

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שלושים שנה

גליון ח [תתקצב]

יו"ד"י"א שבט

"העשירי יהי' קודש"

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושבעים לבריאה

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

קובץ זה נדפס בחסות

איש החסד והמעש הנודע לשם ולתפארת
במדותיו התרומיות בצדקה וחסד ובמעשיו
הכבירים לתורה ולמעשים טובים ובפרט למוסדותיו של רבינו הק'
אהוב על המקום והבריות רחים ומוקיר רבנן

הרה"ת ר' שלום דובער שיחי'
וזוגתו הכבודה והחשובה מרת אסתר תחי'
ליין

לרגל הולדת בתו מנוחה רחל תחי'
בשעה טובה ומוצלחת

ולזכות ילדיו
מרים חי', פריידא מלכה, מנחם מענדל שיחיו

יה"ר מהשי"ת שיזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
וירונו רוב נחת חסידותי ממנה ומכל יוצאי חלציהם שיחיו
ויתברכו בכל מילי דמיטב בגו"ר בברכה והצלחה רבה ומופלגה בכל
מתוך רוב נחת ועונג עד ביאת גואל צדק



המערכת

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לנשיאנו
כ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הבהיר יו"ד שבט ה'תש"ע
שישים שנה לנשיאותו



ולזכות חברי המערכת

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עמקא
הת' שמואל בן מליא רחל
הת' מנחם מענדל בן שולמית תרצה
הת' מנחם מענדל בן ציפורה
הת' לוי יצחק בן רבקה
הת' ראובן בן אלטא פעסיא
הת' יוסף בן גאלדא

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

פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט - העשירי יהי' קודש - יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ צוקללה"ה נבג"מ זי"ע ושישים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור בזה גליון חגיגי מוגדל, הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה.

יו"ד שבט כיום קבלת נשיאות של רבינו הגדול, בוודאי הינו יום חובק עולם. יום המציין סיום של עוד שנה בנשיאות הכבירה של הרבי, המצעיד אותנו בצעדי ענק לקראת משאת נפשו הקדושה, להכין את העולם כולו על כל יושביו לקראת ביאת משיח. וביחד עם זה, מסמן התחלה חדשה של פעילות רבת ממדים של שנה חדשה תחת נשיאותו הקדושה. "ראש השנה" הוא לנשיאות הרבי.

אף מוסד "הערות וביאורים", כמוסד שבא לעולם לחיות עם תורת הרבי, לעסוק בדבריו הקדושים ובתורת רבותינו, מציין ביום זה סיום של שנה שמליאה בעיסוק בתורתו הקדושה, שהוא ותורתו כולא חד, והתחלה של שנה חדשה, שנה פוריה בהתקשרות דרך תורתו, תורת נשיאנו הק'.

יש סתים וגליא: ישנן הפעולות הגלויות, העולמיות, הבינלאומית, המגשימות את רצון הרבי בפועל במציאות היישות של העולם הרחוק והמנוכר מ"ד' אמות של הלכה", ברחובה של רומי; וישנו הצד הפנימי המוסתר, הטמון בארון הברית מבפנים לפרוכת ב"בית רבינו שבבבל". שם מצויה תורתו הגדולה והקדושה ה"מעייין" עצמו. שם דרש הרבי פעילות מסוג אחר. כשם שביקש הרבי חדשות ונצורות חובקות עולם חיצוני, כך ביקש הרבי חדשות ונצורות בעולמו הפנימי. כך הפציר, ביקש לחדש ולדון, להקשות ולברר.

קובץ "הערות וביאורים" צנוע הוא בממדיו ליד הפעולות רבי פירסום, אך למרות מיעוט כמותו, בכל זאת מבטא הוא את הרצון הפנימי בדיוק כמו פעילות רבת אנפין.

אך אין קובץ בלי כותבים. אי לזאת פונים אנו שוב לכל אלו שדבר רבינו יקר לליבם, לזכור ולהתעורר, שרצון קדשו הוא לפלפל בדבריו מעל גבי במות תורניות. לא לחשוב מחשבות בלבד, אלא אכן לכתוב, לפרסם ולהדפיס. אנא ממכם, אלו שביכולתם לכתוב, נא לקיים את רצון קדשו לנחת רוח רבינו הק'.

בהזדמנות זו, נודה שוב לכל אלו שכבר השתתפו ומשתתפים בכתיבת הערות וביאורים בקובץ דילן, ובפרט להמשתתפים באופן קבוע. ולמותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו - וכפי שהזכיר ושיבח בזה כמה פעמים בשיחותיו הק', ויה"ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה, נגלה וחסידות, ובכל עניניהם בגו"ר.

ואנו תפלה להשי"ת, אשר תיכף ומיד תקויים בפועל ממש, בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"י כ"ק אדמו"ר - "הנה הנה משיח בא - וכבר בא".

ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים וללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

בברכת חסידים

המערכת

ימים הסמוכים ליו"ד שבט ה'תשע"ק
ק"ז שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
שישים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
קראון הייסט, נ"י. כאן צוה ה' את הברכה

ב"ה
יו"ד - י"א שבט
ה'תש"ע
גליון ח [תתקצב]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

8..... כתיבת תורה שבעל פה לימות המשיח

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

11..... בהיתר האכילה ע"י ברכת הנהנין

17..... מעשיו גרמו לו

21..... יעקב ויוסף - אור ישר ואור חוזר

23..... מלמעלה למטה ומלמטה למעלה

26..... חיוב תלמוד תורה בדרך

27..... תשלום נזיקין - עונש [גליון]

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

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

שיחות

34..... תוספת חנוכה - הכשר מצווה?

36..... "ראה את המציאה ונפל עליה"

נגלה

37..... כח אחר מעורב בו

43..... "הך דהוה במשכן חשיבא"

הסידות

45..... "עיקר שכניה"

50..... בפסוק: לכו שברו גו'

55..... מסירת נפש בדור שנכנסו לארץ

58..... "אילנא דטוב ורע"

58..... וידעו מצרים כי אני ה'

ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאלו עשה מצוה [גליון] 59

דמב"ם

קידושי עובר 64

הלכה ומנהג

טיבולו במשקה לענין צוקר 65

היוצא מבית האסורים 70

תפלה עבור גויי הארצות 72

מקום קביעת המזווה בדלת היוצאת לחצר 81

מקום הנחת תפילין של ראש לדעת אדה"ז בסידורו 87

הקדמת שכר מלאכה לאומן 89

הגדר של נרות שבת קודש 90

נשיאת סמל על הבגד בשבת ברה"ר 92

'אין כאלוקינו' ו'עלינו' לאבל 93

חזוה עם נכרי שותף, שהעסק שייך לו בשבת [המשך] 94

הגהת אות אחת בקונטרס אחרון לשו"ע אדה"ז 100

בגדרי אונן 103

הערה בהלכות נידה 107

נט"י במים ששהו בכלי מתכות 111

מיקומו של קו התאריך [המשך] 113

מיקומו של קו התאריך [גליון] 124

קדיש קודם הקבורה [גליון] 127

לזוז ממקומו בתפילת העמידה [גליון] 127

דיני איטר [גליון] 128

פשוטו של מקרא

"התאוו תאווה" 137

שונות

נוסח הברכה להדליק נר חנוכה 137

אחד ו'ועד" 141

רמזים במספר ששים 142

כמה הערות בספר 'מבית הגנזים' 143

האם המשנ"ב השתמש בלשונו הזהב של אדה"ז [גליון] 144

לשון 'פיתוי' כלפי מעלה [גליון] 148



הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ יתרו-כ"ב שבט
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ח 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

כתיבת תורה שבעל פה לימות המשיח

הגאון מוה"ר אהרן ז"ל סולובייציק
ר"מ דשיבת בריסק דשיקאגא

הקדמה: בנוגע לתורה שבעל פה, שהדין הוא ד"דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב" ומשום עת לעשות לה' וגו' (תהלים קיט, קכו) התיירו לכתוב בכדי שלא תשתכח כדאיתא בגיטין ס, א-ב, ותמורה יד, ב, ובכ"מ, הנה בשיחת מוצש"ק י' שבט תש"ל (סעי' ב' - בקשר לסיום ס"ת של משיח) [שיחות קודש תש"ל ח"א עמ' 396] אמר הרבי שכשיבוא משיח צדקנו שיהי' אז "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכרי' יג, ב) ויתבטל ענין השכחה בעולם¹ במילא לא יצטרכו לכתוב אז תורה שבעל פה, ולא רק שלא יצטרכו אלא יהי' גם איסור לכתוב תורה שבעל פה, כיון דשוב לא שייך טעם ההיתר משום עת לעשות לה' וגו' דהרי ליכא שכחה במילא יתבטל ההיתר, והלימוד בהם יהי' בעל פה, ויהי' אסור לכתוב אפילו באופן ד"מגילת סתרים", (ראה שבת ו, ב, ובכ"מ) כיון שכל ההיתר דמגילת סתרים הוא משום שהיחיד עכ"פ לא ישכח, ויוכל אח"כ למסור לתלמידיו, ועפ"ז ביאר שם המעלה בספר תורה - תורה שבכתב, שזה יצטרך להיות בכתב גם לעת"ל עיי"ש.

בקשר לענין זה מצאנו נדפס מהגאון מוה"ר אהרן ז"ל סולובייציק ר"מ דשיבת בריסק שיקאגאו, שבתו"ד הביא שקו"ט בענין זה מהגאון רא"ב וואסערמאן הי"ד עם אביו הגאון ר' משה ז"ל ואחיו הגאון ר' ז"ל, ומצאנו לנכון להדפיסו כאן בהקובץ, והרי זה גם דבר בעתו השייך להענין שדובר בהשיחה ביו"ד שבט הגדול לפני ארבעים שנה.

המערכת

¹ אגה"ק סי' כ"ו, וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב סוף ה"י, (וראה בזה לקוטי שיחות ח"ד ע' 1097 הערה 34) ותניא פל"ז והדרן על הרמב"ם דשנת תשמ"ה סעי' ה'. (ס' הדרנים על הרמב"ם עמ' פו).

דכירנא כשהייתי ילד בן שמונה הגאון ר' אלחנן וואסערמאן ז"ל שהה איזה ימים בבית אבא מאריי ז"ל, והוא אמר לפני אבא מאריי ז"ל שבימות המשיח שהנבואה של וכל בניך לימודי ד' (ישעיהו נד, יג) תתקיים, ובני ישראל לא יהיו זקוקים לספרי תורה שבעל פה, אז ההיתר של "עת לעשות לד' הפרו תורתך" (תהילים קיט, קכו) לא יהי' שייך, וממילא כל ספרי תורה שבעל פה יהיו טעונים גניזה, ואבא מאריי ז"ל אמר שאע"פ שבהשקפה ראשונה ההערה של ר' אלחנן היא נכונה, מ"מ חס ושלום לאמר דבר כזה. שהרי כתב הרמב"ם בסוף הלכות מגילה: "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות תורה שבעל פה שאינן בטלין" הרי מבואר בלשון הרמב"ם שספרי תורה שבעל פה לא יגנזו. ובודאי שאין כוונת הרמב"ם שתורה שבעל פה יהי' בבחינת "אותיות פורחות", אלא כוונת הרמב"ם היא שספרי תורה שבעל פה לא יבוטלו כלל, אלא יהיו קיימים האותיות והכתב ביחד.

ואחי הגרי"ד זצ"ל אמר לפני אבא מאריי ז"ל שיש לו תירוץ על הערתו של ר' אלחנן. דזה כמה ימים שהוקשה לו מה שהרמב"ם אינו מביא את הדין של דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב שהוא איסור דאורייתא וכמבואר במסכת גיטין פרק הניזקין דף ס' ע"ב. הדין של דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה מבואר ברמב"ם בפרק י"א מהלכות תפלה הלכה ה'. אבל הרמב"ם משמיט הדין של דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב. אבל התירוץ הוא שהרמב"ם כותב בהקדמתו ליד החזקה: "ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חברו חיבור שמלמדין אותו ברבים תורה שבע"פ אלא שבכל דור ודור ראש ב"ד או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא קבץ כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים ששמעו ממה רבינו ושלמדו ב"ד שבכל דור בכל התורה כולה וחיבר מהכל ספר משנה. ושננו לחכמים ברבים ונגלה לכל ישראל. וכתובה כולם, ורבינו בכל מקום כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל. ולמה עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמו שהיה לפי שראה תלמידי חכמים מתמעטים והולכין והצרות מתחדשות ובאות ומלכות

² הרב הגאון ר' משה סאלאווייטשיק בנו האמצעי של הגר"ח. המערכת

רומי פושטת בעולם ומתגברת, וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות. חיבר חבור אחד להיות ביד כולם כדי שילמדוהו ברבים ולא ישכח. וישב כל ימיו הוא ובית דינו ולמד המשנה ברבים".

זכורני שאחי שהגרי"ד זצ"ל אמר לפני אבא מארי ז"ל שמדברי הרמב"ם האלו מבואר שהדין של דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב אינו מציג איסור גרידא של כתיבת תורה שבע"פ, אלא שהוא דומה להדין של דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה. וכמו שהדין של דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה הוא דין שניתן להכתב, והוא שדברים שבכתב צריכים להאמר דווקא מתוך הכתב שנכתב על גבי קלף ודיו, כך הדין של דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב הוא דין שתורה שבעל פה צריכה להתלמד ברבים על ידי קבלה איש מפי איש.

ודבר זה מבואר במסכת בבא מציעא בדף פ"ו ע"א "רבינא ורב אשי סוף הוראה". זאת אומרת שהקבלה של תורה שבעל פה נמסרה איש מפי איש ממש רבינו עד רבינא ורב אשי. והראיה לזה שיש דין מיוחד של חכמי הקבלה, הוא מלשון הרמב"ם בפ"ג מהלכות תשובה הלכה ח': "שלושה הן הכופרים בתורה. האומר שאין התורה מעם ד' אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת אם אמר משה אמרו מפי עצמו הרי זה כופר בתורה. וכן הכופר בפרושה והוא תורה שבעל פה והמכחיש מגידיה כגון צדוק וביתוס". הרי מבואר בלשון הרמב"ם דאם אחד חולק על רב האי גאון הוא רק שוטה וגס רוח, אבל אינו כופר. ברם, אם אחד חולק על חכמי הקבלה, הוא כופר בעיקר גמור ויש לו דין של מומר לכל התורה כולה ושחיטתו אסורה. ולכן אמר הרמב"ם שהמכחיש מגידיה נחשב לכופר בתורה, וכל האיבעיות שלא נפשטו בגמרא ע"י חכמי הקבלה אפילו ב"ד הגדול בימות המשיח לא יוכל לפשוט אותם, רק אליהו יוכל לפשוט אותם מפני שאליהו הוא בעצמו מחכמי הקבלה. וזה המובן של "תיקו" - תשבי (דווקא) יתרץ קושיות ואיבעיות.

וזכורני שאחי הגרי"ד זצ"ל אמר שראיה שיש דין שתורה שבעל פה ניתנת להתלמד ברבים דווקא ע"י קבלה איש מפי איש ממש רבינו עד רבינא ורב אשי היא ממה שכתב הרמב"ם בהקדמתו שיהושע, אלעזר, ופינחס שלשתן קבלו ממשה. ויהושע שהוא תלמידו של משה הוא מסר תורה שבעל פה לאלעזר, ואלעזר מסר אותה לפינחס. ואחיהו השלוני

שמע את תורה שבעל פה מפי משה וקטן היה באותה שעה וקבל אחר כן מפי דוד. וקשה כיון שאלעזר ופינחס ואחיה השלוני שמעו את כל התורה שבעל פה ממשה רבינו, מדוע היו צריכים לשמוע את התורה שבעל פה עוד הפעם מיהושע, ופינחס היה צריך לשמוע את כל התורה מאלעזר, ואחיה השלוני היה צריך לשמוע את כל התורה שבעל פה מדוד? אלא בוודאי שמוכח מזה שלא רק שיש דין שתורה שבעל פה קודם חתימת התלמוד יכולה להתלמד ע"י קבלה איש מפי איש, אלא שיש גם הלכה ע"י מי התורה שבעל פה חייבת להמסר. ולכן הרמב"ם אינו צריך להזכיר את הדין של דברים שבעל פה איש אתה רשאי לאמרם בכתב ביד החזקה, מפני שדין זה היה שייך רק קודם חתימת התלמוד (ורק אז היינו זקוקים להחיתור של "עת לעשות לד' הפרו תורתך"). אבל עכשיו, לאחר חתימת התלמוד, אין דין זה נוהג כלל, ואין דין זה מביע איסור של כתיבת דברים שבעל פה, וממילא גם בימות המשיח ספרי תורה שבעל פה לא יגנוזו.

הערת המערכת

פשוט דמה שהעלה דלע"ל לא יצטרכו לגנוז ספרי תושבע"פ הוא רק לפי שיטת הרמב"ם, ובאמת י"ל כן גם לפי מה שביאר הרבי שיטת הרמב"ם באגרות קודש כרך ח' עמ' רנה, וח"ט עמ' עט עיי"ש, אבל השיחה בפשטות קאי לפי שיטת שאר הראשונים והפוסקים (ראה שו"ע אדה"ז סי' של"ד סעי' יב-יג) שהאיסור דכתיבת תושב"פ שייך גם האידנא בדליכא ההיתר דעת לעשות לה', דלפי"ז י"ל דלעת"ל יחזור האיסור, וראה הערות וביאורים גליון תתקפ"ג בענין זה בארוכה.



לקוטי שיחות

בהיתר האכילה ע"י ברכת הנהנין

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ביאור כ"ק אדמו"ר דנעשה עבדו של הקב"ה וביאור החת"ס

בה"הדרן על מסכת בני"ן" (נדפס בס' הדרנים על הרמב"ם והש"ס ע')

ש"י - משיחות יו"ד שבט והתוועדות של אח"ז תש"מ - "שלשים שנה" (בסעי' י"א כתוב וז"ל: ובטעם חיוב הברכות איתא במסכת ברכות (לה סע"א ואילך) "אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה, וכל הנהנה מעוה"ז בלא ברכה מעל. כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו מעל בקדשי שמים, שנאמר לה' הארץ ומלואה... כתיב לה' הארץ ומלואה וכתיב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה" (לאחר ברכה הרי היא לבני אדם). וצריך להבין מהי פעולת הברכה להתיר ההנאה מעניני העוה"ז שהם "קדשי שמים" הרי לא יתכן לומר שהברכה מפקיעה הקדושה ד"קדשי שמים"? ! ויש לומר הביאור בזה - שבאמירת הברכה מודגשת ההכרה שהקב"ה הוא בעה"ב על העולם כולו ועל האדם ("אלוקינו מלך העולם") שזהו"ע קבלת עול מלכות שמים, היינו שהאדם האומר הברכה הוא עבדו של הקב"ה ולכן מותר לו לאכול (להנות מ) "קדשי שמים", שהרי "המורם נאכל לכהנים ולעבדיהם".

ויש להעיר במ"ש בחי' החת"ס ברכות שם (קטע מחי' חת"ס ע"ז נב, ב בד"ה ויש להמתיק) בהא דאיתא בגמ' שם: אמר רב יהודא אמר שמואל כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים שנאמר לה' הארץ ומלואה, ר' לוי רמי כתיב לה' הארץ ומלואה וכתיב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה והקשה החת"ס דמה חידש לוי, דהא לשמואל נמי ע"כ צ"ל דהארץ נתן לבני אדם היינו לאחר ברכה? ותירץ וז"ל: וי"ל דהנה יש כאן ב' פנים או שנאמר דהמברך מוציא המאכל לחולין ע"י ברכתו כעין פדיון הקדש, וזהו דעת לוי דמוקי קרא והארץ נתן לבני אדם אחר ברכה שהברכה הוציאתו לחולין, או שנאמר דהמאכל לעולם בקידושו קיימא, ולא מצינו פדיון כזה, אלא שעל ידי הברכה נתקדש המברך ונעשה גם הוא קודש לה', וזכה משולחן גבוה ככהנים אחר זריקה (כקידושין נב, ב) והבעלים באכילת שלמים, וע"ד שאמרו חז"ל (להלן נה א) שולחנו של אדם מכפר עליו, ולעולם לה' הארץ ומלואה גם אחר ברכה, אלא שהמברך מתברך גם הוא להתקדש לאכול קדשי שמים בהיתר, וזהו דעת רב יהודא אמר שמואל דלא מייתי קרא והארץ נתן לבני אדם, ולא מוקי ליה אחר ברכה, דלעולם לה' הארץ ומלואה, אלא שהאדם מתקדש עכ"ל. ואופן הב' שביאר לפי דעת רב יהודא אמר שמואל לכאורה הוא ע"ד המבואר בההדרן.

בגדר אכילת תרומה בעבדו של כהן

אמנם נראה דהביאור שבהשיחה דע"י הברכה מותר לו לאכול מדין עבד שונה גם מאופן הב' של החת"ס, והוא עפ"י מ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש בביאור המשנה דגיטין יא ב דאיתא שם: "האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי, אם רצה לחזור בשניהן - יחזור, דברי ר"מ; וחכ"א: בגיטי נשים אבל לא בשחרורי עבדים, לפי שזכין לאדם שלא בפניו, ואין חבין לו אלא בפניו, שאם ירצה שלא לזון את עבדו - רשאי, ושלא לזון את אשתו - אינו רשאי; אמר להם: והרי הוא פוסל את עבדו מן התרומה כשם שהוא פוסל את אשתו! אמרו לו: מפני שהוא קניינו" [היינו דחכמים סב"ל דשחרור עבד זכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו, ואף דעבד כהן נפסל מלאכול בתרומה ע"י שחרורו מ"מ אין זה חוב לו, כי הא דעבד כהן אוכל בתרומה ה"ז "מפני שהוא קנינו"] ופירש הרמב"ם וז"ל: ר"ל שזה העבד באכילת תרומה.. לא הוסיף בעצמו מעלה עד שתאמר שחובה הוא לו כשיוצא לחירות, ואמנם זה כמו שתאכל בהמת כהן מפני שהיא קנין כספו, לפיכך אין אצלו מעלה שיפסידנו עכ"ל, ועי' גם ברע"ב שם שפי' כן וז"ל: מפני שהוא קנינו - כלומר הא דהוא אכיל בתרומה כשהוא עבד כהן אינו אלא מפני שהוא קנינו של כהן, מידי דהוה אבהמתו של כהן שאוכלת בכרשיני תרומה, ולא משום מעליותא היא, הלכך כי משחרר ליה אע"פ שמפסידו מלאכול בתרומה אין זו חובה לעבד עכ"ל.

וכוונתו דדין זה שעבד כהן אוכל בתרומה וכו' אין זה דין היתר שחל על גוף העבד, אלא הוא דין בהאדון שיכול להאכיל קנין כספו בתרומה, כמו בבהמת כהן, דאין הפי' שחל היתר בגוף הבהמה לאכול כרשיני תרומה, אלא הוא דין שחל על הכהן, ולכן כשהעבד משתחרר ונפסל מלאכול תרומה אין זה חוב אצלו, כיון דגם מעיקרא לא הי' ההיתר בו, אלא מצד האדון.

ובקובץ הערות (אות תס"ה ואילך) האריך לבאר נקודה זו, ושלכן לא שייך לדון על העבד חזקת היתר של תרומה במקום ספק, כיון דעל העבד

¹ וכבר הקשה התויו"ט שם ועוד דלכאורה בגמ' מבואר ע"ז פירוש אחר, ועי' גם בקובץ הערות המובא בפנים ואכ"מ.

עצמו לא חל שום דין היתר, וכן ביאר בזה למה שפחתו של כהן מותרת בתרומה אף דסתם שפחה היא זונה וא"כ איך מותרת בתרומה כדהקשה בס' בשמים ראש סי' ש"מ כי רק באשתו של כהן שחל על גופה דין היתר בתרומה שייך לפוסלה כו', משא"כ בשפחה דאין ההיתר מצדה אלא מצד האדון שמאכיל קנין כספו לא איכפת לן מצבה של השפחה עיי"ש בארוכה.

וכבר שקו"ט באחרונים בהא דכתב הרמב"ם בסוף הל' תרומות (פט"ו הכ"ב) דהאוכל תרומה מברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לאכול תרומה, אם גם העבד מברך "ברכת המצוה" באכילת תרומה או מברך רק "ברכת הנהנין", ולפי שיטת הרמב"ם הנ"ל דאכילתו היא רק מצד האדון כפי שמאכיל לכהמתו בפשטות אינו מברך ברכת המצוה, ועוד דאם נימא דהוה מצוה גביה, א"כ הרי זה הפסד לו כשמשתחרר שמפסיד המצוה, אבל עי' גיטין יב,ב, בתוד"ה השבתוני על המזונות וז"ל: רבנן שהשיבו לו ומה אם ירצה שלא לזונו רשאי היו סבורין הא דקאמר ר"מ שאם היה עבד כהן פוסלו מן התרומה הוי חוב לו לפי שנותן לו הרב מזונות בריוח בשביל שיש תרומה הרבה לכהנים, או משום שיש מצוה באכילת תרומה עכ"ל, דלכאורה משמע דלא סב"ל כדעת הרמב"ם אלא שההיתר דאכילת תרומה חל על העבד עצמו והוה מצוה גביה, ועי' משנה ראשונה תרומות פ"ח משנה א' שכן כתב וכ"כ ביד איתן הל' תרומות שם, ועי' בס' שערי טהר ח"ב ע' רמ ובס' דרך אמונה הל' תרומות פ"ז הי"ח ובאור הלכה שם (ד"ה בת ישראל) בארוכה ועוד בכ"מ בענין זה.

וראה צפע"נ מהד"ת (עמ' ל"ו) שכתב שם: "ובאמת מה דעבד אוכל בתרומה וק"ק, הארכתי בזה אם זה רק מחמת האדון או גם העבד מקיים בזה מצוה, די"ל שזה תלוי במחלוקת דיבמות ד' צ"ט וכ"מ אם חולקים לעבד תרומה בלא רבו" ועי' רמב"ם הל' תרומות (פי"ב הכ"ב) שפסק דאין חולקין, וא"כ מוכח שסובר שאין העבד אוכל מצ"ע ואינו מקיים בזה מצוה.

ולכאורה יש לקשר זה בהא דאיתא ביבמות (מז,ב) דעבד שנשתחרר צריך טבילה. ובנמ"י שם וריטב"א (ד"ה ואי הדר) שם כתבו שזהו טבילה מדרבנן שהחמירו עליו כיון שמעתה הוא ישראל גמור, ועי' גם ברשב"א שם (בד"ה ולענין), אבל ברמב"ם ה' איסו"ב (פי"ב הי"א) כתב: העבדים

שהטבילו אותם לשם עבדות וקבלו עליהם מצות שהעבדים חייבים בהם יצאו מכלל העכו"ם ולכלל ישראל לא באו" ובפיי"ג הי"ב שם כתב: "כשישתחרר העבד צריך טבילה אחרת בפני שלשה ביום שבו תיגמר גירותו ויהיה כישראל, ואין צריך לקבל עליו מצות ולהודיעו עיקרי הדת שכבר הודיעוהו כשטבל לשם עבדות", דמשמע דסב"ל דהוה חיוב טבילה מדאורייתא. וכן נראה דסבירא להו בתוס' שם (בד"ה גר ועבד) שזהו טבילה מדאורייתא עיי"ש.

וביאור פלוגתתם, דיש להסתפק בטבילה ומילה של עבד כנעני בתחילה, אם הפי' שזהו גירות ממש כמו גירות של ישראל גמור, אלא דכיון שהוא קנוי לאדונו אמרה התורה שיש לו דינים אחרים מישראל גמור מחמת השעבוד שיש לו לאדונו עליו (ע"ד שמצינו בעבד עברי שמותר בשפחה כנענית), אבל עצם הגיור בתחילה הוא גירות דישראל; או נימא דזהו איכות אחרת של גירות שאינו אותו הגירות של ישראל, אלא שמשתנה דינו מעכו"ם, ומחמת זה יש לו דינים אחרים מישראל גמור, כיון שמעולם לא חלה עליו גירות דישראל.

וזהו הביאור בפלוגתתם הנ"ל בין הרמב"ם התוס' ביבמות והנמ"י וכו', דהרמב"ם וכו' סב"ל דגירותו בתחילה אינו גירות דישראל כדמיכח מלשונו, ולכן כשמשתחרר צריך טבילה מדאורייתא, אבל הנמ"י וכו' סב"ל שכבר נתגייר בגירות של ישראל, אלא שהאדנות שעליו עיכבתו לקיים מצוות כישראל גמור, אבל מיד שמשתחרר ונפקע האדנות, בדרך ממילא הוא כישראל גמור והטבילה היא רק מדרבנן, ונפק"מ בזה לכמה דברים, ואכמ"ל.

ולפיי"ז י"ל גם בענינו דלהרמב"ם שבעצם אין העבד בגדר "ישראל" סב"ל דאכילתו בתרומה הוא כשורו וכחמורו של הכהן ולא חל עליו שום דין היתר בגופו, משא"כ התוס' ביבמות סב"ל כהנמ"י שגירותו היתה של ישראל, לכן סב"ל שאוכל מצ"ע והוה מצוה.

ועי' לקו"ש ח"ה (ע' 235) דמבאר שם הגדר דעבד כנעני שהוא קנוי לגמרי לרבו ואין לו כלום משלו, וכמבואר ברשב"א (קידושין כג,ב) הפירוש בהא דמה שקנה עבד קנה רבו, שאין הפירוש שהעבד קונה מעיקרא ואח"כ זה עובר לרבו, אלא שמלכתחילה קונה רבו, ולא עוד אלא שאפילו בניו אינם מתייחסין לו, אף שאין זה ענין של קנין אלא ענין טבעי

שנולדו ממנו, דמוכח מזה שהעבד קנוי לרבו כ"כ עד שאינו מציאות לעצמו כלל, דכל מציאותו הוא רכושו של האדון, ובלשון הפסוק "כספו הוא", ובהערה 51 ציין לפיהמ"ש הנ"ל בגיטין, וראה לקו"ש חל"א פ' משפטים ב' ובהערה 34, ובס' תורת מנחם תשמ"ז ח"ג ע' 522.

ולפי"ז מובן דלפי הביאור שבהשיחה, דע"י הברכה נעשה עבדו של הקב"ה שהמורם נאכל לעבדיהם וכו', נמצא דליכא חלות היתר מצד המברך עצמו, אלא שנעשה מציאותו ועבדו של הקב"ה ואוכל רק מצד הקב"ה שמאכילו כמו שכהן מאכיל קנין כספו, משא"כ לפי ביאור החת"ס שהמברך מתקדש וזוכה משלחן גבוה ככהנים אחר זריקה וכו', ה"ז דין שחל בגוף הכהן מצ"ע שמותר לו לאכול משלחן גבוה כו'. הנה עד"ז הכא דע"י הברכה חל עליו היתר ליהנות מקדשי שמים.

וביאור של הרבי בענין ברכת הנהנין מתאים להתוכן המבואר שם בההדרן בנוגע ל"מסכת ברכות", שענינו הוא רק מצד גדרי הנותן עיי"ש, וסיים בזה"ל: ומזה מובן שה"שלום בעולם" שב"ברכות", עיקרו מצד גדרי הנותן הדגשת בעלותו של הקב"ה בעולם "לה' הארץ ומלואה" שלכן כל עניני העוה"ז הם "קדשי שמים" והנאת האדם מהם אפשרית רק לאחר הדגשת עובדת היותו עבדו של הקב"ה עכ"ל, היינו שהכל הוא מצד הקב"ה, משא"כ לפי החת"ס הרי זה מצד המברך.

למה אין ב"נ מחוייב לברך ברכת הנהנין מצד דין גזל?

ולפי ביאור הנ"ל שבההדרן לכאורה יש לתרץ קושיית האדמו"ר רא"מ זצ"ל מגור בס' 'מכתבי תורה' סי' ס"ה (נדפס גם בריש ספר פרדס יוסף ח"ב ובכ"מ, וראה גם צל"ח ברכות לה, א (בר"ה ומה שכתב) שהקשה דכיון דהנאה בלי ברכה ה"ז כגוזל ומועל, א"כ יהי' בן נח מחוייב בברכת הנהנין, דעל גזל ב"נ מחויב מיתה דהוה מז' מצוות, וגם יהי' אסור לכבד לנכרי מצד לפני עור, וזה לא מצינו בשום מקום?

ותירץ דבאדם הראשון כתיב הנה נתתי לכם וגו' לאכלה וכן בנח כל רמש וגו' לכם יהי' לאכלה, ובמדרש והארץ נתן לבני אדם מבלי צורך ברכה, אולם איתא במדרש כי כשנתן תורה לישראל נתבטל הגזירה של והארץ נתן לבני אדם, משל למלך שגזר בני רומי לא ירדו לסוריא כו', כך עד שלא ניתנה תורה השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם ומשנתנה

תורה וכו', וזה רק לבנ"י, ולכן צריכים בני ישראל ברכה ולא ב"נ, כי רק לבני ישראל במתן תורה בטל הגזירה עכ"ד².

ולפי השיחה אולי אפ"ל דרך בישראל שייך מדריגה זו להיות עבדו של הקב"ה, משא"כ בב"נ וכמבואר בלקו"ש ח"ה ע' 159 ואילך, וחט"ו ע' 150 ובכ"מ, שכל הקיום דו' מצוות שלהם אין המכוון בהם מצ"ע אלא בשביל ישראל שהעולם יהי' מוכשר לעבודת בני"י באופן דלשבת יצרה, וראה גם לכו"ש ח"ז ע' 33 הערה 19 דלכן קיומם אי"צ לקדימת קבלת מלכותו ית', ובמילא האכילה אצלם היא בדוגמת שורו וחמורו של כהן, דאף שאין בהם שום דעה וכו' מ"מ הכהן מאכיל קנין כספו כו' ורק בישראל דשייך מדריגת "עבד", רק בהם אמרינן דרך ע"י ברכה הם מותרים לאכול, ועי' בשו"ת אבני נזר או"ח סי' ל"ז.

ויש להעיר מלשון הירושלמי ברכות פ"ו ה"א "העולם כולו ומלואו עשוי ככרם ומהו פדיונו ברכה" דמשמע דסב"ל דע"י הברכה חל דין פדיון בגוף הדבר.



מעשיו גרמו לו

הרב יהודה לייב שפירא
ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש ח"ו ע' 63 מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע מ"ש רש"י (וארא ז,ג) על הפסוק "ואני אקשה את לב פרעה וגו'", וז"ל: מאחר שהרשיע והתריס כנגדי, וגלוי לפני שאין נח"ר באומות לתת לב שלם לשוב, טוב שיתקשה לבו למען הרבות בו אותותי כו'". עכ"ל. ומפרשו שכוונת רש"י שבתחלה היה לפרעה בחירה, רק לאחר ש"הרשיע והתריס כנגדי", נענש בזה גופא שניטל ממנו הבחירה, (כמבואר ברמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ג, ובארוכה בשמונה פרקים שלו פ"ח).

ואח"כ מקשה כ"ק אדמו"ר וז"ל: "הן אמת ש"אני הכבדתי גו" הוא עונש שהתחייב ע"ז כש"הרשיע והתריס כנגדי" בבחירתו, אבל היות

² וראה מ"ש בזה בשו"ת בנין צבי ח"א סי' סז.

ואח"כ סו"ס הי' אנוס, איך אפשר להענישו על מה שעכשיו "מאן אתה" - דבר שאין לו בחירה בזה".

ובהערה 43 כותב וז"ל: "בנוגע להעונש יש לתרץ . . . שהוא ע"ד הדין (ב"מ מב, א. רמב"ם הל' נז"מ פ"ב הט"ו, הל' שכירות פ"א ה"ד) דתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב. נוגם להמ"ד (ב"מ שם, וש"נ) שתחלתו בפשיעה וסופו באונס פטור, לא יוקשה עליו ממה שנפרע מפרעה (וכן סיחון ונעננים וכו' המנויים ברמב"ם הל' תשובה פ"ו שם) - כי י"ל, דשאני בנדו"ד, דמכיון שמה שנאנס אח"כ זה עצמו היא מחמת פשיעתו שבתחלה, א"א לו לפטור את עצמו בטענת אונס". עכ"ל

ומוסיף אח"כ בשוה"ג וז"ל: "ואף שכל תחלתו בפשיעה וסופו באונס הוא כשהאונס בא מחמת הפשיעה (והיכא שבא שלא מחמת הפשיעה ס"ל לכו"ע דפטור- תוס' ב"מ מב, סע"א. רמב"ם הל' שכירות פ"ג ה"י) - היינו דוקא כשהמעשה שאירע באונס בא מחמת פשיעתו, משא"כ בנדו"ד שהאונס גופא (מה שאין לו בחירה) הוא מחמת פשיעתו, וה"ז בדוגמת הזורק חץ, שאף שלאחרי שיצא החץ מידו אין בידו להחזירו, אין שייך לפטור מטעם אונס, מכיון שהוא עצמו גרם לזה (ולהעיר מנ"י ב"ק כב, א) ועצ"ע". עכ"ל.

ז.א. שישנם ב' אופנים בתחילתו בפשיעה וסופו באונס:

א) דאם לא הי' נעשה הפשיעה לא היה נעשה האונס, כמו המעשה בב"מ (שם) שפשע במה שהניח המעות במקום שיוכל לישרף, אבל היה שמור שם מגניבה, ולבסוף נגנב, שזהו אונס, שבנדון זה באם לא היה מניח המעות שם (הפשיעה), לא היה נגנב (האונס), אבל האונס לא בא כהמשך ישר להפשיעה, לומר שהפשיעה גרמה שייעשה האונס.

ב) שהפשיעה גופא היא הסיבה שנעשה האונס, כמו מי שזרק חץ, שמה שאח"כ יש כאן אונס, במה שאינו יכול להחזירו, ה"ז לפי שעשה הפשיעה, וכ"ה בפרעה שמה שמתחלה פשע ולא שלח את בני", זה גופא גרם שאח"כ יאנס, ולא יוכל לשלחם.

ולכאורה צריכים להוסיף, שפרעה ידע שבבחירתו למאן לשלח את בני" אפשו שייענש בזה שה' יקשה את לבו ויטול את בחירתו, כי אל"כ יש מקום לומר שמה לי שהאונס גופא בא מחמת הפשיעה, ס"ס אין

האונס נגרר אחר פשיעתו, כי אולי אילו היה יודע שע"ז יגרום האונס לא היה פושע, וא"כ שוב היה אונס (להמ"ד שתחלתו בפשיעה וסופו באונס, פטור),

וכמו בהדוגמא שמביא במי שזורק חץ, שבאם הזורק לא ידע שע"י שיזרוק החץ אין בידו להחזירו אח"כ, כ"א חשב שיכול להחזירו, אין פשוט כ"כ (למ"ד זה) שבודאי יהיה נק' מזיד וכיו"ב. ולכן מסתבר לומר שפרעה ידע שע"י פשיעתו עכשיו אפשר שייענש שה' יטול בחירתו, ואעפ"כ פשע, שאז פשוט שהאונס הוא בכלל הפשיעה, ולכ"ע חייב בסוג כזה של תחלתו בפשיעה וסופו באונס].

והנה ע"פ חילוק הנ"ל בלקו"ש יש לבאר דברי התוס' בב"ק (ה,ב. ד"ה כי), דהנה בגמ' שם איתא "וכלהו כי שדית בור בינייהו אתיא כולהו במה הצד . . .", היינו שאם לא היו כתובים בתורה כל האבות נזקין, רק בור ועוד אחד, היינו למדים מעצמינו כל שאר האבות נזיקין במה הצד מב' אלו. וכתבו התוס' וז"ל: "וא"ת מבור ואדם נמי היכי אתו, מה לבור ואדם שכן מעשיו גרמו לו. וי"ל דאתו מבור ואדם ישן, או נופל מן הגג ברוח שאינה מצויה דחייב, כדאמר לקמן בסוף פרק שני (כז,א.) עכ"ל. היינו שב' אופנים אלו באדם נקראים שאין מעשיו גרמו לו, ומזה יש ללמוד לשאר הנזיקין.

והקשה בספר פרחי כהונה, מדוע נקרא אדם ישן שאין מעשיו גרמו לו, והרי לעיל (ד,א) מקשה בגמ' לשיטת רב שמבעה שבמשנתנו זה אדם, איך זה מתאים עם הסיפא "הצד השווה שבהן שדרכן להזיק", וכי אדם דרכו להזיק. ומתוך שאיירי באדם ישן, וע"ז מתאים לומר שדרכו להזיק "כיוון דכייף ופשיט אורח"י הוא" [ופרש"י: דכייף ופשיט - את רגליו, אורחיה הוא - לשבר כלים שבצד מרגלותיו].

וכתבו התוס' ע"ז (ד"ה כיוון) וז"ל: בירושלמי (פ"ב ה"ח) יש דיין לא מחייב אלא כשהשכיב עצמו אצל הכלים, אבל אם ישן והביאו כלים אצלו ושברן, פטור, דהם גרמו לו, וכן אם היה ישן והלך חבירו לישן אצלו והזיקו זה את זה, הראשון פטור והאחרון חייב, עכ"ל. לפי"ז מוכרח לומר שמ"ש תוס' כאן שנלמד שאר האבות (מבור ו)אדם ישן, הכוונה למי שהשכיב עצמו אצל כלים (דאל"כ אינו חייב), וא"כ מדוע זה נק' אין מעשיו גרמו לו, דלכא' זהו בדומה למי שנפל מן הגג ברוח מצויה,

שמוכח מתוס' שנק' מעשיו גרמו לו, שהרי הביאו דוגמא לאדם שאין מעשיו גרמו לו מ"נופל מן הגג ברוח שאינה מצויה", הרי שאם נפל מן הגג ברוח מצויה היה נקרא מעשיו גרמו לו (כי אם אינו כן, אלא שגם זה נק' אין מעשיו גרמו לו, מדוע כתבו התוס' "נופל מן הגג ברוח שאינה מצויה דווקא", כפשוט) - והמשכיב עצמו אצל כלים הוא לכאור' ממש כמי שעומד על הגג ונפל ברוח מצויה, כי כמו בנפל מן הגג ברוח מצויה ה"ז מעשיו גרמו לו, כי המעשה שעשה, מה שעלה על הגג במצב שיפול ברוח מצויה, הוא הגורם להנזק, (אלא שלפועל נפל מן הגג נגד רצונו, מ"מ היות שע"י רוח מצויה יפול, ה"ז נק' שמעשיו גרמו להנזק) כמו"כ מי שהשכיב עצמו אצל כלים, שמצוי שהוא ישרם בשינתו [וכהלשון בגמ' "כיוון דכייף ופשיט אורחי' הוא"], ג"ז צ"ל נק' מעשיו גרמו לו. ואיך כתבו התוס' שאדם ישן נק' אין מעשיו גרמו לו?

ותירץ ששונה אדם שהשכיב עצמו אצל כלים ממי שנפל מן הגג ברוח מצויה, כי שם ה"ז קרוב לודאי שיפול, ולכן הוה נפילתו כמו המשך ישר מעלייתו להגג, משא"כ מי שהשכיב עצמו לישון אצל כלים אינו המשך ישר משכיבתו, כי מוכרח שישבור הכלים (אף שנק' "אורחיה הוא", כי פשוט שהרבה פעמים כן הוא, מ"מ לא אמרינן שכאלו קרוב לודאי שישבור הכלים, כי הרבה פעמים אינו נעשה כן), ולכן מי שנפל מן הגג ברוח מצויה ה"ז נק' מעשיו גרמו לו, ומי ששכב אצל כלים ושברם ה"ז נקרא אין מעשיו גרמו לו.

והנה תירוץ הנ"ל יומתק ע"פ מ"ש בלקו"ש דלעיל לחלק בין ב' אופנים בתחלתו בפשיעה וסופו באונס, שיש אופן שהאונס הוא מחמת הפשיעה (ובזה נחלקו האם חייב או פטור), ויש אופן שהפשיעה גופא גרמה האונס, שבזה כו"ע מודי שחייב - עד"ז הוא בנדוד"ד, שכשנפל מן הגג ברוח מצויה, היות שקרוב לודאי שיפול, הרי האונס - מה שנפל מן הגג נגד רצונו - הוא המשך אחד עם עמידתו אצל שפת הגג, שהוא הפשיעה, היינו שהפשיעה גרמה האונס (באופן ישיר), כאופן הב' דלעיל, משא"כ כששכב אצל הכלים, היות שאינו מוכרח לשברם, אין לומר שהפשיעה גרמה את האונס, אף שאם לא היה משכיב עצמו שם, לא היה בא האונס - ה"ז כאופן הא' דלעיל.

ואף שבנדוד"ד אין נוגע לגבי החיוב תשלומין, באיזה אופן הוא נעשה, כי אין החיוב בא מחמת הדין של תחלתו בפשיעה וסופו באונס, כי

ב"אדם" הדין הוא שחייב אף אם היה כולו באונס, שהרי "אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד" (ב"ק כו, א), ובסנהדרין (עב, א) מוסיף "בין באונס בין ברצון" - מ"מ לגבי אם נקרא "מעשיו גרמו לו" ה"ז קשור עם המושג של "תחלתו בפשיעה וסופו באונס", כי לפועל נעשה ההיזק באונס (נגד רצונו) בב' הדינים, בין כששבר כלים בשינתו, ובין בהזיק כשנפל מן הגג, וכדי לומר שזה נקרא "מעשיו גרמו לו", ה"ז לפי שאומרים שאונס זה הוא אכן המשך ישר ממעשיו שעשה ברצון, נמצא שזהו גדר אחד עם גדר תחלתו בפשיעה וסופו באונס בשומר, ששם מה שחייב ע"ז (להדיעה שחייב) ה"ז לפי שאומרים שהאונס הוא המשך הפשיעה, ואי"ז נק' אונס, וכמו"כ בנדו"ד שאומרים שזה נק' "מעשיו גרמו לו".

ולכן, כמו ששם ישנם ב' אופנים בנוגע להמשך של האונס מן הפשיעה, שבאופן הב' ה"ז המשך ישר, ולכו"ע אמרי' שהאונס הוא גדר א' עם הפשיעה וחייב, עד"ז בנדו"ד אפ"ל בנפל מן הגג ברוח מצויה, שהנפילה (האונס) הוא המשך א' ישר למעשיו (הפשיעה), היות וכאילו מוכרח ליפול, ונקרא מעשיו גרמו לו, משא"כ כשהשכיב עצמו אצל כלים, אף שגם בזה ישנו המשך של האונס (שבירת הכלים) עם הפשיעה (השכיבה), מ"מ היות ואינו מוכרח שישבור הכלים, אי"ז המשך ישר, כ"א כאופן הא' הנ"ל, ולכן זה נקרא אין מעשיו גרמו לו. [אבל בין כך ובין כך ה"ה חייב, כי, כנ"ל, ב"אדם" הדין הוא שחייב גם על דבר שכולו אונס, אלא שנפק"מ לגבי ההגדרה של "מעשיו גרמו לו"]



יעקב ויוסף – אור ישר ואור חוזר

הרב שמואל לובעצקי

שליח כ"ק אדמו"ר בחבל נורמנדי - צרפת

בלקוטי שיחותי ח"ד בהוספות לט"ו באב (עמ' 1338) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את הסברת החילוקים שמוצאים בין תלמוד בבלי ותלמוד

¹ עיין גם: חלק ט"ו עמ' 453 ואילך, חכ"ד ע' 173 ואילך ובע' 243.

ירושלמי, אשר שיטת הבבלי היא אשר בכל עניין אשר מעריכים את מצב ההווה לפי המצב דלעתיד, הנה ההוה מכריע את העתיד, הגם אשר עי"ז יחסר בשלימות הדבר שיהיה להבא, משא"כ שיטת הירושלמי היא אשר העתיד מכריע את ההווה, אשר לכן, אם בעתיד יהיה יתרון ומעלה על מצב ההווה, הרי היתרון שבעתיד מכריע את מצב ההווה.

דוגמא לדבר: תולה שהרופאים אומרים שאם יצום צום גדליה לא יוכל לצום יוהכ"פ, האם יצום הגם שצום גדליה הוא חיוב מדברי קבלה הגם אשר עי"ז לא יוכל לצום ביוהכ"פ אשר החיוב הוא מדאורייתא ההווה מכריע את העתיד - או שלא יצום בצום גדליה כדי שיוכל לצום יוהכ"פ - העתיד מכריע את ההווה.

והטעם לחילוק זה מבאר כ"ק אדמו"ר, שזהו תלוי בהחילוק בדרך הלימוד בין תלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי, דתלמוד בבלי הוא "במחשקים הושיבני" ולכן ישנם ריבוי קושיות ושקו"ט עד שמגיעים למסקנא בבחי' "אור חוזר", משא"כ אופן הלימוד של הירושלמי ה"ה בלי ריבוי שקו"ט, והמסקנא נראית מיד, להיותו בבחינת "אור ישר".

ואולי אפשר לומר בדא"פ, אשר זהו גם סברת החילוק בין יוסף ליעקב המבואר בלקו"ש חט"ו ויחי ב', בנוגע למעלת מנשה ואפרים.

דשם מבאר כ"ק אדמו"ר למה עבור יוסף, מנשה הוא למעלה מאפרים ולכן "הוא הבכור". משא"כ לגבי יעקב, הנה אפרים "יגדל ממנו", והיינו שמעלתו גדולה ממעלת אפרים: דלהיות שמנשה עניינו הוא לעורר הזכרון והתשוקה דבית אבי ("כי נשני אלוקים מבית אבי"), אשר עי"ז עמד יוסף בתוקף בתוך חשכת מצרים ולא נשפע מהסביבה ואדרבה. משא"כ לגבי יעקב השליחות היא דווקא כאשר הגם שנמצאים בארץ עניי הנה שם "הפרני אלוקים" - יתרון האור מן החושך.

וע"פ הנ"ל אולי אפשר לומר דיוסף שהיה שרוי במצרים ה"ז דוגמת הלימוד דתלמוד בבלי "במחשכים הושיבני" - אור חוזר, ולכן החשיב מצב ההווה ועד שזה הכריע עבורו את מצב העתיד אשר זה שיכול לעמוד מול חושך מצרים "ארץ עניי" הרי"ז דווקא ע"י זכרון ד"בית אבי" ולכן זה היה עבורו העיקר וזה מה שנגע לו, משא"כ יעקב אבינו להיותו למעלה מגלות מצרים בדוגמת דרך הלימוד דתלמוד ירושלמי - אור ישר - החשיב את העתיד יותר ממצב ההווה, ולכן אצלו העיקר היה זה, שהגם

שיוסף נמצא בארץ מצרים אעפ"כ מזה יהיה "הפרני אלוקים". והיינו שהעתיד מכריע את ההווה.



מלמעלה למטה ומלמטה למעלה

הרב יוסף קראסניאנסקי
מאנסי, ניו יורק

בלקו"ש ח"ו יתרו (ב) הובא הפלוגתא בין ר"י ור"ע אם בשעת מ"ת ענו ישראל על הן הן ועל לאו לאו או שענו על הן הן ועל לאו הן. וכמו"כ אם היה הענין דרואין את הנראה ושומעין את הנשמע או אם היה הענין דרואין את הנשמע ושומעין את הנראה.

ומסביר כ"ק אדמו"ר שעבודת ר"י היא עבודת הצדיקים, שעבודתם היא המשכה מלמעלה למטה, ושיומשך הגילוי לתוך המטה כמו שהוא בגדריו - רואין את הנראה ושומעין את הנשמע - וכמו"כ במצות, שעל הן עונין הן ועל לאו לאו. ואילו ר"ע הרי עבודתו היא עבודת הבע"ת שענינו הוא היציאה ממציותו ולכן בשבילו תכלית העלי' הוא ששמעו את הנראה וראו את הנשמע ובמצות שענו על הן הן ועל לאו הן, היינו שעיקר ה"דערה"ר אינה בהמצוה כמו שהיא בפרטי' בפועל, אלא ההרגש של הביטול לבעל הרצון וכו' ע"ש.

ובלקו"ש חט"ו שיחה ב' לפ' לך מבאר שבכדי שהגילוי דמ"ת יתייחד עם האדם צריך להיות ב' הכנות, (א) שלימות עבודת המטה (עבודת האבות) שלימות מציאות ועבודת הנבראים, (ב) ההכנה דגלות מצרים, דהיינו עבודת האדם היפך טבעו ויציאה ממציותו, שבזה הוא נעשה כלי לתורתו של הקב"ה. ועפ"ז י"ל דר"י ור"ע פליגי באיזה מב' ההכנות האלו הוא עיקר ההכנה, דלר"י - עבודת הצדיקים - עיקר ההכנה היא הענין דעבודת האבות, שלימות עבודת הנבראים, אלא שישנה מניעה, והמניעה היא שהמטה, הנברא, אינו יכול להגיע להבורא, והאופן להסיר מניעה זו הוא ע"י ביטול הנבראים, אבער ווי נאר דאס ווערט דערגרייכט ובאים להענין דמ"ת עצמו הרי סדר העבודה הוא על הן הן ועל לאו לאו היינו שהעבודה צריך להיות בתוך גדרי הנבראים כמות שהם. ואילו לר"ע הענין דגלות מצרים והיציאה ממציותו אי"ז רק הכנה מוכרחת אלא שזהו שלב נוסף ועלי' בהעבודה, היינו שתחלה הוא עבודת האבות,

שלימות עבודת הנבראים, ואח"כ עולים, וזה נעשה סדר העבודה, להעבודה דיציאה ממציאותו, ולכן כשמגיעים למ"ת עונין על הן ועל לאו הן.

ומבואר בחסידות החילוק בין ר"ע ואברהם אבינו, שר"ע חיפש מס"נ, "מתי יבא לידי ואקיימנו", ואילו א"א היה כל ענינו לפרסם אלקות ואם היה צריך לזה מס"נ היה מוכן גם לזה, אבל לא שחיפש מס"נ. וע"פ הנ"ל י"ל שענין זה הוא בשבילנו שעלינו ללמוד ולהתנהג כא"א, אבל מצד ר"ע עצמו הרי זה שעמד תמיד בתנועה זו הוא משום שזהו סדר עבודתו, היינו העלי' מלמטה למעלה, ולכן חיפש וביקש תכלית ושלימות עבודה זו, היינו מס"נ, מתי יבא לידי ואקיימנו.

וענין עבודה זו דמלמטה למעלה יש בו ב' ענינים, (א) ענין העלי' וההעלאה דהתחתון למעלה, שמים קדמו לארץ, (ב) ענין העלי' והיציאה ממציאות וגדרי התחתון. ועפ"ז יש לבאר מה שמבואר שהטעם שב"ה מקילים הוא משום שב"ה ענינם העבודה דמלמטה למטה, וב"ש מחמירים משום שענינם העבודה דמלמטה למעלה. דבשלמא לב"ה מתאים זה שעבודתם הוא מלמעלה למטה, היינו שהקדושה תרד ותתפשט בתוך גדרי התחתון ולכן הם מקילים אז וואס מער תרד ותתפשט הקדושה בהתחתון. אבל איך מתאים זה שב"ש מחמירים עם זה שעבודתם הוא מלמטה למעלה, הלא מצד עבודה זו ענינם להעלות התחתון למעלה וא"כ למה יחמירו לאסור התחתון היינו שיהי' אסור וקשור וכו' ולא יוכל לעלות למעלה? אך ע"פ הנ"ל מובן, דמכיון שתכונת העבודה דמלמטה למעלה הוא היציאה מגדרי התחתון היינו שמרגיש את פחיתות התחתון, אין חוצה לארץ כדאי לך, אשר משום זה עומד בתנועה דיציאה מהתחתון ולכן נוטה להחמיר, היינו שהתחתון הוא תחתון וקשור ואסור וכו' (ורק שכאשר אכן מתעסק ומעלה התחתון הנה דוקא סוג עבודה זו מעלה את התחתון למעלה למדריגתו ונעשה תולדותיו כיוצא בו - ראה לקו"ש חכ"ה שיחה ב' לפ' תולדות).

וע"פ הנ"ל יומתק מה שמבואר בלקו"ש חכ"א שיחה ב' לפ' שמות בהענין "שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם" שמסביר שם שהענין דואחרי כן יצאו ברכוש גדול יכול להתפרש ולהתקיים בא' משני אופנים (א) שהוא בעיקר עונש למצרים ע"ז ש"ועבדום וענו אותם", או (ב) שהוא שכר לישראל על

שעבודם. ומסביר שמכיון שמצד עצם הענין יכול להיות בא' מב' האופנים (ובהערה 30 מסביר שמצד הקב"ה העיקר הוא שהענין ייעשה בפועל ולא כ"כ איך זה נרגש אצל בני") לכן דוקא מצד טענת אברהם שהענין דואחרי כן יצאו ברכוש גדול צריך להיות קיים בהם, היינו שאינו אודות העונש למצרים אלא בעיקר זהו השכר לישראל, לכן צריך להיות באופן דוישאלום וגו' ע"ש.

והנה ע"פ מה שנתבאר לעיל שבב' ההכנות למ"ת הרי ההכנה דעבודת האבות הוא הענין דשלימות עבודת הנבראים ואילו ההכנה דגלות מצרים הוא ענין הביטול והיציאה ממציאיותו. י"ל שמצד הענין דשעבוד מצרים שהוא ענין הביטול והיציאה ממציאיות, הרי מצד ענין ומבט זה יש ללמוד שהענין דואחרי כן יצאו ברכוש גדול הוא בדוקא ענין של עונש למצרים. היינו שכל הענין הוא להוציא את הניצוצות ממצרים והיינו בב' ענינים, א) שמגלים שגם בתוך מצרים ישנם ניצוצות ומעלים אותם. ב) הוא השבירה של מצרים עצמו (ראה לקו"ש ח"ה שיחה א' לפ' לך לך הערות 79, 77), שזהו ב' הענינים בהפסוק "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי" ופירש"י ב"עשר מכות" היינו שהענין דהשבירה של מצרים "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" הוא ההוצאה והעלי' של הניצוצות מהם שמהמבט דמלמטה למעלה והיציאה מהמציאיות של התחתון, הרי דוקא זה הוא ענין השעבוד ורק מצד ענין עבודת האבות היינו העבודה בתוך גדרי המציאות של הנברא הרי עיקר הענין דשעבוד וגאולת מצרים הוא בהם היינו שה"ועבודם וענו אותם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" הכל הוא בהם והיינו שזהו מה שאברהם מכניס בהענין דשעבוד וגאולת מצרים שלא יהי' רק ווי עס מאנט זיך מצד הענין עצמו שהוא ענין של היציאה ממציאיות, מלמטה למעלה, והעיקר הוא מה שנפעל במצרים, אלא שהכל הוא בהם. ועפ"ז יומתק הגירסא "שלא יאמר אותו צדיק" דהיינו כמשמעו שתביעה זו באה מצד התנועה דעבודת הצדיקים, מלמעלה למטה, ולכן צריך להיות "קיים בהם".

ולהעיר להנ"ל מהחידושי אגדות מהרש"א שמביא כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ל שיחה א' לפ' תולדות הערה 11 שיצחק שהוא מדת הדין נברא בפסח שבו היה שולט מדת הדין על המצריים וכו' ע"ש היינו שמהמבט דמלמטה למעלה הרי עיקר הענין דשעבוד וגאולת מצרים הוא הדין שנעשה במצרים.

ועפ"ז יובן ג"כ בפשיטות מחלוקת ב"ש וב"ה גבי נרות חנוכה אם מתמעטים והולכים כפרי החג או שמעלין בקודש היינו שלשיטת ב"ש, מלמטה למעלה, הרי העיקר הוא השבירה והעלאת הניצוצות מן ההיפך ולכן מתמעטים והולכים, היינו שעיקר ההדגשה הוא מה נעשה בההיפך, משא"כ מצד ב"ה, מלמעלה למטה, הרי העיקר הוא מה שנעשה בהם, היינו בצד הקדושה, ולכן מעלין בקדש.



חיוב תלמוד תורה בדרך

הרב ראובן פינקעלשטיין

ר"מ בישיבה גדולה יוהנסבורג ד.א.

בלקו"ש (חל' ל"ה עמ' 198) מבאר כ"ק אדמו"ר החיוב דלימוד תורה בדרך, בשני אופנים: (א) חיוב לימוד זה הוי חלק מהחיוב תמידי של לימוד תורה, בכל מקום ובכל מצב שאדם נמצא (מיוסד על הפסוק "ובלכתך בדרך"). (או ב) הוא חיוב מיוחד החל על הולכי דרכים, והוי חלק מדיני הליכה בדרכים - כלומר, דכמו שאסור להעמיד א"ע בסכנה (וכל הדרכים בחזקת סכנה) ע"כ חייב אדם ללמוד שיהי' מוגן (דתורה מגינא ומצלא).

ומביא שם נפק"מ במי שהולך בדרך לעניני פרנסתו וטרוד בה, דמצד הלכות ת"ת (אופן א') פטור מתלמוד תורה. משא"כ מצד דיני הליכה בדרך הרי עליו ללמוד כדי שהלימוד יגן עליו.

ואולי יש להעיר עוד נפק"מ בין שני האופנים, במי שהולך לעשות מצווה. דהנה ידוע (פסחים ח, ב) "שלוחי מצווה אינן נזקין", ולכן מצד דיני תלמוד תורה (אופן א') הרי יש חיוב לעסוק בתורה (שנכלל בחיובו התמידי של ת"ת) [ועיין בשד"ח מערכת ע' כלל מ"ד ומ"ה דאף מי שהולך לעשות מצוה נקרא "עוסק במצווה" ואינו פטור מת"ת]. משא"כ מצד דיני הליכה בדרך ה"ה פטור מתלמוד תורה, מכיון שאינו במצב מסוכן (דשלוחי מצווה אינן נזקין).



תשלום נזיקין – עונש [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בגליון תקפ"ט העיר הרב י.י.ה. על מה שכתבתי בגליון שלפניו על מ"ש בלקו"ש חכ"ז שמזה שהתורה מחייבת תשלום על נזקי בור מוכח לפי פשוטו של מקרא שיש איסור בדבר, שהרי התשלום הוא עונש, וכיון שהוא עונש מוכח שיש איסור לעשותו, והערתני על זה, דצ"ב מאן מוכח דהוי עונש, שמא זהו רק כמו תשלום על גזילה להשיב את מה שחיסר לחבירו ולא מטעם עונש.

ועל זה כתב הרב הנ"ל שאין להשוות נזקי בור לגזילה, דבור הוי גרמא בעלמא.

אבל פשוט שתירוץ זה אינו ממין הטענה, דודאי שחיוב תשלום על נזקי בור יש בו חידוש משום דהוי גרמא, אבל השאלה היא אם גדר החיוב הוא מטעם עונש על שעשה מעשה אסור (גם בדרך גרמא) או שהתורה מטילה עליו את האחריות לדבר (אף שהוא גרמא), אבל אין זה עונש אלא מילוי מה שהחסיר לרעהו, ואם כן אין נפק"מ כאן מזה שנזקי בור הוי גרמא.

מו"ר ראש הישיבה הגרי"פ שי' העיר לי מדברי התוס' קידושין (יג ריש ע"ב) שמלוח הכתובה בתורה היינו "כגון קרבנות ופדיון הבן וערכין ונזיקין שלא היו יודעים עניני נתינות הללו אם לא שחייבתם התורה בפירוש", אבל פשוט שגם התם אין הכרח כלל שחידוש התורה לחייב תשלום על נזיקין הוא בגדר עונש אלא אפשר שזו רק הטלת אחריות כנ"ל, דהתורה קובעת שהאחריות על הנזק היא שלו, אבל אין זה בגדר עונש אלא מילוי החסרון של רעהו בלבד.

עוד העירוני מדין קלב"מ, דמזה שמחמת קלב"מ המזיק פטור מלשלם מוכח שהחיוב הוא בגדר עונש על המזיק ולא השלמת חסרון הניזק, דאי משום הא למה יבטל חיובו משום קלב"מ. אבל מלבד זאת שצ"ע אי אמרינן קלב"מ לפי פשוטו של מקרא, עדיין ניתן לומר גם שקלב"מ הוא חידוש של התורה שמחמתו היא מבטלת את החיוב הטבעי להשלים את החסר. ועצ"ע.



נכדי יעקב שלא היו מבנות כנען [גליון]

הרב ניסן משה הכהן וויספיש

כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. בגליון הקודם הביא הרב ב.א.ב. הקושיא שנשאל בגליון תקפח (על השיחה בלקו"ש ח"ה עמ' 228 הע' 3) "למה פרץ זורח בני יהודה בן יעקב לא נשאו ארונו של יעקב - הרי תמר אמם היתה בתו של שם ולא כנענית". ורצה לתרץ שמכיון שכל הדיין היא רק לדעת ר' נחמי' שהשבטים נשאו כנעניות ממש, י"ל שלדעתו תמר היתה כנענית כפשוטו, ולכן פרץ זורח לא נשאו ארונו של יעקב (לפי שיטת ר' נחמי') מפני "שהם מבנות כנען". וע"ד ביאור רבינו גבי שאול ושלה.

ומביא גם רש"י סוטה י,א, (על הגמ' שמספרת שם השקו"ט שהתקיים בין יהודה ותמר. ואחד השאלות שיהודה שאל לתמר היתה: "אמר לה... שמא קיבל בך אביך קידושין, אמרה לי' יתומה אני". ורש"י) ד"ה יתומה אני, פירש וז"ל: "והייתי קטנה והשיאוני אמי ואחיי ואין נישואין לער ואונן כלום לאסור עליו משום כלתו, ואין זכות לאם ולאחים להשיא קטנה אלא האב זוכה בה כדכתיב את בתי נתתי לאיש הזה, ולהך סברא לאו בתו של שם היתה, שמשנת חמשים ליעקב כלו שנותיו של שם ויעקב כבר הי' יותר מבן מאה ועשר". היינו שלפי הגמ' כאן היא לא היתה בתו של שם. (ומביא גם רמב"ן וישב לח,ב)

ב. וממשיך, שבגליונות שלפניו כבר הקשו על התירוץ הזה, עם הטענה שמכיון שרש"י (וישב לח, כד) מביא הסיבה לזה שדנו את תמר בשריפה בגלל היותה בתו של שם, ואם לר' נחמי' היא לא היתה בתו של שם, הי' לו לרש"י לפרש טעם אחר על שריפתה, ועכצ"ל שדברי רש"י מתאימים לכל השיטות, ודוקא לפי"ז מובן למה "ותשרף". ע"כ.

והוא מקשה על הפירכא הזאת, שמאין סברתם לומר "שאם לפי ר' נחמי', תמר לא היתה בתו של שם, רש"י הי' צריך לפרש טעם אחר על שריפתה". הרי אפשר לומר בפשטות שדברי רש"י על "ותשרף" הוא אליבא דר' יהודה לחוד, ופירש"י אודות נשיאת ארונו של יעקב הוא

¹ וראה מהרש"א בח"א שם.

אליבא דר' נחמי' לחוד. ומה הכריחם שדברי רש"י אכן מתאימים לכל השיטות?

היינו, דס"ל לרש"י דפי' זה שתמר היתה בתו של כהן ולכן חייבת שריפה (המתאים לפי שיטת ר"י) הוא מתאים יותר לפשש"מ, ולכן ביאר רש"י הכתוב כאן אליבא דר"י.

ורצה להוכיח את זה מלקוטי שיחות ח"ה עמ' 229 הע' 6 בנוגע לדרכו של רש"י, שכשמביא במקום א' כמה פירושים, מפרש הוא לפעמים במקום אחר רק כפי פי' א', ומציין שם לעמ' 228 שוה"ג להע' 3. וע"ז הוסיף, שעצ"ע אם הכלל הזה בפרש"י (פשש"מ) מתאים בודאות גם כאן.

ג. אבל לענ"ד אי אפשר לומר סברתו בנדו"ד. שבלקוטי שיחות שם עמ' 228 שוה"ג להע' 3 כתוב וז"ל: "וכמו שמצינו שלאחרי שרש"י מביא כמה פירושים באיזה ענין, מפרש הוא לפעמים אח"כ לפי פירוש אחד בלבד (ראה לקו"ש ח"ט ע' 3 הערה 18) - מפני שלשאר הפירושים אין הכתוב זקוק לביאור כי מובן הוא מעצמו וכיו"ב. וכו'" עכ"ל, הרי רק במקום שהפשט מובן מעצמו לפי שאר הפירושים, רש"י לא צריך לפרשו, משא"כ בנדו"ד הרי"ז לא מובן מעצמו לפי הפי' השני, ואבאר.

בפסוק וישב לז, לה, מעתיק רש"י המילים "וכל בנותיו" ומביא שני פירושים וז"ל: רבי יהודה אומר, אחיות תאומות נולדו עם כל שבט ושבט ונשאום. רבי נחמי' אומר כנעניות היו, אלא מהו וכל בנותיו, כלותיו וכו' עכ"ל. וזה המקום שרש"י מביא "כמה" פירושים, ועכשיו נזכיר המקומות שרש"י מביא רק פי' א'.

בפסוק וישב לח, ב, מעתיק רש"י המילה "כנעני" ומביא רק פירוש אחד וז"ל: תגרא, עכ"ל. וזה רק אליבא דר' יהודה (כמבואר בלקו"ש בהשוה"ג הנ"ל), כי אליבא דר' נחמי' אפשר לומר (מובן מעצמו) הפירוש כפשוטו, היינו כנעני ממש. (ואפשר לומר שהפירוש ברש"י הוא גם אליבא דר"נ, אלא שמ"מ הי' גם כנעני ממש, וכן כתוב בלקו"ש שם עמ' 229 הע' 3 אות ב', וראה שם ג"כ עמ' 269 הע' 34 ובשוה"ג.)

בפסוק ויגש מו, י, מעתיק רש"י המילים "בן הכנענית" ומביא רק פירוש אחד וז"ל: בן דינה שנבעלה לכנעני וכו' עכ"ל. וזה רק אליבא דר'

יהודה (כמבואר בלקו"ש שם עמ' 228 הע' 3), כי אליבא דר' נחמי' אפשר לומר (מובן מעצמו) הפירוש כפשוטו, היינו כנענית ממש, (וראה שם בלקו"ש עמ' 229 הע' 9 וז"ל: ולדעת ר"נ שמפרש הכנענית ממש וכו', עכ"ל).

בפסוק ויחי נ, יג, מעתיק רש"י המילים "וישאו אותו בניו" ומביא רק פירוש אחד וז"ל: ולא בני בניו, שכך צום אל ישאו מטתי לא איש מצרי ולא אחד מבניכם שהם מבנות כנען, אלא אתם וכו' עכ"ל, וזה רק אליבא דר' נחמי' (כמבואר בלקו"ש בהשוה"ג הנ"ל, כפי לפי ר"י - השבטים לא נשאו כנעניות, ולכן בני השבטים נשאו הארון). ומכיון שבהשקפה הראשונה, הפי' אליבא דר"י [הדיוק בתיבת בניו] לא מובן מעצמו, לכן יש לנו שיחה בלקוטי שיחות ח"ה (ויחי ב') עמ' 261 ואילך שמבאר למה רש"י לא מפרש הפסוק גם לפי שיטת ר"י, ואכ"מ.²

הרי רואים שבכל אלו המקומות שרש"י מפרש לפי פירוש אחד, הרי זה משום שלפי פירוש השני הרי זה מובן מעצמו, (או שיש לנו שיחה שמסביר את זה).

ד. אבל בפסוק וישב לח, כד, שרש"י מעתיק המילה "ותשרף" ומפרש וז"ל: "אמר אפרים מקשאה משום רבי מאיר, בתו של שם היתה שהוא כהן, לפיכך דנוה בשריפה". עכ"ל, אי אפשר לומר שזה רק לפי ר' יהודה ולא לפי ר' נחמי', שאם לפי ר"נ, תמר לא היתה בת כהן, הרי זה לא מובן

² ומ"ש רש"י בהפסוק ויגש מו, כו, וז"ל: "ולדברי האומר תאומות נולדו עם השבטים, צריכים אנו לומר שמתו לפני ירידתן למצרים, שהרי לא נמנו כאן", עכ"ל, שלכאורה הרי"ז סתירה למ"ש בפסוק שם "מלכד נשי בני יעקב" היינו שנשי בני יעקב ירדו למצרים, ואליבא דר"י שהשבטים נשאו אחיותיהן הרי התאומות ירדו למצרים, וא"כ איך אפשר לומר שמתו לפני ירידתן למצרים?, ראה הביאור בזה בלקו"ש שם עמ' 269 הע' 35 בארוכה.

וגם מ"ש ברש"י על הפסוק וישלח לה, יז, וז"ל: ורבותינו דרשו, עם כל שבט נולדה תאומה, ועם בנימין נולדה תאומה יתירה", עכ"ל, שלכאורה רק אליבא דר"י נולדו תאומות עם השבטים, וא"כ למה רש"י לא מזכיר את זה, אבל באמת אפשר לומר שגם לדעת ר"נ נולדו תאומות עם השבטים, והוא שולל רק "ונשאום", שהשבטים לא נשאו אותן, אבל הוא לא חולק על זה שנולדו תאומות עם השבטים. (וכן מבואר בלקו"ש שם עמ' 268 הע' 29 ובשוה"ג. וראה שם בעמ' 262 הע' 9 ובשוה"ג בארוכה על מספר התאומות שנולדו ואכ"מ).

מעצמו למה היא חייבת שריפה, וא"כ הי' לו לרש"י לפרש פירוש אחר לפי ר' נחמ"י. אלא עכצ"ל שגם לפי ר"נ, תמר היתה בתו של שם.

[וביחד עם זה, אצל שאול ושלה כתוב השם "כנעני" ביחס להם, משא"כ אצל פרץ וזרח (ותמר) שלא כתוב בשום מקום השם "כנעני" ביחס להם, (כדלקמן)].

ונכון שיש דעות שתמר לא היתה בתו של שם (כהגמ' סוטה דלעיל), הרי [נוסף לזה שאפשר לומר שהיא היתה מזרעו של שם, כפי שכתבתי בגליון תקצ מפ"י מהרז"ו לב"ר פפ"ה, הנה מלבד זה], הפי' הזה שהיא לא היתה בתו של שם הרי"ז לא כפשוטו, מכיון שרש"י לא מזכיר את זה כלל בפירושו על התורה כפשש"מ.

ה. ונוסף לזה, הרי יש שיחה בלקוטי שיחות ח"ה (וישב ב') עמ' 185 ואילך, שמסביר הטעם ע"ד הפשט שתמר נידונה לשריפה וההוכחה לזה ע"פ פשש"מ, ומשמע מהשיחה שגם לדעת ר"נ, תמר היתה בתו של שם.

שהרבי מסביר שיהודה לא עבר איסור בזה שלקח תמר לאשה, לא רק אליבא דר"י שהשבטים לא קיימו כל התורה עד שלא ניתנה (שהרי נשאו אחיותיהם), אלא גם אליבא דר"נ שהשבטים קיימו כל התורה עד שלא ניתנה (וראי' לזה שלא נשאו אחיותיהם), לא הי' שום איסור בזה שלקח תמר לאשה, לא מצד זה שהיתה כלתו ולא מצד זה שהיתה שומרת יבם לשלה. (ראה שם הביאור בארוכה).

והסיבה שהיתה חייבת מיתה, הי' מכיון "שהאומות גדרו עצמן מן העריות על ידי המבול" (רש"י וישלח לד, ז), והם קבלו את זה על עצמם באופן כזה, שמי שעובר על הגדר הזה חייב מיתה, ויש לזה תוקף עפ"י דין. ולכן תמר שהתנהגה באופן של זנות, היתה חייבת מיתה.

ולמה דנוה בשריפה דוקא, מפני שהגדר הזה שלקחו על עצמם באותו הזמן בנוגע לבת כהן, היתה באופן כזה, שאם היא תזנה, תקבל על זה עונש של שריפה. (ע"כ תוכן השיחה הנוגע לענינינו).

משמע מזה, שגם לדעת ר"נ, הסיבה שדנוה בשריפה דוקא, היתה מפני היותה בתו של כהן. וא"כ אי אפשר לומר שלדעת ר' נחמ"י היא לא היתה בתו של כהן.

ולפי"ז הדרה קושיא לדוכתא: "למה פרץ זורח בני יהודה בן יעקב לא נשאו ארונו של יעקב - הרי תמר אמם היתה בתו של שם, (ולא כנענית)?"

ו. והעירני חכם אחד, שאולי י"ל שאשתו של שם שממנה נולדה תמר, היתה כנענית, (וזה לא היתה האשה שהיתה אשתו של שם בזמן המבול, אלא אשה אחרת, ולקח אותה לאשה אחרי המבול, מזרע כנען), ועי"ז אפשר לקיים את שתייהן, שתמר היתה בתו של שם, וגם שפרץ זורח (בני תמר) היו נכדים של אשה כנענית ולכן לא נשאו ארונו של יעקב (אליבא דר"נ).

אבל אין לזה שום הוכחה מהפסוקים. שבנוגע לשאול ושלח שלא נשאו ארונו של יעקב (אליבא דר"נ), הרי כתוב בפסוקים השם "כנעני" ביחס לשמותיהם: אצל שלה כתוב (וישב לח, ב - על אמו) בת איש כנעני, ואצל שאול כתוב (ויגש מו, י) בן הכנענית, ובשניהם ר"נ מפרש שמדובר בכנעני ממש, אבל אצל פרץ זורח (ותמר) לא כתוב בשום מקום השם "כנעני" ביחס לשמותיהם. וא"כ קשה לומר הסברא הנ"ל.

ונוסף לזה, מהשיחה בלקו"ש ח"ה (ויחי ב') עמ' 272 משמע, שהטעם שיעקב צוה שנכדיו לא ישאו ארונו (לפי ר"נ), היתה מפני שהשבטים התחתנו עם כנעניות, ולמרות שלא הי' איסור בזה, עכ"ז הרי זה הי' סיבה שבניהם לא יהיו ראויים לישא ארונו.

ולפי"ז, אולי אפשר לומר שהסברא הזאת לא יהי' סיבה מספקת שפרץ זורח לא ישאו ארונו של יעקב - היינו מכיון שהסבתא שלהם (האמא של תמר) היתה מזרע כנען, בגלל זה יעקב לא ירצה שישאו ארונו - מפני שרק כשהאמא שלהם היתה מבנות כנען הרי זה הפריע ליעקב. (אבל אולי אפשר לומר שכשאמה של תמר היתה מבנות כנען, גם תמר היתה נחשבת כ"כת כנען", ביחד עם זה שהיא היתה בתו של שם. אבל כנ"ל אין שום הוכחה לזה מהפסוקים).

³ והרי רואים ברש"י ויחי נ, יג, שכתוב "אל ישאו מטתי לא איש מצרי וכו'", עכ"ל, ומנשה ואפרים למרות שהם היו נכדים של איש מצרי (מצד אמם), עכ"ז הרי"ז לא הפריע להם לישא הארון של יעקב, ויעקב לא הסתכל על זה שהסבתא שלהם הי' איש מצרי. וא"כ כאן גם י"ל שיעקב לא הסתכל על זה שהסבתא שלהם היתה כנענית.

וגם אולי יש להוסיף, כמו שרש"י [לך לך י,ו] כותב "שהכנעני הי' הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם", א"כ קשה לומר ששם יקח אשה מזרע כנען. אבל כנ"ל אין שום הוכחה לזה מהפסוקים).

ז. אבל עכ"פ חייב שיהי' תירוץ ע"פ פשוטו של מקרא להשאלה: "למה פרץ וזרח בני יהודה בן יעקב לא נשאו ארונו של יעקב - הרי תמר אמם היתה בתו של שם" ? ואפי' רש"י לא מתייחס לזה, ולכאורה הרי זה צריך להיות מובן גם לכן חמש.



נכדי יעקב שלא היו מבנות כנען [גליון]

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

ראיתי מה שכתב (בגליון האחרון - גליון תתקצא) הרב ביטון שי' - שליח כ"ק אדמו"ר בקנדה - בהמשך להערות בענין זה, ובמחכ"ת לא הבנתי את דבריו, ואכתוב בצורה ברורה:

רש"י כותב במפורש (וישב לח, כד), שהטעם שיהודה דן את תמר בשריפה הוא משום ש"בתו של שם היתה שהוא כהן, לפיכך דנוה בשריפה".

ובכן:

בשלמא אם רש"י היה מזכיר את היותה של תמר "בתו של שם" בקשר לזה שיהודה לקחה לאשה עבור בנו - אז היה אפשר לומר שבא בזה להסביר שלא תתמה איך לקח יהודה לבנו אשה כנענית, וא"כ היה מובן שכל דבריו הם רק אליבא דר"י שהשבטים לא רצו לשאת כנעניות לאשה, אך לפי דברי ר"נ שהשבטים כן נשאו כנעניות אין צורך להגיע לזה ואכן תמר גם כן היתה כנענית;

אולם כאשר מדובר על עצם הנישואין של תמר - לא מזכיר רש"י מאומה בקשר ליחוסה. כל זה שרש"י מזכיר את היותה בתו של שם הוא רק בשביל להסביר למה דנוה בשריפה.

אם כן, אם רוצים לבוא ולחדש שכל דברי רש"י הללו הם רק אליבא דר"י ולא אליבא דר"נ - צריכים לכל לראש לתת טעם אחר לכך שהורה

יהודה "הוציאוה ותשרף" ! הרי אי אפשר להשאיר את דין השריפה תמוה ובלתי מובן !

והרי אפילו לאחר דברי רש"י ש"בתו של שם היתה שהוא כהן" - עדיין יש שקו"ט רבה בנדון זה, כמבואר בלקוטי שיחות ח"ה שיחה ב' לפ' וישב באריכות גדולה. עיי"ש [ולהעיר, שבלקו"ש שם גם כן מוכח להדיא שלמד מדברי רש"י בענין תמר הם גם אליבא דר"י (ואדרבה, דוקא לפי ר"ע הדברים יותר "מסובכים", ואילו לפי דברי ר"י הם יותר "פשוטים")];

ואם כן, איך אפשר "סתם כך" לבוא ולהציע רעיון שאליבא דר"י תמר לא היתה בתו של שם, בלי להעלות שום רעיון חדש (על פי פשוטו של מקרא) למה הורה יהודה לשורפה !

וא"כ, חוזר אני שוב על דבריי בגליון תתקצ :

כיון שב"פשוטו של מקרא" מוכרחים לומר (לכו"ע) שתמר "בתו של שם היתה" (אא"כ נמצא טעם אחר למה דנוה בשריפה) - [וזה שיש שיטות אחרות במפרשים אחרים, הרי אין זה מוכיח על דרכו של רש"י בדרך הפשט דוקא, כידוע ומפורסם] - שוב נמצא שבניה פרץ וזרח כן היו ראויים לישא את ארון יעקב (כמו מנשה ואפרים) !

ולסיכום איפוא - עדיין צריך עיון.



שיחות

תוספת חנוכה – הכשר מצווה?

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין
מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בשיחת מוצש"ק פ' וישב תשל"ט - שיום ראשון חל אז בערב חנוכה - נתבאר שיש עילוי בערב חנוכה לגבי כל ערבי יו"ט, כי אע"פ שבכל ערב יו"ט יש חיוב להוסיף מחול על הקודש, הרי סו"ס נקרא זמן זה בשם "תוספת" דמזה גופא מובן שאינו כעיקר זמן היו"ט, ויש שקו"ט אם זמן

תוספת יש בו "קדושה המיוחדת של עיקר הזמן (שבת, יו"ט או יו"כ) או שכל זמן תוספת הוא אותה הקדושה כי אינה אלא קדושת תוספת; אך בערב חנוכה היות שזמן הדלקת נרות חנוכה הוא תיכף משתשקע החמה דהיינו קודם צאת הכוכבים, ולכמה עניינים, עדיין נחשב כיום, נמצא שעיקר זמן דימי חנוכה מתחיל עוד בערב חנוכה (משתשקע החמה). ע"כ תוכן הדברים.

לפי זה יש לעיין בקביעות חנוכה כמו שנה זו שיום ראשון דחנוכה חל בש"ק שאז מקדימים להדליק נ"ח מבעוד יום קודם שתשקע החמה, דלכאורה לפי שיחה זו עיקר זמן חנוכה מתחיל מבעוד יום.

ואם כנים הדברים אזי יש לחקור במי ששבת להתפלל מנחה קודם הדלקת נ"ח, דבשערי תשובה סי' תרע"ט כתב שיש ליזהר בערב ש"ק חנוכה להתפלל מנחה קודם הדלקת נ"ח כמו הדלקת הנרות במקדש הייתה אחרי תמיד של בין הערביים, אבל עדיין יש לעיין במי ששכח להתפלל מנחה קודם הדלקת נ"ח, דלכאורה אם נאמר שתיכף משהדליק נ"ח מתחיל עיקר זמן חנוכה הרי מקום לומר שחייב כבר באמירת ועל הניסים.

איברא שבמגן אברהם סת"ע"ט כתב על דברי הרמ"א שם שמברכים על הנרות "אע"פ שמדילקין בעוד היום גדול" [שלכאורה אינו זמן הדלקה עדיין] - וז"ל: "משום דאי אפשר בעינין אחר חשוב הכשר מצווה", ומשמע מלשונו שהדלקת נ"ח דע"ש בעוד יום אינה אלא בגדר הכשר מצווה וקיום המצווה בפועל הוא רק לאחר שתשקע החמה, ולפי זה גם בערב שבת שהוא ערב חנוכה עיקר זמן חנוכה לא מתחיל אלא משתשקע החמה.

אך לכאורה אי אפשר לומר שכוונת המג"א היא שההדלקה היא הכשר מצווה בעלמא, חדא, איך מברכים על הכשר מצווה, ועיקר הרי קיי"ל שהדלקה עושה מצווה ולא הנחה ואם נאמר שהדלקה קודם זמנו אינה אלא הכשר מצווה א"כ לא קיים מצוותי כלל.

ויעויין במחצית השקל שם שכתב עוד יותר מהמג"א, דלדידן דס"ל שנ"ח צריכים להיות דולקים חצי שעה אחר צאת הכוכבים, גם בערב שבת צריכים לתת שמן שידלק כשיעור חצי שעה אחר צ"ה, ומסיק "וידי מצווה לא יצא במה שדולק קודם צ"ה, נהי דהויה הכשר מצווה ורשאי

לברך הואיל וא"א בעניין אחר, מ"מ ידי מצווה לא יצא במה שדולק קודם צ"ה". עכ"ל.

הרי שהמחה"ש קרא גם למשה שהנרות דולקים משתשקע החמה עד צאת הכוכבים ג"כ בשם "הכשר מצווה", והנה זה ברור ופשוט, דמה שהנרות דולקים משתשקע החמה עד צאת הכוכבים אינו בגדר "הכשר מצווה" כלשון "הכשר מצווה" בכל מקום שאינו מעשה המצווה כלל, שהרי ברור שהדלקת הנרות משתשקע החמה הוי מעשה המצווה (ובפרט שקיי"ל שהדלקה עושה מצווה כנ"ל), ועל כרחך צ"ל שכוונת המחזה"ש להיות שיש תנאי במצוות נ"ח שאין יוצאים י"ח עד שהנרות ידלקו חצי שעה אחרי צ"ה לכן נקראת ההדלקה בשם "הכשר מצווה", אבל פשיטא שיש בהדלקה זו קיום מצווה, ואדרבה זוהי עיקר חיובי המצווה'.

ואם כן שוב ניתן לומר שזוהי גם כוונת המג"א הנ"ל, היינו שגם לדידי' היות שזמן הדלקה הוא מבעוד יום הרי זהו זמן מעשה המצווה של הגברא העושה המצווה, אלא היות שלא קיים י"ח עד לאחרי זמן על כן קורא זה בשם "הכשר מצווה", לגבי הזמן שצ"ל נ"ח דולקות.

ולפי זה זמן חנוכה, שמתחיל בקיום מצוות הדלקת נר חנוכה (כמפורש בשיחה הנ"ל), הנה בחנוכה שחל בש"ק מתחיל הוא מבעוד יום, ושוב מקום לשאלה הנ"ל בדין אמירת ועל הניסים במי ששכח להתפלל מנחה קודם הדלקת נ"ח.

ואין מן ספרי הפוסקים תח"י לעיין אם יש הדנים בשאלה זו.



"ראה את המציאה ונפל עליה"

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

בשיחת עשרה בטבת תשמ"ג ס"ג (הנחה בלה"ק בלתי מוגה, התועדויות ח"ב עמ' 763, נעתקה ב'דבר מלכות' לפ' ויחי השתא):

"כאשר יהודי חושב כיצד יכול הוא להגיע למעמד ומצב ד"הרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה", ובאופן שהתעוררות זו (דיום התענית) תומשך על כל השנה כולה - אומרים לו שהקב"ה מעמיד את עצמו

במצב ד"בהמצאו" (מציאה) ביחס לכל אחד ואחד מישראל, בדוגמת "מציאה" הכי גדולה שלא בערך כלל לגבי אופן עבודתו.

"ומה שנדרש ממנו - הרי זה רק ליפול על המציאה ולהכריז שמציאה זו - דרגא נעלית בגילוי אלקות - היא שלו . . . עכלה"ק.

חבל שבאותה עת טרם ציינו מקורות וכו' לאותן שיחות. והנה מקור הביטוי הנ"ל הוא במשנה בבבא מציעא (פ"א מ"ד, בגמרא דף י ע"א): "ראה את המציאה ונפל עליה ובא אחר והחזיק בה - זה שהחזיק בה זכה בה". והכוונה שנפילה היא רק הבעת רצון לקנות ולא מעשה קניין ממש, ולכן לא זכה בה אלא השני שהחזיק בה. ויש בזה שתי אוקימתות בגמרא, אם דין זה הוא רק במקום שד' אמות קונות או בכל מקום. והכרעת הרי"ף, הרא"ש, הב"י והרמ"א (טושו"ע חו"מ ר"ס רסח, רמ"א וש"ך שם, דלא כהר"ן והה"מ) היא שזהו רק במקום שאין ד' אמות קונות, אבל בצידי רה"ר וכדומה - קנה הראשון. ז"א שהנפילה אינה מבטלת קניין אחר שנעשה במקביל לה.

ולכאורה הכוונה בשיחה היא, שכאן א"צ אפילו עבודה שמוגדרת כעין "מעשה קניין", אלא די בהבעת רצון מצידו בלבד, ומייד ה"מציאה" הזאת היא שלו. וע"ע.



נגלה

כח אחר מעורב בו

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. איתא בגמרא בבא קמא (ה, ב) "אמר רבא וכולהו כי שדית בור בינייהו אתיא כולהו במה הצד לבר מקרן וכו'". ופרש"י "אי כתיב בור וחדא מהנך אתיא כולהו בצד השוה וכו'".

וכתבו התוספות: "וא"ת והיכי אתי אש מבור וחד מהנך מה לאינך שכן אין כאמ"ב תאמר באש שכן כאמ"ב דהוי קולא מדפריך בסמוך גבי אבנו סכיננו ומשאו [שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בתר

דנייחי, דאיך יכולים לחייב ע"ז מדין 'בור', הרי] מה לבור שכן כאמ"ב ! ? וי"ל דבור שנעשה בלא כח אחר חמור מאבנו וסכינו שלא הזיקו בהליכתן אלא לבתר דנייחי ולא נעשו בור אלא ע"י כח אחר, אבל אש שהולך ומזיק בהליכתו ע"י כח אחר חמור מבור שאין הולך ומזיק אלא במקומו.

וממשיכים התוספות: "והא דקאמר בסמוך [לתרין איך אפשר ללמוד אסו"מ מבור -] אש תוכיח שכן כאמ"ב וחייב, ה"פ, אע"ג דכאמ"ב וחשיבי ליה כאילו בעצמו עושה את הכל וחייב משום חיציו ה"נ אע"ג דכאמ"ב חשובים כאילו בעצמו עושה את הבור בלא כח אחר. א"נ היינו דפריך [בגמרא שם על הסברא ללמוד הדין מאש לחוד -] מה לאש שכן כאמ"ב דידיה חמור יותר שע"ז הולך ומזיק למרחוק משא"כ באסו"מ וכו".

ובפשטות הרי כוונת התוספות כן: דמתחלה חידשו דכאמ"ב שעל ידו הולך ומזיק הוה 'חומרא' יותר ממזיק שאין בו כח אחר ואינו הולך ומזיק. אלא דלפ"ז נתקשו בגמרא להלן דאיך הוכיחה הגמרא מהכח אחר דאש לכח אחר באסו"מ, והרי באש ה"ה הולך ומזיק ע"י הכח אחר משא"כ באסו"מ ? וע"ז תירצו דכאמ"ב דאש למדים דאין מחשיבים אותו לכח אחר בכלל אלא הכל נחשב ככחו של האדם עצמו, או באו"א שזה גופא הוה קושיית הגמרא שם.

וצלה"ב:

(א) התוספות כתבו לעיל (ב, א ד"ה ולא זה וזה כו') דכאמ"ב דאש הוה 'קולא', ולכן פירשו דהא דכתוב בגמרא (ג, ב וגם ו, א) דאסו"מ שהזיקו בהליכתן הוה תולדה דאש ד"מ"ש אש דכאמ"ב ואינו הולך לדעתו וכו", (והרי מזה משמע דכאמ"ב הוה סיבה לחייב ולא לפטור ! ?) "ה"ק מ"ש אש שאע"פ שכאמ"ב, ראוי להתחייב בו משום שהוא ממונך ושמירתו עליך וכו".

והנה פירוש זה אינו כפי פשטות המשך הסוגיות, דבכלל משתמשת הגמרא עם לשון זה להראות החומר והסיבה המחייב של כ"א מהאבות, ואכן כן פירשו רוב הראשונים דכאמ"ב באש יש בו גם חומרא מסוימת (ראה ברש"י וברשב"א ועוד). ומובן מזה שלהתוספות אין שום חומרא בכאמ"ב, ואשר לכן הצריכו להוציא דברי הגמרא מפשוטן ולבאר

שהכוונה היא רק לקולא (ויעויין במה שכתבתי בענין זה בגליון לש"פ נח השתא).

ולכאורה הרי כאן בסוגיין כן 'מצאו' התוספות חומרא בכאמ"ב - מה שעל ידו הולך ומזיק, וא"כ מדוע לעיל לא מצאו בזה שום צד חומרא? (וכן הקשה גם בספר 'בית לחם יהודה' על דברי התוספות לעיל, ונשאר בצ"ע).

(ב) מהו אכן הסברא בזה דהיות ואש הולך ומזיק ע"י הכח אחר לכן אין בו קולא לגבי בור; הרי באם כאמ"ב הוה קולא וסברא לפטור, והתורה חייבה רק בור ומזיקים כאלו שאין בהם כח אחר, אז מהיכא תיתי לחייב גם מזיק כזה שהוא ע"י כח אחר? והרי כל המעלה שלו מה שהוא הולך ומזיק אינו אלא ע"י הכח אחר, ואם אין מקור שחייבים על דבר שנעשה ע"י כח אחר שוב אין מעלה בזה שהולך ומזיק על ידו (ובפשטות: איך 'מכפר' זה שהוא הולך ומזיק, על החיסרון שיש כאן שהכל נעשה ע"י הכח אחר).

(ג) הא דתירצו התוספות (בתירוצם הראשון) דמכאמ"ב דאש למדים דאין מחשיבים אותו לכח אחר בכלל אלא הכל נחשב ככחו של האדם עצמו, צ"ע מהו ההוכחה לכך? הרי אחרי שהתוספות חידשו דכח אחר דאש יש לה חומרא בזה שהולך ומזיק, מדוע א"א לפרש דבאמת כן נחשב לכח אחר ומ"מ חייבים ע"ז מחמת החומרא שישנה בכח אחר זה, ושוב לא יכולים להוכיח מזה שום דבר לגבי כח אחר באסו"מ שאינו הולך ומזיק.

(ד) הא דתירצו (בתירוצם השני) שזה גופא הוה קושיית הגמרא שם, תמוה ביותר לכאורה; דא"כ למסקנא איך נלמד אסו"מ בצה"ש מאש ובור, הרי הפירכא על הלימוד מ'בור' (דאין כאמ"ב) אינו מתורץ, דהא זה שהגמרא רצתה ליישב פירכא זו מאש (דכאמ"ב) הודחתה בזה שבאש הרי הכאמ"ב יש בה החומרא שעל ידה היא הולך ומזיק, ושוב איך אפשר ללמוד מבור?!

ולכאורה צריכים לומר, דכשהגמרא אמרה (אחרי הקושיא על ה'יוכח' מאש) דבור יוכיח שחייבים עליו אף שאינו הולך ומזיק, מונח בזה, דכבר א"א לומר שהמעלה בכאמ"ב באש הוא מה שעל ידו הולך ומזיק, דהא רואים בבור של"צ להא דהולך ומזיק בכלל, וא"כ אין זה מעלה ומוריד,

ושוב אין מעלה בהכאמ"ב באש על הכאמ"ב באסו"מ (וכן פירש ב'סוכת דוד').

אלא דלפ"ז הדרא קושיית התוספות (הראשונה) לדוכתא: דאיך קאמרה הגמרא בסוגיין דהי' אפשר ללמוד אש מבור (ועוד אחד מהאבות), הרי אחרי שחייבים על בור יודעים דבאמת אין מעלה בהא ההולך ומזיק, ושוב אין מעלה בהכאמ"ב דאש, וא"כ איך אפשר ללמוד אש דכאמ"ב מבור דנעשה בלי כח אחר ! ?

ב. והנראה לומר בכ"ז ע"פ מה שראיתי כתוב בתוספות תלמיד ר"ת ור"א (על המשנה לעיל ב,א); דגם הוא מביא קושיית התוספות שלנו דלכאורה ישנה קולא באש כלפי כל המזיקין - כולל בור - בזה שכאמ"ב, ומתריך ע"ד התוספות אלא שמוסיף: "דאש יכול להזיק אפילו במקומו כמו בור ועכשיו בא רוח ומוליכו להזיק גם במקום אחר, הר"ז נתוסף על בור, ומש"ה חמור מבור".

והיוצא מדבריו הסיבה מדוע ליתא חיסרון דכאמ"ב באש כלפי בור, הוא משום שהוא מזיק גם בלי הכח אחר, והכח אחר רק מוסיפה בההיזק אבל לא גרמה עצם המזיק. ומובן שפיר מדוע סברא זו היא רק בהכח אחר באש ולא בהכח אחר באסו"מ; דכאסו"מ באמת בלי הכח אחר אינם מזיקין בכלל (כ"ז שנמצאים על ראש גגו) והכח אחר מהווה עצם המזיק, ומובן א"כ מדוע שם באמת הוה חיסרון וקולא.

ויש להוסיף דיסוד זה מצינו גם בדברי התוספות עצמם לקמן (ו,א); דמבארים (בד"ה מה לבור) דהא דלא פריך הגמרא על הדין של "בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה", דהוה כאמ"ב ואיך אפשר ללמוד מבור לחודיה - "דהיכי נימא תאמר בור המתגלגל שכן כאמ"ב דמשמע דלא הוה בור אלא ע"י כח אחר, וזה אינו שהרי נעשה בור בלא כח אחר משמניתו ברה"ר".

והרי לנו דהתוספות מחלקים ואומרים שהחיסרון דכאמ"ב הוה רק כשנעשה למזיק ע"י הכח אחר ולא כשהכח אחר רק מביא המזיק ממקום למקום.

וי"ל דזהו גם כוונת התוספות דעסקינן ביה כשמבארים מדוע אש חמור מבור אף דכאמ"ב; דלא באו לומר שכאמ"ב אינו חיסרון משום

שיש בה גם 'חומר' של הולך ומזיק, אלא דכאמ"ב אינו חיסרון מכיון שכל פעולתו הוא רק מה שמוליכו להזיק, אבל אינו גורם עיקר המזיק (משא"כ באסו"מ כנ"ל).

(ויש להוסיף דלפ"ז יש להבין גם מדוע במקרה זה הוה כח אחר 'חומרא'; דהיות וכבר ישנה מזיק בשלימות והכח אחר מביאה ממקום למקום הר"ז רק תוספת חומרא בהמזיק - דאינה מזיק רק במקומה אלא גם במק"א).

ואשר לפ"ז מתורץ בפשיטות ב' קושיות הראשונות דלעיל: (א) דבאמת אין כוונת התוספות לומר דישנה איזה 'חומרא' במצב של כאמ"ב המהווה איזה מזיק, אלא דלית לזה שום קולא כשבא רק להוסיף על מזיק שקיים כבר, וא"כ אין מכאן שום סתירה לדברי התוספות לעיל (ב,א) דבכאמ"ב - שכשהיא מהווה המזיק - ליתא שום חומרא. (ב) והא דהולך ומזיק לא בא 'לכפר' על החיסרון של כאמ"ב אלא לומר דבמקרה כזה - שהכח אחר רק מוליך המזיק ממקום למקום - ליתא לכל החיסרון דכאמ"ב כמשנ"ת.

ג. והנה לפכ"ז מבואר היטב מה שנתקשו התוספות בהבנת ה'יוכיח' בגמרא לקמן מכאמ"ב באש לכאמ"ב באסו"מ, דהא ישנה הבדל עיקרי ביניהם; דבאש ישנה המזיק גם לפני הכח אחר משא"כ באסו"מ! ?

אלא דלהבין התירוצים על שאלה זו צריכים להקדים: הן אמת דבלי הכח אחר הי' האש מזיק כבר במקומו כנ"ל, אמנם בצירוף כזה לא הי' האש אלא כמו בור לחוד, דהוא תקלה (שאין בו רוח חיים וכו') העומד במקומו ומזיק לכל מה שמגיע לו. אמנם זה שהאש שונה מבור ויש לו דינים וגדרים משל עצמו הוא רק בזה שהוא הולך ממקומו ומזיק.

ונמצא דמחד גיסא הרי האש הוא מזיק גם בלי כאמ"ב, אלא דאז לא הי' אלא בור, ומאידך גיסא הרי הכאמ"ב מהווה מזיק חדש - המזיק של 'אש', עם הלכותיו המיוחדים לה.

וי"ל שזהו נקודת החילוק בין הסוגיא שלנו (בדף ה,ב) להסוגיא לקמן (ו,א) בענין אסו"מ; דבסוגיין הרי המדובר הוא אם התורה לא הי' כותב מזיק של אש בכלל, האם היו חייבים ע"ז או לא, וע"ז קאמרה הגמרא שכן היו חייבים ע"ז, אבל פשוט שאז לא הי' לו שם מזיק בפנ"ע

(וכמפורש בתוספות ד"ה 'אש' דאם היינו לומדים אש מבור, אז היו פטורים על כלים באש כמו בבור), וא"כ באמת ליתא שום חיסרון בהא דכאמ"ב, דהא אינו מחדש שום דבר בהשם מזיק של אש - שהוא בעצם בור.

אמנם לקמן מדובר אחרי שכבר ישנה הפסוק המלמדנו דין אש (עם הלכותיו וכו'), אשר אז נמצא דבאמת ליתא למציאות זו כ"ז שאין כאמ"ב, דהא בלי הכח אחר ישנה רק בור ולא אש, ונמצא א"כ שהכאמ"ב מהווה שם חדש של מזיק. ושוב יש ללמוד מזה דיש להתחייב גם במצב שהכח אחר מהווה עצם המזיק.

ולפ"ז יתבארו היטב עומק שני התירוצים הנ"ל של התוספות:

בתירוץ הראשון כתבו "אע"ג דכאמ"ב וחשיבי ליה כאילו בעצמו עושה את הכל וחייב משום חיציו ה"נ אע"ג דכאמ"ב חשוכים כאילו בעצמו עושה את הבור בלא כח אחר", דבדבריהם אלו באו לומר שאין גדר המזיק של אש כמו בור ההולך ממקום למקום (כמו בור המתגלגל הנ"ל), דאז הי' אפ"ל שהכאמ"ב באמת לא מעלה ולא מוריד (כמ"ש התוספות בביאור הסוגיא של ה,ב) - אלא דלאחר שהתורה חידשה המזיק של אש הרי החיוב בה הוא מצד זה דהוה 'חיציו' של האדם, והיינו שאש ענינו מה שהולך ומזיק דוקא, ושוב הוה כאמ"ב ה'מהווה' של המזיק כנ"ל. ומובן איך היא 'מוכיח' גם לענין אסו"מ.

ובתירוץ השני כתבו דבאמת זהו מה שהגמרא הקשה - דאיך אפשר להוכיח מכאמ"ב דאש שאינו אלא מוליכו להזיק לכאמ"ב דאסו"מ שהכח אחר מהווה המזיק כנ"ל - וע"ז תירצה הגמרא ד"בור יוכיח", אשר הפירוש בזה הוא - י"ל - דבור מוכיח שאין הכאמ"ב באש רק מה שמוליך המזיק שכבר קיים ממקום למקום, דא"כ היינו בור (וכמו בור המתגלגל כנ"ל)! וע"כ הכאמ"ב באש מהווה שם חדש של המזיק של אש. ושוב נלמד משם גם לענין אסו"מ דאף שהמזיק נתהווה מכח אחר מ"מ אפשר להתחייב ע"ז.

בסגנון אחר קצת: הגמרא הקשה על ה'יוכיח' מאש דאולי אש חייב בכאמ"ב רק משום שהוא מזיק כזה אשר בנוסף להיותו מזיק במקומו יש בה גם כח אחר המוליכו להזיק במק"א (משא"כ באסו"מ שאינם מזיקין במקומם), וע"ז תירצה הגמרא ד"בור יוכיח" של"צ לכח אחר המוליכו

בכדי להתחייב, דמתחייב בהיותו במקומו לבד בלי כח אחר, וא"כ ע"כ
 הא דבאש כן בעינן לכח אחר (דהא זהו גדרו של אש כנ"ל), אינו בכדי
 להביא המזיק, הקיים כבר, ממקום למקום, אלא בכדי להוות מזיק חדש,
 ושוב נלמד מזה דכאמ"ב פועלת שם מזיק (וא"כ עד"ז באסו"מ).



“הך דהוה במשכן חשיבא”

הת' ישעי' פרקש
תלמיד בישיבה

בגמ' ב"ק (ב, א) “גבי שבת תנן: אבות מלאכות ארבעים חסר אחת,
 אבות - מכלל דאיכא תולדות, תולדותיהן כיוצא בהן, לא שנא אב -
 חטאת, ולא שנא תולדה - חטאת, לא שנא אב - סקילה, ולא שנא תולדה -
 סקילה. ומאי איכא בין אב לתולדה? נפקא מינה, דאילו עביד שתי אבות
 בהדי הדדי, אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי - מחייב אכל חדא וחדא,
 ואילו עביד אב ותולדה ידידה - לא מחייב אלא חדא. ולרבי אליעזר
 דמחייב אתולדה במקום אב, אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי לה תולדה?
 הך דהוה במשכן חשיבא - קרי ליה אב, הך דלא הוי במשכן חשיבא - קרי
 לה תולדה”.

ובתוס' ד"ה ולרבי אליעזר הקשו “וא”ת ונימא דנפקא מינה לענין
 התראה שצריך להתרות אתולדה משום אב דידה כדאמרינן בפרק תולין
 (שבת, קלח, א) משמר משום מאי מתרין ביה רבה אמר משום בורר רבי
 זירא אמר משום מרקד”, ומתרצים בתירוצם הב' “ועי”ל דזהו שמתרין הך
 דהואי במשכן קרי ליה אב וצריך להתרות התולדה בשמה”. ולכאורה
 קשה, דהיכן מרומז זה בתירוץ הגמ' שצריך להתרות התולדה משם האב.
 ובפשטות צ”ל שהטעם שצריך להתרות התולדה בשם האב, הוא כי האב
 הוא החשוב במשכן, והיינו שהגמ' נקטה סיבת ההלכה, אבל לכאור' עדיין
 יוקשה והרי אין הסיבה מכריחה שצ”ל הדין כן, ומדוע הסתפקה הגמ'
 בזה, מבלי לפרט עיקר התירוץ שצריך להתרות התולדה בשם האב.

ויובן זה בהקדים הקושיא, שלכאור' צ”ב בדברי הגמרא בשיטת רבנן,
 שתירצו שלרבנן על אב ותולדה אינו מחייב אלא אחת, דבזה מבואר רק
 הנפק”מ בזה שיש אבות ותולדות, אבל עדיין אינו מבאר מהו אב ומהו

תולדה, (ורק להלן בר"א מבואר זה בגמ'), וא"כ עדיין אין הכל מובן בשיטת רבנן, וכן הקשה השטמ"ק בשם הרבינו ישעיה.

ובהראשונים מצינו ב' אופנים לתרץ קושיא זו, השטמ"ק בשם התוס' הרא"ש, מפרש "דידע שפיר דהך דהואי במשכן חשיבא למקריא אב, דאי לאו הכי לא ידענא הי מלאכה הואי אב והי מלאכה הואי לה תולדה, אלא ידוע הוא דכל ענין שבת ממשכן גמרינן דלהכי נסמכה פרשת שבת למלאכת המשכן, אלא דטרי ושקיל תלמודא לידע אם יש שום נפקותא בדבר כדמפרש". עכ"ל. והיינו שמהו אב ומהו תולדה ידעינן כבר, וכל השקו"ט הוא רק למה זה נוגע לנו.

אבל מה'תלמיד ר"ת ור"א' נראה אחרת, שמקשה קושי' הנ"ל (דא"ג בתלמיד הר"ת כפי שהוא נדפס בקובץ מפרשים 'כלילת יופי' צריך לתקן בקושי' במקום "טעם דקצירה אבות לישה תולדות" ל"טעם דקצירה אב ותלישה תולדות", דחיברו ה"ות" של "ותלישה" לתיבת 'אב'), ומתרץ בתירוצו השני "אי נמי י"ל דהכי נמי הוי קרי ליה איפכא לתלישה אב ולקצירה תולדה, והוה אמינא ואימא איפכא, להכי לא חש תלמודא לדייק לרבנן נפקותא, דאיזה שירצה קרא אב והדומה לו תולדה". עכ"ל.

וביאור דבריו נראה, דלאחרי תירוץ הגמ' שיש נפק"מ מכך שיש אבות ותולדות, לא קשה כבר (כ"כ) מהו אב ומהו תולדה, כי רצו להגדיר שיש אבות ולהם תולדות, בכדי לגלות ולבאר שאם עשה ב' פעולות מאלו יחד אינו חייב אלא אחת, ולכן הוצרכו לומר שפעולות אלו ואלו הם אב ותולדה, ומעתה באמת לא נוגע לנו איזה מהם יקרא אב ואיזה מהם יקרא תולדה, דיהיה איך שיהיה אם יעשה ב' פעולות מאלו יהיה חייב רק אחת, ונקטה הגמ' באופן אחד שזה האב וזה התולדה. אבל בעיקרון אפשר לומר גם אחרת, דהעיקר הוא רק שפעולות אלו הם אבות ותולדות [או י"ל שנקטה כאב הפעולה שנראית לו היותר חשוב מבין פעולות אלו (ראה בשטמ"ק בשם גליון), אבל לא שיש איזה מעלה עצמית וכו', בפעולה זו שהופכו לאב].

וי"ל שהתוס' למדו כפירוש התוס' הרא"ש, ולפ"ז מתורץ קושיא הנ"ל, כי היות שבאמת כבר ידענו מעיקרא בתחילת הסוגיא עוד ברבנן, שמהו אב ותולדה לפי מה שהם היו במשכן וכו', וא"כ כל קושיית הגמ' "ולרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב, אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי ליה

תולדה", היינו מהו הנפק"מ לר"א מכך שישנם אבות ותולדות, ותירוץ הגמ' בפשטות הוא שאיה"נ לר"א אין נפק"מ, אלא שא"כ יוקשה דעיקר תירוץ הגמ' היתה צריכה להיות רק שאיה"נ אין נפק"מ להלכה בין אבות ותולדות, אלא שמ"מ נקטינן התואר האמיתי שלהם, ומדוע הוצרכה הגמ' לומר כל האריכות "הך דהוי במשכן וכו'", אלא ע"כ כוונת הגמ' בזה היא לבטא שהאב הוא המקור והחשוב וכו', ושלכן צריך להתרות התולדה בשמה.

וראה בשטמ"ק בשם התוספות ה"ר ישעיה שמק' על קושית התוס' "משום דאכתי הוה קשיא לן ממאי דהאי מיקרי אב והאי מיקרי תולדה דילמא איפכא, ולשינויא דמשני אלא הך דהויא וכו' ניחא, כלומר אלא לאו משום נפקותא מיקרו אב ותולדה", ובפשטות לפי הנ"ל שתוס' למדו כהתוס' הרא"ש, לא יוקשה קושי' זו, דהרי זה כבר ידענו שהך דהוה במשכן חשיבא נקרא אב, וכל הקושי' היתה רק למאי נפק"מ, ובאם נתרץ שנפק"מ לגבי התראה, שפיר נדע מיהו האב ומיהו התולדה, ורק לפי פירוש התלמיד ר"ת יובן קושית התו' ר' ישעיה על קושית התוס', ודו"ק.

[ויל"ע קצת לפי' התוס' הרא"ש שכל קושית הגמ' לר"א היא (לא מהו אב ומהו תולדה, אלא) למאי נפק"מ מכך שישנם אבות ותולדות, מהו הפירוש בלשון הגמ' "אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי לה תולדה", שמשמע משום מה נקרא אב ומשום מה נקרא תולדה. וי"ל שכוונת הגמ' היא ללשון בתמיה, (ולא ללשון שאלה), כלומר אמאי קרינן אבות ותולדות? !, והרי אין נפק"מ ביניהם לפי ר"א, וע"ז מתרצת הגמ' שאיה"נ הגם שאין נפק"מ מ"מ קרינן כן, ולפי (קושית ו) תירוץ הב' של התוס', התירוץ ע"ז הוא שאכן יש נפק"מ].



חסידות

"עיקר שכינה"

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי - 'ועד הנחות בלה"ק'

א. בד"ה באתי לגני תשי"א בתחלתו, מבאר בענין "עיקר שכינה

בתחתונים היתה", ש"ענין שכינה הוא בכל מקום לפי ענינו . . שכינה שנאמר בדרז"ל היינו מל' דאצי' . . כשנעשית כתר לבריאה, אבל בשרשה, היינו, כמו שהוא לגבי אוא"ס, הנה גם הקו נק' בשם שכינה".

וממשיך: "ולמעלה יותר, שכינה בשרשו הראשון למעלה מהצמצום, מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע, שגילוי האור כמו שהוא לפני הצמצום, נק' בשם שכינה". ומבאר בפרטיות יותר, "שבכללות האור שלפני הצמצום יש בו ג' מדריגות, עצם האור והתפשטות האור, ובהתפשטות האור ב' מדריגות, גילוי האור כמו שהוא לעצמו, שזהו מקור אור הסובב, וגילוי האור לעצמו השייך לעולמות, שזהו מקור אור הממלא, וגילוי האור הזה נק' בשם שכינה".

ב. הציון במאמר לביאור כ"ק אדנ"ע שגילוי האור כמו שהוא לפני הצמצום נק' בשם שכינה, הוא - לד"ה קודש ישראל בהמשך תרס"ו (ע' תקטז [במהדורא החדשה - ע' תרפ] ואילך).

ושם, מביא תחילה מהביאור דהוי' לי בעוזרי שהקו הוא בחי' שכינה - שזהו המובא בד"ה באתי לגני דידן ממ"ש כ"ק אדמו"ר האמצעי שהארת הקו וחוט לגבי עצמיות אוא"ס נק' בשם שכינה.

ואח"כ מביא המבואר בד"ה וככה הגדול רל"ז פכ"ז, בהטעם שהקו נק' שכינה, לפי שהקו הוא בא בבחי' התלבשות בעולמות ונש"י, ומאיר בהם בבחי' פנימיות, עש"ז נק' שכינה, ע"ש ששוכן בתוכם כו' - שזהו המובא בד"ה באתי לגני מאדמו"ר מהר"ש, שאחד הטעמים¹ מה שהקו נק' בשם שכינה הוא לפי שהקו כוונת המשכתו בשביל שיתלבש בעולמות ונש"י.

ואח"כ ממשיך:

"אמנם, במ"א מבואר מה שהקו נק' שכינה הוא, דכשם דבחי' מלכות דאצי' שנעשה עתיק לבריאה נק' שכינה ע"ש ששוכנת בתחתונים כו', כמו"כ בחי' הקו שנעשה עתיק לבחי' אדם דבריאה דכללות, שזהו מ"ש

¹ בהמשך וככה שם יש טעם נוסף: "ועוי"ל שיקרא הקו בשם שכינה ע"ש שהוא המקבל מאוא"ס ומשפיע בנאצלים, ולכן מצד היותו מקבל נק' בשם שכינתי, כמו בחי' המל' שנק' בשם מקבל ע"ש שמקבלת מכל הע"ס".

בע"ח שיש כרוגמת עתיק לעילא מגולגלתא דא"ק, דהיינו בחי' ראשית הקו². . . ה"ז ג"כ בחי' שכינה כו". וממשיך לבאר בנוגע לבחי' המלכות שנקראת בשם שכינה, שזהו לא רק כשיורדת המלכות בבריאה, אלא גם כמו שהיא באצילות ה"ה נקראת בשם שכינה, "הגם שאיננה שוכנת עדיין בתחתונים, מ"מ, להיותה מקור האור והחיות דבי"ע שבאצילות, עש"ז נק' שכינה". ומסיק, שעפ"ז י"ל גם באוא"ס שלפני הצמצום, שבחי' הגילוי לעצמו מה ששייך אל העולמות, שזהו שרש ומקור בחי' ממכ"ע, ה"ז בחי' שכינה בשרש הראשון כו'.

ג. ויש להעיר, שענין זה נתבאר גם בהמשך תרע"ב: - בביאור ענין בחי' קוב"ה ושכינתו עד רום המעלות:

לאחרי שמבאר פרטי המדריגות דשכינה עד לבחי' א"ק, ממשיך לבאר⁴, ש"בכללות הנה בחי' האור שנמשך בעולמות היינו בחי' הקו נק' ג"כ שכינה", ומבאר טעם הדבר (כבהמשך וככה הנ"ל) - "שהי' צמצום בתחלה שצמצום וסילק אורו הגדול על הצד . . . ואחר הצמצום נמשך הקו . . . דכללות גילוי אור זה הוא לא לגלות עצמותו כ"א להאיר את הצמצום . . . א"כ עיקר שמו הוא בחי' שכינה, ע"ש ששוכן ומתלבש במקום המצומצם להאיר אותו . . . וכן יורד ונמשך באצי' העליון עד שהארתו נמשך בכללות נש"י".

וממשיך: "ועוי"ל שנק' הקו בשם שכינה, ע"ש שהוא המקבל מאוא"ס ומשפיע בנאצלים כו"⁵, וכמשנת"ל בבחי' מל' דא"ק שמקבל מאוא"ס ומשפיע בנאצלים כן הוא בכללות גילוי הקו שהוא בחי' מקבל כו' ומשרו"ז נק' שכינה כו".

² ואולי י"ל שענין זה מרומז בדיוק הלשון בד"ה באתי לגני: "שהקו . . . גם בראשיתו נק' בשם שכינה" - ראשית הקו.

³ ח"ג ע' א'תלו ואילך.

⁴ שם ע' א'תלט ואילך.

⁵ טעם הב' שבהמשך וככה (כנ"ל הערה 1).

וממשיך: "וגם" כמו שנת"ל דראשית הקו נעשה עתיק לא"ק, הרי כמו בחי' מל' דאצי' נעשה עתיק לבריאה, ולכן נק' שכינה ע"ש שהארתה נמשך להיות שוכן בבריאה. . כן עד"ז בחי' הקו הוא כמו בחי' עתיק לגבי א"ק שנק' אדם דבריאה כו', ונמשך הארתו להיות שוכן בבי"ע הכללים כו'".

ואח"כ מבאר ש"בחי' מל' דא"ס גם כמו שהיא לפני הצמצום ה"ז בחי' שכינה. . שבאוא"ס שלפני הצמצום הוא בחי' האור השייך אל העולמות. . שיש בחי' התפשטות האור ובחי' עצם האור כו', דבחי' התפשטות האור הוא בעצמותו כבי' בחי' המאיר אל הזולת. . וע"כ בחי' התפשטות האור שייך לומר ע"ז שהוא בחי' שכינה, ומוסיף עוד יותר, ש"בד"כ בחי' אחרונה שבא"ס הוא בחי' האור והוא בחי' שמו. . וכללות בחי' שמו זהו בחי' שכינה, שהרי השם הוא הגילוי אל הזולת כו', וא"כ בחי' שמו הגדול שזהו בחי' אור הא"ס הוא בחי' שכינה כו'. וקוב"ה הוא בחי' העצמות שלמעלה מבחי' אור וגילוי גם בעצמותו כבי', והוא בחי' השם הכלול בעצמותו ממש, שאינו בבחי' המשכה וגילוי כלל מן העצמות כו'".

וא"כ, מפורש כאן להדיא שלא רק "גילוי האור לעצמו השייך לעולמות, שזהו מקור אור הממלא. . נק' בשם שכינה" (כבד"ה באתי לגני, מד"ה קודש ישראל תרס"ו), אלא אפילו עצם האור נקרא בשם שכינה.

ד. ואולי י"ל, שענין זה מרומז בד"ה באתי לגני:

⁶ מהמשך הענין שם: "וההפרש בין ג' טעמים הנ"ל", משמע, שזהו טעם נוסף (טעם הג') לכך שהקו נקרא בשם שכינה (ולהעיר, שבהמשך וככה הובאו רק ב' טעמים, ומבאר ההפרש בין ב' הטעמים). ויש לעיין מהו טעם הג', שהרי בהשקפה ראשונה אין זה טעם נוסף, אלא רק תוספת ביאור בענין-טעם הא', שגם ראשית הקו נקרא בשם שכינה.

וביותר יפלא, שבהמשך תרס"ו הובא ענין זה (בקטע "אמנם במ"א מבואר כו'") שנעתק לעיל) בתור הקדמה להביאור שגם באוא"ס שלפני הצמצום יש בחי' שכינה; ואילו כאן - הרי זה בסיוע הביאור שרק הקו נקרא שכינה, ואילו אוא"ס שלפני הצמצום הוא בחי' קוב"ה.

בהתחלת המאמר מביא, ש"בפי" שכינה מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן שנק' שכינה ע"ש ששוכנת ומתלבשת, מלשון ושכנתי בתוכם", ומוסיף: "שהוא ראשית התגלות אוא"ס".

ומדייק במ"ש שראשית התגלות אוא"ס נק' בשם שכינה, שענין שכינה הוא גם באוא"ס שלפני הצמצום, "שהרי ראשית ההתגלות הוא באור א"ס שלפני הצמצום".

ואולי יש לדייק בפירוש התיבות "ראשית ההתגלות הוא באור א"ס שלפני הצמצום" - שראשית ההתגלות הוא (לא רק בדרגא מסויימת באוא"ס שלפני הצמצום - מדריגה הב' בהתפשטות האור, גילוי האור לעצמו השייך לעולמות, מקור אור הממלא, אלא) הוא בעצם הענין של אור א"ס⁸ (בניגוד להעצמות), והיינו, שכללות האור א"ס שלפני הצמצום נקרא בשם שכינה, לפי שענין האור הוא גילוי כו', כנ"ל מהמשך תער"ב⁹.

ה. אמנם, לאידך גיסא, כיון שמה שנתפרש להדיא במאמר בנוגע לשם שכינה באוא"ס שלפני הצמצום הוא רק על גילוי האור לעצמו השייך לעולמות, מקור אור הממלא, ולא למעלה מזה - אולי יש לומר באופן אחר:

במאמר זה בא לבאר הדיוק ד"עיקר שכינה", וכפי שמסיים ש"זהו דיוק הלשון עיקר שכינה. . לא השכינה כמו שהוא לגבי אצי', היינו מל', גם לא כמו שהוא לגבי אוא"ס, היינו הקו, כ"א עיקר ופנימיות השכינה כו'".

ולכאורה: בד בבד עם הדגשת גודל הפלאה העילוי במדריגת שכינה, עיקר ופנימיות השכינה כפי שהיא בשרשה הראשון באוא"ס שלפני

⁷ ומציין לתניא פמ"א ופנ"ב: בפמ"א (נז, ב) - "שכינה על שם ששוכנת ומתלבשת תוך כל עלמין להחיותן ולקיימן"; ובפנ"ב (עב, ב) - "שכינה מלשון ושכנתי בתוכם. . ראשית התגלות אור א"ס" (ולהעיר ששם ממשך: "אשר ממשך ומאיר לעולמות בבחי' גילוי", אבל במאמר הובא רק הלשון "ראשית התגלות אור א"ס").

⁸ ואולי זהו גם הדיוק שכאן כתב "אור א"ס", ולא "אוא"ס" (כמ"ש לפנ"ז ולאח"ז).

⁹ ואולי הטעם שלא הובא בפירוש במאמר, הוא, לפי שאז לא נתפרסם עדיין המשך תער"ב.

הצמצום - צריך להדגיש גם שזהו "עיקר שכינה", "ע"ש ששוכנת ומתלבשת כו'".

ולכן: הן אמת שהשם "שכינה" כולל גם גילוי האור כמו שהוא לעצמו, מקור אור הסובב, וגם עצם האור (כנ"ל מהמשך תער"ב), מ"מ, "עיקר שכינה" באו"ס שלפני הצמצום הרי זה רק גילוי האור לעצמו השייך לעולמות, מקור אור הממלא, שזהו השרש הראשון (עיקר ופנימיות) של בחי' שכינה ששוכנת ומתלבשת כו', ואילו המדריגות היותר נעלות אינם "עיקר שכינה", כי אם שלגבי העצמות יכולים גם הם להקרא בשם שכינה.



בפסוק: לכו שברו גו'

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בתו"א פרשתינו (פ' ויחי) נמצאים ג' דרושים, וכולם התחלתם בפסוקי ברכות יעקב ליהודה:

ד"ה יהודה אתה יודוך אחיך, משנת תקס"ו.

דרוש השני, ד"ה אוסרי לגפן עירה, משנת תקס"ד.

דרוש השלישי הוא ד"ה חכלילי עינים מיין ולבן שינים מחלב, משנת תקס"ה. ועליו נכתוב כאן קצת.

מאמר: חכלילי עינים

מאמר זה נאמר מכ"ק אדה"ז בשבת פ' ויחי בשנת תקס"ה (ראה סה"מ תקס"ה), ובאותו שבת בשנת תקס"ה נאמרו עוד שלשה דרושים נכבדים: ד"ה אכלו רעים, ד"ה להבין ענין קליפות של הצדוקים, ד"ה כי הוא יברך הזבח (שעליו מיוסדים מצות אכילת ק"ק בס' דרמ"צ, וכן ד"ה והוא עומד עליהם תרס"ג).

[ברצות ה' יש לעמוד על ג' דרושים אלו, שייכותם לפ' ויחי או לאותו

מעמד וכו' וכיו"ב]

אך שלשת הדרושים: אכלו רעים, להבין קליפות הצדוקים, כי הוא יברך, הם נאמרו בעת סעודת הלילה וסעודת שחרית, שזה הי' לפני יחידי סגולה הנוכחים בסעודה, בנוי הקדושים: כ"ק אדהאמ"צ, הרה"צ ר' משה ור' חיים אברהם, ואחיו מהרי"ל, ונכדו הצ"צ, ועוד.

אולם מאמר זה ד"ה חכלילי שנדפס בתו"א, הוא הדרוש שנאמר ברכים באותו שבת.

בתחילת המאמר מביא "והענין כי בתורה יש ב' בחי' יין וחלב וכדכתיב לכו שברו ואכלו כו' בלא כסף ובלא מחיר יין וחלב",

[במ"מ בתו"א צויין רק להפסוק בישעי', אך יש להוסיף גם גמ' תענית ד"ז ע"א: למה נמשלו דברי תורה לשלשה משקין הללו במים וביין ובחלב דכתיב הוי כל צמא לכו למים וכתוב לכו שברו ואכלו ולכו שברו בלא כסף ובלא מחיר יין וחלב].

ומבאר במאמר באריכות בענין ב' האהבות אהבת עולם ואהבה רבה המסותרת, ובעניני התבוננות המביאים לאהבות אלו. בדרוש זה יש גם השלמה וביאורים על עניני אהבת ה' המבוארים בתניא. והובא הרבה מן מאמר זה וביאורים עליו בס' הערכים חב"ד בערך אהבת עולם ואהבה רבה.

בסוף המאמר מסיים בענין "חכלילי עיניים מיינ" שהוא "אהבה בתענוגים" בבחינת ראי' לאסתכלא ביקרא דמלכא שהוא למעלה מאהבה רבה ואהבת עולם. ומאריך שם בענין יינה של תורה שהוא בחינת חכמה וטעמי המצוות שהם תענוג העליון, המביאים לאהבה בתענוגים.

ואחרי זה מבאר שם בענין "ולבן שינים מחלב", כמו שהחלב עד"מ מגדל את הולד להיות אבריו נגדלים כך בחי' החלב של תורה מגדל את מדות האדם להיות לו אהבה ויראה גדולים בגדלות המוחין כו', ומזה ומשך להיות לבן שינים שיהי' בהם בחי' לבנונית ובהירות בבירורי המדות כו', כי שינים הם הטוחנות כו' ומורה על בירורי המדות כו'. ע"ש בארוכה.

רש"י בפ' מקץ ע"פ ולכו שברו

וב"הערות וביאורים" בגליון תתקצ (פ' מקץ, ה' טבת) ע' 76, כותב ידידינו ח"א ענין אחר על הפסוק "לכו שברו בלא כסף ובלא מחיר יין וחלב", שנראה לו סתירה בין מ"ש בתורת מנחם למ"ש בס' החקירה להצ"צ,

כי בתורת מנחם התוועדות פ' מקץ תשמ"ב מביא את הרש"י בפ' מקץ (מא, נו) שכ' "שבר לשון מכר ולשון קנין הוא כו', ואל תאמר אינו כי אם בתבואה, שאף ביין וחלב מצינו ולכו שברו בלא כסף ובלא מחיר יין וחלב". ע"כ.

ומבאר בתו"מ טעם הקס"ד של רש"י דלשון שבר יהי' רק בתבואה ולא ביין וחלב, כי היינו יכולים לפרש "שבר" מלשון שבירת רעב, אם כן אז יתכן לומר שלשון זה הוא רק בתבואה ולחם שהוא משביע, משא"כ יין וחלב שאינם באים לשבירת רעב ולשבירת צמאון, ועל כן מוכיח רש"י מהכתוב בישעי' לשון "שבר" על יין וחלב, הלא שגם על אלו שלא באים לשבירת הצמאון מ"מ נאמר בהם לשון "שבר", וע"כ צ"ל ש"שבר" הוא לשון מכר וקנין. ע"כ התוכן. [לא ראיתי השיחה, וכתבתי כאן ע"פ מה שמביא בהערות וביאורים שם. וכנראה הוא מהנחה בלתי מוגה].

שאלת "הערות וביאורים"

וע"ז מק' בהערות וביאורים מן ס' החקירה להצ"צ (צח, ב) וז"ל: פירש"י שבר לשון מכר ולשון קנין הוא כו' ואל תאמר אינו כי אם בתבואה, שאף ביין וחלב מצינו ולכו שברו בלא כסף. וממשיך הצ"צ: ועם כל זה אפשר לומר דלא שייך זה רק גבי קנין אוכל או משקה, לפי ששובר את הרעב או את הצמאון. ע"כ.

[ויש לציין, כי בס' החקירה שם מצטט את דברי רש"י: "ופרש"י שבר לשון מכר... שאף ביין וחלב מצינו ולכו שברו בלא כסף בישעי' סי' נ"ה יו"ד עכ"ל". ע"כ. ויש כאן טעות מעתיק כי הפסוק הוא בישעי' סי' נ"ה פסוק א'. ומסתבר שהציון הזה לישעי' הוא הוספת אדמו"ר הצ"צ על לשון רש"י, ולא שהצ"צ העתיק כן מדפוס רש"י שהי' לפניו. אך לא בדקתי].

ומק' בהערות וביאורים: הרי שהצ"צ לומר שלא כבשיחה הנ"ל, ולכאורה כן הוא בפשטות שגם יין וחלב מרוים את האדם הצמא, ועכ"פ שוברים את צמאונו, כמו שמצינו גבי מלכי צדק כו', הרי מפורש שהיין נועד גם עבור יגיעי מלחמה שצמאים מאד, וכן גם גבי חלב מצינו בס' שופטים שיעל נתנה לסיסרא חלב להעביר צמאונו כו'. ומסיים שם שצ"ע בהבנת שיחה הנ"ל.

תירוץ הקושיא

אולם באמת אין כאן שום קושי' או סתירה מדברי הצ"צ לדברי השיחה, והם שני ענינים נפרדים, ואדרבא שני הדברים הם משלימים זה את זה.

כי בשיחה מחלק בין אוכל לבין יין וחלב, דאוכל עיקר עניינו הוא לשבירת הרעב, ויין וחלב עיקר ענינם הוא לשם תענוג וגידול האברים, וע"כ מבאר דהי' קס"ד ד"שבר" הוא רק באוכל שעיקר עניינו הוא שבירת הרעב, משא"כ יין וחלב שעיקר ענינם הוא שמחת לבב ותענוג כו' (אף שבודאי גם הם שוברים את הרעב ומרווים את הצמאון). וע"ז מוכיח רש"י שגם על יין וחלב (שאינן עיקר ענינם שבירת רעב וצמאון) מצינו בכתוב לשון "שבר", שמזה מוכח כי פירוש "שבר" אינו מלשון שבירת רעבון אלא לשון מכר וקנין.

ובס' החקירה להצ"צ מוסיף בענין זה, דגם למסקנת רש"י י"ל דלשון שבר (על מכר וקנין) אינו שייך על כל הדברים, כי אם רק באוכלין ומשקין, הן בתבואה ולחם שעיקר ענינו בשבירת הרעב, והן ביין וחלב ושאר משקין שבנוסף לשאר עיקרי ענינם (תענוג ושאר תכונות שבהם) הם גם שוברים את הרעב.

כי אף שעיקר פירושו של שבר הוא מכר וקנין (ולא יתכן לפרש שורשו רק מלשון "שבירת רעבון" כי הלא יין וחלב אינם עשויים לשבירת רעבון), בכל זאת מוסיף הצ"צ ש"ל כי זהו לשון מכר וקנין רק בכל דבר ששייך בו ג"כ ענין שבירת רעבון, שהם כל אוכלין ומשקין, ולא בדברים אחרים.

ומפורש הדבר, בס' החקירה שם בפסקא קודמת, וז"ל: בתלים ק"ד י"א ישברו פראים צמאם, ת"י יתברון, היינו שמבטלים ושוברים הצמאון

ע"י שתיית המים, לפי זה י"ל מה שנק' קנין התבואה שבר והוא השרש השני דלקמן לפי ששובר את הרעבון וא"כ שייך קצת לשרש זה וכן פי' במכלול. עכ"ל הצ"צ.

הלא שגם הצ"צ לומד שהם ב' שרשים נפרדים, שבר לשון מכר וקנין, ושבר לשון שבירת הצמאון, אלא ששייכים קצת זה לזה.

מקור להשיחה

וזה שיש חילוק בין מים לשאר משקין, ראה גם בשו"ע אדה"ז או"ח סר"ד לענין ברכת שהכל (ועי' בשו"ע אדה"ז החדש בהמקורות): אין מברכין על המים שהכל נהיה בדברו כו' אלא כששותה לצמא כו' לפי שאין הנאה לאדם בשתיית המים אלא בשעה שהוא צמא, אבל שאר משקין שיש הנאה לגוף בשתייתן ובטעמן צריך לברך עליהם בתחילה ובסוף אע"פ שאינו תאב להם ואינו שותה ברצון כו' כיון שמכל מקום הוא נהנה בשתייתם. ע"כ.

הלא שמחלקים בין מים שעיקר ענינם לשבור הצמאון, לשאר משקין שענינם הוא גם להנאה ותענוג ולשמחת לבב וכו'.

ועי' גם בשו"ע אדה"ז סקס"ח חילוק בין אוכלים שעשויים למזון ולשובע (שהו"ע שבירת הרעב המוזכר כאן בשיחה), לאוכלים שהם לעדון ותענוג. וע"ש במקורות.

ועי' עוד בגמ' עירובין דל"ה ע"א חילוק לגבי שבת בכלים שעיקר תשמישן לשם כך, או רק בדרך טפל. ועד"ז בשו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ט לגבי כלי נטילה. ואו"ח סש"ח סי"ז. ועוד.

מקור במאמר "חכלילי"

וכ"ז מתאים ג"כ למה שהבאנו בתחילת הדברים מתו"א פרשתינו ד"ה חכלילי אשר יין וחלב הם שייכים לענין התענוג והגדלת האברים כו'.

ועי' בתו"א פ' זכור פד, ד ואילך אשר חלב ודבש מורים על הרחבת הדעת ואהבה בתענוגים כו'. ועי' בתו"א שם בהוספות לפ' שמות קו, ד וכן בלקו"ת פ' שלח בענין זבת חלב ודבש אשר חלב מורה על מוחין דגדלות דחסדים המגדילים את הולד ובקיעת האורות את הכלים כו'. ועי' בלקו"ת תבוא מא, ג אשר חלב ודבש מורים על הטעמים וסמלי תורה

שיש בהם מתיקות. ובלקו"ת שה"ש לד, ב אשר חלב ודבש מורים על הנשמות שיש בהם מתיקות ותענוג.

* * *

בגליון הערות וביאורים שי"ל לקראת ש"פ וישלח, החילונו לכתוב קצת ע"ד מקורות להתניא בס' "חסד לאברהם" להה"ק ר"א המלאך. וייחדנו אז אשר המשך הדברים נכתוב בגליונות הסמוכים, אך לא איסתייעא מילתא, ונמשיך זה בשבועות הקרובים בעז"ה.



מסירת נפש בדור שנכנסו לארץ

הרב משה רבינוביץ
תושב השכונה

בתניא פרק כ"ה מבאר אדה"ז שעל כל אחד להתבונן שבעצם אין הפרש בהפירוד בין הקב"ה להאדם הנגרם ע"י עבודה זרה להפירוד הנגרם ע"י עבירה קלה. וכמו שיודע בנפשו שהוא מוכן למסור נפשו שלא לעבוד ע"ז כמו"כ ממש צריך להיות מוחלט אצלו שלא ליפרד מה' ע"י מרידה נגדו אפי' בעבירה קלה.

ובסיום הפרק:

"ובזה יובן למה צוה משה רבינו ע"ה במשנה תורה לדור שנכנסו לארץ לקרות ק"ש פעמים בכל יום לקבל עליו מלכות שמים במסירת נפש והלא הבטיח להם פחדכם ומוראכם יתן ה' וגו' אלא משום שקיום התורה ומצותיה תלוי בזה שיזכור תמיד ענין מסירת נפשו לה' על יחודו שיהיה קבוע בלבו תמיד ממש יומם ולילה לא ימיש מזכרונו כי בזה יוכל לעמוד נגד יצרו לנצחו תמיד בכל עת ובכל שעה כנ"ל". עכלה"ק.

הפשט בהשאלה היא: למה צוה משרע"ה (שמע ישראל - בפרשת ואתחנן) על מצוות מסירת הנפש לדור שנכנסו לארץ? המושג של "מסירת נפש" בפשטות הוא כשיש ל"ע איום על יהודי להמרות דתו ר"ל ובאם לאו יהרג, אז ישנו חיוב למסור נפשו.

וכפי שציין במ"מ הגהות והערות וציונים לקבל עליו מלכות שמים במס"נ: מסכת ברכות נד, א וסא, ב: "ובכל נפשך, אפילו נוטל את הוא נוטל את נפשך".

וע"ז שואל אדה"ז: הלא לקהל שדיבר משרע"ה אז, הנה בעתיד הקרוב (לציווי הזה עכ"פ) לא יהי' שייך נסיון כזה של גוי המכריח ישראל להמיר דתו, כי הלא הבטיח להם פחדכם ומוראכם יתן ה' וגו', וא"כ למה ציווה להם דוקא [ולא קודם לזמן ההוא - עיין בהגהות וכו' הנ"ל] על מצוה זו?

ומסביר שם שמס"נ היא לאו דווקא באופן של איום המרת הדת בפועל, כ"א נוגע גם לקיום התורה ומצותיה היום יומית. כי כשיתבונן שהפירוד הנגרם אפילו בעבירה קלה של ד"ס הוא הוא אותו הפירוד של עון ע"ז. ובעון ע"ז הרי אינו עולה על הדעת להשתחוות לע"ז. וע"י התבוננות זו יבוא למסקנה על חשיבות קיום התו"מ בכל פרטי'.

ובזה מתורץ למה ציוה משרע"ה לדור ההוא על מצוות מסירת נפש. כי על ידי שיזכר כל אחד תמיד זה שמוכן למסור נפשו על קדושת השם ולסבול יסורי מיתה ה' ישמרנו וכו' שלא ליפרד מאחדותו יתברך, אז כל שכן שיש לו להתגבר על המניעות אחרות הקלים מיסורי מיתה כדי לדבקו בו יתברך ע"י קיום התורה ומצותיה.

ולכאורה, מה הראי' ? הלא ישנו מציאות של "שמא יגרם החטא" ולא יזכו ל"פחדכם ומוראכם" לכן צום משרע"ה על מס"נ כפשוטו. וראה לקו"ש חל"ד, שיחה ג' לפ' שופטים. וש"נ על הדיון אודות נבואה לטובה אם אפשר שלא תתקיים.

ובדור שנכנסו לארץ גופא מצינו כעין זה:

דהנה להלן בפרשת עקב (ז, כב) כתיב "ונשל ה' אלוקיך את הגוים האל מפניך מעט מעט לא תוכל כלתם מהר פן תרבה עליך חית השדה". ומפרש רש"י שם: "והלא אם עושין רצונו של מקום אין מתיראין מן החיה, שנאמר וחית השדה השלמה לך (איוב ה, כג) אלא גלוי הי' לפניו שעתידין לחטוא".

הרי שמצינו שלמרות שנכנסו לארץ עם הבטחות שלא יזקו מחית השדה מכל מקום היות ויתכן ש"יגרם החטא" יש חשש שחיות השדה

יתרבו וכו'. וע"ז בא דיבור זה להודיעם שהמלחמה וירושת הארץ תנהל לאט לאט כדי למנוע חשש רבוי חיות המזיקים כתוצאה מחטא.

ולכאורה, הרי גם לענין ציווי על מצוות מסירת נפש אפשר לומר כן. זאת אומרת שלמרות שהבטיחם משה שפחדכם ומוראכם יתן ה' ולא יהי מצב של גוי המכריח את בני"י לעבוד ע"ז אבל יתכן שהחטא יגרום שלא יתקיימו כל ההבטחות עד שיפלו תחת ממשלת גוים ויהי להם הניסיון של המרת הדת. ולכן צוה משה רבינו ע"ה שידעו שישנו מצוות מסירת נפש כפשוטו.

ושוב אין ראי' לכאורה שמש"נ הוא גם בדברים שאין בהם המרת הדת.

ובהכרח לומר שהבטחת "פחדכם ומוראכם" היא בבחי' נבואה מסויימת (מאיזה סיבה שתהי') שא"א שלא תתקיים, עכ"פ לדור שנכנסו לארץ. משא"כ שאר הנבואות.

והעירני ח"א, שיש לומר בזה עפ"י מ"ש כמה ממפרשי רש"י על פסוק פן תרבה עליך חית השדה. היינו שלא יפסידו במלחמה, כ"א שאכן ינצחו במלחמת הכיבוש ובדרך נס אבל יזוקו מחיות.

דלכאורה, ממ"נ, אם לא יחטאו אז למה ינצחו במלחמה בלי החשש של חית הארץ ואם יחטאו אז למה העונש הוא רק (האפשריות) שיזוקו מחיות הארץ?

ותירצו שהכוונה שבטח לא יחטאו בני"י כ"כ (במצב שהיו אז) עד שלא יצליחו בכיבוש. כ"א יחטאו בחטאים קלים שכתוצאה מזה יוסר המגן מחית הארץ.

ועד"ז י"ל הפירוש בתניא. למשה הי' ברור שהדור שנכנסו לארץ לא יחטאו ויתדרדו כ"כ עד שגויים יכריחו את בני"י לעבור על דתם ר"ל. אדרבא, הבטיח להם שפחדכם ומוראכם יתן ה'. נמצא שאין צורך לצוים על מס"נ אם לא להתבוננות המביאה לקיום התורה והמצוה.



“אילנא דטוב ורע”

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

באגה"ק סכ"ו דוחה רבנו הזקן את הסברא שתורת הנגלה היא היא אילנא דטוב ורע (כפי שניתן לטעות בפירוש מאמר הזהר שמביא בריש האגרת), וכותב 'שהוא פלא גדול מחמת עצמו, וסותר פשטי הכתובים ומדרשי רבותינו', ומאריך בכו"כ פירוכות על סברא זו.

ובהמשך הדברים מסביר, שכוונת הזהר אינה שתורת הנגלה עצמה היא עץ הדעת טו"ר, אלא שהיא מבררת, על ידי לימודה, את הטוב מהרע.

והעירני ח"א, דהנה בהמשך הביאור כותב ש"גם מלכות דאצילות נקרא בשם עץ הדעת טוב ורע לגבי ז"א דאצילות, שאינו יורד שם", ולכאורה לפי זה צ"ע, דהרי באותה אגרת שולל בתכלית את הפירוש בזהר שתורת הנגלה, המדברת ומלובשת בדברים גשמיים, תיקרא אילנא דטו"ר, ולקראת סיום אותה אגרת כותב בפשטות שמלכות דאצילות נקראת עץ הדעת טו"ר, דלפי זה למה מופרך שגם נגלה שבתורה עצמה תיקרא עץ הדעת טו"ר?!

ואולי אפשר ליישב, דלשון הזהר הוא "אילנא דטוב ורע", שמשמעו שהאילן עצמו יש בו טוב ורע, וזה אי אפשר לומר על התורה הנגלית; משא"כ לשון הכתוב הוא "עץ הדעת טוב ורע", שאין בעץ עצמו רע אלא רק ידיעת הרע שמחוץ הימנו, ולכן ניתן להחיל תואר זה על המלכות. אלא שצ"ע מדוע אכן תרגם הזהר כך את לשון הכתוב.



וידעו מצרים כי אני ה'

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

איתא בתורה אור פ' וארא (נז, א): "ובזה מתורץ מ"ש בקי"ס וידעו מצרים כי אני ה' [וארא ז, ה]. ולכאורה תמוה שהרי להלן [בשלח יד, כח] כתיב לא נשאר בהם עד אחד. אלא דפי' וידעו לשון שבירה כו' . . ועמ"ש במ"א על קושיא זו" עכ"ל.

ונראה די"ל ע"פ מ"ש במכילתא בשלח [מסכתא דויהי פ"ו]: "רבי נחמיה אומר חוץ מפרעה ועליו אומר [וארא ט, טז] ואולם בעבור זאת העמדתך". וכ"ה בפרד"א (פמ"ג): "והעמידו הקב"ה מבין המתים לספר כחו וגבורתו", ע"ש טעם הדרש מסוף הקרא לא נשאר בהם עד אחד. וכ"ה במדרש תהלים שוחר טוב (קו, ה). ועי' פרדס יוסף ויגש (אות ג): "וזהו שנאמר בפ' בשלח (יד, כח) לא נשאר בהם עד אחד, היינו מהחשובים עד פרעה שנקרא אחד, המיוחד שבעם נשאר". ועי' בתורה שלמה בשלח (אות קפו) שמביא ממדרש שכל טוב ש"בא מלאך והעלהו מן הים והוליכו לנינוה כדי לספר שמו בכל הארץ להראות כחו וגבורתו".

ובזה מתורץ מ"ש בקי"ס וידעו מצרים כי אני ה', כי זה קאי על פרעה שנמלט בעבור להיות עד, והגם דלהלן כתיב לא נשאר בהם עד אחד, היינו דזה קאי על שאר כל המצרים, וא"ש.

והנה מ"ש 'וידעו' לשון רבים, י"ל ע"פ מ"ש בשו"ת הרשב"א ח"א (סי' קמח) אודות מלך: "המלך כצבור שהצבור וכל ישראל תלויין בו". וברמב"ם הל' מלכים (פ"ג ה"ו) נאמר: "שלבו הוא לב כל קהל ישראל". וברש"י חוקת נאמר: 'הנשיא הוא הכל', שבפסוק שם תולה השליחות בישראל, ובדברים (ב, כו) תולה השליחות במשה? אלא ש'משה הוא ישראל וישראל הם משה' ע"ש, ובלקוטי שיחות חלק לג (ע' 131 ואילך). ועד"ז י"ל בנדו"ד בלעו"ז ש'פרעה הוא מצרים ומצרים הם פרעה', וא"ש.

ולפי"ז יבואר היטב מ"ש במדרש לקח טוב (הובא בתורה שלמה וארא אות כא): "וידעו מצרים כי אני ה'[וארא ז, ה]: תחת שאמר מי ה'[שמות ה, ב], וידעו כי אני ה'", עכ"ל. ולכאורה 'וידעו' לשון רבים היא? אלא כנ"ל ש'פרעה הוא מצרים ומצרים הם פרעה'. ובאמת י"ל שמכאן סיעתא להנ"ל.



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

הנ"ל

בגליון הקודם (עמ' 40) העיר הרב פ.ק. על מה שכתבתי בגליון

תתקפט (ע' 40 ואילך): "שבנדון המדובר בפרק כח בתניא שנופלים לו הרהורי תאות ומסיח דעתו מהן אינו מקיים הלאו ד'לא תתורו' מפני שעסוק בתפלה, וההיסח הדעת הוא במילא עי"ש בדבריו. ודבריו תמוהים, כי בתניא שם כתב אדה"ז "ולכן כשהנפש האלקית מתאמצת ומתגברת להתפלל אזי גם הקליפה מתגברת 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", עכ"ל. - והיינו שלפי דעתו אין הבדל בין פכ"ז לפכ"ח דבשניהם מקיים הלאו ד'לא תתורו' וגו'.

והנראה בזה לבאר דהנה רבנו הזקן כותב: "אזי גם הקליפה מתגברת כנגדה לבלבלה ולהפילה במחשבה זרה שלה", ויש להבין מדוע כותב 'מחשבה זרה' לכאורה הול"ל 'מחשבה רעה' [כמו שכתב בפכ"ז]?

ונראה דבכוונה לא כותב 'מחשבה רעה', כי כאן עיקר המטרה של הקליפה הוא לבלבל את התפלה ולא (דוקא) לטמא את המתפלל בהרהור רעה או בתאוה רעה, ולכן כותב בדוקא 'מחשבה זרה' שזה כולל גם מחשבה לא רעה וגם אפילו מחשבה טובה [כגון לתרץ איזה רמב"ם קשה למשל באמצע התפלה], שכל אלו הנה מחשבות זרות לתפלה שמבלבלים אותו ושעליהם אין קיום של מצות ל"ת ד'לא תתורו' וגו'. [וי"ל דאפילו בנוגע להרהור שבעצם היא 'רעה' אין כוונת הקליפה כאן רק לטמאו ולהכשילו עם ה'רעה' שבו, כי אם כוונתו כאן בעיקר לבלבל את התפלה עם ה'זרה' שבו].

והנה עפ"ז נראה לבאר מדוע רבנו הזקן כותב כאן את המשל של הגוי: "והוא כמשל אדם המתפלל בכוונה ועומד לנגדו ערל רשע ומשיח ומדבר עמו כדי לבלבלו, שזאת עצתו בודאי שלא להשיב לו מטוב ועד רע ולעשות עצמו כחרש לא ישמע, ולקיים מה שכתוב אל תען כסיל באולתו פן תשוה לו גם אתה, כך אל ישיב מאומה ושום טענה ומענה נגד המחשבה זרה כי המתאבק עם מנוול מתנוול ג"כ, רק יעשה עצמו כלא יודע ולא שומע ההרהורים שנפלו לו ויסירם מדעתו ויוסיף אומץ בכח כוונתו" - דידוע דבכל פעם שמביאים משל זה אינו אלא כדי להוסיף בהבנת הענין והנמשל. ולכאורה מה מוסיף כאן המשל בהבנת הענין שבלעדיו לא היו מגיעים אליו?

אלא י"ל שכוונת המשל בנדו"ד הוא, דכמו שכוונת ומטרת הגוי הוא אך ורק לבלבל את היהודי בתפלתו, ולא כדי להחטיאו ולטמאו באיזה הרהור רעה או תאוה רעה כדי להכשילו בהלאו ד'לא תתורו' וגו', כמו כן בהנמשל, כוונת הקליפה כאן הוא בעיקר לבלבל את המתפלל בהרהורים אחרים שהם זרות לתפלה, ולא רק כדי להעליטו ולטמאו במחשבות רעות דוקא [שעליהם בלבד ניתן לקיים הלאו ד'לא תתורו' וגו', כי על מחשבות לא רעות וטובות (שגם הם מבלבלים את התפלה) לא מקיימים כלל את הלאו ד'לא תתורו' וגו'], לפיכך נאמר כאן 'זרה' דוקא, ולא 'רעה' כמ"ש בפכ"ז 'הרהורים רעים ותאוות רעות', כי שם כוונת הקליפה באמת הוא להעליטו במחשבות רעות דוקא כדי לטמאו ושיעבור על הלאו ד'לא תתורו' וגו', משא"כ כאן אפילו דמיירי מהרהור שבעצם היא 'רעה' אין כוונתו כאן רק לטמאו עם ה'רעה' שבו בלבד, כי אם כוונתו הוא בעיקר לבלבל את התפלה עם ה'זרה' שבו.

ועפ"י נראה גם לבאר בתחילת פכ"ח שכותב: "ואפילו אם נופלים לו הרהורי תאוות ושאר מחשבות זרות בשעת העבודה בתורה או בתפלה בכוונה", דלמה כותב רק 'הרהורי תאוות' בלבד [בלי 'רעות'], לכאורה הול"ל 'הרהורי תאוות רעות' כמ"ש בפכ"ז? [שהרי זה לכאורה בהמשך למ"ש לעיל. - אגב: דלא כמ"ש בס' 'פניני התניא' כרך ד (ע' 115) בפכ"ח: "בהמשך לזה [מפכ"ז] עוסק רבנו כאן במי שנופלות לו המחשבות הללו [שבפכ"ז] באמצע עבודתו בתורה ובתפלה" עכ"ל, וכ"ה שם בע' 117. וזה אינו, כי כאן המחשבות אינן 'רעות' אלא 'זרות']

אולם י"ל שכאן בא לרמז שזה לא מוגבל ל'רעות' בלבד אלא שהכוונה גם לתאוות לא רעות ואפילו לתאוות טובות [כגון לתרץ רמב"ם קשה באמצע התפלה], שכל אלו המה 'מחשבות זרות' [להתפלה] שמבלבלים את התפלה. וגם אפילו אם מיירי מהרהור שבעצם היא 'רעה' אין עיקר כוונת הקליפה שמתגברת ומתאמצת נגד הנפש האלקית לטמאו עם ה'רעה' שבו, כי אם כוונתו בעיקר לבלבל את התפלה עם ה'זרה' שבו [כמו במשל של הגוי הנ"ל].

והשתא כיון שההתמודדות והפתרון נגד מאמציו המתוגברות של הקליפה לבלבל ולהפיל מחשבות 'זרות' בכוונת המתפלל הוא כמ"ש רבנו הזקן: "שזאת עצתו בודאי שלא להשיב לו מטוב ועד רע ולעשות עצמו כחרש לא ישמע, ולקיים מה שכתוב אל תען כסיל באולתו פן תשוה

לו גם אתה, כך אל ישיב מאומה ושום טענה ומענה נגד המחשבה זרה כי המתאבק עם מנוול מתנוול ג"כ, רק יעשה עצמו כלא יודע ולא שומע ההרהורים שנפלו לו ויסירם מדעתו ויוסיף אומץ בכח כוונתו, וזה אפילו טרם שעולה ההרהור למחשבתו שבמוחו. וכנגד תגבור הקליפה וכו' המתפלל מגביר בכוונתו בתפלה. ע"ד מי שעוסק ומרוכז ומונח בלספור שטרות כסף למשל, שבאם ינסו לבלבלו בכל מיני מחשבות זרות [שכולם 'זרות' ומפריעות לספירת הכסף] הפתרון הוא להוסיף אומץ בכח כוונתו של ספירת הכסף, "שלא להשיב לו מטוב ועד רע ולעשות עצמו כחרש לא ישמע". וגם אז אם הבלבול הוא ממחשבות רעות אינו מקיים את הלאו ד'לא תתורו' וגו' ואין נותנים לו שכר ע"ז כאלו עשה מצוה, כיון שלא כפה כאן היצר של המחשבות רעות, שע"ז נותנים את השכר. וזה בעצם דומה להך שמעיקרא לא בא לפניו דבר עבירה, דע"ז כמובן אין שום שכר [של קיום הלאו ד'לא תתורו', אבל מה שכפה את היצר הזה של רצונו לבלבל את התפלה שלו ע"ז בודאי שמקבל שכר, אבל לא את השכר של קיום הלאו ד'לא תתורו' כמובן].

משא"כ בפכ"ז מיירי שכופה את היצר של המחשבות רעות דוקא שע"ז נותנים השכר [של קיום הלאו ד'לא תתורו'], וכדאיתא בפ"ב: "שיקבל ברצון ח"ו הרהור זה הרע העולה מאליו מהלב למוח כנ"ל, אלא מיד בעלייתו לשם דוחהו בשתי ידיים ומסית דעתו מיד שנוכר שהוא הרהור רע ואינו מקבלו ברצון אפילו להרהר בו ברצון וכ"ש להעלותו על הדעת לעשותו ח"ו", וכ"כ בפ"ג: "כך היצה"ר אומר דעתו בחלל השמאלי שבלב ומהלב עולה למוח להרהר בו ומיד חולק עליו השופט השני שהוא הנפש האלהית שבמוח המתפשט בחלל הימני שבלב מקום משכן היצר טוב והלכה כדברי המכריע הוא הקב"ה העוזרו להיצר טוב". - והיינו שיש ב' סוגי היסח הדעת: א) שמסית דעתו ע"י דוחהו בשתי ידיים לאחר שעלה הרהור הרע הזה מאליו מהלב למחשבתו שבמוח - וזה מה שנאמר בפכ"ז. ב) שמסית דעתו עוד טרם ש'הרהור זה הרע העולה מאליו מהלב למוח', והיינו שאין אפילו אפשרות מעיקרא שיעלה ההרהור 'הרע' או 'הזרה' הזה מאליו מהלב למחשבתו שבמוח, כי הרי טרוד ומונח הוא בהמחשבה שעוסק בה [בתפלה או בכל דבר אחר], וא"כ כשמוסיף אומץ בכח כוונתו אין שום מקום למחשבה אחרת שינסה לעלות אצלו, והיינו שעושה עצמו כלא יודע ולא שומע ההרהורים שנפלו לו וכו' - וזה מה שנאמר בפכ"ח.

ברם לפי דעתו של הרב פ.ק. שאין הבדל בין פכ"ז לפכ"ח דבשניהם מקיים הלאו ד'לא תתורו' וגו' תמוה מדוע ב' הדברים והעצות של 'בעת עסקו בעסקיו ודרך ארץ וכחאי גוונא' [שבפכ"ז] ושל 'בשעת העבודה בתורה או בתפלה בכוונה' [שבפכ"ח] לא כותבם ביחד בפרק אחד יחדיו, והלא פתרון אחד הוא לשניהם, והיינו לדחות ולהתעלם מהמחשבה רעה לקיים מה שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם וכו', וכשמסיח דעתו מקיים לאו זה. ואמרו רז"ל ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאלו עשה מצוה, ועל כן צריך לשמוח בקיום הלאו כמו בקיום מצות עשה ממש וכו', ולקיים מה שכתוב אל תען כסיל באולתו וכו', שע"י כל זה אסתלק יקרא דקב"ה לעילא על כולא יתיר משבחה אחרא ואסתלקותא דא יתיר מכולא וכו'.

וכמו שכותב כן בפרק כו (בנוגע לבעיה אחרת): "אך העצבות ממילי דשמיא צריך לשית עצות בנפשו לפטר ממנה אין צריך לומר בשעת עבודה שצריך לעבוד ה' בשמחה ובטוב לבב אלא אפילו מי שהוא בעל עסקים ודרך ארץ אם נופל לו עצב ודאגה ממילי דשמיא בשעת עסקיו בידוע שהוא תחבולת היצר כדי להפילו אח"כ בתאוות ח"ו כנודע שאל"כ מאין באה לו עצבות אמיתית מחמת אהבת ה' או יראתו באמצע עסקיו. והנה בין שנפלה לו העצבות בשעת עבודה בת"ת או בתפלה ובין שנפלה לו שלא בשעת עבודה זאת ישים אל לבו כי אין הזמן גרמא כעת לעצבות אמיתית אפי' לדאגת עונות חמורים ח"ו. רק לזאת צריך קביעות עתים ושעת הכושר בישוב הדעת להתבונן בגדולת ה' אשר חטא לו כדי שע"י זה יהיה לבו נשבר באמת במרירות אמיתית וכמבואר עת זו במ"א" וכו' - עד"ז הו"ל להכליל ב' הפרקים [כז-כח] בפרק אחד, שהרי הפתרון לכאורה אחד הוא לשניהם והיינו לדחות ולהתעלם ממשחשבות הרעות והזרות? - ומפליאה זו מתעלם הרב פ.ק. לחלוטין, משא"כ לפי דברינו הכל א"ש ולק"מ.



רמב"ם

קידושי עובר

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם בהלכות אישות פ"ז הט"ז "האומר לחבירו אם ילדה אשתך נקבה הרי היא מקודשת לי בזה לא אמר כלום - ואם הייתה אשת חבירו מעוברת והוכר העובר הרי זו מקודשת".

וע"ז משיג הראב"ד "א"א לפי ההלכה לא נאמר הוכר עוברת מקודשת אלא לדעת ר' אליעזר בן יעקב דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ולית הלכתא כוותיה". וממשיך הרמב"ם "ויראה לי שצריך לחזור ולקדש אותה מאביה אחר שתיוולד כדי שיכניס אותה בקידושין שאין בהם דופי".

והקשו על הרמב"ם:

א. דאע"ג דבפי' המשניות שלו כתב דהרי"ז ספק קידושין, אבל מלשונו הרי"ז מקודשת משמע שחזר בו בספר היד וס"ל דהוי וודאי קידושין, וכפי שהסבירו כ"ז באבן העזר סי' מ' בחלקת מחוקק ובבית שמואל בסופו. א"כ דהוכר העובר הוי מציאות אמאי צריך לחזור ולקדשה כדי שיהא קידושין שאין בהן דופי לשון בלתי רגיל בהרמב"ם. התינח אי הוי ספק קידושי אבל אם היא מקודשת וודאי, למה צריך לחזור ולקדשה, מה חסר בהקידושין הראשונים. ועי' באריכו מזה בשו"ת אגרות משה אבן העזר סי' פ"א ואכ"מ.

ב. ויש לבאר בגוף פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בהקדם קושית החלקת מחוקק שהקשה דהרי הרמב"ם פוסק דהמזכה לעובר לא קנה, ואעפ"כ כאן פוסק דהוי קידושין. ומתרץ שאני קידושין דהאב בעולם והוא זוכה בכסף הקידושין.

וע"פ חקירת הרגצובי הידוע אם העילה הוא הקנין גבי קידושין או העלול (הארכנו בזה בגליון הקודם), מובן בפשטות דלהרמב"ם דהעילה הוא הקנין. א"כ ג"כ כאן גבי קידושין קנין הכסף שהאב קונה הוה העילה והוי שונה מהמזכה לעובר. אבל להראב"ד דהעילה הוא האיסור א"כ הוי

כמו מזכה לעובר ישר ולא חל האיסור על העובר, והוא כמו מזכה לעובר. דגם הרמב"ם מסכים בפכ"ד מהלכות מכירה דלא קנה.

אבל לפום חורפתא שבשתא, דהרי בקידושי האב גם הראב"ד יסכים דהעילה היא הקנין שהאב קונה כסף הקידושין, אלא מחוורתא דפלוגתתם היא אם העובר הוה מציאות כמבואר באורך בצפנת פענח על אתר.

וי"ל דבזה תלוי מחלוקת הפוסקים בהלכות גירות, אם הבי"ד לא ידע שהאשה מעוברת אם צריך לחזור ולגייר העובר, ראה הלכות גירות יו"ד סי' רס"ח בדגול מרבבה להנודע ביהודה, וז"ל "אם ידעו הבי"ד בשעת טבילה שהיא מעוברת הדין פשוט אבל אם לא ידעו הבית דין שהיא מעוברת, יש לי בזה אריכות גדולה ותלא באשלי רברבי ואין כאן המקום להאריך". עכ"ל.

ויש לפענח דהאשלי רברבי היינו הרמב"ם והראב"ד כיוון דתלוי בהמחלוקת דהרמב"ם והראב"ד, דלהראב"ד א"צ לחזור ולגייר דהעובר לא הוה מציאות ועובר ירך אימו. ולהרמב"ם צריך לחזור ולגייר כיון דהעובר הוה מציאות וחל עליו קידושין א"כ צריך גיור לעצמו.

ואוי"ל דאזלי בזה לשיטתם, במסייע המבואר בלקו"ש ח"ט פ' קדושים, דלהרמב"ם מסייע מקבל חשיבות כהדבר עצמו, ולפיכך עובר יש לו חשיבות שיחול עליו גירות וקידושין בפני עצמה, משא"כ להראב"ד עובר ומסייע אין לו חשיבות כלל, ע"ד פלוגתתם בנוגע לבן נח המבואר בצפנת פענח הלכות שאר אבות הטומאות דלהרמב"ם הוי מציאות ולהראב"ד לא הוי מציאות כלל.



הלכה זמנהג

טיבולו במשקה לענין עוקר

הרב חיים דוד א. טיפענברון
ראש ישיבת מתיבתא ליובאוויטש ד'לונדון

להלן תשובה בענין דבר הטיבולין במשקה מהגאון רבי מרדכי הענא

דיין דקהלת המבורג:

הנה² ראיתי בתשובה חדשה שמה עמק בנימין³ שפסק למעשה בסוקרי קאנדל⁴ שטובלין במשקה קאווי⁵ שצריך נטילת ידים משום דבר שטיכולו

¹ בין השנים תפ"ד - תקכ"ז מתוך ספרו בכת"י "דברי מרדכי" ב' חלקים הנמצא כיום באוסף גאסטער בלונדון, ראה אודותיו בקובץ אור ישראל גליון נ"ד עמו' ו' והמצויין שם.

² לחיבוטא דמלתא מצטרפין אנו כאן נוסח שער הספר שכתב המחבר כהקדמה: ". זה השער צדיקים יבואו בו, ויגידו לו את דברי מרדכי בשושון וכל פלך, כי מרדכי היהודי דורש טוב בכל מקום, לבוש מלכות ועטרת זהב. כל מעשה תקפו וגבורת מרדכי אשר גידלו המלך". "שאלות ותשובות ספר דברי מרדכי אשר העלה והיבא האי תנא תנא מיושבי מדרש הגדול שגדלו בשם מכובשי מימים קדמונים בשבת תחמונים ובהם שאלות ותשובת מאירים כברקים ולפידים וע"פ אמיתי התורה מיוסדים ציצים ופרחים משוקדים ישובים בנויות לתלפיות והערות יקרות בטענות חזקות וראיות מזוקקות אשר. . וחיקר האי תנא תנא מוה"ר מרדכי הענא חד מבי מותבא רבה לבי דינא פה ק' המבורג, נכד להגאון מהור"ר איציק ברילין זצ"ל אשר אור תורה הי' זורח בק"ק מנהיים זה ימים ושנים ויצא חוטר מגזע משפחת המחבר שו"ת חות יאיר, ובאורו נראה אור תורה להיות יורה ליראה כאשר רצון הבורא. .".

והנה בא לדינו גם נוסח השער של ח"ב מספרו עם כמה שינויים ולרווחא דמילתא מגשים כאן נוסח המלאה: "ויגידו לו את דברי מרדכי בשושון וכל פלך, בלבוש מלכות ועטרת זהב ורמוני פלך, כי מרדכי היהודי דורש טוב בכל מקום שהלך, כל מעשה תקפו וגדולת מרדכי אשר גידלו המלך. חלק שני. שאלות ותשובות ספר דברי מרדכי אשר פעל ועשה מעשה רב האי תנא תנא מיושבי מדרש הגדול שגדלו בשם מפורש מימים קדמונים בשבת תחמונים ובהם שאלות ותשובת מאירים כברקים ולפידים וע"פ היושר מיוסדים: ציצים ופרחים משוקדים ישובים בנויות לתלפיות והעדות יקרות בטענות וראיות מזוקקות: כמספר ומנין שם מרדכי נחקקות הרבני מהור"ר מרדכי הענא דינא ומורה הוראת צדק להחזיק הבדק פה המבורג יע"א בן החסיד המנוח כהר"ר יוסף יוזפא מק"ק הענא נכד להגאון מהור"ר איצק ברילין זצללה אשר אור תורתו זורח בק"ק מנהיים: זה ימים ושנים ויצא חוטר מגזע משפחת המחבר תשובת חות יאיר ומאורו נראה אור תורה: להיות יורה ומורה כמו שצונו הבורא ואין צו אלא לדורות עולם יהי ויאמר אמן הקורא נס"ו".

וכדאי ומעניין להוסיף כאן מה שהוסיף המחבר הגליון השער בקשר למה שכתוב שיצא חוטר מגזע בעל ה"חות יאיר", "בתשובת חות יאיר דף קכ"ג ע"ב ראיתי שהגאון מהור"ר אהרן הי' חמו של חמו של חות יאיר מורנו הגאון מהור"ר איצק ברילין הי' אבי זקני וזה ר' איצק ברילין הי' חמי של המפור' מו"ר שמשון לוין זצקה. . הי' לו לאשה בתו של גאון ר' איצק ברילין בשמה אסתר וגם בניו שני הקצינים מפורסמין ר' משה, ור' וואלף מחסידי אשכנז וזה ר' משה הי' לו חתנו באברהם ר' גבריאל. . באשכנז. .".

³ מהחכם השלם החסיד ועניו נעים זמירות ישראל מהור"ר בנימין רפאל דיאש בראנדון זצוק"ל (מתוך שער הספר נדפס אמסטרדם תקי"ג).

במשקה, כיון דנגיעה תליא מילתא, ובשעת נגיעתו עדיין לא נפשר ולא דיננין בתר סופו שיהא נימוח תוך המשקה.⁶

וקמתי משתומם על פסק זה שנעלם מן הפוסק כמה עיקרי דינים, חדא שחושב לסוקרי המגדל בקנים ועושין ממנו צוקר קאנדל ע"י בישול משום שחושב . . משקה הסימן י"ד שח"ט ד"ם חדא מהם הוי דבש וזה דוקא דבש דבורים⁷ ולא דבש תמרים⁸ ולא דבש הגדול בקנים⁹ כן מבואר בפוסקים סי' קנ"ח¹⁰ ועוד הלא פסק הרמב"ם¹¹ (והוא דמשמע בכ"מ על הרמב"ם) שמן ודם חלב שקרש אינן משקין אפי' חזרו ונימוחו¹² וכן משמע בריש פ"ג דטהרות¹³. א"כ אפי' דבש תמרים שקרש אינו משקין

⁴ צוקער המבושל הנחתך לחתיכות קורין צוק"ר קאנדיל (ראה שו"ע אדה"ז סי' תס"ז סעי' כ').

⁵ טעם ה"מנהג" לטבל הצוקער בטיי, ראה בדי בשלחן להגר"ח נאה סי' ל"ו ס"ק ט' שמביא בשם ס' ישועות חכמה כדי שיהא נוח ללעסו. אמנם בעל הבר"ש מביא ששמע אומרים לפי שמסתפקים אם לברך על הטיי או על הצוקער ומטבלין כדי שתהי' הברכה על שניהם. וכותב טעמם דילי': דאפשר לומר טעם אחר דלעולם עיקר הברכה על הטיי שהוא העיקר, אך לפי שצריך לאחוז בימין כל דבר שמברך עליו, והטיי הוא חס ע"פ הרוב ויקשה לאחוז הכוס בידו בשעת הברכה ע"כ מטבילין הצוקער בטיי ומברכין עליו.

⁶ שם מביא צדדי השאלה "מי אמרינן דכשמשקה עצמו חשיבה דסופו להתפשר מתוך המשקה, ודינינן לי' בתר סופו. או דלמא כיון דבשעת טיבולו עדיין הוא בעין לא חשיבא כמשקה וצריך נט"י כדין כל דבר שטיבולו במשקה". ראה עוד בס' ישועות חכמה (דלעיל) דבאמת הטובל צוקער בטיי צריך נט"י ואין העולם נוהגין כן, ונראה דטעם לפי שדרך הצוקער לבלוע המשקה לתוכו וכשמכניסו לפה כבר הוא נגוב מבחוץ עד שאין בו טופח ע"מ להטפוח.

⁷ ולא דבש צרעים (מכשירין פ"ו מ"ד).

⁸ תרומות פ"א מ"ב.

⁹ שו"ת רדב"ז ח"ד סי' א'ק"נ (ע"ח), וסי' א'קנ"ד (פ"ג).

¹⁰ ובשו"ע אדמה"ז שם סעיף ט'.

¹¹ פ"א מהל' טומאת אוכלין הל' י"ט. (ודאין הלכה כר' שמעון שזורי לפירוש הכסף משנה שם).

¹² לא הובא שם "אפי' חזרו ונימוחו" וכן לא הובא בשאר הפוסקים!

¹³ משנה א'. (ראה שו"ת דברי נחמי' אר"ח ל' א').

כלל. וסוקר של קנים דינו נמי כפירות והנוטל ידיו לפירות ה"ז מגסי הרוח¹⁴.

ועוד קשה על מחבר זה דמבואר בתשו' מטה יוסף ח"ב סי' י"ח¹⁵ עירב א' מז' משקין הללו עם שאר משקין אזלינן בתר רובא אי רובא משאר משקין א"צ נטילה וא"כ כאן מערב מיעט צוקר תוך המשקה אף שיש בהאי גוונא מהני שחייבים בנטילה בכה"ג פטור מנטילה לכן לא תשמע לפוסק זה ליטול ידיו בעת שתית הקאווי שהוא מגסי הרוח ושוטה ולא ידע כלום כי אין בזה אפי' ספיקא בדינא לירא ממה שכתב במטה יוסף בסעי' ה' המקיל בנטילתו לדבר שטיבולי במשקין מכלל המזלזל בנטי' דנעקר מן עולם וחייב נידוי¹⁶, עכ"ל.

זה נאמר בשבעה משקין בפסחי' דף ט"ו אבל לא מה שאינו נחשב שם.

ועוד לא ידע הא דמובא בעי' בשם מטה יוסף אם הטיבול הוא במשקה שהוא מבושל ואם אוכל בכף אף למאן דמחמיר ליטול במובשל אבל תרי חומרות לא עבדינן¹⁷. וא"כ במשקה קאווי מבושל במים ואין נוגע כלל במשקה רק שותה מכלי' וכלים שונים אין להחמיר משום כל המחמיר בדברים כאילו נקרא הדיוט ולא חכם בדיני תורה.

כי רש"ל כתב¹⁸ בכל הנק' אפי' משקה טופח לא נקרא טיבול במשקה ולא גזרו אלא במה שצריך לטבול אותה אבל לא בלחלוחית של עצמו, וט"ז סובר¹⁹ לחלוחית מצד מוהל שלהם לא מהני דהא לא מז' משקין הם וא"כ כל זה נעלם מן הנזכר, ונפל כל תשובתו בעמק הבורה.

¹⁴ חולין ק"ו. הובא בשו"ע שם סעי' ה'.

¹⁵ סוף אות י'. ראה באר היטב שם ס"ק ז'.

¹⁶ פ"ה דעדיות מ"ו, וטושו"ע שם סעי' ט. ושם: "וגם בא לידי עניות (שבת ס"ב) ונעקר מן העולם (סוטה ד' ע"ב).

¹⁷ ראה באר היטב שם ס"ק י"ב.

¹⁸ ים של שלמה חולין פ"ח סי"ח.

¹⁹ שם ס"ק ט'.

ונעלם עוד ממנו הנאמר מפורש בש"ע קנ"ח ס"ק ו' השותה א"צ ליטול אפי' ידו אחת הטעם שאין נוגע במשקין לעולם ומ"א כתב²⁰ דלא גזרו על השותה ולדעת מ"א²¹ אפי' בשותה מן הנהר בידיו א"צ נטילה.

ובתשובה זו ראיתי דמייתי הכ"מ מפ"ז דה' מקואות²² שדחק עצמו ליישב האי דפסק בשלג שהניח בעוקה וריסק הרי זו מקוה כשר ושלם אליבא דת"ק אינו מכשיר במקוה העשוי כולו משלג רק אשלומי משלם. ואני אומר לכן מדייק הרמב"ם וריסקו שנעשה מים בזה ליכא מאן דפליג רק ר' ישמעאל פליג בלא ריסק ואנשי מידבא העידו שעשו אפי' בלא ריסק כדייק לישנא שאמר להם צאו ועשו מקוה בתחילה אפי' שלא ריסק בזה יש פלוגתא אבל בנעשה מים [אין פלוגתא].

וראה בטור א"ח סי' ר"ב ס"ק ט"ו בשו"ע שדעת הטור לברך על סוקאר בפה"ע וכן הסכים הט"ז²³ דעת הטור עיקר, וב"י ערוך שלחוננו בסוקאר שהכל א"כ אע"פ שנעשה ממנו הוט צוקר²⁴ או צוקער קאנדל לא נשתנו דעת הפוסקים בברכתו ודומה כאילו נימוח.

ואיך יעלה על דעת אדם בטובלין דבר נימוח מעיקרא ולסוף לחשוב לדבר שטיכולו במשקין לכן לא ארד על עמק בנימין רק עולה במעלות מורידות ולא צריך נטילה לצוקר שטובלין בקאווי וכן לא נשמע ונראה אפי' מחסידי עליון הנזהרים בכל דקדוקי מצות אבל זה לא נשמע שנראה מעולם.



²⁰ שם ס"ק י"א.

²¹ ראה כנה"ג שם בהגהת ב"י. וברדב"ז דלעיל ד"ה שוב ראיתי שכתב.

²² משנה היא בפ"ז דמס' מקואות, יש מעלין את המקוה . . אר"ע הי' ר' ישמעאל דן כנגדי לומר השלג אינו מעלה את המקוה, והעידו אנשי מידבא משמו שהי' אומר להם צאו והביאו שלג ועשו מקוה בתחילה, ריב"ן אומר אבן הברד הרי הוא כמים, ע"כ.

²³ ס"ק י"ג.

²⁴ צוקר העשוי ככובע (ט"ז סי' תס"ז ס"ח, שו"ע אדה"ז שם סעי' י"ט).

היוצא מבית האסורים

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

בסדור תהלת ה' השלם (קה"ת נ.י.), בשחרית של שבת (ע' 186), מופיע קטע אודות ארבעה הצריכים להודות, ושם כתוב: "ומי שהיה חבוש בבית האסורים על עסקי נפשות ויצא מהצרה לגמרי".

ולהבהיר שלשון זה איננו לשון רבינו הזקן, כי אם של המדפיס של סדור 'סדר העבודה'¹. ואילו לשון אדה"ז (לוח ברכת הנהנין פי"ב ה"ח; סדר ברכת הנהנין פי"ג ה"ב) הוא:

ומי שהיה חבוש בבית האסורים על ידי עסקי נפשות ויצא, או על עסקי ממון - אם היה מעונה בכבלי ברזל.

הלשון 'על עסקי נפשות' הוא של המגן אברהם (סי' רי"ט סק"א), והוא סובל גם הפירוש שהי' תחת האיום של עונש הריגה ר"ל, ואדה"ז מבהיר לכאורה שהכוונה היא שהוא נאסר משום עלילה של מעשה רצח וכיו"ב. ומ"מ למעשה נראה שאין כל כך נפקא-מינה, כי הדעת נותנת שהסכנה יתירה של 'עסקי נפשות' היא בגלל שבמקביל למעשה רצח עלול הדבר להגיע לעונש מוות ר"ל.²

כך שעיקר הביקורת על לשון המדפיס הנ"ל הוא על שהשמיט מה שברכת הגומל שייכת גם למי שנאסר על עסקי ממון.

ולגופו של ענין, הנה המגן אברהם (שם) הגביל ברכה זו על הנאסר על עסקי נפשות בלבד. אך האלי' רבה (או"ח שם סק"ב) מצטט מהמלבושי

¹ ווילנא תרע"א, שהסדור תהלת ה' השלם צולם ממנו. לשון קטע זה מופיע גם בסדור קרבן מנחה על פי נוסח האריז"ל (ווילנא תרנ"ז), בידי דפוס צילום (כסלו תשס"ט - ע' 206).

² ולהעיר מלשון השער הכולל (פכ"ג): ". עד שיהי' עסקי נפשות, דהיינו או שדורשים נפשו או שהיה מעונה בכבלי ברזל אפילו על עסקי ממון". ומשמע שפירש 'עסקי נפשות' כהקס"ד כאן. אך י"ל שכוונתו כדברינו, שהנאשם ב'עסקי נפשות' עלול להיענש מוות ר"ל.

יו"ט (על הלבוש, או"ח שם, מדיוק לשון תלמידי רבינו יונה, ברכות מג א) שגם הנאסר על עסקי ממון מברך ברכה זו. גם ה'נתיב חיים' (נדפס לראשונה בפיוורדא שנת תקל"ט, ונעתק על גליון השו"ע) נקט כך, ואף דייק מלשון הכתוב "יושבי חושך וצלמות, אסירי עני וברזל", הרי שחיוב ההודאה אינו רק על היוצא מ'צלמות' [= צל מוות], אלא גם על השחרור מ"אסירי ברזל" חייב להודות. ומסיק: "על כן נראה לי לפסוק הלכה שמחויב לברך ברכת הודאה אף כשנתפס בשביל עלילות ממון, וכן עמא דבר. .".

ונראה לומר שאדה"ז - שבנאסר על עסקי ממון הגביל הברכה ל"מעונה בכבלי ברזל" - בא בעקבות דרשה דקרא של ה'נתיב חיים'. ובשער הכולל (פכ"ג) הוסיף לומר שאדה"ז אינו חולק על המגן אברהם, ומסתמך על לשון הכתוב "ענו בכבל רגלו, ברזל באה נפשו" (תלים קה, יח), "הרי שאם מעונה בכבלי ברזל נוגע עד הנפש"³.

ובמהדורה החדשה של 'סדר ברכת הנהנין' היטיב המו"ל לציין (בע' כח) לדין היוצא בקולר ואמר כתבו גט לאשתי, דהיינו אפילו על עסקי ממון (שו"ע אבן העזר סי' קמא סט"ז, וש"נ). אכן למעשה יש לעיין באיזה תנאים יברך המשוחרר ממאסר ברכת הגומל. ואף שרגילים השוטרים לשום כבלי ברזל בידי האסירים כשלוקחים אותם תחלה, הרי אף בזה יש לדון אי הוי "מעונה בכבלי ברזל". [ברור הוא שהוא מעונה מחמת הבושה והמעצר ר"ל, אך היינו מחמת המעצר לא מ'כבלי הברזל']. וראה כמה פרטים ואופנים בזה בס' פסקי תשובות (או"ח שם סק"ו).

ויה"ר מהשי"ת שישים בלב מלכותא דארעא לשחרר כל בני הנאנחים ונאנקים במעצר ה"י, ועד מהרה ירוץ דברו ית', והוא ית' ישמרנו בתוך כללות אחב"י מכל צרה וצוקה, וישלח מהרה גואל לגאלנו.



³ בביאור הלכה (או"ח שם סוד"ה חבוש) מזכיר דברי רבינו הזקן בעילום שם: "וגדולה מזו מצאתי לאחד שכתב שחבוש מברך דוקא בשהיה כבול בכבלי ברזל. ואף שלדינא לא נראה כן, דכפי הנראה נמשך אחר לשון המקרא. . וכבר כתבנו לעיל. . דלא בעינן דומיא דקרא. .", ע"ש הוכחתו, ואכמ"ל.

תפלה עבור גויי הארצות

הרב חיים רפפורט

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

א. בספר מחזור ויטרי (סימן פג וסימן תצו), בתוך נוסח ברכת המזון בבית חתנים איתא: "הרחמן הוא יבנה ויסעוד ויכלכל בתי כנסיות ובתי מדרשות ויברך את החתן ואת הכלה כו' והמסובין כאן והמשמשין כאן (ב) בני ברית כמו שנתברכו אבותינו אברהם יצחק ויעקב, בכל מכל כל, כן יתברכו הן ונתברך יחד בברכה שלימה, ונאמר אמין".

ובארחות חיים, הל' ברכת המזון (סי' נז), כתב: ואם יש עכו"ם אומר ויברך כל אחד ואחד בני ברית', לפי שאסור לברך את העכו"ם כדכתיב (דברים ז, ב) לא תחנם, לא תתן להם חן, עכ"ל. ובכלבו (סי' כה): ואם יש שם כותי, אומר כל אחד ואחד ממנו בני ברית בשמו, לפי שאסור לברך הכותי כדכתיב לא תחנם, לא תתן להם חן, עכ"ל.

ובמגן אברהם (סימן קפט סק"א): כשיש עכו"ם בבית נוהגין לומר 'כולנו יחד בני ברית', וכתב הט"ז ביורה דעה שאינו נכון, דכיון שאומר 'כולנו יחד' הכל בכלל, אלא יאמר 'אותנו בני ברית כולנו יחד'. והטעם, לפי שאסור לברך עכו"ם דכתיב לא תחנם (מט"מ. כל בו), עכ"ל².

[וז"ל הט"ז ביורה דעה (סרל"ב סקי"ד): ומדבר זה שכתב הר"ן דכשאומר כולכם הוה אביו בכלל לאותה הרגע קודם שייסיים, למדתי שבנוסח הברכות שאחר ברכת המזון דהיינו כשאומרים 'יברך אותנו

¹ ראה ע"ז כ, ע"א. רמב"ם הל' ע"ז פ"י ה"ד. טוש"ע יו"ד סקנ"א סי"ד.

² וכ"ז כשאין סיבה לברכו, משא"כ משום "דרך ארץ לומר לאדם שעוסק במלאכה תצלה מלאכתך (שבת ד' פ"ט [ע"א - ברש"י ד"ה לעזרנין] ואפילו לעכו"ם" (ראה מגן אברהם שם"ז סוסק"ד). ובשו"ע אדה"ז (או"ח שם ס"ד): "דרך ארץ לומר כן לכל עוסק במלאכה ואפילו לעכו"ם משום דרכי שלום" [וראה גיטין סא, ע"א].

בספר הזכרון 'אחר האסף' (להר"י סרנא ר"מ בישיבת חברון) עמוד פ, ברשימותיו שרשם בפנקסו בשהותו בבית החולים בשווייץ, כתב להסתפק "אם מותר להפרד מן הנכרי בברכת 'תהי' בריא' כנהוג, או אם יש חיוב לעקם במילים אחרות" — וע"פ הנ"ל (מהמג"א ושו"ע אדה"ז) נ"ל שהותר ספיקתו.

ולענין החזרת ברכה לגוי שברכו — ראה ירושלמי ברכות סוף"ח הובא בתוד"ה ואברכה חולין מט, ע"א. וראה לקמן הערה 11 ע"ד הכרת הטוב.

כולנו יחד בני ברית' ולהוציא את שאינן בני ברית שישנן שם, שאין לומר כן דאם כן הויין עכ"פ בכלל 'כולנו יחד' כל זמן שלא יסיים בני ברית, אלא יאמר 'אותנו בני ברית כולנו יחד', כן נ"ל, עכ"ל].

ובשו"ע אדה"ז (או"ח שם ס"ד): כשיש נכרי בבית נוהגים לומר 'כולנו יחד בני ברית' - להוציא הנכרי מכלל הברכה, שאסור לברך הנכרים שנאמר 'ולא תחנם'. ויותר נכון לומר 'בני ברית כולנו יחד', שלא יהי' בכלל הברכה אפילו רגע³, כשאומר 'כולנו יחד' קודם שמסיים 'בני ברית', עכ"ל. [נע"ש שאין דין זה נוגע למומר ש"בכלל בני ברית הוא⁴, שאע"פ שחטא ישראל הוא, ולכן כשמומר בבית אין לומר 'כולנו יחד בני ברית'

³ ראה שו"ת ערוגת הבושם או"ח סי' לג שנתקשה בזה, דכיון "דעיקר הקפידה הוא משום לא תחנם, מאי כולי האי אם משמעות לשונו הוא באותו רגע לכלול הגוי, כיון דסוף כל סוף, תוך כדי דיבור, מוציאו מכלל, לא שייך לא תחנם כלל, ואין לי שום דמיון כלל להא דאמרינן שם בהל' נדרים דאיכא אינשי דקפדי שלא לומר כולכם חוץ מפלוני דלא יהי' בכלל אפילו רגע אחד".

ותירץ דטעם הקפידא "נ"ל למאי דאמרינן בע"ז דאי אפשר שיהא יעקב ועשו שוין בברכותיהם דכתיב (יחזקאל כו, ב) 'אמלאה החרבה', וכן פירש רש"י בחומש בפסוק 'ולאום מלאום יאמץ' (בראשית כה, כג), ואמרינן בגמרא (כ"ה בפירוש רש"י עה"ת שם. וראה מגילה ו, ע"א) 'לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים', אם כן אי עושה 'מי שברך' וכולל יחד בני יעקב ועשיו ע"כ תפלת שוא היא ואי אפשר להתקיים, ואמרינן בפ"ק דשבת (יב, ע"ב) 'לעולם אל יתפלל אדם בלשון ארמי שאין מלאכי השרת נזקקין ללשון ארמי', וע"ש פירוש רש"י (ד"ה דשכינה עמו) שאין נזקקין להכניס תפלתו לפניו מן הפרגוד, אם כן, הכי נמי שפיר קאמר הטו"ז דאיכא קפידא שלא יהי' במשמעות לשונו לכלול העכו"ם אפילו רגע כמימרא, כיון דעכ"פ האי רגע מיחזא כשיקרא וכתפלת שוא ואין מלאכי השרת נזקקין לו, אפשר כבר נדחה בזה תפלתו והואיל ואידיחי אידיחי. ותו, דהכא בלאו הכי, כיון שאומר 'מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב' לא שייך לומר ברכה זו כי אם לזרע יעקב ולא לזרע עשו". ואכ"מ לפלפל בדבריו.

וע"ש שבכה"ג שיושב גוי בין המסובין ומשום איבה אינם רוצים להפקיעו מברכה - מותר לברכו, אלא ש"מהיות טוב נכון שיעשה להנכרי היושב במסיבה מי שברך בפ"ע ולא יזכיר שמות האבות אברהם יצחק ויעקב, אלא כגון 'הצור תמים פעלו הוא יברך' וכיו"ב, דבמקום דאיכא לאשתמוטי באופן אחר לא שרי להחניף להם, ובכה"ג אין כאן בית מיחוש, והוא לדעתי עצה נכונה".

⁴ וראה שו"ת יד אליהו סי' פג.

כדי להוציאו מכלל הברכה"]. וראה כף החיים שם סק"ח וקיצור שולחן ערוך סמ"ד סי"ח⁵.

וראיתי לאיזה מחברים שרצו ללמוד מדין זה שאסור להתפלל עבור גוים, והמתפלל עבורהם עובר בלא תעשה דלא תחנם, דמאי שנא תפלה מברכה⁶.

ב. אמנם כתב המחבר בשו"ע (או"ח סתקצ"א ס"ז - על יסוד שו"ת הריב"ש סי' לח): ועקידת יצחק היום לזרעו תזכור, כך היא הנוסחא המפורסמת; והמדקדק לומר 'לזרע יעקב תזכור' משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות ואינו אלא טועה. עכ"ל.

ובשו"ע אדה"ז שם: יש מדקדקים לומר ועקידת יצחק לזרעו של יעקב היום תזכור, דאם יאמר לזרעו תזכור יהי גם עשו בכלל. ויש אומרים שאין לשנות הנוסחא הישנה, ואע"פ שאומרים 'לזרעו תזכור' אין עשו בכלל זה שהרי נאמר (בראשית כו, ג) 'לך ולזרעך אתן את כל הארצות האלו ולעשו לא ניתן, מכלל שאינו נחשב מזרעו של יצחק כלל. וסברא הראשונה הוא עיקר, משום דבתפלת ימים נוראים יש לנו לפרש בענין שלא יהא שום ספק בבקשתינו כמו שנתבאר בסי' תקפ"ב, ע"ש, עכ"ל.

אבל בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' קמד) כתב בתו"ד בזה"ל: איברא, אאעיקרא דדינא פירכא ותמיהא לי, מנא להו הך מילתא לגמרי דאין רשאיין לכלול זרע עשו בתפלה זו, דתקשי להו כלל? והא דכוותה אמרינן בה הכי נמי "ו[גם] את נח באהבה זכרת כו' על כן זכרונו בא לפניך להרבות זרעו וכו'", ומי איכא מאן דאמר דבני נח לאו אומות העולם נינהו? ו[א"כ] גם זרע עשו בכלל [בני נח]! והא - גריעא טפי, דהא ודאי כל האומות במשמע, ואפילו אותן שאינן מזרע האבות. ולא

⁵ ומה שהערוך השולחן והמשנ"ב השמיטו דין זה, נ"ל שהוא מאימת המלכות וכיו"ב.

⁶ ראה לדוגמא שו"ת שארית יהודה (להרי"צ בלוהם, ירושלים תשל"ג) סי' פח בנידון 'סידור ראב"ן חדש' שביה"ר שאחר תהלים שינה ממ"ש בסידורים שינים "ותשלח רפו"ש לחולי עמך" וכתב "ותשלח רפו"ש לחולים" ועוד שינויים כיו"ב וכוונתו שהתפילה יעלה גם לעכו"ם ומבואר במג"א סי' קפ"ט כשיש עכו"ם בבית נוהגין לומר 'אותנו בני ברית כולנו יחד' דאסור לברך עכו"ם, ע"ש, הרי שאין אנו נוהגין בליבראליסמיס בתפלה ובברכות".

עוד, אלא שישראל אינן במשמע [בני נח], כדתנן בהדיא (נדרים לא, ע"א) 'אמר קונם לבני נח מותר בישראל', ואפילו הכי ליכא קפידא בלישנא כיון דלא מפקינן לישראל מכללא בהדיא, כל שכן דליכא למיחש אי משתמע נמי זרע עשו בכללא דזרע יצחק, אדרבה הכי עדיף ודאי, דבלאו הכי הא מצלינן עלייהו כל יומא וכו', על אחת כמה וכמה ביום הזכרון הקדוש שאפילו בעד הגוים הזרים ועובדי אלילים הנכרים אצלנו ואין להם יחס עמנו - אנו מתפללים, צריך לעשות כן בבני עשו, [כי] הלא אחינו הם! על כן לענ"ד דקדוק זה שלא לצורך הוא, והנוסח הקצר טוב ויפה ועולה על כל פנים, עליו אין להוסיף ממנו אין לגרוע, המוסיף גורע, המקצר מוסר פורע, עכ"ל. [וראה גם מ"ש היעב"ץ בספרו לוח ארש ח"א סו"ס קנט, ע"ש].

אבל בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קסה) כתב דמ"ש היעב"ץ "דאין הפסד אם מתפללין גם על אומות העולם ביום הזה, ומייתי ראי' מ'וגם את נח באהבה זכרת להרבות זרעו' ואין זרע אברהם בכלל זרע נח . . כמה תשובות בדבר: חדא, דזה איננו תפלה אלא שבח להקב"ה מה שהי'; ועוד, אז עדיין לא נולד אברהם והי' בכח שם בנו של נח, ונקרא שפיר 'להרבות זרעו'; ועוד, שאני אומות העולם מאדום דכתיב (בראשית כה, כג) 'ולאום מלאום יאמץ'; ועוד, א"כ יהי' גם עמלק בכלל זרע יצחק, ואנחנו מצווים למחות שמו; ועוד, צלע"ג הא עשו נסיב מבני שעיר החורי ומבנות ישמעאל, ואפילו ישראל הנושא גוי' אין בנו מתיחס שוב אחר אברהם, מכל שכן עשו, בשלמא קרא 'כי ביצחק יקרא לך זרע' (בראשית כא, יב) - 'ולא כל יצחק' (נדרים שם) איצטריך למעוטי עשו גופא, וש"ס דנדרים נמי, אי לאו קרא הוה אזלינן אחר לשון בני אדם שקורין להו בני עשו וזרע אברהם, אבל לקושטא דמילתא לא ידענא אם הוא זרע יצחק כלל". ע"ש.

והנה בדברי היעב"ץ מפורש לכאורה שמותר, וכנראה גם מצוה, להתפלל עבור אומות העולם, ובמיוחד בני עשיו, בכל יום, ועאכו"כ ביום הזכרון. וכ"כ בשו"ת תולדות יעקב (להגרי"ז כהנא, ווילנא תרס"ז) במאמר 'דברי אמת' (שנדפס בתחלתו, ד"ה בא וראה מה שדרש): "הכי

⁷ ראה גם ערוגת הבושם הנ"ל הערה 3.

יש הפסד לנו אם נתפלל על כל אומות העולם, ובפרט על אחינו בני עשו" ?!

ונראה דגם החתם סופר לא חלק על היעב"ץ אלא או משום דאין ראוי לכלול אינם יהודים בתפלה מיוחדת זו, משום שהבקשה "ועקידת יצחק . . ברחמים תזכור" נאמרת רק עבור ישראל לבדם, שרק הם יורשים זכות עקידת יצחק, ואין לזרים אתם; או משום שאין לכלול בני עשו בתפלה זו, אבל לענין הנחת היעב"ץ שאפשר להתפלל גם עבור אומות העולם, לא נחלק, דאי לאו הכי עדיפא הו"ל למימר - דכל תפלה עבור אינם יהודים אסורה מן התורה משום לא תחנם.

ג. ונראה לכאורה שכמעט משנה מפורשת היא במסכת אבות (פ"ג מ"ב): "רבי חנינא סגן הכהנים אומר, הו"ם מתפלל בשלומה של מלכות [אפילו של אומות העולם⁹. רש"י; רע"ב]; ; שאלמלא מוראה, איש את רעהו חיים בלעו"¹⁰. ולכאורה הי' אפשר לומר שתפלה זו אינה עבור הגוים כי אם עבור בני ישראל הנמצאים תחת שעבוד מלכויות, וכמאמר הכתוב (ירמי' כט, ז) שהביאו המפרשים "ודרשו את שלום העיר אשר הגלית אתכם שמה, והתפללו בעדה אל ה' כי בשלומה יהי' לכם

⁸ במאירי (ע"ז ד, ע"א) כתב: "חייב אדם להתפלל על שלומה של מלכות תמיד". ובסדר היום (קריאת התורה): "מצות עשה מדברי קבלה".

⁹ ראה גם באר הגולה (למהר"ל מפראג) באר השביעי, פרק ו: וידוע כי מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות', אין הכוונה שיתפלל על מלכות ישראל, שאם כן לא היה צריך לתת טעם 'שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו', שעל מלכות ישראל יש לו להתפלל, ששלום מלכות הוא קיום של ישראל, להמשיך שלומם, וגדולתם ורוממותם והצלחתם. ולכך מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלמה של מלכות', היינו שאר מלכות שאינו מישראל, עכ"ל.

¹⁰ להעיר גם מברכות (טז, ע"ב): "רב ספרא בתר צלותי אמר הכי, יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתשים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה", ובפירוש רש"י: "בפמליא של מעלה, בחבורת שרי האומות, שכשהשרים של מעלה יש תגר ביניהם, תיכף יש קטטה בין האומות; ובפמליא של מטה, בחבורת החכמים", ובתוס' ר' יהודה החסיד שם: "שתשים שלום בפמליא של מטה דאמר מר במסכת אבות הוי מתפלל בשלומה של מלכות".

ובשו"ת מכתב סופר (ח"א סי' א) "ברכת המינים כוללת שלום מלכות שמים ושלום מלכות הארץ ביחד וקיום העולם ואושר הבריות תלוי בה ובתפלה זו אנו יוצאים ידי חובתינו שחייבו אותנו רבותינו הקדושים הוי מתפלל בשלומה של מלכות".

שלום: ¹¹, וכמ"ש בפ"י מגן אבות להרשב"ץ שם "האזהרה בכאן היתה גם כן על שלום האדם עצמו, כי זה המתפלל, גם עליו תעבור כוס הצרה אם אין שלום במלכות, וכן אמר ירמ' גו"¹².

¹¹ או י"ל כמ"ש בפירוש עץ חיים (להר"י חאגיז) על מס' אבות שהוא משום הכרת הטוב: "הדעת נותנת שאם המצריים שעינו אותנו בעבודת פרך צוה הבורא ית' (דברים כג, ח) 'לא תתעב אדומי כי גר היית בארצו', כל שכן האומות אשר נתן ה' אותנו לרחמים בעיניהם וגומלים עמנו חסד שחובה עלינו להתפלל בעדם". [ראה ב"ק צב, ע"ב: "בירא דשתיית מיני, לא תשדי ב'י קלא, דכתיב לא תתעב אדומי כי אחיך הוא ולא תתעב מצרי כי גר היית בארצו". ובגור אר' (למהר"ל מפראג) על פירוש רש"י עה"ת (שמות יד, ז): "על הגוים שעשו טובה עם ישראל נצטוינו מפי הקב"ה שלא לעשות להם רע, שהרי המצריים עצמם שהרגו את בניהם, ושעבוד הקשה שעשו להם - בעבור שהיו ישראל דרים בארצם ציוה הקב"ה לגמול חסד עם בניהם. . כל שכן האומות השומרים את ישראל משונאיהם", ע"ש].

ומצינו חיוב הכרת הטוב – וע"פ הנ"ל מצוה להתפלל בעדם - גם כלפי גוי פרטי שהטיב עמו וכמבואר בכ"מ, ומהם: (א) בפירוש הרד"ק (דפו"ר) לתהלים (טו, ה) - הו"ד בגליון מהרש"א ליו"ד ר"ס קנט: "בודאי אם עושה הגוי חסד וטובה עם ישראל, חייב ישראל ג"כ לעשות עמו חסד ולהיטיב לו"; (ב) בשל"ה סוף פ' ויגש: "צריך אדם שלא להיות כפוי טובה, וישלם טובה תחת טובה אפילו לגוי"; (ג) בספר מעיל צדקה (לבעהמח"ס שבט מוסר) סתתשמ"ה: "צריך אדם שלא להיות כפוי טובה אפילו עם עובד עבודה זרה, ולעשות עמו חסד" (ע"ש שמפני זה הי' מרע"ה רועה את צאן יתרו חותנו אע"פ שלא ידע שפירש מע"ז); (ד) בסידור עמודי שמים להגר"י עמדין (הוצאת אשכול בהוספות מכת"י) הלכות הנהגת דרך ארץ ומשא ומתן אות מה: "אם קבלת טובה מאדם, ואפילו גוי שהטיב לך, זכור לו וגמלהו טובה (אם לא גמלך רעה אחר כך), והמשיב רעה תחת טובה למי שהוא, לא תמוש רעה מביתו"; (ה) בספר המדות להרה"ק ר' נחמן מברסלב (ערך תפלה אות סב): "אסור לאדם שיהי' כפוי טובה בין לישראל בין לגוי". ויש להעיר גם ממ"ש בספר חסידים סתשמ"ו: "אם אדם מדבר בשבח צדיקים בין יהודים בין גוים, כגון אותו פלוני עשה לישראל אותה טובה, יאמר זכור לטוב" (וראה שו"ת שרגא המאירי להגרש"פ שנעבאלג ח"ד סו"ס 10). – ונראה דאבוהון דכולהו הוא מ"ש במדרש שמו"ר פ"ד, ב: "שכל הפותח פתחו לחבירו חייב בכבודו יותר מאביו ומאמו וכו', לכך אמר משה לפני הקב"ה: קבלני יתרו ונהג בי כבוד, איני הולך אלא ברשותו". ולהעיר גם מתיב"ע עה"כ בראשית מז, כב.

¹² ובהקדמה לסידור 'עמודי שמים' להיעב"ץ: "ישראל בזמן הגלות הם כאורחים לגבי האומות, וצריך להתפלל בשלומה של אכסניא שלו, והאכסניא מקבלת כל השפע ומתמציתן שותים ישראל". וראה גם מלבי"ם עה"כ ירמ' שם: "כי תקבלו השפע ע"י בבל והם יקבלו ראשונה, וזהו שאמר כי בשלומה יהי' לכם שלום". וראה אלשיך עה"כ איכה ב, א.

אבל בפירוש רבינו יונה, הו"ד גם ברשב"ץ שם, כתב בזה"ל: זה הענין [בפי' הרשב"ץ שם: כי זאת האזהרה היא] ר"ל שיש לאדם להתפלל על שלום כל העולם ולהצטער על צער של אחרים, וכן דרכן של צדיקים כמו שאמר דוד ע"ה (תהלים לה, יג) 'ואני בחלותם לבושי שק, עניתי בצום נפשי', שאין לאדם לעשות תחנוניו ובקשתו לצרכיו לבד, אך להתפלל על כל בני אדם שיעמדו בשלום, ובשלומה של מלכות יש שלום לעולם". [והוסיף הרשב"ץ שם וכתב: "זה אמת הוא"].

וכ"מ ממה שפירש רש"י שם: "בשלומה של מלכות, אפילו באומות העולם, שכן מצינו שהיו נודרין נדרים ונדבות בשבילם, וכמו שמצינו בשבעים פרים שהיו ישראל מביאים בשביל האומות", וכדאיתא בגמרא (סוכה נה, ע"ב. ועד"ז בכ"מ במדרש) "הני שבעים פרים כנגד מי, כנגד שבעים אומות", "לכפר עליהם שירדו גשמים בכל העולם לפי שנידונין בחג על המים (ר"ה טז, ע"א)" (רש"י סוכה שם)¹³, ו"בימי המקדש היו מגינין עליהם מן היסוריין" (רש"י במדבר כט, יח¹⁴) ולכן "אפילו אומות העולם חדאן בחדוותא ומתברכיין מנא, ועל דא קרבנין בכל יומא עלייהו, לאטלא עלייהו שלם, ויתברכוין מינן" (זהר ח"א רכא, א)¹⁵.

וצ"ע, מהו החילוק בין תפלה לברכה, שברכה אסורה מן התורה, ותפלה מותרת גם לכתחילה.

ואולי יש לחלק בין תפלה עבור גויי הארצות בדרך כלל - שאין בזה משום איסור נתינת חן לגוי, לברכה או תפלה עבור גוי פרטית שיש בזה משום לא תחנם, וכמשנ"ת.

¹³ ראה תורת המנחה (יו"ט של עצרת, דרשה נד): "וגם בנתינת התורה תועלת גדולה לאומות אע"פ שאינן מקיימין אותה, שהרי יש בה מצות שהן מגינות עליהם כגון פרי החג שהם שבעים לכפר על שבעים אומות, ונתינת נבילה לגר וכיוצא בזה".

¹⁴ בפנים יפות עה"ת פ' בלק (כג, ט), כתב: "הן עם לבדד ישכון, שאינם עין רעה בשל אחרים, אלא שהם יושבים לבדד בפני עצמם, ואינם חושבים ברעות הגוים, והיפך הוא, שהיו מקריבים בחג שבעים פרים בשביל האומות".

¹⁵ ומ"ש בזח"ג רנט, א נתבאר בפרדס רמונים להרמ"ק שער ט"ז פ"ז - הו"ד בשל"ה במס' פסחים שלו, פרק תורה אור (קרוב לתחלתו) בהג"ה.

ד. אבל מצאתי בשו"ת בית שערים (יו"ד סי' רכט) שהשיב לאדמו"ר אחד "אודות אשר הודיע צערו שהגויים באים לבקשו להתפלל עבור חוליהם שבביתם אם מותר לעשות כן", ויצא לדון בזה מטעם דינא דהגויים לא מעלין ולא מורידין, וסיים: "תבנא לדינא, נ"ל דמותר להתפלל בעד נכרי חולה, ולא מיבעיא אם אינו נוטה למות. . [דבכה"ג אין בזה משום לא מעלין], אלא אפילו נוטה למות הרי לדעת כ"מ אם אינו עובד ע"ז מותר לרפאותו, וכ"ש נכרים בזה"ז דלאו עובדי ע"ז הן, ומכ"ש כשמבקש להתפלל עבורו הרי מאמין באלקי ישראל והרי בני נח אינו מצווה על השותף!]. . ולדעת מהרש"ל מותר להעלותו אלא שאינו מחוייב, ואפילו להאוסרים כבר הוכחתי לעיל שאינו רק איסור דרבנן אי ליכא משום לא תחנם, לכן אין להחמיר כל כך אפילו אין לחוש משום איבה".

ועוד כתב שם דאין לדמות תפלה "להעלותן ולרפאותן בידי אדם", ד"להתפלל לפני שומע תפלה היודע כל מעשי בני אדם ומחשבותם שפיר שרי, דממה נפשך אם יודע שאינו מקיים שבע מצות לא ישמע תפלתו ואם יודע שמקיים ויועיל תפלתו הרי אז באמת מותר להצילו", ע"ש.

עוד כתב שם ד"האי דלא מעלין דוקא העלאה בידי אסור אבל סיבוב העלאה מותר ואם כן להתפלל עליו שאינו הצלה בידי ממש רק סיבוב הצלה מותר", ע"ש בארוכה, אלא שלא נחית לבאר למה באמת אין בתפלה משום ל"ת דלא תחנם.

ה. עוד יש להעיר שבדברי ימי גדולי ישראל מצינו שהתפללו לפעמים עבור גוים, ולדוגמא:

(א) בספר 'החסידות', להחסיד ר' אהרן מרקוס (מהדורת נצח תשי"ד, עמוד 118) מסופר:

"בשנת תרמ"ג ניתנה לי ההזדמנות לבחון לאיזו הערצה זכה [הרה"ק ר' מנחם מנדל מרימנוב זצ"ל] בין בני דורו, גם מחוץ לתחום היהדות. ברימנוב השתטח לפני ראש השנה, על קברו של רבי מנדיל, הנסיך דרובסקי, ישיש בן שמונים, סופר פולני ולוחם מלחמת החירות משנת תקצ"א, מיסד החברה של ידידי היהודים 'אגודת אחים', בלוויית בנו האדריכל של לבוב. כל אצילי הסביבה התכנסו כדי לחלק כבוד לאורח הגדול. הוא סיפר לראש הקהל 'ליב חיל', על סיבת בואו.

בהיותו בן שמונה חלה במחלה אנושה. אמו שהזמינה אליו את טובי הרופאים ממרחקים, נואשה כבר מהצלת בנה יחידה, שכנתה האצילה, סבתו של הנדבן, האביר בגניבוז', פגעה בה כשהיא בוכה ומיללת ושערות ראשה פרועות, היא נחמה אותה בהבטחה, כי הרבי בעל המופת בפרישטיק (מקום מושבו הראשון) יוכל לעזור לה. הי' זה בליל חורף, רתמו מיד את הסוסים, המרחק מנובושילצי הי' כשמונה פרסאות, וביום החמישי, בחמש לפנות בוקר, הגיעו אל הרבי. באותה שעה אפו בבית לחם בשביל העניים, והמשרת שהודיע לרבי על בואה של הנסיכה, נענה, כי היא תקבל על ידו בתשע אחרי התפילה.

הרבי שדיבר פולנית רהוטה, שאלה, לאחר ששטחה לפניו את בקשתה: 'כלום קוסם אני שאת באה אלי?' 'לא', השיבה הנסיכה, 'אתה אדם הקרוב באורח חייו אל השי"ת יותר מהאחרים, ועל כן תפילתך מתקבלת יותר ברצון'. ובכן אמר הרבי: 'טוב, אתפלל בעד הילד'. הנשים יצאו את החדר, ומבעד הדלת הפרוצה במקצת, ראו את הרבי פורש לקרן זוית ומתפלל בלהט כזה, עד שאגלי זיעה כסו את פניו. שלש שעות נמשכה תפילתו. אחר כך קרא להן. השעון שמעל למשכבו צלצל את השעה השתים עשרה. 'ראו', אמר להן, 'ברגע שצלצלה השעה שתים עשרה, הוטב לילד, ובמצב בריאותו חל שיפור, לכשיבריא לגמרי תביאי אותו אלי למען אברכנו'. נפרדו מהרבי ונסעו הביתה. משנכנסו הביתה, שאלו אם ניכר שנוי כל שהוא בילד, המשרת ענה: 'לא, פרט לזה, כי הקטן, שהי' מוטל כל הזמן ללא נוע, בקש בחצות היום קצת מים לשתות'.

'כעבור מספר שעות', סיפר דרובסקי, 'הבראתי לגמרי ונתברכתי מפי הרבי, שצוני להתייחס אל יהודים בנדיבות לב. שמרתי על הבטחתי, ולעת זקנתי רציתי להשתטח על קברו'. שמעתי, כי אותו נסיך הרבה שם לבכות, והשאיר גם פתקה כתובה פולנית. השגתי את הפתקה הזאת והראיתי אותה לפרופיסור ביגלאיזן בלבוב, שזיהה את כתב ידו של הנסיך. בפתקה כתוב לאמור: 'התפללו נשמות אברהם יצחק ויעקב, בעד נשמתו של המנוח מנדיל טורם. ואתה מנדיל, אם נצבת כבר לפני כסא הכבוד, התפלל בעד העמים המדוכאים, ישראל ופולין, התפלל בעדי, בעד ילדי ונכדי. מיציסלב דרובסקי בן ויקטוריה"', עכ"ל הספר הנ"ל.

(ב) בספר 'דבר מלך - לקט תשובות מיוחדות מאת כ"ק אדמו"ר (שליט"א) [נבג"מ זי"ע] 'יו"ל ע"י מערכת 'ופרצת', כפר חב"ד תשנ"ב), עמוד 59 (תחת הכותרת "אליו גויים ידרושו") מסופר על כ"ק אדמו"ר: מנהיג התנועה הדמוקרטית ביגוסלביה - שאינו יהודי - כתב לרבי מכתב ושלחו דרך אחד ממכריו היהודים, הרבי השיב: "באם יודיע שם אביו אזכירו בתפילה למילוי משאלותיו לחרות עמו, ובשו"ט בזה". עכ"ל.

ועוד יש להאריך לחלק ולפלפל בכל הנ"ל כהנה וכהנה, וכתבתי את הדברים הנ"ל בלי עיון הראוי כיון שלא באתי אלא להעיר ולעורר לב המעיינים, ותן לחכם ויחכם עוד.



מקום קביעת המזווה בדלת היוצאת לחצר

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם מאנסי

מח"ס פדיון הבן כהלכתו; מנהג אבותינו בידינו

נשאלתי ממישהו שבבנין הת"ת שהוא מלמד תורה יש חדרים שיש שם שני פתחים א. דלת שנכנסים ויוצאים דרך שם להפרוודור, וזהו עיקר הפתח שמשתמשים להיכנס להכיתה, ב. דלת שנפתחת לחצר ע"י מנעל חירום שאפשר לצאת אבל לא להיכנס אשר הילדים יוצאים בזמן מנוחה דרך פתח זה לחצר וחזרה להכיתה. החצר הוא חצר סגורה מכל צדדים ואי אפשר לצאת ממנה לרשות הרבים, אבל בחצר יש שם פתח שפותחים אותו רק בשבת מכיון שיש בבנין בית המדרש שמתפללים שם בשבת ויו"ט והמתפללים לא נכנסים דרך פתח הרגיל אלא נכנסים מרשות הרבים לחצר ומשם להבית המדרש. עוד מציין שהיכר ציר בדלת שיוצא מהכיתה להחצר הוא לכיון החוץ. והמזווה הוא בצד ימין לכיון הכניסה מחצר להכיתה, והשאלה הוא האם ככה צריך להיות המזווה, או שצריכים להחליפו לצד ימין לכיון יציאה להחצר.

תשובה = בגמרא מנחות (לד, א) מבואר דמזווה צריך להיות בימין ומעכב מדאורייתא, ולומדה מן הקרא: "דתניא ביתך ביאתך מן הימין אתה אומר מן הימין או אינו אלא משמאל ת"ל ביתך. מאי תלמודא אמר רבה דרך ביאתך מן הימין דכי עקר איניש כרעיה דימינא עקר".

במזווה הלך אחר היכר ציר

ובגמרא (שם לג, א): "ואמר רב יהודה אמר שמואל במזווה הלך אחר היכר ציר. מאי היכר ציר, אמר רב אדא אבקתא. היכי דמי כגון פיתחא דבין תרי בתי בין בי גברי לבי נשי. ריש גלותא בנא ביתא אמר ליה לרב נחמן קבע לי מזוזתא א"ר נחמן תלי דשי ברישא".

ופירש"י, אבקתא - אותו חור שבאיסקופה שציר הדלת סובב בו: היכי דמי - האי הלך אחר היכר ציר דרב יהודה: כגון פתחא דתרי בתי בי גברי ובי נשי - אדם שחולק ביתו חציו להילוך אנשים המחזורין בביתו וחציו לאשתו לעשות מלאכתה בהצנע ויש פתח בין זו לזו ופתח לכל בית לרה"ר ואמרי' לקמן (דף לד) מזווה דרך ימין לביאה ולא ליציאה, והכא בפתח שבין זו לזו לא ידעינן הי ליחשוב ביאה והי ליחשוב יציאה, אי יציאה מהאי להאי ואי מהאי להאי, אלא הלך אחר חור שבספ שציר הדלת סובב בו ההוא צד שהחור בו חשיב בית ודרך ימין כשנכנסין בו נותנין מזווה: תלי דשי ברישא - העמיד הסיפא בבנין תחלה ואח"כ קבעינהו המזוזות דגמרינן מציצית דכתיב בה תעשה ולא מן העשוי ואי קבענא תחילה המזווה בסיפא והדר הסיפא בבנין הוה ליה עשוי המזווה קודם שתבא לידי מצוה:

והתוס' ד"ה תלי דשא ברישא חולק על פירש"י שהטעם שביקש ר' נחמן מריש גלותא לתלות הדלת בכדי שלא יהיה בעייה של תעשה ולא מן העשוי, אלא הם מפרשים "דהאי ביתא דבנה ריש גלותא היינו כגון פיתחא בין גברי לבין נשי דסליק מינה ומשום היכר ציר קאמר ליה תלי דשא ברישא". כלומר בכדי שידע היכר ציר לאן לכן ביקש ממנו שיתלה מקודם הדלת ועל ידו ידע האיך הצייר.

וכתב הטור (יו"ד סי' רפט): "ואם אין ניכר איזה ימין לביאה או ליציאה כגון מי שחולק ביתו לשנים ובכל חלק פתח פתוח לרה"ר, ובמחיצה החולקת יש פתח מזה לזה ועתה באותו פתח אין ידוע איזה חשוב ביאה או יציאה מזה לזה או מזה לזה, אנו הולכין אחר היכר ציר. פי' במקום שעושה החור שבספ שציר הדלת סובב בו ומעמיד שם הדלתות הוא הבית ובדרך ימין שנכנסין בו קובע אותה ולא דרך ימין כשיוצאין ממנו".

ביאור דעת המרדכי והמהרי"ל

וז"ל הבית יוסף: "וכתב המרדכי (סי' תקסא, ח ע"א) ... ואומר ר"י דוקא בין גברי לנשי ששניהם עיקר, ושניהם פתוחים לרשות הרבים, אבל מבית לחדר או לעליה שעיקר תשמישו ומוצאו ומובאו מבית לשם לא אזלינן בתר הכר ציר, אלא יניחנו בחדר דלצרכו הוא עשוי. ולהכי נקט מבי גברי לנשי. וכן מצאתי אפילו אחד פתוח לרשות הרבים ואחד אינו פתוח לרשות הרבים כיון דעיקר תשמיש כניסה ויציאה דרך שם לא משגחינן בה בהיכר ציר עכ"ל. וכתוב בתשובות אשכנזיות (שו"ת מהרי"ל סי' צד) ספיקותיך בחדר הקטן לפי מה שהבנתי מכתבך שיש פתח אחד מבית החורף לחצר וגם יש פתח אחר מחדר גדול לחצר ודלתי פתחי חדר קטן שתיהן היכר ציר דידהו שלא בחדר קטן אלא חד בבית החורף וחד בחדר גדול ולפי זה שתיהן חייבות ויש לקובעה בימין הכניסה לבית החורף ובימין הכניסה לחדר גדול דפתחא דבין תרי ויש לכל אחד פתח אחד לרשות הרבים הלך אחר היכר ציר עכ"ל: וכתוב עוד שם פתח שבין בית לחצר אם יש לחצר פתח אחר לרשות הרבים אז אית לן למיזל בתר היכר ציר אבל אם אין לחצר פתח לרשות הרבים אז יש לקבוע בימין כניסה מבית לחצר עכ"ל".

הנה פשטות ביאור דברי המהרי"ל הוא שבמזוזה הולכים אחר פתח הכניסה לבית ומשם ממשיכים מחיצון לפנימי, ולא משגחינן בהיכר ציר. רק באופן שיש שני פתחים ובשניהם משתמשים לכניסה להבית, וא"כ אין לנו חיצון לפנימי שהרי מצד אחד הוא זה לפנימי ומצד השני הוא זה חיצון, אז הולכים אחר היכר ציר. והט"ז (סק"ד) אכן פוסק כמהרי"ל דהכל תלוי בפנימי וחיצון.

ובדברי המרדכי אפשר ללמוד שכוונתו ג"כ כמהרי"ל וכלשונו "דוקא בין גברי לנשי ששניהם עיקר, ושניהם פתוחים לרשות הרבים", אז הולכין בתר היכר ציר. "אבל מבית לחדר או לעליה שעיקר תשמישו ומוצאו ומובאו מבית לשם לא אזלינן בתר הכר ציר, אלא יניחנו בחדר דלצרכו הוא עשוי". כלומר מכיון שנכנסים מרשות הרבים לבית ומשם ממשיכים לחדר או לעליה, לכן קובעין את המזוזה בכניסה לחדר או לעליה משום דהחדר והעליה הוא הפנימי, והולכין מחיצון לפנימי. וזהו ג"כ מה שהוא ממשיך "וכן מצאתי אפילו אחד פתוח לרשות הרבים ואחד אינו פתוח לרשות הרבים כיון דעיקר תשמיש כניסה ויציאה דרך שם לא משגחינן

בה בהיכר ציר", כלומר מכיון דאחד פתוח לרשות הרבים ואחד לא, א"כ עיקר תשמיש הפתח ע"י כניסה ויציאה הוא מהפתוח לרה"ר ומשם ממשיכים להבית שאינו פתוח לרה"ר, הוי הפתח שאינו פתוח לרה"ר דין פנימי, ומשימין בכניסה להאינו פתוח.

וצריך לומר דהחדר והעלייה לא היה פתוחים לרה"ר ולכן הם נחשבים כפנימי לגבי הבית. או אפי' אם הם פתוחים לרה"ר אבל לא רגילים להשתמש בכניסה זו, אלא נכנסים על פי רוב מרה"ר להבית ומשם להעלייה² ולכן לא מתחשבים בפתח זה, ונחשב העלייה כפנימי. וזהו מה שכתב בתחילת דבריו "דוקא בין גברי לנשי ששניהם עיקר ושניהם פתוחים לרשות הרבים", כלומר מכיון ששניהם פתוחים לרה"ר ושניהם עיקר, לכן הולכין בתר היכר ציר. אבל אם אחד פתוח ואחד אין פתוח, או אפי' אם שניהם פתוחים אבל בית אחד הוא עיקר ונכנסים בדרך כלל דרך שם בעיקר ומשם ממשיכין להשני, הוי השני כפנימי ואין הולכין בתר היכר ציר, אלא בתר פנימי וחיצון. כנלענ"ד לבאר דברי המרדכי באופן שהמהרי"ל והמרדכי הולכין בשיטה אחת, וכפי שמשמע מהב"י שמביא דברי שניהם זה אחר זה מבלי לציין שיש כאן מחלוקת ביניהם. וכפשט הזה ראיתי אחר כך להדיא בגידולי הקדש (סי' רפט אות ז). ובבית מאיר (בסי' רפט) בשם אבד"ק גלוגא.

אבל הבית מאיר בעצמו (ומביא שגם החוות דעת סובר בעיקרון כמותו) לומד שהמרדכי חולק על המהרי"ל. שהמהרי"ל אכן הולך אחר פנימי וחיצון, אבל המרדכי הולך אחר עיקר תשמיש הבית ואם חדר אחד עיקר (כגון סלון וכדומה) והשני אינו עיקר (כגון פרודור) הולכין אחר כניסה מהאינו עיקר להעיקר. וצ"ל דמש"כ המרדכי "אבל מבית לחדר או לעלייה שעיקר תשמישו ומוצאו ומובאו מבית לשם" היינו שעיקר תשמיש האדם היה בהחדר או בהעלייה, ולכן הולכין בימין כניסה מהבית

¹ וכך כותב להדיא ביד הקטנה, פרק ג סעי' ז.

² כך פירש הגידולי הקדש, סי' רפט סק"ז.

להעלייה. וקצת דוחק לפרש כן בהמרדכי, שהרי לא מסתבר לומר שהעלייה היא עיקר לגבי עצם הבית.³

סיכום השיטות

דעת המהרי"ל דהכל תלוי בפנימי וחיצון, והולכים מכניסה הראשית להבית ומשם ממשיכים לחדרים הפנימיים. וכ"פ הט"ז. וכ"ה דעת המרדכי לפי הגידולי הקדש ואבד"ק גלוגא המובא בבית מאיר.

דעת המרדכי לפי הבית מאיר והחוות דעת, דהכל תלוי בעיקר וטפל, שאם החדר הוא עיקר אז קובעים המזוזה בהדלתות הנכנסות לשם אפי' אם הוא פנימי, וגם אין הולכים אחר היכר ציר. וכעין זה דעת הלבוש והש"ך עכ"פ באופן ששניהם פתוחים לרה"ר.

ובאופן ששניהם פתוחים לרה"ר ושניהם עיקר כגון בין גברי לנשי, הולכין לכו"ע אחר היכר ציר, מכיון ששניהם חיצון לגבי השני, ושניהם עיקר.

מזוזה בפתח שבין בית לחצר

והנה כתבנו לעיל שהט"ז (סק"ד) פוסק כמהרי"ל דהכל תלוי בפנימי וחיצון, ומזה הוא לומד "במזוזה שעושה בפתח הפתוח מבית לחצר אם יש לילך אחר ימין של הנכנס לבית (כלומר מהדלת הראשי של הבית ומשם ממשיכים עד החצר, וא"כ יש לקבוע לכיון יציאה מהבית להחצר) או אחר ימין הנכנס מחצר לבית. והדין הוא כך אם החצר סתום מכל צדדיו בלי פתח רק מבית לתוכו אז הוה החצר כמו חדר ולא אכפת לן בהיכר ציר הדלת, דאפי' אם היה היכר ציר בתוך הבית אזלינן בתר ימין הנכנס מבית לחצר ושם עושה המזוזה. אבל אם יש פתח מחצר למבוי

³ עוד אפשר לומר דדעת המרדכי כדעת הלבוש הובא בש"ך (סק"ו): "וכתב העט"ז ופתח שנכנסים בו מן הבית לבית החורף שלנו נ"ל שעושין המזוזה בימין הכניסה שנכנסין מן הבית לבית החורף, דעיקר תשמיש שלנו הוא בבתי החורף שלנו, ולא משגחנין בהו בהיכר ציר כלל דבין הציר היא מבחוץ בין היא מבפנים עושין המזוזה בימין הכניסה עכ"ל ופשוט הוא". כלומר דבאופן ששניהם פתוחים לרה"ר אבל אחד עיקר ואחד אינו עיקר, אז הולכין אחר העיקר ולא הולכין אחר היכר ציר, ורק אם שניהם עיקר ושניהם פתוחים לרה"ר, שאז א"א לילך אחר עיקר וטפל וגם א"א לילך אחר פנימי וחיצון שהרי שנים פתוחים לרה"ר, אז הולכין אחר היכר ציר.

אחר או לרה"ר מלבד פתח הבית לתוכה או אזלינן בתר היכר ציר דבאיזה צד דיש היכר ציר הפתח נחשב כמו בית ואזלינן בתר ימין הנכנס לתוכו".

אבל לדעת הבית מאיר דהכל תלוי בעיקר וטפל א"כ בפתח מהבית להחצר מכיון שעיקר השתמשות של האדם בהבית, יש להניח המזווה בכניסה מהחצר להבית⁴.

וכדעת הט"ז שבחצר שתום קובעין לימין הכניסה מהבית להחצר כתבו הרבה מהאחרונים⁵, ושמעתי דכן דעת מו"ר בעל ויחי יוסף מפאפא זצ"ל.

הדין בנוגע לשאלתינו

ועכשיו נבוא לנידון השאלה שבחדר הכיתה יש דלת שנפתחת לחצר שהוא סגורה מכל צדדים ואי אפשר לצאת ממנה לרשות הרבים, א"כ באנו למחלוקת הט"ז והבית מאיר אם קובעים המזווה לימין כניסה להבית כדעת הבית מאיר או לימין כניסה להחצר כדעת הט"ז, וכבר כתבנו לעיל שדעת רוב הפוסקים כהט"ז, ובפרט שבעל ויחי יוסף מפאפא הוא המרא דאתרא של התלמוד תורה דעתו ג"כ כהט"ז לכן קביעת המזווה צריך להיות בכניסה להחצר. ובכלל גם הבית מאיר אינו חולק למעשה על המהרי"ל וכפי שהוא בעצמו כותב "אבל מה אעשה שידוע אני מיעוט ערכי שאיני כדאי לחלוק על המהרי"ל", ורק במוקצה שאחורי הבתים הוא פוסק למעשה כפי דעתו מכיון שבמהרי"ל גופא אינו מבואר להדיא שדן על חצר שאחורי הבתים, וכאן הוי חצר ממש ולא מוקצה שבאחורי הבתים ולכן גם הבית מאיר פוסק כמהרי"ל.

⁴ ובפרט שהחצר מחויב במזווה רק בגלל הבית, ומצד עצמה פטור ממזווה לדעת הרמב"ם, ודלא כהרא"ש שחצר מחויב מצד עצמה.

ומהלבוש והש"ך שלומדים שהולכין בתר עיקר וטפל ולכן הולכין בתר כניסה לבית החורף מכיון שהוא עיקר הבית - אין הכרע האיך הם לומדים באופן כזה. די"ל דהלבוש מיירי באופן שגם הבית וגם הבית החורף יש להם פתח מרה"ר ולכן באופן כזה הולכין אחר עיקר וטפל.

⁵ ראה שו"ת חקרי לב (סי' קכט); שנות חיים לרבי שלמה קלוגר (סי' רפט תשובה ד); שו"ת שואל ומשיב, (מהדו"ג ח"ג סי' קסו); מקדש מעט (סי' קכד); שו"ת אגרי"מ (יוד סי' קפא); שו"ת אור לציון (ח"א סי' יד). ובחובת הדר (פ"ח סוף הערה ו) מביא בשם הגאון ר"ד יונגרייז שכך נהוג עלמא.

ומה שאומר שהחצר אינה סגורה כל פעם מכיון שבשבת החצר נפתחת, לדעתי אינו משנה כלום שהרי בזמן שמשתמשים בדלת שבשאלתינו דהיינו בחול כל פעם החצר סגורה מכל צדדיו, ורק בשבת כשאין לימודים ולא משתמשים בדלת הנ"ל פתוח החצר לרה"ר, ולכן לא נחשב כחצר הפתוח לרה"ר. ועוד, כפי שמציין בעצמו גם ההיכר ציר בדלת הוא לכיון החוץ וא"כ אפי' אם נניח שיש לו דין חצר שאינה סגורה מכל צד, הרי פוסק הט"ז שהולכין אחר היכר ציר, וכאן הציר הוא לכיון חוץ.

ועוד נקודה. מציין בשאלתך שהדלת סגור ע"י מנעל חירום שאפשר לצאת אבל לא להיכנס, וזה עוד סיבה לומר שהדלת שייך בעיקר לצאת לחצר, שהרי להיכנס להבית אי אפשר בגלל המנעל.

ולכן מכל הני טעמי נראה שקביעת המזווה צריך להיות לימין היציאה מהבית להחצר. ואם הוא חושש לעשות מעשה כנגד הבית מאיר והחנות דעת, אז נכון לעשות שיורידו את המזווה לבדיקה שהרי מזווות יחיד נבדקת פעמיים בשבע שנים ושל רבים פעמיים ביובל. וכתבו הפוסקים⁶ שמזווות בית המדרש ובית הכנסת הוי כמזווות יחיד, דלא דמי לשערי מדינות ועיריות, ולאחר הבדיקה לקבוע באופן שהמזווה לימין יציאה מהבית להחצר, כנלענ"ד.



מקום הנחת תפילין של ראש לדעת אדה"ז בסידורו

הרב אברהם אלאשוילי

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בסידור רבנו הזקן הל' תפילין כותב: "ואח"כ יניח את של ראש בגובה הראש".

וצ"ע מדוע השמיט אדה"ז המקום המדוייק שבו יש להניח את התפילין "בגובה הראש", וכפי שהאריך בשלחנו סי' כז סי"ד "וצריך להיות כל התפילין במקום שעושה קרחה, דהיינו שקצה התחתון של

⁶ ראה לשכת הסופר כלל יח סק"א.

התיתורא יהיה מונח על מקום התחלת עקרי השער במצחו, ונמשך מקום הראוי להיות תפילין של ראש עד סוף מקום שמוחו של תינוק רופס, דהיינו שהקצה העליון של התפלה לא יהא מונח למעלה ממקום שמוחו של תינוק רופס". עכ"ל. וכל הפרטים האלה נשמטו בסידור אדה"ז.

ולכאו' היה ניתן לומר, שאדה"ז סמך בזה על מה שפסק בשו"ע שלו, ולא כתב בסידורו אלא הפרט החשוב ביותר, שיניח "בגובה הראש".

אך דוחק לומר כן, כי: א) בפסקי הסידור מביא אדה"ז את הפרטים המעשיים הנוגעים לקיום ההלכה, ואינו סומך בזה על מה שכתב במקום אחר, ופרטים אלו של מקום הנחת תפילין של ראש הם מעשים בכל יום, עד שהט"ז בסי' כז סק"י כתב עליהם שאנשים נכשלים בהם בכל יום, שמניחין התפילין מתחת לעיקרי שערות הראש, ולא מקיימים את מצות הנחת תפילין כהלכתה. ואם כן לא היה לו לאדה"ז להשמיט מסידורו פרטים חשובים אלו. ב) לענין מקום הנחת תפילין של יד האריך אדה"ז בפרטי הדברים, כולל הבאת דרשת הפסוק, ולא סמך בזה על מה שכתב בשלחננו. אם כן מדוע בתפילין של ראש השמיט פרטים חשובים אלו.

ולוא דמסתפינא הייתי אומר שאדה"ז חזר בו בסידורו ממה שכתב בשלחננו, וסובר שמקום צמיחת השער אינו מעכב לענין מקום הנחת תפילין של ראש, ומה שחשוב הוא שיהא "בגובה הראש", וכל אדם המניח תפילין בגובה ראשו שהוא הקדקוד, יצא י"ח אף אם חלק מהתפילין יהיו מתחת לעיקרי שערות ראשו. ואכן כך פסקו כמה מהאחרונים לענין בדיעבד שמקום צמיחת השער אינו מעכב, והעיקר הוא שרוב התפילין היו מונחות למעלה מהשערות, אבל החידוש בדברי אדה"ז הוא שמשמע שהוא סובר כן אף לכתחילה, ולכן השמיטו לגמרי.

ובטעם הדבר יש לומר, שאדה"ז סובר שמקום צמיחת השער אינו יכול להיות סימן לענין מקום הנחת התפילין בפועל, שכן ישנם אנשים שאין להם שערות הראש על הקדקד כלל, דהיינו שהיה להם בצעירותם ונשרו, ואם כן להם בודאי לא ניתן לומר שהם צריכים לזכור מצעירותם היכן היה מקום צמיחת שערותיהם בדיוק, אלא מה שהגמרא (מנחות לו, ב) דורשת היא שצ"ל מקום שעושה קרחה בראש, והכוונה למקום הראוי לעשיית הקרחה, ובכללות זהו "גובה הראש", אך אין הכוונה לומר לנו שהשער הוא הסימן המדויק בפועל לענין מקום הנחת התפילין. ולכן נקט רבנו

בסידורו מקום "גובה הראש" בלבד כסימן היחיד לענין מקום הנחת תפילין של ראש, אף אם אין זה בדיוק ממש על מקום התחלת צמיחת השערות.

במילים אחרות: מקום צמיחת השערות הוא סימן חיצוני וטכני בלבד, ואילו מקום גובה הראש, הוא גדר של מקום הנחת התפילין של ראש.

אלא שהדוחק בסברא זו הוא, שלפי זה יוצא שאדה"ז בסידורו חולק בזה על הרא"ש (הל' תפילין סי' יט), והטור והשו"ע (סי' כז ס"ט), והט"ז (סק"י), וגם על הרמב"ם (פ"ד ה"א), שכתבו שהתחלת צמיחת השער אכן מהווה סימן מהותי לענין מקום הנחת תפילין (ויתכן אף לעיכובא). וצ"ע.



הקדמת שבר מלאכה לאומן

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בשו"ע רבינו יורה דעה הל' ריבית סעיף ט"ו: "וכן אסור לכל אדם להקדים שבר מלאכה לאומן כדי שיעשה לו בזול מפני שנראה כמלוה לו היום כדי שיוזיל לו בשכרו שכיון שהאומן יכול לחזור בו מן הדין שלא לעשות כלל המלאכה לבעל הבית והמעוה שקבל ממנו הן חוב עליו הרי זה כהלואה בין שעושה בקבלנות בין שהוא שכיר יום ומקדים לו השכר לפני היום שעושה בו".

אמנם עיין בספר הליכות ישראל (מהרב ישראל שיחי' רייזמאן) עמ' 186 שכותב שבקבלן מותר מכאן שאסור לקבלן לחזור בו מן הדין שלא לעשות המלאכה שהבטיח לעשות, ומקורו בחו"מ סי' שלג סעיף א': "השוכר את הפועלים והטעו את בעה"ב או בעל הבית הטעה אותם אין להם זה על זה אלא תערומת וי"א דאם משך בעל הבית כלי אומנות שעושה בהם מלאכה אין בעל הבית יכול לחזור בו ולא הפועל אם הוא קבלן אבל אם הוא שכיר יום יכול לחזור כמו שנתבאר כו".

וא"כ מוכח מדברי הרמ"א כדברי ספר הליכות ישראל ולכאורה דברי רבינו צ"ע.

והנראה לומר דיש חילוק בין פועל לקבלן, שבקבלן מה שאינו יכול לחזור כשכבר התחיל המלאכה הפירוש הוא שבקבלן החזור אחרי שהתחיל המלאכה ידו על התחתונה בנוגע קבלת דמי שכירתו עיין שם בשו"ע חו"מ שלג סעיף ג' אבל אי אפשר להכריח הקבלן לגמר המלאכה משום הפסוק (מארו"ל) "עבדי הם" ולא עבדים לעבדים.

ועיין בדברי רבינו הזקן הלכות שאלה ושכירות הל' כא: "פועל העובד לבעל הבית בין בשכירות לזמן בין בקבלנות אפילו קבל כבר כל שכרו יכול לחזור בו באמצע פעולתו אם אינו גורם שום הפסד לבעל הבית שנאמר כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם ולא עבדים לעבדים שיעבדו שלא ברצונם מחמת שכבר נשכרו",

מזה - שדעת רבינו הזקן שאין שום חילוק בין פועל לקבלן בנוגע חזרה באמצע פעולה אלא שיש חילוק בנוגע ידו על העליונה או ידו על התחתונה וכמבואר בסי' שלג סעיף ג' וכו"ל.

וא"כ אתי שפיר דברי רבינו בהלכות ריבית סעיף ט"ו שגם קבלן יכול לחזור בו מן הדין שלא לעשות מלאכה כלל ואינה דומה לשכירות בית או בהמה או כלים (שו"ע רבינו הזקן סעיף ט"ז) שאם "מקנה לו זמן שכירותו מיד שקבל ממנו המעות באחד מדרכי ההקנאה שהשכירות נקנית בהם שלא יוכל אחד מהם לחזור בו מן הדין כו' אין הקדמת המעות נראית כהלואה אלא הקדמת פריעת שכירות הוא ואין בו משום ריבית כלל מה שמוזל לו השכירות בשביל הקדמתה קודם זמן חיובה שהוא לבסוף כו"ל.



הגדר של נרות שבת קודש

הנ"ל

בלקוטי שיחות חלק ט"ו (מתחיל מעמ' 312) קובע כ"ק אדמו"ר שיש חילוק עיקרי בין דעת השו"ע ורבינו הזקן ושאר הראשונים ופוסקים ובין הרמב"ם ע"ד הגדר של נרות שבת ק'.

דעת השו"ע בסי' רס"ג ששלום בית - שלא יכשל בעץ ובאבן - הוא גדר בהמצווה של נש"ק משא"כ לדעת הרמב"ם עצם החיוב של מצוות

נש"ק הוא שעניינם הוא עונג וכבוד. ואע"פ שע"י האור של נש"ק יש ענין של שלום בית - שלא יכשל בעץ קודם ובאבן - זהו רק תוצאה של ההדלקה אבל אין זה גדר וטעם המצווה. ומשום זה לדעת הרמב"ם מה דאיתא בגמרא מס' שבת (דף כ"ג, ע"ב) שנר ביתו (נר שבת) קודם לנר חנוכה הוא מצד הגדר והתוכן של חנוכה שהוא התוכן של כל התורה, שכל התורה הוא לעשות שלום בעולם, ומה שנר ביתו קודם לנר חנוכה אינו משום שהוא דוחה נר חנוכה כי אם שחנוכה בעצם מחייב שנר שבת קודם.

וכיון שדעת הרמב"ם ששלום בית אינו גדר בהמצווה ע"כ לא הכניס הרמב"ם הדין של נר בית ונר חנוכה נר ביתו קודם משום שלום בית בהלכות שבת כי אם בהלכות חנוכה. וכמו כן אין שום רמז בהרמב"ם הלכות שבת להגדר של שלום בית.

עיין במראה מקום מספר 21 שכ"ק אדמו"ר משתדל למצוא נפק"מ להלכה בזה שנר ביתו הוא דין בהלכות חנוכה ולא גדר בהמצווה שלנר שבת. וכותב שלכאוי' י"ל שהנפק"מ להלכה יהיה באם ידו משגת לקנות ב' נרות האם ישתמש בשניהם לנרות שבת או ידליק אחד לנר חנוכה, וכותב שלכאוי' כיון שדין שנר ביתו קודם הוא דין בהלכות חנוכה ואין זה בגדר דיחוי במצוות נר חנוכה יש מקום לומר שגם נר השני ידליק לנר שבת להוסיף (אורה) שלום בית. אבל רבינו מסיים שם "אבל בפשטות הלשון (בריש הלכה י"ג ברמב"ם שם) "הרי שאין לו אלא פרוטה אחת" שפירושו שיש לו מעות רק עבור נר אחד קאי גם עמ"ש בהי"ד לענין נר ביתו ונר חנוכה כו', וא"כ כשיש יותר מזה צריך להדליק השני לנר חנוכה כבמקומות הנ"ל, וכ"כ במעשה רוקח לרמב"ם שם".

אבל כ"ק אדמו"ר ממשיך לכתוב "נ"ל אחת מהנפק"מ שגם ב"ב וקיצו"ב יראוהו עכ"פ ובתוך שיעור הדלקת נ"ח".

ונראה לומר שיש עוד נפק"מ להלכה לדעת הרמב"ם שנר שבת לא הוה גדר בהלכות שבת, והיינו במקום שיש כבר בהחדר נר שבוערת אבל הנר לא נדלק לשם מצוות נר שבת ק'. דהנה לדעת השו"ע ורבינו הזקן בסי' רס"ג ששלום בית - שלא יכשל בעץ ובאבן - הוא גדר במצוות נר שבת וכלשון אדה"ד בסי' רס"ד סעיף א' "תיקנו חכמים שיהיה לכל אדם נר דולק בשבת בכל חדר וחדר שהולך שם בשבת משום שלום בית שלא

יכשל בעץ או באבן כו" וא"כ בכל מקום שיש חשש תקלה יש ענין לכבות הנר ולחזור ולהדליקו משום שלום בית, משא"כ לדעת הרמב"ם (וכפי שיטת כ"ק אדמו"ר) ששלום בית אינו גדר בהמצווה א"כ לו יצויר שיש מקרה שהאדם אינו מעוניין בהאור לקרוא אצלו ולמשל בחדר המטות וא"כ אין כוונתו בהנר לתענוג שבת והנר שדולקת עוזרת לו רק שלא יכשל בעץ ובאבן, לדעת הרמב"ם (לפי כ"ק אדמו"ר) מכיוון שלא יכשל בעץ ובאבן אינו גדר בהמצווה אין צריך לכבות ולחזור ולהדליק הנר לכבוד שבת במקום הדולק שהחדר כבר מואר ע"י ההדלקה שלא לכבוד שבת.



נשיאת סמל על הבגד בשבת ברה"ר

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

בנוגע לנשיאת סמל על הבגד בשבת ברה"ר: הנה בס' שמירת שבת כהלכתה (פ"ח סכ"ה) כתב על כך "נוהגים להקל" (ואכן כדלהלן כן היה מנהגם של אנשי "תורה עם דרך ארץ"), ובהערה מביא משו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' כו אות ט) שמסתפק בזה [במנחת יצחק שם נוטה לומר שזה אינו כחותם של עבד שברמ"א סי' דש ס"א אלא הוי תכשיט, אבל מאידך חושש לסמוך ע"ז, כיוון שהמנהג להקל בתכשיט בזה"ז נובע בין השאר מכך שאין לנו כיום רה"ר דאורייתא, ובערים הגדולות קשה לומר כן. ולמעשה נשאר בצ"ע], ומאידך מביא משו"ת לבוש מרדכי (אפשטיין, סי' ב ס"ק ח) שמיקל בזה.

אמנם באג"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע (כרך ב עמ' קנב) מציין הנהגה זו בין כמה מהקולות הבולטות שנהגו המורים בביה"ס החרדי 'תורה ודרך ארץ' בעיר ריגא, כפי שמתאר אותם: "אברכים מצויינים, ביראה בנוסח אשכנז, הכל מותר ע"פ הדין[: זקן מושחת בסם, מטפחת אף תפורה לבגד, אות החבורה (צעירי - אגודת - ישראל) תחובה בכנף הבגד, ומותר לשאת אותה [כנראה כוונתו גם למטפחת] בשבת, הושטת יד [לנשים], הילוכי טיול [מעורבים]. ראה גם קונטרס עה"ח ס"פ כה ועוד], וכו' וכו'", ובהמשך מספר, שבהתוועדות י"ט כסלו אשתקד [תרפ"ח. חבל שלא נעתק מזה מאומה בקטע הר"ד מיום זה שנדפס בס'

השיחות תרפ"ח עמ' 7] עורר על העניין ד"נבל ברשות התורה" בהנהגה זו, וכתוצאה מזה "כעבור איזה חדשים, איזה מהתלמידים שי' מ'תורה ודרך ארץ' עזבו את ביה"ס . . וצעירי-אגודת-ישראל התוועדו ויחליטו לעשות להם קביעות שיעורי לימוד בענייני מוסר, לאט לאט פרקו אותות הכבוד בערב שבת-קודש, ושער זקנם צמח . .".

הרי ברור לכאורה שאין להנהגה כזו מקום כלל (אלא אם יחברו את הסמל אל הבגד בחיבור גמור, בתפירה או בדבק).

מאידיך, בס' ימי בראשית עמ' 24 נדפסה תמונה שבה מביט רבינו בשנת תש"ב על הסמל ('כפתור') של אירגון "מסיבות שבת" שהגיע אז מהדפוס, וניכר שהיתה זו יוזמתו, ועכ"פ - יוזמה שעודד (ומסופר שם שרבינו גם היה עונב לפעמים בימים ההם את הסמל על דש בגדו מבפנים). וכיוון שעיקר הפעילות היא בשבת, כשם האירגון (משא"כ, למשל, "צבאות ה'"), לפלא שלעת - עתה לא נודע על הסתייגות פומבית מנשיאת הסמל בו-ביום?!

נשמח לשמוע מכל מי שיש בידו פרט כלשהו שיכול להבהיר את הנושא.



'אין כאלוקינו' ו'עלינו' לאבל

הנ"ל

באג"ק חלק ב' עמ' שכד, במכתב מיום י"ב ניסן תש"ח להרה"ח רע"ז סלונים ז"ל (צילום המכתב נדפס לאחרונה בס' 'עבד מלך' עמ' 203), בסוף ס"ב, כתב הרבי: "הח"ק וברכו השני דליל שבת אין שייך להאבל, וכך גם לא אכ"א ועלינו".

הקטע הראשון של משפט זה ברור, ש'קדיש' ו'ברכו' אלה שייכים למנהגנו (משא"כ למנהג הספרדים) לש"ץ ולא לאבל. הוראה זו מופיעה כבר באג"ק כ"ק אדמו"ר מהורש"ב (ח"ב עמ' תתקד) ובס' המנהגים (עמ' 78) שנשמנו שם על הגיליון, ואיני יודע מדוע סיים זאת המו"ל ב"צ"ע" - אולי כיוון לתיבות שלאחר זה כדלהלן.

אבל את חציו השני, שעליו לא העיר המו"ל, לא הבנתי: מה הכוונה בשלילת 'אין כאלוקינו' ו'עלינו', הרי הקדישים שאומרים עליהם הם חלק מחיוב האבלים, כנהוג בכל מקום וכפי שנהג רבינו בעצמו?

ולכאורה הכוונה ב'אין כאלוקינו' היתה יכולה להיות לכך שאבל בתוך שבעה אינו אומר זאת (כמו שאין אומרים זאת בתשעה באב בשחרית), כנזכר ברשימת כ"ק אדמו"ר בקשר להסתלקות הרבנית שטערנא שרה ע"ה ('רשימות' חוברת ה. מנחם ציון ח"א עמ' 27), "ציווה שפיטום הקטורת יאמר אחר בקול רם" וכן בנוגע ל"תנא דבי אליהו" ו"אמר ר"א אמר ר' חנינא". אלא שכאן שולל את כל הקטע, כולל הפסוקים והפיוט שבו, וכמו בתשעה באב, וגם לא משמע כלל שמדובר כאן באבל תוך שבעה.

ובפרט אינו מובן בקשר ל'עלינו', הנאמר גם בתשעה באב, שאינו תלמוד תורה אלא תפילה בלבד, אף שיש בו כמה פסוקים.

וגם זה בין הפרטים המרובים שאינם ברורים כל עוד לא נוכל לדעת את תוכן השאלות שעליהן ענה רבינו.



חווה עם נכרי שותף, שהעסק שייך לו בשבת [המשך] הרב שלום דובער לזין ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

א. בגליון הקודם דנתי בנושא, כאשר היהודי בעל החנות רוצה למצוא היתר שהנכרי ימכור בחנות בשבת, או יפתח העסק בשבת, אזי יש רבנים הנוהגים, שהישראל מוכר למישהו את כל העסק בחווה רשמי, ואח"כ קונה אותו חזרה בשותפות עם הנכרי, ומתנה שהעסק ביום השבת מתחלה להנכרי עצמו, באופן המובא בשוע"ר סי' רמה ס"ד.

וכתבתי שם שיש מקום לומר שבזמנינו, שמדובר לא רק בחנות שמוכרים בה חפצים תמורת מזומן, אלא יש לחנות עמותה, חשבון בנק, חשבונות כרטיס אשראי, חשבון חשמל וגז, חשבון טלפון, ונכרים נוספים שעובדים בחנות, אם כן צריכים להיות רשומים כל אלו על שם שני השותפים, ואם הם רשומים רק על שם הישראל יש לומר מכמה טעמים שאינו מועיל.

עתה נדון בישראל ונכרי השותפים בחנות או בעסק אחר, אשר יש רבנים הנוהגים להתיר שהישראל ישכיר את העסק לנכרי לב' ימים בשבוע - שאחד מהם הוא יום השבת, באופן שכל השכר של שני ימים אלו יהי' של הנכרי, ובאופן המבואר בשוע"ר סי' רמה סי"ג. אלא שמסופקני אם היא דרך ריאלית שיסכימו עליהם הנכרי והישראל.

אמנם לענ"ד נראה לכאורה, שאם הישראל והנכרי הם שותפים בחנות או עסק זה (באופן שהשותפות היא רשמית ומפורסמת), אזי יכול הישראל להרשות לנכרי למכור בשבת - באופן שכל הריוח הוא לנכרי. והיינו שהנכרי יקבל (נאמר לדוגמה) 5% מכל מה שיכנס מהמכירות ביום השבת, והשאר יכנס לקופה הכללית שהם שותפים בה.

ובאופן זה אין צורך במכירה וקניה מיוחדת, ואפשר שזה יועיל לכל הדיעות. ואשמח לשמוע חוות דעת הרבנים בנושא. ובהקדים:

אפילו אם הנכרי מסכים שכל מה שיכנס מהמכירות ביום השבת יכנס לקופה הכללית שהם שותפים בה, גם זה נתבאר בשוע"ר סי' רמה ס"ח:

"ואפילו אם הם שותפין בדבר שצריך לעשות בו מלאכה, אם . . כל ימות החול הם מתעסקים בשוה שניהם ביחד או זה חצי יום וזה חצי יום או זה יום וזה יום, לבד מיום השבת שהנכרי מתעסק בו לבדו, אזי מותר להישראל לחלוק עמו כל השכר בשוה לדברי הכל . . מה שעובד הנכרי בשבת לבדו הוא מתכוין לטובת עצמו בלבד כדי להשתכר ואינו כשלוחו של הישראל שאינו עושה בשבילו כלל, ואף שאח"כ מגיע להישראל הנאה מזה שחולק עמו בשוה אין בכך כלום כיון שהנכרי לא נתכוין להנאת הישראל אלא לטובת עצמו".

אלא שבאופן זה ספק גדול אם הנכרי יסכים לזה, שהרי במשך כל ימי השבוע הוא עובד יחד עם הישראל, והריוח לשניהם. ומדוע אם כן יסכים לעבוד בעצמו ביום השבת, באופן שאינו מקבל תמורת זאת איזשהו ריוח נוסף?

ואם ירצה הישראל לפרוע איזו תוספת לנכרי תמורת עבודתו לבדו ביום השבת, גם זה אסור מטעם שליחות הנכרי, כמבואר בשוע"ר שם סי"ז: "שכיון שאין הישראל פורע כלום להנכרי בעד עבודתו בשבת לבדה, אין הנכרי מתכוין כלל בעבודתו בשבת רק בשביל עצמו ולא

בשביל הישראל ואינו כשלוחו, אבל אם הוא עושה לבדו יום אחד כנגד יום השבת שעשה הנכרי לבדו, הרי הנכרי כשלוחו".

ולכן כתבתי אופן ההיתר בזה, שהנכרי מקבל לעצמו את כל הרווחים של המכירות ביום השבת, ואז אין הישראל פורע לו כלום בעד עבודתו בשבת, אלא הוא מתכוין להנאת עצמו בעבודתו בחנות בשבת, תמורת האחוזים שמקבל מהמכירות.

ובאופן זה מבואר בשוע"ר שם (סט"ז):

"מותר ליתן לנכרי סחורה למכרה או מעות להתעסק בהן, ואף שהנכרי מתעסק בהן בשבת אין בכך כלום, כיון שהישראל לא צוה לו שיתעסק בשבת, ובלבד שיקצוץ לו שכר בעד טרחו או שיתן לו חלק מהרווח שירויח, שאז הוא מתכוין בעסקו בשבת לטובת עצמו להרבות בשכרו והישראל נהנה מאליו כשנוטל גם שכר שבת בהבלעה".

ועד"ז כאן כאשר הנותן הנכרי מוכר בחנות בשבת, ומקבל לעצמו את כל הרווח שירויח, והישראל אינו אומר לו למכור בחנות בשבת, אלא הנכרי מתכוין בעסקו בשבת לטובת עצמו.

ובאופן זה לא איכפת לנו מה שחשבון הבנק והעמותה והחשמל והגז והטלפון רשומית על שם העמותה של שני השותפים, הישראל והנכרי, שהרי להיתר זה לא הוצרכנו להתנות מתחלה, שביום השבת שייכת החנות או העסק הזה לנכרי זה בלבדו, מתחלת השותפות שלהם, ולא איכפת לי אם גם ביום השבת שייכת החנות או העסק הזה לשניהם יחד.

[אבל עכ"פ יש לדייק בזה, שלא יעבדו שכירי יום נכרים בחנות או בעסק זה בשבת, כי אם הם שכירי יום ושכרם משתלם מקופה הכללית של החנות שבשותפות הישראל, הרי אזי הנכרים האלו הם גם שלוחי הישראל, כפשוטו].

ב. ולפי זה הי' מקום להתיר לכאורה, אף כשכל ריוח יום השבת נכנס לקופה הכללית, שמתחלקים בה הישראל והנכרי, אלא שתמורת מה שהנכרי עובד לבדו בשבת הוא מקבל כמה אחוזים יתירים מהרווחים של יום זה.

אמנם בזה יש שני איסורים לכאורה:

א) שאם כן יקבל הישראל שכר שבת בלא הבלעה, שהרי הם מסכמים ביניהם על ריוח יום השבת ביחוד; והיינו שהרווחים של כל ימי החול הם מתחלקים בשווה, ואילו הרווחים של יום השבת מקבל הישראל 40% מהם והנכרי מקבל 60% מהם.

ב) שאם כן הרי הוא קובע מלאכתו ליום השבת, שהרי הוא מסכם אתו על עבודת יום השבת לחוד - כמה אחוזים מהם מקבל הישראל וכמה אחוזים מהם מקבל הנכרי (ראה כעין זה בשו"ע ר' סי' רמד סי"ב, שלולי הטעם של הפ"מ ומצוה ה' אסור מטעם קובע מלאכתו ליום השבת, אף שהנכרי מקבל שכרו באחוזים).

ולכן כתבתי אופן ההיתר בזה, שכל שכר יום השבת הוא של הנכרי, ומותר כיון שהנכרי אינו מחויב לעבוד אז, ועובד בשבת על דעת עצמו ולצורך עצמו בלבד, וגם אין בזה שכר שבת לישראל ולא קובע מלאכתו ליום השבת.

ג. אלא שכל זה מיירי דוקא כשכל הריוח של יום השבת הוא לנכרי, וכל זה מסובך ביותר לידע כמה מהכנסות המכירות בשבת הם ריוח נקי וכמה הם מהוצאות החנות. וגם ספק גדול אם יוכל הישראל להסכים לזה שכל הרווחים מיום זה הם לנכרי בלבד. ולכן נתבאר כאן האופן שנראה לענ"ד מעשי ומועיל, שהנכרי יקבל 5% מכל הכנסות המכירות של יום השבת.

נבאר זאת בדוגמה:

כל פריט שנמכר בחנות נקנה על ידי החנות במחיר שקל אחד, ונמכר במחיר שני שקלים. למרות זאת אין הריוח ממכירה זו אלא 10 אגורות, שהם 5% ממעות המכירה בלבד, שהרי יש לחנות הרבה הוצאות - שכר דירה וחשמל ומכס ושאר הוצאות החנות. יוצא אם כן, שבשעה שהפריט נמכר, הוא כבר עלה לבעל החנות 1.90 שקלים, וכל הריוח הוא רק 10 אגורות בלבד, דהיינו 5% מהמחיר שנמכר בו.

יוצא אם כן, שאם אנו רוצים שכל הריוח יהי' לנכרי, צריך הנכרי לקבל, לדוגמה, 5% מכל ההכנסה מהמכירות של יום השבת.

ולמדתי היתר זה ממ"ש בשו"ת אדמו"ר הזקן סי' ב: "כן יעשה כל איש ישראל שמחזיק מחיה, יבקש לו נכרי ויאמר לו בזה הלשון, אם

הייתי רוצה לשכור אותך שתמכור משקה שלי בשבת הייתי נותן לך על דרך משל מן טאפ שכר אחד טפל ומן טאפ דבש אחד קטנה ומן טאפ יי"ש ג' קטנים על דרך משל, עכשיו אין אני שוכר אותך רק אני מוכר לך שיהיה המשקה שלך, ואתה תתן לי בעד כל טאפ המעות שתקבל בעדו פחות א' טפל מן טאפ שכר ופחות אחד קטנה מן דבש ופחות ג' קטנים מן טאפ יי"ש על דרך משל, וישראל יקנה לו בלב שלם המשקה שלו בעד סך מעות שיפסוק אתו עמו בעד כל טאפ . . גם מוכרי הערינג ומלח וטאבי"ק ינהגו למכור במכירה גמורה על דרך הנ"ל."

יצאנו למדים מזה, שגם זה נקרא שכל הריוח הוא של הנכרי, שהרי המחיר שהנכרי משלם להישראל עבור המשקה הוא יותר ממה שהישראל שילם עבורם במחיר סיטוני, ומכל מקום נקרא כל הריוח לנכרי, שזהו עיקר ההיתר שם. והביאור בזה הוא ודאי כפי שנתבאר לעיל, שאחרי כל ההוצאות שהיו לבעל החנות, הרי הפריט שוה כעת הרבה יותר מהמחיר שקנה אותו, וא"כ יוצא שכל ה"ריוח" מזה הוא לנכרי בלבדו.

ד. ולפי תשובה זו, הי' מקום לכאורה להתיר בזה אף בישראל בעל חנות שאין לו שותף נכרי, ומכל מקום מרשה הוא לנכרי העובד אצלו, שיוכל למכור ביום השבת על דעת עצמו, באופן שריוח יום השבת הוא לנכרי בעצמו, וכמו שנתבאר לעיל.

אמנם בזה אסור מטעם מראית העין, וכמבואר בשוע"ר סי' רמג ס"ט: "במקומות שאין דרך רוב אנשי העיר להשכיר . . ולא ליתנם באריסות אלא עוסקים בהם על ידי שכירי יום אסור להשכירם שם לנכרי או ליתנם לו באריסות."

ולא התיירו בזה אלא כשהישראל והנכרי הם שותפים בעסק זה, ומפורסם הדבר שהעסק הוא בשותפות הנכרי והישראל, וכמבואר בשוע"ר סי' רמה סי"ג: "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 שהתיירו בשותפות נכרי התיירו אפילו עושה בפרהסיא ואין חוששין למראית העין."

ולכן לא שייך כל ההיתר הזה אלא באופן שהדבר מפורסם שהנכרי הוא שותפו של הישראל בחנות או בעסק זה.

ומה שנתבאר בתשובה הנ"ל היתר זה אף כשנכרי אינו שותף בחנות זו, וכאמור שם: "יבקש לו נכרי ויאמר לו בזה הלשון"; שאני התם, כפי הנהוג באותן הימים, שהחנות עצמה אינה שייכת להישראל עצמו, כי אם להאדון (הפריץ), אשר הוא מוסר את החנות לישראל כדי למכור בה. ובזה אפשר לא חשש רבינו למראית העין, כשהנכרי מוכר בה לצורך עצמו. משא"כ בחנות של הישראל, הרי מפורש בשו"ע"ר בכמה מקומות שנאסר מטעם מראית העין - אלא אם כן הישראל והנכרי הם שותפים והשותפות שלהם מפורסמת, וכלשון רבינו שם: "כיון שהנכרי שותף עמו אין כאן מראית העין, שהכל יודעין שיש להנכרי חלק במלאכה זו".

ה. ואף שנתבאר בשו"ע"ר שם 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". משא"כ בנידון דידן לא מיירי שהתנו מתחלת השותפות, שיהא שכר יום השבת לנכרי בלבדו.

הנה מה שצריך שם להתנות מתחלת השותפות שיהא שכר יום השבת לנכרי לבדו, הוא דוקא כדי להתיר, כאמור שם "שיהא שכר יום השבת לנכרי בלבדו הן רב הן מעט, ושכר יום א' אחר השבת כנגדו לישראל בלבדו. . אח"כ נתרצה הנכרי לחלוק עמו כל השכר בשוה אין בכך כלום שמתנה הוא שנותן לו". והיינו שמתחלה התנו ששכר יום השבת כולו לנכרי ושכר יום א' כולו לישראל, כדי שאח"כ בעת החלוקה יתרצו לחלוק כל השכר בשוה. דוקא בזה לא הותר אא"כ התנו מתחלת השותפות. משא"כ כשלא התנו מתחלה - יש בזה מחלוקת שם ס"ו.

אמנם בנידון דידן, שכל הריוח של היום השבת הוא לנכרי (היינו 5% מהמעות שנכנסים מהמכירות, וכדלעיל), אין שום צורך ל"התנה מתחלת השותפות".

ואף שבהמשך ההלכה שם ס"ב נתבאר, שלא הותר להתנות שיטול הנכרי כל שכר יום השבת לעצמו, אלא כשיש ב' תנאים: א) שיטול הנכרי לעצמו שכר ב' או ג' ימים, וכנגד זה יתן להישראל שכר ב' או ג' ימים אחרים, כדי שיקבל הישראל שכר השבת בהבלעה. ב) שיתנה עם הנכרי (מתחלה) שבימים אלו שכל הריוח הוא לנכרי גם גוף התנור קנוי לנכרי, שאז אינו נראה כשלוחו של ישראל.

הנה כל זה לא מיירי אלא כשהנכרי נותן להישראל שכר ב' או ג' ימים שיהי' כולו לישראל, כנגד הימים שהנכרי מקבל כל הרויח לעצמו. שכיון שהישראל מקבל תמורתו, לכן יש כאן איסור שכר שבת (שלא הותר אלא בהבלעה) ויש כאן איסור מחזי כשליחות (שלא הותר אלא כשהתנה שהתנור שייך לנכרי). וכמבואר בהמשך הסעיף שם: "דכיון שמסיק בשבת בתנורו של ישראל ויש ריוח לישראל בהיסק השבת שאם לא היה מסיק בשבת לעצמו לא היה מסיק לישראל בחול הרי נראה כאלו מסיק בשבת בשביל הישראל ובשליחותו שצוהו לעסוק בשבת".

משא"כ בנידון דידן, שאין הישראל מקבל את כל הרויח של יום הראשון (תמורת מה שהנכרי מקבל את ריוח יום השבת), אין בזה איסור של שכר שבת ולא איסור מחזי כשליחות.

ואף שנתבאר בשו"ע ר"ס' ט"ז, שבמקום שיום השוק הוא בשבת, אסור ליתן לנכרי מעות לקנות לו חפץ, או ליתן לנכרי חפץ שימכור אותו, שהרי זה כקובע מלאכתו ליום השבת.

מכל מקום כאן אין הישראל אומר כלל לנכרי למכור בחנות זו בשבת, ורק שאם הנכרי השותף רוצה למכור בשבת וליטול כל הרויח לעצמו, אין הישראל מקפיד בזה, ותו לא.



הגהת אות אחת בקונטרס אחרון לשו"ע אדה"ז

הרב יוסף יצחק קעלער
מחבר פסקי אדה"ז על מסכת שבת

בשו"ע אדה"ז או"ח סימן רמח סעיף א כתוב: 'אין מפליגים בספינה בימים המלוחים פחות מג' ימים מעת לעת קודם שבת'.

ושם סעיף ג כתוב: 'וכל זה בימים אבל בנהרות כיון שאין שום צער להמפליגין בהן מותר להפליג בהם אפילו בערב שבת בכל ענין אם הספינה הולכת בשביל גוים.'

ואע"פ שהולך בשבת כמה פרסאות אין בזה משום איסור תחומין,

אפילו להאומרים דתחום י"ב מיל הוא מן התורה שנאמר: אל יצא איש ממקומו - דהיינו ממחנה ישראל שהיתה י"ב מיל¹; מ"מ כשמהלך על פני המים אין בזה איסור מן התורה כיון שאינו דומה למחנה ישראל שהיתה ביבשה, ואע"פ שעל כל פנים יש איסור תחומין במים מדברי סופרים מכל מקום אם הספינה מהלכת למעלה מי' טפחים מקרקע הנהר אין בזה איסור אפילו מדברי סופרים.

אבל אם הספינה מהלכת למטה מי' טפחים דהיינו שאין י' טפחים מים מתחת שולי הספינה עד קרקעית הנהר - אסור לילך בה בשבת חוץ לתחום.. ואפילו אם הספינה משוקעת הרבה במים בענין שאצל דופניה יש במים עומק י' טפחים ותחת שוליה אין שם י' טפחים הרי זה אסור, אפילו אם הוא יושב למעלה בענין שממקום ישיבתו יש יותר מי' טפחים. ויש מתירין כשהוא יושב למעלה מי' טפחים ואין רגליו תלויות לתוך מטה מי' טפחים אם הספינה מהלכת למעלה מג' טפחים..."

ובקונטרס אחרון ס"ק ב כתב: "ויש מתירין כו' עיין בב"ח שדעתו להקל לגמרי. ואף רא"ם לא החמיר אלא כשיושב למטה מי' טפחים ע"ש. והמ"א סתם דברי הב"ח, אבל דברי רא"ם אין לנו לסתור להחמיר בדברי סופרים שכל המחמיר בדברי סופרים עליו להביא ראיה וטעם לדבריו כדנתן בפ"ד דידיים.

והמ"א לשיטתיה אזיל דס"ל בסי' רס"ו דכשהסוס מהלך בארץ הוה ליה כאילו הוא מהלך בארץ, והכא נמי מה שהספינה מהלכת למטה מי' טפחים הוה ליה כאילו הוא מהלך שם; אבל הב"י שם לא סבירא ליה הכי, וכן דעת אבן העוזר סימן רמ"ו עיין שם שסתם דברי המ"א מהירושלמי דברכות דאזלא מחמתיה כדאיתא בפרק קמא דבבא מציעא לא אמרינן הכי כ"ש בספינה". עיי"ש בארוכה.

ובשו"ע אדה"ז מהדורה חדשה בתוספת ציונים בעריכת הרשד"ב שי' לוי' ע' סב העיר במדור ציונים לקונטרס אחרון אות כו' ("על התיבות עיין שם שסתם דברי המ"א מהירושלמי דברכות") "אוצ"ל דביצה (פ"ב

¹ כן הוא בדפוס ראשון ובמהדורה שעם מ"מ וציונים וכו', בעריכת דודי הרשד"ב לוי' שי' (גי. תשס"ב ואילך) ע' סד. ובצילומי דפוס וילנא תרפ"ה ועוד נשמט בטעות הדומות מ"הוא מן התורה" עד "שהיתה י"ב מיל".

ה"ב) ואולי חסרה כאן שורה, ותוכנה: ואין לומר כמ"ש המ"א סי' רמו ס"ק יב הטעם שבאדם הרוכב אינו עושה איסור כיון שהוא אינו עושה כלום (כמו שהביא שם מהרא"ש בשם הרשב"ם) שהרי אזלא מחמתיה כו".

והאמת יורה דרכו שאין צורך להוסיף שורות שלימות ומספיק בהגהת אות אחת - שבמקום הנדפס "דברכות" צריך להיות "דברכוב" [ב רפויה והכ"ף מנוקדת בשו"ק], ונמשך אתיבות שלאחרי זה "דברכוב דאזלא מחמתיה כדאיתא בפרק קמא דבבא מציעא לא אמרינן הכי, כ"ש בספינה".

שהמגן אברהם בסימן רמו ס"ק יב כתב דמה שכתב בירושלמי ביצה פ"ה ה"ב אין רוכבין על גבי בהמה משום שביתת בהמתו "נראה לי דטעמו משום שמא יצא חוץ לתחום כדאיתא בגמרא והוא סובר תחומין דאורייתא.. ובאמת ז"ל הירושלמי: היה רוכב על גבי בהמה אומרים לו רד וכו' שניא היא משום שמצווה על שביתת בהמתו".

וכתב האבן העוזר דאין מן הירושלמי ראייה כלל דבירושלמי הביא ברייתא וז"ל: תנא היה רוכב ע"ג בהמה אומרים לו רד, וקאמר שם: מפני מה אמרו היה רוכב ע"ג בהמה אומרים לו רד, הגע עצמך שהיה הוגן אחד גדול (פירוש גמל גדול). עיי"ש באבן העוזר דלשיטת הירושלמי דתחומין דאורייתא יש לפרש טעמא דמשנתינו דאין רוכבין שמא יצא חוץ לתחום וחיישינן שמא יצטרך פעם אחת לירד מן בהמתו וילך שום חוץ לד' אמותיו. ואם היה גמל גדול דהוי רגליו בשבת למעלה מעשרה - הנה אנן קיימא לן דהיכא דהוי למעלה מעשרה בהתחלת שבת לא קונה שביתה כלל. עיי"ש בארוכה.

ולכן מסיק אדה"ז דברכוב דאזלא מחמתיה כדאיתא בפרק קמא דבבא מציעא (דף ח' ע"ב) לא אמרינן דהוי כמהלך ברגליו, כל שכן בספינה.²



² ואמנם מהאי טעמא — דברכוב אזלא מחמתיה, רצה הקרבן נתנאל (כפ"ה דביצה וכן בנתיב חיים על המ"א סימן רמו ס"ק יב) לומר דברכוב הוי כמהלך ברגליו לגבי תחומין.

בגדרי אונן

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

מהשאלות המצויות ר"ל בהלכות אבלות דזמנינו הוא במי שקיבל ידיעה ר"ל שמת לו מת בעיר אחרת ולא יקברוהו עד אחר יום או יומיים ואינו נוסע למקום הקבורה האם יש לו דין אונן (הפטור מכל המצוות שבתורה) או דיש לו להתחיל דין אבלות שבעה מיד אפי' קודם הקבורה.

ונחלקו הפוסקים דיש אומרים שאינו חל עליו אבלות עד זמן הקבורה ויש אומרים שחל עליו אבלות מיד², וראה בהמלקטים שהאריכו מאד בזה, ובפרט בס' דברי סופרים על אבלות ריש סי' שמ"א ושע"ה וכן בס' נטעי גבריאל על אבלות סי' י"ד³ וכל א' יעשה כהכרעת רבו בזה.

אלא דיש לבאר דעת רבינו בשולחנו בזה, דנראה ששיטה מחודשת יש לו ששופך אור על הדעה הא' דיש לו דין אונן הנ"ל.

ובהקדם דיש לחקור בגדר אונן אם הוא דבר חיובי או דבר שלילי, דהיינו האם נאמר דיש חיוב אנינות (שהוא מדרבנן⁴) או שגדרי אנינות הוא רק פטור מסויים מכל חיובי תורה וברגע דפקע מיני' אנינות שוב חייב בכל התורה כולה, ומסתעף מזה: אי נימא דיש חיוב אוננות בהנ"ל או לא:

¹ הנצי"ב במשיב דבר ח"א סי' עב, שבט סופר סי' קו, גשר החיים פי"ט ואילך אמרי יושר, ערוה"ש סי' שמ"א סי"ב.

² ר"ר שפירא (חתן הנצי"ב), מהרש"ם, שו"ת חלקת יעקב בריש ח"א סי' קפ"ח, שו"ת אגרות משה ח"א סי' רנ"ג.

³ אלא דמה שמסיק שם בסע' ד' וז"ל: "אך היכא שמסרו את המת לח"ק ואין לו שום טיפול בצרכי המת אז לכולי עלמא אין לו דין אונן ומחויב בכל המצוות, עכ"ל. והוא הכרעה דילי' ועפ"י המבואר לקמן בפנים צ"ע.

⁴ ואין לו שום קשר בהא דאנינות מן התורה לענין קדשים וראה פרי מגדים או"ח סי' תקמח בא"א סק"ו דאיסור בשר ויין אינו אלא מדרבנן. וכתבו האחרונים דה"ה שאר איסורים. וכתבו הראשונים (ר"י החסיד בתוס' לברכות יח) שהאנינות בהעבודה נוהג כל יום המיתה ואפי' לאחר הקבורה. ואילו הפטור ממצות הוא רק כל זמן שמתו מוטל לפניו משא"כ לאחר הקבורה.

דאם אין חיוב אנינות הרי יתכן שלהאבל הזה מעולם לא פקע ממנו חיובי התורה והמצוות, ואי נימא דיש חיוב אנינות הרי יש לו גדר אנינות ופטורים עכ"פ לזמן מועט.

ונראה דבזה נחלקו הראשונים בריש פ"ג דברכות ובכללות נחלקו בזה רש"י והתוס' -

לדעת רש"י (יו, ב) הפטור דאונן הוא לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו והוי דומיא דחתן דפטור משום טרדא דמצוה. וכן כתב הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' ש): "הוא מטעם עוסק במצוה פטור מהמצוה ומטעם פטור דטרדת המצוה", וכ"כ הרמב"ם בהל' ק"ש (פ"ד ה"ג).

אבל בתוס' ד"ה פטור הביאו בשם הירושלמי שפטור מן המצות מדכתיב למען תזכור וגו' כל ימי חייו ודרשינן ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים, עכ"ל.

ונראה ביאור דעת הירושלמי שפטור דאונן מכל המצות אינו מחמת טרדא ועוסק במצוה אלא הוא פטור עצמי וכעין גזירת הכתוב דמה שפטור הוא מהמצות הוא מחמת שעכשיו אין זמן חיוב מצוות אצלו.

דבירושלמי רפ"ג דברכות: "תני אם רצה להחמי' על עצמו אין שומעין לו למה מפני כבודו של מת או משום שאין לו מי שישא משואו מה נפוק מביניהן היה לו מי שישא משואו ואין תאמר מפני כבודו של מת אסור ואין תאמר מפני שאין לו מי שישא משואו הרי יש לו מי שישא משואו", ע"כ.

א"כ להירושלמי גופא יש תרי טעמי, ומסבירים האחרונים בזה דהנפק"מ היא באם יש מי שיתעסק במת דלמאן דאמר משום כבוד המת עדיין פטור כל קרוב השייך לאוננות ולמ"ד מפני שישא משאו באמת ככה"ג חייב במצוות כיון שיש מי שיתעסק.

ובפני משה שם מפרש: כבודו של מת, שמראה בעצמו שאינו חשוב בעיניו להתאבל עליו ע"כ. נמצא דנחלקו רש"י (והרשב"א) והירושלמי והתוס' (אפי' בזה היינו מהו גדרו של אנינות ואם יש לו חיוב מצות בכלל). - דלרש"י והרשב"א דכל הטעם הוא הטרדא, נמצא דכשמסירים הטרדא ע"י שמטיל על האחרים הטיפול, ואינו טרוד, עדיין מחוייב הוא

במצוות, ורשאי להחמיר עכ"פ, אבל לדעת הירושלמי אינו רשאי אפי' להחמיר.

ובחזרה למה שחקרנו לעיל בגדר אנינות:

נמצא מבואר מהנ"ל דנראה דבזה גופא נחלקו הראשונים דדעת רש"י והרשב"א גדר אונן הוא רק ענין שלילי שהיותו והוא טרוד בקבורה ועסקי הקבורה אין לבו פנוי לדברים אחרים, ואינו יכול לקיים המצות כראוי, אבל אינו מופקע מחיוב מצוות.

ונראה דמהאי טעמא מצינו דין אונן עכ"פ לרש"י במצות תפילין, ק"ש ותפלה דמצוות אלו בעיקרם מצוות של כוונה הם דבתפילין אסור להסיח דעתו וכן עיקר ענין ק"ש הוא קבלת עול מלכות שמים ותפלה בקשת רחמים שבשניהם הכוונה בהם הוא עיקרי משא"כ אצל שאר מצוות⁵.

משא"כ להתוס' יש דין וגדר חיובי באונן והוא מיוסד על כבוד המת.

ואולי נוכל לומר שלדעת התוס' ביטוי לכבודו של מת הוא להנהיג דיני אונן עכ"פ לשעה קלה, ואינו רשאי אפי' להחמיר על עצמו.

והדברים מבוארים לכאור' בדברי הגרעק"א בהגהותיו לשו"ע או"ח סי' ע"א, דכנראה פסק שם המחבר כהירושלמי וז"ל (סי' ע"א סעי' א') מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו אפילו אינו מוטל עליו לקברו פטור מקריאת שמע ומתפלה ואפי' אם רוצה להחמיר על עצמו ולקרית אינו רשאי ואם יש לו מי שישתדל בשבילו בצרכי הקבורה ורצה להחמיר על עצמו ולקרית אין מוחין בידו, עכ"ל. וברמ"א שם כ' ועיין ביו"ד סי' שמ"א. ע"כ. (וכנראה כוונת הרמ"א להקשות, דבסי' שמ"א סותר עצמו ואכמ"ל, בזה וכבר האריכו בזה במפרשים על אתר.)

ובהגהות רעק"א שם ביאר דמעיקרא דדינא פטור אף שיש לו מתעסקים, ואינו רשאי לקרוא ק"ש משום כבוד המת רק אם התעקש וקיים מצות ק"ש אין ממחין בידו כיון שיש לו על מי לסמוך ע"ש.

⁵ עד שיש ראשונים שאינם גורסים מש"כ בגמ' שם "ומכל המצוות האמורות בתורה" רז"ה, תלמידי רבינו יונה (י' ע"ב מדפי הרי"ף) – דס"ל דפטור זה הוא רק במצוות אלו דיש בהם כוונה.

אלא דמדיוק והוספת מילים בדברי רבינו בשלחנו אולי נראה לומר דבר חדש, בגדרי אונן.

דהא דנקטו דאונן פטור מכל המצות אין הכוונה דהוא פטור בעצם, דחזינן דאם קרא ק"ש יצא, אלא הכוונה הוא דיש לו חיוב אחר עכשיו והוא מצוות אנינות דלהירושלמי והתוס' (דפסק המחבר כוותי') גדר אנינות אינו רק שפטור ממצוות מפאת טרדותיו, דנימא א"כ דאם אין לו הטרדא חוזר לחיובו, אלא הפשט הוא, דאונן חייב בחיוב חדש עכשיו והוא מטעם כבוד המת.

ואם קיים מצוה אחרת, אף שאינו רשאי, אבל עכ"פ עלתה לו המצוה, ואין מוחין בידו⁶. והטעם הוא שהיות שאינו מופקע ממצוות לכן אין מוחין דווקא אבל עלתה לו המצוה, אלא דהחסיר באנינות.

ולמדתי זה מהמבואר בשו"ע רבינו (סי' עא סעי' כו) וזלה"ק: ואפי' אם רצה להחמיר ע"ע ולקרות אפי' לענות אמן שאינו מתבטל בשבילו מצרכי המת אסור מד"ס מפני כבודו של מת שיהי' לבו פנוי לחשב צרכי המת ויחשוב בהם תמיד. ואפילו הוא בעיר אחרת ונודע לו קודם הקבורה אסור שלא חילקו חכמים ויש מתירין וכו', עכלה"ק.

מהוספות מילים אלו "ויחשוב בהם תמיד" מגדיר רבינו לענ"ד גדר חדש בגדרי אנינות שגדר אנינות אינו רק ענין שלילי שהיות והוא טרוד א"א לרכז ולקיים מצוות, אלא שגדר אנינות הוא לחשוב בהם תמיד, אפי' הוא בעיר אחרת יש חיוב זה והוא חלק חכבוד המת.

אלא שרבינו אינו נותן כאן הזמן מוגבל לחיוב זה וצ"ע.

ואולי ניתן ללמוד זה מהא דמבואר בשו"ע ריש סי' שע"ה (והוא מהרמב"ם הל' אבילות פי"א ה"ה) מי שדרכם לשלוח המת למדינה אחרת לקוברו ואינם יודעים מתי יקבר, מעת שיחזרו פניהם מללוות מתחילים למנות שבעה ושלושים ע"כ.

⁶ ויש לשאול על כלל זה כו"כ קושיות ופירוקים מדין הבדלה במוצ"ש (ועי' ט"ז שצ"ו סק"ב) ומדין ברכות וכו' ועוד חזון למועד.

ובאגר"מ (יו"ד ח"ב סי' ק"ע) כ' שאפילו בזמינו שהמציאות השתנתה ויודעים ע"י טלפון וכיוצ"ב מתי הייתה הקבורה- לא השתנה דין השו"ע שבשולחין משעת הקבורה- ע"כ. וכן הוא אצלו ביו"ד ח"א סי' רנ"ג.

וכבר כתבו הפוסקים דאין ללמוד לנדו"ד דבהא דשלחו עכ"פ ינהגו דיני אנינות זמן מה, אלא דעכשיו מסרוהו להמתעסקים בזה.

אלא דבנדו"ד הי' מקום לחשוב דהיות דאין המת בפנינו ואינו צריך להתעסק עימו נפקע מחיוב אנינות, דעכ"פ אינו מבזה המת לעסוק בפניו דברים אחרים אפי' עניני מצווה- וזהו אכן דעת הפוסקים דפסקו דיש לנהוג אבילות מיד. כי אצלו אין חיוב להתעסק בהמת.

ומהנתבאר בדברי רבינו יש ללמוד ברור, דיש לומר דלברי רבינו אלו דאפי' המת נמצא בעיר אחרת והאבל אינו הולך להלוי' יש חיוב אנינות- כדעה הראשונה דלעייל- וגדרו הוא לחשוב בהם תמיד והוא חלק מכבוד המת, ויש לשאול להמורי הלכה כמה זמן נמשך חיוב זה, ובפרט אם הקבורה תהי' בעוד יום או יומיים - אין לחלק וכפי שאכן פסקו הרבה פוסקי דורנו וכדלעיל, ומסיימים בטוב.



הערה בהלכות נידה

הרב שניאור זלמן גולדברג
'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

איתא בשו"ע יו"ד סי' קפ"ה סעיף ב': 'ואם הוחזקה נדה בשכנותי', שראוה לובשת בגדים המיוחדים לימי נדותה, חשיבה כודאי טמאה". ובסעיף ג': "אמרה לבעלה: טמאה אני, ואחר כך אמרה: טהורה אני, אינה נאמנת. . ואם נתנה אמתלא לדבריה. . נאמנת".

הגהת רמ"א: "אבל אם ראוה לובשת בגדים המיוחדים לימי נדותה, ואח"כ אמרה: טהורה אני, אע"פ שנתנה אמתלא לדבריה, אינה נאמנת".

⁷ המצויינים לעיין הערות 1-2.

ומביא הט"ז סק"ב מהרשב"א (הובא בב"י) לחלק בין המקרה בסעיף ב' שהחזקה נידה בשכינותיה שראוה לובשת בגדים המיוחדים לנדה, שאז אינו מועיל אמתלא להסיר החזקת טומאה מעלי', להמקרה בסעיף ג' שאמרה לבעלה טמאה אני, שרק אז מהני אמתלא (א' מהאמתלאות המבוארות בשו"ע ופוסקים שם שהם מועילים) להסיר מעלי' החזקת טומאה שהי' עלי' ע"י אמירתה הראשונה (טמאה אני), "שמשום בוש או אונס מקרי שאומרת טמאה אני, אבל לעשות מעשה כולי האי ללבוש בגדים של נדה, אינה נאמנת לומר אמתלא". ואח"כ מביא עוד אופן לחלק בין ב' המקרים מהרב לייב מפראג כדלקמן.

ואח"כ מביא מעשה שנשאל לרמ"א (שו"ת הרמ"א סי' ב') שאשה רצתה להסתיר עיבורה מבני ביתה ושכינותי', מפני עין הרע, ואמרה להם טמאה אני, ושהרמ"א השיב שהאשה טהורה (אע"פ שהכניסה את עצמה לחזקת טומאה. מיוסד על הדין שלפעמים אפשר לומר, שאמתלא יכול לעקור החזקת טומאה גם במקרה, בדוגמת החזקה נדה בשכינותי' (כבסעיף ב', עיי"ש בארוכה).

והט"ז הקשה על הרמ"א, שלכאורה בהמקרה שנשאל לרמ"א לא הי' חזקת טומאה בכלל, מאחר שביטל החזקה לפני שהחזקה התחיל, ע"י זה שאמרה לבעלה מה שהיא רוצה לעשות למנוע העין הרע. ע"ד הדין של מוסר מודעה על גט לפני נתינתה, שהגט בטל למפרע. וא"כ למה השיב הרמ"א מיוסד על דין ביטול חזקה ע"י אמתלא?

ואולי י"ל בד"א שאין שום קושיא על תשובת הרמ"א:

ובהקדם נעיין בהרשב"א בתורת הבית הארוך מובא בב"י סי' קפ"ה: "וא"ת והלא אינה מוחזקת נדה אלא על פיה שלבשה בגדי נדותה ומפני מה אינה נאמנת באמתלא. ומ"ש מההיא דאמר רב פפא פרק האשה שנאלמנה אמרה טמאה אני וחזרה ואמרה טהורה אני אם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת. י"ל משום שהיא בוש או משום אונס מיקרי ואמרה טמאה אני אבל לעשות מעשה כולי האי ללבוש בגדי נדה אינה לובשת ולפיכך כל שחזרה ואמרה לא נטמאתי הרי היא כמכחשת מה שאמרה ואינה נאמנת".

ובביאור דבריו י"ל שהטעם שאמתלא מהני להסיר החזקת טומאה כשאמרה טמאה אני (בסעיף ג'), הוא מאחר שהיא מגלה, שמה שאמרה

"טמאה אני" הייתה בגלל הסיבה שהי' בהאמתלא, (ועיין שם בשו"ע ופוסקים האמתלאות המועילות).

וא"כ משמעות דיבורה הראשונה, באמת לא הי', מאחר שהדיבור נעקר לגמרי ע"י האמתלא. דהיינו שאין זה שהאמתלא מכחיש דיבורה הראשונה, אלא, שהאמתלא מגלה הטעם פנימי של דיבורה הראשונה, ובמילא המשמעות החיצוני של דיבורה הראשונה נעקר.

משא"כ כשעושה מעשה ללבוש בגדי נדה, אזי כל האמתלאות שעזרו לעקור האמירה של טמאה אני, לא יועילו לעקור החזקת טמאה ע"י מעשה של לבישת בגדי נדה. והסיבה, מאחר שבשביל האמתלאות האלו היה מספיק שתגיד לבעלה לבד שהיא טמאה, ואין צורך להחזיק את עצמה בטומאה, לכן מאחר שעשה מעשה כולי האי ללבוש בגדי נדה, אזי האמתלאות המבוארות בסעיף ג' מכחישים למה שעשתה תחילה, ואינם עוקרים ולכן אין האמתלא מועיל.

במה דברים אמורים, במקרה שאי אפשר לומר שהמעשה של לבישת בגדי נדה היה בגלל הסיבה שבהאמתלא, מאחר שהי' יכולה לומר רק לבעלה מצבה, ולא להכניס עצמה בחזקת טומאה בשכינותי', משא"כ כשאפשר לומר שזה שהחזיקה עצמה כנדה בשכינותי' הי' בגלל הסיבה שבהאמתלא, כמו במקרה שנשאל לרמ"א (שאמרה לבני ביתה שהיא טמאה, בכדי שהם לא יכירו שהיא מעוברת), אזי האמתלא אינו מכחיש החזקה שעשתה, אלא האמתלא מגלה הסיבה למה החזיקה את עצמה ברכים כטמאה. וזה לא הי' אפשר לעשות אם הי' מגיד רק לבעלה, אלא היתה צריכה להגיד גם לבני ביתה וכו'.

ולפי זה מובן תשובת הרמ"א. שכמו במקרה שאמרה טמאה אני ואח"כ אמתלא טובה, אין אנו אומרים שבטלה החזקה לכתחילה, אלא אנו אומרים שהי' לה חזקת טומאה ע"י דיבורה הא', והאמתלא בסוף עקר חזקה זו, עד"ז כאן, שע"י שהאשה אמרה לבני ביתה וכו', שהיא טמאה, נכנסה לחזקת טומאה, וע"י האמתלא בעקרה זו, עקר ממנה החזקת טומאה כנ"ל.

ועכשיו צ"ב בהט"ז שהקשה קושייתו על הרמ"א.

ואולי יש לבאר הט"ז ובהקדם: כשהט"ז העתיק הרשב"א (שהבאנו לעיל) לא העתיק הלפיכך כמו שכתוב בהרשב"א, רק כתב וז"ל "לפיכך לא מהני שם אמתלא אח"כ."

ויש לומר, שלפי הט"ז רק במקרה שאשה אומרת לבעלה טמאה אני, מועיל אמתלא, אבל אם החזיקה נדה בשכנותיה, אזי אינו מועיל שום אמתלא בכל מקרה כיוצ"ב, אפילו אם האמתלא אינו מכחיש החזקת טומאה ע"י ה"החזקה נדה בשכנותי" רק מגלה כוונתו הפנימיות (כנ"ל בביאור הרמ"א) אעפ"כ לא יועיל שם אמתלא במקרה כזה.

ולכן בהמקרה של הרמ"א שהחזיקה את עצמה כנדה בשכנותי, אם נאמר שע"ז יש לה באמת חזקת טומאה, לא יהי אפשר לעקור ממנה החזקה ע"י אמתלא, (כנ"ל בשיטת הט"ז), (רק ע"י טהרת נדה הרגילה). ולכן כותב הט"ז שלא היה חזקת טומאה מלכתחילה, ע"ד מוסר מודעה על גט כנ"ל. (רק שהודיעה לבעלה מתחילה, או לעדים, ועיין לקמן).

וגם לפי הביאור הב' שכתב הט"ז מהר' לייב מפראג בהחילוק בין אמרה טמאה אני, להחזיקה עצמה בשכנותיה, שכשהחזיקה עצמה, היה זה נגד כולי עלמא, וכולי עלמא לא ידעי על האמתלא, ולכן אין האמתלא מועיל במקרה ההיא, משא"כ כשאמרה רק לבעלה טמאה אני, אין החסרון דלעיל.

ואם נאמר סברת ר' לייב מפראג בהמקרה שנשאל להרמ"א, לא יועיל שום אמתלא אח"כ, מאחר שכבר פרסם לבני ביתה וכו' (ברביס) מצבה. לכן כתב הט"ז שבין כך היא טהורה, מאחר שכבר אמרה לבעלה (או לעדים) שהיא באמת טהורה, והחזקת עצמה כטמאה, הוא רק נגד הבני בית וכו', ולכן הרי זה כאילו החזקה נתבטל לכתחילה, כנ"ל בשיטת הט"ז.

ועיין בשו"ת רמ"א (סי' ב') בסופו שכ"ז לכאורה מדוייק, שבמקרה הזה, הסיבה שבהאמתלא יכול לעקור החזקת טומאה שנעשה ע"י דיבורה לבני ביתה ושכנותי.

וי"ל שעפ"ז יש לבאר עוד פירוש בהט"ז. שכתב הט"ז שמאחר שהבעל כבר יודע מה שאשתו רוצה לעשות, לכן כבר ביטל ה החזקת טומאה מלכתחילה. ובש"ך סק"ה כתב שלפי הרמ"א גם אם אין הבעל

יודע מה שאשתו רוצה לעשות, עדיין מועיל אמתלא להסיר החזקת טומאה מעלי, ובנקה"כ סק"ב הקשה על הט"ז שלא הבין הפי' הנכון בתשובת רמ"א.

ועפ"י הנ"ל י"ל החילוק ביניהם (הט"ז והש"ך), לפי הט"ז, אם לא גילתה לכתחילה שרוצה להחזיק עצמה בטומאה (למנוע עין הרע), אזי לא יועיל שום אמתלא מאחר שכבר החזיקה עצמה כטמאה בשכינותיה, כנ"ל בארוכה בהבנתו בהרשב"א. משא"כ לפי הש"ך בהבנתו בהרמ"א, אע"פ שעשה מעשה והחזיקה א"ע כטמאה בשכינותיה, עדיין אפשר לעקור החזקת טומאה, ע"י האמתלא, שסיבת האמתלא הוא סיבת המעשה שעשה. וזהו גם אם לא גילתה לבעלה לכתחילה מה שהיא רוצה לעשות. כנ"ל בארוכה בהבנת הרמ"א בהרשב"א.



נט"י במים ששהו בכלי מתכות

הת' יעקב אלישביץ
קרית גת, אה"ק

בשוע"ר (מהדו"ב ד, ב): "[חכמי הגמ'] הזהירו מאוד שלא ליגע ביד קודם נטילה. . . ולא למים שבגיגית. . . שלא יטמאם בידו" - ואם נגע אין ליטול בהם, כי לא יטהרו את ידיו.

ובתהל"ד (סי' ד, ס"ק ח בסופו) כתב: "ואי נימא דמים ששורה עליהם רו"ר פסולים לנטילה, א"כ לפמ"ש הרב ז"ל בהל' שמירת גו"נ סע' ז' דמים שלנו בכלי מתכות רו"ר שורה עליהם, א"כ אסורים בנטילה. ומעשים בכל יום שנוטלין לידים בשחרית ממים שלנו בכלי מתכות. וצ"ע".

¹ בהוצ' החדשה של שוע"ר ציינו לס"ק ט, אך צ"ל כפי שצינתי בפנים, וכפי שציננו כונה בהל' שמיגו"נ.

אך נראה שלא דקדק במש"כ בהל' שמיגו"נ, שהרי במקור הדברים (גמ' נדה יז, ב) לא נזכר כלל רו"ר, וגם רבינו בהל' שמיגו"נ הזכיר רו"ר רק לגבי שום בצל וביצה קלופים², ולא לגבי מים שלנו בכלי מתכות³.

אמנם, אכתי צ"ע האם מותר ליטול ידיו במים אלו ששהו בכלי מתכות או בכלי אדמה (חרס וכדו'), אבל מטעם אחר, וכדלקמן:

² ולהעיר ממה שמצאתי בס' 'שערי-תורה' (המכיל קבצים תורניים (כשם זה) שי"ל בוורשא לפני המלחמה. חלק ג סי' נט באות יו"ד (בהוצאה דשנת תשכ"ד בעמ' 161)) שכתב שם הג"ר יצחק מרדכי פאדוואה, וז"ל:

"ואשר תמה על השו"ע שלא העתיקו להא דנדה (יז). דביצה קלופה שעבר עלי' הלילה לא יאכל מפני שרו"ר שורה עלי', וכת"ר אייתי בידו' לשו"ת ב"ש (סי' קפט) דאפי' בדיעבד אסור, ומזה תמה על שאין העולם מוזהרים בזה [בפירוש בשו"ע]. דע שבהגמ' דשבת ריש פרק המוציא כתוב דרו"ר של ביצה קלופה לא שכיח (בינינו) [אוצ"ל: בימינו]. וכפי הנראה הי' זה בהעלם עין מכמה גאונים בתשובותיהם, עיי' עליהם".

ולהעיר: א) אמנם בשו"ע שכתב מרן המחבר לא מוזכר דין זה, אך בשו"ע"ר הוא כן נזכר, כמצויין בפנים. ב) לא מצאתי בפ' המוציא-יין שום איזכור לביצה קלופה ולסכנה שבה. ג) יל"ע על איזה ס' שו"ת מדובר. ד) ולהוסיף שהל' רו"ר גבי ביצה קלופה אינו מן הגמ' וכפ"ש"כ בפנים. וצ"ע.

³ ואגב אורחא יש להעיר עוד בענין זה:

באג"ק (חלק ב, עמ' קמה) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בענין זה באריכות ודין לגבי שאיבת המים למצות, וזלה"ק:

"עוד הקשה משו"ע או"ח סתנ"ה שמתיר בדיעבד ליקח מים שלנו בכלי נחושת. והנה י"ל דלא מצינו בשום מקום דמתיר אף אם לנו כל הלילה בכלי נחושת זה אלא שלכתחילה אסור לשאוב [הדגש במקור, י.א.]. [ליקח] בכלי נחושת ובדיעבד התירו זה אבל בדין הלינה לא קא מיירי".

ולא זכיתי להבין את דבריו הק':

ל' השו"ע"ר (תנה, יט-כ): "ולכתחילה טוב ליהדר שלא לשאוב בכלי נחושת .. לפי שהנחושת מחמם, אבל בדיעבד אין לחוש. ואפי' נשתהו המים בתוכו ימים הרבה מותר ללוש בהם. ואפי' לכתחילה נוהגים היתר ללוש בכלי נחושת, ואין נזהרים אלא שלא לשאוב בו מים, שהמים צריכים צינון לילה א' וכשהם בכלי נחושת אינם מצטננים כ"כ כמו בשאר כלים".

(ולכאו') מן ההכרח לפרש את הל' "אבל בדיעבד אין לחוש", שאיירי כאן במים ששהו כל הלילה בכלי הנחושת. שהרי מקור הדברים הוא בפר"ח, ושם מדבר על מים ששהו כל הלילה, עיי"ש. וא"כ גם כשרבינו מוסיף מדילי' "ואפי' נשתהו ימים הרבה" צ"ל שכוונתו היא כשהו ימים וגם לילות.

וצ"ע.

התאריך מאז שימ"ב אלא מקומו נקבע ע"י בני ישראל דוקא. והבאתי ע"ז הוכחה הא'. הוכחה הב' יתבאר לפנינו.

ה. ונקדות הענין בזה הוא, כמ"ש בגליון הקודם, דשיטה 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. שלב הא' - כבר כתבתי עליו בארוכה בגליון הקודם. שלב הב' - יתבאר לפנינו.

דהנה מהלך השמש מסביב כדור העולם היא ברציפות תמידית בלא חילוקים של ימים כלל. לכן אין סיבה לקבוע מקום קו התאריך באיזה נקודה שתהיה מכל היקף כדור העולם, בשעה שהוא היפך המציאות שלפנינו - שלא קיים מציאות חלוקה של ימים כלל כי מהלך השמש הוא ברציפות. לכן כדי לקבוע מקום לקו התאריך, צריך לערוך חשבון מהעבר הרחוק, לחשוב בכל נקודה של היקף כדור העולם חשבון מנין הימים המדויק מאז שימ"ב, שע"י חשבון הימים מאז שימ"ב בכל נקודה של היקף כדור העולם - נקבע לנצח מקום קו התאריך בדיוק באותה הנקודה שממנו התחיל תחלת מנין הימים בשימ"ב.

אעפ"כ, אין סיבה לקבוע מקום לקו התאריך לנצח - על יסוד החשבון מהעבר הרחוק (משימ"ב), אם לא שחשבון מנין הימים (שמהעבר הרחוק שעל פיהם נקבע מקום הקו התאריך) הוא מציאות אמיתית, מציאות ע"פ התורה. והנה ע"פ התורה נחלקה מנין הימים בכלל - למחזורים של מנין ימי השבוע. ובהבא להלן, נבאר גדרן של מנין של ימי השבוע עפמ"ש בשיחות רבנו.

דהנה בלקו"ש ח"ח נשא ג' (אות ה') מבאר בענין המנין של ימי השבוע, שמנין ימי השבוע תלויים - בספירתם שע"י בניי. וז"ל: ". . . אז די קביעות פון שבת הענגט אפ אין דעם וואס ער איז דער זיבעטער טאג אין דעם מנין וואס ווערט געציילט דורך אידן. [נאר עס פאדערט זיך ניט אז אידן זאלן בפועל ציילן זיבן טעג, ס'איז צו דעם גענוג דער במילא'דיקער מנין, וואס אידן ווייסן אז דער טאג איז דער יום השביעי]. בשעת אבער אז ער ווערט איבערהויפט ניט געציילט דורך אידן, אפילו

ניט דורך א במילא'דיקן אופן, ווי אין פאל ווען אלע אידן האבן פארלארן דעם חשבון פון די טעג. . . איז עס ניט קיין מציאות פון "יום השביעי".¹

וצריך להבין בדברי רבנו: מאיפה יודעים שהתורה חייבה ספירה ע"י בנ"י למנין ימי השבוע, ומה הם פשר הדברים שאין מציאות למנין ימי השבוע בלא הספירה.²

[ולהעיר, שמנין ימי השבוע, כיון שמקורם מהתורה, בודאי אינם סימן הסכמי לבד (בשביל הנוחיות), אלא הם מורים על עצם מציאותם של ימי השבוע, כמבואר בלקו"ת (שהש"ר כה ע"ב) בענין המנין של ימי השבוע ד"הרי עברו רבבות ימים משימ"ב עד עתה וא"כ איך אומרים היום יום ראשון כו"ו ומתרג' ד"בשבת עולה ונכלל בלמעלה מהזמן וחוזר ונמשך אחר כך ו' ימים אחרים". שמדברי הלקו"ת למדים דההתחדשות של המחזור של ימי השבוע הוא מציאות שקבעה התורה דוקא, כי ע"פ הטבע אין מציאות התקבצות של ימים למחזורים של שבועות דוקא, דאדרבה, הימים נמשכים זא"ז - ברציפות לנצח.]

1 בקובץ מגדל אור שם שער ב פרק א אות ד' וה' הביא כמה יסודות מש"ס ודברי הראשונים לשיטת רבנו שהשבת תלויה בספירה שע"י בנ"י דוקא: (א) מהגמ' במנחות דף ס"ה ע"ב ד"שבת בראשית ספירתה בכל אדם"; (ב) עד"ז כתב הרמב"ם בהל' קדה"ח ה"ה "אין ראיית הירח מסורה לכל אדם כמו שבת בראשית שכ"א מונה ששה ושובת בשביעי" [ב' הוכחות אלו הביאם כבר הרממ"כ]; (ג) מס"ד הגמ' בקידושין דף לז ע"ב דשבת "תיבעי קידוש כי מועדות", ופירש הרשב"ם בב"ב דף קכ"א ע"א שכונת הגמ' שנקדש יום א' להשבוע להיות שביעי שלו שבת כדוגמת המועדות שנקבעים ע"י קידוש החדש, משמע דהשבת כיו"ט ותלויה בקביעות ע"י בנ"י דוקא שלכן ס"ד בהגמ' שתיבעי קידוש כדוגמת קידוש החדש (עיי"ש במגדל אור שם בארוכה); (ד) השואה מדברי הצפע"נ מה"ת דף פא, ע"א, וז"ל: "באמת י"ל בזה מה דמבואר בשבת דקי"ט ותוס' שם דפ"ז מה דישאל לא שמרו גם שבת ראשונה שחללו אותה, משום דגם בשבת צריך להיות יום השביעי, ע' מנחות דס"ה ע"ב ושבת דס"ט ע"ב גבי מהלך במדבר, ועי' נדרים ד"ס וכמ"מ, ומש"ר (משה רבנו) נצטוה ביום א' אך לא אמר לישראל עד ערב שבת, ולכן הוי ס"ל לישראל דשבת זה אצלם אין עליו שם יום השביעי כיון דלא שייך להם למנות קודם הציווי".

² בהמשך השיחה שם (אות ז') מבאר ש"מנין, דער ענין פון ציילן מצד עצמו (ניט פרבונדן מיט אן ענין פון תומ"צ) איז ניט קיין מציאות, אבל קאי על אדם הסופר שפעולת ספירתו אינו מחדש ומוסיף מאומה בדברים הנמנים אם ספירתו אינה מן התורה, כמ"ש בלקו"ש הל"ח ע' 11.

והביאור בזה: ספירת ימי השבוע בשימ"ב, נעשה ע"י התורה עצמה, כמ"ש בתורה ויהי ערב ויהי בקר יום ראשון וגו' יום שני וגו'. אבל לדורות עולם, לא מצינו זכר בתורה על מנין ימי השבוע - אם לא בציווי התורה לבני ישראל על שמירת השבת ביום השביעי. דמזה מובן דע"פ התורה אין מציאות כלל למנין ימי השבוע - אם לא לצורך מילוי ציווי שמירת השבת ביום השביעי שע"י בני"י. [ובכלל הציווי שעל השבת, נאמר גם "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ .. וינח ביום השביעי" - שלכן גם בהתקופה שלפני מ"ת, לפני הציווי לישראל, היה קיים חפצא של שבת ומציאות של יום השביעי, כמבואר בלקו"ש חכ"א ע' 203.] לכן בלא הספירה של בני"י לצורך שמירת השבת אין מציאות כלל למנין ימי השבוע⁴ (ובכללם דאין מציאות גם ליום השביעי).

³ להעיר ממה דמצינו כעין זה, דלא קיום חובת המצות אלא גם כללות גדרי התומצ" מסורים בידי בני ישראל דוקא, ע"י לקו"ש חכ"ו ע' 139 (אות ז') בחיוב בני"י לכוף כל באי העולם בשבע מצוות שלהם; לקו"ש חל"ב ע' 130 הע' 33 (וחל"ה ע' 66 הע' 33) דיש חיוב אקרקפתא דגברא לדאוג שיוכל לקיים המצוה בזמן החיוב לפני זמן החיוב.

⁴ לפי מ"ש כאן בפנים מובן בפשטות, דהכונה בדברי רבנו, דבלא ספירה - אין מציאות כלל למנין ימי השבוע, גם לא מציאות טבעית, כי אין מציאות לימי השבוע מעיקרא אם לא ע"י הספירה של בני"י לצורך השבת.

והנה אף דאין מציאות למנין ימי השבוע בלא הספירה שע"י בני"י, פשוט שהספירה שע"י בני"י צריכה להיות תואם להמציאות (למספר הפעמים שהשמש היקף את רקיע השמים (שמעל הגברא)), כי בלאו הכי - אינה ספירה מעיקרא. (וזהו מ"ש בלקו"ש ח"ח שם ע' 54 "אז בשעת אידן (וויסן) ציילן דעם מנין ריכטיג ווי ער איז ע"פ תורה, ווערט דורך זייער ציילן, געשאפן די קביעות פון שבת מן התורה", שהכונה, דלאחר הספירה נהיה "דעם מנין ריכטיג ווי ער איז ע"פ תורה").

והנה קובץ מגדל אור שער ב' (פרק א' סוף אות ב' ופרק ב') הבין בדברי רבנו בדרר אחרת, דהצורך בהספירה שע"י בני"י - הוא כדי שמנין ימי השבוע יהיו בבחי' מציאות תורנית, אך גם בלא הספירה יש מציאות (טבעית עכ"פ) של מנין ימי השבוע. היסוד לשיטתו היא ההנחה - שהצורך לספירה נתחדשה במ"ת ע"י הציווי על השבת, אך גם בלא הספירה יש מציאות של מנין ימי השבוע שקבעה התורה בשימ"ב. לפי שיטתו - ודאי דצריך לומר דיש מציאות של קו התאריך מאז שימ"ב.

ברם מה שכתבתי בפנים דבלא הספירה של בני"י אין מציאות כלל למנין ימי השבוע (גם לא מציאות טבעית), לבד שמוכרח הוא ע"פ הסברה (כמ"ש בפנים), מוכרח הוא גם מדברי רבנו ומפשטות המקראות, כמו שיתבאר. ולפי מה שכתבתי בפנים, הספירה לצורך השבת

התחילה מאז שימ"ב ולא ממ"ת, אלא שמתחלה נעשה הספירה ע"י התורה עצמה ובמ"ת נמסרה הספירה בידי ישראל.

הוכחה ברורה למה שכתבתי דבלא הספירה שע"י בני"א אין מציאות כלל למנין ימי השבוע, יש ללמוד מלקו"ש ח"ז ע' 292 אות ה' בדין העובר קו התאריך בימי ספה"ע שחג השבועות נקבע ביום נ' לספירתו, שכותב הרבי וז"ל "אט די שייכות פון שבועות צו ספירת העומר מיינט ניט אז דער עצם יום-טוב שבועות ווערט אויפגעטאן דורך דער ספירה .. ווארום מיר זענען דאך, אז אויך די וואס האבן ניט דעם (חייוב פון) צו ציילן (ווי קטנים, וואס זיינען געווארן בני מצוה בימי הספירה, אדער גרים וואס האבן זיך מגייר געווען בימי הספירה), איז ביי זיי מדאורייתא יום-טוב שבועות בעת עס קומט דער פופציקסטער טאג .. איז פארשטאנדיק, אז דער יום-טוב שבועות ווערט ניט געשאפן דורך ספירה. נאר, וואס דער זמן פון דעם יום טוב האט די תורה קובע געווען אין יום החמישים לעומר, ד.ה. אז די ימי הספירה ווייזן בלויז אן, זיינען מברר דעם זמן פון שובעות: אז דער טאג וואס נאך זיי איז יום-טוב" (ע"י בקובץ מגדל אור שער ה' פרק אות ט' בביאורו לקטע זו של השיחה. וכל דבריו תמוהים, כמו שנכתוב בס"ד בקובצים הבאים. אבל גם לפי הבנתו, הקושי' דלהלן בתוקפה).

ואי"מ, אם בשביל קביעת החג דשבועות התלוי בהמצוה של ספה"ע אין דרוש ספירה בפועל אלא די בכיור לבוד, עאכו"כ ספירת ימי השבוע שאינה מצוה כלל בודאי שיספיק ביור לבוד לקבוע יום שביעי, ומדוע צריך להספירה שע"י בני"א. אלא על כרחך צריך לומר, דבלא הספירה שע"י בני"א אין אפי' מציאות טבעית למנין ימי השבוע אפי' בבחי' ביור לבוד, והמנין הטבעי נהיה רק ע"י הספירה של בני"א.

והנה בקובץ מגדל אור שער ב' פרק ב' כתב לבאר שיטתו שחיוב הספירה נתחדשה ע"י הציווי של השבת (במ"ת), וכל דבריו תמוהים:

(א) בריש הפרק מביא תחילה דברי הרבי שיש צורך לספירה ע"י בני"א, ואח"כ מק', מה טעם צורך הספירה, וז"ל: "דגם לענין שבת בענין לקביעות ד"יום השביעי" (ע"י ספירה) כדי שיחול עליו קדושת השבת. ולכאורה צריך הסברה וגדרה בעיקר הך יסוד .. למה לא יהא יום השביעי מצד עצמו (בלא ספירה)". ומבאר: "דלולי ציווי התורה על מצות השבת ביום השביעי של השבוע (ויתר הדינים השייכים לימי השבוע), אזי מציאותה דיום א' למשל לא היתה מציאות תורנית, היינו דלא ה"י חלות דין יום א' על יום זה, ועצם חפצת היום לא היתה שונה מיום ב' או יום אחר, ודוקא ע"י דיני התורה נעשה לחפצת יום א' מובדל משאר הימים."

ואינו מובן כלל, א"כ מה הצורך ל"מציאות תורנית" דוקא! איפה מצינו מושג כזה שדבר הקיים במציאות אינה מוכרת מהתורה רק אם היא "מציאות תורנית" שיש עליה ציווי, והרי גם מציאות שהתורה מזכירה אפי' בדרך סיפור לבוד כמו המציאות של יום השביעי שהתורה סיפרה עליה בשימ"ב, היא מציאות אמיתית ע"פ תורה, ואם קיים מציאות של יום השביעי אפי' בלא ספירה - בודאי מצות השבת חל עליה דהרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו.

(ב) בהמשך דבריו שם מק' עוד, מדוע לא מספיק ציווי התורה ולמה צריך לספירה ע"י בני"א. ומתריך (ע"פ מה שמביא מלקו"ש) שיש במצות השבת ב' דברים, עצם מהות השבת

והנה לפי ב' הדעות (העיקריות) שמביא רבנו (בלקו"ש ח"ז עמ' 287) מקום הקו התאריך הוא בחצי כדור התחתן - אשר לאורך כל השנים לא היה שם מקום ישוב לבנ"א [וכן הוא גם באמת לדעת היחיד השלישית שם]. ברם, ע"פ הנ"ל בגדר המנין של ימי השבוע, על כרחך בחצי כדור התחתון לאורך כל השנים - לא היה חשבון מדויק למנין הימים, כי לא היה הבדל שם באם הוא יום קודם או היום אחריו לענין שמירת השבת של בני"י. וכיון דקביעת מקום לקו התאריך נהיה רק ע"י חשבון מדויק במנין הימים מאז שימ"ב בכל נקודה מהיקף כדור העולם (כנ"ל), על כרחך, שבחצי כדור התחתון - לא היה שם מקום מוגדר לקו התאריך מעולם. [דאא"ל שמקום קו התאריך בחצי כדור התחתון נקבע ע"י הסך הכולל של חשבון מנין הימים מאז שימ"ב - בלא מחזורים של מנין ימי השבוע, דכנ"ל, כיון דמהלך השמש היא ברציפות, אין במציאות בשטח העולם חלוקה של מנין הימים - אם לא ע"י מנין הימים שקבעה התורה, והרין מנין הימים שקבעה התורה הוא במחזורים של מנין ימי השבוע דוקא.

וכשם שהוא לדורות עולם כן הוא גם מעיקרא בתחלת כל הימים, דמעולם לא נקבעו מנין הימים בהיקף כדור העולם ע"פ מהלך השמש. דכיון דאין חשיבות לספירה אם אינה לצורך השבת, לכן בשימ"ב שבו היה האדם יחידי ומקום שביתתו היה בירושלים, מנין הימים בכל היקף כדור העולם היה בשוה למנינו של אדה"ר - לפי מנין היום שבמקומו דוקא ולא היה מנין עצמי בהיקף כדור העולם לפי מהלך השמש כלל.

(החפצא) ופעולת השבת בישראל (הגברא), ומבאר, דבשביל פעולת השבת על בני"י - צריך לספירה ע"י בני"י. ולא תיקן בזה כלום, כי ממ"נ, אפי' לשיטתו, הרי שניהם (עצם מהות השבת וכן גם הציווי להגברא) הם בבחינת מצוה, אשר כל אחד בכוחה לעשות ימי השבוע בבחינת מציאות תורנית, ומדוע צריך ספירה.

ג) במ"ש בסוגריים "לולי ציווי התורה על מצות השבת .. (ויתר הדינים השייכים לימי השבוע)", כתב כך אליבא דשיטתו שמציאות תורנית נהיה ע"י ציווי התורה, אשר לכן הוסיף בסוגריים, שהמציאות התורנית של מנין ימי השבוע נהיה (לא רק ע"י מצות השבת אלא גם) ע"י כל מצוה הקשורה לימי השבוע. ברם לפי מה שכתבתי, המנין של ימי השבוע לאחר מ"ת הם כדוגמת המנין שבתורה בשימ"ב, שספירתם היה רק לצורך השבת, ואינם תלויים במצוה אחרת.

ויסוד חזק להנ"ל יש ללמוד ממ"ש בלקו"ש ח"ז (שם ע' 287) בנוגע למקומו של קו התאריך ש"דין הנמצאים בספינה ההולכת ממקום למקום ועוברת את הקו - לא נתברר כ"כ . . ומשעה שעברה את הקו עד שתגיע לישוב נוהגים לחומרא בשני הימים". וצריך להבין במה שונה דין הנוסע על הים מהנמצא על היבשה. אלא הביאור הוא ע"ד הנ"ל דכיון שהים אינו מקום ישוב לבני אדם, לכן אפי' בימינו לאחר שנקבע מקום לקו התאריך, עדיין יש לדון על המקום שעל שטח הים - אם יש בו מציאות עצמית של יום או שנגרר אחר מקום היבשה כנ"ל. (כמ"ש בקובץ מגדל אור שער שני פרק ו' אות ב', ביאור השני).

ו. ברם לפי זה אינו מובן דברי הראשונים שקבעו מקום לקו התאריך ע"פ מקומן של תליית המאורות בשימ"ב.

וי"ל דמה שקבעו הראשונים מקום לקו התאריך ע"פ מקום תליית המאורות בשימ"ב, כונתם על המשך מציאות היום בהיקף כדור העולם - שמהלאה למקום ישוב בנ"א (מלפניו או מלאחוריו), שאינו אלא המשך הנסרך אחר עיקר מציאות היום הנקבע ע"י הגברא (במקום הישוב של בנ"א). דגם לשיטתם, מציאות היום שבמקום הישוב של בנ"א הוא עיקר מציאות היום לקבוע ע"י מנין הימים לכל העולם, באותו התוקף כמציאות היום במקום שבינתו של אדה"ר בירושלים בשימ"ב. אלא דכיון שהתורה החשיבה השמש (לקבוע על ידה אורך מציאות היום במקום הישוב של בנ"א) לכן יש גם חשיבות להמשך הילוכו של השמש לקבוע על ידו המשך למציאות היום בהיקף כדור העולם מהלאה למקום ישוב של בנ"א. ועל המשך מציאות היום שמהלאה למקום ישוב של בנ"א כתבו הראשונים שיש קו התאריך שמקומו נקבע ע"פ מקום תחלת מציאות הימים בשימ"ב, ונפק"מ לענין חידוש הירח והשראת השבת על העולם כנ"ל. אבל כשהתפשטה מקום הישוב והתיישבו בנ"א גם בחצי כדור התחתון אין קו התאריך ששימ"ב קובע להם כלל.

ועי' גם בהערת רבנו לשער הכולל פרק א' אות ב' שמציין להצפעה"נ (מהמבי"ט, בראשית יז, הובא בשו"ת בני ציון ח"א סי' יד אות יט. הבנ"י מביא כך גם בשם החת"ס) שכותב שמעשה הקב"ה בבריאת העולם בכל

יום משימ"ב נמשך למשך כל היום⁵ וכל נקודה מהיקף כדור העולם נברא בעת שעבר השמש על מקום ההוא, וזהו הסיבה שימי השבוע והשבת נקבעים לנצח בכל מקום לפי מהלך השמש מעל המקום ההוא, כי כך היה מתחילת מציאות הימים בשימ"ב.

ו"ל בביאור דברי מבי"ט (ע"ד הנ"ל) דס"ל דכיון דהקב"ה החשיב השמש (לקבוע על ידו אורך מציאות היום של כל יום משימ"ב) לכן מסתבר דכל נקודה מהיקף כדור העולם נברא עם מהלך השמש מעליו. אבל עכ"ז כל היקף כדור העולם אינו אלא המשך הטפל לעיקר מציאות היום שהיה אז בירושלים.

ז. לפי הנ"ל דמקום קו התאריך נקבע ע"י הגברא, י"ל דנקבע אפי' ע"י האומות. דהנה בלקו"ש חל"ח (שם אות ד) בנוגע לספה"ע, כותב "יותר נראה לומר, שהפירוש ד"מצוותי אחשבי" (ובנדו"ד, שהמצוה עושה את הספירה למציאות חשובה) הוא, שציווי התורה ע"ד ספירת הימים עושה את הספירה למציאות בעולם גם כשהסופר אינו מצווה לספור .. ועפ"ז י"ל שכל מי שנתחייב בספה"ע באמצע ימי הספירה יכול לספור בברכה, כי, ספירת הימים שספר לפני זמן החיוב, אף שאינה מצוה, ה"ה מציאות בעולם (כיון שיש ציווי בתורה ע"ד ספירת הימים), ולכן יכול שפיר לברך ולספור "היום עשרה ימים לעומר", כי המציאות דספירת תשעה ימים שלו (אף שאינה ספירה של מצוה), מאפשרת קיום המצוה דספירת העומר מיום העשירי ואילך". ובהערה 36 מוסיף "וצ"ע בגר שנתגייר וספר בגיותו כו". (עי' לקו"ש בא חכ"ו ע' 73 הע' 37)

ועפ"ז י"ל עד"ז גם בנוגע למנין ימי השבוע, דע"י שמנין ימי השבוע נעשים למציאות ע"י הספירה של בני", גם מודעותו של גוי על מנין ימי השבוע - הם בבחינת מציאות ולפ"ז קובעים לענין מקומו של קו התאריך. לפ"ז קו התאריך הבין לאומי - קובע לענין שבת.

⁵ להעיר מלקו"ש ח"ה ע' 25 אות ב' "די מלאכות אין די ערשטע זעקס טעג, וואס ער האט זיי געטאן במשך (כל) היום - ניט בלויז אין דער ערשטער רגע". ובהערה 8 מביא מהבראשית רבה פ"ב י"ד "ההייתה בריאה בלילה כו".

ה. וי"ל דרמז וזכר לכל הנ"ל נמצא בתורתו הידוע של אדה"ז דמתן תורה היה רק בחצי כדור העליון (אג"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"ב ע' תצו, מובא בהיום יום יד תמוז), וז"ל: "להבין קושית התוכנים מאחר שהארץ הי' כדורית ועגולה כתפוח למה אינם נופלים אותם בני אדם הדרים כנגדינו מלמטה באמריקא . . ורבינו ז"ל אמר כי התירוץ האמיתי הוא דהנה מבואר בע"ח שהתשעה גלגלים מקבלים מבחי' עיגולים, ובהעיגול אין בו מעלה ומטה. ומהאי טעמא הנה אותם בני אדם שהם כנגדינו למטה, הרי הרקיע שעליהם הוא למעלה בהשוואה אחת עם הרקיע שעלינו, והארץ דשם היא מטה לגבי הרקיע שעלי'. אך כפי בחי' יושר שהוא בהדרגה מעלה ומטה ראש וסוף, אצלינו הוא המעלה, כי אצלינו נגלה אלקות יותר, שהרי א"י ועשר קדושות, ביהמ"ק וקבלת התורה אצלינו". די"ל עפ"ז, דבעיגולים אין התחלקות של ימים, אבל ע"י המשכת התורה בחצי כדור התחתון ע"י בני"י שמבחי' היושר (שלוחי המלך שנשלחו לאיזור הספק) נמשך התחלקות במנין הימים בהמקום, ועי"ז נקבע מקום קו התאריך.

ט. הנה כל מה שכתבתי לעיל בישוב דברי הראשונים, הוא לפי הבנתם של הרבנים מדור האחרון (בעלי התריסין שהביא רבנו בלקו"ש ח"ז ע' 285) שהבינו בדברי הראשונים שיש מקום קבוע לקו התאריך משימ"ב (וכמ"ש בגליון הקודם).

אבל בקובצים הבאים יתבאר דלכאורה אין יסוד כלל להבנתם בדברי הראשונים, אלא לדעת כל הראשונים כולם, בהשאלה של ימינו - מקום הקו התאריך נקבע ע"י בני"א דוקא.

כי המעיין בדברי כל הראשונים יראה שעיקר כונת דבריהם הוא לתאם מקום לתחלת מנין הימים שבשימ"ב - למצב מנין הימים של ימיהם. כי הידוע בימיהם היה (כפשנז"ל), דחצי כדור התחתון כולו שקוע במים, ומקום הישוב כולו פרוס על גבי כל השטח היבשה של חצי כדור העליון לבד, וכל האנושית כולה שעל כל שטח היבשה - מונים לאותו יום מימי השבוע, (ובכן, בהמצב של ימיהם - לא היה בעי' של התנקשות במנין הימים אצל בני"א תושבי היבשה).

והנחה קדומה היתה אצל כל הראשונים - בשנים :

א) דבשטח חצי כדור התחתון, אין מציאות של יום כלל. כי מציאות היום הוא - 'לארץ ולדרים עליה'. ולכן, לפי הידיעה של ימיהם, ענין מהלך השמש מסביב לחצי כדור התחתון (שאינו מיושב) - אינו אלא חזרת השמש למקומה כדי לזרוח על מקום הישוב של חצי כדור העליון - ליום המחרת, אך אינה חלק מהמשך מציאות היום, וכמו אילו יצויר מהלך השמש ע"י סיבוב מעל הרקיע לפי שיטת חכמי ישראל שבגמ' פסחים (צד ב).

ב) הנהוג במנין הימים אצל בני ישראל (או אצל כל תושבי היבשה של ימיהם) - הוא אמיתית מציאות היום.

ועל יסוד זה באו הראשונים, ותיאמו מקום תחלת מנין הימים שבשימ"ב - למצב מנין הימים של ימיהם. [ומצינו בזה ב' שיטות: א) שיטת הכוזרי (והבעל המאור) דמנין הימים ומקומם - קבעם אדם הראשון ב) שיטת היסוד עולם - דמקום תחלת מנין הימים נקבע ע"פ מקומן של תליית המאורות בשימ"ב.]

והנה מצינו להכוזרי והרז"ה שכתבו, שיושבי קצה המזרח חלוקים במנין הימים משאר יושבי הישוב כולם [שיושבי קצה המזרח ממש מונים כמנין הימים של צד מערבו של ירושלים], אבל טעמם ונימוקם הוא, ע"פ שיטתם, שבמזרח הישוב כולו אין קביעות של ימים כלל אלא נגררים שם במנין הימים אחר מקומות הסמוכות להם, לכן יושבי קצה המזרח היושבים בקצה תחלת הישוב, שעל יד הים ממש, נגררים אחר מנין הימים שעל הים. והרי על הים אין מציאות של יום כלל אלא שייך כולו למערבו של ירושלים. לכן יושבי קצה המזרח - מונים כמנין הימים של צד מערבו של ירושלים.

אבל בימינו, כשנוצר מצב חדש שהתפשטה הישוב לחצי כדור התחתון - בתוך שטח המקום של היקף כדור העולם א) שמעבר לגבול תחילת הישוב שגבלו הראשונים ב) לתוך השטח, שע"פ מצב הישוב של ימי הראשונים - לא היה שם מציאות של יום כלל, א"כ נהרסה ונסתרה מעיקרא כל המציאות שעל פיה המציאו וקבעו הראשונים מקום לתחלת

מנין הימים⁶.

ברם, מה שלהראשונים היה פשוט בהנחה פשוטה (כאילו לא שייך אחרת) דמנין הימים הנהוג אצל בני"א הוא אמיתית מציאות היום, לדידן תהא פתרון לשאלה במבוכה רבה, שהקובע במנין הימים בימינו הוא - המנין המקובל על בני"א.

והנה באמת כבר רמז לכל זה הבני ציון. ומטעם זה למד הבני ציון ממהלכם של הראשונים, וקבע לעצמו מקום לתחלת מנין הימים ע"פ מקומן של תליית המאורות בשימ"ב - ע"פ שיטה חדשה שלו, כדי להתאימו למצב הישוב של ימינו (סמוך ממש לקו התאריך הבין-לאומי). ועי גם עד"ז בספר היומם (סימן יא ויב) בדעת הכוזרי והרז"ה.

ברם לפי מה שכתבתי אין צורך לזה, דכיון שהראשונים קבעו מקום תליית המאורות כדי להתאימו למקום הישוב של ימיהם, די ללמוד מדבריהם לימינו - שהעיקר הקובע במציאות היום הוא מנין הימים הנהוג אצל בני"א - יושבי היבשה.

והנה כל אריכות הביאור דלהלן (בקובצים הבאים) בדברי הראשונים הוא לחיזוק הדברים שכתבתי לעיל (בגליון הקודם) בשיטת רבנו דמן התורה אין מושג של גדר מקום במציאות היום אלא היום נקבע לפי להגברא. להוכיח, אשר זוהי גם שיטתן המפורשת של כל הראשונים בלי יוצא מן הכלל, ואשר שיטת רבנו עולה בקנה אחד ממש עם מה שכתבו כל הראשונים שמנין הימים שאצל תושבי הישוב - הוא לבדו מאמת אמיתית מציאות היום. אבל באמת - לכאורה אין צורך לכל זה כלל. כי כל דברי הראשונים בזה הם מספרי חקירה ולא מספרי הלכה. והרי הבעל המאור לא הזכיר כלל אודות מקומן של תליית המאורות, כמו שיתבאר. [זה לבד העובדא שבכל דברי הראשונים אין במשמע כלל גדר של הוראה, כי כל דבריהם בזה נכתבו א) דרך אגב ב) כדי לבאר ענין אחר - שגם הוא עצמו לכאורה אינו להלכה. וזה לבד העובדא שכל דברי

⁶ ולהעיר, דודאי י"ל דדברי הראשונים שבספרי החקירה אמיתיים הם מצד עצמם, שתלה הקב"ה המאורות במקומן לפי מצב הישוב של ימיהם, והרי מצינו עד"ז שמ"ת היתה רק בחצי כדור העליון וכו' וכיו"ב.]

הראשונים נכתבו ברמז בתעלומה גדולה, אם לא שנאמר שאין בדבריהם משמעות כלל על מקומו של קו התאריך, כמו שיתבאר].



מיקומו של קו התאריך [גליון]

הרב נחמן מנדלסון
ירושלים עיה"ק

בגליון האחרון האריך רב נ.ש. בענין מיקומו של קו התאריך, ומסיק בפשיטות ולהלכה אשר ליכא מציאות של קו התאריך במקום מסוים בעולם, אלא הוא ענין הסכמי בלבד הנקבע ע"י בני הדרים במקום מסוים בעולם שנוהגים לפי המקום שבאו משם, וע"פ מנהגם זו נקבע ("לנצח" כלשונו) קו התאריך.

והנה בדבריו מנסה לעשות רושם כאילו אינו חולק על זה דישנו מציאות של קו התאריך ע"פ תורה, אלא שלדעתו לא נוצר מקום קו התאריך מאז שימ"ב, אלא נוצר בזמן שנפגשים ב' אנשים מבנ"י זה בא ממזרח וזה בא ממערב, ועי"ז ובמקום זה נוצר ונתהווה לנצח מציאות של קו התאריך!

ואיך לא חלי ולא מרגיש, שהפי' שיש מציאות של קו התאריך בעולם ע"פ תורה (ולא רק ענין הסכמי) הוא, שזה מציאות שנוצר בבריאת העולם מצד היות העולם כדורי וכו', ואם רק נאמר שאינו מציאות משימ"ב הרי פי' הדבר שאין זה מציאות מצד טבע הבריאה, אלא הוא ענין הסכמי ע"פ התיישבות המקרית של בנ"א ואינה מציאות אמיתית כלל. וכי רצה לומר שנוצר מציאות בטבע העולם ע"י איזו פגישה מקרית של ב' בנ"א?!

וא"כ, הרי בזה הפך הקערה על פי' וחולק הוא על מה דפשיטא ל' לרבינו במכתביו והשיחה בענין זה אשר קו התאריך הוא מציאות אמיתית ע"פ תורה. והעוברו, או שבמציאות נתוסף לו יום או שבמציאות נחסר לו יום, כמבואר כ"ז בלקו"ש ח"ז (הוספות ימי הספירה), ולא אלאה הקורא בהעתקת כל הדברים הידועים כבר. ותמה תמה אקרא, איך לא רעדה ידו בכתבו דברים הללו בפשיטות ולפסק הלכה בנוגע לשמירת שבת ועוד?!

וגם פשוט עד שאין צריך לאומרו, שאין שום מובן לומר שע"פ תורה ענין קו התאריך הו"ע הסכמי (לפי התיישבות מקרית של בנ"י או פסק

רבנים כו'), ובו בשעה לומר שזהו ענין שנקבע כן במציאות "לנצח" ! הרי מציאות הוא מציאות לנצח ודמיון וענין הסכמי הו"ע הסכמי לנצח ! ואיך ערבב וטשטש ב' הדברים ?

ובהמשך דבריו (ובלי שום הסוואה ורמזים), סותר עצמו וכותב בפשיטות דאפי' אחר שנקבע קו התאריך במקום מסוים ע"י פסק רבנים, הרי בזמן מאוחר יותר ע"י המנהג של התיישבות בנ"י נעקור הקו ונעבירו ממקום למקום. הרי שהבין בעצמו שגם שכל של תינוק מחייב שאם הו"ע הסכמי ודמיון אינו מציאות שנקבע במקום מסוים לנצח ! (אם לא שנאמר בסגנון הידוע, שגם כ"ז אכניס בק"ו, היינו דכמו שאין סתירה בין דמיון ומציאות כך אין סתירה בין קביעת הקו במקום מסוים ובו בשעה להעבירו ממקום למקום !)

ובאמת הרי ידוע שהיו אלו (בעיקר הרממ"כ והרצפ"פ) שאחזו בהשיטה דאין מציאות של קו התאריך ע"פ תורה, והקו הו"ע הסכמי שקבעו או"ה במקום מסוים והם השאירו קביעות זו "לנצח", ואינה מציאות אמיתית ע"פ תורה. וכידוע כבר הפריכו הרבה שיטתם, ולא כאן המקום להכנס באריכות זו. אלא שגם הם לא הגדילו לעשות מה שעשה לנו הרב נ.ש. בגליון האחרון, דהם ניסו לבסס שיטתם ולומר דמציאות הימים נקבעים לפי כד שעות ולא לפי מהלך השמש, (ושענין הזמן בעולם אינו משנה לענין חלות החיוב דשמירת שבת ושאר מצוות וכו' ועוד ועוד שאכ"מ) ובזה בנו שיטתם שלכן אין מציאות של קו התאריך בעולם (ושלא יהא שום נפק"מ ממציאות קו התאריך לענין מצוות התורה).

אבל לבא ולמתוח החבל בשני ראשים, שמציאות הימים נקבעים ע"פ מהלך השמש, ושמ"מ אין קביעות מקום של קו התאריך בעולם מאז שימ"ב, ה"ז טשטוש מציאות ודמיון ! דאם נקבע היום לפי השמש, האם ישנו ספק שהתחלת זריחת השמש בשימ"ב הוא רק במקום מסוים בעולם (כיון שהעולם הוא כדורי) ? וא"כ ע"כ שמאז שימ"ב אין מציאות אחידה של קביעת היום בכל מקום בעולם, והבא ממזרח יהי' הקביעות כך והבא ממערב יהי' הקביעות באופן אחר. ומה שנפלה מח' בין הפוסקים (כפי שהביא רבינו ג' הדיעות) בענין פשוט זה הוא רק איך לשער מקומו המדויק של הקו, אבל לא האם בתחילת זריחת השמש הי' זה במקום מסוים, ושעפ"ז נדע קביעות מקום קו התאריך.

ואם יתעקש ויאמר, דגם הוא סובר שיש מציאות של קו התאריך מאז שימ"ב, מ"מ משום מה קביעות מקומו המדויק, בדוקא לא יהא תלוי במקום השמש בתחילת בריאתו אלא בענין אחר, אשאל ואחקר, א"כ במה כן תלוי קביעות מקומו? האם בעוד איזה גורם או טבע אחר במציאות הזמן? הרי קביעות הימים הוא לפי מהלך השמש ולא בשום ענין אחר? ואם עדיין יתעקש שנוכל לידע מקום קו התאריך מאז שימ"ב (לא לפי מקומו של השמש בתחילת הזמן אלא) ע"י איזה השערה אחרת לפי מהלך השמש ולא לפי מקומות בתחילת הבריאה, ניחא (אלא שכמובן שעדיין אין שום יסוד לדבר). אבל כי יעלה על הדעת לומר, שנדע מקום קו התאריך שהוא מציאות בעולם לפי פגישה מקרית של בנ"א שאינה שייכת כלל לטבע הבריאה??

(ובענין זה, שמנסה לרכוב אתרי ריכשי בב"א, שיש מציאות של קו התאריך ושאינן מציאות הקו אלא ע"פ קביעת בנ"י, כתב לחלק בדבריו בין "השראת השבת על הבריאה" וקביעת יום השבת להלכה, ואני בער ולא אדע איך לשער מה הם פי' המילות הללו. וה' יאיר עיני.)

והנה עוד פעם, דוקא בענין זה שפשוט כ"כ ע"פ מציאות הדברים, כותב רב נ.ש. ובדרך "כ"ש וק"ו" להוכיח משיחת רבינו שאינו כן. וזה דבריו: מכיון שכתב רבינו לגבי המצוה דספה"ע, דהמצוה הוא רק על כל יחיד, וליכא מציאות של ספירה מבלעדי המצוה המפורש בתורה, הרי כ"ש וק"ו שכיון שאין מפורש בתורה ענין הפשוט כ"כ כגדר הזמן שהיא תלוי לפי מקום השמש, ע"כ שאין זה נוגע למציאות הזמן ע"פ תורה.

הנה מסופקני אם בהקיץ כתב דבריו הללו, שהרי לפי מהלך דבריו נוכל להמשיך ולומר דכיון שלא אמרה תורה בפירוש ענין הפשוט כ"כ ששתיים ועוד שתיים הם ארבע ולא חמש, ע"כ שאין המציאות כן! הלא בענינים של מציאות איירינן (כנ"ל שהשמש ומקומו בתחילת הבריאה קובע מציאות הימים ולא שום ענין אחר), ומה שייך "להוכיח" ולקבוע המציאות הטבעית דזמן מהא שלא הוזכרה בתורה?

ובודאי כל מ"ש לא הי' אלא מהדו"ק שרשם בחפזי לעצמו ולא התכוון להדפיסם כלל, ובאיזה דרך לא דרך עלה על מכבש הדפוס ויצאו הדברים לאור עולם, ותקותי שדי בהנ"ל לתקן הדברים.



קדיש קודם הקבורה [גליון]

הרב יהודה לייב גרונר

מזכיר כ"ק אדמו"ר

בגליון הקודם בע' 52 נדפס: כאן ב"כאן צווה" אומרים קדיש רק אחרי סתימת הגולל (או בתפילה - אם אחד האוננים הלך לבית הכנסת לפני ההלוי' בלילה או בבוקר).

להעיר מאג"ק כרך ד' ע' קז בהערות שם: והנה רבינו הזקן פסק (שו"ע ר"ס עא) דאומרים קדיש מיום המיתה גם קודם הקבורה.

מלשון זה משמע שצריכים לומר קדיש קודם הקבורה.

וכך נהג כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הן ביום ההלוי' של אימו ע"ה ועד"ז ביום ההלוי' של הרבנית הצדקנית ע"ה - בבוקר קודם ההלוי' אמר כל הקדישים. במוצאי ש"ק ו' תשרי תשכ"ה, בהיותו עוד בבית רפואה, התפללו שם ערבית, ואמר קדיש.

וכן נוהגים אנ"ש שי' בכל מקום. ומסיימים בטוב.



לזוז ממקומו בתפילת העמידה [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם ע' 61 האריך הרב ב.א. לבאר ענין לזוז ממקומו באמצע תפילת העמידה.

ויש להוסיף ולהעיר.

א. משו"ע אדה"ז סי' קכח סל"ב: "אם אין שם כהן אלא הוא [הש"ץ] ישא כפיו כדי שלא תתבטל נשיאת כפיים, וכיצד יעשה יעקור רגליו מעט בעבודה לעלות לדוכן, וכשיגיע לברכת כהנים יעקור ממקומו לגמרי ויעלה לדוכן ויברך ברכת כהנים, ואחר שיגמור ברכת כהנים יחזור למקומו ויסיים שים שלום".

ובסל"ג: "אבל אם יש כהנים אחרים אינו רשאי לעקור רגליו לעלות לדוכן. . ויש מתירים לש"ץ לעלות לדוכן אפילו יש כהנים אחרים ואין

איסור בעקירת רגליו הואיל ודבר מצווה".

ב. כמה רבנים גדולים מורי הוראה באה"ק פרסמו - באם באמצע הטיסה מכריז הטייס שכל אחד צריך לחזור למקומו ולשבת, אזי גם באמצע תפילת העמידה, חייב לעקור רגליו ולחזור למקום ישיבתו ולגמור התפילה בישיבה.



דיני איטר [גליון]

הת' יצחק אלכסנדר נוב
תות"ל 770

בגליון הקודם עמ' 85 השיבו הרב י.ל. והרב י.י. נחמנסון על מ"ש בגליון תתקצ בנוגע להמובא בספרם "דיני איטר" (כללים סעיף ו) ש"בעניינים שהעדפת ימין על שמאל היא על פי קבלה לרמז לבחינת חסד אין חילוק בין ימני לאיטר" והבאתי שם שבאור התורה שלח עמ' תעג כתב הצ"צ: "ובאיטר הכח בשמאלו אור החסד בכלי הגבורה" ושעפ"ז צ"ע אם אפשר לקבוע כלל בזה. ועל זה כתבו (נקודת הדברים):

א) "הפוסקים נקטו (ללא חולק) שבעניני חסד וגבורה אין חילוק בין ימני לאיטר".

ב) בענין אור החסד בכלי הגבורה, נראה מדברי כ"ק אדמו"ר האמצעי באמרי בינה שער הק"ש פמ"ה שהוא באופן שהאור בטל לכלי.¹

ונלע"ד בזה:

גם אם נאמר כבאופן הנ"ל שהאור בטל לכלי, הרי שעדיין הוא "אור החסד בכלי הגבורה". היינו שכשנמשך למטה נמשך כאור החסד. וא"כ

¹ ומה שהביאו מאור התורה ישעי' עמ' רנז לכאור' אינו עניין לכאן. דהרי שם מדובר על הקב"ה שעושה עצמו כבי' כאיטר יד, והרי הקב"ה הוא המשפיע ובאור התורה בשלח שם מיירי באדם המקבל. ואף אם נאמר שאצל המקבל האור בטל לכלי אין הכרח לומר שכן הוא כשמדובר במשפיע (ובפרט שישנו גם הביאור הא' באמ"ב שם). ובס"א: זה שאצל המקבל (האיטר) הוא באופן של "אור החסד בכלי הגבורה" מנא לן שכן הוא אצל המשפיע? אפשר שכל הדמיון לאדם האיטר הוא רק בכך שמשמש בשמאל דווקא.

מנא לן שלא אזלינן 'בתר ההמשכה'. ונ"מ הוא, לדוגמא, בעניין נתינת צדקה, באיזה יד: באור צדיקים סי' סו כתב ליתן הצדקה ביד ימין.

בשו"ת דברי יציב (אה"ע סי' נג א"י) שמקור הנתינה בימין הוא ממד"ר (דברים ה, ב): "א"ר יצחק שני דברים בימינו של הקב"ה צדקה ותורה . . .".

ויש² שהביאו עוד ממדרש משלי (פרשה יד): "אמר ר' יוחנן בא וראה כמה הוא גדול כוחה של צדקה שהיא נתונה בימינו של הקב"ה שנאמר צדק מלאה ימינך". ומשמע שגם באיטר יהי' בימין דעלמא.

ובכן איש ימיני³ הביא די"א שהוא ככל דבר מצוה שתלוי בחשיבות וכ"ה באיטר דבתר דידי'.

ולהעיר בזה משיחת ש"פ ויקרא ה'תשנ"א⁴ שמדבר שם על נתינת צרכי פסח להנצרכים ומוסיף ש"צריך להוסיף בנתינת צרכי החג יותר מטבעו ורגילותו (כולל גם טבע ורגילות דקדושה)" ובהערה 13: "ועד שגם יד שמאל (גבורה וצמצום), יד כהה (כמ"ש בתפילין "ידכה" בכ"ף כפופה), נותנת צדקה באופן של הרחבה, כמו יד ימין ("ידך" בכ"ף פשוטה, שמורה על גודל ההמשכה וההשפעה למטה, שמהפכת הכ"ף כפופה)".

ומשמע שמה שנותנים ביד ימין (בסתם, לפני שנותן "יותר מטבעו ורגילותו") הוא מצד שהיא דווקא מורה על גודל ההמשכה וכו', ואינה "גבורה וצמצום" כיד שמאל. ואולי מכאן שאיטר יתן בימין דידי'⁵.

² קובץ בית אהרן וישראל גל' צא עמ' עז.

³ עמ' צח. וראה גם בימ"מ עמ' לט הע' 69.

⁴ ספר השיחות ה'תשנ"א ח"א עמ' 390.

⁵ דמלבד המובא מאוה"ת לעיל, הרי ה"ד כהה" שלו היא יד ימין.

ובקשר לקבלת 'שליחות מצווה' יש להוסיף על מה שהביאו שם (פ"י ס"ה):

בתשורה (קולובסקי) ז' ניסן ה'תשס"ג - בעמ' 33 נדפסה תמונה מעשי"ת ה'תשמ"ז ובה נראה כ"ק אדמו"ר נותן מטבע לצדקה ליד שמאל של החתן. ותחתיו: "מאיר שי' שהוא איטר ניגש לרבי והושיט לו את ידו השמאלית. אחד הנוכחים רמז לו שיגיש את ידו הימנית, הילד הנבוכך הושיטה בהיסוס כלשהו, אולם הרבי נתן את המטבע אל תוך ידו השמאלית . . .".

ובנוגע למה שכתבו שהפוסקים נקטו שבענייני קבלה אין חילוק וציינו ראשונה לפמ"ג בסי' קנח גבי נטילת ידיים - הרי שהצ"צ פסק בנט"י להקדים ימין מצד חשיבותה על אף שיש גם הטעם השני ע"פ קבלה (וכמפורט לקמן) ואולי לדעת הצ"צ אין הכרח שאין חילוק כנ"ל.

* * *

בס' הנ"ל קיצרו בעניין נט"י ויש להרחיב בזה ובכמה פרטים:

דהנה בבית יוסף סי' ד הביא ב' מאמרי הזהר דלכא' סתרי אהדדי: בפר' וישב כתב להקדים ימין לשמאל "לאשלטא ימינא על שמאלא בגין דלא יהיב דוכתא ליצר הרע לשלטא כלל" אך בפר' תרומה כתב: "מאן דנטל מיא בידיה ימינא במנא קדמאה לארקא מיא בשמאלא . . ." עיי"ש.

ותירץ זה בב' אופנים:

"ואפשר שיש חילוק בין נטילת ידיים דשחרית לנטילת ידיים לסעודה דבנטילת ידיים דשחרית כיון שהם טמאות מסטרא מסאבא דשרייא עלייהו אי הוה נטיל בקדמיתא שמאלא בימינא היה נראה כאלו סטרא דימינא משמש לסטרא אחרא ולפיכך בעי לנטולי בקדמיתא ימינא משמאלא כמו שכתוב בפרשת וישב אבל בנטילת ידיים לסעודה שידיו הם טהורות ואינו נוטל אלא לתוספת קדושה צריך ליטול תחלה יד שמאל מיד ימין מהטעם שכתב בפרשת תרומה".

והוסיף: "ויש לפרש שלעולם תחלה נוטל יד ימין מיד שמאל בין בנטילת ידיים דשחרית בין בנטילת ידיים דאכילה כמו שכתוב בפרשת וישב ומה שכתוב בפרשת תרומה מאן דנטיל מיא בידיה וכו' היינו לומר שנוטל כלי של מים ביד ימינו ונותנו ליד שמאלו כדי שיריק מים על יד ימינו . . ."

ובתשורה (העכט) כ"ט אדר ה'תשס"ב עמ' 5 מיחידות בתשרי ה'תש"מ: "כ"ק אד"ש נתן לזלמן דולר והוא הושיט את יד השמאלית לקחתו. כשאמו רצתה להחליף ליד ימין אמר כ"ק אד"ש: עס מאכט ניט אויס ער איז נאך קליין (זה לא משנה הוא עוד ילד קטן)".

ובשו"ע שם ס"י פסק כתירוצו השני: "נוטל כלי של מים ביד ימינו, ונותנו ליד שמאלו, כדי שיריק מים על ימינו תחילה". ובט"ז שם סק"ו: "כדי שיתגבר ימין שהוא חסד על שמאל שהוא דין".

ויש לעיין מה דין האיטר בזה:

(א) באיזה יד יטול הכלי.

(ב) על איזה יד ישפוך תחילה.

(ג) האם יש חילוק בכל זה בין נט"י שחרית לנט"י לסעודה.

והנה כתב הפמ"ג שם משב"ז סק"ו: "לבוש. שנכנע מדה"ד כמו בעקידת יצחק. ועוד טעם שימין חשוב ושמאל כעבד המשמש לאדון. ולטעם זה⁶ אפי' נט"י לסעודה ג"כ ראוי שיתן משמאל מים לימין תחלה...".

והנראה מדבריו שיש כאן ב' טעמים להקדמת הימין: ע"פ קבלה וע"פ חשיבות.

ובסי' קנח כתב הפמ"ג (א"א בריש הסימן): "מסתברא ודאי דבחר ימין ושמאל דעלמא אזלינן לא בתר דידי'...".

ומשמע שכאן נקט כטעם הא' שלכן אין לחלק בין איטר לכל אדם. דאם לטעם הב' שהוא משום חשיבות, הרי זה תלוי בפלוגתת השו"ע והרמ"א בסי' תרנא גבי לולב (ששם הוא ע"פ חשיבות) דלהמחבר אזלי' בתר עלמא ולרמ"א בתר דידי'. וא"כ נ"מ ג"כ לנט"י - וכיצד סתם כאן שבתר ימין דעלמא אזלי' כשלרמ"א בתר דידי'? אלא שסובר כטעם הא' שלפיו אין חילוק בין איטר לכל אדם.

והנה כתב הצמח צדק (שו"ת או"ח סי' ד סוף אות ו) על דבריו:

"וע' במ"א רסי' קנח ובפמ"ג שם דדברי הפמ"ג אינם נכונים כלל אלא בתר ימין דידי' אזלינן... וכמו לעניין לולב".

ועוד כתב הצ"צ (שם סי' ה סוף אות ח):

⁶ ראה בימין משה סי' ט אות ג מה שדייק כאן.

"ועיין בפמ"ג רס"י קנ"ח גבי נט"י דכ' בפשיטות דגם באיטר יד בתר ימין דעלמא אזלינן ואינו מוכרח כלל דלהטור אה"ע ודאי בתר ימין דידי' אזלינן כנ"ל. ואדרבה מאי שנא מלולב דקיי"ל דנוטל הלולב בימינו שהיא שמאל כל אדם ואף הסוברים בחליצה כהסמ"ג מודים בלולב משום דבתר חשיבות אזלינן וה"ה לענין נטילת ידיים".

ומכאן נראה דעתו שאיטר גם בנטילת ידיים בתר דידי' אזלי' דהכל מדין חשיבות⁷ ואיטר מחשיב הימין שלו⁸.

ועתה יש לראות מה סובר אדה"ז בסוגיא זו. דאף שלא כתב בפירוש דין האיטר בזה (כדלעיל) לכאור' אפשר לדייק בלשונו הזהב ממה שכתב לכל אדם:

בס' מגדל דוד⁹ כתב שגם מדברי אדה"ז ניתן ללמוד שאיטר יטול ימין דידי' תחילה.

בשוע"ר ס"י ד ס"י: "כשהוא נוטל ידיו צריך ליטול יד ימינו תחלה מטעם שנתבאר בס"י ב' ולפי שטוב הוא שמן יד ימין יבואו המים על ידיו לטהרם מטעם שנתבאר בזהרר לפיכך יטול כלי של מים ביד ימינו ונותנו לשמאלו כדי שישפוך מים על ימינו תחילה".

משמע שהשפיכה עצמה היא מצד חשיבות (מטעם שנתבאר בס"י ב").

ועד"ז בס"י קנח ס"ט: "כשהוא נוטל ידיו נוטל ימין תחלה ואחר כך יד שמאל וכן בכל פעם שרוחץ ידיו רוחץ של ימין תחלה כמ"ש בס"י ב'".

ובסידור בסדר נט"י לסעודה ס"ה: "ויש לשפוך על יד ימין תחלה ואחר כך על יד שמאל. אך על פי הקבלה יקח הכלי עם המים ביד ימינו

⁷ ואולי אפשר לומר עוד מדוע לא ס"ל כטעם הא' שהביא הפמ"ג (שנכנע מדה"ד) ע"פ המובא לעיל מאוה"ת להצ"צ ש"באיטר הכח בשמאלו אור החסד בכלי הגבורה".

⁸ וראה בימ"מ ס"י ט שהאריך בעניין נט"י לאיטר והסיק דלכל הפוסקים אזלינן בתר עלמא ולא בתר דידי', אמנם דעת הצ"צ היא אינה כן כמבואר למעלה.

⁹ תות"ל מגדל העמק ח"ה עמ' 544 ואילך.

תחלה ויתננו לשמאלו וישפוך בשמאלו על ימינו תחלה ואחר כך ישפוך בימינו על שמאלו".

דבתחילה כותב שיש לשפוך על ימין תחילה, ומוסיף "אך ע"פ הקבלה יקח . . ." דרך הלקיחה היא ע"פ קבלה.

ולפי"ז גם אדה"ז ס"ל שאיטר מקדים ימין דידי' בשפיכת המים, ורק אופן לקיחת הכלי הוא "ע"פ הקבלה" ובזה אפשר שינהג ככ"א¹⁰.

והקשה שם דעל דברי אדה"ז אלו בסדר נט"י "ויש לשפוך על יד ימין תחילה" כתב כ"ק אדמו"ר¹¹: "מג"א ר"ס קנ"ח¹². וצ"ע שהוא בשבת ס"א ע"א". ומשמע שלמד שכוונת אדה"ז בכותבו "אך ע"פ הקבלה" היא באמת לכל הסעיף ולא רק לדיני לקיחת הכלי ועל כן הקשה מדוע הביא דין זה מקבלה והרי הוא גמרא מפורשת. ועל כן הניח במגדל דוד שם בצ"ע.

והנה בהבנת צ"ע זה של כ"ק אדמו"ר העירו כבר¹³ ללומדו בכמה אופנים. ויש שכתב¹⁴ שהצ"ע הוא על מציין המ"מ, שעל העניין הראשון (השפיכה) ציין למ"א שהוא - המ"א - כתב שדין זה הוא ע"פ קבלה, והרי דין קדימת השפיכה הוא מצד חשיבות הימין. ומה שכתב המ"א עצמו (שע"פ קבלה) הוא על הלקיחה בלבד שאכן מקור קדימת הימין בה הוא ע"פ קבלה.

וע"פ ביאור זה אכן יש מקום למה שדייק במגדל דוד, ואדרבה כן משמע מדברי כ"ק אדמו"ר.

¹⁰ אבל צ"ע בזה, דמלבד זאת שאפשר ע"פ המובא מאוה"ת שגם באיטר ע"פ הקבלה שונה, הרי שבפועל, אם לוקח בימין דעלמא ומעביר לשמאל (שהיא ימין דידי') ואח"כ יחזיר לימין (שמאל דידי') כדי ליטול על ימין דידי' תחילה? לכאורה כבר אינו ממש ע"פ הקבלה". וצ"ע.

¹¹ נדפס בס' סדר נטילת ידים לסעודה וסדר ברכת הנהנין (קה"ת, תשנ"ט).

¹² במג"א שם: "צריך ליטול יד ימין תחילה כדי שתשמש השמאל לימין (רקנ"ט פ' עקב) ועסי' ד' ס"י וב"י (שם)".

¹³ בהעו"ב גל' תשסט תשע.

¹⁴ גליון תשע עמ' 21

והמורם מכל הנ"ל, שדעת הצ"צ היא שאיטר יש לו להקדים נטילת ימין ידי' , וכן אפשר לדייק גם בדברי אדה"ז.

ולעניין הג' - האם יש לחלק בין נט"י שחרית לנט"י לסעודה :

יש שכתב¹⁵ שמדברי הצ"צ אין להוכיח כלל שכן הדין לעניין נט"י שחרית דכל מ"ש הצ"צ להקדים ליטול ימין ידי' הוא בדברים התלויים ביחס של האדם להדבר, משא"כ בנט"י שחרית שהוא מצד סילוק הרוח רעה (כמ"ש בשו"ע ר"ש) שבזה גם לדעת הצ"צ הוא בכ"א בשוה. וכל מש"כ "דדברי הפמ"ג אינם נכונים כלל" הוא על הפמ"ג בסי' קנח דאיירי בנט"י לסעודה.

אך ע"פ דברי אדה"ז דלעיל שהנט"י לסעודה הוא מצד החשיבות ואף מפנה לסי' ב שזהו הנט"י שחרית לכאורה אין לחלק.

ועוד, דהרי זה הי' הנ"מ בין ב' התירוצים של הב"י דלעיל, ולתירוץ הב' (שס"ל למסקנה ושפסק כמותו בשו"ע) נט"י שחרית ולסעודה - היינו הך.

וראה בכה"ח סי' ד סקל"ה שכתב על נט"י שחרית עפ"י הפמ"ג ודברי הפמ"ג הנ"ל הם בסי' קנח על נט"י לסעודה.

* * *

בנוגע לנטילת הצפרנים כתבו בס' הנ"ל (פט"ז ס"א) שיטול (גם איטר) יד שמאל תחילה.

ויש לעיין בזה¹⁶ דהנה מצינו לכמה מהפוסקים דכתבו להתחיל בשמאל :

האורחות חיים (הל' ברכות אות סז), הכל בו (סימן פז), ספר המוסר (פ"ד עמ' קיח), ובשבילי אמונה (נתיב ז) שהביאו בשל"ה (שבת עמ' צו). וכן כתב הרמ"א (סי' רס ס"א) : "וכשנוטל צפרניו לא יטול אותן כסדרן,

¹⁵ בקובץ 'עיוני תורה' חכ"ג (ב.א. ארגנטינה) עמ' 4-193.

¹⁶ וראה בס' זכור לאברהם (חולון) תשס"ב - תשס"ג עמ' א'צג - א'צה שליקט הדעות בעניין זה ומשמם נעתקו בפנים.

ויתחיל בשמאל בקמיצה ובימין באצבע וסימן לזה דבהג"א בשמאלו ובדאג"ה בימין".

ומאיך יש שכתבו להתחיל בימין:

האבודרהם (עמ' שסח), וכ"מ בפרישה (סי' רמא), ערוך השלחן (סי' רס ס"ו) ובקיצור שו"ע (סי' עב ס"ד).

ובתהלה לדוד (סי' רס אות ב) כתב:

"כתב רמ"א ז"ל ויתחיל בשמאל בקמיצה ובימין באצבע, ע"כ. לכאורה של ימין צריך ליטול תחילה כדאמרינן במס' שבת דף סא ע"א כשהוא רוחץ ורוחץ של ימין תחילה. ועיין סי"ב במג"א סק"ד. ורק משום הסימן "קמיצה" שמאל "ימין" אצבע כתב הרמ"א ז"ל שמאל תחילה. . ועכ"פ הנהגין כמ"ש המג"א סק"א בשם האריז"ל פשיטא דצריכין ליטול של ימין תחילה שהוא דינא דגמרא".

והנה בשו"ע"ר (שם ס"ג): "יש מקפידין שלא ליטול הציפרנים כסדרן . . . ומתחילין ליטול בשמאל בקמיצה . . . ונמצא הסימן לסדרן בדאג"ה בימין ובשמאל דבהג"א . . .".

וכבר דשו רבים בכוננת אדה"ז שבתחילה כתב "ומתחילין ליטול בשמאל" (היינו שמאל תחילה) ואח"כ "ונמצא . . . בדאג"ה בימין" (ימין תחילה).

יש שכתב שדעת אדה"ז שיכול להתחיל מאיזה יד שירצה (העו"ב גל' תתלד), ויש שכתבו שמשמע דעתו להתחיל בשמאל¹⁷ ("ומתחילין בשמאל"). ואת קושיית התהל"ד שלכאו' דינא דגמרא - ימין תחילה, תירצו¹⁸ שהוא על דרך חליצת הנעליים (דגם נטילת הציפרנים הוא הסרה מהגוף) שכתב רבינו (מהדו"ב סי' ב ס"ד) להקדים חליצת השמאל שזהו גופא מכבוד הימין.

¹⁷ העו"ב גל' תשפ ובדיני איטר שם.

¹⁸ תורת המערב עמ' קעד-קעה, שערי התמימים יא עמ' 64.

ובדיני איטר שם הביא משו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' נג) שביאר טעם הקדמת השמאל ע"פ מארז"ל "כל פניתך שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין". ולכן כשנוטל של שמאל תחילה ואח"כ ימין הוי פני' דרך ימין.

אך אם מטעם זה, הרי שבאנו כאן למחלוקת אדה"ז (סי' קכח סכ"ו) והצ"צ¹⁹ אם הוא משמאל לימין או מימין לשמאל. ויש דברים שנהגו בהם כאדה"ז ויש שכהצ"צ²⁰. וא"כ אף שלדעת אדה"ז א"ש (התחלה בשמאל) אך לדעת הצ"צ יתחיל בימין.

אך אולי י"ל באופן אחר:

אף לדעת אדה"ז יתחיל ליטול של ימין, וכדברי התהל"ד דזה הוי דינא דגמרא.

ומצד הסברא - מה שדימו נטילת הצפרנים לחליצת הנעליים אינו נכון, דדווקא בחליצה מקדים לחלוץ השמאל דאז הוי כבוד הימין שהיא עדיין נעולה (ורק השמאל חלוצה). דרגל נעולה הוי כבוד. אבל בנטילת הצפרניים הוא להיפך ממש: יד נטולת צפרנים היא מכובדת יותר וע"כ יש להקדים דווקא נטילת צפרני יד ימין ע"מ לכבדה שתהא נטולה.

וכדברים האלו כתב באשל אברהם (בוטשאטש)²¹: "ומ"מ נראה שאין לזוז מהמפורש בש"ס שלימין יש תמיד קדימה רק בקשירה מורים מעלת התפילין, ותיקון הצפרנים יפוי הגוף לא גרע מלבישה . . . אך מ"מ אין ראוי להקדים שמאל . . . כיוון שאין ראוי לזוז ממה שכתוב בגמרא הקדושה בקדימת הימין.

ומ"ש אדה"ז "ומתחילין בשמאל" י"ל ע"פ מ"ש התהל"ד על דברי הרמ"א שהוא רק מצד הסימן בסדר נטילת האצבעות (קשי"א) אבל אינו נוגע לאיזה יד להקדים. וא"כ כ"ש בדברי אדה"ז ששינה מל' הרמ"א ("ונומצא לסדרן בדאג"ה בימין").

¹⁹ בשו"ת או"ח סי' סז וסי' קיב ובחידושים סט,ב.

²⁰ ראה בכל זה 'התקשרות' גל' עדר ובגל' תסז.

²¹ תנינא סי' רס.

המורם מהנ"ל שאף לדעת אדה"ז יש להקדים נטילת יד ימין וזהו מכבוד הימין. ולפי"ז איטר שמחשיב ומכבד את ימין שלו, יקדים ויטול יד שמאל תחילה.



פשוטו של מקרא

"התאוו תאווה"

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

"התאוו תאווה" (במדבר ד, יא); בכפל-לשון זה פירשו רבים מהמפרשים¹: "התאוו שיהיה להם תאווה".

ויש לעיין בכמה מקומות בתניא שנוקט לשון זה, דלכאורה קצת קשה לומר שכוונתו לכך, ואולי שם יש לזה פירוש אחר.

כגון בפ"ב (ס"ע 32): "ומתאווה תאווה לתאווה עוה"ז . . .". ובדף יז סע"א: "להתאווה תאווה". ובעמ' 34 ש"ה הימני: "המתאווה תאווה". ובפרק יג (יח, א ש"ה השמאלי): "להתאווה תאווה".



שונות

נוסח הברכה להדליק נר חנוכה

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

במשנה שכיר על חנוכה [שעומד בע"ה להופיע בקרוב] כותב

¹ רבינו בחיי. אלשיך בפירוש דברי הרמב"ן עה"פ ("המשילו בנפשם תאווה רבה"). ש"ך עה"ת. עקידה שער עה, ועוד.

אאזמו"ר הי"ד: "בסה"ק הון עשיר (לרבינו בעל משנת חסידים) בבא קמא פ"ו מ"ו כתב בזה"ל, בנר חנוכה, בנר של חנוכה לא קתני אלא בנר חנוכה, ש"מ דהכי גרסינן בש"ס [שבת כג, א] בברכת נר חנוכה, לאפוקי ממאן דגרסי ואמרי נר של חנוכה בברכתה, דמשמע דהנר באה מחנוכה, אבל הנר עצמו אינה חנוכה.

וכדדייקי בש"ס דשבת דף כ"ט ע"ב על פתילת הבגד, דמדלא תני פתילה של בגד ש"מ דאין פתילה זו חלק מבגד גדול אלא הבגד עצמו שהוכפל ועשאוהו פתילה ועדיין בגד הוא, וה"נ הנר אינה חלק מחנוכה גדולה בפרט לביל ראשון, אלא הנר הוא החנוכה כולה ממש, ואפילו בכל הלילות כל הנרות כאחד הוו מצות חנוכה, ואכולהו מכוין בתיבת נר דקאמר בברכתו. נמצא דלעולם לא הוי האי נר דמזכיר בברכתו חלק חנוכה אלא הוא כל החנוכה, ולפיכך אינו ראוי לומר נר של חנוכה.

ולא דמי לברכת נר של יו"ט ושל יוה"כ ושל שבת, דהתם אין כל מצות הימים ההם תלויים בנר לבד עד שנאמר שהנר הוא כל מצות היום ההוא, אלא חלק קטן מחלקי המצות הנוהגות בימים ההם, לכך אתי שפיר למימר נר של שבת וכדומה דומיא דפתילה של בגד, אבל בחנוכה אין בה מצות אחרות כי אם הדלקת הנר לבד, נמצא שהנר בחנוכה הוא החנוכה ממש, לכך שייך לומר נר חנוכה כמו פתילת הבגד, ודו"ק כי הוא דקדוק אמיתי. ועיין בספרי משנת חסידים מפתח הכוונות סדר מועד מסכת חשון וכסלו פרק ד' פיסקא ג', עכ"ל.

"ולכאורה דבריו צ"ע במה שאמר דנר חנוכה לא הוי חלק ממצות חנוכה רק כולה ממש, ובפירוש סיים דבריו אבל בחנוכה אין בה מצות אחרות כי אם הדלקת הנר לבד, נמצא שהנר בחנוכה הוא החנוכה ממש לכך שייך לומר נר חנוכה כמו פתילת הבגד. ולכאורה דבריו פליאים הלא אינו דומה לפתילת הבגד, דשם באמת אינו כאן רק הבגד שנעשה פתילה, אבל כאן באמת איכא עוד מצוה אחרת במצות חנוכה, כמו שאמרו בפירוש בש"ס [שבת כא, ב] לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה, ועיין פרש"י דצריך לומר הלל ועל הנסים בהודאה.

והרמב"ם בפ"ג מחנוכה [ה"ב] כתב בזה"ל, וכשגברו ישראל על האויבים וכו', ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו וכו' ימי שמחה והלל ומדליקין בהם הנרות בערב וכו', וימים אלו

הן הנקראים חנוכה, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה וכו'. בכל יום משמנת הימים אלו גומרינ את ההלל ומברך וכו' כדרך שמברך על המגילה עכ"ד עיי"ש. הרי דישנם בחנוכה עוד מצות מלבד הדלקת נרות, ואדרבא מלשון הרמב"ם משמע דהימים הן הן הנקראים חנוכה וההדלקה הוי רק חלק מן הימים, כמו שכתב ואלו הן הנקראים חנוכה והדלקת נרות בהן מצוה, הרי דכתב דעיקר החנוכה הוויין הימים, והדלקת נרות בהן משמע דהדלקה בהן הוי חלק מהן, וא"כ דברי ההון עשיר צ"ע בדקדוקו ממשנה הנ"ל.

"ואולי יש לומר בישוב דברי ההון עשיר, דאינו דומה לשבת ויו"ט ויוה"כ דשם עיקר המצוה הוי הימים, והדלקת הנר הוי ענף ממצות הימים, אבל כאן הוא להיפך עיקר מצות חנוכה הוי הדלקת הנר ושאר המצות הוויין רק ענפים ממצות נר חנוכה. ועפ"ז אתי שפיר ג"כ דיוקן, דכיון דזה עיקר חנוכה והשאר הוויין רק חלק ממנה, שייך שפיר לומר עליו נר חנוכה, מפני שזה עיקר חנוכה כי השאר לקוחים ממנה, וא"ש ולק"מ.

"ויש להסביר הדברים למה עיקר המצוה הוא בהדלקת הנר, וההלל והודאה הוי רק סניף וענף ממצות הדלקת הנר, עפ"ד הרמב"ם במורה (מובא בספרי רבינו ישמח משה ובייטב פנים לנכדו הגה"ק ז"ל) כי האמונה בגדולת הבורא ב"ה ובנסיו ובנפלאותיו והציוור בלב הוא עצם השבח, והדבור הוא רק סיפור השבח המצויר בלב. . והשתא אם לא יהיה נקבע בלבם אמיתת הדבר להאמין בהקב"ה ובנסיו ובנפלאותיו, הוויין ההלל וההודאה לריק וכלא היו. וידוע דהנרות דחנוכה אשר שרשן הוא הארה מהאור הגנוז כמבואר בסה"ק, פועלים להאיר עיניו ולבו של האדם הישראלי. ויש לדייק כן בלשון הזהב של רבינו הרמב"ם שכתב בזה"ל, ומדליקין בהן הנרות וכו' להראות ולגלות הנס עכ"ל.

היינו שהנרות מאירים את שכל האדם הישראלי לראות בעין שכלם ממש את הנס בגילוי, ואז כשנקבע בלבם אמיתת הנס יכלו לאמור ההלל וההודאה מעומקא דלבם באמת ואמונה, ועפ"ז שפיר הוויין הנרות עיקר החנוכה, וההלל והודאה חלק מהם, ודברי ההון עשיר הם מדוקדקים ודו"ק. עכ"ל אא"ז.

יצ"ע שהרי הרמב"ם (בפ"ג ה"ד) כתב בהדיא לברך 'נר של חנוכה' ולא 'נר חנוכה'?

אלא נראה לבאר בב' הנוסחאות של 'להדליק נר חנוכה' או 'נר של חנוכה' כך. דהנה יש פלוגתא בין רש"י להרמב"ם, דרש"י ס"ל [שבת כא, א] דימי החנוכה הוקבעו על הנס דשמן בלבד, ולא מפני הנס דנצחון המלחמה וישועת ישראל מידי היונים, והרמב"ם ס"ל דהוקבעו על ב' הניסים דנצחון המלחמה ופך השמן. ועי' בארוכה בכל זה בלקוטי שיחות ח' יו"ד (ע' 142 ואילך).

ולפי"ז י"ל דלדעת רש"י מתאים לברך 'נר חנוכה' כיון שהנר בחנוכה הוא החנוכה ממש, כמו פתילת הבגד וכו' כנ"ל, משא"כ לדעת הרמב"ם שהוקבעו על ב' הניסים דנצחון המלחמה ופך השמן לכן אי אפשר לברך 'נר חנוכה', כיון שהנר בחנוכה אינו (לבד) החנוכה ממש מפני שיש גם הנס דנצחון המלחמה וישועת ישראל מידי היונים, ולכן ס"ל דצ"ל 'נר של חנוכה'.

ברם בענין זמנו של נצחון המלחמה בנס חנוכה מצינו ב' שיטות בראשונים: (א) דעת הרמב"ם שהיה בכ"ה בכסלו. (ב) דעת המאירי ש"תגבורת זה היה בכסלו בכ"ד בו". ועי' בזה בארוכה בלקוטי שיחות חלק ל (ע' 204 ואילך), ושכ"ה דעת רבנו הזקן כדעת המאירי (ע"ש בהערה 4), וכמ"ש בלקוטי תורה צו (טז, א): ד"יו"ט דפסח הוא ביום שנעשה הנס, משא"כ בחנוכה ופורים שהן ביום המנוחה". ועי' בלקוטי שיחות חלק י (ע' 143 הערה 12): "שמזה מוכח שהקביעות דחנוכה הוא משום הנס דנצחון המלחמה" וע"ש בשוה"ג ובהערה 10 שם.

ולפי"ז דרבנו הזקן ס"ל כדעת המאירי שהקביעות דחנוכה הוא משום הנס דנצחון המלחמה, אינו מובן מדוע ס"ל דמברכין 'להדליק נר חנוכה' ולא 'נר של חנוכה', והרי לדידי' שהוקבעו על ב' הניסים דנצחון המלחמה ופך השמן לכאורה אי אפשר לומר 'נר חנוכה', כיון שהנר בחנוכה אינו (לבד) החנוכה ממש מפני שיש כאן - ובעיקר - הנס דנצחון המלחמה וישועת ישראל מידי היונים, ולכן היה צריך לברך 'נר של חנוכה' דוקא?

וי"ל עפ"י שמבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקוטי שיחות חלק ל (ע' 207) בפלוגתת הרמב"ם והמאירי, דלדעת המאירי הנס דנצחון המלחמה נחשב רק כהכשרה להעיקר (וע"ש הערה 25), משא"כ לדעת הרמב"ם הוא ענין

עיקרי בחנוכה, ע"ש בארוכה. ולפי"ז דרבנו הזקן ס"ל כדעת המאירי שהעיקר בחנוכה הוא הנס דפך השמן, והנס דנצחון המלחמה נחשב רק כהכשרה בלבד, א"כ שפיר מתאים לברך 'נר חנוכה' כיון שבאמת הנר בחנוכה הוא החנוכה ממש, כמו פתילת הבגד וכו' כנ"ל, משא"כ לדעת הרמב"ם - לשיטתיה - דכיון דס"ל דהנס דנצחון המלחמה הוא ענין עיקרי בחנוכה, א"כ אי אפשר לברך 'נר חנוכה', כיון שהנר בחנוכה אינו (לבד) החנוכה ממש מפני שיש הנס דנצחון המלחמה וישועת ישראל מידי היונים, ולכן ס"ל דצריך לברך 'נר של חנוכה'.

עפי"ז א"ש דעת רבנו הזקן אפילו לדעת המאירי - הגם שבלקוטי שיחות חלק ל שם בהערה 22 כתב: "מובן שאין מכאן הכרח שאדה"ז מכריע (להלכה) כדיעה זו שהיה בכ"ד, וכידוע בכ"מ בפנימיות התורה, שמבארים ענין לדיעה אחת אף שאינו להלכה (דהרי אלו ואלו דברי אלקים חיים - עירובין יג, ב). ולדוגמא הביאור בלקו"ת (נצבים מה, סע"א. וכ"ה בכ"מ) בענין 'שופר של יעל פשוט' אף שאינו להלכה (טושו"ע ואדה"ז ר"ס תקפו). אבל עכ"פ לענינו - הביאור בהמאמר הוא (בעיקר) לדיעה זו, "עכ"ל - בכל אופן לפי הנ"ל גם לדעת המאירי אין זה סותר הנוסח הברכה של 'להדליק נר חנוכה', וא"ש מאד.



אחד ו"ועד"

הרב פרץ רייזענברג

כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בספר הערכים החדש (כרך ח'), בערך "אחד - ביחס לוועד", מאריך לבאר הקשר והחילוק, בין מילת "אחד" המורה על יחוד, למילת "ועד", המורה על יחודות. דהיינו, שמצד אחד מבאר הקשר ביניהם דשניהם מורים על ענין היחוד, ומצד שני מבאר החילוק ביניהם, ד"אחד" שייך ליחוד, ו"ועד" שייך ליחודות.

ויסד דבריו ע"פ מש"כ הזוהר, הובא בשער היחוד והאמונה פ"ז, ד"ועד" הוא "אחד" ב"חלופי אתוון", דהיינו, שע"פ ענין תמורות האותיות המובא בקבלה, מובן השייכות בין "ועד" ו"אחד", כמבואר בספר הערכים שם באריכות נפלא.

יש להעיר על עוד ענין שאינו מבואר שם, והוא ע"פ המובא בדא"ח בכ"מ (עטרת ראש (שער ר"ה ע' ח), מאמרי אדה"ז תקס"ח (ח"א, ע' תקלו), שער היחוד (לאדה"א, סוף אות כב)), דהקשר בין "אחד" ל"ועד", ושייכותם לענין יחו"ע ויחו"ת, אינו רק בגלל הדמיון באותיותיהם כנ"ל, אלא דגם תוכנם מורה על הנ"ל, דהיינו, שהתוכן דמילת "אחד" מורה על ענין יחו"ע, בניגוד להתוכן דמילת "ועד" שמורה גם על היחוד, אבל רק על ענין יחו"ת. והביאור: "אחד" מורה על האחדות הפשוטה והבלי גבול שלמעלה מעולמות, והוא ענין יחו"ע, דאינו נרגש אלא הבלי גבול דאלקות. אבל "ועד", דענינו נצחיות הזמן, מצד אחד מורה על זמן והגבלת העולמות, אבל מצד שני הוא הבלי גבול של הזמן - נצחיות. וזהו ענין יחו"ת, שנרגש אלקות בתוך העולמות.

ונמצא דשניהם - אחד וועד - מורים על ענין יחוד אלקות בעולמות, אלא ש"אחד" מלמעלה - יחו"ע, ו"ועד" מלמטה - יחו"ת.



רמזים במספר ששים*

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

ידועים דברי חז"ל (במדבר רבה פי"א, ג) שבברכת כהנים יש ששים אותיות, וע"ז נאמר "הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה" כו'. ולכן גם בקריאת שמע שעל המטה אומרים את פסוקי ברכת כהנים בסמיכות לפסוק זה (ראה בהנסמן בסידור אדה"ז עם הערות וצינונים להרב ראסקין שליט"א).

יש להעיר על דבר פלא, שבשולחן ערוך אדמו"ר הזקן יש סימן ארוך במיוחד העוסק בדיני ברכת כהנים - סי' קכח - והנה בסימן זה יש בדיוק ששים סעיפים!

לענין בכורים נאמר בכתוב: "ושמת בטנא" (תבוא כו, ב). ובבעל

* לכבוד ששים שנה לנשיאות רבינו

הטורים על אתר כותב ש"טנא" בגימטריא ששים (ומקשר לזה שבכורים הם א' משימים).

ויש להוסיף בדא"פ:

הרמב"ם מביא פסוק זה וכותב (הל' בכורים פ"ג ה"ז): "הבכורים טעונין כלי, שנאמר 'ושמת בטנא'".

וכד דייקת, לימוד זה יומתק מאוד לפי הרמז הנ"ל, שהרי כשם שתיבת "טנא" היא בגימטריא ששים - כך גם תיבת "כלי" היא בגימטריא ששים! ואם כן, כשכתוב "ושמת בטנא" (60) - הרי זה מלמד שצריך "כלי" (60). וק"ל.



כמה הערות בספר 'מבית הגנזים'

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויין סיטיס, מיניסוטה

זכינו לאחרונה וי"ל ספר יקר וחביב ונקרא "מבית הגנזים" - "מכתבים, מסמכים וכתובות, תמונות וציורים, תפילין, מגילות, וחפצים ספרים נדירים וכתבי יד". והוא "מבית הגנזים" אשר בספריית אגודת חסידי חב"ד - אוהל יוסף יצחק - ליובאוויטש" ונערך ע"י מנהלו הרה"ת ר' שלום דובער שי' לויץ. ובאמת טמון בו פנינים ואוצרות מתורתנו הק' ובפרט מדברי רבותינו נשיאינו. ואחרי הבעת תודה (ובוודאי תודת הכלל) להמו"ל, ומדי חפזי, כמה זוטות והערות ואי אלו תיקונים.

בעמוד מח מצטט מיומן כ"ק אדמוהריי"צ נ"ע מיום ז' טבת תש"ה מהכיתוב הראשון שכתב לאחר שש שבועות שחלה ל"ע: "...והשית יחזקני ויאמצני ויצליחני בעבודתי הק' בהרבצת תורה ביראת שמים בחיזוק המוסדות בחינוך הכשר ולהלן בע' נו (במקומו) צוטט (אותו קטע) "בחיזוק היהדות". ויש לברר בגוף הכתי"ק איזה תיבה כתוב ('המוסדות' או 'היהדות').

שם שרשם כ"ק אדמו"ר בראש היומן: "יומן [באות וא"ו שני]! תש"ה" וחבל שצילומו אינו מופיע. . .

בעמוד נב ביום "א, יב מ"ח" לאחרי קטע הראשון הושמט קטע השני [ע"פ צילום העמוד הנדפס שם] וזלה"ק: "בשעה אחד עשר קודם התפלה הוכרחתי לשכוב במטה לנוח ושכבתי עד שעה חצי הראשונה ואז יכולתי להתפלל ובשעה שלשית שוב שכבתי במטה כשתים וחצי שעה."

שם ביום "ב, יג מ"ח" הושמט קטע הראשון [ע"פ צילום הנ"ל] וזלה"ק: "בלילה העברה ישנתי לא בטוב ובקומי בבקר הי' ראשי כבדה עלי ואחרי כן הוטב לי."

ביום "ה, טז מ"ח" בהזכירו חמותו (ליום היאצ"ט) כותב "מרת יוכבד בת לאה" ואינו מזכיר שם אבי'ה. [וראה שם פלא שמזכיר שכ"ק אדמו"ר "מעורר אותי" וכן להלן ביום "ג, יז טבת", ובכל פעם שמזכירו מוסיף תואר "הרב, הרה"ג" וכיו"ב ו"שליט"א" עיי"ש וד"ל].

בעמוד פה שו"ה בלב נדפס (מ)חלים וצ"ל מאחלים, ויש לתקן בעמודים בהאים ובכ"מ בכמה מהשמות והתיבות ואכ"מ.

בעמוד רסז נדפס "הנראים בשלושת התמונות משמאל לימין" וצ"ל מימין לשמאל [כפשוט]. ולהעיר שצולמו בדיוק שנה (ויום) אחרי בוא כ"ק אדמו"ר!



האם המושג "ב השתמש בלשונו הזהב של אדה"ז [גליון]

הרב יוסף מינקאוויטש
מנהל - בית רבקה מאנטרעאל

בגליון תתקצ עמ' 85 כותב הרב א.א. "כנראה שהמושג"ב השתמש הרבה בלשונו הזהב של אדה"ז, וזאת מבלי לציין כלל שלשונות אלו נלקחו משו"ע אדה"ז". וממשיך להביא ד' דוגמאות מהעתקת קטעי סעיפים "שאכן מוכיחות את הקביעה הנ"ל".

והנני להביא בזה עוד דוגמא בולטת לכך, בשו"ע אדה"ז סי' תצד כותב אודות קריאת עשרת הדברות בטעם העליון או בטעם התחתון, ומקורו מהמשאת בנימין (ומהחזקוני), ובמג"א העתיק חלקו, וז"ל שם:

"כתב המשאת בנימין סי' ו' בשבועות קורין בטעם העליון שיש בעשרת הדברות, ובשבת פ' יתרו קורין בטעם התחתון ואז הוי לא תרצח סוף פסוק וקורא הצד"י בקמ"ץ וה"ה שאר סופי פסוקי' או אתנחתא וכשקור' בטעם העליון אז קורא לא תרצח הצ"די בפת"ח ובחזקוני פ' יתרו כת' שבעצרת שהיא דוגמת מ"ת ומתרגמין הדברות קורין כל דבור לא יהיה לך ודבור זכור בנגינות גדולות לעשות מכל א' פסוק א' ודברות לא תרצח בנגינות קטנות אבל בשבת יתרו קורין לא יהיה לך וזכור בנגינות קטנות ולא תרצח וגו' בנגינות גדולות לעשותם פסוק א' כי לא מצינו פסוק בתורה מב' תיבות וגם באנכי וגו' יש נגינה גדולה ע"ש ובס' אור תורה כתב היחיד קורא התחתון ובצבור קורא העליון וכ"כ הכותב בע"י בירושלמי פ"ז דשקלים ע"ש":

בשו"ע רבינו הזקן על אתר מביא ההלכות הנ"ל בלשונו בסעיפים ח, ט, י וי"א:

ח) בעשרת הדברות יש ב' מיני נגינות האחד עושה מכל דיבור פסוק אחד אף שהוא ארוך או קצר מאוד דהיינו שאנכי ולא יהי' לך ולא תעשה לך ולא תשתחוה ועושה חסד הם פסוק אחד שאנכי ולא יהי' לך בדיבור אחד נאמרו ולפיכך תיבת פני הנו"ן נקודה פתח ולא קמ"ץ שהרי אין שם אתנחתא ולא סוף פסוק וכן זכור וששת ימים ויום השביעי וכי ששת הם פסוק אחד ולפיכך הכ' של תיבת כל הסמוכה לתיבת ועשית היא רפוי' ולא דגושה וב' תיבות לא תרצח הם פסוק אחד שלם ולפיכך הצד"י היא נקודה קמ"ץ כיון שיש שם סוף פסוק והתי"ו דגושה לפי שתיבת לא היא מוטעמת בטעם מפסיק דהיינו טפחא וכן לא תנאף הוא פסוק אחד שלם והתי"ו דגושה והאלף נקודה קמ"ץ וכן לא תגנוב התי"ו דגושה.

ט) והשני עושה מאנכי פסוק אחד ומלא יהי' לך פסוק שני ולפי זה הנו"ן של פני הוא בקמ"ץ שיש שם סוף פסוק וכן זכור הוא פסוק אחד וששת ימים הוא פסוק שני ולפי זה הכ"ף של תיבת כל היא דגושה לא תרצח ולא תנאף ולא תגנוב ולא תענה הכל פסוק אחד ולפי זה כל תי"ו מהם רפוי' והצד"י של תרצח היא בפתח והאלף של תנאף היא בקמ"ץ לפי שיש שם אתנחתא.

י) וטעם ב' נגינות הוא שהראשון הוא מסודר לפי הכתוב שנכתב כל דיבור ודיבור בפרשה בפני עצמה שמאנכי עד לא תשא היא פרשה

אחת סתומה ודיבור אחד לכך נעשה ממנו פסוק אחד וכן מזכור עד לא תרצח אבל מלא תרצח עד לא תחמוד נכתב בד' פרשיות סתומות והם ד' דבורים לכך נעשה מהם ד' פסוקים.

יא) והשני הוא מסודר לפי הקרי שלענין הקריאה אין מלא תרצח עד לא תחמוד אלא פסוק אחד בלבד דהיינו שאסור להפסיק קריאתו לגמרי בתוך אמצע פסוק זה אפילו כשקורא ביחיד. . אם כן גם כשקוראין בפעם אחד הם נקראים בנגינה המחברת אותן לעשות מכולן פסוק אחד כמו שהם באמת פסוק אחד שאין לנו בכל התורה פסוק פחות מג' תיבות וכן מאנכי עד לא תשא ומזכור עד לא תרצח הן מופסקים לכמה פסוקים. . לכך הם נקראים בנגינה המפסקת אותן. . ומכל מקום בעצרת נוהגין לקרות בציבור בהראשון לעשות מכל דיבור פסוק אחד לפי שבו ביום נתנו עשרת הדברות. . ויש נוהגין לקרות בציבור בהראשון לעולם אף בשבת פרשת יתרו ובשבת פרשת ואתחנן רק היחיד הקורא לעצמו קורא בשני.

ע"כ משו"ע אדה"ז.

והמשנ"ב מעתיק ד' סעיפים שלמים משו"ע אדה"ז מבלי לציין המקור (ג' סעיפים הראשונים והתחלת סעיף הד' מועתקים מילה במילה ממש, ושאר סעיף הד' בשינויים קלים).

במשנה ברורה סי' תצד ס"ק ג' מובא: "מבחודש השלישי. וקורין הדברות בטעם העליון ועיין בבה"ל שביארתי בארוכה".

ובביאור הלכה שם:

"מבחודש השלישי. עיין מ"ב ואבאר קצת. דע שבעשרת הדברות יש ב' מיני נגינות הא' עושה מכל דיבור פסוק אחד אף שהוא ארוך או קצר מאד דהיינו שאנכי ולא יהי' לך ולא תעשה לך ולא תשתחוה ועושה חסד הם פסוק אחד שאנכי ולא יהי' לך בדיבור אחד נאמר ולפיכך תיבת פני הנו"ן נקודה פתח ולא קמץ שהרי אין שם אתנחתא ולא סוף פסוק וכן זכור וששת ימים ויום השביעי וכי ששת הם פסוק אחד ולפיכך הכ' של תיבת כל הסמוכה לתיבת ועשית היא רפוי' ולא דגושה וב' תיבות לא תרצח הם פסוק אחד שלם ולפיכך הצד"י היא נקודה קמץ כיון שיש שם סוף פסוק והתיו דגושה לפי שתיבת לא היא מוטעמת בטעם מפסיק

דהיינו טפחא וכן לא תנאף הוא פסוק אחד שלם והתיו דגושה והאל"ף נקודה קמץ וכן לא תגנב התיו דגושה. והשני עושה מאנכי פסוק אחד ומלא יהי' לך פסוק ב' ולפי זה הנו"ן של פני הוא בקמץ שיש שם ס"פ וכן זכור הוא פסוק אחד וששת ימים הוא פסוק ב' ולפ"ז הכ"ף של תיבת כל היא דגושה לא תרצח ולא תנאף ולא תגנוב ולא תענה הכל פסוק א' ולפ"ז כל תיו מהם רפוי' והצד"י של תרצח היא בפתח והאלף של תנאף היא בקמץ לפי שיש שם אתנחתא.

וטעם ב' נגינות הוא שהראשון הוא מסודר לפי הכתוב שנכתב כל דיבור ודיבור בפרשה בפ"ע שמאנכי עד לא תשא היא פרשה אחת סתומה ודיבור אחד לכך נעשה ממנו פסוק אחד וכן מזכור עד לא תרצח אבל מלא תרצח עד לא תחמוד נכתב בד' פרשיות סתומות והם ד' דיבורים לכך נעשה מהם ד' פסוקים והשני הוא מסודר לפי הקרי שלענין הקריאה אין מלא תרצח עד לא תחמוד אלא פסוק אחד בלבד דהיינו שאסור להפסיק קריאתו לגמרי בתוך אמצע פסוק זה אפילו כשקורא ביחיד (שא"א לומר שתיבת לא תרצח הוא פסוק בפ"ע שאין לנו בכל התורה פסוק פחות מג' תיבות) וע"כ כשקוראין בפעם אחד הם נקראין בנגינה המחברת אותן דהיינו בטעם התחתון וכן מאנכי עד לא תשא ומזכור עד לא תרצח הן מופסקים לכמה פסוקים לכך הם נקראים בטעם התחתון שהוא גם כן נגינה המפסקת אותם שם.

זהו תוכן שתי הנגינות וע"כ בשבועות נוהגין לקרות בצבור בהראשון דהיינו בטעם העליון לעשות מכל דיבור פסוק אחד לפי שבו ביום נתנו עשרת הדברות . . . ויש נוהגין לקרות בצבור לעולם בטעם העליון דהיינו אף בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן רק היחיד הקורא לעצמו קורא בשני. זהו תמצית דברי האחרונים*.



*כידוע שהרבה פעמים מובא במ"ב משו"ע אדה"ז בשם "אחרונים". המערכת

לשון 'פיתוי' כלפי מעלה [גליון]

הרב גבריאל הלוי לוינ

ר"מ במתיבתא לויבעוויטש - פוסטוויל

בגליון תקפה העיר הרב י.ש.ג. בנוגע ללשון פיתוי כלפי מעלה והביא שהמערערים נגד לשון זה הוא עפ"י מ"ש הרמב"ן שפיתוי הוא על דבר שקר ועיי"ש.

ויש להעיר (בנוסף למה שהעיר הרב הנ"ל מהמדרש רבה) מלשון רש"י ריש פרשת תולדות (בד"ה ויעתר לו) "נתפצר ונתפייס ונתפתה לו" ובגור ארי' שם מבאר "... דלא שייך פיתוי רק אצל מי שמעבירו מרצונו אבל פיתוי האמור כאן הוא עניו פיוס שנתפייס לעשות בקשתו".



לעילוי נשמת
הרה"ח ר' שמעון ע"ה
בן הרה"ח ר' מנחם ע"ה
נפטר ביום ט"ו שבט ה'תשמ"ב

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' אפרים מרדכי שיחי'
וזוגתו מרת שרה איטא תחי'
ומשפחתם שיחיו
קורוליצקי



לעילוי נשמת
מרת חי' חנה ע"ה
בת ר' יעקב ע"ה
נפטרה ביום ז' שבט ה'תשי"ט

ולעילוי נשמת
ר' דוד ע"ה בן ר' יעקב ע"ה
נפטר ביום ט' שבט ה'תשל"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה ואחיינו
הרה"ת ר' יעקב ומשפחתו שיחיו
מאגאלניק

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"
שישים שנה לנשיאות



ולעילוי נשמת
הרה"ח ר' שלום ע"ה
בן הרה"ח ר' יואל דוב ע"ה
לפידות

נפטר ביום י"ד שבט ה'תשל"א

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו
הרה"ת ר' משה אהרן צבי שיחי'
וזוגתו מרת העניא רבקה רות תחי'
ומשפחתם שיחיו
ווייס

לזכות
החתן התמים
הרב שניאור זלמן הכהן שיחי' זרחי
והכלה מרת דישי שתחי' בלאכמאן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי התורה
והמצווה לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' צבי הירש הכהן שיחי' וזוגתו מרת עליזא תחי' זרחי
הרה"ת ר' אליהו משה שיחי' וזוגתו מרת שרה תחי' בלאכמאן



לזכות
החתן התמים
ר' שניאור זלמן שיחי'
והכלה מרת רבקה שתחי'
בערגער

לרגל נישואיהם ביום שלישי כ"ו טבת ה'תש"ע
יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי התורה
והמצווה לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י משפחתם שיחיו

לעילוי נשמת
ר' שלמה
בן ר' אליעזר הלוי ע"ה

נפטר ביום ה' לחודש שבט ה'תש"ס

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"
שישים שנה לנשיאות



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' **מרדכי שיחי'**
וזוגתו מרת **נעמי אסתר תחי'**
ומשפחתם שיחיו
פינסאן



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"
שישים שנה לנשיאות



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' **נח שמחה שיחי'**
וזוגתו מרת **דבורה לאה תחי'**
וילדיהם **מנחם מענדל, איידלא ומרים מריאשא שיחיו**
פאקס

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"
שישים שנה לנשיאות



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח ר' יוסף צבי בן בילא שיחי'
וזוגתו מרת רחל לאה בת שרה תחי'
ומשפחתם שיחיו
סאנדמאן



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"
שישים שנה לנשיאות



נדפס ע"י
ר' יוסף יצחק שיחי' וזוגתו מרת מרים תחי'
ומשפחתו שיחיו
גורארי'

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"
שישים שנה לנשיאות



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי שיחי'
וזוגתו מרת לאה תחי'
ומשפחתם שיחיו
קליין



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"
שישים שנה לנשיאות



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' יעקב צבי שיחי' וזוגתו מרת חנה דבורה תחי'
ומשפחתם שיחיו
פינסאן

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"
שישים שנה לנשיאות



נדפס ע"י אחד התמימים



לזכות
הילד יהודה שיחי'
לרגל חגיגת האופשערעניש שלו
ביום כ"ד טבת ה'תש"ע

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



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ת ר' שניאור זלמן שיחי' וזוגתו מרת ציפא תחי'
שניאורסאהן

לזכות
הילד עוזיאל שיחי'

לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
יה"ר מהשי"ת שיגדל לחסיד ירא שמים ולמדן לנח"ר רצוה"ק של
כ"ק אדמו"ר נשי"ד

ולזכות הוריו
הרה"ת ר' חיים שניאור זלמן שיחי'
וזוגתו מרת פערלא מושקא תחי'
פרוס



נדפס ע"י ולזכות זקיניו
הרה"ת ר' דוד שיחי' וזוגתו מרת חנה תחי'
קוגל



לזכות
הילד שניאור זלמן שיחי'

לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום ב' שבט ה'תש"ע
יה"ר מהשי"ת שיגדל לחסיד ירא שמים ולמדן לנח"ר רצוה"ק של
כ"ק אדמו"ר נשי"ד

ולזכות אחיו
יעקב יהודה, אברהם אליהו, מנחם מענדל, הי' צירליא, יהושע
אלימלך, שיחיו

נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ת ר' אהרן לייב שיחי'
וזוגתו מרת שטערנא שרה תחי' רסקין

לזכות

החתן הרב לוי יצחק שיחי' בלעכער
והכלה מרת שיינדל דינה תחי' ברנובר

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטו"מ
יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי התורה
והמצווה לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו

לזכות

החתן הרב **יצחק מנחם שיחי' בלומינג**
והכלה מרת **מלכא מושקא תחי' סילבערבערג**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטו"מ
יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי התורה
והמצווה לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' **אלימלך יוסף הכהן שיחי'** וזוגתו מרת **חי' שרה תחי'**

סילבערבערג

והרה"ת ר' **יעקב פרץ שיחי'** וזוגתו מרת **שולמית תחי'**

בלומינג



לזכות

הילדה **הענא פייגא תחי'**
לרגל הולדתה בשעטו"מ

יה"ר מהשי"ת שיזכו הורה להכניסה לתורה ולחופה ולמעשים
טובים לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשי"ד

ולזכות הורי'

הרה"ת ר' **שלמה שיחי'** וזוגתו מרת **שרה גרוניא תחי'**

ובנם **מנחם מענדל שיחי'**



נדפס ע"י ולזכות זקניהם

הרה"ת ר' **אברהם חיים שיחי'** וזוגתו מרת **חי' זלאטא תחי'**

דיימאנט

לזכות

הילד שניאור חיים הכהן שיחי'

לרגל הכנסו בכריתו של אאע"ה בשעה טובה ומוצלחת
יה"ר מהשי"ת שיוגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן
לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשי"ד

ולזכות אחיו

ישראל הכהן, יונה הכהן, רייזל שיחיו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' מרדכי זאב הכהן שיחי' וזוגתו מרת נעמי רות תחי'
גומניק