

קובץ

העירות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שלושים שנה

גליון ז [תתקצא]

ש"פ ויחי - שבת חזק

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושבעים לבריאה

מאה ושבע שנים לחולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר יו"ד שבט הבעל"ט "העשירי יהי' קודש" - יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע. ושישים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

תקוותינו להוציא לאור בעזה"י קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו.

אי-לכך, שטוחה בזאת בקשתנו לקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שיחיו שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז לכתוב בגליון מיוחד זה בעיקר בתורת רבינו וכן בעניני משיח וגאולה, ולמוסרם לנו ע"מ שנוכל להדפיסם בקובץ מיוחד זה.

הקובץ יצא לאור בימים הסמוכים ליו"ד שבט. יש לשלוח את ההערות לא יאוחר מיום ג' לפרשת בא ד' שבט הבעל"ט, וכל המקדים ה"ז משובח.

ויה"ר שע"י כתיבת ההערות באופן של "להגדיל תורה ולהאדירה", נזכה ל"תורה חדשה מאתי תצא" בביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

בתודה ובברכה

המערכת

עש"ק פרשת ויחי - שבת חזק ה'תש"ע
קראון הייטס, נ"י.
כאן צוה ה' את הברכה

ב"ה
ש"פ ויחי-שבת חזק
ה'תש"ע
גליון ז [תתקצא]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

4....."אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי" האם גם לעת"ל ?

לקוטי שיחות

10.....חיוב תלמוד תורה בדרך

15.....נכדי יעקב שלא היו מבנות כנען [גליון]

נגלה

19.....זקיפה בשעת הזכרת השם או לפני הזכרת השם

25.....סברת רב אידי בר אבין בלא ידעינן מאי אכלה

26.....הלכה כר"מ בתמה וכו"י בהועדה

33.....שיטות רש"י ותוס' באב ד'מנסך'

35.....כוונה והנאה [גליון]

חסידות

38.....נקודת העצם שנושא הפכיים

40.....ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאלו עשה מצוה [גליון]

41.....מאה פעמים ואחת [גליון]

42.....מאה פעמים ואחת [גליון]

רמב"ם

44.....האיסור לנחש

49.....תנאי קודם למעשה

הלכה ומנהג

51.....פרטים בהלוויה לפי מנהג חב"ד

- 57.....חווה עם שותף נכרי, שהעסק שייך לו בשבת
 61.....לזוז ממקומו באמצע תפילת העמידה
 70.....ברכת שהחיינו על קריאת המגילה ביום
 72.....אמירת (ברכת) הלל בבין השמשות
 73.....מיקומו של קו התאריך [גליון]
 82.....ענינים בברכת כהנים [גליון]
 83.....ענינים בברכת כהנים [גליון]
 85.....דיני איטר [גליון]

פשוטו של מקרא

- 87.. כל תיבה שצריכה למ"ד בתחילתה הטיל לה הכתוב ה"א בסופה
 89....."והוא נער"



הקובץ הבא

**יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ בא - יו"ד-י"א שבט
 הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', ד' שבט**

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

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

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

"אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי" האם גם לעת"ל?

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

פלוגתת הרשב"ם ותוס' עם הר"ן בב"ב

בפרשתנו כתוב (מח,ה): "ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה לי הם אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי" - וכתב ע"ז בס' 'משך חכמה' וז"ל: פירוש, שהשם הבטיח לו שיתן הארץ הזאת לזרעו אחוזת עולם, אולם אפרים ומנשה כעת היינו בזמן הזה יהיו כראובן ושמעון, אבל בבוא הגואל האחרון יהיו לאחדים כמו שפרשו רשב"ם ותוספות פרק יש נוחלין (ב"ב קכב,א) מקרא דכתיב שער יוסף אחד, וזה שאמר ועתה יטלו שני בניך שני חלקים עכ"ל, וכן כתב בס' 'יקרא דשכבי' (שאלוניקי - נדפס בשנת תל"ד) קט,א', היינו רק ועתה ולא לעת"ל.

אמנם מצינו בענין זה פלוגתא בראשונים, דבב"ב שם איתא: "ועוד תניא עתידה ארץ ישראל שתתחלק ליי"ג שבטים, שבתחילה לא נתחלקה אלא ליי"ב שבטים...", וברשב"ם שם ד"ה "ועוד תניא וכו'": "שתתחלק לע"ל ליי"ג שבטים... ולקמן מפרש מאי ניהו, אותו חלק דטפי התם, דאי משום לוי דנקיט נחלה כשאר שבטים כדכתיב התם "שער לוי אחד" הא מנשה ואפרים נמי לא יטלו אלא חלק אחד וכו'". הרי דסב"ל להרשב"ם (כנ"ל) דלע"ל יטלו מנשה ואפרים רק חלק אחד ולא כבחלוקה הראשונה, וכ"כ בתוס' שם ד"ה "ואידך": "הא כתיב נמי שער יוסף אחד דלא מנו שבט יוסף אלא כאחד".

אבל עי' בחי' הר"ן שם (הובא בשטמ"ק) שהרבה לתמוה על זה שדבריהם סותרים לקראי דיחזקאל וז"ל: כתב רשב"ם ז"ל דאי משום שבט לוי דלקח נחלה כשאר שבטים כדכתיב התם שער לוי אחד הא

1 וראה בס' 'שלל דוד' (לבעל ה'יד דוד') פ' ויחי שם שביאר באופן אחר.

אפרים ומנשה נמי לא יטלו כי אם חלק אחד כדכתיב התם שער יוסף אחד. ותמהני עליו שהרי מקראות מפורשין הן שלא כדבריו ז"ל. שהרי כתיב בסוף ספר יחזקאל (מז,יג) "כה אמר ה' אלהים גם גבול אשר תתנחלו את הארץ לשנים עשר שבטי ישראל יוסף חבלים" כלומר שיטול יוסף שני חלקים, וכן תרגום יונתן יוסף יתקבל שני חולקין. ומפורש עוד בפרשה כשהוא מונה נחלת השבטים ועל גבול נפתלי וגבול מנשה אחד ועל גבול מנשה וגבול אפרים אחד, אלמא אפרים ומנשה אף בעולם הבא יטלו שני חלקים ועולין הן לשנים למנין שנים עשר שבטי ישראל כמו שמפורש בפתקם. ..ואף על פי שכתוב .. שער יוסף אחד, זה אינו ענין לנחלתן בארץ ישראל, אלא לומר שיהיו בירושה שנים עשר שערים כנגד שנים עשר שבטים, שאף על פי שיוסף נמנה בכל מקום שני שבטים, היינו לענין נחלה, אבל לענין שני דברים אינו אלא שבט אחד. לפיכך איני יכול להעמיד דברי רשב"ם ז"ל בזה אלא כך הוא עיקר הדבר .. יוסף יטול שני חלקים ונמצא שנים עשר שבטים זוכין בנחלה עכ"ל, וחולק גם על מה שכתבו דלעת"ל יטול שבט לוי נחלה עיי"ש, גם המהרש"א שם הקשה ע"ז וז"ל: צ"ע בספר יחזקאל שם כתיב תתנחלו את הארץ ליי"ב שבטי ישראל יוסף חבלים ופרש"י יוסף יטול ב' חלקים א' למנשה וא' לאפרים עכ"ל, וזה סותר דרשה דהכא וק"ל עכ"ל², ועי' גם בספרי דבי רב פ' קרח (פיסקא קיט) שכתב דזוהי תמיהה רבתי על רבנן קדישי, ועי' גם בס' פתח עינים שם.

ובמלבי"ם יחזקאל (פמ"ח ב-ז) כתב: "שיהיה שבעה שבטים בצד צפון לתרומת הקודש וחמשה לצד דרום לתרומת הקודש, וזה מטעם שעתה יקח גם לוי חלקו בתרומת הקודש, וכל מקום שנחשב לוי לשבט, יחשבו מנשה ואפרים לשבט אחד, וא"כ יש ששה בצפון כי מנשה ואפרים לאחד יחשבו, וששה בדרום עם לוי" עיי"ש, הרי דנקט כשיטת הרשב"ם ותוס', ואף שיקחו ב' חלקים יהי' על זה דין של נחלה אחת, דבפשטות כוונתו בזה לתרץ קושיות הנ"ל שכתוב שיוסף יקח ב' חלקים,

2 בהא שכתבו דשבט לוי ינחלו נחלה לעת"ל והר"ן תמה ע"ז ג"כ, ראה לקו"ש חל"ח פ' פינחס א' בארוכה, וראה גם בס' "ימות המשיח בהלכה" סי' לו ועוד ואכ"מ.

דמ"מ יש על זה דין של נחלה אחת, אבל אכתי צ"ב דאם הוא נחלה אחת למה באמת נוטל ב' חלקים ויל"ע.

טעם השיטות דלעת"ל יטלו חלק אחד דבכור אינו נוטל בראוי

ובכל אופן צ"ב בדעת הרשב"ם ותוס' דמהו הטעם דבחלוקה הראשונה נטלו מנשה ואפרים ב' חלקים ולעת"ל יטלו רק חלק אחד?

ועי' בס' 'שבט מישראל' (זאלקווא - נדפס בשנת תקל"ב) על תהלים פרק ק"ה (אות מד) שביאר ענין זה, ותו"ד הוא דהיינו טעמא דלע"ל יטלו שבט לוי חלק בא"י, וגם אפרים ומנשה לא יקחו רק חלק אחד, כי מה שנטלו מנשה ואפרים ב' חלקים הי' זה החלק בכורה שנטלה מראובן ונתנה ליוסף כנודע, (ראה דברי הימים א' ה, א) ולא מקרי ראוי, משום שא"י מוחזקת לאבותינו כמ"ש גבי בנות צלפחד, אבל לעת"ל איתא במדרש שעתידיה ירושלים להיות כמדת כל א"י, וא"י יהי' מארצות חו"ל שיירשו נחלה בלי מצרים, ואיכא מ"ד דירושלים לא נתחלקה לשבטים, וכן לע"ל נמי לא תתחלק ירושלים, נמצא דארץ ישראל עצמה לא תתחלק כלל כיון שיהי' ירושלים, רק מה שיתוסף מחו"ל יתחלק לכל השבטים בשה, ולכן לא יטול מנשה ואפרים מזה ב' חלקים, יען דאין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק, דבשלמא א"י עצמה החזיק בה אאע"ה, כמ"ש קום התהלך בארץ, וכיון דהוה מוחזק שייך שם חלק בכורה, אבל נחלת יעקב בלי מצרים לא הוי מוחזק, ולפי"ז א"ש גם הא דלוי יקח חלק בארץ, דמה שלא נטל חלק בא"י הטעם הוא משום שלא נשתעבד במצרים, והארץ לא ניתן כ"א למי שפרע החוב של ועבדום וענו אותם כמ"ש רש"י (במדבר כ, יד) "אלא אמר לו [לבני עשו] אחים אנחנו בני אברהם, שנאמר לו (בראשית טו, יג) כי גר יהיה זרעך, ועל שנינו היה אותו החוב לפורעו לפיכך פירש אביכם מעל אבינו (שם לו, ו) וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו, מפני השטר חוב המוטל עליהם והטילו על יעקב", וכ"כ בס' פרשת דרכים דרוש ד', אבל בשאר ארצות יהי' שבט לוי שוה לשאר השבטים, ופירש עפ"ז כמה פסוקים בפרשתנו עיי"ש.

כמה קושיות על ביאור הנ"ל

אבל בס' 'חידושי הגרז"ר בענגיס' (ח"ב סי' ז') הביא דבריו והקשה עליו כמה קושיות עיי"ש, ויש להוסיף גם מדעת הרמ"ה (ב"ב קכב, א) על הגמ' שם: ולא כחלוקה של עזה"ז חלוקת העולם הבא, [בימות המשיח]

אין לך כאו"א מישראל שאין לו בהר ובשפלה ובעמק שנאמר שער ראובן אחד שער יהודא אחד שער לוי אחד, שכתב: "שאפילו ירושלים עצמה עתידה להתחלק ל"ב שבטים". וכן משמע ברד"ק (יחזקאל מה,א) שכתב שיפילו ירושלים לעתיד בנחלה לכל ישראל, ועיי"ש גם בפסוק ו' עה"פ ואחת העיר תתנו חמשת אלפים, שתהי' אחוזה לכל ישראל כי כולם יהיו נאחזים בירושלים לכל שבט יהי' שער אחד בעיר עיי"ש, היינו דסבירא להו דירושלים לעת"ל אכן תתחלק לכל השבטים ולא כהנ"ל.³

עוד יש להקשות על דבריו ממ"ש בלקו"ש ח"כ פ' ויחי ב' (ע' 239) שהקשה דכיון שנגזר בברית בין הבתרים "גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה" כיצד יתכן ששבט לוי לא נכלל בשעבוד? ומבאר דשבט לוי לא השתעבד במלאכה, לא משום שהם לא נכללו בגלות מצרים אלא פרט זה עצמו הוא חלק מאופן השעבוד של ישראל, דתכלית שעבוד מצרים איננה ח"ו להרע לישראל אלא המטרה היא "ואנכי אעלך", שמצרים היתה "כור הברזל" כפי שכור כפשוטו מזכך, כך גם היא הביאה לידי זיכוך ישראל, אך מפני קושי השעבוד יכול להיות שלא זו בלבד שישראל לא יגיעו משום השעבוד למעלה זו, כי אם להיפך הם ישתקעו יותר ח"ו במצרים ערות הארץ, לפיכך היה הכרחי שסוג מסויים של בני ישראל מעל לשעבוד, והם ישפיעו על כל ישראל ששיגו את המטרה של ירידת מצרים שיהי' עלי', וזה היה תפקידם של שבט לוי, הרי מובן מזה שכל השבטים נטלו חלק בשעבוד מצרים, וכדיוק בלשון הפסוק "כל הנפש בלשון יחיד הבאה מצרימה שבעים", אלא ששבט לוי נטל חלקו באופן מיוחד, ועיי"ש הערה 42 שהביא פרשת דרכים הנ"ל, דשבט לוי לא הי' בכלל השעבוד ולכן לא היו בכלל החן, ולא קבלו ביזת מצרים, והקשה הרבי ע"ז ממ"ש רש"י בא יג, יג (מבכורות ה, ב) שכתב שאין לך אחד מישראל שלא נטל כו' טעונים מכספם ומזהבם של מצרים, ובבכורות שם: שאין לך כל אחד ואחד מישראל כו', דלפי"ז מובן דאין לומר כהנ"ל דהטעם ששבט לוי לא נטלו

³ ראה בענין זה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' לח.

⁴ וכ"כ הרמב"ן (שמות ה, ד) ובחיי שם ועוד.

חלק בארץ משום שלא היו בשעבוד מצרים וכו' שהרי נת' שגם הם היו בכלל השעבוד.

ובעיון יעקב (ב"ב שם) ביאר בזה טעם אחר ותו"ד: דלכך ניתנה הבכורה ליוסף (כדאיתא במפרשים) כדי שלא יוכל עשו לקטרג על יעקב שנטל ממנו הבכורה, וכדאיתא בש"ס ברכות (ז,ב): "ראובן - אמר רבי אלעזר: אמרה לאה: ראו מה בין בני לבן חמי; דאילו בן חמי, אף על גב דמדעתיה זבניה לבכירותיה, דכתיב (בראשית כ"ה) וימכר את בכרתו ליעקב, חזו מה כתיב ביה: (בראשית כ"ז) וישטם עשו את יעקב, וכו' ואילו בני, אף על גב דעל כרחיה שקליה יוסף לבכירותיה מניה, דכתיב (דברי הימים א' ה, א) ובחללו יצועי אביו נתנה בכרתו לבני יוסף, אפילו הכי לא אקנא ביה, דכתיב: (בראשית ל"ז) וישמע ראובן ויצילהו מידם", [היינו דע"ז שניתנה הבכורה ליוסף וראובן לא הקפיד וכו' ע"ז גם לא יקטרג עשו על יעקב שנטל ממנו בכורתו] אבל לעת"ל שלא יהי' שריד לבית עשו, על כן אין מן הצורך ליתן לו הבכורה, ויופקע הבכורה ממנו ולכן יטלו מנשה ואפרים רק חלק אחד⁵.

י"ב שבטים דוקא לא פחות ולא יותר, ולעת"ל יטול שבט לוי נחלה

ובפשטות הדברים נראה בזה ע"פ מ"ש הרמב"ן (דברים לגו, וז"ל: והנכון בעיני, כי הכתוב לא ימנה בשבטי ישראל רק שנים עשר, וכך אמר בברכת יעקב (בראשית מט כח) כל אלה שבטי ישראל שנים עשר... והנה רצה לברך את לוי כי מברכתו יתברכו כל ישראל, שיהיו קרבותיו לרצון להם לפני השם, והוצרך להשאיר אחד מן השבטים שאינן נימנין בשום מקום רק שנים עשר, כנגד שנים עשר מזלות ברקיע, ושנים עשר חדשים בשנה, ושנים עשר גבולי אלכסונין, שאמרו במדרש שהם הן זרועות עולם, וכמו שהזכירו חכמים במסכת ברכות (לב ב) אמר הקב"ה לנביא לך ואמור לכנסת ישראל בתי שנים עשר מזלות בראתי ברקיע כנגד שנים

5 ועי' עוד בעיון יעקב (ב"ב קכג,ב) שכתב עד"ז בהא דאיתא בגמ' שם: "כתיב (בראשית ל) ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף וגו', מאי שנא כי אתיליד יוסף? אמר ליה: ראה יעקב אבינו שאין זרעו של עשו נמסר אלא ביד זרעו של יוסף, שנאמר: (עובדיה א') והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש וגו'" וביאר דעיקר קטרוגו של עשו היה מחמת הבכורה, וכשנולד יוסף שוב אין לו לקטרג כדאיתא בפרק קמא דברכות ראו מה בין בני לבן חמי.

עשר שבטים. וכן בהר גריזים והר עיבל (לעיל כז יב) שמנה לוי לא נגזר שם יוסף לשני שבטים. וכן תראה בחלוקת יחזקאל (מח ד ה) שמנה בחלוקת הארץ יוסף לשני שבטים ולא הזכיר לוי, וכשמנה תוצאות העיר הזכיר (שם פסוק לא) שער לוי אחד, ולא מנה שבט יוסף לשני שבטים אבל אמר (שם פסוק לב) שער יוסף אחד, כי לעולם לא ימנו שבטי ישראל רק שנים עשר, וכבר זכרתי זה בסדר ויקח קרח (במדבר יז יז) עכ"ל, ועי' גם בס' 'חתם סופר' על התורה פ' קרח (ע' צב) שכתב וז"ל: דלעולם לא ימנו יותר מי"ב שבטים וכיון שבכאן נמנה שבט לוי עמהם ע"כ נמנו מנשה ואפרים לשבט אחד, שלא יעלה מספרם ליותר מי"ב, וטעמא נ"ל שלא יתגלגל צירוף הוי' ית"ש יותר מי"ב פעמים כידוע, לכן לא ימנו יותר מי"ב שבטי י"ה עכ"ל. ועד"ז איתא בשיחת ש"פ תבוא תשל"ג אות ה' עיי"ש.

ובספורנו (בראשית שם) כתב: "כל אלה שבטי ישראל. אלה שהזכיר יעקב כאן הם הי"ב שבטים באמת אשר נכתבו על החשן והאפוד לזכרון לפני ה' והיו בברית הר גריזים והר עיבל, וכנגדם הקים משה שתי עשרה מצבה ויהושע הקים אבנים בירדן ובגלגל ואליהו הקים אבנים במזבח, אבל מנשה ואפרים לא היו במנין השבטים זולתי בענין ירושת הארץ והנמשך אליה בהעדר שבט לוי".

היוצא מזה דמנשה ואפרים נחשבים לב' שבטים רק בענינים אלו שאין שבט לוי נכלל בהם דעי"ז נשלם המספר די"ב שבטים כנ"ל, אבל בענינים אלו ששבט לוי נמנה לשבט בפ"ע הם - מנשה ואפרים - נחשבים לשבט אחד, ועפ"י מה שנת' בלקו"ש חל"ח פ' פינחס א' הטעם דרק בחלוקה הראשונה בארץ דז' אומות לא נטלו שבט לוי חלק ונחלה, אבל לעת"ל כשיתוסף קני קניזי וקדמוני שפיר יטלו שם חלק בארץ, ומבאר שם (בסעי' ד') הטעם דז' הארצות ניתן לבנ"י בכדי שתהי' להם ארץ לישב בה ע"ד שיש לשאר אומות העולם ארץ ונחלה בעולם ובוזה נפקעו שבט לוי, אבל מה שיקבלו ישראל לע"ל ארץ קיני קניזי וקדמוני אין זה בסוג "נחלה" כמו ארץ כנען, אלא נתינה מיוחדת מאת ה' כדכתיב ואם ירחיב

6 ובפשטות זהו גם לפי אב"י בהוריות ו,ב, וראה בזה הערות וביאורים גליין תשמט ע' 15, וברשימות חוברת קל"ד (בענין מחצית השקל) כתב דאפשר לומר דאב"י הודה לרבא עיי"ש, וכ"כ החיד"א בס' שער יוסף הוריות שם.

ה"א את גבולך וגו' שהוא רק מצד הרחבה ולא מצד ההכרח דישוּבם בארץ, בזה שפיר יכולים הלויים לקבל ע"י ש, ובסעי' ה' הוסיף שם ביאור ע"פ פנימיות הענינים דג' אומות הם עבודת המוחין דשייך לשבט לוי, וא"כ זה גופא מכריח דאז מנשה ואפרים יטלו רק נחלה אחת כיון דאי אפשר להוסיף על ה"ב שבטים וכפי שנת'.

ועי' עוד בענין זה בצפצפ"נ פרשתנו מח, ג-ה, ובנועם כרך כ"ד (ע' ז) נדפס מכתב ממנו בענין זה, ומקשר פלוגתא הנ"ל (בין הר"ן והרשב"ם) בפלוגתא אחרת בגמ' סוטה לו, ב, אם בחושן המשפט ה' כתוב יוסף או יהוסף, כי ההוספה של ה' היא תוספת מעלה המתבטאת בחלוקת הארץ, ששני בניו היו לשני שבטים וקבלו ב' חלקים, ואם תוספת זו נכתבה באורים וחומים, מעלה זו נשארת לעולם, שכן כל דבר הנכתב באורים ותומים לא משתנה, אבל אם תוספת זו לא נכתבה באורים ותומים משמעות הדבר שתוספת מעלה היתה לשעה בלבד, אם כן לעתיד לבוא יהיו רק שבט אחד עי"ש.



לקוטי שיחות

חיוב תלמוד תורה בדרך

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בלקו"ש חל"ה ויגש (ב) (עמ' 198 ואילך) שקו"ט רבינו בגדר חיוב ת"ת בעת הליכה בדרך, ומבאר עפ"י יסוד החילוק בין הש"ס והמדרש

7 יש שביארו הטעם שבזמן שיוסף נחלק לשנים ואפרים ומנשה והם מן המנין או אין לוי מן הכלל, דלמה דוקא יוסף בא במקום לוי? די"ל דשבט לוי לא חטאו בעגל ולפני החטא היתה העבודה בבכורות ורק אחרי החטא באו הלויים במקומם, נמצא דבכורה ולויה משמשים כחליפין זה לזה, ולכן קיום הבכורה ביוסף מתמלא בהעדר שבט לוי מן המנין. ועי' גם לקו"ש ח"כ פ' ויחי ב' (סעי' ד') בהשיכות של לוי ויוסף ששניהם לא נשאו הארון, ולמה באו מנשה ואפרים תחתיהם.

בפי' הפסוק "אל תרגזו בדרך" (ויגש מה, כד) ויש להעיר בזה כמה הערות וכדלהלן במרוצת דברינו בע"ה.

שיטת אדה"ז בגדר לימוד התורה בדרך

א. בס"ב שם חוקר בגדר חיוב לימוד התורה בדרך ומבארו בשני אופנים: (א) חיוב זה הוא חלק מהחיוב התמידי של לימוד תורה בכל מקום ובכל מצב שאדם נמצא, וכמ"ש "ודברת במ . . ובלכתך בדרך" (ואתחנן י, ז). (ב) חיוב זה הוא חיוב מיוחד על ההולך בדרך והוא חלק מדיני "הליכה בדרך" (כי התורה מגינא ומצלא).

ומבאר דב' אופנים אלו מצינו בדברי הפוסקים: (א) המג"א (בדיני תפילת הדרך, או"ח ס"י קי סק"י) כותב "ועסוק בתורה בדרך אבל לא יעיין בהלכה כו", ומשמע קצת דס"ל דהוא פרט ודין בהליכה בדרך ולכן כתבו בהמשך לדיני תפלת הדרך. עוד הביא דברי השל"ה (שהובאו להלכה בא"ר או"ח שם סק"ה) וז"ל "חיוב גדול הוא על המהלך בדרך שיעסוק בתורה כהא דתנן המהלך בדרך . . ואומר מה נאה אילן זה כו' (אבות פ"ג מ"ז) וגרסינן נמי בסוטה (מט, א) ובתענית פ"ק (י, ב) שני ת"ח ההולכין בדרך ואין ביניהן ד"ת ראויין לישרף כו' הא ליכא דיבור ראויין לישרף ע"כ לא יזוז מלהרהר בד"ת לקיים מ"ש בהתהלך תנחה אותך (משלי ו, כב) וילמוד בע"פ מה שיוכל או יעסוק באיזה מזמורים או מאמרים לפרשם כו'", ומאריכות לשונו משמע שאינו דין בההולך בדרך דוקא, שלכן לא הביא הקרא ד"ובלכתך בדרך" אלא ב"התהלך תנחה אותך".

ב. אכן בשו"ע אדה"ז (שם ס"ט) בהעתיקו דין זה שבמג"א כתב "וכשהוא בדרך יעסוק בתורה (שנאמר ובלכתך בדרך) ולא יעסוק בעיון הלכה שלא יתעה בדרך אא"כ יושב בעגלה ואיש אחר מנהג הסוסים", הרי אף שהביאן בדיני תפלת הדרך, מוסיף (בסוגריים) את מקור הדבר "שנאמר ובלכתך בדרך", וי"ל דס"ל דדין זה הוא מצד החיוב הכללי דלימוד תורה. זאת ועוד, מזה שאדה"ז לא הביא את דברי השל"ה, ולכן לא הביא הכתוב "בהתהלך תנחה אותך" אלא הכתוב "ובלכתך בדרך" (שלא הובא במג"א) מוכח הנ"ל דלשיטתו חיוב ת"ת בדרך הוא (רק) מצד החיוב הכללי דלימוד התורה, וכמ"ש בהל' ת"ת שלו (פ"ג ס"ו) "חיוב

לעסוק בתורה בכל עת שאפשר לו ואפילו כשהולך בדרך כמ"ש ובלכתך בדרך וכו'".

ג. והנה בהערה 23 שם כותב רבינו וזלה"ק "ומה שהביאו אדה"ז בהל' תפלה, בהמשך לדיני הליכה בדרך (ואינו מסתפק במ"ש בהל' ת"ת שלו) - י"ל, שהוא רק הקדמה להמשך דבריו ש"לא יעסוק בעיון הלכה שלא יתעה בדרך" - או י"ל, דכיון שבפועל חייב לעסוק בתורה בעת ההליכה בדרך (אף שזהו מצד הל' ת"ת), לכן הביאו אדה"ז בהמשך דיני הליכה בדרך (כיון שזה נוגע אז למעשה), עיי"ש.

והנראה בביאור דברי רבינו, דלכאורה מדוע לא נאמר דס"ל לאדה"ז דתרי דינים איתנהו בהו, הא' מצד החיוב הכללי דלימוד התורה, והב' מצד דיני הליכה בדרך, ולכן הביא אדה"ז דין זה הן בהל' ת"ת (דין הא') והן בהל' תפלה בדיני הליכה בדרך (דין הב'), וי"ל דלזה דייק רבינו והוסיף בפנים השיחה את דברי השל"ה הנ"ל, וע"ז כתב דמזה שלא הביא אדה"ז את דברי השל"ה והפסוק "בהתהלך תנחה אותך" מוכח יותר לכאורה כנ"ל, דלשיטתו חיוב ת"ת בדרך הוא (רק) מצד החיוב הכללי דלימוד התורה" (לשון רבינו).

כלומר, בתחילת השיחה הביא רבינו את דברי אדה"ז שהוסיף את מקור הדבר "ובלכתך בדרך", דמזה משמע דס"ל דחיוב לימוד התורה בדרך הוא מצד החיוב הכללי דמצות תלמוד תורה. אכן עדיין אינו מוכח שהוא רק מצד החיוב הכללי, דשפיר יתכן לומר שיש בו דין נוסף מצד דיני הליכה בדרך. אמנם בהמשך השיחה מוסיף שמזה שלא הביא אדה"ז את דברי השל"ה והפסוק "בהתהלך תנחה אותך" מוכח יותר דהוא רק מצד חיוב הכללי דלימוד התורה (כלשון רבינו הנעתק לעיל).

וע"ז קאי ההערה הנ"ל. וק"ל.

ד. אמנם עדיין צ"ב, דבהערה הקודמת (הערה 22) שבאר רבינו כוונת אדה"ז בזה שהביא את המקור "ובלכתך בדרך" בסוגריים, וזלה"ק "אלא שמזה שאדה"ז הקיפו במוסגרים משמע, שמספקא ל' בזה, אם הוא רק מדיני ת"ת, או שהוא גם הלכה בדרך, "וכשהוא בדרך יעסוק בתורה", והוא כעין תפלה והגנה כו' כנ"ל, עכ"ל (לענינינו, יעוי"ש עוד טעם בזה ואכ"מ).

ועפ"ז צ"ע מדוע לא נאמר בפשטות, שזה שאדה"ז הביא דין זה גם בהל' תפלה ואינו מסתפק במ"ש בהל' ת"ת שלו, הוא מפני דמספקא לי' אם הוא גם בהליכה בדרך, ולכן הביאו עוה"פ בדיני הליכה בדרך. וצ"ע מדוע לא נחית רבינו (בהערה שלאח"ז) לביאור זהו*.

אופנים ודרגות בהגנה בתורה

ה. בלקו"ש שם מבואר עפ"ז יסוד פלוגתת הש"ס והמדרש בפי' "אל תרגזו בדרך", דלהש"ס (תענית יב) הזהיר יוסף את אחיו "אל תתעסקו בדבר הלכה", אבל להמדרש (ב"ר פצ"ד ב' בסופו) הכוונה "אל תעמידו עצמכם מדברי תורה". וכתבו המפרשים דלא פליגי, אלא דהש"ס כוונת יוסף היתה שימנעו מעיון הלכה בדרך, ולהמדרש שלא יימנעו מלימוד למיגרס.

וסברת פלוגתתם תלוי בגדר חיוב לימוד התורה בדרך, להש"ס הרי הלימוד (למיגרס) הוא מחמת חיוב הכללי דת"ת ולא מסתבר שיוסף הזהירם ע"ד חיוב זה, דבפשטות היו דבריו אודות ההליכה בדרך והנהגותי', אבל להמדרש הוא (גם) פרט בדיני הליכה בדרך שבהליכה בדרך צריכים לזכות התורה שמגנא ומצלא, ולכן הזהירם יוסף שלא יימנעו מלימוד (למיגרס), יעוי"ש בארוכה.

ובהערה 26 [עמ"ש כ בפנים השיחה דלשיטת המדרש לימוד התורה בדרך הוא פרט בדיני הליכה בדרך שזכות התורה מגינא ומצלא] כותב וזלה"ק: "כמ"ש בפ"ת ובארוכה בכלי יקר שם. ומסיים והיינו התורה שבעידנא דעסיק בה מגינא ומצלא. ואף שבסוטה שם (כא,א) איתא, שלדעת ר"י "תורה בין בעידנא דעסיק בה ובין בעידנא דלא עסיק בה מגנא ומצלא", לדעת רבא מגנא (עכ"פ) גם בעידנא דלא עסיק בה (וראה שם לגבי מצוה) - צ"ל (למפרשים הנ"ל) שיש כמה אופנים ודרגות בהגנה בתורה. ואכ"מ".

¹ ואולי י"ל דהא דמספקא לי' (אם הוא גם הלכה בהליכה בדרך) אינו טעם מספיק להביא הלכה שלימה עוה"פ. וצ"ע*.

* לכאורה אם הביא אדה"ז הדין ד"וכשהוא בדרך יעסוק בתורה" - מצד הספק, הי' לו להקיפו בסוגריים ג"כ. המערכת

ו. ואולי י"ל בביאור הדברים ע"פ המבואר בהמשך השיחה שם שיש ב' אופנים במהות ההגנה שע"י התורה: א) סגולה הקשורה עם המצוה דת"ת, שגדולה זכות מעשה מצוה זו, עד שמגינה על האדם. ב) הלימוד פועל שינוי בהאדם העוסק בתורה ע"י שהתורה מתאחדת עמו, ובמילא ה"ה מוגן ושמור מכל דבר המזיק כמו התורה (והיינו שנעשה מיוחד עם התורה עד שהוא חפצא דתורה השומר ומגין וכש"כ שמור ומוגן, יעוי"ש ובהערה 40 וש"נ).

ומבאר הנפק"מ בין ב' אופנים אלו, דלאופן הא' מספיק לימוד התורה למיגרס שהרי מקיים בזה מצות ת"ת, משא"כ לאופן הב' הר"ז רק כשלומד לעיונא ואז דוקא מתאחד שכל האדם עם התורה ונעשה שינוי גברא.

ייתכן לומר דיסוד החילוק בין דברי המפרשים (שבהערה 26) שהתורה מגינא ומצלא "בעידנא דעסיק בה" להמבואר בסוטה שם דמגינא ומצלא "בין בעידנא דעסיק בה ובין בעידנא דלא עסיק בה", תלוי בב' האופנים במהות ההגנה והשמירה בתורה.

והיינו דלאופן הא' שזוהי סגולה הקשורה עם המצוה דת"ת, ומספיק בזה לימוד התורה למיגרס ("זכות קריאתן" של "פסוקין ומזמור מתהלים" מגינה עליו וכו' כמ"ש הרמב"ם הל' ע"ז פי"א הי"ב), מסתבר לומר דהיינו דוקא "בעידנא דעסיק בה"². אבל לאופן הב' שהלימוד פועל שינוי בהגברא ונעשה חפצא דתורה וממילא ה"ה מוגן ושמור, מסתבר לומר דהיינו "בין בעידנא דעסיק בה ובין בעידנא דלא עסיק בה", כי מאחר ששכל האדם נתאחד עם התורה ממילא הרי גופו מוגן ושמור גם "בעידנא דלא עסיק בה".

ויומתק שפיר ע"פ מה שהביא רבינו שם בהערה 43 [על אופן הב' הנ"ל במהות ההגנה והשמירה דתורה] "להעיר מלקו"ת קדושים ד"ה והדרת פני זקן (ל,ד) "ותופשי התורה דהיינו מי שתופס מוח הזכרון

² והדברים עולים בקנה אחד עם דברי המפרשים שם בפירוש דברי המדרש "אל תעמידו עצמכם מדברי תורה" היינו שלא יימנעו מלימוד התורה למיגרס (כמובא בלקו"ש שם), דהרי לאופן הא' במהות ההגנה והשמירה דתורה מספיק לימוד התורה למיגרס, וכמשנ"ת.

וחקוק על לוח לבו תמיד כו' איזהו ת"ח כו' שאז מצוה לעמוד מפניו גם שאינו עוסק בתורה לפי שהקב"ה שוכן עד בקרבו כו'", (ההדגשות אינן במקור).

ועד"ז י"ל בענין ההגנה והשמירה דתורה, דלאופן זה ה"ה מוגן ושמור גם בשעה שאינו עוסק בתורה".

ואולי יתכן לומר דזהו כוונת רבינו בסוף הערה 26 שם במש"פ "צ"ל (למפרשים הנ"ל) שיש כמה אופנים ודרגות בהגנה דתורה".



נכדי יעקב שלא היו מבנות כנען [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בגליון תתקפ"ח הביא הרב ממ"ב שי' תוכן דברי רבינו בלקו"ש ח"ה עמ' 228 הערה 3 בביאור פרש"י (ויחי נ, יג) דדוקא בניו של יעקב נשאו את ארונו אך לא נכדיו "שהם מבנות כנען" לבד ממנשה ואפרים, דהכוונה היא שכל נכדי יעקב היו "מבנות כנען" לבד ממנשה ואפרים שהם מאסנת שלא היתה כנענית, והיינו אליבא דר"נ שהשבטים נשאו כנעניות לנשים, ולפי שיטתו הם דברי רש"י כאן.

ועפ"ז מבאר רבינו הטעם ששאל בן הכנענית "בן דינה שנבעלה לכנעני" (פרש"י ויגש מו, יו"ד) ושלה שנולד ליהודה מ"בת איש כנעני" דהיינו "תגרא" ולא כנעני כפשוטו (פרש"י וישב לח, ב) לא נשאו את ארון יעקב (דלכאורה צ"ב לפרש"י שם ששאל ושלה לא היו מבנות כנען מדוע לא נשאו ארון יעקב), דזה שרש"י מפרש על שני נכדים אלו שלא

³ ופשוט דאין להקשות שלשיטת המדרש לפי גירסת התוס' שיוסף הזהירם "אל תפסיקו מדבר הלכה" - למה יצטרכו ללמוד בהליכתם בדרך, הרי הם מוגנים גם בעידנא דלא עסיק ב' (וכמובא בהמשך השיחה שם), דהרי בפשטות "כמה אופנים ודרגות בהגנה דתורה", ופשוט דבעידנא דעסיק בה ההגנה היא בדרגא נעלית יותר (וכגון ההגנה דלא פסיק פומי' מגירסא שלא הי' מלאך המות יכול לשלוט בו (לקו"א פ"א)), (ובפרט לפמש"כ בהמשך השיחה שם "שהדרך שהלכו בה היתה מסוכנת ביותר ולכן זקוקים היו להגנה ושמירה יתירה) וק"ל.

היו מבנות כנען והוציא את תיבת "כנענית" ממשמעותה הפשוטה הוא רק אליבא דר"י שהשבטים נשאו את אחיותיהם, אכן לשיטת ר"נ - שלפי שיטתו הם דברי רש"י בפי' ויחי אודות נשיאת ארון יעקב - שפיר י"ל שגם שאול ושלה היו מבנות כנען. עכת"ד רבינו.

ב. וע"ז תמה הרב הנ"ל דלכאורה הרי יש עוד שני נכדים, פרץ וזרח בני יהודה, דלכו"ע לא היו מבנות כנען, שהרי נולדו מתמר "בתו של שם" (פרש"י וישב לח, כד).

וא"כ צ"ב איך אפשר לפרש שכל נכדי יעקב (מלבד מנשה ואפרים) היו מבנות כנען בה בשעה שיש שני נכדים שברור לכו"ע שאינן מבנות כנען, ואם פרץ וזרח "היו ראויים לישא את ארונו למה יוציאם". וצ"ע ג' למה אין בהשיחה שום התייחסות לנכדים אלו. ע"כ תוכן קושייתו.

ג. והנה מן הנכון לציין דקושיא הנ"ל כוללת ב' שאלות: א) איך אפשר לפרש שכל נכדי יעקב היו מבנות כנען, הרי פרץ וזרח לא היו מבנות כנען, וא"כ למה לא נשאו את ארון יעקב. ב) גם לכשתתישב השאלה הנ"ל, עצ"ע) מדוע אין בהשיחה שום התייחסות לשני נכדים אלו.

ואכן בגליון תתקפט הובאו כמה תירוצים (כדלהלן במרוצת דברינו), אמנם הצד השווה שבהן שמתרצים רק את שאלה הא', אכן עצ"ע מדוע אין בהשיחה שום התייחסות לזה.

ד. והנה בגליון תתקפט שם יש שתירצו דפרץ וזרח לא נשאו את ארונו של יעקב מכיון שנולדו מנישואין וחתנות שלא כפי דרך הרגיל וכו'.

אכן תירוץ זה צ"ע, (וכמו שהקשו כפר בגליון שעבר) שהרי כמבואר בדברי רבינו בלקו"ש שם מפשטות לשון רש"י "ולא אחד מבניכם שהם מבנות כנען" משמע שהטעם על כל "אחד מבניכם" הוא "שהם מבנות כנען". וא"כ קשה להעמיס טעם הנ"ל בפרש"י (וראה עוד מה שהקשו בגליון שעבר).

עוד רצו לתרץ ע"ד הצחות דהיות כי פרץ וזרח היו גם ניני יעקב מצד תמר (כי תמר היא דור שלישי מחמת היותה כלת יהודה ואשת נכדי יעקב ער ואונן, וא"כ בני"י הם דור רביעי ליעקב), לכן לא השתתפו בנשיאת הארון של יעקב.

והנה מלבד הדוחק שבתירוץ זה, הרי כנ"ל מפשטות לשון רש"י משמע שהטעם הוא "שהם מבנות כנען". ועוד, הרי גם מנשה ואפרים היו ניני יעקב ממש מצד אמם אסנת בת דינה (ראה להלן המקורות והדיעות בזה), ואעפ"כ נשאו את ארון יעקב.

ה. ונראה לומר שהנכון הוא כמו שתירצו בגליון תתקפט דמה שפרש"י בפ' וישב דתמר "בתו של שם" היא הוא רק אליבא דר"י, אכן לשיטת ר"נ - שלפי שיטתו הם דברי רש"י בפ' ויחי אודות נשיאת ארון יעקב - שפיר י"ל שתמר היתה כנענית (ולהעיר מפרש"י בא יג, ה דכל ז' האומות נקראים כנענים, וראה לקו"ש ח"ה עמ' 229 הערה 9), ולכן פרץ וזרח לא נשאו ארוננו של יעקב לפי "שהם מבנות כנען". וע"ד ביאור רבינו גבי שאול ושלה וכמוש"נ.

ויש להוסיף ולהעיר מפרש"י לסוטה (י, א) שכתב בתו"ד ". . ולהך סברא לאו בתו של שם היתה שמשנת ששים ליעקב כלו שנותיו של שם ייעקב כבר הי' יותר מבן מאה ועשר".

וראה גם רמב"ן (וישב לח, ב) "וכן תמר היתה בת אחת מן הגרים בארץ לא בת איש כנעני ביחוסו . . ורבותינו אמרו בתמר שהיתה בתו של שם".

וחזינן להדיא דהא ד"תמר בתו של שם" אינו לכו"ע ומצינו דיעות שונות כנ"ל, וא"כ שוב שפיר יתכן לומר דלשיטת ר"נ אכן תמר היתה מ"בנות כנען" וכמוש"נ.

ו. האומנם דבגליון שעבר הקשה הרב מ.מ.ר. שי' על תירוץ הנ"ל, דהרי זה שרש"י הזכיר העובדה שתמר היתה בתו של שם הוא כדי לפרש מדוע "ותשרף", וע"ז מפרש דהיתה בתו של שם הכהן ולפיכך דנוה בשריפה, וא"כ אם לר' נחמי' לא היתה בתו של שם (אלא מבנות כנען) הי' רש"י צריך לפרש טעם אחר על שריפתה. ועכצ"ל שדברי רש"י אלו מתאימים הם לכל השיטות ודוקא לפיהם מובן מדוע "ותשרף". עכת"ד.

אכן לא הסנתי מאין סברתו לומר בפשטות דאם לר"נ לא היתה תמר בתו של שם הי' צריך רש"י לפרש טעם אחר על שריפתה, ומה הכריחו לומר דדברי רש"י שתמר היתה בתו של שם מתאימים הם לכל השיטות, ומדוע לא נאמר בפשטות כי אכן פרש"י על "הוציאוה ותשרף" הוא

אליבא דר"י לחוד (ופרש"י אודות נשיאת ארונו של יעקב הוא אליבא דר"נ לחוד).

והיינו דס"ל לרש"י דפירוש וטעם זה שתמר היתה בתו של כהן ולכן חייבת שריפה (המתאים רק לדעת ר"י) הוא פשוט יותר ומתאים לפשש"מ יותר מכל פירוש אחר (שנצטרך לפרש להדיעה שלא היתה בתו (וזרעו) של שם, אלא מבנות כנען (או בת אחת מן הגרים בארץ כברמב"ן דלעיל)), ולכן באר כאן רש"י לפרש הכתוב אליבא דר"י (משא"כ בפ' ויחי אודות נשיאת ארונו של יעקב פירש הכתוב אליבא דר"נ - וראה לקו"ש ח"ה ויחי ב').

[וע"ד מה שבנדו"ד גופא הפירוש ד"בן הכנעני" "בן דינה שנבעלה לכנעני" ופירוש "כנעני-תגרא" הוא רק אליבא דר"י, והפירוש "שהם מבנות כנען" הוא רק אליבא דר"נ, וכמבואר בדברי רבינו בלקו"ש שם עמ' 228 שוה"ג להערה 3 כה"ל].

וראה לקו"ש שם עמ' 229 הערה 6 בנוגע דרכו של פרש"י ד"רק כשמביא במקום א' כמה פירושים, מפרש הוא לפעמים במקום אחר רק כפי פ' א' ומציין לשוה"ג שבהערה הנ"ל. והרי בנדו"ד הביא רש"י בפירושו (וישב לז,ה) את ב' הדיעות דר"י ור"נ אודות נשי השבטים.

[אלא שעצ"ע היטב אם כלל זה בפרש"י (פשש"מ) מתאים הוא בודאות גם בנדו"ד. ועי' ס' 'כלל' רש"י פ"ד. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה].

ז. ולגוף השאלה מדוע אין בהשיחה שום התייחסות לזה, אולי י"ל כי לא ע"ז קאי בפנים השיחה שם ואין עיקר נושא השיחה בענין "יחוסם של נכדי יעקב והמסתעף בנידון נשיאת ארונו של יעקב אבינו", אלא תוכן השיחה שם קאי עה"פ "שואל בן הכנענית" ופרש"י דהיינו "בן דינה שנבעלה לכנעני".

וע"ז הקשה רבינו בפנים השיחה מה הכריח רש"י לפרש תיבת "הכנענית" דהיינו "נבעלה להכנעני" ולא כפשוטו דהיינו כנענית ממש. וע"ז הוא הדין והשקו"ט בהערה 3 בענין יחוסו של שואל בן הכנענית, אם ה' בן כנענית כפשוטה או לא וכו'.

וי"ל דלכן הוא דלא מתייחס רבינו בהשיחה שם לפרץ וזרח אם היו מבנות כנען וראויים לישא את ארון יעקב וכו' כי אי"ז עיקר נושא השיחה שם.

ומה שהזכיר שלה י"ל דהוא אגב אורחא מה שהזכיר לפנ"ז בריש ההערה פרש"י עה"פ (וישב לח, ב) "בת איש כנעני גו" דהיינו תגרא עיי"ש, ולכן הזכירו רבינו גם בסוף ההערה בדרך אגב. ואכן יש לדייק דכל פעם שמזכיר רבינו את "שלה" הוא מזכירו בחצי עיגול.

ח. ודאיתנן להכי יש להעיר עוד בנוגע ליחוסה של אסנת אמם של מנשה ואפרים שמצינו בחז"ל דיעות חלוקות בזה, די"א שהיתה בת דינה (ראה מסכת סופרים פר"א בסופו, תרגום יונתן בן עוזיא-ל (מו, כ), פדר"א פל"ה ופל"ז, לקוט שמעוני וישב רמז קמו, חזקוני, דעת זקנים מבעה"ת, רבינו בחיי עה"ת, הכתב והקבלה (מא, מה)), אכן י"א שהיתה מצרי' (בת פוטי פרע) ונתגירה (ראה אוצר המדרשים עמ' תע"ד, מדרש תדשא סוף פר"א,

מדרש שמואל (בוכר) פר"ח, באר מים חיים עה"ת לפ' מקץ, וראה שו"ת דברי יציב חו"מ סי' נ' ועוד).

[ולהעיר ממש"נ בדעת זקנים שם "ועוד י"ל שנשאה מפני שהיתה מזרע יעקב כדפי' רש"י בפ' וישלח דבת דינה היתה משכם וכו'". ועצ"ע.



נגלה

זקיפה בשעת הזכרת השם או לפני הזכרת השם

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

איתא במס' ברכות דף יב' ע"א ואמר רבה בר חנינא בסבא משמי' דרב המתפלל כשהוא כורע בברוך וכשהוא זוקף זוקף בשם. אמר שמואל מ"ט דרב דכתיב ה' זוקף כפופים. מיתבי מפני שמי נחת הוא, מי כתיב בשמי מפני שמי כתיב.

ופירש"י בד"ה כשהוא כורע "באבות ובהודאה כורע בברוך וזוקף את עצמו כשהוא מזכיר את השם ע"ש ה' זוקף כפופים". עכ"ל.

מבואר מדברי רש"י שמטעם ה' זוקף כפופים הוא זוקף את עצמו בשעה שהוא מזכיר את השם ולא שזוקף את עצמו קודם שמזכיר את השם ובשעת הזכרת השם הוא זקוף.

ובפשטות כן משמע מפשטות לשון הגמרא דכתב אותו לשון ה' לגבי כריעה וה' לגבי זקיפה וכמו בכריעה "כשהוא כורע כורע בברוך" פירושו שהכריעה הוא בשעת אמירת ברוך כמו כן "כשהוא זוקף זוקף בשם" פירושו בשעת הזכרת השם. ולפי זה מובן ג"כ אריכות לשון רש"י דלכאור' רש"י רק מבאר מקום הכריעה והזקיפה שהוא בברכת אבות והודאה, ולמה האריך כ"כ וחוזר על דברי הגמרא כורע בברוך וכו', ולפי הנ"ל מובן דבא להדגיש דהזקיפה הוא בעת הזכרת השם כמו שהכריעה הוא בעת אמירת ברוך, ואשר כן הוא מטעם דברי שמואל שהטעם של רב הוא על שם ה' זוקף כפופים, על כן צריך להיות הזקיפה בשעת הזכרת השם.

וי"ל שלפי רש"י טעמא דשמואל על דברי רב שזוקף בשם הוא על שם ה' זוקף כפופים, וכוונתו לומר שרצוי שהזקיפה יהי' באופן שמזכיר שבח על הקב"ה שהוא זוקף כפופים, ולכן הזקיפה צריך להיות בשעת ההזכרה גופא דאז ניכר שהוא ע"ש ה' זוקף כפופים.

ולכאורה מתבאר מדברי רש"י ב' דברים:

א) שהזקיפה בשם אינו שייך להכריעה בברוך, ובזה גופא י"ל בב' אופנים, א) דעצם הזקיפה אינו שייך להכריעה בברוך, והזקיפה הוא ענין בפני עצמו. ב) דעצם הזקיפה שייך להכריעה בברוך והיינו דבאבות והודאה יש ענין א' דכריעה וזקיפה, אלא דהזקיפה בשעת הזכרת השם דוקא אינו שייך להכריעה בברוך אלא שהוא ע"ש ה' זוקף כפופים.

ב) שהזקיפה בשם לא רק שאינו שייך להכריעה אלא שהזקיפה גופא אינו דין משום הזכרת השם דבשעת הזכרת השם צ"ל בזקיפה אלא שהוא ע"ש ה' זוקף כפופים, ובזה גופא י"ל בב' אופנים, א) דהזקיפה אינו דין בהזכרת השם [משום כבוד ה' וכיו"ב] אלא אדרבה דבשעת תפילה צ"ל בברכות אבות והודאה כריעה וזקיפה והדין זקיפה מצריך שצ"ל בשעת הזכרת השם ולא שהזכרת השם מצריך זקיפה. ב) דהזקיפה אינו דין

בהזכרת השם [משום כבוד ה' וכיו"ב] משום דבכלל אין "דין" זקיפה, ובעצם אם רוצה להתפלל בכריעה שפיר דמי אלא שיש כאן ענין צדדי שאם זוקף אז בשעה שהוא זוקף יזקוף בשם משום הזכרת שבתו של הקב"ה שזוקף כפופים.

ובלבד בסי' קי"ג ס"ז פסק "וכשכורע כורע מיד שאומר ברוך וכשזוקף זוקף כשאומר השם שנאמר ה' זוקף כפופים". ובהגהות מהר"א אזולאי כ' "וכפי הסוד צריך במלת ברוך לכרוע הגוף לבד ובמלת אתה ירכין ראשו ובמלת ה' יזקוף גופו לבד ואח"כ ראשו". ובה רואים בבירור שהזקיפה צ"ל בשעת הזכרת מלת השם.

אמנם מובא בפירוש רבינו יהונתן הכהן על הרי"ף (הוצאת הרמ"י הכהן בלוי) ד"ה דכתיב השם זוקף כפופים שכתב וז"ל "כשיזכיר שם ה' יהי' זוקף הכפוף ויש מפרשים יהיה זקוף בהזכרת השם שיזכור כי ה' זוקף כפופים כדי שיכוין לבו בברכותיו שתהא תפילתו נשמעת כשאדם כופף עמצו בלב שלם לפניו". עכ"ל.

מבואר להדיא מחלוקת ראשונים מתי יזקוף עצמו לפני הזכרת ה' או בשעת הזכרת השם, ומשמע דפליגי בפי' טעמא דשמואל ה' זוקף כפופים.

והמו"ל שם העיר מדברי הירושלמי פ"א ה"ה בא להזכיר את ה' זוקף וגם מהראב"י.

והנה אם יש ראי' מהירושלמי שצריכים לזקוף לפני הזכרת השם יש בזה שקו"ט ואולי גם הירושלמי ס"ל דהזקיפה צ"ל בשעת הזכרת השם רק דס"ל שהזקיפה הוא דין בהזכרת השם. וכן בס' אמרי שפר עמ"ס ברכות [לתלמיד החת"ס] שכ' שגם הירושלמי ס"ל דהזקיפה הוא בשעת הזכרת ה' ומבאר דברי הירושלמי במש"כ "בא להזכיר ה'", ואכ"מ. אמנם בראב"י סי' לט' מפורש דהזקיפה צ"ל לפני הזכרת ה' וז"ל וקיי"ל כרב כשהוא כורע כורע בברוך וכשהוא זוקף זוקף בשם פי' לפני הזכרת השם דכתיב ה' זוקף כפופים" עכ"ל. וגם מדבריו רואים דס"ל שהזקיפה צ"ל לפני ההזכרה מטעמא דה' זוקף כפופים ולכן מביא הטעם אחרי פירוש.

ומשמע דלפי פי' הא' דרבינו יהונתן דס"ל שיזקוף בשעת אמירת השם, דברי שמואל הם כסימנא בעלמא ולא טעם הדבר ממש ואין כאן איזה

כוונה או התבוננות בהא דזוקף משם, ולכן מפרש רק דבשעת הזכרת ה' יהיה זוקף הכפוף ותל"מ, אמנם אם פי' דברי שמואל הוא שצריכים להתבונן שה' זוקף כפופים, אז לפי ביאורו מהי ההתבוננות צריכים לזקוף לפני הזכרת השם.

ונמצא דלפי ב' הפירושים אין ענין וקשר בהזקיפה להזכרת השם, לא מיבעיא לפי' הא' דדברי שמואל הוא סימנא וטעמא בעלמא אלא אף לפי' הב' לפי פירושו בדברי שמואל שיכוין לבו בברכותיו וכו', הרי טעמו הוא דבעצם כשאדם עומד בתפילה הוא כפוף כי אדם כופף עצמו בלב שלם לפניו, והשם שומע תפילת הכפוף, ולכן יש לזקוף את עצמו קודם הזכרת השם כי אין ענין לזקוף א"ע דוקא בהזכרת השם אלא דמיד אחרי שכרע בברוך והכניע א"ע לפניו ית' יכול לזקוף.

וי"ל דזה חלק מההתבוננות לפני התפילה, וע"ד מש"כ המאירי בריש פרק אין עומדין להתפלל אלא מתוך כבוד ראש "מתוך הכנעת הלב ושחיית קומה", ומכיון שכרע והכניע א"ע בברוך יזקוף קודם אמירת ה' להתבונן שתפילתו נשמעת כשהוא כופף עצמו בלב שלם לפניו.

ונמצא מבואר לפי פי' השני דהראב"י דכל הזקיפה הוא חלק מהכפיפה משום דהשם עונה ["זוקף"] כפופים הכפוף לפניו בהכנעה בתפילתו.

והנה ברבינו יונה כתב ובגמרא פריך והא כתיב מפני שמי נחת הוא והכא קאמרינן שזוקף בשם ומתרץ מי כתיב בפני שמי אלא מפני שמי דמשמע קודם שיזכיר את השם דהיינו כשמזכיר ברוך והטעם להיות כורע בברוך ולזקוף בשם מפני שבשעה שכורע מראה הפחד והיראה שיש מלפניו וכשזוקף מראה הבטחון שיש לו בו בכל עניניו שיטיב אליו וזה תלוי בזה שמי שירא מהש"י הוא בוטח בו כענין שנאמר ביראת השם מבטח עוז. עכ"ל. וכ"כ הריטב"א.

וצ"ב למה נתן טעם אחר מ"ש בגמ' דאמר שמואל ה' זוקף כפופים.

ונראה בדקדוק לשונו שאינו מביא דברי שמואל אלא קושית הגמ' מהכתוב מפני שמי נחת ותיורצו דסובר ע"ד פי' הא' דרבינו יהונתן בטעמא דשמואל שהוא כסימנא דצריכים לזקוף בשעת הזכרת השם, ולכן שפיר מקשה בגמרא דמפני שמי נחת אלימא מהא דה' זוקף כפופים, ולכן מתרץ הגמ' דאין ראי' מהכתוב ואדרבה מאותו כתוב משמע דהכריעה

צ"ל קודם הזכרת השם, והיינו בברוך, וממילא בשעת אמירת השם יזקוף כדאמר שמואל (וכפשטות לשון הגמרא דהזקיפה בשעת אמירת השם), אמנם עדיין בעינן טעם על זה למה יכרע בברוך ויזקוף בשם ומתרץ שבעינן להראות הפחד והיראה ואח"כ הבטחון, ומשמע מדבריו שהכריעה והזקיפה הם ענין א' שנחלק לב' וכלשונו שמי שירא מהש"י בוטח בו, וזה דלא כפי' הב' דרבינו יהונתן שהזקיפה הוא סיום הכריעה, ומשמע קצת שע"י שמראה היראה מקודם בכריעה בברוך יש לו לזקוף בשעת אמירת השם להראות בטחונו בו וכאילו הכריעה הוא הקדמת הזקיפה.

ולפי זה נמצא דרבינו יונה לא נתן עוד טעם אלא דמבאר שקו"ט דהגמ' למה הכריעה והזקיפה הם חד ענינא דלכן יש לזקוף בהזכרת השם.

אמנם מהא דרש"י לא מבאר שקו"ט דהגמ' ורק מביא טעמא דשמואל בפירושו וכתב "על שם ה' זוקף כפופים" משמע פי' שלישי דלא למד כפי' הא' דרבינו יהונתן ורבינו יונה דשמואל הוא טעמא וסימנא דעלמא [והחילוק בין פי' הא' דרבינו יהונתן ורבינו יונה הוא בהמשך שקו"ט דהגמ', דלרבינו יונה הגמרא פירושי קא מפרש כנ"ל דיכול לזקוף בשם משום ד' זוקף כפופים משום שמפני שמי נחת דכרע בברוך וכמשנ"ת, ולרבינו יהונתן המשך הגמ' הוא קושיא ות' צדדי ואכ"מ], ובודאי שלא למד כפי' הב' דרבינו יהונתן [דס"ל דזוקף קודם אמירת השם], אלא למד דטעמא דשמואל טעם גמור הוא, וכנ"ל "ע"ש ה' זוקף כפופים", וי"ל דבזה מראה שבח הקב"ה שזוקף כפופים, ולכן ס"ל דיש לזקוף בשעת הזכרת השם עצמו ולא קודם.

ולפי פירש"י המשך הגמ' הוא דהגמרא מקשה דאם זוקף בשם רק ע"ש ה' זוקף כפופים, דהוה כעין הזכרת שבח השם שזוקף כפופים, א"כ יותר טוב להיות כורע בשעת הזכרת השם מפני עצם הזכרת השם שמראה יותר כבוד להשם כשהוא כורע, וע"ז מתרץ הגמ' דאם כורע לפני אמירת השם אז שפיר יכול לזקוף בשעת אמירת השם מפני ה' זוקף כפופים, ורק אם אינו במצב של כריעה לפני אמירת השם ומזכיר שם השם אז אלים יותר להראות כבוד השם שיכרע בשעת ההזכרה, אמנם הכא במתפלל כשכבר כורע בברוך אז אדרבה יותר טוב להראות ולהזכיר שבח השם דזוקף כפופים, ונמצא דעצם הטעם למה זוקף בשם הוא משום ה' זוקף כפופים, וכנ"ל שרש"י לא הביא שום טעם אחר כמו שפי' רבינו יונה.

ונמצא לפי רש"י הכריעה בברוך והזקיפה בשם שני ענינים הם ורק
דהגמרא מברר דכשהוא במצב של כריעה לפני אמירת השם אז יציבא
מילתא הטעם דה' זוקף כפופים וכו"ל.

ומבואר מדברי רש"י שאין הפי' בדברי הגמ' דמקשה דצריך לכרוע
בשעת הזכרת ה' מפני כבוד ה' והגמ' מתרץ דלא כן הוא אלא דמפני שמי
נחת ויותר טוב לכרוע לפני אמירת השם דזה אינו דבודאי מראה יותר
כבוד השם אם כורע בשעת אמירת השם [ויש להוסיף דגם דיוק הגמ'
שלא כתוב בפני אלא מפני כשלעצמו אינו דיוק כ"כ וכמו הכתוב מפני
שיבה תקום הכוונה בפני שיבה, ואכ"מ], רק שהגמרא מבאר דהכא מכיון
שהוא כורע כבר לפני הזכרת שם השם, יש להוסיף עוד ענין לזקוף בשעת
הזכרת השם מפני ה' זוקף כפופים להראות שבח זה, ובהא נחלק עם
רבינו יונה שר"י מבאר שכוונת הפסוק מפני שמי הוא בברוך, ולכן פי'
שכשכורע בברוך דוקא אז יש לזקוף בהזכרת השם דס"ל שהכריעה
והזקיפה שייכים לאהדדי וכו"ל, ולכן הוסיף בטעמא דמילתא, אמנם
לרש"י הגמ' מבאר כנ"ל שאם הוא במצב של כריעה לפני אמירת השם אז
יזקוף בשם להראות שהשם זוקף כפופים, אבל לאו דוקא שהכריעה הוא
בברוך דוקא, ואולי אם מתחיל לכרוע לפני ברוך אז ג"כ יש לזקוף בשם.

ואואפ"ל לכן פירש"י בד"ה נחת "הכנעה" שכוונתו לרמז על כובד
ראש לפני התפילה שהוא ג"כ פירושו הכנעה, ראה רש"י ד"ה כובד ראש
בר"פ אין עומדין (ועייג"כ לקו"ש חל"ד ע' 69 הערה 18), והיינו שהוא
כבר בהכנעה לפני אמירת השם (ועיי"ש במאירי הובא לעיל, ועיין לקו"ש
שם, בשחיית קומה), אז יש לו לזקוף בשעת אמירת השם להראות שבח
הקב"ה שהוא זוקף כפופים.

ובאמת לפי הנ"ל יש לפלפל הרבה בדברי המג"א בסי' קי"ג שמביא
קושיית הע"מ מהא דנפלו הכהנים בעת הזכרת השם ובמה שתי' המג"א,
ועוד חזון למועד.

ולסיומא דמילתא יש להביא דבהלבוש כנ"ל ס"ל דצ"ל הזקיפה בשעת
אמירת השם, וכ"ה עפ"י הסוד ודה"ח ס"ל ג"כ בשעת אמירת השם,
ואדה"ז הביא לשון הגמ' וממשמעות דבריו משמע שהזקיפה בשעת
אמירת השם, אמנם בקיצור שו"ע סי' ח"י סעיף י"א כתב וקודם שאומר
את השם זוקף בנחת, וכ"כ בח"א כלל כ"ג סעיף ג', וראה שעה"צ ס"ק י'

דכתב דכן מוכח בהרמב"ם וצ"ע בדבריו איך מוכח, וראה בשע"ת שם, ובהנהגת כ"ק אדמו"ר ראינו שזקף בשעת אמירת השם.



סברת רב אידי בר אבין בלא ידעינן מאי אכלה

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בגמ' (ב"ק ו, ב) "אמר רב אידי בר אבין הבמ"ע כגון שאכל ערוגה בין הערוגות ולא ידעינן אי כחושה אכל אי שמינה אכל דמשלם שמינה אמר רבא כו' המוציא מחבירו עליו הראי'".

ונראה לפרש סברתו של ראב"א, ובהקדם, דכמה מפרשים (עי' קיקיון דיונה ועוד) כתבו, דמאי דס"ד דאכל כחושה משלם שמינה הוא משום דהפשיעה של בעל השור היתה גם לגבי השמינה בהאי שדה, ולכן ס"ד שאינו משלם לפי מה שהזיקה בפועל אלא לפי הפשיעה דילי'. וכמובן הכוונה בזה הוא, דעל הפשיעה לבד לא יתחייב לשלם, אלא דמאחר שכתוצאה מהאי פשיעה הזיקה בפועל בשדה הניזק, אית לי' לניזק גם תביעה שישלם לפי הפשיעה שגרמה האי היזק.

וע"ז הק' הגמ' "אכל כחושה משלם שמינה", ויש לפרש כוונת הקושיא, הגם דהפשיעה היא שגרמה האי היזק, וא"כ לכ' אית לי' לניזק לתבוע לפי הפשיעה, אבל מאחר שבפועל הזיקה בבירור דוקא ערוגה כחושה ולא ערוגה שמינה, הרי זה גופא שוללת ומפקעת שייכות וזכות הניזק שישלם לו המזיק לפי הפשיעה, ותביעתו הוא רק על מה שהזיקה בפועל.

ועפ"ז י"ל דקאמר ראב"א דבאכלה ערוגה בין הערוגות דמספקינן מהיכן אכלה, עדיין לא פקעה השייכות דאית לי' להניזק להפשיעה שגרמה האי היזק, שהרי כיון דלא ידעינן בבירור אי כחושה אכלה או שמינה אכלה, לא נקבע ע"י ההיזק בפועל שכל תביעתו הוא דוקא במה שהזיקה בפועל ולא בערוגה אחרת, דאיך אפשר לקבוע בזה אי לא ידעינן? ואיך נפקיע זכות הניזק להשמינה לפי הפשיעה אי לא ידעינן? ולכן בצירור זה אית לי' להניזק לתבוע שיעור התשלומין לפי הפשיעה שגרמה האי היזק.

והא דקאמר לי' רבא הממע"ה, י"ל דכוונתו לומר, דאף אי מצד המציאות א"א לקבוע מה הזיקה כיון דלא ידעינן, אבל דין התורה דהממע"ה קובעת מדין ודאי כאילו ידעינן דאכלה כחושה, והיינו דס"ל לרבא דהאי דינא דהממע"ה אינו מדין ספק דמכיון דאיך הוא המוציא שבקינן מספק אצל המחזיק, אלא הוא דין ודאי שהתורה קובעת דהוי של המוחזק. וא"כ ה"ה בנדו"ד דינא דהממע"ה קובעת מדין ודאי דהוי כאילו בודאי אכלה כחושה, וממילא נפקעת שייכות הניזק לערוגה שמינה לפי הפשיעה.

משא"כ ראב"א י"ל דס"ל דדין הממע"ה הוא מדין ספק, וא"כ כיון דלא ידעינן במציאות מה הזיקה, וגם דין התורה דהממע"ה אינה קובעת בזה מדין ודאי, לא נפקעת שייכות הניזק לשמינה לפי הפשיעה כנ"ל.

וי"ל שלכן לא אמר רבא בפשיטות, "אי לא ידעינן הממע"ה", אלא הקדים "ומה אילו ידעינן דכחושה אכל לא משלם אלא כחושה (וע"ד מה שהוקשה לתוס' לעיל בגמ' דקאמר "אכל שמינה משלם שמינה"), דודאי ידע גם ראב"א דינא דהממע"ה, אלא דהוא ס"ל דהוא מדין ספק, ולכן לא מהני בנדו"ד כנ"ל, וע"ז קאמר רבא דכמו בידיענן דאכל כחושה, הרי ודאי דהכי הוא, כך דין התורה הממע"ה דין ודאי הוא כנ"ל.



הלכה כר"מ בתמה וכו"י בהועדה

הרב יוסף יצחק קעלער

מחבר ספר פסקי אדה"ז על מסכת שבת

א. תנן בבבא קמא פ"ב משנה ד': "איזה הוא תם ואיזה הוא מועד ? מועד - שהעידו בו שלשה ימים, ותם משיחזור בו שלשה ימים, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר: מועד - שהעידו בו שלשה פעמים, ותם - שיהיו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח".

וגרסינן עלה בירושלמי: "מה טעמא דרבי יודן ? מתמול שלשום [יום ואמש ושלפניו (מכילתא דרבי ישמעאל על הפסוק "מתמול שלשום")]. מה מקיים רבי מאיר מתמול שלשום ? פתר לה בהפלג נגיחות, שאם יצא ביום ראשון ונגח, בשני ולא נגח, בשלישי נגח - אין נעשה שור מועד, עד שיגח שלשה ימים זה אחר זה [ופירש הפני משה בד"ה פתר

לה בהפלג נגיחות: "שאם זה הפליג וסירג יום אחד ולא נגח וחזר ונגח ביום שלישי ואפילו עוד חזר ונגח ברביעי ויש כאן שלשה נגיחות - לא כלום הוא מכיון שהפסיק יום שני ולא נגח עד שיגח שלשה ימים זה אחר זה רצופין, ולהכי אתא קרא שצריך שיגח מתמול שלשום בלי הפסק יום אחד בינתיים; אבל אם נגח שלשה נגיחות רצופות זה אחר זה ואפילו ביום אחד - הרי זה מועד".

יצא ביום ראשון ונגח שוורין, בשני ונגח כלבים, בשלישי ונגח חזירין - על ידי שלשה מינין לשלשה ימים - מהו שיעשה מועד [לכל המינין הואיל ולא הפסיק בנגיחה]? [ולא איפשיטא].

יצא ביום הראשון ונגח, בשני לא יצא, בשלישי יצא ונגח - ייבא בתפלוגתא דרב אדא בר אחוה ודרב הונא דאיתפלגון [=יבא דין זה במחלוקת רב אדא בר אחוה ורב הונא שנחלקו]: נידה שבדקה עצמה ביום ראשון ומצתה טמא, בשני לא בדקה, בשלישי בדקה ומצתה טמא - רב אדא בר אחוה בשם רב: נידה ודאי, רב הונא בשם רב אמר: נידה ספק [ופירש בפני משה דאיירי שבדקה עצמה ביום ראשון של ימי הזיבה שלאחר ימי הנדה, דהרי רק זיבה תליא בימים; משא"כ נדה משראתה פעם אחת הרי היא טמאה שבעת ימים. ומצינו ג"כ בתלמוד בבלי ב"ק דף כד ע"א דלרבי יהודה דאמר דוקא ג' פעמים בג' ימים היינו משום דילפינן מזבה שצריך ג' ראיות בג' ימים ורק אז טמאה ז' ימים].

אמר רב הונא תמן הוינא בראשה ותמן הוינא בסיפא ותמן הוינא באמצעיתה - אישתאלת לרב ואמר ספק, אישתאלת לרב ומר ודאי, וחזר ומר ספק; רב אדא בר אחוה לא הוה תמן אלא כד מר ודאי.

רב ירמיה בשם רב: הלכה כרבי מאיר בתמה וכרבי יהודה בהעדאה - דתני: שור שנגח שלשה פעמים ביום אחד אינו מועד. ומה תלמוד לומר: מתמול שלשום? אלא שאם חזר בו שלשה ימים זה אחר זה - אינו נידון אלא כתם. הוינן סברין מימר הלכה כרב הונא - דו אמר מעין שניהם, אתא רב ירמיה בשם רב: הלכה כרבי מאיר בתמה וכרבי יהודה בהעודה".

[ובירושלמי ב"ק פ"ד ה"ב על המשנה "שור שהוא מועד לאדם ואינו מועד לבהמה" (אחרי דגרסינן התם: מכיון שהרג אדם אחד אינו מועד? רב אמר: בשהרג שלשה נכרים. רבי יוסי בן חנינא אמר: בשרדף שלש

רדיפות והן משערין שיש ברדיפתו נגיחה) נדפס: "שם יצא ביום הראשון ונגח שוורים, בשני ונגח כלבים, בשלישי ונגח חזירין - על ידי שלשה מינין לשלשה ימים - מהו שיעשה מועד? יצא ביום הראשון ונגח, בשני לא יצא, בשלישי יצא ונגח - ייבא בתפלוגתא דרב אדא בר אחוה ודרב הונא דאיתפלגון: נידה שבדקה עצמה ביום ראשון ומצתה טמא, בשני לא בדקה, בשלישי בדקה ומצתה טמא - רב אדא בר אחוה בשם רב: נידה ודאי, רב הונא בשם רב אמר: נידה ספק. אמר רב הונא תמן הוינא בראשה ותמן הוינא בסיפא ותמן הוינא באמצעיתה - אישתאלת לרב ואמר ספק, אישתאלת לרב ומר ודאי, וחזר ומר ספק; ורב אדא בר אחוה לא הוה תמן אלא כד מר ודאי. רב ירמיה בשם רב אמר: הילכתא כרבי מאיר בתמה וכרבי יודה בהועדה. הוינן סברין מימר: מאי טעמא דרבי יהודה? מכיון דו חמי לון לבושין נקיין? עוד הוא משנה דעתיה". ובסיפא "מאי טעמא דרבי יהודה ... עוד הוא משנה דעתיה" בא לפרש הא דתנן במשנה: "אמרו לפני רבי יהודה הרי שהיה מועד לשבתות ואינו מועד לחול, אמר להם: לשבתות משלם נזק שלם, לימות החול משלם חצי נזק. אימתי הוא תם? משיחזר בו ג' ימי שבתות" דהיינו לפי שראה אותם במלבושים נאים אחרים, וחשובים בעיניו נכרים - ואינו מכירם (לשון התוספות ב"ק דף לו ע"א ד"ה הרי הוא מועד לשבתות)).

ב. ודברי הירושלמי צריכים עיון:

א) אם: הכוונה בהברייתא "שור שנגח שלשה פעמים ביום אחד אינו מועד" הוא כרבי יהודה שמועד הוא רק אם העידו בו שלשה ימים אבל העידו בו שלשה פעמים ביום אחד אינו מועד, א"כ מהו השאלה "ומה תלמוד לומר מתמול שלשום"? הא שפיר בעינן למימר "מתמול שלשום" להשמיענו שצריכים ג' ימים דוקא (ולא סגי בג' פעמים ביום אחד)!

[והפני משה כתב בד"ה ומה תלמוד לומר מתמול שלשום: "ממ"ם דמתמול דריש, דתמול שלשום איצטריך וכרישא דברייא - דרבי יהודה היא וכדלעיל; אלא דדרשא דרבי יהודה שפיר הוה נפקא לן אי הוה כתיב

¹ בירושלמי כתב יד הנמצא בספרד נכתב כאן (במקום התיבות 'לבושין נקיין'): 'לבישין מנין נקיין'.

תמול שלשום - דתמול חד ושלשום תרי, ומה תלמוד לומר: מתמול? ומובן הדוחק בפירוש זה].

(ב) את התיבות "רב ירמיה בשם רב: הלכה כרבי מאיר בתמה וכרבי יודה בהעדאה" [ובסיום בירושלמי בפ"ב ה"ו וכן לקמן בפ"ד ה"ב הלשון "וכרבי יודה בהועדה"] פירש הפני משה (בסיום פ"ב ה"ו בד"ה אתא רב ירמי': וקאמר בשם רב בהדיא) "הלכה כרבי מאיר בתמה דצריך שיהיו התינוקות ממשמשיין בו וכרבי יהודה בהעדאה דצריך שלשה ימים רצופין".

וצריך ביאור לפי זה: א"כ מהו הראיה לכך (שהלכה כרבי מאיר בתמה) מהברייתא "שור שנגח שלשה פעמים ביום אחד אינו מועד . . ." ? הרי בסיפא דהך ברייתא מפורש: "שאם חזר בו שלשה ימים זה אחר זה אינו נידון אלא כתם" דהיינו כרבי יהודה דאמר "ותם - שיחזור בו שלשה" (ואילו רבי מאיר - אמר: "ותם - שיהיו התינוקות ממשמשיין בו ואינו נוגח") !

[והפני משה הגיה משום זה שהתיבות: "דתני: שור שנגח שלשה פעמים ביום אחד .. שאם חזר בו שלשה ימים זה אחר זה אינו נידון אלא כתם" אינו שייך לדברי רב ירמיה בשם רב אלא לדברי רב הונא ומובן הדוחק בזה].

(ג) בהא דגרסינן בירושלמי "הוינן סברין מימר הלכה כרב הונא דו אמר מעין שניהם" - מהו מעין שניהם?

[והפני משה פירש שהכוונה שרב הונא פוסק כרבי יהודה הם בתם והן במועד. ומובן הדוחק בזה דלפי פירושו הוה ליה להירושלמי לומר "דו אמר כרבי יודה" ! ועוד יש להקשות עליו: שלפי גירסתו שהוא מוחק בפעם הראשונה "אמר רב ירמיה אמר רב: הלכה כרבי מאיר בתמה וכרבי יהודה בהעדאה" לא נזכרו בהירושלמי לעיל מיניה תמה והועדה כל עיקר!].

ג. ויש לומר הביאור בכל הנ"ל:

דהנה במכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דנזיקין פרשה י) על הפסוק "אם שור נגח הוא מתמול שלשום" תניא: "מתמול שלשום. יום ואמש ושלפניו. איזהו שור תם ואיזהו שור מועד? מועד - שהעידו בו שלשה

פעמים, ותם כדי שיהא התינוק ממשמש בקרניו. דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: מועד שהעידו בו שלשה ימים, ותם משיחזור בו שלשה ימים זה אחר זה. רבי יוסי אומר: אפילו העידו בו שלשה פעמים ביום אחד - הרי זה חייב; ומה תלמוד לומר מתמול שלשום? אלא אם כן חזר בו שלשה ימים זה אחר זה אינו נידון אלא כתם".

כן הוא הגירסא במכילתא כ"י מינכן (ועד"ז במכילתא כ"י אקספארד, אלא שבכ"י אקספארד גרס (בטעות) בדברי רבי יהודה "מועד שהעידו בו שלשה פעמים ותם משיחזור בו שלשה פעמים . . ." ²).

והשתא אתי שפיר דברי הירושלמי: שהברייתא שהעתיקו בירושלמי "שור שנגח שלשה פעמים - אינו מועד. ומה תלמוד לומר מתמול שלשום? אלא שאם חזר בו שלשה ימים זה אחר זה אינו נידון אלא כתם" הוא דעת רבי יוסי במכילתא.

והרישא שבירושלמי "שור שנגח שלשה פעמים - אינו מועד" מתפרש בתמיה: שור שנגח שלשה פעמים - שמא אינו מועד? הרי ודאי הוא מועד [כדאמר רבי מאיר בתלמוד בבלי קמא דף כד ע"א "ריחק נגיחותיו - נעשה מועד; קירב נגיחותיו - לא כל שכן"]!

ולפי זה מובן בפשטות השאלה "ומה תלמוד לומר: מתמול שלשום?": כיון שאפילו העידו בו שלשה פעמים ביום אחד - הרי זה חייב, א"כ מדוע תלה הכתוב נגיחותיו בימים. ועל זה עונה רבי יוסי שאם חזר בו שלשה ימים זה אחר זה אינו נידון אלא כתם.

ופסק רבי יוסי כרבי מאיר בהגדרת שור מועד וכרבי יהודה בהגדרת שור תם (לחזור לתמותו אחרי שכבר הועדה בבית דין).

² גירסאות כ"י מינכן וכ"י אקספארד נעתקו בחילופי גירסאות שבמכילתא הוצאת ר' חיים שאל האראוויטץ ע' 214; אבל בנוסח הדפוס של המכילתא גרס בדברי רבי יוסי "ומה תלמוד לומר מתמול שלשום, אלא אם התרה בו שלשה ימים שלא בזה אחר זה, אינו נידון אלא כתם", והוא כהא דאמרין בירושלמי שלדעת רבי מאיר: אם יצא ביום ראשון ונגח בשני ולא נגח בשלישי ונגח - אין נעשה שור מועד, עד שיגח שלשה ימים זה אחר זה.

והא דאמרינן בירושלמי "רב ירמיה בשם רב: הלכה כרבי מאיר בתמה וכרבי יהודה בהועדה" (ומביא לזה סייעתא מהבירייתא דלעיל), הכי קאמר: הלכה כרבי מאיר בתמה להיעשות מועד (שאפילו העידו בו שלשה פעמים ביום אחד נעשה מועד) והלכה כרבי יהודה בהועדה להיעשות תם (שאם חזר בו שלשה ימים זה אחר זה אינו נידון מכאן ואילך אלא כתם).

ד. והשתא מובן המשך דברי הירושלמי: "הוינן סברין מימר הלכה כרב הונא דו אמר מעין שניהם"

שרב הונא דסבר שיצא ביום הראשון ונגח וביום השני לא יצא וביום השלישי יצא ונגח הוי ספק מועד, אמר מעין דברי רבי מאיר ומעין דברי רבי יהודה. מעין דברי רבי מאיר: שלפי דברי רבי מאיר לא הימים עושים אותו מועד אלא הפעמים, וא"כ אם לא יצא ביום השני וממילא לא נגח אלא שני פעמים - מהיכא תיתי שיהיה מועד. ומעין דברי רבי יהודה: שלפי דברי רבי יהודה יש מקום לומר דהוי מועד, שהרי בשלשה ימים אלו כל פעם שיצא (הן בתחלתו והן בסופו) נגח.

והרי כלל גדול בידינו "הלכה כדברי המכריע". דהכי גרסינן בירושלמי פסחים פ"א ה"ה (אהא דתנן: ר' מאיר אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחילת שש. רבי יהודה אומר: אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש .. רבן גמליאל אומר: חולין נאכלין כל ארבע ותרומה כל חמש ושורפין בתחילת שש) "אמר רבי יודה בן פזי: נראין דברים שתהא הלכה כרבן גמליאל - שהוא אומר מעין שניהן. אתא רבי אבון רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יהוצדק: הלכה כרבן גמליאל - שהוא אומר מעין שניהן" (ואע"ג דבתלמוד בבלי פסחים דף יג ע"א אמרינן: "רבן גמליאל לאו מכריע הוא, טעם דנפשיה קאמר". וכן שם דף כא רע"א גרסינן "אין הכרעת שלישיית מכרעת" ועיין ברש"י ותוספות שם - מוכח בירושלמי דלא סבירא ליה להאי כללא, אלא אע"ג דטעם דנפשיה קאמר - קחשיב מכריע).

ה. אבל במסקנא אמרינן "אתא רב ירמיה בשם רב: הלכה כרבי מאיר בתמה וכרבי יהודה בהועדה" דמכיון דשמעינן ליה לרב ירמיה שהוא פוסק בשם רב כרבי יוסי, דסבר ליה כרבי מאיר בתמה להיעשות מועד (דכל שנגח שלשה פעמים אפילו ביום אחד הרי זה מועד) וכרבי יהודה

בהועדה להיעשות תם (דמשחזר בו שלשה ימים זה אחר זה נידון כתם) -
 הוי רבי יוסי מכריע והלכה כמותו (דודאי גם להירושלמי תנא שמכריע
 במחלוקת של ב' תנאים במקרה אחד כתנא ראשון ובמקרה שני כתנא
 השני עדיף על מאן דקאמר טעם דנפשיה).

[ובכתב יד של הירושלמי שנעתק ע"י רבינו יחיאל ברבי יקותיאל
 הרופא בתחילת האלף הששי [הנמצא כעת בספריית ליידן שבהאלאנד]
 בפ"ד ה"ב אחרי המחלוקת דרב הונא ורב אדא בר אחווה איתא כך "רב
 ירמיה בשם רב: הלכה כרבי מאיר בתמה וכרבי יהודה בהועדה" [וליתא
 לההמשך: "דתני שור שנגח שלשה פעמים ביום אחד.. אתא רב ירמיה
 בשם רב: הלכה כרבי מאיר בתמה וכרבי יהודה בהועדה"]. וכן הוא בדפוס
 ראשון של הירושלמי שנדפס מהכתב יד הנ"ל (ובדפוסים שלאחרי זה
 שנעתקו ממנו).

אבל בירושלמי שנכתב על גליון התלמוד בבלי דמסכת נזיקין [הנמצא
 כעת בספריית אסקוריאלי שבספרד] נכתב בפ"ד ה"ב: "בפלוגתה דרב
 אדא בר אהבה ודרב הונא דאיתפלגון נידה שבדקה עצמה עצמה ביום
 הראשון וכו' כמו שכתוב בפרק כיצד הרגל מועדת בהלכה איזה הוא תם
 ואיזה הוא מועד כו'. עד רבי יהודה בהועדה".

ולכאורה היה אפשר לומר שהיתה כוונת המקצר לכל הסוגיא שבפרק
 ב עד סוף הענין "רב ירמיה בשם רב: הלכה כרבי מאיר בתמה וכרבי
 יהודה בהעדאה - דתני: שור שנגח שלשה פעמים ביום אחד אינו מועד.
 ומה תלמוד לומר: מתמול שלשום? אלא שאם חזר בו שלשה ימים זה
 אחר זה - אינו נידון אלא כתם. הוינן סברין מימר הלכה כרב הונא - דו
 אמר מעין שניהם, אתא רב ירמיה בשם רב: הלכה כרבי מאיר בתמה
 וכרבי יהודה בהועדה".

אבל מי שהשלים את הסוגיא דפרק ד דבבא קמא מהירושלמי שבפרק
 ב (כפי שנעתק בכתב ידו של רבינו יחיאל) סבר שהכוונה להשלים רק עד
 הפעם הראשונה שנזכר המימרא דרב ירמיה בשם רב].



שיטות רש"י ותוס' באב ד'מנסך'

הת' מנחם פראנק

תלמיד בישיבה

בגמ' ב"ק (ד, ב) מפרש רש"י (ד"ה "מנסך") שמנסך כאן הכוונה מנסך ממש - דהיינו מנסך יין לע"ז, וממשיך: "ליכא למימר שנשכו ביין נסך שזרק בו דלא קמחסרי' ולא מידי דהא מזבין לי' בר מדמי יין נסך שבו". דהיינו שא"א לפרש כאן שמנסך פירושו "מערב" כיון שאינו נחשב מזיק שהרי אין כאן הפסד ממש שהרי אפשר למוכרו חוץ מדמי יין נסך שבו.

ובפני יהושע מקשה על פרש"י: "דכיון דפליגי (בגיטין) רב ושמואל, ושמואל סבירא לי' בהדיא דמנסך היינו מערב ולא חשו לקושיא היינו מדמע, וא"כ מה לו לרש"י להכנס בפלוגתא ולדחות בדיינים דברי שמואל". וכן תוד"ה "מנסך" מביא בפירוש את מחלוקת רב ושמואל בגיטין "חד אמר מנסך ממש וחד אמר מערב", וא"כ קשה לפי' רש"י מדוע נקט דווקא לשיטת רב ודחה שיטת שמואל?

והחתם סופר מביא תירוץ בשם הפנים מאירות וז"ל "נהי דמדרבנן אוסר כולו מ"מ מן התורה בטל ולא שייך למחשבי' באבות נזיקין דאורייתא". והיינו כיון שהאבות המנויים כאן הם מדאורייתא, ואם נפרש כשמואל דמנסך היינו מערב - מדאורייתא אין בזה איסור דהרי בטל, ורק מדרבנן יהי' היין אסור (בהנאה), וממילא מדאורייתא אין כאן נזק, ולכן א"א למנות המנסך כא' מאבות נזיקין. וממשיך החת"ס - "ודברים אלו תמוהים בעיני, מה בכך דמדאורייתא שרינן מ"מ השתא דאסרוהו רבנן, המערב הזה הזיק לחבירו היזק דאורייתא, והוה לי' אב לנזיקין ונפיק מקרא מכה בהמה", כלומר כיון שסו"ס הוא היזק - שהרי הפסיד ממון לבעליו חשיב מזיק דאורייתא ומדוע ליכא למחשבי' באבות נזיקין.

¹ ומתוך הפני' - דכיון שלשיטת שמואל הוא מנסך קנסא דהרי מתוך ד"קנסא מקנסא לא ילפינן", וס"ל דהיזק שאינו ניכר לאו שמ' היזק ור' חייא ס"ל דמנסך הוא ממונא שהרי ס"ל דהיזק שאינו ניכר שמ' היזק, וא"כ לר' חייא א"א למנות מנסך כא' מאבות נזיקין שהרי אם זה ממונא הוא כמדמע, שהרי זה היזק מועט (כת' המהרש"א) וממילא קשה דהיינו מדמע וא"א לתרץ קנסא מקנסא לא ילפינן דהרי הוא ממונא כנ"ל.

וב"חידושי רבינו שמואל" מבאר שישנו חילוק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן כידוע שאיסור דאורייתא הוא נתפס גם בחפצא של האיסור, ואיסור דרבנן הוא רק על הגברא שעליו נאסר החפץ אך החפץ עצמו לא נעשה אסור. ועפ"ז אפשר לתרץ את קושיית החת"ס שאע"פ שמדרבנן נעשה היזק - שהיין נאסר, אך מ"מ כיון שזה איסור רק על הגברא, ואילו החפצא נשאר מותר, א"כ לא נעשה שום נזק בחפצא, וא"כ מדאורייתא אין כאן שום נזק, וא"א לאחשבי' באבות נזיקין שהם מדאורייתא, ולכן מפרש רש"י דמנסך כאן הוא מנסך ממש כרב ולא מערב כשיטת שמואל².

והנה כל הביאור הנ"ל הוא בשיטת רש"י דס"ל שמנסך כאן הוא מנסך ממש - יין לע"ז. אך צריך ביאור בשיטת תוס' ד"ה "מנסך", שהם מבארים דהוי גם לשיטת שמואל דמנסך היינו מערב, וא"כ ע"פ כל הנ"ל צריך ביאור מדוע לא ס"ל כרש"י - שהרי לכאורה אם נפרש כשמואל הוי רק איסור דרבנן ולא דאורייתא וליכא למחשבי' בהדי אבות דאורייתא?

ונראה לפרש בשי' תוס' דס"ל כפי שכתב ה"חתם סופר" בקושייתו על ביאור ה"פנים מאירות" דכיון דסו"ס נעשה היזק ממון לבעל היין - שהרי כעת נחסר לו ממון בפועל, א"כ המנסך שפיר חשיב מזיק מדאורייתא, שהרי ילפנין לי' מ"מכה בהמה ישלמנה", שכל נזק ממון שנעשה לאדם הוי נכלל בפסוק זה.



² ולהעיר ממ"ש בפ"ח בתניא דגם איסור דרבנן הוי מג' קליפות הטמאות, וא"כ יש לדייק מזה דהוי איסור גם בה"חפצא" ולא רק על ה"גברא" כמבואר לעיל. אך ע"ז מבאר כ"ק אדמו"ר בשיחת אחש"פ תשל"ו שמדיוק לשון אדה"ז בתניא פ"ז "חיות הבשר והיין שבקרבו" משמע דהא דאיסורי דרבנן נעשים גם איסורי חפצא (ולא רק גברא), הוי רק לאחר שבאים "בקרבו" דהיינו לאחר מעשה האיסור בפועל ממש - נכלל האיסור ברע גמור בג' קליפות הטמאות - איסור חפצא.

כוונה והנאה [גליון]

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון תתקפח הקשה הרב י.ל.ה. על מה שכתבתי בהגליון שלפניו אודות הדין (כריתות יט, ב) ש"המתעסק בחלבים ועריות חייב [חטאת] שכן נהנה". וכן אודות הדין (שו"ע אדמו"ר ז' ס' תע"ה סכ"ח) שאם אכל מצה בלא כוונה יצא ידי חובתו. לפי "שעל כרחו נהנה הגוף מאכילה" - שהטעם ע"ז הוא, כי הטעם שצריכים כוונה הוא כי בלא"ה חסר היחס בין האדם להמעשה, שהרי עיקר ענין של בע"ח, וכ"ש אדם, הוא נפשו, וכשמייחסים פעולה למישהו, צ"ל יחס בין הפעולה לנפש האדם. וכדי שנפשו תהי' מעורב בהמעשה, ה"ז ע"י כוונתו, כי זהו ביטוי כוחות נפשו, ואם זה חסר, חסר שייכות האדם להמעשה, הנה אם נהנה ע"י המעשה, אז גם אם לא כיוון לזה, ישנו קשר בין האדם והמעשה, כי גם כח התענוג והמדות וכו' הם עיקר הנפש, ובמילא כשנהנה, לא חסר כאן היחס בין אמיתית האדם (נפשו) והמעשה. ולכן חייב בחטאת ויוצא י"ח המצוה. עכת"ד, ועי"ש.

וע"ז העיר הרב הנ"ל, וז"ל: דגבי המתעסק בחלבים ועריות דלא נתכוין כלל לעשות את המעשה, אז מסתבר לומר דלא חשיב מעשה ידי', ואז הוא דשייך לומר דע"י הנאה חשיב שפיר מעשה ידי', אמנם הדין דאכל מצה בלא כוונה, הרי איירי אף היכא דנתכוין לאכול את המצה, אלא שלא כיון לאכלו לשם מצוה, וא"כ פשוט שהאכילה נחשבת שפיר מעשה ידי', אלא דליכא עשי' לשם מצוה, וא"כ מה מועיל מה שנהנה ליחשב עשי' לשם מצוה, הרי סו"ס אין כאן כוונה לשם מצוה. וצ"ב. עכ"ל.

והנה בגליון הנ"ל לא הארכת בזה, כי כ"ז הבאתי שם רק כדוגמא לענין כוונה והנאה בבע"ח, שע"י ביאור הנ"ל רואים בכללות שכוונה והנאה גורמים יחס בין העושה והמעשה וכו', ולזה לא הי' נוגע פרטי הענינים בדין דאכל מצה בלי כוונה וכיו"ב - אבל עכשיו אפשר שיחתי: ובהקדים, כשעושים פעולת מצוה, יש בזה ב' ענינים: א) עשיית הפעולה. ב) שבפעולה זו ישנה גדר פעולת מצוה. שהרי כשעושים פעולה זו בזמן אחר, כמו אכילת מצה בשאר ימות השנה, אף שיש כאן פעולת אכילת

מצה, אין כאן פעולת מצוה. או תקיעת שופר בשאר ימות השנה, אף שיש כאן פעולת תקיעת שופר, אבל אין כאן פעולת מצוה.

וכדי לקיים המצות צריכים כוונה מצד ב' ענינים אלו: א) שהפעולה תתייחס אליו, כלומר, שהוא יאכל המצה, והוא יתקע בשופר, וכיו"ב. ב) שה"מצוה" שבהפעולה תתייחס אליו, שהוא יקיים מצות מצה, ושהוא יקיים מצות שופר וכיו"ב.

ולכן כשתוקע לשיר לא יצא, אף כשנתכוין לתקוע בשופר, כי אף שע"י כוונתו לתקוע ישנו יחס בין (אמיתית) האדם לפעולת התקיעה, מ"מ חסר כאן היחס שלו לה"מצוה" שבהפעולה, כי היות ולא כיון להמצוה, הרי שעיקר ענינו של (נפש) האדם אין מונח בה"מצוה" שבהתקיעה, ואין שייך לומר בזה שאדם פלוני זה עשה המצוה של תקיעת שופר. ואף שלפועל נעשה המצוה, אבל אין זה (ה"מצוה" שבזה) מתייחס אליו.

והנה גם תענוג וכו' הוא מעיקר נפש האדם (והבע"ח), וגם זה גורם ש(נפש) האדם אכן מונח במה שעושה – אף שאי"ז עיקר הנפש כמו השכל ומחשבה, מ"מ ג"ז הוא ביטוי הנפש – ובפרט אחד יש מעלה בהיחס שנגרם ע"י הנאה, במצות שיש בזה הנאה, לגבי היחס שנעשה ע"י כוונה, כי במצוות שיש בהם הנאה, אין פעולת המצוה דבר שמחוץ להאדם כדי שנוכל לחלק ולומר שיש רק יחס בין האדם והפעולה, ולא בין האדם לה"מצוה" שבהפעולה, כי "הנאה" גורמת שפעולה זו נכנסת לתוך האדם מעצמה, כלומר, בשלמא במצוה שאין בזה הנאה כתקיעת שופר וכיו"ב, הרי בעצם הפעולה אינה מיוחדת עם האדם, כ"א שנעשית ע"י האדם. הנה כדי לומר שאמיתית האדם (נפשו) מונח בזה, צריכים לעשות דבר כדי לקשרו, וזה נעשה ע"י הכוונה, בזה י"ל שהיות והקשר הוא דבר שצריכים לגרום, הנה זה מוגבל למה שגורמים, ולכן אם מכוין רק לעשות הפעולה, ואין מכוין לקיים ה"מצוה" שבהפעולה, עדיין אין אמיתת האדם קשור עם ה"מצוה" שבהפעולה, כי לזה לא הי' שום דבר שיגרום קשר זה, משא"כ כשהאדם נהנה מהמצוה, שזהו דבר שנמצא בתוך האדם מצד עצמו (הוא נהנה), הרי אין צריכים לגרום הקשר, כי ההנאה עצמה שמתייחדת עמו היא הקשר, וא"כ אין סיבה לומר שנגרם הקשר רק להפעולה, ולא לה"מצוה" שבהפעולה, כי קשר זה ישנו בעצם, ובמילא אינו מוגבל רק לפרט א' שבהפעולה.

במלים פשוטות: כשצריכים לגרום קשר, אז נגרם רק מה שבפועל גורמים, משא"כ אם קשורים הם בעצם, אז קשורים בכל הפרטים הכלולים בזה. ולכן במצוה שאין בו הנאה, שצריכים לגרום הקשר, הנה צריכים לכוין גם להמצוה, כי באם מכוונים רק להפעולה, נעשה הקשר רק להפעולה. משא"כ במצוה שיש בה הנאה, יש כאן הקשר ביניהם בעצם ולכן ישנו הקשר גם לה"מצוה" שבהפעולה.

ועפ"ז מובן כל הענין: כשכופין מישוהו לעשות מצוה, אם אין בה הנאה, לא יצא י"ח, כי חסר ב' הענינים, לא רק שאין ה"מצוה" שבהפעולה מתייחסת אל אמיטית (נפש) האדם, כ"א בכלל אין הפעולה מתייחסת אליו, כי לא כיון גם לעשות הפעולה. ואם לא כפו אותו, ועשאה בכוונה לעשות הפעולה, ולא כיון לעשות המצוה, ג"כ לא יצא י"ח המצוה, כי אף שהפעולה מתייחסת אליו, מ"מ אין ה"מצוה" שבהפעולה מתייחסת אליו. משא"כ אם זה מצוה שיש בה הנאה, בין אם כפו אותו לעשותה, או שעשאה בכוונה לעשות הפעולה, ולא נתכוין לעשות המצוה, יצא י"ח, כי ההנאה מקשרת אמיטית האדם (נפשו) לא רק עם הפעולה, כ"א גם לה"מצוה" שבהפעולה.

ועד"ז בעבירה, שאם הי' מתעסק פטור מקרבן חטאת, כי אין קשר בין אמיטית האדם והפעולה. ואם הי' בזה הנאה, חייב חטאת, כי ההנאה מקשרו הן להפעולה, והן לה"עבירה" שבהפעולה, כי כל מה שנכלל בהפעולה מתקשר עם נפשו, כי הוא (נפשו) נהנה מזה מצ"ע, וזהו דבר שיש בו וכו"ל.

ומכל זה רואים שהן כוונה והן הנאה יש להם תכונה זו שמייחסים מה שעושים ל(נפש) האדם. ומזה הבאתי דוגמא לבע"ח, שכוונתו להזיק ויש הנאה להזיקו הם סיבות לחייבו יותר, כי אז יש קשר יותר להבהמה העושה ההזיק.

[ואף שלפי הנ"ל נמצא שבהנאה יש יותר קשר להפעולה מהקשר שישנו ע"י כוונה, ואיך כתבתי שבעיקר ישנו קשר להאדם כשמכוין, ובזה נכלל בדרך ממילא שגם כשנהנה ישנו קשר. (ועפ"ז ביארתי למה מקשה בגמ' (ד, א) "ולא קו' הוא ומה שן שאין כוונתו להזיק חייב, קרן שכוונתו להזיק לא כ"ש". ופרש"י "והוא הדין נמי דקא פריך מטעמא קמא, דאי כתב קרן הוה נפקא שן מיני" בק"ו, ומה קרן שאין הנאה להזיקה חייב

וכו", ומדוע לא הקשה כן בפירוש גם בנוגע להנאה. וביארתי לפי שלשניהם נקודה אחת. והעיקר מביניהם הוא הכוונה, עיי"ש) - כי לאחר שישנו הקשר, הנה הקשר בין אמיתית האדם להפעולה, הוא יותר ע"י כוונה מע"י הנאה, כי הנפש מתבטאת יותר במוחו וכוונתו מבמדות (ואפי' בבע"ח כ"ה, אף שדרגת המוחין שלהן מועט הוא), אלא כדי לפעול הקשר, ה"ז יותר בהנאה, כי כשישנו הנאה אי"צ לגרום הקשר, כ"א שהקשר ישנו מצ"ע מצד טבע הענינים, משא"כ בכוונה צריכים לגרום הקשר; אבל הקשר עצמו הוא יותר בכוונה מבהנאה (ולכן מקשה בגמ' על הכוונה, ובזה נכלל בד"מ ג"כ ההנאה)].



חסידות

נקודת העצם שנושא הפכיים

ישראל לוי יצחק גולדברג

שליח כ"ק אדמו"ר - וואודקליף לייק, ניו ג'רזי

בסה"מ עת"ר ד"ה וישב יעקב וד"ה נר חנוכה, מסביר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע באריכות שענין טוב ורע הוא שונה לחלוטין מענין חסד וגבורה.

ונקודת הביאור הוא, שחסד וגבורה (על אף שבפשטות חסד ענינו הוא להתחסד למישהוא, ולעומתו גבורה ענינו הוא ההיפך - למנוע דבר ממישהוא, מ"מ בדרך כלל חסד וגבורה) כלולים זה בזה. וכדוגמת דעת ב"ה ודעת ב"ש, שישנם ענינים שהם מחומרי ב"ה ומקולי ב"ש.

משא"כ ענין הטוב בעצם הוא שאין בו שום רע, אלא כל ענינו הוא להיטיב, בלי שום הגיון ובלי חשבון כלל האם השני אכן ראוי לקבל. וכדוגמת אברהם שיצא ממנו ישמעאל. ומכלל הן אתה שומע לאו.

ומסביר שם, שבעצם הן חסד והן גבורה ענינם הוא טוב וקדושה, רק שיש חילוק באופן הטוב: אם באופן כך או כך. ולכן גם בבחינת העצמות שלהם הם כלולים זה מזה ומתהפכים זה לזה, ואחד הדוגמאות לזה הוא (שם עמוד ק') ממכת בכורות "דכתיב והוי' הכה כל בכור באמ"צ - דמכת

בכורות ה' משם הוי', דבשאר המכות כתיב אצבע אלוקים היא כו'. אבל מכת בכורות ה' משם הוי' לשבור את קליפת מצרים לגמרי. לא ה' להם רפואה והצלה, והיינו לפי שהי' משם הוי'."

וממשיך לאח"ז (באמצע עמוד קא) בענין הנ"ל שחסד וגבורה שורש שניהם הוא בקדושה, וזלה"ק: ובשרשן בעצמות אוא"ס הרי מתכללים שניהם - שאינם הפכים כלל, וכנודע ברגע דחצות שכולל ב' חצאי הלילות ומחבר אותם וכמו תפארת שעושה התכללות דחו"ג, מפני שמאיר בו מבחי' העצמיות דאוא"ס, ששני הפכים דחו"ג הם בנושא אחד כו'."

ב. ואולי יש להעיר בזה:

(א) שביאור ענין הנ"ל שיש "רגע דחצות", אינו סתם עוד דוגמא של חיבור הפכיים, אלא (גם) הסבר לדוגמא הנ"ל של מכת בכורות. היינו, זה שרואים במכת בכורות שפעל ענינים הפכיים - שמצד אחד ה' משם הוי', ומצד שני ה' המכה הקשה ביותר, הוא מצד זה שמכת בכורות ה' בחצות הלילה.

וראה מה שמסביר כ"ק אדמו"ר בד"ה מזה זו (סה"מ מלוקט ח"ג), שבהציווי על אכילת מצה - שהי' לפני חצות, כתוב "בערב תאכלו מצות" - חסר וא"ו, ובפסוק "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עופות מצות" שהי' לאחר חצות, כתיב מצות - מלא וא"ו.

והטעם הוא, משום שבחצות ה' "נגלה עליהם מלך מה"מ הקב"ה וגאלם" לכן ה' גילוי ענין זה בהמצה שלאחר חצות.

(ב) ויש להוסיף בזה, ע"פ מה שמסביר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש תבא בא (א), מה שרש"י מפרש עה"פ בנוגע לאזכרה על מכת בכורות: "כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים", מפרש רש"י: "כהחלק הלילה". ומוכיח שאין כוונת נבואת משה (רק) להודיע לפרעה את זמן המכה, אלא "כהחלק הלילה" הוא פעולה. ופעולה זו אינו נפעל במשך זמן, אלא בנקודה אחת של זמן.

הנקודה שמתחלקת לשני חצאי הלילה אין לה שהיות של זמן שאפשר למדדה, (כי אם אפשר למדדה, אזי גם היא יכולה להיחלק לב' חצאים).

ולכן אמר הקב"ה: "כחצות הלילה אני יוצא כו'", שהקב"ה בעצמו כביכול "יצא" בדיוק בנקודה עצמית זו של כהחלק הלילה, שאינה נחלקת לפרטים. וזאת רק משום שהוא כביכול "יודע עתיו ורגעיו".

ג) ואולי יש להסביר ע"פ הנ"ל מה שאומר רבינו שרגע האחרונה של הגלות נעשית הרגע הראשונה של הגאולה.

וראה סה"ש תשנ"ב שיחת ש"פ שמות, סעיף י"ג, וזלה"ק:

"... כל ימי חייך" פון יעדער איד, זיינע חיים גשמיים אלס נשמה בגוף, זיינען כולל בפשטות (אויך) "ימות המשיח" בלי הפסק, ווארום די גאולה קומט תיכף ומיד ממש ברגע זה ובמקום זה (אפילו אויב דאס איז א מצב פון לילה "הבאים מצרימה", אזוי אז דער רגע האחרון של גלות אין די נקודה אחרונה פון גלות ווערט דער רגע הראשון און נקודה ראשונה פון גאולה...").

וי"ל כנ"ל, שמכיון שהגילוי דלעתיד הוא גילוי העצמות ממש (וכמוסבר במאמר דידן בסה"מ עת"ר (עמ' ק') באריכות בענין שיאמרו ליצחק דוקא כי אתה אבינו), לכן בכחינו להגיע לנקודה העצמית שמחבר בין ההפכיים של רגע האחרון של גלול ורגע הראשון של הגאולה האמיתית והשלימה, ויה"ר שנזכר להתגלות כל הנ"ל תומ"י ממש.



ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאלו עשה מצוה [גליון]

הרב פנחס קארף
משפיע בישיבה

כתב הרב י.ד.ק. בגליון תתקפט שבנדון המדובר בפרק כח בתניא שנופלים לו הרהורי תאות ומסיח דעתו מהן אינו מקיים הלאו דלא תתורו מפני שעסוק בתפילה, וההיסח הדעת הוא במילא עי"ש בדבריו. ודבריו תמוהים, כי בתניא שם כתב אדה"ז "ולכן כשהנפש האלקית מתאמצת ומתגברת להתפלל אזי גם הקליפה כנגדה לבלבלה ולהפילה במחשבה זרה שלה" הרי שזה כן מבלבל, וההיסח הדעת הוא במילא, ובפרט כמו שכתב בסוף הפרק "ואם יקשה לו להסירם מדעתו מפני שטורדים דעתו מאד בחזקה".

והביאור על הקושיא שמקשה למה אינו מזכיר בפרק זה, שצריך לשמוח על שמקיים הלאו, כי זה כתב כבר בפרק כז, ואינו צריך לכתוב עוד פעם, אלא שכאן ה' סברא שיהי' בעצבות מאחר שמבלבל לתפילה, או שמכאן ראי' שהתפילה אינו כדבעי, לכן מוסיף הסבר גם ע"ז.

גם מה שכתב שבפ' כז אין הענין של "אל תען כסיל כאולתו" ג"כ תמוה, כי היסח הדעת זהו ענין "אל תען כסיל כאולתו".

והטעם מה שאינו כותב בפ' כז הענין ד"אל תען כסיל כאולתו" מפני שזהו כפשטות שצריך כך היסח הדעת בלי שום טענה ומענה, אבל כשנופל לו מח"ז בתפלה, ה' סברא שצריך לטעון עם הנה"ב שלא יבלבל לו, ע"ז הוא כותב שצריך להיות "אל תען".



מאה פעמים ואחת [גליון]

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

בגליון הקודם שאל הר' י.מ.וו. שליט"א על ענין החזרה מאה פעמים ואחד, שיוצא מזה שהחזרה הוא על חשבון הזמן שהיה יכול ללמוד דבר חדש, ויסוד שאלתו הוא כפי שכותב שאם מספיק חזרה במאה פעמים, מהו המעלה בחזרה עוד פעם על חשבון לימוד דברים חדשים.

והביאור בזה פשוט לפענ"ד:

טבע האדם שמתחשק ללמוד דברים חדשים דוקא, ומ"מ הרגילו את עצמם נגד טבעם לחזור על כל דבר ק' פעמים ונעשה ההרגל להם טבע שני, ובפשטות החזרה ק' פעמים הוא כי עי"ז זוכר לימודו בטוב, ומ"מ אם יחזור יותר ממאה יחזק יותר את זכרוננו אלא שכן ה' הרגילות לחזור על כל דבר מאה פעמים, ומי שחשקה נפשו לעבוד את הוי' והולך נגד טבעו וחוזר עוד פעם א' נק' עובד אלקים.

הרי אף שחזר פעם נוספת, אע"פ שעשה זאת על חשבון לימוד דבר חדש, הרוויח בזה שיזכור יותר טוב מה שלמד, שכאמור כל הוספה בחזרה מוסיף בטיב הזכרון, ועוד הרוויח בזה שאצלו ה' זה ע"י מאמץ מיוחד שהי' יותר מרגילותו.

וזהו מה שכותב רבינו בהל' ת"ת פ"ב ה"ג "צריך לחזור על כל אחד פעמים רבות מאד הכל לפי כח זכרוננו של אדם כדי שיזכור היטב" ולא נתן לדבר שיעור.



מאה פעמים ואחת [גליון]

הרב אפרים פישל אסטער
ר"מ בישיבה

בגליון הקודם העיר הרב י.מ.וו. על דברי הגמ' הידועים, שאינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה פעמים וא', דלכאו' הרי שיערו דאחר חזרה מאה פעמים מספיק לזכור לימודם, ומיד אחר החזרה המשיכו ללימוד דברים חדשים, א"כ צ"ב מאי אולמי' החזרה המאה וא' שלכ' לזכור טוב יותר אינו מועיל, ומאידך ה"ז בא על חשבון לימוד דברים חדשים?

ולא ירדתי לסוף דעתו, שהרי לכאו' אין נפק"מ בכ"ז, אלא דהעיקר הוא דלחזור קא פעמים הוי יותר מרגילותו, כפי' אדה"ז שמביא, וא"כ הרי בלימוד דברים חדשים אינו יותר מרגילותו, משא"כ בלומד קא פעמים שצריך להתאמץ יותר לחזור על מה שכבר חזר ק' פעמים. והיינו, שאין עיקר המעלה בחזור קא פעמים על התועלת שבלימוד זה, אלא על מה שאופן לימודו הוא בהתאמצות יתירה היפך טבעו.

ולכאו' גם אם נפרש כפי שרצה לפרש ע"פ דברי המהרש"א, שחזור ק' פעמים במהירות באופן שהפעם יתירה אינו בא על חשבון לימוד דברים חדשים, הרי סו"ס אינו מובן כ"כ התועלת שבדבר, שהרי החזור על לימודו במהירות יתירה אינו נקלט אצלו היטב כ"כ כהחזור במתינות (כנראה במוחש), וא"כ לכאו' לא הועיל בזה שממהר חזרתו יותר בדי שיוכל לחזור פעם יתירה? אלא ע"כ כנ"ל שאין עיקר המעלה התועלת שבדבר, אלא שלימודו הוא בהתאמצות יותר מרגילותו.

ומה שהוקשה לו, סו"ס מהו התועלת לחזור פעם יתירה כיון ששיערו שאחר חזרה ק פעמים זוכר היטב מה שלמד, הרי מלבד מה שלכאו' א"א שיהא מדה זו שוה ממש לכל בנ"א, שהרי אינו דומה כשרונותיו של א' לחבירו, וא"כ ע"כ ששיערו זה על הרוב, וא"כ תלמיד שצריך להתאמץ

יותר מחמת קושי הזכרון, בודאי (שמלבד ההתאמצות יותר מרגילותו, שהוא העיקר) יש תועלת בזה. הנה מלבד זה, לכ' כל מה שיוסיף אדם לחזור על איזה ענין שלומד גם אחר שברור לו שזוכרו היטב, הרי נעשה הענין חקוק על לוח לבו ונפשו יותר, ובודאי יש תועלת בזה.

אבל כנ"ל, לא זהו עיקר המעלה בחוזר קא פעמים שיש לו תועלת מזה אלא שלומד יותר מרגילותו. ולכאו' י"ל, דזה גופא כוונת הגמ' לפי אדה"ז, דמי שיש לו ברירה ללמוד דברים חדשים או לחזור יותר, דבזה יש תועלת יותר ובזה העיקר שמתאמץ יותר מרגילותו, אל יהסס מלחזור עוד יותר מרגילותו כיון שיש מעלה יתירה בהתאמצות יותר מרגילות על התועלת שבלימוד דברים חדשים.

ולכאו' זהו הפי' הפשוט בדברי אדה"ז בהל' ת"ת שמביא, דבההלכה דאיירי בענין החזרה על לימודו, ושגם אם משו"ז לא יוכל ללמוד הרבה אל יחוש כו', כתב שבימיהם היו חוזרים ק פעמים, ומוסיף דהחוזר קא פעמים נק' עובר ה' כו' עיי"ש.

והנה, פשוט שלא הביא אדה"ז ענין זה כאן להשמיענו מי נקרא עובד ה', אלא פשוט דכוונתו דבהמשך למ"ש דאל ידאג האדם מה שע"י חזרה ריבוי פעמים אין לו התועלת של לימוד דברים חדשים, עד"ז מי שחוזר קא פעמים יותר מרגילותו שע"י אין לו התועלת בלימוד דברים חדשים, מ"מ נכון לעשות כן.

ועוד דמלבד כל הנ"ל, איני יודע מדוע לא נאמר בפשטות שכשחוזר פעם הקא הרי הוא לוקח מזמן אכילתו שתייתו או טיולו לזה, שאינו בא בכלל על חשבון לימוד דברים חדשים, וא"כ הא והא איתנהו, התאמצות יותר מרגילותו ולימוד דברים חדשים כשאר התלמידים.

(ואם נפשך לומר דגם באופן זה קשה, שהרי ודאי דאכו"ש כו' הוא לבריאות הגוף, ומיד שמסיים המוכרח לזה חוזר ללימודו, וא"כ אם לוקח מזמן זה מחסר בבריאות הגוף, הרי פשוט דגם בזה אין המדה שוה בכול, ועוד דכשעושה כן לעת מן העתים אין זה חסרון בבריאותו).



רמב"ם

האיסור לנחש

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם בפי"א מהלכות עבודת כוכבים ה"ד: "אין מנחשין כעכו"ם שנאמר לא תנחשו, כיצד הוא הנחש כגון אלו שאומרים הואיל ונפלה פתי מפי או נפל מקלי מידי איני הולך למקום פלוני היום שאם אלך אין חפצי נעשים, הואיל ועבר שועל מימיני איני יוצא מפתח ביתי היום שאם אצא יפגעני אדם רמאי, וכן אלו ששומעים צפצוף העוף ואומרים יהיה כך ולא יהיה כך, טוב לעשות דבר פלוני ורע לעשות דבר פלוני, וכן אלו שאומרים שחוט תרנגול זה שקרא ערבית, שחוט תרנגולת זו שקראה כמו תרנגול, וכן המשים סימנים לעצמו אם יארע לי כך וכך אעשה דבר פלוני ואם לא יארע לי לא אעשה, כאליעזר עבד אברהם, וכן כל כיוצא בדברים האלו הכל אסור וכל העושה מעשה מפני דבר מדברים אלו לוקה". ובהשגת הראב"ד: "א"א זה שבוש גדול שהרי דבר זה מותר ומותר הוא ואולי הטעהו הלשון שראה כל נחש שאינו כאליעזר ויונתן אינו נחש והוא סבר שלענין איסור נאמר ולא היא אלא ה"ק אינו ראוי לסמוך ואיך חשב על צדיקים כמותם עבירה זו ואי הווי אינהו הווי מפקי פולסי דנורא לאפיה".

ובהלכה ה': "מי שאמר דירה זו שבניתי סימן טוב היתה עלי, אשה זו שנשאתי ובהמה זו שקניתי מבורכת היתה מעת שקניתי עשרתי, וכן השואל לתינוק אי זה פסוק אתה לומד אם אמר לו פסוק מן הברכות ישמח ויאמר זה סימן טוב כל אלו וכיוצא בהן מותר הואיל ולא כיון מעשיו ולא נמנע מלעשות אלא עשה זה סימן לעצמו לדבר שכבר היה הרי זה צ"ל מותר". ובהשגת הראב"ד: "א"א אף זאת שאמרו בית תינוק ואשה אע"פ שאין נחש יש סימן לא אמרו לענין איסור והיתר אלא לענין סמיכה אם ראוי לסמוך על סימניהם ואמרו שראוי לסמוך אחר שהוחזקו שלש פעמים".

ויש לדייק בדברי הרמב"ם:

א) מהו הלשון "אין מנחשין כעכו"ם" למה הוצרך להוסיף המלה כעכו"ם. וכמו שכתב בספר המצוות שלו "שהזהירנו מנחש" ולא הוסיף שם "כעכו"ם". וכן במנין המצוות שלו כתב, "שלא לנחש" ולא הוסיף "כעכו"ם".

ב) למה האריך כ"כ וכתב "הואיל ונפלה פתי מפי או נפל מקלי מידי איני הולך למקום פלוני היום שאם אלך אין חפציי נעשים", הרי העיקר שהיא סימן רע, ומאי נפקא מינה לן אם חפציו יעשו א"ל. וכן אח"כ שכתב "איני יוצא מפתח ביתי היום שאם אצא יפגעני אדם רמאי", ה"נ הי' לו לומר כרש"י שהיא סימן רע ותו לא. ואם רצונו כ"ש לקמן בהלכה ה' שתלוי ב"כיון מעשיו" אז די במ"ש "איני יוצא מפתח ביתי היום" ולמה צריך להוסיף מה יקרה שם.

ג) באלו "ששומעים צפצוף העוף ואומרים יהיה כך ולא יהיה כך, טוב לעשות דבר פלוני ורע לעשות דבר פלוני" כתב רק, שהשומע מחליט לפ"ז שטוב לעשותה ולא הוסיף טעמו של המנחש.

ד) וכן בנוגע "המשים סימנים לעצמו אם יארע לי כך וכך אעשה דבר פלוני ואם לא יארע לי לא אעשה, כאליעזר עבד אברהם", ג"כ לא כתב מה יקרה אם אעפ"כ יעשה.

ה) הראב"ד צעק על דבריו שכ', "כאליעזר עבד אברהם, שזה שבוש גדול שהרי דבר זה מותר ומותר הוא . . והוא סבר שלענין איסור נאמר". וצ"ל מה יענה הרמב"ם לשיטתו.

ב. האי סוגיא מובא בכמה מקומות בש"ס:

בסנהדרין (סה, ב): "תנו רבנן מנחש זה האומר פתו נפלה מפיו מקלו נפלה מידו בנו קורא לו מאחריו. עורב קורא לו, צבי הפסיקו בדרך, נחש מימינו ושועל משמאלו, אל תתחיל בי, שחרית הוא, ראש חודש הוא מוצאי שבת הוא".

וברש"י שם: "פתו נפלה מפיו, צריך לדאג היום מהיזק. נחש בא מימינו או שועל משמאלו, סימן רע הוא לו. אל תתחיל בי, כשבא הגבאי לגבות מס ממנו או קיצת העיר, אומר לו: בבקשה ממך אל תתחיל בי להיות ראשון בדבר הפסד, שסימן רע הוא לו. שחרית הוא, שהיה תובע

ממנו חוב, אמר לו: שחרית הוא, ולא אתחיל תחלת מעשה היום בפירעון. ראש חדש הוא, המתן לי עד מחר", ע"ש.

ושם (סו,א): "תנו רבנן לא תנחשו ולא תעוננו כגון אלו המנחשים בחולדה בעופות ובדגים. ופירוש רש"י המנחשין, כשיוצאין לדרך או כשמתחילין בשום דבר"

והנה מפשטות הסוגיא משמע דרך באמירת כל אלו ואף שלא עשה מעשה על פיהם כמו שביאר רש"י "צריך לדאג היום מהיזק" או "סימן רע הוא" ג"כ אסור.

ולהרמב"ם כוונת הגמרא היא "איני הולך למקום פלוני היום שאם אלך אין חפציי נעשים" או "איני יוצא מפתח ביתי היום שאם אצא יפגעני אדם רמאי" שלא רק שאומר שמקרים אלו סימנים רעים אלא גם מתעכב בפועל מלעשות בגלל זה.

ובחולין (צה, ב): "רב הוה קאזיל לבי רב חנן חתניה, חזי מברא דקאתי לאפיה, אמר מברא קאתי לאפי, יומא טבא לגו אזל קם אבבא . . אלא דנחיש והאמר רב כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול אינו נחש . . רב בדיק במברא, ושמואל בדיק בספרא, רבי יוחנן בדיק בינוקא . . תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר בית תינוק ואשה, אף על פי שאין נחש יש סימן, אמר ר' אלעזר והוא דאיתחזק תלתא זימני, דכתיב יוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימין תקחור".

וברש"י שם: "דנחיש, אמעברא דאתא לאפיה דאמר יומא טבא לגו. כל נחש שאינו, סומך עליו ממש כאליעזר עבד אברהם שאם תשקני אדבר בה ואם לאו לא אדבר בה. וכיונתן בן שאול, אם יאמרו אלינו עלו ועלינו".

ובתוספות (שם) בד"ה כאליעזר עבד אברהם "ואם תאמר אליעזר היאך נחש למ"ד בפ' ארבעה מיתות (סנהדרין נו,ב) כל האמור בפרשת מכשף בן נח מוזהר עליו וי"ל דההוא תנא סבר שלא נתן לה הצמידים עד שהגידה לו בת מי היא ואע"ג דכתיב (בראשית כד) ויקח האיש נזם זהב וגו' והדר כתיב ויאמר בת מי את אין מוקדם ומאוחר בתורה וכן מוכח כשספר דכתיב ואשאל אותה ואומר בת מי את".

וכמו"כ הקשו על יונתן בד"ה וכיונתן בן שאול "וא"ת היאך נחש ויש לומר דלזרז את נערו אמר כן ובלאו הכי נמי היה עולה".

והנה הר"ן כתב לתרץ קושית התוס' באופן אחר, והביאו הכסף משנה (על אתר): "שהנחש שאסרה תורה הוא התולה את מעשיו בסימן שאין הסברא נותנת שיהא גורם תועלת לדבר או נזק כגון פתו נפלה לו מידו או צבי הפסיק לו בדרך. . אבל הלוקח סימנים בדבר שהסברא מכרעת שהם מורים תועלת הדבר או נזקו אין זה נחש שכל עסקי העולם כך הם שהרי האומר אם ירדו גשמים לא אצא לדרך ואם לאו אצא אין זה נחש אלא מנהגו של עולם. ואליעזר ויהונתן בכיוצא בזה תלו מעשיהם שאליעזר יודע היה שלא היו מזווגין אשה ליצחק אלא הוגנת לו לפיכך לקח סימן לעצמו שאם תהא כל כך נאה במעשיה ושלמה במדותיה עד שכשיאמר לה הגמאיני נא מעט מים תשיבהו ברוח נדיבה גם גמליך אשקה אותה היא שהזמינו מן השמים ליצחק. וכן יהונתן שבקש להכות במחנה פלשתים הוא ונושא כליו בלבד לקח סימן זה שאם יאמרו אליו עלו אלינו יהא נראה שהם יראים ממארכ ובכיוצא בו בטח יונתן בגבורתו שהוא ונושא כליו יפגעו בהם שכן מנהגו של עולם ששנים או שלשה אבירי לב יניסו הרבה מן המופחדים ואם יאמרו דומו עד הגיענו אליכם יראה מדבריהם שאינם מתפחדים ובכיוצא בזה לא היה ראוי ליהונתן שימסור עצמו לסכנה וכל כיוצא בזה מנהגו של עולם הוא".

ובנוגע לרב שתלה במברא כתב: "שלא תלה מעשיו במברא שהרי לא אמר אי מברא אתי לאפאי איזיל ואי לא לא איזיל אלא דכי חזי מברא דאתי לאפיה אמר יומא טבא לגו", ובנוגע לתינוק, כתב, "שעניינו של תינוק אינו מצדדי הנחש אלא כעין נבואה קטנה היא כדאמרינן בפ"ק דב"ב ניתנה נבואה לתינוקות".

היוצא מדבריו דההוא דאליעזר ויהונתן לא נקרא נחוש מפני שהוא חשבון שכלי "שכן מנהגו של עולם". ורק אם סומך נחש על דבר שאין כאן סברא ע"פ שכל כלל, אז יש נחש. ותינוק אינו בכלל נחוש כי היא נבואה קטנה.

ג. והנה כשנעיין בשיטת הרמב"ם נראה שיש גוונים שונים באיסור לנחש, וחלוקים הם באופניהם ואולי בזה יתיישבו דבריו.

א) סימנים המקובלים ביד המנחשים, כגון "נפלה פתי מפי או נפל מקלי מידי" וכו'. וכן ש"שומעים צפצוף העוף" או "שחוט תרנגול זה שקרא ערבית". והנחש הזה תלוי אם הוא באופן שנקבע ע"י המנחשים.

ב) שעושה סימן לעצמו, ואין בזה דרך קבוע איך לעשותו, שאין בהם מנהגים קבועים אצל המנחשים, ורק חז"ל למדו מאליעזר ומיהונתן, איך לנחש באופנים אלו.

ג) שעושה זה סימן לעצמו לדבר שכבר היה.

ובניחוש זה דקדק הרמב"ם וכתב "אין מנחשין כעכו"ם", ואולי זהו כוונתו דכל איסור הניחוש היא שלא לנחש כעכו"ם, ובזה נכללים ב' ענינים, ראשית, דאם כוונתו לנחש כמנהג המנחשים צ"ל בדיוק כמותם, ולכן כתב הרמב"ם שהנחש של נפלה פתי מפי או נפל מקלי מידי היא דוקא כשיגרום שלא ילך למקום פלוני היום "שאם אלך אין חפציי נעשים" ואם לא יתכוון לכך אין בזה איסור ניחוש, כי לא נחש "כעכו"ם".

שנית, במי שעושה סימן לעצמו, שלמדו חז"ל אופן הניחוש הזה מאליעזר, יש לומר שגם כאן יש גדר של נחש כעכו"ם, אם חושש למה שהעכו"ם חוששים, אבל אם כוונתו לשם שמים כמו אליעזר ויהונתן אין בזה איסור ניחוש כלל מאחר שלהרמב"ם כל האיסור הוא לנחש כעכו"ם.

ואם עושה סימן לדבר שכבר הי' אז אין איסור אפילו אם נתכוון לנחש כעכו"ם.

והא דמצינו דרבי יוחנן בדיק בינוקא בדבר שעתידי לבוא, גם בזה לא קשה מאחר שלא עשה כעכו"ם, אלא לשם שמים עשה.

היוצא מכל הנ"ל, שלהרמב"ם עיקר האיסור לנחש הוא כשעושה "כעכו"ם" ולפ"ז אם עושה נחש של עכו"ם וכוונתו לעשות כמותם ואינו עושה כמותם ממש אולי א"ל שבזה סובר הרמב"ם שאין איסור לנחש, או לכל הפחות שאין בו מלקות.

ובעושה סימן לעצמו, תלוי אם כוונתו לשמים או כעכו"ם. ולפ"ז מבואר איך הבין הרמב"ם מה שאמר רב כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול אינו נחש, היינו בנוגע לגדר הנחש שצריכה

להיות באופן כזו. אבל בודאי אצל אליעזר ויהונתן לא הי' איסור, משום שלא עשו כעכו"ם, רק בטחו בה' כפשטות הפסוקים.



תנאי קודם למועשה

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. כתב הרמב"ם הלכות אישות פ"ו ה"ד בהלכות תנאים "אבל אם אמר לה הרי את מקודשת לי בדינר זה, ונתן הדינר בידה והשלים התנאי ואמר אם תתני לי מאתיים וזו תהי מקודשת, ואם לא תיתני לי לא תהי מקודשת הרי התנאי בטל מפני שהקדים המעשה ונתן בידה ואח"כ התנה . . והרי זו מקודשת מיד ואינה צריכה ליתן לו כלום" עכ"ל. ומשיג עליו הראב"ד "א"א לא זו הדרך אלא אפי' אמר הכל קודם המעשה ואח"כ נתן הדינר הרי התנאי בטל משום דלא דמי לתנאי בני גד שאמרו אם יעברו דהיינו תנאי והדר ונתתם דהיינו מעשה וזה לא אמר כן אלא אמר הרי את מקודשת דהיינו מעשה והדר התנאי" היינו דלהראב"ד אפי' הקדים האמירה קודם להתנאי התנאי בטל משום דלא דמי לתנאי ב"ג וב"ר, כיון דגבי תנאי ב"ג וב"ר הי' הקדמת אמירת התנאי דאם יעברו לאמירת המעשה דונתתם, וקשה על הרמב"ם דרק בהקדמת המעשה להתנאי התנאי בטל. אבל באמירת המעשה התנאי עדיין קיים הרי לא דמיא לתנאי דבני גד ובני ראובן דהי' אמירת התנאי קודם לאמירת המעשה דונתתם.

ב. ודקדקו הרבה על הרמב"ם ונציין כמה מהם. הכסף משנה מביא דברי הר"ן בקידושין שהקשה על הרמב"ם מהגמ' דגיטין דתקנתא שכיב מרע שמקשה הגמ' ולימא לא יהא גט אם לא מת - ומתרתא הגמ' בענין תנאי קודם למעשה. הרי דצריך אמירת התנאי קודם לאמירת המעשה. ולא רק קודם לעשיית המעשה ועייג"כ במגיד משנה שסיים "ודין זה צריך עיון" - ועייג"כ בחידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם שהאריך לפרש בדוחק דעת הרמב"ם.

ג. אולם בצפנת פענח על הרמב"ם ביאר דעת הרמב"ם הנ"ל עפ"י חקירתו הידועה המובאת גבי קידושין דסב"ל להרמב"ם דגבי קידושין העילה היא הקנין הפעולה דהקנאת הטבעת. וממילא נעשה העלול דאסר

לה אכו"ע בהקדש. א"כ אמירת הרי את מקודשת קודם להתנאת התנאי גבי קידושין לא הוה הקדמת תנאי למעשה כיון דשום דבר לא נפעל קודם להקנאת הטבעת שהוא העילה. וממילא מובנת דעת הרמב"ם דכל שהתנאי הי' לפני נתינת כסף הקידושין הוה תנאי קודם למעשה אפי' שזה לאחר אמירת הרי את מקודשת כיון דבאמירה זו לא נפעל כלום. אבל הראב"ד דסב"ל דהעילה הוא דאסר לה אכו"ע כהקדש ע"י אמירתו דהרי את מקודשת והעלול הוא הקנאת הטבעת. סב"ל דצריך התנאי קודם לאמירת הרי את מקודשת. ועפי"ז מיושב כל הקושיות על הרמב"ם מגט מתקנת שכיב מרע, כיון דשם כתיבת הגט ואמירת יהא זה גיטך הרי"ז פעולת הגירושין משא"כ בקידושין לא נעשה שום דבר עד להקנאת כסף הקידושין.

ד. ועפי"ז אפשר לבאר גם פלוגתתם לקמן בפ"ו הי"ד דהרמב"ם פוסק דכל דיני תנאי בני גד ובני ראובן אינו רק בגיטין וקידושין אלא גם בדיני ממונות. והראב"ד משיג דתנאי בני גד ובני ראובן אינו אלא בגיטין וקידושין.

ועפ"י כהנ"ל אפשר לבאר דכיון דהרמב"ם סובר גבי קידושין דהעילה היא ההקנאה דכסף הקידושין, א"כ מסתבר דבשאר דיני ממונות והקנאות שייך דיני תנאי ב"ג וב"ר.

אבל הראב"ד דסב"ל גבי קידושין העילה הוא האיסור א"כ דיני תנאי דב"ג וב"ר אינו אלא בדיני איסור ולא בדיני ממונות. וכבר הארכנו לעיל בגליון תתקפז במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בזה¹.

¹ ויש לבאר בדא"פ בזה עפ"י פנימיות הענינים עפ"י מה שמאר בלקו"ש ח"ט תצא ג', עפ"י דברי חובת הלבבות הידועים דאי אפשר שישכון בלבו אהבת ה' ואהבה לעניני עולם ביחד, א"כ הקושיא היא מה בא קודם גילוי הנשמה דהיינו קנין כסף מלשון נכסוף נכספתי, או דאסר לה אכו"ע כהקדש ההפרש מעניני עולם.

והראב"ד סובר דמקודם בא בנישואי הקב"ה וכנס"י ההפרש מעניני העולם. ולהרמב"ם מקודם בא העילה דקנין הכסף גילוי הנשמה ולאח"כ בא ההפרש מעניני העולם וי"ל בזה ע"ד מחלוקת הקב"ה וכנס"י, דכנס"י אומר כהרמב"ם השיבנו ואח"כ נשובה. והקב"ה אומר כהראב"ד שובו אלי ואשיבה אליכם וי"ל בזה דהרמב"ם מכיון שמדבר לרוב רובם של בני ישראל שהם מונחים בעניני העולם לבררם צריך גילוי מהנשמה לעוררם.



הלכה ומנהג

פרטים בהלוויה לפי מנהג חב"ד*

(כולל הלכות ומנהגי ישראל, הנהוגים גם אצלנו)

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

א. באה"ק, כשמוציאים חברי החברה-קדישא את המת מהבית, שוברים חרס על סף הבית מבחוץ (ויש אומרים אז "הפח נשבר

ע"ד שאמר רבינו דמקודם צ"ל והוא יפדה את ישראל מכל צרותיו ולאחרי"ז יהי' והוא יפדה את ישראל מכל עוונותיו. והראב"ד מדבר לאלה שבקלות אפשר לפעול בהם שיתנזרו מעניני עולם ויהי' דאסר לה אכו"ע כהקדש. ורוב מנין ובנין בני ישראל צריכים לדעת הרמב"ם שה' יגלה נשמתם דקנין כסף ונצא מהגלות המר הזה.

ויש לציין לזה גמ' מעניינת במס' נדה דף כ"ד ע"ב תניא אבא שאול אומר...קובר מתים הייתי. פעם אחת רצתי אחר צב ונכנסתי בקולית של מת ורצתי אחריו שלש פרסאות וצבי לא הגעתי וקולית לא כלתה כשחזרתי לאחורי אמרו לי של עוג מלך הבשן היתה עכ"ל הגמ'.

ומבאר בזה המהרש"א בחידושי אגדות כי כוונת הגמ' כי צד הטהרה לא תבא לאדם אלא בהתרחק יפה מן הצד השמאלית הטומאה וזהו שרץ אחר צבי (היינו רץ כצבי לעבודת השי"ת) והוצרך לברוח מן הטומאה מן הקולית להגיע להקדושה יעו"ש באורך.

אבל אופן ההנהגה זו דריצה מהטומאה להגיע להקדושה היא רק אצל יחידי סגולה כאבא שאול ור' יוחנן וכו' כדעת הראב"ד גדולי הדור דאותו הזמן אבל אצל רוב מנין ובנין בני ישראל צריך שה' יעזור עליכם נשמתם בתחלה כדעת הרמב"ם דהעילה היא קנין כסף, נכסוף נכספתי ורק לאחר"ז יהי' אסר לה אכו"ע כהקדש.

* הרב לוי יצחק שי' גרליק, מרבני ה'חברה קדישא' של חב"ד בשכונת "כאן ציווה ה' את הברכה", ציין (בכוכבית <א> בעיגול <?>) את הנהוג בשכונה, וכן מקורות לזה. אחר-כך קיבלנו על כך את הערות הרב אליהו שי' לנדא מבני-ברק, מראשי ישיבת תומכי-תמימים בכפר חב"ד, וסומנו ** לפניהן.

ואנחנו נמלטנו"¹).

ב. הצאצאים אינם הולכין אחר המיטה, גם בהלווית האמא או הסבתא².

הגר"י לנדא ז"ל ציווה, וכן נהגו רבים, שיאמרו את הקדיש רק ביציאה מהבית (ולא בשום 'תחנה' שבדרך. וב'תחנות', יאמר מישוהו אחר (שאין לו הורים) את הקדיש), ויגיעו עד קרוב לקבר, ורק אחרי סתימת הגולל ייגשו לשם ויגידו קדיש.

** ההוראה היתה גם, שההגעה תהיה למקום סמוך לקבר בלא שום קשר למסע ההלוויה. יציאה בדרך אחרת בנפרד לחלוטין.

* כאן ב"כאן צוה" אומרים קדיש רק אחרי סתימת הגולל (או בתפילה - אם אחד האווננים הלך לבית הכנסת לפני ההלוויה, בלילה או בבוקר), אבל לא במשך ההלוויה.

ג. קריעה³ וברכת דיין האמת - ביציאה מהבית, גם אם יש "תחנות" בדרך (בית-כנסת, בית הלוויות).

** היציאה מהבית, פשיטא שהיא "שעת חימום". מה שהח"ק נוהגין לעשות הקריעה בבית ההלוויות אחר הטהרה, מפני שמצוי שיש מי שלא קרע קודם מאיזו סיבה, או לפעמים אם הפטירה היתה במרכז הרפואי וההלוויה יוצאת משם וכדומה, אבל כאשר ההלוויה יוצאת מן הבית -

¹ גשר החיים ח"א עמ' קיד.

² בנוסף למה שנדפס בס' המנהגים עמ' 77 בנדון, המקור הוא מכ"ק שנדפס באחת ה"תשורות". הלשון המדויק הוא: "לא יליו בתערובות. הבנים יסעו בדרך אחרת, או קודם לכן או אחרי כן, וכן הבנות ועד"ז הנכדים והנכדות. שהבנות לא יסעו במרכבה אחת עם הבנים אם רק אפשרי" (לשון רבינו להלווית אשת הרב יוחנן גורדון ע"ה). ולהעיר שהיו במשך השנים שני מקרים יוצאים מן הכלל, שבהם אמר רבינו שהבנים יילכו אחרי המיטה (מעניין לברר אם היה זה אחרי אב/סב או אחרי אמא/סבתא). וכנראה לא תמיד מצא רבינו לנחוץ להעיר לאלה שלא נזהרו על כך. וראה 'התקשרות' גיליונות: שט, שיג, תפג. 'אוצר מנהגים והוראות - יו"ד' ס"ע רסח.

³ מדינא דגמרא הקריעה היא בשעת יציאת נשמה, ודנו האחרונים בטעם דחייתה (ראה נטעי גבריאל הל' אבילות ח"א פנ"ז הע' ה' וש"ג).

פשיטא שהזמן לקריעה הוא ביציאה מן הבית, כדמוכח ברור גם מהמעשה רב שכתוב כאן בשם כ"ק אדמו"ר, שאם לא קרעו - יש לקרוע מיד, ולא לחכות עד בית העלמין⁴.

* כ"ק אדמו"ר קרע קריעה אחרי הטהרה ולפני היציאה מהבית⁵ (ולפי זה לכאורה מתאימה הקריעה בבית ההלוויות, אחר הטהרה). פעם עברה ליד 770 הלוויות של אחד ממשפחת רבינו (אחותו של הג"ר ברוך שמעון שניאורסאהן זצ"ל, ראש ישיבת טשעביץ?), ורבינו שאל לאיש האם אשתו (האבלה) כבר קרעה, ובאם לאו - הורה שתעשה זאת עכשיו.

ד. אומרים "עקביא בן מהללאל". - כנהוג באה"ק.

* כאן אין אומרים כל זה.

ה. בכניסה לבית העלמין: בניו-יורק נותנים לכולם עלון, הכולל את הברכה ('אשר יצר אתכם בדין בדין'⁶), פרקי-התהילים ו'צידוק הדין', וכל מי שלא הי' שלישים יום⁷ אומר לעצמו⁸ את הברכה הנ"ל. (יש לזכור שהרבה אנשים בכלל באים לאוהל וכו').

⁴ אם-כי יש דעות שעד הקבורה היא שעת חימום, כמובא בנטעי גבריאל שם ס"ג וס"י (ויש מהספרדים שקורעים אחרי הקבורה, עיי"ש).

⁵ בנטעי גבריאל שם (סוף הערה ו) כתב שמנהג חב"ד לקרוע בביתו או בבית הטהרה, "וגדולה מזו פסק. "כ"ק אדמו"ר [פסק שלא מצאנוהו במקום אחר] "דאף מי שנוסע עם הארון לקבורה לא"י וכדומה, יעשה הקריעה לפני הוצאת המת מביתו".

⁶ בנוסח אדמו"ר הזקן - "וידוע מספר כולכם" ללא "בדין", ועוד שינויים מהנוסח הרגיל באה"ק, סדר ברכת הנהנין פי"ג סי"א.

⁷ שלא היה כלל בזמן זה בבית-עלמין כלשהו - שם, סי"ג (ונשמטה דעתו מהרב נטעי גבריאל ח"א פע"ג סו"ס ד).

באשל אברהם להרה"צ מבוטשאטש סי' רכד כ' שכל הנכנסים עם המת בהלוויה אינן מברכין, וכן בס' גשר החיים מופיעה הברכה רק בפרק כט - ביקורי קברים, וכן המנהג בירושלים [אבל בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' צא ס"ק כה אות ו') כתב שהמלווים יברכו אחר הקבורה, דחשיב כראייה אחת, עיי"ש], אבל בנטעי גבריאל שם ס"א מביא שהחכמת-אדם והקיצור שו"ע וכל האחרונים העוסקים בזה כתבו שהמנהג לברך, וכן עמא דבר [וכנראה גם מנהגנו כן]. רק האונן לכו"ע לא יברך. ובהערה מצדיק גם מנהג המברכין, שהוא כמו צידוק הדין.

ו. נותנים צדקה בעת ההלוויה⁹.

* רק אם יש במקום גבאי המאסף צדקה.

ז. אומרים אז: 'יושב בסתר', 'אנא בכח' ו'מכתם לדוד'¹⁰.

* כאן אומרים 'יושב בסתר' כשהולכים אחרי הארון, דהיינו: א) כשמוציאים את הארון מבית ההלוויות עד הרכב. ב) כשמלווים את הארון ליד 770. ג) כשמוציאים את הארון מהרכב עד מקום הקבורה (במשך המעמדות וכו').

ח. לפני ההכנסה בקבר - 'הקפות' לפי הסדר הכתוב¹¹ (עם אמירת 'אנא בכח' ו'ויהי נועם', עכ"פ בירושלים ת"ו. רק לגבר, ורק בימים שאומרים בהם תחנון).

* פה אין 'הקפות' רק 'מעמדות' בדרך עד הקבר.

ט. בשעת הכיסוי - אמירת 'והוא רחום' ג' פעמים.

⁸ במקומות השליחות ובכ"מ שישנם הרבה אנשים שאינם יודעים הלכה, לכאורה כדאי להנהיג בקביעות (כנהוג בכמה ח"ק) שאחד מאנשי הח"ק יודיע לקהל שהוא מוציא את כל השומעים ידי-חובתם, ויברך בקול עבורם, ויענו אמן כדין.

⁹ הנהגת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב, וההנהגה הרגילה - רשימות הר"ר ברוך שניאור, כג שבט תרע"ה (הלשון שם "ומקודם נתן מעות בקופת הצדקה", ולכאורה הכוונה לפני שחזר מבית העלמין). ומציין לנטעי גבריאל אבילות ח"א פרק סה סי"ד וסי"ז (ושם הביא מדרכי חיים ושלום סי' תקצג שפקפק באמירה הנהוגה אז, וזוכרת גם ברשימות הרב"ש שם, "צדקה תציל ממוות", אם אינה כעין "לועג לרש"). דרכי חסד עמ' נט, עיי"ש.

בצוואת בן השל"ה כתוב, שבשעת ההלוויה יתפללו המלווים שהקב"ה ירחם על הנפטר בזכות אבותיו. ויתנו צדקה לעילוי נשמתו, כי הוא זקוק לרחמים. וכן ציווה רעק"א שיחלקו צדקה בשעת הלווייתו (חוט המשולש, דפוס ת"א, עמ' רכא).

¹⁰ 'ויהי נועם' ו'יושב בסתר' - סידור 'תורה אור' עמ' ר, מס' מעבר ביוק (בגשר החיים ח"א ס"ע קל מבאר שצריך להתחיל מ'ויהי נועם', וזה כמ"ש בסידור תורה אור, ולא כנדרס ב'דרכי חסד' עמ' רסו מ'יושב בסתר'). בדרכי חסד עמ' רסז הוסיף גם 'מכתם לדוד'. 'אנא בכח' כנראה שייך למנהג המעמדות, כנזכר להלן סעיף 8. ולהעיר מהוראת כ"ק אדמו"ר מהור"י צ"נ"ע בהלוויות סבתו הרבנית רבקה, לומר בכל משך ההלוויה, מן ההוצאה מהבית ועד סתימת הגולל, [רק ?] את הפסוקים "צדק לפניו יהלך" ו"הלך לפניך צדקך" ('אוצר מנהגים והוראות - יו"ד' עמ' רסח).

¹¹ שבסידור 'תורה אור' עמ' רא ובס' דרכי חסד עמ' רסט. וראה גשר החיים עמ' קלה.

* גם כאן אומרים אנשי החברה קדישא רק "והוא רחום" (ללא שאר הנוסח¹²) שלוש פעמים, תוך כדי שהם מכסים בעפר את הכיסוי של הארון עם אחורי כפיהם. אחרי שהארון מכוסה בעפר, מכריזים שלא יתנו את המרא וחצינא מיד ליד, ושבנים ונכדים [הרב פוקס שי', מוותיקי החברה-קדישא, אמר לי ש"נכדים נוספים" ע"י נישואין רשאים לכסות] לא יכסו בעפר, ואז מתחילים הקהל לכסות בעפר עם כלי-החפירה.

י. צידוק הדין - אומרים (ביום שאומרים בו תחנון) אחר סתימת הגולל (והנחת השלט וכדומה על הקבר)¹³. ביום שאין אומרים תחנון, אומרים (רק) תהילים פרק טז.

* כאן, ביום שאין אומרים תחנון - אומרים תהילים פרק מט.

יא. בימים שאומרים בהם תחנון, אומרים את ה'קדיש הגדול' (בימים אחרים אומרים 'קדיש יתום')¹⁴.

יב. נוסח 'א-ל מלא רחמים' אין אומרים כלל בין אנ"ש (לא בבית העלמין, ולא בבית הכנסת)¹⁵.

* הפעם היחידה היא כשנפטר ונטמן באה"ק אחיה של הרבנית נחמה דינה (טז שבט תשל"ז) ואז ציווה רבינו להרב דוד שי' ראסקין לומר זאת אחרי קריאת התורה (וכנראה היתה לזה סיבה צדדית, כפי שדיברו אז).

¹² דהיינו הפסוקים "ונחך ה' תמיד, וכו'", המובאים בסידור 'תורה אור' עמ' 402 ובס' דרכי חסד עמ' רעא.

¹³ כך נהוג הן באה"ק והן בשכונה, למרות שבסידור 'תורה אור' שם מופיע הנוסח לפני ה'הקפות'.

¹⁴ סידור 'תורה אור' עמ' 402. דרכי חסד עמ' עדר. וצ"ע שב'הגהות לסידור' (קה"ת, ברוקלין תשס"ז, עמ' 16) מציין רבינו לס' משנת חסידים שכתב שאין לאומרו, ע"כ. ככלל, על חשיבות הקדיש הראשון שאומרים אז, ראה 'אוצר מנהגים והוראות - יו"ד' עמ' רעו בשם כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע..

¹⁵ ידוע שהאריז"ל היה מלעיג על נוסח ה'השכבה' (וראה שער הכולל פכ"ו ס"ו, נטעי גבריאל ח"ב פע"ט סי"ח). מאידך ראה 'התקשרות' גיליון תסה שבדורות הקודמים היו מאנ"ש שאמרו זאת, ובגיליון תעב שלרבי היתה הוה-אמינא להנהיג זאת.

יג. 'בקשת מחילה' כרגיל (ומוסיפים "בעטן זיך צום רבי'ן וכו'"), גם ע"י כל מי שמרגיש צורך לכך - קרובים, שכנים, ידידים, או לפחות מבקשים בשמם. "מפטרין מכל החברות"¹⁶.

* כאן המשפחה מבקשת מחילה לפני הקריעה (או לפחות לאחריה), לפני היציאה מבית הלוויות; כשהארון מגיע ליד 770 הקהל ניגש לבקש מחילה; אנשי החברה קדישא אומרים את זה כמה פעמים (דהיינו: לפני ואחרי הטהרה, אחרי ששמים את הארון בקרקע ועושים את הדברים (ביניהם - פיטורין מכל החברות, "בעטן זיך צום ביים רבי'ן" וכו')), ואחרי סיום ההלוויה, אחרי שהקהל מתפזר, מבקשים מחילה מהנפטר/ת ושאר הקברים.

יד. אין מניחין אבן בהלווייה ולא בביקורים¹⁷.

* יש כאלה שמניחים, אבל אין כאן "מנהג" בזה.

טו. יציאה, אם אפשר, בדרך אחרת מהכניסה¹⁸.

** מה שרבים אינם מדייקים על זה, היינו משום שאינם יודעים זאת. בדרך כלל אין לבית הקברות יותר מאשר שער אחד, ולכן היציאה היא באותו שער שנכנסו. אבל בהליכה מן הקבר, בפירוש נהגו ללכת בדרך אחרת גם בתוך בית הקברות.

טז. נטילת ידיים ללא ניגוב¹⁹.

¹⁶ נושא זה האחרון - כמנהג ישראל ברוסיה (דרכי חסד עמ' ט), ודלא כס' דברי תורה (להרה"צ וכו' ממונקאטש, מהדורא תליתאה ס"ס ס) שדחה הנהגה זאת. וראה ס' השיחות תרפ"ה עמ' 80, 'התקשרות' גיליונות: תש"י עמ' 16 ותשי"ג עמ' 19.

¹⁷ לא ראו את רבינו מניח אבן בביקוריו באוהל ולא אצל הרבניות. ור"א לנדא מוסר שלא ראה זאת מעולם אצל אנ"ש (המנהג מובא בכף החיים סי' רכד ס"ק מא בשם א"ר בשם דרשות מהר"ש [מגוישטאט, רבו של מהר"ל בעל המנהגים], וטעמו "משום כבוד המת, להראותו שהיה על קברו").

¹⁸ הנהגת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב, "כדין השו"ע" רשימות הנ"ל, ומציינים לנטעי גבריאל הנ"ל ח"א פרק סח ס"ז. רבינו נהג כך גם בביקוריו באוהל.

¹⁹ וראה להלן סוף סעיף 22. בס' נטעי גבריאל (הל' אבילות ח"ב פרק צב ס"ב) כתב שהמנהג שלא לנגב ידי בחזרה מבית הקברות אף שלא בשעת הלוויה, ושכן נהג רבינו.

יז. אח"כ תלישת עשבים והשלכתם מאחוריו, ואמירת "ויציצו מעיר. " - פעם אחת.

יח. מנהג העולם שהאבלים חולצים נעליהם לפני עשיית ה'שורה', וכן נהג רבינו²⁰.



חוזה עם שותף נכרי, שהעסק שייך לו בשבת

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

א. בשוע"ר סי' רמה ס"ד: "ישראל ונכרי שהיו שותפין במלאכה או בסחורה בחנות אם התנו מתחלה בשעה שנשתתפו שיהא שכר יום השבת לנכרי בלבדו הן רב הן מעט ושכר יום א' אחר השבת כנגדו לישראל בלבדו הרי זה מותר מטעם שנתבאר ואפילו אם אח"כ נתרצה הנכרי לחלוק עמו כל השכר בשוה אין בכך כלום שמתנה הוא שנותן לו"

ושם סט"ו: "כל מקום שמועיל אם התנו אם לא התנו בתחלה בשעה שנשתתפו יש תיקון על ידי שיבטלו השיתוף וימחלו זה לזה התנאים שביניהם ויחזרו להשתתף ויתנו בעת השיתוף ואם נשתתפו בחנות ולא התנו בתחלה יחזרו ויקחו כל אחד חלקו ויבטלו השותפות ואח"כ יחזרו להשתתף ויתנו בתחלה ואם לקחו שדה בשותפות ולא התנו בתחלה יבקשו מהמוכר שיחזור להם דמיהם ואח"כ יחזרו ויקנו ממנו קנין חדש ויתנו בעת הקנייה".

ולפי זה יש נוהגים כן גם היום, שאם רוצה ישראל בעל החנות למצוא היתר שהנכרי ימכור בחנות בשבת, או יפתח העסק בשבת, אזי הוא מוכר למישהו את כל העסק בחוזה רשמי, ואח"כ קונה אותו חזרה בשותפות עם הנכרי, באופן המובא לעיל משוע"ר סי' רמה ס"ד.

אמנם לכאורה בזמנינו שמדובר לא רק בחנות שמוכרים בה חפצים תמורת מזומן, אלא יש לחנות עמותה, חשבון בנק, חשבונות כרטיס

²⁰ דרכי חסד עמ' רעו, וציין שמצד הדין חולצין אחר סתימת הגולל קודם אמירת הקדיש.

אשראי, חשבון חשמל וגז, חשבון טלפון, ונכרים נוספים שעובדים בחנות, צריכים להיות רשומים כל אלו על שם שני השותפים.

כי אם העמותה רשומה רק על שם הישראל הרי גם רווחי יום השבת נכנסים לקופת הישראל, אלא שאח"כ נותן אותם לנכרי. וכן אם חשבון הבנק, או חשבונית כרטיס אשראי, רשומים רק על שם הישראל. הגה עצמך, אם יהי' איזשהו סכסוך אודות תשלום מסויים של יום השבת, בצ"ק או בכרטיס אשראי, האם יוכל הישראל לטעון במשפט שהפסד זה אינו שייך אליו, אלא להנכרי עצמו שהעסק ביום השבת הי' שייך לו בלבד !! ? אלא ודאי יפסוק בית המשפט שההפסד הוא של כל העמותה, ואם יש לעמותה טענה נגד הנכרי, יבואו אתו לדין בנפרד. הרי שהמכירות של היום הם על שם כל העמותה, ששייכת בעיקר לישראל.

וכך גם אם חשבון החשמל או הגז או הטלפון רשומים על שם הישראל לברו, הרי שהחשמל והגז (לחימום) והטלפון הם מתחלה של הישראל, שהוא נותנם, ואף אם הנכרי משלם לו עבור זאת אח"כ, אין היתר לתת לנכרי להשתמש בשבת בדברים ששייכים לישראל, שאסור להשאיל ולהשכיר לנכרי כלים שעושים בהם מלאכה בשבת. הגה עצמך, אם יהי' איזשהו סכסוך בקשר לחשמל וגז וטלפון של יום השבת, האם יוכל הישראל לטעון במשפט שבזה צריכות חברת חשמל וגז וטלפון לדון עם הנכרי בעצמו, שהעסק הי' שייך לו ביום השבת בלבד !! ? אלא ודאי יפסוק בית המשפט שההפסד הוא של כל העמותה, ואם יש לעמותה טענה נגד הנכרי, יבואו אתו לדין בנפרד.

ולכן נראה לכאורה, שאם הכל רשום על שם הישראל, אזי המכירה בשבת היא על שם הישראל, אלא שהוא יש לו הסכם עם הנכרי שאח"כ הוא יתחלק אתו באופן אחר, שבזה נתבאר דלא מהני.

ואף שלענין מכירת חמץ סגי במה שעושה קנין המועיל על פי הלכה, ואף אם לא כתבו חוזה רשמי; שאני מכירת חמץ דסגי במה שהישראל מוכר להנכרי, משא"כ כאן לענין מלאכה בשבת לא סגי במכירת העסק לנכרי, אלא צריך לקנות לכתחלה בשותפות כזו, שחלק יום השבת מעולם לא הי' שייך להישראל, שרק באופן זה הותר. וא"כ כאן שכל מעות הקניות הולכים אל הישראל, ומהישראל באים אח"כ אל הנכרי, הרי בזה לא התירו חז"ל.

ויותר יש מקום להשוותו לכאורה לדין רבית, שאף אם לקח ראובן הלוואה בבנק על שמו, עבור שמעון שמשלם הקרן והרבית, ועשה חוזה פרטי בין ראובן לשמעון שההלוואה היא מתחלה בשביל שמעון, מכל מקום אסור מטעם רבית משמעון לראובן, כי סוכ"ס ההלוואה מהבנק היא על שם ראובן, ומראובן מגיעים מעות אלו אל שמעון. ועד"ז כאן בעניינינו, שמעות הקניות באות אל חשבון הבנק של ישראל, וממנו הם באים אל הנכרי. וכן החשמל וגז וטלפון באים מהחברה על ישראל, וממנו הם באים לידי הנכרי. וזה אסור חז"ל.

וכך גם לא הותר אלא אם כן הנכרים הם שכירי יום שעובדים בעסק בשבת עבור הנכרי ומקבלים את משכורתם של יום זה מהנכרי - בעל העסק שביום השבת, משא"כ אם הנכרי מקבל משכורת מהקופה הכללית, שעכ"פ כך רשום ברשות המסים שנכרים אלו מקבלים משכורת מעמותה זו, הרי שהנכרים הם שכירי יום של שני בעלי העמותה, ואם כן הם עובדים בשבת גם בשליחות ישראל (כעין זה נתבאר בשו"ת פרשת מרדכי סי' יב, הובא בפסקי תשובות סי' רמה ס"א).

ב. גם בלאו הכי נראה שצריך הנכרי להיות רשום כשותף בעמותה, באופן רשמי ומפורסם, כמבואר לקמן סי"ג: "במקומות שאסורים שם להשכיר לנכרי תנור מרחץ ורחיים מפני מראית העין מכל מקום כאן כיון שהנכרי שותף עמו אין כאן מראית העין שהכל יודעין שיש להנכרי חלק במלאכה זו ולהנאת עצמו הוא מתכוין ומטעם זה בכל מקום שהתירו בשותפות נכרי התירו אפילו עושה בפרהסיא ואין חוששין למראית העין". הרי צריך ש"הכל יודעין שיש להנכרי חלק במלאכה זו ולהנאת עצמו הוא מתכוין", ולא סגי בחוזה סודי חסוי ולא מפורסם.

ולפענ"ד נראה, שאם עושים הסכם חסוי ביניהם לבין עצמם, אפילו אם נעשה אצל עו"ד, אינו מועיל לפרסום הדבר. וכעין מה שמבואר בשוע"ר סי' רמו סי"א: "לפי שמפורסם לרבים שהיא בהמת ישראל וההפקר וההקנאה אינן מפורסמים כלל, ויש כאן חשש מראית העין. ויש מתירין... בפני שלשה ישראלים, שעל השלשה ישראלים יתפרסם הדבר כל מי שידוע שהיא בהמת ישראל, ויש לסמוך על דבריהם בשעת הדחק". ולכאורה, לפי הנראה, במכירת חנות הרשומה בכל המקומות האמורים על שם ישראל לבדו, לא יועיל לדברי הכל פרסום המכירה בפני שלשה ישראלים.

והעירוני, שאולי יספיק שלט בכניסה, שהחנות היא בבעלות "רבינוביץ ואיוואנוב". ואף אשר בשלט כזה אין שום רמז שהעסק בשבת שייך רק לאיוואנוב. והרי בסי' רמו סי"א מבואר שצריכה להתפרסם גם המכירה לנכרי ליום השבת. מכל מקום היינו דוקא בבהמת ישראל, משא"כ בעסק של שותפות, סגי בעצם הידיעה שהעסק הוא בשותפות הישראל והנכרי, שעל זה כותב כאן בסעיף יג: "אין כאן מראית העין שהכל יודעין שיש להנכרי חלק במלאכה זו ולהנאת עצמו הוא מתכוין". ואם כן אפשר יספיק שלט כעין הנ"ל בכניסה לחנות.

אמנם עדיין לכאורה יש הכרח שהשותפות הזאת תהי' רשומה באופן רשמי, ברישום העמותה, בבנק, חברות האשראי, חברות החשמל גז וטלפון, ובחווזה עם הנכרי שכירי יום שעובדים בחנות, מהטעמים האמורים לעיל.

ג. והנה אח"כ בסי"ג מבואר בשוע"ר: "אפילו אם המלאכה מוטלת גם על הישראל כגון שהם שותפים בתנור או במרחץ או ברחיים או במלאכה או בסחורה בחנות אין איסור כשלא התנו מתחלה אלא כשהוא עובד לבדו ביום אחד בחול כנגד השבת שעבד הנכרי לבדו ונוטל כל שכר יום ההוא לעצמו אבל אם כל ימות החול הם שוים בעבודה ובשכר יכול להשכיר כל השבתות לנכרי בהבלעה שיעבוד לבדו ב' או ג' ימים ויטול כל השכר לעצמו הן רב הן מעט רק שיתן להישראל דבר קצוב בעד ב' או ג' ימים אלו אע"פ שהשבת בכללם אין בכך כלום כיון שאינו מצוה לו שיעשה בשבת והנכרי עושה מעצמו לטובתו".

ולפי זה יש הנוהגים גם בזמנינו לעשות כן, ואח"כ בעת החלוקה מוחל הנכרי את כל הרווחים שלו לישראל, ומסתפק בשכירות שבועית שמקבל בלאו הכי.

אמנם לכאורה אינו מועיל, שהרי כל מה שנתבאר בס"ד "ואפילו אם אח"כ נתרצה הנכרי לחלוק עמו כל השכר בשוה אין בכך כלום שמתנה הוא שנותן לו", היינו כיון שעל פי החווזה מגיע לנכרי כל רווחי יום השבת, ולישראל מגיע כל רווחי יום הראשון, ולפועל נתרצה לחלוק עמו כל השכר בשוה, בזה נתבאר שמועיל. משא"כ כשיש הבנה בלתי חתומה בין הישראל לנכרי, שכל הרווחים שלו מיום השבת הוא מחזיר אח"כ

לקופה, ומסתפק במשכורת השבועית שלו, זו לכאורה הערמה מוכחת שאינה מועלת, שהרי בסי"ג לא נזכר היתר כזה.

והרי לא בכדי מפורשת בשו"ע הוספה מיוחדת במינה, שהם מסכמים ביניהם שאת כל ריוח יום הראשון לוקח הישראל לעצמו. לאיזה צורך כל זה? אם לא כדי שתהי' אח"כ החלוקה הגיונית? שבמקום שרווחי יום השבת הולכים לנכרי ורווחי יום הראשון הולכים לישראל, הם מתחלקים שווה בשווה. משא"כ אם רשמית - הנכרי צריך לקבל את כל רווחי יום השבת בלבד, ולסיבה אינה מובנת (שהיא הבנה בלתי רשמית בינם) הוא מוותר אח"כ לישראל את כל הריווח הזה של ימי השבת. והרי מטעם זה לא נזכרת אפשרות מחילה וההשתוות זאת רק בסעיף ד, ששם מוסיף פרט עקרי וחשוב בחוזה - שריוח יום הראשון שייך כולו לישראל, ורק על זה כותב שאח"כ יכולים למחול זה לזה ולהשתוות. משא"כ בסי"ג שכל ריוח שני הימים הוא להנכרי לבדו, שם אינו כותב שהנכרי יכול למחול לישראל את הרווחים שלו; שמדוע ימחול לו בחנם - אם לא שהיתה ביניהם הבנה חסויה. ומזה נראה לכאורה, ששם לא תועיל מחילה זו, שהיא הערמה גמורה.

ואם כן בעל כרחך יצטרך הנכרי לקבל לפועל את כל רווחי יום השבת לעצמו, ואפשר לעשות כן רק אם הישראל באמת מסכים לזה, שרווחי יום השבת ילכו לנכרי עצמו. ובדרך כלל אינו כן, כי אם כל הרווחים ילכו לנכרי עצמו, למה יתאמץ הישראל שהעסק יהי' פתוח גם בשבת?



ל'זז ממקומו באמצע תפילת העמידה *

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ע"ד אשר קרה אצלינו בבית הכנסת ביום א' דראש השנה שבאמצע תפילת העמידה הארוכה של מוסף היה רעש גדול שנגרם עי"ז שהיו ילדים רבים בבית הכנסת שבכו ורבו זע"ז ומאמהות ומבוגרים שבאו לעזרתם, הרעש היה קשה מנשוא ולא יכולנו להתפלל כראוי, ואחרי

* לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת-שבע ראייל לרפואה שלימה בקרוב.

שראיתי שלא הצלחנו להשקיט אותם מרחוק עזבתי את מקומי והשקטתי את הרעש על-ידי שסגרתי את דלתות בית הכנסת, וחזרתי למקומי, ושאלת אותי מהו שורש ההיתר לכל זה. על כן באתי בזה להציע לפניך על מה תמכתי יתידותי בתוספת כמה הערות שנתעוררו דרך ליבון הלכתא דא בס"ד.

חיפוש סידור

מפורש בשו"ע (או"ח סי' צו ס"ב) ד"מותר לאחוז מחזור תפלות: בידו בשעה שמתפלל, הואיל ותופס לצורך תפלה עצמה לא טריד...". וכתב הרמ"א: "ומ"מ אם לא היה בידו קודם שהתחיל, לא יחזיר אחריו בתפלה ליטלו, אלא אם כן היה במקום מיוחד שהוא מוכן, אז מותר ליטלו אפילו בתוך התפלה, כדי להתפלל מתוכו". ומוסיף הט"ז (סק"ג, ועל פיו בשו"ע אדה"ז ס"ב) "דמטעם זה יש לזהר ג"כ למי שמתפלל מתוך הסידור שירשום תחלה כל המקומות שצריך להתפלל באותה תפלה ולא יחפש אחריהם בשעה שמתפלל, כי יפסיק ע"י זה ולא יכוין יפה".

וצ"ב לאיזה הפסק הכוונה ברמ"א ובט"ז, שהרי יש לפרשו בפשטות שלא ילך ממקומו לחפש את הסידור וכן לא יחפש את מקום התפילה הנחוצה לו כעת בתוך הסידור באמצע אמירת התפילה, כיון שתוך כדי חיפוש לא יוכל לכוין בתפילתו שהוא ממשיך באמירתה. אבל באם זוהי כוונת ההלכה אז במקום לומר ש"לא יחזיר אחריו" עדיף לומר שלא ימשיך באמירת התפילה עד שלא יגמור את החיפוש (והרי ודאי שזה לא יהיה הפסק "כדי לגמור את כולה" שדינו מבואר בשו"ע אדה"ז סי' סה ס"א וסי' קד ס"ד)? ועל כן מסתבר שהכוונה בדברי הרמ"א הוא, שאם באמצע התפילה יחליט האדם לחפש סידור, הרי החיפוש יבלבל את כוונתו בהמשך תפילתו כשיחזור להתפלל, דכיון שהפסיק את רציפות כוונתו יהיה לו קשה לחזור (ובלשון ה'לבוש': "מפני שמטריד"). משא"כ כשהוא יודע מראש איפה נמצא הסידור או באיזה דף ימצא את המשך

¹ אדה"ז בשלחנו (ס"ב) קורא לזה "סידור", אבל בזמן ה'בית יוסף' עוד לא קראו כן לספר התפילות. וראה מש"כ בספר "הסידור" (עמ' קעה הערה 32-33) אודות שמו של סידור אדה"ז בדפוסו הראשון.

התפילה, אז אין הוא צריך להקדיש מחשבה לחיפוש².

נשמת טליתו

ועד"ז גם בנוגע לעטיפת הטלית באמצע התפילה, שנפסק בשו"ע (סי' צז ס"ד): "אם נשמת טליתו ממקומו יכול למשמש בו ולהחזירו, אבל אם נפל כולו אינו יכול לחזור ולהתעטף בו, דהוי הפסק". וממקורו בגמרא (ברכות כד, ב) שרבי היה ממשמש בבגדו אבל לא היה מתעטף, ומפרש רש"י: "אם נפלה טליתו כשהוא מתפלל - לא היה נוטלה ומתעטף, שלא להפסיק"³. ולכאורה באיזה הפסק מדובר, שהרי ודאי אין הכוונה שיברך על העטיפה באמצע תפילת העמידה, וכמבואר לעיל (שו"ע אדה"ז סי' ח סכ"ט) דרך "כשיסיים את תפילתו ימשמש בציצית ויברך", ועל כן למה לא יעצור את תפילתו ויתעטף בלי ברכה במקום שעומד בו. וצ"ל גם כאן דהכוונה להמשך תפילתו, דכיון שעטיפת הטלית לא היה צפוי והוא צריך להקדיש לזה קצת מחשבה, הרי זה יבלבל את המשך כוונת תפילתו (ומעניין לשון ה'לבוש' כאן: "דלבישתו הוי הפסק גדול בתפלה ואסור").

נפל ספר על הארץ

והנה אדה"ז שם (סי' צז ס"ד) הוסיף חידוש דין בנוגע לעטיפת הטלית: "נפל כולו אינו יכול לחזור ולהתעטף בו משום הפסק (אלא א"כ שהוא טרוד על ידי זה ואינו יכול לכוין)", ובמקורות (ציון מה) ציין: "עי' מ"א סוף סי' צו", ששם (סק"ג) בהמשך לדברי הרמ"א הנ"ל מביא ה'מגן אברהם' מ'ספר חסידים' (סי' תשעז): "נפל ספר לפניו על הארץ ואינו יכול לכוין מפני זה, מותר להגביהו כשיסיים הברכה", הרי דלמרות מה

² להעיר משו"ע אדה"ז (סי' קכח סל"ב): "ש"ץ שהוא כהן אפילו אין שם כהנים אחרים לא ישא כפיו מפני הטיורף, שמא לא יוכל לחזור לתפלתו לדעת לכוין ולהתחיל בשים שלום שדעתו מטורפת מאימת הצבור". וזה מיוסד על לשון רש"י בברכות (לד, א), אלא שרש"י כתב "לכוין להתחיל" ואילו אדה"ז הוסיף וא"ו: "לכוין ולהתחיל". ואולי גם שם הכוונה דאנו חוששים שלא יוכל הש"ץ להתחיל מברכת שים שלום, ובנוסף לזה אולי גם לא יוכל לכוין בתפלתו.

³ ועכ"פ משמע מכאן כמו שכתב הרמב"ם הל' תפלה (פ"ה ה"ה): "דרך כל החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהן עטופין". והארכתי בזה במק"א.

שנאמר שכל פעולה שבאמצע התפילה מבלבל את הכוונה שבהמשך התפילה, בכל זאת התירו להרים את הספר מעל הארץ באם "אינו יכול לכוין מפני זה", מפני שמותר ואף חובה להסיר כל המונעים את כוונת התפילה. ומחדש אדה"ז דהיתר זה שייך גם באם נשמט טליתו באם "הוא טרוד".

ויש לשים לב לשינוי, שלגבי נפילת הספר כותב ה'מגן אברהם' שצריך לסיים הברכה לפני שמגביהו, ואילו לגבי עטיפת הטלית לא הזכיר אדה"ז שיסיים הברכה לפני זה. ואכן ה'משנה ברורה' (סי' צז סקט"ז ו'שער הציון סקי"ט) העתיק דין זה בשם אדה"ז, אבל הוסיף לומר: "ילבשנו כשיסיים הברכה", ואילו אדה"ז השמיטו וטעמא בעי. ותמה על כך בקונטרס 'ויברך דוד' על שאלות המצויות בהלכות תפלה (עמ' א). ואם בדיוק השמיט אדה"ז התנאי שצ"ל דוקא לאחר שסיים הברכה אולי י"ל, דכיון דיסוד ההלכה הוא דמצד היותו טרוד לא יכול לכוין בתפילתו, הרי זה תלוי במדת טירדתו, ולדעת אדה"ז חילוק ישנו בין טירדת ספר שנפל שהוא דבר שחוץ ממנו, לנפל טליתו שנוגע לו עצמו, וכיון שהטירדא יותר גדולה על כן מותר לו להתלבש בטליתו גם לפני שיסיים את הברכה. [אמנם י"ל גם באופן אחר, שסמך אדה"ז כאן על מ"ש בענין הספר שנפל. ברם גם בלי הדיוק מזה שאדה"ז השמיט דין זה י"ל שמסתבר לחלק כנ"ל, דזה שצריך לסיים הברכה לפני שמפסיק זה רק באם אינו טרוד כ"כ ויכול לסיים הברכה בכוונה, משא"כ באם אינו יכול לכוון כראוי אז יפסיק ויסיים הברכה אח"כ].

לזוז ממקומו לעורך

לעיל הועתקו דברי הרמ"א (סי' צו ס"ב): "אם לא היה בידו קודם שהתחיל, לא יחזיר אחריו בתפלה ליטלו, אלא אם כן היה במקום מיוחד שהוא מוכן, אז מותר ליטלו אפילו בתוך התפלה, כדי להתפלל מתוכו" - והנה ב'ערוך השלחן' שם (ס"ב) פירש דברי הרמ"א: "אך אם היה מוכן מקודם במקום שמתפלל, אז מותר ליטלו..." ולדבריו לא התירו לו כלל לעזוב את מקומו. אמנם דבריו צ"ע כי אין זה מתאים לפשטות דברי הרמ"א, שהרי ממש"כ ש"לא יחזיר" לחפש אחרי הסידור באם אינו מוכן משמע דבאם "היה במקום מיוחד שהוא מוכן" מותר לחזר אחריו, היינו לעזוב את מקומו באמצע התפילה כדי לקחת את הסידור ממקומו.

[ומצאתי כפירושו של ה'ערוך השלחן' אצל הג"מ צבי הירש הורוויץ בספרו 'לקוטי צבי', זאלקווא תרכ"ב (הלכות תפלה סוף אות ו): "הרמ"א לא מיירי רק מהיסח הדעת בתוך התפלה, ולכך מחלק אם היא טרוד לחפש אחרי' אז אסור ליטלו אבל אם הוא מוכן לפניו אף דאיכא היסח הדעת מותר ליטלו, אבל לא לילך ממקומו ליטול הסידור דזה אסור". אבל בשו"ת 'האלף לך שלמה' (ח"א סי' נ) במכתב תשובה להנ"ל דחה הגאון רבי שלמה קלוגר את דבריו: "ומה שרצה לפרש דברי הרמ"א... ז"א כלל, דהמעייין בלשון רמ"א שכתב 'לא יחזור אחרי' ולא כתב 'לילך אחרי' מוכח דוקא לחזור לבקשו אינו רשאי אבל למקום מיוחד מותר לו, וכן במ"ש 'אם יש לו מקום מיוחד מוכן' ולא כתב 'אא"כ מונח לפני' מוכח דכל שאינו צריך לחזור עליו חלילה רק למקום מיוחד מותר לו לילך ליטלו".]

והרמ"א הולך בזה לשיטתו דלקמן (סי' קד ס"ג) על המבואר בשו"ע שם: "ואפילו נחש כרוך על עקבו, לא יפסיק", כתב הרמ"א: "אבל יכול לילך למקום אחר כדי שיפול הנחש מרגלו", וביארו אדה"ז בשו"ע שם (סי' ב): "ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק בדבור לומר לאחר להסיר מעליו הנחש. אבל יכול לילך למקום אחר כדי שיפול הנחש מרגלו, שלא מצינו הליכה שנקראת הפסקה בשום מקום באמצע עשיית המצוה. אלא שבתפלה הואיל ועומד לפני המלך אין לזוז ממקומו שלא לצורך עד לאחר התפלה שיפטר מלפני המלך בג' פסיעות לאחוריו כמו שנתבאר, אבל לצורך כזה מותר אפילו באמצע ברכות י"ח". ומקורו מדברי תלמידי רבינו יונה (ברכות כא, א מדפי הרי"ף), והעתיקו ה'בית יוסף' כאן. וכ"ז כשיטת ה'מגן אברהם' (סק"ג) בפירוש דעת הרמ"א, ודלא כדעת הט"ז שם (סק"א) שמחמיר, ולדעתו "אין לו ללכת להשליך את הנחש כיון שאין סכנה".

¹ המהדירים שם (הערה טז) כתבו שבקו"א לסי' ח סק"ה נאמר "שיש לו דין של הפסק הליכה באמצע מצוה דלא הוי הפסק (כדלקמן סי' תקפט ס"ב)", אמנם אין ההדגשה כאן שההליכה שבאמצע מצוה אינו הפסק, אלא הכוונה לדין הכללי שכל הפסק באמצע מצוה אינו הפסק, ומקור דבר זה הוא בסי' תקצב ס"ז, ובסי' תקפט מפנה אדה"ז עצמו לסי' תקצב, וא"כ למה צוין כאן לסי' תקפט?

והנה למרות ששם מדובר "בנחש שרוב הפעם אינו נושך" וא"כ יותר מסתבר ההיתר לעזוב את מקומו באמצע התפילה, וכמו שכתב ה'ערוך השלחן' שם (ס"ה): "דסכנה יש במקצת ולכן התירו הפסק דהלוך". אמנם הוא כתב זה לשיטתו שהכריע לחומרא כהט"ז נגד המג"א, ועל כן פירש דההיתר בנוי על מקצת הסכנה שיש (ובפרט זה נטה משיטת הט"ז, דהט"ז חולק על הרמ"א ולדעתו אין לו לזוז ממקומו, וה'ערוך השלחן' מסכים לדעת הרמ"א ולכן מפרש דההיתר לזוז ממקומו שייך רק במקרה מיוחד זה כיון שהוא קצת סכנה), אמנם לדידן שאנחנו פוסקים לפי המג"א כתב ה'כף החיים' (סקכ"א) דעיקר ההיתר הוא מפני ש"יש לו קצת פחד ואינו יכול לכוין היטב בתפילתו", ועוד ועיקר: הרי אדה"ז שם (ס"א) אומר דבאם מלך בא לקראתו באמצע התפילה "אם אפשר לו להטות מן הדרך יטה ולא יפסיק בדבור. וכן אם היה מתפלל בדרך ובאה בהמה או קרון כנגדו יטה מן הדרך ולא יפסיק בדיבור. אבל בענין אחר אין לו לצאת ממקומו עד שיגמור תפלתו... (או לצורך אחר), אבל שלא לצורך לא יזוז ממקומו עד שיפסע ג' פסיעות לאחוריו כדרך שנפטרים מן המלך" - הרי מפורש בדבריו שגם לצורך אחר מותר. אמנם לא פירש אדה"ז בשביל איזה צורכים אחרים מותר לזוז ממקומו. ובהערה י שם הפנו לנאמר בסעיף ב' הנ"ל, דגם בנחש כרוך מותר להפסיק (וצריך לתקן הנאמר שם: "סוף סעיף הבא"). וראה עוד המצוין שם הערה יט. והר"נ מאנגעל ב'מראי מקומות וציונים' שם הפנה גם למבואר בהל' ברכת כהנים (סי' קכח סמ"ג) אודות "כהן העומד בתפלה... [ו]אין שם כהנים אחרים".

ולכאורה מפורש כאן בדברי הרמ"א דסי' צב הנ"ל דגם בשביל לחזר אחרי סידור מותר לזוז ממקומו באמצע התפילה, כי גם זה נחשב כצורך. [ואכן ה'ערוך השלחן' דמחמיר כנ"ל כדעת הט"ז, ולשיטתו אין היתר למתפלל לעזוב את מקומו רק כשיש קצת סכנה, מפרש הוא דברי הרמ"א שמדובר שהסידור "מוכן מקודם במקום שמתפלל", וכדלעיל. ולפלא שהט"ז בעצמו לא העיר כלום כלום על דברי הרמ"א אלו.]

ומסתבר לומר שאין המדובר כאן בנוגע לאדם שאין יכול להתפלל כלל בעל-פה, ורק בשביל זה התירו לו לזוז ממקומו, כי מסתבר שאדם

² וראה ב'כף החיים' שם (סק"ב): "אם אינו יכול לכוין תפלתו, יפסיק אף בדיבור וצורך תפלה הוא, ולא חשיב הפסק כמו טול בריך...".

כזה לא היה נעמד כלל להתפלל בלי סידור (ולהעיר מ'מגן אברהם' סי' תקצג סק"ב שו"ע אדה"ז שם ס"א וסי' קד ס"ד ואכמ"ל), ועוד ועיקר: כשאין הסידור במקום מיוחד ואז אין לו לחזור אחריו א"כ איך הוא מתפלל, ועל כן נראה שמדובר באדם שבד"כ יודע להתפלל בעל-פה אלא שעכשיו הוא מתקשה בזה משום-מה [נראה ב'חיי אדם' (כלל כב ס"ז) שמדובר במי ש"התחיל ש"ע ונתבלבל", נעתק ב'משנה ברורה' (שם סק"ז)]³, וכיון שבכל זאת זה לצורך התפילה מותר לו לזוז ממקומו ולקחת את הסידור ממקום המיוחד לו.

לזוז ממקומו בשביל כוונת התפילה

ונראה בפשטות דגם לצורך הכוונה בתפילה מותר לזוז ממקומו, דמה שנא, וודאי שזה לצורך התפילה. וב'שערי תשובה' (סי' קד סק"א) הביא מה'ברכי יוסף' להחיד"א שם: "אסור לגעור בפיו בתינוק השוחק אף דמטרידו בתפלתו... מותר לרמוז בידו כדי שישתוק התינוק... אם כבר עשה באופן שישתוק התינוק ועודנו שוחק ומטרידו ירחיק עצמו ממנו ולא ידבר. הרב מהר"י מולכו". [וב'ערוך השלחן' שם (ס"ד) תמה עליו, ולדעתו "כשתנוק בוכה ומבלבלו יתחזק בתפלתו ומן השמים יעזרוהו", אמנם דברי ה'ברכי יוסף' מתאימים ע"פ כל המבואר לעיל, ומה שהקשה ב'ערוך השלחן' ממה שנפסק לעיל (סי' סג ס"ו): "הקורא ק"ש לא ירמוז בעיניו ולא יקרוץ בשפתיו ולא יראה באצבעותיו", לכאורה לק"מ דשאני הכי שזה לצורך התפילה].⁴

³ ובשו"ת 'באר משה' (ח"ג סי' יג) כתב דה"ה בימי חנוכה באם אינו יכול לומר בעל-פה "ועל הנסים", מותר לו לילך ממקומו ולקחת סידור. והעיר עוד בקשר למה שהביא ה'מגן אברהם' דלעיל, דבנפל ספר על הארץ ומטרידו מותר לו להרימו, ד"מותר לו גם לילך ולהגביהו, ולא רק להגביהו".

⁴ ואציין בזה דבר פלא שסיפר כ"ק אדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל (דברי תורה' גליון תתרכו, מתוך שיעור חומש-רש"י פרשת תרומה תשמ"ב): "הרה"ק מבוטשאטש בעל דעת קדושים זי"ע היה נוהג לענות לשואליו ולהורות הלכה אפילו באמצע ברכות קריאת שמע, ומלבדו לא היה אף אחד רשאי לפסוק הלכה בכל העיר. וכבר היו לו סימנים קבועים שכשהיה מראה בידו כך היה כוונתו לומר שהוא כשר, וכשהיה מראה כך היה טריפה, וכשהיה מראה באופן אחר היינו שכשר רק בהפסד מרובה. וכששאלו אותו על זה איך הוא מפסיק ופוסק שאלות באמצע ברכות קריאת שמע, ענה ואמר - אם לא הייתי מתבייש מן העולם הייתי פוסק שאלות אפילו באמצע שמונה עשרה!"

ואין להקשות ממה שנאמר בשו"ע שם (סי' צח ס"ב ובאדה"ז שם) "שאין אנו מכוונים כ"כ בתפלה", ועל כן אין אנו נזהרין ש"לא יתפלל במקום שיש דבר שמבטל כוונתו, ולא בשעה המבטלת כוונתו", כי פשוט שאין כוונת השו"ע שלא צריכים לכוון עד כמה שאפשר, אלא שבזמנינו אין אנו מקפידים לדחות את התפילה בשביל דברים הללו, ופשוט שצריך להרחיק כל המפריע והמטריד, וכפי שכתב ה'לבוש' שם (והעתיקו ה'פרי מגדים' א"א סק"ג): "מ"מ יזהר אדם בכל מה דאפשר כדי לעורר כוונתו", וא"כ ודאי שגם בזמנינו יש לזוז באמצע התפילה בשביל דבר המפריע לכוונת התפילה.

לזוז ממקומו בשביל לחפש דין בספר

פסק ה'חיי אדם' (כלל כה ס"ט): "העומד בתפלה ונסתפק באיזה דין איך יתפלל כגון ששכח איזה דבר בתפלה, מותר לילך ממקומו למקום מיוחד ולעיין שם בספר (וכן משמע מדברי תר"י ומרמ"א סס"י צ"ו), דלא גרע מהשתין תינוק בס[ע]י' ו'...". ה'חיי אדם' מבסס את דבריו על שתי מקורות: (א) על דברי הרמ"א הנ"ל, דמותר ללכת לקחת סידור באמצע התפילה באם "היה במקום מיוחד שהוא מוכן"; (ב) על הדין שהשתין תינוק (סי' צ סכ"ז) "יהלך לפניו ד' אמות או לצדדין" - ומזה נלמד שבאם צריך לעיין בספר "מותר לילך ממקומו... ולעיין שם בספר".

אבל בשו"ת 'האלף לך שלמה' שם חולק על ה'חיי אדם', וכתב: "ח"ו לעשות כן... והרי מבואר בסי' צ"ג סעיף ד' אם נשמט טליתו מעליו אם נפל כולו לא ילבש דהוי הפסק... וגם אף שמבואר בסי' צ"ו שמותר לילך אחר מחזור או סידור אם הי' במקום מוכן התם מיירי שילך רק ליטלו אבל לא לעיין איזה דין כי זה ודאי הוי הפסק...". - הגרש"ק מביא שתי ראיות נגד ה'חיי אדם': (א) הרי יסוד ההיתר לילך ולעיין בספר מבוסס על דברי הרמ"א, והרי הרמ"א מתיר רק באם הסידור נמצא "במקום מיוחד שהוא מוכן", כדי שלא יצטרך לחפש אחרי הסידור וזה יבלבלו בתפילתו, ולפי זה מה זה עוזר שה'חיי אדם' מגביל את ההיתר שמותר לו לקחת הספר רק מ"מקום מיוחד", והרי החיפוש והעיון בספר יבלבל את תפילתו כמו בחיפוש אחרי הספר; (ב) בנשמט טליתו מעליו לא התירו לו להתעטף באם נפל כולו, דהוי הפסק, וא"כ למה אינו החיפוש והעיון בספר הפסק.

תבנא לדינא

מכל הנ"ל מתברר דלצורך כוונת התפילה מותר לזוז ממקומו באמצע התפילה. והרי בעניננו אין המדובר ברעש קטן שהיה בביהכ"נ, כי זה היה רעש גדול שבילבל מאד. אותי זה בילבל במיוחד כי שמעתי קולו של בני הקטן שנ"ז שי' שהוא היה זה שבכה בקול והרעיש במיוחד, ובכל זאת לא עזבתי את מקומי עד שלא ראיתי גם את גבאי ביהכ"נ שי' שהיה אדום מרוגז וכעס מאד, ובנוסף לזה חסתי על אלו היהודים שהגיעו לביהכ"נ וביניהם היו גם כאלו שבשאר ימות השנה ממעטים להגיע, ובאם לא ירגישו התעלות בתפילת ראש השנה מפני טירדת הילדים הרי זה מעוות שמי יודע האם אפשר לתקנו, ועל כן סמכתי על ההלכה הנ"ל שלא מצינו הליכה שנקראת הפסקה. אמנם נזהרתי לא לדבר עם אף אחד, וכפי שהובא לעיל (מסי' קד) ד"הפסק בדבור חמור מהליכה ממקומו" (לשון אדה"ז סי' קכב ס"א). ולא חיכיתי עד לסיום הברכה, כיון שזה היה רעש גדול ומטריד מאד.

סגירת הדלתות מסתבר דהוי פעולה המותרת, לא רק לפי ה'חיי אדם', אלא גם לפי הגרש"ק, שהרי אין זה צריך עיון ומחשבה כלל, ואינו דומה לנשמת כל טליתו מעליו, דעיטוף הוי פעולה מורכבת קצת וצריך יותר מחשבה.

אמנם הגרש"ק ב'האלף לך שלמה' שם מוסיף עוד הגבלה בענין זה: "נהי דהליכה לא הוי הפסק, היינו אם עכ"פ בכל שעה פניו למקום שהי' עומד בתפלה, אבל אסור לו לחזור פניו, כמ"ש בסימן ק"ג [ס"ב שאסור להחזיר לאחוריו עיי"ש", וכפי שהסביר אדה"ז בשו"ע שם: "ולא ילך לצדדים מפני שצריך שיהיו פניו מכוונים כנגד המקום שהתחיל להתפלל, שלא יהא נראה כפוסק לגמרי ואין כוונתו לחזור לתפלתו", וא"כ האפשרות היחידה זה ללכת אחורנית עד לדלת.

ושוב אחרי סגירת הדלתות חזרתי למקומי כפי ההלכה בשו"ע אדה"ז שם (סי' קג ס"ב), כשעזב את מקומו בשביל רוח שיצא ממנו: "ולא יגמור תפלתו במקום שנתרחק שם, הואיל וכבר התחיל להתפלל כאן וקבעה השכינה במקום כאן". [וכ"כ שם (סי' קכד סוף ס"ה): "ומי שצריך להאריך וירא שיתלוצצו עליו, יכול לילך לאחוריו בשעה שמתחיל הש"ץ אף על

פי שעדיין לא גמר תפלתו, ויחזור למקומו ויגמור", והיא הוספת ה'מגן אברהם' שם (סוף סק"ז) על מה שהביא מ'ספר חסידים' (סי' תשפד).]

ובעתיד ודאי שצריך להיזהר ביותר עם הילדים, ולצוות על ההורים שישגיחו על ילדיהם שלא ירעשו, כי אחרת הרי כבר נפסקה ההלכה ש"ילדים המבלבלים אבותיהם בתפלה אין להביאם כלל לבית הכנסת" (שו"ע אדה"ז סי' צח סוף ס"א, ומקורו ב'מגן אברהם' שם סק"א בשם השל"ה).

ויה"ר שיתקבלו תפילותינו לפניו ית' ונתברך בכל המצטרך לנו ולכל עם ישראל אכ"ר.



ברכת שהחיינו על קריאת המגילה ביום

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בספר כבוד רבנן - קובץ חידושי תורה (תשס"ט) - עמ' 109: בענין ברכת שהחיינו על קריאת מגילה ביום. ומביא דעת המחבר שהוא כדעת הרמב"ם שאין מברכים אלא בלילה שהוא פעם ראשון שעושים המצוה אבל דעת הרמ"א כדעת התוס' מגילה (ד, ד) ד"ה חייב וכן דעת הרא"ש שם דהיות שעיקר מצות קריאת המגילה הוא ביום לכן צריכים לברך שהחיינו גם אז אף שכבר ברכו שהחיינו על הקריאה שבלילה.

והנה אדמו"ר הזקן בסידורו פסק בפשטות כדעת הרמב"ם והמחבר שלא לברך ביום אמנם אדמו"ר הצ"צ (בפסקי דינים בהליקוטים שבסוף הספר עמ' תז) כ' שיש מן הראשונים שחלקו על הרמב"ם בזה וסב"ל שכן לברך ביום ומוסיף "ולכן גם לא יהא זה ספיקא דדינא הוכיח האליהו רבה דשאני ברכת שהחיינו דאינו עובר על לא תשא ועוד ראיא ממש"כ הטור בהל' פסח סי' תלב בשם בעל העיטור ומסתברה רשות הוא".

והיינו שהצ"צ מביא מדברי הפסוקים דברכת שהחיינו אפשר לברך גם על הספק ולכן היות שיש בזה פלוגתת הראשונים באם לברך אז או לא יש לברכו מספק.

ועיין שם (בס' כבוד רבנן) עמ' 110 שבני ר' א.נ. הכהן מביא מלקוטי שיחות ח' יט שיחה לפרשת ברכה ושמח"ת, מה שאמר אדמו"ר מוהריי"ץ בנוגע ברכת שהחיינו שאומרים בשמח"ת שמדבריו מוכח שהברכה היא על השמחה החדשה שיש להאדם מזה שגמר את התורה ע"ד הדין בבהנה"נ דעל כל שמחת לבד הבאה לאדם צריך לברך שהחיינו.

אמנם בהערה 12 מעיר דבסדר בהנה"נ לאדה"ז מדייק לומר ששמחת הלב המחייבת שהחיינו היא שמחה "מטובת עולם הזה" ואשר לפ"ז נמצא "שברכת שהחיינו על המועדים ומצות הבאות מזמן לזמן הוא גדר אחר וא"כ אינו שייך להשתמש בסברא (שמברך שהחיינו מחמת שמחת הלב כו') לענין שהחיינו שעל התורה של שמחת תורה.

אבל בהמשך ההערה מסיק שמלשון אדה"ז בשלחנו משמע דשהחיינו שמברכים על המצות הוא כן מחמת שמחת הלב שיש להאדם מהמצוה.

היוצא מזה שיש כאן ב' דרכים בהבנת והגדרת ברכת שהחיינו על המצות; לדעת אדה"ז בשלחנו הוה כמו כל ברכת שהחיינו על דברים המתחדשים מזמן לזמן דהוא מחמת שמחת הלב, ולדבריו בסדר בהנה"נ השהחיינו שעל המועדים ועל המצות אינו מחמת שמחת הלב אלא הוה "גדר אחר".

והנה עיין בשו"ת נודע ביהודה או"ח סי' מב שדעתו דקריאת מגילה שבליילה לאו מ"ע דדברי הקבלה כי אם מצוה דרבנן משא"כ קריאת היום הוה מצוה של דבר קבלה. דבמגילה "ימים נזכרים ונעשים" כתיב ולא לילות.

והנראה לומר שלפי השיטה שברכת שהחיינו הזה הוה כמו כל ברכת שהחיינו על דברים המתחדשים מזמן לזמן מחמת שמחת הלב, א"כ כיון שכבר בירך ברכת שהחיינו בלילה על מצוה דרבנן אין מקום לברכת ברכת שהחיינו ביום אף שמצות היום הוא מצוה מדברי הקבלה. משא"כ לדברי אדה"ז בסדר בהנה"נ שברכת שהחיינו על המצות הוה "גדר אחר" א"כ יש מקום לומר שמצוה דרבנן שונה ממצוה מדברי קבלה וא"כ אין כאן ענין של טפל ועיקר שקריאת הלילה הוה טפל וקריאת היום הוה עיקר, כי מצות שונות הם, וע"כ יש מקום לברך שהחיינו בלילה על המצוה דרבנן ולא לברך ביום על מצוה שהוא מדברי קבלה.

ונראה מדברי אדה"ז - שאין מברכין שהחיינו ביום - שאינו סובר כדעת הנודע ביהודה אלא בין קריאת היום ובין קריאת הלילה הוי מצוה מדברי קבלה ואין מברכים שהחיינו ביום כיון שכבר ברכו בלילה וכדעת הרמב"ם.

והנה המקור להרמב"ם (שאינ מברכים ביום) כ' המגיד משנה "והרי זה בסוכה שכיון שבירך זמן בלילה אינו מברך ביום" (סוכה מו, א) ובביאורי הגר"א הוסיף "אע"ג דעיקר זמנה ביום כמ"ש, (בתוס') מ"מ כיון שבירך בלילה יצא דלא גרע מאם בירך אסוכה ולולב בשעת עשייה וכן כאן לכתחילה יש לברך בלילה ומשבירך בלילה אינו מברך ביום כמו בסוכה".

אלא שלפי הנו"ב אין להביא ראיה למגילה מהא דאם בירך אסוכה ולולב בשעת עשייה דלא מברכין כשיושבין בסוכה או כשמנענעין הלולב כי עשיית הלולב הוא הכנה למצות הנענועים ואין כאן שתי מצות נפרדות לכן עושין שני ברכות של שהחיינו, משא"כ במצות מגילה שיש ב' מצות נפרדות א' ביום מדברי קבלה וא' בלילה מדרבנן לא שייך ב' ברכות של שהחיינו.

ובאמת אפילו בלי החידוש של הנו"ב, מצות קריאת המגילה בלילה וביום שונה מעשיית סוכה ולולב שעשיית הסוכה הוא הכנה לעצם המצוה וע"כ כשמברכים ברכת שהחיינו על ההכנה שוב אין מברכים על עצם הישיבה בסוכה משא"כ כשעושים ב' מצות שהראשון טפל והשני עיקר, בזה יש מקום לברך ב' ברכות של שהחיינו. אבל מ"מ דעת אדמה"ז בסידורו הוא שלא לברך שתי פעמים שהחיינו וכדעת הרמב"ם.



אמירת (ברכת) הלל בבין השמשות

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

יש לשאול: מי שלא אמר הלל במשך יום החג - האם יכול לברך עליו בבין השמשות, לפני צאת הכוכבים [מצוי בימי חנוכה הקצרים, ובפרט בילדים וכיו"ב]?

והנה, אדה"ז בשולחנו כתב להדיא (סתפ"ח ס"ג): "וכל היום כשר לקריאת ההלל, מעמוד השחר עד צאת הכוכבים. שאם לא קרא מיד אחר

תפלת שחרית, יכול לקרות כל היום, עד צאת הכוכבים". והיינו, שגם בזמן בין השמשות יכול לקרוא את ההלל, ולפום ריהטא משמע שיכול גם לברך.

ויש להטעים את הענין - דלכאורה, כיון שזמן בין השמשות הוא ספק, ואולי כבר אינו יום, איך יכול לברך?

דהנה, לענין ספירת העומר כ' אדה"ז (סתפ"ט סי"ב): "יש אומרים שמותר לברך ולספור בין השמשות, אף על פי שהוא ספק לילה וספק יום העבר . . מכל מקום, כיון שהספירה בזמן הזה מדברי סופרים, ספק דברי סופרים להקל. ויש חולקין על זה ואומרים, שלכתחילה אין להכניס עצמו לידי ספק, אפילו מדברי סופרים, ואין לספור עד צאת הכוכבים שהוא לילה ודאי. וכן עושים המדקדקים, וכן ראוי לכל אדם לעשות, ומכל מקום המנהג ההמון עכשיו כסברא הראשונה לספור בבין השמשות".

ומזה נלמד לעניננו, שכיון ואמירת ההלל היא מצוה מדברי סופרים, הרי "ספק דברי סופרים להקל", ולכן אפשר לברך על ההלל גם בבין השמשות, כשם שמותר לברך על ספירת העומר בין השמשות.

ואף שלענין ספירת העומר "יש חולקין על זה ואומרים שלכתחילה אין להכניס עצמו לידי ספק" - הרי שם מדובר לענין לכתחילה, כאשר אפשר לחכות עד צאת הכוכבים; אולם בעניננו, שכבר עבר היום כולו ואם לא עכשיו אימתי, הרי זה בדיעבד - ומשמע איפוא שבזה לכו"ע אפשר לברך, כדין ספק דברי סופרים.

אמנם ידוע, שבפסקי הסידור מחמיר אדה"ז מאוד לענין ספק ברכה (ראה שיחת אחש"פ תשי"ט), וצ"ע להלכה.

ולמעשה, מובן ופשוט שיש לשאול רב מורה הוראה בפועל.



מיקומו של קו התאריך [גליון]

הרב נחום שטראקס
תושב השכונה

א. לאחרונה עוררו שאלה לברר שיטת חב"ד על מקומו של קו התאריך בנוגע לענין שמירת שבת ויו"ט. הר' נ.ט. שי' בגליון תתקעט ותתקפ הביא

מה ששמע מא' השלוחים שמנהג חב"ד הוא לקיים מנין הימים כפי הנהוג בעולם ע"פ קו התאריך הבין לאומי. אך הוא דן על נכונותו של מנהג זה. דאם הוא ע"פ המובא בספר 'קו התאריך הישראלי' שאדמו"ר מהריי"ץ שלח תלגרמה לתלמידי הישיבה ששהו ביפן במלחמת עולם השני' שח"ו להם לשנות מהמקובל בשום מקום בעולם, הרי ראשית הכל יש לספק אם הכונה על המקובל אצל יהודי המקום או אצל האומות, וגם יש לערער על נאמנותו של שמועה זו שאינו ממקור נאמן כלל דהרי חקר ודרש ומצא שמבין חסידי חב"ד מעולם לא שמעו ע"ז, וגם אינו מתאים עם דברי רבנו בהמלך במסיבו (ח"א ע' נח) שסיפר על תלמידי התמימים ששהו ביפן שצמו יוה"כ יומיים מחמת הספק, וגם הוא נגד משמעות מכתב רבנו (הובא להלן) שמביא ג' חילוקי דעות על מקומו של קו התאריך ולא הזכיר כלל ע"ד הוראת אדמו"ר מהריי"ץ הנ"ל. וא"כ השאלה בתוקפה, איך אפשר לסמוך על הנהוג בעולם במקום ספק איסור של תורה.

ולפני שבאנו לדון על מקומו של קו התאריך יש לעיין במקורה של שאלה זו.

דהנה זה ברור דלשיטת רבנו יש ע"פ תורה מציאות של קו התאריך. וזה מתבאר מדבריו בלקו"ש ח"ז ע' 285 שמביא ג' דעות על מקומו של קו התאריך, ובעמוד 287 דן ע"ד העובר קו התאריך בספינה, ובעמוד 288 דן ע"ד מדינה שקו התאריך חוצה בה באמצעה. שמכל זה ברור דס"ל שיש ע"פ תורה מציאות של קו התאריך. וכן מתבאר מדברי רבנו בביאורו על הכרח המציאות של קו התאריך, שכותב (שם ע' 291) "צוליב דעם וואס די ערד איז א כדור (ווי א קוגל), און די זון (וואס לויט איר ווערן באשטימט די טעג) קרייזט ארום דעם כדור הארץ, מוז זיין א געוויסער קו (ליניע) אויף דער ערד ("קו התאריך") וואס דארטן טיילן זיך פאנאנדער די טעג", וכפי שביאר הדברים הרה"ג הר' ע.ב. שוחט שליט"א בקובץ מגדל אור (ז) בקונטרס בדין העובר קו התאריך שער א'¹, דכיון שהתורה קבעה מציאות כל הימים ע"פ מאורות השמים כמ"ש (בראשית א יד) יהי מארת ברקיע השמים וגו' והיו לאתת ולמועדים ולימים ושנים וגו'.

¹ והנה בדברי הר' שוחט ש"י בדין קו התאריך, יש להעיר, שכתב גם אריכות עצומה בקובץ "בן שמונים לגבורות" (שיצא לאור הגיעו לגבורת של הר' אברהם דוב העכט ש"י) בביאור שיטת רבינו בדין העובר את קו התאריך בספה"ע.

(כלשון רבנו "די זון וואס לויט איר ווערן באשטימט די טעג"), וסיבוב המאורות היא תמידית, א"כ בהכרח דיש קו בהיקף סיבובם לחלק במנין הימים זמ"ז² (ועי' גם מכתב רבנו לרחא"צ מחבר ספר אגן הסהר באגרות קדש חכ"א ע' שט).

ב. הנה אף דמצינו בדברי רבנו דיון ארוכה בשאלות מסביב לענין קו התאריך [לכל לראש, בנוגע לספה"ע וחג השבועות, וכן גם על פרטים נוספים, כמו על הנוסע בספינה ועל דין מדינת אלאסקא (לקו"ש שם ע' 287)] הרי בנוגע לשאלת מקומו של קו התאריך - מסתפק רבנו בהעתקת חילוקי דעותיהם של רבנים מדור האחרון, וז"ל (שם ע' 285): "שקו"ט בשאלה זו בעלי תריסין (שו"ת בני ציון. היומם להרב טוקאנצינסקי, ועוד), וג' דעות במקום התחלת הימים: א) צ' מעלות ממזרח ירושלים. ב) קמ"ה מעלות ממז"י. ג) ק"פ מעלות ממז"י. ובנוגע לאוסטראליא - הרי לשתי דעות האחרונות הנ"ל מקומה, לחשבון הימים הנ"ל, למזרח ירושלים, מתאים למנין הימים של או"ה הדרים שם. וכן עליו לנהוג מכאן ולהבא, וכמנהג היהודים הדרים שם. (ואפשר גם לדעת היחיד המחזיק בדעה הא', כיון שקו המחלק עובר באמצע אוסטראליא. ואין להאריך כיון שבלאה"כ הוא דעת יחיד)". [נשוב מציין לזה בסוף המכתב שם, וז"ל

² בקובץ מגדל אור (שם) הרבה להפריך שיטת הרמ"מ כשר שרצה לחדש דעיקר חלות השבת מאז מתן תורה היא על הזמן ועל הגברא, ולא על המקום, ולכן לפי דעתו מן התורה אין מציאות כלל של קו התאריך.

ויש להעיר בדברי הרממ"כ הם לכאורה נגד חוק המציאות, כי [לבד זה דודאי מהות השבת אינה ענין של חובה (שעל הגברא) לבד, אלא גדר של מציאות - השורה על כל הבריאה כולה (חפצא), הרי עוד זאת] ע"פ חוק המציאות - המציאות של יום השביעי כמו כל גדר של זמן, אינו קיים רק כלפי הגברא או במקום מסוים לבד - אלא בכל מקום שהוא, וא"כ א"א לצמצם חובת השבת שחלה על יום השביעי כמ"ש ביום השביעי תשבות - למקום או גברא מסוים לבד, דלא כדברי הרממ"כ. ועי' בקובץ מגדל אור שער ב' פרק ד' אות ד' שהרבה להוכיח סתירת דברי הרממ"כ אהדי מיני' ובי'.

ברם בהביאור דלהלן בפנים, מדובר על המציאות של יום השביעי ולא על מצות השבת (החלה בדרך ממילא על היום השביעי) דיש הגבלה להמציאות של יום השביעי בגדר המקום שנקבע ע"י הגברא, כי המקום כפוף להגברא, כמבואר להלן. ולפ"ז פשוט דאין קשר כלל בין הביאור דלהלן עם שיטת הרממ"כ. ולכן כל מה שהוכיח בקובץ מגדל אור שער ב' פרק ג' מתשובת הרדב"ז שהשבת היא על המקום, אינו סותר כלל למה שכתבתי.

"הדעות הנ"ל שצריך לדלג או להוסיף יום אחד כעוברין קו התאריך דכל שיטה...".

אשר מזה היה נראה, דבדין מקומו של קו התאריך סומך רבנו על דעותיהם של רבנים בעלי תריסין הנ"ל. אשר יסוד עיקרי בשיטותיהם הוא, שמקומו של קו התאריך - נקבע מאז שימ"ב. ומצינו כבר בדברי הראשונים³, הכוזרי (מאמר ב סי' כ), היסוד עולם (לר' יצחק הישראלי, תלמיד הרא"ש, מאמר ד' פרק ח), הרז"ה בספרו בעל המאור (ר"ה כ' ב) והרדב"ז בתשובותיו (ח"א סע"ו), ועוד [עי' באנצקלפדי' תלמודית חכ"ב ערך יום, סי' קביעת קו התאריך, הערה 573 590 597] שכתבו שיש מציאות של קו התאריך בנקודה מסוימת בהיקף כדור העולם - מאז ששת ימי בראשית, שמקומו נקבע ע"פ מקום המצאו של השמש אז בעת ראשית תחלת מנין הימים. ברם הראשונים לא דברו על מקומו של השבת להלכה, אלא על מציאות השראת השבת על הבריאה בכללה, כי בימיהם לא היתה שאלה להלכה, כי כל מקום הישוב היה אז רק בחצי כדור העליון, וחצי כדור התחתון היה כולו שקוע במים - לפי הידיעה של ימים ההם (כמו שכתבו האחרונים). ברם הכוזרי והרז"ה כתבו נפק"מ להלכה לענין קביעת ראש החדש [דהיינו באיזה מקום בעולם תיראה חידוש מולד הלבנה כדי שיהי אפשר לקדש על ידה החדש] אבל לא בנוגע יום השבת. השאלה להלכה על יום השבת ויו"ט נתעוררה בדורות האחרונים כשנתגלה יבשה בחצי כדור התחתון, ובאו רבנים האחרונים הנ"ל ודנו ולמדו דין חיוב שמירת שבת ויו"ט להלכה על יסוד דברי הראשונים (שדברו: א) על השראת השבת על הבריאה (ב) ועל ראיית חידוש הירח.

³ להעיר דעיקר שיטתם של הג' דיעות שהביא רבנו על מקומו של קו התאריך - הם דעת עצמם של הרבנים בעלי התריסין, ואינם מדברי הראשונים: דיעה הא', הוא דעת עצמו של החזו"א, כי אף שתלה דבריו בדברי הרז"ה הרי רבינו לא ס"ל כלל שזהו שיטת הרז"ה, וכמ"ש במכתב לרחא"צ (מחבר ספר אגן הסהר, אג"ק חכ"א ע' שט, הובא להלן הערה 12) בדעת הרז"ה דמקומו של "קו התאריך הוא בין ירושלים ומקום יושבי קצה המזרח", ולא - צ' מעלות (בדיק) למזרח ירושלים; דיעה הב' הוא דעת עצמו של הבני ציון (שו"ת בני ציון ח"א סי"ד, ח"ב ס"י) שבנה שיטה על דעת עצמו, וכותב ברור, דבנדו"ד, בכלל אין ללמוד הלכה מדברי הראשונים. ודיעה הג' הוא בעיקר דעת עצמו של הרי"מ טוקאנצינסקי בספר היום, שבנה שיטתו בעיקר על סברת עצמו (שיש קו המרכז אשר לעומתו נמצא מקומו של קו התאריך), אלא שפירש כן גם בדברי היסוד"ע ובשאר הראשונים.

ובספר מגדל אור (שם) נקט בפשטות בדברי רבנו דס"ל לרבנו כשיטת הרבנים האחרונים הנ"ל דמקום קו התאריך לענין דין שמירת שבת ויו"ט נקבע מאז שימ"ב.

ג. ונ"ל דאינו כן. ונקדות הענין בזה: דהנה שיטה זו לקבוע מקום לקו התאריך לנצח על פי מקום המצאו של השמש בעת תחלת מנין הימים בשימ"ב - כלול מב' שלבים נפרדים. השלב הראשון הוא, מקום המצאו של השמש בעת תחלת מנין הימים בשימ"ב, והשלב השני הוא, קביעת מקומו של קו התאריך לנצח - ע"פ המקום ההוא.

להלן יובאו ב' הוכחות, להוכיח דלענין שמירת שבת ויו"ט - אין מציאות כלל של קו התאריך מאז שימ"ב. ההוכחה הא' דלהלן - בנוי על יסוד שלב הא', וההוכחה הב' שיודפס בגליון הבא - בנוי על יסוד שלב הב'. ב' ההוכחות בנוים על יסוד המפורש בשיחות רבנו.

ד. הוכחה הא', על יסוד הנתבאר לעיל בגדר שלב הא', דהמושג של מקום תחלת מנין הימים הנקבע ע"פ מקום המצאו של השמש (כפי הדעות השונות בזה) לא נזכר בתורה כלל, א"כ ע"כ צ"ל דאינה מציאות מן התורה כלל.

והיסוד לזה יש ללמוד ממ"ש בלקו"ש ח"ז (שם) בהחילוק בין מצות ספה"ע למצות שבת ויו"ט בדין העובר את קו התאריך, דלענין שמירת השבת הולך לפי תושבי המקום שהגיע לשם משא"כ לענין ספה"ע סופר לפי הספירה שלו. וז"ל "בנוגע שבת און אנדערע ימים טובים דארף דער יחיד זיי אפהיטן לויטן חשבון פון די תושבים וואס געפינען זיך אין יענעם ארט. ס'איז ניט קובע צי ביי אים, אריבערגייענדיק דעם קו, איז דער זיבעטער טאג דער זעלבער ווי ביי די איינוואוינער פון ארט, ווייל די קביעות פון שבת איז ניט איבערגעגעבן געווארן צו יעדן יחיד באזונדער; דאס זעלבע איז בנוגע יו"ט, וואס הענגט אפ אין קביעות החודש וועלכע איז באשטימט דורך איין בית דין פאר אלע אידן און (בזמן הזה) דורך זייער חשבון. (און אזוי איז עס אויך בנוגע ר"ה, יו"כ). אנדערש איז עס אבער ביי ספירת העומר, וואס דארף זיין "לכל אחד ואחד", איז וויבאלד אז די מצוה פון ספירה איז פאר יעדן יחיד באזונדער, איז דאך מובן, אז אויך אין דעם חשבון פון ספירה איז ער ניט אפהעגיק פון דעם חשבון פון א צווייטן, ווארום די מצוה איז - ער זאל ציילן די

טעג וואס זיינען אדורך ביי אים". ובהע' 19: "ואין לומר, שאף שחיוב הספירה הוא על כל אחד ואחד, מ"מ החיוב דכל אחד הוא לספור את הספירה שבמקום ההוא, שהרי אדרבה - לא מצינו מציאות הספירה לולא המצוה שנצטוו, והציווי הוא לכל או"א, ואין מציאות להספירה מבלעדי המצוה".

ממה שכותב כ"ק אדמו"ר בדין ספירת העומר דאין מציאות להספירה מבלעדי המצוה⁴ שלכן הספירה של "תושבי מקום" אינו נחשב למציאות, נלמד מזה בכ"ש וק"ו לענין מציאות היום שהתורה הגדירה מציאותה - בגדר של זמן כמ"ש ויהי ערב ויהי בקר יום וגו', ולא הזכיר בו התורה תנאי של גדר מקום כלל, על כרחך דאין המקום תנאי בגדר מציאות היום כלל. לפ"ז המושג של מקום תחלת מנין הימים אינו מציאות כלל ע"פ תורה.

א"כ צריך לומר דמ"ש הראשונים על מקום ראשית תחלת מנין הימים בשימ"ב - הוא ענין טבעי שבטבע הבריאה (ועוד יבואר מזה להלן אות ו') שהראשונים קבעוהו מדעת עצמם הק' ע"פ שיטותיהם באופן המצאו של השמש בעת תחלת מציאות הימים, ונפק"מ לדידם לענין השראת השבת על מציאות הבריאה בכללה או לענין חידוש הירח התלוי בסיבוב הטבעי של גלגל הירח⁵, אבל אינו מציאות תורני המחייב לענין חיוב השבת ויו"ט שעל בני".

לאידך, יצויר מציאות תורנית של קו התאריך המחייב לענין שבת ויו"ט - כשנוצר הקו התאריך ע"י בני ישראל עצמם: דהיינו, כאשר שני יהודים הסובבים את היקף העולם משני הכיוונים של מזרח ומערב -

⁴ יסוד זה הוא (לכאורה) עיקר חידושו של רבנו בהשיחה על מ"ש בהמכתב. אבל י"ל היינו רק לענין החילוק בין מצוה למצוה, בנוגע להמצוה הפרטית של ספה"ע. אבל לענין החילוק בין טבע לתורה בכלל, י"ל דגם במכתבו ס"ל דמה שלא הוזכרה בתורה אינו מציאות תורנית כלל. ועי' להלן אות ה' מלקו"ש דמנין ימים השבוע תלוי בהספירה שע"י בני", וזה ודאי י"ל דס"ל לרבנו גם במכתבו.

⁵ חידוש הירח היא תופעה גשמית וטבעית, והקידוש שהיא המציאות תורנית היא - ע"י הבי"ד. אבל קו התאריך שהוא מצד עצמו מציאות דמיוני הרי מציאות התורנית של שבת נמדדת ע"י קו התאריך זה.

נפגשים יחד, נהיה ע"פ ההלכה במקום המפגש ביניהם התנקשות במציאות הימים, דאצל הראשון הוא (לדוגמא) יום השביעי (שבת) בכל העולם כולו ואצל השני הוא יום ראשון (או יום שישי) בכל העולם כולו - מזה נוצר ע"פ ההלכה מציאות קו התאריך המחלק ביניהם במנין היום⁶ (עכ"פ לשיעור אורך שטח מקום ההוא שנפגשו).

מזה יש להסיק להלכה לענין חיוב שמירת שבת שעל בני"י - שמציאות של קו התאריך נוצר ע"י ישראל עצמם. דהיינו: ע"י ההתיישבות של בני"י מסביב לכדור העולם והבאים מצד זה שומרים שבת ביום זה והבאים מצד השני שומרים שבת ביום אחר, עי"ז נולד ונקבע לנצח במקום אמצעי ביניהם, קו התאריך, מקוטב צפוני לדרומי עכ"פ לשיעור אורך שטח מקום ההתנקשות⁷. (ברם, במציאות א"א שמדינה אחת יחלק באמצעה ע"י קו התאריך העובר בתוכה, כמ"ש להלן מדברי רבנו). או י"ל בדרך אחרת קצת: כשרבנים המודעים על התנקשות במציאות הימים שיכול להיווצר ע"י התיישבות בני ישראל מסביב לכדור העולם - פוסקים דרך להנהגה למעשה עבור בני ישראל ומתקנים מקום לקו התאריך - על פי מקומו בשימ"ב (שדרך זה הב' הוא המבואר במכתב רבנו, כדלהלן).

ואין להקשות מדברי הרדב"ז (שם) שקאי על חיוב השבת להלכה ומביא פלוגתת הראשונים על מקומו של קו התאריך שמשמ"ב, וז"ל: "ודע כי נפל מחלוקת בין הראשונים מאיזה מקום מתחיל היום, וגם מאיזה מקום מתחיל השבת עיין מ"ש הכוזרי ובעל יסוד עולם, ולדעת כולם השוכנים הקצה המזרח השבת שלהם קודם השוכנים במערב, ונמצאו אלו מותרים במלאכה בזמן שאלו אסורים". כי י"ל דמ"ש על ענין מקום תחלת היום (קו התאריך) קאי על השראת השבת על העולם בכלל ולא על חיוב השבת להלכה. ומ"ש "ונמצאו אלו מותרים במלאכה בזמן שאלו אסורים" קאי על הדרים בחצי כדור העליון של העולם וכמ"ש

⁶ כתבתי זה לרווחא דמלתא. דכיון דע"פ התורה מציאות הימים תלויים במאורות השמים (כמ"ש לעיל אות א') לכן אולי י"ל דיש למתוח צורת קו התאריך בכיוון מצפון לדרום דוקא. ועי' להלן אות ו'

⁷ ופשוט דאין חילוק בכ"ז בין שבת ליו"ט, כי (כמ"ש לעיל הערה 2) אנו דנים על מנין הימים להלכה ע"פ מציאות מדת היום שקבעה התורה בשימ"ב ולא על גדר מצות השבת (עי' להלן הערה 16).

לפנ"ז "ולדעת כולם השוכנים הקצה המזרח השבת שלהם קודם השוכנים במערב" (ובודאי לא מדבר על העובר את קו התאריך דלפי הידוע בימיהם מקום הישוב היה בחצי כדור העליון לבד וחצי כדור התחתון כולו מים כמ"ש מפורש בדבריו "שאין חילוק בין השוכנים בקצה המזרח לשוכנים בקצה המערב אלא י"ב שעות").

לפ"ז צריך לומר בהג' שיטות שרבינו מביא במכתבו על מקום קו התאריך שמשי"ב, שאינם מעיקר הדין כלל ואינם אלא משום שמירת המסורת לבד - ע"פ מה שגילו לנו הראשונים שיש מקום קבוע לקו התאריך משימ"ב. והעיקר נ"ב לפי מה שיתבאר בקובצים הבאים בס"ד דקרב לומר דמדברי הראשונים אין מקור כלל לקו התאריך שמשי"ב אפי' לא בבחי' מסורת לבד, כפי שיתבאר שם, לכן נ"ל דמכתב רבינו נכתב לאחד שנוסע לאוסטרליא ע"י שעובר את קו התאריך שבלאו הכי יתקל הנוסע בדילוג של יום בפגשו עם תושבי אוסטרליא, לכן כותב אליו רבינו דעליו לחשוש לדילוג היום מאז עברו המקום שהחזיקו בו ישראל וקבלוהו עליהם למקומו קו התאריך (ע"פ דעות הרבנים הנ"ל). ועפ"י יומתק מדוע תמך רבנו יתדותיו על שיטותיהם של רבנים מדור האחרון⁸. וגם יומתק מדוע לא חשש רבנו לדעת היחיד, כי שיטה זו לא החזיקו בה ישראל. (להעיר גם ממ"ש בהנספח לאנצקלפדי' תלמודית שם הע' 52 שמהגרים הראשונים ליפן בשנות תר"ע-ו שמרו שבת כפי המקום שבאו משם מכיוון רוס' ואירופא.). אבל המתיישוב באיזור הספק שהוא לבדו קובע מגין הימים של המקום, אולי יש לומר דאין לו לחשוש כלל לדעות רבנים הנ"ל.

עפ"י יומתק עוד נקודה, מאחר דבשאלה מקומו של קו התאריך תלוי חמורות שבחמורות, ואין מקור מפורש לפתרון השאלה בש"ס או אפי' בדברי הראשונים⁹, מדוע לא מצינו שיחששו על צד החומרא עכ"פ, לההגירה לכל מקום בעולם שלא התיישבו בו ישראל בדורות מקדם. והביאור בזה הוא כנ"ל, דהעובר ממקום למקום אין לו לחשוש לקו

⁸ עי' לעיל הערה 3

⁹ עי' לעיל הערה 3

התאריך כלל עד שנתקל עם התנקשות במציאות היום של גברא אחר - דהיינו עם ישוב של בנ"א שמציאות היום אצלם שונה משלו.

ולפי"ז י"ל דאפי' לאחר שנקבע מקום לקו התאריך ע"י פסק הרבנים הנ"ל, הרי עיקר מקומו של קו התאריך נקבע ע"י ההתיישבות של בנ"י ישראל בפועל וע"י הנהגתם בשמירת השבת בפועל. ואם המנהג שונה מפסק דין הרבנים - הרי המנהג עוקר ההלכה ומשנה את מקומו של קו התאריך ומעבירו ממקום למקום. לכן אפי' את"ל דלשיטת הראשונים היה קביעת מקום קו התאריך כבר אצל הגברא בימי קדם¹⁰, עדיין אינו מחייב הגברא בימינו, כי י"ל דע"י ההתיישבות של בנ"י מסביב לכדור העולם שינו מקומו וקבעוהו מחדש במק"א. אך על כרחך צ"ל נקודה אחת בעולם ששם מניין ימי השבוע קבועים לנצח ואינם ניתנים לשינויים, והוא בארץ ישראל, כפי שיתבאר בס"ד בקובצים הבאים. [ויתבאר שם אשר זהו עומק כונת רבנו במכתב לראח"צ (אג"ק שם ע' שיא) בכתבו ש"מציאות זו שכל ישראל יעברו בב"א קו התאריך אי אפשרית היא, עפמ"ש בסהמ"צ להרמב"ם מ"ע קנג, מ"ש בסהמ"צ להרמב"ם (מ"ע קנג) "אשר חלילה לא-ל מעשות זאת כי הוא הבטיח כו"'].]

לפי הנ"ל דמקום קו התאריך תלוי בהגברא, אולי יש להוסיף עומק חדש במ"ש במכתב רבנו "כן לא נתברר דין יושבי מדינת אלאסקא שקו התאריך עובר באמצע הישוב ואי אפשר לומר שבצד הרחוב המזרחי יהי' יום ש"ק ובצד המערבי – יום הראשון דהוי כחוכא וטלולא", דהכונה בזה, דכיון שעיקר קביעת מקומו של יום השביעי תלוי בהגברא, א"א שבמקום הישוב של בנ"א יהי' פילוג במנין הימים (ברם בודאי אילו יצויר שבנ"י ינהיגו בפועל השבת בכל אלאסקא באותו היום, יסולק השאלה מעיקרא).

¹⁰ ע"י מכתב רבנו לר' חא"צ בדעת הרז"ה וז"ל: "לכאורה התמי' הכי גדולה בשיטת הרז"ה היא, כיון שלדעתו קו התאריך הוא בין ירושלים ומקום יושבי קצה המזרח .. א"כ איך לא נמצא בש"ס אף פס"ד אחד בהמון השאלו הקושרות עם קו התאריך? .. ועכצ"ל אשר .. לא היה שם אף אחד מבנ"י". מזה מוכח דרבנו נוקט בפשטות בדעת הרז"ה דכבר בזמן הש"ס נקבע קו התאריך במקום הישוב של בנ"א, וא"כ לפי מה שכתבתי בפנים - ע"כ צ"ל דמקומו נקבע ע"י בנ"א. וא"כ צריך לומר דבדורות שלאח"ז העבירו את הקו התאריך למקום אחר. ובאמת ע"כ צ"ל כן בדעת הרז"ה - וכפי שיתבאר בס"ד בקובצים הבאים.

ובזה יש ליישב מ"ש רבנו הוראה בנוגע לאוסטרליא (דאפשר) דגם לדעת היחיד הנ"ל יש לנהוג כמנהג היהודים הדרים שם "כיון שקו המחלק עובר באמצע אוסטרליא", והרי במכתבו להר' חא"צ (אג"ק שם) שולל בתוקף סברה זו "דמבהיל את השכל לומר ולחדש – שבמנין ימים אלו הנה אלפי מילין יהיו נגזרים אחרי נקודה אחת". כי במכתבו לר' חא"צ מק' על שיטת בעל דיעה היחיד הנ"ל, וכאן קאי לפי שיטתו - דעיקר הקביעות תלוי בהגברא לכן אפשר דאין לחלק במדינה אחת.

הוכחה הב' יתבאר בגליון הבא.



ענינים בברכת כהנים [גליון]

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

בגליון הקודם עמ' 74 עמד הרב נ.מ.וו. על זה שהכהנים נוהגים לומר "עם קדושך כאמור" ושאל אם נכון הדבר: בסידור אדה"ז נאמר רק על הש"ץ שאומר תיבות אלו [דיוק זה נמסר בשם כ"ק אדמו"ר - 'היכל מנחם' ח"ג עמ' רסד], ודלא כנוהגים שגם הכוהנים אומרים זאת (במשנ"ב סי' קכח ס"ק לו כ' שטעות הוא - כנראה כיוון שהביטוי 'עם קדושך' נאמר על הכוהנים, ולא שייך שהם יאמרו זאת על עצמם), וגם לא כהנוהגים שגם הקהל אומר זאת - מנהג מדינת רוסיא ופולין שהובא בס' 'כתר כהונה' (לבעהמח"ס 'שולחן הקריאה' שנעתק ממנו רבות ב"מודעה רבה ע"ד קרה"ת", לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע), פ"א ס"ג. ומקורו כנראה בדעת ה'לבוש' שהקהל אומר עם הש"ץ את כל נוסח 'או"א ברכנו', שהא"ר נחלק עליה, ראה קצות-השולחן סי' כג בבדה"ש ס"ק טו. ('לוח השבוע' לחג-השבועות, 'התקשרות' גיליון תרס"ט עמ' 17 הערה 82).



ענינים בברכת כהנים [גליון]*

הרב דוד מנדלבוים

תושב השכונה

א. בגליון הקודם כתב הרב נ.מ.וו. כמה הערות בנוגע ההנהגה בברכת כהנים, ובאתי בזה ולהאיר עיני הקוראים.

(א) מ"ש בנוגע אמירת "עם קדוש" כאמור "ע"י הכהנים, כבר נכתב ע"ז בא' הקובצים שי"ל בימי הספירה ה'תשס"ט, הפסק של הרב זלמן שמעון ז"ל דווארסקין, ששמעתי את זה מפיו, שזה שייך, אך ורק להש"ץ. ואולי יש לכו"כ כהנים קבלה אחרת שקיבלו מאבותיהם, דור אחר דור, באופן אחר.

(ב) בנוגע למ"ש בקשר להנדפס בסידורים ומחזורים החדשים דברים שהם היפך ההלכה, אין אנו אחראים. מי הם המדפיסים האלו שמדפיסים דברים כאלו, הן בנוגע להלכה, והן בנוגע מנהגים, בלי לברר מקודם את הדין או המנהג, ועל הכתפיים של מי נופל האחריות.

אותו דבר בנוגע להסידור החדש שנדפס בניי, ששינו את הסדר והדפיסו את ספה"ע אחרי תפילת ערבית לחול. יש שיחה מפורשת ומוגה ע"י כ"ק אדמו"ר ונדפס בלקו"ש חלק כ"ב פ' אמר, שיחה א' בנוגע למה סידורו של כ"ק אדה"ז מתחיל עם. . ומסיים עם ספה"ע.

בנוגע למ"ש שהכהנים אומרים הרבש"ע אחרי ברכת כהנים כשהטלית מכוסה על פניהם, אולי הוא טעה עם מ"ש בהיום יום, ומזה לס' המנהגים, שהקהל אומרים "אדיר במרום", אחרי ברכת כהנים, כשהטלית עוד על פניהם. ואם הוא באמת כיוון על הרבש"ע שאומרים הכהנים, צריכים לשאול אותו "מהיכן דנתוני". בזה יש כהנה וכהנה, ואכ"מ.

מי ביקש זאת מידכם? מי ביקש מהמדפיסים החדשים להכניס את המנהגים או הדינים בתוך הסידור, ובפרט, שהסידור אינו לא ס' המנהגים או שו"ע. ובשביל אלו שלא יודעים המנהגים או הדינים, אז לפני שעושים דבר כזה צריכים לברר ההלכות או המנהגים "הדק היטב היטב הדק" אצל

* לרגל הכנסה לשנת השישים בשעטור"מ.

המומחה לאותו דבר ולא לעשות שום דבר אויף די אייגענע פליצעס. וממילא כנ"ל, אין לסמוך על כל מה שמדפיסים בלי לברר קודם אצל מומחה.

ב. גם רציתי להעיר על מה שראיתי כתוב בקשר למה שכ"ק אדמו"ר אמר לא' מהמשבקי"ם שי' לחרר עוד חור בהמפתחות בכדי שיוכל לטלטלם בש"ק. ומדייקים שאם זה הוראה פרטית ניחא, אבל אם זה הוראה כללית, אינו מובן למה, "ווייל אנדערש טייג דאס ניט", ולמה צריכים הוראה לזה, שלכאו' הוא דבר פשוט.

קודם כל, בנידון זה הי' זה הוראה פרטית, אבל בכלל להווי ידוע לכל, בשער בת רבים, שאה"נ אנדערש טייג דאס ניט. אפי' הרב מארלוו ז"ל פסק שרק חור א' בהמפתח זה בדיעבד. והשכל, וגם הסברא, נותנים שצ"ל ב' חורים מפני שכל ההיתר ללכת עם מפתח באופן כזה הוא מפני שהמפתח הוא חלק מהחגורה ובלי ב' חורים המפתח אינו חלק מהחגורה. ואינם צריכים ב' חורים חוץ מהחור שיש בהמפתח, אלא מספיק עוד חור א'.

מענין לענין באותו ענין, רציתי להעיר הערות חשובות:

(א) ישנם כאלו שאינם מקפידים על הגומי שממנו תולים המפתחות שלא יסחב. וכפי פסק של א' מהרבנים - חבר הבר"ץ - שליט"א אין זה בסדר, ואסור ללכת ככה ברה"ר בש"ק מפני שזה לא הדרך איך שלובשים חגורה.

(ב) להוי ידוע שכ"ק אדמו"ר לא לבש גומי בשביל לטלטל המפתחות שלו, אלא לבש חוט.

(ג) שמעתי פעם שזה לא כ"כ פשוט, עפ"י הלכה, ליחד חגורה רק בשביל ש"ק, אלא צריכים ללבוש, לכה"פ, עוד יום א' מימי השבוע.



דיני איטר [גליון]

הרב יהודה ליב נחמנסון

הרב יואל יאיר נחמנסון

מח"ס דיני איטר

בגליון הקודם עמ' 63 העיר הת' י.ג. בענין הכלל המובא בספר 'דיני איטר' (כללים סעיף ו) ש"בעניינים שהעדפת ימין על שמאל היא על פי קבלה לרמז לבחינת חסד אין חילוק בין ימני לאיטר".

והנראה לענ"ד בזה:

את הכלל האמור כתבו כמה פוסקים, ומהם: (א) הפרי מגדים (א"א ריש סי' קנח) על דברי המגן אברהם (שם) בשם הריקנטי ש"צריך ליטול יד ימין תחלה כדי שתשמש השמאל לימין" - כתב בזה"ל: "מסתברא וודאי דבתר ימין ושמאל דעלמא אזלינן לא בתר ידיד" (וכן נקט המשנ"ב [סי' ד ס"ק כב] בפשטות, עיי"ש). (ב) בספר תורת חיים (להרב יעקב שלום סופר, תלמיד המהר"ם שיק והכתב סופר, ח"א סי' ד ס"ק ח) איתא: "אי הטעם כדי שיתגבר ימין שהוא חסד על שמאל שהוא דין אם כן בודאי גם איטר יטול ביד ימין דעלמא". (ג) ועל דרך זה כתב בכף החיים (סי' קפג ס"ק כט): "וכן משמע מדברי הזוהר הקדוש שהבאנו לעיל אות י"ט דהכוס רומז אל בחינת המלכות שמקבלת הארה מימין ואם כן אין חילוק בין איטר לאחר".

ומה שכתוב בדרושי הצמח צדק (אור התורה במדבר שלח עמ' תעג) "ובאיטר הכח בשמאלו אור החסד בכלי הגבורה" - הנה (מלבד מאמר חז"ל הידוע "אין למדין הלכה לא מפי למוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה" [בבא בתרא קל, ב]):

(א) מקטע זה עצמו אי אפשר להוכיח מאומה, כי עדיין איננו יודעים אם באותם עניינים השייכים על פי קבלה ליד ימין מה שקובע הוא "אור החסד" (הנמצא אצל איטר ביד שמאל) או "כלי החסד" (שגם אצל איטר הוא בימין).

(ב) בספר אמרי בינה לכ"ק אדמו"ר האמצעי (שער הק"ש פמ"ה) כותב, שבענין "אחליפו דוכתייהו כו' שהוא אור החסד מאיר בכלי הגבורה ואור הגבורה מאיר בכלי החסד" ישנם ב' ביאורים - ביאור א': "דכאשר

אור הגבורה שהוא שמאלא מאיר בכלי החסד שהוא ימינא זהו התכללות ימינא בשמאלא לפי שהכלי בטל לגבי האור, וכאשר אור החסד מאיר בכלי הגבורה זהו התכללות שמאלא בימינא, וביאור ב': "להיפך, שכאשר האור בכלי המנגדו, בטל ונכלל האור בכלי כו', אור הגבורה בכלי החסד זהו התכללות שמאלא בימינא כו', אור החסד בכלי הגבורה זהו התכללות ימינא בשמאלא" (ראה ספר הערכים חב"ד ח"ד ערך אורות המתחלפים עמ' רט). ובהמשך דבריו כותב: "לאופן הא' כל הכונה באור דוקא ולא בכלי כו', ולאופן הב' כל עיקר הכונה בכלי כו' וזהו יותר נכון".

ומשמעות דבריו, שה"יותר נכון" הוא כהאופן הב', שבענין "אחליפו דוכתייהו אור החסד בכלי הגבורה ואור הגבורה בכלי החסד" - הכלי הוא העיקר והאור בטל להכלי (וראה עוד להלן שם פנ"ב שמבאר כיצד מתיישבים כמה עניינים דוקא "לפי אופן הב'").

לפי זה מובן שכן הוא הענין גם באיטר יד - שהשמאל אצלו היא בבחינת "אור החסד בכלי הגבורה" - דהכלי שהוא גבורה הוא העיקר ואור החסד נכלל בגבורה. ונמצא שגם אצלו עיקר ענין החסד הוא בימין, ככל אדם.

ג) להעיר גם מדברי הצמח צדק עצמו באור התורה (נביאים וכתובים ישעי' עמ' רנז): "באיכה כ"ג א' בפסוק בכה תבכה מבואר דענין עזבני ושכחני הוא כמו שכתוב בתלים ע"ז י' השכח חנות א-ל כו' חלותי היא שנות ימין עליון שינוי הימין כו', ואפשר לומר על דרך ח"ו אטר יד שכחו בשמאלו, כך נמשך ההשפעה לסטרא דשמאלא כו'".

ומשמעות דבריו, דמאחר שאיטר יד "כחו בשמאלו", היינו שצד שמאל חזק אצלו יותר, לכן כאשר הקב"ה עושה עצמו כ"אטר יד" כביכול, אזי "נמשך ההשפעה לסטרא דשמאלא", היינו תגבורת ההשפעה לצד הגבורה.

ולכאורה, מאחר שיד שמאל באיטר היא בבחינת "אור החסד בכלי הגבורה", כנ"ל, מדוע תהי' ההשפעה מיד שמאל של הקב"ה כביכול דוקא לסטרא דשמאלא (כענין הכלי) ולא לסטרא דימינא (כענין האור)?

אך לאור המובא לעיל מאמרי בינה הדבר מובן, דבענין "אחליפו דוכתייהו" הכלי הוא העיקר והאור נכלל בהכלי, ועל כן גם אצל האיטר העיקר ביד שמאל הוא ענין הגבורה, ואם כן כך הוא גם אצל הקב"ה כביכול - כאשר הוא עושה את עצמו "על דרך ח"ו אטר יד שכחו בשמאלו".

ד) גם אם לא נקבל את ההבנה האמורה, מכל מקום מידי ספק לא יצאנו בביאור גדר "אור החסד בכלי הגבורה" באיטר (אם אזלינן בתר הכלי או בתר האור), ועל כן פשוט שמאחר והפוסקים נקטו (ללא חולק) שבעניני חסד וגבורה אין חילוק בין ימני לאיטר, כך יש לנהוג למעשה.

ובסגנון אחר, כשעומדים לפנינו דברי כמה פוסקים, וכנגד זה עומד לפנינו קטע ממאמר הצ"צ - שאם יוסבר באופן אחד (שהאור עיקר) יהיו דבריו סותרים לדבריהם, ואם יוסבר באופן אחר (שהכלי עיקר) יעלו דבריו עם דבריהם בקנה אחד - פשיטא שאין טעם לאפושי מחלוקת (ובפרט על פי המובא בלקוטי סיפורים (פערלוב, אדה"ז פ"ג) שאדמו"ר הזקן אמר: "קא מכרזי ברקיע הלכה כפרי מגדים". ולהעיר שכך החיים עצמו הי' מפורסם למקובל גדול וכנראה גם מספרו). ועל כן ניתן בהחלט לומר כלל ש"בעניינים שהעדפת ימין על שמאל היא על פי קבלה לרמז לבחינת חסד אין חילוק בין ימני לאיטר".



פשוטו של מקרא

**כל תיבה שצריכה למ"ד בתחילתה הטיל לה הכתוב
ה"א בסופה**

הרב אברהם אלאשוילי
חבר מערכת "אוצר החסידים"

בלקו"ש ח"ו ע' 46 מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שכלל זה (המובא בברייתא יבמות יג, ב בשם רבי נחמיה) הוא מובן ופשוט על דרך הפשט, עד שאין רש"י זקוק לפרשו, ולכן אין רש"י מפרשו בפעם הראשונה שנזכר תיבה זו בכתוב, והוא בס"פ נח (יא, לא) "ללכת ארצה כנען", שפירושו: ללכת לארץ כנען, כי פשוט הוא. ורק במקומות שיש

"משמעות אחרת או שיש איזה קושי" בדבר, אזי טורח רש"י לפרשו, וכמו בבראשית יד, י' "הרה נסו - להר נסו", וכן שם כח, ב "פדנה - לפדן", ביתה בתואל - לבית בתואל", עיין שם הביאור בתיבות אלו.

ועל פי כלל זה בביאור דברי רש"י, ניתן לבאר כן גם בשאר כל המקומות שרש"י טורח לפרשם:

(א) בראשית לב, ד': "ארצה שעיר - לארץ שעיר, כל תיבה שצריכה למ"ד בתחילתה הטיל לה הכתוב ה"א בסופה". לולא פירוש זה של רש"י היה ניתן לפרש ש"ארצה שעיר" פירושו: בארץ שעיר, שהרי בתחילה כתוב שם "וישלח יעקב מלאכים אל עשיו אחיו", וממילא "ארצה שעיר" פירושו: [היושב] בארץ שעיר. ועל כן מפרש רש"י שלא כן פירושו, שכיון שיש כאן ה"א בסוף תיבה היא באה במקום למ"ד בתחילתה ולא במקום ב"ת.

(ב) שם מו, א': "בארה שבע - כמו לבאר שבע, ה"א בסוף תיבה במקום למ"ד בתחלתה". כאן החידוש ש"באר שבע" אינו רק צמד של שתי מילים סמוכות כמו "ביתה בתואל", כי אם זהו שם אחד של העיר, אלא שבאה בשתי תיבות, ואי אפשר להפריד ביניהם כלל, וממילא היה ניתן לומר שיש לכתוב "באר שבעה"², לכן מפרש רש"י שגם כאן כלל זה

¹ בקשר ל"הרה נסו", ניתן להוסיף שרש"י בא להבהיר שפירושו: להר (סתם), ולא לההר (הידוע), כמו שמבאר שם בהמשך דבריו, שהה"א שבסוף תיבה אינה באה במקום ה"א הידיעה שבראש תיבה, כלומר במקום למ"ד ופת"ח תחתיה, אלא במקום למ"ד בלבד. ומה שביאר שם בלקו"ש שם בקשר ל"פדנה" כיון שהם צמד של שתי מילים (פדנה ארם), צ"ע שהרי: (א) רש"י מעתיק רק את תיבת "פדנה" מהפסוק, (ב) למה נזקק לפרש את אותו כלל ב' פעמים, גם בתיבות "ביתה בתואל", שגם הן צמד מילים. ועל כן לכאורה נראה לפרש שמה שהוצרך לפרש את תיבת "פדנה", זהו משום שבתחילת פרשת תולדות (כה), (ב) פירש רש"י ש"פדן" היינו צמד בארמית (או שדה בלשון ישמעאלית), דהיינו שהשם "פדן" אינו חלק משם "ארם", כי אם כינוי בלבד [ראה רש"י שם "קורא אתו פדן ארם", דהיינו שרק הכתוב קורא אותו כן, ולא שנקרא כן בלשון העם]. וגם אינו בלשון הקודש אלא בארמית (או בלשון ישמעאל), וממילא היה ניתן לומר שכל שינוי בה מאבדת את משמעותה, ועל כן מפרש רש"י שבכל זאת ניתן להטיל לה ה"א בסופה במקום למ"ד בתחילתה, שכמו שהלמ"ד שבתחילתה אינה מאבדת ממשמעות המילה, אף הה"א שבסוף תיבה אינה מאבדת ממשמעותה.

² וראה בלקו"ש שם הביאור בקשר ל"עלמון דבלתימה".

נכון, שכן הכלל הוא שמטילים ה"א בסוף אותה תיבה שהלמ"ד באה בתחילתה.

(ג) שמות טו, כג: "ויבאו מרתה - כמו למרה, ה"א בסוף תיבה במקום למ"ד בתחילתה". כאן החידוש הוא פשוט, שלולא פירוש רש"י היה ניתן לומר ש"מרתה" הוא שם מקום, והה"א של מרה היא חלק משם המקום כמו "מרה", ולכן מפרש רש"י שהה"א שבסוף תיבה היא במקום למ"ד בתחילתה, והתי"ו הוא במקום הה"א של "מרה".

(ד) דברים לג, כז: "מענה - כל תיבה שצריכה למ"ד בתחלתה הטיל לה ה"א בסופה". גם כאן החידוש הוא פשוט, שלולא פירוש רש"י היינו חושבים שכך הוא נקרא "מעונה", שהרי לא נזכר לפני כן תיבת "מעון", ולכן מפרש רש"י ש"מעונה" היינו "למעון".



"והוא נער"

הרב וו. ראזענבלום תושב השכונה

בפירוש"י פרשת וישב והוא נער (לז, ב): "שהי' עושה מעשה נערות מתקן בשערו ממשמש בעיניו כדי שיהי' נראה יפה".

בחומש אוצר הראשונים מביא כמה פירושים על תיבת נער שבפסוק זה ומהם: בשם האברבנאל, וז"ל: "רוצה לומר משרת את בני הלה ואת בני זלפה שהם הפחותים מכל אחיו כי לא די שהי' משרת את הגדולים בני לאה הגברת אבל גם אצל בני השפחות הי' משתדל ומשרת ולא הי' מזלזל בכבודם", עכ"ל. בשם הרשב"ם, וז"ל: "נערותו ורגילותו ומשתאיו היו עם הני בלהה ובני זלפה ומתוך כך התחילו אחיו בני לאה לשנוא אותו", עכ"ל. בשם רד"ק, וז"ל: "הי' מתגדל עמהם כשהיו רועים הצאן", עכ"ל. בשם הרמב"ן, וז"ל: "ועל דרך הפשט איננו קשה שיקראנו נער והוא בן שבע עשרה שנה, כי בעבור היותו קטן מכולם יקראנו כן, לומר כי לא הי' מתחזק כאחיו ויצטרך להיותו עם בני בלהה וזלפה מפני נערותו", עכ"ל. בשם ר' משה הדרשן, וז"ל: "שהוא מנוער מן החטא", עכ"ל.

ואם כן, תמוה קצת למה בחר רש"י לפרש כמו שפירש, ולא כאחד הפירושים דלעיל בה בשעה שרש"י פירש בד"ה וגמליהם נשאים וגו' (לז,

כה): ". . להודיע מתן שכרן של צדיקים . .". וכן בתחלת פרשת שמות בד"ה ויוסף הי' במצרים (א, ה): ". . להודיעך צדקתו של יוסף, הוא יוסף הרועה את צאן אביו . . ועומד בצדקו. וכן בד"ה בן זקנים (לז, ג): ". . כל מה שלומד משם ועבר מסר לו . . .

ולכאורה אינו מובן איך מתאים ההנהגה של עושה מעשה נעור וכו' למדריגת צדיק. ועוד, דבפרשת כי תשא כתיב (לג, יא): ". . ומשרתו יהושע בן-נון נער לא ימיש מתוך האהל". ויהושע הי' אז בן חמשים ושש שנה ואף על פי כן קראו הכתוב נער.

והפירוש הפשוט בזה הוא כי ע"פ פשט הפירוש של נער שם הוא משרת.

וכמו שכתב שם הרמב"ן, וז"ל: ועל דעתי דרך לשון הקדש שיקרא כל משרת נער, כי בעל השררה הנכבד הוא האיש, והמשרת לו יקרא נער", עכ"ל.

ומזה שרש"י לא פירש שם כלום לכאורה משמע שמפרש גם כן נער מלשון משרת. ואם כן, למה לא פירש על דרך זה בפרשת וישב, וכמו שפירש האברבנאל הנ"ל.

ועוד בד"ה את בני בלהה פירש"י: "כלומר רגיל אצל בני בלהה . .".

ופירש על זה רבינו יעקב קניזל, וז"ל: "ר"ל, שכיון שמעשה הנערות שהי' עושה עם עצמו הי' עושה, לא עם בני בלהה, אם כן איך אמר את בני בלהה, שבזולת הצטרף להם הי' עושהו, לזה אמר שהוא חסר המילה הקושרת, ר"ל שהי' רגיל אצל בני בלהה", עכ"ל.

ולמה צריך רש"י לדחוק לפרש באופן זה, בשעה שאפשר לפרש תיבת נער מלשון משרת, או כאחד משאר הפירושים שמובא לעיל.



לזכות
החתן התמים
הרב דוד שיחי'
והכלה מרת חיה מושקא שתחי'
מרגולין
לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת
ביום ח"י טבת ה'תש"ע

יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והחסידות
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



לזכות
החתן התמים הנעלה
הרב יצחק שיחי'
והכלה מרת בינה רעכל תחי'
לרמן
לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת
ביום שלישי ה' טבת ה'תש"ע

יה"ר מהשי"ת שיבנו בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והחסידות
כרצה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ח ר' גרשון לייב שיחי' וזוגתו מרת אלה תחי'
ומשפחתם
לרמן

לעילוי נשמת
הרבנית בינה בת ר' יהושע ע"ה
הארליג
נפטרה ביום כ"ה טבת ה'תשל"ח

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה
הרה"ח הרה"ת ר' מאיר יהודא ישראל וזוגתו מרת צפורה
ומשפחתם שיחיו
הארליג



לעילוי נשמת
אבי היקר איש תם וישר ירא אלקים מזקני חסידי חב"ד
הרה"ח הרה"ת ר' אליהו נחום ז"ל ב"ר לוי יצחק ז"ל
שקליאר
נלב"ע ביום י"ז טבת ה'תש"ן

ולע"נ
בתי היקרה והחביבה מרת דבורה נחמה ע"ה
בת הר"ר אברהם יצחק ז"ל ניווירטה
נלב"ע ביום כ"ו תשרי ה'תש"ע

ולע"נ בעלי הרה"ח הרה"ת ר' אברהם יצחק ז"ל
ב"ר מרדכי ז"ל בלאך
נלב"ע מוצש"ק פרשת ויקרא ח' ניסן התשס"א
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות
הרבנית החשובה מרת יהודית תחי' בלאך

לזכות

החתן הת' שלום דובער הלוי שיחי' בן חנה דבורה תחי'
והכלה מרת חי' מושקא תחי' בת בריינדל העניא תחי'

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת
ביום רביעי ו' טבת ה'תש"ע

יה"ר מהשי"ת שיבנו בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והחסידות
כרצה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו

לזכות
הילד הרך הנימול שיחי'

לרגל הולדתו בשעטו"מ ביום ז' טבת ה'תש"ע



נדפס ע"י ולזכות הוריו שיחיו
הרה"ח יקותיאל אליהו שיחי' וזוגתו מרת מנוחה רחל תחי'
קארנפעלד

יה"ר מהשי"ת שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה בעתו ובזמנו
ולגדלו תורה ולחופה ולמעש"ט
בטוב הנראה והנגלה תכה"י
ויזכו לרוות ממנו ומכל יו"ח שיחיו רוב נחת ועונג בגו"ר



ולזכות זקיניו
הרה"ח יחזקאל זושא שיחי' וזוגתו מרת דבורה תחי'
קארנפעלד
והרה"ח ישעיהו שיחי' וזוגתו מרת שרה לאטע תחי'
דענבורג

לזכות
החתן התמים הנעלה
אהוב על המקום והבריות
הרב נתן קלמן שיחי'
והכלה מרת פריידא תחי'
לוריא

לרגל נישואיהם ביום י"ט טבת ה'תש"ע בשעה טובה ומוצלחת

יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והחסידות
אשר יאיר בכל סביבתו באור התורה וחסידות
ובהפצת המעינות חוצה
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ח שמואל שיחי' וזוגתו מרת טשערנא תחי'
לייט
והרה"ח נטע זאב שיחי' וזוגתו מרת שולמית תחי'
לוריא

לזכות
הילד אהרן אליהו שיחי'

לרגל הולדתו ביום ר"ח טבת ה'תש"ע בשעטו"מ

יה"ר מהשי"ת שייגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן
לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ח שמעי' שיחי' וזוגתו מרת רבקה תחי'
קרינסקי

לזכות
הת' ישראל שיחי'
לרגל הכנסו לעול מצוות בשעטו"מ

ביום ו' עש"ק פרשת ויחי - שבת חזק
ט"ו טבת ה'תש"ע

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד יר"ש ולמדן
ויזכו לרוות ממנו ומכל יו"ח שיחיו רוב נחת ועונג בגו"ר תכה"י
לאורך ימים ושנים טובות

סא+סז

נדפס ע"י
הרה"ח ר' יוסף וזוגתו מרת קיילי
ובניהם
ישראל, שלמה, יחזקאל, מנחם מענדל, לוי יצחק, אליהו שיחיו
מלמד