

ב"ה
חג הסוכות
התש"ע
גליון א [תתקפה]

תוכן הענינים

3	גאולה ומשיח
3	אם הכללים ד"הלכה כפלוני" הוא גם בהילכתא למשיחא
12	מצוות בטלות לעתיד לבא [גליון]
19	לְקוּטֵי שִׁיחוֹת
19	על איזה סוג מלך מדובר בפ' שופטים
20	הטעם שעושים זכר לענני הכבוד דוקא
21	חיוב המזיק לבקש מחילה ולרצות הניזק
23	ענני הכבוד ועננים סתם
25	נגלה
25	חידוש דבור
32	פי' הגמ' האי נגיפה נגיחה היא
35	הסידות
35	אתי עשה ודחי לא תעשה
38	פירוש בכל מאודך בדא"ח [גליון]
39	רמב"ם
39	מצות תשובה ביום הכיפורים
45	הפרשת כהן גדול קודם יום הכיפורים
54	ברכת אירוסין ברכת המצוות או ברכת השבח
56	גוי במצות מילה
60	הלכה ומנהג
60	דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה

- 73.....שיעור ג' טפחים בהדס
- 75.....השבת כשמירה על תינוק, חתן וכלה
- 79.....בענין אהל בשבת
- 80.....שיטת הרא"ש ביסוד טבילת כלים [גליון]
- 84.....פשוטו של מקרא
- 84....."על פי ה'" [גליון]
- 85.....שונות
- 85.....לשון 'פיתוי' כלפי מעלה
- 87.....מדת החסידות
- 88.....מקור לדברי הרשב"א אודות 'מנהג נשים זקנות'
- 90.....מ"מ והערות קצרות ב"רשימות היומן" (גליון)



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

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

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

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

גאולה ומשיח

אם הכללים ד"הלכה כפלוני" הוא גם בהילכתא למשיחא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

למה נקטינן כר"א דסוכות ענני הכבוד היו ולא כר"ע?

בסוכה (יא, ב), פליגי רבי אליעזר ורבי עקיבא בהא דכתיב (ויקרא כג, מג) "כי בסכות הושבתי את בני ישראל" דרבי אליעזר סב"ל דענני כבוד היו, ורבי עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם, ובטור או"ח סי' תרכה ובשו"ע ושו"ע אדה"ז שם הביאו להלכה דעת רבי אליעזר שהם היו ענני כבודו שהקיפם בהם לצל לבל יכה בהם שרב ושמש וכו', וכן נקט רש"י בפשוטו של מקרא שם, ובחינוך מצוה שכה, וברש"י ריש סוכה, (ד"ה למען ידעו) ובתוס' סוכה (יב, א ד"ה פסולת) ועוד.

הקשו בחלקת יואב להגאון מקינצק זצ"ל (או"ח סי' כז) ובבכורי יעקב (לבעל ערוך לנר) או"ח שם ס"ק ב, וברא"ם על רש"י פ' אמור שם ועוד, דאיך פסקו כרבי אליעזר נגד רבי עקיבא הלא קיימ"ל (כתובות פד, ב) ד"הלכה כרבי עקיבא מחבירו", והי' להם לפסוק כר"ע דהיינו סוכות ממש? גם בשיחת קודש יום שמחת תורה תשכ"ו (סעי' ז) הזכיר קושיא זו בקיצור עיי"ש.

ולכאורה יש לתרץ עפ"י מ"ש בשו"ת מהרי"ק (שורש קסה) וז"ל: ש"ל נקבעו ההלכות אלא על מה שהוצרכו לקבוע כגון על דינים שהיו נוהגין בימי חכמי התלמוד, אבל על דיני נגעים וכיוצא בהם, דלא היו נוהגים מאז, לא קבעו בהם הלכה, ולא דברו בהם כלל באומרם פלוני ופלוני הלכה כפלוני, ואדרבה היכא שהתלמוד פוסק בכיוצא כזה הלכה כפלוני פריך עליה וכי הלכתא למשיחא כו"ו עכ"ל, ועפ"ז תירץ דברי רש"י בפ' תזריע (יג, ל בד"ה ובו שער) שתפס לו דברי ר' שמעון והניח

¹ צויין בלקו"ש חכ"ב עמ' 128 הערה 45, וראה קרבן אהרן שם מ"ש על הרא"ם.

דברי רבי יהודה, כיון שזה אינו נוגע להלכה בזמן הזה, לכן לא קאי ע"ז הכלל דהלכה כרבי יהודה ותפס דברי רבי שמעון דמסתבר טעמו עיי"ש.

וא"כ עד"ז י"ל הכא דכיון דפלוגתא זו אינו נוגע להלכה למעשה, במילא לא קאי ע"ז הכלל דהלכה כרבי עקיבא, ונקטינן כר"א דמסתבר טעמו, וכמו שכ' הרא"ם שם דמלת הושבתי מורה על פועל אלקי שהן ענני הכבוד ולא על פועל אנושי, דא"כ הול"ל כי בסוכות ישבו אבותיכם וגו' עיי"ש וכ"כ הרמב"ן שם, ואף דבבכורי יעקב הקשה על הרא"ם דאין זה מספיק להכריע מלשון הכתוב בין התנאים, אמנם י"ל דכאן שאני כיון דליכא בזה הכלל לפסוק כר"ע.

פלוגתת ר"א ור"ע בסוכה נוגע להלכה

אבל לכאורה יש להקשות ע"ז, דבלקוטי שיחות חל"ב (אמור ג') הביא לשון המחבר הנ"ל במה שפירש שהם היו ענני הכבוד וכו' והקשה דהלא אין דרכו של המחבר לבאר טעמי ההלכות או להביא מקורן בתושב"כ אלא רק לפסוק הלכה למעשה? והביא שביארו באחרונים (ס' בית השואבה' ה' סוכה אות ב') שזוהי הלכה שיש חיוב לכוון בשעת קיום מצות ישיבה בסוכה שהיא זכר ל"ענני כבוד שהקיפם כו'" והוא ע"ד דברי הב"ח (שם) שהקשה קושיא זו על הטור שהאריך לבאר ולדרוש המקרא דבסוכות תשבו, ומבאר "שסובר דכיון דכתיב למען ידעו כו' לא קיים המצוה כתיקונה אם לא ידעו כוונת מצות הסוכה כפי פשטה" עיי"ש, וא"כ ודאי נוגע להלכה לדעת על מה צריך לכוון בכדי לצאת המצוה כתיקונה.

ועי' בב"ח וב"י שם דפליגי בפ"י הטור, דלהב"י הסוכות הן זכר לסוכות שהיו במדבר, לאו דוקא לאלו שהיו בזמן יצי"מ, ולהב"ח זהו זכר לענני הסוכה שהי' בזמן יצי"מ דוקא - ענני הכבוד, ומזה נמשכים כמה חילוקים בפירוש דברי הטור, ואחד מהם דלהב"י איז הבדל אם הסוכות היו סוכות ממש כדעת ר"ע, או ענני הכבוד, ומ"ש הטור שהיו ענני הכבוד אינו אלא מפני דאי לאו הכי "מאי רבותא דהושבתים בסוכות .. לעשות זכר וכו'" ולהב"ח הבדל גדול יש בדבר שאם היו סוכות ממש הרי זה הי' לאחרי זמן צאתם ממצרים, וא"כ איך ימשך מזה זכירת יצי"מ, ודוקא לדעת ר"א שענני כבוד היו, הסוכה היא זכר ליצי"מ "דמאחר שהסוכות

זכרון לענני הכבוד הוא, הוא זכרון ג"כ ליצי"מ ע"י ענן יומם וגו'² ובלקוטי שיחות שם כתב דאדה"ז פסק כהב"ח, ולפי"ז הרי ודאי צריך להיות הכוונה משום ענני הכבוד דוקא.

ועוד דבהשיחה שם (סעי' ג') ביאר מה שהוסיף אדה"ז "ענני כבודו שהקיפם בהם לצל" דטובא קמ"ל דמזה שמעינן שגדרה של מצות סוכה הוא שצ"ל עשוי לצל" והיינו שנוסף לזה שמתנאי הסוכה הוא שצ"ל 'צלתה מרובה מחמתה' הרי גדרה ומהותה של סוכה (דמצוה) הוא - סוכה העשוי לצל, וסוכה שחסר בה תנאי זה אין עליה שם סוכה כלל, וממשיך שם: וז"ל: ויש לומר שענין זה הוא מהנפק"מ להלכה בין שתי הדיעות אם "בסוכות הושבתי" היינו "סוכות ממש" או "ענני כבוד", להדיעה שהיו "סוכות ממש" עיקר גדר סוכה הוא דירת עראי ע"ד הסוכות שעשו ישראל במדבר, שהיו "דירת עראי", משא"כ להדיעה שהם "ענני כבוד", הסוכות שאנו עושין הם זכר רק לפרט זה שבענני הכבוד, "שהקיפם בהם לצל לבל יכה בהם שרב ושמש" ולכן גדרה של סוכה הוא מה שהיא עשוי לצל עיי"ש בארוכה בנוגע להלכה, וא"כ שוב אין לתרץ כנ"ל כיון דזה נוגע להלכה, וראה בזה גם בשו"ת תורת חסד ח"א סי' ל"ה בארוכה.

אמנם י"ל דזה תלוי בפלוגתת האחרונים באופן שנחלקו ב'הילכתא למשיחא', וע"פ פלוגתתם יוצא נפק"מ גם בהלכה בזמן הזה, אם גם בזה קאי כללו של המהרי"ק דלא אמרינן בזה הלכה כפלוני, או דהכא שאני, דהמג"א (סי' רי"ח ס"ק ג') ודברי חמודות (מהתוי"ט) על הרא"ש ברכות (ריש פ"ט אות ו') נקטו דאף אם מפלוגתתם יש נפק"מ גם האידנא בזמן הזה לא חל ע"ז הכלל דהלכה כפלוני, כיון דאיתשל בבי מדרשא לענין קרבן איתשל, משום הכי יש לנו לילך אחר אותו המחלוקת והכלל דהלכה כפלוני לא קאי על זה, אבל החת"ס ובעל הלחם סתרים חולקים ע"ז וסבירא להו דאם מסתעף מפלוגתתם נפק"מ להלכה בזמן הזה שפיר מודה המהרי"ק דקאי ע"ז הכלל דהלכה כפלוני, ועי' בגליון הקודם (עמ' 5 ואילך) בענין זה בארוכה, ולפי"ז אפ"ל גם בענינו דלפי המג"א והתוי"ט שפיר יש לתרץ כנ"ל, דכיון דגוף פלוגתתם לא הי' בהלכה למעשה, אלא שנחלקו בפירוש הקרא ד"כי בסוכות וגו'" אף דמסתעף

² ראה חידושים וביאורים לש"ס ח"ב עמ' פג.

מזה להלכה למעשה כנ"ל, ליכא בזה הכלל דהלכה כר"ע, ופסקינן כר"א דמתסבר יותר.

אבל אכתי קשה לדעת החת"ס, ועוד דבהגליון שם (עמ' 14) הובא דעת הרבי ברשימת המנורה (עמ' נז) דסב"ל בהדיא כהחת"ס דאם נוגע להלכה גם לזמן הזה שפיר חל ע"ז הכלל דהלכה כפלוגי עיי"ש, ועוד דבכלל לא כו"ע סבירא להו כהמהרי"ק כפי שית'.

אם דעת הרמב"ם כהמהרי"ק

וכאן המקום לברר דעת הרמב"ם בענין זה, אם סבירא ליה כהמהרי"ק או לא, והנה מצינו שפסק הרמב"ם כפי הכלל דהילכתא כפלוגי גם בהילכתא למשיחא, ולדוגמא בהל' כלי המקדש פ"ה ה"ה פסק כרבי יהודא בכה"ג שמת לו מת דאינו יוצא אחריו ולא כר"מ, וכתב בכס"מ שם דידוע דהלכה כרבי יהודא, וכן בהלכה ו' שם פסק כרב וכתב בכס"מ משום דהילכתא כרב באיסורי, וכן בפ"ח ה"א שם וכתב הכס"מ דידוע שהלכה כרבי מחבירו, ובהל' תמידין ומוספין פ"א ה"ז פסק כר"ע וכתב בכס"מ דידוע דהלכה כר"ע, וכן בהל' מעילה פ"ב הי"ד, ובהל' קרבן פסח פ"ט ה"א והל' ז', ובהל' פסולי המוקדשין פ"א ה' ו' וכתב בכס"מ דידוע דהל' כריו"ח עיי"ש ושם בהט"ז ובכס"מ, ועוד בהרבה מקומות (הובא כ"ז בס' 'מי נח' (פז, א)), וא"כ לכאורה משמע מזה בהדיא דלא סב"ל כהך כללא.

אבל עי' בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' ל"ז) שהקשו לו על מה שפסק הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ד ה"ו) לגבי עיר הנדחת דמרבין להם בתי דינין וכו' דזהו כדעת ריש לקיש בסנהדרין (ק"ב, א) ולא כריו"ח שם דדנין וסוקלין, אף דקיימ"ל בכ"מ כריו"ח נגד ריש לקיש חוץ מג' מקומות (יבמות לו, א), ורצה השואל לתרץ דהכא שאני כיון דבהסוגיא שם מתרץ דברי ריש לקיש ולא דברי ריו"ח הרי מסתייע כר"ל, ולכן פסק כר"ל, וע"ז כתב לו התשב"ץ שלא כדבריו, כי אי נימא דבכללי הפוסקים נכלל גם הדינים שהם הלכתא למשיחא, לא הי' הרמב"ם פוסק כר"ל בעיר הנדחת לגבי ריו"ח, משום דסוגיא דשמעתא רהטא כותיה, שהרי בהנהו תלת דפסקינן בפ' החולץ (שם) כריש לקיש לגבי ריו"ח איכא חדא מינייהו דתניא כותיה כריש לקיש, ואפילו הכי אצטריכו בגמ' למיכלל בהדי אינך דלא תניא

כוותיה, הרי משמע מהכא דליכא שום דוכתא דקי"ל כוותיה דר"ל, ואפילו מסתייעא מלתיה מסוגיא דתלמודא אלא בהנהו תלת.

ולכן תירץ דעת הרמב"ם דסב"ל שהכללים המסורים לנו בגמ' בפסקי הלכות מדברי האמוראים לא היו דעתם על הילכתא למשיחא, ולכן בזה דהוה הילכתא למשיחא פסק הרמב"ם כריש לקיש כיון דמסתייע מילתא כנ"ל, ואח"כ הביא שכן תירץ גם הר"ש מקינון (הובא באיגרות הרמ"ה (נדפס בס' סנהדרי גדולה ח"א עמ' קצא) שכתב אל הרמ"ה לתרץ שיטת הרמב"ם הנ"ל שפסק כריש לקיש ולא כרבי יוחנן וז"ל: "אין לחוש מהא דקיי"ל כריו"ח לגבי ר"ל בכל דוכתא לבר מתלת, דה"מ בדברים הנוהגים בזה"ז ולא בהילכתא למשיחא" עכ"ל, (ועי' גם תוס' שבת ע, ב, ד"ה נודע) הרי שהתשב"ץ והר"ש מקינון סב"ל שגם הרמב"ם סב"ל כמהרי"ק.

והתשב"ץ בירר כלל זה, דאם פליגי בהלכה הנוהג בזמן הזה, אזלינן לעולם בתר הני כללי דהלכה כפלוגי וכו' אפילו היכא דמסתייע מילתא דבר פלוגתא, משא"כ כשהוא הילכתא למשיחא, במקום דאסתייע לבר פלוגתיה פסקינן כוותי', ולא אזלינן בתר כללא דהלכה כפלוגי, ומדבריו מבואר גם דבמקום דפליגי בהילכתא למשיחא ולא איסתייע יותר לאחד מהם, אזלינן גם בזה כהכלל דהלכה כפלוגי וכדביאר דבריו בס' פתח הדביר או"ח סי' רי"ח סק"ג (בד"ה והנה לא) ופירש דאין זה משום דנקטינן לכללי גם בהילכתא למשיחא, אלא דכיון דליכא הכרעה בעיקר הדין דפליגי ביה, הא מילתא גופא הוא הכרעה דמסתבר כוותיה, כיון שהוא חריף או מקובל טפי מחבריה³.

ולפי"ז י"ל דבאמת גם הרמב"ם סב"ל מהך כללא, והא דפסק כנ"ל כפי הכלל דהלכה כפלוגי, ה"ז משום ששם אין שום סייעתא לבר פלוגתיה, דאז ההכרעה היא לפסוק כפלוגי שהוא חריף יותר וכו'⁴.

³ ועי' עוד בפתח הדביר שם שכתב דע"פ כלל זה של התשב"ץ יש לתרץ קושיית המשנה למלך (הל' פרה אדומה פ"ב ה"ב), וקושיית היד מלאכי (סי' תקסח) על הלח"מ שדבריו סותרים אהדי עיי"ש ואכמ"ל.

⁴ ועי' גם שו"ת נוב"י מהדו"ת אבעה"ז סי' קכ"ט (בד"ה והנה אין מעשר) דנקט כן בשיטת הרמב"ם וכתב דעפ"ז מתורץ כמה מקומות במה שפסק הרמב"ם כאביי בסדר קדשים, ויגעו נושאי כליו ליישב דבריו ולפי זה ניחא, ועיי"ש סי' קמ"ח (ד"ה ועלה

הנה מדברי התשב"ץ מובן שיסודו בשיטת הרמב"ם הוא, דאי נימא דהכלל דהלכה כפלוני קאי גם על הילכתא למשיחא, א"כ אינו מועיל מה דמסתייע לבר פלוגתיה, [כפי דקאמר השואל שם] דהרי באחד מהני ג' דברים דהלכה כר"ל תניא כוותי' דר"ל, ומ"מ הוצרכו לכלול זה בהני ג', אלמא דאם הלכה זו אינו מהני ג', אינו מועיל מה דמסתייע כר"ל, וא"כ למה פסק בעיר הנדחת כריש לקיש, ועכצ"ל משום דסב"ל דהני כללי לא קאי על הילכתא למשיחא.

כמה מהראשונים חולקים על התשב"ץ

אבל בחי' הריטב"א (יבמות לו, א) חולק על התשב"ץ וסב"ל שכך הוא בכל ההלכות אפילו בהלכות הנוגעים בזמן הזה אם מסתבר טעמי' דריש לקיש או מסתייע כמותו פסקינן כוותי' וז"ל: "הלכתא כוותיה דר"ל בהני תלת. וכבר פי' במס' מכות (יד, א בד"ה תניא) דאיכא אחריני דהלכתא כר"ל משום דסוגיין כוותיה או דתניא כוותיה ולא נאמרו הכללות אלא על הרוב ומן הסתם. . וכ"ת ולמה הוצרך לפסוק הלכה כר"ל בהא דשמעתין כיון דתניא כוותיה. י"ל דלא נקטה אלא משום אידך תרתי" עכ"ל, וכ"כ בחי' בע"ז (ו, ב ד"ה תני רב זביד) וז"ל: "ולענין הלכתא נראין דברים כדברי רבינו אלפסי ז"ל שפסק הלכה כר"ל משום דתניא כותיה ואע"ג דאמרינן התם ביבמות (לו, א) ר"ל וריו"ח הלכה כריו"ח לבר מהנהו תלת ולא מני הא בהדיהו, היינו טעמא משום דלא איצטריכא למימני דכיון דתניא כותיה פשיטא מילתא דהלכתא כותיה, ואע"ג דמני התם ההיא דחליצת מעוברת אע"ג דתניא כותיה, שניא היא דכיון דהתם קאי ואגררא דההיא מני אידך תרתי לא סגי דלא מני לה, הא כל היכא דאיכא מילתא בעלמא דתניא כותיה דריש לקיש ולא תניא כותיה דר' יוחנן לא מני התם, והתם הכי קאמר כי היכי דבחליצת מעוברת דהכא הלכתא כר"ל דתניא כותיה, הכי נמי איכא תרתי אחריני דהלכתא כותיה אע"ג דלא תניא כותיה, ובאידך הלכתא כר' יוחנן כל היכא דלא מכרעא מתני' כותיה דר"ל, אבל הא דהכא דתניא כותיה לא איצטריכא למימני כלל וכר"ל עכ"ל, ועי' גם בחידושו ב"ב קיד, ב בד"ה והילכתא שכ"כ, וראה גם

בדעת) שהביא כן בשם המהרי"ק, ועיי"ש עוד בסי' ג', ובחחו"מ מהדו"ת סי' ס' (בד"ה ומעתה) ועי' בצ"ח פסחים ס, א, בד"ה ואמנם, ובשו"ת חות יאיר ריש סי' צ"ד וסי' קכ"ד.

מאירי יבמות שם שהביא הך דע"ז וכתב: "והלכה כריש לקיש מדתניא כותיה".

ובהערות על הריטב"א (מוסד הרב קוק) הערה 93 כתב שכ"כ הר"ן בע"ז שם בדעת הרמב"ם, דהרמב"ם (הל' ע"ז פ"ט ה"א) פסק כריש לקיש בנשא ונתן לפני אידיהן דמותר כיון דתניא כוותיה דריש לקיש, ומיהו אם נשא ונתן ביום אידיהן אפילו ריש לקיש מודה דאסור (ראה כס"מ שם), וכתב - כסברת הריטב"א הנ"ל - דבמקום דתניא כוותיה ודאי לא איצטריך למיחשבה בהדי תלת ושאני חליצת מעוברת דעלה קאי עיי"ש. וכ"כ בחי' הרשב"א ע"ז שם, ובכס"מ הל' יסודי התורה פ"ה ה"ה בהא דפסק שם הרמב"ם ד"נשים שאמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחת מכך ונטמא אותה ואם לאו נטמא את כולכן יטמאו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל" אף דזהו כדעת ריש לקיש בירושלמי ולא כריו"ח, אע"ג דמן הסתם לא קיי"ל כוותיה לגבי דר' יוחנן, משום דמתניתא מסייעא ליה, דקתני כשבע בן בכרי משמע כשחייב מיתה כמותו דוקא עיי"ש, ועי' גם מל"מ הל' מעשה הקרבנות פי"ח ה"ד דאיירי שם בהל' למשיחא דהלכה כר"ל וכתב: "ומה שלא מנו גם את זו בפ' החולקין דהלכתא כר"ל, אין זה מהקושי לפי שכבר יש לנו כיוצא בזה דהלכתא כר"ל ולא מנו אותה בפ' החולקין" הרי שהמל"מ אינו מחלק בדעת הרמב"ם אם הוא הלכה הנוגע לזה"ז או דהוה הילכתא למשיחא.

וא"כ לפי דבריהם יוצא שהרמב"ם באמת אינו מחלק כחילוקו של המהרי"ק והתשב"ץ, אלא לעולם אזלינן בתר הני כללי דהילכתא כפלוגני, ואם מסייע לבר פלוגתיה, פוסקים תמיד כבר פלוגתיה גם בהלכות הנוגעים בזמן הזה, ובמילא לא קשה גם מהא דפסק כריש לקיש לגבי עיר הנדחת כיון דהסוגיא דסנהדרין מסייעתו וכמו שכתב השואל שם בתשב"ץ.

הרמב"ם פוסק גם הילכתא למשיחא

ואף דלכאורה יש להקשות ע"ז, דהרי הוכיח התשב"ץ דבריו גם מהא דפרכינן בגמ' 'הילכתא למשיחא' ? אלמא דסב"ל להש"ס שאין פוסקים

⁵ אבל דעת התוס' ביבמות שם בד"ה הלכתא ובתוס' הרא"ש ובע"ז שם ועוד הוא כהתשב"ץ, וראה יד מלאכי סי' תקסח בענין זה.

הילכתא למשיחא, [גם המהרי"ק הביא כן בסוף דבריו], וא"כ מאי שנא הכא דנימא דאכן פסקו גם על הילכתא למשיחא זה? ויש לתרץ בב' אופנים:

(א) כמ"ש בה'פתיחה' בס' 'ימות המשיח בהלכה' ע"פ תירוץ הב' בתוס' יומא יד, א, (ד"ה הלכה ובכ"מ) דבעיקר הדבר שאין קובעים הלכה בדבר שהוא הילכתא למשיחא רק רב יוסף סב"ל כן, אבל שאר האמוראין חולקין עליו וסב"ל דקובעין הלכה גם בדבר שהוא הילכתא למשיחא, וז"ל הרמב"ן בשבת קלג, א, (בד"ה ותנן): א"נ דליכא בכולהו אמוראי מאן דקשיא ליה הילכתא למשיחא אלא רב יוסף אבל שאר רבנן פסקי הילכתא בכוליה סדר קדשים, כך מפורש בתוספות עכ"ל, ובס' לקוטי הלכות (חלק א) להחפץ חיים זצ"ל (ב, ב) בשוה"ג כתב וז"ל: ואל יתמה הקורא עלי על מה דמהדרינן הילכתא למשיחא, דהחבור הזה הלא סידורו ע"פ הרמב"ם, והרמב"ם הלא קבע הלכותיו אף בכל סדר קדשים וכן בפירוש המשנה שלו מסיק בכל משנה הילכתא כמר או כמר, וע"כ משום דסב"ל כמסקנת התוס' (זבחים מ"ה ד"ה הילכתא) דכל האמוראין לא חיישי לזה הקושיא רק רב יוסף לבד וכן הריטב"א בשם הרמב"ן ביומא י"ג כתב דלפי מסקנת התלמוד נדחה הא דרב יוסף וכו' עכ"ל, וכ"כ בשו"ת אגרות משה חלק יו"ד ד' סימן לו וז"ל: אבל ודאי איכא גם חיוב על מצוה זו ידיעת כל התורה בחכמה ובהשכל, להיות חכמים ממש בתורה ולידע גם להורות, שהוא על כלל ישראל וכו', ושידעו אף לקבוע הילכתא בדיני קדשים וטהרות נמי, כדכתבו התוס' בזבחים דף מ"ה ע"א ד"ה הילכתא, דכל האמוראין סברי שקובעין הילכתא אף למשיחא, וכדחזינן שכן סובר הרמב"ם, דהא קבע בחיבורו להלכה גם הלכות קדשים וגם דיני פיגול וטהרות וקידוש החודש ומלכים וסנהדרין עכ"ל, וא"כ לפי"ז א"ש מה שנת' בשיטת הרמב"ם.

(ב) גם לולי הנ"ל יש מקום לחלק בסברא, דלקבוע הלכה רק בהילכתא למשיחא לבד יש לומר דסבירא להו שאין קובעים ובלשון התשב"ץ: "שאין לאמוראין להכניס ראשן במה שיעשה מלך המשיח ובית דינו", אבל כשפסקינן הלכה כפלוגי משום דנוגע לזמן הזה, שפיר י"ל שזה כולל במילא כל ההלכות, הן ההלכות הנוהגות בזמן הזה והן הנוהגות בימות המשיח דלא שנא, כיון דשפיר מסתבר לומר דהלכה כפלוגי משום שהוא חריף ובקי יותר בהלכה וכו'.

ועי' גם בס' 'עין זוכר' להחיד"א (מערכת ה' אות יג) שהביא דברי המהרי"ק הנ"ל וכתב וז"ל: והדבר ברור דהרמב"ם והראב"ד והסמ"ג ורבינו עובדיה לית להו כלל זה דבבב"ב וטהרות נמי בלכתם ילכו ע"פ כלל זה עכ"ל, הובאו דבריו גם בשדי חמד (כללים) כלל ה' סי' מג, ובתוספות חדשים משניות כלים (פ"ג משנה ב') בהא שהביא בתויו"ט שם דברי המהרי"ק כתב וז"ל: אבל הרמב"ם לא סבירא ליה כן, שתמיד הולך בכל ספרו אפילו באינם נהוגים בכללות אלו, עצמו מלספר, גם לא הי' אפשר לחבר חיבורו ולפסוק הלכה אם לא על דרך זה וכו' עכ"ל, (הובאו דבריו בשו"ת 'מנחת אלעזר' ח"א סי' ל"ה (ד"ה בלשון)), וראה שו"ת דברי מלכיאל ח"ב סי' ק"ח (ד"ה מ"ש על) שכתב בפשיטות בשם המפרשים דהרמב"ם לא סב"ל כלל זה, וראה בס' 'הון עשיר' נגעים (פ"א משנה ד') שהביא דברי המהרי"ק וכתב וז"ל: דבר זה זר בעיני שיהיו הכללים כאלו המוזכרים בש"ס סתם דחויים מסברא בדינים אלו עכ"ל, הרי נת' בכל זה דרוב הפוסקים לא סבירא להו כן בדעת הרמב"ם.

הטעם דנקטינן דענני הכבוד היו

ולפי זה תתחזק יותר קושיא הנ"ל, בהא דנקטינן דסכות הוא ענני הכבוד, דלמה נקטו הפוסקים כר"א ולא כר"ע? דאין לתרץ כפי שנת"ל, דנוסף לפי המבואר בדעת החת"ס והרבי דאם יוצא נפק"מ גם להלכה בזה"ז שפיר אזלינן בתר הני כללי, הנה לפי מה שנת', הרי לא כו"ע סב"ל כהמהרי"ק, אלא דהני כללי קאי על כל פלוגתא אף בהלכות שאינם נוגעים בזמן הזה, וא"כ ה"ה הכא דבכל אופן צ"ל דאזלינן בתר הכלל דהלכה כר"ע?

ואולי אפשר לומר דעד כאן אמרינן דאזלינן בתר כללי אפילו בהילכתא למשיחא, רק בדאיפלגו במילתא דהלכה, משא"כ הכא דפלוגתתם בפשטות אינה בהלכה אלא בפירושא דקרא די "כי בסכות וגו'", בזה אפילו אם מסתעף מפלוגתתם נפק"מ להלכה, י"ל דכו"ע מודי דלא אזלינן בתר הני כללי.

עוד ישנם שתירצו דכיון דקיי"ל (כתובות שם) דהלכה כר"ע מחבירו ולא מחבריו, לכן קיי"ל כשיטת ר"א, דבגמ' מגילה ג, א איתא "תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי ר' אליעזר ור' יהושע" ובתרגום איתא "ארי במטלת עננין" הרי דחבריו דר"ע ס"ל דענני הכבוד היו ולכן נקטינן

כמותם, ועי' ברש"י סוכה יא, ב, (ד"ה ואד יעלה) וז"ל: שמע מינה עננים גידולי קרקע נינהו, וסוכה מעננים ילפינן, שהרי זכר לענני כבוד הוא, כדכתיב (ויקרא כג) כי בסוכות הושבתי ומתרגמינן: ארי במטלות ענני עכ"ל, והקשה בחכמת שלמה (או"ח שם סי' תרכ"ה) דלמה הוצרך רש"י להביא מתרגום הרי מפורש כן אח"כ בברייתא בדברי ר"א עיי"ש? ולהנ"ל י"ל דרש"י ר"ל בזה שכן גם נקטינן בהלכה⁶.

עוד יש שתירצו דבתורת כהנים (פר' אמור כג, מג) ובמכילתא (פ' בא יב, לז) הגירסא הוא להיפך, דר"א אומר סוכות ממש ור"ע אומר סוכות ענני הכבוד היו, וי"ל שזה הי' גירסת הפוסקים ולכן פסקו כר"ע, ראה בכורי יעקב שם ותורת חסד שם, ושו"ת כתב סופר או"ח סי' צה ועוד.



מעוות בטלות לעתיד לבא [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בגליון תתקפב (עמ' 3) שקו"ט ידידי הגרא"ב שי' גערליצקי בנוגע למכשיל חברו באונס, דהיינו שהנכשל יעבור על האיסור בהיותו אנוס, האם המכשיל עובר על לפני עור או לא? דיש דעות בפוסקים שהמכשיל אינו עובר על לפני"ע, דהאיסור דלפנ"ע הוא רק על העונש שגרם לחברו, ובמקום שאין עונש כיון שהוא אנוס ליכא משום לפני"ע לא תתן מכשול. ולאידך הביא מכמה פוסקים הסוברים שגם באופן שאין עונש, מ"מ המכשיל עבר על לפני"ע על עצם מעשה האיסור שגרם לחברו, ע"ש בפרטיות.

ובהמשך דבריו מוכיח שדעת כ"ק אדמו"ר בזה, שגם אם הנכשל עובר באונס, בכ"ז עובר המכשיל על לפני"ע, וכמבואר בלקו"ש חל"ה שיחה ב' לפרשת מקץ בנוגע ליוסף שהאכיל את אחיו בשר שלדעתם עכ"פ נשחט ע"י עכו"ם ויש בזה משום לפני"ע. ובהע' 26 שם כתב: "אבל יל"ע להסברא דלקמן (ס"ד) שהותר להם בשר זה מפני אימת המלכות אם יש בזה משום לפני עור כיון שלדעתם אוכלים בהיתר מפני האונס ולפי

⁶ עי' בהגהת מהר"צ חיות ברש"י סוכה שם.

האמת הי' שחוט כדין", ע"כ. ומשמע שאם לא הי' שחוט כדין הי' עובר אלפנ"ע אף שהם אנוסים.

אלא שע"ז הקשה שם, דבפשטות הרי מסתבר לומר שהשאלה דלעיל - האם המכשיל עובר אלפנ"ע במקום שהנכשל אנוס - תליא בגדר הפטור של אנוס ד"אונס רחמנא פטרי", האם זה רק דין בנוגע לעונש, שהוא פטור מעונש כיון שהי' אנוס ולא עשה את האיסור בבחירתו, אבל יש כאן מעשה איסור, או שבאונס אין זה כלל נחשב שהוא עשה מעשה, דכיון שהי' אנוס אין מעשה העבירה מתייחסת אליו כלל ואין כאן מעשה איסור כלל. דאם ננקוט כהצד שאין כאן מעשה איסור כלל, הרי מסתבר שהמכשיל אינו עובר על לפנ"ע, משא"כ אם זה רק פטור מעונש אבל יש כאן מעשה עבירה, אזי המכשיל כן עובר על לפנ"ע.

ולפ"ז הרי אם דעת רבינו שהמכשיל באונס כן עובר על לפנ"ע הרי משמע דגם באונס נחשב שהוא עשה את המעשה, אף שהוא פטור מעונש, ולאידך מצינו בלקו"ש חכ"ה (עמ' 215) לגבי יוסף בהיותו אסור בבית האסורים, שמבאר שאסיר שכל עשיותיו הם רק מה שמכריחים אותו לעשות "עס איז מעיקרא ניט זיין עשי", וע"ד מה שביארו באחרונים מה שאונס רחמנא פטרי' שאין זה עשי' שלו אלא "כאלו נעשה מאליו", ע"ש. ולפ"ז הרי כנ"ל מסתבר לומר שאם הנכשל אנוס אין המכשיל עובר על לפנ"ע?

וכתב שם ליישב הסתירה עפ"י החילוק הידוע בין המתרפא - במקום סכנה - בע"ז שעונשין אותו לבין העובר על ע"ז באונס שאין עונשין (רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"ד-ו), "דפועל ע"י אונס לא מקרי מעשה כלל משא"כ חולי מסוכן בשעת מעשה עושה ברצון כו'" (שו"ת חמדת שלמה חאו"ח סי' לח, הובא בתשובות וביאורים ס"ד, נדפס באג"ק ח"א עמ' רלו). ועפ"ז רצה לחלק, דבאמת דעת רבינו שבאונס אין העשי' מתייחסת אליו, אבל אצל יוסף שהיו אנוסים מפחד המלך "שם אין האונס על גוף המעשה אלא בשעת מעשה עושה ברצון", ולכן הי' יוסף עובר על לפנ"ע. עכת"ד שם.

ולפענ"ד יש להעיר בזה מכמה צדדים: ראשית כל, מה שכתב ליישב בסוף שאצל יוסף ואחיו הוי בדוגמת "מתרפא בע"ז", צ"ע אם אפשר לומר כן, דהרי יסוד החי' הנ"ל שבין עובר ע"ז באונס למתרפא בע"ז הוא

שבמתרפא הרצון להמעשה עצמו בא מצדו, שהיות והוא נמצא במצב של חולי מסוכן (דבזה הוא אנוס, היינו, שברצונו לא הי' נעשה חולה, אבל אחר שלאנסו הוא חולה מסוכן), הנה כדי להיחלץ מן הסכנה הוא בא ברצונו ופועל פעולה של רפואה ע"י ענין של ע"ז, וזה לא נחשב לאונס שהרי כל המעשה בא ברצונו מבלי שמישהו יכפהו ע"כ, ולכן עונשין אותו, משא"כ כשאנס כופהו לעבוד ע"ז ובאם לאו יהרגנו, הרי שהוא אנוס על עצם המעשה, ולא שהוא הציע לאנס שרצה להרגו שהוא מוכן לעבוד ע"ז כדי להינצל.

וא"כ בנוגע לאחי יוסף שהמלך מזמינם לסעודה של מאכל איסור (לדעתם) ומפחד המלך אינם יכולים לסרב שמא יענישם, הרי שפעולת האכילה היא ענין שנכפה עליהם באונס ולא שהם באו לפייס את המלך - שכעס עליהם על איזה ענין אחר - שמוכנים לאכול סעודתו וכיו"ב. אלא הוא בעצם הזמנתם לסעודה אנסם לאכול את המאכל איסור, וא"כ אין להחשיבם כ"מתרפאים במאכל אסור" אלא יש להחשיבם כאנוסים גמורים כמו בכל אנס שבא לכפות על מעשה איסור, אלא שהאנס צריך בד"כ לפרש את האיום בפירוש שאם לא ישמע לו לעשות מעשה זה - יהרגנו, ובמקום אימת המלך הרי אין צורך שהמלך יפרש את איומו מה יקרה באם לא ייענו להזמנתו, אלא זה מובן מאליו. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא למה הי' יוסף עובר על לפנ"ע אם הם אנוסים לגמרי, לפי מה שנקט רבינו שמעשה באונס לא נחשב למעשה כלל ? !

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים, דהנה נזכרו לעיל דברי החמדת שלמה בחאו"ח סי' לח בנוגע לגדר הפטור באונס דל"ח מעשה כלל ולדעתו גם בג' עבירות החמורות אם עבר באונס ולא נהרג אין זה נחשב כלל שעשה מעשה של ע"ז או ג"ע וש"ד, ורק עבר על איסור קידוש השם שהי' צריך ליהרג ולא לעבור, אבל אין איסור של ע"ז וכו' דכיון שהי' אנוס ל"ח מעשה כלל או שעכ"פ אין המעשה מתייחס אליו כלל, ע"ש בארוכה.

ורבים נמשכו אחריו בזה כידוע, אבל באמת אי"ז פשוט כלל שכ"ה דעת הרמב"ם דמלבד מה שבלשונות הרמב"ם בהל' יסוה"ת אין הכרח לפרש כדעת החמד"ש שבעובר על א' מג' החמורות באונס אין כאן מעשה של ע"ז כלל וכו' ורק ענין של קידוש השם, די' שדייקו מלשונות הרמב"ם שם להיפך (ראה בס' זאת ליעקב על כתובות סי' ה בארוכה, ואכמה"ל) - הנה יש לדייק להיפך, ממה שכתב הרמב"ם בהל' תפלה

(פט"ו ה"ג) "כהן שעבד ע"ז בין באונס בין בשגגה אינו נושא את כפיו לעולם. . ושאר העבירות אין מונעין" ולדעת הרמב"ם למה לא למה לא ישא את כפיו הרי לא עבד ע"ז, שהרי באונס אין כאן עבירה של ע"ז כלל ואי משום שעבר על קידוש השם ולא משום החומר דע"ז, א"כ מ"ש בג"ע שיכול לישא את כפיו [ולא רק אם עבר באונס אלא אפי' במזיד ח"ו יכול לישא את כפיו כמ"ש הרמב"ם ששאר העבירות אין מונעין], אלא ע"כ דגם באונס נחשב שעבר על איסור ע"ז אלא שאין מענישין אותו כיון שהי' אנוס (וראה לקמן מדוע באמת לא נאמר כאן את הסברא שמעשה באונס לא נחשב כלל כמעשה).

ועד"ז יש להוכיח ממה שכתב הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"כ ה"ב וכ"ה בסה"מ ל"ת רצד דהפסוק "ולנערה לא תעשה דבר" בא להזהיר בלאו שב"ד לא יענשו את מי שעשה עבירה באונס, וברמב"ן אמנם השיג על הרמב"ם בשרש השמיני, אך הרמב"ם סבר שיש ע"ז לאו מיוחד, וע"ז שהרדב"ז שם בהל' סנהדרין הוציא מדברי הרמב"ם חידוש גדול "ונראה שאם עברו ביי"ד והרגוהו אין עליהם עונש הורג נפש מישראל אלא עונש לאו בלבד כיון שהי' דינו שיהרג ולא יעבור ולא עשה כן, אבל אם הי' דינו שיעבור ולא יהרג הרי הוא כשאר ישראל הכשרים".

ועכ"פ מבואר כאן דמי שנאנס לעבוד ע"ז ועבר ולא נהרג נחשב שעשה מעשה של ע"ז אלא שהתורה הזהירה את הב"ד שלא להענישו [ולדעת הרדב"ז ברמב"ם הוא ממש נחשב כחייב מיתה והב"ד שהרגוהו לא יענשו עונש מיתה ע"ז אלא רק עונש לאון ומשמע מכ"ז דלא כהחמד"ש שנקט בדעת הרמב"ם שבאונס אין כאן עבירה של ע"ז אלא רק עבירת קדה"ש, דהרי פשוט שדברי הרדב"ז אין להם מקום כלל אם ננקוט כדעת החמד"ש.

והנה מצאנו במק"א ברדב"ז שכן ס"ל מעצם הסברא שמעשה הנעשה באונס איננו מתייחס אל האנוס והוא ברדב"ז על הרמב"ם בהל' שבועות פ"ה ה"א שעל מה שכתב הרמב"ם שם "וכל מי שנשבע על אחרים שיעשו כך וכך או לא יעשו אפי' היו בניו או אשתו אינו חייב בשבועת ביטוי שהרי אין בידו לא לקיים ולא לבטל". וכתב ע"ז הרדב"ז "קשיא לי וכי אינו יכול ליכוף את בניו הקטנים או לסגור עליהם את הדלת שלא יזרקו צרור לים ואמאי אינו חייב משום שבועת ביטוי כיון שיכול למנוע אותם ולא מנע דומיא דאוכל ולא אכל". ובתירוצו השני כתב "א"נ כיון

דליתי' ביזרוק שהרי אין בידו לכופו שיזרוק שאפי' יאנוס אותו עד שיזרוק הוא הוא הזורק ולא הבן וכיון דליתי' ביזרוק ליתי' בלא יזרוק" ומבואר להדיא דדעת הרדב"ז היא שאם האב יאנוס את הבן לזרוק, זה לא ייחשב שהבן זרק כיון שהי' אנוס וראי' זו כבר הביא בבית האוצר ח"א כלל כד (שנסמן בלקו"ש חכ"ה הנ"ל) לעצם הסברא שמעשה באנוס איננו מתייחס אל האנוס].

ולכא' צ"ב בדעת הרדב"ז בהל' סנהדרין הנ"ל, אמאי ייחשב זה שעבד ע"ז באנוס כמחוייב מיתה בעצם כיון שעבר על איסור ע"ז והלא האנס הוא זה שהכריחו לעבוד ומעשה הנעשה באנוס איננו מתייחס להאנוס אלא לאנס, וכנ"ל מהרדב"ז הל' שבועות במי שאנסוהו לזרוק שאינו נחשב כזורק?

ולפענ"ד נראה שהחילוק הוא, דבמקום שהתורה אמרה יהרג ולא יעבור והוא בחר לעבור ולא ליהרג, הרי שכאן לא נוכל לומר שהמעשה איננו מתייחס אליו, משום שכל הסברא שמעשה באנוס איננו נחשב כלל כמעשה שלו הוא מצד שבמקום אנוס אין לו ברירה לבחור האם לעשות או לא לעשות ומאי הו"ל למעבד ואין כאן את רצונו ודעתו בעשי' זו, והוי כמו שהאנס יקח בכח את ידיו ויניעם לעשות איזו פעולה, והוא אין בכחו להתנגד, שמובן שהעשי' לא תתייחס אליו, ועד"ז גם אם מאיימים על חייו, הרי שאין לו כאן שתי ברירות דלאבד את חייו בשביל זה, זה לא נחשב לאפשרות ולכן אין המעשה מתייחס אליו.

אבל במקום שהתורה ציוותה אותו שאם יזדמן כזה מצב שאומרים לו שיש לו שני ברירות או שיעבוד או שיהרגוהו, הרי שהוא צריך לבחור בברירה של ליהרג על קדוה"ש, והוא בחר בברירה השני' של לעבור ולא ליהרג, הרי שא"א לומר שהמעשה הזה לא מתייחס אליו כיון שלא הי' לו ברירה דמאי הו"ל למעבד, דהרי אדרבא מה שהוא הי' צריך לעשות זה באמת לבחור בברירה של ליהרג והוא בחר לעבור ולא ליהרג. ואמנם סו"ס כיון שכל הענין הי' ע"י אנוס, הרי שאנוס רחמנא פטרי' ולא יענישוהו ע"ז, אבל עצם המעשה כן מתייחס אליו, ועד שלדעת הרדב"ז נחשב כמחוייב מיתה בעצם, אלא שהב"ד הוזהרו בלאו שלא להרגו.

וא"כ מבואר היטב שגם אם אנו סוברים את עצם הסברא שמעשה הנעשה באנוס לא נחשב כמעשה שלו, הרי שזה אמור דוקא סתם במעשה

שאינן כל סיבה לאדם לסבול את האיום שמאיימים עליו, ואזי כשמכריחים אותו לעשות איזה מעשה הרי שאינן לו ברירה ואי"ז נחשב כלל כמעשה שלו, אבל אם מעורב בזה ענין של איסור שבאים להכריחו לעבור, אזי יש כבר לדון לגופו של איסור מהי דעת התורה בנוגע לאיסור זה, האם יש צורך למסור הנפש עליו או לאו, האם מותר למסור הנפש ע"ז, וכבר לא שייך כאן כל הסברא דמעשה הנעשה באונס לא נחשב כמעשה שלו.

והנה, לכאורה הי' אפשר להשיב על כך, שהרי כ"ק אדמו"ר בתשובות וביאורים הנ"ל כן הביא את דברי החמדת שלמה שמדבר בנוגע לג' העבירות שאם אונסים אותו ע"ז אין מענישין - בניגוד למתפא בג' עבירות - משום "דפועל ע"י אונס לא מקרי מעשה כלל", ומדשתק ל"י נראה דמסכים לזה גם בנוגע לג' העבירות?

אבל באמת לפענ"ד לק"מ, דהרי באמת אותו החילוק של החמד"ש שבין אנוס לעבור ע"ז למתפא בע"ז, אפשר לומר באותה מדה גם אם ננקוט שהפטור דאונס זהו רק בנוגע לעונש והמעשה כן נחשב כמעשה, אבל כדי לבאר למה באונס פטור מעונש ובמתפא אין כן מענישים, נוכל להסביר שבאונס אנסוהו על עצם המעשה, משא"כ במתפא שהפעולה נעשית על ידו בכוונה תחילה כדי להציל את עצמו ואינו אנוס על המעשה, כנ"ל, ולכן מענישין אותו. ואמנם כו"כ מפרשים לאחרי החמד"ש פירשו כן ברמב"ם, מבלי שנכנסו כלל להסברא האם מעשה באונס נחשב כמעשה או לא, דכאמור החילוק הזה ניתן להיאמר וצריכים לאמרו גם להצד שמעשה באונס כן נחשב כמעשה שלו, בכדי לבאר מדוע בנוגע לעונש חילק הרמב"ם בין אנוס למתפא.

ולכן בתשובות וביאורים שכל מה שהי' נוגע זהו עצם החילוק בין אנוס למתפא, והחמד"ש הוא הראשון שחילק כן ברמב"ם (בניגוד למפרשים שלפניו שפירשו באופנים אחרים את החי' בין אנוס למתפא) [וגם הרבי לא ציין ישירות לחמד"ש אלא ציין לאהלי יוסף שהביא את דברי החמד"ש והחי' בין אנוס לחולי מסוכן כפי שהובא שם בתשובות וביאורים הוא לשון האהלי יוסף שהביא את החמד"ש] הרי ששם לא נחית כלל לגדר הפטור באונס דג' העבירות.

ובמקומות אחרים (ראה שיחת פורים תשי"א ועוד) שהובא החי' הנ"ל בין אנוס למתפא כבר לא הוזכר החמד"ש וגם לא הוזכר כלל הענין

ד'פועל ע"י אונס לא מקרי מעשה כלל, אלא רק עצם החי' שכאן שהוא אנוס על עצם המעשה וכאן הוא עושה את עצם המעשה ברצון.

[ובאמת צ"ע בדעת החמד"ש האם לדעתו מוכרחים לומר בהחילוק הנ"ל גם את הסברא דהאונס לא מקרי מעשה כלל, ואם כן מהו ההכרח? או שזה רק הוזכר אגב שיטפת דבריו שהאריך בכל הענין דגדר הפטור באנוס, חילק כן גם בדברי הרמב"ם, ואינו תח"י כרגע וכמדומני שמלשונו נראה כאופן הא' וצ"ע].

ועכ"פ מבואר מכהנ"ל דשפיר יש לחלק בין השיחה דחכ"ה ששם לא מדובר כלל במי שכופים אותו לעבור איזה איסור אלא בנוגע למצבו של אסיר בכלל, והחילוק שבין עבד לאסיר שהאסיר הוא מוגבל לגמרי בכל עניניו וכל עשיותיו זה רק מה שמכריחים אותו, ולכן אי"ז מתייחס אליו, וע"ז מציין לאחרונים שביארו כן גם בנוגע להכלל דאונס רחמנא פטרי, ובהע' 20 מציין לבית האוצר ח"א כלל כד, ושם באמת מדבר בכלל בנוגע לכל מיני מעשים שגם המעשה נעשה בע"כ (ולאו דוקא ע"י אנס שהכריחו אלא שהמציאות הכריחתו שלא הי' לו ברירה ועד"ז גם הכלל דאונס רחמנא פטרי' דבפשטות מדבר במצב שמצד המציאות הי' אנוס ולא היו לו שתי ברירות) אינו נחשב כמעשה [ואף שלכאן הי' מתאים יותר לציין לחמד"ש הנ"ל שקדם לבית האוצר בכמה דורות, אלא שלפי משנת"ל הרי שלא דוקא שהרבי מסכים עם כל המהלך של החמד"ש שבעיקר דיבר בנוגע לג' העבירות שלפי דעתו של הרמב"ם אין זה נחשב כעשי' שלו וכאמור שיש לכאן כו"כ ראיות נגד זה?].

אמנם בשיחה דחל"ה י"ל, כיון שכאן השאלה היא בנוגע לאיסור שכופין אותו, הרי שכבר בזה אנו נכנסים לשקו"ט האם היו צריכים להחמיר על עצמם ולמסור נפשם וכו' או לא, האם בב"נ ישנו להפטור ד'וחי בהם", אם הי' להם דין ב"נ וכו' וכו' - הרי שכאן כבר יתכן בהחלט

⁷ וראה גם מה שמצאתי בספר רשימות שעורים להגריד"ס ז"ל שמביא על הגמ' בהמניח (כה, ב) אנוס הוא ואונס רחמנא פטרי' שמביא דברי הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ה ה"ד בנוגע למי שעבר באונס שאין מענישין אותו וכו' ומביא שזקנו הגר"ח ז"ל הי' רגיל להוכיח מכאן שמעשה אנוס נחשב למעשה עבירה, שהרי בג' עבירות יש מצות יהרג ואל יעבור ופשוט שמצות קידוש השם הזו חלה רק כשנמנע מלעשות עבירה, מוכח מכך שעבירה באונס חשובה עבירה". ע"ש בפרטיות גם בהמשך הסוגיא ואכמ"ל.

שאם היו בוחרים לעבור על האיסור לא הי' שייך לומר שאין לייחס להם את מעשה האכילה שלהם, שהרי אין להם ברירה, דכאמור יתכן שייחשב שכן הי' להם ברירה שלא לאכול על אף הסיכון וכפי שהראו גם בהמשך שהיו מוכנים לצאת למלחמה בשביל בנימין וכו', הרי שכאן הוצרך הרבי להוסיף שלפי האמת הי' שחוט כדין, שאל"כ יתכן שיוסף כן הי' עובר אלפני עור כיון שההיתר של האונס כאן הוא לאו דוקא באופן שאין כאן כלל מעשה של אכילת איסור שמתייחס להם, ולכן שייך כאן לפנ"ע לולא שבאמת הבשר נשחט כדין.



לקוטי שיחות

על איזה סוג מלך מדובר בפ' שופטים

הרב מ"מ רייצס

משפיע בישיבת תו"תל קרית גת, אה"ק

בפ' שופטים מצווה התורה על מינוי מלך (יז, יד ואילך): "כי תבוא אל הארץ . . . ואמרת אשימה עלי מלך . . . שום תשים עליך מלך וגו'".

ובלקו"ש חכ"ג שיחה ב לפ' פינחס מבאר בארוכה (וש"נ), שגם משה ויהושע היו כבר בגדר "מלך", אך אצלם המלכות בהנהגת העם היתה טפלה לנשיאותם בתורה, ולכן לא הוצרכו למשיחה אלא לסמיכה; וענין המשיחה למלך התחיל לראשונה אצל שאול המלך, שהוא היה מלך ראשון במובן של "מלך" בהנהגת העם בתור שררה בפני עצמה.

ובהערה 55 שם מבאר, שזהו החילוק בין התואר "נשיא" בשלימותו לבין התואר "מלך". ש"נשיא" מתייחס למלכות כמו של משה ויהושע, שהיו נשיאים בתורה ומלכותם הגשמית היתה המשך וטפל לנשיאות בתורה, ואילו "מלך" מתייחס למלכות כמו של שאול ודוד, שהיא שררה בפני עצמה של הנהגת המלוכה בלי נשיאות בתורה.

ולפי זה מבאר הטעם לשינוי הל' במקרא, שבפ' ויקרא (ד, כב) נאמר "נשיא" - כי שם מדובר על מדרגת המלך כפי שהיתה באופן היותר נעלה, אצל משה ויהושע, ואילו בפ' שופטים נאמר "שום תשים עליך מלך" -

ולא "נשיא" - כי שם מדובר על מדרגת המלכות כמו שהיא באופן שהיה אצל שאול ודוד, בתור שררה בפ"ע. (תוכן הערה זו הובא בביאורי החומש לס' ויקרא, ע' לו-לז).

אמנם מיד לאחר מכן, בגוף השיחה, מבאר וז"ל: "לכאורה תמוה - וויבאלד מינוי מלך איז א מצוה מפורשת ובכמה פרטים בה, האט געדארפט שטיין אין תורה אז זין מינוי קומט דורך שמן המשחה ?

"ועפנה"ל איז דאס מובן: דער ענין המלוכה ווי דאס איז אויסגעשטעלט מלכתחילה ע"פ תורה - וואס אזוי איז דאס געווען ביי משה און באם ממלא מקומו יהושע - איז אין אן אופן אז דער מלך איז אויך א נשיא בתורה, ובמילא דארף מען ניט אנקומען צו שמן המשחה;

"און דאס וואס מינוי מלך דארף זיין דוקא דורך שמן המשחה האט זיך אויפגעטאן שפעטער, ווען שאול האט געדארפט ווערן דער מלך". עכ"ל.

ולכאורה ביאור זה - לפיו בתורה שבכתב אין התייחסות מפורשת למצב שבו המלכות היא שררה נפרדת מהנשיאות בתורה - סותר להביאור שבהערה הנ"ל, כי לפי המבואר בהערה הנ"ל נמצא שאכן בפ' שופטים לא מדובר על המצב הנעלה של מלכות ביחד עם נשיאות בתורה, שזהו הטעם שנאמר "מלך" ולא "נשיא";

ואם כן, לפי המבואר בהערה שוב הדרא קושיא לדוכתא, אם התורה בפ' שופטים מדברת על "מלך" דוקא - ולא על "נשיא" - למה היא אינה מפרשת שהוא צריך להיות משוח בשמן המשחה ?

ויש ליישב בדוחק. ועצ"ע.



הטעם שעושים זכר לענני הכבוד דוקא

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוזיו, וואשינגטון

בלקו"ש (חלק ח"י חוקת עמ' 258) מביא קושיית הרא"ם, דהרי הסוכה הוא בדוגמא לעננים, והם היו מד' רוחות וא' מלמעלה וא' מלמטה, א"כ גם הסוכה היתה צריכה להעשות כן, ולמה נפסק בהלכה שמספיק ב' דפנות ושלישית אפי' טפח? ומתרץ שהזכר שאנו עושים הוא רק ל"ענני

כבוד" אותם עננים שכל ענינם היה רק לשם כבוד, אבל כמה משאר העננים שימשו גם לצרכים של ישראל, ועל אותם עננים לא עושים הזכר, וכמבואר שם בשיחה באריכות.

ובהערה 53 כותב עפ"ז מתורץ ג"כ מה שהקשה בב"ח "למה ציזה יותר במצות סוכה . . יותר משאר חסדים" (כמו מן ובאר כו') - כי סוכה הוא זכר (לא לענין הספקת צרכים, כ"א) לענין של כבוד, ומציין ללקו"ש אמור תשמ"ט בסופו.

ולהעיר שעד"ז כותב בדרשות החתם סופר (ח"א נה, א) וז"ל: "בברכי יוסף הקשה מ"ש שעשו זכר לענני כבוד ולא למן ובאר, ולכאורה י"ל, מן ובאר היו צריכים לחיי נפשם שלא ימותו ברעב וצמא, משא"כ ענני כבוד שהיה רק לכבודם של ישראל, עושין לו זכר, ושלא תאמר גם ענני כבוד הי' צריך לחיי נפשם שלא יכם שרב ושמש ונחש שרף ועקרב, לזה נאמר הלא במלחמת סיחון יצאו מענני כבוד וישבו בסוכת עצמם ולא נזוקו, אם כן כל ארבעים שנה הי' אפשר בכך, ולא נצרכו ענני כבוד אלא לגדולה וכבוד לישראל", עכ"ל.

ועיין ג"כ בספר ראש דוד להחיד"א פר' אמור שהביא כמה תירוצים על קושית הב"ח הנ"ל, וא' התירוצים הוא דמן ובאר גם הערב רב נהנו מהם משא"כ הענן פלט את הערב רב, וזהו כבודם של ישראל דוקא, ומבואר הוא בספר נפש החיים (להרב חיים פלאגי) מערכת סוכה ס"ד עיי"ש עוד.



חיוב המזיק לבקש מחילה ולרצות הניזק

הנ"ל

בלקו"ש חכ"ח חוקת (ב) מבאר ג' אופנים במחילה, ומחלק בדברי הרמב"ם בין הל' דעות, הל' תשובה והל' חובל ומזיק. ומבאר דבהל' חובל ומזיק המחילה קשורה עם זה שיתכפר העבירה של החובל, שע"י המחילה הוא ניצל מהעונש, משא"כ בהל' תשובה המחילה נוגעת לתשובה של האדם החוטא, בכדי שהתשובה של הנמחל תהיה כדבעי, ועיי"ש המבואר באריכות וביאור דיוקי הלשונות ברמב"ם. והנה אף

שעיקר מהלך השיחה הוא לבאר את גדרי המחילה מצד המוחל, הרי מבואר בזה גם אופן בקשת המחילה של הנמחל.

ואולי יש לבאר לפי"ז גם דיוק לשון המשנה, דבמס' יומא פ"ח מ"ט הלשון הוא "עברות שבין אדם לחברו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חבירו", ואילו במס' בבא קמא פ"ח מ"ז הלשון "אף על פי שהוא נותן לו, אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו" - דבדיני החובל נאמר רק שצריך לבקש ממנו למחול, ואילו גבי תשובה ויום הכיפורים נדרשת ריצוי, שהוא עוד יותר מבקשה סתם. וכן הוא ברמב"ם, דבהל' תשובה פ"ב ה"ט כותב: "אבל עברות שבין אדם לחבירו . . אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו, צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחל לו". ואילו בהל' חובל ומזיק פ"ה ה"ט כותב: "אבל חבל בחבירו אע"פ שנתן לו חמשה דברים . . אינו מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחל לו".

וגם בלשון אדמור הזקן בשו"ע, הרי בהל' יום הכיפורים (סי' תרו ס"א) כותב: "אבל מה שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר עד שיפייסנו, לפיכך יתן כל אדם אל לבו בערב יום הכיפורים לפייס לכל מי שפשע כנגדו". ואילו בהל' נזקי גוף ונפש (ס"ו) כותב: "החובל בחבירו אפילו שלא בכונה אע"פ שנתן לו הממון שנתחייב לו בעד חבלתו, אין מתכפר לו עד שיבקש ממנו וימחול לו על צערו".

ולביאור הרבי הנ"ל בלקו"ש מבואר החילוק, דמצד דיני תשובה היות שהמטרה שהמוחל ימחול לו מחילה גמורה ובאופן שע"י התשובה שלו יהי' מרוצה וחביב כקודם החטא, נקי ורצוי לגמרי, לכן לא מספיקה רק בקשת מחילה אלא מרצהו ומפייסהו בכדי להביאו למחול בלב שלם ובנפש חפיעה, משא"כ מדיני חבלה והיזק שהמטרה להגיע למחילה על פעולת החבלה בכדי לסלק העונש, ע"ז מספיק בקשת מחילה סתם ובלי הרציוי והפיוס, ובפרט שהרי בחבלה יודע המוחל שהמזיק שב מחטאו וניחם על רעתו כמבואר ברמב"ם שם, הרי מספיק בקשה לבד. ואין הזמ"ג להאריך.



ענני הכבוד ועננים סתם

הרב מנחם מענדל מלול

מאנטרעאל, קנדה

בלקו"ש חלק ח"י שיחה ג לפ' חוקת, מבואר דיוק נפלא בדברי רש"י בפשש"מ לחלק בין המקומות שהעננים מתוארים בתור 'ענני הכבוד' לבין המקומות שכתוב בהם 'ענן' סתם. דהנה תועלת הענן היה בד' דברים; א. לבל יכה בהם שרב ושמשי. ב. שהיו שפים בכסותם ומגהצים אותם. ג. לנחותם הדרך. ד. להנמיך את הגבוה ולהגביה הנמוך ולהרוג נחשים ועקרבים.

ומבאר שם (ס"ד) ש'עננים' סתם תכליתם היה להגן עליהם מדברים המזיקים ושאר עננים המוכרחים, שהגם שע"ז נראה כבודם של ישראל מ"מ אין זה עיקר ענינם, ואילו "ענני כבוד" פירושו שהיו עננים שכל תכליתם הוא להראות כבודם של ישראל.

ועפ"ז לא כל העננים היו ענני כבוד שהרי אם תכליתם היה לדברים הכרחיים הרי הם עננים סתם. יעו"ש באורך.

וממשיך לבאר שם מדוע כתב רש"י ש'ענני הכבוד היו שפים בכסותם ומגהצים אותם', והרי אלו הם דברים הנוגעים לצורך בני אדם ולא ענין של כבוד? ומבאר שם דמכיון שאין זה ענין הכרחי אלא למנוע מהם טרחה, הנה זהו הענין האמיתי של כבוד, ולכן זה שייך לענני הכבוד.

והנה, צל, ביחס לשאר הדברים, גם כן אינו כ"כ הכרחי וחיוני¹, שהרי היה אפשר להם לבנות סוכות וכו', ובפרט בשעת יציאת מצרים שלא היה צורך בצל.

[וכמו שמבאר בהשיחה שם שלכן מספר הדפנות אינו כמו מספר ענני הכבוד, שי"ל שהיו בזה שינויים, שכשלא היו צריכים להגנה מצד מסוים – נהפך ענן זה לענן הכבוד. הנה כמו"כ בנדו"ד כשלא הי' צורך לצל ועכ"ז הוציאם בצל הוא ענן הכבוד].

¹ עיין בלקו"ש חל"ב אמור ג.

והנה, לפי דיוק זה יש לתרץ קושיית החכמת שלמה, שהקשה (סי' תרכה סק"א) וז"ל: "הנה ראיתי דבר תמוה בפירושו רש"י במסכת סוכה דף יא ע"ב ד"ה ואד יעלה מן הארץ וז"ל "וסוכה מענני יליף שהרי זכר לענני כבוד הוא, כדכתיב כי בסוכות הושבתי, ומתרגמין ארי במטלית עננא וכו'". והוא תמוה למה הוצרך רש"י להביא התרגום הרי זה מפורש אח"כ בברייתא שהביא הש"ס תוך כדי דיבור שרבי עקיבא [אליעזר] אומר כי בסוכות הושבתי היינו ענני כבוד, ולמה ליה לרש"י לסמוך דבריו מן התרגום ולהביא ממרחק לחמו וצ"ע טובא בזה". עכ"ל.

ולפי הנ"ל בלקו"ש מובן שפיר כוונת רש"י, שהרי הדבר היחיד שמוסיף התרגום על דברי ר' אליעזר הוא "במטליתא" שפירושו לצל, וא"כ כוונת רש"י שהגם שלמ"ד "ענני כבוד היו" למדים מעננים מ"מ אין הכוונה על כל העננים - עננים סתם - (דלפי זה יוקשה מדוע אין עושים זכר לכל שבעת העננים ומדוע אין להדפנות אותם דינים של הסכך) אלא רק "ענני כבוד" וכמוכח מהתרגום שפירש לצל שהוא דבר שאינו הכרחי כ"כ.

וההכרח בהבנת רש"י בדברי התרגום, הוא, כי מכיון ש"הושבתי את בני ישראל בצאתם מארץ מצרים" ואז לא היה צורך בצל שהרי "מוציא אסירים בכושרות" בחודש כשר, אלא ודאי הוא רק מפני לכבד את ישראל².

ויש להוסיף, דגם רש"י בפירושו על התורה בפרשת אמור כתב "כי בסוכות הושבתי: הם ענני כבודו". וראיתו בפשטות הכתובים היא כי מיד לאחר "בסוכות הושבתי" כתוב "בהוציא אותם מארץ מצרים", ואז לא היה צורך בסוכות ממש כנ"ל אלא מוכרח לפרש שהם ענני הכבוד³.



² ולפי זה מובן מדוע מעתיק רש"י "הושבתי" אף שאינו מביא פירוש התרגום עליו. אלה שרש"י מבאר את הכרחו של התרגום.

³ שיחת יום ב' דחה"ס תשכ"ו.

נגלה

חידוש דבור

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בריש מס' ב"ק (ב, א) כתבו התוס' (ד"ה ולא) וז"ל: "וקצת קשה דמשמע דעונשין ממון מן הדין, ובמכילתא תניא כי יפתח כי יכרה, אם על הפתיחה חייב על הכרי' לא כ"ש, אלא ללמדך שאין עונשין מן הדין. ומיהו בפ' הפרה (לקמן מט, ב) דריש לי' לדרשא אחרינא, שעל עסקי פתיחה וכרי' באה לו, או להביא כורה אחר הכורה, שסילק מעשה ראשון", עכ"ל. היינו שלדעת התוס' נחלקו הש"ס שלנו עם המכילתא, דלש"ס דידן עונשין ממון מן הדין, ולהמכילתא אין עונשין ממון מן הדין.

אמנם הרשב"א לא ס"ל כן, וכמ"ש לקמן (ב, ד) וז"ל: "ואי קשיא לך דמשמע דאין עונשין מן הדין אף בנזיקין, וכדאמרינן במכילתא תניא כי יפתח איש בור או כי יכרה, אם על הפתיחה חייב על כורה לא כ"ש, ללמדך שאין עונשין מן הדין - מסתברא לי דלא אמרו כן אלא בנזקי בור, מפני שהוא חידוש, וליכא בכולהו נזיקין דכוותי', לפי שאין דרכו לילך ולהזיק, ועוד שאינו שלו, ואפ"ה עשאו הכתוב כאילו הוא שלו, ועוד שהניזק בא לרשותו של מזיק, דהיינו חלל הבור, ואין עונשין מדין כזה, שאין לך בו אלא חידושו, אבל שאר נזיקין שממונו הולך ומזיק, עונשין בהן מן הדין", עכ"ל. היינו שלהרשב"א גם להמכילתא עונשין ממון מן הדין בכלל, ורק המכילתא ס"ל שבור שאני מפני שהוא חידוש. ואין לילף מבור לשאר המקומות, כי הכלל הוא שמחידוש לא ילפינן כי אין לך בו אלא חידושו.

והקשה בספר 'פורת יוסף' דבתוס' בחולין (סד, א) ד"ה ואם ריקמה כתבו דאם נמצא חידוש בשני דברים אין זה בגדר חידוש, ואפשר ללמוד ממנו על מקום אחר, א"כ למה נק' בור "חידוש" מטעם שהתורה עשאו כאילו ברשותו, והרי ענין זה נמצא בעוד מקום, בחמץ בפסח, וכדאי' לקמן (כט, ב; ובפסחים ו, ב) "אמר ר' אלעזר משום ר' ישמעאל שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, ואלו הן,

בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה", - הרי שנמצא כן בב' מקומות, וכבר אי"ז בגדר "חידוש".

ולתרץ קושייתו י"ל בהקדים מה שבסוף המשנה אי' "הצד השוה שבהם שדרכו להזיק ושמירתו עליך", וגירסת הרי"ף והרא"ש הוא "הצד השוה שבהן שדרכן להזיק וממונך ושמירתו עליך". אבל הרשב"א כתב שאין לגרוס "וממונך", דאף שעשאן הכתוב כאלו הן ברשותו "מ"מ אין לקרותו ממונו".

ובנוגע לשיטת התוס', אינו ברור, ותלוי בשינוי הגירסאות בתוס'. דהנה לקמן (ג, ב) כתבו התוס' ד"ה וממונך וז"ל: "לאו דוקא גבי בור, דלאו ממונו הוא, וכך גבי אש, דפשיטא דאם הדליק גדישו של חברו באש של אחר, דחייב עכ"ל. ולקמן (ד, סע"א) כתבו התוס' (ד"ה אדם) וז"ל: "מכאן משמע דלא גרסינן במתני' וממונך. ומשו"ה אין צריך למוחקו כדפירשתי לעיל", עכ"ל. הרי שכתבו התוס' בפירושו שאין צריך למוחקו. שעפ"ז מובן ג"כ מדוע כתבו התוס' לעיל "לאו דוקא גבי בור, דלאו ממונו הוא..." , ולא כתבו "בבור אינו ממונו וכיו"ב, כי רצו לומר, שאכן אפשר לגרוס בהמשנה "וממונך", כ"א זה "לאו דוקא", היינו אי"ז ממונך כבשאר הנזיקין.

וכ"ה גם לפי גירסת כת"י (הובא בש"ס 'עוז והדר') בהתוס' השני "ומשום בור אי"צ למוחקו" (במקום "ומשו"ה אי"צ למוחקו"), הרי שאכן גורסים התוס' "וממונך" בהמשנה. ורק לפי גירסת המהר"ם "ומשום בור ואש נמי צריך למוחקו", נמצא שס"ל להתוס' שאין לגרוס "וממונך" (אלא שצ"ע לפ"ז מדוע כתבו לפנ"ז "לאו דוקא גבי בור. . .", ולא כתבו באופן ברור, שבבור אינו כן).

ונקודת המחלוקת האם אפשר לגרוס "וממונך" בהמשנה מטעם שבור אינו ברשותו של אדם, תלוי איך לומדים מאמר ר' אלעזר דלעיל "ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו", דיש לפרשו בב' אופנים [ובאמת בג' אופנים, אלא שלעניננו נוגע ב' האופנים, ויש להתאים האופן הג' לא' משני הדרכים], כדלהלן.

דהנה בכ"מ שמצינו שהתורה אמרה שענין א' נעשה כענין שני יש לבארו בב' אופנים: א) התורה מחדשת שהענין הא' נעשה בפועל הענין הב'. ואפי' בנידון שבפועל בגשמיות אין רואים איך שענין הא' נעשה

הב', מ"מ מצד ההלכה כ"ה. וכ"ש בנדון כשכל כולו של הענין הוא ענין של הלכה; ב) כוונת חידוש התורה היא (לא שהענין הא' נעשה הענין הב', כ"א) שהענין הא' נשאר מה שהוא, אלא שלגבי הלכות מסוימות דנים בזה כמו שדנים ענין הב', אף שלפועל אינו ענין הב'.

ואבוהון דכולהו הוא גדר שליחות, שיש לכאר מה שאמרו "שלוחו של אדם כמותו" בב' אופנים: א) השליח נעשה המשלח, ולכן מועיל מעשה השליח עבור המשלח, כי באמת המשלח עשה הפעולה; ב) השליח בפירוש אינו נעשה המשלח, גם לגבי פעולת השליחות, כ"א נשאר מי שהוא. ואעפ"כ חידשה התורה שכשהשליח עושה הפעולה ה"ז מועיל בשביל המשלח.

[ויש בזה גם אופן ג' - אופן אמצעי, שאין השליח נעשה כמותו ממש דהמשלח, מ"מ מעשה השליח

מתייחסת להמשלח שכאילו המשלח עשה המעשה].

וכמבואר בהרבה משיחותיו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, מיוסד על מ"ש בלקח טוב להגר"י ענגיל (סי' א).

ובפשטות, אף שלפי אופן הא' ה"ז חידוש גדול יותר מלפי אופן הב', כי לומר שהשליח נעשה כמותו ממש דהמשלח הוא חידוש נפלא, משא"כ לאופן הב' אין אומרים חידוש כזה, מ"מ לאחר שנתחדש הדין, אז האופן הב' הוא חידוש גדול יותר. כי לאופן הא', לאחר שהתורה חידשה שע"י מינוי השליחות נעשה שהשליח הוא המשלח, אז כבר אין שום חידוש מה שפעולת השליח מועלת להמשלח, כי המשלח עשה הפעולה. משא"כ לאופן הב' מה שפעולת השליח מועלת להמשלח, הוא חידוש, שאף שלא המשלח עשה הפעולה, מ"מ ה"ז מועלת בשבילו.

והנה כמו שהוא בנוגע שליחות, כ"ה בנוגע לכל דבר שהתורה חידשה שדבר א' נעשה כדבר השני, שיש לבאר בב' אופנים [ובאמת בג' אופנים] אלו: א) הדבר הא' נעשה ממש כמותו ממש דהדבר הב'; ב) הדבר הא' נשאר מה שהוא, ואעפ"כ חידשה התורה שדינו כדבר הב'. וכמו בשליחות ביארנו שמצד א' אופן הא' הוא חידוש גדול (בנוגע לזה שחידשה התורה מעיקרא כללות הדין), אבל מצד השני לאחר שהתורה חידשה הכלל, אז יש חידוש גדול יותר באופן הב', כי לאופן הא', לאחר שענין הא' נעשה

ענין הב', כבר אין חידוש איך זה מועיל, משא"כ לאופן הב', הרי זה מה שמועיל הוא חידוש, שאף שאינו ענין הב', מ"מ מועיל כמו ענין הב'.

בסגנון אחר: לאופן הא' הרי נעשה הדבר הא' הדבר הב' באופן "חיובי". אבל לאופן הב' הפי' הוא ענין "שלילי", שאין כאן חסרון מה שחסר ענין הב'. כלומר בד"כ אא"פ לפועל הדבר אם אי"ז ענין הב', ע"ז חידשה התורה שלא איכפת להתורה שחסר ענין הב', ואעפ"כ מועיל ענין הא'. ז.א. התורה שוללת בנדון זה החסרון דהערר ענין הב'. וזהו חידוש גדול יותר מאופן הא', שאע"פ שבד"כ יש חסרון אם אין כאן ענין הב', מ"מ בנדון זה לא איכפת לן חסרון זה. וכנ"ל, שחקירה זה יש לחקור בכ"מ שארז"ל שדבר א' ה"ה כמו דבר שני, כמו שוה כסף כסף, זמן דתוס' שבת ה"ה כשבת, וכיו"ב בכו"כ ענינים (אלא שלפעמים ה"ה באופן הפוך, כמו אונס שזה כאילו לא עשה וכו' וכו'. וראה שערי ישיבה גדולה חי"ז עמ' 310 ואילך שמצוין שם לל"ה מקומות בלקו"ש השייכים לחקירה הנ"ל, שיש לפרש הענינים בג' אופנים דלעיל).

ועפ"ז נמצא שכ"ה בנוגע להא דאמרו "שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, ואלו הן בור ברה"ר וחמץ משש שעות ולמעלה", שיש לפרש "עשאן הכתוב כאילו הן ברשותו" בב' אופנים דלעיל: א) שאכן למד איסור ב"י וב"י. ולגבי חיוב בור, ה"ז ברשותו ממש; ב) הפי' הוא שלא נעשו ברשותו, אלא שהתורה חידשה שאף שבד"כ אם אינן ברשותו יש טעם שלא לחייבו, מ"מ לא איכפת להתורה חסרון זה בנדו"ד, ומחייבו אע"פ שאינו ברשותו, כמו שהי' הדין באם הי' ברשותו.

וי"ל שבזה נחלקו התוס' והרשב"א האם גרסינן במשנה "וממונך" (עכ"פ מצד בור), שלהתוס' (לפי גירסת הכת"י "ומשום בור אי"צ למוחקו", וכן לפי מ"ש "לאו דוקא גבי בור . . .") אכן הפי' הוא שהתורה עשאו שנעשה שלו, וא"כ אפשר לגרוס בהמשנה "וממונך", כי לפועל ה"ז ממונו, כי התורה עשאו לממונו [ואעפ"כ אפשר לומר ע"ז "לאו דוקא". כי סו"ס אי"ז דומה ממש לשאר הדברים. כי הם שלו מעיקרא].

משא"כ הרשב"א ס"ל כאופן הב', שאפי' לאחר שעשאו כאילו הוא ברשותו, לא נעשה שלו, כ"א התורה חידשה לחייבו למרות שאינו שלו

(כאילו הוא שלו), לכן ס"ל שאא"פ לגרוס "וממונך", כי גם לאחר חידוש התורה אין הבור שלו.

ומזה מסתעף האם אפשר לבאר הפי' בהמכילתא שבור שאני מטעם "שאינו שלו ואפ"ה עשאו הכתוב כאילו הוא שלו", שלדעת התוס' אין לומר כן. כי סו"ס ה"ז נעשה שלו. ומוכרחים לומר שכוונת המכילתא היא שבכלל אין עונשים ממון מן הדין. וחולק על הש"ס שלנו. אמנם לדעת הרשב"א פשוט שבור שאני, כי בור אינו ממונו גם לאחר שחידשה התורה שחייב בבור, ולכן אין מוכרח לומר שהמכילתא חולק על הש"ס, כי אפ"ל בנקל שרק בבור ס"ל כן, כי בור שאני [ואעפ"כ גם להרשב"א יש קצת מחלוקת בין המכילתא והש"ס, שהמכילתא ס"ל שאכן מחמירים שבור שאני לגבי הדין שאין עונשין מן הדין, והבבלי, (שמתרץ הקושיא "אם על הפתיחה חייב על הכרי' לא כ"ש" באופן אחר) ס"ל שאי"ז מספיק לומר שבור שאני לגבי עונשין מן הדין. ואולי לפי שס"ל שלאחר שחידשה התורה שאכן חייב בבור (אף שאינו שלו באמת), נעשה זה כשאר דיני ממונות, ואין לחלק ביניהם. ובכל אופן, זהו מחלוקת קטנה, ועדיף לומר שבזה נחלקו, מלומר שנחלקו בכללות הדין האם עונשין ממון מן הדין, כשיש סברא לומר שבור שאני, לפי שאינו שלו].

והנה ע"פ מה שנתבאר שלשיטת הרשב"א הכוונה באמרם "ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו" הוא לא שנעשה שלו, כ"א באופן שלילי, שלא איכפת לתורה שאינו שלו, ה' מסתבר לכאורה שלשיטת הרשב"א כ"ה בחמץ, שהרי אמרו כן ביחד על בור ברה"ר ועל חמץ בפסח, שבפשטות בשניהם היא כוונה אחת, מ"מ יש מקום גדול לחלק ולומר שרק בבור ברה"ר כ"ה הכוונה, משא"כ בחמץ בפסח הכוונה היא שאכן עשה התורה שחמץ נעשה ברשותו באופן חיובי (גם לשיטת הרשב"א).

כי בבור ברה"ר מעיקרא לא ה' הבור שלו, כי חפרו ברה"ר (חוץ מבאם חפר הבור ברשותו, והפקירו אח"כ, עם כל הפרטים והשיטות בזה, אבל הדין הסתמי של בור הוא שחפרו מעיקרא ברה"ר), משא"כ חמץ בפסח, הרי עד הרגע שנעשה אינו שלו (מטעם שנאסר בהנאה כשבא זמן איסורו), ה' בפועל שלו - ומזה מסתעף החילוק:

בבור ברה"ר צריכה התורה לחדש דבר מעיקרו, לומר שדבר שאינו שלו נעשה שלו, בזה אמרי' (לשיטת הרשב"א), שמדוע נאמר כן, הרי קל

יותר לומר שהתורה אמרה שנשאר כמו שהוא עד עכשיו, שאינו שלו, ואעפ"כ חייב (וכפי שנת"ל שלומר שנעשה ממש שלו, זהו חידוש הכי גדול, וכ"ז שאין מוכרח אין אומרים כן (אף שאח"כ יהי' חידוש גדול יותר אם נאמר שאינו שלו, מ"מ בתחלה קל יותר לומר שלא נעשה שלו).

משא"כ בחמץ בפסח, ה"ז להיפך: עד עכשיו ה"ז שלו, ורק צריכים לומר שהתורה חידשה שישאר כמו שהוא עד עכשיו, כלומר: אף שבאמת הי' צריך המצב להשתנות, שמכאן ולהבא יצא מרשותו, אמרה תורה שנשאר המצב כמו שהוא (לגבי ב"י וב"י), ונמשך להיות שלו. ואין בזה חידוש גדול כ"כ כמו באם היינו אומרים כן בבור, כי בבור היתה התורה צריכה לשנות המצב באופן חיובי, ולומר שדבר שאינו שלו יהפוך להיות שלו, משא"כ בחמץ רק אמרה תורה באופן שלילי, שאין מניחים המצב להשתנות, ונשאר כמו שהי' עד עתה [ואף שחז"ל אמרו הלשון "ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו", על בור ברה"ר וחמץ בפסח ביחד, מ"מ אפ"ל בזה ב' כוונות שונות, כמבואר בלקו"ש ח"ט (עמ' 185 הערה 11) וז"ל: "בכ"מ מצינו לשון אחד בכוונות שונות - ראה תוד"ה אדם (חולין סח, א). וצע"ק בתוד"ה אלימא (קידושין מח, א) ובמקומות שהובאו ביד מלאכי כלל שעד. שדי חמד כללים, צח]."

ואם הנ"ל נכון כבר מתורץ קושיית הפורת יוסף (שאיך אמרי' בבור שמה שהכתוב עשאו כאילו ברשותו הוא חידוש, ואין לך בו אלא חידוש, והרי חידוש זה ישנו בעוד ענין, בחמץ בפסח, וכבר אינו חידוש) - כי הטעם שזה נק' חידוש בבור, ה"ז לפי שנשאר אינו שלו, ואעפ"כ חייב, וכנ"ל בארוכה, וזה נמצא רק בבור ולא בחמץ, כי בחמץ אכן נעשה שלו, וכנ"ל. ובמילא נשאר שחידוש זה הוא במקום א', בבור, ומתאים לומר ע"ז "אין לך בו אלא חידושו".

והנה עפ"ז יש לתרץ ג"כ מה שיש להקשות כעין קושיית הפורת יוסף ממ"ש אדמו"ר הזקן בשו"ת שלו (סוף סי' יד) בנוגע שור הנסקל. דהנה שאלו ממנו קושיא אלימתא: לאחר שנגמר דינו נאסר בהנאה, ואינו שלו, כדאי' בכריתות (כז, א) "שור הנסקל שהוזמו עדין כל הקודם זכה בו", והרי הדין הוא (ב"ק יג, ב) "נגח ואח"כ הפקיר פטור. . דבעינן שתהא מיתה והעמדה בדין שוין כאחד", וא"כ לאחר שנעשה שור הנסקל, וכבר אינו שלו, לכאור' אין לחייב הבעלים על הזיקו, וא"כ מדוע הקשה בגמ' (ב"ק צ, ב) על מ"ש "מועד שהמית והזיק דנין אותו דיני ממונות וחוזרין

ודנין אותו דיני נפשות, קדמהו ודנוהו דיני נפשות מאי הוי, ליזהר ולדייני' נמי ממונות", ולכאו' מאי קושיא היא זו, הרי לאחר שנגמר דינו שהוא שור הנסקל כבר אין הוא בעליו, ואין לדייני' דיני ממונות, כי הוא כמו "נגח ואח"כ הפקיר פטור. . דבעינן שתהא מיתה והעמדה בדין שוין כאחד" (וכן הקשו הרבה מפרשים, נסמנו בהערות לשו"ת אדה"ז שם).

ומת'ן אדה"ז וז"ל: "דהתם משום יאוש לחודי' נגעו בה. . וס"ל להרמב"ם. . דכל הקודם זכה לאחר יאוש, כמו בהפקירו, אעפ"כ אין דינו כמפקיר בפירוש ממש מדעתו ורצונו הטוב. ויש חילוק ונפק"מ אפי' לענין זכי' עצמה, וכ"ש הכא לענין שאינו יכול להפקירו מדעתו ורצונו לאחר שנגמר דינו, כמו שאינו יכול להקדישו, משום דלאו ברשותי' קאי, כדפרש"י שם, וכמו חמץ לאחר שש שאינו יכול לבטלו ולהפקירו ולהוציאו מרשותו שלא יעבור עליו בב"י, וגם אם הפקירו אינו יוצא מרשותו, ועובר עליו בב"י כאילו הוא שלו, וכן בבור ברה"ר שהפקירו חייב על נזקיו כשלו, כדאי' בגמ' א"ר אלעזר שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו כו', וה"ה נמי בשור שהמית והזיק ונגמר דינו למיתה אינו יכול להוציאו מרשותו מדעתו ורצונו, ע"י שמפקירו, שלא נוכל לגמור דינו על הנזיקין משום דכתוב והועד בבעליו והוא אינו בעליו משהפקירו והוציאו מרשותו, אלא בע"כ הוא בעליו, לענין שגומרים דינו בפניו על הנזיקין, ואף שכל הקודם זכה, זהו ענין הפקר ממילא ע"י יאוש שלא ברצונו, אבל הוא אינו יכול להפקירו להוציאו מרשותו מדעתו ומרצונו ע"י הפקר זה, קרינן ב' והועד בבעליו" עכ"ל.

הרי נמצא שגם שור הנסקל נכנס בכלל הדברים שאינם שלו (כי הוה אסבה"נ), ואעפ"כ עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, שחייב על נזקיו (כמו בחמץ בפסח, שאינו שלו, ואעפ"כ חייב בב"י וב"י כאילו הוא שלו, וכן בבור ברה"ר), וא"כ ישנו עוד ענין עם חידוש זה, ולא רק בור ברה"ר. וקשה קושיית הפורת יוסף דכבר יצא מגדר "חידוש".

אמנם עפהנ"ל מובן שגם בשור הנסקל הכוונה שלגבי התחייבותו על הנזיקין ה"ז שלו ממש כחמץ בפסח, (שלא בבור ברה"ר שרק לא איכפת לן מה שאינו שלו), כי גם בשור הנסקל מעיקרא הי' שלו, וכשנאסר בהנאה המשיכה התורה בעלותו. וא"כ נשאר בור ברה"ר דבר אחד עם חידוש כזה, שנשאר אינו שלו ואעפ"כ חייב כאילו הוא שלו.

אלא שיש לעיין קצת, שלכאור' גם באש כ"ה, לפי שיטות הראשונים שאם הדליק גדישו של חבירו באש של אחר ולא שלו, ג"כ חייב. וא"כ בפשטות גם בזה אמרי' הכלל הנ"ל ש"אינו ברשות של אדם ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו", ובזה בפשטות הוא כמו בבור שלא נעשה שלו, כי גם באש מעיקרא לא הי' שלו, וא"כ כבר ישנם שני דברים עם חידוש זה, והדרה קושיית הפורת יוסף לדוכתה.

אבל פשוט שמאיזה טעם לא נכנס אש בגדר זה, והא ראי' שזה לא נכלל במאמר הנ"ל, ובדוקא אמרו "שני דברים אינן ברשותו של אדם. . . בור ברה"ר וחמץ. . ." ובמילא אין להקשות מזה. ועד"ז י"ל בנוגע לשור הנסקל, שמאיזה טעם לא נכנס בכלל זה [אלא שלגבי התירוץ על קושייתנו, אי"ז נוגע, כי כנ"ל אין משם קשה קושיית הפורת יוסף בלא"ה]. וצריכים לעיין היטב מדוע באמת לא נכנסו אש ושור הנסקל בכלל דברי ר"א.



פ"י הגמ' האי נגיפה נגיחה היא

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

איתא בגמ' ריש מכילתין (ב, ב): "מ"ש נגיחה דקרי לה אב דכתיב כי יגח נגיפה נמי כתיב כי יגוף, האי נגיפה נגיחה היא דתניא וכו'" עיי"ש כל הסוגיא.

ועיין בחי' הרשב"א וז"ל "ואוקימנא נגיפה דהכא שלא בקרן אלא בראשה או באחד מאבריו" אבל נגיפה בקרן היינו נגיחה היינו נגיפה "עכ"ל. וצ"ב איפה מצינו חילוק זה בגמרא בנגיפה גופא בין קרן לשאר איברים, ובפשטות בגמרא משמע דנגיפה פירושו דחי' (דחיפה) ואין נפק"מ במה, ורק שבפסוק כי יגוף הפי' הוא נגיחה כדמוכח מסיפא דקרא כמבואר בברייתא המובא בהמשך הגמ'. ועוד משמע מהרשב"א שנגיפה בקרן היינו אב דקרן ורק נגיפה בראשה או בשאר אבריו היינו תולדה, וצ"ב.

איברא דברש"י ד"ה נגיפה מפרש "שדחפה בגופה והזיקה בכוונה" ומדדייק לומר בגופה (דלכאורה הול"ל דחפה סתמא), משמע שנגיפה הוא דוקא בשאר אברים ולא בקרן, אמנם אינו מוכרח וראה בזה לקמן.

ומוכח מהרשב"א שלמד הפי' בגמרא דאכן נגיפה בפשטות הפי' דחיפה בגופו דוקא, וכן מצינו בקרא "וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה", ולכן מקשה הגמ' בפשטות שנגיפה בגופו נמי הוה אב משום דמפורש בקרא "וכי יגוף" ובפשטות פירושו דחיפה בגופו כנ"ל, אמנם זה הי' פשוט להגמ' דנגיפה בקרן היינו אב דקרן משום דכיון דנעשה ע"י מעשה עם הקרן מה לי נגיחה (תחיבה) בקרן מה לי נגיפה בקרן, ומשני בגמ' דכי יגוף התם בפסוק אכן פירושו נגיפה בקרן דייקא וכדמצינו בסיפא דקרא או נודע כי שור נגח דנקט נגיחה, ולכן היינו נגיחה היינו נגיפה וכנ"ל שנעשית עם הקרן ולכן דוקא נגיפה בקרן היינו אב אבל נגיפה דקחשיב בכרייתא לתולדה דקרן אוקימנא דאיירי בגופה היינו בראשה או בשאר אברי'.

ולפי זה המשך שקו"ט בגמ' הוא דזה גופא דהפסוק נקט כי יגוף דפירושו בפשוטו הוא הוא דחיפה בגוף (ולא בקרן) אע"ג דאיכא למטעי דזה הפי' בהפסוק וג"ז אב מלמדנו דנוח להרוג בהמה מאדם.

וי"ל עוד יותר דלפי הרשב"א הרי בעינן הפסוק כי יגוף וגו' או נודע כי שור נגח וגו' לומר דנגיפה בקרן הוא אב דכנ"ל דנכלל בלשון נגיחה דמצינו דבסיפא דקרא כתיב הלשון נגיחה וזה גופא דפתח בנגיפה וסיים בנגיחה מלמדנו דנגיפה בקרן הוא בכלל נגיחה ולכן היינו אב דקרן וא"כ אי אפשר שקושית הגמ' מ"ש לגבי אדם נקט כי יגח ומ"ש לגבי בהמה נקט כי יגוף פירושו שהגמ' מקשה דהכא בבהמה יאמר לשון נגיחה דהרי צריכים לומר החידוש דנגיפה דקרן היינו אב, אלא דקושית הגמ' הוא דלמה בדוקא כתיב כי יגוף לגבי בהמה וכי יגח לגבי אדם, וע"ז משני דמילתא אגב אורחא אתא לאשמעינן וכו' והיינו שאכן הי' צריך לכתוב באיזה מקום דנגיפה בקרן הוא אב דנכלל בנגיחה רק הקושיא הוא למה דוקא בבהמה נקט נגיפה דקרן ולגבי אדם נגיחה, וע"ז משני מילתא אגב אורחא קמ"ל דהבהמה נוח ליהרג, וזה הוה ממש מילתא אגב אורחא דכנ"ל דמכיון דשניהם אבות הן נגיחה דקרן והן נגיפה דקרן בעצם אין נ"מ אי נקט חדא באדם וחדא בשור דבפועל תרווייהו כתיבי והם אבות,

וזה דקאמר דרצה הפסוק להשמעינו דבהמה נוח ליהרג ולכן נקט נגיפה דקרן אצל שור.

אמנם מרש"י מוכח דלמד דאין נפק"מ בין נגיפה דקרן לנגיפה בראשה ובשאר אברי' אלא כולם נכללו בנגיפה דגוף הכולל קרן וכל אברי' והם תולדה דקרן ואב דקרן הוא נגיחה בקרן דייקא (תחיבה בקרן).

דהנה רש"י בד"ה לומר לך כתב דהך נגיפה לאו דחיפת הגוף היא אלא נגיחה דקרן, ובפשטות הפי' הוא דהך כי יגוף פירושו נגיחה בקרן דוקא ולא נגיפה דהוא דחיפה ב(א' מחלקי ה)גוף, וכן רש"י לעיל מיני' ד"ה הך נגיפה נגיחה היא מפרש "ולא דחיפת הגוף", ולכאורה קשה מה חידש בזה הרי זה פי' הפשוט בגמ' אלא דרצונו לומר דלא כהרשב"א דהפירוש נגיפה כאן הוא בקרן ולכן איכלל בנגיחה אלא דהפי' נגיפה לגבי שור הוא הוא הפי' דנגיחה דכתיב לגבי אדם והיינו נגיחה בקרן ורק זה אב, ואכן שונה הפי' נגיפה לגבי וכי ינצו אנשים דשם הפירוש דחיפה דנעשה ע"י אדם, אמנם כשאירי לגבי בהמה הפי' דנגיפה הוא ממש נגיחה, וזה ידעין מסיפא דקרא דסיים בנגיחה. וראה רש"י בריש העמוד בפי' הברייתא שלשה אבות נאמרו בשור הקרן והשן והרגל דרש"י מפרש הקרן לנגוח דמשמע דנגיחה דוקא הוה אב, אמנם דחיפה ע"י קרן הוה תולדה, אמנם להרשב"א דחיפה בקרן נמי הוה אב והפי' קרן דברייתא הוא היזק ע"י הקרן, והגמ' ממשיך לפרש דאין נגיחה אלא בקרן וממשיך לפרש עוד יותר דנגיפה דקרן נכלל באין נגיחה אלא בקרן, אמנם רש"י מפרש מיד לנגוח דוקא הוא אב (ואולי יש לדייק דאינו אומר "נגיחה" אלא "לנגוח" ד"נגיחה" מובנו רחב יותר כדמפרש הגמ' אין נגיחה אלא בקרן ואז יכולים לומר כהרשב"א דנגיפה בקרן נכלל ב"נגיחה", ולכן נקט "לנגוח" דפירושו כפשוטו תחיבת קרן).

ולכן לפי' רש"י הי' קשה דאולי אכתי נגיפה הוי אב ונגיחה זו היא נגיפה, וכמו שהקשה בד"ה לומר לך, דלפי' הרשב"א אי אפשר להקשות כן כי אדרבה זהו מה שהגמ' מתרצת שנגיפה פירושו בקרן וזה נכלל בנגיחה, כי מלכתחילה מחלקין בין נגיפה דקרן לנגיפה בראשה ושאר אברי' דלהרשב"א אין בכלל שם כללי "נגיפת (דחיפת) ה"גוף", ואין משנים לגמרי הפי' דכי יגוף אלא אומרים דאין פירושו נגיפה בראשה ושאר אברי' אלא נגיפה בקרן, משא"כ לרש"י יש כאן רק ב' דברים נגיפה בגוף ונגיחה בקרן וממילא משנים הפי' דכי יגוף דפירושו כמו כי יגח,

וממילא קשה אולי איפכא והפי' דכי יגח הוא כי יגוף, ועיינן בלשון רש"י דמדייק אחרי שאומר ונגיחה זו היא נגיפה מוסיף ומפרש "דהיינו דחיפת הגוף" והיינו דלא כהרשב"א דבנגיפה גופא יש ב' דברים חדא ע"י קרן ועוד ע"י שאר אברי' אלא דנגיפה פירושו דחיפת הגוף הכולל גם קרן ולכן כנ"ל הי' צריך לפרש הגמ' דמשנים לגמרי הפי' דכי יגוף ולכן קשה אולי נימא איפכא. ואולי משום קושיא זו גופא לא פירש הרשב"א כפירש"י, ומה דמשני רש"י "דהא נגיחה אשכחן דבקרן היא" אינו מחוור להרשב"א כי מש"כ הגמ' לעיל דאין נגיחה אלא בקרן משמע נמי כל היזק הנעשה ע"י קרן.

והנה לפי פירש"י המשך שקו"ט דהגמ' הוא דלא כהרשב"א דאינו כ"כ אגב אורחא דהרי בעינן "כי יגוף גו' נגח גו'" לומר פי' חדש בנגיפה הנעשית ע"י בהמה דפירושו לא דחיפה אלא נגיחה וא"כ אי אפשר דקושית הגמ' מ"ש לגבי אדם וכו' הוא דהיה יכול לומר איפכא דיותר טוב אי בכלל לא הי' אומר כי יגוף אלא דזה גופא קושית הגמ' דלמה נקט כי יגוף לגבי בהמה ולמה לא נקט בשניהם כי יגח, וע"ז משני דמזה דנקט כי יגוף לגבי בהמה הגם דאין פירושו נגיפה מ"מ מלמדנו דנוח להמית בהמה מלהמית אדם.

ולפי זה מש"כ רש"י בד"ה נגיפה "שדחפה בגופה" אין כוונתו לאפוקי נגיפה דקרן דבאם אין לנו סברא חיצונה לחלק ביניהם הרי קרן הוא חלק מגופה כנ"ל לפי רש"י. ויש להאריך עוד על פי הנ"ל בכמה דיוקים ברש"י.



חסידות

אתי עשה ודחי לא תעשה

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

באגה"ת פ"א "תניא בסוף יומא שלשה חלוקי כפרה הם ותשובה עם כל אחד. עבר על מ"ע ושב אינו זו משם עד שמוחלין לו עבר על מל"ת ושב תשובה תולה ויוה"כ מכפר. פי' דאע"ג דלענין קיום מ"ע גדולה

שרוחה את ל"ת היינו משום וכו", ובזה - שמ"ע דוחה את ל"ת - מוכיח אדה"ז שמ"ע גדולה.

והנה ברמב"ן בפ' יתרו (ז, כ) עה"פ זכור את יום השבת לקדשו כ': "ובמשנה תורה כותב שמור את יום השבת לקדשו ורבותינו הקפידו בזה ואמרו זכור ושמור בדבור אחד נאמרו ולא הקפידו בלשונות אחרים שנתחלפו להם והכוונה להם ז"ל כי זכור מצות עשה צוה שנזכר יום השבת ולקדשו ולא נשכח ושמור אצלם מצות ל"ת שכל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה יזהיר שנשמור אותו לקדשו שלא נחללהו ואין ראוי למשה שיחליף בדברי השם מצות עשה למצות לא תעשה, אבל אם החליף בדבור השני וכל תמונה ואמר וכל תמונה בחסרון וא"ו והוסיף אותה בועל שלשים וכן כל כיוצא בזה בשאר הדברות אין בכך כלום. כי הכל אחד.

"והטעם הזה לא יסבול אותו אלא מי שאינו רגיל בתלמוד ומפורש אמרו נשים חייבות בקדוש היום דבר הלכה שנ' זכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה שהנשים חייבות בשמירה שבכל מצוות לא תעשה הן חייבות. ולא היו חייבות בזכירה שהיא מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות אלא שההיקש הזה מחייב אותם.

"ואני תמה אם נאמר זכור ושמור מפי הגבורה למה לא נכתב בלוחות הראשונות ויתכן שהי' בלוחות הראשונות ובשניות כתב זכור ומשה פי' לישראל כי שמור נאמר עמו וזו כוונתם באמת.

"ובמדרשו של רבי נחוניא בן הקנה הזכירו עוד סוד גדול בזכור ושמור ועל הכלל תהי' הזכירה ביום והשמירה בלילה וזהו מאמר החכמים שאומרים בערב שבת באי כלה באי כלה באו ונצא לקראת שבת מלכה כלה ויקראו לברכת היום קדושא רבה שהוא הקדוש הגדול ותבין ואמת הוא ג"כ כי מדת זכור רמזו במצות עשה והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו ומדת שמור במצות לא תעשה והוא למדת הדין ויוצא למדת היראה כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה כמו שהאבהה גדולה מהיראה כי המקיים ועושה בגופו

ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו ולכן אמרו דאתי עשה ודחי ל"ת", עכ"ל הרמב"ן.

ולכאורה מבואר מהרמב"ן שעשה דקשור עם אהבה, גדולה קיומה ממל"ת שקשור עם יראה ומש"ה עשה דחי ל"ת, היינו שהא דעשה דחי ל"ת מוכיח שעשה גדולה מל"ת.

ולכאורה צע"ק למה לא מציינים להרמב"ן כמקיש לדברי אדה"ז (וגם ברשימות כ"ק אדמו"ר על התניא אינו מצייין להנ"ל).

ועוד צ"ב דבהרמב"ן מבואר דעשה דחי ל"ת כי העבודה מאהבה גדולה מהעבודה מיראה, ובתניא מבואר דהא דעשה דחי ל"ת הוא "משום שע"י מצות עשה ממשיך אלקות בעולמות עליונים וגם על נפשו האלקית".

ואולי י"ל דבאמת אין דברי הרמב"ן שייכים כלל לדברי אדה"ז:

דלכאורה צ"ב בגוף דברי הרמב"ן, כי אף שהעושה מאהבה גדול מהעושה מיראה היינו דוקא שהמקיים מצוות מאהבה הוא יותר גדול מהמקיימו מיראה, היינו שקיום הל"ת מיראה אינו כמדרגת העושה מצוות מאהבה, מ"מ כשיש עשה ול"ת ואחד מהם צריך להדחות א"א לפשוט השאלה איזה ידחה מהא דמי שאינו עובר עבירות מיראה אינו במדריגת המקיים מצוות מאהבה כי אף שהמקיים מ"ע הוא יותר גדול כנ"ל, היינו שהוא יותר גדול ממי שמקיים המצוות ל"ת מיראה מ"מ מי יימר שהחשיבות הוא עד כדי כך שכדאי לעבור על הל"ת כדי לקיים המ"ע. וא"כ דברי הרמב"ן - דהמקיים מאהבה יותר גדול מהמקיים מיראה הוא ההסבר להא דעשה דוחה ל"ת - צריך ביאור.

ולכאורה הביאור הוא, דהנה בהא דעשה דוחה ל"ת יש לדון בשני אופנים:

(א) מצד האדם - מה יותר נעלה בשביל האדם שמקיים מצוה או שמונע את עצמו מלעבור על ל"ת.

(ב) מצד רצון העליון - דל"ת הכוונה שהקב"ה לא רוצה המעשה הזה ולכן אסור, ובמ"ע הקב"ה רוצה שהמצווה הזאת תִּעֲשֶׂה ולכן צוה שיעשוהו וא"כ השאלה היא כביכול איזה רצון גובר.

הנה הרמב"ן דיבר לכאורה מצד מדרגת האדם, דכיון דעשה שהוא ענין האהבה גדולה מקיום ל"ת משו"ה גזרה תורה שיַעֲשֶׂה העשה וידחה הל"ת.

[ואולי בהדרגא שהרמב"ן מדבר אין מקום לדון איזה רצון יותר גדול, דהרצון להעשה ולהל"ת הוא מצד הציווי וא"כ לא שייך לדון איזה רצון יותר גדול, וא"כ הדיון הוא רק לגבי האדם ע"י איזה משניהם תעשה יותר].

אבל באגה"ת לכאורה מדבר בהמעלה שנפעל ע"י המ"ע לא רק לגבי האדם אלא גם בעולמות עליונים, והיינו שכיון שע"י המ"ע נפעל המשכת אלקות שאינו נפעל על ידי מניעה מל"ת, משו"ה כביכול גובר הרצון לקיום המ"ע.

וע"פ כהנ"ל אין דברי הרמב"ן והאגה"ת שייכים זל"ז וא"כ מובן שאינו מובא בשום מ"מ.



פירוש בכל מאודך בדא"ח [גליון]

הת' אברהם כהן
תות"ל 770

בגליון הקודם (עמ' 44) כתב הרב י.ל.א. שי' שלפום ריהטא נראה שהפי' "בכל מאודך" בחסידות - מלשון מאור ובל"ג - הוא שונה משני הפירושים שהובאו בספ"ט דברכות: (א) בכל ממונך. (ב) בכל מדה ומדה שהוא מודד לך - שמכאן למדו שצריך לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה ולקבלו בשמחה.

והוסיף, שמצינו בחסידות (לקו"ת מסעי צא, ג) שמקשר פי' הא' - בכל ממונך לפי הנ"ל בחסידות, אך לא מצינו שמקשרים פי' הב', ובהמשך דבריו מקשר גם פי' הב' במשנה עם הפי' בחסידות, עיי"ש.

והנה בשיחת ח"י אלול תשמ"ו, הזכיר כ"ק אדמו"ר ענין ב' הפירושים ש"בכל מאודך" המוזכרים במשנה הנ"ל, אך נראה שלמד בפשטות שהפי' "בכל מדה ומדה" תואם לפי' המובא בחסידות - שזהו ענין המס"נ, ואף מתווך זאת עם הפי' "בכל ממונך" וזלה"ק:

"וזהו גם התיווך בין שני הפי' ב"בכל מאודך" - א) "בכל ממונך", (ב) "בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו" - שלכאורה הם שני פירושים הפכיים בתכלית: ממונו של אדם ה"ה"חוצה" שב"חוצה" שלו, ואילו "בכל מדה ומדה כו" היא עבודה של מסירת נפש שלמעלה מ"מדה". אלא שהיא הנותנת, כי כדי לפעול בממונו של אדם, חוצה שבחוצה, ככל הדרוש, זקוקים לעבודה של "בכל מאודך", ענין המסירת נפש (שלמעלה מ"בכל לבבך ובכל נפשך"), "עכ"ל.

עוד הוסיף הנ"ל בין דבריו: "אלא מעתה שנאמר "בכל מאדך" - "מאד שלך" (ולא "מאד" סתם), הרי הפירוש בזה לא בלי גבול אמיתי אלא למעלה מגבולים שלך". ע"כ.

גם בענין זה מצינו התייחסות בתו"א מקץ (לט, ג), בענין האהבה דבכל מאודך. דפי' מאד היינו בלי גבול למעלה מהגבלת כלי הנפש. והנה ודאי מובן לכל דאין ר"ל שהיא אהוי"ר שבלי גבול וקץ ממש כי איך שייך זה שבאדם יהיה אהוי"ר שבלי גבול ממש. אלא הכוונה שהיא יותר מהגבלת הכלים דשכל ומדות שבאדם. שאין כח בכלים אלו להכיל ולהגביל אהוי"ר זו בתוכן כ"א היא יתיר יותר מכלים אלו ולכן נק' בכל מאדך מאד שלך פי' לגבי כלי שלך נקרא אהבה זו מאד ובלי גבול אבל באמת היא בגבול. ואעפ"כ כיון שלגבי האדם היא בחי' בכל מאדך ובחי' בחילא יתיר לכן עי"ז ממשיך אוא"ס ב"ה שלמעלה מהצמצום שהוא הבלי גבול אמיתי.



רמב"ם

מצות תשובה ביום הכיפורים

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

ברמב"ם הל' תשובה (פ"ב ה"ז): "יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים, ומצות וידוי יום הכפורים שיתחיל מערב היום קודם שיאכל שמא יחנק בסעודה קודם שיתודה,

ואע"פ שהתודה קודם שיאכל חזור ומתודה בלילי יום הכפורים ערבית וחזור ומתודה בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילה, והיכן מתודה יחיד אחר תפלתו, ושלית צבור באמצע תפלתו בברכה רביעית".

וביומא (פז, ב) איתא: "תנו רבנן מצות וידוי ערב יום הכפורים עם חשכה. אבל אמרו חכמים יתודה קודם שיאכל וישתה, שמא תטרף דעתו בסעודה. ואף על פי שהתודה קודם שאכל ושתה מתודה לאחר שיאכל וישתה, שמא אירע דבר קלקלה בסעודה. ואף על פי שהתודה ערבית יתודה שחרית, שחרית יתודה במוסף, במוסף יתודה במנחה, במנחה יתודה בנעילה".

ויש לעיין מאיזה טעם הוי יום הכפורים זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים?

ומובא בשם הבה"ג, דחייב כל בן ישראל להתודות ביום הכפורים, שנאמר כי ביום הזה יכפר וגו', ומצינו שכפרה זו וידוי דברים היא, שכן שנינו "וכפר בעדו ובעד ביתו, בכפרת דברים הכתוב מדבר".

הרי דלמד דין וידוי של יחיד וממילא תשובה מלשון יכפר משמעו "וידוי דברים" שכן המילים "וכפר בעדו ובעד ביתו" שנאמר אצל כה"ג ביום הכפורים משמעם כפרת דברים, שהיא וידוי.

והרבינו יונה בשערי תשובה שער ב כתב: "ומצות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה ביום הכפורים, שנאמר 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו', על כן הזהירנו הכתוב שנטהר לפני ה' בתשובתנו והוא יכפר עלינו ביום הזה לטהר אותנו".

הרי דמונה מצות וידוי יוה"כ כמצוה בפני עצמה, ומקורו מהפסוק "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו", ר"ל שנטהר לפני ה' בתשובתנו, ועל ידי זה יכפר עלינו ביום הזה לטהר אותנו, היינו מה שכתוב "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם".

ועיין בקרית ספר על הרמב"ם שם שכתב "יום הכיפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם וגו'. ומצות וידוי יום הכיפורים שיתחיל מערב היום קודם שיאכל שמא יחנק בסעודה קודם שיתודה דוידוי דיום כיפור הוא מדאורייתא כדאמר לעיל דאין עצומו של יום מכפר כי אם לשבים

ולהכי חששו חכמים שמא יחנק ונמצא שמת בלא וידוי דהיינו תשובה ועשרה וידוין הן כנגד עשרה פעמים שמזכיר כהן גדול את ה' ביום הכיפורים".

הרי, לדעתו מצות תשובה ביוה"כ היא מכיון דאין עצומו של יום מכפר כי אם לשבים, וא"כ צריכים לעשות תשובה. ונמצא לדעתו תשובה היא תנאי בכפרת יוה"כ.

ובלבוש (סי' תרז ס"א) כתב "כיון שיום כיפור הוא סליחה וכפרה דכתיב [ויקרא טז, ל] כי ביום הזה יכפר עליכם וגו', צריך כל אדם שיתוודה על חטאיו, כי כן מצינו בכל קרבנות שבאו על הכפרה דכתיב בהם והתוודו את חטאתם אשר עשו וגו', וכמו שעשה כהן גדול ביום הכיפורים שהתוודה בעדו ובעד כל ישראל, דכתיב וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל, שפירושו שיתוודה חטאתו ואח"כ חטאת ישראל".

ונמצא לדבריו ענין וידוי ביוה"כ היא כמו שמצינו בכל קרבנות הבאים לכפר, שנאמר בהם "והתוודו את חטאתם אשר עשו". וגם מצינו בכה"ג שהתוודה בעדו ובעד כל ישראל, דכתיב "וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל".

ובשו"ע אדה"ז כתב שם גם כדברי הלבוש וז"ל: "כיון שיום הכיפורים הוא יום הסליחה וכפרה כמ"ש כי ביום הזה יכפר וגו' לפיכך צריך כל אדם שיתוודה על חטאיו כי כן מצינו בכל קרבנות הבאים לכפר שנאמר והתוודו את חטאתם אשר עשו".

ונמצא שבכללות ס"ל לאדה"ז כדברי הלבוש הנ"ל ורק דהשמיט הא דמצינו דכה"ג התוודה בעדו ובעד כל ישראל, וצ"ע.

ויש לעיין בדברי הרמב"ם טובא: חדא, מהו הענין ד"קץ מחילה וסליחה לישראל". ולהעיר שלא מצאתי לשון זה בספרים שלפני הרמב"ם?

עוד יש לעיין בלשונו שכתב "לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביום הכיפורים", מה ה"לפיכך"?

גם יש לעיין במה שכתב "ומצות וידוי יום הכפורים שיתחיל מערב היום קודם שיאכל שמא יחנק בסעודה קודם שיתודה", מדוע יתחייב במצות וידוי של יום כיפור בערב היום?

והנה הלבוש כתב "והנה מצות הוידוי מן הדין הוא כשיכנס יום הדין ויחשך ויתקדש היום שהוא זמן התחלת הכפרה ולא קודם לכן, אלא שחשו חכמים [יומא פז, ב] שמא תיטרף דעתו באכילה בסעודה מפסקת, שמא ישתכר וכיוצא בו ולא יוכל להתודות, לכך תקנו שיתודה כל אדם בערב יום כיפור במנחה קודם שיאכל סעודה המפסקת", וכן כתב אדה"ז. ומדבריהם נלמד, שבאמת אין ענין וידוי שייך לערב יום הכיפורים כלל, ורק דמצד החשש שמא תיטרף דעתו באכילה וכדומה, תקנו ענין חדש של וידוי קודם יוה"כ. אבל אין זה פשוט דברי הרמב"ם, דמדבריו משמע שמצות וידוי יום הכפורים מתחיל מערב היום קודם שיאכל.

והנה, הרמב"ן חולק על הרמב"ם ושאר פוסקים וס"ל דמה דאמרינן בברייתא "ואע"פ שהתודה קודם שיאכל וישתה מתודה לאחר שיאכל וישתה כו'", פירושו דמצות וידוי של ערב יוה"כ שצריך להתודות כדי שיכנס ליום בתשובה הוא עם חשיכה סמוך ליום עצמו, שלא יהא שהות לחטוא בין הוידוי והיום, אבל חששו חכמים שמא תטרף דעתו בסעודה וימנע בשכרותו מן הוידוי לפיכך התמירו עליו להתודות קודם אכילה, ואע"פ שהתודה קודם אכילה חוזר ומתודה בזמנו עם חשיכה סמוך ליום עצמו שמא אירע דבר קלקלה של עבירה בסעודה, ווידוי של ערבית שהוא וידוי של יוה"כ עצמו, דוידוי ערבית היא חיוב מצד עצמו של יום הכיפורים, ע"ש.

היוצא מדבריו דיש ב' דינים בוידוי:

(א) של ערב יוה"כ, והוא מעיקרא דדינא צריך להיות סמוך לחשיכה "כדי שיכנס ליום בתשובה". (ב) של יוה"כ עצמו והוא, וכמ"ש הרמב"ן שם ד"וכי תעלה על דעתך שלא יתודה ביום הכפורים עצמו".

ואולי יש לומר בדעת הרמב"ם דענין הוידוי והתשובה של יוה"כ הוא משום שהוא קץ מחילה וסליחה לישראל, ומוכרח כן מדבריו ד"לפיכך" קאי על מ"ש קודם לכן "יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל".

והיינו דמאחר שנגמר זמן מחילה וסליחה צריכין לשוב, ודקדק בלשונו "קץ" להדגיש שאינו סתם סליחה ומחילה כ"א שהוא "קץ סליחה ומחילה" ומשו"ה צריכין לשוב. ואולי כוונתו בזה דזה הזמן האחרון של מחילה וסליחה וממילא צריכין לשוב כי אין עוד הזדמנות לאחרי כן.

וכמ"ש הרמב"ם בפ"ג שם: "וכשם ששוקלין זכיות אדם ועונותיו בשעת מיתתו כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכיותיו ביום טוב של ראש השנה, מי שנמצא צדיק נחתם לחיים, ומי שנמצא רשע נחתם למיתה והבינוני תולין אותו עד יום הכפורים אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה".

דר"ל דחיוב תשובה להרמב"ם אינה כשיטת שאר המפרשים הנ"ל, רק משום שהוא "קץ" זמן של "חתימת הדין" ומשו"ה חייבין לעשות תשובה.

ולהעיר דבלח"מ (הל' תשובה פ"ג שם) הקשה על הא דכתב אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה "וא"ת כי לא עשה תשובה אמאי נחתם למיתה הא מחצה על מחצה ורב חסד מטה כלפי חסד". ותירץ, דהיכא דלא עשה תשובה הוי עון אחד נוסף על העונות משום דבאלו עשרה ימים של תשובה הוא חייב לעשות תשובה ואם לא עשה הרי עון אחד נוסף על העונות, ע"ש.

ומדבריו משמע דס"ל שיש חיוב תשובה בכל עשי"ת, וזה לא כמר. והיכן מצינו חיוב כזה? וברמב"ם הוזכר רק "אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר" אבל אין כאן חיוב.

ואולי יש לומר בדעת הרמב"ם וליישב דברי הלחם משנה ג"כ בזה, דאין מצוה מיוחדת לעשות תשובה ביוה"כ רק דצריך לעשות תשובה קודם "קץ סליחה ומחילה". ובאמת שייך ענין תשובה זו כל משך עשי"ת דהוא זמן "יפה ביותר", רק דמאחר שיש חשש כל הזמן "שמא אירע לו דבר עבירה אחר הווידוי", א"כ תקנו שהוידוי יהי' חלק ממצות יום הכיפורים. אבל בודאי עצם ענין התשובה של יום הכיפורים היא בעיקר שיעשה תשובה לפני ה"קץ".

ונמצא דכל ענין "מצות וידוי יום כיפורים" היא רק מה שתקנו מפני חשש "שמא אירע לו דבר עבירה אחר הוידוי", וא"כ מאחר שחששו "שמא יחנק בסעודה קודם שיתודה" אז תקנו להקדים "מצות וידוי יום כיפורים" שהיא להתוודות בזמן הכי אחרון לסלק כל דבר עבירה, לקודם הסעודה. אבל זה רק התחלה וממשיכין בכל התפלות "שמא אירע לו דבר עבירה אחר הוידוי", ודו"ק.

והנה יש להעיר דהרמב"ם כתב טעם לקדימת הוידוי קודם שיאכל, שמא יחנק בסעודה, וביומא (פז, ב) איתא "יתודה קודם שיאכל וישתה, שמא תטרף דעתו בסעודה". וברש"י שם, "שמא תטרף דעתו, מחמת שכרות".

ועיין במאירי שם, "תקנו שיתודה קודם אכילה שמא יארע לו שכרות או דבר קלקלה בסעודה ולא יתודה כראוי". הרי שכתב ב' דברים, שכרות או דבר קלקלה, ויש להבין מהו דבר קלקלה.

והמחבר בסי' תרז "צריך להתוודות במנחה קודם סעודה המפסקת", ולא פירש הטעם.

והלבוש שם, "הנה מצות הוידוי מן הדין הוא כשיכנס יום הדין ויחשך ויתקדש היום שהוא זמן התחלת הכפרה ולא קודם לכן, אלא שחשו חכמים שמא תיטרף דעתו באכילה בסעודה מפסקת, שמא ישתכר וכיוצא בו ולא יוכל להתוודות, לכך תקנו שיתודה כל אדם בערב יום כיפור במנחה קודם שיאכל סעודה המפסקת". הרי שפירש כרש"י.

ואדה"ז בס' תרז ס"א, "ומצות וידוי מן הדין הוא בהתחלת זמן הכפרה דהיינו משתחשך ליל יום הכיפורים, אלא שחשו חכמים שמא יארע דבר קלקלה של שכרות וכיוצא בו בסעודה המפסקת ולא יוכל להתוודות בהתחלת זמן הכפרה לכך תקנו שיתודה כל אדם בערב יום הכיפורים במנחה קודם שיאכל בסעודה המפסקת", הרי שצירף דבר קלקלה עם שכרות.

היוצא מכל הנ"ל דהני דסברי דשמא תטרף דעתו בסעודה, פירושו שכרות וכדומה, ועכ"פ פירושם הוא דבר שגורם או ש"לא יתודה כראוי" או ש"לא יוכל להתוודות בהתחלת זמן הכפרה", וכדומה. אבל להרמב"ם

החשש שלא יתוודה כלל שמא יחנק, וכלשון רבינו ירוחם שמא יחנק ונמצא מת בלא תשובה. היינו שחששו שימות.

ולכאורה שיטת רש"י מובנת יותר, דהרי עיקר מצות וידוי היא ביום הכיפורים, ואם החשש הוא שמא ימות ולא יהיה בין החיים ביוה"כ, אז מאי איכפת לן להתוודות קודם יוה"כ, הרי לא חל החיוב עליו עד יוה"כ. ולמה לנו לחשוש למי שלא יחול עליו חיוב זה. ומשו"ה הוצרך לפרש שתטרף דעתו, פירושו שיחי' ביוה"כ רק ש"לא יתודה כראוי" או ש"לא יוכל להתוודות בהתחלת זמן הכפרה".

אבל לפי מה שכתבנו לעיל בביאור שיטת הרמב"ם דמצות תשובה ביוה"כ מחייב לשוב גם קודם יוה"כ אתי שפיר, שהוא יכול לפרש שמא ימות דהרי מצות תשובה ביוה"כ אינה מיוחד ליוה"כ אלא לכל עשיית. ורק בזמן הסמוך ליוה"כ היינו זמן סעודה המפסקת חששו רז"ל, שיעשה תשובה ולא ימות, וכפירוש הלחם משנה, ודו"ק.



הפרשת כהן גדול קודם יום הכיפורים

הרב יוסף ישעי' ברוין

רב דאנ"ש דסידני, אוסטרלי

ברמב"ם עבודת יוה"כ פ"א ה"ג: "שבעת ימים קודם ליוה"כ"פ מפרישין כהן גדול מביתו ללשכתו שבמקדש ודבר זה קבלה ממש רבנו. ומפרישין אותו מאשתו כל שבעת ימים אלו שמא תימצא נדה ונמצא טמא שבעת ימים ואינו יכול לעבוד. ומתקינין לו כהן גדול אחר שאם יארע בזה פסול יעבוד האחר תחתיו".

וכבר העירו בל' הרמב"ם: א. ששינה מל' המשנה "ללשכת פרהדרין", וכ' "ללשכתו שבמקדש". [בס' עבודת ישראל לר"י קמחי (איזמיר, תצ"ז – כט, א) דה"ט, דבאמת שתי לשכות היו לו לכה"ג (יומא יט, א), ולשכת פרהדרין נק' לשכת כה"ג ומשמשת לכה"ג לישן שם (עיי"ש ברש"י), ומשו"ה נק' בל' הרמב"ם "לשכתו". ועצ"ע, חדא שלא הביא הרמב"ם בשום דוכתא דלשכת בית אבטינס הוא של כה"ג (וכקושיית הלח"מ עבודת יוה"כ פ"א ה"ז). ועוד, דאדרבה – מה"ט גופא, הו"ל להרמב"ם

לפרט ולומר "לשכת פרהדרין", וכש"כ שכ"ה בל' המשנה [וכ"ה בל' הרמב"ם ביהב"ח פ"ה הי"ז ובהל' מזוזה פ"ו ה"ן].

ב. בהל' פרה אדומה פ"ב ה"ב כ' הרמב"ם: "שבעת ימים קודם שריפת הפרה מפרישין כהן השורף אותה מביתו". וצ"ע טעם שינוי הלשונות של"כ לגבי פרה אדומה להיכן מפרישין אותו. [בהל' שלפנ"ז הביא ש"מפרישין אותו ללשכה מוכנת בעזרה ובית אבן היתה נקראת", אבל שם הובא בכלל "מעלות יתרות (ש)עשו בטהרת פרה אדומה, והרחקות גדולות הרחיקו", ומ' דאי"ז בגוף דין ההפרשה].

ג. בל' הרמב"ם שכ' "וד"ז קבלה ממשה רבינו" – כבר האריכו בכ"מ אי ס"ל דהוי דאורייתא או דרבנן. אמנם בפיה"מ ריש יומא [וכן בפיה"מ פרה פ"ג מ"א] נ' ברור דס"ל דהוי מה"ת, אלא שאינו מפורש בקרא. ועצ"ע בל' זה שלא מצינו כדוגמתו בס' היד כ"א לגבי הפרשת כה"ג וכהן השורף את הפרה (בהל' פרה אדומה פ"ב ה"ב)¹.

ד. בהל' פרה אדומה הוסיף: "כשם שמפרישין כהן גדול לעבודת יום הכפורים". וצ"ע מה בא ללמדנו. [ואף שכל' זה הוא בגמ' יומא (ד, א. וכ"ה בתו"כ צו ח, לד) – שם הוא בש"י ר"י שהפרשת יו"כ יליף ממלואים, ודין הפרשה בפרה הוא "מעלה בעלמא". אבל להרמב"ם ששניהם "קבלה ממשה רבינו", ויליף לתרויהו ממילואים (כמ"ש הרמב"ם להדיא בפיה"מ), מה מוסיף בזה]².

¹ בהל' תו"מ פ"ז הי"א לגבי קרבן עומר ש"עומר זה מן השעורים היה בא וד"ז הלכה ממשה רבינו", אבל בכת"י גם שם הל' "קבלה ממשה רבינו".

² גם צ"ב כהא דמפרישין אותו מאשתו שמא תמצא נדה, דמ' דאי"ז בכלל הקבלה ממשה, והוא מדרבנן (וכ"ה בשו"ת תשב"ץ ח"ג סי' קלו ד"ה כבר, ושם שכ"מ בפיה"מ. וצ"ב הכוונה. וראה לקמן הערה 21). וצ"ע, דהא בלא"ה ילפינן ממלואים דצ' הפרשה לפתח אוה"מ, והרי בע"ק אסור במחנה לוי'.

בשו"ת שו"מ מהדו"ק ח"ב ריש ס"ו שבועל נדה אינו בע"ק, וציינן למשל"מ ביאת מקדש פ"ג ה"ג שהאריך בזה, והביא כמה אופנים בדבר. [ועוד להעיר שהרמב"ם השמיט ד"ז דבע"ק אסור – עיי"ש במשל"מ ומש"כ ג"כ בהל' ביהב"ח פ"ז ה"ן]. ומ"מ, אי"ז נוגע לנדו"ד שהרי בועל נדה אסור מן החיל ולפנים, כפסק הרמב"ם ביאת מקדש שם ה"ה, וביהב"ח שם ה"ט"ז.

ה. בהמשך ד' הרמב"ם³ שמתקינין לו כהן גדול אחר – צ"ע דיוק הל' "כהן גדול", דלא כל' המשנה (ריש יומא), ובפרט לפמש"כ לאח"ז ד"עבודתו מתנכתו".

ח. גם צ"ב שהביא דין זה בהמשך לחיוב הפרשה ז' ימים, ואף שכ"ה כל' המשנה, הרי ברמב"ם משנה מל' המשנה, ומביא בהל' בפ"ע (לפי כת"י מדוייקים) כל דיני כהן שני.

ט. בהא דעבודתו מתנכתו צ"ע ממש"כ בהל' כלה"מ פ"ד הי"ג, דאינו מתחנך אלא ע"י ריבוי בגדים, עכ"פ פ"א, וא"כ באירע פסול בעת עבודת היום שלובש בגדי לבן ככהן הדיוט, היאך מתחנך⁴. אלא שלהרמב"ם אבנטו של כה"ג ביו"כ לא זהו אבנטו של כהן הדיוט (כלה"מ פ"ח ה"א). אבל לפ"ז ק' לאידך גיסא מדוע הוצרך להא דעבודתו מתנכתו⁵. ומש"כ בלח"מ דהרמב"ם כ' אליבא דאמת, דקושטא הוא שבעבודה לחוד סגי

והנה בתו"י (יומא ו, א) כ' די"ל דמה"ת א"צ להיות במחנה לוי' ושאני מלואים, ועי"ש בתוס'. אבל רבינו כ' להדיא שקבלה ממשה רבינו שצ"ל ב"לשכתו שבמקדש". ובמשנ"א פרה פ"ג מ"א ד"ה מפרישין כ' שרבינו כ' כן לרווחא דמילתא. וצ"ע.

כן צ"ב קצת בשינויי הלשונות שבהל' עבודת יוהכ"פ כ' "ומפרישין אותו מאשתו", ובפרה אדומה כ' "וכן מפרישין אותו מאשתו". [וביו"כ כ' "כל שבעת ימים אלו" ועוד, שכאן כ' "ונמצא טמא שבעת ימים ולא יוכל לעבוד", ושם כ' "ויהי טמא שבעת ימים", ותו לא מיד. וראה לקמן הערה 19.

³ גם צ"ב, שהשמיט הא דאחיו הכהנים נוגעין בו (יומא ח, ב), ובפרט שבהל' פרה אדומה פ"ב ה"א הביא דלגבי פרה אדומה לא היו נוגעין בו. [בשיח יצחק יומא ד"ה ואחיו – ח, ב) דליכא מקום לטעות, כיון שבפרה אדומה כ' להדיא דמפני שכשרה בטבו"י החמירו שאין אחיו נוגעין בו כדי להרבות בטהרתו, וא"כ לגבי יו"כ מ' שלא היו נזהרין בו. ועדיין צ"ב, דסו"ס יו"כ חשו לטהרתו וחייבוהו לפרוש מאשתו מה"ט, וא"כ מקום לטעות דמדרבנן יש להפרישו גם מאחיו הכהנים. ואדרבה, דלגבי פרה אדומה הק' במעשה רוקח דהו"ל להשמיט הא דמפרישין מאשתו דכש"כ הוא מאחיו הכהנים]. וראה לקמן הערה 22.

⁴ במנ"ח (מצוה קפה אות ב) יצא לחדש בדעת התוס' שריבוי בגדים אינו מעכב, וכ"ה בהעמק שאלה (שאלתא קכו אות ב). ועוד. אבל ברמב"ם משמע להדיא דריבוי או משיחה פ"א עכ"פ מעכב.

⁵ ודוחק לומר דלדעת ר"פ, דכוותי' פסק הרמב"ם א"פ להתחנך ע"י אבנט, וצ"ל כל הבגדים (כמ"ש באבן האזל לרמב"ם עבודת יו"כ. ועוד) – בדגמ' מוכח להדיא, דכל עיקר טעמו של ר"פ שעבודתו מתנכתו הוא רק משום שהאבנט הוא של כהן הדיוט, הא לא"ה אפשר להתחנך באבנט לכו"ע. ודוחק לחדש פלוגתא נוספת ביניהם.

[שקו"ט בכוונתו, ולכאו' נ' שזהו כוונתו]—צ"ע קצת, דכיון שכבר נתחנך לפנ"ז ע"י לבישת האבנט, אי"ז אליבא דאמת לומר שנתחנך ע"י עבודתו.⁶ [יש שכ' ליישב להשי' שדין ריבוי בגדים אינו אלא בשעת עבודה, וז"כ "עבודתו מחנכתו", אבל אי"ז מ' בל' הרמב"ם (כהמ"ק שם), וכמ"ש הראב"ד והרדב"ז שם בדעתו].⁷

ומכ"ז יראה בדעת הרמב"ם דתרי גווני חינוך לעבודה איכא,⁸ חדא לפני התחלת העבודה כהכנה והכשר לעבודה "להכניסו ככהונה ע"י הבגדים" (כל' רש"י תצוה כח, ג) או משיחה, ונק' ריבוי בל' הרמב"ם [כל' הרמב"ם כהמ"ק פ"ד הי"ב: כשם שמתרבה בשמן המשחה כך מתרבה בבגדים]. ועוד דין בחינוך שהוא התחלת העבודה בפועל ונק' חינוך.

ובנדו"ד: מצד דין ריבוי, יראה דדעת הרמב"ם דשאני כה"ג המתמנה ביו"כ שא"צ ריבוי בפועל, וכמו שאמרו בתו"כ (אחרי פ"ח פסקא ד) דילפינן מקרא ד"וכפר הכהן", ד"כהן אחר המתמנה שלא נתרבה בבגדים ולא נמשח" אף הוא מכפר, ובפי' הראב"ד והר"ש שם ד"ההתקנה היא

⁶ בלקו"ש חי"ב עמ' 189 כ' ע"פ כללי הרמב"ם שמביא דרשה היותר פשוטה, ובנדו"ד טעם היותר פשוט. אבל ד"ז צ' לבי' נוסף, דסו"ס בפועל לא נתחנך ע"י עבודה. וראה לקמן הערה 11.

⁷ ומוכרח הוא גם מזה גופא, שלכתחילה אינו עובד עד שיתרבה בבגדים כל שכעה, ובדיעבד נעמ' כה"ג אחרי פ"א, ובע"כ שנעמ' כה"ג בבגדים לחוד, שהרי אינו עובד לכתחילה עד אחר ז"י. כן ילה"ע מד' הרמב"ם כהמ"ק פ"ח הי"ג שאבנט אסור לכהן הדיוט ללבושו אלא בשעת עבודה, וכבר העירו דמ' מדבריו דכה"ג מותר בכלאים גם שלא בשעת עבודה (כמ"ש הרדב"ז כלאים פ"י הל' לב), ובע"כ דלבישת בגדים אצל כה"ג אינה רק משום צורך עבודה ככהן הדיוט, אלא יש גדר לבישת בגדי כה"ג שלא בשעת עבודה, דעצם לבישתן היא לכבוד ולתפארת וה"ה מצוה וכעבודה היא (ראה בשו"ת בית הלוי ח"א ס"ג ס"ב. צפע"נ כלאים פ"י ה"ב עמ' 27 (ועיי"ש מל' הרמב"ם בסהמ"צ עשה לג). ובכ"מ). ודון מינה לנדוננו בגדר דין ריבוי בגדים שלא בשעת עבודה.

⁸ ראה עד"ז בלקו"ש חכ"ו עמ' 292 לגבי חינוך אהרן ובניו בימי המלואים, והחילוק בין גדר שבעת ימי מילואים ליום השמיני [ושם, שעד"ז הוא בחינוך המשכן בז' וביום הח']. ובמיוחד — לגבי יו"כ שהוא "תחלה במקום", "שקודם לכן לא נכנס שם אדם לעבודה" והוא ממש ע"ד "יום ח' למלואים (ש)היתה עבודה תחלה במזבח החיצון" (יומא ג, ב וברש"י שם ד"ה תחלה). ויומתק יותר להגת' לקמן בפנים בגדר ההתקנה דכה"ג שביסודה הוא כדין ההפרשה דילפינן ממלואים, הכשר לעבודת כהונה גדולה.

במקום משיחה וריבוי בגדים". וז"כ הירוש' (יומא פ"א ה"א – הובא בתוס' יומא יב, ב ד"ה כהן) דמתמנה בפה [ראה בארוכה בשי' זו בלקוטי הלכות יומא ו, א. ועוד]. ועפ"ז יובן דיוק ל' הרמב"ם ש"מתקינין לו כהן גדול אחר", דס"ל דעצם ההתקנה מועיל לעשותו כה"ג, לפי שהוא כהמשך וטפל לכה"ג הראשון⁹ (עי' תו"י יומא מט, ב. וראה בהנסמן באנציקלופדיא תלמודית ערך כה"ג עמ' רפד).

ונוסף לדין ריבוי שמועיל לעשותו כה"ג, וחלה עליו קדושת כה"ג, יש דין חינוך לחנכו לעבודה, שלאחרי היותו כה"ג (ע"י משיחה או ריבוי בגדים או התקנה בפה) צ' חינוך בעבודת כה"ג, כעין חינוך כלי שרת¹⁰.

ולפ"ז שחינוכו הו"ע אחר לגמרי מדין ריבוי, ועיקרו שיהא עובד ככה"ג, פשוט דכו"ע ס"ל ד"עבודתו מחנכתו", אלא שצ"ל ניכר בעבודתו שהוא כה"ג, וזה נעשה ע"י שעובד באבנט של כה"ג, או ע"י גוף ועצם עבודת יו"כ, ובל' רש"י (ד"ה עבודתו – יומא יב, ב) "עבודת יו"כ עצמה שאינה כשרה אלא בכה"ג וזה עובדה מחנכתו לכהונה גדולה". וממילא

⁹ ויומתק הלי' "מתקינין לו כהן אחר" (ושאני מתקינין לו אשה אחרת שבמשנה שהוא בשבילו), שכהן השני הוא כשלוחו של כהן הראשון. ויתירה מזו להנח' לקמן שההתקנה גופא הוא מדין חינוך כהן הראשון. [וראיתי למי שכתב בל' מתקינין לו, ע"פ מ"ש"א בגמ' (יומא יג, א) "כיון דעבדינן ליה צרה כל שכן דמזדרז טפיי", ולפ"ז מתקינין לו לתועלת עצמו, כדי שיהא זריז טפיי].

¹⁰ והוא בתור היכר (כל' רש"י ד"ה במה – יומא יב, א). ואולי י"ל יתירה מזו שהוא דין מה"ת לחנכו לעבודה. דוגמא לדבר: מנחת חינוך של כה"ג שמביא עשירית האיפה משלו ועובדה בידו, והוא לאחר שנתרבה (וסתימת ל' הרמב"ם (כהמ"ק פ"ה הט"ז) שהוא מה"ת, ודלא כדעת האחרונים (עז"כ לתו"כ צו ו, יג בתוס' העזרה אות א) שהוא דין דרבנן). וראה אוצר הספרא (לר"מ זעמבא אות יב), בגדר מנחת חינוך, דחלה עליו קדושת כה"ג לפנ"ו, אלא שעדיין יש עליו מצות חינוך לעבודה. וכן י"ל בנדו"ד. שו"מ בהנסמן באנציקלופדיא תלמודית ערך כה"ג עמ' רפה, ש"א דחינוך דעבודת יו"כ הוא במקום מנחת חינוך של כה"ג (שאינה קרבה ביו"כ). ואולי יש להוסיף, דעפ"ז יומתק ל' הרמב"ם "זה שנכנס תחתיו א"צ חינוך אלא עבודתו מחנכתו", דמאי קמ"ל. [בלקוטי הלכות שבפנים פי' הכוונה שא"צ משיחה וריבוי, אבל להנח' בפנים שמשחה וריבוי הוא דין ריבוי ולא חינוך, י"ל דבא לשלול מנחת חינוך].

א"ש היטב, דקושטא קאמר הרמב"ם שנתחנך ע"י עבודה, דזה נכון אליבא דכו"ע¹¹.

וכעת ניתנה ראש ונשובה לבאר גוף מצות הפרשה, דביסודו גם הוא בתור דין חינוך לעבודה, והוא דין נוסף בחינוך לכהונה גדולה לגבי יו"כ¹² דצ"ל הפרשה ז"י.

וי"ל בדעת הרמב"ם בכ"ז, דמקרא דמלואים "כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר עליכם" מוכח בפשטות הכתובים (ואי"ז ילפותא דגז"ש וכיו"ב, וכדמוכח גם מפירש"י עה"ת, וראה במפרשי רש"י על אתר¹³. ועיי"ע שיחת ש"פ צו תשמ"ה) דיש עוד דין דפרישה ז"י כבמלואים, אלא שאינו מפורש בקרא פרישה זו מה ענינה ומתי הוא. ובאה הקבלה ממש רבינו בפ"י הכתובים, דלעשות קאי על מעשה פרה [ובפרט דלמחרת ז"י מלואים נשרפה הפרה, ראה פנ"י ריש יומא] ולכפר עליכם קאי על יו"כ [ויומתק להירושלמי שבועות פ"א ה"ד דיום ח' למלואים גם הוא בגדר יו"כ, ראה בגליוני הש"ס ריש יומא]. וכדברים האלה מ' להדיא בפיה"מ ריש יומא ובפרה רפ"ג. ולפיכך נקט לה הרמב"ם בהאי לישנא ד"קבלה ממש רבינו", שקבלנו כן ממש בפ"י הכתובים.

אלא שבמלואים גופא י"ב ב' אופנים, ובהקדמה, דיש לחקור בגדר דין הפרשה ש"מפרישין אותו מביתו ללשכתו שבמקדש", אם יסודו הוא להפרישו מביתו, או מה שמביאין אותו לביהמ"ק. והנה במלואים תרי קראי איכא "ומפתח אוה"מ לא תצאו שבעת ימים" ונוסף לזה "ופתח אוה"מ תשבו יומם ולילה" (ראה במפרשי המקרא ע"ד הפשט). וי"ל די"ב

¹¹ עד"ז כ' בהר אפרים הוריות סי"ג. ובפנים נת' כן גם בד' הלח"מ. ומובן לפ"ז מש"כ בלקו"ש דלעיל העמ" 5 שתפס הרמב"ם טעם היותר פשוט, דאי"ז שלא אליבא דאמת, דכו"ע ס"ל שצ"ל "עבודתו מחנכתו".

¹² ועד"ש ש"י הראב"ד (כהמ"ק פ"ד הי"ג) שכל דין ריבוי שבעה הוא רק לגבי יו"כ, משום חומרתו (רדב"ז שם). ולהמבואר לקמן בפנים י"ל יתירה מזו בדעת הראב"ד שהוא ע"מ שיחול עליו שם כה"ג דיו"כ.

¹³ ולא ס"ל כשי' התוס' (ד"ה נכנסו — יומא ד, א) דאסמכתא בעלמא הוא ופשטא דקרא דביום הראשון במלואים א"ל שכן יעשו בשאר הימים. וכפי שנת' במפרשי רש"י מדוע מיאן רש"י בזה. ואכ"מ.

ב' דינים: דין שלילי שלא לצאת מפתח אוה"מ, ועיקרו עצם ההפרשה מביתו שבעת ימים, ועוד חיוב שיהי' "תשבו", ההעכבה בפתח אוה"מ, במקום קדוש, ושיהי' שם כל הזמן כלישנא דקרא בדין זה "יומם ולילה" (ראה צפע"נ עה"ת שם לפי דרכו).

ומעתה מפרש הרמב"ם דבדין ההפרשה שבאה בקבלה ממשה רבינו, שאני גדר הפרשה בפרה אדומה מגדר הפרשה ביו"כ, דאף דתרווייהו ילפינן ממלואים, וגדרם ע"ד דין מלואים להתחנך בכהונה, אבל חלוקים המה¹⁴. דלגבי יו"כ, שצ' הכה"ג "לכפר עליכם" "על לשון כל ישראל" (ל' הרמב"ם תשובה פ"א ה"ב), גדרה הכשר והכנה לעבודת כהונה גדולה דיו"כ, והוא חפצא אחרת דכהונה גדולה, שהרי כל העבודות אינן כשרות אלא בו¹⁵, ועוד זאת, שהוא "תחלה במקום", שנכנס למקום "שקודם לכן לא נכנס שם אדם לעבודה" והוא ממש ע"ד "יום ח' למלואים (ש)היתה עבודה תחלה במזבח החיצון" (יומא ג, ב וברש"י שם ד"ה תחלה). ומה"ט כ' הרמב"ם "מפרישין אותו מביתו ללשכתו שבמקדש", שכל עיקר ענינו מה"ת – חינוך והכנה לעבודת יו"כ¹⁶ ע"י שנמצא במקדש, במקום קדוש¹⁷ ובלשכה מיוחדת¹⁸. אלא שמדרבנן יש עוד כמה פרטי

¹⁴ שו"מ עד"ז בקצור בריש קונט' עבודת יו"כ (סולוביצקי), אבל בסגנון אחר קצת. ובכמה פרטים באו"א. ואכ"מ.

¹⁵ ובפרט להשי' שהוא מה"ת גם בשאר עבודות שאינן מחמת עיצומו של יום (וכ"כ בד' הרמב"ם במים חיים לפר"ח עבודת יו"כ פ"א ה"ב. ועי' בר"י קורקוס שם).

¹⁶ ומ"מ יתכן בדעת הרמב"ם דלא מעכבא (ולכן כהן אחר שמתקינין לו א"צ פרישה). דוגמא לדבר: משיחה וריבוי ז"י שהוא מה"ת, ומ"מ אינו מעכב כ"א רבוי פ"א. ועי'ל, דדעת הרמב"ם כהראשונים שמעכבת, לפי משנת"ל בפנים בדיוק ל' הרמב"ם ש"מתקינין לו כהן גדול אחר", שמתמנה מיד בהפרשה [על תנאי כמובן], ד"ל דינו לפרוש ככהן גדול עצמו. ולהעיר מהשקו"ט מתי מתקינין לו כהן אחר, אי צקיך להתקין ז"י קודם (ראה גבורת ארי יומא ב, א שנסתפק בזה). ול' הרמב"ם [שכללו בחדא מחתא עם דין הפרשה ופרישה מאשתו ז"י] מ' שג"ז צ"ל ז"י קודם.

¹⁷ ראה בגבורת ארי (יומא ג, ב) דלמאן דיליף ממלואים צ' פרישה דוקא בעזרה במקום קדוש.

¹⁸ וצ"ע דמ' דהוא דין בההפרשה שיהי' בלשכה המיוחדת לו, "בלשכתו שבמקדש". וי"ל דג"ז מדיני ההפרשה, רהרי בלא"ה כתב הרמב"ם כהמ"ק פ"ה ה"ז: ובית יהיה לו מוכן במקדש והוא הנקרא לשכת כהן גדול, ותפארתו וכבודו שיהיה יושב במקדש כל היום, ומוכרח לומר דכאן נתחדש שצ' להשאר שם בבית דירה זו (כנ"ל בשוה"ג להערה

דינים בזה [הזאות בימי הפרשה¹⁹, ומרגילין אותו בעבודות וכו'. וכן מקומה (שצ"ל בלשכת פרהדרין דוקא), שאי"ז מגדר גוף חובת הפרשה מה"ת].

וכחלק מדין זה שצ' להכין א"ע ולהתחנך לעבודת יו"כ, כ' הרמב"ם שפורש מאשתו ומתקינין לו כהן אחר, דג"ז מגדרי ההכנה לעבודת יו"כ, שמכשיר א"ע לעבודת יו"כ ע"י שפורש מאשתו²⁰ ומתקינין לו עוד כהן. וי"ל דג"ז מה"ת²¹ כמו גוף דין פרישה ז"י.

2. וכבר העירו, דצ"ב לפ"ז מש"כ בהל' מזוזה פ"ו ה"ו שלשכת פרהדרין חייבת במזוזה מפני שהיתה בית דירה לכהן גדול בשבעת ימי ההפרשה, דלכא"ו כל השנה הוא שם. ולפ"ז י"ל דכל השנה אי"ז בתור בית דירה כ"א שיושב שם כחלק מ"כבודו ותפארתו" והוא כאילו נאמר שמדיני עבודה הוא, אבל בז"י נתחדש שהוא בדין בית דירה שלו. וראה לקמן הערה 21.

¹⁹ ומה"ט כתב הרמב"ם לכל פרטי דינים אלו בהלכות בפ"ע. ומיושבת קושיית התוס' (ד"ה נכנסו – יומא ד, א) דמזה ש"נכנסו מים תחת דם" מ' דאסמכתא בעלמא היא, דאה"נ דגוף דין הפרשה דנפקא לן מקרא דכאשר עשה, דקאי רק על דסמיך ל' ההפרשה עצמה. וכן יש ליישב קושיית הגבורת ארי (ד"ה עוד בסופו – יומא ד, א) להרמב"ם דיליף ממלואים מ"ט אינו מזה כל ז'. (וי"ל דבפרה אדומה שעיקרו דין טהרה כדלקמן הוסיפו חז"ל שצ"ל הזאות כל ז"י מטעם זה).

²⁰ אלא שאי"ז ממש כדין הפרשה, דפרישה מאשתו הוא מדין טהרה ולא חינוך לעבודה, אלא שהטהרה גופא הוא בכדי שיוכל לעבוד, משא"כ בפרה שכל עיקר ההפרשה ז"י גם הוא מדין טהרה, כדלקמן. ולכן כ' הרמב"ם שם "וכן מפרישין אותו מאשתו", שההפרשה ז"י הוא בדוגמת ההפרשה מאשתו, משא"כ כאן שהוא דין נוסף להפרישו מאשתו [ומשו"ה הוכרח להדגיש ביו"כ שג"ז דפורש מאשתו הוא ב"כל שבעת ימים אלו"]. ועוד זאת, שכאן ההדגשה היא לא על עצם היותו טהור כ"א שיוכל לעבוד, ולכן כ' כאן "ונמצא טמא שבעת ימים ולא יוכל לעבוד", אבל בפרה כ' שעי"ז "יהי טמא שבעת ימים", ותו לא מדידי.

²¹ ולכן הביאם בחדא מחתא. והנה בדין התקנת כהן אחר, לדעת הרמב"ם שמתמנה בפה והוא דין מיוחד ביו"כ, וילפינן ל' מקרא דוכפר הכהן, כנ"ל בפנים, מסתבר שהוא מה"ת, וכן מ' מל' התו"כ (דלעיל בפנים) "מנין לרבות כהן אחר המתמנה ת"ל וכפר, ובפי' הראב"ד והר"ש שם: "מנין שצריכים אנו להתקין לו כהן אחר". אלא שאי"ז בכלל ה"קבלה ממשה רבינו" שהביא לפנ"ז, כיון שהוא רק ילפותא ולא בפשט הכתובים.

ועפ"ז י"ל דגם פרישה מאשתו מה"ת הוא, דמאי שנא. וא"צ לדחוק דין הפרשה מאשתו והוא רק לרווחא דמילתא (ראה לעיל הערה 2). וכ"כ המאירי (ד"ה כשם – יומא ב, א), אלא שלדבריו ה"ז עיקר דין הפרשה ז"י, ומדרבנן צ' לפרוש מביתו ממש. אבל בדעת הרמב"ם י"ל דמה"ת יש בזה ב' דינים: שפורש מביתו ללשכתו שבמקדש, ועוד הלכה

אבל בפרה אדומה דילפינן לה מקרא ד"לעשות זה מעשה פרה", דין אחר י"ב, שבכדי שיוכל לעשות מעשה פרה צ"ל הפרשה מביתו ז"י שיחול עליו שם טהור לגבי פרה דוקא. ולכן כ' הרמב"ם בגדר הפרשה זו "מפרישין אותו מביתו" [ולא כ' כאן שצ"ל בלשכת בית אבן דהוא רק דין דרבנן, כשאר המעלות יתרות שבפרה אדומה מדרבנן]²², דביסוד דין

שצ"ל פורש מאשתו. וכ"מ להדיא בפיה"מ פרה רפ"ג ובאה עלינו הקבלה שכהן השורף את הפרשה וכה"ג העובד ביה"כ יפרשו ז"י קודם זה ויעצרו מאשה" [ועד"ז, אבל בשני קצת, בתרגום החדש לפיה"מ שבהוצאת וגשל]. וכ"מ גם בפיה"מ ריש יומא. וד' התשב"ץ (דלעיל הערה 2) – צ"ע.

ולפ"ז כוונת הגמ' (יומא ו, א) "מביתו למה פירש" – היינו דקס"ד שישמש מטתו בלשכתו ממש, וכהבנת התוס' שם בפירש"י (אלא שלרש"י אינה קדושה בקדושת עזרה משא"כ לרמב"ם כדלעיל הערה 2), ואין להקשות שהוא היפך דין מורא מקדש (כקושיית הפנ"י) דשאני לשכת פרהדרין ש"בית דירה הוא לכה"ג, [ראה לעיל הערה 18 בהחילוק בין ז"י אלו לכל השנה] וכמו היתר ישיבה ושינה שם להרמב"ם, כנ"ל בהערה 2.

ולכאור' ז"כ הירושלמי פ"א ה"א: אמר ר"י [המקור לפרישה ממלואים] ולא אמר בן בתירא [הטעם שמא תמצא אשתו נדה] הוינן אמרין ישמש מטתו וישן לו בשכת פלהדרין, שאין הכוונה כפי שפי' מקצת המפרשים בדוחק שישמש מטתו בבית, וישן אח"כ בלשכת פלהדרין, אלא פשוטו כמשמעו (ומיושב קושיית מראה הפנים שם דהא ר"י קאי, ולדידי' שהמשכן מפורק ריק בבוקר אסור לו לצאת חוץ לעזרה בערב, עיי"ש בדבריו). ואולי י"ל שכ"ה גם ש' הראב"ד לתו"כ (צו פרשתא א, לא) "ישמש מטתו עד סמוך לערב יו"כ ויטבול וישן בלשכת פלהדרין שהרי קיים ופתח אוה"מ תשבו יומם ולילה" [אבל מסתבר יותר שכוונתו שילך לביתו וישמש ויחזור, ותשבו יומם ולילה א"צ להיות ברציפות, וסגי בקצת מהיום וקצת מהלילה, אף שלא נרמז בדבריו כלל].

ולפ"ז אודה לה הקושיא שבהערה 2, דמה"ת מותר לו לשמש מטתו במחנה לוי, ואף שבע"ק אסור במחנה לוי, ואף אם אין דינו כבע"ק (כנ"ל הערה 2), הא בועל נדה אסור מהחיל ולפנים – הנה הרמב"ם השמיט להך דינא דבע"ק, וכן לא נמצא במשנה, וי"ל כמ"ש בפ"י הטור עה"ת (נשא ה, ב ד"ה כל) שבע"ק אינו טעון שלוח (ובמנ"ח בקומץ המנחה מצוה שסב תמה עליו), ובע"כ דכוונתו שמה"ת א"צ שלוח. וראה במעשי למלך בימ"ק פ"ג ה"ג (ועוד) שכתב נמי כן בד' הרמב"ם. ועד"ז בועל נדה דאסור מהחיל ולפנים – היינו מדרבנן דוקא (כמ"ש הראב"ד ביהב"ח פ"ז הט"ז, ובנו"כ שם שכ"ה גם ד' הרמב"ם).

²² ולפ"ז הא דאין אחיו הכהנים נוגעין בו הוא ג"כ דין מדרבנן, שלכן הובא בכללה הרחקות גדולות ומעלות יתירות ברפ"ב מהל' פרה אדומה. משא"כ הפרשה מאשתו הוא מדאורייתא כבכה"ג.

ומיושב לפ"ז מה שהשמיט בהל' יו"כ דאחיו הכהנים נוגעין בו (ראה לעיל הערה 3) דאין קס"ד להחמיר בדבר כיון שהוא רק מצד מעלות יתרות דפרה. ואף שביו"כ מפרישין

הפרשה דפּרה הוא שצ"ל מחוץ לביתו, אלא שבפועל הפרשה זו צ"ל במקום הקודש כמו בימי מלואים²³, ולא סגי בכך שיצא מביתו ולן במק"א, כפשוטו. אלא שגדרו אינו השהי' במקום קדוש כ"א גוף ועצם ההפרשה מביתו, והיינו דין"לא תצאו" שבמלואים. ומשו"ה כ' הרמב"ם "כשם שמפרישין כהן גדול לעבודת יום הכפורים", ורצונו בזה שצ"ל במקדש כביו"כ, אבל יסודה הוא דין שלילי, טהרה ממה שחוץ למקדש ולא הקדושה שבמקדש.

ולכאור' זהו עומק ד' הגמ' (יומא ח, א): "אין בין כהן השורף את הפרה לכה"ג ביו"כ אלא שזה פרישתו לקדושה (וברש"י: ליכנס למחנה שכינה ולא יהא לבו זחה עליו) וזה פרישתו לטהרה (וברש"י: להחמיר בטהרתו). והכל ניחא בס"ד.



ברכת אירוסין ברכת המצוות או ברכת השבח

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

רמב"ם הל' אישות פ"ג הכ"ג: "כל המקדש בין ע"י עצמו בין ע"י שליח צריך לברך קודם הקידושין או הוא או שלוחו כדרך שמברכין קודם

אותו מאשתו, ה"ז דין אחר, משום חובת הפרשה מה"ת, ואינו שייך לדיני טהרה יתירה מדרבנן כבפרה.

²³ בתוס' (ד"ה ומאי – יומא ב, א) ד"כה"ג ביו"כ (ש)פרישתו לקדושה שכל עבודתו לפנים ולפני ולפנים היו מפרישין אותו ללשכת פרהדרין שבנוי' בקדש אבל פרה שנעשית מבחוץ פרישתו ללשכה שחוץ לעזרה" (ועד"ז כתבו לקמן ח, ב בד"ה דאי, ש"לטהרה" היינו להר' הבית ו"לקדושה" פי' לעזרה). אבל הרמב"ם ס"ל דגם בפרה פורש למקום קדוש, דלשי' כל הלשכות קודש חוץ מלשכת הגזית (כנ"ל הערה 2). וכבר כתבו האחרונים (גבורת ארי יומא ג, ב. וכ"ה בחסדי דוד פרה רפ"ג) דאם דין פרה מדאורייתא וילפינן לה ממלואים, צ"ל בעזרה דוקא. ובפיה"מ (פרה רפ"ג) כ' להדיא בדין הפרישה שהפרישה לבירה שהוא כינוי למקדש. וגם בעצם הסברא, ק' לומר כן בדעת הרמב"ם שהרי כ' "כשם שמפרישין כה"ג לעבודת יו"כ", ומ' שדין ההפרשה שוה בשניהם. וי"ל כבפנים, דההפרשה בפועל שוה בשניהם, ששניהם במקום קדוש [ומדרבנן י"ב לשכות מיוחדות לכאור'א], אלא שגדר ההפרשה שונה.

כל המצוות ואחר כך מקדש. ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה".

ומשיג הראב"ד: "אין אנו נוהגין כן אלא מקדש ואחר כך מברך והטעם מפני שהדבר תלוי בדעת אחרים שאם תמאן האשה ולא תרצה הרי הברכה לבטלה. וזה הטעם לברכת האב שמברך להכניסו בכריתו של אברהם אבינו", עכ"ל.

והאריכו האחרונים לבאר פלוגתתם, ופירשו דנחלקו אי ברכת אירוסין הוי ברכת השבח, ויכולין לברך הברכה לאחר הנישואין - כדעת הראב"ד; או הוי ברכת המצוות, וצריך לברך אותה לפני הנישואין דוקא.

והוא ע"פ מה שביארו הראשונים בטעם להא דאין מברכין ברכה זו כלשון שאר ברכות המצוות, אשר קדשנו במצוותיו וצווננו לקדש אשה, דמזה ראי' שהיא ברכת השבח, על הקדושה שניתן לנו בנישואין, דלא כמו שהיתה לפני מ"ת דאדם פוגש אשה בשוק וכו'.

ועפ"ז אפשר לבאר פלוגתתם [מתאים לשיטתם בכלל]²⁴, דלהרמב"ם העיקר הוא עבודת המטה ולהראב"ד העיקר הוא הקשר עם הקב"ה: דלהראב"ד העיקר הוא לקיים מצוות ה', וא"כ אא"ל שברכת נישואין היא ברכת המצוות היות ואינו בנוסח הרגיל ד"אשר קדשנו במצוותיו", אבל להרמב"ם דהעיקר במצוות הוא לברר העולם, אפשר להיות ברכת המצוות בסגנון דנתינת שבח על חיי הנישואין הקדושים שיש לנו ולא כבהמות וחיות יער, דהרי הא גופא היא ענין המצוות²⁵.

ועד"ז מוכנת פלוגתתם בברכת "להכניסו בכריתו של אברהם אבינו", דלהראב"ד הוי ברכת השבח, דא"א לומר דהוי ברכת המצוות, דא"כ למה מזכירין בה "בריתו של אברהם אבינו" [וכבר ידועים דברי הרמב"ם בפיהמ"ש שלו מס' חולין: "ודע לך עיקר גדול דכל המצוות שאנו עושין

²⁴ ראה מה שהארכתי עד"ז בכו"כ גליונות (תתעא ואילך) ע"פ מה שנתבאר בלקו"ש חל"ד נצבים (ב).

²⁵ ואי נימא דהוי כברכת המצוות, ה"ז שייך להחתן דוקא, וזה שהרב המסדר קידושין מברך הרי זה דווקא שלא לבייש מי שאינו יודע כמבואר בשו"ע. ולפי זה, כשיש סכסוך בין המשפחות איזה רב יסדר קידושין, יהי' זה תלוי בהחלטת החתן מדינא, כי היא ברכתו - ברכת המצוות על מעשה הקידושין שלו.

הרי"ז רק מפני שנצטוו מפי הגבורה בהר סיני ולא מחמת אברהם אבינו"]; משא"כ להרמב"ם הוי ברכת המצוות, וכפי שהעיד ר' אברהם בן הרמב"ם שהרמב"ם היה מורה לעשות הברכה לפני המילה, דמכיון שלדעת הרמב"ם העיקר במצוות הוא לברר את העולם, אפ"ל דבברכת המצוות אומרים ב"בריתו של אברהם אבינו", דהיינו כמו שאצל א"א המילה בירר אותו, כ"ה אצלנו דתכלית המצוות היא שהמילה יברר ויזכך אותנו, וא"כ אפ"ל לדעת הרמב"ם דהוי בגדר ברכת המצוות.

ועפי"ז מובנת פלוגתתם לעיל בהלכות מילה (פ"ג ה"א), דלדעת הרמב"ם אם אבי הבן אינו קיים אין הרב מברך ברכת להכניסו, משא"כ להראב"ד המוהל או הסנדק מברך, כיון דלדעת הרמב"ם היא בגדר ברכת המצוות הלא מיוחדת היא לאבי הבן יותר משאר העם, וא"כ כשאין אבי הבן קיים אין סיבה לברך ברכה זו.

אבל לדעת הראב"ד דהוי רק ברכת השבחה א"כ גם כשאין אבי הבן קיים אפשר וצריך לברך.



גוי במצוות מילה

הרב מיכאל לערנער

כולל שע"י בית חב"ד מרכז מנהטן

א. הרמב"ם בהל' מילה פ"ג ה"ז כותב: "גוי שצריך לחתוך ערלתו מפני מכה או שחין שנולד בה אסור לישראל לחתוך לו אותה שהגויים לא מעלין אותן מידי מיתה ולא מורדין אותן אליה ואע"פ שנעשית מצוה ברפואה זו, שהרי לא נתכווין למצוה. לפיכך אם נתכוון הגוי למילה מותר לישראל למול אותו" עכ"ל. משמע מלשונו שנעשית מצוה כשגוי נימול. וצ"ב איזה מצוה יש כאן, הרי אין זה מצוה בשבילו. והגם שהרמב"ם בהל' מלכים פ"י ה"ח כותב שיש חיוב מילה על בני קטורה ובני ישמעאל. אבל בהל' מילה אינו משמע שמירי בבני קטורה דוקא אלא בכל גוי.

ב. הנה מקור דין זה הוא במס' ע"ז (כו, ב) וכמו שכותב הכסף משנה וז"ל: "פ"ב דע"ז ת"ר ישראל מל את הגוי לשום גר לאפוקי משום מורנא דלא. ופרש"י לשום מורנא תולעת שיש לו בערלתו, דלא דאסור לרפאותו בחנם דהא אמרן לא מעלין ולא מורדין ונראה שמפרש רבינו ישראל מל

את הגוי לשום גר אע"פ שיש לו מורנא. וז"ש ולפיכך אם נתכוון הגוי למילה מותר וכו' כלומר אע"ג דאית ליה מורנא" עכ"ל. שמכאן נראה דס"ל בפשטות שמש"כ הרמב"ם שנעשה איזה מצוה במילת הגוי, הוא כשנתכוון לגירות במילה זו ולא סתם מילה²⁶.

ולכאורה גם הטור והמחבר פירשו כך בדברי הרמב"ם, כדמוכח מזה שהביאו דין זה מהרמב"ם בהל' גרים (יו"ד סי' רסח ס"ט). דהיינו שלמדו שהמצוה כאן הוא עשיית המילה כחלק מגירות. דאם לאו, מה ענין רמב"ם זו להל' גרים.

ג. אבל עדיין צ"ב לאידך גיסא, מדוע הרמב"ם עצמו הביא דין זה בהל' מילה, ולא כתבו בהל' איסורי ביאה (פי"ג וי"ד) ששם מביא הדינים השייכים לגרים. ובעיקר צ"ב לשונו שכותב "ואע"פ שנעשית מצוה ברפואה זו, שהרי לא נתכוון למצוה. לפיכך אם נתכוון הגוי למילה מותר לישראל למול אותו". משמע שנעשית מצוה אע"פ שלא נתכוון.

ואם מדובר כאן במילה לשם גירות, איזו מצוה נעשית כאן אם לא נתכוון הגוי להיות גר? ובאמת בלשון המחבר נשמטו מלים אלו שנעשית מצוה אע"פ שלא נתכוון. ומובן היטב, אבל לשון הרמב"ם צ"ב כאמור.

עוד יש לדייק בלשונו שכתב "לפיכך אם נתכוון הגוי למילה מותר לישראל למול אותו" ואם מיירי במצות מילה כחלק מגירות, הי' יותר מדויק לומר: לפיכך אם נתכוון הגוי לגירות וכו' ומשמעות הלשון "למילה" משמע (קצת) שהכוונה למצות מילה כשלעצמה ולא כחלק מגירות.

ד. הנה בתשובות הרמב"ם²⁷ משיב לשאלה האם מותר לישראל למול הגוים והערלים או לא (ע"ש ההמשך). והשיב: מותר לישראל למול את הגוי אם היה הגוי רוצה לחתוך הערלה ולהסירה. לפי שכל מצוה שיעשה אותה הגוי נותנין לו עליה שכר אבל אינו כמו שהוא מצווה ועושה ע"כ הנוגע לענינינו.

²⁶ וכך הכריח האגרות משה ביו"ד ח"ב סוף סי' ז (ע"י לקמן מה שכתבנו בהמשך בסעיף ה' ובהערה 3).

²⁷ הובא בספר הליקוטים בסוף מהדורת פרנקל בתרגום מערבית.

ה. וע"פ תשובה זו יובן הכל כפתור ופרח. המצוה שיש במילת הגוי הוא מצות מילה בפ"ע ולא כחלק מגירות. וכשגוי מל יש לו מצוה כאינו מצווה ועושה²⁸. ועפ"ז מובן מדוע כשהגוי לא נתכוין למצוה עדיין נעשית מצוה, כאינו מצווה ועושה. וגם דיוק לשונו "לפיכך אם נתכווין הגוי למילה" ולא כתב לגירות (כפי שדייקנו קודם).

וגם מבואר היטב מדוע הרמב"ם הביא דין זה בהל' מילה ולא כתבו אצל ההלכות השייכות לגרות וכמו שעשו הטור והמחבר מכיון שהכוונה כאן למצות מילה כאינו מצווה ועושה ולא כחלק מגירות.

ו. וע"פ הנ"ל יש ליישב שינוי בלשון הטור והמחבר מלשון הרמב"ם. הנה הרמב"ם כותב: "לפיכך אם נתכוון הגוי למילה מותר לישראל מול אותו". ואילו הטור והמחבר כתבו: "לפיכך אם נתכוין הגוי למילה מצוה לישראל למול אותו". הרמב"ם, שמייירי במילת גוי כאינו מצווה ועושה, כותב שמותר משום שאין שום מצוה לעזור לגוי לימול. משא"כ הטושו"ע שהתכוונו למילה כחלק מגירות, אזי באמת יש מצוה לעזור לו ליכנס תחת כנפי השכינה²⁹.

ז. אבל יש לעיין, דבין להרמב"ם ובין להטושו"ע היה לכאורה צ"ל מקומה של דין זה במ"א, אצל דיני רפואה לעכו"ם (ברמב"ם הל' ע"ז פ"י ה"ה, ובטושו"ע יו"ד סי' קנח). מכיון שדין זה הוא פרט באופני היתר רפואה לעכו"ם, שכשיש מצוה בהמילה (מילה דאינו מצווה ועושה או מילה לשם גירות) אין איסור רפואה, כמו שיש היתר לרפאות עכו"ם כשיש איבה. וכמו שהוא מקומה בש"ס, במס' ע"ז, בסוגיא הדין בדינים אלו. וצ"ב קצת.

ח. הנה ר' שלמה קלוגער בחכמת שלמה³⁰, דן בדברי המחבר. ומקשה על הט"ז והש"ך שפי' דטעם המחבר משום איסור רפואה ומחדש טעם חדש וז"ל: "מפני שלא נתכוין למצוה וכו'". עיין בש"ך וט"ז שנדחקו

²⁸ וכן הוא בכל מצוה שהגוי עושה, מקבל עלי' שכר כאינו מצווה ועושה. ועיי' בהל' מלכים פ"י ה"י ובפיה"מ סוף פ"ג דתרומות. ודלא כמו שכתב הדברות משה מס' קידושין סי' ח ענף ב ובאג"מ המצויין לעיל. ונראה ברור דלא ראה תשובת הרמב"ם בזה.

²⁹ וכפי שמביאים מכ"מ באנציקלופדיה תלמודית כרך ו' התחלת ערך גרות.

³⁰ הובא ג"כ בילקוט מפרשים בסוף שו"ע מהדורת מכון ירושלים יו"ד סי' רסח ס"ט.

בכוונתו להטעם משום דאסור לעשות רפואה לנכרי, ואין נראה לי כלל דאם כן מה ענין זה לכאן ופשיטא דאם לא כיון להתגייר אין לו דין מצוה ואם כן ודאי דאסור לעשות לו רפואה. ולכך נראה כוונתו בענין אחר דאפי' היכא דליכא איסור משום רפואה אסור בזה, דזה דומה ממש לאין מוכרין תכלת לעכו"ם מחשש שמא יתלוה עמו ישראל בדרך ויהרגנו. והוא מפורש בש"ס (מנחות מג, א) ושו"ע או"ח סי' כ"ב, א"כ מכל שכן דאסור למולו מהאי טעמא פן יראה בזה הישראל כשיראנו מהול ויתלוה עמו ויהרגנו ע"ש ההמשך.

ט. הנה מה ששולל שטעם המחבר הוא מצד איסור רפואה וכותב שהט"ז והש"ך נדחקו לפרש זה בדברי המחבר, הוא תמוה מאוד. דהא בטור מפורש שזהו הטעם וגם בכ"י. וכך הוא במקור הדברים ברמב"ם. אלא מאי, שהמחבר בשו"ע קיצר לשון הרמב"ם ולא הביא הטעם. ואין שום דוחק בפ"י הט"ז והש"ך, והם רק משלימים הטעם שנשמט במחבר. (וכך גם לומד הרמ"א ע"ש).

י. ואולי י"ל, מכיון דבשו"ע השמיט הטעם דאיסור רפואה, אע"פ שכותבו בכ"י, יכולים ללמוד טעם אחר בדברי המחבר³¹. אבל זה דוחק גדול לכאורה ללמוד מהשמטת הטעם במחבר מכיון דכך הוא דרכו שלא להביא הטעם. ובוודאי א"א להקשות על הט"ז והש"ך איך הם מציעים אותו טעם שהובא בכ"י (ובטור ורמב"ם) לאותו דין בשו"ע. ובעיקר שלא משמע כן מדבריו.

וגם מה שמקשה שאם נפרש טעם השו"ע לענין רפואה לעכו"ם אין כאן חידוש ובלשונו: "ופשיטא דאם לא כיון להתגייר אין לו דין מצוה ואם כן ודאי דאסור לעשות לו רפואה", אינו מובן. הלא יש חידוש בדין זה, והוא שכאשר יש כוונה למצוה בהמילה הוא דוחה האיסור רפואה לעכו"ם. וצ"ע.



³¹ ועי' בשו"ת צ"צ יו"ד סי' קעו תחלת חלק ג', מעין זה.

הלכה ומנהג

דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה

ר' צבי רייזמאן

איש עסקים מחבר ספרי רץ כצבי, ל. א. קאליפורניא

א. בגמרא בגיטין (ס, ב) מובא: "דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דרבי שמעון בן לקיש, כתיב (שמות לד, כז) פֶּתַח לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה [אלמא נכתבה, רש"י], וכתיב (בהמשך הפסוק) כי על פי הדברים האלה [אלמא לא נכתבה, רש"י], הא כיצד, דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב". ופרש"י: "דברים שאמרת לך בכתב, אי אתה רשאי למוסרם לישראל על פה. ודברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבם, מכאן אתה למד שהתלמוד לא ניתן לכתוב אלא מפני שהתורה משתכחת". ומבואר בדברי הגמרא שאין לומר בעל פה "דברים שבכתב", דהיינו פסוקים שנכתבו בתורה.

אולם על דברי הגמרא קשה ממאמר המשנה במסכת יומא (פ"ז מ"א) שהכהן גדול היה קורא ביום הכיפורים בעל פה את פרשת "ובעשור שבחומש הפקודים". ובטעם הדבר נתבאר בגמרא (יומא ע, א) שמאחר וקרא בספר הראשון בפרשת אחרי מות ובפרשת אמור, אינו גולל לפרשת "ובעשור" שבחומש במדבר "לפי שאין גוללין ספר תורה בציבור מפני כבוד ציבור". ופרש"י: "שיהיו מצפים ודוממים לכך". ומקשה הגמרא: "ונייתי [ספר] אחרינא [שיהיה מוכן בפרשה השלישית] ונקרי". ותירצו: "רב הונא בר יהודה אמר משום פגמו של ראשון". ופרש"י: "שלא יאמרו [שהספר הראשון] חסר הוא".

והקשו התוספות ישנים (שם ד"ה ובעשור) היאך רשאי היה הכהן הגדול לקרוא בתורה את פרשת "ובעשור" בעל פה, והרי מפורש אמרו במסכת גיטין "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה".

התוספות ישנים תירצו כמה תירוצים, ומהם נלמד באלו נסיבות לא נאמרה ההלכה ש"דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה", וז"ל:

א) "אומר רבי דמצוה מן המובחר הוא לקרות אותו שבכתב בכתב ושבועל פה בעל פה, ומשום כבוד הציבור לא הטריחוהו לגלול". כלומר, מכיון שההלכה "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה" אינה אלא "מצוה מן המובחר", ואין זה איסור, ולכן מותר לקרוא בעל פה "דברים שבכתב" במקום שיש לחשוש ל"כבוד הציבור", וכפי שמדובר בסוגיא ביומא, שכל הקהל העצום שבא לראות את עבודת הכהן הגדול יצטרכו להמתין עד שיגללו את ספר התורה למקום הקריאה.

ב) "וריב"א פירש ואמר הואיל ואינו מגיד אלא עבודת היום יכול לקרות בעל פה כעין תפילת המוספין שאנו קורין בעל פה. ומביא ראייה מן הירושלמי דקאמר התם במכילתין, אין גוללין ספר תורה ברבים, והתניא קורין אחרי מות ואך בעשור, שנייא היא שהיא סדרו של יום. תדע דאמר ריש לקיש בכל אתר אסור לקרות בעל פה, וכאן קורין בעל פה".

לפי תירוץ זה, מותר לומר בעל פה "דברים שבכתב" רק מה שבכלל "סדרו של יום", דהיינו פסוקים שהם חלק מהתפילות. אולם על תירוץ זה הקשו התוספות ישנים: "אך קשה לרבי על פרשת הקרבנות שאנו אומרים בכל יום בעל פה, ואינו סדרו של יום". ולכן תירצו עוד:

ג) "ואומר רבי דהיינו טעמא [שהכהן גדול קורא בתורה בעל פה, מכיון] שאינו מוציא רבים ידי חובתם, אבל אם היה להוציא רבים ידי חובתן היה אסור כיון שאינו סדרו של יום". ומבואר לפי תירוץ זה, שהכלל בדין "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה" הוא, שכל מה שהוא מ"סדרו של יום" רשאי לאומרם בעל פה, ומה שאינו "מסדרו של יום" רשאי לאומרם בעל פה, רק אם אינו מוציא בזה רבים ידי חובתם.

והקשו על כך התוספות ישנים: "ואם תאמר והלא אומר הלל בעל פה, ואף על פי שהוא להוציא רבים ידי חובתן, כדאמר בלולב הגזול" (סוכה לח, ב). ותירצו:

ד) "ויש לומר, שכיון שאינו אלא דברי שבח והודאה, תו ליכא למיחש למידי". ולפי תירוץ זה מבואר שפסוקים שהם "דברי שבח והודאה" לא נאמרה בהם ההלכה "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה".

* * *

ב. בדברי הראשונים מצאנו חילוקים נוספים בדין "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה".

ה) תירוץ נוסף מתבאר בדברי התוספות במסכת תמורה (יד, ב ד"ה דברים) שכתבו: "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, ואם תאמר היכי קאמרינן מזמורים על פה. ויש לומר דאין להקפיד רק מה שכתוב בחומש. אמנם קשה היכי קרינן ויושע וקריאת שמע, ויש לומר דאין להקפיד אלא בדבר שמוציא אחרים ידי חובתן".

בתחילת דברי התוספות נתבאר גדר נוסף בהלכה של "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה", והיינו שדין זה נאמר רק בפסוקים מחמשה חומשי תורה, ולא משאר ספרי הנביאים והכתובים.

אולם התוספות הקשו על כך ממנהג העולם לומר בעל פה פסוקי "ויושע" [שירת הים] וקריאת שמע, אף על פי שהם מחמשה חומשי תורה. ומתוך כך חזרו לומר כתירוץ (ג') שבתוספות ישנים, שדין "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה", נאמר רק בדבר שמוציא בזה רבים ידי חובתם. ומכיון שאמירת פסוקי שירת הים וקריאת שמע אינה כדי להוציא אחרים ידי חובתם, מותר לאומרם בעל פה.

ו) הטור (או"ח סי' מט) הביא חילוק נוסף בגדר דין "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה", וז"ל: "ומה שקורין פרשת התמיד על פה וכן פסוקי דזמרה, אע"ג דקיימא לן דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, כתב דודי הרב רבי חיים ז"ל, כל דבר שרגיל ושגור בפי כל אין בו משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה". ומשמע מדבריו, ש"כל דבר שרגיל ושגור בפי כל", רשאי לאומרם בעל פה אפילו כשרוצה להוציא אחרים ידי חובתם, וזה שלא כדברי התוספות בתמורה והתוספות ישנים בתירוץ השלישי [ובהמשך דבריו הביא הטור את דעת אביו הרא"ש שסבר כדעת התוספות בתמורה, וז"ל: "ואדוני אבי הרא"ש ז"ל היה אומר דלא אמרינן דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה אלא להוציא אחרים ידי חובתם, אבל כל אחד לעצמו שרי. לכן נוהגים באשכנז כשמגיע ש"ץ לפסוקים שבתפלה, כגון מי כמוכה באלים ה', ה' ימלוך לעולם ועד, שהוא שותק והקהל אומר אותו כל אחד ואחד בפני עצמו"].

ובהגדרת הדברים, מה נקרא "כל דבר שרגיל ושגור בפי כל", כתב הב"ח (שם ס"ק א): "החילוק שכתב ה"ר חיים כתבו המרדכי (גיטין סימן תז) בשם רבנו תם, ומביא ראיה מהא דאיתא בפרק הקומץ (מנחות לב, ב) תפילין ומזוזות נכתבות שלא מן הכתב, דמיגרס גריסן, פירוש שהסופרים רגילים בהם. ולפי זה, הא דכתב ה"ר חיים ז"ל דבר שרגיל ושגור בפי כל, אין רצונו לומר דווקא שיהא רגיל בפי כל. דאפילו אינו שגור בפי כל, מכל מקום לאותו שהוא רגיל בהם מותר לו לאומרם בעל פה, כי היכי דשרינן לסופרים שרגילים בפרשת תפילין ומזוזות אע"ג דאינם שגורים בפי כל שאר העולם".

אולם המג"א (ס"ק א) כתב: "אבל אם לא שגור בפי הכל, אף על גב ששגור בפיו אסור, דהא דאמרינן בתפילין דנכתבים בעל פה משם דמיגרס גריסן, נמי הכי פירושו שכל הסופרים רגילין בהם".

ז) הבית יוסף (או"ח סימן מט) הביא את דברי רבינו יונה (ברכות ה, א בדפי הרי"ף) שכתב: "כללו של דבר, כל פסוק שניתן למצוה או לחובה לאומרו על פה, יכול לאומרו כמה פעמים שירצה אפילו בשעה שאין בו מצוה כלל, ואין בזה משום דברים שבכתב לא ניתנו לאומרם על פה, הואיל וניתנו לאומרם פעם אחת". ובשל כך: "מזה הטעם אומרים בהרבה מקומות פרשת ברכת כהנים [בעל פה], דכיון שחובה לומר בכל יום ברכת כהנים על פה בנשיאת כפים, יכול לאומרה אפילו שלא במקום חובה. ומזה הטעם אמרו ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה, דכיון שהוא מענין הקרבנות, ומצינו שמצוה לומר פרשת הקרבנות על פה [כי בזמן שאין בית המקדש קיים] יאמרו לפני פרשת הקרבנות, ומעלה אני עליהם כאילו בנו בית המקדש והקריבו עליו קרבן" [לא חששו בקריאתה אפילו כשאינו לחובה].

ח) עוד הביא הבית יוסף: "הכל בו (סימן ב) כתב על פרשת התמיד וברכת כהנים שנהגו לאומרם על פה, אע"ג דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, משום עת לעשות לה' נהגו בו היתר, שאי אפשר לכל אחד להביא לו ספר לקרות בו בכל בוקר".

ט) עוד הביא הבית יוסף: "וה"ר דוד אבודרהם כתב (עמ' מח), דהא דאמרינן דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה שהוא בקורא בתורה, שמא יאמרו חסר משם, אבל בתפילות אין לחוש".

י) הרמ"א בחיבורו דרכי משה (סי' מט ס"ק א) הביא בשם הגהות אלפס שכתב: "דהא דאסור לאומרו בעל פה, דוקא יחיד, אבל ציבור ביחד שרי. ולכן עונים כולם מי כמוך".

* * *

היוצא מדברי הראשונים, עשרה חילוקי דינים אימתי מותר לומר בעל פה "דברים שבכתב": (א) משום כבוד הציבור. (ב) פסוקים שהם מ"סדרו של יום", דהיינו חלק מהתפילות, מותר לאומרם בעל פה. (ג) כאשר אינו מוציא רבים ידי חובתם. (ד) פסוקים הנאמרים כדברי שבח והודאה. (ה) בפסוקים מספרי הנביאים והכתובים [כי דין "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה", נאמר רק על פסוקי התורה]. (ו) כל דבר שרגיל ושגור בפי כל, ניתן לאומרו בעל פה. (ז) פסוקים הנאמרים למצוה או לחובה, רשאי לאומרם בעל פה. (ח) במצבים מסויימים הותרו משום 'עת לעשות לה', וכגון בדברים המצויים [פרשת התמיד וברכת כהנים] "שאי אפשר לכל אחד להביא לו ספר לקרות בו בכל בוקר". (ט) האיסור נאמר רק בקריאת התורה "שמא יאמרו חסר משם", ולא בתפילות.

י) האיסור לומר בעל פה דברים שבכתב הוא רק ביחיד ולא בציבור.

ג. להלכה פסק הב"י בשו"ע (או"ח סי' מט סע' א) "אף על גב דקיימא לן דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, כל דבר שרגיל ושגור בפי הכל, כגון קריאת שמע וברכת כהנים ופרשת התמיד וכיוצא בהן, מותר". והיינו כדעת הר"ר חיים המובא בטור. אמנם לא נתבאר בדברי השו"ע מהו "דבר שרגיל ושגור בפי כל" [וכפי שהובא לעיל, נחלקו בזה הב"ח והמג"א, והמשנה ברורה (ס"ק ד) הכריע: "אבל אם אינו שגור בפי הכל, אף על גב ששגור בפיו אסור"]. וכמו כן לא נתברר האם רשאי לומר בעל פה "דבר שרגיל ושגור בפי כל" כאשר הוא מוציא אחרים ידי חובה.

וכתב המג"א: "וב"ח פסק כמו שכתב הטור, דלהוציא אחרים לא יאמר בעל פה, וכך משמע בתענית (כח, א). ולכן נוהגים שהקהל אומר הפסוקים מי כמוך וה' ימלוך בעצמם, משום דבזמניהם היה החזן מתפלל בעל פה ולא היה יכול להוציאם בפסוקים, ויש דיעות שונות ועי' בבית יוסף". ומתוך כך הכריע המג"א: "ולכן נ"ל דיש לזהר שלא לומר שום דבר בעל פה, כי אם מה שנזכר פה בשו"ע", דהיינו קריאת שמע, וברכת כהנים ופרשת התמיד. ומשמע מדבריו, שכאשר אומר פסוקים להוציא

בזה אחרים ידי חובה, לא יאמרם בעל פה, אפילו הם שגורים בפיו (מחצית השקל, שם).

וכן משמע גם בביאור הגר"א שכתב על פסק השו"ע: "אבל העיקר כמו שכתב הטור בשם הרא"ש, דדווקא להוציא ציבור ידי חובתם. וכן כתבו תוספות בתמורה וכן כתב הכלבו בשם רבנו פרץ, וגמרא ערוכה היא בסוף תענית (כת, א) ע"ש. וכן כתבו בתוספות ישנים (יומא ע, א ד"ה ובעשור) הטעם שאין אסור אלא להוציא רבים ידי חובתם, והביאו ראיה מהא דתענית, וכן עיקר". ומשמע מהגר"א שיש להחמיר כאשר הוא מוציא אחרים ידי חובה, שלא יאמר בעל פה גם פסוקים השגורים בפיו כל.

אולם בפרי מגדים (אשל אברהם ס"ק א) כתב: "אם שגור בפיו ובפיו אחרים לא - לעצמו אומר, ולהוציא אותם לא, דשומע כעונה, ובעינין שיוכל הוא לומר כן. אבל אם שגור בפיהם, אף להוציא אחרים שרי".

ובכף החיים (ס"ק ט) הביא מחלוקת בדיון זה "ואם שגור בפיהם, אף להוציא אחרים שרי, פמ"ג שם לדעת הב"ח. אבל החסד לאברהם (אות א) כתב דאפילו דברים השגורים בפיו כל, ש"ץ המוציא את הרבים ידי חובתן אינו רשאי לאומרם בעל פה, עכ"ל. וכבר אמרנו באות הקודם דהיכא דאפשר יש להחמיר".

[בהמשך דבריו, כתב הכף החיים: "יש להחמיר אדם על עצמו ולהזהר שלא ללמוד אלא מתוך הספר אפילו דברים השגורים בפיו כל, כדי שיוכל לכוין שם הוי"ה ויאהדונה" בעת שמזכיר שם השם בפיו. וז"ל שער הכוונות (דף ד' ע"א) כל הזמירות והקרבנות והקריאת שמע היה מורי [האר"י] ז"ל נוהג לאמרם מתוך סידור התפילות שבידו, אבל בתפילת העמידה בלחש היה עוצם את עיניו ואומר בעל פה, וגם בחזרת הש"ץ היה עוצם את עיניו ושומע ומתכוין לדברי הש"ץ עכ"ל. ובנוסח התפילה (דף נ"א ע"א) כתב, גם כשהיה קורא איזה פרשה או איזה פסוק מן התורה או מן הנביאים או מן הכתובים היה אומר כפי ניגון טעמו ממש אם בתורה אם בנביאים"]

המשנה ברורה הכריע כי "במוציא אחרים באמירתו את הכתובים מצדד המג"א להחמיר שלא לומר בעל פה בכל גווני, וכן משמע מדברי הגר"א בביאורו. וכוונת בדבריו "שלא לומר בעל פה בכל גווני" היינו, אפילו כאשר הם פסוקים השגורים בפיו כל.

ד. מאידך יוצאת קולא לפי הגר"א שפסק "עיקר" שהאיסור לומר בעל פה דברים שבכתב הוא רק כשמוציא ציבור ידי חובתם, והיינו באופן שאינו מוציא אחרים ידי חובה, שרשאי לומר בעל פה גם פסוקים שאינם "שגורים בפי כל". ובמשנה ברורה (ס"ק ב) סמך על שיטת הגר"א, (א בס"ק ב': "כתב הרדב"ז (ח"א סימן קלה) לקרות הפרשה בעל פה בשעה שש"ץ קורא אני נזהר, אבל איני מוחה לאחרים, משום דיש פוסקים הרבה שסוברים שהאיסור הוא דווקא אם מוציא בזה לאחרים ידי חובתם, וכן כתב בעט"ז וביאור הגר"א". (ב בס"ק ו' "בתשובת חוות יאיר מתיר לומר כל ספר תהלים בעל פה, דכיון שהוא לעורר רחמי ה' הוי ליה כתפילה. ונ"ל שיש לסמוך עליו, דבלאו הכי דעת העט"ז והגר"א כהפוסקים דדוקא להוציא רבים ידי חובתן אסור".

בשו"ע הרב (סי' מט סעיף א') הכריע שאמנם לכתחילה יש להקפיד לומר בעל פה רק דבר השגור בפי כל, אבל המיקל לומר בעל פה דברים שבכתב כאשר אין הוא מוציא אחרים ידי חובה, אין מוחים בידו, וז"ל: "כל דבר שהוא שגור ורגיל בפי הכל, כגון אלו שאמרנו, מותר. אבל אם לא שגור בפי הכל, אע"פ ששגור בפיו אסור. ויש אומרים שטעם המנהג הוא שלא אסרו לומר דברים שבכתב בעל פה אלא שאומר כדי להוציא אחרים ידי חובתן (אבל כל אחד לעצמו מותר, ויש להיזהר כסברא הראשונה, אבל המיקל כסברא האחרונה אין צריך למחות בידו)".

עוד כתב המשנה ברורה (שם ס"ק ג) "מי שדורש רבים בהרבה פסוקים שבתורה וקשה לו לחפש בכל שעה בחומש, מפני כבוד הצבור אפשר שיש להקל, עיין ביומא (ע, א) בתוספות ישנים ד"ה ובעשור בתירוץ ראשון".

לסיכום: נחלקו המתבר והגר"א על מה נאמר האיסור לומר בעל פה דברים שבכתב.

לדעת השו"ע - האיסור הוא רק בדברים שאינם שגורים בפי כל, אך במה ששגור, רשאי לאומרו בעל פה [ונחלקו האחרונים אם רשאי לעשות כן גם כשמוציא אחרים ידי חובה].

לדעת הגר"א - אינו רשאי לומר בעל פה רק דברים שבכתב שבאמירתם מוציא אחרים ידי חובה [וכן דעת המג"א והמשנה ברורה]. אבל לעצמו רשאי לומר בעל פה גם דברים שבכתב שאינם שגורים בפי כל.

אמירת פסוקי 'ויכולו' בעת אמירת הקידוש בליל שבת.

ה. לכאורה ניתן להגדיר את פסוקי 'ויכולו' כ"דבר השגור בפי כל". ולפי זה יצא שלדעת המחבר, אין צריך לאומרם מהכתב. אולם לדעת הגר"א [המג"א והמשנ"ב], במקום שהמקדש מוציא אחרים ידי חובה, הרי שעליו לומר את פסוקי 'ויכולו' מתוך הכתב, כדין דברים שבכתב שבאמירתם מוציא אחרים ידי חובתם, שאינו רשאי לאומרם בעל פה.

בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק מז סע' לא) מובא "בשעה שמתחיל לומר 'ויכולו' יתן עיניו בנרות השבת (רמ"א סי' רעא סע' י) וראוי שיאמר 'ויכולו' מתוך סידור". ובהערה (קנב) ציין את המקור לפסק זה: "דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, ובפרט כאשר מוציאים אחרים ידי חובה. ואולם מצאנו בפמ"ג דדבר ששגור גם בפייהם, אף להוציא אחרים שרי. ועי"ש בכף החיים שמביא חולקים, וע"ש דהיכא דאפשר יש להחמיר" (וכאמור לעיל (אות ג) בדברי כף החיים בשם האריז"ל, שיש מעלה לומר את הפסוקים מתוך הכתב כדי לכוין בשמות הקודש).

ועוד טעם מדוע ראוי לומר 'ויכולו' מתוך הכתב מובא בספר עטרת מנחם (הערה לאות קפ) מצוואת רבי נפתלי כ"ץ, שכתב: "שמעתי מהגאון בעל הט"ז שהיה אומר הקידוש של שבת ויו"ט תמיד מתוך הספר. ואמר הטעם, מלבד שיש קדושה באותיות, שפעמים מתארח אצל עם הארץ והוא אינו יודע הקידוש בעל פה על נכון, וגם יתבייש לומר מתוך הסידור, על כן היה הוא עצמו עושה כן, כדי שיעשה כן עם הארץ ולא יתבייש".

ובספר מעדני יום טוב (סימן סד) מסר רבי יום טוב זנגר, רם בית כנסת חניכי ישיבת פוניבז' בבני ברק, בשמו של רבי חיים קנייבסקי, שלא נהגו להחמיר לומר 'ויכולו' מתוך הכתב, וגם "לא ראה אצל החזון איש ואצל אביו הקהילות יעקב זצ"ל שהקפידו בזה. אבל מאידך גיסא, שמעתי ממור"ר הגר"י זילברשטיין, שהגרי"ש אלישיב נוהג לקדש דווקא מתוך סידור".

ולפועל, "פוק חזי מאי עמא דבר", ורבים וכן שלמים לא מקפידים על כך, ויש לברר על מה שמכו.

ו. שאלה זו שאלתי את ידידי הרב א. ג., ראש ישיבה גדולה לוס אנג'לס. והוא השיב, שאמנם ויכולו נאמר בקידוש, אך הקידוש מורכב משני חלקים: הברכות [בורא פרי הגפן, וברכת הקידוש] - שצריך להוציא את בני ביתו [ואחרים] ידי חובה. פסוקי 'ויכולו' - הנאמרים על ידי המקדש, אך אין דין שצריך להוציא את השומעים ידי חובה באמירת פסוקים אלו. ולפיכך, גם לדעת המג"א הגר"א והמשנ"ב, שאינו רשאי לומר בעל פה דברים שבכתב שבאמירתם מוציא אחרים ידי חובה, יוכל להוציא אחרים ידי חובה בקידוש, מאחר ובאמירת 'ויכולו' אינו צריך להוציא אחרים ידי חובתם, כי אין כל צורך לאומרם מן הכתב.

אולם דבריו סותרים משנה ברורה מפורשת בהלכות קידוש (סי' רעא ס"ק מה) שכתב: "ואומר 'ויכולו' [בקידוש] מעומד, שהוא עדות על בריאת שמים וארץ, ועדות בעיני מעומד. ואף על פי שאומרו בתפילה חוזר ואומרו כדי להוציא בניו ובני ביתו (טור). וברוקח הביא בשם מדרש, דצריך לומר 'ויכולו' ג' פעמים, אחד בתפילה ואחד לאחר התפילה ואחד על הכוס. וכתבו האחרונים דאם שכח לומר 'ויכולו' בשעת קידוש אומרו באמצע סעודה על הכוס". הנה כי כן מפורש בלשון הטור, שבעל הבית צריך לחזור ולומר 'ויכולו' בשעת הקידוש, ולמרות שכבר אמר 'ויכולו' בבית הכנסת - "כדי להוציא את בניו ובני ביתו". ומקור הדברים בתוספות (פסחים קו, א ד"ה זכרהו) שכתב: "קידוש ד'ויכולו' לא מצינו על הכוס אלא בתפילה, כדאמר בשבת (קיט, ב). ולא ניתקן על הכוס אלא להוציא בניו ובני ביתו", וכן הוא ברא"ש שם. מפורש איפוא בדבריהם, שאמירת פסוקי 'ויכולו' בקידוש נועדה להוציא אחרים ידי חובה.

גם מדברי המשנה ברורה שהשוכח לומר 'ויכולו' בשעת הקידוש, אומרו באמצע הסעודה על הכוס, מוכח כי פסוקי פרשת 'ויכולו' הם חלק בלתי נפרד מהקידוש, שאם לא כן, מדוע צריך לחזור ולאומרו דווקא על הכוס.

ומעתה חזרה השאלה למקומה, אם 'ויכולו' הוא חלק מהקידוש וגם בפסוקים אלו צריכים השומעים לצאת ידי חובה, הרי שלדעת המג"א הגר"א והמשנ"ב הסוברים שבמקום שמוציא אחרים ידי חובה גם פסוקים

השגורים בפי כל צריך לומר מהכתב - צריך המקדש המוציא אחרים ידי חובתם להקפיד לקרוא את הדברים מתוך הכתב, וצ"ע על מנהג העולם שלא מקפידים בזה.

ז. בקובץ המעין (תשרי תשל"ד עמ' 69) כתב הרב יונה עמנואל: "נראה לי שאין לומר 'ויכולו' בקידוש של ליל שבת בעל פה, כאשר מוציאים את האחרים ידי חובתם, וכך אני נוהג כמה שנים. ומצוה ליישב את מנהג העולם. ונראה לי שודאי נאה ויאה למדקדקים במצוות ובמיוחד בני תורה, לומר 'ויכולו' מתוך הכתב. אין הדברים אמורים לגבי הפסוקים שבקידוש בשבת בבוקר ובהבדלה, שהרי הם פסוקי רשות. ואולי יש ליישב קצת את המנהג שאמנם תקנו למקדש לומר פרשת 'ויכולו' בקידוש, אבל אין חיוב על השומע לצאת את אמירת הפרשה בתור שומע כעונה כמו בקידוש עצמו".

אולם דברים אלו תמוהים מאד, מהו המקור לחלק בין המקדש ובין השומעים, ובפרט יש לתמוה על דבריו מהמפורש בדברי הטור שבעל הבית צריך לחזור ולומר 'ויכולו' בשעת הקידוש "כדי להוציא את בניו ובני ביתו", ומדברי המשנה ברורה שצריך לומר 'ויכולו' על הכוס כי פסוקים אלו הם חלק בלתי נפרד מהקידוש, וצ"ע.

דרך אחרת ליישב את מנהג העולם, כתב הרב שלמה במברגר (קובץ המעין, תשרי תשל"ז, עמ' 80) על פי דברי התוספות והרא"ש [לעיל אות ה] שאמירת 'ויכולו' נתקנה על הכוס כדי "להוציא בניו ובני ביתו", והסיק מכך: "מכאן נראה כי תקנה ישנה היא לומר 'ויכולו' בשעת קידוש כדי להוציא את בני ביתו. המושג 'להוציא ידי חובה' פירושו הוא, שאחד אומר והאחרים שומעים ויוצאים ידי חובה בשמיעתם, ולא שיאמרו אחריו מלה במלה. הראשונים גם לא הזכירו בענין זה חובה, או לפחות הידור, לקרוא את פרשת 'ויכולו' מן הכתב. ויש איפוא להבין שהתקנה היא לומר לפני בני ביתו 'ויכולו' להוציאם ידי חובתם, בין שאומר בעל פה ובין אומר מן הכתב".

אך גם דברים אלו תמוהים, וכפי שכבר העיר בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק מז הערה קנב) "הרב במברגר מחלק בין להוציא 'ציבור' ידי חובתם, ובין אם מוציא יחידיים ידי חובתם, ע"ש, וזה מגלגל".

ח. בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יז סימן סג) הביא ארבעה נימוקים שכתב לו ת"ח אחד, ליישב את מנהג העולם לומר 'ויכולו' בקידוש ליל שבת בעל פה, וז"ל:

"א) לסמוך על הסוברים שאם שגור גם בפי השומעים מותר להוציא אותם בעל פה. והגם שיש חולקים הביא ראיה להיתר מהסוברים שברכת כהנים יכול כהן אחד להוציא את הכהנים האחרים, כמובא מזה בספרי ציץ אליעזר (חלק טו סימן כא).

ב) יש לומר שאפילו לחולקים וסוברים שלהוציא אחרים אסור אפילו בשגור על פיהם - זהו דווקא דבר שנתקן לאומרו בציבור, אז אסור להוציא את הרבים, מה שאין כן ב'ויכולו' בקידוש, דלא שייך ענין ציבורי ורק ריבוי יחידים. אבל זהו דווקא לאלו [הפוסקים] שכתבו להוציא "רבים" אסור, אבל לא לאלו שכתבו להוציא "אחרים" אסור.

ג) יש מקום לומר שענין 'ויכולו' להוציא בני ביתו הוא, לא גדר של שומע כעונה, אלא הוא רק מצוה על המקדש לפרסם ענין בריאת העולם וענין שבת. ולכן די בשמיעה בלבד כדי לשמוע ולהאזין את עדות המקדש. אבל באמת לא משמע כן מכמה פוסקים ראשונים ואחרונים, אלא זהו דין של שומע כעונה כדי שגם הנשים ובני יעידו על כך.

ד) מכיון שגם המקדש עצמו צריך לומר ויכולו, אם כן אין כאן חשש איסור, כיון שהוא שגור בפי המקדש וגם הוא מחויב בזה".

הציץ אליעזר עצמו השיב לשואל: "כפי שכב' בעצמו משרטט, הרי על כל נימוק ונימוק נמצא גם שוברו בצידו, וקבוצה אחרת של פוסקים חולקים עליו, והיה יכול איפוא להביא שיטה נוספת הסוברת שכל ענין תורה שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ אינה אלא למצוה מן המובחר, כמובא בתוס' ישנים ביומא (לעיל אות א') ולא יצאנו איפוא מידי פלוגתא, אך יש בכדי להכריע להיתר בצירוף ריבוי השיטות להיתרא".

הציץ אליעזר עצמו, הציע דרך מחודשת משלו ללמד זכות על מנהג העולם: "הואיל ואמירה זו של 'ויכולו' נתקנה כדי להעיד על ידי כך שהבורא ית"ש הוא שברא בששת ימים את השמים ואת הארץ וכל אשר בס וינח ביום השביעי. אם כן, חל על האמירה גדר של דין עדות, ולכן אומרים אותו גם בעמידה. ומכיון שכן, הרי דין עדות הוא דבעינן שיעידו

מפיהם ולא מפי כתבם. ואם כן גם כאן, מתחילה כאשר תיקנו חז"ל אמירתו בכניסת השבת, המכוון היה שיאמרו אותו בעל פה ולא מתוך הכתב, וזהו שכתוב בגמרא בשבת (ק"ט, ב) בלשון כל "האומר" ויכולו, ולא כתוב הלשון כל "הקורא", ככתוב במקומות אחרים היכי שצריכים קריאה בד"ק, והיינו מפני שבכאן בעינן אמירה בעל פה, ועל כל פנים לא בד"ק מתוך הכתב. ומכיון שכן, שפיר יש לומר שכדי להבליט העדות הזאת כדת, תיקנו מראש שאין בדבר זה משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרו בעל פה, ויכול לאומרו בעל פה. דצריך שיהא ראוי להגדה".

ועד כדי כך, שלפי דבריו מגיע הציץ אליעזר למסקנא מרחיקת לכת: "ואולי יש בזה משום כך גם מצוה מן המובחר לאומרו בעל פה ולא מתוך הכתב".

על פי דרכו, מחדש הציץ אליעזר לבאר את המנהג הפשוט של הכהנים לברך את בני ישראל בעל פה, ואף על פי שבברכתם הם מוציאים אחרים ידי חובה, אין לחשוש ל"דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה", וזאת "מפני דשאני חיוב הכהנים בברכת כהנים שכתוב על זה בתורה בלשון "אמור להם", שהמשמעות של "אמור" הוא שיברכו את בני ישראל באמירה בעל פה, מבלי צורך הסתכלות בכתב. וגילתה התורה בזה שברכת הכהנים לישראל בפסוקי 'וברכך' מותרת היא גם באמירה בעל פה".

ט. עוד נראה ליישב בדרך נוספת את מנהג העולם לומר 'ויכולו' בקידוש ליל שבת בעל פה. דבספר כפי חיים (סימן יב) כתב לבאר מדוע הכהנים מברכים את בני ישראל בעל פה, ואף פסוקי הברכה הם "דברים שבכתב", על פי דברי תוספות ישנים (הובא לעיל אות ב) שהלל נאמר בעל פה מכיון "שאינו אלא דברי שבח והודאה בעלמא תו ליכא למיחש למידי, ותפילות של ראש השנה כגון מלכיות וזכרונות ושופרות אומר בקול רם לפי שאינו אלא תפילות ושבח למקום מענינו של יום". ולכן: "הך דינא דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרים בעל פה לא נאמר אלא באמירה לשם קריאת הפרשה וכיוצא בזה, אבל היכא דאין אמירה אלא בתורת תפילה הלל והודאה וכיוצא בזה, לא נאמר דין זה, ואם כן הוא הדין נמי בברכת כהנים שאינה נאמרת בתורת קריאת הפרשה אלא בתורת ברכה, כאדם האומר לחברו".

ולפי זה נראה שהוא הדין גם באמירת פסוקי 'ויכולו' שמהותם דברי שבח והודאה, כמשמעות הגמרא בשבת (ק"ט, ב) "אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו, דאמר רב המנונא כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, שנאמר ויכולו אל תקרי ויכולו אלא ויכלו". וכן משמעות דברי הטור (סי' רע"א סע' א) "ויאמר ויכולו, אף על פי שאמרו בתפילה חוזר ואומר אותו על הכוס כדי להוציא בניו ובני ביתו, ובורא פרי הגפן וקידוש זכרון למעשה בראשית. פירוש שאנו שובתים ביום ששבת בו הקב"ה אחר תכלית מעשה בראשית". ומאחר שאמירת 'ויכולו' היא דברי שבח והודאה, הרי שלא נאמרה בזה ההלכה ש"דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה". אלא שכאמור, דעה זו של התוספות יחידאה היא, ולא הובאה בשו"ע ובפוסקים.

י. ונראה ליישב בדרך נוספת את מנהג העולם לומר 'ויכולו' בקידוש ליל שבת בעל פה.

ידידי רבי אשר וייס, גאב"ד דרכי הוראה בירושלים, כתב בספרו מנחת אשר (פרשת כי תשא סימן סב) לבאר את דברי התוספות בתמורה [המובא לעיל אות ב] שהאיסור לומר בעל פה דברים שבכתב נאמר רק במה שמוציא אחרים ידי חובה, בהקדם ביאור טעמה של ההלכה "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה", וז"ל:

"הנה כתב שם רש"י בגיטין (ס, ב) "דברים שבכתב אי אתה רשאי למסור לישאל בעל פה". למדנו מדבריו, דיסוד הלכה זו הוי במסירת התורה. דמשה רבנו נצטווה למסור לישאל את כל התורה כפי שקיבלה הוא, וממנו למדנו לדור ודור דמסירת התורה והנחלתה תהיה בדרך זו שבכתב בכתב, ושבעל פה בעל פה, ואסור לשנות באופן מסירתה. ומשום כך אין איסור כאשר לומד האדם בינו לבין עצמו, דאין כאן "מסירה". אבל במוציא אחרים ידי חובתם וקורא ברבים, הוי כעין מסירה דמשה רבנו, וזה עיקר איסורו".

וחשבתי לומר על פי דבריו, שגם באמירת פסוקי 'ויכולו', הרי אין לימוד שצריך למסור לאחרים, או הודיה הנאמרת בפני אחרים, אלא עיקר אמירת הפסוקים הוא רק משום עדות על השבת. ומאחר ואין בזה משום

"מסירת התורה" לאחרים, לא נאמר בזה דין "דברים שבכתב אין אתה רשאי לאומרם בעל פה", שנאמר בדברים שמוציא אחרים ידי חובה*.



שיעור ג' טפחים בהדס

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בפסקי תשובות סי' תרנ: "הדס וערבה ג' טפחים . . מודדים . . בקצהו התחתון מתחילת יציאת העלים". ואינו מביא שום מקור לדבריו, ולכאורה לא נראה בדברי הפוסקים. וגם כוונתו אינה ברורה די צרכה, שיש לפרשה בשני אופנים:

(א) דמיירי בהדס וערבה שכל עליו בשלימות ולא נשרו, ונחתך למטה בין קץ אחד לשני. וע"ז כותב, שאי אפשר לחשוב חלק זה שבין תחלת הבד לבין תחלת העלים לשיעור ג' טפחים.

אבל קשה לפרש כן מכמה טעמים. (1) לא מצאתי חידוש זה בפוסקים, וגם לא נתבאר טעם חידוש זה. (2) בשוע"ר סי' תרנ ס"א שכתב: "שיעור אורך בדי הדס וערבה אין פחות משלשה טפחים" נראה בפשטות דהיינו כל אורך ה"בד", ולא דוקא מתחלת העלים. וגם מ"ש בשוע"ר סי' תרמו ס"ג: "ולכתחלה מצוה לחזור אחר הדס שכולו עבות, דהיינו שכל הקינים של עלים היוצאים בכל אורך שיעורו שהוא שלשה טפחים", פשטות לשונו מורה שאורך שלשת הטפחים של הבד הוא יותר מהאורך שבין

* ראה באגרות קודש כרך ח' (ע' רנ"ה) ובח"ט (ע' עט) שיש שם ביאור חדש בשיטת הרמב"ם בענין זה דבדברים שבכתב א"א רשאי לאומרם בעל פה, שהוא דין רק בקריאת התורה שהוה חובת הציבור, וה"ה בדוגמא דנתינת התורה שניתנה לכלל ישראל, ולכן דברים שנתנו בכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ כי צריך להיות כנתינתה, ועפ"ז ביאר למה הביא הרמב"ם דין זה רק בהל' קריאת התורה כי בשאר מקומות ליכא איסור עיי"ש בארוכה. המערכת.

הקינים והעלים, וע"ז כותב שכל הקינים של עלים היוצאים בתוך שיעור זה מצוה שיהיו עבות.

(ב) או אפשר דמיירי בהדס וערבה שנשרו עליו התחתונים, וע"ז כותב, שחלק העלים הנושרים אינו נכלל בשיעור ג' טפחים.

והנה לענין ערבה מפורש במשנה במס' סוכה (לג, ב): "ושנשרו מקצת עליה . . כשרה". וכן נפסק בטוש"ע ובשו"ע סי' תרמו ס"ד.

וכן הוא לענין הדס, כמבואר בשוע"ר סי' תרמו ס"ד: "ואפילו מקצת הקינים נשרו עליהן לגמרי ולא נשתייר בהן אפילו עלה אחד . . הרי זה כשר".

ואף שהגר"א כותב בסי' תרמה ס"ק ז: "בהדס בעינן שיהא כל שיעורו עבות, ואם נשרו מקצת העלין פסול, שאין שמו עליו שאין נקרא עליו . . ואין ללמוד באלו מערבה".

הרי כבר הקשה עליו במשנה ברורה בביאור הלכה רס"י תרמה: "דפסקינן לקמן בסי' תרמו ס"ה לגבי הדס דרק אורך רוב ההדס בענין עבות לעיכובא ולא כולו, ומשום דילפינן מערבה, כדפירש הגר"א שם". והיינו מ"ש הגר"א שם ס"ק י: "נשרו מקצתן דכשר, כמו בערבה" [ובאמת מבואר כן גם בגר"א סי' תרמה ס"ק ח: "וכמו שכתוב בערבה (משנה לג, ב) נפרצה כו' ושנשרו מקצת עליה כשרה, והוא הדין לכל הד' מינים שכולם שוו בפיסולן"].

ואף לענין לולב פוסק כן בשוע"ר סי' תרמה ס"ז: "אם מיעוט העלין נעשו כך [נעקרו], ורוב העלין נשאר מחוברין בשדרה ומכסין את רוב השדרה . . הרי זה כשר לפי שהכל הולך אחר הרוב".

ואף שהגר"א כותב בסי' תרמה ס"ק ז: "ואם נשרו מקצת העלין פסול . . בלולב, שאין שמו עליו". הרי במשנה ברורה שם (ביאור הלכה ד"ה ועדיין): "למאי דפסקינן לקמן בסימן תרמ"ו ס"ה לגבי הדס דרק אורך רוב ההדס בעינן עבות לעכובא ולא כולו, ומשום דילפינן מערבה כדפירש הגר"א שם, א"כ בענינינו ג"כ לעיכובא הוא דוקא רוב אורך שיעור השדרה בעינן לעיכובא שיהא מכוסה ולא כולו . . וממילא אפשר דאין להחמיר ג"כ בענינינו . . אח"כ מצאתי בשו"ע הגר"ז שכתב ג"כ דכיסוי לרוב השדרה בעינן". הרי שגם במשנה ברורה נוטה לדעת רבנו הזקן,

אלא שאעפ"כ חשש במשנה ברורה ס"ק ט לדעת הגר"א, וכתב: "דבלאו הכי אפילו במיעוטן של העלים שנחסר פסול".

וכל זה לענין לולב, אבל לענין הדס וערבה גם המשנ"ב פוסק להיתר. וא"כ אינו מובן, מהיכי תיתי לאסור אף דיעבד, לומר שאין מודדין זה בשיעור ג' טפחים.

שוב ראיתי בקובץ אור ישראל החדש (גליון נז עמ' קה), שמציין המקור לסברה כזו בדברי החזון איש סי' קנו ס"ח. אבל ז"ל שם: "נראה כשמודדין רוב החיפוי יש לחשוב את העץ שמלמטה מהקן התחתונה כמגולה. . . כשנחתך בין הקנים הרי הוא כנטל קן, וכ"ז אם צריך להעץ להשלמת שיעור אורך ההדס". והיינו שבאמת גם העץ שלמטה מהקן נחשב להשלמת שיעור ג' טפחים של אורך ההדס, אלא שאם נשרו מקצת עליו, נראה לחזון איש, שאין לצרף את האורך הזה אל העלים שלא נשרו, כדי להתיר את ההדס ע"י רוב עבות.

וא"כ עדיין לא נתברר לי מהו מקור חידוש זה של בעל הפסקי תשובות.



השבת כשמירה על תינוק, חתן וכלה

הרב שמואל ביסטריצקי

כפר חב"ד, אה"ק

אודות ה"וואכנאכט"

כאשר התינוק חוזר לביתו מבית הרפואה, יש להקפיד על שמירתו מפני שלא תבוא 'לילית' הרוצה להמית תינוקות בני יומם, ובערב קודם לברית, שאז מתקנאים הקליפות ביותר (קיצור של"ה עניני מילה עמ' צה), נוהגים לערוך "קריאת שמע-ליינען" שבו באים תינוקות של בית רבן לקרוא פסוקי תורה, שמע ישראל, המלאך הגואל ושנים עשר הפסוקים - על מנת לשמור על הילד (ויש נוהגים לערוך ה"קריאת שמע-ליינען" כל ערב עד הברית עיין ס' 'זוכר הברית' סי' ג ס"ד).

ועוד נוהגים להיות ניעור בלילה קודם לברית ("וואכנאכט"), (ויש נוהגים להיות ניעור כל הלילות עד הברית, עיין בית לחם יהודה סי' רסה

ס"ק ב), ולומדים פסוקי תורה ומאמרי חז"ל, זוהר וכו' אודות ענין המילה, וזאת על מנת להגביר את השמירה בבית התינוק בערב קודם הברית.

וכפי שכתב ב'מטה משה' (ח"ז פ"ד אות ב), וז"ל: "טעם שנוהגים להקיץ ולשמור הנער בליל שמיני, הוא מפני שהשטן מכוון להזיק לנער ולמונעו ממצוות מילה, לפי שקשה לו שישאל מקיימין המצוה שבזכותה ניצולין מדינה של גיהנום. וסמך לדבר 'ואתה את בריתי תשמור', שבשעת הברית צריכין שמירה".

לפהנ"ל כשהברית חל ביום השבת קודש, האם גם אז נצריך השמירה של ה'וואכנאכט', או נאמר שהשבת שומרת על התינוק?

ובהקדים, כללות ענין השמירה התמידית שיש בשבת קודש:

דהנה כתב אדה"ז בהלכות שבת, סי' רסז ס"ה, וז"ל: "בברכת השכיבנו לא יחתום "שומר עמו ישראל" כמו בחול שאין ישראל צריכין שמירה בשבת, שהשבת מגינה עלינו, אלא כיון שהגיע ל'ובצל כנפיך תסתירנו" יאמר "ופרוש סוכת" וכו', ובמדינות אלו נוהגין לומר גם כן "כי א-ל שומרנו", "ושמור צאתנו" כמו בחול. לפי שהרבים הם שאין צריכים שמירה בשבת, אבל היחיד צריך שמירה, לפיכך חותמים "שומר עמו ישראל" שכללות עם ישראל אין צריכה שמירה בשבת, אבל כשאומרים "ושמור צאתנו" מבקשים בזה על כל אחד ואחד, עכ"ל.

וכן כתב המגן אברהם על אתר בשם הזוהר: "ראיתי בזוהר שחילק בין רבים ליחיד, שיחיד צריך שמירה אם כן דוקא שומר עמו ישראל אין אומרים דמשמע על כלל ישראל אבל ושומר צאתנו יש לומר דקאי אכל יחיד ויחיד וכן נכון", עכ"ל.

והנה, בנוגע לעריכת "וואכנאכט" בליל שבת קודש כתב בספר "זוכר הברית" (סי' ג ס"ד): "ומה שכתב בכורת הברית הטעם מפני שהיא ליל שימורים – וואכנאכט, ג"כ זכור ושומר כאחד, אי משום הא, לא ארי' דנראה לי דליל שבת אין צריך שמירה, וכמו שכתוב בשו"ע או"ח רס"ז דאין חותמים שומר עמו ישראל לעד, וב"ח כתב שאין לומר בשבת ושומר צאתנו, שוב מצאתי שכן כתב בספר "זכר דוד" מאמר א' פרק ל' שאין צריך לעשות השמירה בשבת כנ"ל, וקצת שמירה עושין על פי

הזוהר הקדוש הובא במג"א סי' הנ"ל ס"ק ג' דיחיד צריך שמירה ולכן אנו אומרים ושמור צאתנו עיי"ש".

והיינו שמסקנתו היא דאין צריך לערוך "וואכנאכט" בערב שבת קודש כאשר הברית תחול למחרת ביום שבת קודש, היות והשבת שומרת על התינוק.

והנה, בספר "אוצר הברית" (להרב יוסף דוד ויסברג שיחי'), ח"א פ"ג סי' ז סי"ג כתב וז"ל: אף אם הברית חלה בשבת, יש לעשות שמירה בלילה, ובמראי מקומות על אתר הביא זאת בשם "כן כתב בספר "זכר דוד" (מ"א, פ"ל) דאף בשבת צריך התינוק שמירה, ודלא כאותם שנוהגים שלא לעשות שמירה בשבת".

ותמוה מאוד, איך ממקור אחד ("זכר דוד", מ"א, פ"ל) יצאו שני פסקי הלכה שונים.

ובדקתי במקור, ומצאתי שב"זכר דוד" (שם) כתב שלא צריך שמירה בשבת מהטעמים שהובאו לעיל, וחילק (על פי הזוהר) שביחיד צריך שמירה, ולכן בענין ה"וואכנאכט" צריך אדם אחד שילמד תורה, כי כפי שהבאנו מהזוהר ומשו"ע, צריך שמירה על יחיד ורק שמירה על כלל ישראל - לא צריך בשבת.

ולפי הנ"ל אולי היו צריכים לפסוק שה"וואכנאכט" בליל שבת הוא רק על ידי אבי הבן¹, ובוודאי לא לשלול השמירה ומצד שני גם לא להרבות בשמירה כמו ביום חול, אבל דוחק הוא, דאם שבת שומרת על יחיד - שומרת היא ממילא על התינוק ומדוע נצריך משהו ללמוד עבורו? ואם כבר יישב אדם ללמוד תורה על מנת לשמור על התינוק, מה ההבדל בין אם לומד אדם אחד לבין עשרה אנשים ויותר?

והנה, כתב בספר 'שבח הברית' (הלכות ומנהגי מילה פי"א ס"ה), שעל פי דברי אדה"ז בשולחנו יוצא, שהיחיד צריך שמירה בשבת ולכן התינוק

¹ בנוגע לצירוף ידידים ללימוד הזוהר בליל הוואכנאכט, עיין 'חנוך לנער' עמ' 7, כתב אדמו"ר הרשב"ב: "ביום א' בלילה, הנה הרבה עשירות אורחים וגם גיסי בני כ"ק חותני, אחי זקנך, היו נעורים כל הלילה באמירת המזמורים ולימוד הזוהר שנוהגים בלילה שקודם הברית, וואך נאכט".

צריך שמירה גם בשבת. אבל מהסידור - ששם השמיט הנוסח "ושמור צאתנו" - יוצא שגם היחיד אין צריך שמירה, ואם כן אין צריך לנהוג במנהגי ליל שימורים, וכך פסק הרב דבורקין ז"ל.

ובהתקשרות (גליון תשצו) דנו בנושא והביאו שאפשר לומר שגם לדעת אדמו"ר הזקן בסידורו, היחיד צריך שמירה, כיון שכך סבירא ליה למג"א מהזוהר (הנ"ל), ולאפושי מחלוקת לא אמרינן, וזה שאין אומרים "ושמור צאתנו" הוא מטעם אחר (ראה ב'שער הכולל' בשם 'כל בו' (סי' לח) שנוסח "ושמור צאתנו" שייך רק בחול שכל אחד יוצא למלאכתו, אבל בשבת ויו"ט "אל יצא איש ממקומו"). ועוד אפשר לומר, שיחיד סתם אין צריך שמירה, אבל התינוק הרי צריך שמירה מיוחדת כזו שצריך גם בליל שבת, ועל דרך מה שכתב אדמו"ר הזקן בהלכות פסח, שגם בליל פסח שהוא "ליל שימורים", במקום שמצויים גנבים צריך לנעול הדלת, שאין סומכים על הנס, ועצ"ע.

השבת כשמירה על חתן וכלה

בנוגע להנ"ל, אודות השמירה התמידית שיש בשבת, צריך לעיין האם חתן וכלה צריכים ליזויו בשבת שלפני החתונה ובשבת של השבע ברכות.

דבנטעי גבריאל (ח"א, עמ' נה) כתב: "יש נוהגים שלא ילכו החתן והכלה לבדם בשוק בלא שומר החל מהשבת שלפני החתונה", (ובמנהגי חב"ד כתוב שהטעם לכך היות וחתן בשבוע של הנישואין נקרא מלך, ומלך אינו יוצא לבדו בשוק), ושם (נטעי גבריאל הנ"ל) כותב שהטעם הוא מפני מזיקין, וז"ל: "ויש לומר שטעם שצריך שמירה לפני החתונה הוא מפני המזיקים שכוחות הטומאה מנסים לפגוע בהחתן והכלה, והכלל כל שהאדם נמצא במדרגה גדולה יותר, כן כוחות הטומאה ומזיקים מנסים בתחבולות למשכו אליהם. . ולכן שחתן וכלה שהולכים לבנות מקום להשראת השכינה צריכים שמירה מפני המזיקים", והביא שם עוד הוכחות לכך.

וכן כתב בח"ב (פרק נ"ו, ס"א), וז"ל: "החתן או הכלה אסורים לצאת יחידיים לשוק או לרחוב העיר", ובהערה על אתר למד זאת מפרקי דרבי אלעזר, ומדברי הגמרא (ברכות נא, ב) וכתב "דחתן וכלה צריכים שמירה מהמזיקין", והביא עוד עשרות ראיות לכך ומסיים "וראה גם בתלמידי

רבינו יונה ברכות (שם), הטעם שצריכים שימור מפני שהשטן מקטרג בשעת הסכנה ובשעת השמחה, "עכ"ל.

ולכאורה, לפי הנ"ל חתן וכלה אינם צריכים שמירה בשבת קודש, דהרי השבת שומרת עליהם, וצ"ע בכ"ז ג"כ.

ואולי אפשר לומר בכ"ז, על פי מה שהביא ה'נטעי גבריא' (הלכות נישואין, ח"א, עמ' נה), וז"ל: ויש לומר שטעם שצריך שמירה לפני החתונה הוא מפני המזיקים שכוחות הטומאה מנסים לפגוע בהחתן וכלה, והכלל כל שהאדם נמצא במדרגה גדולה יותר, כן כוחות הטומאה ומזיקים מנסים בתחבולות למשכו אליהם" ולכן, למרות שיש שמירה ייחודית הניתנת על ידי השבת עצמה, לפעמים צריכים תגבורת שמירה על השמירה הרגילה של השבת, היות ויש ג"כ תוספות כוחות למזיקים, ולכן אולי אפשר לומר, שלמרות ששבת שומרת על הציבור, יצטרכו לערוך 'וואכנאכט' על מנת להוסיף שמירה על התינוק כדי שהמזיקים לא יזיקו לו בערב הברית, וכן לשמור על חתן וכלה כדי שהמזיקים לא יחבלו בהם.



בענין אהל בשבת

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

כתב אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך הל' שבת סי' שטו ס"ב: "ולא אסור אלא לעשותו [לאוהל ארעי] בתחלה בשבת אבל אם הי' אהל ארעי עשוי מבע"י מותר להוסיף עליו בשבת".

והנה לכאורה ממה שכתב רבינו כאן: "אם הי' אהל ארעי", משמיע שיכולים להוסיף רק על אהל עראי אבל לא על אהל קבוע.

וצריך עיון ממה שכתב רבינו שם סוף סעיף ה: "...שהסדין הוא תוספת אהל ארעי ואף שהמחיצה הבולטת שם היא קבועה אין בכך כלום כמשנ"ת בסי' שיג שאין איסור אלא כשהתוספת היא קבועה".

הרי לכאורה מכאן מובן שיכולים להוסיף גם על מחיצה קבועה.

בהשקפה ראשונה רציתי לתרץ שיש חילוק בין ס"ב, שמדבר באהל שהוא גג - ששם אסור להוסיף על אהל קבוע, ומותר רק להוסיף על אהל

ארעי. משא"כ בס"ה, שהמדובר בנוגע למחיצות ולא לאהל שהוא גג. [הגם שהוא מחיצה המחלק רשות] מותר להוסיף מחיצת ארעי גם על מחיצה קבועה.

אבל לכאורה אין יכולים לתרץ כן, שהרי רבינו מסיים בסוף ס"ה: "כמשנ"ת בסימן שיג שאין איסור אלא כשהתוספת היא קבועה", ושם כתב רבינו בס"א: "ואפילו ארובה שבגג מותר לפקוק הפקק המותר בטלטול אע"פ שאינו קשור ותלוי שם מבע"י ואין בזה משום עשיית אהל בשבת מפני שאינו עושה בזה אלא תוספת לאהל והוספה זו ארעי... ותוספת אהל ארעי מותרת".

והרי מדובר כאן בהוספת עראי לארובה שהיא קבועה, ואף על פי כן פסק רבינו שזה מותר.



שיטת הרא"ש ביסוד טבילת כלים [גליון]

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

בגליון תקפג (עמ' 82) משיג הרב י.ל.א. שי' על מה שביארנו בגליון תקפא (עמ' 150 הע' 4), בביאור הערת כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות, ובכדי לבאר שיטתי בזה אקדים בהשייך לנדו"ד.

בשו"ע (יו"ד סי' קכא ס"ב) כ': "לקח מהם כלים כו' מגעילין ואח"כ מטבילין כו' והם מותרים, ויש אומרים שצריך לחזור ולהטבילין".¹

ובט"ז (סק"א) מבאר (מתחיל מדעה הא'): "דאין טבילה צורך הגעלה אלא שיצא בטבילה מטומאה לטהרה וי"א ס"ל (היינו דעה הב') דנראה כטובל ושרץ בידו".

¹ ובפשוט דעה הא' היא שיטת הרא"ש. ועיין בגליון תקפג (עמ' 110), שמסביר הרב י.ש. שי' שדעה זו הוא שיטת הראב"ד, ושכן משמע מפר"ח. וראה מה שכתבתי בגליון תקפא הערה 1. ודעה הב' היא שיטת הרשב"ם. וראה ברא"ש פרק בתרא דע"ז אות לו.

לפום ריהטא נראה כוונתו שדעה הא' סוברת דטעם הטבילה הוא לפי שיצא הכלי "מטומאת נכרי [ולהביאן] לקדושת ישראל" (כלשון ופי' הירושלמי), ודעה הב' סובר שהטבילה הוא משום "איסור" ולכן אם אינו מוציא האיסור (ע"י הגעלה) הרי הטבילה דומה ונראה כטובל ושרץ בידו, וצריך טבילה שנית.

והרב הנ"ל יצא לחדש בכוונת הט"ז דב' השיטות סוברים ש"גדר הטבילה אינה משום איסור (אלא כדי להוציא הכלי מטומאה לטהרה), והא דס"ל להרשב"ם דאין טבילה מועלת לפני הגעלה, היינו (כדיוק לשון הט"ז) משום דנראה כטובל ושרץ בידו. כלומר אע"פ שבפועל אין כאן שרץ, כי הטבילה אינה משום איסור, מ"מ נראה כאילו יש כאן שרץ, ולכן גזרו חכמים שלא יועיל טבילה כשיש איסור בכלי".

² וצ"ע אם יש לדייק כ"כ בהלשון "ונראה כטובל כו'", דפשוט שלא מדברים כאן על "שרץ" ממש, אלא שזה דומה לאותו דין. ובמילא, כמו שבפשוט צריך להיות כתוב "כטובל וכו'" (וכדמשמע מהנימוקי יוסף שהביא הרי"ש בגליון תקפ) כך י"ל ג"כ בהא שכתוב "ונראה כו'" שזה ע"ד דוגמא ד"טובל ושרץ בידו".

[ואע"פ שהמאירי כתב "טובל כו'" בלי כ' הדמיון - לכאור' מוכרח שכוונתו כנ"ל, עכ"פ דוחק לדייק בשאר הראשונים].

ובנוסף להנ"ל: הרי"א לא הסביר כוונתו למה ואיך "נראה כאילו יש כאן שרץ", הרי לשיטתו "גדר הטבילה אינה משום איסור (אלא כדי להוציא הכלי מטומאה לטהרה)", וא"כ ה'איסור' שבכלי אינו שייך כלל לה'טבילה' שהוא משום טומאה, ומה "נראה" יש בזה?

ואם צריך להסביר הכוונה הרי יכולים להסבירו ע"ד דברי כ"ק אדמו"ר, וכדלקמן.

דבכוונת דברי הרשב"ם יש לבאר ב' אופנים: א) הטבילה הוא דין בהכלי (דהיינו הגעלת מציאות האיסור וטבילה בגלל האיסור); ב) הטבילה הוא דין "בהשתמשות" של ישראל (והאירו לי שבסברא הזו בדין טבילה - שהוא דין ב"השתמשות" כבר כתבו הרי"ש בהערה 9 בסופו).

[בסגנון אחר קצת: א) כשיש איסור הטבילה הוא גם להכשירו מהאיסור; ב) טבילה הוא דין בהשתמשות ע"י שעושה כלי שמוכן להשתמשות של ישראל שמושלל מאיסור].

והנה אם נאמר כאופן הא' הרי מובן יותר איך הוי "טובל ושרץ בידו", שהרי הטבילה הוא דין בכלי, אמנם אם נאמר כאופן הב' שמטרת הטבילה הוא לא דין בכלי ולא דין בהכשרת האיסור, הרי זה שנאמר שצריך טבילה אחרי הגעלה - אע"פ שהתורה גזרה 'טבילה' לכלי משום שייכותו ל'איסור', הרי לפועל הטבילה הוא דין בה'איסור', וא"כ זה לא ממש "כטובל ושרץ בידו" - שנחשיב ה'איסור' שבכלי ל'שרץ' שהרי איסור לחודי' וטבילה לחודיה, אלא דכיון שסוף סוף מטרת הטבילה הוא לעשותו כלי "שמוכשר

הנה בלקו"ש חי"ח עמ' 367 מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות שגדר טבילת כלים הוא משום 'איסור' ששייך להכלי. ובהערה 42 כ' וז"ל:

וראה ריטב"א לע"ז שם: "כלי סעודה כו' פי' ומשום דסופן להשתמש באיסור ויצאו לקדושה הצריכה הכתוב טבילה אף בחדשים כו'". ולהעיר, דמלשוננו משמע שהטומאה היא לא משום שהכלי נמצא ברשות העכו"ם, כ"א מצד זה שראוי לבליעת איסור (ואף שבסופו ודאי שיובלע האיסור), ולכן היא רק בכלי סעודה, וכן מוכח ממאירי לע"ז שם, דהטבילה היא על שיוצאין מטומאת גיעול לקדושת מאכלות, ועיי"ש. שלכן צ"ל "אחר שהוכשרו שאם אתה מטבילין עד שלא הוכשרו האיך הם נכנסים לקדושה ועדיין אינן ראויין לה ונמצא הכלי טובל ושרץ בידו". וי"ל דמפרשים כן גם דעת הירושלמי. וראה רשב"א (בתורת הבית בית ד' ריש שער ד') שלמד דין הנ"ל (שטבילה צ"ל לאחרי הכשרו) ממה ש"מפרש בירושלמי שצריך להטביל לפי שיצאו כו'" (ועד"ז מוכח בריטב"א שם לפנ"ז ד"ה תנא וכולם). ודלא כבט"ז יו"ד ר"ס קכא. וראה תוד"ה מגעילין ע"ז שם, "ועפ"ז אין פלוגתא בין הירושלמי והבבלי. . . וכלי סעודה" דוקא - אינו גזה"כ כ"א מפני שראוין לבליעת איסור", עכ"ל.

ובביאור מ"ש "דלא כבט"ז" כתב הרב הנ"ל (והריי"ש בגליון תתקפ) דהכוונה "היא על ביאור שיטת הרשב"ם ודעימי". דבהערה מבאר דס"ל דגדר טבילה הוא משום איסור, ועז"א שזהו דלא כביאור הט"ז בשיטתם לדדידיה לכו"ע אין הטבילה משום איסור וכו'".

ונמוקי עמי, דהנה מלשון ההערה משמע שהרבי רוצה להוכיח מה שכתב בפנים השיחה בגדר טבילת כלים שהוא בגלל 'איסור' מהמבואר בראשונים ומהירושלמי (דהיינו: למרות פשטות לשוננו, גם הירושלמי סובר כנ"ל). ואחר שמביא הראשונים והביאור בירושלמי כ' שזה "דלא

להשתמש (של יהודי) שמושלת מאיסור, ומאפשרות ועוליות האיסור", א"כ כשיש מציאות איסור ובפועל בתוכו זה "נראה כטובל ושרץ בידו".

עיינ בגליון תתקפא שהארכתי בזה, ושם כתבתי שמשמע מדברי כ"ק אדמו"ר כאופן הב'.

ולפי"ז אין צורך להסיק ש"בין לרא"ש ובין להרשב"ם, גדר הטבילה אינה משום איסור (אלא כדי להוציא מטומאה לטהרה) "דהוי מסקנא הפכית מכל מהלך השיחה.

כט"ז", ושוב ממשיך לתווך את דברי הירושלמי עם הבבלי (וכן רוצה לבאר שם בנוגע לכלי סעודה, עי"ש היטב).

ולפי"ז נראה לי שמה שכ' "דלא כט"ז" הכוונה הוא שמהרשב"א והריטב"א שמפרש כנ"ל בדברי הירושלמי מוכח דלא כביאור הט"ז, ואם כדבריו (הנה בנוסף למה שכתבתי בהערה למה לכתוב "דלא כט"ז" כאן אחרי שמביא דעת הירושלמי, ולא מיד לאחר שמבאר שיטת הרשב"ם³?

ותמוה שכאן באמצע הענינים מציין לשיטה (שלפי שיטת הרב הנ"ל) שוללת כל דברי כ"ק אדמו"ר.

וגם נראה דוחק לבאר שכל דבריו לשלול הפי' ד"שרץ בידו", כשאבוה דהאי שיטה הוא הרשב"ם - מבלי לציין אפי' להרשב"ם.

והנה הרב הנ"ל הקשה על ביאורי ב' קושיות: א) (והוא קושיא הב' שם) - "דברי הט"ז אינם עומדים בסתירה למבואר בתחילת ההערה כי בהערה מבאר די"ל דהרשב"ם והסוברים כמותו מפרשים בהירושלמי דטומאה היינו איסור, והט"ז מבאר דהרא"ש ס"ל דטבילה הוא להוציא הכלי מטומאה לטהרה, אבל הרשב"ם אפ"ל דמפרש הירושלמי באו"א מהרא"ש!".

ולא הבנתי דבריו הרי הט"ז הוא המבאר שיטת הרא"ש ע"פ הירושלמי, ואם הי' סובר שהרשב"ם מפרש הירושלמי בכאו"א בטח הי' מפרש (או לא היה מביא הירושלמי לביאור הרא"ש כשהוא עצמו יודע שלרשב"א יש ביאור אחר);

ב) "עוד לפני הט"ז היו הרבה ראשונים שפי' כן בהירושלמי, וכמו שציין בגליון תתקפ הו"ל בתחילת הע' 9 ולמה ציין דוקא לט"ז⁴."

צ"ע אם זה מספיק לדחוק מה שנלענ"ד בביאור המשך ותוכן הערה כנ"ל. וי"ל בזה (בדוחק עכ"פ). ועצ"ע.

³ ולדבריו יוצא שבהערה מתחיל בביאור שיטת הרשב"ם, אח"ז מבאר כן בירושלמי, חוזר לענין הראשון להביא דעה ששוללת ביאורו בהרשב"ם וחוזר לענין השני שהוא הירושלמי כדי לתווך אותו עם הבבלי, והוא פלא.

⁴ אגב: בהערה 9 שם מובא רק ב' ראשונים (והם הרדב"ז והאיסור והיתר).

פשוטו של מקרא

“על פי ה” [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגליון תתקפא (עמ' 174) שאל הרב ש.פ.ר. שי' על מה שרש"י בפרשת במדבר ד"ה על פי ה' (ג, טז) לא פירש כלום בשאר המקומות שנאמר בהם על פי ה'. וביאר דזה שנאמר על פי ה' בשאר מקומות מובן מעצמו שזה להודיענו דזה שמשה מנה את הלויים בלי שקלים זה הי' ע"פ ציווי של הקב"ה.

ועל זה כתבתי בגליון תתקפב (עמ' 72) בזה"ל: "דלכאורה גם הלויים נמנו בשקלים כמו שאר בני ישראל. שהרי בתחילת פרשת כי תשא פרש"י בד"ה ולא יהי' בהם נגף: שהמנין שולט בו עין הרע והדבר בא עליהם.

וכי במנין הלויים אין צריכים לחשוש לזה. ואם מצד איזה טעם אין צריכים לחשוש לזה במנין הלויים, למה במנין בני ישראל יש עדיין חשש זה", ע"כ מה שכתבתי שם.

ועל מה שכתבתי שם "דלכאורה גם הלויים נמנו בשקלים" כתב הרב הנ"ל בגליון הקודם בזה"ל:

ולא הבנתי דבריו כי זה פשוט שהלויים לא נמנו בשקלים, דא"כ הי' משה יכול למנותם ע"י שקלים ולא הי' צריך ליכנס לכל אהל ואהל של הלויים!

עד כאן בנוגע למה שכתב כהרב הנ"ל בגליון הנ"ל.

(א) ולא הבנתי "הפשיטות" שלו.

וכי באופן זה (על ידי הכנסת משה לכל אהל ואהל) מנה גם הגדולים? והלא הכנסת משה לכל אהל ואהל הי' רק למנות התינוקות. והטעם מובן בפשטות לכאורה, כי לא היו יכולים לבוא למקום המסוים שמנו הלויים, והי' גם טרחא גדולה להביאם שם.

והרי רש"י פירש בפרשת במדבר בד"ה על פי ה' (ג, טז): "...והשכינה מקדמת לפניו ובת קול יוצאת מן האוהל ואומרת כך וכך תינוקות יש באוהל זה".

ולדבריו הי' לרש"י לומר: "כך וכך לויים יש באהל זה".

ואין הכי נמי, התינוקות לא נמנו בשקלים. אבל אין שום ראי' מכאן לכאורה שהגדולים לא נמנו בשקלים.

(ב) האיך יתרחץ זה שכתוב בתחילת פרשת כי תשא: "ולא יהי' בהם נגף", וכן"ל באריכות.



שזנה

לשון 'פיתוי' כלפי מעלה

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי - עומר, אה"ק

בס' המנהגים עמ' 61 תיקן הרבי במחזור השלם: "צ"ל: (בשבת בזכרון שופר) אפתנו (נ"א ארצנו)". ובהערה 10 הסביר זאת: "ארצנו במקום אפתנו אינו שייך להחילוק דחול ושבת, אלא זוהי נוסחא אחרינא של המערערים על הביטוי אפתנו כלפי מעלה (ראה אלף המגן סי' תקפ"ב ס"ק לב). — ובכל אופן צ"ע שלא העירו על זה בפיוט 'אופד מאז'2. ועוד. ראה ג"כ פיוט 'אומץ אדירי' בסופו3" עכ"ל.

ולהעיר מה'מגן האלף' בס"ק לג, וז"ל: "בפיוט דראש השנה, בחזרת התפילה בשחרית, שכתוב שם "בשופר אפתנו", וכן במוסף דר"ה מיום

¹ בסיום הפיוט [יראתי בפצותי, בקטע] את חיל' בתחילת החזרה ביום א' דראש השנה.

² בתחילת מוסף ליום א' דראש השנה, בנוסחנו: "ש-די לפתותך (נ"א: לרצותך) במ בחינוך".

³ שם, אחרי "מחיה המתים", בנוסחנו: "לרצותך בשופר".

ראשון שכתוב "ש-די לפתותך במ בחינוך" - אפשר שהוא טעות, וצ"ל "בשופר ארצנו" או "לרצותך במ בחינוך", שהרי הרמב"ן ז"ל בפ' משפטים כתב על הפסוק "וכי יפתה כו'" (שמות כב, טו) דפיתוי הוא על דבר שקר⁴. ואע"ג דמצינו ג"כ במקרא [=אצל הקב"ה] פיתוי והסתה (עיין בקונקורדנציה ב' ברש פתה), מכל מקום, על-פי הרוב הוא נמהרות וסכלות, ואע"ג דמיוסד על המדרש (ויקרא רבה פ' כט, ופסיקתא ישנה פכ"ג) שכ' שם עה"פ "יודעי תרועה" (תהילים פט, טז) - "שהן מכירין לפתות את בוראן בתרועה", מכל מקום לשון חכמים לחוד ולשון תפילה לחוד, ובפרט בתפילות ראש השנה צריך להיות לשון המבורר טפי, כדי שלא יפתח פיו לשטן לקטרג. וכדלעיל בס"ק ל' (אודות ניקוד הלמ"ד של תיבת 'לחיים' בשבא ולא בפתח (כמובא גם בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' תקפ"ב ס"ז)). וכמ"ש הט"ז סי' קכז סוף ס"ק ד', והפרמ"ג במשבצות שם". ובשולי הגיליון הוסיף: "ודע שברש"י על תהילים פירש "יודעי תרועה" - "שיודעין לרצות את בוראם בר"ה בתרועה". והוא מהמדרש הנ"ל, ולא כתב "לפתות את בוראן" כמו שכתב שם במדרש. וכן בס' בני יששכר הביא בשם המדרש "יודעים לרצות את בוראם בתרועה". ואפשר שכך היתה הגירסא שלהם במדרש רבה הנ"ל. עכ"ל.

⁴ ונאמן לדרכו, בחידושי הרמב"ן גיטין ה, א: "וזה הפירוש - פיתוי דברים למי שאין לו עיניים".

⁵ "ותסיתני בו [=השטן הסית את ה' באיוב] לבלעו חינם" (איוב כג, ג); וכן "אם ה' הסיתך בי - ירח מנחה" (שמואל-א כו, יט). וראה בשמות רבה (ג, ז) שאמר ה' למשה "פיתיתי אותך". ובזוהר תולדות (קלו, א במדרש הנעלם): "כל מיני פיתוי פיתה הקב"ה לישראל להחזירם למוטב".

⁶ 'מאיר נתיב' מירמיה כ, ז וכדומה [פיתיתי ה' ואפת", וכבר כתב ב'ספר פלאים' ותוספת שבת על הט"ז כאן, שזו סתירה לדברי הט"ז] אמנם כבר ציין הפרמ"ג דלהלן, שלמרות זאת, על-פי הרוב לשון זה הוא נמהרות וסכלות וכדומה, ועוד דבתפלה ראוי לומר לשון מבורר טפי, עיי"ש (ולשון המגן האלף לקוח מלשוננו שם).

⁷ אודות "מתרצה ברחמים ומתפייס בתחנונים" בתחנון בימות החול, שהוגה בדפוס חדש ומתפתה, ודחה זאת (וכן האליה רבא סי' קלא ס"ג) מהרמב"ן הנ"ל. [אמנם ב'שמן המאור' שם דוחה זאת מפיוט 'את חיל' - "בשופר אפתנו ובכרך כריעה" [הוא הפיוט הנדון באלף המגן ובהערת הרבי הנ"ל], וכן משחרית של יום כיפור, בד"ה "ובכן לך תעלה קדושה" - "השופכים שיח לפתותך".

יִישׁ לְהַעִיר עַל סוֹף דְּבָרָיו שֶׁקֵּשָׁה לְשִׁבְשֵׁב כָּל הַנוֹסַחאוֹת, וּבִפְרָט שִׁישׁ לָנוּ גַם מֵאִמֵּר רַז"ל אֹדוֹת הַנְּבִיא יוֹאֵל בֶּן פְּתוּאֵל: "פְּתוּאֵל זֶה שְׂמוֹאֵל, וְלִמָּה נִקְרָא שְׂמוֹ פְּתוּאֵל - שְׁפִיתָהּ לֹא-ל בְּתַפִּילתוֹ" (בַּמְדַּבֵּר רַבָּה פ"י ס"ה⁸).

וּלְגוֹפוֹ שֶׁל עֲנִיין, כִּכְר מְצִינוּ הַסְתִּיגוֹת זֹאת בְּרֵאשׁוֹנִים, בְּס' לִקְט יוֹשֵׁן (מִנְהַגֵּי בַעַל תְּרוּמַת הַדָּשֵׁן ח"א (אוֹרַח חַיִּים) עַמ' קִלַּג עֲנִין א) כְּתַב: "יִפָּה דִקְדָּקוֹ הַרֵאשׁוֹנִים: אֲרַצְנוּ וְלֹא אִפְתָּנוּ, דְּמְצִינוּ פִּיתוּי לְשׁוֹן גְּנֵאִי".



מִדַּת הַחֲסִידוֹת

הַרְבַּ מ"מ רֵיִצָּס

מִשְׁפִּיעַ בִּישִׁיבַת תּוֹ"ת קְרִית גַּת

בְּשׁוֹ"ע אֲדַה"ז חֶלֶק חו"מ, הַל' מְכִירָה וּמִתְנַה וּשְׁלִיחַ וְאִפּוֹטְרוֹפּוֹס ה"ט: "מִדַּת הַחֲסִידוֹת שֶׁלֹּא לִקְבֹּל מִתְנַה אֲלֵא לְבַטּוֹחַ בַּה' שִׁיתֵן לוֹ דִּי מַחֲסוֹרוֹ, שְׁנֵאִמֵּר וְשׁוֹנָא מִתְנוֹת יַחִיה".

וּמְקוֹרוֹ בְּטוֹר וּשְׁוֹלְחַן עֲרוֹךְ חו"מ ס' רַמַּט ס"ה. אֵךְ הַלְשׁוֹן בְּטוֹשׁוֹ"ע הִיא "מִדַּת חֲסִידוֹת", וְאִילוּ בְּשׁוֹע"ר הַלְשׁוֹן "מִדַּת הַחֲסִידוֹת" – בְּתוֹסַפַּת ה"א הַיְדִיעָה. וְדִיוֹק זֶה (בְּאֵם אֲכֵן אֵינּוּ טַה"ד וְכִיו"ב) בּוֹלֵט בַּהֲשׁוּאָה לְהִלְכָה הַקּוֹדֶמֶת (ה"ח), שֶׁם לְשׁוֹן אֲדַה"ז הִיא (לְעֲנִין אַחֵר) "מִדַּת חֲסִידוֹת" – לְלֵא תוֹסַפַּת ה"א.

וְלִכְאוּרָה מִשְׁמַע שְׁכוּוֹנָתוֹ בְּזֶה לְהַדְגִּישָׁה יִתִּירָה בְּחֲשִׁיבוֹת הָעֲנִין, שֶׁלְכֵן אֵינּוּ "מִדַּת חֲסִידוֹת" סַתֵּם אֲלֵא "מִדַּת הַחֲסִידוֹת" בַּה"א הַיְדִיעָה. וְאוּלַי מִתְאִים הַדְּבָר לְלְשׁוֹן הַרַמְבַּ"ם בְּנִידוּן זֶה (סוֹף הַל' זְכִיָּה וּמִתְנַה), שֶׁגַּם שֶׁם מִשְׁתַּמֵּשׁ בְּלְשׁוֹן בְּלִתֵּי רִגְלִיהַ הַמּוֹרָה עַל הַדְּגִישָׁה יִתִּירָה, וּז"ל: "הַצְדִּיקִים הַגְּמוּרִים וְאֲנָשֵׁי מַעֲשֵׂה לֹא יִקְבְּלוּ מִתְנַה" כו' – שֶׁבְּפִשְׁטוֹת לְשׁוֹן זֶה שֶׁל "הַצְדִּיקִים הַגְּמוּרִים" (וְלֹא "צְדִיקִים" סַתֵּם אוּ "חֲסִידִים" וְכִיו"ב) הִיא

⁸ וְכֵן בְּמַדְרַשׁ תְּהִלִּים (בּוֹבֵר) פ, א. הוֹבֵא גַם בִּילְקוּט שְׁמַעוֹנִי, בְּפִירֵשׁ"י וּבְמַצּוֹדוֹת יוֹאֵל

לשון יוצאת מן הכלל (וראה בהנסמן במקו"צ בהוצאת פרנקל), ומשמע שיש בזה הדגשה יתירה ומיוחדת.

ועצ"ע בהסברת הענין.



מקור לדברי הרשב"א אודות 'מנהג נשים זקנות'

הרב אהרן לאשאק

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ידועים דברי הרשב"א בתשובותיו ש"אפי' מנהג נשים זקנות בישראל אין כח ביד ששים רבוא מישראל לבטלו", ומובא בכמה וכמה מקומות בספרי פוסקים ודרשנים. ויש לעיין במקור דברים אלו היכן נמצאים וכלפי מה הדברים אמורים.

ונתחיל בדברי הרב, דהנה דברים אלו מובאים בשיחותיו של כ"ק אדמו"ר כמה פעמים, ורובא דרובא כאסמכתא למנהג נשים זקנות ששרים שירי ערש לתינוק עם המילים "תורה איז די בעסטע סחורה" וכיו"ב.

וכן מובא בשיחות בנוגע למנהגים של: אי גילוח הזקן (תורת מנחם התועדויות תשי"ג ח"ב עמ' 138), הדלקת נש"ק לבת קטנה (שיחות קודש תשל"ה ח"א עמ' 49), נשים בברכת התורה (שיחות קודש תשל"ו ח"א עמ' 37), שלא נותנים למעוברת להיות שושבינין ו"קוואטער" (שיחות קודש תשמ"א ח"ב עמ' 18), לוחות מרובעות (תורת מנחם התועדויות תשמ"ב ח"א עמ' 276), וקריאת לימוד גמרא רש"י ותוס' ו

⁹ ראה לדוגמא בשיחות קודש תשכ"ט ח"ב עמ' 161, תשל"ו ח"ב עמ' 185, תשל"ט ח"א עמ' 616, תורת מנחם התועדויות תשמ"ג ח"ג עמ' 1217, תשמ"ה ח"ה עמ' 2742. ועד"ז מובא בשיחות קודש תשל"ב ח"ב עמ' 8 ותורת מנחם התועדויות תשמ"ב ח"ד עמ' 2124 בנוגע השיר של "קמץ אלף א". וכן מובא בנוגע המנהג לתלות "שיר המעלות" בחדר של תינוק, ראה לדוגמא תורת מנחם התועדויות תשמ"ד ח"ד עמ' 1430. ומצאתי מובא בעוד מנהג בקשר לחינוך ילדים בתורת מנחם התועדויות תנש"א ח"א עמ' 316 בזה שכולם מתפארים בהילד ונותנים שבח והודי' להשי"ת וכי', ומביא בהע' 73 שם את תשובת הרשב"א.

בשם "גפ"ת" (בראשי תיבות) (תורת מנחם התוועדיות תשמ"ג ח"ב עמ' 650).

ומעניין שבכמה מקומות מהנ"ל, מדייק הרבי בדברים אלו, ולדוגמה בהשיחה בה דיבר על אי גילוח הזקן, הסביר הרבי שהוא מנהג שעליו איתא בתשובות הרשב"א כנ"ל, והתבטא שזה כתוב לא בספר חסידות, אלא דוקא בתשובה של הרשב"א שהי' זמן רב לפני גילוי חסידות וספר שגם "עולמ'שע אידן" לומדים ממנו. ועד"ז בא' מהשיחות (דשנת תשל"ט הנ"ל) שדיבר על המנהג לשיר שירי ערש לתינוק, דייק הרבי בהלשון "זקנות" ולא "חכמות", שאפי' שאינן חכמות, עכ"ז יש להמנהג תוקף גדול וא"א לבטלו. שמכ"ז נראה שיש חשיבות לזה שבעל דברים אלו הוא הרשב"א, וגם הלשון מדויק.

ולפלא, שבחפשי לאורך ורוחב בתשובות הרשב"א, לא מצאתי דברים אלו!

וראיתי מציינים¹⁰ לשו"ת הרשב"א ח"א סי' ט, שמדובר שם בענין המנהגים וכו'. אבל כד דייקת שם נראה ברור שאין זה המקור לדברים אלו, דהנה שאל השואל שם האם יש קץ להעולם, וענה לו הרשב"א באריכות לשלול דעת הפילוסופים בנושא זה, באמרו שאין לקבל דעת החקירה נגד מה שמקובל בידינו מן התורה. ומוסיף שם שאין כח לפילוספי' לסתור אפי' מה שמקובל מידי זקנים וזקנות. ומסביר בארוכה בנושא זה בראיות ברורות מצד הקבלה ומצד הסברא, ע"ש.

ועל אף שמובא שם המילה "זקנות", קשה לומר שמזה נבע מימרא הנ"ל, ובפרט שבתוכן הדברים אין הדברים דומים, שהרי בתשובה הנ"ל דיבר הרשב"א על כח המנהג נגד פילוספיה וחקירה, ואילו הדברים איך שהם מובאים בשמו מפליג במעלת המנהג אפי' כשיש "חכמי ישראל"¹¹ האומרים להיפך?

והנה ברוב המקומות שמובא מימרא זו, מצויין לשו"ת ארי' דבי עילאי (להר' ארי' לייב ליפשיץ) חיו"ד סי' יט שמביא מימרא זו בשם הרשב"א

¹⁰ בהערות המהדיר לתורת מנחם תשי"ג שם ועוד מקומות.

¹¹ לשון הרבי בהתוועדיות תשמ"ב ח"א שם.

בלי לציין איפה הדברים נמצאים בתשובותינו. וממנו והלאה, מביאים כולם את "מה שמובא בשמו של הרשב"א" מדברי שו"ת ארי' דבי עילאי. וכן בדברי רבינו, שמביא מה ש"מובא בשם הרשב"א"¹².

שמכ"ז נראה שלא דוקא שדברים אלו נמצאים בדברי הרשב"א עצמו, רק מובא בשמו, ולכן כולם מציינים לשו"ת ארי' דבי עילאי הנ"ל. ויש לעיין, מה המקור באמת לבעל הארי' דבי עילאי? ועצ"ע, ואבקש מקוראי הגיליון להעיר בזה.



מ"מ והערות קצרות ב"רשימות היומן" (גליון)*

הרב לוי הלוי פישער

נו"נ בישיבת תו"ת ליובאוויטש דמוריסטאון

אין הש"ץ מתעטף בטלית למנחה ומעריב (גליון)

בגליון הקודם (עמ' 16) הבאתי מ"רשימת היומן" דאין הש"ץ מתעטף בטלית למנחה ומעריב, ומודגש שזהו "מנהג ליובאוויטש" ובלקו"ש ח"ט עמ' 277 מוסיף דבקים הוראה זו ישנו ענין מיוחד בהתקשרות לרבותינו הואיל ונפיק מפומי' דרב וכו', ועד"ז מודגש בכ"מ שזהו מנהג חב"ד ומובא ב"היום יום" ובספר המנהגים.

יש להעיר דמקור המנהג שלא ללבוש טלית במעריב הוא ע"פ קבלה, כמצויין בלקו"ש ח"ג עמ' 201 ומשם בספר המנהגים עמ' 25, די"א שיש בזה סכנה, ומציין לשערי תשובה סי"ח שהביא "שהאריז"ל הי' נזהר בתכלית, והי' חושש מאד בדבר הזה" [דא"ג: בספר המנהגים (שם) מצויין למכ' רבינו הנ"ל והמשמעות הוא שזה שייך גם על לבישת טלית במנחה, אבל במקור המכ' (בלקו"ש ח"ג הנ"ל), ובשע"ת הנ"ל, וכן בספר המנהגים עמ' 59 בהע' 12 מבואר דזהו רק לגבי לבישת טלית במעריב, אבל לאידך גיסא במכ' רבינו מתשי"ח (מובא בשערי הלכה

¹² בהתוועדויות תשל"ה הנ"ל.

* לזכות בני הת' מנחם מענדל הלוי בן בראנא שיחי' לרגל יום הולדתו ה' תשרי, לשנת הצלחה.

ומנהג ח"א עמ' רכה) משמע דגם לגבי מנחה יש קפידא בספרים "וכפי שנתבארו הטעמים שבדבר בספרים הקדושים, ומהם המתבטאים אף במילים חריפות בנוגע לכך".]

והנה בסעודת ליל ב' דר"ה תשכ"ז ("המלך במסיבו" ח"א עמ' קיג), מובא מענה רבינו (להרש"ג) לגבי המנהג דהסתכלות פני התוקע לאחר התקיעות, דכיון שזהו מנהג ע"פ קבלה ואי"ז "מנהג חב"ד" לכן לא הובא בספר המנהגים.

ומה שמנהג הנ"ל (לא ללבוש טלית למנחה ומעריב) הובא בספר המנהגים - אע"פ שמקורו בקבלה, י"ל בפשטות: אפי' לגבי לבישת טלית במעריב אי"ז מוסכם לכל הדיעות, והרי ישנם מקומות שנוהגים ללבשו, וכמודגש בלקו"ש חיי"ג הנ"ל "פראן אייניגע וועלכע האלטען, אז עס איז א סכנה בדבר" (ההדגשה במקור), ולכן מובן דזה נחשב "מנהג חב"ד", ובפרט שלגבי מנחה אינו ברור האם מקורו בקבלה, וכנ"ל, וגם בזה ישנם חילוקי מנהגים. משא"כ לגבי המנהג דהסתכלות בפני התוקע דמקורו בקבלה, ואין חולקים בזה (דהיינו שאין מנהג בדווקא שלא להסתכל) לכן אי"ז "מנהג חב"ד אלא "מנהג ישראל" (וראה גם "התקשרות" בגליון דר"ה).

קידוש לבנה - בסידור (גליון)

בגליון הנ"ל (עמ' 18) הערתי על המובא ברשימת היומן (ומשם לספר המנהגים) הדגשה מיוחדת על קידוש לבנה בסידור (אע"פ דבכ"מ מובא כן בנוגע לכל התפלה), וכתבתי לבאר בדא"פ בכמה אופנים, ואולי יש להוסיף עוד:

בשערי תשובה סתקצ"ט מובא לגבי מוצש"ק "המנהג שמתפללים מתוך הסידור [לאור הנר] אף שלא בירכו עדיין ברכת מאורי האש" ושקו"ט האם מותר ליהנות מהאור בלא ברכה, וכ' דבתפלה דשגורה קצת בפיו אי"ז הנאה גמורה ויש להקל טפי, ועפ"ז אוי"ל דזהו הדגשה על קידושי לבנה בסידור במוצאי יוה"כ דאפי' קידוש לבנה דאי"ז כ"כ שגור בפיו אעפ"כ מותר לברך מתוך הסידור (ולאור הנר) אפי' לפני שבירך על האור (ובמוצאי יוה"כ הרי זה חידוש יותר ממוצש"ק, דהטעם שמברכין על האור במוצאי יוה"כ הוא "לפי שפסקה הנאתו בו ביום ועכשיו הותר" (שו"ע אדה"ז סתרכ"ד ס"ה), וס"ד דלא יהנה לפני הברכה), ואכן

ברשימת היומן לא הוזכר שמבדיל לפנ"ז, אבל בספר המנהגים מפורש דמבדיל לפני קידוש לבנה, ולכן מחוורתא כמו שכתבתי בגליון תתקפ"ד הנ"ל.

