפועל כן משתמשים עם פסוק זה גם לענין דין זה כמשנ"ת.

ה. וע"ד כ"ז י"ל גם לענין דין הפשא"ס שנלמד בסוגיין ;

דהנה בפשטות לומדים דדין הפשא"ס הוא שכאילו אין לנו ברירה ומוכרחים להאמינו, דממ"נ אם לא נקבל דבריו אז לית לנו מקור לאיסור ג"כ, ובאם מקבלים דבריו ה"ה התיר את עצמו. ובאותיות פשוטות: במקרה של האשה שאמרה דאשת איש הייתי וגרושה אני, אין לנו שום אופן לפסוק שהיא עכשיו א"א, דממ"נ, באם לא מקבלים דבריה אז אינה א"א, ואם כן מקבלים אז כבר הוה גרושה.

אמנם מצינו חידוש גדול בדין הפשא"ס ברש"י לקמן (דף קט, ב) בדין "עשאה סימן לאחר"; דאם מישוהו מעורר על שדה שהוא שלו, והמחזיק בה מוציא שטר שהמערער חתם עליו, וכתוב שם ששדה זו הוא של המחזיק, הרי המחזיק זוכה בשדה. אמנם אם המערער אומר שחזר ולקחו מהמחזיק אחרי זמן כתיבת אותה שטר ה"ה נאמנן מדין הפשא"ס מאחר שהוא בעצמו הוא זה שחתם על השטר וא"כ ה"ה נאמן גם לומר שקנהו ממנו מאז.

ולכאורה הרי דין זה תמוה מאוד ואינו מתבאר ע"י ההסברה הנ"ל (הרגילה) בדין הפשא"ס, דהרי כאן הרי ה'אסר' הוא כבר במקומו - בהחתימה שעל השטר - ואח"כ הוא רוצה לפעול ה'היתר' ע"י אמירתו שקנהו אח"כ, ונמצא דאין כאן שום 'הכרח' לקבל דבריו השניים ! ?

(ואין זה קשור כלל לפלוגתא הידועה באם מהני הפשא"ס אחרי כדי דיבור או לא, דשם הרי לכל הדיעות בשעה שבא להתירו ה"ה אומר שהי' מותר בשעה שאסור, משא"כ כאן שאומר שאחרי ה'אסור' עשה פעולה חדשה להתירו!)

וע"כ שרש"י למד שישנה עומק אחר לדין הפשא"ס, והוא שמאחר שאנחנו יודעים האיסור ממנו, וכאילו נאמר שהוא 'בעל' האיסור, יש לו גם הנאמנות לומר שהוא ביטל את האיסור אח"כ. וי"ל שזה מיוסד על הנאמנות של 'בעל דבר', שקשור עם הנאמנות של 'בידו' כמבואר בכללי הרא"ש בפרק הניזקין בסוגי הנאמנות של ע"א.

ועפ"ז נראה לומר שכ"ז נלמד מהנאמנות של האב לאסור את בתו הנלמד בסוגיין מפסוק זה של "את בתי נתתי לאיש הזה", וכמבואר בתוספות כאן שהוא מיוסד הנאמנות של 'בידו'.

ונמצא מובן שגם בסוגיין לא נדחה לגמרי סברת רב אסי דהממע"ה נלמד מפסוק זה, אלא דלענין הפשא"ס בדרגתו הפשוטה אכן ל"צ לפסוק, אמנם במקרים שצריכים להנאמנות של 'בידו' עבור הפשא"ס אז באמת צריכים לפסוק זה אשר בה מבואר עומק ותוקף חדש בדין זה.

ואם כנים הדברים נמצא דכל ג' הסוגיות מתבארים באופן דומה; דלא צריכים הפסוק עבור הדין בדרגה הפחותה שלו, אמנם כן משתמשים בהפסוק עבור עומק ותוקף הדין הנצרך במקרים מסויימים. (ודוק בכל זה כי קצרתי).



מקור מספר הברכות של נישואין

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בכתובות (ז, ב ואילך) נתבאר מקורה ופרטי דיני' של ברכות אירוסין ונישואין, ושם: "גופא אמר רב נחמן אמר לי' הונא בר נתן תנא מנין לברכת חתנים בעשרה שנאמר (רות ד, ב) "ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמרו שבו פה", ועוד איתא שם "מאי מברך אר"י בא"י אמ"ה שהכל ברא לכבודו וכו'", יעוי"ש.

ובאנציקלופדי' התלמודית ערך 'ברכת חתנים' מביא תמצית השיטות בסדר ונוסח הברכות. והביאו שם בתוך הדברים אשר מספר הברכות הוא א' מהחילוקים שבין בני בבל לבני א"י, בני בבל היו מברכין את החתן בשבע ברכות ובני א"י בשלש ברכות (יש"ש סוף ב"ק, וראה עוד בהמצויין שם הע' 182).

וע"ז כתבו "המספר שלש ברכות אינו ידוע לנו מה טיבו. ולכן יש מגיהים שש במקום שלש".

ויש להעיר מרות שם פסוק יא-יב שהובאו את תוכן ברכות חתנים לבועז ורות. ויעויין בפ' 'גזע ישי' להמלבי"ם שכתב וז"ל "...וגם ברכו אותם ברכת חתנים, והיו שלש ברכות: א) ברכה אל האשה . . ב) ברכה לבעז . . ג) ברכה להבנים שתוליד..." עיי"ש.

ואולי יש להביא מכאן מקור להנוסח דבני א"י שהיו מברכים בברכת חתנים ג' ברכות.



שיטת הראשונים ביסוד הדין דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש

הנ"ל

א. בגליון תתקעד (עמ' 73) כתבנו לבאר יסוד פלוגתת רש"י הרשב"ם והתוס' בהני סוגיות דיבמות (ק', א) וב"ב (מח, ב) שהקידושין נעשו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושין מיני', ונחלקו הראשונים האם הא דאפקעינהו הוא משום לתא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש שהוא בכ"מ בש"ס או דהוא משום לתא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהת' יעויי"ש.

וכתבנו בזה לבאר דאזלי לשיטתייהו ביסוד דינא דכל דמקדש, דרש"י ס"ל דהוא מצד אמירתו בפירוש בשעת הקידושין "כדת משה וישראל" (וכן י"ל דס"ל להרשב"ם), אכן התוס' ס"ל דגם בסתמא אמרינן כן דאנן סהדי שכ"א רוצה לקדש על דעת חכמים.

אשר לכן ככהאי גוונא שהקידושין נעשו שלא כהוגן (כהני סוגיות דיבמות וב"ב שם) הנה לשיטת התוס' א"א לומר דאפקעינהו משום לתא

דכל דמקדש, דהרי חזינן שאינו נוהג כשורה וא"א להעמיד אותו על חזקת כשרות שרוצה לקדש על דעת חכמים, ולכן ס"ל להתוס' דהכא הוא משום לתא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהת';

אבל לשיטת רש"י (והרשב"ם) שפיר י"ל גם בכהאי גוונא דהוא משום לתא דכל דמקדש וכו' דאע"פ דאינו נוהג כשורה הא מ"מ אמר בפירוש כדת משה וישראל שמקדש אדעתא דרבנן. עכת"ד.

ב. ונראה להעיר עוד עפ"ז בשיטת שאר הראשונים בזה, דהנה בחי' הרשב"א ליבמות (שם), ובחי' הרמב"ן והרשב"א ליבמות וב"ב (שם) שלא הזכירו בדבריהם הך כללא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש.

ויתכן לומר הביאור בזה, דהראשונים אזלי לשיטתייהו ביסוד דינא דכל דמקדש, דס"ל כשיטת התוס' הנ"ל דגם בסתמא אמרינן כן.

א) דבחי' הרשב"א לכתובות (ג, א) כתב וז"ל: "כל דמקדש כו' [לפנינו הגירסא "ואע"פ שאמר", אבל עיין בהגהות המהדיר שהגירסא הנכונה היא] ולפיכך אומר לה כדת משה וישראל, ה"ה כאילו התנה ע"מ שירצו חכמים, וסתמו כפירושו שהם דברים שבלבו ובלב כל אדם", עכ"ל.

רואים להדיא שהריטב"א ס"ל דגם בסתמא אמרינן דכל דמקדש, "שהם דברים שבלבו של אדם ובלב כל אדם", שכ"א רוצה לקדש על דעת חכמים, "ולפיכך אומר לה כדת משה וישראל", והיינו שכתוצאה מזה נהגו לומר כדת משה וישראל (וכמוש"נ בלשון התוס') (לכתובות שם, וגיטין לג, א) שכתבו "לכן אומרים בשעת קדושין כדת משה וישראל", וראה בשו"ת הצ"צ אה"ע סי' רע"א ס"ה שהובא בגליון שעבר וש"נ]

ב) וכן מתבאר גם מדברי הרשב"א לגיטין (שם) שכתב ג"כ כהך לישנא "ולכן אומר בשעת קדושין כדת משה וישראל" [וראה בגליון שעבר מש"כ בזה ואכ"מ].

ג) בחי' הרמב"ן לכתובות (שם) בד"ה הא תינח כתב לבאר הך שקו"ט דרבינא ורב אשי בסוגיין וז"ל: "וי"ל דה"ק הא תינח דקדיש בכספא שהוא מקדש על דעתם מפני שהפקר ב"ד הפקר ואין ממון זה שלו אלא ברצון חכמים, אבל קדשה בביאה מה יפקיעו שמא לא על דעתם קדש, ופריק שוויה רבנן לבעילתו בעילת זנות שהוא מדעתו מקדש לעולם על רצון חכמים ולא משום הפקע הממון נגעו בה", עכ"ל.

והנראה להוכיח מדבריו דאזיל בשיטת התוס' ביסוד דינא דכל דמקדש דגם בסתמא אמרינן כן דאנן סהדי שדעתו לקדש על דעת חכמים, דאי נימא כהצד דהוא משום שאומר כן בפירוש כדת משה וישראל, איך קס"ד לחלק בין קידושי כסף לביאה, הרי קאמר בפירוש שרוצה לקדש אדעתא דרבנן ומה לי כסף מה לי ביאה. אכן י"ל דשיטת הרמב"ן יסודה הוא דהא דמקדש אדעתא דרבנן הוא לא משום שאומר בפירוש אלא גם בסתמא כן, ולכן שפיר יש לחלק בין קידושי כסף דאמדינן דעתו לקדש על דעת חכמים לקידושי ביאה (ולמסקנת הגמ' משני דאמדינן דעתו של אדם שרוצה בעצם לקדש על דעת חכמים ולא משום הכריחא).

ויסוד לדברינו בזה יש להביא ממה שביאר מו"ר הגר"א קלמנסון שליט"א יסוד ב' השיטות בביאור השקו"ט דרבינא ורב אשי תינח דקדיש בכספא כו' שהובאו השטמ"ק בכתובות (שם) אי קאי על 'האדם' המקדש (והקושיא היא תינח בקידושי כסף ודאי דמקדש אדעתא רבנן אבל בקידושי ביאה במה שיש כאן ביאת זנות אולי לא ניחא לי' לי' לקדש אדעתא דרבנן), או על "רבנן" (והקושיא היא תינח בקידושי כסף יש להם כח להפקיר במעות משא"כ בביאה אין להם כח להפקיר ביאתו).

וביאר דהנה ב' שיטות תלוי ביסוד דינא דכל דמקדש, דאי נימא דגם בסתמא אמרינן כן דאמדינן דעתו של אדם שרוצה לקדש אדעתא דרבנן, הנה שפיר יש לפרש דהשקו"ט דקאי על 'האדם' ולחלק בין קידושי כסף לביאה, אכן אי נימא דהוא מצד שאומר כן בפירוש מה לי קידושי כסף מה לי קידושי ביאה ה"ה אמר בפירוש שמקדש אדעתא דרבנן, ולשיטה זו עכצ"ל דאין השקו"ט קאי על "דעת האדם" אלא על "כח רבנן". עכת"ד (ויש להאריך עוד בכ"ז ואכ"מ).

ועד"ז י"ל בדברי הרמב"ן, דלמש"כ לחלק בין קידושי כסף לביאה עכצ"ל דס"ל כהצד דכל דמקדש אינו מצד אמרתו בפירוש אלא דגם בסתמא אמרינן כן וכמוש"נ.

ג. וביסוד הדברים יתכן לומר דהני ראשונים אזלי לשיטתייהו בהני סוגיות דיבמות וב"ב שהקידושינן נעשו שלא כהוגן, דהא דאפקעינהו אינו משום לתא דכל דמקדש אלא משום לתא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהת' וכמוש"נ בשיטת התוס'.

ד. אבל עדיין יש לעיין בזה:

(א) דהנה יעויין בחי' הריטב"א לב"ב שם שהביא בתוך הסוגיא ד"ה "מאן דמקדש אדעתא וכו'" וכתב "כבר פירשה רש"י בכמה דוכתי" עכ"ל.

ולהמבואר לעיל צ"ע, דהרי שיטת הריטב"א מבוארת דס"ל כשיטת התוס' דגם בסתמא אמרינן דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, וא"כ איך מישך שייכא הך כללא דכל דמקדש להך סוגיא דב"ב שם שהקידושין נעשו שלא כהוגן וחזינן שאינו נוהג כשורה. וצ"ע.

(ב) ויעויין עוד בשו"ת הרשב"א סי' אלף בפ"ה שהזכיר להדיא הך כללא דכל דמקדש גבי הני סוגיות דיבמות וב"ב שם יעויין"ש.

ולהמבואר לעיל צ"ע, דממש"כ בגיטין שם "לכן אומרים בשעת קידושין כדת משה וישראל" משמע דס"ל כשיטת התוס', אכן ממש"כ בשו"ת שם משמע דנוטה לשיטת רש"י. וצ"ע.

(ג) ויעויין עוד בחי' הרמב"ן לכתובות שם ד"ה ואי קשיא שכתב וז"ל "ואי קשיא והא בלא גט נמי משכחת לה כדאמרינן ביבמות הפרק האשה רבה (צ, ב) . . . וכן נמי אמרינן ב"ב (מח, ב) גבי תליוה וקדיש קידושיו לאו קידושין, אה"נ דכיון דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש כי נתקדשה שלא ברצון חכמים יוצאה בלא גט וכו'".

ולכאורה צ"ע, מה שהזכיר בדבריו הך כללא דכל דמקדש גבי הך סוגיא דב"ב, ולהמבואר לעיל ס"ל כשיטת התוס'. וצ"ע (ואולי י"ל בדוחק דאגב גררא דסוגיא דיבמות צ, ב נקט לה ודו"ק).



הערות וביאורים הבנת דין 'מיגו'*

הרב נחום טננבוים

כולל בית חב"ד-מרכז מנהטן, ור"מ בישיבה שלייד הציון הק'

אחת החקירות המפורסמות בדורות האחרונים (ואולי המפורסמת שבהן) היא על מהות ה'מיגו'.

הרבה כתבו וביארו בזה, ותלו בהאי חקירה פלוגתות תנאים ואמוראים, ראשונים ואחרונים, היו אף שהכריחו שישנם באמת שני סוגי מיגו שונים. ותירצו והקשו עפ"ז במקומות רבים.

בשורות הבאות ננסה לעמוד על שני צדדי החקירה, על עצם מציאות החקירה, ונציע הבנה חדשה בענין שאולי יש בה להבהיר את מהות המיגו, באופן שיתאים לכל ההוכחות והראיות שהובאו בענין.

החקירה

דין המיגו בפשטות הוא ענין "מה לי לשקר", ובירור שהטענה היא אמיתית. ולדוגמא כשתובע אדם את חברו ע"י שטר, נאמן הנתבע לומר מזויף הוא. אמנם הטענה שהשטר פרוע הוא אינה טענה טובה, כיון ד"שטרך בידך מאי בעי", אעפ"כ אם באמת יטען פרוע נאמינו, כיון שזה הוכחה שהוא אדם אמתי, שהרי אם רצה לשקר היה אומר מזויף, שהיא טענה נאמנת (ראה כתובות יט, א, ובתוס' שם).

אמנם בדורות האחרונים ממש, מיאנו המפרשים בסברא זו והוכיחו ממקומות רבים, שדין מיגו מיוסד (עכ"פ גם) על דין מחודש של "כח הטענה" - היינו שמכיון שיכול היה לטעון טענה מתקבלת, אף שבפועל טוען טענה אחרת שאינה נאמנת בעצם, יש לו את כח הטענה שהיה יכול לטעון, ומשום כך נאמן (העניין מובא בהמוני אחרונים. ראה למשל קוב"ש ח"ב סי' ג').

נקודת ההוכחה לכך מצוי' בעצם החילוק בין מיגו מחמת 'בירור', לדין 'כח הטענה'. שהרי מיגו מחמת בירור הוא הוכחה ממה שיכול היה לטעון

* לזכות בני יוסף יצחק שיחי' לרגל יום הולדתו הא' שיגדל להיות חסיד, יר"ש ולמדן, לנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע.

טענה אחרת ולא טען כך, שזה סימן שהוא נאמן במה שטוען, וא"כ אין שום קשר למה שהיה יכול לטעון, ואף לו יצוייר למשל שהטענה שהיה יכול לטעון אינה טענה טובה, אבל ברור לנו שהוא חשב שזו טענה מועילה, לכאורה יהיה לנו ברור על נאמנותו, והרי"ז מוכיח על אמיתות טענתו.

וכן להיפך - אם אין מקום לומר שהוא היה טוען את הטענה הטובה, אף אם היא טענה קיימת לא נאמינו שהרי אין כאן שום ברור.

לאידך, לסברת 'כח הטענה', כל כח המיגו בנוי על הטענה שיכול היה לטעון, ואם באמת אין כח באותה טענה, לא יכול להיות איזה כח במה שטוען בפועל, וכן בכל מקום שיש לו את כח אותה טענה אף אם הוא לא היה טוען את זה בפועל עדיין יהיה לו את כח הטענה.

ולכאורה מוכח בכך מקומות כסברת כח הטענה:

(א) כבר הוכיחו מכמה מקומות שכח טענתו העכשווית, מוגבל לכח הטענה שיש בטענה הטובה שהיה יכול לטעון. ולדוגמא:

בתוד"ה מודה (כתובות יט, א) מבאר בשם רש"י הסברא דמ"ד מודה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו, ולא אמרין פרוע מיגו דמזויף, "דטעמא משום דדבר תורה א"צ קיום כו' ורבנן הוא דאצריכוהו קיום, כי טעין מזויף הוא, אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא לא הצריכוהו קיום".

היינו שמכיון שהטענה הטובה - מזויף - אינה טובה בעצם אלא רק מכח תקנת חכמים, א"כ אין לו מחמת זה כח לטעון טענה אחרת ע"י מיגו, אך אם מיגו הוא "בירור", הרי שגם כאן יש הוכחה שהוא אמיתי, ולא נוגע מה כח הטענה האחרת, ולמה לא יהיה נאמן.

(ב) מוכח שאם אין לו אפשרות לטעון הטענה הטובה, אע"פ שהוא חושב שיכול לטעון הטענה ההיא וטען הטענה הפחות טובה אינו מיגו:

הדין הוא (ראה כתובות כג, ב) שאפי' שאשה יכולה לומר "נשבת וטהורה אני" מיגו ש"לא נשביתי". מ"מ כשיש עדים שנשבתה אינה נאמנת, שהרי לא יכלה לטעון "לא נשביתי". ובתוס' שם (ד"ה שתי נשים) משמע שאפי' שהאשה לא ידעה שיש עדים אינה נאמנה.

ואם מיגו הוא מחמת 'בירור', אמאי לא יהי' לה מיגו שמזה שלא טענה שלא נשבתה מוכח שדוברת אמת.

(ג) מצינו (ראה תוד"ה ואם גיטין ב, א) שבי"ד טוענין ליתומים טענות שנאמנות רק מחמת מיגו, למשל בי"ד יטען נאנסו במיגו דמזויף. ואם דין מיגו הוא רק מחמת ההוכחה ממה שלא טען הטענה הטובה, איך אפשר לטעון כך ליתומים, שלא טענו ולא יודעים מאומה.

הקושיות על 'כח הטענה'

הנה אע"פ שרבו האחרונים המבארים סברת המיגו (עכ"פ גם) כ'כח הטענה', היו שמיאנו בפירושם שהרי בגמ' ובראשונים לא מוזכר ולו ברמז כזה ענין מחודש של 'כח הטענה', ובכו"כ מקומות בראשונים מפורש אשר דין מיגו הוא מחמת בירור של 'מה לי לשקר', אף במקומות שעפ"י ביאור האחרונים מוכרח שזה מדין 'כח הטענה' (ראה לדוגמא רשב"ם ב"ב לב, ב ד"ה אמאי).

ובעיקר, שסברת 'כח הטענה' - שמכיון שיכול הי' לשקר ולטעון טענה אחרת, יש לו את הכח גם בטענה שטוען עכשיו - צריכה ביאור רב בהבנתה.

ובאמת שבאחרונים נתחבטו בזה והאריכו כל אחד בסגנונו הוא, ובקצרה: (א) מכיון שיכול היה לטעון טענה שתזכהו, הרי שבעצם הוא כאילו כבר זכה, וכיון שכך, אע"פ שטענתו שטוען עכשיו אינה טובה, על השני נאמר הממע"פ;

(ב) כע"ז ביאר בכתבי ר' אייזיק על ב"ב, שכיון שבעצם יש לו טענה טובה, הרי שטענת התובע נהפכת לטענה חלשה, ומשום כך מועיל לו לנתבע גם בטענה שאינה טובה;

(ג) כיון שיש לו טענה שיכול לזכות על ידה, בי"ד טוענים לו טענה זו, וכלל לא נוגע מה הוא טוען בפועל;

¹ ראה קובץ יסודות וחקירות ערך מיגו שליקט הרבה מזה וראה שם בציוניו.

ד) לא מתסבר שהוא יפסיד רק מחמת שלא טען טענה המועילה, ולכן אנו מסתכלים כאילו הוא באמת טען הטענה ההיא.

אך כל הביאורים לכאורה צ"ע הרבה, שהרי בפועל הוא אינו טוען הטענה ההיא, וכאילו שמסיר את האפשרות הזו לגמרי. ואיך נאמר שהוא מוחזק מחמת טענה זו (כסברא א'), או שלכן נהפכת טענת השני לחלשה (כסברא ב'), או שבי"ד יטענו לו (סברא ג'). וכמובן שכיון שטוען טענה שאינה טובה לא נאמר שנסתכל כאילו טען הטענה הטובה (ולא כסברא ד').

ובמילים אחרות, מכיון שבי"ד אינו יודע מה היה באמת, והוא טוען שכך היה ואינו נאמן ע"ז, אין שום מקום בעולם שאנו נטען הטענה שהוא עצמו לא טען.

ואע"פ שהאריכו ודנו בזה הרבה, דומה - שעכ"פ עפ"י פשט - לא העלו ארוכה.²

הקושי שב'בירור'

כד דייקת יש להקשות על עצם המושג ד"מיגו" אם הוא מחמת בירור על נאמנותו:

דהנה, כדי שנאמר שמחמת שלא טען הטענה הטובה יותר, מוכח שהוא אדם נאמן - ולכן נאמינו לטענה הפחות טובה שטוען בפועל - מוכרחים לומר שהוא יודע שטענה א' טובה מהשני'ה, ומזה מוכח שאינו שקרן, שאם היה רוצה לשקר היה טוען את הטענה הטובה.

ואם-כן, לאחר שנפסק דין מיגו שגם הטענה הלא טובה נאמנת (מחמת המיגו), א"כ הוסר היסוד ונפל הבנין, שאין שום הוכחה שבאמת אדם נאמן הוא. שאין שום סיבה שלא יטעון טענה זו, שהרי היא גם נאמנת.

² עוד יש לציין, אשר אם נצרף את כל המקומות שהאחרונים תלו בגדר המיגו, יוצרו סתירות רבות, וע"ד לימא כתנאי וכו'. ואף להלכה ייצאו הרבה חידושי דינים ודוק, ואכמ"ל.

ולדוגמא: לאחר שנפסק שאמרינן פרוע מיגו דמזויף, אזיל ליה להמיגו, שהרי הוא נאמן על טענת פרוע בדיוק כמו בטענת מזויף, ואין שום הוכחה שאינו שקרן³.

היוצא מכל זה

מכל הנ"ל מצטייר באופן ברור כך:

(א) מהגמ' והראשונים משמע שמיגו הוא מדין 'מה לי לשקר' - 'בירור'.

(ב) מפרטי הדינים מוכח בפשטות שאין המיגו מתאים בכ"מ ל'בירור'.

(ג) הסברא של 'כח הטענה' תמוהה.

(ד) הסברא ד'בירור' אינה מתקימת לאחר שנפסק דין מיגו.

ולכן, מן ההכרח לומר שאמנם יסוד ומקור דין המיגו הוא בירור נאמנות (כדמוכח בא' וג'), אך בפועל המיגו הוא דין שלא תלוי בכל מקרה בהוכחת הנאמנות (כמו שמוכח מאות ב' וד').

הביאור בזה

לעיל הקשנו על סברת ה'בירור', שכיון שכל הנאמנות בנוי על מה שלא טען הטענה הטובה, אם כן לאחר שנקבע שהטענה שטוען עכשיו גם נאמנת פקע כל הוכחת הנאמנות.

³ וראה ב'שערי יהודה' עמ' נה שעמד ע"ז וביאר בב' אופנים "הא' שכיון שעל הטענה ההיא הוא נאמן עליו מצ"ע וא"כ הוא יותר בטוח שיהי' נאמן, משא"כ על הטענה שמצ"ע אינו נאמן הנה אף לאחר שנפסק הדין דנאמן, אין הבטחות אצלו חזק כ"כ דיהא נאמן עלי'. והב' דזהו רק הוראה, דכיון שעלי' הוא נאמן מצ"ע ועל הגרוע אינו נאמן מצ"ע, וא"כ הוא הוראה דהטענה בעצם מתקבלת יותר, דלכן נאמנים עלי' מצ"ע. ולכן הוא רוצה לטעון טענה כזו שהיא מקובלת יותר".

וכמובן הדוחק שבשני הפי': (א) צריך לדחוק ולומר שהוא ת"ח ויודע שלמרות ששתי הטענות מתקבלות בבי"ד א' היא מקורית והשני' לא.

(ב) אם הוא כבר יודע מזה, אדרבה, ירצה דוקא לטעון הטענה הלא מקורית, שהרי בזה יוכיח שהוא באמת אמיתי שהרי אם היה שקרן היה טוען הטענה המקורית.

וכד דייקת, שאלה זו נופלת בסוגי הבעיות הבלתי נתונות לפתרון (פארדוקס) עם סתירה מובנית.⁴

שהרי - אם נאמר שיהיה נאמן הרי שבטל המיגו (כיון שאין עדיפות טענה א' על חברתה) ואם בטל המיגו, א"כ לכאורה צריך להיות נאמן שהרי טוען את הטענה הפחות אמינה וזה בירור שהוא נאמן, ואם נאמר שלכן באמת יהיה נאמן, הרי ששוב א"א להאמין למיגו כיון שאין כאן הוכחה שנאמן, וחוזר חלילה.

וכיון שא"א בשו"א לקבוע על פי סברא האיך לנהוג, מוכח שדין מיגו הוא הנהגה ודין אך לא וודאות שכלית.

ובמילים אחרות, מה שאנו מקבלים טענה מחמת מיגו, אינו מחמת שבאמת אנו רואים עכשיו הוכחה ובירור לנאמנותו, אלא מחמת שבעצם במקור הדין (לפני שנפסק דין מיגו) יש בירור וע"כ נתנו חכמים דין מיגו, ומעתה הוא דין שצריך להאמינו אך לא בירור אמיתי.

עפ"י² מובן שגם במקומות שנראה שיש הוכחה שנאמן הוא, לאו דוקא שנאמר שם מיגו. ובזה יתורצו כל המקומות שהוכיחו משם את דין 'כח הטענה' (ועל סדר השאלות שהבאנו):

א) יתכן לומר (כסברת רש"י למ"ד מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו), שאם לאדם יש שטר ובעצם לא צריך שום הוכחה לשטר ורק חכמים הצריכו קיום, לא נאמר שהנתבע יוכל לטעון פרוע מחמת מיגו כיון שמיגו אינו בירור סתמי אלא דין, א"כ זהו חלק מהדין בשטר, שגם דין מיגו לא יועיל.

⁴ כך גם ציין בקובץ יסודות הנ"ל.

ובעצם העניין מצינו כו"כ בעיות כמין זו. ראה במדות לח"ה מדה ב' שהאריך בזה, ולדוגמא: מה יהיה דינה, של אשה שבעלה גירשה מעכשיו ע"מ שלא תעבור עבירה באותו היום. והיא נדרה שלא תאכל דבר מסוים והוא היפר לה ואכלה. מעתה לכאורה היא עברה עבירה - שעברה על נדרה וא"כ הגט בטל, אך אם בטל הרי הוא בעלה עדיין, וא"כ מה שהיפר לה הרי זה מופר, וא"כ לא עברה על נדרה ולא עברה עבירה, ושוב הגט כשר אך אם הגט כשר אינו בעלה ולא יכול להיפר ועברה עבירה והגט אינו גט - וחוזר חלילה.

(ב) כיון שכל דין המיגו מכח דין ולא סברא הרי כשיש אופן לפתור הבעיה באו"א, ודאי שלא נאמר מיגו.

וזו הסברא בתוס' (שהובא לעיל) שכשבאו עדים ואמרו נשבתה, אע"פ שכשאמרה האשה עדותה היה לה מיגו, שזה לכאורה מוכיח על נאמנותה, לא נאמין לה כיון שיש לנו אפשרות לדון בדין בלא שנזדקק לה.

(ג) כיון שאין זה נאמנות כפשוטה, אלא דין הנהגה המיוסד על נאמנות, גם במקום שאין שום ראיה עכשיו עדיין נאמר דין המיגו, ולכן טענין ליתומים, גם דין מיגו, שהרי יצא זה מבירור פשוט של מיגו ונכנס לדין ככל הטענות, שהרי, לאחר שקבעו דין המיגו, מה הפרש יש בין יתמי לבע"ד עצמו, שגם אצלו אין שום הוכחה לנאמנותו (שהרי אין עדיפות לטענה הא' על השני').

ודו"ק ותשכת.



מותרה למיתה אי הוה מותרה למלקות לדעת רבנן

הת' חיים יוניק
תלמיד במתיבתא

פליגי רבנן ור' יהודה בברייתא דסנהדרין (ח, ב ובתוספתא שם פרק י') ביחס להתראה: דרבנן סברי דהתראה כללית שהוא חייב מיתה, אף שלא הזכירו איזו מיתה - מספקת; ור' יהודה סובר שצריך להודיעו - באיזו מיתה הוא נהרג.

ומבואר בגמ' (שם פ, ב) שלדעת רבנן מותרה לדברי החמור (ממילא) הוה מותרה לדבר הקל, וחייבי מיתות שונות שנתערבו, נידונין כולן במיתה הקלה, דבהתראתו הכללית הרי קלה וחמורה שמשמע.

ויש לחקור מה הדין לדעת רבנן במי שעבר עבירה שחייב עלי' מיתה או מלקות, כגון שנתכוין להרוג פלוני ולא הצליח אך הכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה או נתכוין להרוג א"ז והכה א"ז הכאה שאין בה שו"פ (דבהכאה שיש בה שו"פ הרי משלמין ולא לוקין כמבואר בפ"ג דכתובות), והותרה רק בהתראה של מיתה (אפי' מיתה סתם), האם לוקה

על שהכה אותו, על יסוד הדין דמותרה לדבר החמור הוה מותרה לדבר הקל:

דאולי י"ל שבכגון זה שאני מההיא דסנהדרין (פ, ב), דהרי כאן לא הותרה כלל על עונש המלקות שיש בההכאה, ויש מקום לומר דכמו שלר' יהודה הסובר שצריכים להתרות על אותה מיתה, לא אמרין דמותרה לדברי החמור הוה מותרה לדברי הקל, מחמת גזיה"כ, שצריכים להתרות על אותה מיתה (עי' תוס' כתובות לג, סע"א), כמ"כ יש לומר שאף רבנן יודו בכגון זה, שהואיל שלא הותרה כלל על אותו השם היינו עונש המלקות, לא לקי, ורק במיתה אפשר לתת להמתערבין כולם את מיתה הקלה - דלפועל התרו התראה של שם מיתה.

בשגם שבכגון זה נתוסף עוד סברא שלא לומר מותרה לדבר החמור הוה מותרה לדבר הקל, והיא הסברא המובאת בתוס' כתובות (שם), שיש לו לטעון שהי' מוכן ליענש מיתה כדין שהוא ימלא מבוקשו (רחמנא ליצלן) להרוג חבריו, בבחי' תמות נפשי עם פלשתים, אבל אילו הי' יודע שבאם לא יצליח להורגו אז יקבל עכ"פ מלקות בשביל ההכאה (אם לא תהי' בה שו"פ) לא הי' מכהו. ויש לעי' בזה.

ובאמת יש להוכיח כן מסתימת לשון התוס' בכתובות הנ"ל בהסבירם את הצד של רב אשי (שם) בנתכוין להרוג א"ז והיכה א"ז, ולא הותרה למלקות כ"א למיתה, שאינו חייב מלקות משום "דדלמא מותרה לדבר החמור לא הוה מותרה לדבר הקל", וזהו לשונם: "י"ל דבגזירת הכתוב הוא דבעינן שיתיר עצמו לאותה מיתה בין קלה בין חמורה", הרי סתמו ביאורם ולא כתבו שסברת רב אשי הוא דוקא לר' יהודה שהוא הסובר שצריכים להתרות משום אותה מיתה, והיינו שכאן אף רבנן מודו שצריכים להתרות משום מלקות דהרי עכ"פ צריכים להתרות כללות השם דהעונש וכנ"ל, ודוק.

ואם כנים הדברים יובן לנו היטב הא דרב אשי הקשה (כתובות שם) בלשון סתם: "אמאי דמותרה לדבר חמור הוה מותרה הקל דילמא לא הוי", דלכאורה מוכח בסנהדרין (שם) שהצד לומר שלא הוה מותרה לדבר הקל, הוא רק לר' יהודה ולא רבנן, וא"כ הרי רב אשי מקשה מסברא שלא כהלכה; ברם ע"פ הנ"ל מובן שפיר שרב אשי הקשה מסברא השייך כאן

אף לרבנן וק"ל. איברא שכבר כתב ר"ת (לעיל) בפ"ב דכתובות (כא, ב) "דרך הש"ס להקשות אפי' מדבר דלא הוי הלכתא הכי".

[ומענין לענין, יש להעיר בהדוגמא שהבאתי בנתכוין להרוג א"ז והכה א"ז הכאה שאין בה שו"פ, שדוגמא זאת מתאים גם לדעת רבי (סנהדרין עט, ב) הסובר שנתכוין להרוג א"ז והרג א"ז פטור, לדברי הגאון ר' אלחנן וואסערמאן הי"ד בקובץ שעורים כתובות (לג, ב) שמחדש שרבי פוטר רק בהרג א"ז אך לא בהכה א"ז, עיי"ש שמדייק כן ברש"י שם, ומיישב עפ"ז קושיית השמ"ק ורע"א על רש"י שם.

ולהעיר גם מדברי הריטב"א שם ד"ה ודילמא שההורג בשוגג גולה אף בנתכוין להרוג זה בשוגג והרג זה, והריטב"א סתם, ומשמע שלכו"ע כתב כן, אף לרבי, ובשגם שכל עיקר דברי הגמ' שהריטב"א עומד עליהם, היינו הלימוד מ"אם יקום והתהלך בחוץ וגו'", והבאו עבור שיטת רבי כמבואר בשמ"ק שם ד"ה אלא לרבי ואכ"מ].



חסידות

אדם כי יהיה בעור בשרו

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושלח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

בלקוטי תורה תזריע (כב, ב) עה"פ (ויקרא יג, ב) אדם כי יהיה בעור בשרו, מבאר אדה"ז: "אדם הוא במדריגה גדולה לפי שהוא שלימו דכולא שהוא כלול מכל הבחינות חסד וגבורה ורחמים . . משא"כ מי שהוא דבוק לבחי' א' בלבד או שתיים אינו נקרא אדם". ובהמשך שם: "אדם הזה כשמוכשרין מעשיו ותיקן כל הדברים והבחי' שלמעלה יכול להיות עדיין בעור בשרו בחי' התחתונה שבו לא נתברר הרע והפסולת ממנו ונולדים סימנים בגשמיות בבשרו שלא כדרך הטבע והם הנגעים שאינם מליחות המצויים כמ"ש הרמב"ם שמצות נגעים אינו נהוג בזמננו זה אחר החורבן מפני שאנו מצויין כלל שיהיה בבשר עצמו בלי שום ליחה . . אך מעשה נסים הם מפני שברוחניות בעבודת ה' תיקן במעשיו ובירר הרע מן הטוב בכל הדברים רק פסולת שבסוף לבושו עדיין לא נתברר לכן נולדו בבשרו

וגם נגעים דברים גבוהים הן . . ולכן אין נגעים נהוג בזמנינו זה דהיינו שאין מצוים בבני אדם מפני שהם מורים על התבררות הרע מן פנימיות הגוף ונפש רק החיצונית וזהו אינו בנמצא אצלנו שאף הצדיק והטוב עדיין הרע קצת בפנימיות וד"ל", עכ"ל.

וצ"ע איך ליישב זה עם הא דאיתא בויקרא רבה (פי"ז, פ"ד): "על עשרה דברים נגעים באים על עבודה זרה ועל גילוי עריות ועל שפיכות דמים ועל חלול וברכת השם כו'", ומשמע שמדובר באנשים שפלים שלא בררו עדיין בפנימיות. ועד"ז שם פט"ז: "ר' אמי ור' אסי לא הוו עיילי למבואות של מצורע ר"ל כד הוה חמי חד מנהון במדינתא מרגם להון באבניא אמר לו פוק לאתריך לא תזהום ברייתא", ומשמע שמדבר במצורעים שהם אנשים שפלים.

והנראה לומר שבודאי דעת רבינו הזקן שכמה וכמה מהמצורעים היו אנשים שפלים שלא נתבררו פנימיותם אבל מכיון שהפסוק משתמש עם הלשון "אדם כי יהיה בעור בשרו" שהוא שם המורה על מדריגה גדולה א"כ הכתוב אומרת לנו שדוקא כשיש אנשים שבררו הרע מן פנימיות הגוף והנפש ורק נשאר הרע בחיצוניות אז הקב"ה שולח נגעים לברר חיצוניותם ואז נשלחת נגיעה גם על אנשים שפלים משום עוונות חמורות אבל בזמנינו "שאף הצדיק והטוב עדיין הרע קצת בפנימיות" אז כיון שאין צדיקים הראוים לנגעים שהם "דברים גבוהים" ע"כ הנגעים אינם באים על אנשים שפלים כשם שאינם באים על צדיקים שבזמנינו.



פירוש לשון "מעשה ידיו בקרב" באגה"ק סימן ז"ך

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

באגרת הקודש סימן זך: "כי בראותו ילדיו מעשה ידיו בקרב יקדישו שמו ית'", ובשיעורים בספר התניא פירש: "ווייל ווען ער זעט זיינע קינדער, וואס די טאונג פון זיינע הענד איז אין זיי, טוען זיי מקדש זיין זייו נאמען יתברך".

אמנם לכאורה צ"ע בזה, שהרי דבר זה הוא ע"פ לשון הכתוב בישעיהו (כט, יג), ושם פירשו רש"י והמצודות שתיבת "בקרב" שבכתוב זה קאי

על מ"ש בראותו, בראותו בקרבו, ומלבד זאת, לפי זה מה שכתוב כאן "די טואונג פטו זיינע הענד איז אין זיי", משמעו שמפרש "בקרבו" במובן "בקרבתם" אין לו הבנה. ואכן בספר "תניא מבואר" פירש לנכון לכאורה "כאשר הצדיק רואה בתוכו את תלמידים שהם מעשה ידיו וכו'". ולא באתי אלא להעיר.



אחדות גמור דבנ"י – כמו מנורה מקשה זהב

הנ"ל

בלקוטי תורה בהעלותך (לג, א): "אך העיקר שצריך להיות אחדות גמור זה עם זה, שלא יביט ברעת חברו וכו'". והיינו שידע שיש למעלה מנורה מקשה, שהעליון ירד למטה והתחתון עולה למעלה, שהרע יורד לפעמים למטה ונכנס באדם רע, ולהיפך עשיית איזה מצוה מאדם רע לפעמים עולה למעלה ונוטל אחר. וכל אדם צריך לתלות החסרון בו, והטוב שלו שמא הוא מאחר שעלה למעלה, ורעת אחרים שמא הוא שלו שירד למטה. ואז יהיה באמת אחד הדרך עם הפרחים שכל אחד יחזיק עצמו לבחי' ירך ולחבירו בחי' פרח וחבירו להיפך". עכ"ל.

והנה זה שכל אדם צריך לתלות החסרון שרואה בחברו במעשי עצמו, יש לזה מקור והסבר לכאורה בתורת הבעש"ט הידועה שנתבארה בארוכה בלקו"ש ח"י נח (ב), ושם הובא הסבר לדבר. אבל הפרט השני, שעליו לחשוב שכל הטוב שרואה בעצמו הוא מאחרים, לכאורה צ"ב מהו המקור וההסבר לדבר זה.



דיוקים בתניא

הרב שמואל יחזקאל בראון

משפיע אנ"ש בעיה"ק ירושלים ת"ו

ידוע גודל הדיוק של כל מלה בספר התניא, ואביא לדוגמא ראשונה דיוק וביאור נפלא מכ"ק אדמו"ר זי"ע. בפרק ל"ה מתחיל אדה"ז בשאלה, "להבין מעט מזעיר תכלית בריאת הבינונים וירידת נשמותיהם לעוה"ז להתלבש בנה"ב שמהקלי' וסט"א מאחר שלא יוכלו לשלחה כל ימיהם

ולדחותה ממקומה, מחלל השמאלי שבלב, שלא יעלו ממנה הרהורים אל המוח. . וא"כ למה זה ירדו נשמותיהם להעוה"ז ליגע לריק ח"ו, להלחם כל ימיהם עם היצר ולא יכלו לו". ומתרץ בפרקים שלאח"ז, ובאריכות, שבשביל תכלית בריאת העולם, שהוא הגילוי של ימות המשיח, שאוא"ס יאיר בפנימיות בעוה"ז הגשמי, הנפה"א הי' צריך לרדת ולהתלבש בהנה"ב כנ"ל.

והנה, שואל כ"ק אדמו"ר, לכאורה אדה"ז כבר שאל שאלה זו וגם תירץ אותו לפני"ז, בפרק כ"ז! שאדה"ז מביע נחמה לבינונים, שעשויים ליפול בעצבות ומר"ש בגלל ההרהורים הרעים ותאוות רעות שנופלות במחשבותיהם. ואומר התניא "אדרבה, יש לו לשמוח בחלקו שאף שנופלות לו במחשבתו הוא מסיח דעתו מהן לקיים מה שנא' ולא תתורו לבבכם ואחרי עיניכם. . ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאילו עשה מצוה, וע"כ צריך לשמוח בקיום הלאו כמו בקיום מ"ע ממ"ש", וממשיך להביא מהזוה"ק שאין להקב"ה תענוג נפלא משום דבר כמו שיש לו ית' מיהודי המתגבר על תאוותיו, ומסיח דעתו מהם. עיי"ש.

אז למה בפל"ה שואל אדה"ז אותו שאלה עוה"פ? אלא, שכד דייקת שפיר בשאלתו בתחילת פל"ה, אינו שואל למה עשה ה' ככה, שיהי' לאדם תאוות מגונות והתקפות של הרהורים מהנה"ב ויצה"ר. דהא ע"ז כבר תי' בפכ"ז. וכאן הוא שואל על "ירידת נשמותיהם לעוה"ז להתלבש בנה"ב שמהקלי" - זאת אומרת, פארוואס דארף דער מענטש אליין זיין א בהמה, שנה"א יתלבש בתוך הנה"ב, שהנה"א צריך ליכנס ולחוות עולמו של הנה"ב, להיות מלוכש בתוכו? ועל זה בא תירוץ אחרת, שהוא בשביל לפעול שהעולם יהפך לקדושה, יעקב צריך להתלבש בבגדי עשו. עד כאן מהרבי. ואולי יש להוסיף עוד שני ביאורים בסגנון זה.

א. בפל"ה מביא אדה"ז משל מזוה"ק, ומבאר "ביאור משל זה, שהמשיל אור השכינה לאור הנר, שאינו מאיר ונאחז בפתילה בלי שמן, וכך אין השכינה שורה על גוף האדם שנמשל לפתילה, אלא ע"י מעשים טובים דוקא, ולא די לו בנשמתו שהיא חלק אלוה-ה ממעל להיות היא כשמן לפתילה".

והנה, לעיל בפיי"ט הביא אדה"ז משל מנר, מיוסד על פסוק במשלי, "נר ה' נשמת אדם, פי' שישראל הקרויים אדם, נשמתם היא למשל כאור

הנר שמתנענע תמיד למעלה בטבעו, מפני שאור האש חפץ בטבע ליפרד מהפתילה ולידבק בשרשו למעלה. . כך נשמת האדם. . חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה. היינו, שהנר' במערכת האדם היא נשמתו, ולא כבפל"ה שאור השכינה הוא הנר. ועוד יש לדייק, דבפי"ט ההדגשה היא על משיכת האש ליפרד מהפתילה ולהכלל בשרשו למעלה, ובפל"ה ההדגשה היא על הצורך בשמן כדי שהאש ישאר כאן למטה.

אלא דאין כאן קושיא כלל, כ"א רעיון נפלא, והשקפת חיים שלימה, איך שיהודי צריך תמיד לחיות עם ציור של שתי נרות מול עיניו, שכיוונם הפכיים. דהיינו מצד אחד, כל הזמן לזכור שנשמתו שבקירבו שואף ומשתוקק לצאת מהגבלת גופו וליכלל באור אין סוף ב"ה. ומאידך, הקב"ה משתוקק שנוויד את אורו פה למטה, שיאיר בגילוי בעוה"ז הגשמי, ע"י השמן שנקרא תורה ומצוות, וכמבואר שם בארוכה.

ב. בפרק ד', מסביר אדה"ז ש"יפה שעת אחת בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חיי עוה"ב", כי דווקא בעוה"ז מתקיימת האפשרות שיהודי יתאחד עם עצמותו של הקב"ה. "ואף דהקב"ה נקרא אור אין סוף. . צמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצוות התורה ובהלכותיהן ובצירופי אותיות תנ"ך ודרשותיהן שבאגדות ומדרשי חכמינו ז"ל. . הקב"ה בכבודו ובעצמו לית מחשבה תפיסא בי' כלל כי אם כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ומצוותי' אזי היא תפיסא ומתלבשת בהקב"ה ממש דאורייתא וקב"ה כולא חד".

אבל - יכול יהודי לטעון - אני לא מרגיש את אור ה' בתפילין או ציצית או בסיפורים שבספרי נ"ך? הנה על זה בא ההסבר "ואף שהתורה נתלבשה בדברים תחתונים גשמיים, הרי זה כמחבק את המלך דרך משל, שאין הפרש במעלת התקרבותו ודביקותו במלך, בין מחבקו כשהוא לבוש לבוש אחד בין שהוא לבוש כמה לבושים מאחר שגוף המלך בתוכם".

והנה, אחרי זה בפרק מ"ב, מביא אדה"ז משל שלכאורה נראה כאותו דבר. דמבאר שם התבוננות תמידית שצריך תמיד כדי שיהי' לו יראת ה' על פניו כל הזמן, גם לא בשעת התפילה, "יש לו לירא את ה' ע"י ראיית עיני בשר בשמים וארץ וכל צבאם, אשר אור א"ס ב"ה מלוכש בהם

להחיותם". ואם ישאול השואל, הרי אני רואה את העולם, ולא את האור האלקי המלוכש בו? ע"ז מתרץ "ואף שהוא ע"י התלבשות בלבושים, הרי אין הבדל והפרש כלל ביראת מלך בו"ד בין שהוא ערום ובין שהוא לבוש לבוש אחד ובין שהוא לבוש בלבושים רבים, אלא העיקר הוא ההרגל להרגיל דעתו ומחשבתו תמיד להיות קבוע בלבו תמיד אשר כל מה שרואה בעיניו - השמים והארץ ומלואה - הכל הם לבושים חיצוניים של המלך הקב"ה".

ולכאורה צריך להבין - הרי בפ"ד הסביר אדה"ז שע"י תומ"צ מתחידים עם הקב"ה בכבודו ובעצמו, כי הוא צמצם את עצמו בלבושים תחתונים גשמיים של מעשה המצוות וסיפורי תנ"ך. ובפרק מ"ב הוא אומר שצריך לדעת שכל ועץ ואבן שרואים, מלוכש בו המלך, רק שאורו ית' נמצא בכמה לבושים. אז למה אומרים שהתקרבות להשי"ת הוא דוקא ע"י תומ"צ?

אלא דכד דייקת שפיר, אינם דומים כלל וכלל. דבפ"ד מוסיף אדה"ז פרט בהמשל שבזה משתנה כל הענין, ומוסיף חיות ושמחה בגודל מעלת התומ"צ. דהרי בפ"ד אומר במשל שמחבק את המלך, וגוף המלך נמצא בלבושים. משא"כ בשמים וארץ וכל צבאם הרי "יש בהם" אור אלקי, אבל בהם וע"י אין אתה מחבק את המלך בעצמו.

והביאור בקיצור: כדי לברוא את העולם, צמצם הקב"ה אור אין סוף, היינו שסילק אותו מלהתגלות, והאיר רק קו קצר מאורו ית' (שבכתבי האריז"ל מופיע שאותו קו לגבי אוא"ס הוא כמשל טיפת מים לגבי כל המים שבאוקיינוס), והארה דהראה דהארה מאותו טיפה א' מתלבש בלבושים שהם שמים וארץ וכל צבאם. משא"כ, בתורה - הרי אנכ"י הוי' אלקיך - אנכ"י ר"ת אנא נפשי כתבית יהבית, הקב"ה הכניס את כל עצמותו ומהותו בס"ת, ותפילין וציצית, ובתורה"ק. וממילא, בתומ"צ, אתה תופס ומחבק את המלך בכל עצמותו ממש.



מקור לפ' אדה"ז בלקו"ת בפ' "אדם מכם"

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקו"ת ד"ה אדם כי יקריב: "...וגם דהל"ל מלת מכך קודם כי יקריב היינו אדם מכם כי יקריב כו' . . והנה קרבן זה שתקריבו אתם הוא מן הבהמה כו' . . וז"ש מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם כל אחד לפי מה דידע בנפשו מהותו וטבעו..."

יש לומר שמקור פירוש זה הוא ב'עקידת יצחק' (ויקרא א, ב):

"עיקר זה הקרבן מה שיקריב אדם עצמו לה', וקרא דייקא "מכם קרבן לה'" ולא אמר אדם מכם כי יקריב . . שאף שיהיה הקרבן מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן, הכוונה תהיה שתקריבו את קרבנכם הנזכר כלומר הקרבת עצמכם."



הערות על קונטרס התפלה

הרב עמי פינחס אליעזר הלוי מיינערס

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

קונטרס התפלה¹: להעיר שמחבר הקונטרס - כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע - כותב בקונטרס עץ החיים (אות לג) שילמדו את קונטרס התפלה ושכל ענין שם נוגע להם, ואין הדבר תלוי אלא בהם (ועיי"ש עוד בנחיצות הלימוד בקונטרס התפלה). וכ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע כותב באחת מאגרותיו (אג"ק כ"ק אדמו"ר הרי"צ ח"ב עמ' יט - צילום גוכתיה"ק נדפסה בראש ספר המאמרים תרפ"ח), "אל ידידינו אנ"ש ותלמידי התמימים די בכל אתר ואתר ה' עליהם יחיו" אשר "הנני פונה במכתבי זה, אל כל אחד ואחד מאנ"ש והתמימים יחיו ביחוד, בכל אתר ואתר, כי ילמדו את המאמר קונטרס התפלה בחבורה, וכן כל אחד לעצמו, עד כי יהיו הענינים האמורים בו שגורים בפיו, וקבועים במוחו ולבו, ויהי'

¹ עם יצירותיו לכ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע, שכתבם בליל היאצ"ט הראשון של אביו, ב' ניסן תרפ"א; נדפס כמה פעמים, ולאחרונה מתורגם לאנגלית (בשנת תשנ"ב, ואח"ז) בשנת תשס"ז עם מראי מקומות. ובלה"ק עם לוח התיקון - שנה זו.

קביעות לכאור"א ללמדו (גם בהיותו בקי בו) פעם בחדש במתינות, וגם מה טובים השנים מן האחד והרבה חברים עושים".

בעמ' 11, החל משורה המתחלת אוא"ס, "ה"ז בחי' ההסתכלות ביקרא דמלכא . . ויש בחי' תענוג גדול בהסתכלות זאת . . (ועבודה זו הו"ע עצם דביקות שכלו באלקות שלמעלה מהתפעלות שכלי . . (ועיקרו הוא בבחי' פנימיות בינה כו')",

אף שראית השכל היא מכח החכמה², מ"מ כתב אדמו"ר האמצעי (שער היחוד, ריש אות א') "מהות ההתבוננות בעצם הוא ענין ההסתכלות החזקה בעמקות הענין ולעמוד עליו הרבה עד שיבין אותו על בוריו . . והוא בחי' פנימיות בינה" (ע"ש עוד שמבאר שהחילוקים שבין העברת העין והסתכלות זו הן תפיסת הפנימיות וידיעת כל הפרטים של הענין).

עמ' 12, שו"ה בכס, "בכס הדבר תלוי לידיע את הענינים האלו ולהבינם על בוריים ולאשורם". אולי הסדר הוא של חב"ד, אבל באות יד (עמ' 29, שו"ה את) כתב בסדר ואופן אחר.

שם, שורה אחרונה, "אבל כשהאור מאיר במוחו רק בבחי' מקיף לבד אין התפעלות הלב מוכרחת וכשמתפעל הוא רק דמיון שוא וכוזב כו'", אולי הכוונה היא דכיון שאין התפעלות הלב מוכרחת, כאשר באה אחרי התבוננות כללית, לא באה מחמת התבוננות זו, ומשום שלא באה ההתפעלות מחמת קליטת האור בפנימיות מוחו (כמבואר בארוכה באות זו ובאות ד'), לא תתקיים.

עמ' 13, שו"ה הלימוד, "אם לא בדרך בירור מלמעלמ"ט שנעשה ע"י התורה כידוע ומבואר במ"א. וזה דוקא בנשמות גבוהות שנעשה בהם הבירור ממילא ע"י התורה. אבל רוב הנשמות אופן הבירורים שלהם הוא מלמטלמ"ע דוקא". להעיר משיחת כ"ק אדמו"ר (לקוטי שיחות ח"ד עמ' 1228 ואילך) בה מביא את מאמר רבי יהושע בן לוי (אבות ו, ב) "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה

² לדוגמא, עיי' לקוטי תורה פ' צו, יז, ב, ובנסמן במפתח ענינים שם ערך רא'.

של תורה שכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא נזוף", שיש בכח (עסק³) התורה להחריב את החומריות של האדם (שלכן אמר "מהר חורב" ולא כלשון הרגיל "מהר סיני"), הרי שזה בכח כל אדם, ולא רק נשמות גבוהות. ואולי החילוק הוא שבלקו"ש מדובר רק בחרבן החומריות, אבל לברר ולהפך את הנה"ב (שיש בו ג' מדריגות כלליות, עיי' קוה"ת אות ט' (עמ' 20)) רוב הנשמות צריכים לעבודת התפלה.

שם (בקיצור לאדמו"ר הרי"צ), שו"ה וההתבוננות, "וההתבוננות עיקרה באריכות דוקא", ואילו כ"ק אביו כתב (עמ' 12, שו"ה הקודמת) "בפרטיות". וי"ל דבקיצור כותב באופן היותר קרוב למעשה.

שם, אות ג', "והנה יש אשר בתפלה ממציאים ומחדשים [כצ"ל, וכנדפס בלוח התיקון בדפוס חדש] איזה פירוש חדש באיזה פסוקים דתפלה. . והנה מלבד מה שספק גדול הוא אם הפי' הוא אמת. . לבד זאת ה"ז רק בבחי' מקיף לבד..." הציר אשר עליו סובב הקונטרס הוא שלא להסתפק בחיצוניות⁴ (הן בהתבוננות - כמבואר בארוכה באותיות ב' וד'; הן בלימוד החסידות - כמבואר באות ז'; והן בעבודה - עיין אותיות ח', ט', יב, יג), וכ"ה כאן - אשר עיקר החסרון בחידוש פירושים בעת התפלה הוא שאין זה בפנימיות (אף שהיותם בלתי אמיתיים לאו מילתא זוטרתי היא).

עמ' 15, שו"ה שבמוחין, "והיינו דוקא כשהאור מאיר בהתרחבות גדולה ובגילוי ממש ונקלט ממש במוח בבחי' פנימיות". ואילו לעיל (עמ' 14, שו"ה עצם) כתב בשינוי הסדר, דהיינו "שיוקלט ויונח הענין היטב במוחו. . ויאיר האור בגילוי ממש במוחו". ואולי טעם השינוי הוא דלעיל מיירי בהתבוננות בדרך מלמטה למעלה, וכאן מיירי רק בדרך מלמעלה"ט, לבא מחכמה לבינה ומשם לדעת (עיי' קיצור מכעין זה בסה"מ פר"ת ד"ה והי' כאשר ירים, אות ד' (עמ' רצד, שו"ה גילוי), "משא"כ קליפת עמלק....".

³ ע"ש באות ג' מהו.

⁴ ונראה דלכן מאריך כ"כ בביאור אופן ירידת השכל מן המוח אל הלב ובביאור מהות הדעת (אותיות ד'-ר').

שם (בקיצור), שו"ה ואז, "ואז תהי' התפעלות הלב בדרך ממילא שהוא ענין משיכת הלב". צ"ע דממש"כ באות זו (שו"ה פנימיות) "ואז גם המשיכת הלב היא אמיתית והיא ממוצע להביא את להביא את האור להיות נרגש בלב שיתפעל עי"ז באהוי"ר", משמע בהדיא דמשיכת הלב והתפעלות הלב הם שני ענינים נפרדים.

שם, שו"ה שמבין הכל "דלכן קטן . . [עמ' 16, שו"ה חסרון] חסרון השפלות והדלות כו'". קטע זה מופיע באיזה שינויים בהמשך עת"ר (ד"ה ואני נתתי, עמ' קטו, שו"ה כי).

עמ' 16, שו"ה בתגלות (בענין חשיבות ההרגש בלב והתפעלות המדות דוקא), "שזהו עיקר העבודה הן מצ"ע והן בחיות וקיום התו"מ והן בבירור וזיכרון המדות טבעיים", וכן הוא לקמן אות ו' (עמ' 17, שו"ה במדות - לענין חיות וקיום בעסק תו"מ), אות ח' (עמ' 19, שו"ה אשר), אות ט' (עמ' 22, שו"ה היטב - קיום תומ"צ, זיכרון המדות טבעיים), אות יד (עמ' 29, שו"ה כנ"ל - ג' הענינים), ובאות יח (עמ' 31, שו"ה היינו) "לעבוד את ה' בלימוד הזה בעבודה אמיתית שבמוח ולב בתפלה לפעול ישועות בנפשם לברר ולזכך את המדות טבעיים ולהוסיף אור וחיות בקיום התומ"צ".

עמ' 17, שו"ה האור, "והיינו שהעצם האלקות המושג במוח נרגש כמו שהוא בלבו ג"כ ואז ממילא הלב מתפעל על עצם האלקות". בקונטרס העבודה (עמ' 7, שו"ה האלקי) כתב בענין זה "והאות ע"ז הוא שמתבטלים אצלו כל חושי ההרגש הטבעי" מחמת הדביקות בהאור האלקי המאיר בגילוי במוחו כו'".

עמ' 18, שו"ה ומצאת, "והעצה לזה שיהי' לו בנקל להתבונן ע"ד הנ"ל. הוא שירגיל האדם א"ע לעסוק בעיון באיזה ענין גם בשאר היום". ועוד בזה: עיי' מכתב כ"ק אדמו"ר הנדפס בלקו"ש חלק יט עמ' 465 אות ד' שכתב "...מלכתחילה מרגילין לקשר את המחשבה שעה קלה, ולאט לאט מגדלים, ולהקל הנ"ל - עיי' שהספר או הסידור פתוחים לפניו באותם הדברים והענין בו מחשב".

עמ' 20, שו"ה וחזקו, "ושור הוא שור נגח שמראה תוקפו וחזקו לנגח ולבעוט כו' (ובזה נקל יותר לפעול הזזה לטוב מפני שיש בו תנועת התפעלות. שזהו מצד חלישות הישות שאינו בתוקף כ"כ לכן הוא מתנענע

(כ"ו) - עיי' לקו"ש ח"ב פ' עקב (אות ה, עמ' 374) בשם ספר ערכי הכינויים בענין החילוק שבין שרף לעקרב.

עמ' 24, שו"ה נעשה, "ואף גם אם לומד תורה הרבה אין אור התורה מאיר בפנימיותו אדרבה הוא בבחי' גלות ושבי' אצלו" - "...והשינוי שמגלות לגאולה אינו דומה להשינוי שממאסר לחופש (גם לחופש שבגלות); הנמצא במאסר אינו ברשות עצמו וכל ענינו הם תחת ממשלת שר בית הסוהר..." (משיחת ש"פ קורח, ג' תמוז תשח"י, נדפסה בלקו"ש ח"ד עמ' 1315).

שם, שו"ה הנ"ל, "והזמן המסוגל לזה [ענין המרירות והשפלות] בד"כ הוא בתיקון חצות כמ"ש באגה"ת פ"ז (אבל א"צ בכל יום הגם שבזהר כ' שבכל לילה צ"ל ממארי דחושבנא וכ"נ ממארו"ל... היינו שרו"ל דברו בצדיקים... אבל שאר כל אדם א"צ בכל לילה כ"א לעתים, וגם שיהי' ביחידות דוקא..." - להעיר דאדמו"ר הזקן כ' שם (באגה"ת) בפרק י': "...עצה היעוצה להקדים בחי' תשובה תתאה בתיקון חצות כנ"ל. ומי שא"א לו בכל לילה עכ"פ לא יפחות מפעם א' בשבוע..." ובהערה לתיקון חצות (סידור עם דא"ח קנב, ב; סידור תהלת ה' עמ' 371, ד"ה "ואחר") כתב "ואחר הדברים והאמת האלה כל החי[ן] אשר נגע יראת ה' בלבם יסירו מסוה הבושה ויתאספו אגודות אגודות עשרה או פחות או אפילו ביחידות ויעשו כסדר תיקון חצות..." ויש ליישב.

עמ' 26, שו"ה ולהבין (בנוגע לאלו "שאינ להם שום חפץ ותשוקה ללמוד דא"ח ולייגע ולהעמיק בזה, עם היות שמשתוקקים לשמוע דא"ח ויודעים ומתפעלים קצת מהענין... אבל ללמוד בעצמם ולייגע א"ע לידע את הענינים היטב להבינם על בוריים ומכ"ש לידע עמקות הענינים... אינם חפצים כלל..."): "והלימוד בדא"ח הוא למשא כבדה להם ואינם מוצאים בזה שום תועלת לנפשם (וכן הוא האמת שאין להם שום תועלת בהלימוד מאחר שאינו מאיר להם שום אור בנפשם כו')" - להעיר מאחת ממענות כ"ק אדמו"ר לה'טענות' על מבצע תפילין (לקו"ש ח"ו עמ' 273 ואילך) דמצינו בנגלה, ואפי' בדא"ח, הלשון "לא יצא ידי חובתו" וכיו"ב, ואין הכוונה אלא ד"לא הוה קיום המצוה בשלימות".

⁵ כ"ה בסידור עם דא"ח.

ונראה שכן הוא הכוונה כאן, שהרי ידוע שרבותינו נשיאינו תבעו חזרת דא"ח וכו' גם לפני אלו שלא הגיעו לדרגת החפץ ומשתוקק ללמוד דא"ח ולייגע ולהעמיק בו - לדוגמא, עיי' מענה אדמו"ר האמצעי להרב החסיד וכו' הר' הלל פאריטשער (הובא ב'היום יום', כד אדר א'), ובשיחת כ"ק אדמו"ר (פרשת בהעלותך - לקו"ש ח"ד עמ' 1033 ואילך) בענין ירידת המן לרשעים, ועוד.

שם, שו"ה ומזכך [בנוגע לאלו הנזכרים לעיל], מלבד שאר חסרונותיו, "הנה בכללותו הוא חיצוני מאד ואין לו שום הרגש פנימי בשום דבר..." דאם הי' הפנימיות נוגע לו, הי' לומד דא"ח לידע את הענינים להבינם על בוריים וכו' (כמש"כ לעיל באות זה) מכיון שרוצה לדעת מעמד ומצב נפשו ואיך לעבוד את ה' באמת⁶.

עמ' 29, שו"ה בתפלה, "לאחר הכנה כללית שנת"ל בסעיף א'" - היינו באות יא (שהרי החילוק של הקונטרס לאותיות לא נעשה ע"י כ"ק אדמו"ר הרש"ב אלא ע"י כ"ק אדמו"ר הרי"צ, כדאיתא בדף השער שכתב (צילומו נדפס בריש הקונטרס)).

עמ' 31, שו"ה זכותם, "ואתם אהובי אחיי ורעיי שימו לבבכם היטב אל כל הדברים הנ"ל..." להעיר משיחת שמחת תורה תרס"א (עיי' תורת שלום עמ' 8-9), שפירש מאמר משה רבינו ע"ה (האזינו לב, מו) "שימו לבבכם וגו'" - "כלומר ווערט נתפעל".



⁶ עיי' מענין זה המשך עת"ר ד"ה ושבתי בשלום (עמ' עג - שו"ה טיף - ואילך), "וגם אם ההעלמות וההסתרים המה ביותר ר"ל מ"מ אם הוא פנימי בעצם נרגש בו איזה ענין ופועל בו . . אבל החיצון אינו נרגש בו שום דבר, וכבולעו כך פולטו לכן קשה וכבד מאד תיקונו . . [ותיקונו הוא] ע"י שיהי' נבזה ושפל בעיניו מזה שהוא מוטעה, ולא השפלות מן הרע שבו כ"א מזה שהוא מוטעה ומרומה".

מקור לתניא מבעל שו"ת משנה שכיר [גליון]

הרב שמואל דאוועראוו

תושב השכונה

בגליון תתקעג (עמ' 55) הובא הערת הגה"ח בעל 'משנה שכיר' הי"ד, בציון מקור לדברי אדה"ז בתניא ונדפס שם עם הערות המהדיר, אך נראה דלא כיון כדבעי בביאוריו.

ויוכן דברי הגאון בהקדם מהלך הענינים בתניא שעליהם נסובו דבריו.

דהנה בתניא פכ"ו מבאר אדה"ז כיצד יתעסק האדם בעצבות הבאה לו ממילי דעלמא, שאינה רצוי' כלל. וממשיך שאף הדאגה מעוונותיו אינה רצוי' בשעת התפלה, מכיון שהתפלה צ"ל בשמחה וטוב לבב. ומוסיף עוד אדה"ז, שאף בשעת עסקו בעניני העולם ידחה את דאגת עוונות הנופלת לו, כי כידוע שהעצבות הוא מעצת היצר להפילו בתאוות. ואח"כ, בפכ"ז, מפרש העצה למח"ז הנופלים לאדם בשעת עסקיו, ובפכ"ח מדבר אודות מח"ז הבאות בשעת התפלה.

וע"פ הנ"ל יבוארו דבריו היטב, דכוונתו להביא מקור למ"ש אדה"ז בפרק כ"ו שדאגת עוונות בשעת התפלה אינה דבר רצוי, מפני שצ"ל בשמחה, כי לולא דבריו בצניא, קס"ד שהדאגה רצוי' הוא כדי שיתעורר ביותר ויבקש מהשי"ת שיסלח לו.

והביא ראי' לדבר ממ"ש ביומא (יח, א) דקאמר הגמ' דאין מעבירין השעירים לפני הכה"ג בעיוה"כ, כי זה יגרום לו דאגת עוונות, ויחליש דעתו בשעת תפלתו ביוה"כ שחושש שמא לא יקובל. חזינן א"כ שיכול להיות לא רק שלא יתעורר, אלא אפי' יפול רוחו בקרבן.

ועפ"ז ברור דכוונתו לפכ"ו, ולא לפכ"ח שמדובר שם על הרהורים רעים הבאים לאדם בשעת התפלה שאינו ענין לכאן, ודלא כפי שלמד המהדיר שם.

ומעתה יובן גם מ"ש הגאון הנ"ל בתחלת דבריו, דאדה"ז ס"ל שלא ידאג בשעת התפלה, משא"כ בעת עסקו במילי דעלמא. דלכאורה פלא הוא דהא אדה"ז כתב שם ברור שגם אז הוא מעצת היצר (ומפני זה נדחק המהדיר שם להפיק דבריו באופן תמוה ביותר).

אך כוונתו פשוט, שענין זה - שצ"ל בשמחה ולא יהרהר בחטאיו הוא דוקא בעת התפלה, משא"כ בעת עסקיו שלא שייך ענין זה, ולכן אם רצה לקבוע זמן להרהר אז, יכול לעשות כן.

ומ"ש אדה"ז לדחות הדאגה הוא ענין אחר ומטעם אחר, שכשנופל לו דאגה הוא מעצת היצר ברור, "שאל"כ מאין באה לו עצבות אמיתית מחמת אהבת ה' או יראתו באמצע עסקיו", משא"כ כשמעורר את עצמו, ופשוט.



רמב"ם

עשר קדושות

הרב חנניה יוסף אייזנבך
ראש ישיבת תו"ת בני ברק

א. כתב הרמב"ם פ"ז מהל' בית הבחירה הי"ב: "ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות, ומה היא קדושתה, שמביאים ממנה העומר ושתי הלחם והבכורים" והוא מהמשנה כלים (פ"א מ"ו) עי"ש, וכבר תמיהו שלכאורה צע"ג, שלא כתב בפשיטות שארץ ישראל מקודשת משאר ארצות במצוות שביעית תרומות ומעשרות וכו', וב"משנה אחרונה" שם, תירץ: "והא דנוהג בה מצוות התלויות בארץ לא חשיב קדושה לארץ, אע"ג דחשיב קדושה לאדם המקיימן, כדאמר בסוף הוריות שהאיש מקודש במצוות, אבל קדושת הארץ אינה אלא מה שמקריבין מתבואתה למקדש" וכן הוא גם ב'אליהו רבא' להגר"א ז"ל: "בכורים לאו משום קדושת ארץ ישראל, אלא שהיא חובת הארץ ואינה נוהגת אלא בארץ ישראל, אלא עומר ושתי הלחם מה שאין מביאין אותם אלא מארץ ישראל היא משום קדושת ארץ ישראל", והגיה להשמיט תיבת "ביכורים" כי דומה יותר לתרומות ומעשרות שאינן מחמת קדושת ארץ ישראל, אלא שהן חובת הארץ.

וכפשוטו הוא תמיהו ביותר לומר שתרומות ומעשרות אינן מקדושת הארץ, אלא חובת האדם בארץ ישראל, ומאי שנא, סוף סוף הרי בקדושת הארץ תליא. גם לשון הרמב"ם בסוף פ"ו מהל' בית הבחירה שם לכאורה מורה שהוא מקדושת הארץ, דזה לשונו: "לפיכך מקריבין הקרבנות כולן

אע"פ שאין שם בית בנוי, ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אע"פ שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה, ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים, אף על פי שאין שם חומות, שהקדושה ראשונה קדושה לשעתה וקדושה לעתיד לבא: ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדושה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן, לא קדושה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה כו', אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כיבוש כו' עי"ש, הרי שתפס לשון "ולקדושת שאר ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות" משמע שגם תרו"מ הוא מחמת קדושת הארץ.

ב. ויעויין ב'מנחת חינוך' מצוה רפ"ד, שהקשה שבירושלים שהיא קדושה חמורה לענין קרבנות, למה לא יפעול לענין קדושה קלה לענין תרומות ומעשרות, ונהי דהכיבוש נתבטל מ"מ למה לא יועיל קדושת ירושלים "ואין הדעת סובלת דתהיה קדושה לעבודה ולאכול קרבנות ולא תועיל לקדושה לענין תרומות ומעשרות ולשאר מצוות התלויות בארץ כו'" ובסוף כתב: "ומ"מ אפשר לתרץ זה בדוחק קצת, דמצוות התלויות בארץ דהיינו תרומות ומעשרות ולקט שכחה ופאה כו' זה אינו בגדר קדושה כלל, ולא נתחייבה ארץ ישראל בזה אלא מפני שהוא ארצם כו', וראי' ממשנתינו דכלים פ"א מ"ו דתנן ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות דמביאין ממנה עומר ושתי הלחם, ואמאי לא תני דמקודשת מכל הארצות שנוהג בה כל מצוות התלויות בארץ כו' אלא צריך לומר דזה לא מיקרי קדושה כלל, א"כ שפיר אינה מועילה הקדושה חמורה לזה, דלא הוי קדושה רק מצוות נוהגים בה", ולפלא שהביא ראייה לדבריו מתוך הקושיא על לשון המשנה בכלים, שצ"ב.

וכקושיית המנ"ח תמה גם ב'ישועות מלכו' להגאון מקוטנא ז"ל יו"ד סי' ס"ז, למה לא יתחייבו בירושלים בתרומה מדאורייתא כו', ובסו"ד כתב: "ובאמת גם בירושלים ובהר הבית ג"כ אינו נוהג תרומות ומעשרות, כי גוף הקרקע אינה מחוייבת במעשרות אבל האויר הוא קדוש בכל דבר שאינו תלוי בגידולי קרקע כו' עי"ש ולכאורה צ"ע.

ג. והנראה בזה, דהנה צ"ב לכאורה, למה כתב הרמב"ם הלכה זו של "ארץ ישראל מקודשת" באמצע פ"ז מהל' בית הבחירה, בהמשך לדין "מורא מהמקדש", ולא בפרק וענין בפני עצמו, לאחר שלכאורה אין שני

הנושאים שייכים זה לזה, שהתחיל את פ"ז: "מצות עשה ליראה מן המקדש, שנאמר: ומקדשי תיראו, ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שציוה על יראתו וכו', לא יכנס אדם בפונדתו ובמקלו להר הבית וכו', - ובהמשך להלכות "מורא מקדש" אלו, כתב ש"כל ארץ ישראל מקודשת כו'", ונראה איפוא ברור שבכתבו הדברים בסדר זה, רצה הרמב"ם לומר, כי כל יסוד עשר הקדושות שבמשנה הוא מצות "מורא מקדש", והיינו שקדושת המקדש ומוראו היא שמתפשטת בכל ארץ ישראל, והיא אשר מתחלקת בעשר קדושות זו למעלה מזו, לענין שנאמר בה מורא המקדש,

ומעתה נראה שס"ל להרמב"ם, שכל המשנה דכלים לא איירי אלא בקדושת ארץ ישראל שנובעת מחמת קדושת ירושלים והמקדש, ולא איירי כלל בדין קדושת ארץ ישראל שמצד עצמה, אף שבודאי יש קדושה לארץ ישראל מצד היותה ארץ ישראל עצמה, וכלשונו בפ"ו מהל' בית הבחירה הנ"ל: "ולקדושת שאר ארץ ישראל לענין תרומות ומעשרות", והיינו שיש בקדושת ארץ ישראל שתי הלכות, אחת שהקדושה היא מחמת דין ארץ ישראל עצמה, שהיא מושב ונחלת כל ישראל, ועוד יש הלכה של קדושה מחמת ירושלים והמקדש שבה.

והנפקא מינה בזה הוא, שקדושת ארץ ישראל מחמת עצמה, הרי לרוב הדינים (חוץ מדיני הלויים בנחלת וביזת ארץ ישראל, עי' ברמב"ם סוף שמיטה ויובל) תלויה הקדושה בזה שרוב ישראל עליה, ולכן כל מקום שנכבש ע"י המלך מטעם רוב ישראל נכלל בשם ותורת ארץ ישראל, וכ"כ הרמב"ם בפ"א מהל' תרומות ה"ב: "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל, וזהו הנקרא כיבוש רבים, אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא ארץ ישראל כדי שינהגו בו כל המצות". הנה עיקר דין ארץ ישראל לענין תרומות ומעשרות ושביעית הוא מחמת שליטת ישראל עליה, ועי' בה"א שם: "ונביאים התקינו שיהו נוהגות אפילו בארץ שנער, מפני שהיא סמוכה לא"י ורוב ישראל הולכין ושבים שם". ובהכ"ו שם: "שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל בלבד, ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר: "כי תבואו" ביאת כולכם, כשהיו בירושה ראשונה וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה". ועד"ז הוא גם לענין

חלה, כמ"ש הרמב"ם בפ"ה מהל' ביכורים ה"ה: "אין חייבין בחלה מן התורה אלא בא"י בלבד, שנאמר: "והיה באכלכם מלחם הארץ וגו'" ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר: "בבואכם" ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם". היינו שחייב תרומות ומעשרות הוא מחמת קדושת הארץ שנתקדשה מחמת ישראל שישבו עליה.

אבל דין הביכורים והעומר ושתי הלחם שאין מביאים אותם אלא מארץ ישראל, אינו קשור בזה, כי אם בכך שארץ ישראל מקודשת בקדושת ירושלים והמקדש, ובזה לא שייך שיוסיפו על ארץ ישראל מדין כיבוש, ועל זה הוא איפוא שביאר הרמב"ם: "ומה היא קדושתה, שמביאים ממנה עומר ושתי הלחם והביכורים".

ד. ולכאורה אין הדברים חדשים, והרי הם מתבארים גם מתוך דברי התוס' ביבמות (פב, ב) ד"ה ירושה: "שאל ה"ר שמואל מאניוב את ר"י, דהכא קאי ר' יוחנן כר' יוסי דירושה ראשונה ושניה יש להם דקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, ובפרק השוחט והמעלה (זבחים קז, ב) קאמר הש"ס לר' יוחנן דקדשה לעתיד, והשיב ר"י, דלמעשרות ודאי לא קדשה הארץ לעתיד אבל קדושת ירושלים והבית קדשה, שקדושת מחיצות קיימא כל שעה מ"אשר לו חומה" דדרשינן במגילה (י, ב) אע"פ שאין לו עכשיו והיה לו קודם לכן כו" עי"ש, ועי' גם בלשון התוס' שבועות (טז, א) ד"ה דכולי: "וא"ת דבפ"ק דחגיגה אית ליה לרבי אליעזר דלא קידשה לעתיד לבוא גבי עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית וכו', וי"ל דקדושת הארץ לגבי תרומה ומעשרות בטלה, והכא איירי בקדושת מחיצה כו" עי"ש, וזה מתאים לשיטת הרמב"ם בפ"ו מהל' בית הבחירה, עי' בהשגות הראב"ד שם ובנו"כ ואכ"מ.

ומבואר שקדושת ארץ ישראל לעניני תרומות ומעשרות ושביעית, היא קדושה אחת, וקדושת ירושלים והמקדש היא קדושה לעצמה, ובזו הוא דמיירי הרמב"ם בפ"ז מהל' בית הבחירה הי"ב.

וראיתי ב'קובץ הערות' בעניני שביעית, להגאון מוהרש"ז אויערבאך ז"ל שסופח לספרו 'מעדני ארץ' על שביעית (ירושלים תשל"ב) סי' ח' שהביא בשם שו"ת 'פרי הארץ': שהעלה דבר חדש בדעת הרמב"ם שכיון שקדושת ירושלים לא בטלה נוהגים בה תרו"מ ושביעית מה"ת גם בזמן הזה, וכתב ע"ז: דכל זה שייך לומר רק לדעת הרשב"א וסה"ת דסברי דמה

שאינם נוהגים בזה"ז מדאורייתא הוא מפני שקדושת הארץ בטלה, משא"כ לדידן דקי"ל כמ"ד שקדשה גם לעתיד לבוא כו' ובסו"ד כתב: "מ"מ מסתבר דקדושת הארץ וקדושת ירושלים שקדושתה מחמת השכינה תרי מיני קדושות ניהו ולא שייכי כלל אהדדי כו' עי"ש, וזה ממש כמוש"נ וְלֹא הִבְנֵתִי כָל כֶּךָ לְמָה תִּלְהַב פְּרִי הָאָרֶץ את ה"דבר חדש", והלא זו היתה סברת ה'מנחת חינוך' וה'ישועות מלכו', כנ"ל, וגם ב'פרי הארץ' עצמו גם לא כתב כן רק כמסתפק עי"ש].

ה. והנה ברמב"ם רפ"ב מהל' ביכורים: "מצות עשה להביא ביכורים למקדש, ואינם נוהגין אלא בפני הבית, ובארץ ישראל בלבד, שנאמר: "ראשית בכורי אדמתך תביא בית יי' אלהיך" ומביאין בכורים של דבריהם מערי סיחון ועוג ומסוריא, שהקונה בסוריא כקונה בירושלים, אבל עמון ומואב ובבל וע"פ שהן חייבין בתרומה ובמעשרות מדבריהם, אין מביאין מהן בכורים, ואם הביא בכורים מחוץ לארץ אינן בכורים".

והנה זה שביכורים אינם נוהגים אלא בפני הבית, הוא ממשנה שלהי שקלים: "השקלים והביכורים אין נוהגים אלא בפני הבית" וברע"ב שם: "דכתיב: ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה'א" בזמן שיש לך בית יש לך בכורים אין לך בית אין לך בכורים", ובריב"ן שם וכ"ה בכס"מ כאן, שכיון שטעונים קרבן צריך מזבח עי"ש, והוא מהספרי, וזה שנוהגים בארץ ישראל בלבד, הוא משום "אדמתך" או כדאיתא בב"ב (פא, א) שנלמד מ"אשר תביא מארצך" עי"ש ובתוס', ועכ"פ שתי הלכות נפרדות הן, וצ"ע שכללן הרמב"ם בלשונו כאחד, שהרי ברפ"א מהל' תרומות כתב: "התרומות והמעשרות אינן נוהגין מן התורה אלא בארץ ישראל, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית" הרי שלענין תרומות ומעשרות גם נאמר שאינן נוהגין אלא בארץ ישראל, ומ"מ נוהגין בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, ורק בביכורים דין הוא שנוהגת בפני הבית בלבד, ולפי"ז צ"ע מה טעם כללן ועירבבן יחד, ואף ששתי הלכות מופסוק אחד, הרי סוף סוף שני לימודים הם.

גם צ"ב שכתב לכאורה שלא כסדרן, שקודם הביא ההלכה ש"בפני הבית" ואחר כך את ההלכה ש"בארץ ישראל בלבד" ואילו הראיה מן הפסוק הוא להיפך, קודם "ראשית בכורי אדמתך" שמזה נלמד שנוהגים רק בארץ ישראל ואח"כ "תביא בית ה'א" שמזה למדים שנוהגין רק בפני הבית, ולכאורה צריך היה לכתבן בשתי הלכות מיוחדות, וצ"ע.

ולהנ"ל נראה, דהרי שאני דין ביכורים מכל המצוות התלויות בארץ, שבכל המצוות התלויות בארץ, הרי זה שתלויין בארץ ישראל אינו קשור כלל לבית המקדש, שהרי הוא דין מחמת ארץ ישראל עצמה, אבל ביכורים הרי כל דין ארץ ישראל שבה הוא כמוש"נ מחמת קדושת בית המקדש, וזהו איפוא שכתב הרמב"ם במתק לשונו: "מצות עשה להביא בכורים למקדש, ואינם נוהגין אלא בפני הבית, ובארץ ישראל בלבד, שנאמר: "ראשית בכורי אדמתך תביא בית יי' אלהיך" וכתב קודם את דין "בפני הבית" לומר שגם דין "בארץ ישראל בלבד" קשור "בפני הבית" שהרי כל דין קדושת אר"י לענין הביכורים הוא מחמת בית המקדש, [ואולם הדבר פשוט, שמה שביכורים תליא בפני הבית דוקא, ולא אמרינן שכמו בקדושת ירושלים והמקדש עצמה הרי "מקריבין אע"ג שאין שם בית בנוי" דשאני ביכורים דנאמר בהו להדיא "תביא בית ה' אלקיך" דבעינן בית ממש].

וכנ"ל הנפק"מ היא בפשטות, בין דין ארץ ישראל לענין ביכורים, לדין ארץ ישראל לענין שאר מצוות התלויות בארץ, שלענין שאר מצוות, שכל דין ארץ ישראל הוא משום שיושביה ישראל עליה, שייך שפיר לומר שכל מה שהוסיפו וכבשו נעשה ארץ ישראל, וזהו הדין שהתקינו נביאים וחכמים הראשונים וכו', אבל דין ארץ ישראל לענין ביכורים הרי תלוי בקדושת ירושלים והמקדש, אם כן אין כלל היכי תמצי שיוסיפו על ארץ ישראל, שסוף סוף דין זה של ארץ ישראל תלוי בירושלים והמקדש [ואי"ז ענין כמובן לדין הוספה על ירושלים והעזרות, עי' רמב"ם פ"ו מהל' בית הבחירה הלכות י"ב, שהוא ענין אחר של הוספה בתוך אר"י על קדושת ירושלים והעזרות עי"ש],

ואולי י"ל שרמז לזה הרמב"ם, גם במה שבריש הל' תרומות כתב "שהקונה בסוריא כקונה בארץ ישראל לענין תרומות ומעשרות כו'" ואילו בהל' ביכורים כתב (כלשון המשנה סוף חלה והגמ' בגיטין ח, ב) "שהקונה בסוריא כקונה בירושלים", כי דין תרומות ומעשרות תלוי בקדושת ארץ ישראל כולה כפי שהיא מצד עצמה, מה שאין כן קדושת ארץ ישראל לענין ביכורים תלויה כנ"ל בדין קדושת ירושלים.

המשך יבוא בגליון הבא בע"ה.



בדין הוכח תוכיח

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם הלכות דעות פ"ו ה"ו: "כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק כמו שנאמר ברשעים ולא דבר אבשלום את אמנון מאומה למרע ועד טוב כי שנא אבשלום את אמנון, אלא מצוה עליו להודיעו ולומר לו למה עשית לי כך וכך ולמה חטאת לי בדבר פלוני, שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך, ואם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך למחול, ולא יהא המוחל אכזרי שנאמר ויתפלל אברהם אל האלהים".

ובה"ז: "הרואה חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך".

ואח"כ בה"ט: "מי שחטא עליו חבירו ולא רצה להוכיחו ולא לדבר לו כלום מפני שהיה החוטא הדיוט ביותר, או שהיתה דעתו משובשת, ומחל לו בלבד ולא שטמו ולא הוכיחו הרי זו מדת חסידות לא הקפידה תורה אלא על המשטמה".

ויש להעיר למה התחיל בהשלילה היינו "כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק" ולא בהמצוה, שהיא מ"ש בה"ז, "הרואה חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב". ובפרט שהשלילה היא מדברי קבלה, ולא התחיל במ"ש בתורה.

ובסה"מ מ"ע רה כתב: "היא שצונו להוכיח החוטא או מי שירצה לחטוא ולמנוע אותו ממנו במאמר ותוכחה. ואין ראוי לנו שיאמר אחד ממנו אני לא אחטא ואם יחטא זולתי מה לי, דינו עם אלהיו. זה הפך התורה. אבל אנחנו מצווים שלא נמרה ולא נעזוב זולתנו מאומתנו שימרה ואם השתדל להמרות חייבים אנו להוכיחו ולהשיבו ואעפ"י שלא יצא עליו עדות יחייב עליו דין. והוא אמרו יתעלה (קדושים יט) הוכח תוכיח את עמיתך. ונכנס בציווי הזה שנאשים קצתנו לקצתנו כשיחטא איש ממנו לאיש ולא נטור לו ונחשוב לו עון אבל נצטוינו להוכיחו במאמר עד שלא ישאר דבר בנפש".

ולפ"ז יש להבין יותר מזה דבסה"מ התחיל עם מצות תוכחה ואח"כ כתב "ונכנס בציווי הזה שנאשים קצתנו לקצתנו כשיחטא איש ממנו לאיש ולא נטור לו ונחשוב לו עון אבל נצטוו להוכיחו", היינו שהיא רק טפל להמצוה.

ובספר היד, התחיל במצות הוכח תוכיח באופן "כשיחטא איש לאיש" ובה"ז הביא "הרואה חברו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב . . שנאמר הוכח תוכיח". דלכאור' הו"ל להתחיל עם עיקר המצוה שהיא ה"מצוה להחזירו למוטב" ואח"כ להביא המצוה שרק "נכנס בציווי הזה" שהיא "כשיחטא איש לאיש".

ולהעיר שהסמ"ג בעשין סי' יא, כתב רק "הוכח תוכיח את עמיתך (ויקרא יט, יז). הרואה את חברו שחטא או שהלך בדרך לא טובה חייב להוכיחו שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך", ולא הביא ענין "כשיחטא איש לאיש" בכלל מצוה זו.

ורק בלאוין סי' ה', כתב "לא תשנא את אחיך בלבבך . . כשיחטא איש לאיש לא ישנאנו וישתוק כמו שנא' ברשעים (שמואל-ב יג, כב) ולא דבר אבשלום עם אמנון, אלא מצוה להודיעו ולומר לו למה עשית לי כך וכך שנאמר (ויקרא יט, יז) הוכח תוכיח את עמיתך".

גם יש להבין מ"ש "לא ישטמנו וישתוק כמו שנאמר ברשעים" למה לא סגי הלאו של לא תשנא דצריך להביא מאבשלום.

גם יש להבין מ"ש בה"ט, בטעם למה אינו מוכיחו: "מפני שהיה החוטא הדיוט ביותר, או שהיתה דעתו משובשת", מה לו לטעם זה הרי ה' יכול לכתוב הלכה זו גם בלי הטעם. ובפרט שמסיק "לא הקפידה תורה אלא על המשטמה", א"כ מאי איכפת לן אם אינו מוכיחו מפני טעם או מפני מדת חסידות לבר.

והנה בנוגע סדר דברי הרמב"ם אפ"ל דהרמב"ם סובר כהסמ"ג, וה"ו בא בהמשך לה"ה שכתב "כל השונא אחד מישראל בלבו עובר בלא תעשה שנאמר לא תשנא את אחיך בלבבך". ואח"כ ממשיך בהלכה ו' אודות מצוה זו. וזה הרי לא כמ"ש בסה"מ.

ואולי כוונת הרמב"ם והסמ"ג דיש ב' דינים במצות תוכחה:

(א) שהיא רק חלק וביאור על מצות לא תשנא, באופן "כשיחטא איש לאיש", דהיינו בכדי שלא תשנא אותו צריך להוכיחו ;

(ב) מצוה בפני עצמו של "מצוה להחזירו למוטב" במקום שרואה חבירו שחטא.

רק דצ"ע לפי פירוש זה בהרמב"ם למה המתין הרמב"ם עד הלכה ט', לכתוב אודות "מי שחטא עליו חבירו ולא רצה להוכיחו", הרי הלכה זו שייך להוכח תוכיח שהיא חלק מלא תשנא, ולמה המתין עד אחרי שהביא מצות תוכחה לחזור לענין שכבר סיים אותו.

ואפילו אם היא ענין אחד, צ"ע למה המתין עד הלכה ט', אבל בדוחק י"ל דרצה לסיים אודות ענייני תוכחה ולחזור ולדבר על מי שאינו רוצה להוכיח, אבל אם הם ב' דיניים נפרדים כהסמ"ג א"כ למה חזר לדין לא תשנא אחר דין הוכח תוכיח.

ולהבין כל הנ"ל יש להקדים דברי החינוך מצוה רלט דהביא כותרת המצוה: "מצות תוכחה לישראל שאינו נוהג כשורה" ותוכן המצוה היא "להוכיח אחד מישראל שאינו מתנהג כשורה כו'". ואח"כ כתב, "משרשי המצוה, לפי שיש בזה שלום וטובה בין אנשים, דכשיחטא איש לאיש ויוכיחנו במסתרים, יתנצל לפניו ויקבל התנצלותו וישלים עמו, ואם לא יוכיחנו ישטמנו בלבו ויזיק אליו לפי שעה או לזמן מן הזמנים, כמו שנאמר ברשעים [שמואל ב' י"ג, כ"ב] ולא דבר אבשלום עם אמנון וגו'. וכל דרכי התורה דרכי נועם ונתיבותיה שלום".

הנה ראינו בדברי החינוך שביאר מצות תוכחה על מי שאינו נוהג כשורה שהיא "לפי שיש בזה שלום וטובה בין אנשים". ולכאורה כוונתו בין אם הי' באופן "כשיחטא איש לאיש", ובין באופן "בין אדם למקום" שהרי ע"ז הוא מדבר, ע"ש. (ואע"פ שביאר רק כשיחטא איש לאיש, מ"מ צ"ל דכוונתו לשניהם, ועיי' לקמן).

ואולי יש לומר בשיטת הרמב"ם דסובר דיש ב' דינים במצות הוכח תוכיח :

(א) מצות תוכחה ש"לא ישטמנו וישתוק כמו שנאמר ברשעים" וכלשון החינוך, "לפי שיש בזה שלום וטובה בין אנשים", וכמ"ש הרמב"ם "ולא הקפידה התורה אלא על המשטמה";

ב) מצות תוכחה "להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים".

והיינו דבדין הא' הרמב"ם חולק על הסמ"ג בזה שאינו מדין לא תשנא רק דין במצות תוכחה ממש. וגם חולק על החינוך דדין הב' אינו שייך ל"לפי שיש בזה שלום וטובה בין אנשים", רק היא מצד "להחזירו למוטב".

ולפ"ז י"ל שבאופן "כשיחטא איש לאיש" סובר הרמב"ם שיש ב' דינים הנ"ל דמלבד דין הא' ש"לא ישמנו וישתוק כמו שנאמר ברשעים", יש גם דין הב' "להחזירו למוטב", דהרי יש גם בזה מצוה "להודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים".

ואתי שפיר סדר דברי הרמב"ם שהתחיל בדין לא תשנא, ואח"כ הביא דין שני בדומה שהיא מצות הוכח תוכיח באופן של "כשיחטא איש לאיש", שכוונת מצוה זו היא ש"לא הקפידה התורה אלא על המשטמה", ואח"כ הביא הדין הב' של הוכח תוכיח ששייך "להחזירו למוטב".

וכשסיים כ"ז בא להלכה ט', והוא "מי שחטא עליו חבירו" היינו הדיון של "כשיחטא איש לאיש" והרי לדבריו יש ב' דינים של הוכח תוכיח, מצד "המשטמה" ומצד "להחזירו למוטב", ומשו"ה התנה הרמב"ם שמדובר באופן "ולא רצה להוכיחו ולא לדבר לו כלום מפני שהיה החוטא הדיוט ביותר, או שהיתה דעתו משובשת", היינו שמצד דין "להחזירו למוטב" אין צורך בתוכחה, שהרי א"א לקבל, ו"להחזירו למוטב", ונשאר רק דין הב' של "המשטמה" ועל זה כתב, "ומחל לו בלבו ולא שטמו ולא הוכיחו הרי זו מדת חסידות לא הקפידה תורה אלא על המשטמה" ומשו"ה היא מדת חסידות. משא"כ אם הי' אדם מיושב אין זה מדת חסידות דעדיין נשאר דין תוכחה "להחזירו למוטב".

וצריכין לומר דסובר דכשיחטא איש לאיש, אין דין לא תשנא נאמר עליו, ונאמר רק על שנאת חנם וכדומה, ומשו"ה הביא "כמו שנאמר ברשעים ולא דבר אבשלום את אמנון מאומה למרע ועד טוב כי שנא אבשלום את אמנון", וכוונתו להדגיש שאין כאן ענין לא תשנא כלל כ"א ענין מיוחד, הנלמד ממצות הוכח תוכיח.

י"ש לומר דהרמב"ם הוכיח זה מסוגיא דיומא (כג, א) דאיתא שם, "כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם". ומקשה בגמ' כמה קושיות ע"ז: א) והכתיב לא תקם ולא תטר, ומשני ההוא בממון הוא דכתיב; ב) וצערא דגופא לא, ומשני לעולם דנקיט ליה בליביה. ע"ש.

ורבינו חננאל שם הקשה למה לא מקשה הגמרא מלא תשנא את אחיך בלבבך. ולא תירץ הקושיא. וי"ל דמזה הוכיח הרמב"ם שאין דין לא תשנא במקום שיש טעם להשנאה, ודוק.

והנה אדה"ז בסי' קנו ס"ו, הביא בדומה ללשון הרמב"ם, וכתב, "כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק אלא מצוה עליו להודיעו ולומר למה עשית לי כך וכך שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך ואם רוצה למחול לו ולא להוכיחו הרי זה מדת חסידות ולא הקפידה התורה אלא על המשטמה".

ובס"ז כתב, "הרואה את חברו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה עליו להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על נפשו במעשיו הרעים שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך".

מדבריו יוצא כמה חילוקים מהרמב"ם:

א) הרמב"ם כשהביא הדין שלא רצה להוכיחו ומחל לו כתב טעם למה אינו מוכיחו "מפני שהיה החוטא הדיוט ביותר, או שהיתה דעתו משובשת", ואדה"ז השמיט כל זה.

ב) ששינה מסדר הרמב"ם קודם כתב ענין "כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק", ומיד אח"ז כתב "ואם רוצה למחול לו ולא להוכיחו" ורק אח"כ כתב בס"ז, "הרואה את חברו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה עליו להחזירו כו'".

ג) הרמב"ם כתב "כמו שנאמר ברשעים ולא דבר אבשלום את אמנון מאומה למרע ועד טוב כי שנה אבשלום את אמנון", ואדה"ז לא הביאו.

ואולי אפשר לומר בהקדים ביאור בדברי החינוך הנ"ל, והיינו דכל עיקר ענין התוכחה היא "לפי שיש בזה שלום וטובה בין אנשים. . ואם לא יוכיחנו ישטמנו בלבם ויזיק אליו לפי שעה או לזמן מן הזמנים. . וכל דרכי התורה דרכי נועם ונתיבותיה שלום".

ויש לעיין בדברי החינוך דסברא זו היא רק באופן כשיחטא איש לאיש, ואיך כתב זאת על כל האופנים, דהרי המצוה היא "להוכיח אחד מישראל שאינו מתנהג כשורה".

ואפשר לומר דהחינוך באמת ביאר ב' העניינים רק שהביא המשל המתקרב להשכל מ"כשיחטא איש לאיש" אבל באמת כוונתו לאיזה הנהגה שלא כשורה, והכוונה היא ד"ואם לא יוכיחנו ישטמנו בלבד ויזיק אליו לפי שעה או לזמן מן הזמנים... וכל דרכי התורה דרכי נועם ונתיבותיה שלום", היינו שמה שעשה שלא כשורה יכול לגרום השטמה נגדו ומשו"ה צוה התורה להוכיחו.

ואדרבה, החינוך בכלל לא הביא זה ד"כשיחטא איש לאיש" בתוך דיני המצוה, משום דלשיטתו הכל היא ענין אחד והענין היא זה שנהג דלא כשורה. ובזה נכלל "בין בדברים שבין אדם לחבירו או בין אדם למקום", ורק בשרש וטעם המצוה הביא בא ד"כשיחטא איש לאיש" משום שהיא מתקרב אל השכל יותר.

ואם נאמר דאדה"ז סובר כהחינוך, אפשר לפרש השינויים בדבריו מהרמב"ם:

(א) מה שלא הביא תנאי הרמב"ם "מפני שהיה החוטא הדיוט ביותר, או שהיתה דעתו משובשת", ומשו"ה לא הוכיחו, הוא משום דלשיטתו אין ב' דינים הנ"ל של הרמב"ם, ומשו"ה אם יחטא איש לאיש ורוצה למחול ונמצא שאין השטמה א"כ אין כאן סיבה להוכיחו דהרי הוא מחל לו. "ולא הקפידה התורה אלא על המשטמה" שזהו כל עיקר דין הוכח תוכיח.

והא דלא מהני מחילה על ענין שבין אדם למקום לפ"ז מאחר דהוי ג"כ משום השטמה, היינו משום דהוא אינו ה"בעה"ב" על מחילה זו וא"כ לא מהני כלום ועדיין שייך "ואם לא יוכיחנו ישטמנו בלבד ויזיק אליו לפי שעה או לזמן מן הזמנים".

(ב) ובזה אתי שפיר מה שהביא זה מיד ולא המתין עד אחר הדין של תוכחה בענייני בין אדם למקום כהרמב"ם, להדגיש שזה שייך רק בענין של כשיחטא איש לאיש, ואינו שייך מחילה בענין בין אדם למקום.

ג) גם לא הביא הא "ולא דבר אבשלום את אמנון מאומה למרע ועד טוב" להדגיש כי ב' ענייני תוכחה הם דבר אחד, ואילו הביא זה הי' מקום לחשוב שב' דינים הם כהרמב"ם, ואתי שפיר.

והנה בהיום יום, כו אייר, כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע, וז"ל: "קודם ציווי הוכח תוכיח, כתוב ולא תשנא את אחיך, כי זהו תנאי מוקדם להוכחה. ואח"ז כתיב ולא תשא עליו חטא, שאם לא פעלה ההוכחה, בודאי אתה האשם, שלא היו דברים היוצאים מן הלב".

והרמב"ם בה"ח כתב, "המוכיח את חברו תחלה לא ידבר לו קשות עד שיכלימנו שנאמר ולא תשא עליו חטא, כך אמרו חכמים יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות ת"ל ולא תשא עליו חטא, מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל וכל שכן ברבים".

ומקורו מש"ס ערכין (טז, ב) "תנו רבנן לא תשנא את אחיך בלבבך יכול לא יכנו, לא יסטרנו, ולא יקלקלנו ת"ל בלבבך, שנאה שבלב הכתוב מדבר. מנין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו שנאמר הוכח תוכיח, הוכיחו ולא קבל מנין שיחזור ויוכיחנו תלמוד לומר תוכיח, מכל מקום יכול אפי' משתנים פניו ת"ל לא תשא עליו חטא".

ולכאורה יש להבין מהו כוונת רבינו במ"ש "ולא תשנא את אחיך, כי זהו תנאי מוקדם להוכחה". וגם למה שינה בביאור ולא תשא עליו חטא, וכתב, שאם לא פעלה ההוכחה, בודאי אתה האשם.

ואולי לדברי החינוך (ולפמ"ש, אולי גם לשיטת אדה"ז), אתי שפיר. דלא תשנא היא תנאי בהוכח תוכיח מפני שהיא היא כוונת התוכחה, "ולא הקפידה התורה אלא על המשטמה". ואולי מאחר ועיקר הכוונה היא שלא יהי' משטמה, א"כ דבר פשוט הוא שלא יכלימנו, דהרי זה יגרום משטמה. וא"כ יש לומר הפירוש שכתב, "שאם לא פעלה ההוכחה, בודאי אתה האשם". ודוק.



הלכה ומנהג

שכח לומר ויכולו בקידוש ונזכר קודם שתיית הכוס
הרב גדלי' אבערלאנדער
 רב דביהמ"ד שע"י היכל מנחם מאנסי; מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו'

שאלה: בליל יו"ט שחל בשבת ושכח בקידוש לומר ויכולו רק התחיל בברכת בורא פרי הגפן, וטרם התחיל בברכת אשר בחר בנו וכו' נזכר שלא אמר ויכולו, האם יאמר אז ויכולו, או לא.

תשובה - נראה דמעיקר הדין מותר לומר ויכולו לפני שתיית הכוס ואינו הפסק בין ברכת הגפן להשתייה. אבל למעשה נכון לומר ויכולו רק לאחר שששתה כוס של קידוש על כוס נוסף וישתה קצת מכוס זה.

הנה בספר שמירת שבת כהלכתו (פרק נב הערה פה) מביא בשם הגרש"ז אויערבך דכיון שאמירת ויכולו על הכוס היא רק הידור וחומרא בעלמא נראה דמוטב להקדים ויכולו ולא להפסיק בין הברכה להטעימה.

אבל בספר ברכת הבית (שער מו סעיף יט) פוסק דיאמר ויכולו מיד לאחר ברכת בופה"ג, ומוסיף דאם נזכר לאחר ברכת הקידוש יאמר ויכולו מיד לאחריו ורק לאחר מכן ישתה הכוס. ובהערה כו כותב: "אמירת ויכולו לא הוי הפסק, כיון דהוא מן הקידוש, וכשנזכר קודם ברכת אשר קדשנו יקדים ויכולו כתיקון חכו"ל. אבל כשהתחיל לא יפסיק ואח"כ קודם השתייה יאמר ויכולו דאין מוקדם ומאוחר בזה בדיעבד כיון דעכ"פ צריך לומר שניהם".

וכ"כ בשו"ת שבט הקהתי (ח"ה סי' רעדי) דיאמר ויכולו מיד לאחר בורא פרי הגפן.

ונראה שסברתם הוא, מכיון שחז"ל תקנו אמירת ויכולו על הכוס דוקא וכמבואר במדרשים המובאים בתורה שלמה (ח"ב על פסוק ויכולו אות-ד-ה): "ג' פעמים חייב אדם לומר ויכולו בשבת אחד בתפילה אחד בברכה ואחד על הכוס כנגד ג' אשר שבפרשת ויכולו". מדרש זו מובא

¹ וכנראה שזהו חזרה ממה שפסק בחלק ג' סי' ק', עיי"ש.

גם בהגהות מיימוני (פרק כט מהל' שבת אות מט), ברוקח (סי' מט) ובאו"ז (ח"ב סי' כ').

ומשום כך הובא במג"א (סי' רעא ס"ק כא) ובשו"ע רבינו (סעי' ט) בשם המטה משה דאם שכח לומר ויכולו בשעת קידוש אומרו באמצע הסעודה על הכוס². מבואר שויכולו נתתקן על הכוס דוקא והיינו על הכוס של קידוש והוי כחלק מסדר הקידוש אפי' אם אין זה מעכב את עיקר הקידוש. ולא גרע ממש"כ השו"ע (סי' רסה סעי' א') "ואבי הבן או המוהל או א' מהעם מברך על הכוס בורא פרי הגפן . . ויש נוהגים ליטול הדס ומברך עליו ולהריח ואומר בא"י וכו' אשר קידש ידיד מבטן" וברכת ההדס אינו נחשב להפסק, מכיון שיש לו איזה שייכות להמילה, וה"ה ויכולו, ולכן אם שכח לומר ויכולו קודם קידוש אומרו לאחריו ואינו נחשב להפסק בין הברכה לטעימה מכיון שזהו חלק מקידוש על הכוס.

והנה מצאתי בנטעי גבריאל על הל' יו"ט (ח"ב עמ' רכז) שפוסק ג"כ כדברינו שאפשר לומר ויכולו מיד לאחר ברכת הקידוש, וכותב לחדש דהפסק בין ברכה לטעימה הוא דוקא בברכת הנהנין כמבואר בשו"ע (סי' קסז סעי' י'), אבל בברכת המצות כל שלא הפסיק בענינים אחרים אין קפידא, וכמ"ש בטור (או"ח סי' קפט וביו"ד סי' רסה) שאומרים קיים את הילד הזה אחר שמברך בופה"ג, דבקשת רחמים לא הוי הפסק בין ברכה לשתייה, עיי"ש. וא"כ ברכת בופה"ג על הקידוש הוי ברכת המצות וכל שאומר דברים השייכים לזה לא הוי הפסק.

ומעיר עי"ז מהא דמבואר ברמ"א (סי' רעא סעי' ה') דמי ששכח לקדש עד לאחר שבירך המוציא ונזכר קודם שאכל, יקדש על הפת ואח"כ יאכל. וכתב המשנ"ב (ס"ק כד וכה"ח ס"ק לו) דלא יאמר ויכולו עתה רק בתוך

² וז"ל המטה משה (סי' תכט): "פעם אחת שכח דודי רבינו קלונימוס בן רבנא יהודא ולא אמר "ויכולו" בבית הכנסת, לאחר שישב על השלחן הזכיר ועמד ולקח הכוס בידו ואמר ויכולו עד "לעשות" וישב במקומו וסיים הקידוש, ואמרו לו בני ביתו, למה עמדת, אמר שכחתי לומר ויכולו ויש לי לומר [מעומד] ואהיה שותף להקב"ה ועל כן צריך אני לעמוד". לפי מה שמבואר כאן שכח רבי קלונימוס לומר ויכולו בתפילה ולכן אמר ויכולו על הכוס בעמידה, ובלאו הכי היה אומר ויכולו בישיבה, אבל לא מבואר כאן לגמרי שאם שכח לומר ויכולו בשעת הקידוש שיש לאומרו בתוך הסעודה על הכוס, כפי שהבין זאת המג"א. וכבר העיר כן האליה רבה ס"ק יט.

הסעודה, מוכח דויכולו הוי הפסק בין ברכת בופה"ג לשתיה. ומחלק, שהתם מדובר בברכת המוציא שהברכה היא ברכת הנהנין גרידא שרוצה לקבוע סעודתו אלא שנזכר שלא קידש עדיין ולכן חייב לקדש מיד קודם הטעימה ואכן בכה"ג ודאי שאין לומר ויכולו כמו בברכת הנהנין אין להפסיק בין הברכה לטעימה לשום ענין מלבד אם הוי לצורך הסעודה או לצורך הברכה, והרי אמירת ויכולו אינה לצורך הברכה או הסעודה אלא רק בגדר שייכות בלבד. משא"כ בנידון דידן מיירי שבירך בופה"ג לשם קידוש דלא הוי ברכת הנהנין גרידא אלא עיקרה של ברכת נהנין זו הוא לכבוד מצות הקידוש ובזה אפשר להפסיק אפילו ללא התנאי דהוי לצורך הסעודה ולצורך הברכה, ואפשר להפסיק אפילו לדברים שרק שייכים לענין, וכיון שאמירת ויכולו אע"פ שאינה חלק המעכב בקידוש היום מ"מ ודאי שהיא שייכת לקידוש ולכן אינו הפסק ויכול לומר ויכולו בין ברכת הגפן לברכת הקידוש.

אבל מה שיש להעיר על דבריו הוא שהרי אכן צדק בזה שברכת אשר קידש כברית מילה אינו ברכת הנהנין אלא ברכה לכבוד המצוה, אבל ברכת היין שבקידוש שפיר הוי ברכת הנהנין ולכן מצינו בסי' רעא דאם התחיל שתייתו בערב שבת מבעוד יום והגיע זמן קידוש מפסיק ומקדש על היין ואינו לברך בורא פרי הגפן עוד פעם משום דכבר בירך על היין שהוא ברכת הנהנין ולא הסיח דעת.

ועוד, שלהדיא כתב בשו"ע רבינו (סי' קצ סעי' ד) שברכת היין על קידוש אינו כמו שאר ברכת המצות שצריכין יין, וז"ל: "ויש אומרים שכל דבר הטעון כוס חוץ מקידוש לא הצריכו לטעום ממנו אלא משום שלא יהא גנאי לברכת היין שיאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו ונראית כברכה לבטלה, אבל באמת הוא לצורך, שכך תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שיסדרו אותה אצל ברכת היין שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין, לפיכך רשאי לברך ברכת היין ולהטעים לקטן אע"פ שלא הגיע לחינוך ברכות ואפילו אינו יודע לדבר שכיון שהטעימה אינה אלא משום גנאי דיה בתינוק קטן כזה. וכן נוהגין במילה שביום הכיפורים הואיל ואי אפשר בענין אחר כמ"ש בסי' תרכ"א".

מבואר שבשאר ברכת היין על המצות הוי כל ענין שתיית היין משום שלא יהא גנאי לברכת היין, אבל מעיקר הדין א"צ לשתות ולכן יכול גם אחר לשתות את הכוס, וא"כ שפיר יש לומר דאין שייך הפסק

בזה. אבל ברכת היין דקידוש אינו כן אלא הוא ברכת הנהנין גרידא ולכן דעת הגאונים (בסי' רע"א סעי' יד) שצריך המקדש לטעום בעצמו וזה שייך רק אם ברכת היין בקידוש הוא ברכת הנהנין ולא ברכת המצוה. ומכיון שברכת היין היא ברכת הנהנין גרידא הרי נפסק בשו"ע (סי' קס"ד סעי' ו) דרק דברים השייכים לסעודה לא הוי הפסק, וכאן אם אמרינן שויכולו לא שייך להקידוש הוי זה הפסק.

וראיתי בספר זכרון 'מבקשי תורה' ע"ש הגרש"ז אויערבך (ח"א עמ' קג). ציין לזה גם בנטע"ג (שם) שהרה"ג ר' ברוך אויערבך ז"ל מביא שאביו הגרש"ז אויערבך פסק שבועיים לפני הסתלקותו שאמירת ויכולו אינו הפסק בין ברכת הגפן להשתייה (וזה דלא כפי שהובא משמו בשש"כ הנ"ל).

ומאריך שם לבאר פסקו של אביו, ומחדש דבברכת הנהנין גופא יש שני אופנים, א) מי שמברך על יין כדי לשותותו בזה הוי הברכה ברכת הנהנין גרידא ואז הוי הפסק כל דבר שאינו שייך לסעודה או לברכה. ב) ברכת היין על הקידוש דאע"פ שהוא ג"כ ברכת הנהנין וכדכתבנו לעיל ולכן חוב על המקדש לטעום מהיין בעצמו, מ"מ כל עיקרה של ברכת הנהנין אינה באה אלא בשביל מצות קידוש. כלומר מכיון שכל עיקר התקנה לברך ולשתות על היין הוא בשביל מצוות קידוש על היין ולא בגלל שהוא מעניין לשותות יין, לכן יש לו הדינים כברכת המצות, מכיון שהוא ברכת הנהנין וברכת המצוה ביחד ולכן אם הפסיק בדבר שיש לו שייכות להקידוש אינו הפסק.

וקצת ראייה לזה שברכת בופה"ג של קידוש אינו כברכת הנהנין גרידא ויש לזה גם מענין ברכת המצות, מדברי השו"ע (סי' רע"ג סעי' ד): "יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם, דלדידהו הוי מקום סעודה. ואע"ג דברכת היין אינו יכול להוציא אחרים אם אינו נהנה עמהם, כיון דהאי בופה"ג הוא חובה לקידוש, כקידוש היום דמי ויכול להוציאם אע"פ שאינו נהנה". ומוכח מזה שברכת הגפן היא חלק מן הקידוש ולכן אפילו יצא מוציא שהרי בברכת הנהנין אם יצא אינו מוציא.

היוצא לנו מזה בשאלתינו כששכח לומר ויכולו לפני הקידוש רק התחיל ברכת בורא פרי הגפן, וטרם שהתחיל ברכת אשר בחר בנו נזכר שלא אמר ויכולו או באופן שנזכר לאחר ברכת הקידוש קודם השתייה,

שמעיקר הדין יכול לומר ויכולו אז ואין זה נחשב הפסק. אבל מ"מ נכון לכתחילה לומר ויכולו רק לאחר ששתה כוס של קידוש על כוס נוסף וישתה קצת מכוס זה, מכיון דיש מפקפקים ע"ז³ ולדעתם אמירת ויכולו הוי הפסק בין הברכה להשתייה, למה לנו להכניס את עצמנו במחלוקות כשיש עצה קלה לומר ויכולו לאחר השתייה על כוס אחר.



תקנת אמירת פסוקי דזמרה וסדר אמירת המזמורים*

הרב ברוך אבערלאנדער

רב ואב"ד קהילת חב"ד, ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

סדר מזמורי תפילות שחרית דשבת וחג

כתב רבינו אברהם בן נתן, ראב"ן הירחי, בספרו 'המנהיג' (מהדורת גאלדבערג עמ' י, א אות יט): "מנהג צרפת לומר ברוך שאמר בין בחול בין בשבת לפני כל המזמורים, וכן בדין שהיא ברכה דלפני פסוקי הזמירות ונשמת וישתבח ברכה לאחריהם. . ומנהג ספרד ופרובנצא להתחיל בשבת וי"ט אחרי הברכות והקרבנות לפני ברוך שאמר הזמירות של שבת...". ועד"ז כתב הטור (סי' רפא שם): "ונוהגין באשכנז לומר מיד ברוך שאמר אחר משנת איזהו מקומן, ואח"כ כל המזמורים שמוסיפין, ובטוליטולא אומרים המזמורים תחלה ואח"כ ברוך שאמר ואח"כ מזמור שיר ליום השבת. ויותר נכון מנהג אשכנז לומר כל המזמורים בין ברוך שאמר לישתבח כדי שיהא לכולם ברכה לפנייהם וברכה לאחריהם". גם ב'סדר רב עמרם גאון' (מהדורת גולדשמידט עמ' סט לפי גירסת כ"ז) נאמר: "איזהו מקומן. . ויקרא אלו הזמירות שבת וימים טובים. . ברוך שאמר כמו שכתבנו..."¹.

³ ראה שו"ת משנת יוסף (ליברמן) סי' פ.

* לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת-שבע ראכיל לרפואה שלימה בקרוב, בקשר ליום הולדתו הח"י ביום כ"ו סיון.

¹ אמנם ב'התפילה האשכנזית הקדומה', ירושלים תשס"ד (עמ' 59) העיר ע"ז: "בסדר רב עמרם גאון אין הפרק נזכר אלא במקצת כתבי היד ואין ספק שהוא הוכנס לספר כתוספת חיצונית". ועפ"ז יש לתקן גם מה שציינו המו"ל בשו"ע אדה"ז (סי' נא ס"א)

וב'אבודרהם' (שחרית של שבת, עמ' קסד במהדורת ירושלים תשכ"ג) הביא את דברי אבן הירחי וכתב לבאר מנהג ספרד ופרובינציה: "...ועוד נראה לי טעם אחר² לפי שתקנת חכמים לקרות זמירות שבסוף תלים ולברך לפניהם ברוך שאמר ולאחריהם ברכת ישתבח, ואין להוסיף בנתיים מזמורים אחרים. ועתה שנהגו להוסיף מזמורים בשבת קבעו אותם קודם ברוך שאמר כדי להניח תקנת הראשונים כמו שהיתה".

והנה מדברי האבודרהם משמע שהטעם שאין להוסיף מזמורים אחרים בפסוקי דזמרה אינו אלא "כדי להניח תקנת הראשונים כמו שהיתה", ובהשקפה ראשונה היה מקום להעיר למה הוזקק לטעם זה, תיפוק ליה דהוה הפסק באמצע אמירת פסוקי דזמרה. אמנם נראה, דאי משום הא לא אריא, שהרי כבר כתבו הפוסקים (אדה"ז בסי' נא ס"ה [וראה שם ס"ג] ע"פ ה'בית יוסף' שם [ס"ב]): "מותר לענות אמן על כל הברכות מברוך שאמר עד ישתבח אפילו באמצע מזמור, ואצ"ל בין המזמורים לברכה שלפניהם או לאחריהם (לפי שאמן הוא ג"כ שבח וכעין זמרה [ועל כן] אינו חשוב הפסק בפסוקי דזמרה)", וא"כ נראה דהוא הדין והוא הטעם להוספת מזמורי שבח וזמרה, דאין בזה משום הפסק, וע"כ נימק האבודרהם את מנהג הספרדים בזה שאין לשנות התקנה הקדומה.

ובביאור מנהג צרפת שלא חששו לשינוי תקנת החכמים, נראה לומר, כי לדעתם כל הפסוקים והמזמורים שמוסיפים נכללים גם הם ב'פסוקי דזמרה' שתקנו החכמים, שהרי לא הקפידו בנוגע למספר מזמורי הזמרה שאומרים, ולכאורה על כגון דא נאמר כל המרבה הרי זה משובח. ועד"ז כתב בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"ב סי' טז): "כיון שהוא ג"כ משירי

דלקמן בפנים: "ויש נוהגין לומר כל הפסוקים והמזמורים שמוסיפים קודם ברוך שאמר", ובהערה לא (במהדורת קה"ת החדשה) ציינו כמקור: "סדר רב עמרם (בתפלת שבת)". והנה בנוסף לזה שמקור זה ודאי לא היה לעיני אדה"ז, שהרי סדר רב עמרם לא נדפס עד שנת תרכ"ה, הרי אין זה הנוסח האמיתי בדברי סדר רב עמרם. וכמקור לדברי אדה"ז יש להפנות למנהג ספרד ופרובינציה המובא בראשונים שבפנים.

² לפני זה כתב: "ויראה הטעם למנהגם, לפי שאין לברך עד שיתאספו כל הקהל הגדול ויצאו ידי חובתן בשמיעת הברכה ובעניית אמן, ולפי שאין הכל בקיין בברכה אומרה ש"צ לבדו בקול רם. עד כאן". מלשונו משמע שכל זה הועתק מדברי אבן הירחי, אבל בספר 'המנהיג' לא מצאתי את זה.

דוד התחילו הקדמונים לומר זה אחר הברכה משום שכל שירי דוד אם יאמרו אחר הברכה יהיה ג"כ מענין פסד"ז".

וכן משמע ממה שכתב הרמב"ם בהל' תפלה (פ"ז הי"ב): "ושבחו חכמים³ הראשונים⁴ למי שקורא זמירות מספר תלים בכל יום והן מתהלה לדוד עד סוף הספר. וכבר נהגו העם לקרות פסוקים לפנייהם ולאחריהם⁵. ותקנו חכמים⁶ ברכה לפני הזמירות והיא ברוך שאמר, וברכה לאחריהן והיא ישתבח"⁷. ומבואר בדבריו, דאף ששבחו חכמים מי שקורא מזמורים

³ בדפוסים אחרונים נאמר רק: "ושבחו חכמים", אבל כגירסא שבפנים כ"ה ברמב"ם מהדורת פרנקל, וכפי שצינו שם ב'ילקוט שינויי נוסחאות' הרי כ"ה הגירסא בכתבי-היד ובדפוסים הישנים, וכ"ה הגירסא גם ברמב"ם מהדורת מכון ממרא (ע"פ כת"י תימן). ולפלא שהר"י קאפח במהדורתו נמשך בזה אחרי הדפוסים האחרונים.

⁴ בקובץ 'הערות וביאורים' (גליון תתיא עמ' 71-72) כתב הרה"ת שמואל הלוי הבר: "הנה התואר 'חכמים' נמצא מאות פעמים בספר הרמב"ם, כמו 'אמרו חכמים', 'צו חכמים', 'תיקנו חכמים' וכיו"ב, אך בקרוב ל-30 מקומות מוסיף 'חכמים הראשונים'... ונראה לומר דבאופן כללי 'חכמים הראשונים' הם התנאים חכמי המשנה לעומת חכמי הגמרא, ואף דבתואר 'חכמים' סתם נכללים כולם - גם תנאים כדמוכח, אך נראה שכאשר משום איוו סיבה שהיא רוצה הרמב"ם להדגיש שמאמר זה הוא מהתנאים כותב עליהם 'חכמים הראשונים'...", ראה שם בארוכה. ודבריו מסתברים, והם נכונים גם בדברי הרמב"ם כאן, שהרי רבי יוסי שהוא זה ששיבח "למי שקורא זמירות" - מחכמי המשנה היה. אמנם ישנם גם יוצאים מן הכלל, ראה שם עמ' 77 וצ"ע. ועמד ע"ז גם הרב דרור פיקסלר ב'סיני', קט (תשנ"ב), עמ' נח הערה 11. וראה שם עמ' נח-צא שרצה להכניס בזה הסברה מחודשת, והרבה מחילוקי דחוקים וגם הוא בעצמו הודה שלא הצליח למצוא קו המבדיל מן הקצה אל הקצה. וראה עוד מאמרו של הרב אברהם קולדצקי ב'המעין', יט (תשל"ט) עמ' 41-39. תודתי נתונה להר"ח רפפורט שהפנני למאמרים אלו.

⁵ ראה גם ברמב"ם בנוסח התפלה שב'סדר תפילות כל השנה' (שבסוף ספר אהבה).

⁶ ב'מקורות וצינונים' לרמב"ם הביאו מש"כ בסידור הר"ש מגרמיזא (עמ' עה): "תקינו רבנן סבוראי ברכה מקמי פסוקי ברוך שאמר", ואילו המאירי ב'בית הבחירה' למס' ברכות (פ"ה, עמ' 117 במהדורת ירושלים תש"כ) כתב: "ותקנו הגאונים לברך בהם לפנייהם ולאחריהם". אמנם ישנה מסורה בנוגע לברכת 'ברוך שאמר' ש'תקנוהו אנשי כנסת הגדולה ע"י אגרת שנפלה מן השמים" (אדה"ז שם סי' נא ס"ב, ע"פ הט"ז שם סק"א, ר'פרי מגדים' מש"ז שם). וראה הנסמן ב'ספר המפתח' על הרמב"ם שם האם ברכת ברוך שאמר וישתבח היא תקנה קדומה מזמן אנשי כנסת הגדולה. וראה עוד בסוף מאמר זה בארוכה, האם אמירת פסוקי דזמרה היא מתקנת אנשי כנסת הגדולה.

⁷ ויעיין עוד ברמב"ם 'סדר תפילות כל השנה' שאפילו בנוגע לנשמת כתב: "בשבת נהגו כל העם להוסיף..."

מסויימים בכל יום "והן מתהלה לדוד עד סוף הספר"⁸, לא הגבילו את מנין המזמורים, ולא הקפידו שלא להוסיף עליהם, וע"כ שפיר "נהגו העם" להוסיף עוד פסוקים לפני ולאחרי המזמורים שתקנו חכמים, ומזמורים אלו מצטרפים לחטיבת פסוקי דזמרה שעליהם תקנו ברכות בריך שאמר וישתבח⁹.

ולפי דבריו נראה דהוא הדין והוא הטעם שאין שום קפידא גם בהוספת מזמורים נוספים בשבתות ויו"ט, וכמנהג אשכנז, ודלא כמ"ש האבודרהם שבאם מוסיפים מזמורים מסויימים הרי משנים בזה "תקנת הראשונים". ולשיטת האבודרהם מבואר שחכמים אכן תקנו כמה ואיזה מזמורים יש לומר בפסוקי דזמרה, ועל כן יש מקום לדון בהוספה משום שינוי התקנה.

הפסק בהוספת מזמורים

גם בספר 'שער הכולל' נחית לסוגיא זו (אמנם לא הביא דברי ה'אבודרהם'), וכנראה רצה לדון בזה משום הפסק בפסוד¹⁰. בנוגע סדר התפילות של שבת כתב (פי"ט ס"א), דהנוסחאות תלויים בשתי הגירסאות שב'זוהר' (שמות קלז, ב) אודות מזמורי שבת, שיש גורסים: "ואתקיננו חברייא שירותא דתושבחת מאינן תושבחת דדוד", וס"א גורסים:

⁸ ולהעיר מפרש"י (שבת קיח, ב): "פסוקי דזמרה. שני מזמורים של הלילים הללו את ה' מן השמים הללו אל בקדשו", וראה עוד ב'אגרות משה' שם, לדעת הסמ"ג (עשין יט), המובא ב'מגן אברהם' (סי' נב בתחילתו), "רק שני אלו [המזמורים תהלה לדוד והללו בקדשו] הוא כחייב מהגמ'...", ולפי זה אמירת כל המזמורים "מתהלה לדוד עד סוף הספר" ה"ה כבר הוספה על עיקר התקנה. ויש להאריך בזה.

⁹ בביאורו של הר"י קאפח לרמב"ם כאן (אות לד) ראיתי דיוק מוזר: "וכתב רבינו נהגו העם, לומר שאין אלו תקנת חכמים אלא מנהג חזנים שנתפשט, והואיל ואין הברכות עליהן כלומר על הזמירות אלא נתקנו לפנייהם ולאחריהם אין פסוקים הללו הפסק", וכנראה כוונתו לדייק בלשון הרמב"ם: "ותקנו חכמים ברכה לפני הזמירות... וברכה לאחריהן", שאינו אומר שאלו הן ברכות "שעל" הפסוקי דזמרה (וכלשון הרמב"ם בהל' ברכות פ"א ה"ב: "ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחלה"), כי באם כן, היו הפסוקים שהוסיפו מפסיקים בין הברכות. ולפענ"ד דבריו תמוהים, ולפי המבואר בפנים אין שייך לדון כלל בנדו"ד משום הפסק.

"ואתקינו אנשי כנסת הגדולה¹⁰ סידורא דתשבחתא"¹¹, "וא"כ נראה שהאריז"ל קיים את הגירסא ואתקינו חברייא כו', דהיינו חכמי התלמוד שאחר כנה"ג ולא נתועדו ע"ז להוסיף על תקנות אנשי כנה"ג, ולכן אינם רק שירותא דתושבחתא היינו הקדמה לפסוד"ז ואין להפסיק בהם אחר ברוך שאמר. אבל לפי גרסת הספרים אחרים ואתקינו כנה"ג בסדורא דתושבחתא, וכיון שהכנה"ג תקנו אותם בסדר פסוד"ז א"כ מקום המזמורים הללו הם לאחר ברוך שאמר. אבל בזה הסדור [= שסידר אדמו"ר הזקן] המסודר ע"פ נוסח האריז"ל אסור לאמרם אחר ברוך שאמר".

ועד"ז כתב שם בתפילת שחרית דחול (פ"ה ס"ב): "הודו, מזמור שיר חנוכה, ה' מלך הושיענו נמצאים בכל הנוסחאות הישנות¹². וכתוב בפע"ח (שער הקדישים פרק א' ובשער הזמירות) שצריך לאמרם קודם ברוך שאמר (ומסתמא לפי דעת האריז"ל קבעום בסדר התפלה לאחר אנשי כנה"ג, לכן אסור להפסיק בפסוקים אלו בין ברוך שאמר וישתבח שתקנו אנשי כנה"ג ברכה ראשונה ואחרונה על התשבחות של פסוד"ז...). ושם (ס"א) כתב: "הודו לה' קראו בשמו... כתוב בשער הכוונות [ענין תפלת השחר דרוש א - ח"א עמ' קז] אשר פסוקי אל נקמות קבעו כאן בסדר התפלה להעלות נצוצי קודש של עשרה הרוגי מלכות עיי"ש. ומזה ראייה ברורה אשר מן הודו עד ברוך שאמר לא נתקן ע"י [אנשי] כנסת הגדולה שהיו זמן רב קודם עשרה הרוגי מלכות שהיו מחכמי הש"ס, א"כ אין להפסיק בהם אחר ברוך שאמר שתקנו אנשי כנה"ג ברכה לפני פסוד"ז...".

¹⁰ ראה ברכות לג, א: "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות".

¹¹ בדפוסים הראשונים של ה'זהר' (מנטובה שי"ח, קרימונה ש"כ) נדפס: "ואתקינו חברייא שירותא דתושבחת" בלי גירסא אחרת, ובדפוס ליוורנו תרי"ח הגירסא: "ואתקינו חבריי" (אנשי כנסת הגדולה סידור' ו) שירותא דתושבחת", ובדפוס טשערנאוויץ תרי"א הגירסא: "ואתקינו (ס"א אנשי כנסת הגדולה סידורא דתושבחתא) חברייא שירותא דתושבחת", ובדפוס זיטאמיר תרכ"ג נדפס: "ואתקינו חברייא שירותא דתושבחת" ובגליון צוין: "ס"א אנשי כנסת הגדולה סידורא דתושבחתא".

¹² כנראה כוונתו לכל הנוסחאות הישנות של נוסח ספרד ונוסח האריז"ל, ואינו מחידושו של אדה"ז.

מדברי ה'שער הכולל' למדים אנו טעם חדש למנהג אשכנז. לדידיה, זה שיכולים להוסיף המזמורים דשבת בתוך פסוקי דזמרה לפי מנהג אשכנז, הרי זה מפני שהמזמורים הנוספים הם חלק מעצם החפצא דפסוקי דזמרה דשבתות ויו"ט שתקנו חז"ל, ואם ישמיטם לא קיים תקנת חכמים בשלימותה. ולפי דבריו נמצא שגם ראשוני אשכנז יודו ויסקימו שבאם יבא משהו וירצה להוסיף מדנפשיה באמצע פסוד"ז פסוקים או מזמורים שלא נתקנו ע"י אנשי כנה"ג, שאסור לו לעשות כן, כי "אין להפסיק בהם אחר ברוך שאמר שתקנו אנשי כנה"ג ברכה לפני פסוד"ז". אמנם לפי דרכינו לעיל ע"פ האבודרהם, ס"ל לראשוני אשכנז שמעולם לא היה ציור מוגבל, רשימת מזמורים בכמות או בתוכן שצריכים לומר, לא בימות החול ולא בש"ק ויו"ט, ותקנת חכמים היתה לומר פסוקים ומזמורים של זמרה, ואחד המרבה ואחד הממעיט, ועל כן ישנה אפשרות להוסיף מזמורים.

והארכתי בזה במקו"א בענינים המסתעפים מכל זה אליבא דהלכתא ואכמ"ל.

מי תיקן פסוקי דזמרה והוספת המזמורים בשבת ויו"ט

אודות מה דמשמע מדברי ה'שער הכולל' ע"פ ה'זוהר' שלדעתו אמירת המזמורים שמוסיפים בשבת הוי תקנה שתקנו אנשי כנסת הגדולה או חכמי התלמוד.

לכאורה דבריו צ"ע שהרי מדברי הפוסקים משמע דס"ל דאינם אלא מנהג שנהגו העם, ותלוי ברצונו ו"אם רצה אינו אומרם כלל" (ראה 'מגן אברהם' סי' רפא סק"ג ושו"ע אדה"ז שם ס"ב וראה עוד 'בית יוסף' סוף סי' נ שהביא בזה עוד מנהגים שונים). ולולי דברי ה'שער הכולל' אולי היה אפ"ל שכוונת ה'זוהר' היא שמנהג אמירת פסוקים ומזמורים אלו מצטרפים לפסוקי דזמרה ונכללים בהם כאילו נתקנו ע"י אנשי כנסת הגדולה וחכמי התלמוד, וכנ"ל. אבל אין זה פשוט משמעות דברי ה'זוהר', וודאי שה'שער הכולל' סבר שהם כמשמעם. וראה עד"ז ב'תפארת צבי' על הזוהר (ח"ה עמ' קנד-קעא) באריכות ובבקיאות רבה.

ה'שער הכולל' בדבריו דלעיל לשיטתיה אזיל, דפשיטא ליה גם דאמירת פסוקי דזמרה היא מתקנת אנשי כנסת הגדולה, וכפי שמשמע מדבריו הנ"ל, וכ"כ שם פ"ו ס"ג: "ברוך שאמר. ותקנו אנשי כנה"ג ברכה

לפניהם ולאחריהם ברוך שאמר וישתבח; שם ס"א: "גם פסוקי יהי כבוד תקנו אנשי כנה"ג..."; שם ס"ח: "מה שמוסיפים הפסוקים אשרי קודם תהלה לדוד הוא תקון קדמון מאנשי כנה"ג...".

ויש לציין גם לשו"ת 'משכנות יעקב' (או"ח סי' סז) שדן ב"ברכת פסוקי דזמרה אם היא מתקנת אנשי כנה"ג", ומסיק ד"נראה ברור שהמה תקנת התנאים, ואפשר וקרוב [לומר] תקנת אנשי כנה"ג", והוכחות לקביעה זו הוא מביא מה'זוהר', ש"מפורש בפרשה תרומה ואתקינו אנשי כנסת הגדולה סידורי תושבחה דדוד כו', וכ' בפרשה ויקהל ד' רט"ו ע"ב דפוס סלאוויטא תיקונא תניינא בתקונא דקיומא [ד]האי עלמא בעובדא דבראשית לברכא לקב"ה על כל עובדא ועובדא [באינון הללויה הללויה כל ככבי אור הללויה שמי השמים וגו'] לקיימא קיומא דהאי עלמא, ועל דא בברוך שאמר, ברוך ברוך על כלא כו', מבואר להדיא שהמה תיקון אנשי כנסת הגדולה לקיומו של עולם...". וראה שם שעפ"ז תמה על מה שנפסק בשו"ע (סי' נב ס"א) ש"באם כבר התחילו הצבור יוצר" אז ידלג על פסד"ז, "מנין לנו לבטלן לגמרי מפני תפילת צבור ולעקור תקנת אנשי כנסת הגדולה".

ושם (סי' סח) מוסיף להעתיק הנפסק בטור (סי' נא [ס"ה]) אודות ההפסק בפסוקי דזמרה, ד"לא עדיף מק"ש וברכותיה, הלכך בין המזמורים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם, ובאמצע המזמור שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד", וכ"ה בשו"ע שם. וכותב ה'משכנות יעקב': "וגם זו ראייה למ"ש למעלה בתשובה הקודמת שהפסד"ז המה תקנה קבועה מאנשי כנסת הגדולה, דלהכי מדמינן לה לק"ש וברכותיה, שאם היה תקנת האחרונים נראה דלא עדיפי מימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל דמותר להפסיק אפילו באמצע הפרק מפני הכבוד, כדאמרינן בש"ע [סי' תכב ס"ד] ובש"ס [ברכות יד, א] גבי הלל דר"ח אף לדעת הפוסקים דמברכינן עלי' . . ולמה החמירו בפסד"ז כמו בק"ש¹³, אלא ודאי ס"ל לטור שהמה תקנות קבועות מימות אנשי כנה"ג...".

¹³ ויש לציין עד"ז מה שפסק בשו"ת 'פנים מאירות' (ח"א סי' סז) ד"מי שמניח תפילין של ר"ת וקורא ק"ש אח"כ בלא ברכות שלפניה ולאחריה . . מותר להפסיק אפילו מפני

ושוב תמה על דברי ה'מגן אברהם' (סי' נא סק"ג) דמותר לענות אמן אמן אפילו באמצע ברכת ברוך שאמר, "כיון שלא הוזכרה בגמרא", ותמה ה'משכנות יעקב': "כבר כתבתי . . . ראיות ברורות מש"ס וירושלמי ורמב"ם וזוה"ק והגאונים שהמה מיוסדים מאנשי כנה"ג". גם במקורות לשו"ע אדה"ז (סי' נא הערה צ) שנכתבו ע"י אדה"ז בעצמו, או ע"י אחיו ה'שארית יהודה'¹⁴, תמה על דברי המג"א: "צ"ע הא עכ"פ היה מנהג פשוט גם בימיהם, כמבואר בספר הזהר פ' תרומה. וכן בטור בשם ס' היכלות דר"י כה"ג. וכן בתולעת יעקב בשם אור זרוע שתיקנוה אנשי כנסת הגדולה, והם תיקנו ג"כ כל הברכות". דברי ה'זוהר' הם אלו שהובאו כבר לעיל. ושוב מביא מש"כ הטור (ריש סי' נא) אודות ברכת ברוך שאמר ש"כתב בספר היכלות שיש בו פ"ז תיבות", והרי ספר זה מיוחס לרבי ישמעאל כהן גדול, הרי שברכה זו קדומה היא. וכל זה מוכיח שפסוקי דזמרה וברכת ברוך שאמר תקנת אנשי כנה"ג היא.

והנה כ"ק אדמו"ר זי"ע ('רשימות' חוברת קנח עמ' 10) ציין שכ"כ אדה"ז גם ב'לקוטי תורה' ע"ס שמות (פקודי ה, ג): "קודם ק"ש תקנו אנכ"ג פסוקי דזמרה". ועד"ז נמצא ב'לקוטי תורה' ע"ס במדבר (בהעלותך לב, ד): "תקנו לנו אנשי כנסת הגדולה התפלה עם פסוקי דזמרה, ומדאורייתא אין צריך כ"א ק"ש ומעט תפלה, כמו במקדש ראשון שלא היו מתפללין . . . אבל אנשי כנסת הגדולה בתחלת בית שני ראו שנתמעט השכליים ונתקרבו הלבבות אל החומר לראות הגשם לבד, ע"כ תקנו להם התפלה וברכות" שכולה ספורי שבחי אלהים פעמים הרבה שיגיע למדת היראה...". ועד"ז נמצא הרבה פעמים במאמרי אדמו"ר האמצעי, ראה הנסמן ב'תורת חיים' פקודי (תמה, א הערה 122)¹⁵.

אמנם דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ב'לקוטי תורה' שם (חקת סא, ד-סב, א) ביאר אדה"ז את הענין בפרטיות, ואלו דבריו: "...שהרי בבית ראשון לא היו מתפללין כלל. גם בבית שני תקנו אנשי כנסת הגדולה תפלה קצרה . . . בבית ראשון שלא היה רע הרבה לא

הכבוד", הובא גם בהגהות רעק"א (סי' סו ס"א), וראה מה שצוין ב'נטעי גבריאל' הלכות נישואין (ח"ב פס"ב הערה כ).

¹⁴ ראה 'תורת חב"ד', ב, עמ' כ-כא.

¹⁵ ומה שצוין שם למאמרי אדה"א צ"ש שמות ח"ב עמ' שפא, ט"ס וצ"ל: שכא.

היו צריכין לתפלה בהתלהבות . . אבל בבית שני התחילו לתקן התפלה והיתה קצרה לפי ערך הצטרפות האש ותערוכות הרע שהיה בקרבם. ואנחנו צריכים להתפלל יותר ויותר בהתלהבות מאד...". ועד"ז נאמר ב'לקוטי תורה' ע"ס דברים (ואתחנן יב, ב-ג), וב'קונטרס אחרון' בתניא (קסב, ב): "בדורות הראשונים שהיו נשמות האלקית גדולי הערך, היה הבירור נעשה כרגע בק"ש לבד וברכות שלפניה ופסד"ז בקצרה וכו' וד"ל". וב'לקוטי תורה' ע"ס ויקרא (בחוקותי מז, ד) נאמר עוד: "פסוקי דזמרה (ש)הוא מלשון זמיר עריצים . . ולכן החיוב דפסוקי דזמרה לא נזכר במשנה רק [בברכות ק"ש] שתיים לפניה כו', כי לא היה נצרך זה אצלם בכל יום כו'..." . כ"ז נסמן ב'רשימות' שם עמ' 15, 19.

וביתר ביאור מבואר במאמרי אדה"ז (תקס"ו ח"א עמ' קפד): "ובזה יובן מה שאר"י יהא חלקי מגומרי ההלל בכל יום כו', דמשמע שלא הי' גומר פסוקי דזמרה בכל יום, וכן משמע במשנה שלא הזכיר הדין בפסוקי דזמרה אלא רק בברכות שלפני ק"ש כדתנן בשחר מברך שתיים לפניה כו', כי התנאים צדיקי' גמורים היו . . וע"כ לא היו צריכים להאריך בפסוקי דזמרה כ"כ . . הם לא היו צריכים לזה כ"כ, אבל הנה אנחנו . . צריך להאריך יותר בפסד"ז..." .

ולפי כ"ז צ"ל דשיטת אדה"ז בזה היא דלא כדעת ה'משכנות יעקב' וה'שער הכולל', אלא כעין תיווך של הדעות השונות שבזה, וס"ל דאכן "תקנו אנכה"ג פסוקי דזמרה", אמנם זו היתה רק תחילת התקנה, וכפי שכתב: "בבית שני התחילו לתקן התפלה והיתה קצרה", ואפילו בתקופת המשנה עדיין לא נשלמה התקנה, "כי התנאים צדיקי' גמורים היו . . וע"כ לא היו צריכים להאריך בפסוקי דזמרה כ"כ". ובשלב מאוחר יותר נשלמה התקנה, וכפי שכתב: "אבל הנה אנחנו . . צריך להאריך יותר בפסד"ז..." .

ועפ"ז אולי יש לבאר דברי הרמב"ם שנעתקו לעיל: "ושבחו חכמים הראשונים למי שקורא זמירות מספר תלים בכל יום והן מתהלה לדוד עד סוף הספר . . ותקנו חכמים ברכה לפני הזמירות והיא ברוך שאמר, וברכה לאחריהן והיא ישתבח", וממה שכתב "שבחו חכמים" את אמירת פסוקי דזמרה - בניגוד ללשונו "תקנו חכמים" שכתב בקשר להברכות שעל הפסוקי דזמרה - משמע דס"ל להרמב"ם שמעולם לא קבעו חכמים חובה לקרות פסוקי דזמרה, וכל יסוד אמירתם הוא שבח ששיבחו חכמים, שהפליגו במעלת האומרים אותם.

והנה כבר הראו נו"כ הרמב"ם, רבנו מנוח וה'כסף משנה', את מקורו בגמרא שבת (ק"ח, ב) "אמר רבי יוסי, יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום", ומפרש בגמרא שהכוונה לפסוקי דזמרא¹⁶, ועפ"ז נראה שהרמב"ם דייק מזה שאמר רבי יוסי "יהא חלקי" שאין באמירתם חובה, וכעין שדייק גם אדה"ז¹⁷.

והנה כתבו תלמידי רבינו יונה בחידושים למס' ברכות (כג, א מדפי הרי"ף): "שהגאונים תקנו לומר מתהלה לדוד עד כל הנשמה", וב'חדושי אנשי שם' בגליון שם העיר ע"ז: "מהגמ' נראה שקודם הגאונים נתקנה. תם בן יחיא"¹⁸.

ובפירוש 'מגן האלף' לסדר רב עמרם השלם (ח"א פרק ט, סדר פסוקי דזמרה, הערה ב) ביאר: "ויש להסתפק בכוונתם, אם ר"ל שהגאונים תיקנו לומר תהלה לדוד . . ובזמן הגמרא לא היתה תקנה עדיין גם על תהלה לדוד . . או אפשר שהגאונים תקנו לומר כל החמשה מזמורים עד כל הנשמה, אבל תהלה לדוד עם הברכות כבר נתקנו מזמן התלמוד, וזה עיקר פסוד"ז שהזכירו במס' שבת. והנה הרב תם נ' יחיא . . הבין כוונתם כאופן הראשון שזכרנו, ולכן תמה עליהם . . אין ספק דמ"ש תר"י שהגאונים תקנו לומר מתהלה לדוד עד כל הנשמה . . שתקנו לומר כל ששת המזמורים עד סוף כל הנשמה, כדי לשלשולי הללויה בתר הללויה, כמו"ש הגאון לקמן אות י"א, אבל בזמן הגמרא לא אמרו רק תהלה לדוד עם ברכה תחלה וסוף. ואפשר עוד דבזמן הגמרא לא היו אומרים פסוד"ז בכל יום, ואמרוהו רק בשבתות ויו"ט . . ובזה מדוקדק לשון 'יהא חלקי' דאי ס"ד תקנה קדומה היתה לאומרה בכל יום, לא שייך לשון יהא חלקי

¹⁶ אמנם יש לציין עוד מקור לאמירת פסוקי דזמרה מבריייתא המובא בברכות (לא, א): אין עומדין להתפלל וכו', אלא מתוך שמחה של מצוה, ופרש"י: "כגון דברי תנחומים של תורה, כגון סמוך לגאולת מצרים, או סמוך לתהלה לדוד שהוא של שבח ותנחומין, כגון רצון יראיו יעשה, שומר ה' את כל אוהביו..."

¹⁷ וראה ב'ספר המפתח' לרמב"ם הל' תשובה (פ"ב ה"ה), שדייקו ממש"כ הרמב"ם שם "ושבח גדול שיתודה ברכים" דאינו לעיכובא. לשון עד"ז נמצא גם בהל' תלמוד תורה (פ"ו ה"ז): "ואין שבח לת"ח שיכנס באחרונה", ושם (פ"ו הי"ג): "אע"פ שיש רשות לחכם לנדות לכבודו אינו שבח לת"ח להנהיג עצמו בדבר זה".

¹⁸ מגדולי חכמי קושטא (ר"ל-ש"ב), מחבר שו"ת 'אהלי תם'.

הלא דינא הכי¹⁹ . . בין כך וכך סרה נמי קו' הרב תם נ' יחיא...". וכל זה קרוב מאד לדברי אדה²⁰.

[אמנם ה'משכנות יעקב' שם (סי' סז) לא ניחא ליה בדיוק זה בדברי רבי יוסי, וכפי שכתב: "ואף שר' יוסי אמר יהי חלקי מגומרי הלל בכל יום משמע שלא היו הכל זהירין בהן, הלא כמו כן אמ"ל [= אמרינן לעיל לפני זה] יהי חלקי מגומרי שלש סעודות, אף שהן חובה גמורה, רק לפי שאין הכל זהירין בהן ושכרן גדול מאד, וכן בזה לא היו הכל זהירין מתוך טרדתן לקרות כל פסוקי דזמרה קודם התפלה ושכר הזהיר בהן גדול לכן אמר כך". דבריו כאן מיוסדים ב'חידושי אגדות' מהרש"א, ומקור הסברה "שלא היו נזהרים משלש סעודות" צוין ב'מסורת הש"ס' מהתוס' בבכורות (ב, ב ד"ה שמא), וראה עוד פירושי 'עיון יעקב' ו'הרי"ף' שנדפסו ב'עין יעקב', ב'שפת אמת' שם וב'לקוטי שיחות' (חלק כא עמ' 87 ובהערות שם). ויל"ע האם לפי הרמב"ם ואדה"ז נוכל לפרש בכל הני "יהא חלקי" ע"ד שפירש לגבי פסוקי דזמרה, שאינם חיובים גמורים או שעדיין היה בתחילת התקנה ובזמניהם לא היו צריכים לזה בשלימות וכיו"ב.]



¹⁹ וראה עוד מש"כ הב"ח (ריש סי' נא): "נראה דמהך דכל כתיב [= מאמרו של רבי יוסי] . . לא היה נשמע אלא קבול שכר גדול לעוה"ב באמירת מזמורים אלו בכל יום, אבל שיהא חייב לאמרם לא שמענו...", אבל ראה שם דמדברי רבי שמלאי (ברכות לב, א) המובא בטור שם, דלעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל, כבר למדנו שחייב לסדר שבחיו קודם תפלה עם ברכה.

²⁰ וראה עוד מש"כ הג"מ שלמה צבי שיק אבד"ק קארצאג בהונגריה ב'סדור רשב"ן' (ח"א אות מה) כתב נמי: "ולע"ד דלק"מ, ר' יוסי היה המתקן, וחכמי התלמוד הסכימו לתקנתו, אך לא נתקבלה תקנתו עד שבאו הגאונים...". [אודות הרב מקארצאג ראה מה שכתבתי ב'הערות וביאורים' גליון תקכו עמ' 57-58 הערה 6.]

הגבחה כוס של ברכה ג' טפחים*

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

קנין הגבחה – טפח או ג' טפחים?

הנה בדין קנין הגבחה, הרי נחלקו רש"י ור"ת בשיעור ההגבחה (קידושין כו א ד"ה בחבילי, תוס' שם ד"ה אי נמי). לדעת רש"י צריך להגביה שלשה טפחים, בכדי שיצא מתורת לבוד. ואילו לרבינו תם סגי בהגבחה טפח, כדאשכחן גבי שיתופי מבואות ש"צריך להגביה מן הקרקע טפח" (עירובין עט ב). שני הדיעות הובאו להלכה בשו"ע (חו"מ סי' קצח ס"ב).

והנה חקרו האחרונים בגדר קנין, האם פעולתו היא חיובית – שעל ידי כך נכנס החפץ לרכושו, או שפעולת הקנין היא שלילית – למנוע אחרים מדבר זה, ובמילא נעשה הדבר שלי. ויש לומר שלדעת רש"י שהעיקר במעשה ההגבחה היא שלילת שייכותה למקומה הראשון, ועל כן הצריך להגביה ג' טפחים לאפוקי מדין לבוד, היינו לאפוקי מחבור החפץ אל מקומו הראשון². ואילו לר"ת העיקר הוא שיעשה מעשה שיורה על זה שהוא הבעלים של הדבר, ולהכי סגי בטפח.

ועל פי זה יש לתת טעם לשבח לדעת רש"י במה שבעירוב הקילו שדי בהגבחה טפח³, והיינו לפי שבעירוב אין המטרה לשלול הדבר מרכוש המקנה, כי אם לשתף שאר בני המבוי בממונו של זה המערב עבורם. וא"כ מטרת קנין זה היא חיובית, לא שלילית ולהכי בטפח סגי לכו"ע.

* נאמר בכינוס תורה בבית חיינו, אסרו חג השבועות ה'תשס"ט

¹ ראה לקו"ש ח"ב ע' 8, על דברי רש"י (ריש ויקרא) שאדם הראשון לא הקריב קרבן מן הגזל "שהכל הי' שלו" – זאת בניגוד ללשון המדרש תנחומא (ר"פ צו): "שלא היה גזול מאחרים שהוא היה יחידי בעולם". שמשון רש"י משמע שכאשר אין מתחרה לקניינו הרי הדבר שלו בדרך ממילא, ונמצא מעשה הקנין נצרך רק לשלול את הדבר מן הזולת. וש"נ לשו"ת מחנה חיים (סופר) חו"מ סי' מא [קד א].

² ולהעיר שלפי זה, דעת רש"י – שהאופי של קנין היא שלילה – תואמת לשיטתו בפירושו על התורה (שבהערה שלפני זה).

³ בנוסף על מה שכתבו התוס' בעירובין שם – שבעירוב שהוא מדרבנן הקילו.

ומבואר בזה גם שכמה מפרשים רצו לחלק בזה, שבקנין מן ההפקר די בטפח.⁴ שי"ל הטעם שגם בהפקר אין כל כך צורך בהשלילה של בעלות אחרת, כי אם לקבוע הבעלות הנוכחית.

הגבהת כוס של ברכה

על פי הנ"ל אולי יש לבאר גם חילוק דומה בשיעור ההגבהה של כוס של ברכה. כי בברייתא (ברכות נא, א) שנינו "מגיבהו מן הקרקע טפח". ובגמרא שם: אמר רב אחא ברבי חנינא: מאי קראה? "כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא" (תהלים קטז, יג). והובא הדבר להלכה בטוש"ע (או"ח סי' קפג).

ברם, ב'לקוטי טעמים ומנהגים' על הגדה של פסח (פיסקא 'קדש') מתאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את מנהג בית הרב: "...ומקדש מעומד, והכוס מוגבה למעלה משלשה טפחים מעל גבי השלחן - וכל זה הוא גם בשאר ימות השנה".

אך המקור להנהגה זו רמז לנו במקום אחר, והוא בהערה לקובץ מכתבים הנספח לס' תהלים 'אהל יוסף יצחק' (עמ' 210) [ומשם: בלקו"ש ח"ט ע' 450], שעל המוזכר בהרשימה שם "כוס של ברכה טעון הגבהה טפח מן השלחן" מעיר: "טוש"ע או"ח סקפ"ג ס"ד [ובשו"ע אדה"ז - שם ס"ח]. - ומנהגנו - הובא ב'לקוטי מנהגים שבהגדה (קה"ת, ברוקלין נ.י.) - שיהיה גבוה מן השולחן ג' טפחים. ואולי הוא לכתחילה ולהידור. ועל פי זה מתיישב בפשיטות מה שכתוב בזהר ח"ב (קפט, ב) שצ"ל גבוה זרת (שפירושו גם כאן ג' טפחים) - וכמו שכתב בספר אור החמה, ודלא כמ"ש בעיטור סופרים), אם שבכמה מקומות, וגם בזהר גופא, (ח"ג רמה, א. רעג, ב), איתא שמסלקו טפח. ומה שמיישב באור החמה [שעובי השלחן טפח, וגובה הכוס הוא טפח, וכשמרימו טפח הרי ג' טפחים] דוחק, כמוכן. וברפט שהכוס דרו"ל גבוה לערך ג' אצבעות (פסחים קט, א) ולא טפח. ואכ"מ".

וזה לשון הזהר ח"ב⁵ שם: "כוס דברכה... ונשא מגבעות" (ישעי' ב, ב), אצטריך למהוי זקיף מן פתורא שיעורא דאקרי (ס"א דאיהו) זרת

⁴ ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך הגבהה (כרך ח עמ' קנז הע' 31).

לברכא לקודשא בריך הוא ודא הוא "ונשא מגבעות". 'מגבעות' מאי הוא? אלא בינה, ובין "בתולות אחריה רעותיה" (תהלים מה, טו) שיעורא דזרת איהו..."

ומשמע דקאי על איסוף הניצוצות באחרית הימים. וראה רשימות הצמח צדק (יהל אור) על תהלים שם.

ועל פי החילוק הנ"ל בשיעור קנין הגבהה, י"ל דהוא הדין שיש לחלק בשיעור הגבהה הכוס. שהגבהה הכוס שיעור טפח היינו להראות חשיבותו, "כדי שיהא נראה לכל המסובין ויסתכלו בו" (לשון שו"ע אדה"ז שם) וכן"ל מן הגמרא: על שם "כוס ישועות אשא". ואילו שיעור זרת נאמר בהשלילה וההתנשאות מן עולם התחתון - "ונשא מגבעות".

שיעור ג' טפחים בקידוש הלילה דוקא?

בהערה שבתהלים משמע שההידור להרים הכוס שיעור זרת קאי על כל כוס של ברכה, ואילו מנהג בית הרב המובא בההגדה הרי בא בהמשך להמנהג לקדש מעומד. ולמעשה, הרי בתחלת ההתוועדויות קודש של כ"ק אדמו"ר זי"ע בש"ק, נהג לקדש מיושב, ורק שהיה מתרומם קצת מעל כסאו בעת הברכה, ולא הגביה הכוס שיעור ג' טפחים, ואף בכוס של ברכת המזון נהג כן, שלא הרימו ג' טפחים מעל השולחן.

ואולי יש להבחין, שאף כי דברי הזהר מתייחסים לכוס של ברכת המזון, אמנם המנהג להרים ג' טפחים מוגבל דוקא לכאשר מקדשים מעומד.

והנה הנ"ל מההגדה - שאנו נוהגים לקדש מעומד - בא בניגוד למנהג אשכנז, שהוא לקדש מיושב (או"ח סי' רעא סי' ברמ"א; שו"ע"ר שם

⁵ ביאור על דברי הזהר כאן מופיע בלקוטי לוי יצחק (שמות קלז ואילך), ודבריו נתבארו בשיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע - ראה סי' תורת מנחם-תפארת לוי יצחק' (שמות ע' רכב ואילך). ושם נתבאר ענין כוס של ברכת המזון, ואיך הוא רומז על בנין בית המקדש באחרית הימים. אבל לא נחתו בדבריהם הק' לבאר דבר הגבהה הכוס "שיעורא דאיקרי זרת".

⁶ ראה אור התורה נ"ך ח"ג (ע' א'רכא) שמבאר כוונת הזהר ש'גבעות' קאי על ההיכלות דבי"ע. וע"ע הערת המו"ל (בע' קנ) על 'דרוש לחתונה' לאדה"ז עם ביאורי הרה"ג הרה"צ הרה"ח הר"ה מפאריטש (הוצאת הרב י. גינזבורג, 'גל עיני', כפר חב"ד תשס"ב).

סי"ט). ואולי מנהגנו לקדש בעמידה נאמר בקידוש הלילה דוקא. ואכן מסופר על כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע שביום השבת נהג לקדש מיושב [כ"ק אדמו"ר הריי"ץ נ"ע – פעמים בעמידה פעמים בישיבה; כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו זי"ע – ברבים, בישיבה – כנ"ל; ובביתו – מסופר שקידש מעומד] ('הליכות ומנהגים' (זעליגסאן) עמ' 44).

ולפי חילוק הנ"ל בין פעולה של חיוב או של שלילה – יומתק. כי בהשבתה של ליל שבת מודגשת השלילה והניתוק ממלאכת ששת ימי המעשה, ולכן בקידוש הלילה [מקדש מעומד ו] מרים הכוס ג' טפחים. משא"כ המנוחה של יום השבת שהוא נעלה מזה לגמרי, ולכן מרימו טפח⁸.

ואם שגיתי ה' יכפר.



בעניני החובל בעצמו [ו"דייעט"]

הרב חיים רפופורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ – לונדון, אנגליה

תנן (בבא קמא ז', סע"א): "פרע ראש האשה בשוק נותן לו ארבע מאות זוז . . . ומעשה באחד שפרע ראש האשה בשוק, באת לפני רבי עקיבא, וחייבו ליתן לה ארבע מאות זוז. אמר לו, רבי, תן לי זמן, ונתן לו זמן. שמרה [המתין לה עד שראתה] עומדת על פתח חצרה, ושבר את הכד בפני, ובו כאיסר שמן [שמן קנוי באיסר], גילתה את ראשה, והיתה מטפחת [כלומר היתה מאספת השמן בטפח שלה. תוס' יו"ט] ומנחת ידה על ראשה [והניחה ידה על ראשה לסוך (תוס' יו"ט. או) שתשאב השמן

⁷ ז"ל תורה אור (עג סוף ע"א – וראה הנסמן בסוף הספר שם, ובארוכה בס' 'השבת בקבלה ובחסידות' (קריסיק) ח"א עמ' 79 ואילך): "וכנודע שיש שבת דמעלי שבתא ושבת דיממא. שבת דמעלי שבתא היא בחי' העלאה, שזהו ענין 'מזמור שיר ליום השבת' ו'ברכו' ו'מזמור לדוד', הכל בבחי' העלאה. ושבת דיממא היא בחי' המשכה...".

⁸ בהרשימה שבס' התהלים שם מציין: "ענין טפח – ראה לקוטי תורה דברים (ס, ג). ברשימות הצ"צ תהלים לט, ו".

בשערה ובביתה תצניענו (מאירי)¹, העמיד עלי' עדים [הי' בקי בכילות וזילות שלה וכיון להראות שאינה חוששת לבושת. מאירי], ובא לפני רבי עקיבא. א"ל, לזו [שעל כאיסר שמן זלזלה בעצמה לגלות ראשה, והיתה יכולה לקנות בכאיסר ותסוך בה בצנעא] ומראה היא שאינה מקפדת על הבושת. רע"ב ותוס' יו"ט] אני נותן ארבע מאות זוז. א"ל, לא אמרת כלום, החובל בעצמו אף על פי שאינו רשאי פטור, אחרים שחבלו בו, חייבים".

בגמרא (שם צא, סע"א ואילך ובפירוש רש"י שם) איתא: והתניא, אמר לו רבי עקיבא, צללת במים אדירים [כלומר יגעת לפטור עצמך] והעלית חרס בידך [ולא העלית בידך כלום - שברי חרסים אין ראויים לכולם], אדם רשאי לחבל בעצמו. אמר רבא, לא קשיא, כאן בחבלה [רשאי], כאן בבושת. והא מתניתין בבושת הוא², וקתני החובל בעצמו אע"פ שאינו רשאי פטור. הכי קאמר לי', לא מבעיא בושת, דאדם רשאי לבייש את עצמו [כי בייש בעצמו וביישו ב'] אחרים לא מפטרי בהכי], אלא אפילו חבלה [ממש], דאין אדם רשאי לחבל בעצמו [ואיכא למימר הואיל ומקולקל הוא דאין מקפיד לא נחייבו אחריני עלוי', אפילו הכי] אחרים שחבלו בו חייבין. ואין אדם רשאי לחבל בעצמו, והתניא, יכול נשבע להרע בעצמו ולא הרע יהא פטור, ת"ל (ויקרא ה, ד) להרע או להטיב, מה הטבה רשות אף הרעה רשות [בשבועות (כו, ע"א) מפרש לי' לקרא דלא מתוקם אלא בדבר הרשות], אביא נשבע להרע בעצמו ולא הרע. אמר שמואל, באשכח בתענית. דכוותה גבי הרעת אחרים [דקתני התם, יכול נשבע להרע לאחרים ולא עשה יהא חייב, ת"ל להרע או להטיב מה הטבה

¹ אבל "יש מפרשים שהפך שלה הי' ולצער השבירה ושפיכת השמן היתה מצטערת וגילתה את ראשה וטפחה עליו מלשון נשים מטפחות (מו"ק פ"ג מ"ח)" (מאירי שם) "ובמקצת ספרי הרי"ף כתוב והיתה מטפחת ומכה וכו' ומפני כן יש רוצים לפרש מטפחת ג"כ ענין הכאה מלשון מטפחות . . . ולפי זה צריכין אנו לומר שהשמן שלה הי', דאי לא תימא הכי מה לה בצער דאינש אחרינא כל שכן של בעל ריבה" (תוס' יו"ט ב"ק פ"ח מ"ו).

אבל נראה פשוט דגם לפי פירוש זה לא היתה במכה זו משום חבלה (כי אם משום בושה כמו בזה שגילתה את ראשה), וכדלקמן הערה 2 – ודלא כמו שנקט ביד דוד (להגר"ד זינצהיים) כאן.

² מדברי הגמרא אלו מבואר להדיא דפשיטא לה דלא חבלה בעצמה כלל, וכמ"ש ביד דוד שבהערה הקודמת.

רשות] להשיבם בתענית; אחרים מי מיתב להו בתעניתא. אין, דמהדק להו באנדרונא [סוגרן בחדר ואין להם מה לאכול]³. והתניא, איזהו הרעת אחרים, אכה פלוני ואפצע את מוחו⁴. אלא תנאי היא, דאיכא למ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו, ואיכא מ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו⁵. מאן תנא דשמעת לי' דאמר אין אדם רשאי לחבל בעצמו, אילימא האי תנא הוא, דתניא ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש (בראשית ט, ה), רבי אלעזר אומר, מיד נפשותיכם [עצמכם] אדרוש את דמכם. ודלמא קטלא שאני. אלא האי תנא הוא, דתניא, מקרעין על המת ולא מדרכי האמורי, אמר רבי אלעזר, שמעתי, שהמקרע על המת יותר מדאי לוקה משום בל תשחית,

³ נראה דבמה שסוגרן בחדר עובר על איסור מזיק חבריו [ראה לעיל פה, ע"ב ("שבת דהדיק' באינדרונא"); רמב"ם הל' חובל ומזיק פ"ב ה"ג. טושו"ע חו"מ סת"כ סי"א], אבל צע"ק איזה איסור עובר בזה שמושיב אחרים בתענית. ומצאתי בספר חקרי לב יו"ד [על הל' שבועות סרל"ן] סימן פב (עמוד פא) שהציע בדרך אפשר "דכל דהוי להרע אע"ג דליכא ביטול מצוה כל ששבועתו מריע לאחר מיעטי", ונתמעט מדקרא כתיב בנשבע בשלו שהדבר רשות לגמרי בלי מעכב עליו, משא"כ במריע לאחר", והביא הוכחה לסברא זו מזה ד"הוה בעי לאוקמי שמואל הרעת אחרים דהיינו להושיבם בתענית, ולא מצאתי בו כעת איסור תורה ברור, וכ"ש לדעת הר"ם והר"ן דסברי דכל שאינו מפורש בתורה שבועה חלה עליו", וע"ש בארוכה.

⁴ לכאורה צע"ק דלפ"ז צ"ל 'דכוותה גבי עצמו' – שנשבע לפצוע את מוחו, ולכאורה היינו מאבד עצמו לדעת (ראה סנהדרין פב, ע"ב "ופוצעין את מוחו בגזירין"), אשר לכאורה אסור לכו"ע אפילו למ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו. [אבל ראה ביאור הגרי"פ פערלא לספהמ"צ לרס"ג מל"ת מז ומח (ח"ב מז, א ואילך)]. וי"ל.

⁵ בתוס' ד"ה אלא תנאי היא כתבו דלפי מסקנת הגמרא שנחלקו תנאים אם אדם רשאי לחבול בעצמו, "רבי עקיבא דמתניתין ורבי עקיבא דברייתא פליגי ושנוי דלעיל ליתנהו", ומבואר דלמסקנת הגמרא, אליבא דר"ע דמתניתין דקיי"ל כוותי, אין אדם רשאי (אפילו) לבייש את עצמו. וכן פסקו בים של שלמה עמ"ס ב"ק פ"ח סנ"ט ובשו"ע אדמו"ר הזקן הל' נזקי גונ' ודיניהם ס"ד. [ולכמה מפרשים מפורש דין זה בתוספתא ב"ק פ"ט, יא "הרק וטש בפניו כנגד חבריו" – ראה חסדי דוד וחזון יחזקאל על התוספתא שם. וראה שו"ת דבר יהושע ח"ג סימן כד אותיות ג, ד, כג וכד. ואכ"מ להאריך]. אבל במאירי ב"ק שם כתב: "לענין בשת ופחיתות אם אינו קפיד על עצמו ומפחית ומבייש את עצמו רשאי".

ויעויין בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סרמ"ט שכתב בא"ד "שמסיק בב"ק דף צ"א דבושת רשאי לבייש את עצמו", ונקט כן להלכה [אלא שכתב ד"מ"מ בושט גדול שמצינו שנפסל לעדות . . . מסתבר שאסור לבזות עצמו בזה", ע"ש]. וצע"ק שנקט בפשטות כשיטת המאירי ודלא כהתוס' והפוסקים הנ"ל. וראה גם יד דוד הנ"ל הערה 1 ואכ"מ להאריך.

וכ"ש גופו. ודלמא בגדים שאני, דפסידא דלא הדר הוא, כי הא דרבי יוחנן קרי למאני מכבדותא, ורב חסדא כד הוה מסגי ביני היזמי והגא, מדלי להו למאני, אמר זה מעלה ארוכה, וזה אינו מעלה ארוכה. אלא האי תנא הוא, דתניא, אמר רבי אלעזר הקפר ברבי, מה ת"ל (במדבר ו, יא) וכפר עליו מאשר חטא על הנפש [משמע שחטא בנפש אדם], וכי באיזה נפש חטא זה, אלא שציער עצמו מן היין; והלא דברים ק"ו, ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר [המסגף עצמו בתענית] על אחת כמה וכמה. עכ"ל הגמרא.

ובתוס' שם ד"ה אלא האי תנא כתבו, שלמ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו "אסור לחבול אפילו לצורך, כגון אשה שטפחה על ראשה, וכן ההיא דאך את דמכם שהרג את עצמו בשביל שום דבר שירא, וכן מקרע על המת זהו לצורך". [וראה גם חידושי הרשב"א עמ"ס בבא קמא שם ד"ה אלא האי תנא הוא]. וכ"כ בים של שלמה עמ"ס ב"ק פ"ח סנ"ט: דלפי משנתנו "אפילו לצורך אסור, דהא מעשה דרבי עקיבא לצורך ממון הי' ואפילו הכי אמר רבי עקיבא שאינו רשאי לחבול בעצמו, וק"ו חבלה ממש, אפילו לצורך אסור"¹⁰.

והנה להלכה נחלקו הראשונים, דהרמ"ה, הו"ד בשטמ"ק עמ"ס ב"ק שם ובטור חו"מ סת"כ, ס"ל דקיי"ל כמ"ד ש"האדם רשאי לחבול בעצמו". וכ"מ לכאורה ממ"ש התוס' שבועות כז, ע"א ד"ה אביא: "כולי

⁶ לכאורה מבואר מדברי הגמרא דהחובל בעצמו באופן של "פסידא דלא הדר" אכן עובר על ל"ת דבל תשחית.

⁷ "ש"מ דטפחה לצורך היתה" ולא רק משום צער (תוס' יו"ט הנ"ל הערה 1).

⁸ ראה ים של שלמה הנ"ל (הערה 3); שו"ת חיים שאל ח"א סמ"ו. ואכ"מ.

⁹ ראה פני יהושע על דברי התוס' שם. וראה ים של שלמה הנ"ל (הערה 3) ד"אפילו לפי הרמ"ה אינו מותר אלא לצורך דאי לא לצורך לכו"ע אסור", ע"ש. וראה גם שו"ת משנה הלכות, חלק ד, סימן רמה. [ובספר אמרי הצבי (להגרצ"מ בעער) ח"ב (ווארשא תרנ"א) עמ"ס ב"ק שם (ק"ח, ד) כתב: "דעיקר חובל בעצמו לא מקרי רק אם הוא לא תכלית וללא צורך אבל כל שהוא לצורך לא מקרי חובל בעצמו". ודבריו צ"ע].

¹⁰ וראה מה שהקשה ע"ז בקונטרס אחרון לשו"ע אדמו"ר הזקן הלי' נזקי גו"נ (הנ"ל שם) סק"ב ומ"ש ע"ז בספר נעם אליעזר (להרב אליעזר בן-פורת, בני ברק תשנ"ח) סימן כ. ואכ"מ.

הך בבא לא צריכא אלא לאשמועין דאדם רשאי לחבול בעצמו, דפלוגתא היא בהחובל".

ובשטמ"ק שם איתא בשם הרמ"ה שהוציא שיטתו מהא דאיתא בגמרא ד"רב חסדא כד הוה מסגי ביני היזמי והגא, מדלי להו למאני', אמר זה מעלה ארוכה, וזה אינו מעלה ארוכה", "שמעית מינה דאדם רשאי לחבול בעצמו ואינו רשאי לאבד ממונו"¹¹ וקיימא לן כרב חסדא דבתרא הוא"¹².

[ומדברי הרמ"ה נראה מבואר דס"ל דלמ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו ה"ה דאפילו חבלה לצורך אסורה, וכמ"ש התוס' והיש"ש הנ"ל, דאי לאו הכי אין ראי' מהא דרב חסדא מדלי להו למאני' דס"ל שאדם רשאי לחבול בעצמו, שהרי רב חסדא עשה כן לצורך.

ועוד נראה, דכיון שהוכיח הרמ"ה דקיי"ל כמ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו מהא דרב חסדא, אין הכרח דס"ל דקיי"ל שרשאי לחבול בעצמו כי אם בפסידא דהדר, וכמעשה שהי'¹³, ובפרט שיי"ל שלכו"ע אין אדם רשאי לחבול בעצמו בפסידא דלא הדר משום כל תשחית¹⁴].

¹¹ אבל ראה שו"ת לב דוד סימן פט שכתב די"ל דרב חסדא לשיטתו' במס' שבת (קמ, ע"ב) אזיל ד"אמר רב חסדא, האי מאן דאפשר לי' למיכל נהמא דשערי ואכל דחיטי קעבר משום כל תשחית". אבל בגמרא שם מסיק: "לאו מילתא היא, כל תשחית דגופא עדיף". ועפ"ז כתב הלב דוד ד"רב חסדא דמדלי' להו למנא דחס על השחתת ממונו יותר מצער גופו הוא כפי שיטתו" [ועפ"ד נ"ל דאבא חלקי' (תענית כג, ע"ב) ס"ל כר"ח], "והגמ' בב"ק שם רק על צד הדחי' היא דדחי דדילמא גם ר"א כר"ח סבירא לי' דהפסד ממון חמור לאדם טפי מכל תשחית דגופו, אבל באמת לדידן הרי מסקנת הגמ' בשבת ולא מילתא היא דכל תשחית דגופא עדיף וחמיר מהפסד ממון . . . וא"כ נדחה שיטת ר"ח, ודלא כהרמ"ה הנ"ל". וראה מ"ש בזה בספר יבא הלוי (לג"ר יוסף בן אליהו הלוי, קושטנדינה תרכב) על הטור חו"מ שם (סג, ג ואילך) ובביאור הגר"פ פערלא (הנ"ל הערה 2) מג, ד ואילך.

¹² וראה ביאור הגר"פ פערלא (הנ"ל הערה 2) מג, א ואילך כמה ראיות לשיטת הרמ"ה. ואכ"מ לפלפל בהן.

¹³ אבל ראה ביאור הגר"פ (הנ"ל הערה 2) מו, ד בסופו.

¹⁴ אבל לדברי היש"ש (הנ"ל הערה 9) שלא התיר הרמ"ה כי אם בחבלה לצורך, י"ל דגם בפסידא דלא הדר אין בזה משום כל תשחית.

אבל רוב הראשונים והפוסקים (רי"ף ב"ק שם (סו"ס יג)¹⁵; רמב"ם הל' שבועות פ"ה ה"ז; הל' חובל ומזיק פ"ה ה"א. שו"ע חו"מ סת"כ סל"א¹⁶. רמ"א יו"ד סרל"ו ס"ב) פסקו כמ"ד שאין אדם רשאי לחבול בעצמו, ובלשון הרמב"ם (הל' חובל ומזיק שם): "אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו. ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מישראל כו' הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר (דברים כה, ג) לא יוסיף להכותו; אם הזהירה תורה שלא להוסיף בהכאת החוטא, קל וחומר למכה את הצדיק¹⁷".

וממה שכלל הרמב"ם שני האיסורים (חובל בעצמו וחובל בחבירו) ביחד משמע ששניהם אסורים מן התורה. וכן מפורש בשו"ת הרשב"א ח"א סימן תרטז קרוב לסופו: "חובל בעצמו דאורייתא הוא". וכ"מ בדברי הר"ן על הרי"ף מס' שבועות, פרק שלישי, סימן אלף קיג נ"א, ע"א בדפי הרי"ף] ובחידושי עמ"ס שבועות כג, ע"ב ד"ה דמוקים¹⁸.

[ומ"ש הרמב"ם בהל' שבועות שם נשבע להרע לעצמו כגון שנשבע שיחבול בעצמו, אף על פי שאינו רשאי, שבועה חלה עליו, כבר ביאר הרדב"ז בפירושו שם ד"אע"ג דאמרין בפרק החובל שאין אדם רשאי לחבול בעצמו, מדרשא אתיא, וכל מידי דלאו מפורש בהדיא לא נקרא מושבע מהר סיני לענין שלא תחול עליו שבועה אף על גב דעבר

¹⁵ כ"כ בר"ן על הרי"ף מס' שבועות כז, ע"א (ובחידושי הר"ן שם) בדעת הרי"ף. אבל ראה ביאור הגר"פ פערלא (הנ"ל הערה 2) מז, ג ואילך. ואכ"מ.

¹⁶ וגם בדעת הטור, שבחו"מ שם הביא שיטת הרמ"ה דלא קי"ל כמ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו (ראה כנה"ג על הטור שם ובשו"ת חיים של להחיד"א סכ"ג בארוכה) ומשמע דפסק כוותי' (ראה יש"ש הנ"ל הערה 3), כתב בשו"ת חכם צבי (הנוספות) סימן ט, בביאור דבריו ביו"ד סי' ק"פ "המשרט על צער אחר פטור" ואלא כתב "מותר" כמ"ש הב"י שם], דהוא ע"פ מה דקיי"ל דאין אדם רשאי לחבול בעצמו.

¹⁷ ראה כתובות לב, ע"א וברש"י ד"ה חובל בחבירו; שם לג, רע"א וברש"י ד"ה ופרכינן. מכילתא עה"כ (שמות כא, טו) מכה אביו ואמו מות יומת (ועד"ז סנהדרין פה, ע"א): "מה מי שהוא מצוה להכות, הרי הוא מוזהר שלא להכות, מי שהוא מצוה שלא להכות, דין הוא שיהא מוזהר שלא להכות".

¹⁸ וכ"ז דלא כמ"ש הלחם משנה הל' דעות פ"ג ה"א בדעת הרמב"ם "דמתניתין דקאמר אין אדם רשאי לחבול בעצמו הוי מדרבנן". וכ"כ בספר מעשה רוקח הל' חובל ומזיק שם "דאף דבאיסור הם שוין, בעונש אינם שוין, דחובל או מכה חבירו הוי לאו גמור, וחייב עליו מלקות... ובעצמו אין בו אלא איסור".

אדאורייתא" (וכמ"ש הר"ן שם), ע"ש. [וכ"כ בספר מעשה רוקח שם].
וראה גם רמ"א יו"ד סרל"ו ס"ב ובש"ך שם סק"ג].

אלא שנחלקו אם החובל בעצמו ממש אינו עובר כי אם משום מימרא דר"א הקפר, שנקרא חוטא על שציער את עצמו, או דכיון דילפינן שהמצער עצמו נקרא חוטא שוב הדר דינא שנכלל גם בלא תעשה ד"לא יוסיף להכותו" וגם חייב מלקות ע"ז:

במאירי עמ"ס ב"ק שם (צ, סע"א הו"ד גם בשטמ"ק על המשנה שם) כתב דמ"ש במשנה "החובל בעצמו כו' פטור" פירושו "פטור מן המלקות ואפילו התרו בו ואין צריך לומר שפטור מממון". וכ"כ בפי' רבינו יהונתן הכהן מלוניל על המשנה שם.

גם בתוספות שם (צא, רע"ב ד"ה החובל) כתבו "תימה מאי חיוב שייך, ואי פטור ממלקות קאמר, ע"כ הקוצץ נטיעותיו אע"פ שאין רשאי פטור לאו היינו פטור ממלקות, דהא חייב משום קוצץ אילנות טובות ואזהרת' מואותו לא תכרות כדאיתא בפ' בתרא דמכות. וצריך לדחוק ולומר פטור אע"פ שאין בו צד חיוב שאין חס על גופו, אחרים שחבלו בו חייבין". ועד"ז איתא בחי' הרשב"א שם. ומדבריהם נראה מבואר דס"ל שבאמת החובל בעצמו פטור מן המלקות אלא שמיאנו לפרש כן בלשון המשנה כיון שאין פירוש זה הולם את הלשון "פטור" בהמשך דברי המשנה לענין הקוצץ נטיעותיו.

ובספר מים חיים להפרי חדש על הרמב"ם (הל' דעות פ"ג ה"א) כתב דאף "דאיסור חבלה בין בעצמו בין בחבירו הוי איסור דאורייתא", מ"מ "בחובל בעצמו ליכא לאו¹⁹ או מלקות כי אם דרשה דר"א הקפר, ובחובל בחבירו איכא לאו ומלקות נמי בהכאה שאין בה שוה פרוטה". וכ"כ בביאור הגר"י פ' פערלא לספהמ"צ לרס"ג מל"ת מז ומח (ח"ב מו, א) "דמכל הנך קראי דמייתנין למיגמר מיניהו איסורא לחובל בעצמו ליכא למשמע אלא איסורא בעלמא", ע"ש.

¹⁹ וכ"מ קצת מזה שלא הזכיר הרמב"ם (בהל' חובל ומזיק שם) חובל בעצמו כי אם בתחלת ההלכה, לגבי האיסור, ולא נקטו עוה"פ לענין הל"ת.

אבל בספר דברות משה עמ"ס קידושין (סימן לג, הערה מו), כתב הגרמ"פ ש"גם בחובל בעצמו" עובר על הלא תעשה דלא יוסיף להכותו. וכתב עוד שמסתבר דלוקה על זה "דכיון שעובר על הלא ת"ג גם בחובל בעצמו מאי טעמא לא ילקה"²⁰, ע"ש.

[אלא דיש להעיר דמצינו כה"ג בל"ת דבל תשחית, דרך "הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה" מדאורייתא (רמב"ם הל' מלכים פ"ו ה"ח) מפני "שהוא מפורש בכתוב" (ספר החינוך ריש מצוה תקכט), אבל המשבר כלים וכיו"ב אף ש"עובר בלא תשחית . . . אינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם" (רמב"ם שם ה"י), ונ"ל שעד"ז י"ל בנידון דידן, כיון שרק חובל בחבירו מפורש בכתוב דלא יוסיף להכותו – עיין גם בדברות משה שם בהמשך דבריו].

ובשו"ת מנחת שלמה תנינא סו"ס עט חילק בזה בין חובל בעצמו למכה עצמו, דמזה שהרמב"ם (הל' חובל ומזיק שם) כתב בתחלת ההלכה "אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו" ואילו בהמשך דבריו, לענין הכאה, כתב "המכה אדם כשר מישראל" (ולא הזכיר עצמו) "משמע שפיר" ד"אע"ג שגם בהכאה גרידא ללא שום חבלה ג"כ אסור, וכדאמרין בנזיר שנקרא חוטא מפני שציער עצמו מן היין, וכ"ש הכאה, אבל לאו מיהא ליכא"²¹.

ב) האיסור לסגף עצמו

והנה, לפי המבואר מפשטות הסוגיא, הא דאין אדם רשאי לחבול בעצמו נלמד מהא דר"א הקפר, ואם כן צ"ל דקיי"ל כר"א הקפר דאסור לצער עצמו מן היין ועאכו"כ מכל דבר, שהרי חדא מאידך נפקא²².

²⁰ וצע"ק שלא העיר מדברי התוס' בב"ק שם.

²¹ להעיר גם מדרכי דוד עמ"ס ב"ק שם שהרמב"ם "התחיל בחבלה בין בעצמו ובין בחבירו ואח"כ בהכאה לא הזכיר עצמו ומשמע שרק חבלה אסור בעצמו ולא הכאה, ומקרא דנזיר דיליף הש"ס איסורא דחובל בעצמו מוכח דגם הכאה אסור דלא גרע מציער עצמו מן היין".

²² וראה קרית ספר להמבי"ט הל' חובל ומזיק שם: "אסור לאדם לחבול בעצמו כדילפינן פרק החובל . . . מאשר חטא על הנפש שציער עצמו מן היין כו' דנקרא חוטא". וראה גם שו"ת עמודי אש (להגרא"ש איישישקר, ווילנא תרל"ה) ח"א סקפ"ג שפסק "דאף

וכן פסק הרמב"ם בהלכות דעות (רפ"ג): "שמא יאמר אדם, הואיל והתאווה והכבוד וכיוצא בהן דרך רעה הן, ומוציאין את האדם מן העולם²³, אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון, עד שלא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ישא אשה ולא ישב בדירה נאה ולא ילבש מלבוש נאה אלא השק והצמר הקשה וכיוצא בהן²⁴, כגון כומרי אדום²⁵, גם זו דרך רעה היא ואסור לילך בה. המהלך בדרך זו נקרא חוטא²⁶. הרי הוא אומר בנזיר, וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, אמרו חכמים, ומה אם נזיר שלא פירש אלא מן היין צריך כפרה, המונע עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה²⁷. לפיכך צוו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעה התורה בלבד, ולא יהא אוסר עצמו בנדירים ובשבועות על דברים המותרים. כך אמרו חכמים²⁸, לא דיך מה שאסרה תורה אלא שאתה אוסר

רק לגרום שיסבול הגוף איזה זמן צער אסור לעשות כן למ"ד דאסור לחבול בעצמו" שהרי הא דאסור לחבול בעצמו ילפינן מהא דר"א הקפר ואם כן "אף בצער בעלמא ואף אם הדר אח"כ ומפסיק אחר זמן הצער, עכ"ז אסור לגרום לעצמו".

²³ אבות פ"ד מ"א.

²⁴ ראה שו"ת זרע אמת ח"א פ"ט שביאר: "מיירי בפורש פרישות יתירה מה שאינו צריך כדי לגדור עצמו מעבירה, רק סובר שהוא דרך חסידות לעשות לעצמו כאיש יערי ומדברי בדרך הכומרים הפרושים הירמיט"י בלע"ז והיינו דקאמר (הרמב"ם) 'כגון כהני ע"ז'".

²⁵ כ"ה ברמב"ם מהדורת פרנקל. ובגירסאות הנפוצות: "כהני העובדי כוכבים".

²⁶ לא כתב הרמב"ם ש"עובר בלא תעשה". ונראה, דלא מיבעיא לפי שיטת הפר"ח הנ"ל דגם החובל בעצמו [ולמהנחת שלמה - עכ"פ המכה עצמו] אינו עובר בל"ת, דפשוט הוא שאין המסגף עצמו עובר בל"ת, אלא אפילו אם נימא שהמכה או החובל בעצמו עובר בל"ת, נראה פשוט שהמסגף עצמו בשווא"ת אינו עובר בל"ת דלא יוסיף להכותו.

²⁷ ומה שפסק הרמב"ם כר"א הקפר, ראה מים חיים להפרי חדש שם: "דכיון דרבי עקיבא במתניתין הכי ס"ל כרבי אלעזר הקפר וכדתנן בפרק החובל וליכא מאן דפליג עלי' במתניתין ודאי דהכי הלכתא". וכ"כ בשו"ת זרע אמת הנ"ל (הערה 19), דס"ל להרמב"ם שהפורש פרישות יתירה "ה"ז חובל בעצמו" ו"זוהי לפענ"ד ראי' גדולה אשר עלי' סמך הרמב"ם לפסוק כר"א הקפר דהא סתם לן במתניתין דפרק החובל הנ"ל כוותי', וכ"פ ג"כ הרב ברפ"ה מהל' חובל ומזיק... והשתא שפיר יליף הרמב"ם בפ"ג מהל' דעות דהמהלך בדרך זה נקרא חוטא מההיא דראה"ק... לפי שחובל בעצמו לצער עצמו מן היין בחנם". וראה גם שו"ת בצל החכמה, ח"ד סקכ"ה אות ה.

²⁸ ירושלמי נדרים פ"ט ה"א.

עליך דברים אחרים. ובכלל הזה אלו שמתעניין תמיד²⁹ אינן בדרך טובה. ואסרו חכמים שיהא אדם מסגף עצמו בתענית³⁰. ועל כל הדברים האלו וכיוצא בהן צוה שלמה ואמר (קהלת ז, טז), אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר למה תשומם³¹. וכ"כ בשו"ת הרשב"א ח"א סימן תלא וסימן תרפח: "הלכה כרבי אלעזר הקפר כדאמר שמואל (תענית יא, ע"א) וכמו שפסק הרמב"ם ז"ל³²".

[וכל זה הוא לאדם ישר הולך שצריך ללכת בדרך האמצעית ולהתנהג לפי המדה הבינונית, אבל כבר כתב הרמב"ם (בהל' נדרים פי"ג הכ"ג והכ"ד) ד"מי שהי' זולל כו' או מי שהי' שוגה ביין כו' וכן מי שהי' רודף שלמונים ונבהל להון כו' וכן מי שהי' מתגאה ביופיו" צריך להתנהג בפרישות יתירה (אם ע"י נדר או שלא ע"י נדר³³) למשך זמן מסויים עד שיוכל לחזור להדרך האמצעית הרצוי³⁴. וכמבואר גם בהל' דעות (שם פ"ב ה"ב) לענין "בני אדם שנפשותיהם חולות [המתאווים ואוהבים הדעות הרעות ושונאים הדרך הטובה ומתעצלים ללכת בה והיא כבידה

²⁹ בשו"ת זרע אמת הנ"ל (הערה 23) כתב דמ"ש הרמב"ם "המתענים תמיד" כוונתו לאפוקי מי שמתענה באקראי. וכ"כ בספר בן ידיד על הרמב"ם שם דהא דהמתענה נק' חוטא "היינו במסגף עצמו להתענות תמיד לא יום אחד ולא שנים במקרה וכיוצא דלא מיקרי תמיד", ע"ש. [אבל ראה העמק שאלה לשאלות דר"א גאון, שאילתא סז (תלג, ב) שלדעת הרמב"ם אסור להתענות תענית רשות "אפילו באקראי" (אא"כ מתענה לתשובה וכיו"ב) "והא שכתב תמיד, ר"ל דמתענה תענית רשות". וראה גם קרן אורה עמ"ס תענית יא, ע"א שפירש דבמ"ש הרמב"ם "היושבים בתענית תמיד" כוונתו "דלא מיקרי חוטא אלא היושב בתענית תמיד, אבל אם יושב בתענית לצורך תשובה על איזה חטא או על איזה צרה רחמנא ליצלך דרך טובה הוא".

³⁰ כפל הדברים [אלו שמענין תמיד אינן בדרך טובה. ואסרו חכמים שיהא אדם מסגף עצמו בתענית] וכן שינויי הלשונות ["אינן בדרך טובה"; "אסרו חכמים" צ"ב. וראה מ"ש בזה בקרן אורה שבהערה הקודמת. ועצ"ע.

³¹ ויעויין בספר השיחות ה'תשמ"ח ח"ב, סוף עמוד 423 ואילך, דזה שמצינו בכמה צדיקים שאכן פירשו מכ"כ ענינים כו' הר"ז בגלל שהגיעו לדרגא כזו שהפרישות לא גרמה להם צער כלל משום שנשתנה טבעם למעליותא, ע"ש.

³² ודלא כמ"ש איזה אחרונים דהרמב"ם פסק כרבי אלעזר בתענית שם.

³³ ראה הל' נדרים שם ובארוכה - לקוטי שיחות חלק לג עמוד 191 ואילך ובהנסמן בהערות שם.

³⁴ ולהעיר שכל דברי הרמב"ם בהל' דעות הנ"ל הובא בספר חסידים סימן נב, ובסוף הדברים הוסיף: "אבל אדם שיצרו מתגבר עליו מותר לסגף עצמו ולהכניע את יצרו".

עליהם למאד", שרפואתם היא ש"אם ה' רחוק לקצה האחד ירחיק עצמו לקצה השני וינהוג בו זמן רב עד שיחזור בו לדרך הטובה, והיא מדה בינונית שבכל דעה ודעה"³⁵.

גם בסוף ה' נזירות (פ"י הי"ד) פסק הרמב"ם ש"הנודר לה' דרך קדושה הרי זה נאה ומשובח ועל זה נאמר (במדבר ו, ז), נזר אלקיו על ראשו קדוש הוא לה'", ובספר עמק הנצי"ב על הספרי (פ' נשא עמוד קכט) ביאר שהרמב"ם מיירי במי שצריך לגדור א"ע בעד איסורי העריות³⁶. וכ"מ בספר תורת העולה להרמ"א (ח"ג סע"א) בביאור ענין הנזיר ע"פ שיטת הרמב"ם "כי רפואת הנפש כרפואת הגוף, וכמו שרופא הגוף צריך להכיר ענין החולי ולרפאותו בדבר הפכי לחוליו . . . כן הוא הענין בעצמו בענין חולי הנפשות שצריך החכם להדריכו, או האדם עצמו להדריך את עצמו בהיפך מדותיו, עד שיעמידנו על המצוה במדות שהוא הטוב בכל דבר . . . וזהו ענין הנזיר, כי אם יפליא לנדור מטעם שראה שנטה אל תאוות העולם . . . צריך להפריש עצמו אל קצה האחרון השני בהרחקה גדולה . . . עד שהי' מרגיל עצמו לעמוד אחר כך בדרך המיצוה, ולפי שסתם בני אדם מרגילין עצמן בשלשים יום . . . כי הוא הזמן המרגיל האדם במדה מן המדות או ענין מן הענינים, על כן אמרו ז"ל (נזיר ה, ע"א במשנה) סתם נזירות שלשים יום"³⁷.

ובשו"ת הר"י מיגאש, רבו של הרמב"ם, סימן קפו, נשאל ע"ד מי ש"רצה לעלות לא"י ונדר שלא יאכל בשר ולא ישתה יין עד שיעלה לא"י חוץ משבתות ויו"ט", ופסק שהנודר "עבר על דברי תורה, וכל יום שהוא עומד בנדרו הוא עובר וחוטא נפשו והתורה לא התירה לאדם שיעצר עצמו ואין הפרש בין מי שמצער נפשו או מי שמצער חבירו. ולסיבה זו

³⁵ ועד"ז אם מסגף א"ע או מתענה דרך תשובה (ראה פי' הרב דוד ערמאה ופרי חדש על הרמב"ם שם. ובכ"מ). וראה גם שו"ת מהרי"ט ח"ב ס"ח בא"ד: "וכ"ש אם העיני צריך למרק עון שאין שם עונש כלל כמו שמצאנו לראשונים על דברים קלים אמרו כל ימיו הושחרו שיניו מפני תעניותיו".

³⁶ "ר"א הקפר מודה כשמזיר עצמו לש"ש כדי שלא יחטא נקרא קדוש כמו שאמר שמעון הצדיק דסובר כ"א הקפר . . . ובה יבואר דעת הרמב"ם שבהל' דעות פסק כ"א הקפר ובסוף ה' נזירות כתב ר"ש הצדיק דהנודר לה' דרך קדושה הרי זה נאה ומשובח "והיינו כדי לקדש עצמו מן העריות".

³⁷ וראה מורה נבוכים ח"ג סוף פמ"ח. ועצ"ע.

אין האדם חייב במה שמודה על עצמו במה שהוא חייב מיתה או מלקות כמי שהוא חייב במה שמודה על עצמו ממון³⁸. וכבר אמרו ז"ל במה שאמר הכתוב בנזיר וכפר עליו מאשר חטא על הנפש... אם נקרא חוטא מי שציער עצמו מהיין בלבד כ"ש שיקרא חוטא מי שהוא מצער עצמו מן היין ומן הבשר".

ויעויין בטור חו"מ סימן תכ שהביא שיטת הרמ"ה, דס"ל דקיי"ל כמ"ד ש"האדם רשאי לחבול בעצמו". ובבית יוסף חו"מ שם כתב, דכיון שבגמרא מבואר שהאיסור לחבול בעצמו מיוסד על שיטת רבי אלעזר הקפר, "ומשמע לי" להרמ"ה דבשום דוכתא לית הלכתא כרבי אלעזר הקפר, "ע"כ פסק שאדם רשאי לחבול בעצמו. ועד"ז כתב הב"ח שם. ולפ"ז נמצינו למדים לכאורה, דכל הפוסקים, ובכללם הב"י עצמו בשולחן (חו"מ שם), שפסקו כמ"ד דאין אדם רשאי לחבול בעצמו, נקטו דקיי"ל כר"א הקפר.

ובשו"ע אדמו"ר הזקן, חושן משפט, הלכות נזקי גוף ונפש ודיניהם ס"ד כתב ש"אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו בשום צער אפילו במניעת איזה מאכל או משתה, אלא אם כן עושה בדרך תשובה, שצער זה טובה היא לו".

אלא שעדיין צ"ב מהא דאיתא במס' תענית יא, ע"א: אמר שמואל, כל היושב בתענית נקרא חוטא. סבר כי האי תנא, דתניא, רבי אלעזר הקפר ברבי אומר, מה תלמוד לומר וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, וכי באיזה נפש חטא זה, אלא שציער עצמו מן היין, והלא דברים קל וחומר; ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה. רבי אלעזר אומר, נקרא קדוש, שנאמר (במדבר ו, ה) קדוש יהי גדל פרע שער ראשו. ומה זה שלא ציער עצמו אלא מדבר אחד נקרא קדוש, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה. ולשמואל, הא איקרי קדוש. ההוא אגידול פרע קאי [ששערו אסור בהנאה, אבל הוא עצמו לא נקרא קדוש]. ולרבי אלעזר, הא נקרא חוטא. ההוא דסאיב נפשי

³⁸ ראה רמב"ם הל' סנהדרין פ"ח ה"ו ובפירוש הרדב"ז שם. ובארוכה – לקוטי שיחות חלק לד עמוד 1106 ואילך ובהערות שם. וראה גם ביאור הגרי"פ פערלא (הנ"ל הערה 2) מה, ב ואילך. ואכ"מ.

[על שנטמא במת]. ומי אמר רבי אלעזר הכי, והאמר רבי אלעזר, לעולם ימור אדם עצמו כאילו קדוש שרוי בתוך מעיו, שנאמר (ישעי' יב, ו), בקרבך קדוש [כאילו כל מעיו קדוש, ואסור להכחישן] ולא אבוא בעיר. לא קשיא, הא דמצי לצעורי נפשי' [שיכול לסבול התענית משבחו הקדוש ברוך הוא], הא דלא מצי לצעורי נפשי' [מי שאינו יכול להתענות נקרא חוטא]. עכ"ל הגמרא.

והנה ברמב"ם הל' דעות שם שכתב "אסרו חכמים שיהא אדם מסגף עצמו בתענית, נראה דפסק כשמואל דאזיל בשיטת ר"א הקפר, וכמ"ש בשו"ת הרשב"א הנ"ל ובכמה ממפרשי הרמב"ם, ונמצא דלשיטתו אזיל בה' חובל ומזיק דאסור לאדם לחבול בעצמו.

אבל בשו"ע או"ח סתקע"א ס"א נפסק: "היושב בתענית, אם יכול לסבול התענית נקרא קדוש; ואם לאו, כגון שאינו בריא וחזק, נקרא חוטא". ולכאורה, לפי המבואר בסוגיא דתענית שם הר"ז כשיטת רבי אלעזר דס"ל דהמצער עצמו נקרא קדוש ולא כשיטת שמואל דס"ל כר"א הקפר דהמצער עצמו נקרא חוטא (וכמ"ש בספרי דבי רב על הספרי פ' נשא שם (קצ, ב ד"ה וזה אינו)). נמצא לכאורה, שפסקי השו"ע סותרים זא"ז, כי באו"ח דקיי"ל דהיושב בתענית נקרא קדוש נקטינן דלא כר"א הקפר, ובחו"מ סת"כ דקיי"ל שאסור לאדם לחבול בעצמו נקטינן כר"א הקפר. וצ"ב³⁹.

ובדוחק אולי אפשר לומר שהמחבר ס"ל דאף שמבואר בגמרא דשמואל אזיל בשיטת ר"א הקפר, ומשום דאילולי סבר שאסור לצער א"ע לא הי' יכול לסבור שהיושב בתענית נקרא חוטא, מ"מ אינו מוכרח שר"א הקפר ס"ל כשמואל, ומשום די"ל דאף שאין לאדם לצער א"ע בדרך כלל, שאני תענית⁴⁰, וכמ"ש בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סתי"ח) דאף "שלא יסגף עצמו יותר מדאי שזה ודאי נקרא אצל חכמים חוטא" מ"מ "התענית

³⁹ וראה ביאור הגר"א יו"ד סרל"ו סק"ו: "ועיין בבבא קמא צ"א ב', וקיימא לן כמאן דאמר אין אדם רשאי כו' [לחבול בעצמו] דסתם מתניתין שם כוותי', ואף דבתענית [דף י"א קיימא לן כרבי אלעזר] [שהיושב בתענית נקרא קדוש], תענית שאני, דהא שמואל גופי' מוקים [בבבא קמא] שם באשב בתענית". ודבריו צ"ב, ולא ירדתי לסוף דעתו.

⁴⁰ ואולי כיוון לזה הגר"א בדבריו שבהערה הקודמת.

הראוי במקום קרבן עומד⁴¹, ועדיף טפי, שזה בגופו וזה בממונו, כי האש היסודי האוכל בכחותיו בזמן שאינו מוצא מזון לאכול הוא כנגד האש האוכל הקרבן מעל המזבח, וההבל היוצא מפיו הוא כנגד העשן העולה מן המזבח, ונמצא גופו מזבח כפרה⁴².

או י"ל דבאמת ר"א הקפר ס"ל כשמואל שהיושב בתענית נקרא חוטא, אלא דס"ל להמחבר בשולחנו, כמ"ש בשו"ת אגרות משה חו"מ ח"א סק"ג (ועד"ז בשו"ת אג"מ חו"מ ח"ב סס"ו)⁴³, דלא קיי"ל כר"א הקפר, והא דקי"ל שאין אדם רשאי לחבול בעצמו הוא מטעם אחר, ומלימוד אחר. אלא דסתם לנו האג"מ ולא פירש לנו מאיזה מקום הוא דילפינן שאין אדם רשאי לחבול בעצמו. ואולי כיוון לדברי האורים ותומים (חו"מ סכ"ז) שכתב, על יסוד דברי התוס' (שבועות לו, ע"א ד"ה ושמור) שנלמד מהכתוב (דברים ד, ט) "השמר לך ושמר נפשך מאד" או מהכתוב (דברים שם, טו) "ונשמרתם מאד לנפשתיכם"⁴⁴, או י"ל דרמז למ"ש בתוספתא (ב"ק פ"ט, יא) דאיתא התם "כשם שחייב על נזקי חבריו כן הוא חייב על נזקי עצמו כו' שנאמר אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש", ומבואר דלשיטת התוספתא ילפינן איסור חובל בעצמו מכתוב זה, וכהקס"ד בש"ס דילן⁴⁵.

ולפענ"ד, כדי שלא יסתרו פסקי השו"ע זא"ז, נראה לבאר, דס"ל להמחבר כמ"ש בספר קובץ על הרמב"ם הל' דעות שם, דלפי מסקנת הגמרא "דמשנינן הא דמצי לצעורי, א"כ שמואל ור"א לא פליגי כלל דנקרא קדוש [במצי לצעורי נפשי] ונקרא חוטא בלא מצי לצעורי

⁴¹ ראה ברכות יז, ע"א: "רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא כו'".

⁴² אלא שברדב"ז כתב כן לשיטתו שם דלא קיי"ל כר"א הקפר, ואילו להמחבר י"ל כן גם לפי ר"א הקפר. והרי ע"כ צ"ל כן לפמ"ש האחרונים הנ"ל (הערה 31) בדעת הרמב"ם (הל' דעות שם).

⁴³ "לדינא הא לא קיימא לן כר"א הקפר ברבי ומ"מ פסק הרמב"ם דלחבול בעצמו אסור כדאיתא בהגר"א יו"ד סימן רל"ו סק"ו, אם כן הוא מלמוד אחר שלכן הוא בכל אופן אף לצורך". [ואינו ברור איך הוציא מדברי הגר"א (נעתקו לעיל הערה 38) דלא קיי"ל כר"א הקפר].

⁴⁴ וראה גם ביאור הגר"פ פערלא (הנ"ל הערה 2) מה, ד.

⁴⁵ וראה גם ביאור הגר"פ פערלא (הנ"ל שם) מז, ב.

נפשי⁴⁶". ויעויין בארחות חיים להר"א הכהן מלוניל (הל' תענית ס"ב) שכתב: "אר"א כל היושב בתענית נקרא קדוש, ושמואל אמר נקרא חוטא, ומתוך בגמרא דברי ר"א במי שמתענה על קורותיו שאז טוב לו להתענות ודברי שמואל במי שמתענה בלא טענה", ומשמע דגריס בגמרא דהא דמשני "הא דמצי לצעורי נפשי", הא דלא מצי לצעורי נפשי⁴⁷ לא בא רק ליישב דברי רבי אלעזר אהרדי אלא ליישב דברי שמואל ודברי רבי אלעזר. ועפ"ז מתורצת בפשיטות קושיית התוס' (תענית שם ד"ה אמר שמואל, ע"ש בגבו"א), שבסוגיא דתענית מבואר שלשיטת שמואל אסור לישוב בתענית ואזיל בשיטת ר"א הקפר, ואילו בסוגיא דב"ק שם מוקים שמואל הא דתניא דה"נשבע להרע בעצמו ולא הרע" חייב על שבועת ביטוי "באשב בתענית" כדי שלא תסתור הבריייתא למ"ד אין אם רשאי לחבול בעצמו. ועפ"ה הנ"ל לק"מ, כי הסוגיא בב"ק א"ש לפי מסקנת הסוגיא בתענית דגם לשמואל אליבא דר"א הקפר מותר לישוב בתענית בכה"ד דמצי לצעורי נפשי'.

ג) הצעת פסקי האגרות משה בנידון 'דייעט'

הנה בשו"ת אגרות משה, חושן משפט, חלק שני, סימן סה נקט דקיי"ל דאסור לאדם לצער את עצמו [וכשיטת ר"א הקפר⁴⁷], ועפ"ז יצא לדון "בדבר הדייעט, שהאדם הנוהג כמדת אכילת הדייעט הוא מצטער יותר מצער מניעת שתיית יין שאמר רבי אלעזר הקפר ברבי שאסור... וכתבו התוס' (בבא קמא) שם... דאסור אפילו לצורך".

וכתב ששלשה סוגי דייעט הם ודיניהם שונים זמ"ז:

(א) דייעט לצורך בריאות הגוף: "אלו שנוהגין בהדייעט לרפואה שלא יחלה ולא יסתכן" דבכה"ג "ודאי שאין מה לפקפק... דלרפואה, אף

⁴⁶ וע"ש שרצה להעמיס כן גם בדעת הרמב"ם שכתב "ובכלל הזה אלו שמתענין תמיד אינן בדרך טובה", כי "זה ודאי אי אפשר לסבול ומצי לצעורי נפשי' תדיר וגם סיים בלשונו שיהי' אדם מסגף משמע דוקא בלא מצי לצעורי ואז איכא איסורא ונקרא חוטא משא"כ במצי לצעורי מסבא ידעין דקדוש יאמר לו".

⁴⁷ אלא דלפי מ"ש באג"מ הנ"ל (הערה 42) צ"ל דלא קיי"ל כוותי' כי אם לענין צער ולא לענין תענית. ועצ"ע, ובפרט במ"ש בשו"ת אג"מ חו"מ ח"ב סע"ד ש"למ"ד שאין אדם רשאי לחבול בעצמו... גם להתענות שמצער עצמו בשב ואל תעשה אסור".

כשלא יהי' סכנה, הרי הצער מהמחלה, ואף רק ממה שירא שלא להתחלות, הוא יותר צער מהצער שלא יוכל ליהנות מהדברים שנמנע מלאכול, ואף כשסובל קצת רעבון, שהוא רק מחליף צער קטן תחת צער גדול, שזה ודאי לא רק שמותר אלא שמאותו הדין עצמו דאסור לחבול בעצמו ולהצטער, מחוייב לנהוג כהדייעט שקבעו לו הרופאים". ומבואר בדבריו, דבכה"ג מי שאינו מגביל א"ע באכו"ש כפי הדייעט שנקבע לו ה"ה בגדר חובל בעצמו.

(ב) דייעט מדברים המתוקים: "אלו נשים שנוהגות בדייעט רק בשביל נוי ויופי" ולא משום בריאות הגוף, ועל כן מונעים את עצמן מאכילת דברים המתוקים, גם בכה"ג יש להתיר הדייעט, ומשום שיש לחלק בין שני אופנים של מצער עצמו: (א) מניעת הנאה, כמו מניעת שתיית יין, שמותר אם עושה כן כדי שעי"ז תגיע לו הנאה גדולה יותר, "דדבר פשוט שבשביל הרוחת ממון ושאר הנאות מותר להצטער במניעה משתיית יין, משום דלא נחשב זה מצטער כלל מאחר שהוא שמח אדרבה מהממון שמרויח ומשאר הנאות שאית לו על ידי זה, מאחר דכל הצער [ממניעת שתיית יין] הוא מצד שמתאוה ליין והרי מתאוה יותר להרויח כדחזינן שבשביל זה הוא נמנע מיין"; (ב) מצער עצמו ממש, שע"ז כתבו התוס' שאסור גם אם עושה כן לצורך, ומשום שאין התועלת שמגיע לו ע"י הצער מבטלת את הצער שהי' לו, וכמ"ש באגרות משה חו"מ ח"א סי' קג (ועד"ז בחו"מ ח"ב ס"ס ו') ש"בחובל עצמו שהוא צער ממש, לא מצד תאוה, לא מתחלף זה בצער שלא ירויח שהוא רק מצד תאוה להרויח, ומה שמתרצה לחבול בעצמו בשביל הרויח הוא שמצד רצונו הגדול להרוחת הממון רוצה לסבול הצער שזה אסור".

ובנדוד, שהאשה מונעת א"ע מהנאת הדברים המתוקים כדי שתהי' רזה הר"ז כאופן הראשון, ובלשון הגרמ"פ: "וממש כן הוא הנאת האשה ממה שתהי' יותר נאה ויפה, לא מבעיא בפנויות שרוצות להנשא אלא אפילו נשואות כדי להתחבב על בעליהן, וכדחזינן שרוצות יותר בהדייעט ולא משגיחות על שמצטערות מזה בשביל הנאתם מהנוי. אבל היתר זה הוא מצער המניעה מדברים מתוקים שהצער הוא רק ממניעת הנאה שנחשב הנאה כנגד הנאה, ובותרת בהנאת הנוי שגדולה לה ביותר".

(ג) דייעט כזה שממעט ביותר באכילה (אפילו מאכלים בלתי מתוקים ושמנים) שע"ז ה"ה רעב: "אם בהדייעט מצטערת ברעבון, אף שהוא

באופן שאין לחוש להתחלות מרעבון כזה, דאיכא צער ממש בעצם לא מצד תאוה, הוא כצער דחובל בגופו ממש . . . שאסור להרוחת ממון ולשאר הנאות". כן כתב באג"מ מעיקר הדין.

אבל איתא בגמרא (מגילה ז, רע"ב) "אמר אביי, כי נפקי מבי מר הוה שבענא [כשיצאתי מבית אדוני, רבה, לילך לבית אבא מרי בר מר הייתי שבע], כי מטאי להתם קריבו לי שיתין צעי [קערות של מיני מאכל] דשיתין מיני קדירה, ואכלי בהו שיתין פלוגי. וכישולא בתרייתא הוו קרו לי' צלי קדר, ובעאי למיכס צעא אבתרה [הייתי חפץ לכוס הקערה אחריו]. אמר אביי, היינו דאמרי אינשי כפין עניא ולא ידע; אי נמי, רווחא לבסימא שכיח [ריוח מצוי לדבר המתוק בתוך המעיים]". וכתב הגרמ"פ שמבואר מדברי הגמרא אלו "דאיכא לפעמים שגם רעבון נעשה מצד טוב המאכלים, שנמצא שגם צער רעבון תלוי בתאות הנאה". ו"לכן מאחר שבהנהגה לפי הדייעט איכא מדת אוכל שאין להיות בעצם צער רעבון, ואם כן הוא רק כצער של מניעת הנאה, שאין לאסור כשהיא נהנית בשביל זה מגוי ויופי. ולכן אף שיש טעם לאסור□□ כשיש לה צער רעבון, אם הדייעט הוא רק לגוי ויופי, לא בשביל בריאות הגוף, אין למחות בידן".

עכת"ד האג"מ.

ובדברינו אלו באנו לברר וללבן כוונתו, לפלפל בדבריו, ולקיים את דבריו להלכה למעשה בכל שלשה האופנים הנ"ל.

ד) דייעט לצורך בריאות הגוף

במה שכתב באג"מ ש"אלו שנוהגין בהדייעט לרפואה שלא יחלה ולא יסתכן" הנה לא זה בלבד שאין איסור בזה כי אם אדרבה "מחוייב לנהוג כהדייעט שקבעו לו הרופאים", ומשום ש"הצער מהמחלה, ואף רק ממה שירא שלא להתחלות, הוא יותר צער מהצער שלא יוכל ליהנות מהדברים שנמנע מלאכול" ואם אינו נוהג כהדייעט ה"ה עובר על דינא דר"א הקפר

⁴⁸ השווה שו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סק"ה אות ג: "יש טעם גדול לאסור . . . איסור ברור קשה לומר בזה". ואולי נפק"מ גם בנדר"ד לענין בעל[ת] נפש וכיו"ב, ע"פ מ"ש באגרות משה אהע"ז ח"א סצ"ו דגם בדבר ש"יותר נוטה שאין לאסור . . . יש לבני תורה ובע"נ להחמיר כיון שיש גם טעם לאסור אף שהוא טעם קלוש".

שאסור לצער א"ע, יש להעיר ממ"ש באג"מ בתשובה מאוחרת (משנת ה'תשמ"א).

באותה תשובה בא לקיים את מה שכבר פסק מכבר שאין איסור בעישון סיגריות⁴⁹ אף "שיש חשש להתחלות מזה" וע"כ מן הראוי להזהר מזה, "מ"מ אין לומר "שאסור מאיסור סכנתא מכיון שדשו בה רבים... ובפרט שכמה גדולי תורה מדורות שעברו ובדורנו שמעשנין", ובכה"ג קי"ל "שומר פתאים ה'"⁵⁰.

וכתב שם: "פשוט בדבר דאיכא הרבה שלא קשה להו לבריאותם כלום כגון הרבה מיני אוכלין שהאינשי נהנין מהם ביותר כבשרא שמנא ודברים חריפים ביותר אבל קשה זה לבריאותן של כמה אינשי, ליכא בזה איסור מלאוכלן מצד חשש סכנה, מאחר דהרוב אינשי לא מסתכנין מזה"⁵¹.

עוד כתב שם: "לדברים כאלו דמי עישון סיגריות, שאלו הרגילין בזה נהנין מזה מאד ומצטערין כשאין להם סיגריות עוד יותר מחסרון מיני אוכלין טובים, ואף יותר מחסרון אוכלין לגמרי לזמן קצר, והקלקול לחלות מזה הוא עכ"פ רק מיעוט קטן⁵², וכ"ש להתחלות מזה בסרטן (קענטער) ובעוד מחלות מסוכנות הוא קטן ביותר", כי "ודאי כל החולים הנמצאים בבתי החולים וגם בצירוף אלו שלא באו לבתי החולים הוא מיעוטא לגבי אלו דעלמא שנמצאו בבתייהם שלא נחלו כלל, ובחשש כזה

⁴⁹ ראה מכתבי רבינו נבג"מ זי"ע שנדפסו ב'מורה לדור נבוך' (כפר חב"ד, תשס"ה) ח"ב עמוד 242 ואילך; ח"ג עמוד 18. וראה מ"ש ידידי הגר"ב אובערלאנדער שליט"א בקובץ תל תלפיות (יול"ע"י ישיבה גדולה חב"ד דבודפשט) ח"ב (תשס"א) עמוד 59 ואילך (ובהנסמן שם), ומה שהביא הרב מרדכי מנשה לאופר שליט"א במאמרו 'מעלה עשן' הנדפס ב'התקשרות' (קונטרס שבועי לאנ"ש חסידי חב"ד) גליון רמב (עמוד 11 ואילך).

⁵⁰ שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סמ"ט "בדבר עישון סיגריות". ושם: ש"אף לאלו שמחמירין לחוש להסכנה ליכא איסור לפני עור בהושטת אש וגפרורים למי שמעשן".

⁵¹ וע"ש איך שהסתייע בדבריו אלו ממ"ש הרמב"ם בהל' דעות פרק רביעי.

⁵² שו"ת אגרות משה חושן משפט חלק ב סימן יח "ידוע שהוא דבר המזיק להרבה אינשי".

אמרינן שומר פתאים ה"י⁵³. [וכ"כ בקובץ תשובות (להגרי"ש אלישיב שליט"א) ח"א, חו"מ סרי"ט (עמוד תלז): "רבים וכן שלמים גדולים וטובים מעשנים, ומנעוריהם ועד זקנה ושיבה, והבריאות שלהם] במצב טוב ויפה" על כן "גם דבר זה כלול במ"ש חז"ל כיון דדשו בה רבים שומר פתאים ה"י. וע"ש שהפליג ופסק דמעיקר הדין מותר לעשן אפילו במקומות ציבוריים, במקומות שאחרים מצטערים מהעישון, ואי אפשר למחות בידם כלל, מאחר שאין בזה סכנה כלל⁵⁴].

ובהשקפה שטחית יש מקום להקשות, ד"מכיון שיש חשש להתחלות" מאכילת בישרא שמינא או מעישון הסיגריות וכיו"ב, למה לא יאסר עליו משום האיסור לצער א"ע, וכמ"ש לענין הדייעט, דמשום הצער מהיראה שמא יחלה מחוייב לנהוג כפי "שקבעו לו הרופאים".

אמנם נראה שבאמת לא קשה מידי, ומשני טעמים: (א) די"ל שבתשובתו בענין הדייעט לא דיבר במי שיש חשש רחוק שיחלה, כי אם במי שסכנת חולי ממש רוחפת עליו, משא"כ בתשובתו ע"ד אכילת בשר שמן ועישון סיגריות ש"רוב אינשי לא מסתכנין מזה", ואפילו "הקלקול לחלות מזה" (אפילו במחלות שאינן מסוכנות) אינו אלא ב"מיעוט קטן"

⁵³ גם בשו"ת משנה הלכות חט"ז סי"ז כתב דכיון ש"כמה שמעשנין ושכן הי' גם בדורות הקודמין שהיו הרבה גדולי ישראל שנהגו לעשן והגם שגם הם ידעו שהעישון מזיק" אין לאסור העישון. וביסוד ההיתר כתב: (א) "דהגם שהעישון מזיק מצד אחד מ"מ יש לו תועלת מצד שני כידוע שהיו כמה אנשים שלא יוכלו לצאת לנקיות בלי לעשן, וגם לענין אכילה שהי' מועיל לכמה מהם לשכך הנערוין וגם לבטל מהם תאות אכילה וכיוצא בזה"; (ב) "הרבה מיני מאכלים יש וגם תרופות יש שהם כזיכורא ועקרבא . . . וכ"ש כדורים שרובם הם באופן כזה ופוק חזי כמה מיני אנטי ביאטיקא שרובן מחלישין הגוף ומזיקין לאיצטומכא וכיוצא בו ואעפ"כ נותנין הכדורים ולוקחים אותם כפי הצורך". ואכ"מ.

⁵⁴ ודבריו בזה תמוהים לפענ"ד, שהרי כתב בשו"ת אגרות משה הנ"ל הערה == מילתא בטעמא ש"פשוט וברור שאפילו אם ליכא חשש סכנה וחשש חולי דנפילה למשכב אלא שקשה להם לסבול דמצטערין מזה אסור שם לעשן"; "כ"ש בעישון סיגארעטן שאלו שאין יכולין לסבול הוא צער ממש בעצם לא ענין קפידא ואיסטניסות בעלמא, וגם לא רק צער בעלמא אלא גם מזיק ממש להם כידוע שאסורין המעשנים לעשן שם אף אם הי' ברשותם ובביתם אם הי' שייך שיגיע להם העשן ויצטערו ויזוקו"; "הדין ברור ופשוט כדכתבתי שאסור להמעשנין לעשן בביהמ"ד כשנמצא שם אף אחד שאינו מעשן שמצטער מזה אף כשאינו ניזוק ונחלה . . . ובכל מקום שנמצאים אינשי דלא מעשנים ואומרים שמזיק להם ואף אם רק מצטערים לבד" – ע"ש הוכחותיו הברורות לכל זה.

(וכ"ש ב"מחלות מסוכנות"). וכ"כ בפירוש דברי האג"מ בשו"ת שבט הלוי ח"ח סרנ"א: "לפי דעתי נדון האגרות משה שזכר כבודו אינו . . . [ב]דברים הרעים לאכילה ושתי' ומוחזקים ומועדים לכך להזיק לכולם או לרובם עכ"פ, ואג"מ איירי באוכלים שלרובא דאינשי הם הנאה ממש אלא דאיכא מיעוט שניזק מזה אע"פ שנהנה . . . [ד]לסתם אנשים אין ביכלתינו לאסור בשביל זה"⁵⁵.

(ב) בנוגע לעישון סיגריות כתב באג"מ "שאלו הרגילין בזה . . . מצטערין כשאין להם סיגריות עוד יותר מחסרון מיני אוכלין טובים, ואף יותר מחסרון אוכלין לגמרי" (וכ"כ בקובץ תשובות להגריש"א שם, ש"אלה האנשים הרגילים בזה רואים בעישון צורך אשר כמעט אי אפשר להם להתקיים ללא עישון"). ועד"ז י"ל בכמה אלו שנתרגלו באכילת דברים מתוקים ושמנים וכיו"ב משך זמן רב. נמצא שהצער ממניעת העישון, ועד"ז הצער ממניעת אוכלים ומשקים מתוקים ושמנים, דומה לצער רעבון ממש שע"ז כתב באג"מ שהוא "צער ממש בעצם . . . כצער דחובל בגופו ממש", וא"כ י"ל דבכה"ג אוקי צער המניעה מהסיגריות ומאכו"ש כנגד הצער מהיראה שמא יחלה, והצער דאלים גבר. משא"כ בתשובתו בענין הדייעט דיבר האג"מ במי שאין צער המניעה מאכו"ש גדול באיכותו כצער היראה שמא יחלה וע"כ פסק דמצד דינא דר"א הקפר מחוייב לנהוג כפי הדייעט שקבעו לו הרופאים.

[אבל יש להבהיר, שבנוגע לעישון סיגריות עכ"פ, אין הדברים עולים יפה כי אם לשיטת הגרמ"פ ודעימי' דס"ל שאין סכנה ממשיית בעישון.

אבל בשו"ת ציץ אליעזר חט"ו סל"ט כתב "ברור ללא צל של ספק כי אין מקום . . . להורות כי היות והעישון רבים דשים בו אם כן יש להחיל על זה המאמר חז"ל בכמה מקומות על מנהג עולם במקום שיש לחוש לסכנה, שפסקו פסקם ואמרו והאידינא דדשו בו רבים שומר פתאים ה', דלא אמרו כן אלא במקומות דלא נתגלה בהתם . . . אבל בכגון הנידון שלפנינו אשר בעיקר בעשרות השנים האחרונות . . . נתגלו בממדים מבהילים היזיקי הגוף המרובים והמסוכנים אשר העישון גורם בכנפיו,

⁵⁵ אך סיים: "מיהו מה שפקפק כבוד השואל על בעל אגרות משה שמקיל בזה גם לענין עישון סיגריות עדיין צ"ע".

והתודעה הזאת גם יצאה כבר טבעה בעולם . . . אם כן בודאי ובודאי שאבסורדי הוא להעלים עין מכל זה ולהפטיר כלאחד יד ולומר כי גם על כגון זה נאמר שומר פתאים ה'".

וכן פסק בשו"ת שבט הלוי ח"י סרצ"ה, דכיון "שנתברר בחקירה ודרישה למעלה כל ספק שמאות אלפים מתים טרם זמנם בעישון סיגריות, וכן ידוע מאד שגורם גדול למחלה החמורה בריאות וגם בלב, ועוד הרבה כיוצא בזה" הרי, מעיקר הדין, נכלל העישון בהא דקיי"ל (רמב"ם הל' רוצח פ"א ה"ה. שו"ע חו"מ סתכ"ז ס"ט וס"י) "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות . . . כל העובר על דברים אלו וכיוצא בהם, ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך, או איני מקפיד בכך, מכין אותו מכת מרדות"⁵⁶.

לפי דבריהם נראה פשוט שהמעשן סיגריות עובר על האיסור לחבול בעצמו כמו מי שאינו נזהר בהדייעט שקבעו הרופאים].

טרם אכלה את דברי בענין דייעט לצורך רפואה ובריאות הגוף, אביא מ"ש רבינו נבג"מ זי"ע (נדפס בספר נלכה באורחותיו, בשער 'מענות קודש', עמוד 219) למי שכתב "ע"ד ששוקל יותר מדי ודאגתו עד"ז, וגם ע"ז שקשה לו למעט באכילה ושתי", "וכתב לו רבינו בזה"ל: "לדעתי: (1) מגזימים הרופאים בהערכתם ההיזק שע"י דיקייט (תוס' משקל) של האדם, (2) היסח הדעת - עכ"פ שלילת התבוננות תמידית בזה - תקל ההתאפקות מאכו"ש יתרים - עכ"פ, תחזק מנוחת הנפש ובמילא גם ה'מעטאבאליזם' דהאדם למעם בהשומן שיתר מהמידה, ועוד וג"ז עיקר - שיעבוד השם בשמחה".

(ה) דייעט מדברים המתוקים וביאור דברי רבי אלעזר הקפר

נראה דבהא דקיי"ל כרבי אלעזר הקפר שאסור לאדם לצער את גופו "אפילו במניעת איזה מאכל או משתה" נכללו שלשה דברים: (א) כאשר

⁵⁶ וראה גם דבריו שבהערה הקודמת. וראה גם תשובות והנהגות להר"מ שטרנבוך שליט"א ח"ג סשנ"ד; ח"ד סקט"ו. וראה מאמרו של הרב חיים נבון, 'עישון סיגריות במבחן ההלכה', נדפס ב'תחומין' (הוצאת צומ"ת) חלק כט (אלון שבות תשס"ט), עמוד 375 ואילך.

מונע א"ע מאכר"ש בדרך רעבון ועינוי [כאופן השלישי בשו"ת אג"מ הנ"ל]; (ב) כאשר מונע א"ע לגמרי מדבר שהוא מאכל הרגיל לאנשים בריאים, כמו המונע א"ע לגמרי משתיית יין, [שמניעת שתייתו נחשבת לעינוי נפש⁵⁷], אם כי אינו מוכרח כלל לצורך בריאותו, שע"ז דיבר רבי אלעזר הקפר באמרו שהמונע עצמו מן היין "נקרא חוטא"; ועאכ"כ (ג) כאשר מונע א"ע לגמרי מכל מאכל ומשקה שיש לו הנאה ממנו, שגם ע"ז דיבר רבי אלעזר הקפר באמרו "המצער עצמו מכל דבר עאכ"כ".

אבל אין לומר דלפי ר"א הקפר, כל אימת שאדם מונע א"ע מלאכול או לשתות דבר שהוא חפץ בו, ה"ה נקרא חוטא, דנוסף לזה שאינו מסתבר לומר שלפי ר"א הקפר מחוייב אדם לאכול ולשתות ככל אשר יתאוה, הרי ר"א הקפר למד את דינו מק"ו מנזיר, והנזיר הרי הוא פורש לגמרי מן היין, ואם כן דיו לבא מן הדין להיות כנידון⁵⁸.

ונראה שהדברים מפורשים ברמב"ם הל' דעות שם שהביא דברי ר"א הקפר לענין מי שאומר "אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון, עד שלא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ישא אשה ולא ישב בדירה נאה ולא ילבש מלבוש נאה אלא השק והצמר הקשה וכיוצא בהן". הרי שר"א הקפר לא דיבר אלא כנגד המגזימים ומתרחקים מן התאוה וההנאה באופן קיצוני.

ואם כנים הדברים, נראה דזה שהוצרך הגרמ"פ להתיר הדייעט באופן השני משום דאוקי הנאה כנגד הנאה, שהאשה מתענגת מהנוי יותר ממה שיש לה הנאה מהאוכל, אינו אלא משום שע"פ יסוד זה אפשר להתיר הדייעט גם בכה"ג שהאשה תצטרך לסגף את עצמה ולהתרחק "לצד האחרון" כאופן ב' או ג' הנ"ל. אבל במי שאינו מונע את עצמו מהנאת אכילה ושתיה מכל וכל, וגם אינו מונע את עצמו לגמרי ממין אחד באופן שמניעתו נחשבת לעינוי נפש, אלא שממעט ביותר מאכילת דברים

⁵⁷ ראה כתובות עב, ע"ב במשנה [ובגמרא שם: "דברים שיש בהן עינוי נפש: שלא תאכל בשר, ושלא תשתה יין, ושלא תתקשט בבגדי צבעונין"]. רמב"ם הל' אישות פכ"ה ה"א. טושו"ע אהע"ז סק"ז ס"ג.

⁵⁸ ומ"ש בירושלמי סוף מסכת קידושין ש"עתידי אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראת עינו ולא אכל", כבר. וראה הערה הבאה.

המתוקים או השמנים כדי שלא יהי' גופו שמן ולא יהי' בעל בשר, נראה דבלאו הכי פשוט הוא שאין בזה שום נדנוד איסור, ואינו צריך כפרה על שנמנע מלאכול עוד מטעמים וממתקים, והרי הוא ככל מי שאינו מרבה באכו"ש שאין בזה שום עוולה⁵⁹. [ואדרבה, במה שממעט מאכילת דברים המתוקים ביותר לחיך, ובמקומם אוכל הוא דברים אחרים, גם הם טובים ומועילים לבריות גופא, מקיים בזה מצות "קדושים תהיו" שמקדש עצמו במותר לו, וכמבואר בפ"י הרמב"ן עה"ת ר"פ קדושים].



מצוות תפילין כשינעשה בסיוע של אחרים

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

בנוגע לאלו המזכים יהודים במצוות תפילין (שזה הי' אחד מהמבצעים הראשונים שיסד כ"ק אדמו"ר זי"ע) הנה ברוב רובם של הפעמים מניח ומקשר אחר התפילין על ידו של מקיים המצוה ונתעורר שאלה אי קיים הלה מצות תפילין בזה, שהרי חסר הקשירה וההידוק וכו' וכן נמי לענין הברכה, אי יאות לאותו אדם שעבורו מניחים, לברך, שהרי אינו עושה המצוה. וגם יש לדון אי קטן לפני בר מצוה יכול לקשר תפילין בזרוע של אחר או לא.

ואף שכבר דנו בזה כו"כ לא אמנע מלבאר שאין שום פקפוק שהלה אכן מקיים המצוה ואף מותר לו וצריך לברך.

⁵⁹ ראה מ"ש בשו"ת משנה הלכות ח"ה סרצ"ט (לענין דייעט) "רבו האכילה אינה משובחת בישראל ולא אמרו כל המרבה באכילה הרי זה משובח אלא צדיק אוכל לשובע נפשו . . . ואין לך סרסור לעבירה יותר מרבו אכילה . . . האוכלים מעט כדי קיום נפשם אלא שאינם עבים בבשר אין בזה איסור, ואדרבה מצוה קעבדי, והגם כי אין כוונתם לשם מצוה גם בלי דעת נפש טוב. ואפילו לפי מה שמבואר בירושלמי [סוף מס' קידושין] דעתיד אדם ליתן את הדין על כל פרי שראה ולא נהנה ממנה, מ"מ אין החיוב לאכול עד שימלא כריסו מהם אלא אדרבה, וכמ"ש, וזה פשוט. ולכן פשוט הני נשי דאכלי מעט שלא להתעבות מן המאכל אין בזה שום איסור . . . ודאי אם הרופא אומר שיזיק להם לבריאת הגוף אז אסורות לעשות כן אבל כל זמן שהרופא אינו אומר שהוא סכנה מותרות לעשות כן, ומצוה קעבדי".

הנה יסוד שאלה זו עתיקה היא, במי שנחלה (ל"ע) אי מותר לאשתו או אחר לקשור לו תפילין דהאריכו בזה בשו"ת מהרם שי"ק, חכמת שלמה, מהרי"א אסאד, מחנה חיים, הובאו דבריהם בס' מאסף לכל המחנות סכ"ה סק"ז ועוד, שכולם התנבאו פה אחד שמותר. וכ"ה בספרי פוסקי זמנינו שו"ת באר משה (ח"ד סי' ו') ציץ אליעזר (חי"ג סי' ז') שו"ת שבט הלוי (ח"א סי' ח') ועוד.

ויסוד דבריהם הוא מטעם שליחות. ואף אם השליח אינו בר חיובא וכמו אשה וקטן סמכו רובם להתיר ומביאים לראי' הסיפור המובא במס' ע"ז (לט, א) שאשה היתה נשאת לחבר והיתה קושרת לו תפילין בזרועו אף דבקרא כתיב וקשרתם. ע"ש. אלא דבשו"ת תשורת שי (מהד"ת סי' כד) האריך להקשות על דברי המהר"ם שיק שמתיר אפי' אשה, ממש"כ הבית מאיר ומפורש כן בגמ' דמי שאינו בר חיובא א"א להיות שליח, ע"ש.

ולהעיר ממש"כ המג"א דכל הטעם דנשים אינם מניחים תפילין הוא דהואיל ואינם זהירים כולי האי למהווי להו גוף נקי, ע"ש, לכן עכ"פ לענין לקשור לאיש הדרינן לדין תורה דהיא בתורת אותו דבר ומותרת להיות שליח.

וכן ידוע מש"כ באחרונים לענין קטן דכל החסרון הוא ענין גוף נקי וכו' אבל קטן היודע לשמור תפילין אביו קונה לו תפילין - הוי עכ"פ בתורת תפילין ומהני לדין שליחות.

ולהעיר גם ממש"כ בשו"ת מהרי"א סי' יט - שכתב דשפיר הורה גבר בגוברין ה"ה י"נ הגאון מהר"ש קוועטש נ"י (הוא שו"ת חכמת שלמה הנ"ל הו"ד במלה"מ) דאפי' בתו יכולה לקשור לו התפילין.

ומבואר מכל זה, דמתורת שליחות אפשר להסתייע במצות תפילין ע"י אחר.

אלא, שראיתי ושמעתי להקשות ע"ז ממה שמביא רבינו זי"ע בכ"מ בלקו"ש (ובארוכה חל"ט עמ' 22 ואתחנן (ב)) דברי הראגאצובי בצפע"נ על הרמב"ם (הל' תפילין פ"ד ה"ד מהד"ת - וכ"ה בגליוני הש"ס להר"י ענגעל לירושלמי זרעים כרך א' אות מד בדעת הירושלמי וכמצויין בהערה 25) שמבאר (וראה שם בלקו"ש בארוכה) דעיקר מצוות תש"י הוא רק

הקשירה ומעשה ההנחה ולאחרי מעשה הקשירה תו אין עוד מצוה שיהיו התש"י מונחים עליו רק מצד הדין דכל זמן שבין ענין יהיו שנים (מנחות לו, א) ולולי זה אין שום מצוה שיהיו תש"י מונחים עליו (וזה דלא כהב"ח בסי' כה דכ' דעיקר מצוות תש"י הוא שיהיו מונחים עליו כל היום, ע"ש בשוה"ג להערה 28 ובהערה 31).

ועפי"ז מסביר רבינו זי"ע דיוק לשון בשו"ע אדמו"ר שתש"ר הוא עיקר המצוה. ע"ש ויונעם.

שעפי"ז הקשו, דמכ"ז רואים דהיות שלפי הצפ"נ (ומוכח דרבינו זי"ע ס"ל כוותי' מדהביא לזה דיוק בלשון שו"ע רבינו ודו"ק) המצוה היחידה דתש"י היא הקשירה ומעשה ההנחה וזה נעשה ע"י אחר איך מקיימים מצות תפילין בסיוע ע"י אחר.

אלא דאני לתומי אינני רואה מכאן שום קושי' (אלא דראה לקמן) דאפי' נימא כדעת הצפ"נ ואחרים דעיקר מצות תש"י הוא מעשה הקשירה וההנחה הרי:

א) בזה גופא דנים ואומרים שיוצא בזה ע"י שליחות ושלוחו של אדם כמותו. וראה גם בשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' מ' אות ו') בדין ברכת הגומל דלאחר שמבאר שם לענין תקיעת שופר אם בעיקר היא השמיעה או התקיעה - ומסיק שהעיקר הוא השמיעה, אבל התוקע צ"ל בר חיובא ומהפסוק תקעו בחודש שופר בעינן שהשמיעה יהי' ע"י מעשה תקיעה שעל ידו או שלוחו ושהשליח יהי' בר-חיובא - ומביא המעשה דאשה מע"ז הנ"ל. רואים דאף אם העיקר הוא מעשה הקשירה מועיל שליחות.

וכ"ה בהקצות הידוע לענין שליחות (שפ"ב סק"ג) הדין בדברי התור"ד לענין שליחות במצות שבגופו, וכתב בתו"ד, וז"ל: "אבל בתפילין, כשהשליח מניח התפילין הנחה זו שהי' עשי' חשיב כאילו המשלח עשה הנחה זו. אבל אכתי לא הניח התפילין על ראשו אלא על ראש שלוחו דאין גוף השליח כגוף המשלח כיון דממדי דממילא לא שייך מינוי שליחות ומש"ה בציצית ותפילין וסוכה נהי דהוה לי' עשיית השליח כעשיית המשלח כיום דגוף שלוחו הוי כגופו לא עשה המעשה בגופו אלא בגוף שלוחו", ע"כ, שמדבריו אכן למדים דמהני עכ"פ דיני שליחות להנח לו ולקשור לו תפילין והוי כאילו הוא עצמו קשרו והניחו.

וכן הוא מפורש בדברי החת"ס (בחידושו לחולין פז, ב ובתשו' - או"ח סי' רא) דדבריו דומים להקצה"ח הנ"ל שא"א לעשות שליח שיניח עבורינו, בגופו של השליח תפילין, אבל וז"ל החת"ס: "הנה הקשירה נוכל לעשות ע"י שליח שיקשרו לו תפילין על זרועו כאילו אני קשרתי". ע"כ וע"ש עוד.

הרי לך, דענין זה גרידא אי הקשירה (דתש"י) היא המצוה או ההנחה היא המצוה אין חילוק למעשה לנדו"ד דאפי' אי נימא דאכן בקשירה הוא המצוה שפיר יכול לפעול זה ע"י תורת השליחות.

ועוד קשה - דאפי' לפי ביאור רבינו בדברי הצפע"נ וכו' הרי לכו"ע מקיים מצות תפילין ע"י שהם עליו כל היום ואפי' רק מצד כל זמן שעל ראשך יהיו שתיים הרי עכ"פ קיים מצות תפילין (אפי' ש"י) במה שהם עליו אלא שלא קיים עיקר מצות קשירה, שמדיני שליחות קיים גם זה.

אלא דאי קשיא הא קשיא, שכנראה ברור שכ"ק רבינו זי"ע חולק בענין זה על הקצות והחת"ס וכו' במה שכתבו דיש לקיים מצות קשירה ע"י שליחות.

והוא דבלקו"ש ח"ט (עמ' 257) והוא מאג"ק חכ"ט (עמ' צג) במכתב להגרש"י זי"ע בענין זה (שמפני החולשה אחר מניח לו תפילין) הנה כנראה כתב לו הגרש"י סברא זו וע"ז כתב לו רבינו זי"ע, וזלה"ק: "לפענ"ד אין לומר דיברך כיון שהנחת התפילין הוא בגופו דהמשלח ורק ההנחה וההידוק ע"י שליח - דאת"ל דההנחה עיקר הרי ההנחה צריכה להיות ע"י גופו דהמשלח ובדוגמא לקיחת ד' מינים".

ביאור הדברים: לדעת רבינו זי"ע שונה מצות תפילין (של יד) משאר מצות מעשיות דמועיל בו שליחות, דבשאר מצוות הפעולה הוא כעין הכשר מצוה להמצוה, וע"ז שפיר מועיל שליחות משא"כ בתפילין - אי נימא (דיוק שלי ממה שהבנתי האג"ק הנ"ל) דההנחה עיקר, א"כ מעשה ההנחה והקשירה עצמו היא המצוה שבגופו וכעין לקיחת ד' מינים שכזו"ע מודים ומבינים שא"א לעשות ע"י שליח, אשר לכן אם פעולת הקשירה ומעשה ההנחה היא המצוה, וזהו עיקר המצוה, למה יועיל שליחות? הרי כשם שלא מועיל שליחות בשום מצוה שבגופו הכא נמי המצוה שבגופו הוא מעשה הקשירה וההנחה ואת זה, השליח עושה!

ואולי יש להביא ראי' להמחיש זה, ממצות מילה דמבואר בפוסקים (ראה אור זרוע סי' קז אות ה', דעיקר מצות מילה הוא שימול בנו ע"י שיעשה חיתוך ופריעה והיכא דהאב יודע למול אסור לו לאחר למולו) (וכשמוסרו לשלוחו למול הרי השליח עושה המצוה והוא מברך), אלא דבנו במהר"ח או"ז (סי' יא) חולק וס"ל שעיקר מצות מילה אינה מעשה המילה עצמה אלא עיקר המצוה היא שתבא חתומה בבשרו והוא מצוה בכל עת ולכן כשנזכר דוד במצות מילה נתיישרה דעתו (מנחות מג, ב) כיון שעיקר מצות מילה היא להיות מהול.

חזינן דנחלקו במצוה אי הפעולה היא העיקר או הנפעל אבל לכאור' שניהם מודים שאי נימא דעיקר הוא הפעולה ברי מי שעושה הפעולה (בנדון דידם - המוהל ובנדו"ד המקשר התפילין) הוא המקיים המצוה.

ולכן אי נימא (כדעת הצפ"נ וכו') דעיקר מצות תש"י הוא מעשה הקשירה הרי בזה לא יועיל שליחות.

אשר לכן, מסביר רבינו זי"ע ביאור אחר לגמרי: דע"ש באג"ק שעיקר שאלת הגרש"י ע"ה זוין הי' כנראה על הברכה דכתב לו רבינו, וזלה"ק: "ולפענ"ד מברך בק"ו מניקף דכיון שמזמין השערות מחויב מלקות מן התורה (מכות כ, ב) ופשיטא דבנדו"ד מברך ואין חשש שם שמים לבטלה (ואפי' אדרבנן מברכין)", עכלה"ק.

(וראה שם בהמשך דמשו"ת צ"צ ודברי המשנ"ב פשיטא להם דיוצאים בזה מצות תפילין מדסתמו לענין אחרים מניחים לגידם וכו' דמברכין משמע ג"כ דס"ל דמברך, ע"ש).

ויש לברר הביאור בזה: א) הרי שם בגידם א"א באופן אחר ופשיטא שעכ"פ ישתדל שאחר יניח לו תפילין; ב) הרי עכ"פ מקיים המצוה דכל זמן שבין ענין יהיו שמים.

אלא הביאור פשוט - שהיות שדנים לענין הברכה משמע ברור שמקיים גם עיקר המצוה, ודו"ק וע"ש).

והביאור בדברי רבינו א"כ פשוט הוא, דאפי' בחולה או מי שיש לו חולשה הרי מכיון שעושה מעשה כל דהו בזה שמושיט לו ידו הרי אין צריכים כבר להלימוד משליחות כי כאן המשלח ג"כ עושה מעשה אלא שהשליח מסייעו,

ורדין זה למדים מק"ו דניקף דאם התם מחייב מלקות מה"ת על מעשה זוטא זה הרי ק"ו לענין קיום מצות עשה דנחשב למעשה.

וממילא אתי שפיר הוא דהק' כ"ק רבינו זי"ע אליבא דאלו (ראה מהרי"ם ש"ק הו"ד במאסף לכל המחנות שמביא רבינו שם במכתב) שסמכו על ענין השליחות דהרי כאן אין קיום המצוה מדין שליחות אלא שהוא עצמו עושה מעשה רק שהשליח מסייעו.

ואולי יש להביא מעין ראי' לזה מדין שליחות בבדיקת חמץ שהדין הוא (סי' תלב מג"א סק"ו ובשו"ע רבינו שם סעיף ח') דאם הבעה"ב אינו בודק רק מצווה לאחר לבדוק אותו אחר מברך והק' המג"א שם בסי' תלב דהאיך יברך הא אין המצוה מוטלת עליו ול"ד לתקיעת שופר שהתוקע מברך דשאני התם שהשומע שומע הברכה ויוצא בברכתו, אבל הכא למה יברך הבודק כיון שאין המצוה עליו, ומתוך המג"א דמ"מ מצוה קעביד. ע"כ. משמע שפעולת הבדיקה אף שאין החמץ שלו מועיל עכ"פ להקרא מצוה.

והרי כאן להיפך הוא שמי שמושיט ידו הוא העושה המצוה, ואדרבה המצוה יהי' על גופו דהמשלח ומקצת סיוע זו שעושה במה שמושיט ידו מספיק להקרא מעשה.

ולעיר בכ"ז להא דכתב רבינו בשלחנו בקו"א לסי' רסג סק"ג, דכ' שם רבינו אדה"ז גבי נכרי הנוטל ידי הישראל שהדין הוא (וראה שו"ע אדה"ז סי' קנט ס"כ) שהישראל מברך, דהטעם הוא משום שהמצוה נעשית בגוף הישראל וכו', אלא די"ל דשאני התם שהישראל פושט ידיו אע"פ שמסייע אין בו ממש עי' סי' שכח סעי' ג' אפשר דלענין ברכה מהני אפי' סיוע בעלמא. עכלה"ק.

(וליישב הא דסי' שכח להא דניקף דלכא' סתרי אהדדי י"ל: שבסי' שכח מייר בסיוע קטנה לחייבו מצד חילול שבת וכדו' וכאן מיירי בסיוע שיחשב עכ"פ כמעשה ודו"ק וצ"ע.)

הרי דעכ"פ לענין נט"י חשיב הושטת היד לברך עליו, אלא דיש לחלק טובא בין הא דתפילין וכמו שנת"ל להא דנט"י דבנט"י עיקר המצוה (שהוא מדרבנן) הוא שיהיו ידיו נקיות (הנפעל) אלא דצריך כח גברא (ואפי' נכרי) ובדיעבד כשר אפי' ע"י קוף כהדיעה הראשונה שם.

משא"כ לענין תפילין הרי בארנו לעיל בארוכה לדעת הצפ"נ וכו' דהעיקר הוא הפעולה וא"כ שאני הכא מהתם.

ויש להוסיף ביאור בכל הנ"ל ששונה מצות תפילין ע"י סיוע מאחר מכל שאר מצוות שבתורה שנאמר בהם שליחות וכמו בדיקת חמץ, מילה, עירוב חצרות (ראה סי' שסו סק"כ) מזוזה, הפרשת תרומה וכדו' ;

שאפי' אי לא נימא בו בתפילין גדרי השליחות וכדעת רבינו זי"ע נגד האחרונים הנ"ל, הרי עכ"פ מיוחד הוא בזה שהשליח המסייע עושה מעשה הקשירה בגוף המשלח ובאין כאחד מעשה המצוה ומה שנפעל ע"י המצוה שיהיו מונחים על גופו (עכ"פ מצד הדין דכל זמן דבין עינך יהיו שתים) וי"ל דמעשה השליח מתייחס אליו על ידי סיוע במעשה זו. הרי שפיר מקיים המצוה ושפיר יכול לברך.

ויש לצרף לכל זה מש"כ בשו"ת הר צבי (ח"א סי' כב) עמ"ש התרוה"ד (סוף סי' קמ) בענין תקיעת שופר שבתוך דבריו כותב התרה"ד וז"ל: מ"מ נר הוא כמו מי שקושר תפילין לחבירו בראשו ובזרועו דמסתמא לא יברך רק המניח כן נראה הדין אלא דאין נוהגין כן. עכ"ל

וביאר ע"י הגרצ"פ וז"ל: ולי נר' דמצות וקשרתם אינה דוקא על פעולת הקשירה אלא ר"ל שקושר התפילין בידו היינו שיראה שהתפילין יהיו קשורים על ידו וכמו גבי מזוזה דכתיב וכתבתם על מזוזות דהכוונה היא שישתדל שיהיו מונחים כתובים. וכן נמי שישתדל שיהיו קשורים על זרועו וא"כ כשקושר ע"י אחר אין הפירוש שזה נעשה שליח אלא שהוא עצמו עשה כל המצוה. ע"כ.

ונר' שאף שחולק קצת על ביאור הצפ"נ אבל אינו חולק לגמרי דכנר' לומד ההר צבי שהחילוק בין תש"י לתש"ר הוא דבתש"ר המצוה הוא שיהי' מונח אבל בתש"י המצוה הוא שיראה שיהיו מקושרים ודו"ק.

ועכ"פ לדעת ההר צבי מעשה זה של הושטת יד והשתדלות שיקשר על ידו נכלל במצות וקשרתם.

העולה מכל הנ"ל דאין שום חשש פקפוק במי שהניחו לו תפילין שמקיים המצוה בשלימותה וגם יכול לברך, לא מבעי' לדעת החת"ס, הקצות, המהר"ם שיק, האבנ"ז, ההר צבי ושו"ת שבט הלוי וכו' וכו' ודעימיהם דמקיים המצוה מכח שלוחו של אדם כמותו אלא אפי' לדעת

הצפע"נ ומהר"י ענגיל ודעת רבינו זי"ע שהעיקר הוא מעשה הקשירה וההנחה דלא מועיל בו שליחות הרי מי שמניחים עליו התפילין עושה מעשה בהושטת יד ומעשה זה מספיק להקרא מעשה קשירה והנחה.



ההפטרה בפרשת 'קדושים' תשס"ח

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

א. למנהג חב"ד, הפטרת 'אחרי' היא "הלוא כבני כושיים"¹, והפטרת 'קדושים' היא "הלדרוש"².

ב. הרמ"א (סי' תכח ס"ח) כתב (ובעקבותיו בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' רפד סי"ג), שבכל שבת שקוראים בה שתי פרשיות מחוברות, מפטירין בהפטרת הפרשה הראשונה, להוציא שבת פרשיות 'אחרי-קדושים' שמפטירין בה בהפטרת 'אחרי' - "הלוא כבני כושיים". והטעם, כדי להימנע מ'תועבות ירושלים'³. וכ"ה בלוח כולל-חב"ד בשנים פשוטות, אף שלדין ההפטרה אינה "התשפוט" אלא "הלדרוש", שאינה מזכירה "תועבות ירושלים" ממש.

ג. אמנם הרמ"א ורוב הראשונים והאחרונים הדנים בזה, לא דנו במקרה שנדחתה הפטרת 'אחרי' מסיבות אחרות, האם גם אז דוחים את ההפטרה דפרשת 'קדושים' כדי להימנע מ'תועבות ירושלים', או לא.

ובהגהות רבי עקיבא איגר (לשו"ע סי' תכח. הובא במשנה ברורה על אתר) כתב: "נראה לי, דהוא הדין אם שבת פרשת 'אחרי' היה ערב-ראש-

¹ ס' המנהגים עמ' 33, כמנהג האשכנזים, רמ"א סי' תכח ס"ח.

² שם, כמנהג הספרדים [בהגהות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע על הסידור (בסידור תורה אור, ברוקלין תשמ"ז, הוא בעמ' 488) כתב "...רוב ההפטרות כמנהג ספרדים". ודלא כמ"ש בדרכי חיים ושלום ר"ס תמ], אבודרהם (ירושלים תשכ"ג עמ' שב), שיירי כנה"ג סו"ס תכח ופר"ח שם. ובס' עתים לבינה (מאמר טו דף קכה, א) מפרש טעמם, משום שנמצאת בה נחמת ישראל.

³ מרדכי מגילה סי' תתלא, אגודה שם סי' מז, מטה משה סי' תנד - כ"ז לחומרא, למרות האמור בגמרא (מגילה כה, א-ב) שאין הלכה כר' אליעזר שאסר להפטיר בזה.

חודש ומפטירין 'מחר חודש'⁴, מפטירין בשבת פרשת 'קדושים' - 'הלוא כבני כושיים'. ולפי זה כתבו בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' לז) ובקובץ 'מוריה' (אייר-סיוון תש"ל), שגם אם נדחתה הפטרת 'אחרי' מפני הפטרת שבת הגדול, יש לנהוג כך. וכן בחומש 'שי למורא' ס"פ אחרי כתב⁵, שאם נדחתה הפטרת 'הלוא כבני כושיים' בשביל 'מחר חודש' (או 'השמים כסאיי') או בשביל הפטרת שבת הגדול⁶, אז מפטירים אותה לפרשת 'קדושים'.

מאידך, בס' 'בירור הלכה' (קמא, סי' תכח עמ' רלב) הביא מספר 'עתים לבינה'⁸, שגם כשפרשת 'אחרי' חלה בערב ראש חודש, מפטירין בשבת פ' 'קדושים' הפטרת 'קדושים' ולא הפטרת 'אחרי', כי הפוסקים חידשו זאת רק בפרשיות מחוברות ולא במקרים אחרים. והביא שכבר כתבו כן בס' המנהגים להר"י טירנא (בחלק 'מנהג של שבת' ד"ה למחר ביום), מקור דברי הרמ"א, ובס' שלחן עצי שיטים (שהגרע"א לא הזכירם כלל, ופסק רק מדעתו כנ"ל⁹), ע"כ. וכל-שכן לדידן, שאין זו הפטרת "התשפוט".

ד. והנה בהרבה לוחות-שנה של שנת תשס"ח, ומהם 'דבר בעתו', כתבו להפטיר בשבת פרשת 'קדושים' "הלוא כבני כושיים", בהתאם לדעות האמורות. אבל בלוח כולל-חב"ד (וכן ב'התקשרות' ובחבורות 'דבר מלכות') לשבת פרשת 'קדושים' כתבו, שיש להפטיר בה 'הלדרוש', שהיא הפטרת פרשת 'קדושים' למנהגנו.

⁴ בס' בירור הלכה דלהלן כתב שזה אפשרי רק בחו"ל, בקביעות שנת בש"ז (כמו: תשכ"ה, תשנ"ב, תשע"ו) או גכ"ז (כמו: תשל"ח, תשנ"ה, תשפ"ב).

⁵ ואכן נזהר שם, ולא כתב על עניין זה בפירוש "וכן הוא למנהג חב"ד", כמו שכתב על כך ש'הלוא כבני כושיים' היא הפטרת 'אחרי'.

⁶ בס' בירור הלכה העיר שלמעשה אין קביעות כזאת, והפוסקים דנו רק בעיקרון ולא נחתו לבדוק זאת.

⁷ שמפטירין בה 'ערבה' (למנהגנו כשחל בערב פסח, או למפטירין כך תמיד).

⁸ מאמר טו, קביעות חודש ניסן. הספר יצא במזרח אירופה לפני מלחמת העולם הראשונה, בהסכמת רבנים גדולים כמו הרוגצ'ובי, הגרא"ח מייזל, ועוד.

⁹ ראה ב'קיצור בהנהגת הוראות איסור והיתר' בש"ך יו"ד סו"ס רמב, אות ח.

בלוח כולל-חב"ד העתיקו זאת מהלוח של הגרא"ח נאה ז"ל בקביעות הזהה דשנת תשי"ד, ויש לזכור שלא היה הנושא זר לו - כי כבר היה פולמוס תורני באה"ק בנושא הכללי איזו הפטרה קוראים בשבתות הללו, בקבצים התורניים 'קול ישראל' ו'תבונה' בשנת תש"ג¹⁰. ומעניין לבדוק איך נהג הרבי בשנים שהיתה קביעות כזאת: תשי"ד ו-תשמ"א. למיטב הבדיקה עד עתה, בעלי היומנים לא כתבו כלום, וסביר להניח שלא ראו כל שינוי, מפני שהרבי קרא את הפטרת 'קדושים' הרגילה אצלנו.

מרדכי מגילה סי' תתלא, אגודה שם סי' מז, מטה משה סי' תנד - כ"ז לחומרא, למרות האמור בגמרא (מגילה כה, א-ב) שאין הלכה כר' אליעזר שאסר להפטיר בזה.



גביית משכון מלוח

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבער
רב ושלוח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מיישיגן

שו"ע רבינו דיני הלואה סעיף יג: "וכל מי שיש לו יותר מכדי סידור בע"ח ואינו רוצה ליתן מותר לכפותו אפילו על ידי הכאה ואין בזה משום לא תהיה לו כנושה. וגם ממה שמשאיר לו כדי סידור בעל חוב ליטול ממנו ביום כלי הצריך לו בלילה ולהחזירו בלילה וליטול כלי הצריך לו ביום ולעשות כן לעולם כדי שיבקש מעות לפרוע לו (ולא אמרה תורה לא תהיה לו כנושה אלא כשנושה בו מה שאין לו כלל)".

ו'בביאורים' ל'אמרי יעקב' ד"ה כדי שיבקש מעות לפרוע לו: "דברי הרב כאן צ"ע לענ"ד, דלכאורה ענין זה קשה דאין שרי לעשות כן, הרי מייירי שעשו כבר ללוה סידור בע"ח ולא השאירו לו בביתו שום דבר המיותר לו, וא"כ אין מותר לעשות פעולה כדי ללחוץ עליו שיבקש מעות לפרוע לו, הרי אפילו לעבור לפניו אסור, כדאיתא בב"מ (עה, ב) והעתיקו

¹⁰ חלקו הובא בס' 'בין פסח לשבועות' פ"ד הערה מב, ורובו נעתק ב'בירור הלכה' שם, ועיי"ש. וראה גם בשו"ת ציץ אליעזר ח"א סי' לא. (גם הגרא"ח נאה ז"ל השתתף בשקו"ט בקבצים הללו, אם כי בנושאים אחרים).

הרב לעיל סעי' ג' מפני שהוא נכלם בראותו למלוה ואין ידו משגת לפרוע.

"ומה שצוין כאן במראה מקומות שכן איתא בתוס' ב"מ (קטו א), המעייין יראה דראיה זו יש לדחות, דהתם איתא בגמרא דלמה ממשכנין מאחר שממילא מחזירינן, וע"ז קאמרינן שלא תהא שביעית משמטתו ולא יעשה מטלטלין אצל בניו, והקשו בתוס' דזה סגי למשכן בפעם אחת אבל למה חוזרים וממשכנין, ותירצו כדי שלא יוכל הלוי לכפור, וגם ימהר לפרוע חובו לבקש מעות כי מתבייש שבכל יום ויום יחזירו משכנו עכ"ד, והנה דברי התוס' שכתבו הטעם כדי שיבקש מעות יש לפרש דמיירי באופן רגיל שלא עשו ללוה סידור בי"ד, ודבריהם קאי שם על עצם ענין לקיחת משכון מיד לווה שאמרה התורה, דהוא מיירי באופן שיש ללוה נכסים ומטלטלים שאינו רוצה לפרוע מהם, וע"ז לוקח המלוה המשכון ומחזירו בכל יום כדי לזרוז שיפרע לו מעות, ואין בזה משום לא תהיה לו כנושה.

"ומאידך הרמב"ם (מלוה ולוה פ"ג ה"ו) כתב דכל הנמצא בידו חוץ מאלו (שהניח לו שלוח בי"ד) יש לו למשכנו ויחזיר לו כלי היום ביום וכלי הלילה בלילה ומוכח דגם אחר סידור בע"ח שרי למשכנו, מ"מ הרי לא כתב הטעם שכתבו התוס' כדי לזרוז ולפרעו, אלא הביא שם בסוף ההלכה הטעם שאמרו בגמרא כדי שלא לשמטו ולא יעשה מטלטלין אצל בניו, וא"כ י"ל לשיטתו הטעם שהוא חוזר וממשכנו הוא כדכתבו התוס' בריש דבריהם, והיינו כדי שלא יכפור הלוי, וכן כתב השיט"מ שם טעם זה לבד כשם תוס' הרא"ש, אבל הרב כאן הרכיב שני הדברים יחד, דהיינו דמיירי אחר סידור בי"ד שלא נשאר בביתו שום דבר מיותר, וגם הטעם של לקיחת המשכון כדי שיבקש מעות, ודבר זה לא נמצא לא ברמב"ם ולא בתוס', עכ"ל האמרי יעקב'.

והנראה לומר בדעת רבינו, שמדברי הרמב"ם מוכח שגם אחר סידור בע"ח שרי למשכנו וכמו שאמר האמרי יעקב בעצמו, אלא שבאמרי יעקב כותב שיש לומר שהטעם שהוא חוזר וממשכנו הוא כדכתבו בתוס': "כדי שלא יכפור הלוי". ונ"ל שדעת רבינו שאם ננקוט כדברי האמרי יעקב שיש איסור למשכנו כשאין לו כי אם דברים הנצרכים לו מפני שהוא נכלם א"כ מהיכי תיתי להתיר לו למשכנו כדי שלא יכפור הלוי במקום שאפשר לומר שההיתר למשכנו הוא דוקא באופן שיש ללוה נכסים ומטלטלין

שאינו רוצה לפרוע מהם. וע"כ סובר רבינו שמה שמותר ליטול ממנו ביום כלי הצריך לו בלילה ולהחזירו בלילה וליטול כלי הצריך לו ביום כדי שיבקש מעות לפרוע לו, לא דמי כלל להא דאסור לעבור לפניו (ב"מ עה, ב) מפני שהוא נכלם בראותו למלוה ואין ידו משגת לפרוע, משא"כ כאן שהלוה מוסר משכון להמלוה אין בה אותה כלימה של מלוה העובר לפני הלוה ואין ללוה כלום.

ויחד עם זה סובר רבינו שאין שום ענין לעשות מחלוקת בין הרמב"ם ותוס', וכמו שדעת הרמב"ם שמותר ליטול ממנו ביום כלי הצריך לו בלילה כדי שיבקש מעות לפרוע לו אפילו במקום שהיה כבר סידור בע"ח כמו כן כשאמר תוס' (ב"מ קטו א) שמותר להמלוה לטול המשכון "שלא יוכל הלוה לכפור" מיירי ג"כ אחר סדור בע"ח.



שינוי בין שולחן ערוך רבינו לסידורו

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בשוע"ר סקפ"ח מפרט את הנוסח שצריך לומר מי ששכח להזכיר מעין המאורע בברכת המזון. בס"ח הוא כותב את הנוסח שצריך לומר ביום טוב: "אשר נתן ימים טובים לעמו ישראל לששון ולשמחה, את יום חג פלוני הזה". ובסי"א הוא כותב את הנוסח שצריך לומר בחול המועד: "אשר נתן מועדים לעמו ישראל לששון ולשמחה, את חג פלוני הזה".

וכד דייקת, הרי שמלבד ההבדל הבולט בין יו"ט לחוה"מ, שביו"ט אומרים "ימים טובים" ובחוה"מ אומרים "מועדים" - יש גם הבדל נוסף: ביום טוב אומרים "את יום חג פלוני", ואילו בחוה"מ רק "את חג פלוני" - בלי תיבת "יום".

ולכאורה הטעם מובן, כי הא בהא תליא: כאשר אומרים "אשר נתן ימים טובים לעמו ישראל" - הרי אח"כ כשבאים לפרט מתאים לומר "את יום חג פלוני", כלומר: בהתחלה מדברים על ה"ימים" בכלל, ואחר כך מוציאים "יום" פלוני זה מכלל ה"ימים" ומפרטים אותו בפני עצמו; משא"כ כאשר אומרים "אשר נתן מועדים לעמו ישראל", ולא מזכירים

בכלל "ימים" - הרי כאשר באים לפרט אין צורך לומר תיבת "יום", אלא די לומר "חג פלוני", בתור פרט מתוך ה"מועדים".

אמנם בנוסח הסידור (נדפס בשו"ע"ר במהדורה החדשה ח"א עמ' תרכז) יש שינוי בזה, ושם גם בחוה"מ כתוב לומר תיבת "יום" - אשר נתן מועדים לעמו ישראל לששון ולשמחה, את יום חג (פלוני) הזה".

ולפלא על המהדירים במהדורה החדשה, שציינו ביחס לנוסח הסידור ש"כן הוא בשולחן ערוך רבינו" - בשעה שיש כאן הבדל מפורש, ובשו"ע לא נאמרה תיבת "יום" בנוסח של חול המועד.

ומכל מקום יש לעיין בסברת הדבר וכו'.



דעת אדה"ז בשהיי' לצורך מחר בדיעבד

הרב ישראל יצחק זלמנוב
תושב השכונה

א. בשו"ע אדה"ז סרנ"ג (בדיני שהיי') ס"א כותב: "כירה . . אסור ליתן עלי' תבשיל מבעוד יום להשהותו עלי' לצורך הלילה או עד למחר אם כשמגיע הלילה אין התבשיל מבושל עדיין כמאכל בן דרוסאי שמא יחתה . . אלא אם כן הכירה היא גרופה . . או שהיא קטומה...".

ובטעם האיסור גם כשמשהה לצורך מחר (אף שאין חשש חיתוי, כי עד למחר יוכל להתבשל בלא חיתוי), כותב אדה"ז בסרנ"ד סי"א (מהמג"א סרנ"ד סק"כ): "אפילו אין דעתו לאכול מהפת בשבת אסור ליתנה לתנור שלנו שאינו גרוף וקטום סמוך לחשכה כל כך שאין שהות שיקרמו פני' מבעוד יום אע"פ שהוא אופה אותה לצורך מוצאי שבת ובכל השבת כולה יכולה להאפות בלא חיתוי מכל מקום חוששים שמא ימלך אח"כ לאכלה בשבת . . וכיון שיהי' דעתו עלי' לאכלה שמא ישכח ויחתה בגחלים לגמור אפייתה שמטעם זה אסור להשהות תבשיל לצורך סעודת שחרית בכל מקום שאסור להשהותו לצורך סעודת הלילה משום גזרת שמא יחתה כמו שנתבאר בסי' רנ"ג אע"פ שעד סעודת שחרית יוכל להתבשל בלא חיתוי".

והנה בדין אם השהה בדיעבד כותב אדה"ז בסרנ"ג סי"ב: "כל מקום שנתבאר שאסור להשהות תבשיל שלא נתבשל כמאכל בן דרוסאי אם עבר ושהה אפילו בשוגג ששכחה שם או שהי' סבור שהוא מותר אסור..."

ומסתימת לשון אדה"ז משמע שגם בהשהה לצורך מחר אסור בדיעבד.

ב. והנה במשנה ברורה (בה"ל סרנ"ג ס"א ד"ה "להשהותו עלי") כותב: "אם כונתו לצורך מחר יש פוסקים שמתירין דלא חיישינן שיבא לחתות... ועיין בסימן רנ"ד ס"ה בהגר"א שם ובמ"א שם סק"כ ובא"ר ריש סימן זה דמדינא אין לסמוך ע"ז... חיישינן שימלך לאכלו ויחתה אלא שבדיעבד יש לסמוך ע"ז... וכדלקמן בסימן רנ"ז ס"א בהגה"ה לענין הטמנה וכן משמע בפמ"ג רנ"ד בא"א סק"כ". הרי שמדמה דין שהי' לדין הטמנה, והתיר בדיעבד אם השהה לצורך מחר.

ואכן בסרנ"ז (בדיני הטמנה) ס"א כותב אדה"ז קולא זו בסוף הסעיף (שהובא ברמ"א סרנ"ז ס"א בשם המרדכי ושבלי הלקט) גבי הטמין לצורך מחר, וז"ל: "הבא לסלק קדרה מעל גבי כירה ולהטמינה כדי שלא תצטנן אסור לו להטמינה בדבר המוסיף הבל אפילו מבעוד יום גזרה שמה יטמין ברמץ... ואח"כ בשבת ישכח ויחתה... ואינו דומה להשהי' שמותר להשהות על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה כל שהתבשיל נתבשל כמאכל בן דרוסאי מבעוד יום לפי שסתם הטמנה היא לצורך מחר... ולפיכך צריכה יותר לחיתוי כדי שלא יתקרב... אבל סתם שהי' היא לצורך הלילה... ויש חולקין על זה ואומרים שאף להטמין... מותר... כמו שמותר להשהות... ובמקום שנהגו להקל על פי סברא זו אין למחות בידם אבל אין לנהוג כן בשאר מקומות. ויש מקילין עוד... אם מסיח דעתו ממנו עד למחר... מותר להטמינו לצורך מחר אע"פ שלא הגיע עדיין למאכל בן דרוסאי ואין לסמוך על סברא זו אלא בדיעבד..."¹

¹ להבנת דברי אדה"ז בסעיף זה, יש לסכם ולבאר, דיש כאן ג' דעות: לדעה הא' מחמירים בהטמנה טפי משהי', כיון שסתם הטמנה היא לצורך מחר, ולכן חוששים שיבא לחתות שלא יתקרב למחר, והחשש הוא גם אחר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי. וגזרו בכל דבר המוסיף הבל, אף שאין שייך חיתוי בהם, גזרה שמה יטמין ברמץ - ששם שייך חיתוי.

משא"כ בשהיי' שסתם שהיי' היא לצורך הלילה, אין כאן חשש חיתוי אם נתבשל כבר כמאכל בן דרוסאי, ואפי' אם בפועל השהה לצורך מחר אין חוששים לחיתוי, כי החיתוי לא יועיל כמו שמועיל בהטמנה. אבל אם השהה ולא הגיע למאכל בן דרוסאי, חוששים שיחתה לגמור בישולו לצורך הלילה, ואפי' אם השהה לצורך מחר חוששים שמא ימלך לאכלו בלילה ויחתה. וגזרה הנ"ל בהטמנה היא גם כשמטמין לצורך הלילה, (אף שאין חשש חיתוי בנתבשל כמאכל בן דרוסאי), כיון שלא חלקו חכמים בגזרתם.

[מאמר המוסגר: בשהיי' לצורך מחר כותב אדה"ז בסרנ"ד סי"א טעם האיסור כיון שחוששים שמא ימלך, ולא מספיק שם הטעם שלא חלקו חכמים בגזרתם. ואולי יש לומר הביאור בזה: שהרי בהשהה בשר חי שאי אפשר שיתבשל בלילה, וממילא מסיח דעתו ממנו עד למחר, אין חוששים לחיתוי, הרי אנו רואים שחלקו חכמים בגזרתם. וא"כ הוה אמינא שגם אם השהה מאכל שהתחיל להתבשל אלא שלא הגיע למאכל בן דרוסאי, רק שהוא השהה בדעת שלא יאכל ממנו עד למחר, יש מקום לומר שכיון שהוא מסיח דעתו ממנו עד למחר, אין חוששים לחיתוי. (אבל, ראה להלן בהע' ג' מהאלי' רבה והגר"א שיש סברא לחלק בין השהה בשר חי והשהה לצורך מחר). ולכן צריכים לומר הטעם שהוא אסור, כיון שחוששים שמא ימלך לאכלו בלילה, שהרי סוף סוף אפשר לגמור בישולו לצורך הלילה ע"י חיתוי, משא"כ בבשר חי שאי אפשר לגמור בישולו בלילה ע"י חיתוי, ולכן מותר. (ואולי יש לומר שדעת הב"י - הובא לשונו לקמן בפנים בדברי התהלה לדוד - הוא, שהאיסור בשהיי' לצורך מחר הוא ג"כ מטעם שלא חלקו חכמים בגזרתם, אף שמצינו שחלקו בנוגע לבשר חי שמתירים, הרי אין לך בו אלא חידושו, (וכנ"ל שיש סברא לחלק בין בשר חי וסתם לצורך מחר)). משא"כ כאן, בהטמנה לצורך הלילה, הטעם שהוא אסור, אף שאין חשש חיתוי, הוא רק מטעם שלא חלקו חכמים בגזרתם. ועוד יש לומר, שבכלל כל איסור הטמנה בדבר המוסיף הבל הוא רק מטעם שלא חלקו בגזרתם. שהרי בדברים המוסיפים הבל לא שייך בהם חיתוי כלל, והוא אסור רק מטעם שמא יטמין ברמץ - ששם שייך חיתוי, ולכן בהטמנה מובן איך שהגזרה היא גם כשמטמין לצורך הלילה שאין שם חשש חיתוי. משא"כ בשהיי' שיש בו כמה היתרים: גרופה, קטומה, מאכל בן דרוסאי, בשר חי ואפי' חתיכה א', ולכן כשהשהה לצורך מחר צריכים לטעם "שמא ימלך". (אבל נראה שהצ"צ (בחידושים על הש"ס מא, ג) יש לו סברא אחרת מאדה"ז למה הטמנה לצורך הלילה אסור, וסובר שכיון שבהטמנה ניכר הדבר שמקפיד פן יתקרב, וגם מעט חיתוי מהני להחזיק החום, לכן חוששים שיחתה גם לצורך הלילה). ע"כ מאמר המוסגר.]

משא"כ לדעה הב' והג', אף שסתם הטמנה היא לצורך מחר, מכל מקום אין חוששים שיחתה כדי שלא יתקרב למחר. וא"כ דיני הטמנה הוא ממש כמו דיני שהיי': שאם נתבשל כמאכל בן דרוסאי אין חוששים לחיתוי, ואם לא נתבשל כמאכל בן דרוסאי חוששים לחיתוי. ולפי דעה הב' גם כשמטמין לצורך מחר חוששים שמא ימלך לאכלו בלילה ויחתה לגמור בישולו. משא"כ לדעה הג' אם מטמין לצורך מחר אין כאן שום חשש ומותר. ואדה"ז פוסק שאין לסמוך על דעה זו (הג') אלא בדיעבד, אבל לכתחלה חוששים שמא ימלך. ולפי הביאור להלן בפנים נמצא שלדעה הג' הטמנה קיל טפי משהיי', משא"כ לדעה הא' הטמנה חמור טפי משהיי', (ולדעה הב' הם שווים).

ולפ"ז צריך להבין, למה לא הביא אדה"ז קולא זו - שהביא בהטמין לצורך מחר - גם לענין שהי"י בסרנ"ג.

ג. והנה קושיא זו הקשה כבר התהלה לדוד סרנ"ד סק"ה: שבתחלת דבריו מוכיח שהמרדכי ושבלי הלקט שסוברים שמותר להטמין לצורך מחר (שהובא ברמ"א הנ"ל), סוברים ג"כ שמותר להשהות לצורך מחר. ולפ"ז מקשה על הב"י שבסרנ"ג מביא הכל בו והגהות מרדכי שסוברים שמותר להשהות אם הוא לצורך מחר, כיון שמסיח דעתו עד למחר ולא יבא לחתות, והב"י מסיק "אבל לא ראיתי בדברי שום פוסק זולתם שחילק בכך". ואח"כ בסוף הסימן מביא הב"י המרדכי ושבלי הלקט שמתירים אם הוא לצורך מחר. הרי שהב"י עצמו מביא עוד פוסקים שמחלקים בין צורך הלילה וצורך מחר. וא"כ על כרחך צריך לומר שהב"י מחלק בין שהי"י והטמנה, ודברי המרדכי ושבלי הלקט הוא רק לענין הטמנה. (וכן הקשה האלי" רבה סרנ"ג סק"א על הב"י הנ"ל, שמהב"י בסרנ"ד משמע שהמרדכי ושבלי הלקט מיירי בשהי"י). וגם מהב"ח בסרנ"ג ס"ט משמע שמקיל בהטמנה טפי משהי"י, (וסובר שאין שום פוסק שמתיר בשהי"י לצורך מחר, עיי"ש, ועי' באל"י רבה הנ"ל). ובסוף דבריו מביא התהלה לדוד הפמ"ג (סרנ"ד א"א סק"כ) שסובר שאם השהה לצורך מחר מותר בדיעבד, ומקשה על אדה"ז שסתם דבריו בסרנ"ג, ומשמע שאסור בדיעבד גם כשהשהה לצורך מחר, והניח בצע"ג, ואח"כ בסוגריים כותב לעיין באדה"ז סרנ"ד סי"א².

וא"כ שוב צריך להבין סברת אדה"ז שמחלק בין שהי"י והטמנה, שבשהי"י לצורך מחר משמע שאוסר בדיעבד, משא"כ בהטמנה לצורך מחר מתיר בדיעבד.

ד. וי"ל הביאור בדעת אדה"ז, בהקדם דברי הפמ"ג בסרנ"ז (א"א סק"ח) בביאור דעת המקילה להטמין לכתחלה לצורך מחר, שמבאר החילוק בין הטמנה לשהי"י, שבשהי"י לא מובא דעה המתרת להשהות לכתחלה לצורך מחר: כי בשהי"י, כיון שסתם שהי"י היא לצורך הלילה,

² ולכאורה קושיית התהלה לדוד היא ג"כ על הרמ"א - שסתם ג"כ בסרנ"ג, אף שבסרנ"ז מביא דעת המרדכי ושבלי הלקט. וגם צ"ע מה שמביא הפמ"ג, שהרי הפמ"ג עצמו מחלק בין שהי"י והטמנה, כפי שיתבאר להלן בפנים.

א"כ גם כשהשהה לצורך מחר יש מקום לחשוש שמא ימלך לאכלו בלילה ויחתה, ולכן אסור לכתחלה, משא"כ בהטמנה כיון שסתם הטמנה היא לצורך מחר אין מקום לחשוש שמא ימלך, ולכן מותר אף לכתחלה. (אבל אם השהה לצורך מחר, סובר הפמ"ג (בסרנ"ד א"א סק"כ) שמותר בדיעבד כנ"ל).

וכן האלי' רבה סרנ"ג סק"א מחלק בין שהי' והטמנה. ומדבריו משמע טעם הדבר: שבהטמנה, כיון שעושה מעשה של גילוי דעת שמסיח דעתו עד למחר - שהרי סתם הטמנה היא לצורך מחר - לכן מקילים. משא"כ בשהי' שאין כאן שום מעשה של גילוי דעת שמשהה למחר, רק שבמחשבתו מסיח דעתו ממנו עד למחר, לכן אין זה מועיל להתיר. וכיון שאפשר לגמור בישולו בלילה ע"י חיתוי, חיישין שמא ימלך ויחתה.³

ועל פי זה יש לבאר שיטת אדה"ז, שמתיר בדיעבד בהטמין לצורך מחר, ומשמע שאוסר בדיעבד בהשהה לצורך מחר: דהנה אדה"ז מתיר הטמנה לצורך מחר רק בדיעבד, (דלא כפמ"ג שמתיר גם לכתחלה. א"כ סובר אדה"ז שאף שבהטמנה אין מקום לחשוש כל כך שמא ימלך ויחתה, מ"מ אסור לכתחלה). ולכן בשהי', שיש יותר מקום לחשוש שמא ימלך ויחתה, אם השהה לצורך מחר - אסור גם בדיעבד.⁴

³ עיי"ש שמחלק ג"כ בין השהה בשר חי שלא יוכל להתבשל לצורך הלילה, וממילא מסיח דעתו ממנו עד למחר, ולכן מותר כיון שעושה מעשה המוכיח היסח דעתו. משא"כ אם השהה סתם לצורך מחר, שאין כאן מעשה - אסור. (ובביאור הגר"א סרנ"ד סק"ל מחלק ג"כ בין בשר חי וצורך מחר: שבבשר חי על כרחך מסיח דעתו, כי אי אפשר שיתבשל אפי' ע"י חיתוי לצורך הלילה, משא"כ בהתחיל להתבשל ולא נתבשל כמאכל בן דרוסאי, שאפשר לו להמלך לאכלו בלילה ע"י חיתוי, ולכן חוששים לחיתוי).

⁴ ואולי יש לומר שלזה מכוין התהלה לדוד בצינו בסוף דבריו לשו"ע אדה"ז סרנ"ד סי"א, ששם מבאר אדה"ז הטעם שבהשהה לצורך מחר אסור, שחוששים שמא ימלך. וא"כ לפ"ז יש מקום לחלק בין שהי' והטמנה, שבהטמנה אין חוששים כל כך שמא ימלך לאכלו בלילה, כיון שסתם הטמנה היא לצורך מחר. משא"כ בשהי' שיש יותר מקום לחשוש שמא ימלך, מובן למה סתם אדה"ז בסרנ"ג גבי שהי', ומשמע שאוסר גם בדיעבד.

אבל עדיין צריך עיון: דהנה בשו"ע אדה"ז סרנ"ג סכ"ד וסכ"ה ובקו"א סק"ט רואים שיטת אדה"ז שכשיש דעה המתרת דבר לכתחלה, אף שאין סוברים כמותו להתיר לכתחלה, מ"מ לענין בדיעבד סומכים עליו. (רק שבדבר שהדעה המחמירה סוברת שהיא אסור מדאורייתא, מסתפק אדה"ז אם יש להתיר בדיעבד, גם כשיש דעה המתרת

משא"כ התהלה לדוד סובר שאין לחלק בכך בין הטמנה לשהייה, ולכן אם בהטמנה מותר בדיעבד, גם בשהייה צ"ל מותר בדיעבד. ולכן הקשה על אדה"ז שסתם דבריו, ומשמע שאוסר בשהייה.

וכפשוט אשר לא באתי אלא לבאר במקצת דברי אדה"ז, ולא לענין הלכה.



שיטת הרא"ש ביסוד טבילה כלים

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

א. כותב הרא"ש בפרק בתרא דע"ז (אות לו): "ת"ר הלוקח כלי תשמיש מן העו"כ... דברים שנשתמש בהן ע"י חמין... מגעילין ומטבילין והן טהורין, דברים שנשתמש בהן ע"י האור מלבנן ומטבילין והן טהורין. פי' רשב"ם דוקא מגעילין או מלבנן תחלה אבל הטבילו תחילה הוי כטובל ושרץ בידו. ולא נהירא דהך טבילה לא משום טומאה, דאפי' חדשים צריכים טבילה אלא גזה"כ הוא אם ירצה יטבילנה וישתמש בו צונן וכשירצה להשתמש בו חמין יגעילנה ויש הכשר לחצאין כדאמר במתניתין הסכין שפה והיא טהורה ואע"פ שצריך עדיין להגעיל לחתוך בו צונן [רותח?] ולא יצא מטומאה לגמרי".

ובביאור הדברים יש להקדים שזה פשוט שכל מושג של "טבילה" הוא גזירת הכתוב (ראה רמב"ם סוף הל' מקוואות) אלא שחולקים מהו תוכן הטבילה (על מה גזרה התורה בחיוב טבילת כלים).

לכתחלה), עיי"ש ואכ"מ. וא"כ לעניינינו (שאיסור השהייה הוא רק גזרה דרבנן), אולי יש לומר שכיון שיש דעה המתרת שהייה לצורך מחר לכתחלה (הרי הם: הכל בו והגהות מרדכי, ולפי התהלה לדוד גם המרדכי ושבלי הלקט, ולפי הפרישה (בסרנג"ג סקי"א) משמע שגם הטור), א"כ לענין בדיעבד עכ"פ יש להתיר. אבל לאידך גיסא י"ל, שכיון שלא הביא אדה"ז הדעה המתרת בסרנג"ג לענין שהייה, אין סומכין עליו גם לענין בדיעבד, (ובפרט שלפי הב"ח סרנג"ג ס"ט אין שום פוסק שמתיר בשהייה). וכיון שיש ספק בדעת אדה"ז, סתם בספר שבת כהלכה פ"ח הע' טז בדעת אדה"ז, והביא רק המשנה ברורה (הנ"ל בפנים) שמתיר בדיעבד.

ויובן בהקדים דברי הגמרא (עבודה זרה עה, ב): "אמר ר' נחמן אפי' כלים חדשים במשמע, דהא ישנים וליבנן כחדשים דמו ואפילו הכי בעו טבילה. מתקיף לה ר' ששת אי הכי אפי' זוזא דסרבלא [=מספרים שגוזזים בהן בגדי צמר] נמי? אמר לי' כלי סעודה אמורין בפרשה".

ובביאור הקושיא פירש"י: "...הואיל וגזירת הכתוב הוא ולא משום פילוט איסור דהא חדשים ולא בלעי מידי, מצרכת לה טבילה". דהיינו: שהיינו יכולים לחשוב שזה שהתורה ציותה על הטבילה הוא בגלל פילוט איסור, אלא דלפי"ז חדשים (וישנים שליבנן) אינן צריכים טבילה - שהרי אין להן בליעת איסור. ומזה שטובלין חדשים הרי זה ראוי שזה לא בגלל בליעת איסור בפועל אלא גזירת הכתוב 'כללי' על כלי של עכו"ם, א"כ גם "זוזא דסרבלא" יצטרך טבילה (ומזה ש"זוזא דסרבלא" אין צריך טבילה, משמע שאינו גזיה"כ).

וע"ז עונה ר"נ "כלי סעודה אמורין בפרשה". ובפרש"י: "דהכתיב כל דבר אשר יבא באש ואין דרך להשתמש ע"י האור אלא כלים של צורכי סעודה ובהנהו כתיב וטהר טבילה אבל זוזא דסרבלא לא". ובפשטות כוונתו: דהא ש"זוזא דסרבלא" אינו בדין של טבילה הוא משום שאינו מובא בפרשה, ובמילא שאינו בגזירת הכתוב של טבילת כלים.

אמנם בריטב"א מוסיף ומבאר: "פירוש ומשום דסופן להשתמש באיסור, ויצאו לקדושה, הצריכה הכתוב טבילה אף בחדשים משא"כ בזוזא דסרבלא". מבואר מדבריו, שר"נ מבאר בתירוצו שהגדר בזה ש"הצריכה תורה טבילה" הוא מפני 'האיסור', והא דגם כלים חדשים צריכים טבילה הוא משום שגם להם יש שייכות לאיסור - ש"סופן להשתמש באיסור".

¹ בגליון תקפ (עמ' 110 ואילך) דן הרב י.ש. שי' בכמה עניינים המובאים בפנים, ובהערה 2 מקשה הרב הנ"ל: "יל"ע מהו קושייתו על ר"נ דוקא הרי כך כתוב בברייתא לקמן "ת"ר הלוקח... דברים שלא נשתמש בהן מטבילין" [ומתרג' וי"ל שהאמוראים לא ידעו הברייתא. ולהעיר שמבואר מדבריו בהמהרש"א.

ועוד יש לומר: דלא הוקשה לרב ששת מהברייתא, דהי' מתרג' שהטעם שצריך טבילה בכלים חדשים הוא משום 'לא פלוג' או דגזרינן 'חדשים אטו ישנים', ורק הוקשה לא לר"נ שמבאר שצריך טבילה מעיקר הדין. וצ"ע.

[וי"ל שרש"י אינו חולק על זה², וכוונת דבריו שרק כלים ש"דריך להשתמש ע"י האור" ובמילא להשתמש באיסור³, כתיב בהן טבילה, אבל זוזא דסרבלא לא" - אין דרכו להשתמש ע"י האור.]

ויש להוסיף: מזה עצמו שהתורה מלמד הדין של טבילה ביחד עם הדין של הגעלה, לכאורה יש להוכיח, שהטבילה שייך לבליעת האיסור. (אלא, דכנ"ל, אינו בגלל הבליעה בפועל, אלא בגלל ש"סופו להשתמש באיסור").

ולפי"ז יש להסביר שיטת הרשב"ם, דסובר דמכיון שטבילת כלים הוא משום איסור, צריך קודם להפליט האיסור מן הכלי ורק אח"כ להטבילו - שהרי האיסור הוא הגורם הטבילה - ואם לאו הרי זה כטובל ושרץ (האיסור) בידו (כמו בשרץ שגורם לאדם טומאה צריך תחלה להשמיט מידו השרץ ורק אח"כ יועיל טבילתו, אבל אם יטבול ועדיין השרץ בידו לא יעלה לו טבילה).

והנה בביאור דעת הרא"ש הי' אפשר לומר דס"ל דטעם טבילה הוא לא משום טומאה ואיסור אלא גז"כ פשוט שמחייב טבילה, והרא"י דאפי' חדשים צריכים טבילה, ובכלים חדשים אין כאן טומאה ואיסור.

אלא דיש לומר באופן אחר, דגם הרא"ש סובר שטעם הטבילה הוא ביסודו 'איסור'⁴, וכנ"ל שכ"ה משמעותו הפשוטה של הפסוק, אלא דעם זה סובר שאינו מוכרח שיטביל רק אחר הגעלה, דאינו כטובל ושרץ בידו.

² ולהעיר מלקו"ש חלק יח (עמ' 366 ואילך) דמבואר ששיטת רש"י (בפירושו על התורה) בטעם טבילת כלים הוא משום שהכלי ראוי להשמשות באיסור.

³ להעיר מפרי חדש יו"ד סי' קכ סק"א, ולפי דברינו מתורצים קצת דבריו, ועצ"ע.

⁴ דכן הוא גם שיטת המאירי (ע"ז שם) "שיוצאין מטומאת גיעול לקדושת מאכלות". הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"ז ה"ה) "הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש להתירו מגיעול עכו"ם" (דלא כלח"מ. ראה לקו"ש שם עמ' 367 הערה 37, ומביא רא"י מפיהמ"ש להרמב"ם). רש"י בפירושו על התורה (כדלעיל הערה 3). והנה בירושלמי (ע"ז בסופה) איתא הטעם על טבילת כלים משום "לפי שיצאו מטומאת הנכרי ונכנסו לקדושת ישראל", והי' אפשר לפרש בדבריו שהטבילה הוא בגלל שהי' בבעלות הנכרי. אלא דבלקו"ש שם הערה 42, לאחר שמביא רבינו דברי הראשונים הנ"ל שמבארים שגדר טבילה הוא בגלל 'איסור', כותב וי"ל דמפרשים כן גם דעת הירושלמי. וראה רשב"א (בתורת הבית בית ד' ריש שער ד') שלמד דין הנ"ל (שטבילה צ"ל לאחר הכשרו) ממה ש"מפרש בירושלמי

ייוכן בהקדם ביאור כ"ק אדמו"ר בגדר טבילת כלים (מתורגם מלקוטי שיחות חלק יח עמ' 368): "כלומר, פעולת הטבילה אינה להוציא את מציאות האיסור מן הכלי - זה כבר נפעל ע"י ההגעלה, או שמלכתחילה לא הי' בו איסור - אלא לעשות את הכלי מוכשר להשתמשות (של יהודי) שמושלת מאיסור, מאפשרות ועלוליות האיסור: כשהכלי הוא ברשות נכרי, הרי אפילו כשלפועל לא השתמש בו באיסור מ"מ ישנה האפשריות שיעשה כן; ולכן, כשבא הכלי לרשותו של יהודי, להשתמשות שבה אין אפילו "אפשריות" להשתמש באיסור, צריך הכלי טבילה "להכשירן מן האיסור..."

"ולכן גם כלים חדשים (או אלו ש"תשמישן בצונן") צריכין טבילה - אע"פ ש"לא בלעו איסור" - כי בזה גופא שהיו ברשותו של נכרי נעשו "ראוי" לענין האיסור". ע"כ לענינינו.

מה שיוצא מדברי כ"ק אדמו"ר הוא שגדר "טבילה" וגדר "הגעלה" הם שני גדרים שונים, הגעלה הוא "להוציא את מציאות האיסור" אולם טבילה הוא "לעשות כלי מוכשר להשתמשות של יהודי שמושלת מאיסור" (ולכלי שאינו מוכן להשתמשות של איסור).

ולפי"ז י"ל בביאור הרא"ש: דסובר דזה שהתורה גזרה שכלי צריך טבילה הוא אכן משום שייכות הכלי לאיסור, אלא דזה לא להכשיר הכלי מהאיסור אלא שהוא דין ב"השתמשות" הכלי⁵ דהתורה גזרה שכדי להשתמש עם כלי של עכו"ם ש"סופו להשתמש באיסור" צריך טבילה.

דהיינו: זה שיש בליעת איסור, זה ענין צדדי וטכני, לגבי תוכן וגדר טבילה. דאע"פ שיש שם מציאות איסור - והוא אינו כשר - אבל אינו

שצריך להטביל לפי שיצאו כו" (ועד"ז מוכח בריטב"א שם לפני"ז ד"ה תנא וכולן). הרי שגם בירושלמי יש ללמוד שהוא משום 'איסור'.

וממשיך בהערה הנ"ל וכותב "ודלא כבט"ז יו"ד ר"ס קכא". ופשטות כוונתו הוא שמהט"ז לא משמע שלומד בהירושמי שהוא משום 'איסור', עיי"ש. ודלא כמו שכתב הרב הנ"ל בהערה 9. ובמחכ"ת דבריו שם צע"ג.

⁵ להעיר מדיוק לשון הרא"ש "גזה"כ הוא אם ירצה יטבילנה וישתמש בו צונן וכשירצה להשתמש בו חמין יגעילנה" (דלא כתוס' ד"ה מגיעלן (ע"ז עה, ב)), דמדבר על 'השתמשות'. (ויש לעיין באם י"ל שגם תוס' סובר שטעם הטבילה הוא משום 'איסור'. ואכ"מ).

מפריע לה"היתר השתמשות". (וכדמוכת מזה שגם בפועל יכול להשתמש בו בצונן).

במילים אחרות: להרא"ש רק ההגעלה הוא דין בהכלי, והטבילה הוא דין בהשתמשות הגבירא.

ולפי זה מדויקים דברי הרא"ש שכ' "ויש הכשר לחצאין . . ולא יצא מטומאה לגמרי", דלכאורה צ"ע הלא הטבילה וההגעלה הם שני ענינים נפרדים הגעלה הוא מפני האיסור והטבילה הוא גזירת הכתוב, אבל להנ"ל שגם הרא"ש סובר שהטבילה הוא משום איסור יומתק למה הרא"ש מקשרן. וכן מובן מה שכותב בהמשך בביאור הברייתא שנקט הגעלה ראשון שהוא "משום שהוא עיקר הכשר פליטת האיסור", דלכאורה מדוע כותב הרא"ש "עיקר" אם לשיטתו הטבילה אינו בגלל האיסור, אבל להנ"ל מובן שהרי גם הרא"ש סובר שהטבילה הוא משום הכשר ה'איסור' אבל לא ה'עיקר' כמו הגעלה שהוא מפליט האיסור ואילו טבילה הוא רק 'הכשר' בזה שהוא מכשיר השתמשות כלי שהי' "ראוי לענין האיסור".⁷

אלא דלפי"ז יש לעיין מהו שיטת הרשב"ם, דהנה אם נאמר שהטבילה הוא רק דין ב"השתמשות" לכלי נכרי "לעשות כלי שמוכשר להשתמשות

⁶ וכן הקשה הרב הנ"ל בהערה 1 שם. ותירץ שם "שהכוונה על הדחה שצריכים בין כך הן לפני הגעלה והן לפני הטבילה ולכן כותב שהגעלה הוא "עיקר הכשר" ולא כל הכשר שהרי ההדחה עושה הכשר לצונן וגם ההקדמה להגעלה. ומובן הדוחק בזה שהרי לא מדובר שם על הגעלה לגבי הדחה אלא הגעלה לגבי טבילה.

⁷ ויש להוסיף: שלפי הביאור שהרא"ש סובר שטבילה הוא דווקא בכלי שהוא "ראוי" לענין האיסור" י"ל שגם שיטת הרא"ש הוא שצריך לכתחילה לטבול הכלי אחרי הגעלה כדי להוציא מהכלי כל שייכותו להנכרי לפני שמטבילו להשתמשות ישראל, אלא שבדיעבד אם לא הגעילו אין צריך להחזיר להטביל מפני שעיקר מטרת הטבילה הוא לא להכשיר הכלי. וי"ל שכן גם הבין הב"י בשיטת הרא"ש ויוצא שדעה הא' במחבר (סי' קכא ס"ב) הוא אכן שיטת הרא"ש. ולהעיר מלשון הרא"ש שמשמע רק ש"לא נהירא" ש"דוקא מגעילין או מלבנן תחלה" (וכן משמעות הסמ"ג שהביא הב"י (שם)), אבל לא שלכתחילה "יכול להטבילין תחילה" (כלשון המובא בטור וכ"ה בתוס' ע"ז שם). וצע"ק. ולפי"ז יוצא ששיטת הרא"ש הוא כשיטת הראב"ד שהביא הרב הנ"ל. [אלא שגם לשיטת הר"י בטור (ותוס') י"ל שסובר שיסוד הטבילה הוא משום 'איסור', אלא שמציאות איסור לא מעכב הטבילה משום שדין הטבילה דין בהשתמשות ולכן אף לכתחילה יש לטבול תחילה].

(של ישראל) " ולא שייך לבליעת האיסור שיש בו בפועל (וכנ"ל), למה צריך באמת טבילה שנית.

והנה ה' אפשר לומר שלפי הרשב"ם טבילה הוא לא היתר "השתמשות" אלא דין בהכלי. דהיינו: שהן ההגעלה (או הליבון) והן הטבילה הוא דין בהכלים. ומכיון שזה דין בהכשר הכלי לכן אם לא הגעילו הרי זה כטובל ושרץ (האיסור) בידו, וכנ"ל.

אלא די"ל שגם הרשב"ם סובר שזה רק דין ב"השתמשות", ועם כל זה סובר שצריך להטביל שנית, באם לא הגעיל תחילה, כדלקמן, שהרי בליקו"ש שם (הערה 42) מפורש שהביאור הוא (גם ?) לשיטת הרשב"ם, עיי"ש.

ויובן בהקדם מחלוקת בדברי הרשב"ם דהנה הלבוש (הובא בש"ך סי' קכא סק"ד) כותב: "ואם לא ירצה להשתמש בו אלא צונן יכול להטביל ולהשתמש בו בצונן וכשירצה אח"כ להשתמש בו בחמין יגעילנו ויספיק לו טבילה שהטבילו כבר אפילו למאן דמצריך לעיל טבילה שנית שאני הכא שמתחלה לא היה דעתו להשתמש בו אלא צונן ולצונן סגי ליה בטבילה וכיון שבהיתר טבלו שוב א"צ טבילה שנית".

[והש"ך ממשיך: "ונראה דהיכא שטבלו אדעתא לאכול בו חמין כיון דצריך לחזור ולהטבילין להי"א א"כ אפילו צונן אסור לאכול בלא טבילה [שנית]"].

אבל בתפארת למשה (שם, הובא בפתחי תשובה שם סק"ד) חולק על דבריו וכותב "ולא נראה לי שודאי לדעת י"א אלו אף אם רוצה להשתמש צונן לא מהני טבילה כשהגוי השתמש בו חמין אם לא הגעילו תחילה דכל זמן שהאיסור בתוכו אינו יוצא מטומאה לטהרה כטובל ושרץ בידו".

ולכאורה צריך להבין דברי הלבוש, שהרי הרשב"ם סובר שהאיסור שבכלי גורם שהטבילה הוא כטובל ושרץ בידו, ומה אהני לי' בזה שדעתא להשתמש בצונן, וכדברי התפל"מ⁸.

⁸ בגליון תקעו הקשה הרב מ.א.ל. שי' בדברי הלבוש דאטו בדעתו תליא מילתא הלא הדבר תלוי במציאות, האם יש בליעת איסור בתוך הכלי, ואז הוי כטובל ושרץ בידו, או

אמנם כל זה אם נסביר בדברי הרשב"ם שהטבילה הוא דין בכלי - כמו הגעלה - ובמילא שקודם שמטבילין צריך להגעילין, וכן"ל. ויש לומר שזהו סברת התפל"מ (כמדויק בדבריו).

אבל אם נאמר שגם הרשב"ם סובר שדין טבילה הוא רק "היתר השתמשות" ולא שייך לדין הגעלה, יובן דברי הלבוש, דאם רוצה להשתמש בו בצונן מובן שאין צריך טבילה אחרי הגעלה, שהרי כיון שהוא משתמש בו בהיתר, אין קשר להבליעת איסור בתוכו (וכסברה הרא"ש)⁹.

אלא שאם דעתו להשתמש בו בחמין יש כאן דין חדש, לדעת הלבוש בשיטת הרשב"ם, שצריך להטבילו דווקא לאחר הגעלה ואם לא הוי כטובל ושרץ בידו. והסברא בזה י"ל, דמכיון שמטרת הטבילה הוא להשתמש בהכלי לכן באם דעתו הוא להשתמש ב"חמין" הרי זה שיש איסור בכלי מפקיע יכולתו להשתמש במה שהוא רוצה להשתמש בו¹⁰. [דוגמא רחוקה: מתכוון לא לצאת י"ח. בכוונתו להשתמש בחמין - שאסור לו - כאילו שאינו נותן "כח" להטבילה לפעול היתר "השתמשות בהכלי"]. וזהו כוונת "טובל ושרץ בידו" שבזמן שמכוון לטבול להשתמש בכלי יש "שרץ" [האיסור שבכלי] שאוסר ההשתמשות באופן שהוא מתכוון.

ויש להאריך, ועצ"ע.



לא. וחידוש דרך "נראה כטובל ושרץ בידו" אבל אין כאן חשש אמיתי. עי"ש. אבל לא הסביר כל צורכו כוונתו בהגדרתו שזה רק "נראה", ואין מתורץ ע"י זה קושייתו, וחסר בהבנת הענין. ובכלל יש לעיין מהו שיטת הט"ז ואכ"מ. (גם צע"ק מה שכתב שם בהערה 3 שכאילו ביאר כ"ק אדמו"ר הוא דלא כש"ך ולבוש וכו').

⁹ ולהעיר ממה שכ"ק אדמו"ר מביא בחצאי עיגול "או אלו ש"תשמישן בצונן". ויש לעיין כוונתו המדויק. וי"ל שקשור לענינינו. וצ"ע.

¹⁰ להעיר מלשון המאירי (ע"ז שם) "צריך שתדע שכל כלי... צריך טבילה כו' קודם שישתמש בהם וכו'. טבילה זו... אחר שהוכשרו, שאם אתה מטבילין עד שלא הוכשרו היאך הם נכנסים בה לקדושה ועדיין אינן ראויים לה ונמצא הכלי טובל ושרץ בידו".

תמימות בספה"ע

הרב יוסף יצחק שמוקלער

מג"ש בכולל שע"י בית חב"ד-מרכז מנהטן

א. מי ששכח לספור ספירת העומר בלילה אם יכול לברך ביום - פליגי הבה"ג והתוס' במנחות (סו, א תוד"ה זכר) שיטת הבה"ג: דיכול לברך ביום, דפוסק כסתם מתניתין דנקצר העומר ביום כשר (והיינו כשיטת רבי). ושיטת התוס' (שם): דאינו יכול לברך ביום דפוסק כסתם מתניתין דמגילה דקצירת העומר, בלילה אין, ביום לא (והיינו כשיטת ראב"ש. ועיין בתוד"ה כל מגילה כ, ב; ר"ן שם ז, א בדפי הרי"ף ד"ה כל; רש"ש שם).

ויש שיטה ממוצעת מר יהודאי גאון (מובא בר"ן סוף פסחים): דדוקא בלילה הא' אינו יכול לספור ביום משא"כ בשאר הלילות. ובשו"ע (סי' תפט ס"ז): נפסק דסופר ביום בלי ברכה.

ב. מי ששכח לספור יום א' לגמרי אם יכול להמשיך ולברך בימים הבאים, חלוקים התוס' והבה"ג - במנחות (שם בסוף התוס'): :

דהבה"ג ס"ל: דאינו יכול דבעינן תמימות.

ותוס' ס"ל: דיכול, וביאר דבריהם הרא"ש בסוף פסחים (אות מא) דכל לילה ולילה הוי מצוה בפ"ע.

שיטה ממוצעת רב סעדי' גאון (מובא בטור סו"ס תפט) דדוקא אם שכח ביום הא' אינו יכול להמשיך משא"כ בשאר הימים (וע"ש בב"ח).

ובשו"ע (סי' תפט ס"ח): נפסק דסופר בלי ברכה.

ג. והנה הבה"ג ס"ל דתמימות מעכב - ולכן אינו יכול להמשיך בשאר הימים אם הפסיק יום א', ותוס' ס"ל דלא על זה קאי תמימות. ובאם שכח לספור בלילה ורוצה לספור ביום ס"ל להבה"ג דלילה אינו מעכב, ותוס' ס"ל דמעכב.

והנה בשלמא לשיטת התוס' תמימות מעכב ולכן אם שכח לספור בלילה הפסיד, אלא שס"ל דתמימות אינו הולך על כל הספירות ביחד אלא על כל ספירה בפרטיות. אבל לשיטת הבה"ג לכאורה קשה, דמצד א' סובר דתמימות מעכב, ומצד שני ס"ל דאינו מעכב, שהרי ספירה בלילה

לומדים (במנחות שם) מתמימות, ואי אתה מוצא תמימות אלא כשסופר בלילה (ומספירה לומדים לקצירה שגם קצירת העומר בלילה, ומסתם מתניתין בקצירה - דהיינו התוצאה, אנו לומדים הדין בספירה - דהיינו הסיבה).

וס"ל להבה"ג דנקצר שלא כמצותו כשר וה"ה לספירה, והיינו לכאורה דתמימות אינו מעכב וצ"ע.

ד. ביאור פלוגתת הבה"ג ותוס' באם הפסיק יום א',

מבאר הפמ"ג (בא"א סקי"ג) אם המ"ט ספירות הם מצוה א' (כמו ד' מנינים בלולב, וד' ציציות) או מ"ט מצות. דהבה"ג ס"ל דתמימות מגלה שמעכבין דהיינו שהם מצוה א'. ותוס' ס"ל: דלא ע"ז קאי תמימות ונשאר כפשטי' שהם מ"ט מצות ולכן אינם מעכבים.

ומה"ט מביא המשנ"ב (בס"ק ג') דאין לנשים לברך דהא בודאי יטעו וישכחו לספור יום א' ולשיטת הבה"ג שזהו מצוה א' אגלאי מלתא למפרע שברכו לבטלה.

והנה הפרמ"ג (שם) מסיים בקושיא דא"כ אמאי מברכין מ"ט ברכות הרי לשיטת הבה"ג זהו מצוה א' ואין מברכין יותר מברכה א' על מצוה אחת, ונשאר בצ"ע. וכן בלקו"ש ח"א (עמ' 270 ואילך) שואל הרי כותב התוס' (במנחות ס"ה, ב ד"ה וספרתם, ובכתובות) הטעם דנדה אינה מברכת על ספירתה - ד"וספרתה לה"? דשמא תראה ותסתור ונמצא דהברכות היו לבטלה עיי"שו, וה"נ היו צריכים לחשוש שישכחו לספור ותסתור¹. ולכן מבאר (בלקו"ש שם) דלכו"ע הם מ"ט מצוות וסברת הבה"ג הוא שספירת האדם צ"ל בתמימות ואם חסר יום ו' לדוגמא, חסר בהתמימות דספירת יום ז' דשוב אינה ספירה שלימה כשחסר בהספירות הקודמות.

¹ לכאורה קושיית התוס' הוא בזמן שהי' להם ימי זיבה וימי נדה אבל כשנתקלקלו הוסתות וכו' ותיקן רבי וכו' (כמבואר בטור וב"י יו"ד סי' קפג) הרי כולם ספק זבות ספק נדות ולק"מ, דאינם מברכים מספק, או דלמא קושיית התוס' הוא גם בזה"ז מכיון שהתקין רבי.

² ולכאור' כוונת השאלה היא בנוגע לנשים כמ"ש במשנ"ב הנ"ל, ואולי י"ל גם בסתם אנשים. ומכיוון שלא פלוג, היו צריכים לתקן - לכו"ע, לברך ביום האחרון.

ומתורצות קושיות הנ"ל, דמכיון שלכו"ע הם מ"ט מצות - לכן מברכין מ"ט ברכות, ומכיון שהחסרון - להבה"ג - אינו בה'עבר' אלא ב'העתיד', לכן מברכין הנשים. ואפי' אדם שיודע שבודאי יחסר יום בהעתיד, מברך עכשיו.

ועפכ"ז - שלעולם הם מ"ט מצות, ורק הבה"ג סובר, שצריך הספירות שעברו, בכדי שהספירה תהי' שלימה וכולל כל הספירות שעברו - בהעבר גופא, אינו צריך ה'מצוה' שבעבר, אלא ה'מציאות' ספירה שבעבר, בכדי שהספירה של עכשיו תהי' בשלימות.

ולכן קטן שנתגדל באמצע ימי הספירה (הגם שעד עכשיו מצותו הי' תרי דרבנן, וכשנעשה גדול הוא חד דרבנן) וכן כשיבוא משיח באמצע ימי הספירה (הגם דקיי"ל דספירה בזה"ז דרבנן ולעת"ל דאורייתא) נוכל להמשיך לספור בברכה אם ספר עד אז, מכיון של"צ המצוה אלא המציאות, וישנם (משא"כ אם נלמד להבה"ג שהמ"ט ספירות הם מצוה א', אזי, א) צריך להמצוה שבעבר ואזי יש לחקור - וכמ"ש המנ"ח במצוה שו, ור"י ענגיל בציונים לתורה כלל יג - אם מצוה דרבנן יוכל להשלים מצוה מה"ת, שהרי אם אכל מצה בעת שטותו אינו מוציאו כשנשטפה, וכן מחוייב דרבנן לכאורה אינו מוציא מחוייב מה"ת, וכן תרי דרבנן לחד דרבנן, וא"כ האיך יכול לצאת מצותו לספור מ"ט ספירות, בהספירות שספר בעת קטנותו. וכן כשיבוא משיח האיך יצא יד"ח להחיות מה"ת, בהספירות שספר מרבנן; ב) הספירות שבעבר צריך למצות הספירה שבעתיד).

ה. בפסח דהאי שתא בעת שהותי בק"ק מנשסתר, התקיים 'כינוס תורה' בישיבת ליובאוויטש בעיר וזכיתי לשמוע ד"ת מהרה"ג הדיין בערגער שליט"א, שאמר שגם הוא כיון לחידושו של הרבי בשיטת הבה"ג והוסיף ג' הוספות על השיחה:

א) יסוד וראי' (דלשיטת בה"ג זהו מ"ט מצות ונוגע רק להתמימות שבהעתיד ולכן) צריך רק המציאות ספירה שבהעבר ולא המצוה.

מדברי רבינו האי גאון (מובא בביאור הלכה - תפ"ט, ח' - ד"ה סופר) דהיכא ששכח ספירה ראשונה יאמר בספירה שני' אתמול הי' אחד בעומר והיום שני ימים לעומר וכיון דמני גם של אתמול לא נפיק מכלל תמימות תהינה, עיי"ש.

דהגם שאין לו המצוה שבעבר, שהרי עבר זמנו, מספיק המציאות ספירה של העבר [והגם שעבר יומו ואין לו אפי' מציאות ספירה בסגנון דאמירת "היום" אבל עדיין יכול לספור בסגנון ספירה "דאתמול הי'", וגם זה נחשב מציאות ספירה דיום א' לדוגמא - הערת הכותב] הגם שאין לו מצות ספירה דיום א'.

ב) אם שכח לספור בלילה וספר ביום יכול להמשיך לספור בברכה (תרומת הדשן סי' לז, מובא באחרונים) והוא מטעם ס"ס (פר"ח, אדה"ז, משנ"ב) דישנם סתירות אם אמרין ס"ס בברכות לחומרא (שד"ח, קצוה"ש סי' לז בדי השלחן סק"ג).

והידש הרב הנ"ל שאינו מטעם ס"ס, אלא לכו"ע, דאפי' להדיעות שלא יצא - בספירת היום, דהמצוה הוה רק בלילה, אבל מציאות ספירה הוה, ולכן יכול להמשיך לכו"ע בתמימות.

ג) אם אמר ספירה - בכוונה שלא לצאת ושוב שכח לספור אח"כ, אעפ"כ יכול להמשיך בברכה, דהגם שלא הי' מצוה, אבל מציאות ספירה הי'.

ו. והנה בנוגע לחידושו הב', צ"ב מדוע אדה"ז³ (והאחרונים) לא ביארו כן (בסי' תפט סכ"ד) ולכאורה י"ל דהרי בין כך יש הלכה דאם מסופק אם

³ והיינו שבשלמא המשנ"ב לשיטתו שסובר דלהבה"ג הוה מצוה א' וצריך להמצוה שבעבר לכן כותב מטעם ס"ס אלא לאדה"ז דמשמע שסובר דגם להבה"ג הוה מ"ט מצות וצריך להמציאות שבעבר ואעפ"כ כותב מטעם ס"ס. וא' מהדיוקים באדה"ז פעם שמעתי ממו"ר הרב שוחט שליט"א - מזה שאדה"ז כותב "וי"ח ואומרים שצריך לספור בשאר כל הלילות לפי שכל לילה היא מצוה בפ"ע ואינן תלויות זו בזו" דמקורו מהרא"ש (סוף פסחים) ואדה"ז הוסיף "ואינן תלויות זו בזו" (הן בסעי' כג, וכה) לומר שגם הדיעה הא' סובר שהם מ"ט מצות, ורק שסוברים שהאחרונות תלויות בראשונות, וי"ח שאינן תלויות זו בזו, ע"כ שמעתי.

[דלשון הרא"ש אפשר להתפרש בב' אופנים : א) דלהדיעה הב' - הם מ"ט מצות ומזה דלהדיעה הא' - מצוה א' ; ב) דלהדיעה הב' הם מצוות בפ"ע ומזה דלהדיעה הא' אין כ"א מהם בפ"ע אלא תלויות א' בהשני, ובא אדה"ז לפרש הרא"ש כאופן הב' שכוונת הרא"ש "בכל לילה היא מצוה בפ"ע" הוא "שאינן תלויות זו בזו". ומזה דלהדיעה הא' - תלויות. אמנם ראה לקו"ש חיי"ב (עמ' 235 - ומובא לקמן) דלעולם כוונת הרא"ש כאופן הא' ולכן הקשה על הבה"ג, והשאלה מהו הביאור בשיטת הבה"ג, בפשטות לומדים : שחולק על הרא"ש וסובר שזהו מצוה א', ואדה"ז בא לבאר שהוא ג"כ מסכים להרא"ש, ורק ס"ל

שהם תלויות, ולכן מוסיף אדה"ז בשיטת הרא"ש - "ואינן תלויות" לבאר במה הוא מחלוקתם. - הערות הכותב.]

עוד דיוק י"ל מסעי' כד - שאדה"ז מבאר שאם אין מצוה ביום אין מציאות להספירה "אין ספירה זו שוה כלום" דמזה רואים ב' ענינים: (א) שא"צ המצוה שבעבר ומספיק המציאות - שלכן כותב שאין הספירה במציאות ולא שאין כאן המצוה (ובכלל לא הי' צריך להאריך ולשלול); (ב) אין הספירה מציאות בפ"ע אלא מצד המצוה - שלכן כותב שמכיון שאין מצוה ביום אין מציאות ביום. וכמ"ש בהפנים.

עוד דיוק כותב החקרי הלכות - כאן - "שכבר הפסיד ממצות ספ"ע לגמרי" (אדה"ז סי' תפט, סכ"ג) והול"ל "מצות" היינו דהפסיד כל המצוה העבר והעתיד אלא בא לומר "ממצות" דרך העתיד ולא העבר.

אמנם לכאורה יש לדייק לאידך גיסא ממ"ש אדה"ז (תפט, ס"ג) "ואין אתה מוצא תמימות אלא כשמתחיל לספור בערב, דהיינו שמתחיל הוא לספור יום הראשון - בליל ט"ז קודם אור הבוקר, וה"ה לספירת שאר הימים שאינה אלא בלילה, שמן הסתם ספירת כל הימים הם שוין", ע"כ.

ולכאורה אמאי איצטריך אדה"ז להטעם - דמסתמא כל הספירות שוין, הרי תמימות גופי' הולכות על כל ספירה וספירה, שכל ספירה צריך להיות בתמימות.

דבשלמא אם אנו אומרים שפליגי אם ספירה היא מצוה א' או מ"ט ספירות, יצא דפליגי האם תמימות הולכת על כל הספירות בכללות או על כל ספירה פרטית ולכן הוצרך אדה"ז (לטעם הנ"ל) להדיעה שזהו מצוה א' ותמימות הולכת על ליל ט"ז - תחילת הספירות, וסוף הספירות.

אבל לפי הנ"ל דלכו"ע הם מ"ט מצות, וממילא תמימות הולכת על כל מצוה הרי כל ספירה ומצוה צריך להיות בתמימות לכו"ע.

תו קשה הרי החינוך (במצוה שו) והב"ח (סו"ס תפט) כותבים להדיא שזהו מצוה א' (החינוך בדעת הבה"ג, והב"ח בדעת הרס"ג) והאיך הם יענו על הקושיות דמברכין בכל לילה וכו' ואולי י"ל בכ"ז ע"פ מ"ש בלקו"ש ח"י"ב עמ' 235 "וספרתם... ד' שבתות לכאורה אף שמברכים בכל לילה, כי כל לילה היא מצוה בפ"ע, וי"א שגם אינן תלויות זב"ז - המצוה דכל לילה היא לא לספור ולדעת שהוא יום א' וכו' לעומר, אלא גם לדעת... שזהו חלק מ(ספירת ז' שבועות) עיי"ש. עכ"פ לכו"ע יש ענין א' כללי - שבע שבתות.

ולכן יש מקום שתמימות הולכת על הכלל ולזה הוצרך אדה"ז להטעם דכל הספירות שוים.

ואולי זהו כוונת החינוך והב"ח "במצוה א'" שיש כאן - בענין מסויים - מצוה א', ומצד זה סובר הבה"ג שהספירות שייכים זה לזה - שחסר בהתמימות שלהם, ומדוייק בלשון החינוך "ובטל החשבון": (א) דמשמע מכאן ואילך; (ב) סיבת הדבר - שאין כאן חשבון שלימה. וכן כוונת הב"ח: שצריך למנות יום הא', דאל"כ חסר בהענין כללי (ולכאורה מוכח ללמוד כן בהב"ח, דאם סובר שזהו מצוה א' ממש, אמאי אינו מעכב כשיחסר באמצע).

ספר יכול להמשיך בברכה (שו"ע סי' תפט, ס"ח מתרומת הדשן סי' לז) ושם מוכרחים לומר מטעם ס"ס, שהרי זה ספק אם ספר (וא"א לומר דבודאי ישנו המציאות ספירה - ולהעיר מלשון הלבוש סי' תפט סוס"ח) וא"כ בין כך צריכים להסברה של ס"ס.

אבל אין זה מספיק שהרי אם בגוונא דסיפר ביום, יכול להמשיך לכו"ע, לא הי' לאדה"ז לכתוב מטעם צירוף (וס"ס) והדק"ל. אלא י"ל ע"פ מה שחוקר הרבי בלקו"ש (שם) האם הספירה היא מציאות מצ"ע או דוקא המצוה אחשבי' ועושהו למציאות ספירה⁴. עיי"ש.

ועפ"ז יש לבאר המחלוקת בין רבינו האי ושאר הראשונים.

דשאה"ר סברי דצריך זמן של "מצוה" ולכן אינו מועיל אמירת "אתמול" דשוב לא הוה זמן המצוה של אתמול וממילא לא הוה מציאות ג"כ. ורב האי סובר דספירה הוה מציאות מצ"ע.

(אבל י"ל דגם שאה"ר סוברים דספירה הוא מציאות מצ"ע וחלוקים אם צריך ספירה בסגנון של היום או מספיק ג"כ ספירה באמירת אתמול).

ועפכ"ז אולי יש לתרץ מה שהקשינו - בפנים אות ג' - די"ל להבה"ג שיש ב' תמימות: (א) בכל ספירה - וזה מעכב; (ב) בכללות הספירה - וזה אינו מעכב. דכמו שיש ב' ענינים בספה"ע: (א) פרטי - כל יום ויום מצוה בפ"ע - ומעכב; (ב) ז' שבתות - ואינו מעכב, ה"ה בתמימות יש ב' הענינים, שהרי היא הולכת על הספירה

ועפ"ז י"ל דלכו"ע יש ב' ענינים בתמימות: (א) כללי ואינו מעכב; (ב) פרטי ומעכב. וחלוקים התוס' והבה"ג, דלהבה"ג חסר יום א' הוא בהתמימות פרטי, משא"כ ספירה בלילה היא בהתמימות כללי. ולתוס' חסר יום א' הוא בהתמימות כללי, וספירה בלילה הוא בהפרטי. (והוצרך אדה"ז לטעם דכל הספירות שוין - לשיטת הבה"ג (וכמו שלומדים בפשטות), דספירה בלילה היא בתמימות כללי).

⁴ ויש בזה חילוק דבלקו"ש ח"א, וכן בלקו"ש ח"ח עמ' 54 ואילך - כותב שצריך שיהי' עליו המצוה [בח"א: עשה חילוקים ודרגות במצות אבל לא במציאות. ובח"ח: רוצה לעשות דרגות גם במציאות].

ובלקו"ש חל"ח (עמ' 10 ואילך) מחדש שאפי' אם אין עליו המצוה אלא בעולם על שאר אנשים (דהוה זמן המצוה) הציווי בעולם עושה הספירה שלו למציאות [ולכן אין מקום לשקו"ט בעבד, (ובקטן - לקו"ש ח"ח)]. ויתירה מזו אפי' אין עכשיו ציווי בעולם אלא נמצאת בתורה ציווי על ספירת ימים אלו - בזמן שיש קרבן העומר, נעשית גם עכשיו הספירה למציאות [ולכן נוכל להמשיך כשיבוא משיח].

והנה אם נימא דהמצוה דוקא אחשבי' כמו שאינו מועיל אמירת "אתמול" עד"ז אם ספר ביום - להשיטות שאין זה זמן המצוה - אין כאן מציאות ספירה שהרי אין (עליו או בעולם) המצוה לאחשבינהו לספירה.

ומכיון שאדה"ז (והאחרונים) לא הביאו שיטת רב האי, וסברי שהמצוה עושה הספירה למציאות לכן הצריכו לטעם צירוף - בסופר ביום.

ואדרבה ע"פ דברי הרב הנ"ל יתבאר אריכות לשון אדה"ז (בסעי' כד): "ואף שי"א שהספירה אינה אלא בלילה, שאף אם שכח לספור בלילה א"צ לספור ביום, וא"כ אף אם ספר ביום אין ספירה זו שוה כלום להשלים מספר המ"ט יום" עיי"ש. דלכאורה מאי קמ"ל (ומאי שולל אדה"ז) הרי אם אין מצוה לספור ביום בודאי אינו יכול להשלים מספר המ"ט יום, אלא מכיון של"צ רק המציאות הייתי אומר שמספיק הספירה ביום לכן צריך אדה"ז לבאר (ולשלול) שאין כאן המציאות, דמכיון שאין כאן המצוה אין ספירה זו שוה כלום.

נמצינו למדים: הטעם שאדה"ז ביאר מטעם צירוף, ולא מטעם ודאי, הוא מכיון שנקט (או עכ"פ חשש) כהצד שהמצוה עושהו למציאות ספירה. (והרב בערגער ייסד שיטתו על רב האי גאון שבודאי סובר שהספירה הוי מציאות מצ"ע, ולכן הלך במהלך זה, אבל אדה"ז והאחרונים פוסקים כשאה"ר).

ז. וכעת צריכים לברר מה יהי' הדין בכיון שלא לצאת (חידושו הג') דבודאי להצד שהספירה מצ"ע היא מציאות יכול להמשיך וכמ"ש הרב הנ"ל אבל להצד שצריך המצוה להחשיבו לספירה יל"ע מה דינו.

ויהי' תלוי בהגדר דמצוה בלי כוונה האם זהו חסרון בהמעשה - שאינו "מעשה מצוה", או רק חסרון בהגברא - שלא "קיים המצוה". דאם החסרון הוה רק "בקיום המצוה" עדיין נחשבת מציאות מטעם שעושה המעשה שצותה התורה, ועשתה אותה למציאות, אבל אם אינו עושה המעשה שצותה ועשתה התורה, אלא מעשה אחר אין כאן מציאות.

בקוב"ש (ח"ב סל"ג) מבאר דתלוי באם מצות צריכות כוונה אם לאו.

דלמ"ד מצות צ"כ: המצוה היא - "מעשה בכוונה לצאת י"ח", ואם לא כיון, לא עשה מעשה המצוה.⁵ (ועיי"ש שכותב דהוה כחצי מעשה ולכאורה כוונתו לא בכמות אלא באיכות שהרי לא עשה כלום).

ולמ"ד מצות איצ"כ: הכוונה אינה חלק מהמעשה המצוה אלא שאם כיון שלא לצאת אינו יוצא בע"כ, ומעכבו מלצאת, והמעשה שעשה הוה מעשה המצוה אלא שלא יצא י"ח. (ומיישב עפ"ז קושיית הטו"א ר"ה כח, ב, עיי"ש).

וא"כ בנידון זה שכיון שלא לצאת ספה"ע יהי' תלוי אם מצות דרבנן צריכות כוונה אם לאו,

דלמ"ד צ"כ: לא נקראת מעשה המצוה וממילא לא הוה מציאות (דלא עדיף כיון שלא לצאת, מלא כיון כלל).

ולמ"ד אצי"כ: שפיר י"ל דהוה מעשה המצוה וממילא נחשבת ספירה, וא"כ יש לקיים פסקו של הרב הנ"ל מטעם ס"ס דלשיטת התוס' אפי' שכח יום א' יוכל להמשיך, ואפי' להבה"ג דבעינן תמימות, להשיטות דמצות דרבנן אצ"כ - נחשבת ספירה כשספר בכוונה שלא לצאת.

⁵ וכן נראה דעת אדה"ז בשו"ע או"ח (סי' תעה סכ"ח) "שכל המצות שעשאו לא במתכוין, דהיינו שלא נתכוין לצאת י"ח בעשי' זו. . לא קיים המצוה כלל, שאינו אלא כמתעסק בעלמא, ואין עשייתו נקראת עשיית מצוה כלל".

ובסי' תפט (סי"ב): "שאף להאומרים שמצות א"צ כוונה לצאת בהן י"ח, מ"מ כשמכוין בפירוש שלא לצאת בהן י"ח, בודאי אינו יוצא בע"כ". ומקורו מתוס' (סוכה לט ד"ה עובר) "אפשר שיתכוין שלא לצאת בו. . דאע"ג דאמרינן מצות א"צ כוונה מ"מ בע"כ לא נפיק".

⁶ ומה שכתוב כאן הוא לפי המהלך בלקו"ש ח"א וח"ח (שהמצוה שעליו עושהו למציאות) וכן לפי חידושו הא' בלקו"ש חל"ח (שהמצוה שבעולם עושהו למציאות). אבל לפי חידושו הב' בלקו"ש חל"ח (שהמצוה שבתורה - אפי' אם אין ציווי בעולם בפועל - עושה הספירה למציאות) לכאורה יצא דבגוונא שכיון שלא לצאת, הוה מציאות לכו"ע, דלא גרע מספירה בזה"ז שאינה מעשה המצוה מה"ת (ראה שם הערה 55 מאדה"ז ומקורו מתוס' מגילה (כ, ב) סד"ה כל הלילה) ואעפ"כ נחשבת מציאות מה"ת, ולפי"ז חידושו הג' של הרב הנ"ל נכון ולא רק מטעם ס"ס, אבל לכאורה יציבא דברינו בנוגע לחידושו הב' של הרב הנ"ל דספירה ביום מועיל מטעם ס"ס - כמ"ש אדה"ז, ונצטרך לחלק בין כשאנו מעשה המצוה (שבתורה) ואעפ"כ נחשבת מציאות, ובין כשאנו בזמן המצוה (שבתורה) שאזי אינה נחשבת מציאות. ויש לע"ע.

עכ"פ: הרב הנ"ל הלך במהלך רב האי שהספירה הוה מציאות מצ"ע, ולכן ביום הוה מציאות, וכשספר בכוונה שלא לצאת הוה מציאות. אבל יש מהלך שהמציאות צריך להמצה ולכן ביום או בכוונה שלא לצאת הוה מציאות מטעם ס"ס.

סוף דבר: ישנם ג' מהלכים: א) צריך להמצה היינו "קיום המצה" (פמ"ג משנ"ב בשיטת הבה"ג); ב) צריך רק המציאות והוה מציאות מצ"ע "אפי' אינו מעשה המצה" (ר' האי גאון); ג) צריך רק המציאות, והוה מציאות מצד המצה, ולכן צריך שיהי' "מעשה המצה" אבל ל"צ קיום המצה (אדה"ז בשיטת הבה"ג).



מיקומו של קו התאריך [גליון]

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון תתקעט (עמ' 76) ותתקפ (עמ' 122) מעורר הרב נ.ט. שי' בענין מקומו של קו-התאריך, בנוגע לשמירת שבת ויו"ט, ומביא מה ששמע מא' השלוחים המתגורר ב"איזור מסופק" שמנהג חב"ד הוא לא לשנות את התאריך מהנהוג בשום מקום בעולם.

ומתקשה להבין איך זה מתאים עם משמעות דברי רבנו שע"פ תורה יש מציאות של קו-התאריך ומביא רבינו ג' שיטות באיפה מקומו של קו התאריך, ולא דוקא שמקומו מתאים עם הנהוג, וא"כ איך סומכים על הנהוג נגד דעות אלו - במקום ספק איסור של תורה.

ויש להעמיק העיון במקורה של שאלה זו מעיקרא, בהקדמת דברי רבנו בזה:

בלקו"ש ח"ז (עמ' 291) כותב רבנו: "צוליב דעם וואס די ערד איס א כדור . . מוז זיין געוויסער קו (לעניע) אויף דער ערד ("קו התאריך") וואס דארטן טיילן זיך פאנאנדער די טעג . . במילא ווען עמעצער גייט אריבער אט דעם קו, וועט ער איבערשפרינגען א "טאג" . . - אויב ער גייט פון מזרח צו מערב; אדער אים וועט צוקומען א מעת-לעת - אויב ער גייט פון מערב צו מזרח . . בנוגע שבת און אנדערע ימים טובים דארף דער יחיד אפהיטן לויטן חשבון פון די תושבים וואס געפינען זיך אין יענעם ארט.

ס'איז ניט קובע צי ביי אים, אריבערגייענדיק דעם קו, איז דער זיבעטער טאג דער זעלבער ווי ביי די איינוואוינער פון ארט, ווייל די קביעות פון שבת איז ניט איבערגעגעבן געווארן צו יעדן יחיד באזונדער.

ובלקו"ש שם עמ' 285 מביא ג' חילוקי דעות במקומו של קו התאריך, וז"ל: "צריך למצוא המקום שממנו מתחיל מנין הימים. . . הנה שקו"ט בשאלה זו בעלי תריסין (שו"ת בני ציון. היומם להרב טוקאנצינסקי, ועוד), וג' דעות במקום התחלת הימים: א) צ' מעלות ממזרח ירושלים. ב) קמ"ה מעלות ממז"י. ג) ק"פ מעלות ממז"י. ובנוגע לאוסטרליא - הרי לשתי דעות האחרונות הנ"ל מקומה, לחשבון הימים הנ"ל, למזרח ירושלים, מתאים למנין הימים של או"ה הדרים שם. וכן עליו לנהוג מכאן ולהבא, וכמנהג היהודים הדרים שם. (ואפשר גם לדעת היחיד המחזיק בדעה הא', כיון שקו המחלק עובר באמצע אוסטרליא. ואין להתאריך כיון שבלאה"כ הוא דעת יחיד)".

ועי' גם מכתב רבנו למחבר ספר אגן הסהר (נדפס בקובץ 'יגדיל תורה' ירושלים-שבט תשמ"ו, ובספר 'שערי הלכה ומנהג' או"ח ח"ב הל' ספה"ע סי' רנג בדעת הרז"ה, ובח"א הל' שבת עמ' רמו).

ב. והנה מציאות של קו-התאריך נזכר לראשונה בספרי חקירה, הכוזרי והיסוד עולם ועוד, ולפי דעתם יש קו התאריך במקום מסוים בעולם מאז שהחלה מציאות היום, בששת ימי בראשית. ודבריהם הובאו גם בפוסקים הראשונים, הבעל המאור (רז"ה ר"ה כ' ב) והרדב"ז בתשובותיו (ח"א סע"ו). ועי' באנצקלפדי' תלמודית חכ"ב ערך יום פרק קביעת קו התאריך, ובנספח שם.

מדברי רבנו הנ"ל ברור דס"ל שיש מציאות של קו התאריך, וכפי שהאריך בזה הרה"ג הר' ע.ב. שוחט שליט"א בקובץ 'מגדל אור' ח"ז בקונטרס בדין העובר קו התאריך שער א'¹. ועי' שם פרק ב' שכותב: דיסוד זה - דקו התאריך הוא ענין מציאותי - מתבאר מכל דברי הראשונים

¹ דברי הר' שוחט שי' בביאור שיטת הרבי בקו התאריך בנוגע לספה"ע נכתבו מחדש ע"י הגאון ונדפסו (ע"פ השמועה-בעידודו של רבנו) בקובץ 'בן שמונים לגבורות' שיצא לאור לכבודו של הר' אברהם דוב העכט שי'.

אשר דנו בזה אשר כבר צויינו בשו"ת בני ציון (ח"א סי"ד, ח"ב ס"י) ספר היום, ספר אגן הסהר, ספר קו התאריך הישראלי, ועוד.

ברם מה שהסיקו מזה אשר לשיטת רבנו להלכה בנוגע לשמירת שבת וכו' קיי"ל דמקומו של קו התאריך - נקבע מאז שימ"ב כפי המובן לכאורה מדברי הראשונים הנ"ל, קרוב לודאי דאינו כן. דמוכח מדברי רבנו ברור מכ"מ (כדלהלן) דאף שיש מקום מוגדר לקו התאריך הרי מציאותו ומקומו נקבע רק ע"י בני ישראל, כשנהיה התנקשות בשמירת השבת של מהגרים מבין בני ישראל המתיישבים מסביב לכדור העולם. דהיינו כשאלו הבאים מצד זה שומרים שבת ביום זה והבאים מצד השני שומרים ביום אחר, בזה נולד קו (מקוטב צפוני לדרומי) המבדיל ביניהם במציאות הימים, שהוא קו התאריך.

ויסוד הדברים הוא ממ"ש בלקו"ש ח"ז (שם) בנוגע לעובר קו התאריך בספירת העומר, שסופר לפי הספירה שלו ולא לפי הספירה של תושבי המקום שהגיע לשם, "וויבאלד אז די מצוה פון ספירה איז פאר יעדן יחיד באזונדער, איז דאך מובן, אז אויך אין דעם חשבון פון ספירה איז ער ניט אפהעגיק פון דעם חשבון פון א צווייטן, ווארום די מצוה איז - ער זאל ציילן די טעג וואס זיינען אדורך ביי אים". ובהע' 19 "ואין לומר, שאף שחיוב הספירה הוא על כל אחד ואחד, מ"מ החיוב דכל אחד הוא לספור את הספירה שבמקום ההוא, שהרי אדרבה - לא מצינו מציאות הספירה לולא המצוה שנצטוו, והציווי הוא לכל או"א, ואין מציאות להספירה מבלעד המצוה".

ממה שמצינו שאומר הרבי בנוגע לספירת העומר ד"לא מצינו מציאות הספירה לולא המצוה שנצטוו, והציווי הוא לכל או"א, ואין מציאות להספירה מבלעד המצוה" - נלמד מזה לענין שבת, כדלהלן. דהנה מציאות ה"יום" הוא מושג של זמן הכלול מיום (בקר) ולילה, והוא מציאות תורני שהצביע עליה התורה כמ"ש בתורה ויהי ערב ויהי בקר יום גו'. והשינוי בין מקום למקום באיחור או קדימת היום הוא מחמת האיחור והקדימה במהלך השמש (שמעל מקומות אלו), אבל מציאות היום כשלעצמו הוא מושג של זמן, ואין מציאות היום גדר של מקום. והנה החיוב לשמור שבת ביום השביעי הוא על הגברא (בני ישראל). והרי יום השביעי (ככל ימי השבוע) הוא מושג של זמן. לפי"ז כשהגברא עובר את קו התאריך (לפי מקומו שנקבע מאז שימ"ב ע"פ שיטות הנ"ל) נמשך

אצלו מציאות היום כמקודם עד שיעברו עליו יום ולילה, כי מציאות היום הוא גדר של זמן ולא גדר של מקום, ולא יתכן ששינוי המקום יעשה שינוי במציאות היום. דאין הגברא כפוף למציאות היום של המקום (ואדרבה, המקום צמוד להגברא, כדלהלן). [ואדרבה, לפי שיטתם שיוסיף או יגרע על יום כשעובר קו התאריך כדי לתאם עצמו למציאות היום של המקום, יוצא להיפך, שבאמת משנה הוא מציאות היום של המקום, ע"ד שכותב הרבי (אג"ק יז עמ' שנח) בנוגע לספה"ע וחג השבועות "לא כן הוא, כ"א פלוני יחוג חה"ש במ"ט למנינו . . . ופלוני בנ"א והג' - בנ' למנינו !"]

והנה מציאות השבת - שאז שבת הקב"ה כמ"ש בתורה וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה ויברך גו' את יום השביעי ויקדש אותו גו' - לא חלה על הגברא לבד, אלא הוא מציאות בפועל (בעולם). א"כ, כששנים הסובבים את היקף העולם משני הכיוונים של מזרח ומערב - נפגשים יחד, נהיה במקום המפגש ביניהם התנקשות ביניהם במציאות הימים (של העולם!), כי אצל הראשון הוא (לדוגמא) יום השבת בכל העולם כולו ואצל השני הוא יום ראשון (או יום שישי) בכל העולם כולו. מזה נולד בנקודת המפגש - קו (עכ"פ לשיעור אורך שטח מקום ההוא שנפגשו) המחלק בין מציאות היום של צד זה למציאות היום של צד זה, וזה מציאותו של קו התאריך.

לפי"ז יוצא דאפי' פוסקים הראשונים שהזכירו ענין מציאותו של קו התאריך, וכתבו שנקבע מקומו מאז שימ"ב, י"ל דאינו מחייב כלל הגברא להלכה לענין שמירת שבת ויו"ט. עי' מ"ש הרדב"ז (שם, הובאו דבריו בקונטרס הנ"ל שער ב פרק ג) "ודע כי נפל מחלקות בין הראשונים מאיזה מקום מתחיל היום, וגם מאיזה מקום מתחיל השבת עיין מ"ש הכוזרי ובעל יסוד עולם, ולדעת כולם השוכנים הקצה המזרח השבת שלהם קודם השוכנים במערב, ונמצאו אלו מותרים במלאכה בזמן שאלו אסורים". וי"ל דמ"ש על ענין מקום התחלת היום (קו התאריך) - קאי על מציאות השבת בעולם ולא על חיוב השבת שעל הגברא. ומ"ש "ונמצאו אלו מותרים במלאכה בזמן שאלו אסורים" אף דקאי ודאי על הגברא, היינו רק בנוגע לחילוקי זמני השבת בחצי כדור העליון של העולם לבד², כמ"ש

² עי' מכתב רבנו הנ"ל בספר שערי הלכה ומנהג או"ח ח"ב הל' ספה"ע סי' רנג, בדעת הרד"ה, "לכאורה התמי' הכי גדולה בשיטת הרד"ה היא, כיון שלדעתו קו התאריך הוא בין

לפנ"ז "ולדעת כולם השוכנים הקצה המזרח השבת שלהם קודם השוכנים במערב" כמ"ש שם "שאין חילוק בין השוכנים בקצה המזרח לשוכנים בקצה המערב אלא י"ב שעות", דהיינו לפי הידוע בימיהם שמקום הישוב הוא בחצי כדור העליון לבד (ובחצי כדור התחתון כולו מים), אבל לא קאי על שמירת השבת של הגברא העובר את קו התאריך.

ולשיטת שאר הראשונים שלא הזכירו ענין קו התאריך כלל, י"ל דלשיטתם אין מציאות קו התאריך כלל, ונוצר מציאותו ע"י בני, כנ"ל.

לפי"ז יש לומר דהג' שיטות שהביא הרבי על מקומו של קו התאריך, עיקר הקביעות בזה הוא ע"י הגברא - ע"י פסק הרבנים או ע"י בני שקבלו על עצמם ההלכה שכאן הוא מקומו של קו התאריך. לפי"ז יומתק מדוע תמך רבנו יתדותיו לכאורה על שיטותיהם של רבנים מדורנו. וגם יומתק מדוע לא חשש רבנו לדעת היחיד, כי לבד די"ל דלא ס"ל כך (כמ"ש במכתב שצוין בהערה 2) י"ל גם, דדעת יחיד פירושו - שלא נתקבלה. (בנספח לאנצקלפדי' תלמודית שם הע' 52 מביא שמהגרים הראשונים ליפן בשנות תר"ע-ו שמרו שבת כפי המקום שבאו משם מכיוון רוסי' ואירופא.)

עפ"ז יומתק עוד נקודה, מאחר דבשאלה זו קיים תעלומה גדולה והרי מעט מזעיר נאמר בזה בדברי הראשונים, מדוע לא נחוש על צד הזהירות היתירה עכ"פ - למנוע ההגירה לכל מקום שלא התיישבו בו ישראל בדורות מקדם. אלא כנ"ל, דהעובר ממקום למקום אין לו לחשוש לקו התאריך כלל עד שנתקל עם התנקשות במציאות היום של גברא אחר - דהיינו עם מושב של בני"א שמציאות היום אצלם שונה משלו.

ולפי"ז י"ל דאפי' לאחר שנקבע מקום קו התאריך להלכה לפי דיעות הנ"ל, הרי עיקר מקומו של קו התאריך נקבע ע"י ההתיישבות של בני ישראל במקומות האלו וע"י הנהגתם בפועל בשמירת השבת שלהם. לכן אם המנהג שונה מההלכה הרי היא עוקרת ההלכה ומשנה את מציאות מקומו של קו התאריך ומעבירה ממקום למקום.

ירושלים ומקום יושבי קצה המזרח . . א"כ איך לא נמצא בש"ס אף פס"ד אחד בהמון השאלו הקושרות עם קו התאריך ? . . ועכצ"ל אשר . . לא היה שם אף אחד מבני".

ועפ"ז יש לפרש דברי רבנו שהובאו לעיל "בנוגע שבת און אנדערע ימים טובים דארף דער יחיד אפהיטן לויטן חשבון פון די תושבים וואס געפינען זיך אין יענעם ארט . . ווייל די קביעות פון שבת איז ניט איבערגעגעבן געווארן צו יעדן יחיד באזונדער", והק' בקונטרס הנ"ל (שער ב') מדוע מדגיש רבנו שמירת השבת של תושבי המקום, הרי השבת מקדשא וקיימא במקום ההוא משימ"ב גם בלי שמירת השבת של תושבי המקום. ולפמ"ש, י"ל דמובן בפשטות.

ג. והנה באמת עיקר היסוד לכל הנ"ל הוא מדברי רבנו בלקו"ש ח"ח נשא (ג), שמבאר דמציאות יום השביעי (שבת) תלוי בהספירה (מודעות) של בני"על ימי השבוע, כמ"ש (אות ה'): "אז די קביעות פון שבת הענגט אפ אין דעם וואס ער איז דער זיבעטער טאג אין דעם מנין וואס ווערט געציילט דורך אידן.

"נאר עס פאדערט זיך ניט אז אידן זאלן בפועל ציילן זיבן טעג, ס'איז צו דעם גענוג גער במילא'דיקער מנין, וואס אידן ווייסן אז דער טאג איז גער יום השביעי".

"בשעת אבער אז ער ווערט איבערהויפט ניט געציילט דורך אידן, ווי אין פאל ווען אלע אידן האבן פארלארן דעם חשבון פון די טעג . . איז עס ניט קיי מציאות פון "יום השביעי".

"און דאס וואס מ'זאגט "שבת מקדשא וקיימא" - איז דער דיוק בזה "מקדשא" די קדושה פון שבת - וואס זי איז נוגע מום זאגן מקדש ישראל". וטעם הצורך להספירה של ישראל מבואר בהשיחה (אות ז') - כי "מנין, דער ענין פון ציילן מצד עצמו . . איז ניט קיין מציאות" עכ"ל.

(ועי' בקונטרס הנ"ל שער ב' פרק א' אות ה' שמביא שסברה זו נזכרה לראשונה בצפ"נ (מה"ת פא, א) וז"ל: "באמת י"ל בזה מה דמבואר בשבת דקי"ט ותוס' שם דפ"ז מה דישאל לא שמרו גם שבת ראשונה שחללו אותה, משום דגם בשבת צריך להיות יום השביעי, עי' מנחות דס"ה ע"ב ושבת דס"ט ע"ב גבי מהלך במדבר, ועי' נדרים ד"ס וכמ"מ, ומש"ר (משה רבנו) נצטוה ביום א' אך לא אמר לישראל עד ערב שבת,

ולכן הוי ס"ל לישראל דשבת זה אצלם אין עליו שם יום השביעי כיון דלא שייך להם למנות קודם הציווי³).

והנה בקונטרס הנ"ל (שער שני פרק ב') הביין בכונת השיחה שיש ספירה עצמית (טבעית) לימי השבוע מאז שימ"ב גם בלעדי הספירה של ישראל, אלא שספירה זו הטבעית אינה מציאות תורנית, לכן יש צורך בהספירה של ישראל להחשיב לימי השבוע מציאות תורנית - כדי שיחול עליהם קדושת השבת ביום השביעי (ועיי"ש שהאריך ליישב הדברים).

וכדבריו משמע בלקו"ש חל"ח עמ' 11 בענין הספירה דספה"ע, דמבואר שם ד"הספירה כשלעצמו (לולי המצוה) אינו מציאות, שהרי גם לולי מעשה הספירה של האדם כל יום הוא יום במספר מסויים (לדוגמא יום א') מיום הקרבת העומר, ואין ספירת האדם משנה בזה כלום, וא"כ מעשה הספירה מצד עצמו אין לו מציאות, ורק המצוה לספור הזמן היא היא שעושה את הספירה למציאות" הרי מפורש ד"גם לולי מעשה הספירה של האדם כל יום הוא יום במספר מסויים". א"כ לכאורה כן הדבר בנוגע להספירה דימי השבוע (כמ"ש בקונטרס הנ"ל) דגם בלי הספירה של ישראל יש מציאות למספר ימי השבוע.

אבל נ"ל דאינו כן, דאין לדמות הספירה של ימי השבוע להספירה דספה"ע. כי בספה"ע קיימת ספירה אחרת הקודמת לה - הספירה של ימי השבוע שע"י בני", אבל בהספירה של ימי השבוע - אין ספירה אחרת שע"י בני" קודמת לה, ומפורש בדברי הרבי (בלקו"ש ח"ח שם) דאין מציאות לספירה לולי המצוה שבה, א"כ יוצא דבלי ספירה של בני" אין מציאות כלל למספר ימי השבוע. ואף דגלגל השמש עשה סיבוב שלם מסביב לכדור הארץ ומקרא מלא דיבר הכתוב (בראשית א, יד) "יהי מארת ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים" (עי' בקונטרס הנ"ל שער א' פרק א') וגם התורה העידה על מספר ימי השבוע בשימ"ב יום אחד ויום שני וכו',

³ יש מקום לחלק, דלהצפצפ"נ י"ל דפירוש הדברים הוא: דהוראת התורה על יום השביעי נעשה חלק מהציווי שעל בני ישראל יש לספור ימים השביעי עד יום השביעי (כדי שיהא חל עליהם השבת). ולפי"ז יש מקום לומר כדברי הר' שוחט (דלהלן בפנים) שיש ספירה עצמית לימי השבוע גם לולי הספירה של ישראל. אבל לפי שיטת הרבי אינו כן, כמו שמבואר בהשיחה דאין מציאות לספירה כלל לולי המצוה התלוי בה.

אעפ"כ לאחר שנמסרה מצות השבת לישראל - תלוי מציאות מספר ימי השבוע לגמרי בישראל, ואם בנ"י לא החשיבו מספר ימי השבוע בשביל הצורך של ספירת יום השביעי (לשבת) - לא נחשב למציאות. וטעם הדבר שמציאות מספר ימי השבוע תלוי בישראל - אף שהתורה הצביע כבר על מספר ימי השבוע בשימ"ב לפני נתינת התורה לישראל, כי כל גדרי התורה לא רק חיוב קיום המצות שלה - נמסרו לגמרי לישראל⁴.

[ואופן ספירת הימים של בנ"י היא כמו שמבאר שם בהשיחה (אות ו') "בשעת אידן (וויסן) ציילן דעם מנין ריכטיג ווי ער איז ע"פ תורה, ווערט דורך זייער ציילן, געשאפן די קביעות פון שבת מן התורה", דהיינו כשהספירה של ישראל מתאימה להמציאות כמו שהיא ע"פ מנין מספר הפעמים שסיבב גלגל השמש את העולם (לא ספירה בלעדית מנותקת מן המציאות שידלגו בספירתם על אחד מסיבובי גלגל השמש) - אז נוצרת מציאות יום שהוא ממספר ימי השבוע.]

לפי"ז יש להוסיף - דכן הדבר בנוגע למציאות היום בכלל. ובהקדמה: הנה מציאות היום בכלל הוא לכאורה תואר הסכמי לבד על צירוף של יום (בקר) ולילה. אך הצביע עליו התורה וקראו בתואר "יום" - שעיי"כ נעשית מציאות אמיתי (תורני) של יום. א"כ, לשיטת הרבי דהספירה של ימי השבוע תלוי בישראל, צריך לומר דגם מציאות היום שגם הוא מושג תורני כנ"ל - גם הוא תלוי בבנ"י (במודעותם שקיימת יום, ע"י ספירת ימי השבוע לצורך קביעת יום השביעי לשבת).

ומזה נלמד לענין קו התאריך: דאם בנוגע למציאות ימי השבוע ומציאת היום בכלל, שהם מציאות תורנית, לא קיים מציאות שלהם אם לא ע"י ישראל, עאכו"כ בנוגע לקו התאריך, שבעיקרו אינו מציאות כלל אלא ענין הסכמי שנוצר מצד ההכרח, וגם אינה מציאות תורנית דהרי לא הצביע עליו התורה, א"כ ודאי דמציאותו של קו התאריך תלוי רק בבנ"י.

⁴ מושג כזה מצינו בשיחות רבנו בכ"מ. לדוגמא בלקו"ש חכ"ו עמ' 139 בחיוב בנ"י לכוף כל באי העולם בשבע מצוות שלהם, כמבואר שם באות ז'. ובלקו"ש חל"ב עמ' 130 הע' 33 וחל"ה עמ' 66 הע' 33 דיש חיוב אקרקפתא דגברא לדאוג שיוכל לקיים המצוה בזמן החיוב לפני זמן החיוב (עי' בקונטרס הנ"ל שער ב' פרק ז' אות ט' ואילך. וניכר שהדברים נכתבו לפני שגילה לנו רבנו שיטתו בזה).

שבמודעותם של בני" על חילוק הימים בין מקום למקום, ובקביעותם מקום לחילוק הימים - נוצר מציאותו של קו התאריך.

והנה יסוד חזק לכל הנ"ל הוא מדברי הר' שוחט עצמו. דהנה בלקו"ש ח"ז (עמ' 287) כותב: דג' דעות הנ"ל במקומו של קו התאריך היינו למי שעבר הקו והגיע למקום ישוב "אבל דין הנמצאים בספינה ההולכת ממקום למקום ועוברת את הקו - לא נתברר כ"כ. . ומשעה שעברה את הקו עד שתגיע לישוב נוהגים לחומרא בשני הימים". וביאר בקונטרס הנ"ל (שער שני פרק ו' אות ב', בביאור הב', שהוא העיקר, כמ"ש שם) על יסוד שיחה הנ"ל שספירת ימי השבוע תלוי בבנ"י, דהספירה שע"י ישראל מועיל לקבוע מציאות ימי השבוע רק במקום ששם ישראל נמצאים, במקום ישוב, אבל העובר קו התאריך בספינה כיון דאינו במקום ישוב יש לומר דהספירה של התושבים (שמעבר לקו) לא מועיל לשנות מציאות היום בעבורו, לכן צריך הנוסע בספינה לשמור ב' הימים לחומרא. ולפי מה שכתבתי לעיל מובנים הדברים בפשטות, כי כל מציאותו של קו התאריך מעיקרא נוצר ע"י בני"א, לכן יש מקום לספק על מציאותו של קו התאריך במקום הים כיון דאינו מקום מושב בני אדם. (ברם, מקום קו התאריך שעליו מדובר, לא נתהוו משימ"ב אלא ע"י בני" ע"י ג' דעות הנ"ל, או ע"י אוה"ע כמ"ש להלן).

ד. ואם כנים כל הדברים הנ"ל, יש מקום לומר דמקום קו התאריך נקבע אפי' ע"י האומות. דהנה בלקו"ש חל"ח (שם אות אות ד) בנוגע לספה"ע, כותב "יותר נראה לומר, שהפירוש ד"מצוותי' אחשבי" (ובנדו"ד, שהמצוה עוזה את הספירה למציאות חשובה) הוא, שציווי התורה ע"ד ספירת הימים עושה את הספירה למציאות בעולם גם כשהסופר אינו מצווה לספור. . ועפ"ז י"ל שכל מי שנתחייב בספה"ע באמצע ימי הספירה יכול לספור בברכה, כי, ספירת הימים שספר לפני זמן החיוב, אף שאינה מצוה, ה"ה מציאות בעולם (כיון שיש ציווי בתורה ע"ד ספירת הימים), ולכן יכול שפיר לברך ולספור "היום עשרה ימים לעומר", כי המציאות דספירת תשעה ימים שלו (אף שאינה ספירה של מצוה), מאפשרת קיום המצוה דספירת העומר מיום העשירי ואילך". ובהערה 36 מוסיף "וצ"ע בגר שנתגייר וספר בגיותו כו".

מזה נלמד: אם לדברי הרבי ספירת העומר של גוי נחשב למציאות תורני, כן הדבר צ"ל גם בנוגע למציאות ימי השבוע, דלאחר שקבעה

התורה מציאות ימי השבוע ע"י הציווי לשמור השבת - גם מודעותו של גוי על מציאות ימי השבוע עושה אותם למציאות ע"פ תורה⁵.

ואם כך הוא בנוגע למספר ימי השבוע (ומציאות היום), ודאי דכן הוא בנוגע למקום חלוקת הימים זמ"ז ע"י הקו התאריך, דגם קו התאריך הבין לאומי שנקבע ע"י ארה"ע - י"ל דמוכרת מהתורה, והיא מציאות תורנית וקובע לענין שבת.



כיוון התפילה באיי הוואי לצד ירושלים [גליון]

הרב יעקב סנגאוי

ר"מ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בגליון הקודם (עמ' 132) שאל הרב ז.מ.א. שי' בענין כיוון התפילה באיי הוואי: "אם אמנם מחשבים הימים בהוואי כמו בארצות הברית, לאיזה כיוון צריכים לפנות כשמתפללים? מצד א' מחשבים את עצמם בצד א' של הקו עם ארצות הברית, ומצד שני הם קרובים לירושלים מכיוון השני?".

⁵ בלקו"ש ח"ח שם מביא המכילתא ד"גוים שהקיפו את ארץ ישראל וחללו את השבת, שלא יהיו ישראל אומרים, הואיל וחללנו את מקצתה נחלל את כולה..." (ומבאר (אות ח') "בשעת" גוים הקיפו את ארץ ישראל", וואס דאן איז דער מנין פון דעם "יום השביעי" ניט נוגע צו דער מצוה פון שבתה בשבת - היות אז עפ"י תורה דארפן אלע אידן ארויסגיין אויף מלחמה. . איז במילא דאן ניט די מציאות פון "יום השביעי". און דערפאר אז דא די הוה אמינא פון מכילתא "הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה", ווייל דורך דעם וואס "חללו ישראל את השבת" - אלע אידן האבן געדארפט עפ"י תורה דעם שבת מחלל זיין - איז נתבטל געווארן די מציאות פון שביעי". ולכאורה לפי מ"ש בפנים מלוק"ש חל"ח "שציווי התורה ע"ד ספירת הימים עושה את הספירה למציאות בעולם גם כשהסופר אינו מצווה לספור" עפ"י נסתרה הביאור שבלקו"ש ח"ח דהרי הציווי של שבת כשלעצמו עושה את יום השביעי למציאות, וא"כ נהיה מציאות יום השביעי גם בלעדי שמירת השבת שע"י בני' אלא אפי' ע"י ארה"ע המודעים על מציאות יום השביעי!

וי"ל ע"פ מ"ש בלקו"ש ח"ג עמ' 48 (ובהערה 42) דאצל פקו"נ אין שבת כלל. ולפי"ז דכשגוים הקיפו את ארץ ישראל נתבטלה לא רק החובה לקיים מצות השבת אלא נתבטלה גם הציווי לשמור שבת, וא"כ נתבטלה מעיקרא מציאות יום השביעי.

והנה, בענין כיוון הפניה בתפילה כבר פסק אדה"ז בשו"ע או"ח סי' צד ס"ב [וסימן: צד, לאיזה צד להתפלל]:

"במקומות שנוהגים להתפלל לרוח משאר רוחות, עכ"פ יצדד פניו לצד ארץ ישראל, אם הוא בחוץ לארץ. . ואנו מחזירין פנים למזרח, מפני שאנו יושבין במערבו של ארץ ישראל, ונמצא פנינו לארץ ישראל, ולכן קובעים ארון הקודש במזרח, ואפילו קבעוהו לצד אחר יתפללו לצד מזרח.

"ומכל מקום מדינות אלו, שהן לצד צפון הרבה, אע"פ שהן במערבו של ארץ ישראל, לא יקבעו מקום הארון וצד התפלה, דהיינו כותל מזרחי, כנגד אמצעית רוח מזרחית שלהם, אלא כנגד מזרחית דרומית (קצת, כפי ערך נטיית נקודת אמצע מזרח שלהם מכנגד ירושלים, ונקודה זו, הוא מקום יציאת שמש לעיר זו, בתקופת ניסן ותשרי האמיתית, והוא מקום פגישת גלגל משוה היום באופק עיר זה, שלכן היום והלילה שוים שם בתקופת ניסן ותשרי).

"ומקום זה בכל מדינות אלו, הוא להלאה מנקודת נוכח הראש של ירושלים, וצריך לחשוב, כמה יהיה כנגד ירושלים, ברוחב שמגלגל משוה היום עד רובע עגול שמנוכח הראש שלנו עד מקום פגישת האופק שלנו במשוה היום, ואם רוחב זה שמעגול זה עד משוה היום כנגד ירושלים, הוא יותר מרוחב שממשוה היום עד נוכח הראש של ירושלים, צריך לצדד קצת לדרום, כפי ערך יתרון הזה, ואם הוא פחות מזה, צריך לצדד לצפון קצת, ודבר זה תלוי במרחק המדינה מים המערבי כלפי המזרח, ובהרחקה מטבור הארץ כלפי צפון יותר ממרחק ירושלים, וחשבון זה קל להיודעים דרכי החשבון במשולש כדורי". עכלה"ק.

ובפסקי הסידור הוסיף אדה"ז את שיעור זוית הפניה לירושלים:

"בתפילת י"ח צריך להחזיר פניו כנגד ירושלים והמקדש. ומה שנהגו לעמוד כלפי מזרח, נתפשט המנהג מימי קדם, כשהיתה הגולה בצרפת וסמוכות שלה, אבל במדינות אלו הצפוניות ביותר, צריך לעמוד כנגד קרן דרומית מזרחית, ולא כנגד הקרן ממש, אלא משוך מן הקרן מעט כלפי דרום, בענין שאם תחלק רובע העיגול שבאמצע הדרום לאמצע המזרח לג' שלישים, יהיו פניו מכוונים כנגד רוחק ערך שליש אחד מאמצע הדרום וערך ב' שלישים מאמצע המזרח". עכלה"ק.

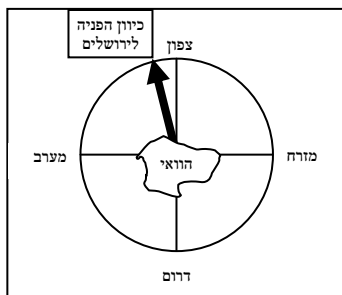
פירוש הדברים: כיוון הפניה בתפילה לירושלים, צריך להיות דרך הקו הקצר ביותר על כדור הארץ. אדה"ז מפרט את אופן החישוב בכדור, ע"פ נוסחה חשבונית במשולש כדורי. (החישוב בכדור שונה מדרך החישוב במישור).

דרך החשבון: { משיק (tan) "רוחב ירושלים 31.8" כפול תשלום בקע (cos) "רוחב מקום האדם" } פחות { בקע (sin) "רוחב מקום האדם" כפול תשלום בקע (cos) "הפרש מעלות האורך בין מקום האדם לירושלים" }, את זה לחלק לבקע (sin) "הפרש מעלות האורך בין מקום האדם לירושלים" = משיק (tan) "שיעור זווית הפניה לירושלים".

[כך היא הנוסחה החשבונית למציאת שיעור זווית הפניה לירושלים. ומ"ש בהוצאה החדשה דהשו"ע (בסי' צד הערה כח) היא נוסחה שמראה לנו האם לצדד לצפון או לדרום, אבל לא נותנת את שיעור זווית הפניה].

עפ"ז, באיי הוואי שנמצאים בקו רוחב 21 צפון, ובקו אורך 158 ממערב לגריניץ, כיוון הפניה בתפילה צריך להיות 76 מעלות מנקודת אמצע המערב שלהם לכיוון צפון (קרוב לאמצע הצפון), שהוא הקו הקצר ביותר לירושלים.

וראה בציור, שהפניה לירושלים היא כפי החץ המסומן. שאם תחלק את רבע העיגול (מאמצע המערב לאמצע הצפון) לששה חלקים, הכיוון לירושלים הוא, כשפני האדם מכוונים שישית אחת מאמצע הצפון, וחמישה שישיות מאמצע המערב.



[למי שיש גלובוס (גדול) של כדור הארץ, יכול לראות במוחש את הקו הקצר ביותר לירושלים, גם ללא דרך החישוב הנ"ל. יקח חוט ויניח קצה אחד על איי הוואי, ויבדוק מה הוא המרחק הקצר ביותר לירושלים,

וימצא שהקו הקצר הוא דרך כיוון צפון נוטה מעט למערב. בדרך זו יכול למצוא את כיוון הפניה לירושלים מכל מקום ע"פ כדור הארץ].



פשוטו של מקרא

"על פי ה'"

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

בפ' במדבר (ג, טז) פירש"י בד"ה על פי ה' "אמר משה לפני הקב"ה היאך אני נכנס לתוך אהליהם לדעת מנין יונקיהם, א"ל הקב"ה וכו' ובת קול יוצאת מן האהל ואומרת כך וכך תינוקות יש באהל זה, לכך נאמר על פי ה'".

ובפרק ג' פס' לט נאמר עזה"פ על פי ה'. בפ' נשא במנין הלויים מבין ל' עד בן נ' ד' - ל"ז נאמר על פי ה'.

ובפרק ד' פס' מא נאמר על פי ה'. בפרק ד' פס' מה נאמר על פי ה' ובפרק ד' פס' מט נאמר על פי ה'. ובכל מקומות אלו אין רש"י מפרש כלום למה נאמר על פי ה'.

והרי מלבד השני פעמים בפ' במדבר שהי' במנין התינוקות כל שאר הפעמים שבפ' נשא נאמר על פי ה' במנין מבוגרים ולא במנין תינוקות ולמה נאמר על פי ה'?

ובמנין הלויים מבין חדש ומעלה בפ' במדבר, למה הוכפל "על פי ה'" ה' פעמים, כנ"ל?

והביאור הוא בהקדמת הקושיא הכי גדולה "קלאץ קושיא" למה נמנו הלויים גם התינוקות וגם המבוגרים בלי שקלים?

והביאור הוא פשוט. בתחילת פ' במדבר פ"א פ"ב פירש"י בד"ה לגלגלותם - "ע"י שקלים בקע לגלגולת". היינו שבמנין בני ישראל צוה הקב"ה למשה שימנם "לגלגלתם" ע"י שקלים בקע לגלגולת. אבל במנין

הלויים לא נאמר "לגלגלותם" שבנוגע ללויים צוה הקב"ה למנותם ישר בלי אמצעות השקלים.

וזהו פי' הפשוט למה שנאמר על פי ה' שזהו הטעם שמנה אותם משה בלי שקלים כי ה' מצוה ככה מה' למנותם כך, וזהו שנאמר בכל המנינים על פי ה'.

אבל בפעם הראשון במדבר ג' - טז ה' קשה לרש"י למה נאמר על פי ה' מאחר שבפסוק הקודם ג' - טו צוה לו ה' פקד את בני לוי ולא נאמר לגלגלותם הרי שנצטווה למנותם באופן ישר הרי בודאי שכך מנה אותם והמלים "על פי ה'" מיותרים, ולמה נאמר, לכך פירש"י שהקב"ה השתתף במנין התינוקות.

ומה שלא נאמר במנין הביכורים על פי ה' אע"פ שגם מנין זה לא ה' ע"י שקלים, מבואר במדרש על אתר שהקב"ה לא רצה להשתתף במנין הביכורים, ע"ש הטעמים לזה.



רש"י ד"ה תושב כהן ושכיר

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

מצינו כמה פעמים שכשאמר בכתוב שני דינים שאחד מהם יכולים ללמוד מהשני עומד רש"י על זה ומפרש למה נאמרו שניהם מאחר שיכולים ללמוד אחד מהשני.

ולדוגמא :

בפירש"י ד"ה אך אם יום או יומים יעמוד לא יקום (משפטים כא, כא) :
"אם על יום אחד פטור על יומים לא כל שכן..."

בפירש"י ד"ה ולבהמתך ולחי' (בהר כה, ז) : "אם חי' אוכלת בהמה לא כל שכן שמזונותי' עליך..."

בפירש"י ד"ה שנים עדים או שלשה (שופטים יז, ו) : "אם מתקיימת עדות בשנים, למה פרט לך בשלשה..."

ולפי זה צריכים להבין :

בפרשת אמור נאמר (כב, י): "וכל זר לא יאכל קדש תושב כהן ושכיר לא יאכל קדש". ופירש רש"י שם בד"ה תושב כהן ושכיר: "...ואיזהו תושב זה נרצע שהוא קנוי לו עד היובל. ואיזהו שכיר זה קנוי קנין שנים, שיוצא בשש..."

ולמה לא שאל רש"י כאן אם נרצע שהוא קנוי לו עד היובל אינו אוכל, שכיר שהוא יוצא בשש לא כל שכן?

והשאלה היא עוד יותר: שבפרשת אמור גופא מפרש רש"י שאלה כעין זו בשני מקומות:

בד"ה מקדשי הקדשים (כא, כב): "אלו קדשי הקדשים". ושם בד"ה ומן הקדשים יאכל: "אלו קדשים קלים. ואם נאמרו קדשי הקדשים למה נאמרו קדשים קלים אם לא נאמרו הייתי אומר בקדשי הקדשים יאכל בעל מום שמצינו שהותרו לזר שאכל משה בשר המלואים אבל בחזה ושוק של קדשים קלים לא יאכל שלא מצינו זר חולק בהן לכך נאמרו קדשים קלים. כך מפורש בזבחים".

ובד"ה ואל המזבח (כא, כג): "החיצון. ושניהם הוצרכו להכתב, ומפורש בתורת כהנים".

ופירש המזרחי, וז"ל:

"לא אל המזבח הזהב שגם הוא בפנים כמו הפרוכת וכשנאסר בפרוכת נאסר גם מזבח הזהב. ואם תאמר אי הכי אף הפרוכת למה לי השתא בעבודת חוץ פסול בעבודת פנים מיבעיא, כבר תירצו בתורת כהנים..." עכ"ל.

[דרך אגב, יש להעיר שיש שני שינויים בולטים בנוגע לשני פירושי רש"י שלו: א) בד"ה מקדשי הקדשים מאריך רש"י לבאר מה שקשה לו. משא"כ בד"ה ואל המזבח מקצר רש"י וכותב רק "ושניהם הוצרכו להכתב", בלי לפרש מה שקשה לו; ב) בד"ה מקדשי הקדשים מביא רש"י תירוץ הגמרא בשלימות, ואינו כותב רק "כבר תירצו הגמרא בזבחים". (הגם שמסיים "כך מפורש בזבחים").]

משא"כ בד"ה ואל המזבח מקצר רש"י ואינו מביא התירוץ של התורת כהנים כלל, רק כותב "ומפורש בתורת כהנים".

והתמי' עוד יותר, שבגמרא קידושין (ד, א) אכן שואלת הגמרא: "...יאמר תושב ולא יאמר שכיר ואני אומר קנוי קנין עולם אינו אוכל קנוי קנין שנים לא כל שכן..."



רש"י ד"ה היש בה עץ

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

בפרשת שלח (יג, כ) כתיב: "ומה הארץ השמנה היא אם רזה היש בה עץ אם אין והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ..."

וכתב רש"י בד"ה היש בה עץ: "אם יש בהם אדם כשר שיגין עליהם בזכותו".

ובשפתי חכמים כתב שכוונת רש"י בהוציאו הכתוב מפשרטו הוא "שהרי כתיב אחרי כן והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ, ואם כן יש עצים לשם. והר"א מזרחי פירש דמסתמא אם שמנה היא יש בה עצים והרי כבר אמר להם השמנה היא אם רזה".

ולכאורה קשה על ב' ההכרחים דשפתי חכמים דהא יכולים ללמוד כפירוש תרגום אונקלוס וז"ל: "ומה ארעא העתירא היא אם מסכנא האית בה אילנין אם לא ותתקפון ותסבון מאבא דארעא".

ונראה דאונקלוס פירש הכתוב כך: היש בה עץ - היש בה אילנות ולקחתם מפרי הארץ - מתבואת הארץ¹. ולפי פירוש האונקלוס "היש בה עץ" אינו בסתירה למה שכתוב אח"כ ולקחתם מפרי הארץ ד"פרי" היינו תבואה. וגם אינו בסתירה למה שכתוב לפני זה "השמנה היא אם רזה" דכוונת הכתוב היא על תבואת הארץ ויכול להיות שדות מלאות תבואה בלי אילנות?

¹ ולהעיר דבפ' בראשית (א, יא) על הפסוק "עץ עושה פרי" אכן פירש האונקלוס "אילן פרי" עבד לזנה, פרי מלשון פירות ואילו כאן מפרש "פרי" מלשון תבואה.

וי"ל בדרך אפשר בכמה אופנים: (א) ע"פ פשוטו של מקרא כיון שהיו (ז') אומות שהיו יושבים בארץ כנען מסתמא היו בו אילנות ולכן לא מסתבר שמשה ישאל אותם "היש בה אילנות" כמו שלא שאל אותם אם יש תבואה או לא דבוראי שיש תבואה; (ב) אולי קשה לרש"י הלשון "עץ" בלשון יחיד ולא "עצים" בלשון רבים לכן מפרש "היש בהם אדם כשר" לשון יחיד²; (ג) כיון שהקב"ה הבטיח שיכנסו לארץ "זבת חלב ודבש" ודבש הוא דבש תמרים ותאנים (רש"י בד"ה זבת חלב ודבש, שמות יג, ה) אם כן היו בה אילנות של תמרים ותאנים.



"וירץ הנער ויגד למשה"

הרב מנחם מענדל רייצעס

נו"נ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בפ' בהעלותך (יא, כז): "וירץ הנער ויגד למשה ויאמר אלדד ומידד מתנבאים במחנה". ובפירוש רש"י מעתיק התיבות "וירץ הנער", ומפרש: "יש אומרים, גרשום בן משה היה".

ובמפרשים שראיתי מבארים, שמקור פירוש רש"י הוא בלשון הכתוב "הנער" - בה"א הידיעה - "ואין ידוע יותר מגרשום שהוא בנו בכורו של משה".

אך לכאורה צ"ע בזה, דאם כן היה לרש"י: (א) להעתיק בד"ה רק את תיבת "הנער", (ב) ולכתוב בפירושו "הנער" - זה גרשום בן משה [וע"ד פירושו בפ' מקץ (כב, כג) שכתב "המליץ - זה מנשה בנו"];

אמנם רש"י: (א) העתיק גם תיבת "וירץ", (ב) וכתב בפירושו "גרשום בן משה היה".

[ובכלל צע"ק בעצם דברי המפרשים, היכן "ידוע" כל כך גרשום בנו בכורו של משה? והרי הפעם האחרונה שהוא נזכר היא בפ' יתרו

² להעיר דבמשכיל לדוד ג"כ מפרש דהול"ל עצים אלא דהכרחו הוא מפני דעץ אחד אינו מעלה ולא מוריד.

בתחילתה, ומאז וע"ע אינו נזכר כלל. ואדרבה, כאשר התורה מונה את תולדות משה בפ' במדבר, היא מזכירה דוקא את בני אהרן!

ולכן י"ל בפשטות, שאכן רש"י התכוון (לא לפרש מי היה "הנער", שאז היה כותב "זה", אלא) לפרש את סיפור המעשה - שהתורה כותבת ומאריכה: "וירץ הנער ויגד למשה ויאמר", ולכאורה היה אפשר לומר בקיצור "ויוגד למשה לאמר" [ע"ד פ' וישב (לח, יג): "ויוגד לתמר לאמר"]?

אלא עכצ"ל, שהתורה באה להדגיש כי זה שבא לספר למשה עשה זאת באופן של "וירץ", והיינו שהדבר היה נוגע לו מאוד. ומזה הוא שלמד רש"י (בשם "יש אומרים"), שהכוונה היא לגרשום שהיה בנו של משה, ובמילא קינא קנאת אביו כו' ומיהר לספר לו על התנבאותם של אלדד ומידד.

[וגם, עצם זה שיכול היה "לרוץ" ולדבר עם משה מיד, ולא היה צריך לבקש רשות כו' - משמע ברור שמדובר בבן משפחה קרוב של משה, ומסתבר שהוא בנו. אם כן, מזה שרש"י לא העתיק תיבות "ויגד למשה", משמע שלא זהו עיקר הענין].

ומעתה מבואר למה העתיק רש"י גם תיבת "וירץ", וכתב בלשון סיפור - "גרשום בן משה היה". וק"ל.



שונות

דין "חלומות" בזמנינו [המשך]

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

ביאור אדה"ז בענין החלומות

אך כל זה יבואר ע"פ מאמר מאת כ"ק אדה"ז בענין החלומות,

[ביאור זה אמרו כ"ק אדה"ז בשנת תקס"ג, בדרוש המתחיל "מציל עני מחזק ממנו", ונדפס בס' מאמרי אדה"ז על כתובים ח"א ע' נז, ולפי סגנון

המאמר נראה לי שזהו מה שרשם כ"ק אדמו"ר הצ"צ מיוסד על מאמר אדה"ז. ויש נוסח אחר של המאמר בסה"מ תקס"ג ח"ב ע' תרעה, ושם מתחיל על הפסוק "אם יהי נדחך מקצה השמים".

ומאריך במאמר בענין שלאדם טוב מראין חלומות טובים ולאדם רע חלומות רעים (ע"פ ברכות דנ"ה וזוהר בכ"מ), ומבאר כי החלומות הן מעין הרהורי לבו ביום כמ"ש בגמ', רק שבעת השינה כל הצירופי אותיות שמהרהורי לבו עומדים לפני המלאך הממונה על החלומות, והוא העושה בהאותיות צירופים משונים מאד בכח המדמה שבנפש שבשעת השינה, עד שנעשה מצירופים הללו בסדר ענין אחר וזר שלא עלה במחשבתו מעולם ענין כזה, כמו ע"ד דוגמא מכל האותיות שחשב האדם בעניני משא ומתן מקבץ לאחדים ומצרף אותן עם כמה אותיות שחשב בענין בנין בית ואכילת מאכלים וכהאי גוונא, ועושה סדר צירופים הרבה תיבות שמשמעם סיפור ענין זר לגמרי שלא הי' כלל במחשבתו לא במשא ומתן ולא בבנין כו', והן החלומות בסיפורי ענינים שלא היו ולא יהיו לעולם וכידוע דהחלומות שוא וכזב ידברו,

אבל זהו רק בדבר שהוא מעין הרהורי לבו דהיינו שמאיר חיות נפשו במעין ודוגמא של אותו הענין, אבל בדבר זר שלא הי' במחשבה בנפש גם במעין דוגמתו כלל אין מזה אותיות לעשות צירופים אחרים,

ומאחר שהאדם הוא מעורב מעץ הדעת טוב ורע ויש בו מחשבות טובות ומחשבות רעות שלא לה' המה, על כן המלאך הממונה על האותיות ומחשבות יכול לעשות השינוי בכמה אופנים שונים בבלבול תערוכת טוב ורע אמת ושקר, ועל כן החלומות יש מהן קצת דברי אמת וקצת דברי שקר ושטות, מילי דקשוט ומילי דכזיבין, אך במי שמחשבותיו מתוקנים כי נתברר כבר הטוב ורע, הנה הכל צירופים טובים ומתוקנים כו'.

[וע"ש במאמר בארוכה בענין שגם באדם טוב וצדיק יכול להיות לפעמים חלום רע אך פתרונו הוא טוב, ולהיפך באדם רע יכול להיות חלום טוב אך פתרונו רע, וגם מבאר בארוכה בענין הנמשל על "היינו כחולמים" של כנסת ישראל בזמן הגלות].

ונציין להלן לעוד כמה דרושים ומקורות הקשורים לביאור זה, ואחרי זה נחזור לעיקר דברינו לבירור שיטת אדה"ז בגדר ענין החלומות, ועפי"ז נתרץ כל הקושיות שהבאנו.

ביאור זה בעוד מאמרי אדה"ז

ביאור זה בחלומות נמצא ג"כ בסגנון אחר בס' מאמרי אדה"ז על מארז"ל ע' קלד (ד"ה בכל יום יהיו בעיניך כחדשים) וז"ל: ואמרינן בגמרא אין מראין לו לאדם חלום אלא מהרהורי לבו, אבל לכאורה הא חזינן שאדם רואה בחלום מה שלא הרהר מעולם. אבל לא נאמר "אלא מהרהורי לבו לבד", אלא אמרו "מהרהורי לבו", כי מעלין בכל יום מהרהורי לבו לפני ב"ד שלמעלה ורואים אם לא היה ח"ו בהם פעולה לנשמה אזי כלילה מוסרים אותו לחיצונים שהם כת של לצים כו'.

ועי' בסגנון אחר בס' מאמרי אדה"ז על ענינים ע' תלא (ד"ה ענין תהוה ותיקון): כי ענין החלום ארז"ל אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו, ולא מהרהורי לבו עצמן ממש, כי ענין החלום הוא פסולת המחשבה, ובהפריד הפסולת הוא לבדו בעת השינה בלא דעתו [ר"ל שבעת השינה נשאר רק הפסולת בלי שום דעת] כעת שהפסולת הם לבדם נשתנו סדר צירופים ונדמה לו הבל ושטות ודברים בטלים, וצריך הפותחן לשנות סדר הצירוף על ידי שימשיך מהמקור אשר ממנו יאיר המושכלות וסידורם בצירופי אותיות. ע"כ.

וכן נמצא תוכן קצר בד"ה להבין ענין החלומות, בס' מאמרי אדה"ז הקצרים ע' תפב. ועי' בתורת חיים שמות לח, א. ועוד.

ובכמה מאמרי אדה"ז, מביא דוגמא מהחלומות לענין שבירת הכלים, שהחלומות הן מעין מהרהורי דיומא, דהיינו מן האותיות שהי' מחשב ומהרהר בהם ביום ובחלום נתפזרו ונתחלפו הצירופים, אבל מ"מ נשאר בהם מעט מהאור שהי' מלוכש בהם ולכן החלומות הם מעין מהרהורי ביום (ועי' מזה גם בד"ה ויגדלו הנערים תרס"ה).

עוד מענין חלומות במאמרי אדה"ז

בהמאמר של תקס"ג שם ובעוד מאמרי דא"ח, יש עוד ביאורים בענין החלומות, כגון מה שעל ידם מתפרדים ויוצאים לחוץ הפסולת והאותיות של כל מחשבות היום המבלבלים והאדם נטהר מהם כו', וכן מה

שהחלומות שרשם מעולם התוהו ובבחינת עיגולים כו'. ולעיל הבאנו רק קצת מהמאמר הנוגע לנדו"ד בענין חלומות שמהרהורי הלב.

ועי' הלשון בלקו"ת ויקרא נא, ב: וכמו שאומרים ישראל בשעת ברכת כהנים וכשם שהפכת את קללת בלעם כו' ומי מרה ומי יריחו כן תהפוך כו' כי החלום שרשו מעולם התוהו כו' וצ"ל כן תהפוך כו' להפוך מהשבירת הכלים דתוהו לתיקון כו'. ע"ש בביאור יותר.

ובמאמר תקס"ג שם (סה"מ כתובים ס"ע נט, ועד"ז סה"מ תקס"ג ס"ע תרעה) כותב "אך הנה באמת יש בזה סוד ענין עמוק מאד למה יחלום זה באופן כך וזה באופן כך כו' ומה התועלת מן החלומות מאחר ששוא והבל ידברו כו' אמנם הנה אפס קצהו יובן כו'".

ועי' בד"ה ענין החלומות בסה"מ תקס"ב ח"א ע' צד, וז"ל: ענין החלומות נלאו הפלוסופים להשיג ענין החלום מהו, בהיות כי מה שיש לומר שהוא כח הדמיון כו', הלא יחלום החולם מה שלא ראה מעולם ולא חשבו כו' אלא אי אפשר לשכל אנושי להשיג מהו החלום כו'. [וקרוב לזה ראיתי ג"כ בפ' ש"ט על המו"נ ח"ב פל"ו שכותב על שורש החלומות: הענין נעלם מכל החכמים ואי אפשר שיתנו בזה סיבה מספקת, כי אלו הדברים הם ידועים לנו מציאותם אבל סיבתם נעלם מאד כו' ע"ש].

עוד במאמרי רבותינו

כמה מאמרי אדה"ז בענין החלומות, הובאו בתוס' ביאורים באור התורה להצ"צ פ' ויחי תתרט, א ואילך. ועוד.

ויש מזה גם באריכות במאמרי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, עי' סה"מ תרע"ח ע' קכט ואילך. ועוד. ולפעמים מדמה שם ענין חלום לענין החידה, שההסתר הוא בצירופי אותיות אחרים אבל צ"ל מעין ודוגמא של הנמשל, עי' תער"ב ח"ב ע' תתעג וע' תתעה.

ועוד הובאו תוכן מאמרי אדה"ז בתוספת ביאורים בד"ה ר' שמעון פתח הנה ישכיל עבדי בסה"מ תשכ"ב (בתורת מנחם הוא בחלק ל"ב ע' 254 ואילך). וכן בשיחת ש"פ וישב תשכ"ד, ושם יש גם ביאור על ד"ה ענין החלומות משנת תקס"ב שכ' שא"א לשכל אנושי להשיג מהו החלום, שלא יהי' בסתירה לשאר מאמרים, ע"ש בארוכה.

מקורות אדה"ז בזוהר

והנה דברי אדה"ז בענין החלומות יסודותם בכ"מ בזוהר ובספרי חכמי האמת,

עי' בזוהר ח"א קל, א. ושם ג"כ מפורש דאף שיש הבדל בחלומות בין זכאין ובין חייבין, אבל לכולם מודיעין להו מילי דקשוט דעתידין למהוי בעלמא וגם מילי דכזיבין כו' ע"ש. וכן מפורש עוד שם בזח"א קפג, א. ר, א. ועי' שם רלח, א שאפי' לחייבא ואפי' לגויים לזמנין מראים להם מלין דקשוט. ובזח"ג כה, א. ועוד. [וגם בבחיי שהבאנו מפורש שחלומות האמיתיים הם בין לצדיקים ובין לרשעים]. ויש גם דרגת צדיקים זכאי קשוט שמתגלים להם בחלום רק כולהו קשוט עי' בזח"א קצט, ב.

ובזח"א קפג, א: וכדין קוב"ה אודע לה לנשמתא בההוא דרגא דקיימא על חלמא אינו מלין דזמנין למיתי על עלמא או אינון מלכין כפום אינון מלין כפום אינון הרהורי דליביה. ע"כ. ושם הוא בטעם ק"ש שעל המטה כו'. וזהו כפי שהבאנו מאדה"ז שגם החלומות שבאים מהרהורי לבו הם ע"י מלאך.

ועי' במה שנכתוב עוד לקמן מקורות בענין מלאך הממונה על החלומות.

מקורות בספרי הקבלה

וראה בס' עץ חיים ש"נ פ"י, וז"ל: ובזה תבין ענין החלום כי הנה בעת השנייה נשאר בגוף נפש המורכבת והצומחת והבהמית ואינו יוצא ממנו רק נפש המדברת הנקרא שכלית וכיון שהופשטה מן החומר משגת לדעת ולראות חזיונים עליונים ובאה וחוקקת החזיון ההוא בכח המדמה הנקרא נשמת הנפש השכלית ואין בה דיבור, והמדמה מראה לאדם מה שראה השכל ולפי שהוא כלי השכל הנ"ל אין בו כח לקבל הדברים באמיתותן ולכן אין חלום בלא דברים בטלים וגם כי הוא דמיון מה שראה השכל ולא הדבר עצמו שראה.

ועוד בס' שערי קדושה להרח"ו ז"ל ח"ג ש"ה כ': נמצא שהנבואה היא כדמיון החלום שנפשו השכלית יוצאת ממנו ועולה למעלה ממדרגה למדרגה, ושם צופה ומביט ואחר כך חוזר ויורד ומשפיע זה האור עד נפש החיה אשר בה כח המדמה, ושם מצטיירין ומתגשמים יותר אותן הדברים,

וכשיקין האדם זוכרת נפשו הענינים ההם בכח השומר ובכח הזוכר אשר גם הם בנפש החיה כנודע בחכמת הטבע, והרי נתבאר ענין הנבואה וענין החלום היטב, כי זה בעוד הנפש בגופו זה אחר צאת הנפש.

ועי' בס' הליקוטים להאריז"ל פ' ויצא עה"פ ויחלום שהחלום הוא הארת רשימו דגדלות הנשאר תוך קטנות. ועד"ז עוד בכהאריז"ל.

מקור בספרי הבעש"ט

וראה בס' כתר שם טוב ספ"ז (והוא מס' תולדות יעקב יוסף פ' נח), שמתחילה מבאר בענין תפילה ושינוי גזר הדין, שהוא מפני כי הגזר דין הוא אותיות, ויכול השליח לעשות צירופי אותיות אחרים מן אותיות אלו של הגזר דין עצמו, כמו מאותיות "צרה" נעשה "רצה" כו', (ועיי"ש 'בהערות וצינונים' של הרב שוחאט שמציין ע"ז לכמה ספרי קדמונים, וכן לס' דגל מחנה אפרים ר"פ אמור שנמצא ענין זה בארוכה בשם הבעש"ט), ואחרי זה הוא כותב: "ומעתה יבואר ענין הטבת החלום בנוסח הנ"ל שהוא להמתיק דינין בשרשן כו' כפירוש מורי זלה"ה למצוא שורש חסד בתוך הדין, אז נמתק הדין בשורש חסד זה ונעשה באמת חסד". ע"כ.

ואפשר ענין זה של הפיכת צירופי אותיות החלום, הוא ג"כ שורש לביאור כ"ק אדה"ז אשר החלום הוא ע"י המלאך בעל החלומות שעושה צירופי האותיות מתוך אותיות המחשבה שהאדם הרהר לפני זה. כי מכיון שכל שורש החלום הוא צירופי האותיות עפי"ז מובן שע"י הטבת חלום אפשר לשנות צירופי האותיות ולעשותם באופן אחר שיהיו לטובה.

ועי' בזח"א קצא, ב בענין פתרון חלומות: "ובגין דידע מלה על עקרא ושרשא דילה בגין כך פשר חלמא להו כמה דאצטריך".

ובמאמרי אדה"ז מבואר בכ"מ (ועי' בארוכה בתורת חיים פ' ויחי רמג, ד) בענין פתרון חלומות שדוקא יוסף שהי' למעלה הרבה מבחינת התוהו ותיקון הי' יכול לתקן החלומות ששרשם במקיפים דתוהו ולפתור אותם כו' ע"ש.

אולם עי' בלקוטי תורה לאדה"ז פ' חוקת (ד"ה ויעש משה נחש הנחושת) שמבאר שם בענין התפילה ושינוי גזר דין, שהוא עד"ז בכל דבר רע הבא לעולם, כי הצדיקים שהם בדרגת נחום איש גם זו כו' הם מגיעים אל שורש הרע ששם יכולים לעשות השתנות לכמה גוונים, כמאמר רבי

חנינא בן דוסא מי שאמר לשמן וידלק יאמר לחומץ וידלק כו'. ע"ש. [ואין צריך כאן אריכות בענין זה, בכדי שלא לצאת ממסגרת דברינו בענין החלומות].

ענין החלומות בעוד ספרי קדמונים

ובס' ציוני עה"ת פ' וישב ד"ה ויחלמו שניהם: ממה שמראה לנפש כל מחשבותיה בחלום אנו יודעים שהוא תוכן לבות ותוכן רוחות שהחלומות מעין המחשבה שנא' רעיונך על משכבך סליקו רעיון הוא מחשבות הלב והחלומות ע"י מלאך הממונה ולפי שאין כל המחשבות אמת אין כל החלומות אמת והמלאך הממונה על החלומות משתנה לכל דבר כו'. [ובציוני שם ממשיך: דע כי החלומות מפני ג' סבות כו'. והמשך דבריו שם הם ממש לשון הבחי' שהבאנו. ובציוני וריקאנטי ראיתי הרבה פעמים כלשון הבחי' ואכ"מ]. וגם דברים אלו קרובים קצת להביאור במאמרי אדה"ז.

ועי' ג"כ באברכנאל פ' מקץ בביאור סוג חלומות השני שהוא בהשפעת הגרמים השמימיים שהנפש מתקשרת בהם בעת השינה וקשור בתשוקת הנפש ושוטטות מחשבתה כו' ע"ש.

ומלבד ספרים רבים שהבאנו לעיל, יש עוד בגדר ענין החלומות, בס' שער השמים (לאבי הרלב"ג) מאמר העשירי. מלחמות ה' לרלב"ג מאמר שני. עקידה פ' מקץ שער כ"ט. ס' העיקרים מאמר שלישי פ"י.

ובספרי הטבעים, ראה ס' נשמת חיים מאמר ג' פ"ה, ס' הברית ח"א מאמר י"ז פ"ג (ופרקים הסמוכים). ס' מלאכת מחשבת עה"ת (הג"ר משה חפץ, וינצי' ת"ע) ס"פ ויגש ור"פ מקץ (ושם ג"כ כ' שחלומות מהרהורי לבו רובם שוא ידברו אמנם חלומות שלא מהרהורי היום זהו חלום נבואי). ועוד.

וחלק מדבריהם תואמים קצת לביאור אדה"ז בענין החלומות, אך ע"ז צריך עוד עיון ואריכות מיוחדת.

ב' גדרים בחלומות שמהרהורי היום

והנה לפי מאמר אדה"ז, הרי בדבר שלא חשב ע"ז מעולם, אין יכול להיות בזה חלום, וכמש"כ במאמר כי אין אותיות לעשות מהם צירופים.

[ומ"מ גם בזה שייך חלום הנבואי שהוא רק באלו שקרובים לדרגת נבואה כאשר נזכר בד"ה ענין החלומות תקס"ב, ע"י בשיחת ש"פ וישב תשכ"ד שם. ונכתוב מזה עוד לקמן על חלומות הקרובים לנבואה, אבל חלומות שבכל אדם הם רק בדבר שהיו בהרהורי הלב],

אך יש בחלומות אלו שמהרהורי הלב, ב' גדרים:

(א) כאשר חושב מעין ודוגמא לענין החלום. שזהו מ"ש בגמ' ברכות דנ"ה שכל החלומות הן מהרהורי לבו, כי אף שהרהורי לבו היו בדברים אחרים ובימים אחרים אך המלאך הממונה על החלום מהפך הצירופים של אותיות הרהורים ומביא לידי חלומות זרים. אך לא חלומות זרים כפילא בקופא דמחטא שלא חשב ע"ז מעולם.

(ב) כאשר האדם חושב על מקרה החלום עצמו, שמהרהר על מאורע מסויים ואותו מאורע בא לו בחלום (אף שמעורב בהם גם דברי כזב), ועל זה כתב בשו"ע אדה"ז שהמהרהר ביום וחלם בלילה אין בזה הוראה מן השמים כלל, כי זהו תוצאה טבעית לגמרי שענין המחשבה בא בחלום.

תירוץ קושי ראשונה

ועפי"ז מתורץ קושיית המפרשים (חינוך בית יהודה, שבות יעקב וכו') כאשר הבאנו לעיל) על הט"ז שכ' דהמהרהר ביום אין בחלום הוראה מן השמים, והלא איתא בגמ' שכל החלומות הן מהרהורי לבו וא"כ איזה חלום יש בו הוראה מן השמים.

אך לשיטת אדה"ז יובן, כי מ"ש בגמ' שכל החלומות מהרהורי הלב, קאי הן בהרהורים שהיו בדברים אחרים שלא קשורים ישר לחלום ורק מעין החלום, והן בהרהורים הקשורים ישר לחלום כמעשה שמביא שם בגמ' משמואל ושבזר מלכא שהרהר באותו דבר גופא ומזה חלם בלילה. וזהו מ"ש בגמ' שכל החלומות הם מהרהורי לבו ביום אבל בדבר שלא הרהר בו כלל גם לא במעין ודוגמא אין שייך בזה חלום.

ובחלומות שמהרהורי לבו גופא, בזה מחלק הט"ז אשר חלומות שמהרהורים אחרים הם החלומות שיש בהם הוראה מן השמים, וחלומות שמהרהור מאורע החלום עצמו אין בהם כלום.

תירוץ קושיא שני'

ולפי כל זה יבואר גם שאלה הב' שהקשינו לעיל, כי מפרשים רבים כתבו גם על חלומות שבאים בשינה בעת עיכול המאכלים שחלומות אלו אין בהם ממש (כאשר הבאנו מן לבוש האורה ובחיי, תשב"ץ ומהרש"א ועוד), ומדוע בשו"ע אדה"ז הובא רק ענין המהרהר ביום שאין בו ממש, ולא הובא על החלומות שבסיבת המאכלים.

ובהקדם, כי הנה בלבוש האורה (ועוד), חילקו את כללות החלומות לשני סוגים:

(א) חלומות נבואיים, שזהו רק באנשים מיוחדים זכי המחשבה כו'.

(ב) חלומות טבעיים, שהם חלומות הבאים מסיבת הרהורים ומסיבת מאכלים, שכל חלומות הטבעיים אין בהם קשר להוראה מן השמיים.

אך לפי ביאור אדה"ז (בהמאמר), יוצא לנו ג' סוגים בחלומות:

(א) חלומות נבואה, שזהו רק בצדיקים.

(ב) חלומות בכל אדם ע"י מלאך הממונה על החלומות, שמצרף מחשבות שונות של האדם ומביאם לידי חלום, וחלומות אלו מעורבים דברי אמת ודברי כזב.

(ג) חלומות הטבעיים לגמרי, שהם תולדה ישירה מן אותו ההרהור ביום, ובחלומות אלו אין בהם ממש.

שיטת אדה"ז בחלומות סגוליים

והנה לפי שיטת אדה"ז במאמר, גם דרגא זו השני' שהם חלומות שבאים ע"י המלאך הממונה, אין זה ענין שמיימי בלבד (כחלומות הנבואיים), אלא הם צירוף של מחשבה טבעית מעין אותו המאורע, עם דבר סגולי שהמלאך מצרף אותיות לפי עניינו מן השמים,

ואף שהחלום בא בסיבת אותיות הטבעיים שהרהר מעין זה ביום, וכשלא יהרהר ביום אז לא יחלום, אבל בכל זאת המלאך מצרף אותיות המחשבות ומרמז בהם לפי עניינו מן השמים,

א"כ עד"ז לאדה"ז הוא ג"כ בענין חלומות הבאים בסיבת המאכלים, דאף שהמאכלים הם גורמים החלומות כי האידים מכסים ומעלימים את אור השכל, אבל זהו רק כמו אותיות המחשבה שגורמים החלומות, דמכל מקום פרטי דבר החלום נעשו ע"י המלאך בעל החלומות שהוא יכול להודיע או דברי אמת או דברי כזב, ועל כן לשיטת אדה"ז יש בחלומות אלו הוראה מן השמים.

וכשנדקדק במאמרים שהבאנו (מס' תורת חיים) בענין החלומות הבאים מסיבת אידי המאכלים כו', הלא שם נזכר גם על חלומות אלו שבסיבת המאכלים הגורמים לבלבולים ושינוי צירופי אותיות שבכל זאת יש בהם קצת אמת כו'.

ובאמת גם בתשב"ץ ח"ב סקכ"ח שהבאנו לעיל הוא כותב על סוג של חלומות הבאים ע"י כח השכלי (ובלשון הבחיי ע"י חיזוק הנפש) ובאמצעות כח עליוני מהשכל הפועל החלומות, ושחלומות אלו יש בהם קצת אמת, והם בכל אדם בין צדיקים בין רשעים, ע"ש בארוכה שכ"כ להלכה. ועד"ז הוא בבחיי ועוד. (אלא שלשיטתם חלומות הבאים בסיבת המאכלים אינם בכלל זה של אמצעות כח עליוני כו', וחלומות אלו אין בהם ממש). וספרים אלו ג"כ קרובים לשיטת אדה"ז בענין החלומות.

חילוק בין שיטת אדה"ז לשאר מפרשים

ולפי ביאור אדה"ז בענין החלומות, יוצא חידוש שהוא חלוק מהמפרשים בכמה ענינים:

(א) כאשר הזכרנו, אדה"ז לא ס"ל כבעל הלבושים ורבינו בחיי והתשב"ץ כו', שהם כתבו לבטל חלומות הבאים בסיבת אידי המאכלים. ואילו לשיטת אדה"ז גם חלומות אלו יכול להיות בהם דברי אמת.

(ב) לשיטת אדה"ז גם בחלומות של אדם רע, או אדם שמילא כריסו במאכלים גסים, מעורב בהם טוב ורע דברי אמת ודברי שקר. כי במאמרים שהבאנו מדבר הן על צדיקים שאין צדיק בארץ שלא יהרהר ממילי דעלמא כו' והן על מדריגת החייבין הנזכר בזוהר שמודיעין להם מילין דכדיבין כו' (ע"י שם בתקס"ג ס"ע תרעה, מאמרי אדה"ז כתובים ע' סה, סה"מ תרע"ח ס"ע קל). ודלא כמ"ש בס' לבוש האורה ועוד שקר בחלומות הנבואיים יש לפעמים שקר ואילו חלומות רגילים הם כולם כזב.

(ג) לפי ביאור אדה"ז יתורץ גם מה שהקשה בפי' האברבנאל על מו"נ ח"ב ספ"ו, כי הרמב"ם שם דימה קצת ענין הנבואה לענין החלומות, ותמה באברבנאל מה לתבן את הבר כו'. ע"ש בארוכה. אולם לפי הביאור במאמר הרי גם בכל חלום יש הצירופים הנעשים ע"י המלאך הממונה על החלומות ובזה יש דמיון לענין הנבואה (וע"ש בגוף דברי המו"נ שם). ועיג"כ בשערי קדושה שנביא בסמוך שמדמה ג"כ כל חלום לנבואה.

(ד) בשו"ת חת"ס יו"ד סקכ"ב כ' ביאור חדש לענין נדר בחלום, וז"ל: משום דאין מראין לאדם אלא מהרהורי דיומא כו', וחששו שמא קיבל בלב בהקיץ דבר זה, ואנו מחמירים להתיר הסכמה בלב כו'. ע"כ. אולם לפי משנ"ת בשיטת אדה"ז, הלא אין הוכחה מהגמ' דאין מראין אלא מהרהורי דיומא לנידון החת"ס, כי לפי הגמ' הרהורי יומא יכולים להיות בדברים אחרים מעין הנדר, אבל בכדי לחשוש להנדר צ"ל שהרהר ביום בנדר זה עצמו עם כל הפרטים שבו. אך יל"ע אם יש לדון בטעם החת"ס מגדר רוב וכיו"ב, אם י"ל דרוב החלומות הם מאותו מחשבה שחשב ביום ובכל פרטיו ולא רק ממחשבה כעין זה.

(ה) ולהלן בהמשך דברינו נכתוב בעז"ה עוד קושיות הפוסקים בענין פסקי הלכות ע"פ החלום, ועוד קושיות אשר יתורצו לפי שיטת אדה"ז.

מקורות לענין מלאך הממונה על החלומות

והנה במאמר אדה"ז שהבאנו מבאר שצירופי החלומות באים ע"י המלאך הממונה על החלומות.

ועי' מזה בזהר ח"א קמט, ב. קפג, א. זח"ב רסז, א. ח"ג רלד, ב. ולשון "בעל החלום" איתא בברכות י, ב. וסנהדרין ל, א (וברש"י שם: שר המראה חלומות בלילה). ועי' הלשון בברכות נה, ב: כאן ע"י מלאך.

והמלאך הממונה על החלומות נזכר בכ"מ בזהר שהוא גבריאל. ולפעמים איתא הלשון דכל חלום הוא ע"י מלאך גבריאל כו' עי' במובא בס' ערכי הכינויים לבעל סדר הדורות מע' חלום. ובס' תורת משה פ' מקץ (לז, יט) מדייק בלשון "בעל החלום" כי הוא בעליו ממש, ועיי"ש (לז, טו) עה"פ והנה תועה בשדה שנקט ג"כ הלשון שכל החלומות נמשכים ממנו.

ואף שכל חלום הוא ע"י המלאך, אבל לפעמים עובר אח"כ גם דרך המקטרגים וכו', כמ"ש כמה אופנים בזח"ב רסד, א (מובא בראשית חכמה

שער היראה פ"ג היכל ה' ובפרדס שכ"ו פ"ב). זח"ג כה, א. נב, ב. ובגמ' ברכות דנ"ה וזח"ג רלד, ב, הלשון "כאן ע"י שד".

חלום ע"י מלאך הוא בכל אדם

וע"ע בשו"ת דברי יציב חיו"ד סקכ"א (סוף אות ג'), שמביא מפסקי הריקאנטי סקע"ח, על דברי רבינו קלונימוס שבזה"ז אין ידוע פתרון החלומות, שכ' הריקאנטי דאין המנהג כן כי מכיון שהראו לו בחלום ע"י מלאך מן השמים הוי ספק נפשות ודוחין עליו את השבת. וכ' בדברי יציב: "ונראה מלשוננו דדוקא במי שראוי לראות חלום ע"י מלאך צריך להתענות". אולם לפי מה שהבאנו מאדה"ז הרי החלום ע"י מלאך הממונה על החלומות הוא בכל אדם, וגם הבאנו לעיל כמה מקורות לזה.

ואגב יש לציין לדיוק נעים, שכ' שם בשו"ת דברי יציב (אות ב') מתניא אגה"ק סכ"ב, שכ' שכל עניני אדם מלבד תורה ויראת שמים אינם מושגים רק בנבואה ואף לא לגדולי חכמי ישראל כו'. ע"ש. ומזה מדייק הגה"ק שגם בחלומות אינם מתגלים רק דברי תורה ויראת שמים ולא שאר עניני האדם.

גדרו של המלאך בעל החלומות

אולם לא מצאתי עדיין בספרים בענין מהו גדרו של המלאך הממונה על החלומות, אם הוא שוה בכל אדם, או שדרגתו מתחלק לפי דרגת האדם צדיק או רשע כו'.

וע"י הלשון במאמר אדה"ז שם (ס' מאמרי אדה"ז כתובים ע' נח): והנה יש מלאך א' ממונה על החלומות שהוא העושה את החלומות לכל אדם דהיינו שהוא כח רוחני הממונה על כל אותיות המחשבות והרהורים של כל אדם שמהרהר וחושב בכל ימיו, מפני שנשארים עומדים לפניו כולן אחד לא נעדר, דהיינו כשהאדם ישן והנפש מסתלקת שאז עולין עמה כל אתיות שלה שחשבה כל ימי חייה בגוף, כי כולן נגררים ונמשכים אחריה כניצוץ לגבי שלהבת מאחר שממנה לוקחו שהן בחי' תנועות וכוחות שלה". ע"כ.

הנה כאן הוא כותב "שהוא כח רוחני הממונה על כל המחשבות" כו', ואינו מפרש אם מלאך זה הוא תמיד מצד הקדושה או לפעמים מלעו"ז.

ועי' מה שהבאנו לעיל מל' הגמ' וזוהר לענין חלומות "כאן ע"י מלאך, וכאן ע"י שד".

קושיית הגאון הר"ח פאלאגי

אולם מצאתי בס' אחד שדן בזה, והוא בס' החפץ חיים להגאון הר"ח פאלאגי סי' פ"ח אות ז"ך, שהביא דברי הנ"י בסנהדרין ד"ל במעשה דהי' מצטער על מעות מע"ש ובא אליו בעל החלום ואמר לו כך וכך הם כו', שכ' ע"ז בנ"י וז"ל: בעל החלום, שר המראה חלומות בלילה. כך וכך הם, השכינה מגיד לו כמה יש. ע"כ. [ומציין שם עה"ג דבס"א לא גרסי תיבת השכינה].

וכ' ע"ז הגאון הר"ח וז"ל: והרב נ"י שם בסנהדרין כתב במקום בעל החלום השכינה וכו', וט"ס הוא דח"ו אין לומר בדברי השכינה דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, ובודאי הגמור דכל שנתאמת לנו כי בעל החלום הוא מדברי השכינה בודאי דצדקו דבריו, ומקרא מלא דיבר הכתוב כי נכון הדבר מעם האלקים, וכבר ראיתי בספרים שאינו כתוב השכינה והכי הוא האמת. ע"כ.

ביאור ע"פ שיטת אדה"ז

אך י"ל בזה לתרץ קושיית הגאון הר"ח, בג' נקודות:

(א) לפי מה שהבאנו שיטת אדה"ז, הנה כל החלומות הם טבעיים מהרהורי לבו, אלא שיש חלומות שהמלאך בעל החלומות מצרף מחשבות שונות ומביאם לידי חלום חדש (והגדרנו לעיל אשר חלומות אלו הם טבעיים וסגוליים יחד), ומבואר במאמרים שם כי המלאך לא מביא מחשבות חדשות כי אם לוקח מחשבות שונות שהיו בהרהורי לבו של האדם ומצרפם לחלום חדש מעין הרהורי לבו, אם כן אם הרהורי לבו של האדם היו בעינינו טבעיים וענייני כזב, אז המלאך מצרף את אותם המחשבות של הבלים וכזב ומביאם לידי חלום.

והמלאך הוא רק ממונה על סידור אותם המחשבות ולהביאם לחלום, אבל אין עניינו של המלאך להפוך את מחשבות ההבל ולהטיבם לענייני אמת וענייני נבואה.

ויוצא לפי"ז כי אין המלאך בעל החלומות מחדש להודיע לאדם דברי כזב ח"ו, אלא הוא רק לוקח מחשבות שהיו מעיקרם כזב, והוא מביאם לאדם בחלום.

(ב) במאמר אדה"ז שם (של שנת תקס"ג שהבאנו), יש ביאור נוסף בענין החלומות (ולא הארכנו בזה לעיל כי אי"ז כ"כ נוגע למסגרת דברינו כאן), והוא כי בגלל המחשבות הטבעיים שעוברים במחשבת האדם תמיד הנה בעת שינתו לא תוכל הנשמה האלקית לעלות לשאוב חיים בעולמות עליונים מפני שמעכבים אותה אותיות מחשבות הטבעיות שמלבישים אותה, ועל זה נאמר "כצפרים הנאחזות בפח" כמו צפור שלא יכול לפרוח כי נלכדה רגלו בחוט הקשור בפח, כן הנשמות הנק' צפרין נלכדו בהרהורים זרים של הגוף הטבעי.

ועל כן כדי שתוכל לעלות מועיל לה ענין החלומות, כי החלומות הוא עד"מ כמו הקזת דם שמקיזים להוציא פסולת הדם כו', וכן יציאת כל הפסולות שהן חיזוק גדול לגוף, וכן גם בכח השכל כשיוצא הפסולת וכל המותרות של האידים זרים חיצוניים שמבלבלים את אור השכל, כל זה מחזק אור השכל שכשיקום מן השינה יהי' מיד כח שכלו חזק וברור, וע"י כל זה תוכל גם הנפש לעלות למעלה.

ע"כ התוכן, ונמצא ענין זה בעוד מאמרי חסידות ע"פ הפסוק ותחלימיני ותחייני, וכן במאמרי הרבי משנת תשכ"ב ותשכ"ד שהזכרנו לעיל.

ועפי"ז פעולת המלאך בעל החלומות הוא לקחת מחשבות ההבל שהיו לאדם בענינים החומריים ולדחות אותם לחוץ ע"י החלומות.

[ואפשר הוא ע"ד המובא בחסידות על מלאכים עליונים הנקראים קרביים שהם מפרידים בין העיקר ובין הפסולת (לקו"ת פרשתינו, שלח מא, ד. מו, ד ועוד, מפרדס שכ"ג ערך קרביים, ועי' במ"מ בס' שערי תשובה סט, א), אך שם קאי בעולמות רוחניים, ואנו מדברים באדם החומרי].

ורק לפרקים ובעתים רחוקות המלאך הוא פועל בצירופי המחשבות לגלות בחלום דברי אמת, והרי על החלום נאמר בגמ' ברכות שהוא "אחד מששים בנבואה" (ובלשון כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ כאשר נביא להלן

"החלום יש בו רק קורטוב אחד של אמת" אבל לא שכל חלום הוא נבואה והגדת עתידות.

ג) בלשון הנ"י, על בעל החלומות שהוא השכינה, אולי הוא ע"ד מ"ש בדרושי חסידות בענין השכינה (מלכות דאצילות) שהיא מסתתרת בבי"ע, ורגליה יורדות מות להחיות ע' שרים, וגם לפעמים ממנה יניקת החיצונים, והוא בכדי לברר הטוב מהרע כו' (עי' תו"א קט, ד ובכ"מ). א"כ עד"ז הוא בפעולת המלאך לדחות רוב המחשבות לחוץ ע"י החלומות, ולברר המחשבות טובות לגלות בהם לפעמים דברי אמת ע"י חלום של אמת.

תוכן הדברים

הנה בחלק הראשון של דברינו, שנדפס בגליון הקודם, הארכנו בשיטת אדה"ז בשו"ע בענין אם סומכים על חלומות בזמנינו.

ובחלק השני, הנדפס כאן, כתבנו בעז"ה בביאור אדה"ז ועוד מאמרים בגדר ענין החלומות, שעפ"ז סרו כמה קושיות ותמיהות.

ולקמן אי"ה בחלק השלישי, נביא משיטת רבותינו נשיאינו באגרות קודש, וגם נכתוב בעז"ה במסקנת הדברים אם לשיטת רבותינו יש לחוש כעת לחלומות. (ואם נכון לדעתינו מה שמביא בס' נחלת אבות בשם הצ"צ לבטל ענין החלומות בזמנינו).

בחלק הרביעי נכתוב על שיטת הפוסקים ושו"ת האחרונים בדין חלומות בזה"ז, שיש בזה דיעות חלוקות כי יש שביטלו לגמרי ענין החלומות, אבל רובם חששו לפעמים לחלומות, כאשר נאריך בכ"ז בעז"ה.



גיורה של רות

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי - עומר, אה"ק

בנוגע לגיורה של רות. אודות מחלון וכליון - בניו של אבימלך - נאמר (רות א, ד) "וישאו להם נשים מואביות שם האחת ערפה ושם השנית רות". ובחז"ל מצינו מחלוקת האם גיירו את רות וערפה לפני נישואיהן, או שנשאום בגיותם.

במדרש רבה רות (פ"ב, ט) אמר רבי מאיר: "לא גיירום ולא הטבילו אותם", וכן הוא בפירוש רש"י (רות א, יב; וכן פירש בתרגום שם א, ד; ובזוהר ח"ג קצ, א): "לפי שלא היו למחלון וכליון קידושין בהן, שנכריות היו ולא נתגייירו".

מאידך, בזוהר חדש רות (דף עט טור א), אמר [לן] בנו של רבי יוסי איש סוכו [לרבי פדת]: "חס ושלום שנשאה מחלון והיא גויה¹, אלא כשנשאה - נתגיירה, ובחזקת אימת בעלה [עליה]² עמדה [היא] וערפה בענין זה, כיוון שמתו בעליהן, ערפה חזרה לסירחונה ורות עמדה בטעמה, דכתיב (א, טו): 'הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלקיה' [משמע דכתיב שבה] 'ורות דבקה בה' כמו שהיתה בתחילה. כיון שמת בעלה, ברצונה דבקה בתורה". ועוד שם איתא (דף פא בראש טור א): "אמר רבי נחום אמר רבי יהודה, מדקאמר 'שבה', מלמד שגירות היתה בתחילה". עיי"ש.

כלומר: הפסוק מספר שערפה חזרה בה ("שבה אל עמה ואל אלוקי"') ומכך שהוצרכה לשוב בה, משמע שבתחילה - כשנשאו למחלון וכליון - נתגייירו. [הוכחה זו הביא גם ה'אבן עזרא' ע"ד הפשט: "ו'שבה יבמתך' - לעד [=עדות], שנתגייירו" והיינו שמוכיח מהנאמר 'שבה' - 'שנתגייירו'. אבל ה'עקידת יצחק' לא מקבל ראייה זו, מכיון שא"כ נעשית נעמי 'מסיתה' - שהיא משכנעת את כלותיה, נשים יהודיות, לשוב לעבודה זרה³!]

¹ ובהגהות ניצוצי זוהר שם, במילואים שבסוף הספר, מציין לקטע דלהלן ולזוהר פ' בלק, ומבאר: "ויתכן דמשום שלא על-פי בית-דין גיירו אותן, וקיים החשש שמא עיניהם נתנו בהם, לכן לא נחשבו מייד כגירות עד אשר התאמצה ללכת עם נעמי בעוד שכבר מת מחלון אז נחשבה גירות גמורה, ע' רמב"ם הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ד על נשי שמשון ושלמה...".

² בהקדמה לפירוש מגילת רות בהוצאת 'ארטסקרול' מפרש, שהגיר היה תלוי ועומד כיוון שכולו היה תלוי ב'אימת בעלה', כדין "קטן מגיירין אותו על-דעת בית-דין", וא"כ אצל ערפה, שבמות בעלה חזרה לסורה - נתבטל הגיור למפרע. וצ"ע.

³ טענת ה'עקידת יצחק' קשה (לכו"ע) אף לסבורים שנעמי ורות לא נתגייירו (וכן פי' הערוך לנר יבמות מז, א). והעירני הרה"ת ר' אסף שי' פרומר משיחות קודש תשל"א ח"ב עמ' 273, שם נתבאר (בפירוש"י) ע"פ פשוטו של מקרא, שכוונת נעמי הייתה שתשוב

ולא הבנתי בזה כמה נקודות:

א) מבואר ברמב"ן (וישב לח, ח) שעניין הייבום נתקיים ברות ברוחניות, [לתועלת נפש הבעל המת⁴], ולפי הדיעות שרות וערפה לא נתגייירו והיו מלכתחילה נכריות גמורות - לא מתאים עם ביאור הרמב"ן (ורש"י), כי ע"פ תורה אין כל קשר בין יהודי לנכרית.

ב) בגמ' (יבמות מז, ב; הובא בפירש"י א, טז) למדים מנעמי ורות את הפרטים שצריך להודיע לגר, ושלכתחילה מרחקים אותו וכו' - והרי נעמי איננה 'בית דין' שמצווה על כך. (האם היו צריכים לחזור ע"ז בפני בי"ד?).

ג) יש לברר מתי התבצע הגיור בפועל [קבלת מצוות וטבילה של רות].

והנה במד"ר וברש"י עה"פ (א, יט) "ותלכנה שתייהם [רות ונעמי] עד בואנה בית לחם" איתא, "כיוון שנתנה דעתה להתגייר - השווה אותה הכתוב לנעמי", הרי שהגיור בפועל התקיים רק כשבאו לבית-לחם⁵. אבל להלן (ג, ג) עה"פ "ורחצת" הובא בפירש"י - 'מטינוף ע"ז שלך' - ולפי הנ"ל היא כבר אחרי הגיור, ומה מקום יש לרחיצה מ'טינוף ע"ז'?

ואולי י"ל בכוונת הפסוק "ורחצת" - לטהרה יתירה (ממה ש"סורן רע").

ד. לפי הדעה (זהר-חדש) שרות וערפה כבר התגיירו קודם נישואיהן למחלון וכיליון, א"כ לפי המוכח לעיל (בשאלה ג') שנתגיירו לאחר נישואיהן - מדוע היו זקוקות לגיור-מחדש, הרי לא מצינו שהמתגיירים לשם אישות צריכים להתגייר שוב.

לעבוד ע"ז בשיתוף, ושה הפירוש בכל המקומות בתנ"ך שיהודים לא מיחו בגויים שעבדו ע"ז אף שהייתה ידנו תקיפה עליהם.

ולעצם טענתו - להאומרים שנתגיירה תחילה, נצטרך לומר שעכ"פ נעמי סברה שהגיור הקודם אינו תקף כלל, או שאם יחזרו לסורן - איגלאי מילתא למפרע שהוא בטל. וצ"ע.

⁴ ראה בביאור כוונת הרמב"ן - אברבנאל פרשת תצא.

⁵ וכן מוכח בתרגום (ב, ו) "ואתגיירת", ובמד"ר עה"פ (ב, יא) "ותעזבי אביך ואמך וארץ מולדתך ותלכי אל עם אשר לא ידעת" - שהכוונה לגיור שכבר נעשה.

ושמא היה כאן ספק בעיקר הגרות - כמו אם קבלת המצוות דאז היא אמיתית, או שזה קשור עם "אימת בעלה"; ונפקא-מינה בימינו לאלה שהתגיירו ולא שמרו כלל מצוות בזמנו, ורק עתה מתחילים לשמור כדין, שישנם מצבים שבהם יזדקקו לעבור שוב גיור-מספק.



יום תליית המן

הת' חיים אברהם לובעצקי
תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז הל' פסח סי' תצ ס"ב, איתא: "וטוב לעשות איזה דבר בסעודה ביום שני לזכר לסעודת אסתר שהיתה ביום זה שבו ביום נתלה המן" (וכן הוא בשל"ה על מס' מגילה ובמג"א).

והנה במגילת אסתר מפרש רש"י עה"פ (ה, א) "ויעבר מרדכי - על דת להתענות ביו"ט א' דפסח שהתענה בי"ד בניסן וט"ו וט"ז". וממשיך הפסוק (פ"ה פ"א): "ויהי ביום השלישי גו'" שאז נכנסה אסתר לאחשורוש לעשות המשתה ואז בקשה אחשורוש במשתה מה רצונה, וענתה אסתר שיבא עוה"פ למחר וכו' ולמחרת במשתה השני נתלה המן בו ביום, כהמשך הסיפור. ועפ"י תלית המן היתה בי"ז ניסן, כי הרי יום הג' הי' בט"ז אבל המשתה השני היתה בי"ז, ואיך נקבעה ההלכה הנ"ל שזה קרה בט"ז ניסן?

והנה בגמ' מגילה (טו, א; טז, א) מפרש"י שהפ"י "ביום השלישי" הוא שלישי לשילוח הרצים שהיה בי"ג ניסן ולא שלישי לצום, הנה מקור לההלכה הנ"ל.

אבל עפ"י הו"ל (לרש"י) לפרש ולא לסתום כי אף שפירושו בנ"ך אינו לבן חמש, מ"מ פ"י זה חידוש הוא¹. ובפרט שזהו היפך הפשט שהרי בפסוק טז (פ"ד) כתוב "וצומו עלי". . . שלושת ימים לילה ויום גם אני ונערוטי אצום כן ובכן אבוא אל המלך גו'" ומפרש התרגום על המילים "ובכן אבוא": "ובתר כן איעיל" שפ"י אחר התענית אבוא בפעם ראשונה.

¹ והרי גמ' לא ילמוד עד שיהי' בן ט"ו.

ובפרט שאם נניח שזה היה יום שני לתענית, שהוא יום השלישי לשילוח הרצים הרי אסתר אמרה "גם אני ונערותי אצום כן", ואיך הלכה עשתה משתה באמצע התענית עם אחשוורוש. ואת"ל כפי שמדייק ב'משאת משה' שבפעם הא' כתוב "אל המשתה אשר עשתה אסתר" ובפעם הב' כתוב (ז, א) "ויבא המלך והמן לשתות עם אסתר המלכה", שביום הא' לא שתתה (דהי' יום תענית), אבל ביום השני כן שתתה, הוי א"ש להפיי' שתליית המן הי' ביי"ז ניסן ש"ויהי ביום השלישי" הוא שלישי לתענית. אבל לפרש"י הנ"ל המשתה הי' ביום ב' וג' לתענית.

וראה בתרגום שמפרש הפסוק ויהי ביום השלישי "והוא ביומא תליתאה דפסקתא" ויוצא מזה שישנו עוד שיטה שהמשתה הא' היה ביי"ז והב' כנראה ביי"ח שאז היתה תלית המן.

וקשה טובא להגיד שרש"י ס"ל כמו הפי' של התרגום, שהרי זהו ג"כ חידוש והול"ל בפירושו. ועל-פי כהנ"ל צריך להבין מהי שיטתו של רש"י בפשוטו של מקרא, וצ"ע (וידוע הכלל שמה שרש"י מפרש בגמ' הנה לאו דווקא שכך שיטתו בפירושו עה"פ).



המעלה מלכות דוד על שאול

הת' מאיר גורקאוו
תלמיד בישיבה

כתב בשמואל-ב (ו, כ'-כא) "וישב דוד לברך את ביתו ותצא מיכל בת שאול . . ותאמר מה נכבד היום . . לעיני אמהות עבדיו כהגלות נגלות אחד הרקים ויאמר דוד . . לפני ה' אשר בחר בי מאביך ומכל ביתו לצות אתי נגיד על עם ה' וגו'". איתא בבמדבר רבה (סמוך לסוף פרשה ד') "וז"ל: "...הדא הוא דכתיב - ויאמר דוד אל מיכל לפני ה' וגו'. אמר לה אביך היה מלך על ישראל בלבד אני נגיד על ישראל ויהודה וכו'".

וצריך עיון הא דמחלק בין מלכות של שאול ומלכות דוד. שניהם היו מלכים על כל בני ישראל כמו שמצינו לגבי שאול בשמואל-א (טו, יז ומצודת דוד שם) ולגבי דוד בשמואל-ב (ה, א-ג) ומהו ששיבח דוד א"ע לכאו' בלא יסוד?

ובעץ יוסף שם כתב, וז"ל: "אפשר שצ"ל בית אביך והיינו איש בושת", עכ"ל. אבל הרי לפנינו לא כתוב כן. והרש"ש כתב, וז"ל: "לכאורה תמוה הלא גם שאול מלך על כל ישראל היה. . ואולי כוונתו דשאול מלך מיד על כל ישראל משא"כ דוד תחלה מלך על יהודה לבד ועלה עוד למלוך על כל ישראל".

אבל זה דחוק מאד לפי המדרש שמוכת דודד אמר שבח ומעלה על עצמו לגבי שאול, ומ"ש הרש"ש אינו שבח, אדרבה הוי גנות של דוד (וישראל) ששבע שנים היה רק מלך על מקצת ומיעוט של ישראל.

ואם נאמר כה'עץ יוסף' שצ"ל בית אביך, דהיינו איש בושת כנ"ל, הנה בלקו"ש ח"ח עמ' 244 כותב רבינו: "פון די ענינים עיקרים וואס האבן זיך אויפגיטאן דורך דוד המלך, זיינען געוון: א) מלכות (דער ענין פון מלוכה) - וואס אויסר דעם וואס ער איז געווען דער ערשטער וואס איז געווען א מלך אויף אלע אידן (משא"כ שאול)... "עכלה"ק. מזה נמצא שהרבי לומד כפשטות המדרש, ולא כמו ששינו בהגירסא וכו'. הרי שהדרא קושיא לדוכתא מה הוא חילוק בין שאול ודוד בענין זה?

וי"ל בדוחק עכ"פ שדוד אמר זה (כמו שהובא בהמדרש) אחר מיתת איש בושת (שמואל-ב, ה, א-ב) "ויבאו כל שבטי ישראל אל דוד. . ויאמרו לאמר. . גם אתמול גם שלשום בהיות שאול מלך עלינו אתה הייתה מציא והמביא את ישראל", וצ"ע.



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיאנו
בקשר ליום הקדוש ג' תמוז
ולזירוז הגאולה - גאולה האמיתית והשלימה
בעגלא דידן ממש



ולזכות
הילד **מנחם מענדל שיחי'**

לרגל ה"אפשערניש" שלו
ביום חמישי י"ב סיון ה'תשס"ט

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



ולזכות הוריו
הרה"ת ר' **צבי אפרים** וזוגתו מרת **רבקה שיחיו**
ברונשטיין



נדפס ע"י הוריהם וזקניו
הרה"ת ר' **מרדכי** וזוגתו מרת **חי' רחל שיחיו**
ברונשטיין



וע"י
חברי המערכת שיחיו

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
יום ההילולא ג' תמוז



לזכות
החתן התמים
הרב יואל שיחי' נפרסטק
והכלה מרת יוכבד שתחי' גורארי'

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שלישי כ"ד סיון ה'תשס"ט

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' ברוך וזוגתו מרת בריינא שיחיו
נפרסטק
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת מרים שיחיו
גורארי'

לזכות
החתן התמים
הרב ישראל ארי' לייב הלוי שיחי'
בן המנוח הרה"ת ר' אברהם משה הלוי ז"ל
והכלה מרת מושקא שתחי'
בייטלמאן

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
יום ראשון כ"ט סיון ה'תשס"ט

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



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת בתיה שיחיו דייטש
מרת יוכבד שתחי' בייטלמאן



לזכות
החתן התמים
הרב ישראל שיחי' ליין
והכלה מרת חיה מושקא שתחי' גופין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום חמישי כ"ו סיון ה'תשס"ט

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' יוסף יצחק וזוגתו מרת מרים שיחיו גופין
הרה"ת ר' פרץ וזוגתו מרת חיה בתיה שיחיו ליין

לזכות
החתן התמים
הרב לוי יצחק שיחי' ברוק
והכלה מרת פריידא שתחי'
בת המנוח הרה"ת ר' יצחק מאיר ז"ל
קאגאן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום חמישי כ"ו סיון ה'תשס"ט

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' שמואל וזוגתו מרת רחל לאה שיחיו
ברוק
מרת רחל שתחי' קאגאן



לזכות
הילדה בת-שבע שתחי'

לרגל הולדתה
שבת קודש פ' שלח יום הבהיר כ"ח סיון ה'תשס"ט

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות אחיה ואחיותיה שיחיו
לאורך ימים ושנים טובות



נדפס ע"י ולזכות הוריה
הרה"ת ר' אליעזר וזוגתו מרת לאה גיטל שיחיו
גאנזבורג

לזכות
הבחור התמים
מנחם מענדל שיחי'

לרגל היכנסו בשטומ"צ לעול המצוות
ביום ראשון כ"ט סיון ה'תשס"ט

יהי רצון שייגדל להיות חסיד יר"ש ולמדה
כרצון קדשו ולנחת רוח כ"ק רבינו נשיאנו

ולזכות אחיותיו
חיה מושקא, רבקה, אסתר,
שטערנא שרה, וצירל
שתחיו



נדפס ע"י
ולזכות הוריו
הרה"ת **דובער** וזוגתו **דבורה לאה** ומשפחתם שיחיו
לברטוב
שלוחי כ"ק אדמו"ר בסנטא פיי, ניו מקסיקו

לזכות
החתן התמים
הרב **מנחם מענדל שיחי'**
והכלה מרת **חיה מושקא שתחי'**
שם-טוב

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
יום שלישי י"ז סיון ה'תשס"ט

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

ולזכות זקניהם
הרה"ת ר' **אברהם יצחק** וזוגתו מרת **בת שבע** שיחיו **שם-טוב**
הרה"ת ר' **צבי הירש** וזוגתו מרת **רבקה** שיחיו **חיטריק**
הרה"ת ר' **שמעון** וזוגתו מרת **אסתר** שיחיו **גאלדמאן**
הרה"ת ר' **שלמה שניאור זלמן** וזוגתו מרת **שולע** שיחיו **קייזן**



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' **אליעזר גרשון** וזוגתו מרת **רחל** שיחיו
שם-טוב
הרה"ת ר' **יוסף יצחק** וזוגתו מרת **רחל** שיחיו
גאלדמאן

לזכות

החתן התמים הרב מרדכי שיחי'
והכלה המהוללה מרת שטערנא שרה שתחי'
זליגסון

לרגל נישואיהם ביום ט"ז סיון ה'תשס"ט

יה"ר שיבנו בית נאמן בישראל
בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה
מוארים באור תורת החסידות
וברכות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ילוו אותם כל הימים
ויתקיימו בהם כל הברכות במילואן ובשלימותן



ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' מיכאל אהרן וחנה ומשפחתם שיחיו זליגסון
הרה"ת ר' לוי ורחל ומשפחתם שיחיו בוקיעט



ולזכות זקניהם

הרה"ת ר' שמואל וזוגתו שי' גליקסמאן
הרה"ת ר' יוסף וזוגתו שי' גאלדבערג
הרבנית מרת אסתר זיסל שתחי' בוקיעט

לעילוי נשמת
הרה"ת ר' יצחק נח ז"ל
בן הרב משה מנחם מענדל זצ"ל
האדמו"ר מסלאנים
סילווער

נפטר ביום ד', ח"י סיון ה'תשמ"ב
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' אברהם יוסף
וזוגתו מרת צבי' הינדא
ומשפחתם שיחיו
סילווער



לעילוי נשמת
הור"ח אי"א ר' שמעון אלחנן
ב"ר שמואל הלוי
סאסקינד

נפטר ביום י"ב תמוז תשמ"ב
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' משה גבריאל הלוי
וזוגתו מרת גיטל שיחיו
סאסקינד

לזכות הילדה
נענא נחמה שתחי'
לרגל יום הולדתה ביום ב' תמוז

ולזכות אחותה הדס שתחי'
ולזכות אחיה דוב הלוי שיחי'



ולעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת אי"א וו"ח ר' אהרן הלוי
ב"ר הרה"ח הרה"ת ר' אברהם הלוי ז"ל
פאפאק

נפטר ביום י"ג תמוז ה'תשל"ז
ת.נ.צ.ב.ה.

שליח כ"ק אדמו"ר - פילאדעלפיא



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' דוד אליעזר הלוי
וזוגתו מרת שרה רחל שיחיו
פאפאק



לעילוי נשמות
הרה"ג הרה"ת וכו' גבאי בביהמ"ד ליובאוויטש שבליובאוויטש
מוה"ר משה פינחס הכהן ב"ר אברהם מרדכי ז"ל
כ"ץ

והגה"ח הרה"ת מרדכי ב"ר פינחס ז"ל
מענטליק
ראש ישיבת תו"ת בארצה"ב מיום הווסדה

ת.נ.צ.ב.ה.
והקיצו ורננו שוכני עפר בקרוב ממש

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיאנו
בקשר ליום הקדוש ג' תמוז
ולזירוז הגאולה - גאולה האמיתית והשלימה
בעגלא דידן ממש



ולזכות
מנחם מענדל שיחי', ליבא שתחי'
חי' מושקא שתחי', דוד שלמה שיחי'
לברכה והצלחה רבה בגו"ר



נדפס ע"י
ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' **מרדכי**
וזוגתו מרת **נעמי אסתר** שיחיו
פינסאן



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיאנו
בקשר ליום הקדוש ג' תמוז
ולזירוז הגאולה - גאולה האמיתית והשלימה
בעגלא דידן ממש



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' **ירחמיאל בנימין** הלוי
וזוגתו מרת **לאה** שיחיו
ומשפחתם שיחיו
קליין

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיאנו
בקשר ליום הקדוש ג' תמוז
ולזירוז הגאולה - גאולה האמיתית והשלימה
בעגלא דידן ממש



ולעילוי נשמת
הרה"ג הרה"ח עסק בצ"צ רב הפעלים מוהר"ר שניאור זלמן ז"ל
בן הרה"ג הרה"ח ר' מנחם מענדל ז"ל שניאורסאהן
נכד כ"ק אדמו"ר הצ"צ נבג"מ
וכ"ק הרה"ק ר' לוי יצחק נבג"מ מבארדיטשוב

נלב"ע ח"י תמוז ה'תש"מ
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
נכדיו שיתברכו בכל המצטרך להם
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת אסתר ומשפחתם שיחיו
שניאורסאהן



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיאנו
בקשר ליום הקדוש ג' תמוז
ולזירוז הגאולה - גאולה האמיתית והשלימה
בעגלא דידן ממש



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' רפאל שלמה
וזוגתו מרת ח'י ומשפחתם שיחיו
דרימער

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיאנו
בקשר ליום הקדוש ג' תמוז
ולזירוז הגאולה - גאולה האמיתית והשלימה
בעגלא דידן ממש



נדפס ע"י
הרבני הנדיב הנודע לשם ולתפארת
ראשון לכל דבר שבקדושה
הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת מנוחה קריינדל
ומשפחתם שיחיו
קליין

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיאנו
בקשר ליום הקדוש ג' תמוז
ולזירוז הגאולה - גאולה האמיתית והשלימה
בעגלא דידן ממש



ולזכות
הרה"ח ר' יוסף שיחי' זאקאן
לרגל יום הולדתו ביום י"א תמוז
לשנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר
וזוגתו מרת מישל שתחי'
לברכה והצלחה רבה בגו"ר



ולזכות ילדיהם
הת' נפתלי שיחי'
לונה שתחי' לרגל יום הולדתה ביום כ"ב תמוז
הת' יצחק שיחי' לרגל יום הולדתו ביום ט' תמוז
הת' מנחם מענדל שיחי' לרגל יום הולדתו ביום כ"ט תמוז
ישעי' שיחי' לרגל יום הולדתו ביום כ"א תמוז
גיסא נעמי שתחי'

יה"ר שישלח השי"ת ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם ושיהי'
להם שנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר
והוריהם שיחיו יזכו לרוות מהם רוב נחת חסידותי
מתוך אושר ושמחה תמיד כה"י לאויוש"ט

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיאנו
בקשר ליום הקדוש ג' תמוז
ולזירוז הגאולה - גאולה האמיתית והשלימה
בעגלא דידן ממש



ולזכות
האי גברא רבה
הגה"ח ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א
עבור התמסרותו המופלאה לכאו"א מתלמידיו שי' בפרטיות
וזוכה לראות ת"ל פרי טוב בעמלו

ויה"ר שיאריך ימים על ממלכתו, בהרבצת התורה ובעבודת
הקודש בהדפסת והפצת הקובצים,
וימשיך בחילא יתיר בהפצת תורת הרבי מתוך בריות גופא
ונהורא מעליא



נדפס ע"י
ר' שלמה זלמן פערלמאן
ומשפחתו שי'

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיאנו
בקשר ליום הקדוש ג' תמוז
ולזירוז הגאולה - גאולה האמיתית והשלימה
בעגלא דידן ממש

סא♦ס

נדפס ע"י ולזכותם שיתברכו בכל המצטרך להם
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
הרה"ת ר' משה אהרן צבי
וזוגתו מרת העניא רבקה רות שיחיו

ולזכות בניהם ובתם
שלום אליעזר, מנחם מענדל, יונה מרדכי וחנה פערל שיחיו
ווייס

ולזכות הוריהם
הרה"ח ר' יששכר דוב וזוגתו מרת מרים שיחיו ווייס
מרת צפורה שתחי' לפידות