

מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר "עשתי עשר יום" לחודש ניסן הבעל"ט, יום הולדתו המאה וארבע של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,

עומדים אננו להוציא לאור בעזהשי"ת קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים וכו' בכל חלקי התורה, ובפרט בשיחות, מאמרי ואגרות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובעיקר בתורתו בענין שהזמ"ג - 'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים' אשר לכ"ק אדמו"ר,

ובוודאי יהי' זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר ביום הגדול והקדוש הזה, אשר בו "מזלי גבר" וכו'.

אי-לכך שטוחה בקשתינו מקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז ביתר שאת בכתיבת ההערות במיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - לא יאוחר מיום ראשון לפרשת צו - ג' ניסן. הבעל"ט, בשעה 10:30 בלילה (שעון נ.י.). וכל המקדים ה"ז משובח.

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

בתודה ובברכה
המערכת

בצער ובכאב רב
משגרים אנו את תנחומינו הכנים
להאי גברא רבה שליח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
עוסק בצ"צ באמונה כותב קבוע בקובצינו
חריף ובקי צנא מלא ספרא

הרה"ג הרה"ח
ר' אלימלך יוסף הכהן שי'
סילבערבערג

על פטירת אמו היקרה
מנב"ת האשה החשובה והכבודה
מרת זעלדא בת ר' משה הלוי ע"ה
המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים
ולא תוסיפו לדאבה עוד,
ומעתה אך טוב וחסד ימצא אתכם
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



לעילוי נשמת
הנערה לאה מינדל ע"ה
בת הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך שיחי'
נפטרה ביום כ"ט אדר ראשון ה'תשנ"ה
ת. נ. צ. ב. ה.

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה,
מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביים
ברכת מזל טוב מזל טוב לידידנו היקר והאהוב,
הנודע לתפארת ולתהלה בכשרונותיו הנפלאים, הנחמד והנעים,
פאר המדות, ממנהלי המערכת מלפנים, השקיע בעבר,
ומשקיע בהווה, זמן ועמל רב, בבניית והחזקת
ה"אתר" ד"הערות וביאורים" עצה"ר ט,
לתועלת הרבים ולנוחיות המבקרים,
זכה לסייע הרבה לשלוחי המלך בעבודתם הק',
וזכות הרבים תלוי בו, ממצוייני תל' התמימים
התמים הנעלה והחשוב הרב מרדכי לייב שי' סאנדהויז
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת
עם ב"ג הכלה החשובה והמהוללה תחי'
יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד לנח"ר רבינו הק' מתוך ברכה והצלחה רבה
וחיים מאושרים בגו"ר תמיד כה"י.



ברגשי גיל ושמחה
מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביים
ברכת מזל טוב לידידנו היקר הנודע לשם ולתפארת
בכשרונותיו הברוכים והנפלאים,
איש חי ורב פעלים רוח המקום והבריות נוחה הימנו
המופלג בתורה וביר"ש ובמדות טובות חבר המערכת מלפנים,
אשר הטביע חותמו על הופעת הקובץ באופן של פעולה נמשכת,
שלוחו של רבינו הק' בבוקרשט רומני'
הרה"ת הנעלה
מוה"ר ישעי' שי' גערליצקי ולזוגתו הכבודה והחשובה תחי'
לרגל הולדת בנם הבכור **מנחם מענדל שי'**
והכנסו לבריתו של אאע"ה בשטומ"צ.
יהי רצון שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים לאריכות ימים
ושנים טובות, וימשיכו להצליח בעבודתם הק', בהצלחה רבה
ומופלגה ובאופן ד"מחיל אל חיל" מתוך ברכה והצלחה מנוחה
ושמחה והרחבה בגו"ר תמיד כה"י.
המערכת

ב"ה

ש"פ ויקהל-פקודי - פרשת החודש

ה'תשס"ו

גליון יא [תתקטז]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- דעת ר' ינאי האם בלבושיהן הן עומדין 8
הקרבת קרבנות ציבור לע"ל שנחסרו בזמן הגלות 10

אגרות קודש

- חידושו של הרבי דלעולם היו מכינים אחרים לאחריות 13
השם "ארץ ישראל" דווקא ולא מדינת ישראל 18

לקוטי שיחות

- פירשו ממנו (ממרדכי) מקצת סנהדרין 19
כורש מלך כשר הי' 19
גדר איסורי דרבנן [גליון] 21

שיחות

- יעקב אבינו לא מת 23

נגלה

- בית שאין בתוכו עשרה 29
בענין טומאת תנור - ביאור במשנה רפ"ט דכלים 34
תולדות דשבת לא כתיבי 36
כרמלית תופסת עד עשרה [גליון] 38

הלכה ומנהג

39	מכירת חמץ גמור
41	תיקונים והגהות בספר נטעי גבריא - בר מצוה
50	כיסוי התש"י בשרוול
51	העוסק בספק מצוה האם פטור ממצוה ודאית
52	הפסק בין ברכה לאכילה
54	ניגוב הידיים לפני הנטילה [גליון]
54	בענין הנ"ל
55	בענין אמירת על הנסים [גליון]
64	טעם האיסור לרמוז לגוי בשבת [גליון]
68	נט"י בסעודת נשואין [גליון]
69	עניית ב"ה וב"ש כשיוצא ע"י שומע כעונה [גליון]
69	תפילין דר"ת באמצע הראש ממש ? [גליון]

פשוטו של מקרא

71	רש"י בפ' מילת 'ונועדתי'
73	כתפות האפוד בבגדי כהן גדול [גליון]

שונות

74	סיבת עריכת הסידור ע"י אדה"ז
89	וקבל היהודים
91	כמה הערות בקונטרס דברי ימי החוזרים

מספר הפאקס למשלוח הערות

718-756-3411 [או 718-773-4115]

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

עכשיו באתר ! שיעורים של רמ"ם עמ"ס שבת

גאולה ומשיח

דעת ר' ינאי האם בלבושיהן הן עומדין

הת' ארי' ליב צייטלין
תלמיד בישיבה

איתא בשבת קיד, א (וכן בנדה כ, א): "והאמר להו ר' ינאי לבניו, אל תקברוני לא כללים לבנים ולא כללים שחורים, לבנים שמא אזכה ואהי' כחתן בין אבלים, שחורים שמא לא אזכה ואהי' כאבל בין חתנים, אלא כללים האוליידין".

ופי' רש"י בד"ה 'שמא לא אזכה': "ואשב בין אותן שנידונין בגיהנם שדומין לשולי קדירה", ובמס' נדה פירש"י בד"ה 'שמא אזכה': "לג"ע והצדיקים מלובשים לבנים", והיינו שמפרש דברי ר' ינאי על ג"ע וגיהנם.

לאידך הראב"ד פי' דברי ר' ינאי על זמן תחה"מ דהנה בהשגת הראב"ד בהל' תשובה (פ"ח ה"ד) כתב: "שהרי אמרו עתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהם ק"ו מחטה, וכן היו מצוין לבניהם אל תקברוני בכללים לבנים ולא בשחורים שמא אזכה", ועד"ז כתב הטור ביו"ד סי' שנב: "תניא ר' נתן אומר כסות היורדת עם המת עולה עמו לע"ל, על כן צוה ר' ינאי לבניו לא תקברוני בכללים לבנים וכו' אלא בכללים צבועין קצת".

והעולה מדבריהם שיש שני אופנים בביאור כוונת ר' ינאי, לפי רש"י הכוונה היא על ג"ע וגיהנם, ולפי הראב"ד והטור הכוונה היא לזמן התחי' לע"ל. והנה האחרונים (עץ יוסף, פי' הבונה לע"י) התקשו מאד בפירש"י דהרי מה ענין הבגדים לג"ע, הרי ג"ע הוא להנשמה לאחר צאתה מן הגוף, וא"כ מה ענין צבע הבגדים לשם? וראה בספר חפץ ה' להאווה"ח הק' דמבאר ברש"י "כי דוגמת המלבוש שמלבישין את האדם בעוה"ז שמלבישין את הגוף, כן ממש באותו גוון מלבישים את הנשמה כו'". מ"מ צ"ב מה הכריח את רש"י לפרש באופן זה דוקא, ולא כהראב"ד והטור שפירשו על זמן התחי' לע"ל?

ואולי י"ל נקודת הביאור בזה, דלדעת רש"י ר' ינאי לא ס"ל הא שיעמדו בלבושיהם שנקברו בהם, כ"א דעתו היא שיעמדו בלבושים

אחרים, ולכן א"א לפרש דברי צוואתו לפני מותו על זמן תחה"מ, שהרי מכיון דלדעתו יעמדו בלבושים אחרים א"כ אין שום נפק"מ באיזה צבע לבושים יקברוהו, ולכן פי' רש"י כוונת דבריו על ג"ע וגיהנום.

ויובן זה בהקדים דאיתא בנדה (סא, ב) "ת"ר בגד שאבד בו כלאים . . עושה ממנו תכריכין למת, אמר ר' יוסף זאת אומרת מצות בטלות לע"ל, א"ל אב"י ואי תימא ר' מני א"ר ינאי לא שנו אלא לסופדו אבל לקוברו אסור, א"ל לאו איתמר עלה א"ר יוחנן אפי' לקוברו, ור' יוחנן לטעמי' דא"ר יוחנן מאי דכתיב במתים חפשי, כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות".

וישנם שני שיטות בפי' סוגיא זו, התוספות והריטב"א (מהדורת מוסד הרב קוק) פירשוהו על זמן התחי' שהרי אז יעמדו בלבושיהן שנקברו בהן, וא"כ יהי' לבוש כלאים, ובזה חולקים ר' ינאי ור' יוחנן, דלר' ינאי אין מצוות בטלות לע"ל בזמן התחי', ולכן אסור לקוברו בכדי שלא יעמוד בהם, ולר' יוחנן מותר לקוברו בכלאים דכאשר יעמוד בהם יהי' פטור מקיום מצות כלאים, דמצות בטלות לע"ל בזמן התחי', ולפי פירוש זה הכוונה בהוכחה מהפסוק במתים חפשי הוא כמ"ש הריטב"א "לומר שיצא חפשי מן המצוות לדורי דורות, ואפי' לזמן תחה"מ". והרשב"א והר"ן פירשוהו על זמן המיתה עצמו, ומבארים שגם זמן המיתה נק' לעתיד לבוא, ולעולם לכו"ע יתחייבו במצוות בזמן התחי', אלא שחולקים אם מצות בטלות לעתיד בזמן שהוא מת, ומבאר שלפי ר' ינאי יש חיוב החי על המת כמו שאנו מוזהרין שלא להאכיל לתינוק בידים וכו', ולכן אסור לקוברו בכלאים, ולר' יוחנן אין חיוב החי על המת, שאין המת כתינוק אלא המת חפשי לגמרי מענין המצוות, ולכן מותר לקוברו בכלאים.

ולכאור' קשה על הרשב"א (וכמו שהקשה בספר סדרי טהרה, נדה שם) דסו"ס איך התיר ר' יוחנן לקבור את המת בכלאים, גם אם אין חיוב החי על המת, הרי כשיעמוד בזמן התחי' יעבור על איסור כלאים, שהרי לפירושו לכו"ע יהיו חייבים במצות בזמן התחי'?

ולת' קושיא זו מבאר הרשב"א בפירושי אגדות (ברכות יב, א) דר' יוחנן ס"ל שלא יעמדו באותם לבושים ממש שנקברו בהם, כ"א יעמדו בלבושים סתם, ויש להוסיף שהוא ע"ד דעת רבי בירושלמי (המבואר בתוס' כתובות קיא, ב) דס"ל שלא יעמדו בלבושיהם שנקברו בהם כ"א יעמדו בהלבושים שהיו רגילים ללבוש בחייהם.

והוסיף להוכיח בספר סדרי טהרה, דאם נאמר שלר' יוחנן לא יעמדו באותם לבושים שנקברו בהם, עכצ"ל שגם ר' ינאי ס"ל הכי, שהרי אם לר' ינאי יעמדו בלבושיהם שנקברו בהם, א"כ מנ"ל להש"ס דחולקים בענין במתים חפשי והיינו בענין חיוב החי על המת, הרי אפ"ל שלכו"ע במתים חפשי ואין חיוב החי על המת, אלא שלר' ינאי אסור לקוברו בכלאים כיון שיעמוד בהם בזמן התחי' ויעבור על איסור כלאים ולר' יוחנן מותר לקוברו בכלאים כיון שלא יעמוד בהם בזמן התחי' כ"א בלבושים אחרים, ומכיון שהש"ס לא פירש הכי כ"א שחולקים בענין חיוב החי על המת, עכצ"ל שאינם חולקים בענין זה ובין לר' ינאי ובין לר' יוחנן לא יעמדו באותם לבושים שנקברו בהם.

ולפי כל הנ"ל י"ל בעניננו דרש"י פי' הסוגיא כמו הרשב"א וכפי שנתבאר שגם לר' ינאי לא יעמדו בלבושים שנקברו בהם, כ"א בלבושים אחרים, וא"כ א"א לפרש דברי ר' ינאי שלא יקברוהו בכלים לבנים וכו', על זמן התחי', שהרי אין נפק"מ איך יקברוהו בין כך יעמוד בלבושים אחרים, ולכן פירש"י דברי ר' ינאי על ג"ע וכו'.

ויש להמתיק משנת"ל עפמ"ש בסדר הדורות שר' ינאי ור' יוחנן קיבלו מרבי, והרי רבי (בירושלמי כתובות פי"ב ה"ג, ועיין תוס' כתובות הנ"ל) ס"ל דלא יעמדו בלבושים שנקברו בהם כ"א בלבושים אחרים.



הקרבת קרבנות ציבור לע"ל שנחסרו בזמן הגלות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

אם אמרינן עבר זמנו בטל קרבנו גם באונס

בגליון העבר הובא כתב הגרי"י פיעקארסקי ז"ל להרבי ובו שקו"ט בנוגע להא דאמרינן "עבר זמנו בטל קרבנו" אם זהו אפילו אם הי' מחמת אונס, ובשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קכז) הביא שדעת המל"מ (הל' תמידין מוספין פ"א, וראה מל"מ הל' מעה"ק פ"ד ה"ג, ובס' מקדש דוד מע' 'קרבן ציבור' אות ד', ובהגהות 'אמרי מבשר' בתוס' הרא"ש יומא מו, א, אות קמד ואכמ"ל) דבאונס לא אמרינן כלל דעבר זמנו בטל קרבנו.

והגריי"פ רצה לדייק משו"ע אדה"ז דלא סב"ל כהמל"מ, כי בסי' קח ס"ב איירי אדה"ז בטעה או נאנס ולא התפלל וכו' וכתב ע"ז: "ואע"פ שהתפללות הן כנגד הקרבנות אין אומרים כיון שעבר יומו בטל קרבנו, כיון שמ"מ התפללות הם בקשות הרחמים וכו'" הרי מוכח דדעת אדה"ז דבקרבנות אפילו בנאנס אמרינן דבטל קרבנו עיי"ש, וכתב ע"ז הרבי וזלה"ק: "י"ל דאדה"ז מביא זה להטעים הדין דטעה בלבד - דאפילו בטעה וכו'", היינו ד"ל דגם אדה"ז סב"ל כהמל"מ דבאונס לא אמרינן עבר זמנו וכו', והא דהביא שם הדין דעבר זמנו וכו' ה"ז רק משום "טעה" דאף דבכה"ג לענין קרבנות ודאי בטל קרבנו, מ"מ בתפללות לא אמרינן כן משום דרחמי נינהו.

והנה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' כב הובא מ"ש בס' 'בני יששכר' (מאמר ר"ח מאמר ב') שכתב וז"ל: "ויתפרש עוד על פי מה שכתב הרב הקדוש הרמ"ע ז"ל ב'עשרה מאמרות' - שלע"ל במהרה בימינו נצטרך להקריב כל הקרבנות שהחסרנו כל ימי גלותינו, דהיינו כשיגיע ר"ח ניסן, נצטרך להקריב כל קרבנות המוספין של כל ראשי חדשים של ניסן של כל ימי הגלות, וכן בשבתות למשל, בהגיע שבת פר' נשא נצטרך להקריב כל הקרבנות המוספין של כל ימי הגלות של שבתות אלו, עיי"ש. ובזה פירשנו בטוב טעם מה שאנו אומרים במוספין: "ואת מוסף יום השבת הזה נעשה ונקריב וכו'", "ואת מוסף יום ר"ח הזה נעשה וכו'". הנה תיבת הזה אינה מובנת ולפי דברי הקדוש הנ"ל, ידוקדק היטב שבאמת נעשה ונקריב מוסף השבת הזה וראש חודש הזה וכו'". עכ"ל. וכ"כ שם במאמר ג', וכ"כ בס' 'בן איש חי' פ' ויקרא אות יט, ובס' 'תפארת שלמה' - מועדים (שבת קודש דף כח, א) ד"ה ואת מוסף יום השבת הזה נעשה ונקריב וכו', כתב וז"ל: "פי', שלעתיד נשלים ונקריב את כל הקרבנות של חובה שחסרנו מהם בזמן הגלות, הנה אז נקריב כל התמידין והמוספין שהיינו מחוייבים בהם כל ימי הגלות, וכן כל קרבנות היחיד של חובה, וכמ"ש ר"י לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמנה, וכמ"ש (יואל ב, כה) "ושלמתי לכם את השנים אשר אכל הארבה וכו'", וזה שאנו אומרים - את מוסף יום השבת הזה, והחג הזה נקריב בבנין ביהמ"ק בב"א". עכ"ל.

ועיי"ש בס' הנ"ל בענין זה בארוכה, ולכאורה הלא עבר זמנו בטל קרבנו? אבל לפי שיטת המל"מ הנ"ל דבאונס לא אמרינן עבר זמנו בטל קרבנו, ושכן י"ל גם לדעת אדה"ז כנ"ל, ה"ז מובן היטב ד"ל דזהו כשיטת המל"מ דבאונס לא אמרינן עבר זמנו וכו' ולכן לע"ל יביאו כל הקרבנות שנחסרו מצד האונס של זמן הגלות.

אבל הובא שם גם מ"ש בס' 'המנהיג' (הל' הלל ס"מ בד"ה "ראשי חדשים"), וז"ל: "ושם נעשה לפניך, ואל תתמה לומר - מאין יספיקו לנו בהמות להקריב כל הקרבנות שנחסרו מחורבן הבית עד עמוד כהן לאורים ותומים? שהרי הכתוב מבשרנו (ישעי' ס, ז) "כל צאן קדר יקבצו לך וגו'", ובקרבנות נדבה, אבל בקרבנות חובה עבר יומו בטל קרבנו, דכתיב עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת, ולא עולת שבת זו בשבת אחרת". עכ"ל, הרי שהוא חולק ע"ז וסב"ל דגם בכה"ג אמרינן עבר זמנו בטל קרבנו, ולכן כתב דקאי רק על קרבנות נדבה, משא"כ בשאר ספרים שהובאו לעיל הרי כתבו כן גם לגבי קרבנות חובה דתמידין ומוספין וי"ל כנ"ל.

חילוק בין תמידין לקרבנות המועדים

ובשו"ת אמרי יושר שם ציין הגר"מ אריק שכבר כתב בענין זה בספרו "טל תורה" יומא מו, א, ועיי"ש שחולק על המל"מ דלא נראה לומר דאונס שאני, וכתב מדיליה די"ל דרק בתמידין בלבד לא אמרינן דעבר זמנו בטל קרבנו, משא"כ בקרבן מוספין של שבת ומועדים ושל ר"ח אמרינן עבר זמנו בטל קרבנו אפילו באונס, כי קראי דילפינן מיני' דעבר זמנו בטל קרבנו כתוב רק לגבי מוספי שבת ור"ח (פנחס כח, י - יד) ועי' גם תמורה יד, א לענין שאר המועדים, אבל בתמידין ליכא קרא, ולכן שם י"ל דלא בטל קרבנו, וביאר בזה דברי רש"י בברכות כו, א, בד"ה וכיון דעבר יומו בטל קרבנו שכתב: "ואינו מקריבו ביום אחר אם זמנו קבוע, כגון: מוספים של כל יום ויום", דבדיוק נקט מוספין דוקא ולא תמידין עיי"ש (שו"ר שבטל תורה בסיום דבריו שם קישר דברי הבני יששכר הנ"ל לשיטת המל"מ וכפי שנת').

דלפי שיטה זו אפשר לומר דלע"ל יקריבו רק תמידין שנחסרו בכל יום ולא מוספין וכו' כיון דרק בתמידין לא אמרינן דבטל קרבנו משא"כ לפי מה שהובא בספרים הנ"ל, יקריבו הן תמידין על מוספין וכו'.

אבל עי' לקו"ש חכ"ח פר' פנחס ב' בביאור דברי רש"י (שם כח, ב) "במועדו" שפי': "בכל יום הוא מועד התמידין" דנקט בפשיטות דגם בתמידין אמרינן דאם עבר זמנו בטל קרבנו, וביאר שם בארוכה למה הוצרך קרא מיוחד רק לגבי מוספי שבת ור"ח וכו', ולגבי תמידין ידעינן זה גם בלי קרא עיי"ש, וזהו לא כדנקט בס' טל תורה וכפי שנת'.

ובס' התועדויות תשמ"ה ח"ה עמ' 3106, ב"רשימות דברי הרבי בעת ביקור הרבנים הראשיים שליט"א" (ביום ב' דר"ח כסלו תשד"מ)

באות כ' שם איתא, שהגר"מ אליהו שליט"א אמר, בנוגע לקרבן ר"ח שמוכא בס' 'בן איש חי', שלע"ל יקריבו לא רק הקרבן דר"ח שבו עומדים, אלא גם הקרבנות דכל שאר ראשי חדשים שעברו, וזהו מה שאומרים ואת מוסף יום ראש החודש הזה נעשה ונקריב וכו', והרב שפירא שליט"א הוסיף, לא רק הקרבנות דר"ח אלא גם בנוגע לכל שאר הקרבנות. ושאל הרבי: לאחר שמקריבים קרבן דר"ח זה, כיצד יכולים להקריב קרבן נוסף עבור ר"ח שעבר? ואמר הרב אליהו שליט"א, זהו ענין של תשלומין, כמו שמצינו תפלת תשלומין, או ע"ד קרבן נדבה כפי שיש תפלת נדבה. והמשיך הרבי: אם זהו מצד תשלומין, הרי זה שייך על התפלה האחרונה בלבד. ואם מצד נדבה, הרי בתפלת נדבה צריך לחדש משהו, ומה שייך זה בנוגע לקרבנות? ועוד, כדי להקריב את הקרבנות של כל ראשי חדשים שבהם לא הקריבו קרבנות אלו, דרוש זמן רב ביותר. ע"כ.

ועי' עוד בס' ימות המשיח בהלכה (סי' כא) עמ' קה אודות גדר "אונס" בקרבנות ש"בין אדם למקום".



אגרות קודש

חידושו של הרבי דלעולם היו מכינים אחרים לאחריות

הנ"ל

בגליון העבר הובא תירוצו של הרבי על קושיית הגאון מקינצק זצ"ל ברמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ח הט"ו) דשתי הלחם שהונפו עם הכבשים מעכבים זה את זה ואם אבדו הכבשים יאבדו הלחם ויביאו לחם אחר וכבשים אחרים, והיאך אפשר זה הא קי"ל שתי הלחם אין אפייתן דוחה יו"ט ואפי' נפסל אין מביאין אחר? כדמוכח ביומא כ"א בהא דלא נמצא פסול בשתי הלחם וברש"י שם, (וראה בחלקת יואב החדש קונטרס הערות סי' כד שהביא קושיא זו)? וע"ז תירץ הרבי וזלה"ק: "בכל אופן - לתרץ הנ"ל בש"ס ורמב"ם: י"ל ע"פ הפס"ד דכל הכלים שהיו במקדש יש להם שניים ושלישים שאם נטמאו כו' (סוף חגיגה), ועד"ז - מתקינין לו כהן אחר (ריש יומא) - דמזה ילפינן לכל כיו"ב - שהרי הטעם אחד הוא ממש, וגם בנדו"ד. ולכן גם לא

קשיא הא דלא אשתמיט לפרש הנ"ל. ומש"כ על המשנה (אבות פ"ה, מ"ה) הטעם דדוקא בעומר כו' - י"ל, לפענ"ד גם באופן אחר וע"ד - כה"ג ביוהכ"פ באותה המשנה "עכלה"ק, ואח"כ הוסיף עוד וזלה"ק: "עפ"ז (דמכנין שניים בעומר כו') - יומתק הל' (יומא ז, א): אומר ומביאין אחרת תחתיו ואם אין שם אלא היא כו' - דמשמע דע"ד הרגיל - ישנה ורק צ"ל אומר". עכלה"ק.

והנה עצם פירושו של הרבי - הן לגבי שתי הלחם והן לגבי עומר-דהא דמביא לחם אחר הוא משום שהכינו מקודם אחרים לאחריות באם יטמאו הראשונים, הנה כבר נמצא פירוש עד"ז לגבי עומר בחי' הריטב"א יומא כא, א, (בד"ה 'ולא נמצא') וז"ל: "ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים. פי' לפי שאילו אירע בהם שום פסול של טומאה או לעשותם שלא כהלכה, לא היה לדבר תקנה, שהרי העומר אי אפשר לקצירתו ולקיטתו אלא במוצאי יום טוב ראשון שהוא ליל י"ו כדאיתא במנחות (ס"ה א'), ושתי הלחם צריכין לאפות מבעוד יום שאין אפייתן דוחה יום טוב כדאיתא התם (ק, ב) ובפסחים (מז, א), וכו', וא"ת ולמה אין תקנה ליפסול העומר, והא תניא לעיל (ז, א) שאם נטמאת אומר ומביאין אחרת תחתיה, י"ל כי פעמים שהיו קוצרין הרבה וטוחנין כדי שני שיעורים, אבל זה לא היה מצוי על הרוב מפני שהיו צריכין לנפותו ביי"ג נפה, וטורח גדול היה בו כדאיתא במנחות (סו, א) "עכ"ל.

וכן תירץ הגר"מ אריק ז"ל באמרי יושר שם (ח"ב סי' קכז) קושיא הנ"ל לדעת הרמב"ם לגבי שתי הלחם, בתירוצו הראשון, דאירי באופן שמערב יו"ט אפו ארבעה חלות לאחריות דילמא יפסלו האחרים, כדאשכחן במנחות עח, ב, בתורה ששחטה על שמונים חלות, דמבואר שם דאם אמר בפירוש שהשאר הם לאחריות דהוי כדבריו, א"כ גם הכא י"ל כן דאפו ד' חלות ב' לשתה"ל וב' לאחריות, ובכהאי גוונא כתב הרמב"ם דמביא לחם אחר שהכין לאחריות, וממשיך דמ"מ מובן טעם הנס שנעשה בשתי הלחם, אף שהי' אפשר להכין מעיו"ט ד' לחמים ויותר, מ"מ לא היו רגילין לאפות יותר משתי הלחם כיון דהוה טירחא להניף ביי"ג נפה (וכדברי הריטב"א הנ"ל לענין עומר), ואעפ"כ לפעמים ניפו והכינו ד' לחמים, ובכה"ג מביא לחם אחר, וכן תירץ גם הגרמ"ד פלאצקי ז"ל בס' 'חמדת ישראל' (נג, ג) עיי"ש.

ועי' בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' לז) שחכ"א ר"ל שסיבת הנס שלא נמצא פיסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים הוא מפני שהתורה

אמרה והבאתם את עומר א' ולא שנים וכן לחם תנופה וכן י"ב חלות, וא"כ הנה הבטיחה התורה שלא ימצא בהם פסול, שאם היה אפשר שימצא בה' פסול היו מצריכין מן התורה לעשות עוד מכל מין ומין שמא יפסלו ויביאו אחרים תחתיהם¹ ויתכן שלזה כוון רש"י ז"ל בפירושו (יומא כא ד"ה 'ולא') לפי שאין אחרים להביא תחתיהם עתה², דלפי דבריו נמצא שהקפידה התורה שלא לעשות יותר מכפי הצורך ולא כהנ"ל, הנה התשב"ץ שם הפריך דבריו לגמרי דבודאי אין לומר כן עיי"ש, (ועיי"ש עוד בסי' קלה בזה), גם דבריו סותרים להגמ' דיומא הנ"ל דמביאים אחרת תחתיו, וכ"כ באמרי יושר שם.

אלא שחידושו של הרבי בענין זה הוא, שכן היו עושים תמיד, וילפינן זה מהכלים שהיו במקדש שהיו עושין שניים וכו' וכן מהא דמתקנין לו כהן אחר, דטעם אחד לכולם, ולכן אי"צ לפרש זה בהדיא.

הריטב"א ועוד סב"ל באופן אחר, וביאור בטעמו של הרבי

ואף שבריתב"א הנ"ל כתב שבכלל לא היו עושים כן בעומר וכו' משום הטירחא דבעינן ניפוי בי"ג נפות, וכ"כ רש"י ביומא שם (בר"ה ולא) "ואין מרבין לקצור אלא כפי השיעור של עשרון מנופה בשלש עשרה נפה", ועי' גם בתוס' הרא"ש ובתו"י שם: לא נמצא פסול בעומר, לפי שלא היו יכולין להביא אחר כדפרש"י, אע"ג דאמר לעיל גבי עומר ומביאין אחרת תחתיה מ"מ לא שכיח למצוא אחרת, וכ"כ בפי' ר"י הלבן שם, ובתויו"ט אבות פ"ה מ"ה.

מ"מ י"ל דביאורו של הרבי הוא לפי שיטת הרמב"ם די"ל דלא סבירא ליה כנ"ל, אלא שלעולם היו עושין כן, ואפשר לבאר זה ע"פ מה שהקשה בס' 'חוקת היום' (יומא שם) דבאמת צריך להבין למה סמכו על הנס שלא יארע פסול בעומר ושתי הלחם ולכן לא קצרו יותר משיעור מצומצם, והי' להם לקצור כ"כ שאפילו אם יארע פסול יהי' להם להביא עומר אחר, וכן גבי שתי הלחם הי' להם לאפות עוד שתים לאחריות דהלא אין סומכין על הנס? וכדאיתא בהדיא בירושלמי (יומא פ"א ה"ב) בהא שמפרישין כה"ג אחר שהקשה: "ולא מן הניסים שהיו נעשין בבית המקדש הן? [שלא יארע קרי לכה"ג וא"כ למה הוצרכו להפריש כה"ג אחר? ומתרג' אמר רבי אבון על שם לא תנסו" היינו

(1) ועי' בגליוני הש"ס שם להגר"י ענגל שהביא דוגמא לדבריו מהך דסוף חגיגה שכן היו עושים בכלי המשכן שהיו שניים ושלישים.

שלא סמכו על הנס וא"כ גם הכא הי' צריך להיות כן? ואף שביאר הריטב"א שהי' טירחא גדולה לנפות בי"ג נפות, מ"מ אכתי קשה לגבי עומר, דעכ"פ היו צריכים לקצור יותר כיון דקצירה עצמה אינה טירחא כ"כ, ובאם יארע פסול אז יטרחו וכו' ויקרבו האחרת? (ועי' גם בס' שער יוסף להחיד"א הוריות יב, ב, בד"ה א"ר יוסי בענין זה בארוכה וכן במהר"ץ חיות יומא ב, א ברש"י ד"ה ומתקנין).

ולכן הביא פי' אחר בהא שהי' נס בעומר (כמ"ש בפי' לאבות שם להר"י יעבץ) שבכל גבול ישראל היו שוהין מלאכול החדש עד חצי יום דבט"ז בניסן, ומשם ואילך היו אוכלין בחזקת בי"ד זריזין הן, ואילו נמצא בו פסול הי' מכשלה עכ"ד, היינו דאף אם יקצרו בתחילה עוד, מ"מ אם יפסלו הראשונים הרי יצטרכו לטרוח לנפות אח"כ ביום שזהו טירחא גדולה שיש בזה שיהוי זמן רב ואז לא יוכלו להקריב לפני חצות והיו ישראל באין לידי מכשול, ולכן היו צריכים לנס זה עי"ש.

ועי' גם בפרקי משה (אבות שם) דמשמע כן וז"ל: "הנס השביעי הוא שלא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וזה, כי העומר היה נקרב במקדש ביום ששה עשר לניסן קודם חצי היום, ולא היו אוכלים מן החדש עד חצי יום ששה עשר לניסן שהיו מקריבין את העומר, ומחצי היום ואילך היו אוכלים חדש, בסומכם על החזקה שכבר נקרב העומר, שבית דין זריזין להקריבו, ואם היה נמצא פסול זה שלא הקריבוהו קודם חצות, היו נכשלים ישראל, שהיו אוכלים חדש קודם הקרבת העומר, ואמר שכזה לא נמצא מעולם, כי לעולם היה נקרב קודם חצות, והיו אוכלים החדש בלתי מכשול כלל, והוא נס גדול באמת, שלא יארע מקרה בשום זמן בכוון השעות כאמור וכו'" עכ"ל, וכ"כ במרכבת המשנה לר"י אלאשקר אבות שם, הובא גם במדרש שמואל.

ועפ"ז מובן הא דנקט הרבי בדעת הרמב"ם, שבאמת הכינו לעולם מקודם אחרים לאחריות, דזהו מטעם הנ"ל שבירושלמי שלכן מתקנין כהן גדול אחר, משום ד"אין סומכין על הנס", ולכן גם הכא לעולם הוצרכו להכין מקודם שניים וכו' אם יפסלו הראשונים.

אלא דלפי"ז צריך ביאור למה הוצרכו לנס זה בעומר ושתי הלחם כיון שהי' להם אחרים מן המוכן? ולשון קדשו של הרבי על זה הוא: "ומש"כ על המשנה (אבות פ"ה מ"ה) הטעם דדוקא בעומר כו' - י"ל לפענ"ד גם באופן אחר וע"ד - כה"ג ביוהכ"פ באותה משנה" אבל לא פירש כוונתו בזה.

ולכאורה הי' אפשר לומר פירוש הנ"ל גם לפי דעת הרבי בהרמב"ם לגבי עומר, ובפרט שהרי הרמב"ם פסק (הל' תמידין פ"ז ה"ז) דעומר שנקצר ביום כשר, נמצא דאם נפסל הראשון יכולים לקצור אח"כ ביום ביום ולנפותו וכו' ולהקריבו, ומ"מ הי' צורך לנס בזה שלא נפסל מעולם מטעם הנ"ל דאז היו נכשלים ישראל לאכול חדש בחצות, וכ"כ בשיח יצחק יומא שם לדעת הרמב"ם עיי"ש.

אלא דממ"ש הרבי וזלה"ק: "עפ"ז (דמכנינים שניים בעומר כו') - יומתק הל' (יומא ז, א) אומר ומביאין אחרת תחתיו ואם אין שם אלא היא כו' - דמשמע דע"ד הרגיל - ישנה ורק צ"ל אומר" משמע שכבר הי' מוכן העומר לגמרי וחזי להקרבה, ועוד דאי נימא הפירוש לפי הרמב"ם שהנס הי' מטעם הנ"ל כדי שלא יבואו לידי מכשול, אכתי קשה משתי הלחם, ששם הרי ודאי צריך לומר שהיו מוכן לגמרי מקודם, דאי אפשר לומר דיטחנו ויניפו ביו"ט, שהרי אפיתן דאח"כ אינו דוחה יו"ט, וא"כ בודאי היו הלחמים האחרים מוכנים להקרבה, וא"כ אכתי צ"ב דא"כ למה הוצרכו נס בזה כלל, הרי היו להם מן המוכן לחם אחר?"

לדעת הרבי למה הוצרכו לנס שלא נפסל העומר ושתי הלחם

ונראה לומר שכוונתו הק' לפרש הנס כהמגן אבות להרשב"ץ שם וז"ל: "ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים אלו שלשה הם קרבן צבור. ודרך נס, לכבודן של ישראל וקדושת קרבנותיהם, לא נמצא פסול יוצא ולא פסול לינה ולא פסול טומאה, ואעפ"י שכבר נעשית מצותן נעשה להם נס שלא נפסלו, שהיה גנאי הדבר שימצא פסול במה שהוא קרבן צבור" עכ"ל, וכפירוש זה פירש גם בהנס דלא אירע קרי לכה"ג ביוהכ"פ וז"ל: "ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים, זה היה מפני כבודו של כהן גדול שלא יצטרכו למנות סגן תחתיו ותעשה העבודה בשני כהנים, ואם היה מפני קרי שהיא טומאה היוצאה מגופו, היה הדבר יותר מגונה ומכוער משאר טומאות. וכבר נמצא שנטמא כהן גדול ונכנס אחר תחתיו, כגון בשני בניה של קמחית, כמו שנזכר בילמדנו [תנחומא] בפרשת אחרי מות [פ"ז ד"ה ובנים] וכן בגמרא ביומא [מז, א] פרק הוציאו לו, וכן ביוסף בן אילס, בראשון מיומא בבלי [יב, ב] וירושלמי [פ"א ה"א לח ע"ד] ותוספתא [יומא פ"ג מט"ו], זה היה מפני טומאה אחרת, כגון מחמת שרץ או נתזה צנורא של עם הארץ עליו שהיא מטמאה כרוקו של זב, כמו שנזכר בפרק בנות

כותים [נדה לג ב], בכהן גדול שסיפר עמו בצדוקי ונתזה צנורא מפיו על בגדיו של כהן גדול. אבל מפני קרי שהיא טומאה היוצאה מגופו, דבר זה לא אירע דרך נס, מפני כבודו של כהן גדול וכו' עכ"ל.

דפירוש זה מתאים היטב לדעת הרבי, כי אף שהיו מכינים תמיד אחרים מקודם משום דאין סומכין על הנס וכירושלמי הנ"ל, - ולכן א"ש בפשיטות הא דקאמר דמביאין אחרת תחת' - אבל לפועל אירע נס זה שלא נפסלו וכו' מפני כבודן של ישראל כנ"ל, וכן הי' גם לגבי כהן גדול משום כבודו.

אבל יש להעיר שיש גורסין ביומא שם (כנדפס שם בצדו) וכן הוא הגירסא במנחות עב, א, "אם יש שם אחרת אומר וכו'" דמלשון זה משמע דבכלל לא הי' אחרת, (וראה נאום יהודא יומא שם), אבל גירסת הריטב"א הנ"ל הוא "אומר ומביאין אחרת תחתיה", וכן היא גירסת התוספתא מנחות פ"ג ה"ז, וכן י"ל לפי הרמב"ם.



השם "ארץ ישראל" דווקא ולא מדינת ישראל

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב'אגרות קודש' כרך כו עמ' קסו-קע נדפס מכתב כ"ק אדמו"ר למר שז"ר ע"ה ותוכנו הוא: השימוש בתואר "ארץ ישראל" דווקא בניגוד ל"מדינת ישראל", תאריך המכתב הוא: מחרת ימי הגאולה יב-יג תמוז תשכ"ט (ולפני כן מכתב דומה מתאריך יט סיון למרת גאולה כהן, שם עמ' קמג-ה).

ויש לציין שבהתוועדות יג תמוז תשכ"ט דובר עד"ז - ראה 'שיחות קודש' תשכ"ט כרך ב' עמ' 290 (מועתק כאן רק ההתחלה - (כמובן) "גוים קוראים לה ארץ ישראל . . ארץ הקודש, עם מי צריך להתנווכח עד"ז עם בני הטוענים לפשר השם "ארץ" ורצונם להעניק לה השם "מדינה"; השי"ת אמנם קורא לה ארץ ישראל... והאריך בזה.



לְקוּטֵי שִׁיחֹת

פִּירְשׁוֹ מִמֶּנּוּ (מִמְרַדְכִּי) מִקְצַת סִנְהֶדְרִין

הנ"ל

ב'לקוטי שיחות' כרך טז עמ' 374 מבאר כ"ק אדמו"ר מה שפירשו ממרדכי היהודי מקצת חבריו בסנהדרין, ובמהלך הדברים מתבטא "או שעל מרדכי היה להבהירם שהנהגתו היא עפ"י התורה".

וכנראה דבר זה מיוסד על דברי חז"ל בברכות לא, ב: "מכאן לנחשד בדבר שאין בו שצריך להודיעו". (וראה גם רמב"ם הל' שקלים פ"ב ה"י - בנוגע להלכה)

בהמשך השיחה מביא דיוק בלשון "פירשו ממנו מקצת סנהדרין" ולא 'חלקו עליו'. . הסכימו שהנהגת מרדכי (בנוגע לעצמו) הינה דרך עפ"י התורה", עיין שם.

ויש לומר ההכרח לדבר, שזה מודגש מכיון שאותו מקצת לא הוכיחוהו שהרי "הרואה בחבירו דבר שאינו הגון צריך להוכיחו" (ברכות לא, א-ב ויש"נ) וק"ל.



כּוֹרֶשׁ מֶלֶךְ בֶּשֶׂר הִי'

הרב משה פרידמאן

ברוקלין נ.י.

בלקו"ש ח"ט עמ' 67 שיחה ג' לפ' ואתחנן ואילך מבואר בנוגע למעלת בע"ת על צדיקים, דעד"ז מצינו מעלה בבית שני על בית ראשון - דבזמן בית ראשון היו ישראל בדרגא של צדיקים, ולכן בעולם מצ"ע לא היה כח להמשיך קדושה, משא"כ בזמן בית שני היו ישראל בדרגה של בע"ת אשר לכן חדרה הקדושה בהחפצא של הבית עצמו. וממשיך, דלפי"ז מובן מה שהצווי על בנין הבית בא מכורש שהיה "גוי" שזהו בדוגמת ענין התשובה - שזדונות נהפכים לזכיות. ע"כ.

ולכאור' קשה טובא, דהא כורש הוא דריוש כמבואר גמ' ר"ה ג, ב "הוא כורש, הוא דריוש, הוא ארתחשסתא". ובתוס' שם (ד"ה שנת) מבואר דהוא דריוש בן אסתר ואחשורוש, שנבנה הבית בימיו, ודינו כישראל כיון שאמו ישראליה. ולפ"ז מהי ההוכחה למעלת התשובה

מזה שהוא ציוה לבנות ביהמ"ק - כיון שלא היה יהודי, והרי באמת היה יהודי גמור.

ויובן זה בהקדים דבסוגיא שם מבואר, דהא דר"ה למלכים הוא בא' בתשרי זה רק למלכי או"ה, משא"כ למלכי ישראל מונין מניסן. ומקשה הגמ', דהא מוכח מפסוקים של כורש דמונין לאו"ה מניסן ולא מתשרי. ומתוך ר' אבהו, דכורש מלך כשר היה ולפיכך מנו לו כמלכי ישראל. והגמ' מסיקה דמ"מ קשיא דמוכח ג"כ מפסוקים אחרים דמנו לכורש כמלכי או"ה מתשרי. ומת' ר' יצחק דל"ק כאן קודם שהחמיץ וכאן לאחר שהחמיץ (ונעשה רשע - רש"י שם).

ולכאורה אינו מובן הא דמתרצין דהיה מלך כשר, תיפוק ליה דבודאי מונין מניסן כיון שכורש היה יהודי גמור כיון שהיה בנה של אסתר, ועכו"ם הבא על בת ישראל הולד כשר ויהודי. ובכלל צ"ב בהתירוץ של הגמ' דכיון דהחמיץ מונין מתשרי, הא סוכ"ס הוא מלך ישראל, ומה בכך שהחמיץ. וי"ל (וכן ראיתי במפ' ואיני זוכר איזה לע"ע), דבנוגע להחשבון אי מונין השנה למלך מניסן או מתשרי, אין זה תלוי בהיותו ישראלי, כ"א בהנהגתו - דאם הנהגתו מתאימה ליהודי דינו כמלכי ישראל, ואם אין הנהגתו מתאימה ליהודי, אז מונין לו כמלכי או"ה. ולכן שפיר מת' הגמ' דבאמת היה יהודי, רק כיון שהחמיץ לכן מונין לו כמלכי או"ה.

אמנם בהשיחה צ"ע אם כוונתו רק שנעשה רשע ואעפ"כ צווה על בנין ביהמ"ק, ולא שדינו כעכו"ם לכל דבר כיון שאמו ישראלית, אך הלשון בהשיחה היא "וואס כורש א ניט איד האט געגעבן דעם צווי אויף בויען א ביהמ"ק" ומפשטות הלשון משמע דדינו כעכו"ם לכל דבר וגם מתוכן הענין מוכח כן דהא דעכו"ם צווה על בנין ביהמ"ק הוא ע"ד ענין התשובה שזדונות נעשו כזכיות, וא"נ דבאמת היה יהודי לא מוכח כלום על ענין האתהפכא.

ואולי י"ל בזה דמהרי"ט אלגזי הל' בכורות פ"ח אות סה (הב') חידש דבעכו"ם הבא על בת ישראל ונתעברה וילדה, והולד גדל אצל אמו בתורה ומצוות כישראל ממש, אמרינן באגלאי מילתא למפרע דהורתו ולידתו בקדושה ומתחילתו ישראל היה וא"צ גיור, אבל אם גדל אצל אביו הגוי, כמשפט הנכרים וגדל כנכרי כה"ג אמרינן דאגלאי מילתא למפרע דהורתו ולידתו בגיות וחשיב כאילו תחילתו גוי גמור ובאופן זה אסור לבא בקהל עד שיתגייר גירות גמורה, ומפרש הפסוק ד"את בתך לא תתן לבנו כי יסור את בנך מאחרי", דה"פ דבן בתך

אמיתי קרוי בנך ודינו כישראל גמור אם לא יסור מאחרי, דאם יסיר בנך מאחרי דמעיקרא מגדל אותו כגוי בין הגויים, הרי למפרע אינו קרוי בנך, עיי"ש - ומבואר מדבריו חידוש עצום, דהא דעכו"ם הבא על ישראל הולד ישראל תלוי בחינוכו דאם גדל כיהודי נתגלה למפרע שהיה יהודי בשעת לידה, משא"כ אם גדל בתורת עכו"ם דינו כעכו"ם ואסור בבת ישראל וצריך גיור.

ולפי"ז ביאר הבית יצחק (באה"ע ח"א סי' כט, מובא בהערת המהדיר של הרי"ט אלגזי בהערה 40) את סוגיית הגמ' בר"ה דכורש מלך גוי היה רק כיון שהיה מלך כשר לכן מנו לו מניסן כמלכי ישראל, ולכאור' הא גוי הבא על בת ישראל הולד כשר, וכיון שאמו ישראלית שהיה בנה של אסתר לכן מונין לו מניסן כמלכי ישראל, ומה השקו"ט בגמ', אכן להריט"א נחא דכיון דנתגדל בין הנכרים דינו כנכרי, לכן שפיר מונין לו השנה מתשרי, רק כיון שהיה מלך כשר מנו לו מניסן כמלכי ישראל וזה קודם שהחמיץ. משא"כ לאחר שהחמיץ כיון דבעצם דינו כנכרי שפיר מונין לו כמלכי עכו"ם מתשרי, ולפי"ז מובן ג"כ מש"כ בהשיחה דכורש שהיה גוי צווה לבנות בהמ"ק, כיון דכנ"ל הגם שאמו ישראלית מ"מ דינו כעכו"ם וכנ"ל מהריט"א.

אמנם צ"ע אם אפשר להעמיס כן בדברי השיחה, דדברי הריט"א לכאור' היא דעת יחיד, ולא קי"ל כן.



גדר איסורי דרבנן [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון העבר (עמ' 27) מקשה הרב י.ל.ש. על מ"ש כ"ק אדמו"ר בהתועדות דאחש"פ ה'תשל"ו "והנה בהתועדות זו דאחש"פ שמציין שם, ביאר כ"ק אדמו"ר שאדמוה"ז בתניא פליג על האחרונים הנ"ל, וס"ל שגם איסורי דרבנן הם איסורי "חפצא", ומכריח כן מזה שבתניא פ"ח כותב אדמוה"ז שגם מאכלות האסורות מדרבנן הם גקה"ט לגמרי, שמזה ראי' שאכן החפצא עצמו הוא אסור (ובפשטות לזה נתכוין כשמציין בהערות הנ"ל לתניא פ"ח).

...וואח"כ מקשה (בהתועדות) שסו"ס איך שייך לומר שאיסור דרבנן הוא איסור חפצא כשבעצם, לפני שאסרוהו החכמים, לא הי' אסור. ומבארו ע"פ מ"ש בתניא (פ"ז) "אך מי שהוא בזוללי בשר

וסובאי יין למלאות תאות גופו ונפשו הבהמית . . הנה עי"ז יורד חיות הבשר והיין שבקרבו ונכלל לפי שעה ברע גמור שבשלש קליפות הטמאות . . , שלכאו' תיבת "שבקרבו" מיותרת, אלא שבא לתרץ איך אפ"ל שדבר שהוא היתר יירד לקבל חיות מגקה"ט, ועי"ז מתרץ שזה ע"י שנכנס האוכל לקרבו, ה"ה בעה"ב ע"ז, ויכול להורידו לגקה"ט.

ועד"ז הוא באיסורי דרבנן, לדעת אדה"ז, שבעצם הם איסור על הגברא, אבל כשאדם עושה את הפעולה חל איסור גם על החפצא (ונעשה גקה"ט), ע"כ תו"ד (בההתועדות).

... אבל לכאו' צע"ק, כי א"כ מהו הפי' שס"ל לאדה"ז שהיה איסור חפצא, כי מה שנעשה איסור חפצא ע"י פעולתו לכאורה אי"ז פירוש "איסור חפצא", וע"ד שפשוט שמי שאוכל דברים המותרים לשם תאוה, אין לומר ע"ז "איסור חפצא", אע"פ שע"י אכילתו מקבל האוכל חיותו מגקה"ט, כי זהו גדר "איסור גברא", שלפני אכילתו אין הדבר אסור, אף שאח"כ חל איסור על המאכל עצמו.

ואולי גם לשאר האחרונים כ"ה, שאחר אכילתו את הדבר שהוא אסור רק מדרבנן, חל ע"ז גדר גקה"ט, שהרי לא עדיף זה מאכילת דבר מותר לשם תאוה. וא"כ במה פעל אדה"ז? ע"כ דבריו.

ועפ"ז רוצה לפרש פירוש בהשיחה - שלכאו' הוא דחוק לגמרי - שהדמיון לאוכל לשם תאוה אינו דמיון ממש. ע"ש בדבריו.

ואני בער ולא אדע, למה א"א לפרש את השיחה כפשוטה שע"י מעשה האדם נעשה איסור חפצא. ומה שפשוט אצלו "שמי שאוכל דברים המותרים לשם תאוה, אין לומר ע"ז "איסור חפצא" אצלי אין זה פשוט כלל.

ועפ"ז אין צריכים לחלק (כפי שרצה הרב הנ"ל) - שבאכילה לשם תאוה נעשה ה"איסור חפצא" אחר האכילה, ובאיסור דרבנן נעשה קודם המעשה (ואיני יודע מתי), אלא בשניהם הוא דוקא אחר המעשה, כי מאחר שהאיסור הוא על הגברא, הרי, כשהאדם עובר ע"ז הרי ע"י מעשיו הוא מהפך את זה לגקה"ט.



שיחות

יעקב אבינו לא מת

הרב יעקב ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בשיחת י' שבט תשכ"ו שנתפרסמה שוב לאחרונה נתבאר בארוכה מאמר חז"ל הידוע 'יעקב אבינו לא מת', שהגמ' מקשה "וכי בכדי ספדו ספנדיא וחנטו חנטייא ומשני מה זרעו בחיים אף הוא בחיים".

ומבאר, שהגמ' הלא אינה מתחרטת ממאמר יעקב אבינו לא מת, ועכצ"ל דאע"פ שספדו כו' וחנטו כו' וקברו, שזהו מעשה שהי' במציאות שהרי נכתב בתורה ונעשו כמה ענינים ע"פ שו"ע, מכל מקום "אף הוא בחיים", ו"לא מת".

וממשיך: "ולא כמו אלה שרוצים "פארוואסערן" את הענין ולפרש שעיי"ז שזרעו בחיים הרי זה כאילו הוא הי' בחיים" - והרבי שולל סברא זו בתוקף, כי מזה שהגמ' משווה את שני הענינים מוכח דאף הוא בחיים באותו אופן דזרעו בחיים.

ואח"כ מאריך בביאור הדברים ע"פ דברי אדה"ז באגה"ק דחיי הצדיק אינם חיים בשרים כי אם חיים רוחניים, כיצד אצל צדיק גדול חיו הגשמיים הם טפלים לגמרי לגבי חיו רוחניים עד שאינם אלא לבוש לחיו הרוחניים.

ועפ"ז מבאר דאע"פ דחנטו וקברו את יעקב הנה זוהי פעולה שנעשית רק בגופו של יעקב שאינו אלא לבוש ואילו בחיו עצמם שהם חיים הרוחניים לא חל שום שינוי.

ובסוף השיחה מסיק עוד פעם שפירוש "הוא בחיים" - הוא לא באופן של כ"ף הדמיון, או חיים עם פירושם שונים (חיים מיט פשט'לעך) אלא באותו אופן שזרעו בחיים, "יהודים חיים שיכולים לפעול ולכבוש את העולם".

עד כאן תוכן הדברים.

ולכאורה יש לעיין בפירוש הדברים. דהנה מה שמביא בתחילת הענין אודות אלה שרוצים פארוואסערן הענין, לכאורה הכוונה לשלול הפירוש דמה זרעו בחיים אף הוא בחיים דכיון שהניח זרעו כמותו ה"ז

כאילו הוא בחיים (ועיין לקו"ש חכ"ו עמ' 6 הערה 58) - שאין זה אלא בכ"ף הדמיון.

אך לכאורה עדיין אינו מובן, דהא לפי הביאור בהשיחה סוף סוף הכוונה ב"הוא בחיים" ו"יעקב אבינו לא מת" אינו לחיי הגוף אלא רק לחיי הנפש, וע"ד פירוש המהרש"א, ובלקו"ש ח"ד בהוספות לפר' ויחי, וכן בלקו"ש חל"ה פר' ויחי (וגם בלקו"ש חכ"ו שם) שולל הרבי פירוש זה, כי נצחיות חיי הנפש היא אצל כל ישראל לאו דוקא צדיקים, וכ"ש לא רק ביעקב אבינו בחיר האבות.

ולכן נקט הרבי במקומות הנ"ל שיעקב אבינו לא מת היינו בחיי הגוף. והא דחנטו חנטיא וקברו קברייא - הנה בלקו"ש חכ"ו שם מפרש, שמצד הנצחיות דחיי יעקב מוכרחת היא להשאר מלובשת תמיד בתוך גוף גשמי, אך לא מוכרח שנשמתו תהי' מלובשת באותו גוף (כי מאחר שחיי הצדיק אינם חיים בשריים כי אם חיים רוחניים, אין הבדל לגבי חיי יעקב באיזה גוף הוא מלובש). ואכן נשמת יעקב מלובשת לעולם ועד בגוף גשמי, מאחר שנשמת יעקב היא נשמה כללית שנשמות כל בני ישראל בכל הדורות הם ענפי נשמת יעקב (כמבואר באגה"ק).

ובמילא אין סתירה מכך שבגופו של יעקב היתה מיתה (שלכן חנטו אותו וקברו אותו בניו) כי יעקב חי גם בגשמיות לעולם ועד אלא נשמתו מלובשת בגופי בני ישראל.

ובלקו"ש חל"ה פר' ויחי מבאר הרבי באופן אחר - שמדייק בלשון הגמ' "מקרא אני דורש", ומפרש, שהענין דיעקב אבינו לא מת, אע"פ שהוא אכן בחיי גופו של יעקב, מכל מקום, זה גופא אינו במציאות הגוף כפי שנראה לעיני בשר אלא רק כפי שהיא מצד "מקרא אני דורש", היינו מציאותו האמיתית (גם של הגוף) כפי שהיא בתורה, שמצד בחינה זו אין גופו של יעקב מוגדר בגדרי טבע הבריאה, "חי היי". אך דבר זה אינו נראה לעיני בשר אלא זקוקים "למקרא אני דורש".

ובמילא אין סתירה לכך שחנטו חנטיא כו' וקברו קבריא, דזהו לפי "שנדמה להם שמת", היינו לפני המצרים, דלפי מה שראו - שלגבם ה"ז ענין אמיתי (ע"פ תורה) - לפיכך עשו פעולות אלו בגופו של יעקב, כי גם פעולות התומ"צ כפי שהוא בעיני העולם הוא ענין אמיתי מצד גדר התורה.

[וכאן המקום להעיר, ששמעתי הרבה אומרים שמהשיחה יש ראי' שאי אפשר לקבוע מציאות לפי מה שנראה לעינים אלא רק כפי שהתורה אומרת, דיתכן דמה שהעינים רואות אינו אלא דמיון בעלמא, שהרי יעקב אבינו לא מת, וחי' הי', ורק שלמצרים נדמה שמת.

ונזכרתי על הפתגם ששמענו פעמים רבות בהתוועדויות, שהרבי אמר (בקשר לשאלות ששאלו בענינים שנדברו בהתוועדות) "מען כאפט זיך אן אויף די ווערטער און מען פארגעסט במה מדובר". וכך גם בעניננו :

כללות תוכן השיחה בא לבאר להיפך ממש, דאע"פ שהתורה היא למעלה מהטבע ולפי זה הי' מקום לומר שמותר להשיח בדברי תורה בסעודה כי התורה מגיני ומצלי, הנה על זה אמרו שאינו כן, דאין התורה מגינה במקום דשכיחא היזקא, כי פעולות התומ"צ צ"ל בטבע העולם דוקא.

אלא שבזה גופא אפ"ל בשני אופנים, או שהתומ"צ עצמן מוגדרים בטבע, או דאע"פ שאין התומ"צ מוגדרים בטבע מכל מקום כך הוא רצון השי"ת שהתורה תתלבש בטבע ותפעול לפי דרכי הטבע דוקא. אך לשני האופנים, סוף סוף התורה מתלבשת בעולם כפי שהוא מוגדר בגדרי הטבע וע"פ תורת אמת צ"ל פעולות אלו.

וזהו כוונת חז"ל יעקב אבינו לא מת . . מקרא אני דורש . . מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" - דכל הענין דיעקב אבינו לא מת הוא רק מצד התורה כפי שהתורה היא למעלה מגדרי העולם, אך מחמת התלבשות התורה בטבע העולם, הרי חייבים לעשות כל פעולות אלו בגופו של יעקב (כשם שאסור לשוח בסעודה גם בדברי תורה).

וכמפורש כמה פעמים בהשיחה שע"פ תורה צ"ל פעולת התומ"צ בטבע, ובלשון השיחה "והוא ענין אמיתי מצד גדר התורה".

ועיין שם בדיוק לשון הגמ' "וכי בכדי כו'" ולא הקשו "איך חנטו כו'" - כי באמת אין שום שאלה איך חנטו כו', כי על פי תורה חייבים לעשות פעולות אלו בגופו של יעקב, וכל השאלה היא "וכי בכדי כו'" (עיין שם פירוש הקושיא, ולפי המסקנא הרי לכל הדיעות - גם לפי אופן הב' הנ"ל, שהתורה עצמה אינה מוגדרת בטבע, מכל מקום לא נכתב בתורה "בכדי", מאחר שיש דרגא בתורת אמת שצ"ל חנטו כו' וקברו כו'.

ולשון השיחה "היינו כלפי המצרים", אין הכוונה לומר שאצל בני ישראל אינו כן, שהרי מפורש לעיל בהשיחה שם דהקבורה היא מצוה ונעשית עפ"י ציווי יעקב ויוסף! ועכצ"ל הכוונה "כלפי המצרים", כי אצל בני ישראל (ובפרט אצל יעקב ובניו) אפשר להאיר הענין כפי שהוא למעלה מגדרי העולם ששם "לא מת", ואילו גבי המצרים אין שם אלא המציאות כפי שנראית לעינים. אך גם ענין פעולות התורה והמצוות כפי שהוא בעניני העולם (כפי שהענין נראה למצרים) ניתן לבני ישראל, שהלא הם הם המקיימים את תורה ומצוות כפי שניתנו בטבע העולם, כמובן ופשוט.

ולכאורה ניתן להסביר דברי השיחה, שהן הן שתי המדריגות דיחודא עילאה ויחודא תתאה, דשתייהן אמיתיות, כידוע בפירוש א-ל דעות הוי', דגם דעת תחתון היא דיעה אמיתית באלקות (ולא שקר ודמיון ח"ו מצד הנבראים שאינם מכירים את האמת), ואדרבה, ידוע שכוונת העצמות היא ביחודא תתאה דוקא ודעת תחתון דוקא, שע"ז דוקא נעשה דירה לו ית' בתחתונים.

אלא שמכל מקום מאחר ש"הוי' אלקינו" ניתן לבני ישראל לבוא גם לידי ההכרה דיחודא עילאה, ואדרבה, זוהי חובה על כל ישראל להרגיש הענין דיחודא עילאה מפעם לפעם שזהו ענין חובת ק"ש פעמיים בכל יום, אך מכל מקום, עיקר העבודה דכל ישראל היא העבודה דיחודא תתאה דוקא, והענין דיחודא עילאה הוא רק כדי שהעבודה דיחודא תתאה תהי' אמיתית, כפי שנכתאר כל זה בארוכה בקונטרס 'עץ החיים', עיין שם בארוכה.

וכך בעניננו, שהענין שיעקב אבינו לא מת גם בגופו של יעקב היינו מצד הגדר דיחודא עילאה, אך מצד הגדר דיחודא תתאה הנה ע"פ תורת אמת צ"ל חנטו חנטיא כו' וקברו קברייא כו'.]

ונחזור לעניננו, דלפי שני הביאורים בלקו"ש מובן שמפרש "לא מת" לחיי הגוף (אלא שבלקו"ש חכ"ו הביאור שענין זה מתקיים בגופם של כל ישראל, ובלקו"ש חל"ה - מתקיים בחיי הגוף כפי שהוא מצד מציאותו האמיתית, כפי שגופו של יעקב למעלה מגדרי הטבע, וענין זה יתגלה לעת"ל גם בגופות של כל ישראל, כמבואר שם בסוף השיחה) - אך לכאור' צ"ב בשיחת י' שבט הנו"ל, דלפי הביאור שם כל הענין דיעקב אבינו לא מת הוא רק בשייכות לחיי הנפש ולא לחיי הגוף כלל.

ב. עוד יש לדייק בשיחה, שמבאר את הענין דלא מת ע"פ דברי אגה"ק דחיי הצדיק אינם חיים בשרים כו', דלכאורה לפי זה הו"ל לפרש הענין דלא מת לפי דברי הזהר שעליהם עומד בתניא שם, דצדיקי אשתכחו בכולהו עלמין יתיר מבחיוהי, וכפי שמדייק אדה"ז שם דהיינו גם בעולם הזה, וא"כ הו"ל דזהו פירוש יעקב אבינו לא מת אלא חי' הי', כי גם לאחר פטירתו אשתכח גם בעולם הזה. אך לפלא גדול שבכל השיחה לא נזכר כלל דברי זהר הללו, כי אם רק דברי אדה"ז דחיי הצדיק אינם חיים בשריים כי אם חיים ורוחניים.

ונראה לומר שבשיחה זו מפרש הרבי דהחידוש ב"יעקב אבינו לא מת" אינו כפי שלומדים בפשטות (כפירוש רש"י) "אלא חי הי'", אלא רק כפירוש מילולי של התיבות "לא מת", שהמאורע דמיתה לא אירע אצל יעקב.

כלומר: לפי פשוטו מפרשים, שהשאלה היא מהו גדרו של יעקב לאחר שחנטו כו' וקברו כו', דאם אומרים "לא מת" עכצ"ל שגם אח"כ נשאר "חי", ובמילא השאלה היא אם הכוונה לחיי הנפש או לחיי הגוף.

אך בשיחה זו מפרש הרבי שכוונת חז"ל היא רק לבאר מה בדיוק אירע כאשר "גוע" יעקב, ועל זה אמרו חז"ל "לא מת", היינו שלא הי' כאן מאורע של מיתה (וכפי שיבאר להלן, דברים המפורשים בהשיחה), ובמילא מלכתחילה לא שייך כאן כל השקו"ט אי איירי בחיי הנפש או בחיי הגוף, כי אין המדובר כאן אודות מציאות של חיי יעקב אח"כ.

ומהי גודל ההפלאה והחידוש בכך שיעקב אבינו לא מת, דאם הכוונה סתם לחיי הנפש הרי כל נשמה היא נצחית.

הנה על זה מבאר הרבי בארוכה בהשיחה החידוש בדברי אדה"ז שחיי הצדיק אינם חיי בשריים כי אם חיים ורוחניים, שהכוונה בזה שגם בעת חיים חיותו בעלמא דין, הנה אצל צדיק לא קיימים אצלו שום חיים בשריים, כי פעל שהגוף לא יתפוס מקום כלל אצלו, עד שכל עניינו של הגוף הוא רק להיות לבוש לבד לחיי נשמתו. והיינו לא רק שחיי הגוף טפלים לחיי הנשמה, שאז עכ"פ ישנו איזה ערך קטן למציאות חיי הגוף, אלא שחיי גופו חודלים מלהתקיים כחיים עצמאיים עד שניתן לומר "אינם חיים בשריים". נמצא, דכאשר נפשו נסתלקה מגופו לא היתה כאן מיתה אלא רק ביטול לבוש אבל לא

הפסק כלל בחיים, כאילו נאמר, שצדיק על ידי עבודתו "הורג" את חיי גופו בעודנו בחיים. . עד שלא היו קיימים אצלו שום חיים בשרים.

וכפי שמבאר בהשיחה שזו דרגא גבוהה ביותר גם בצדיק גופא. דכל זמן שיש איזה ערך לו יהא קטן ביותר לחיי הגוף, הנה אזי כאשר מסתלקת הנפש מן הגוף יש כאן אירוע של מיתה, דאף שלגבי חיי הרוחניים אין לחיי הגוף אלא ערך של אחוז אחד למשל, מכל מקום הי' כאן אירוע של מיתה באחוז אחד זה של חיים, וכפי שמביא בהשיחה, מה לי קטלא פלגא מה לי קטלא כולא, סוף סוף הי' כאן אירוע של "קטלא".

ורק כאשר מדובר בצדיק גדול כזה, שביטל לגמרי מכל וכל כל ענין של "חיים בשריים", וכל ענין הבשר אצלו אינו אלא "לבוש" וביטוי לחיי הרוחניים, א"כ סילוק הנפש מן הגוף אינו ענין של מיתה (הפסק החיים) אלא רק ביטול לבוש.

ונמצא, שבזה שחז"ל אמרו יעקב אבינו לא מת לא התכוונו לתאר את ענינם של חיי יעקב אחרי שגוע אלא להיפך, לתאר ההפלאה הנוראה של עבודת יעקב בחיים חיותו בעלמא דין, שכל כך ביטל את חיי הגשמיים עד שלא זו בלבד שהיו טפלים לחיי נשמתו אלא עוד זאת שחדל להיות גדר של "חיים" אצלו, ובמילא בסילוק הנפש מן הגוף לא היתה זו מיתה.

ואע"פ שהגמ' ממשיכה (בתירוץ) "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" - הנה עיין שם בהשיחה סעיף ט', שמפרש, דדברי הגמ' "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" לא באו לבאר גדר חיי יעקב אחרי גויעתו אלא רק להביא הוכחה שאכן יעקב ביטל את כל חיי גופו מכל וכל, דהיות שאנו רואים שזרעו בחיים, שדבר זה אפשרי רק כתוצאה ממסירת נפשו של יעקב להעמיד זרעו, שמסנ"פ כזאת באהבת ואחדות ישראל ממש הוא רק כאשר חיי הגוף אינם תופסים מקום אצלו כלל (כמבואר בתניא פרק לב שאהבת ישראל אמיתית דורשת שתהי' נפשם עיקר וגופם טפלה, ובהשיחה מבאר שאצל יעקב הי' הרבה יותר מ"גופו טפל", אלא גופו בטל ממש במציאות, ורק עי"ז ניתן להעמיד זרעו באופן ד"זרעו בחיים", עיין שם).

עכ"פ מבואר מזה, שהענין ד"מה זרעו בחיים כו'" אינו אלא הוכחה צדדית לכך שיעקב אבינו לא מת.

אך מובן ופשוט, שמכל מקום, מצד זה גופא סילוק נשמת יעקב מגופו אינו ענין של מיתה אצלו, הרי נמצא שהוא עדיין בחיים ממש, היינו שאין שום הבדל בחיי יעקב בין קודם מאורע זה ללאחריו, שלא חל שום שינוי בחייו. וחיי נמצאים גם בעולם הזה הגשמי, כדברי אדה"ז באגה"ק דאשתכח גם בעולם הזה, ואדרבה, יתיר מבחיוהי (אך אין זה החידוש דיעקב אבינו לא מת).

אברא שעצ"ע קצת לשון השיחה בסופה (שהועתק לעיל) ש"הוא בחיים באותו אופן שזרעו בחיים", דלכאורה סוף סוף זרעו בחיים היינו בחיים גשמיים בחיי הגוף, ואילו אצל יעקב אינו אלא חיי הנפש.

אך נראה פשוט, שהכוונה בזה כהמשך לשון השיחה גופא, שהכוונה "באותו אופן" היא, "יהודים חיים שיכולים לפעול ולכבוש את העולם", היינו רק מבחינה זו שיכולים לכבוש את העולם. דכשם שקודם סילוק הנפש מן הגוף הי' יעקב פועל בעולם, הנה אף כאן הוא כן, וכנ"ל מדברי אדה"ז באגה"ק דאשתכח גם בעולם הזה, ואדרבה, יתיר מבחיוהי, מאחר שאחרי פטירת הצדיק מתבטלות הגבלות הגוף (ענין זה הובא קודם לכן בהשיחה), ובמילא פועל בעולם הזה.



נגלה

בית שאין בתוכו עשרה*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. כתב כ"ק אדה"ז בשלחנו (סי' שמה סעי' כב) "בית נמוך שאין תוכו י"ט בגובה וקירוריו משלימו לעשרה אם יש בו דע"ד הרי על גביו רה"י. . אבל תוכו הוא כרמלית כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה. ואם חוקק בהם דע"ד אפי' באמצע רחוק מן הכתלים ג"ט או יותר

(* לע"נ זקנתי האשה חשובה מרת זעלדא בת ר' משה הלוי ע"ה סילבערבערג. נפטרה אור ליום ה' פ' ויק"פ, כג אדר ה'תשס"ו. ת.נ.צ.ב.ה.)

נעשה כולו רה"י, לפי שבמקום החקק עצמו ששם הוא גבוה עשרה שם הוא רה"י גמורה, והשאר נעשה כחורי רה"י שהם כרה"י. ואע"פ ששפת החקק מצטרף עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה אע"פ שהוא רחוק מהם ג"ט או יותר, מ"מ ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י' נעשה חקק זה רה"י הואיל ויש בו חלל גבוה י"ט. אבל כשלא חקק בו אין תוכו נעשה רה"י ע"י צד החיצון של הכתלים הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י"ט. ואם אין הכתלים גבוהים עשרה אפי' בצד החיצון שלהם אין החקק נעשה רה"י אא"כ הוא סמוך לכתלים פחות מג"ט שאז מצטרף שפתו לגובה הכתלים להשלימם לעשרה וכו'".

וצלה"ב:

(א) ממש"כ "ואע"פ ששפת החקק מצטרף עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה וכו'", מובן, שהאמת היא שכן מצרפים שפת החקק לשיעור גובה המחיצות, אמנם ממש"כ מיד אח"כ ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י' נעשה חקק זה רה"י" מובן לכאן דל"צ לצירוף שפת החקק עבור גובה המחיצות! ? (ובאמת כבר הקשו קושיא זו על דברי הרמב"ן בחידושי על סוגיא זו בשבת ז, ב).

(ב) בתחילת דבריו כתב דהא דבתוך הבית הוה כרמלית - באם לא חקקו להשלימו כו' - הוא משום "שאין שם מחיצות גבוהות עשרה", והיינו שהחיסרון הוא בהמחיצות, אמנם בסוף דבריו כתב שהחיסרון הוא בזה ש"אין בתוכו חלל גבוה י"ט", דלכאורה אין זה חיסרון במחיצות אלא בשיעור הנצרך לתוכו של רה"י! ? (ובאמת כבר מצינו 'סתירה' זו בדברי הר"ן - על הרי"ף - בין דבריו בסוגיין לדבריו בהסוגיא בסוכה ד, ב).

[ולהוסיף, דבאמת הרי ב' 'סתירות' אלו תלויות זב"ז; דבאם החיסרון בתוך הבית הוה בזה דליכא שם מחיצות עשרה, אז הרי התועלת של החקק היא בזה שמצרפים שפתה למחיצות הבית כדי להשלים השיעור הנצרך למחיצות כשרות (וכך רגילים לפרש שיטת התוס' בסוגיין), אמנם באם החיסרון בתוך הבית הוה בזה שאין שם חלל גבוה י"ט, אז ל"צ לצרף שפת החקק למחיצות הבית דהרי מעולם לא הי' חיסרון במחיצות הבית, וכל התועלת של החקק היא עבור החלל עשרה שיש בבית על ידה (וזהו בפשטות שיטת הת"י ודעימי' בפירוש הסוגיא)].

(ג) ממש"כ "אין תוכו נעשה רה"י ע"י צד החיצון של הכתלים הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י"ט", נמצא לכאורה דסב"ל דמלבד הדין

דמחיצות עשרה יש גם עוד תנאי ברה"י; שיהי' בו "חלל גבוה י"ט" (וכמו שאכן יש ראשונים שסב"ל כן - ראה לדוגמא בדברי תוה"ר (ובמהרש"א) בסוגיית 'חורים' ו'חוקקין' בהמשך הגמ' בדף ז, ב), אמנם לעיל מיניה כבר פסק דלא צריכים לתנאי זה עבור רה"י, דכתב (לעיל בסעי' יח) דחורים שבכתלים כלפי רה"ר כשהם למעלה מעשרה ורחבים ארבעה הרי דינם רה"י, ולא הצריך שיהי' בהם גם גובה של חלל י"ט !?

(והנה ראיתי מש"כ הגרמ"צ גרוזמן שי' - בספרו 'אמרי צבי' - בביאור דברי אדה"ז בזה (ונקודת דבריו הובאו גם בההגהות החדשות על השו"ע שי"ל לאחרונה), אבל לבד זאת שלא נגע בשאלה השלישית הנ"ל, נלפענ"ד לבאר כל הענין באו"א, כדלקמן.)

ב. ואולי יש לבאר הדברים ע"פ יסוד אחד בגדרי ודיני 'מחיצות' היוצא לכאורה מדברי התוס' בהמשך הסוגיות, כמשי"ת;

הנה התוס' בסוגיין - דבית שאין בתוכו עשרה - הקשו מהא דגבי סוכה כשרוצה להשלים השיעור של י"ט עיי"ז שיחקק באמצע הסוכה הרי החקק צ"ל תוך ג"ט מהכתלים ומדוע כאן ל"צ לתנאי זה? ומתריצים, דגבי סוכה יש דין מיוחד שצ"ל מחיצות סמוכות לסכך ולכן צריכים לתנאי הנ"ל שהחקק יהי' תוך ג"ט להכתלים. וממשיכים להקשות "ואע"ג דדופן עקומה מכשרת עד ד' אמות" [והיינו, דעדיין אי"מ מדוע צ"ל שם תוך ג"ט והרי כדי שיהיו מחיצות סמוכות לסכך מספיק הדין דדופן עקומה כל זמן שהמחיצות הן תוך ד"א של הסכך]?

ומתריצים, "מתרין לה הש"ס ה"מ היכא דאיכא מחיצות מעלייתא אבל הכא דלשווייה מחיצה בפחות מג' מצטרף הגידוד עם המחיצות דהויא סמוך לסכך, טפי לא מצטרף".

נמצאנו למדים מדברי התוס', דקיים הבדל בין מצב שכבר יש מציאות של מחיצות - אף שאינן כשרות - למצב שבאים 'להוות' מחיצות; דכשיש כבר מציאות של מחיצות אז אף שחסר בהן התנאי שהן סמוכות לסכך, מ"מ שם מחיצות עליהן, ושוב אפשר להכשירן ע"י דין 'דופן עקומה'. משא"כ כשבאים להוות את עצם המציאות של מחיצות - ע"י צירוף דפנות - הרי א"א שיחול עליהן דין מחיצות בלי שיהיו (כבר) סמוכות לסכך.

ועד"ז מצינו בדברי התוס' גם לענין מחיצות של רה"י לדיני הוצאה;

דהנה שיטת התוס' בסוגיא דכוורת (ח, א) היא, דב'כפאה על פיה' (וזרקה מרה"י לרה"ר) הרי גם כשהכוורת יש בה רוחב של דע"ד וגובה של שבעה ומשהו, ה"ה חייב. ואע"פ דלכאורה מיד כשנכנסה לתוך ג"ט מהקרקע הרי מדין לבד נעשה רה"י גמורה, ושוב הי' צריך להפטר על זריקה זו כדין זריקת רה"י גמורה? ! (ואכן מחמת קושיא זו פירש רש"י הגמ' באו"א - ראה במהרש"א.)

ומתרצים ע"ז התוס', "דכשמגיעות המחיצות תוך שלש אין המחיצות גבוהות י', ועובי השוליים אין מצטרפין דבעינן מחיצה הרואה את אויר הכלי שיהא גבוה י'. ואע"ג דהיכא דכוורת גבוה י' מצטרפין השוליים להיות ע"ג רה"י . . מ"מ כיון דאין גבוה י' אלא מחמת לבד אין אויר פחות מג' מצטרף אא"כ יהיו המחיצות גבוהות י' לבד השוליים דלא אמרינן לבד אלא במחיצות וכו'".

וגם כאן נמצאנו למדים אותו יסוד דלעיל, דהדין שונה במקרה דכבר יש מציאות של מחיצות מבמקרה שצריכים להוות מחיצות; דבמקרה שכבר ישנם מחיצות לא איכפת לן שאין כל המחיצות 'רואות' את אויר המקום שמקיפות, אבל כשבאים להוות מחיצות - מדין לבד - אז בכדי שיחשבו מחיצות צריכים גם לתנאי זה (אשר לאחר שישנם מחיצות ממש ל"צ לה כנ"ל).

ונקודת הענין היוצא מזה: דישנה חשיבות ל'מציאות' של מחיצות גם לפני שהן כשרות, ויתכן שיהיו דינים הנצרכים עבור 'עשיית' מחיצות אף שדינים אלו אינם נצרכים עבור הכשרת מחיצות שקיימות כבר (וזהו גם לגבי מחיצות לענין סוכה וגם לגבי מחיצות לענין רשויות שבת, אלא שהדינים הנצרכים להכשרת המחיצות משתנים ממקום למקום כמובן).

וההווינו בזה עוד דבר גדול: דהך תנאי 'דבעינן מחיצה הרואה את אויר הכלי שיהא גבוה יוד' - אשר לכאורה דומה מאוד להצורך של חלל עשרה בתוך המחיצות - הוא רק לענין להוות שם מחיצה אבל אינו נצרך כאשר כבר יש מציאות של מחיצה.

ג. ועפ"ז נבוא לבאר - בדא"פ כמובן - דברי אדה"ז (שמיוסדים כנראה על הראשונים שהזכרתי לעיל בחצע"ג, אשר יש בדבריהם ג"כ אותן 'סתירות' כמו בדברי אדה"ז), בפירוש הך סוגיא דבית שאין בתוכו עשרה;

דהנה בתחלה כתב דהא בתוך הבית אין לו דין רה"י הוא "כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה", אשר י"ל הביאור בזה, דחסר ה'מציאות' של מחיצות בתוך הבית. והיינו, דאע"פ דלענין 'על גביהם' כן נחשבים - מחיצות אלו - למחיצות כשרות, מ"מ לגבי ה'פנים' של הבית אין כאן מציאות של מחיצות, מחמת זה דהטפח העליון כבר אינו 'בתוך' הבית.

וזהו גם מש"כ בסוף דבריו ד"אין תוכו נעשה רה"י ע"י צד החיצון של הכתלים הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י"ט", דהפי' הוא, דבכדי שנחדש מציאות של מחיצות (עבור תוכו של הבית) בעינן לתנאי זה שהמחיצות יסובבו מקום של חלל עשרה, כדברי התוס' הנ"ל בענין התנאי של מחיצה י' הרואה את האויר.

משא"כ במקרה שמצ"ע איתא כבר למציאות של מחיצות שלימות, שוב לא בעינן לדין חלל עשרה עבור דין רה"י עצמו. ויתיישב קושיא הג' דלעיל ממה שאדה"ז פסק כבר דלא בעינן חלל עשרה עבור חלות דין רה"י, דהרי המדובר שם הוא כשיש כבר מציאות של מחיצות.

ולזה מהני מה שמצרפים שפת החקק למחיצות הבית; דעי"ז שיש עכשיו מציאות של מחיצות עשרה הסובבים ו'רואים' החלל עשרה שבתוך הבית, כבר יש (בבית) 'מציאות' של מחיצות.

אלא דעדיין אינן מחיצות כשרות. והיינו, דאף שע"י המחיצות שבתוך החקק כבר יש 'מציאות' של מחיצות בבית, מ"מ חסר כאן פרט בהכשרת המחיצות, והוא שחלקי המחיצה רחוקין זה מזה יותר מג"ט וא"כ חסר כאן הצירוף הנדרש להכשרת המחיצות.

(והוה ע"ד דוגמא אותה מחיצה של עשרה טפחים העומדת בריחוק ג' אמות מהסכך, אשר אף שישנה כבר מציאות של מחיצה - כנ"ל מדברי התוס' בסוגיין - מ"מ עדיין צריכים לדין 'דופן עקומה' להכשירה לפועל.)

וע"ז אמרינן דאחר שיש כבר - ע"י הצירוף של שפת החקק - מציאות של מחיצות, שוב אפשר 'להמשיך' המחיצות ולכלול בהן גם הטפח העליון הסובב את קירו הבית. דכל זמן שהי' חסר בהמציאות של המחיצות בתוך הבית לא היו יכולים להשתמש בטפח זה - כנ"ל - מחמת זה שא"א להוות מחיצה באם חלקה אינה 'רואה' את החלל, משא"כ אחר שכבר יש מציאות של מחיצה וצריכים 'רק' להכשירה, אז יכולים לצרף גם טפח זה לשאר המחיצה. ועצ"ע.



בענין טומאת תנור – ביאור במשנה רפ"ט דכלים

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

משנה כלים פ"ט מ"א: "מחט או טבעת (שנטמאו ונעשו אב הטומאה, כתבו המפרשים כאן ולקמן מ"ג, דמכירין שנטמאו ונאבדה לו מחט טמאה והכירה) שנמצאו בנחשתו של תנור (ברצפת הקרקע) נראין אבל לא יוצאים (ופי' הרע"ב כגון שבלועין בעובי הרצפה של קרקע ונראין באוירו של תנור) אם אופה את הבצק והוא נוגע בהן (פי' אם בשעה ששם את הבצק בתנור, בקרקעיתו, נגע הבצק בהמחט או בטבעת הטמאה), טמא. (כל התנור - לא רק הבצק שזה בודאי טמא שהרי נגע במחט הטמאה, אלא כאמור כל התנור, שמעכשיו הטבעת או המחט נחשבות כאילו הם בתוך התנור - לא רק בקרקעיתו - וידוע שכלי חרס - היינו תנור - נטמא מתוכו רק ממה שהוא אב הטומאה - ובנדו"ד המחט - ולא מראשון לטומאה שהוא הבצק - ומחדש לנו התנא דמעכשיו נחשבת המחט לתוך התנור וכמו שית' להלן). באיזה בצק אמרו? בבצק הבינוני" (ופי' הרע"ב לא שביליתו רכה שירדה למטה לסדקין ולא שביליתו קשה שאינה נדבקת), ע"כ המשנה.

ולקמן מ"ג: "מחט או טבעת שנמצאו למטה מנחשתו של תנור טהור. וביאר במשנה אחרונה (לעיל מ"א) דלמטה מנחשתו לעולם טהור אף ע"פ שהבצק רך ונוגע אין טמא אלא מקום מגעו", ע"כ.

ולפי שראיתי בלכול קצת במפרשי משנה זו אמרתי לבאר, לפי דיש שרצו ללמוד פי' המשנה בהא דאיתא דמיירי בבצק בינוני - ופי' הרע"ב (וכן הרמב"ם והר"ש) שאינו לא רך ולא קשה - דאם זה רך זה בודאי נגע בהמחט וטמא ואם זה קשה בודאי לא נגע במחט וטהור אלא בבינוני דמסתבר שנגע בהמחט.

ועפ"ז רוצים לתרץ הא דבמשנה א' דנמצאת הטבעת בנחשתו של תנור הוא טמא ובמשנה ג' דנמצאת למטה מנחשתו של תנור טהור דאם זה נוגע בהטבעת הטמאה למאי נפק"מ איפה נמצאת המחט? אלא דמיירי כאן בספק ובגומא קטנה בנחשתו של תנור מסתבר שנגע בהטבעת ובגומא עמוקה שהיא למטה מנחשתו של תנור מסתבר שלא נגע ולכן טהור. וברך לעולם טמא ובקשה לעולם טהור ובבצק בינוני יש חילוק בין נחשתו של תנור ללמטה מנחשתו של תנור.

אבל כל זה אינו, דמלשון הרע"ב הרמב"ם והר"ש משמע ששתי העיסות הרכה והקשה אינן טמאות אף שהרכה, שירדה למקומות השקועים (וראה רמב"ם), בודאי נגעה בהמחט. אעפ"כ התנור טהור (אף שהבצק טמא). ואאפ"ל שהפי' לא 'רך' ולא 'קשה' מיירי בשני הקצוות כדלעיל.

אשר לכן נראה פי' המשנה כך:

דכאמור התנור (שהוא כלי חרס) נטמא רק מתוכו והמחט או הטבעת נמצאות בגומא בקרקעיתו - והשאלה היא איך א"כ נטמא התנור? דאין לומר דנטמא מהעיסה שהרי העיסה היא רק ראשון לטומאה שמטמאת רק אוכלין ומשקין ואינה מטמאת כלים - אלא מוכרחין לומר דמכח העיסה נחשבות הטבעת או המחט, אף שלמעשה הם בקרקעיתו של התנור בגומא ה"ה כמו שהם עצמם בתוך התנור ומזה, נטמא התנור.

בסגנון אחר - העיסה מעלה את המחט להיות בתוך התנור. וע"ז שואלת המשנה באיזה עיסה אמרו? בבצק בינוני ופי' המפרשים שאינו לא רך ולא קשה כי שניהם הרך והקשה אף שנגעו בהמחט והם טמאים כשלעצמם, אינם מספיקים להעלות את הטבעת או המחט להיות כבתוך התנור. רק הבצק הבינוני.

וי"ל בהסבר הדברים:

דבצק רך דבלילתו רכה שנשפך למקומות השקועים מכיון שעצם טבעו הוא שיוורד למטה מסיבת רכותו הנה אף שהוא עכשיו למעלה אעפ"כ טבעו עושה אותו כאילו הוא למטה בתוך גומת הקרקע כיון שטבעו בלילתו הוא שיוורד למטה לתוך הגומא.

ולחיפך בצק שבלילתו קשה, שמטבעו אינו יכול לרדת למטה, הנה אף שבמקרה עכשיו כן נגע בהטבעת, והוא טמא, הנה מכיון שמטבעו שהוא קשה נשאר למעלה מקרקע התנור אין בו הכח להעלות המחט למעלה שיהי' נחשב לתוך התנור (אף שהוא עצמו טמא).

רק הבצק הבינוני שהוא כעין ממוצע בין הרך והקשה ותריוויהו איתנהו ב' שיוורד למטה לתוך הגומא ונשאר גם למעלה בתוך התנור יש לו הכח להעלות המחט שנחשיב כאילו המחט או הטבעת עצמה נמצאת בתוך התנור ומטמאת את התנור מתוכו.

ועפי"ז מוכן ביותר החילוק בין משנה א' למשנה ג', דבמשנה א' הטבעת הטמאה נמצאת בנחשתו (בקרקע) של תנור - ופי' המפרשים שהוא כעין גומא קטנה בקרקע התנור ובמשנה ג' נמצאת הטבעת למטה מנחשתו דהיינו בבור עמוק למטה מקרקע התנור וטהור.

דאין לומר שהחילוק הוא דבמשנה א' נוגע הבצק בהמחט ולכן טמא, ובמשנה ג' לא נגע המחט בהטבעת בגלל עמקות הבור ולכן טהור דמה מחדש לנו התנא בזה פשיטא דאם לא נגע הבצק בהטבעת או בהמחט הוא טהור.

אלא ברור דבשניהם נגע הבצק בהמחט ורק דבמשנה א' מכיוון שהגומא הי' לא עמוק כ"כ עוד יכול הבצק להעלותו שיהי' נחשב כבתוך התנור ובמשנה ג' בגלל עמקותו, אף שנוגע בו אין בכח הבצק להעלותו להחשיבו כבתוך התנור.

וז"ל הרא"ש (במשנה ג) בבצק הבינוני אם בצק בינוני נשקע בגומא ונוגע בו חשיב כאילו הן בתוך התנור. דהטומאה כאן באה מכח מה שנחשיב שהטבעת או המחט נחשב (אף שבאמת אינו ממש) בתוך הגומא וזה שייך רק בבצק בינוני שהוא כעין ממוצע בין התחתון להעליון.



תולדות דשבת לא כתיבי

הת' לוי יצחק הכהן ראזענפעלד
תלמיד בישיבה

הגמ' בשבת ב, ב מביאה משנה ממסכת שבועות "מראות נגעים ב' שהן ד' יציאות שבת ב' שהן ד'" ומקשה "מאי שנא מתניתין (ב, א) דקתני ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ד' בחוץ ומאי שנא התם דתניא ב' שהן ד' ותו לא".

הגמרא מנסה לתרץ שהכא (במסכת שבת) מכיון שהמסכת עוסקת בהלכות שבת תניא אבות ותולדות, התם מכיון שיציאות השבת מובאים רק בדרך אגב תני אבות ולא תולדות.

התוס' (בד"ה 'התם') שואל "וא"ת והא במראות נגעים תני אבות ותולדות . . אע"ג דהתם לאו עיקר נגעים הוא" (היינו שזה שהמשנה בשבועות כותבת מראות נגעים ב' שהן ד' כוונתה היא להב' אבות שאת ובהרת שאם התולדות הן ד' דכל אב יש תולדה דמרבין מזה

שכתבו ספחת במשמעותו היא טפלה - דלכל אב יש תולדה שטפילה (לה).

ומתרץ התוס' "וי"ל דלא דמי דנגעים כתיבי ותולדות דשבת לא כתיבי" והנה בהשקפה ראשונה נראה שכוונת התוס' היא שהתולדות של שבת, לא לומדים אותם מפסוק כ"א מהלכה למשה מסיני, וכיו"ב.

ויש להקשות ע"ז מהגמ' בדף ע, ב, "הנה אבות מהנה תולדות" וברש"י ד"ה 'מהנה' "לרבות תולדות - כלומר היוצאות מהן מן האבות" היינו דכתוב בתורה "ועשה מאחת מהנה" והגמרא לומדת ש'הנה' הולך על האבות ו'מהנה' הולך על התולדות (ועד שלומדים מזה דלכל אב יש תולדה - ראה 'קריית ספר') נמצא, שגם התולדות של שבת כתיבי (בפסוק). וזה לא הלכה למשה מסיני.

ולכאור' יש לתרץ ע"פ דיוק בתוס' הרא"ש ששואל את קושית התוס' ומתרץ: "וי"ל דלא דמי תולדות שבת לתולדות נגעים דכתיבי בהדיא מריבוי בספחת" היינו שהגם דבשבת לומדים התולדות מריבוי מ' (וכלשון הגמ' (בגי' רש"י) "מהנה לרבות תולדותן" אעפ"כ בנגעים זה כתוב בהדיא דספחת היא לשון טפלה דלכל אב יש תולדה, משא"כ בשבת האבות כתיבי בהדיא והתולדות זה רק מרומז בהריבוי מ' של "מהנה".

שוב ראיתי שהגמרא (צו, ב) מקשה למה קוראים לאבות מלאכה אבות ולתולדות תולדות?

ומתרצת הגמ' (אליבא דר"א) "הך דהואי במשכן (חשיבא) קרי' לה אב הך דלא הואי במשכן (חשיבא) לא קרי לה אב, אי נמי הך דכתיבה קרי לה אב והאי דלא כתיבה קרי תולדה" ובתוס' (ד"ה 'אי נמי הך דקרי לה אב') "הך לישנא לא אצטריך אלא משום דהוצאה" ובמהר"ם שם כתב: "הך לישנא לא אצטריך אלא משום דהוצאה לא חשיבא ומלאכה גרועה היא לכך צריך לטעמא דכתיבה אבל שאר אבות מלאכות שאינם מלאכות גרועות מיקרי אבות מטעם דהוו במשכן לחוד אע"ג דלא כתיבי דהא כל ארבעים מלאכות חוץ מהוצאה לא אשכחן דכתיבי".

היינו שבמלאכת הוצאה האב כתוב מפורש בתורה משא"כ שאר האבות והתולדות לא כתובים מפורש בתורה כ"א ברמז.

ולפ"ז נראה לומר גם בדברי התוס' כאן דכוונתו היא דמלאכת הוצאה כתובה במפורש בתורה אבל תולדתו לא כתובה, (דכתיב 'אל יצא איש ממקומו', משא"כ שאר מלאכות שגם האבות לא מפורשים בתורה) ובנגעים גם התולדות כתובים בתורה באופן מפורש וע"ד הלשון בתוס' הרא"ש "כתיבי בהדיא".



כרמלית תופסת עד עשרה [גליון]

הת' זושא ווילמובסקי
תלמיד בישיבה

בגליון העבר (עמ' 36), הקשה הרב י.מ.וו. - בסוגיא דכרמלית דתופסת עד עשרה - מהו ה"איפכא שמעינן ל"י". דלכאורה ההו"א הי' לקרפף מוקף מחיצות, וא"כ מהו הראי' מהא דרב גידל על ה"איפכא" - דאפ"ל דאה"נ בית פחות מעשרה בחללו הוה כרמלית, אבל בקעה אפי' מחיצות יותר מי' הוה כרמלית. ונשאר בצ"ע.

ונראה לומר ע"פ לשון רש"י "כגון בקעה המוקפת גדר וכו'" דמלשון זה מוכח דאינו אלא דוגמא. ועוד, דלסברתו, מה קשה מרב גידל - הרי אין רב גידל מדבר בקרפף. אלא בהכרח לומר, דההו"א הי' בנוגע לכרמלית עם מחיצות, דבלי מחיצות הי' לו דין אחר. והיינו - שבההו"א צריך להיות מחיצות אלו גבוהות י', ודוגמא לזה מביא רש"י מקרפף. וע"ז מקשינן מרב גידל דבית שאין תוכו י' הוה כרמלית. ומזה שנקט אין תוכו י' מוכח - הא תוכו י' הוה רשות היחיד. וממילא איפכא שמעינן, וק"ל.

ומה דקשה תו להרב הנ"ל, אהא דאמרינן דזה שכרמלית אינו עולה עד לרקיע הוה מקולי רה"ר - לפי שיטת רש"י (ע"פ ביאור האחרונים) דזה שרשות היחיד עולה עד לרקיע ה"ז מצד המחיצות שבו - דא"כ כרמלית שאין לו מחיצות, מהו ההו"א שיעלה עד לרקיע - אי לאו שנותנים לו מקולי רה"ר. הרי, זה שרה"י עולה עד לרקיע, ה"ז דין מיוחד ברשות היחיד - שהמחיצות עולות עד לרקיע. בזה נראה לתרץ, דרק ברה"י דגדרו הוא שמוקף ד' מחיצות לפרש"י - צריך שהמחיצות יעלו. ובזה שאומרים שעולה עד לרקיע, עולה ממילא הרשות. אבל

כרמלית - דגדר הרשות שלו אינו תלוי במחיצות, ה' אפשר לעלות עד לרקיע גם בלי מחיצות - אי לא משום קולי רה"ר. וק"ל.



הלכה ומנהג

מכירת חמץ גמור

הרב חיים רפופורט

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

בספר 'אוצר מנהגי חב"ד' על חדשי 'ניסן, אייר, סיון', עמ' פ, בענין "מכירת חמץ גמור" [שיש מקפידים שלא למכרו], כתב ידידי הרה"ח ר"י מונדשיין שי' וז"ל: "א. אצל אדמו"ר הצמח-צדק [בזקנותו], מכרו לגוי חלה, שיהי' לו מה יאכל במוצאי חג-הפסח (לשמע-אזן, עמוד 58). ב. גם בשטר המכירה של אדמו"ר מוהרש"ב כלולים מוצרי חמץ גמור ג. בצאנז ובבאבוב גם כן לא נמנעו מלמכור חמץ גמור (הגדת צאנז, עמ' קעה. עיי"ש), וכן הוא בהגדת ראפשיץ (אות ו). וראה בס' "

(1) בנוסף למה שציין ב'אוצר מנהגי חב"ד' שם, יש לציין ג"כ לשו"ת שבט הלוי ח"ט סק"כ שכתב: "בענין מכירת חמץ ממש בעין אשר החמירו כמה גדולי ישראל, והטעמים ידועים, מכ"מ שאל האריך לנהוג כאשר באים אנשים שנשארו להם דברים יקרי ערך כקופסאות בשר וכה"ג שיש תערובת חמץ, דאם יאבדם איכא חשש מלאו דבל תשחית. הנה אם הי' נהוג זה מעיקר הדין אין כאן לאו דבל תשחית דהותר מכללו במקום תועלת או הלכה, וקרוב דגם אם נהוג זה שלא למכור חמץ ודאי אינו מעיקר ההלכה מכל מקום כלפי מי שמחמיר בזה אין חשש בל תשחית, מ"מ בעיקר המנהג גם אנחנו מחמירים על עצמינו שלא למכור חמץ גמור, אבל ידוע שבשטר מכירה של מרן הח"ס שעשה לרבים (לא באופן פרטי) הי' כתוב גם מכירת לחם, מכ"מ אינו לגמרי כדין דאז היו מוכרים כל אחד בפני עצמו לגוי שלו, לא כהיום שיש מכירה כללית של רבים שבדאי החשש של ערך המכירה גדול יותר, מכ"מ העיקר שיהי' נמכר כהלכה ע"פ המבואר בפוסקים, ואז מי שמוכר גם חמץ גמור, אין בידינו למחות בו".

ובשו"ת 'ויען יוסף' אורח חיים סי' רכד: "על דבר מכירת חמץ אני רגיל לדרוש שכל בעל נפש יראה שלא יהי' לו חמץ גמור למכירה, אך אם נשאר לו ואינו יכול להחזירו להסוחר אני מיקל. ולהסוחרים ג"כ אני מיקל שימכרו עם מכירת חמץ שלהם חמץ גמור, כי אי אפשר בלא"ה.

מנהג ישראל תורה (עמ' רכד), נטעי גבריא אל (א, עמ' קכג), חילוקי מנהגים אם מכרו חמץ גמור". ע"כ מ'אוצר מנהגי חב"ד'.

ויש להעיר ג"כ ממ"ש בשו"ת 'ציץ אליעזר' ח"כ סי' נא: "על אשר פעמים רבות הוא נשאל מאנשים שנשאלו להם דברי חמץ שהם יקרי ערך כמו מוצרי בשר ודגים מוקפאים שמעורבים בחמץ, כי מחד גיסא מי שירצה להחמיר ויזרוק את המוצרים הללו הרי לכאורה יעבור אלאו מה"ת דבל תשחית, ומאידך גיסא הרי סו"ס יש מצות ביעור חמץ, וע"כ איך יש לנהוג בענין זה - תשובה, דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד, והמחמיר איננו עובר כלל וכלל על כל תשחית דאין כל מצוה למכור חמצו, ומקיים איפוא עיקרא דדינא המ"ע דתשחיתו, והמקיל ג"כ איננו עובר על איסור, וחוקן מה שרובא דרובא אינשי, כבעלי החנויות והדומה להם מוכרים במכירתם גם חמץ בעין, ונותנים להם כתב הכשר שמכרו חמצם כדין, ידענא גם בתלמידי חכמים וגדולי תורה עוד מהדור הקודם שמכרו גם חמץ בעין ובמוצאי חג הפסח האחרון היו מכבדים בהם בני תורה שבאו לכבדם ולאחלם, עם זאת החג".

הרי שתלמידי חכמים אלו: א. מכרו חמץ גמור לחה"פ; ב. אכלו מהחמץ שנמכר 'בפרהסיא' תומ"י במוצאי חג הפסח.

ואולי י"ל הטעם (וכמדומה שראיתי כן אבל אינני זוכר איפה) שהוא כדי להוציא מלבן של הלועגים על תקנות חז"ל² ומטילים בהם דופי ר"ל והם אומרים³ שאין המכירה אלא כאמתלא לעבור על ד"ת (עפרא לפומייהו). וע"כ עשו 'מעשה רב' להראות כח המכירה ולהורות שאין

(2) וע"ד יומא ב, א ובכ"מ: "כדי להוציא מלבן של צדוקין". וראה רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ז הי"א: "וכל כך למה מפני אלו הטועים כו'". ועד"ז בדוכתי טובא.

(3) ראה אג"ק רבינו זי"ע ח"י"ז אגרת ו'תעח: "אייער פראגע, אויף מלחמה געגען פשרות, אין דער צייט ווען ווי איר דריקט זיך אויס איז תורה שבכתב ותורה שבעל פה, איז פול מיט פשרות [=הדגשת המעתיק], כמו פרוזבול, מכירת חמץ וכו' [=הדגשת המעתיק]. זעלבסט פארשטענדליך, אז פשרה מיינט, ווי אין ענגליש "קאמפראמיס", ד.ה. מאכען פשרה מיט תורה, אבער פרוזבול און ענליכעס וועלכעס שטייט אין תורה, תורה שבכתב און תורה שבעל פה [=הדגשת המעתיק], וואס ווי געזאגט אויבען, איז דאך דאס אלס געגעבען געווארען צו משה מסיני, איז דאך דאס א חלק פון תורה אזוי ווי עשרת הדברות וכו'".

בחמץ שנמכר שום נדנוד איסור ואפילו חשש רחוק ד'חמץ שעבר עליו הפסח⁴.



תיקונים והגהות בספר נטעי גבריאלי – בר מצוה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

בעברי על ספר "נטעי גבריאלי בר מצוה" (תשס"ב) שמתי לב לכו"כ דינים ומנהגים שמקורם בכתבי חב"ד, אשר נעתקו בחסר ויתיר. והריני משתף את הקוראים בהגהות ותיקונים שרשמתי לעצמי:

א. פ"ב ס"ה: כותב לגבי שנה מעוברת "והנוהגים בלא"ה להניח תפילין שלשים יום לפני הבר מצוה, יש להקדים את הנחתם ימים אחדים לפני יום ההולדת באדר ראשון". ובהערה ה' "ובשערי הלכה ומנהג סי' לב הוסיף דלחסידי חב"ד כדאי להתחיל חודש ויום אחד לפני יום שנולד".

במקור: כותב רבינו "תמהתי במ"ש הוא שהיום ז.א. כ"ה אדר"ר להתחיל נכדו להניח תפילין, ובכ"ה אדר"ש נעשה בן י"ג שנה, כי אף שכתוב בהגהות הרמ"א (או"ח סי' נה) שנעשה - בשנה מעוברת - בן י"ג שנה באדר שני. . . משא"כ בהנוגע להנחת תפילין, שבלא"ה הובא במג"א להניח שני חדשים לפני זה ומובא בהיום יום שמנהגינו הוא להתחיל בשני חדשים קודם. ואפילו לפ"ד הרמ"א להתחיל להניח ביום הבר מצוה (שאין אנו נוהגים כזה כלל וכנ"ל) עכ"פ כדאי להתחיל להניח חודש ויום א' לפני זה וכמובא באורחות חיים להרה"צ מספינקא סי' לז". עכ"ל.

הרי מפורש שחסידי חב"ד צריכים להניח ב' חודשים קודם וכרגיל בכל שנה, ורק לנוהגים להניח חודש אחד קודם כדאי להוסיף יום אחד לפני"ז ומטעם המבואר באורחות חיים שם, עי"ש.

(4) להעיר מהמובא ב'אוצר מנהגי חב"ד' הנ"ל עמוד רמ מספר 'תולדות הכהן' (עמוד 53) על הרה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין, שהקפיד על מי שחיפש עבורו אחר חגה"פ י"ש שלא נמכר קודם הפסח, שהרי המכירה הועילה לאיסור דאורייתא, ואין לא תועיל עבורו?!

ב. פ"ד ס"ד: יש נהגו לקבל ברכת הורים וזקנים השייכים לשמחתם, ובהערה ד': כן מנהג צדיקי בית חב"ד. כמ"ש בספר המאמרים (תשי"א) עמ' קעו. וספר מאמרים (תש"ט) עמוד רז.

במקור: בסה"מ תשי"א לא נמצא עמוד כזה ואולי כוונתו להמסופר שם (עמ' 172) אודות הברכות שקיבל אדמו"ר הרי"צ ביום הנחת תפילין שלו שנתיים לפני הברמ"צ. ובסה"מ תש"ט מסופר מה שאמר אדמו"ר מהר"ש נ"ע לכ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע בברכת הבר מצוה שלו, עיי"ש. ולא מוזכר שכן נהגו "צדיקי בית חב"ד". וראה ספר השיחות קייץ הש"ת (עמ' 139) דהרבי מהר"ש שלח את בנו הרש"ב נ"ע לקבל ברכה לפני הברמ"צ מדודו מליאדי עיי"ש.

ג. פ"ד ס"ה: מצוה על האב ללמד את בנו הלכות תפילין ונכון לחנכו ללמוד הדינים עכ"פ בקיצור שו"ע או בדרך החיים וכדומה, לדעת המעשה אשר יעשה, ובהערה ו: קובץ היכל מנחם ח"א עמוד ר"י.

במקור: כ"ק אדמו"ר שליט"א [להבחור י.י.ז.]: הצעתי שתלמד ותשנן הדינים שנוגעים לך ב"קיצור שולחן ערוך" - שכן מזדמן ונמצאים בדרך וצריכים לדעת איך לנהוג. עכ"ל.

הרי א) לא מפורש שהוא לימוד הלכות תפילין דווקא, ואדרבה אם ניזיל בתר טעמא, הרי זה בפשטות הוראה ללמוד כללות הדינים, ועיי"ש עוד. ב) לא הזכיר ספר דרך החיים.

ד. פ"ד ס"י: משעה שמתחיל להניח תפילין בתקופה שלפני בר מצוה. הזמנים מסוגלים וכל שעה בהם יקרה מאוד, לכן יזהר לנצל הזמן ללימוד תורה בהתמדה ולקיים מצות בהידור ככל האפשר. ובהערה י"א: אג"ק (חי"ד) חיי"ח עמוד רכג.

מה שציין בסוגריים "חי"ד" כנראה הוא ט"ס.

ומה שכותב בהמשך לציון מ"מ הנ"ל באג"ק: "וכמו שהתחיל בהנחת תפילין בגשמיות בתור הכנה לזמן חיובו עפ"י שו"ע ה"ה בהנוגע להכנס ברוחניות", הוא לשון רבינו (לא מדויק) באג"ק חי"א עמ' שמ.

ה. פ"ד סי"א: יש נוהגין ללכת לציון של צדיק. קודם הבר מצוה, והערה יב: קונטרס רשימות חוברת ה' עמ' לג ואג"ק (חב"ד) ח"ד עמוד צה.

ברשימות שם (הנדפס בספרים הוא חלק א' עמ' 132) מספר אדמו"ר הריי"צ נ"ע "הברמ"צ שלי הי' ביום ב' ואז עליתי לתורה, כשהייתי עמו על האוהל, צוה לי לאמר שם..." ומשמע מסדר הענינים שהי' באוהל ביום הבר מצוה וכ"ה באג"ק חכ"ו עמ' רמז "ויעשה הבר מצוה דוקא כאן ויוכלו להשתתף בשמחתו כל חביריו שי' בלימוד התורה, ובאותו יום יבקר עה"צ של כ"ק מו"ח אדמו"ר וכו' וכו'. [ההדגשות במקור]

ומה שציין לאג"ק ח"ד הוא ט"ס, וצ"ל: ח"ה. ושם כותב רבינו "וכיון שהבר מצוה של בנו הוא בהימים הקרובים ליום ההילולא יו"ד שבט, הרי לכאורה זהו הוראה שצריך להאחז (אנחאפען זיך), בהזדמנות זו ולהיות על הציון" עיי"ש המשך המכתב. והמדובר בבר מצוה שחל להיות בפר' בשלח, י"ג שבט אותה שנה, תשי"ב, כמפורש בריש המכתב, ונראה לכאן' שלהיות על הציון הוא מחמת יו"ד שבט וקירבתו לזמן הבר מצוה.

ו. פ"ד סי"ד: יש ללמוד הלכות מופלא סמוך לאיש בשנה שלפני הבר מצוה, שהרי מאז חלים הנדרים מה"ת וצריכים לעשות הכנה והקדמה של הוספת גדר ופרישות על מה שאסרה תורה, שזה ענין הנדרים אשר עי"ז יוכל לקיים את המצוה כשיגדיל, ובהערה טו: תורת מנחם ח"ג עמוד רנב.

בתורת מנחם ח"ג עמ' 222 [רכב, והמצויין רנב הוא ט"ס] מובא אכן הלשון שהעתיק המחבר "וצריכים לעשות וכו'", אבל מש"כ יש ללמוד הלכות מופלא סמוך לאיש הוא כנראה הוספת המחבר.

ולהוסיף: שבספר שבח יקר (עמ' 98) מעתיק מכתב מהרבי (ל' תשרי תש"כ - אינו באג"ק) "כותב אודות הגיעך לגיל מופלא סמוך לאיש, ותבקש את אביך שי' וכן את ראש ישיבה שלך שי' להסבירך ענין דמופלא סמוך לאיש והאחריות הנוספת על ידי זה". עכ"ל.

ז. והנה בהערה טו שם כותב המחבר: תורת מנחם ח"ג עמוד רנב ענין דמופלא איש והאחריות הנוספת עי"ז, ותקונו יוסף אצלך רצון וחפץ לעוד יותר התמדה ושקידה בלימוד ולהנהגה במעשים טובים עיי"ש.

לשון זה "ענין דמופלא" אינו בתורת מנחם שם רק הוא לשון המכתב שנעתק "בשבח יקר" דלעיל וצריך לתקנו כבמקור (א) במקום: ענין, צ"ל: להסבירך ענין. (ב) במקום: ותקונו, צ"ל: ותקונו. (ג)

במקום: ולהנהגה במעשים טובים, צ"ל: ולהנהגה כיאות לתלמיד ישיבה הקדושה תומכי תמימים.

ח. פ"ד סט"ו: בר מצוה נחשב לבר דעת במילי דתליא בדיבור, כתרומה ונדר וכדומה, לכן יש לעורר שיקבל עליו שלא יחל דברו ולא יעשנו חולין. ובהערה טז: תורת מנחם ח"ג עמוד רנב.

במקור: לא נמצא בשיחה הנ"ל, וצ"ע.

ט. פ"ה ס"ו: יש נוהגין שנער הבר מצוה יתן צדקה ביום הבר מצוה קודם תפילת שחרית, ונכון שגם ההורים ינהגו כן, ואם חל בשבת או ביו"ט יתנו הצדקה במנחה בער"ש ובעיו"ט או ביום ראשון ואסרו חג. ובהערה ט': שערי הלכה ומנהג ח"ב עמוד שז.

ובמקור: "יתן הבר מצוה לצדקה (מכספו הפרטי) לפי התפילה הן בבוקר (לפני שחרית) והן לפני מנחה [ואם יום הבר מצוה חל בשבת ויו"ט לתת לצדקה בערב שבת ויו"ט וביום ראשון לאח"ז].

י. פ"ו ס"א: וי"א שאין מכבדים קטן לעלות למפטיר לפני שנעשה בר מצוה. ובהערה ב': אג"ק (חב"ד) ח"ז עמוד פז.

במקור: "שמנהג העולם בעלי' למפטיר, אינו מנהג דווקא (ויש מקום לומר שבכ"מ נוהגים בזה), כיון שאין סומכין על ההורים, האם עלייתו לתורה של הבר מצוה הוא בזמנו או מקודם לו, ולכן הנהיגו עלי' למפטיר, אבל כנ"ל אין זה מנהג מקובל". הרי אין המדובר לגבי קריאה לנער לפני בר מצוה, רק אודות נער בר מצוה. וע"ז כותב רבינו שאין זה מנהג מקובל כמבואר שם. ואדרבה מבאר דאלו הנוהגים כך הוא דווקא בגלל החשש שהוא עדיין קטן לפני ברמ"צ ואז לכה"פ יקרא המפטיר, דהרי קטן רשאי לעלות למפטיר.

יא. פ"ו סי"ג: מי שנעשה בר מצוה בשבת . . יש נוהגים לקרותן למפטיר ובהערה כז כותב: וכ"כ בלקו"ש ח"ו עמוד קצט מעלה שישנה במפטיר למרות שתקנה זו נתקנה בזמן הגזירה ומחמתה עי"ש בארוכה.

ולא מצאתי שיחה זו בח"ו, ואבקש מי שיוכל לגלות מקורו.

יב. פי"ב ס"ב: י"א לברך (שפטרני) בשם ומלכות ובהערה ד' בסופו: ועי' בשער הלכה ומנהג ח"א עמוד קכא. הוא ט"ס וצ"ל עמוד קפה.

י"ג. פט"ז ס"ז: אם אי אפשר לעשות הסעודה בזמנה, נכון לעשותה בשבת שלאחר זה, ובהערה ח: אג"ק חי"ז עמוד פז שבשבת עיקר העליה של כל עניני תורה ומצוה דששת ימי המעשה הקודמים לשבת. דלשבת יש שייכות ליום בר מצוה ולא יום אחר, וכן נהגו בדורות שעברו בכמה קהילות לעשות את שמחת הבר מצוה לכתחילה בשבת שאחר הבר מצוה עיי"ש.

במקורו השאלה היא לגבי נער שחל הברמ"צ שלו בערב ר"ה אם יש מקום לעשות הסעודת מצוה במוצש"ק וכפי המבואר מהמכתב, הברמ"צ הוא ביום ראשון ערב ר"ה תשי"ט, וע"ז שואל האם לעשות הסעודת מצוה במוצש"ק ליל הברמ"צ, ע"ז כותב הרבי "הר"ז פשוט כיון שהכניסה בגיל מצוה היא ברגע הראשון לאחר גמר הי"ג שנה" ואין כאן אפילו רמז אודות ברמ"צ בשבת לאחר יום הולדת. וגם הביאור אודות מעלת השבת לא מוזכר כאן. וצ"ע מקורו.

ולהוסיף דבאג"ק חט"ו עמ' רנז אודות בר מצוה שחל בערב תשעה באב כותב הרבי "יש לברר אם יש מנהג במקום בכגון דא, ובאם לאו הרי יש לעשותה בזמנה, ז.א. ליל ח מנ"א, ובאם אי אפשר מאיזה טעם שיהי' בשבת שלאחריו, עכ"ל.

יד. פרק כא ס"ח: נעשה בר מצוה בערב סוכות או בערב פסח וכדומה שא"א לעשות סעודה מפני טרדות החג, יעשה סעודה באסרו חג, או בנעילת החג ובהערה י: שערי הלכה ומנהג ח"ב עמוד שו.

במקור: לא נזכר כלל עד"ז וצ"ע מאי שני ליה להמחבר דין זה ממה שהזכיר קודם (פט"ז סי"א) אודות ברמ"צ בערב ר"ה, ערב יוכ"פ, ערב שבת ועוד שבכל אלו דעת רבינו שיעשו ביומם או בלילה שלפניו.

טו. פ"י ס"ג: ויש נוהגים שנותנים לו עליה רק בשני וחמישי ובמנחה בשבת, שהוא עת רצון ולא דוקא בשחרית ובהערה ה': ליקוטי דיבורים ח"ב עמוד רסז בשם בעל התניא דקריאת שני וחמישי היא עת רצון כמו במנחה של שבת.

במקור: "אז מען דארף זיך משתדל זיין אז דעם ערשטן מאל וואס דער בר מצוה איז עולה לתורה זאל עס זיין אין די קריאה"ס פון שני וחמישי אין מנחת ש"ק" כך שהלשון רק בשני וכו' הוא לאו דווקא. וגם מש"כ "ולאו דוקא בשחרית" אין לו פשר, דמתחיל ב"רק" ומסיים ב"לאו דוקא".

טז. שם: בהמשך ההערה: וראה בספר לקוטי דיבורים ח"ב עמוד רנז [ט"ס, וצ"ל: רסז] שהבעש"ט אמר להמגיד ממעזריטש זי"ע שיש להשתדל שהעליה לתורה וכו'. . ובסידור התניא שהקריאה בתורה בימי שני וחמישי היא עת רצון וכו', והוסיף שאצל המלך יש זמן מיוחד בכל יום לקבלת בקשות וכו'.

מה שהביא בשם "סידור התניא" מובא בלקוטי דיבורים שם. בשם "דער זיידע האט געזאגט" והיינו הבעש"ט, והמשל מהמלך הוא הוספת אדמוה"ז שביאר לבנו ר' חיים אברהם נ"ע בהפירוש "עת רצון".

ועיי"ש עמ' רסו, ב שקו"ט הלומדים למה דחה אדמוה"ז העלי' לתורה מיום חמישי יום הבר מצוה לשבת במנחה דוקא.

יז. פי"ז סכ"ד: יש צדיקים ששמחת הבר מצוה בביתם נמשכו שבוע שלם באמירת חידושי תורה ואמירת חסידות והתוועדו בסעודת שמחה של מצוה, ובהערה לא: כ"כ בספר המאמרים (שנת ת"ש) עמ' נט, שכן היה אצל בעל התניא. וצ"ל: ספר השיחות קיץ ת"ש.

יח. פכ"א ס"ד: נעשה בר מצוה בערב ראש השנה או בערב יום כפורים שבני אדם טרודים יש לדחות הסעודה לאיזה ימים, אך ביום הבר מצוה יש לעשות סעודה קטנה למנין קרואים, ובהערה ו: כן נראה שסו"ס עיקר המצוה והשמחה ביומו וראה שערי הלכה ומנהג ח"ב עמוד שי דכשחל בר מצוה בערב יו"כ, יש לעשות התחלה ביומו ולסיים הסעודה במוצאי יו"כ אשר עת רצון הוא.

והנה אף שנכון הוא לגבי עיוה"כ, אך לגבי ערב ראש השנה כותב רבינו (אג"ק חי"ז עמ' פז - העתיקו המחבר בפט"ז סי"א), כשערב ר"ה חל ביום ראשון, ד"יש מקום לעשות הסעודת מצוה במוצש"ק" ועיי"ש הביאור.

יט. כ"ב ס"ח: כשנעשה בר מצוה בערב ת"ב, במקום שנהוג לעשות סעודה לאחר הנחת תפילין, מוטב לדחות הסעודה עד מוצאי ת"ב, ועיי"ש במקורות.

המבואר שם הוא למנהג צאנז שעושים סעודה לאחר הנחת תפילין עיי"ש. אבל אודות חגיגת בר מצוה שחל בערב ת"ב כותב רבינו (אג"ק חט"ו עמ' רנז - הועתק בשערי הלכה ומנהג ח"ב עמ' שי) "אודות הסעודת מצוה, יש לברר אם יש מנהג בכגון דא, ובאם לאו הרי יש

לעשותה בזמנה, ז.א. ליל ח' מנ"א, ובאם אי אפשר מאיזה טעם שיהי', בשבת שלאחריו". עכ"ל.

כ. פי"ז ס"ב: המנהג לדרוש פלפול, ובהערה ג' מעתיק מספר ילקוט בר מצוה (חב"ד תשמ"ג) שהוא מנהג ישראל שהתפשט וכו' הרי זה הוכחה שזהו מנהג טוב ועוד דברי הרמב"ם שמנהגות שנתפשטו בתפוצות ישראל מקבלים התוקף דמ"ע ומל"ת ועיי"ש.

בילקוט בר מצוה לא מצאתיו, ולשון זה נמצא בהתועדויות תש"נ ח"א עמ' 162.

אבל באג"ק (חי"ז עמ' רל - הועתק בשערי הלכה ומנהג ח"ב עמ' שח) כותב רבינו "במ"ש ע"ד דרשה בנגלה ליום הבר מצוה - הנה לדעתי ברור שצריך להכין לא רק מאמר בחסידות וגם לאמרו אלא גם ענין בנגלה, ובאם לדרוש גם הענין בנגלה, בזה מנהגים חלוקים". עכ"ל.

כא. פל"א ס"ד: [בת מצוה] יש שכתב שההורים יקנו מתנה יפה להנערה, או לעשות מסיבת שבת או מלוה מלכה, ובהערה ה': שערי הלכה ומנהג עמ' שיא.

המעין שם יראה שהם ב' תשובות שונות (א) לקנות מתנה יפה. (ב) החגיגה תהי' בתור מסיבת שבת או מלוה מלכה.

כב. פל"ג ס"ח: המניח תפילין איזה שבועות קודם היותו בר מצוה וחל יו"ט וחזה"מ באמצע, יש להתחיל להניח שבוע קודם מהרגיל, ובהערה יג: תשובות וביאורים עמוד נד ואג"ק חי"ח עמוד רסו.

באג"ק שם אינו בנמצא אך נדפס באג"ק חכ"ג עמ' פט והועתק גם בשערי הלכה ומנהג ח"א עמ' עח ומה שציין המחבר לאג"ק חי"ח הוא המקור על מה שכתב בפרק ל"ד ס"ד שגם לפני הברמ"צ יש לחנכם להניח תפילין כל משך התפלה.

כג. פמ"ח ס"ד: לא יפסיק כלל בין ברכת להניח להנחת תפילין של ראש אפי' לענות קדושה וברכו וכו' ועיי"ש מקורו.

אבל רבנו מדייק (אג"ק חט"ו עמ' קפה - הועתק שערי הלכה ומנהג ח"א עמ' סט) מלשון אדמוה"ז בסידורו "שלא לבטל מעניית דבר שבקדושה" - "מוכת דחיוב הוא" להפסיק אף שיגרום ברכה נוספת.

כד. פל"ט סי"ב: יש נוהגים ללמוד עם הנער קודם הנחת תפילין פרק מ"א בספר התניא המדבר אודות ההתבוננות הקשורה עם מצות תפילין עד שיוחקקו הדברים במוחו וזכרונו, ובהערה ט"ז: לקו"ש ח"א עמוד רפט ואג"ק חי"ד עמ' תקלג.

במקור: בלקו"ש ח"א לא מצאתי מזה. ובאג"ק כותב רבינו "ומהנכון שילמוד אם בעצמו או עם מי שהוא. הכתוב בשולחן ערוך ומועתק בתניא ריש פרק מ"א בהתבוננות וכו'" עיי"ש. ובפשטות מתייחס לכוונת מצות תפילין המבואר בשוע"ר סי' כה סעי' יא. אבל באג"ק חי"א עמ' שמ כותב "ותבקש את הר"מ והר"י שלך שילמדו אתך בהדגשה הדרושה ריש פרק מא בתניא קדישא בהאמור שם בהנוגע לתפילין".

כה. פ"מ סי"ב: בהערה יד מציין לקובץ היכל מנחם ח"א עמ' ח - אודות כיסוי הקטן על תפילין של יד. והוא ט"ס, וצ"ל: חלק א' עמ' רי.

כו. שם סי"ג: י"א להסיר הכיסוי הקטן קודם שמברך על תפלה של יד עד גמר הנחת תפלה של ראש, ואז יחזיר הבית יד של התפילין, ובהערה טז מציין כמה ספרים וכותב "וכ"כ תשובות וביאורים עמ' נז . . ואג"ק חי"ב עמ' תלג".

במקור: לא מוזכר זה כלל, והמכתב שם הוא הוא המכתב שהעתיק המחבר בהערה שלפניו שם, הערה יד, אודות שימת הכיסוי על תפילין משך זמן התפילה. וצ"ע.

כז. פמ"ז ס"ו: ויש נוהגים להסתכל במראה לכוין בדיוק את המקום, ובהערה ח: לקו"ש ח"ג עמוד תתנג שכן נהג בעל התניא להשתמש במראה לכוין את התפילין וכן נהגו אחריו צדיקי בית חב"ד וחסידיו.

במקור לא נזכר שכן נהגו הרביים וכו'. ורק על אדה"ז מסופר אודות קופסת הטאבאק. אבל באג"ק חי"ד עמ' שעד כותב רבינו "כותב שכאשר מניח תפילין של ראש אינו יכול להכריע אם מונחים על מקומם הראוי, ידוע ההנהגה בזה, שמבקשים את הנמצא אצלו שיראה אם מונחים במקומם, ופשוט דין תוה"ק שסומכין ע"ז וכמו בכוכ"כ עניני התורה", עכ"ל.

בהערה שם ממשיך: אכן בספר השיחות אדמו"ר הרייץ התש"ב עמ' קב, כתב שלא כאלה שמסתכלים במראה לראות את התפילין . . אך יכולים הרי לשאול על כך את השני וכו'.

במקור המצויין לא מצאתיו. רק בסה"ש שם עמ' 90 מביא הסיפור עם קופסת הטאבאק. אבל נמצא הוא בספר השיחות תש"ד עמוד 111. ומתוכן הדברים נראה שמעורר להתרכז בעיקר ולא בטפל, עיי"ש.

כח. פמ"ח ס"ג: נכון שלא להפסיק בדיבור עד אחר שיכרוך הכריכות שעל האצבע, מפני שאז נגמרת מעשה המצוה, ובהערה ד: קצות השלחן סי' ח סקמ"ב בסופו, אכן עיי' ברשימות האדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל קונטרס כח, שלמעשה מנהג חב"ד שאין להקפיד שלא להפסיק בדיבור.

במקור: ברשימה שם (בספרים: ח"ב עמ' 247) מביא רבינו תשובות הרמב"ם שהקשירה על האצבע משלים הקשירה, וכותב "ולא ראיתי נזהר בזה" ולאחרי הביאור מסיים "ובכ"ז צ"ע" ושם, (עמ' 248) מבאר עוד, מדוע זה צ"ע. ומובן שמזה עד ל"מנהג חב"ד" שאין להקפיד עדיין דרך רחוקה היא.

כט. פ"ט הערה י"א: מעתיק מרשימות (ליובאוויטש) וצ"ל רשימות חוברת נט (בספרים הוא ח"ג עמ' 145).

ל. פמ"ג הערה ח: נדפס שו"ע הרב סמ"ז. וצ"ל סט"ז.

לא. פל"ז ס"א: כשלוש תפילין בפעם הראשונה. . וי"א שאין לברך שהחיינו אלא על מצוה שיש בה שמחה או על מצוה שבאה מזמן לזמן. ובהערה ב: וכן מנהג חב"ד שאין מברכים שהחיינו על שמחת הגיעו לעול מצוות.

המחבר לא ציין מקור לדבריו וכדאי לציין להביאור בזה התוועדויות תשמ"ח ח"ג עמ' 157 הערה 71. אבל שם מדובר בקשר ליום הבר מצוה. ובנוגע לשהחיינו על תפילין כותב רבינו (לקו"ש חי"א עמ' 289) "כיון ש(כמדומני ברור) פשוט המנהג שלא לברך שהחיינו כשמניחים תפילין בפעם הא'". ונתבאר בהתוועדויות תשמ"ב ח"ב עמ' 1112 עיי"ש הביאור.

לב. פנ"ד ס"ו: יכניס סוף הרצועות לתוך אבנטו, והעיקר שלא יגעו בארץ. ובהערה יא: כן מנהג חב"ד ועוד עיי"ש.

בספר המנהגים מועתקת הערת הרבי המדייק, ממה שכתוב בפרי עץ חיים משמע שהדרך לילך ברצועות ארוכות וכו', (והעתיקו המחבר בפרק נב הערה ו) אבל אינו כותב שזהו מנהג חב"ד, וגם ברור לי שלא ראיתי את הרבי נוהג כן.

לג. פנ"ה ס"ז: נכון לסדר התפילין בעצמו. ובהערה ח לאחרי ציון מקורות לזה כותב וכן מנהג חב"ד.

וצ"ע המקור לזה. מה שמצאתי לע"ע הוא המסופר בספר השיחות תרפ"ח - תרצ"א עמוד 247 שכן נהג רבי לוי יצחק מברדיטשוב ועיי"ש מה שביאר טעמו בזה.

לד. פל"ג ס"ז: וי"א שאף יתום אין להקדים להניח תפילין שאין לשנות משאר ילדים. ובהערה יב ציין כמה מקורות ומסיים "וכ"כ אג"ק חכ"ג עמוד פט".

במקור המצויין לא נמצא מזה כלל. אבל באג"ק ח"ג עמוד קלו (והועתק בשערי הלכה ומנהג עמוד עט) מאריך רבינו בביאור הטעמים השונים האם להקדים ליתום להניח תפילין וכותב "ולפי ענ"ד הרי גם ביתומים הבו דלא להוסיף על זמן לימוד דשאר נערים". יעיי"ש עוד.



ביסוי התשי"י בשרוול

הרב יוסף יצחק גרינברג

שליח כ"ק אדמו"ר, אנקארדעזש, אלאסקא

ידוע מנהג כ"ק אדמו"ר שלא כיסה את התפילין של יד עם השרוול, עפ"י פסק רבינו הזקן בשולחנו הל' תפילין סי' כז סעי' ח [תפילין של יד] א"צ לכסותה, אפילו אם נקרע חלוקו וכל בגדיו במקום שכנגד תפילין של יד, ואע"פ שנראית לאחרים אין בכך כלום שלא הקפידה תורה שתהא התפילין של יד מכוסה דוקא אלא אפילו אם היא נראית, רק שתהא מונחת במקום שדרכו להיות תמיד מכוסה דהיינו קיבורת".

ולהעיר מס' 'אשכבתא דרבי' עמ' 32 שכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע הפשיל את השרוול לכסות התפלה של יד".

גם בס' תולדות לוי יצחק (ח"א עמ' 138) מודפסת תמונתו של הגה"ח הרד"ז קוז'ווינקוב ע"ה מיקטרינוסלב מעוטר בטלית ותפילין, ושם רואים ג"כ שהשרוול מכסה את התפילין של יד והרצועות עד כף היד.

וראיתי בס' Heroes Of Modern Jewish Thought עמ' 47, ושם מודפסת תמונה של החפץ חיים מעוטר בטלית ותפילין, ורואים ברור שנהג כמנהג כ"ק אדמו"ר שלא לכסות את התפילין של יד עם השרוול.

ולהעיר שבאשכבתא דרבי עמ' 36 בהערה, מתפלא על רבינו הזקן שלא הביא המנהג - שמוכא בב"י ובכ"מ - שצריך לכסות את התש"י, לא בשו"ע ולא בסידור, ואדרבא בשו"ע סתם וכתב מפורש שא"צ לכסות התפילין של יד ונשאר בצע"ק.

ואולי י"ל שזהו אכן טעמו של כ"ק אדמו"ר שנהג כן והידר בדוקא שלא לכסות התפילין של יד, מתאים לחידושו של רבינו הזקן בזה.

וכדאי לציין למכתב כ"ק אדמו"ר (כב ניסן תשט"ז) להרה"ח ר' ברוך פאריז ע"ה (אג"ק ח"ב עמ' תלג) בענין מעין הנ"ל, והוא בנוגע להמנהג שנוהגים כמה "לשום תיק התפילין של יד על התפילין כל משך זמן התפלה בכדי לשמור הפנות" (שב'אשכבתא דרבי' שם כותב שאדמו"ר מוהרש"ב לא נהג לעשות זאת) - וע"ז כותב כ"ק אדמו"ר: "הנה כן אני נוהג, ומובן שנחתך בהתיק החלק שכנגד היו"ד, בכדי שלא יזח היו"ד מן הבית, מתאים לדברי הזהר הק". ואח"ז מוסיף: "אבל בתפילין של כ"ק מו"ח אדמו"ר חלק זה (שכנגד היו"ד) בשלימות הוא, שמזה מובן שלא הי' שם התיק במשך זמן התפלה. ובודאי שגם כ"ק אדמו"ר (אביו) נהג כן".

היינו שכ"ק אדמו"ר כותב מפורש שבפרטים מסוימים באופן הנחת תפילין של יד הוא נוהג באופן אחר מאדמו"ר מוהריי"צ ואדמו"ר נ"ע.



העוסק בספק מצוה האם פטור ממצוה ודאית

הרב בן-ציון ריבקין
ס. לואיס, מיזורי

הגאון ר' אלחנן ז"ל הי"ד בקובץ שיעורים ח"ב סי' לב הביא בשם השאגת ארי' סי' לז דהעוסק בספק מצוה אינו פטור ממצוה ודאית, ע"ש שדן בדבריו דלכאורה ג"ז אינו נק' "שבת דידך" (כלומר, שהרי דין "עוסק במצוה פטור מן המצוה" הרי ילפי' מ"ובשבתך בביתך" ו"ובלכתך בדרך" כמבו' בגמ' סוכה כח שצ"ל "שבת דידך" ולא של מצוה. וק"ל).

ושמעתי לפני הרבה שנים מאחד מגדולי הרבנים דבאמת ענין זה מבוא' בדברי רבותינו בעלי התסו' דבגמ' בבא מציעא (כה, ב) "אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב כל ספק קינוח לכתחלה לא יטול ואם נטל לא יחזור." ע"כ. ובתוד"ה "ואם נטל" (שם) הביאו כמה פירושים לזה, ובא"ד כתבו "ויש לפרש דמיירי הכא בספק אבידה דאפי' הניחה בעלים שם דומה ששכחוהו (פי' קרוב הדבר לומר ששכחוהו) דבלא משתמר כ"א קצת מיירי וכו' (ע"ש בסוגיא רחבין כאותם) וכו', ולכך אם נטל לא יחזיר דהשתא אבידה האי ושכחוהו בעלים וכו', היכא דהגבי' הוי מחוייב בשמירה מספק לרבה הוי שומר חנם ולרב יוסף הוי שומר שכר עד שהכא ליד בעלים וכו'.

והנה כוונת התוס' בסוף דבריהם הוי לפלוגתא רבה ורב יוסף (ב"ק נו, ב): "איתמר שומר אבידה רבה אמר כשומר חנם דמי, רב יוסף אמר כשומר שכר, רבה אמר כשומר חנם דמי מאי הנאה קא מטי לי' רב יוסף אמר כשומר שכר דאי בההוא הנאה דלא בעי' למיתבי לי' ריפתא לענייא". ע"כ. ופרש"י בד"ה "דלא בעי למיתב רפתא לענייא": דהעוסק במצוה פטור מן המצוה מובלכתך בדרך נפקא לן במס' סוכה (דף כה).

והרי הכא בגמ' בבא מציעא מיירי בספק אבידה (לפירוש זה) ומ"מ סיימו תוס' בדבריהם דאם הגביה אותו אליבא דרב יוסף הוי שומר שכר, והרי טעמא דרב יוסף דהוי שומר שכר הוי משום פרוטה דרב יוסף דהעוסק במצוה פטור מן המצוה ולפי"ז מבו' דגם בספק מצוה פטור מן המצוה. עד כאן שמעתי לפני הרבה שנים, אך עדיין צל"ע בענין זה ובראי' וה' יאיר עיני לכוין אל האמת.



הפסק בין ברכה לאכילה

הרב מאיר צירקינד
מייאמי, פלורידה

איתא בשו"ע אדה"ז סי' קסז ס"י: "ואפילו אחר שטעם 'המברך' אם שח אחד 'מהמסובין' קודם שיטעום צריך המשיח לחזור ולברך לעצמו, אם שח בדבר שאינו מענין צרכי סעודה, כי לא תהא שמיעתו הברכה מהמברך גדולה מהמברך עצמו והיה (אולי צ"ל 'שהיה') משיח בין ברכה לאכילה שהיה צריך לחזור ולברך משום שהפסיק בין ברכה לאכילה ואף זה הפסיק בין שמיעה לאכילה שהשומע כמברך. . ומ"מ

אם בשעה שהבוצע היה מברך המוציא היה אחד מהמסובין נוטל ידיו וכיון לברכת המוציא ואח"כ ניגב ידיו ובירך על נטילת ידים יוצא בברכת הבוצע וא"צ לחזור ולברך ברכת המוציא שברכת על נטילת ידים אינה חשובה הפסק בין המוציא לאכילה לפי שהוא צורך הסעודה".

לכאורה צ"ע ממ"ש בסי' רצט סעי' ב: [ומי שמתענה ב' ימים וב' לילות לפני ראש השנה וחל ראש השנה ביום ג' לא ימתין מלהבדיל עד מוצאי יום ב' שהוא ליל ראש השנה] ואם אירע שהמתין מלהבדיל עד ליל ראש השנה ישמע קידוש מאחרים, ולא יטעום פרוסת המוציא עד שיבדיל על הכוס וישתה - שהרי אסור לטעום כלום קודם הבדלה, ואח"כ יברך המוציא ויאכל מיד כדי שיהא הקידוש במקום סעודה. ואף אם האחרים קדשו על פת והוציאו אותו ידי חובתו אף מברכת המוציא אעפ"כ צריך הוא ג"כ לברך המוציא לעצמו הואיל והפסיק בהבדלה על הכוס בין שמיעתו ברכת המוציא לאכילתו אע"פ שידי קידוש יצא במה שטעמו הם מהפת אף שהוא עדיין לא טעם מכל מקום לענין הפסק בין ברכת המוציא לאכילה אין טעימתם מועלת לו כמו שנכתב בסי' קסז".

א. מאי שנא ממה שכתב בסי' קסז ס"ט: "ואפילו אם אמר תנו מאכל לבהמה צורך הסעודה הוא ואינו חשוב הפסק לפי שאסור לאכול קודם שיתן לבהמתו . . . כיון שהוא צורך הסעודה אע"פ שאינו צורך אכילת פרוסה של ברכה אינו חשוב הפסק בדיעבד". אבל בהבדלה חשוב הפסק אפילו בדיעבד אע"פ שכתב: שהרי אסור לטעום כלום קודם הבדלה? (אע"פ שאין טעימתם מועלת לו אם הפסיק בדבר שאינו מצרכי הסעודה, מ"מ למה יצטרך לברך 'המוציא' (אם לא הפסיק בשום דבר חוץ מברכת הבדלה) הרי הוא צורך הסעודה?

ב. בסי' קנח סעי' טז כתב: "...ומ"מ אם נזכר אחר שבירך המוציא שוב אינו מברך על נטילת ידים". אבל כאן בסי' קסז ס"י כתב: "אם בשעה שהבוצע היה מברך המוציא היה אחד מהמסובין נוטל ידיו וכיון לברכת המוציא ואח"כ ניגב ידיו ובירך על נטילת ידים יוצא בברכת הבוצע וא"צ לחזור ולברך ברכת המוציא שברכת על נטילת ידים אינה חשובה הפסק בין המוציא לאכילה לפי שהוא צורך הסעודה".

ולכאורה קשה דלמה לא כתב דלא יברך ענט"י, דהא: "אחר שבירך המוציא שוב אינו מברך על נטילת ידים", וגם: "כי לא תהא שמיעתו

הברכה מהמברך גדולה מהמברך עצמו . . שהשומע כמברך? ובפרט שבסדר הדברים כתב אדה"ז 'ניגב ידיו' קודם ל'ובירך ענט"י' שבאם היה להיפך הייתי אומר שבשביל שלא ניגב ידיו עדיין יכול לברך 'קודם עשיית המצוה' אע"פ שבירך 'המוציא'.



ניגוב הידיים לפני הנטילה [גליון]

הנ"ל

בהמשך למה שכתבתי בגליון תתקיד על מה שכתב הת' א.ת. שיחי' "ראיתי נוהגים רבים מאנ"ש שי' להדר שידיהם יהיו יבשות כשבאים לנט"י. וכן אם הנטילה הראשונה (מתוך השלוש) לא עלתה יפה על כל היד וכיו"ב מנגבים את ידיהם תחילה ורק אח"כ נוטלים שוב. וכן ידוע כמה הקפיד ע"ז הר"י מתמיד. ותמוה הוא בעיני דהרי חומרא זו לא הוזכרה בשו"ע (אפי' לא כ"א וכיו"ב)".

בבדי השלחן (מהגרא"ח נאה ז"ל) בסי' לג ס"ק י"ג כתב באריכות גדולה על זה, ומסיים בזה הלשון: "ולמעשה ראיתי יראי ה' מדקדקין לנגב ידיהם קודם הנטילה יפה יפה מכל לחלוח של מים שלפעמים מתלחלח היד במים קצת על ידי האחיזה בכלי המים". עכ"ל.



בענין הנ"ל

הת' אליעזר תמרי

תות"ל 770

בגליון תתקיג כתבתי, שלכאו' לא מצינו מקור בשו"ע לחומרא שיהיו הידים יבשות לפני נט"י. (ואדרבא משמע שא"צ שיהיו הידים יבשות לפני הנטילה).

והעיר ע"ז בגליון תתקיד (עמ' 70) הרב מ.צ. שי', שראינו בהנהגת כ"ק אדמו"ר כשבא ליטול ידיו שהיה מנגבם תחילה. אך לכאו' קשה ללמוד מכאן לנדון שחייבים הידים להיות יבשות קודם הנטילה, כי אולי מטרת הניגוב היתה לא בכדי להוריד מים וכיו"ב אלא כדי לשפשף כל לכלוך ודבר החוצץ אחר, וכמבואר בשו"ע שלפני הנטילה חייבים להסיר כל לכלוך וכיו"ב.

עוד העיר, שציינתי לדברי אדה"ז בסי' קסב ס"ז, וכתב שהדברים מבוארים יותר בס"ה, וצדק בדבריו לגבי עצם הנדון - באם צריך שיהיו הידים יבשות קודם הנטילה, שאכן בס"ה מבואר יותר מס"ז. אך באם זה הנדון, הרי מבואר הדבר יותר בסי' קסא ס"ה. ואני ציינתי לסי' קסב ס"ז רק בנוגע למה שפוסק אדה"ז דלא כהר"ש - שלכאור' דברי הר"ש הם המקור לחומרא הנ"ל.

כמו"כ הוא בנוגע למה שהעיר, על מה שכתבתי שכן משמע בסידור, וכתב ששם המדובר הוא רק לאחר הנטילה הראשונה. הרי כנ"ל - את זה ציינתי רק למקור שאדה"ז לא ס"ל כהר"ש.

ולפלא גדול הערתו הרביעית, בנוגע למה שהבאתי את דברי כ"ק אדמו"ר ב"תורת מנחם - על סדר נט"י לסעודה", שמפרש את דברי אדה"ז בסידור - שהצריך לנגב ידיו לאחר ששפשף ידיו במים, שזהו רק בגלל שהצריך שפשוף יד בחבירתה. והעיר ע"ז וז"ל: "ומה יענה הנ"ל למה שסיים (אדה"ז) 'וכן היוצא מבית הכסא' . . צריך לנגבם'?!", ד'לא עלי תלונותיכם'... שהרי בסה"כ ציטטתי את דברי כ"ק אדמו"ר כלשונם. וחבל מאוד שהכותב היקר לא טרח לעיין בדברי כ"ק אדמו"ר שם והיה מוצא מרגוע לנפשו, דמסיים שם כ"ק אדמו"ר "וא"כ במש"כ לקמן 'וכן היוצא כו'" צ"ל דקאי ג"כ במשפשף".



בענין אמירת על הנסים [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בשיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

א. בגליון תתקיד (עמ' 62) האריך הרב א.פ.א. שי' ליישב את דברי הגרעב"ש בענין אמירת על הנסים בתפלה ובברהמ"ז (בגליון תתקיא עמ' 39) ממה שהקשיתי עליו (בגליון תתקיג עמ' 189). והיות שלפענ"ד לא הועיל ביישוב דברי הגרעב"ש ועוד הוסיף מדילי' דברים שמסופקני אם הגרעב"ש עצמו יסכים לזה, לכן מוכרחני לחזור ולשנות פרק זה ולהתיחס לדבריו בפרטיות.

וראשית כל אפתח בענין הנוגע למעשה, שהגרעב"ש רצה לדייק שלדעת אדה"ז מי ששכח על הנסים בתפלתו ונזכר לאחר סיום הברכה אין לאמרו בסיום התפלה קודם יהיו לרצון בתורת תחנונים "הרחמן הוא יעשה לנו ניסים וגו'" כמו בברהמ"ז שמי ששכח אומרו בהרחמן, ודיוקו של הגרעב"ש הי' מזה שרק בברהמ"ז כתב אדה"ז שיש לאמרו

בהרחמן, ואילו בתפלה לא כתב כן, ומזה נראה דלא ס"ל לאדה"ז כשי' הט"ז (והא"ר והבאר היטב והמ"ב ועוד פוסקים) שכתב שגם בתפלה יש ענין לאמרו בסיום תפלתו כמו בברהמ"ז.

וע"ז כתבתי שא"א לדייק כן, שהרי בכל התפלה לא כתב אדה"ז שום דינים בנוגע למי ששכח בתפלתו איזה הזכרה וכיו"ב, וממילא מובן שפשוט שאין כאן שום אפשרות להמציא שיטה חדשה (שהרי לא מצאנו בשום פוסק שיחלק בזה לבין התפלה לברהמ"ז) בדעת אדה"ז, על סמך הדיוק הנ"ל, ובא הרב הנ"ל בגליון העבר לומר שיש לו דיוק אחר בדברי אדה"ז שממנו ג"כ אפשר להוציא את סברת הגרעב"ש הנ"ל, דמזה שגבי אתה חוננתנו ויעלה ויבוא לא נכתב בסידור שיש לאמרו "כאן", ובעל הנסים כתוב "בחנוכה ובפורים אומרים כאן ועל הנסים" ומזה יש לדייק לדעתו "דרך כאן אפשר להזכירו, ולא בסיום התפלה כדעת הט"ז".

והנה מלבד מה שהוא עצמו כבר הרגיש בחלישות דיוקו שהרי בברהמ"ז ג"כ נכתב הלשון "אומרים כאן ועל הנסים" ושם הרי אפשר לאמרו בהרחמן, ולכן הוצרך לפרש פי' דחוק מאד בנוגע לברהמ"ז ע"ש [ונוסף ע"ז ישנם עוד מקומות בסידור שכתוב הלשון אומרים כאן כמו "ותודיענו" שהרב הנ"ל לא התייחס אליהם] הנה בנוגע ל"ועל הנסים" הביאור הפשוט בזה - אם צריך בכלל ביאור ע"ז, שהרי כמו"כ נצטרך לבאר מתי כותב אדה"ז יאמר סתם ומתי כותב יאמר זה - שכוונתו לשלול נוסחאות אחרות שאומרים ועל הנסים לאחר "ערב ובוקר וצהריים" ראה באבודרהם, ולכן כתב שמקום אמירת ועל הנסים הוא דווקא כאן לפני "ועל כולם".

וכמו כן בנוגע לברכת המזון ראה בל' הטור והרמ"א סי' קפז שהדגישו היכן בדיוק בברכת הודאה יש לאמרו, וראה בב"י שם שכתב ע"ז "והפוסקים כתבו סתם שצריך להזכיר" דהיינו שיש פוסקים שלדעתם אין נפק"מ היכן בדיוק בברכת הודאה יש לאמרו ולכן נכתב בסידור גם בברהמ"ז שיש לאמרו דוקא כאן.

ונמצא מזה שגם מהלשון "כאן" אין כל אפשרות לדייק כסברת הגרעב"ש. ומה שמתעקש הרב הנ"ל לומר ש"אפי' אם יש לבע"ד לחלוק על דיוק זה . . . הרי ביאר הגרעב"ש בטו"ט ענין זה לפי כל מהלך דבריו אליבא דאדה"ז דאזיל לשיטתו בגדר הזכרת על הנסים", הנה כל גישתו תמוהה מאוד דהרי אין כאן איזה "לשי" של אדה"ז אלא "לשי" של הגרעב"ש בדעת אדה"ז" שע"ז גופא אנו דנים על כל

המהלך (וכפי שית' לקמן בעז"ה), וא"כ בשלמא הדיוק שרצה הגרעב"ש לומר הנה כשלעצמו הוא דיוק טוב, אלא שלפועל בסידור אדה"ז אין שום הלכות בנוגע למי ששכח משהו בשמו"ע, וכנראה שהגרעב"ש הסתכל בסידורים הנפוצים ששם כן העתיקו כל מיני הלכות בתוך השמו"ע ואישתמיטתי' לפי שעה שבסידור אדה"ז עצמו לא נמצאו שום הלכות בזה (מאיזה טעם שיהי') אבל הרב הנ"ל בא לומר שגם עכשיו עדיין יש לדייק שי' חדשה בדעת אדה"ז דלא ככל הפוסקים על סמך זה שכתוב "אומרים כאן" כיון שזה מתאים למהלך של הגרעב"ש?!

וראה באג"ק של כ"ק אדמו"ר נשי"ד (ח"ג עמ' רעו) במכתב לא' מרבני אנ"ש שי' "אחרי בקשת סליחתו רע בעיני מעשה זה, לעשות מעשה היפך המחבר מפני שלע"ע לא מצאנו תירוץ להמוקשה בעינינו, וחס לנו ללכת בדרך כזו שיכולה לערער את כל היסודות" ושם סברותיו היו הרבה יותר חזקים מאשר הדיוק של "אומרים כאן" ומ"מ למעשה לא זו הדרך, וכש"כ בנדו"ד שאין כאן כל יסוד שעליו אפשר להתחיל לבנות את הסברא שלדעת אדה"ז אין ענין לומר בסיום התפלה "ועל הנסים" בתורת בקשה ובפרט שנאמור אין שום פוסק שחילק בזה בין ברהמ"ז לתפילה.

ב. ועכשיו נבוא לכללות ביאורו של הגרעב"ש שהרב הנ"ל טוען שלא ראה בדבריי איזה "פירכא תוכנית" על ביאורו של הגרעב"ש "שהיו מבוססים על הגמ' ועוד דבאמירת על הנסים י"ל שהוא דין הזכרה וי"ל שהוא משום תקנתא דהודאה והלום ראיתי שישנם עוד כו"כ ראיות לעצם הגדרת הדברים . . ומבוארות המה בספרי האחרונים והמפורסמות אינם צריכים ראי' ואשר על כן לא ידעתי מדוע נמנע עצמינו מלומר ביאור בסי' קפז וסי' תרפב באופן שהדברים מדויקים בתכלית?"

הנה באמת מלכתחילה כל מה שהצעתי ביאור אחר לא הי' כ"כ מצד שביאורו של הגרעב"ש הי' נראה לי מופרך מצ"ע (וכפי שכתבתי מיד בתחילת דבריי שהביאור הוא בטו"ט) אלא שהיות שכל הפוסקים מלבד הגאב"ד דמיר ופאנעוועזש שהבאתי בדבריי שדנו במקום אמירת "הרחמן הוא יעשה לנו ניסים וגו'" כתבו לאמרו קודם "הרחמן הוא יזכנו וגו'" וזהו להדיא דלא ככל המהלך של הגרעב"ש לכן הצעתי מה שנראה לפענ"ד איך הם היו מתרצים את דיוקי הלשונות ברמ"א (ולקמן ית' בע"ה כל מה שהקשה הרב הנ"ל על הביאור שהצעתי) ורק

הערתי הערה כללית על כל ביאורו של הגרעב"ש [דלדבריו נמצא שהרמ"א בהל' ברהמ"ז כתב את הדין של אמירת הרחמן באופן שאם מישוהו ינהג כן למעשה הרי"ז שלא כדין ועוד ית' לפנינו].

אמנם שוב התבוננתי וראיתי כו"כ קושיות על ביאור הגרעב"ש, דהנה מ"ש הרב הנ"ל שהדברים מבוססים וכו' וכן מבואר בספרי האחרונים וכו' והמפורסמות אינם צריכים ראי', הרי זה שי"ל ב' ענינים באמירת ועל הנסים בכלל, עדיין לא מוביל כלל לחידוש המוחלט של הגרעב"ש שהענין דהזכרת מעין המאורע יכול להיות גם כשאומרים בתוך סדר הרחמן, ולא משנה באיזה הרחמן, ואילו הענין ד"תקנתא דהודאה" (כלשוננו) ייתכן רק כשאומרים אותו בתור הרחמן הראשון, דלכל זה אין זכר בספרי האחרונים.

ומה שהביא הגרעב"ש מדברי אדה"ז דגם ברכת הטוב והמטיב ענינה הודאה, זה אינו מוכיח כלל שגם לאחר סיום הברכה כשמתחיל בפתיחה חדשה "הרחמן הוא יעשה לנו ניסים וגו'" ייחשב כאלו שאומרה בברכת הודאה, והרי גם בברכת הודאה עצמה (ברכה שני' דברהמ"ז וברכת מודים בתפלת שמו"ע) אין אפשרות לאמרה תיכף בסיום הברכה, ושע"ז ייחשב כאלו אומרה בברכת הודאה וכש"כ בנדו"ד. וכמו"כ מה שמביא הגרעב"ש מדברי אדה"ז דגם הרחמן נעשה כטופס הברכה, תמוה מה זה יועיל לביאורו שרוצה להדגיש דדוקא אם יאמר ועל הנסים בהרחמן הראשון אזי זה יהי' "במטבע של ברכה", ואילו אדה"ז מדבר על כל סדר הרחמן שנעשה כטופס הברכה?!

וכמו"כ יש לתמוה על ביאור הגרעב"ש על זה שבסימן קפז כתב אדה"ז בנוסח הרחמן "הוא יעשה לנו ניסים ונפלאות" ובסי' כתב רק ניסים, וביאר לפי דרכו דבסי' קפז דאיירי מדין הזכרת המאורע מתאים להזכיר גם נפלאות, ואילו מצד "התקנתא דהודאה" יש להזכיר רק ניסים (עי"ש בגליון תתקיא עמ' 43) דעיקר ההודאה הוא על הנס שלמע' מהטבע. ואינו מובן, שא"כ באמירת ועל הנסים במקומו הרגיל שזה ודאי מצד ה"תקנתא דהודאה" למה מזכירים גם נפלאות? ! וכן לדבריו נמצא שיש שתי נוסחאות איך צריך לומר את הרחמן הוא יעשה לנו דאם אומרו בתור הרחמן הראשון אזי צריך לומר רק "הוא יעשה לנו נסים" ואם נזכר לאח"ז, ואומרו באמצע סדר הרחמן או בסופו אזי צריך לומר "הרחמן הוא יעשה לנו נסים ונפלאות"? ! ועד"ז בפורים בתפילה יצטרכו לומר הרחמן הוא יעשה לנו נסים ונפלאות, וכמדומני

שחידושים בכגון דא צריכים יתר ביסוס וחיזוק, ופשוט שאין זה בבחינת "והמפורסמות אינם צריכים ראיה".

[ולפענ"ד אפשר לבאר זה שבסידורו השמיט אדה"ז תיבת נפלאות על יסוד מה שביארו כמה מהאחרונים לתרץ קושיית הבכור שור (הובא בשערי תשובה בסקפ"ז), איך אפשר לבקש על נסים, ודו"ק, ואכהמ"ל.]

ג. ומ"ש עוד הגרעב"ש שעפ"י דבריו ש"הזכרת מעין המאורע לא נאמרה שצ"ל במטבע של ברכה . . . משא"כ תקנתא דהודאה בחנוכה כל עיקר קיומה הוא לברך ולהודות במטבע של ברכה ולכן עיקר קיומה הוא בברכת הודאה" יתבאר עפ"ז היטב מ"ש הצ"צ באו"ח סי' קיג בסופה "דדילוג של חנוכה נקרא משנה מטבע שטבעו חכמים בברכות". הנה לפענ"ד בזה הוא מעמיס בדברי הצ"צ דברים שלא לצורך, שהרי הצ"צ מיד מבאר כוונתו בצינו למ"ש הרמב"ם בהל' ברכות פ"א ה"ה ולכס"מ שם, ושם מבאר הכס"מ דיתכן שינוי מנוסח הברכה שתקנו חכמים שאינו משנה כוונת הברכה, אלא רק מוסיף או גורע ממנה ואף שבדיעבד יוצא י"ח אבל אין ראוי לעשות כן, ע"ש.

וזהו שנתכוין הצ"צ שם לבאר החילוק בין הדין שאפשר לדלג פסוד"ז בשביל להתפלל לבין הנידון בתשובה שם לדלג אמירת ועל הנסים בחנוכה ופורים בשביל שיוכל לומר קדושה וכיו"ב, שהצ"צ שם פוסק שאין לעשות כן, וע"ז מבאר שכאן חמיר טפי מדילוג פסוד"ז כיון שג"ז נכלל במושג של "משנה ממטבע שטבעו חכמים". ואיני רואה מה קושי מצא הגרעב"ש בלשון הצ"צ שבא להעמיס עליו את כל המהלך שלו?!

ובפרט שלפי דבריו נמצא שהצ"צ נתכוין בזה לחלק בין חנוכה לפורים היפך ממה שהזכיר בכל התשובה חנוכה ופורים כחדא, שבפורים כן אפשר לדלג על "ועל הנסים" ואין בזה משום משנה ממטבע שטבעו חכמים, דזה שייך דוקא "לתקנתא דהודאה" דחנוכה לדברי הגרעב"ש.

ולדעתי אין זה נראה כלל ובפרט כשמציין מיד לכס"מ הנ"ל וכנ"ל. וראה גם בשו"ת יביע אומר (ח"ב סי' לד) שלמד בפשיטות מדברי הצ"צ גם לגבי השאלה אם יש לדלג 'עננו' בשביל לומר קדושה שאין לעשות כן משום שבצ"צ מבואר בפשטות שאין לעשות כל שינוי בנוסח הברכה ואין לזה שייכות דוקא לחנוכה אלא גם בכל הזכרת מעין המאורע גם בהזכרה שאין מחזירין עלי'.

ואף שלשון הצ"צ הוא "דילוג של חנוכה", כיון שבחנוכה זה הכי מצוי כל הספק הנ"ל, אבל אילו באמת היה כוונת הצ"צ לחלק בין חנוכה לפורים בזה, היה מפרש יותר וגם מסביר את החילוק ולא מציין רק לכס"מ שממנו אין נראה כל חילוק בין חנוכה לפורים, וק"ל.

וגם שאר הפוסקים שדנו בשאלה הנ"ל וכתבו כהצ"צ לא נראה מדבריהם שעלה על דעתם בכלל לחלק בזה בין חנוכה לפורים.

ולהעיר שגם לאידך גיסא לפי המהלך של הגרעב"ש שכשאומרים הרחמן הוא יעשה לנו נסים בתור הרחמן הראשון הרי"ז נחשב כהודאה במטבע של ברכה, הרי נמצא שבברהמ"ז אפשר לדלג 'ועל הנסים' במקומו כדי להגיע לנקודה בברהמ"ז שבה מותר לענות יותר לדברים שבקדושה מאשר באמצע הברכה ויוכל לסמוך ע"ז שאח"כ יאמר ועל הנסים בתור הרחמן וזה הרי יחשב ג"כ במטבע של ברכת הודאה (לפי ביאור הגרעב"ש) ולמעשה הרי אין זה נכון שכבר כתבו הפוסקים שאפי' בברהמ"ז אין לדלג על אמירת ועל הנסים בשביל עניית דברים שבקדושה.

וכמו"כ כל הדיוק על הרמ"א שלא הזכיר גם בהל' פורים את הדין שמי ששכח יאמר בהרחמן כמו שכ' בהל' חנוכה אינני מבין כלל, דהרי ישנם עוד פרטים בנוגע לועל הנסים שנכתבו רק בהל' חנוכה ששם הוקדש לזה סימן מיוחד, ובהל' פורים לא צריך לחזור ע"ז שוב, כל זמן שלא ראינו שישנם דינים שונים לגבי ועל הנסים בפורים, ומהיכי תיתי לחלק לענין הרחמן שבפורים הדין שונה שהרמ"א יצטרך לחזור ע"ז שוב. וכי גם שאר הפרטים שהמחבר הזכיר בסי' תרפב בנוגע לועל הנסים בחנוכה ולא חזר ע"ז בפורים וגם לא ציין לעיין בהל' חנוכה, אזי נוכל לדייק מזה שאמנם בפורים הדין שונה ?!

ואמנם בדיוק הזה אכן יש לו להגרעב"ש סייעתא מדברי הנמוקי או"ח, אבל דבריו באמת צע"ג לדכוותי, שכותב שהגם כי בסימן קפז כתב הרמ"א להדיא הענין דהרחמן בנוגע לחנוכה ופורים, אבל כיון שרק בהל' חנוכה כתבו ולא בהל' פורים הרי שלדעת הרמ"א באמת אין לומר בפורים הרחמן בכלל, הגם שב'כל בו' (מקורו דהרמ"א) כתב כן מפורש גם לגבי פורים. ומ"ש הרמ"א בסי' קפז גם פורים "י"ל דפורים אגב גררא דחנוכה נקטינן שם". ומבאר שם לפי דרכו למה אין לבקש בפורים הרחמן ורק בחנוכה ע"ש. אבל איני מבין כלל איך אפשר מצד א' לדייק עד כ"כ שאם לא הזכיר הרמ"א שוב בהל' פורים הרי מוכח

שאינן לאמרו, ולאידך לבוא לומר על דברים מפורשים ברמ"א שאגב גררא נקטא שם אף שבאמת אינו כן?!

ד. ומה שרצה הרב הנ"ל ליישב את טענתי על כללות הביאור של הגרעב"ש דלדבריו נמצא שמ"ש הרמ"א בהל' ברהמ"ז דאמירת הרחמן הוא יעשה לנו הוא "בתוך שאר הרחמן" הוא דלא כפי שיש לנהוג למעשה לאמרו מיד כשמגיע להרחמן (ולדעת הגרעב"ש באם אינו אומרו מיד, הרי הוא באמת מפסיד את הענין העיקרי שבאמירת הרחמן מצד "התקנתא דהודאה") וע"ז כותב הרב הנ"ל דכל הספרים מלאים בביאורים כאלו, הנה בעניי איני יודע היכן מצא כאלה ביאורים בדעת הרמ"א שבהגהותיו על השו"ע בא להורות למעשה (ואינו ספר כמו הרמב"ם שהוא מקיף לכל התושבע"פ וכו') וגם שם אינו פשוט כ"כ לומר ביאור שבו הרמב"ם יאמר בשני מקומות את אותו דין, ולא רק שיהי' הבדל בסגנון ובסידור הדברים אלא באופן שונה בנוגע לפועל) אבל בכל אופן, אשמח לקבל דוגמא מביאור כזה בנוגע לרמ"א.

ומה שהביא ראי' מלקו"ש חכ"ד הנה שם הרי מבואר להיפך ממש מטענתו, שהרי מבאר שם דהחי' בין לשון הסידור והשו"ע הוא, האם צריך להבהיר שלא יוכלו לדייק לגבי הנהגה אחרת במקו"א שבסידור א"צ להבהיר זאת, אבל בשו"ע זה צריך לשלול, שלא יוכלו לדייק גם לענין אחר משהו "וואס איז ניט אויסגעהאלטן בשו"ע" וכש"כ שאין לכתוב לשון שמורה לעשות באותו ענין המדובר דלא כפי שצריך לעשות לפועל! (וכדי לומר שבדיעבד ישנה אפשרות לומר הרחמן גם אם לא אמר מיד בתחילת הרחמן לא צריך לכתבו בלשון שממנו יבינו שכן הוא הסדר לכתחילה שזה יביא לטעות בפועל, וכנ"ל מהשיחה דחכ"ד שענין כזה ודאי שיש צורך באווארענען).

ומה שכותב שגם לדעתי יש מקום לטעות, הנה כנראה לא הרגיש שבוה שהרמ"א מסיים מיד "והכי נהוג" נשלל כל אפשרות לטעות [כמובן שזה רק אם לומדים שאין כאן שני דינים שונים בסימן קפז וסי' תרפב, משא"כ לדעת הגרעב"ש יש כאן נתינת מקום גדולה לטעות בפו"מ].

ובנוגע למה שטען בכלל כנגד הביאור שהצעתי בשינויי הלשונות הנה ראשית כל נראה מדבריו שכשאומרים על ענין שנכתב "בדרך אגב" ואין זה מקומו העיקרי הרי"ז מילת גנאי וזלזול ח"ו, ובמח"כ זוהי דרכה של תורה לכתוב ענין באריכות ובפרטיות, במקומו העיקרי,

וכשלפעמים מזכירים אותו גם שלא במקומו העיקרי ה"ה נזכר רק "בדרך אגב" ובהתאם לזה גם ישתנה אופן האזכור.

ולעניננו כמו שבנוגע לועל הנסים בתפילה לא הוזכר כלל מזה בסי' קכא המדבר על ברכת מוידים לא בטור ולא בשו"ע כיון שבהל' חנוכה ופורים הוקדשו לזה סימנים מיוחדים הנה כמו"כ ממש הוא בנוגע לברהמ"ז ולכן המחבר בכלל לא הזכיר מזה מאומה בסי' קפז, אמנם הטור (כפי שדרכו בכו"כ מקומות שמזכיר לפעמים ענין גם בשני מקומות, ודלא כהמחבר שמסתפק בהרבה מקומות בציון למקום שבו לדעתו המקום העיקרי לכותבו) הזכירו בסוף סי' קפז שמדבר אודות הדיוקים המעכבים בברכה שני', הזכיר שישנו עוד ענין בברכה שני' בנוגע לחנוכה ופורים ואומר את מקומו המדויק [ראה לעיל מה שהבאנו מדברי הב"י שהביא מהפוסקים שלא דייקו היכן בהודאה צריך להזכירו ואולי גם משום זה לא ראה המחבר צורך להביא כלל את הענין בשו"ע שלו בסימן קפז], ומוסיף שבאם שכח ועל הנסים אין מחזירין אותו - בניגוד לשאר הדיוקים בברכה שני' שהובאו שם בסעי' הנ"ל - אבל ישנם עוד הלכות הנוגעות לועל הנסים שהטור לא נכנס לזה כלל ומשאירן להל' חנוכה ופורים כיון שאין זה המקום להיכנס לכל זה. ולא כפי שטען הרב הנ"ל ש"כאן המקום" להכנס לכל פרטי הדברים וכש"כ שאין כאן המקום "לכתוב בפירוש ברור העצה איך יוכל להשלים דיוק זה על הנסים בברכת הארץ שחיסר" כמו שטען הרב הנ"ל.

ואשר לכן גם הרמ"א שהזכיר את דברי הכל בו בנוגע לאמירת הרחמן לא כתבו בסגנון כמו שכתבו במקומו שבו מעתיק ממש את לשון הכל בו, אלא רק ציין שהגם שאין מחזירין על "ועל הנסים" אבל ישנה אפשרות לאומרו בתור הרחמן "ומ"מ יוכל לאומרו בתוך הרחמן", (אבל דוקא "תוך הרחמן יוכל לאומרו", אבל לא יוכל באם ירצה לחזור ולברך. ודלא כהשי' בראשונים הסוברים שמה שאמרו "אין מחזירין אותו" הפ"י הוא שאינו חייב לחזור, אבל אם רצה חזור, לדוגמא דעת ר"ת שהובאי בטור סי' תרפב, ובנ"כ שם) אבל לא זהו המקום לכתוב בתור הוראה מה יש לעשות לפועל דהיינו בסגנונו בהל' חנוכה "כשמגיע להרחמן יאמר".

ויתכן עוד שכיוון שבהל' חנוכה הביא את לשון הכל בו (כמו שמצינו רבות בלשון השו"ע שמעתיק פרט מסוים מדברי הפוסקים שקדמוהו בלשונם, ואפי' כשלפעמים אין זה משתלב כ"כ עם סגנון

וסדר הדברים שבאותו סימן בשו"ע בכלל) והיות שלשון הכל בו הוא "כשיגיע להרחמן יאמר", שזה עלול להתפרש כדעת הגרעב"ש אף שבעצם הלשון "כשיגיע" כשאנו מצורף לו תיבת "מיד" או "תיכף" אין כל מניעה לפרשו כדעת כל הפוסקים שכתבו לאמרו קודם הרחמן הוא יזכנו ולא מיד בתחילתו, אבל כדי לשלול שבכ"ז לא יטעו בזה כבר גילה דעתו הרמ"א בס' קפז שכתב "בתוך שאר הרחמן" וכתב ע"ז "והכי נהוג", וממילא נשלל כל מקום לטעות בזה.

ה. ומ"ש להקשות עלי מהאלי' זוטא שעמד על השינוי בלשון הלבוש שרק בהל' חנוכה כתבו בשם "יש אומרים" ולא תי' שבס' קפז הרי"ז בדרך אגב, הרי אדרבא משם יקשה על הגרעב"ש שאם כבר מצינו שא' מהפוסקים עמד על חילוקי הלשונות בין שני המקומות, איך לא התעכב על כל חילוקי הלשונות שהעיר הגרעב"ש, ורק נעמד על הפרט של היש אומרים, ועכצ"ל דלדעתו ג"כ זה טבעי שהלכה שהובאה בדא"ג לא תובא באותו הלשון כמו במקומה העיקרי אלא שמ"מ לדעתו של הא"ז היה קשה שאם הלכה זו אינה מוסכמת על כולם איך אפשר להביאה במקום א' כאילו שהיא כן מוסכמת על כולם ולכן הקשה רק על הפרט הזה אמנם אליבא דאמת לפענ"ד אפשר לומר שזה עונה גם על הפרט הזה משום שאין כוונת הרמ"א להציג את זה כמחלוקת, אלא שישנם כאלו שכתבו עצה למי ששכח ועל הנסים, להשלימו בהרחמן אבל לאו דוקא שכל מי שלא הזכיר את זה מוכח דלא ס"ל מזה.

ויש להאריך עוד בכל פרטי דבריו של הגרעב"ש (ובפרט בנוגע לכללות ביאורו בגמ' שבת כד, א) והרב הנ"ל, אבל כמדומני שדי בכהנ"ל להבין איך שיש קשיים גדולים לקבל את ביאור הגרעב"ש וכן לאידך שגם כל הפוסקים שלא ס"ל מכלל המהלך של הגרעב"ש ג"כ יכולים להסתדר בריווח ובנקל עם כל שינויי הלשונות בין סימן קפז לס' תרפב.

ולסיום אציין רק עוד פרט אחד תמוה מאד בדברי הרב הנ"ל, שכתב בסו"ד שאם מישוהו יודע ביאור מדוע הרמ"א מציין בס' תרפב לס' קפז ולא ציין גם להיפך בקפז לתרפב "לא ימנע בר". ואיני מבין איזה טופס נזדמן לידו שהרי בכל הספרים שלפנינו בסימן קפז באותה הגה"ה של הרמ"א כן מציין מפורש לס' תרפב !!



טעם האיסור לרמוז לגוי בשבת [גליון]

הרב ישראל בארנבאום

חבר ביה"ד דמאסקווא

בגיליון תתקיד (עמ' 55) דן הרב מ.מ.א. בטעם האיסור לרמוז לנכרי לעשות מלאכה בשבת, ולמד בפשיטות שבאמירת "כל המכבה אינו מפסיד" יש ג"כ רמז לעשות מלאכה (ולא סיפור דברים בעלמא, והנכרי המכבה אח"כ יחשב לבא מעצמו).

וע"פ זה הקשה:

"...וצריך ביאור, שהרי מבואר בשוע"ר (סי' רמג ס"א) שאיסור אמירה לנכרי הוא "שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות הישראל", וא"כ למה אסרו לומר כל המכבה אינו מפסיד חוץ מדליקה, הרי אין בלשון זה משום שליחות ולא משום נראה כשליחות, כדמוכח בכתובות ע, א ובתוס' ושאר הראשונים שם?"

ועוד סתר שם (בין השאר) את ביאורו של שבט הלוי באיסור אמירה של "כל המכבה" שאסורה בשאר המצבים חוץ מדליקה וכד', דביאר בשבה"ל (ח"ג סי' כב) דאף שאין כאן משום שליחות כמבואר בגמ', מ"מ שייך כאן איסור ממצוא חפצך ודבר דבר ע"ש. והרב הנ"ל הבין בדבריו שזה טעם האיסור לכל רמז ציווי ולא רק ל"כל המכבה", כי לשיטתו "כל המכבה" הוי דוגמא של רמז ציווי, ולכן הקשה, דמפורש בשעה"ר ס"ז שם, שרמז אסור גם כשאין בזה משום ודבר דבר, דאסור גם כשאינו מזכיר את המלאכה כלל.

ולכאורה מוכרחים לומר כדבריו (שב"ל המכבה" יש רמז ציווי), דהמקור לאיסור רמז לנכרי הוא הרמ"א בשם האור זרוע שלמד זאת מ"ההיא דאמר ר' אמי שבדליקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד", דרק בדליקה התירו זאת, ובשאר המקרים - הרמז אסור.

ולכאורה קשה דבשוע"ר, בסימן זה עצמו (שז) סעי' לג מבואר אחרת (!), וכדלהלן:

"אם באו מים שוטפים ומפסידים נכסיו או שנתרועעו חביות של יין והולך לאיבוד מותר לקרות נכרי לשם אע"פ שידוע שבודאי יתקן הנכרי מעצמו את ההפסד במלאכה גמורה רק שיזהר שלא לומר לו שום רמז צווי לתקן אבל מותר לומר לפניו כל המציל הפסד זה אינו

מפסיד שכר טרחו שכמו שהתירו בדליקה לומר בפני נכרים כל המכבה אינו מפסיד כך התירו בכל הפסד כו".

הרי רואים בעליל, שגם בשביל כיבוי שריפה אין אנו מתירים רמז ציווי, והביטוי "כל המכבה אינו מפסיד" אין בו אפילו רמז לעשות מלאכה, אלה סיפור דברים בעלמא. וזהו לכאורה בסתירה גמורה למקור הדין שבאור זרוע, והוא דבר שלא יתכן, וצע"ג בזה, כי דחוק ביותר לפרש בלשון אדה"ז שבשעת דליקה כל הרמזים אסורים חוץ (!) מ"כל המכבה אינו מפסיד", דאם שניהם רמזים - אז במאי שנא האי מהאי ומגלן חילוק כזה? וגם אם נאמר כן, הרי ייצא בכל זאת שישנם שני סוגי רמזים, ולא כמשמעות פשוטה באור זרוע שם שאותו "רמז" שמותר בשביל כיבוי דליקה - הוא רמז האסור בשאר מצבים, ולא הוא וכ"ש רמזים אחרים, ומגלן שרמז זה קל הוא משאר רמזים וכו' וכו'.

ונראה לומר בכל זה, שלאדה"ז אין באמת שום חילוק בדינא בין רמז ציווי לציווי עצמו [מקור לדבריו נביא בהמשך], ובשניהם יש שליחות [ובנכרי לחומרא] במידה שווה, והוא לא מחלק אותם כלל לשתי דרגות כהרבה פוסקים (פרמ"ג, משנ"ב, ועוד), שלכן סבירא להון להתיר רמז ציווי בערב שבת לעשות מלאכה בשבת, אבל לא את ציווי הגלוי [עי' או"ז שם שהסתפק אפילו בציווי גלוי מע"ש אם מותר], כי לשיטתם רמז ציווי הוא יותר קל מהציווי הגלוי. ואדה"ז התיר באמצע שבוע רק מה שאסור בשבת משום "ממצוא חפצך ודבר דבר", אבל לא רמז ציווי כמפורש בס"ח שם: "מותר לומר לנכרי אחר השבת מדוע לא עשית דבר פלוני בשבת שעברה אע"פ שמבין מתוך דבריו שרצונו שיעשנו בשבת הבאה אין בכך כלום כיון שאומר לו כן בחול ואין באמירתו זו שום (רמז) ציווי לעשותה בשבת הבאה אלא שהנכרי מבין כן מעצמו".

ויסודות חזקים לשיטה זו לעניות דעתי אפשר למצוא במהדורה בתרא לסי' רמג, שביאר שם בתחילה מחלוקת בין רשב"א לתוס', שהתוס' הוכיחו שנכרי העושה מלאכה מעצמו - אדעתא דנפשיה קעביד וא"צ למחות בידו, מדתנן נכרי שבא לכבות אין אומרים לו אל תכבה כו', והרשב"א דחה ראיתם, דשאני התם בדליקה דווקא התירו, ובהמשך מוכיח אדה"ז שרוב הראשונים (רא"ש, ספר התרומה, מהר"ם, ולא הר"ן) עומדים בשיטת תוס', וגם הרשב"א חולק על הרא"י ולא דווקא שחולק על עצם הדין, דבתשובה (הובא בב"י) הסכים לדעת התוס'.

ז.א. שלשיטת תוס' ודעמי', וכך סבירא לן להלכה, זה שאין צורך למחות בנכרי שבא מעצמו לכבות דליקתו - זה לא משום איזה קולא שהקילו בעניני אמירה לנכרי בנוגע לדליקה, (דלא הקילו בזה מאומה), אלא רק מדין כללי של נכרי שבא מעצמו (שלכן לומדים מזה כלל לכל המקרים). ונשאלת השאלה: מניין א"כ ההיתר לא למחות בנכרי גם כשאמרו לפניו "כל המכבה אינו מפסיד"? על כורחנו לומר שלשיטת כל הני ריבונות אין ב"כ המכבה ג"כ שום רמז ציווי, וחשיב כבא מעצמו. שאל"כ, מוכרחים לומר שבדליקה הקילו בעניני אמירה לנכרי קולא מיוחדת: התירו לרמז לעשות מלאכה, וא"כ כ"ש שלא חייבו למחות בעושה מלאכה זו!, ונפרכה כל ראייתם, אלה ע"כ שזה אינו.

ולכן למד אדה"ז שדינו של ה'אור זרוע' - דין אמת, אבל לא מטעמו, (כי האו"ז בוודאי ס"ל כרשב"א בקושיא וכו"ן, שבדליקה התירו קולא מיוחדת באמירה לנכרי דרך רמז, וגם לא חייבוהו למחות), אלה שכך הוא הדין בכל התורה כולה שרמז לציווי הוי כציווי עצמו, כדאמרין במי שאחזו (גיטין ע, ב) "שחטו בו שנים ורמז ואמר כתבו גט כותבין ונותנין", וכן "כל המכזה אביו ואמו, אפילו בדברים, אפילו ברמיזה, הרי זה בכלל ארור מפי הגבורה" (שו"ע יו"ד רמא ס"ו), וכהנה רבות. ועי' ריקאנטי ס"י צט, שלמד איסור רמיזה בלי שום אסמכתא ומקור, - מסברא פשוטה לבד.

ועי' בשו"ת צ"צ אבה"ע סי' רעג, ג וז"ל: "...א"כ כשאמר גט שיכתוב סופר פב"פ ויחתמו עדים פב"פ ופב"פ ה"ל כרמז ואמר כתבו גט כו' אע"פ שלא אמר אליהם בלשון ציווי ממש. מיהו יש לחלק התם הדיבור והרמז להם. משא"כ הכא שאומר לשליח הוי רק כסיפור דברים דלא דמי לציווי כמ"ש התוס' ביבמות פמ"ח (דף קג, א) "עכ"ל - והיינו ממש כבנידון דידן, שאין יהודי פונה כלפי נכרי, והוי רק כסיפור דברים ולא דמי לציווי.

ובחזרה לענין הראשון: בטעם לאיסור שיש באמירה "כל המכבה" שישנו במצבים רגילים, ואותו התירו בשעת דליקה (וי"א שבכל הפסד פתאומי), והוכחנו שאיסור זה הוא לא מאיסורים של אמירה לנכרי, י"ל בדרך אפשר:

אמת מש"כ הרב הנ"ל שאם האיסור היה רק מטעם ממצוא חפצך ודבר דבר, היה להם להתיר לומר "כל העושה לא יפסיד" בכל מקום

שהותר ודבר דבר כמו במקום מצוה או צרכי רבים, גם כשמלאכת הגוי קשורה עם איסור דאורייתא. ודין פשוט הוא שההיתר לומר "כל העושה לא יפסיד" הוא רק בדליקה (סי' שלד סעי' כז) או בהפסד פתאומי (סי' שז סעי' לג ע"ש), ולא בכל צורך מצוה (ומה שהותר במקום מצוה או הפס"מ הוא רק לומר לנכרי לעשות איסור דרבנן (עי' שוע"ר סי' שז סעי' יב)).

אבל עי' היטב בשוע"ר סי' שז ס"ד "אסור לקנות או למכור וכן לשכור או להשכיר בשבת גזירה שמא יכתוב בין שמוכר או שמשכיר בפה בלבד בין שמוסר לו היום את החפץ (ואף על פי שאינו קוצץ עמו דמי המקח והשכירות ואפילו אינו מזכיר לו שם דמים כלל אלא שאומר לו לשון מכירה או שכירות ואפילו צריך ליקח מאכלים לשבת לא יאמר מכור לי אלא תן לי כמ"ש בסי' שכג ואפילו על ידי נכרי אסור לקנות בשבת כמו שיתבאר בסי' תקיז ושכה ע"ש)".

ובסעי' יג כתב: "וכן מותר לשדך התינוק ליארס שדבור של מצוה הוא וכן לדבר עם המלמד אם רוצה להישכר ללמדו ספר או אפילו ללמדו אומנות שזהו ג"כ מצוה שאם לא תהא לו אומנות לפרנס עצמו ילסטם את הבריות, אבל אסור לשכור המלמד (בשבת ואפילו) להזכיר לו סכום מעות (אסור) שזהו שבות גמור ולא התירוהו לצורך מצוה".

ו"סכום מעות" ו"לשון מכירה" שהזכיר צ"ע ענינם, דוודאי אין בזה דין קנין, בפרט לשכר המלמד, שהפועל נקנה למלאכתו רק אם יתחיל במלאכה (חו"מ סי' שלג), וא"כ איסור לקנות ולשכור בשבת הוא יותר רחב מאיסור לבצע קניינים, אלא הוא כולל גם כל דיבור מובהק שנוגע למכירה או שכירות, וכן נראה כוונת הלשון "שמשכיר בפה בלבד" שבס"ד, שאף שאין שם קנין בפועל - אסור.

ולאידך ב"כל המכבה" יש בזה לכאורה לפחות הבטחת פיצוי לטרחתו, וגם הרי נכרי כן הולך ומתחיל במלאכת הכיבוי, א"כ יתכן ויש כאן גם קניין כפשוטו, ויש להאריך, ועי' בכל זה בתהל"ד על סימן זה.

ומכל זה נראה שיש באמירה של "כל המכבה" גם (בנוסף ל"ממצוא חפצך ודבר דבר") משום איסור חמור זה, שענינו "גזירה שמא יכתוב" והוא "שבות גמור", ואינו נדחה באופן כללי לא מפני צורך מצוה כש"כ בסעי' יג הנ"ל ולא מפני הפס"מ ככל איסור מדרבנן, ודווקא אותו התירו חז"ל במצב של דליקה וכיוצא בו, אבל לא ציווי או רמז

ציווי לנכרי לעשות מלאכה, דהפליגו חכמים בגזירתם באיסור אמירה לנכרי כמבואר בסימן רמג ס"ב, וק"ל.



נט"י בסעודת נשואין [גליון]

הרב חיים אליעזר אשכנזי
מאנטרעאל, קנדה

בגליון העבר (עמ' 66) כתב הרב ג.צ. אודות הנוטלים ידים לסעודה מחוץ לאולם. ופסק שעדיף שינגבו ידים באולם ויטעמו שם, מאשר שיטעמו חתיכת פת במקום הנטילה, ואח"כ ילכו לאולם.

וכמה מדבריו אינם מובנים לי:

א. כתב שכשאוכלים פחות מכזית במקום הנטילה יש חשש שכשהולך לחדר אחר צריך לברך ברכה ראשונה שוב על אכילתו, כמ"ש המ"א סי' רי סוסק"א. והנה, פסק המ"א נרמז בסדר ברה"נ לרבינו פ"ח ה, ב.

אמנם הרב הנ"ל לא העיר שפסק זה של המ"א מבוסס על דיני הפסק בסעודה בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם (כמפורש במ"א שם), שהמ"א למד דפחות מכזית בפת דינו כדברים שאינם טעונים כו', שצריך לברך שוב כשעקר ממקומו. והנה בסי' קעח ס"א מבואר שבמקום שהיה דעתו להמשיך באכילה בחדר אחר שבאותו בית אזי אין צריך ברכה שוב. וא"כ כ"ה גם בענייננו (שבדרך כלל הנטילה אינה מחוץ לבנין האכילה).

ב. כתב שהליכה למקום הסעודה לאחר הניגוב אינה הפסק, כמ"ש רבינו בסי' קסו ס"א "שהשהיה בניגוב והילוך ממקום שנטל ידיו למקום הסעודה אינן חשובין הפסק כיון שהוא צורך הסעודה". ולא הביא את המשך דברי רבינו שם "אלא שלכתחילה צריך ליטול ידיו סמוך למקום הסעודה אם אפשר".

למסקנא נראה שאין עדיפות בהליכה לאחר הניגוב לאולם (שאין לעשות כן לכתחילה כמבואר בסי' קסו), מאשר לטעום במקום הנט"י (שאזי אוכל מעומד כמ"ש הרב הנ"ל).

אלא שיש את העצה לנגב ידיו במקום האכילה (כמ"ש הרב הנ"ל), אולם אי"ז תמיד אפשרי.



עניינת ב"ה וב"ש כשיוצא ע"י שומע כעונה [גליון]

הרב יוסף יצחק שמוקלער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון העבר (עמ' 67) שאל הרב ש.ר. מה דעת רבינו הזקן ביחס לאמירת ברוך הוא וברוך שמו במי שיוצא י"ח ברכה בשומע כעונה.

והנה רבינו כתב במפורש את דעתו, בסי' קכד ס"ב:

"וכן בכל מקום ששומע ברכה ומכוין לצאת ידי חובתו בשמיעתו, כגון קידוש והבדלה וברכת הפירות והמצות, לא יענה ברוך הוא וברוך שמו, שהרי שומע כעונה ואסור להפסיק באמצע הברכה, ואפשר שאפי' בדיעבד לא יצא ידי חובתו, כיון שמפסיק בין ה' למלות בדבר שאינו מתיקון חכמים הרי זה משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות. וצריך להזהיר לרבים שנכשלים בזה".*

הרי, שלכתחילה אסור לענות ב"ה וב"ש, ובדיעבד ספק אם יצא. כלומר: שאם הפסיק בעניינת ב"ה וב"ש, אל יברך עוה"פ דספק ברכות להקל, ושמא יצא י"ח¹. וכמדומני שהמחנ"א פוסק דיצא בדיעבד.



תפילין דר"ת באמצע הראש ממש? [גליון]

הת' גדלי' ליברמן

תלמיד בישיבה

בגליון תתקיג כתבתי להוכיח שמניחים תפילין דר"ת באמצע רוחב הראש ממש ומה שכתב אדה"ז בפסקי הסידור "ובתפילין דרש"י" וכו' אינו הטעם שצריכים להניח התפילין באמצע רוחב הראש אלא רא"י שזה שצ"ל באמצע (מטעם שיהי' כנגד בין העינים) הכונה היא באמצע ממש.

ובגליון העבר (עמ' 75) הקשה הת' ד.ת. שלכאורה זה רק ברש"י ולא בר"ת, דלר"ת א"צ לדקדק בזה מאד מפני שבסדר שהם כתובים יש

(*) וכן העיר הרב חיים אליעזר אשכנזי. המערכת.

(1) ויל"ע בברהמ"ז כשאכל כרי שביעה, דאז הוה ספק דאורייתא, ולכא' יצטרך לחזור ולברך.

יותר מחריץ, עוד כתב וביאר באופן אחר ממה שהתחיל שלר"ת ימין
ושמאל אינו מתייחס להראש אלא להבית ומזה רצה להוכיח שלר"ת
א"צ להיות באמצע ממש, ע"ש.

אבל כד דייקת שפיר אינו כן (וכמו שכתבתי בגליון תתקיג) דהנה
לפי פשטות הגמ' ימין ושמאל קאי על הבית, ולכן הקשה שם ר"ת על
רש"י אמאי פלגינהו לקרות ב' הראשונות מימין וב' האחרונות משמאל
וכו' וע"ז מתרץ הרא"ש שלפי רש"י הימין ושמאל קאי על ראש האדם
המניח וא"כ שפיר קורא ב' הראשונות מימין כיון שצ"ל באמצע הראש
(ממש) ע"ש.

והנה בפשטות סברת המחלוקת בין רש"י ור"ת לפי הרא"ש אינה
אם צ"ל באמצע הראש ממש או לא, אלא אם ימין ושמאל קאי על
הבית או על הראש, אבל זה שצ"ל באמצע הראש ממש אינו קשור
למחלוקת רש"י ור"ת אלא זהו דבר פשוט ומובן מאליו, והטעם
(המקור) הוא לכאורה כדי שתהא כנגד בין העיניים.

והאמת היא שיתירה מזה שאפי' אם נאמר שיסוד המחלוקת לפי
הרא"ש הוא אם צ"ל באמצע רוחב הראש ממש והיינו שר"ת אינו לומד
כרש"י משום דא"א לומר שימין ושמאל קאי על הראש שלדעתו אינו
צ"ל באמצע הראש (משום שהוא אינו סובר שבין עיניך הכוונה היא
באמצע הראש ממש), משא"כ רש"י סובר שצ"ל באמצע הראש ולכן
הוא יכול ללמוד שימין ושמאל קאי על הראש, זה ג"כ אינה סיבה שלא
להקפיד בתפילין דר"ת להניח באמצע הראש ממש, כיון שזה שר"ת
סובר שא"צ להיות באמצע ממש אינו קשור לעצם מחלוקתם בסדר
הפרשיות אלא עוד דין שר"ת אינו סובר שצ"ל באמצע רוחב הראש
ממש כדי שתהא כנגד בין העיניים אבל אנן דלא פסקינן הכי אלא
פסקינן שכן צ"ל באמצע הראש אזי לא שנה ברש"י ולא שנה בר"ת.
וכפשוט, ע"כ בדברי הרא"ש.

ולכאורה זהו ג"כ כוונת אדה"ז בפסקי הסידור שאל"כ מנין שרש"י
סובר שימין ושמאל קאי על הראש אלא ע"כ זהו לתרץ קושית ר"ת,
וא"כ נמצא שזה שכתב "ובתפילין דרש"י" וכו' זה ראי' שזה שצ"ל
באמצע הראש הכוונה היא באמצע הראש ממש.

ובאמת מעצם הענין מוכח כן דהלא הברייתא באה ללמד את סדר
הפרשיות בתפילין ולא איך להניחם וא"כ אם ללא הברייתא אינו צ"ל
באמצע ממש, א"א לומר שמהברייתא רואים שצ"ל באמצע ממש. אלא
רואים שהפשט בהברייתא אינו ימין ושמאל הראש אלא או כפירוש

ר"ת או כא' התירוצים על דברי רש"י (עיין במעדני יום טוב מה שהביא מתשובת הרמב"ן), אלא ע"כ זה שכתב אדה"ז "ובתפילין דרש"י" הוא רא"י שזה שצ"ל באמצע, הכונה היא ממש אבל הטעם שצ"ל באמצע הוא כדי שתהא כנגד בין העינים¹. שוב ראיתי בספר קצות השלחן ס"ח ס"י שכתב וז"ל: "ויזהר שתהא התפילה באמצע רוחב הראש ממש ומוסיף בסוגריים כדי שתהא כנגד בין העינים ומציין להסדור. וזה בדיוק כמו שכתבנו².



פשוטו של מקרא

רש"י בפי' מילת 'ונועדתי'

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפרשת תרומה על מה שכתוב: "ונועדתי לך שם ודברתי אתך וגו'" (כה, כב), פירש רש"י בד"ה 'ונועדתי' "כשאקבע מועד לך לדבר עמך, אותו מקום אקבע למועד שאבא שם לדבר אליך". וכן בפרשת תצוה על מה שכתוב: "...פתח אהל מועד . . . אשר אועד לכם שמה לדבר אליך שם" (כט, מב), פירש רש"י בד"ה 'אשר אועד לכם': "כשאקבע מועד לדבר אליך, שם אקבענו לבא". וכן בפסוק שאחר פסוק זה על מה שכתוב: "ונועדתי שמה לבני ישראל וגו'" (שם, מג), פירש רש"י בד"ה 'ונועדתי שמה': "אתועד עמם בדבור כמלך הקובע מקום מועד לדבר עם עבדיו שם". וכן בפרשת כי תשא על מה שכתוב: "... לפני העדת באהל מועד אשר אועד לך שמה וגו'" (לו, לו) פירש רש"י בד"ה

(1) היינו שאדה"ז לומד שזה שכתב הרמב"ם בהלכות תפילין פ"ד ה"א הובא בשו"ע סי' כז שצ"ל באמצע רוחב הראש כדי שתהא כנגד בין העינים כוונתם היא באמצע ממש.

(2) ולהעיר בהפסקי סידור של הגרא"ח נאה שמביא כל החילוקים שבין הסידור להשו"ע, ואינו מביא כלום בענין דהתפילין צ"ל באמצע הראש ממש וזה מתאים עם מה שכתבנו וראה הערה קודמת.

'אשר אועד לך שמה': "כל מועד דבור שאקבע לך, אני קובעם לאותו מקום".

הרי לפנינו ארבעה פסוקים שתוכנם הכללי שהתוועדות הקב"ה לדבר עם משה תהי' באוהל מועד. וגם רש"י אינו מסתפק לפרש רק בפעם הראשונה, אלא מפרש בכל הארבעה פסוקים ותוכן פירושו בכללות הוא שוה.

וצריכים ביאור למה חזר הכתוב על ענין זה ארבעה פעמים, ולמה צריך רש"י לפרש פירושו ארבעה פעמים, וכן מה שבכל פעם משנה בלשונו.

והנה בלקוטי שיחות חלק לא שיחה ב' לפרשת תצוה ביאר כ"ק אדמו"ר שני פירושי רש"י שבפרשת תצוה הנ"ל, ואעתיק להלן כמה קטעים משם הנוגעים לעניננו: "ועפ"ז יש לומר, ששני הכתובים - א. "אשר אועד לכם גו' לדבר אליך", ב. "ונועדתי שמה לבני ישראל" - הם שני ענינים שונים באוהל מועד, . . פירושה של תיבת "אועד" שבכתוב הקודם "אשר אועד לכם גו' לדבר אליך" הוא קביעות מקום כלשון רש"י כשאקבע מועד כו' שם אקבענו. . והיינו שהוא מיועד ומיוחד לענין מסוים; אבל בפסוק דידן הכוונה היא לענין שני: ונועדתי לשון "אתוועד עמם" מלשון בית ועד. . ומובן בפשטות הטעם שנאמר "לבני ישראל", כי הכוונה היא למקום הקהלת העדה. [ונמצא שבאוהל מועד - שני פירושים: א. "אשר אועד גו' לדבר אליך" - מקום קבוע ומזומן לדיבור ה' אל משה ב. "ונועדתי שמה לבני" - בית ועד של בני ישראל] "עכ"ל בהנוגע לעניננו.

ולפי זה יש לומר, שהשאלה ששאלתי לעיל היא רק משלשה מקומות (ולא מארבעה) שהרי לפי ביאור כ"ק אדמו"ר הרי הפסוק "ונועדתי שמה לבני ישראל" אינו מדבר בנוגע לדיבור הקב"ה עם משה אלא למקום הקהלת העדה.

והנה, הגם שכ"ק אדמו"ר מבאר שם בלקוטי שיחות כמה פרטים ודיוקים בפרש"י, יש דיוק אחד שלכאורה אינו מבואר שם. והוא: שהן בפרשת תצוה והן בפרשת כי תשא (ל, לו) נאמר הלשון "אשר אועד לך" (לכם) שמה", ובשני המקומות יש פירוש רש"י על זה. אלא שבפרשת תצוה מעתיק רש"י רק תיבות "אשר אועד לכם" ומשמיט תיבת "שמה".

ובאמת השאלה היא גם על אתר שבד"ה 'אשר אועד לכם' משמיט רש"י תיבת "שמה" הכתובה בפסוק, ובד"ה 'ונועדתי' מעתיק רש"י גם תיבת "שמה" הכתובה בפסוק. משא"כ בפרשת כי תשא מעתיק גם תיבת "שמה" מן הכתוב.

וז"ל המזרחי: "השמיט מלת 'שמה', גם פירש 'אשר אועד' כאשר אקבע מועד, מפני שבזולת זה יהיה המובן ממנו שני ענינים: האחד שאועד לך שמה, והשני שאדבר לך שם, ואין הדבר כן, שהועד אינו ענין לעצמו, אלא שכשאועד כדי לדבר לך שם, ולפי זה אין צורך במלת 'שמה' כי די במלת 'שם שבסוף הפסוק', "עכ"ל. אבל לפי דבריו "שאין צורך במלת שמה", אז למה באמת נכתבה בפסוק, ולמה אין רש"י מפרש זה כדרכו כשיש תיבה מיותרת בפסוק.



כתפות האפוד בבגדי כהן גדול [גליון]

הת' יהודה ליב אלטיין

שליח בשיבת "אור אלחנן" חב"ד

ראיתי מ"ש הרב ב.וו. בגליון העבר (עמ' 78) בענין כתפות האפוד, שרצה לדייק ממ"ש רש"י "ומגבו של כהן היו מחוברות בחשב שתי חתיכות כמין שתי רצועות רחבות אחת כנגד כל כתף וכתף וזוקפן על שתי כתפותיו עד שנקפלות לפניו כנגד החזה", שהכתפות היו רחבות מלמטה במקום שהתחברו לחשב האפוד, באופן שהיו "נקפלות לפניו כנגד החזה". ועפ"ז ביאר מ"ש רש"י "...עוד שתי טבעות בשני קצות החושן בתחתיתו, וכנגדם שתי טבעות בשתי כתפות האפוד מלמטה בראשו התחתון המחובר בחשב. וטבעות החושן אל מול טבעות האפוד שוכבים זה על זה, ומרכסן כפתיל תכלת תחוב בטבעות האפוד והחושן, שיהא תחתית החושן דבוק לחשב האפוד", דאם היו קצרות מלמטה איך היו "שוכבים זה על זה".

ואגב חורפיה לא דק, דמ"ש רש"י שהכתפות היו "נקפלות לפניו כנגד החזה" קאי על החלק העליון של הכתפות, שהיו נקפלות לפניו כנגד החזה.

ואולי היו הטבעות ארוכות, באופן שקצות הטבעות היו שוכבים זע"ז.



שונות

סיבת עריכת הסידור ע"י אדה"ז

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בגליון תתצב הסברתי בארוכה שאחד הסיבות העיקריות שבעבורו חיבר אדה"ז את סידורו לא היתה רק כדי שיהיה סידור ערוך ומדויק המתאים לפי תורת הקבלה, אלא גם כיון שהסידורים היו מלאים שיבושים וטעויות. את זה הוכחתי ממה שמצאנו אצל המדקדים ובדברי הפוסקים במשך הדורות שהתלוננו מאד על ה"סידורים החדשים" שאינם מדויקים, וכל אחד בדורו הכריז שהסידורים הישנים שלפני זה היו יותר מדויקים, הרי שאף פעם לא היה נוסח התפילה הנפוץ מדויק וסופי, וכל סידור הופיע עם נוסח ותיקוני נוסח משלו. ראה שם בארוכה.

ויש להוסיף:

בשנת תקכ"ח נדפס בנירן בורג ספר 'ישרש יעקב', 'הכינו וגם חיברו החכם המרום אשר גברה ידו במלאכת הדקדוק כמוהר"ר יעקב באבאני נרו מתושבי ארץ הקדושה', 'והוא שאלה אשר נשאל עליה המחבר מאת אחד מתלמידיו על בחור שהחליף כמה שינויים בברכת המזון ותשובתו עליה', בה הוא מסכים לשינויים הנ"ל, 'וע"י כן נתגלגלו הדברים והוכיח המחבר שאין לסמוך על ספרים הנדפסים כי הם מלאים טעויות ושיבושים מסכת התרשלות מקצת מגיהים והעדר ידיעתם בחכמת הדקדוק. והרבה להביא על זה ראיות ברורות'¹.

(1) כל זה מתוך 'שער' הספר. וראה במאמרו של הרב אברהם מאיר ועקנין ב'מוריה', אלול תשס"ד, עמ' לז-לח, מעתיק דברי רבי בנימין איספינוזא "שנודע לו בבירור שהמחבר ספר ישרש יעקב אינו רבי יעקב ביבאני ואינו תושב ארץ ישראל, והוא יודע מי הוא המחבר האמיתי אך אינו מגלה את שמו מפני כבודו". ומוכיח שם שמחברו הוא כנראה רבי יעקב בשן, "החכם השלם... אב"ד דק"ק ספרדינא] שבהמבורג" (התואר מתוך 'לוח ארש' להיעב"ץ, אות תעו, עמ' קסו במהדורת יצחקי), "והסתיר שמו כדי שלא יקומו נגדו אויביו ומקנאיו". ועד"ז כתב החיד"א, ראה בהנעתך בהערה 3 ובספר 'לחם הבכורים' (דלקמן ראה ליד הערה 53) דף כב סוף ע"ב מדפי הספר, העיר ע"ז: "מ"ש ה"ה הנז'... שספר יש"י אינו למוהר"ר ביבאני, לא ידעתי מה יתן ומה יוסיף יהיה

ושוב בא רבי בנימין איספנינוזא, שהיה מחכמי תוניס ושוב התיישב בליוורנו והיה שם חבר בית הדין, ובשנת תקל"ב חיבר ספרו 'יסוד הקיום', נגד הספר 'ישרש יעקב', ובתקיפות ובלשון חריפה הוא מאריך ביי"ב פרקים שאסור לשנות כלום מהנוסח שקבלנו מקדמונינו, והנוסח הנהוג אינו באשמת טעויות המדפיסים. "והן עתה קם מעורר וחבר ספר לשרש ולעקור הנוסח" המסורה לנו מאבותינו בסדר התפלה שאם תחשוב בס' הנז' תמצא שמשנה יותר ממאתים תבות והכי קרא ספרו ישרש יעקב שדעתו ומגמת פניו לשרש סדר התפלות². הוא דוחה בתוקף את כל השינויים משלש טעמים עיקריים: א. אסור לזוז מהמקובל מקדמונינו אפילו אם אנחנו לא יורדים לסוף דעתם. ב. רוב התפלות והברכות נתקנו בלשון חז"ל ולא בלשון המקרא, ולשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד. ג. גם בלשון המקרא טענותיו אינם נכונות ע"פ דקדוק³.

מה שיהיה רב עצום בישראל או קטן שבקטנים צריכים לקבל דברי אמת ממי שאמרם... מיהו יש לישב שאין כוונתו ז"ל להמעט למחבר יש"י לומר שמאחר שהמחבר אינו מהרי"ב אלא חכם אחר לא נקבל דבריו, אלא קושטא קאמר דהכי הוה עובדא".

2) מעניין לציין שבחליפת המכתבים בין רבי יעקב בשן להיעב"ץ ('לוח ארש' סימנים תער-תפא, עמ' קסא-קפד במהדורת יצחקי; ציין לזה ב'מוריה' שם), כי ר"י בשן ביקש את עזרתו במחלוקת שפרצה בקהילתו אודות התיקונים שהנהיג, עומד היעב"ץ לצדו של ר"י בשן ותומך בהרבה מהתיקונים שהוא הציג. בשנת תקי"ח הוא כותב לו: "ומה שהוסיף החכם... מדעתו, להעיר על טעויות שנזדקרו ביניהם ובינינו, כמוהם כמונו ספרדים ואשכנזים חולינו חולי הלשון, כולנו כצאן תעינו... לפעלא טבא אמרין יישר כחך ששברת וקצצת רגיל"י השבוש... אפריון נמטייה אשר עמד בפרצות המליצות בדברי חכמים..." (עמ' קסו בסופו); ובשנת תק"כ הוא כותב לו שוב: "...נבהלתי מראות, נפליתי נוראות, מי האיש אשר מלאו לבו לעשות בודון, למרות את פי האדון, לגרות מדון, במקום שהיה ראוי להחזיק טובה למעלת כבוד תורתו... על עמדו בפרץ ושם אל לבו אשר לא יתגאל, בשבושי ההמון... וכבר שבחתי על זאת לפני שתי שנים...". ציינתי כל זאת להוכיח שוב שלמרות שהיעב"ץ לחם בעוז נגד תיקוניו של הרו"ה, לא מנע את עצמו מתיקונים אחרים שמצאו חן בעיניו; ובחינם מנסים לאחרונה לרמוס את כבודו של הרו"ה על "שהעז" להציע תיקונים לסידור התפילה, ואין בדבריהם כלום שהרי גם היעב"ץ וכל שאר המדקדקים הציגו כל אחד תיקונים משלהם כראות עיניהם. וראה מש"כ בספר "הסידור" עמ' ריב הערה 173.

3) הספר נשאר בכת"י. פרקים ה-ו נתפרסם ב'מוריה' שם עמ' מ-מד. החד"א ראה את הספר בכת"י והזכירו בשו"ת 'יוסף אומץ' דלקמן הערה 47: "...זה עני ר"י באבאני הנדפס קונטרס ישרש יעקב על שמו אינו המחבר אלא מדקדק אחד ירא להזכיר שמו ונתן הכסף לרי"ב שדיפסנו על שמו וזה אמת וצדק. ובו בפרק שנדפס קונטרס ישרש יעקב היה בחיים חיותו הרב הכולל כמהר"ר בנימין איספנינוזא וזה"ה שהיה מדקדק

ובשנת תר"ל בא רבי שאול הכהן בספרו 'לחם הבכורים' ומצדיק את דברי הישרש יעקב. יסוד שיטתו: "ידוע שהמעתיקים והמדפיסים יוצא מתחת ידם טעויות הרבה אין די לבאר, כמ"ש הרב יש"י, וכל המודה על האמת יודה על זה"⁴.

רבי שמרי' שמערי'ל מהרימלוב כותב בקונטרס 'עיון תפלה'⁵: "ראיתי כמה מסדרים אשר עשו פירוש על סדר התפילה... אמנם בענייני הנוסחאות וצחות לשון התפלה לא שמו אל לבם לתקן הכל, ולדעתי זהו עיקר הגדול בעיקר התפלה שלא ידברו בלעגי שפה... ולקמן תראה איך יש מקומות שהמון העם טועים ומגמגמים בלשונם ואין להם פי' כלל, ולפעמים מחמת שהמדפיסים רצו לזכות את ישראל העמידו גם בנוסח אשכנז את נוסח ספרדיים וכמה יראי שמים רצו לצאת ידי שניהם ואומרים שני הנוסחאות יחד ואין להם פי' כלל..."⁶.

הרה"ק רבי יהושע רוקח מבעלזא כותב בהסכמתו לסידור תפלה למשה מהרמ"ק משולב עם ספר 'אור הישר' למהר"ם פאפירש: "...שמעתי מאמור"ר... שאמר אם כי אין דרכו לתת הסכמה לדפוס, מ"מ באם אחד ירצה להדפיס סידור אור הישר הי' נותן לו הסכמה, כי תחילת כניסתו ליראת שמים הי' ע"י סידור הזה והתרעם על הסיפורים החדשים שנדפסים [ופקפק על איזה מהם אין ברצוני לגלות בדפוס] שזה הגורם שאינם מדפיסים הס' אור הישר, שהי' לתועלת לילדי בני ישראל להכניס בלבם יראת השם, כן תורף דברי קדשו..."⁷.

גדול... וקנא לה' וחיבר קונטרס גדול שמו יסוד הקיום לשרש שרשיו של קונטרס ישרש יעקב הנז' וכתב שאין לסמוך עליו... והאריך מאד על כל דבריו...". אמנם בספר 'לחם הבכורים' שם ע"א כותב: "ואנכי איש צעיר נער ובער יתוש נמוך גברא רבא קחזינא ותיובתא לא קא חזינא... כי לפי הנראה לעין כל קורא דדברי הספר הנזכר הם דברים נכוחים נכונים... והגם כי רעדה אחזתני להכניס ראשי בין ההרים הגדולים עכ"ז לא משכתי קולמוסי כי קנא קנאתי לכבוד תורתנו הקדושה..."⁸, ראה שמה בארוכה.

(4) ראה לקמן ליד הערה 52.

(5) נספח בסוף סידור 'דעת קדושים' (בוטשאטש), פרעמישלא תרנ"ב. ולפני זה בקונטרס בפני עצמו, לבוב תר"ט.

(6) הרה"ק רבי שלום מבעלזא.

ה'ערוך השלחן' כותב⁷: "ובכן יש לצעוק על המדפיסים שהוסיפו בסידורים בשמע קולנו תפלה... אלא שבעוה"ר אימסר [ע]למא בידא דטיפשאי והמדפיסים עושים כרצונם ואין בידינו למחות...".

דעת ההלכה על המשנים נוסחאות מהתפילה

יש לומר שהסיבה שלא הקפידו כ"כ בנוגע לדיוק נוסחו של סידור התפילה, ונדפסו הסידורים בלי הגהה הראויה, ושוב הרגיש כל מדקדק ומבין בחכמה זו שזכותו לתקן, לשנות ולהשלים את הנוסח, נעוצה גם⁸ בהכרה ההלכתית שנוסחאות וניקוד התפילה לא נקבעו באופן מחייב וסופי.

האם קבעו חכמים נוסח מדויק?

אודות שאלת קביעת הנוסחאות וההיתר להוסיף ולשנות מלים בתפילה יש להעיר ממחלוקת הראשונים, שהובאה בטור ושו"ע⁹ בנוגע לאמירת הפיוטים באמצע התפילה, דהרמ"ה מן האוסרים ור"ת מן המתירים¹⁰. ואעתיקם בזה בלשונו של אדה"ז בשו"ע שלו¹¹:

"מה שנוהגין במקומות הרבה לומר פיוטים בברכות קריאת שמע, יש אומרים שכל מי שאפשר לו לבטל המנהג שלא ע"י המחלוקת יבטל, לפי שהפיוטים שאינן מענין הברכה חשובין הפסק גמור. ואפילו אם הם מענין הברכה אין לומר שהוא כמאריך הברכה ומוסיף בה, שהרי אמרו¹² מקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך, וכל המשנה

(7) או"ח סי' קיט ס"ב.

(8) בנוסף לעובדה הפשוטה שאף פעם לא היה רב ומשגיח בבית הדפוס שהגיה את פרי עמלו של "הבחור הזעזער" לפני שהספרים יצאו לאור.

(9) או"ח סי' סח.

(10) בענין זה ראה עוד מש"כ רא"ל פרומקין בראש "סדור תפלה כמנהג אשכנז עם סדר רב עמרם השלם" ב'דברים אחדים' פרק ז, ושם ציין גם להגהות היעב"ץ למס' ברכות (לג, ב), שעל דברי המשנה שם: "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך ועל טוב יזכר שמך" כותב היעב"ץ: "מכאן נראה שהיה מנהג קדום בישראל להוסיף על מטבע אכנה"ג...".

(11) שם ס"א.

(12) משנה ברכות יא, א.

ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה¹³. ועוד שהיא סיבה להפסיק בדברים בטלים כשהשליח צבור אומר הפיוט.

"ויש אומרים שאין איסור בדבר. שזה שאמרו במקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך, לא אמרו אלא בברכות ארוכות שפותחות בברוך וחותמות בברוך אינו רשאי לקצר שלא לפתוח בברוך או שלא לחתום, ואם שינה הרי זה משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות ולא יצא ידי חובתו, אבל שאר נוסח הברכה לא נתנו בו חכמים שיעור שיאמר כך וכך מלות לא פחות ולא יותר, שאם כן היה להם לתקן נוסח כל ברכה במלות מנויות וזה לא מצינו בשום מקום¹⁴, ולא הזכירו אלא המלות שיש הקפדה בהן לבד כגון יציאת מצרים ומלכות וקריעת ים סוף ומכות בכורות באמת ויציב וברית ותורה בברכת הארץ וכיוצא בהן, אבל שאר הנוסח שלא הזכירו שיש הקפדה בו אינו מעכב כלל אם שינה אותו ואמרו בלשון אחר או אפילו לא אמרו כלל, והוא הדין אם הוסיף והאריך בו אפילו התוספות מרובה על העיקר, וכמו שהתירו להוסיף בברכת התפלה מעין כל ברכה וברכה וכמ"ש בסימן קי"ט¹⁵ וכן נוהגין במדינות אלו. והמקיל ואינו אומרם לא הפסיד"¹⁶.

אריכות הביאור בשיטת היש אומרים נעתק מלשון הרשב"א בחדושי¹⁷, וכן פסק הרשב"א כמה פעמים בשו"ת, שניתן לשנות נוסחאות התפילה, ואינו נחשב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים¹⁸.

(13) שם מ, ב.

(14) ראה עד"ז לקמן.

(15) ס"א.

(16) ואכן השמיט אדה"ז את הפיוטים בסידורו. "הגם שהאריז"ל היה מפסיק בפיוטין של הקלירי כמ"ש המג"א סימן ס"ח [לפני סק"א], נראה לומר משום ש... מאחר שלא נזכרו בתלמוד ואינם חיוב על כל ישראל יותר טוב שלא להכניס עצמו בחשש הפסק מדינא דגמרא" (שער הכולל' בהקדמה סוף אות ז).

(17) עמ"ס ברכות יא, א ד"ה אחת ארוכה, וכפי שצוין ("ע"י אדה"ז?) בגליון [אות ה וח' במהדורת קה"ת החדשה].

(18) ח"א סי' תסט בנוגע לאמירת פיוטים: "...הרמב"ם ז"ל כתב שאין ראוי לעשות כן, וכן ודאי יראה לי. אלא שמנהג הזה פשט ברוב המקומות... והנח להם לישראל לנהוג כמו שנהגו...". ציון זה נוסף במהדורת קה"ת החדשה, אבל עדיפא הוי ליה לציין לסי' תעג: "בענין התפלות והסדורים אין המקומות שוין. וכל אחד ואחד אומר כפי מקומו. ומ"מ אם לא אמר כן אינו מעכב, שלא כדברי מי שאמר לכם שזה קרוי

הרי לנו מפורש מחלוקת הראשונים, שלפי הדעה הראשונה טבעו חכמים גם את המלים המדויקות של כל הברכה¹⁹, וע"כ אמירת פיוטים היא משנה ממטבע זו ו"אינו אלא טועה", ולפי דעת ה"א טבעו חכמים לעיכובא רק את פתיחת וחתימת הברכה (ועוד כמה דברים שהדגישו) אבל לא את כל נוסח הברכה, וע"כ אין איסור באמירת הפיוטים.

להלכה פסק מרן ה'בית יוסף' בשו"ע שם: "יש מקומות שמפסיקים בברכות ק"ש לומר פיוטים, ונכון למנוע מלאמרם משום דהוי הפסק", אמנם הרמ"א הביא דעת "י"א דאין איסור בדבר, וכן נוהגין בכל המקומות לאמרם, והמיקל ואינו אומרם לא הפסיד... אין לאדם

משנה ממטבע שטבעו חכמים ולא יצא". ועד"ז כתב שם סי' תע בנוגע לקריאת הפרשיות בחנוכה: "...וכן יש מנהגים משתנים בקריאת ההפטרות ונהרא נהרא ופשטיה. וכן הדין בהזכרת והוא רחום בשבתות וימים טובים שאמרת הכל לפי המנהג. ואין לומר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות טועה, אלא במשנה נוסח הברכות, שאמר במקום מטבע ארוך...".

19) אמנם כדאי להדגיש שגם לפי הדעה הראשונה ישנו חילוק בין שינוי פתיחת וחתימת הברכה שמעכב אפילו בדיעבד, לבין שינוי שאר נוסח הברכה שודאי אינו מעכב (אלא שהמשנה "אינו אלא טועה"), שהרי הדין שרק שינוי פתיחת וסיום הברכה מעכב נזכר בכמה מקומות בלי שום חולק, וא"כ ודאי שגם לפי הדעה הראשונה אין שינוי באמצע הברכה מעכב.

ראה סי' נט ס"א: "ואם אמר בא"י אמ"ה יוצר אור ובורא חשך אשר בדברו מעריב ערבים בחכמה פותח כו' אפילו עד סיום הברכה וחתם ביוצר המאורות יצא, שכיון שפתיחת הברכה וחתימתה כתיקונה אע"פ שבאמצע שינה ממטבע שטבעו חכמים יצא בדיעבד. אבל אם חתם המעריב ערבים אע"פ שפתח ביוצר אור בלבד ואמר כל הברכה כתיקונה עד החתימה לא יצא שכל הברכה צריכה להיות פתיחתה וחתימתה כתיקונה אפילו בדיעבד"; סי' סו סוף סי"ב בנוגע לברכות ק"ש (נעתק לקמן הערה 27); סי' קיד ס"ח בנוגע לברכות העמידה: "אבל אם דילג באמצעה... אינו נקרא משנה ממטבע שטבעו חכמים אלא כשמשנה בפתיחתן או בחתימתן בברכות שחותמות בברוך ופותרחות בברוך"; סי' קפז ס"ד בנוגע לברכת המזון: "כל המשנה ממטבע שטבעו (חכמים) לא יצא ידי חובתו ומחזירין אותו... ואם חיסר אחד מכל אלה, שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה או שלא הזכיר ברית או תורה בברכת הארץ או מלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו ומחזירים אותו לראש ברכת המזון... (הואיל ושינה המטבע שטבעו הנביאים...) ובברכת הזון... יצא, שכיון שפתח וחתם בברוך אע"פ שדילג כל השאר אין זה משנה ממטבע שטבעו חכמים... ומ"מ לכתחלה צריך לומר כל המטבע כתיקונה...".

לפרוש עצמו מהציבור במקום שנהגו לאמרם, ויאמר אותם עמהם²⁰.

מהו גדר "משנה ממטבע שטבעו חכמים"

כתב הרמב"ם²¹: "ונוסח כל הברכות עזרא ובית דינו תקנום, ואין ראוי לשנותם ולא להוסיף על אחת מהם ולא לגרוע ממנה, וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה", וב'כסף משנה' שם מקשה שהרי רבי יוסי אמר²² כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא י"ח ו"למה שינה רבינו הלשון וכתב אינו אלא טועה וכן יש לדקדק למה כתב ואין ראוי לשנותם"²³?

ומתריך: "ונ"ל דתרי גווני שינוי הן: [1] האחד שהוא אומר נוסח הברכה שתקנו חכמים אלא שהוא מוסיף בה או גורע ממנה, או שהוא אומר כעין נוסח שתקנו חכמים אבל הוא אומר אותה במלות אחרות²⁴, ומ"מ הם רומזות לנוסח שתקנו חז"ל, וכיון שכוונת דבריו

20) ומוסיף אדה"ז לפרש (שם סי' סח ס"ב) שכל המחלוקת הזו היא רק בברכת קריאת שמע, אבל בתפלת י"ח אין הפיוטים חשובים הפסק שהרי מותר להוסיף מעין כל ברכה וברכה". ביאור הדבר י"ל, בנוגע לברכות ק"ש יש סברא לומר שהפיוטים נחשבים כשינוי המטבע, כיון שישנו נוסח סגור וסופי שהכתיבו בחכמים, לא כן תפלת י"ח שגדרו "בקשת צרכיו", וכפי שכותב אדה"ז במק"א (סי' קיב ס"א): "וי"ג האמצעיות הן בקשת פרס, לפיכך אם רצה היחיד לשאול צרכיו בברכות האמצעיות רשאי", שהרי הוספת הבקשות הן חלק מהמטבע שטבעו החכמים. אבל גם אז הקפידו חכמים על הצורה הכללית, שיהיה ברור מהו העיקר ("המטבע") ומהו התוספת על המטבע, ועל כן "כשהוא מוסיף מתחיל בברכה ואח"כ מוסיף, אבל לא יוסיף ואח"כ יתחיל הברכה, מפני שצריך לעשות עיקר ממטבע שתקנו חכמים ובקשתו תהיה טפילה" (סי' קיט ס"א). וראה שם בהמשך דעת ה"ש מי שאומר "שבנוסף לזה צריכים להקפיד על צורת הבקשה באם זה בלשון יחיד או בלשון רבים, "...שכששואל צרכי רבים באמצע הברכה נראה כמוסיף על מטבע שתקנו חכמים..."

21) הלי' ברכות פ"א ה"ה.

22) ברכות מ, ב.

23) ראה גם לשון הרמב"ם בהלי' ק"ש פ"א סוף ה"ז: "כללו של דבר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות הרי זה טועה וחוזר ומברך כמטבע".

24) ועד"ז כותב על דברי הרמב"ם שם (ה"ו): "וכל הברכות כולן נאמרין בכל לשון והוא שיאמר כעין שתקנו חכמים, ואם שינה את המטבע הואיל והזכיר אזכרה ומלכות וענין הברכה אפילו בלשון חול יצא", ומסביר ב'כסף משנה' בכדי לתרץ את השגת הרמ"ך: "הכא מייירי ששינה בנוסח הברכה ולא אמר אותו לשון ממש אלא שאמר ענין הברכה בנוסח אחר ולא שינה לא בפתיחה ולא בחתימה וזה מבואר בדברי רבינו".

עולה למה שתקנו חז"ל אין כאן טעות אבל אין ראוי לעשות כן. [2] השינוי השני הוא שמשנה כוונת הברכה... אע"פ שמזכיר שם ומלכות ואומר ענין הברכות בשינוי טועה הוא דמה בצע לשנות ועכ"ז יוצא י"ח...". כ"ה לפי הפירוש השני ש"זה עיקר"²⁵. עיקר דברי ה'כסף משנה' הובאו ב'מגן אברהם'²⁶, ומשם בשו"ע אדה"ז²⁷.

ולכאורה קשה להבין מה שכתב ה'בית יוסף'²⁸: "ורבינו הגדול מהרי"א כתב שיאמר לעלם לעלמי עלמאי בלא וי"ו כדי שלא יהיו אלא כ"ח [אותיות]. ולי נראה שאין לשנות ממטבע שטבעו חכמים בשביל שום דרשה, וכיון שקבלנו מקדמונינו לומר ולעלמי עלמאי כל המשנה ידו על התחתונה", והרי גם כאן אינו משנה שינוי אמיתי ולמה זה נקרא משנה "ממטבע שטבעו חכמים", י"ל שאין כוונת ה'בית יוסף' לעיקר גדר "מטבע שטבעו חכמים", ורק משתמש בלשון זה, ועיקר כוונתו לומר שבאם יש נוסח מסוים שבא אלינו בקבלה ברורה אין לנו לשנות.

והנה פסק ה'בית יוסף' בשו"ע²⁹: "ועקידת יצחק היום לזרעו תזכור, כך היא הנוסחא המפורסמת; והמדרק לומר: לזרע יעקב תזכור, משנה מטבע שטבעו חכמים בברכות ואינו אלא טועה",

וזה מבואר גם בדברי ה'ב"ח (או"ח סוף סי' קפז), בפירוש דברי הטור שם: "וכל מי שמשנה המטבע או שלא הזכיר מה שחייבו חכמים להזכיר לא יצא י"ח", ומפרש ה'ב"ח: "ונראה דר"ל דמשנה עיקר ענין המטבע שעליה ניתקנה הברכה, כגון ברכת הזן משנה אותה לענין הארץ... או שאומר עיקר הברכה אלא שלא הזכיר מה שחייבו חכמים להזכיר בה, כגון שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה... אבל כשהזכיר מה שחייבו חכמים להזכיר בה וגם אינו משנה עיקר ענין הברכה לענין אחר אלא שאומרה בלשון אחר, פשיטא דיצא...".

25) דיון ארוך בזה ראה בשו"ת 'פרח שושן' חאו"ח כלל ד סי' ג.

26) סי' סד סק"ג.

27) סי' סו סוף סי"ב: "ולא אמרו שהמשנה ממטבע שטבעו חכמים לא יצא אלא כשמשנה בפתיחתן או בחתימתן, אבל שאר הנוסח אינו מעכב אלא התיבות שפרטו חכמים שהן מעכבות כגון אלו שאמרנו (וכגון ברית ותורה ומלכות בברכת המזון וגשמים בתפלה וכל כיוצא בהן)". ומקורו (כמצוין שם אות קמח) בדברי הכס"מ והמג"א.

28) או"ח סי' נו.

29) או"ח סי' תקצא ס"ז.

ולכאורה כאן הרי אינו משנה את התוכן ואת המשמעות של הברכה, וא"כ למה קורא לו "משנה ממטבע חכמים"? וי"ל שבכל זאת יש כאן שינוי משמעותי בזה שבמקום יצחק אבינו הוא מזכיר את יעקב אבינו, וא"כ הרי זה נכנס כבר בגדר המשנה שאומר "כעין נוסח שתקנו חכמים אבל הוא אומר אותה במלות אחרות".

וכדאי להעיר כאן שה'מגן אברהם' שם³⁰ מוסיף הסבר לדברי השו"ע: "מ"מ יצא בדיעבד, דאין זה משנה ממש", שלמרות שהשו"ע משתמש בלשון "משנה מטבע שטבעו חכמים", אין זה חמור כ"כ עד שזה יעכב גם בדיעבד, דהוי רק שינוי קל ו"אין זה משנה ממש". אמנם אדה"ז בשו"ע שלו³¹ אכן אינו מעתיק את הנימוק של "משנה ממטבע חכמים", וכותב רק: "וי"א שאין לשנות הנוסחא הישנה...", אדה"ז שינה כאן מנוסח המג"א ובוזה הוא מדגיש שהשו"ע לא השתמש כאן בסגנון "מטבע שטבעו" כי אם בגדר לשון המושאל.

ובסוגיא זה כדאי לציין עוד שינוי עד"ז. שבשו"ע נפסק³²: "אין להוסיף על תארייו של הקב"ה, יותר מהאל הגדול הגבור והנורא; ודוקא בתפלה, מפני שאין לשנות ממטבע שטבעו חכמים", אבל אדה"ז³³ מנסח דין זה באופן אחר: "אין להוסיף על תארייו של הקדוש ברוך הוא יותר מהאל הגדול הגבור והנורא, לפי שכשאומר יותר מהם ומסיים נראה כאלו סיים כל שבחיו ומי יוכל להשמיע כל תהלתו, וגם אלו השלשה כינויים אם לא שכתבן משה בתורה ובאו אנשי כנסת הגדולה ותיקנום בתפלה לא היינו אומרים אותם, לפיכך אין לשנות ממטבע שטבעו חכמים", בעוד שבשו"ע הב"י הנימוק שבשבילו אין להוסיף תוארים הרי זה "מפני שאין לשנות ממטבע שטבעו חכמים", הרי לפי אדה"ז אין זה הנימוק אלא ההלכה. וכנראה שאדה"ז אינו סובר שהוספת תואר נכנס בגדר "משנה", כיון שאינו משנה תוכן ועיקר הברכה³⁴.

30) סק"ח.

31) שם סי"ב.

32) סי' קיג ס"ט.

33) שם ס"ח.

34) ולהעיר מ'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר זי"ע חלק ו' עמ' רסב ה"אם מותר להפסיק בתפלה בביטוי מלות נוספות בושארגאן".

ההיתר למדקדק לשנות מלים וניקוד בתפילה

למרות כל האמור אודות חומרת ענין "משנה ממטבע שטבעו חכמים", וגם "אין לשנות.. בשביל שום דרשה... כיון שקבלנו מקדמונינו...", בכל זאת ניתן הרשות לכל אחד לשנות תיבות וניקוד של התפילה³⁵.

את זה למדנו מדברי מרן ה'בית יוסף' בשו"ת 'אבקת רוכל'³⁶:

ועל תמיהתך] איך פשט המנהג לומר³⁷ אנא בשם כדעת אימורא ירושלמי³⁸ שלא הסכימו עמו כמעט כל הפוסקים³⁹, אין לתמוה על זה שהפוסקים נמשכו אחר גירסת נסחת המשנה שבידינו⁴⁰, וכיון שרבי חגי למדנו נוסחאת המשנה שהיה אנא בשם הכי נקטינן דאיהו היה בקי בנסחא' המשנה טפי מינן, וכ"ש דתוספתא⁴¹ מסייע ליה. ועוד יש לומר שהפוסקים שכתבו אנא השם לא לפסוק הלכה שיאמרו כן נתכוונו ולדחות דברי רבי חגי והתוספתא, שאין זה הדבר תלוי בפסק הלכה כיון שאין איסור בדבר. ואע"פ שהם כתבו שיאמר אנא השם מי שירצה

(35) בחרמים שהכריזו נגד החסידים העלו בין השאר גם את בעית הנוסח: "...וענין משנה ממטבע שטבעו חכמים, גדולי הפוסקים, כל תיקוני התפלות במדינות הללו... בשינוי נוסחאות ניט מנהג מדינות הללו וראש אונורה גאונים האבין אונז מוסד גוועזין, אשר אין דרך לנטות ימין ושמאל..." (חרם בראד משנת תקל"ב, 'חסידים ומתנגדים' ח"א עמ' 45 ושם הערה 10). ולהעיר שבכל מה שדנו בספרי הפוסקים אודות משנה מנוסחאשכנו לספרד ולהיפך, דנו רק מצד שינוי מנהג אבות, כוונות ע"פ הקבלה המתאים לנוסח מסוים ועוד, אבל לא נגעו בזה מדין משנה ממטבע שטבעו חכמים, ראה בזה בשו"ת 'חתם סופר' סי' טו (הב') ובנסמן והנעתק ב'ליקוטי הערות' לשם, 'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר זי"ע חלק יא עמ' 65, ואכמ"ל.

(36) סי' כח.

(37) בסדר העבודה של מוסף ליוהכ"פ.

(38) יומא פ"ג ה"ז: אמר רבי חגי בראשונה הוא או' אנא השם ובשנייה הוא או' אנא בשם.

(39) רמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"ב ה"ו, פ"ד ה"א. וראה בפסקי הרא"ש מס' יומא לו, א.

(40) יומא לה, ב: אנא השם.

(41) לפנינו בתוספתא שם פ"ב ה"א: אנא השם. אמנם בראשונים ובכתבי-יד מובאות בזה גירסאות שונות, ראה בארוכה 'תוספתא כפשוטה' שם.

לומר אנא בשם כרבי חגי הרשות בידו⁴²... שאפילו אם היו הפוסקים כותבים אנא השם בדוקא - שהרשות בידינו להניח דבריהם ולומר אנא בשם כדברי רבי חגי כיון שאינו דבר התלוי באסור (ב) והיתר, כ"ש שקצת פוסקים כתבו כרבי חגי. וגם הפוסקים שכתבו שלא כמותו יש לומר שנמשכו אחר נסחאת המשנה שבידם ור' חגי היה בקי בגירסת המשנה יותר מהם... נראה לי נאם הצעיר יוסף קארו.

שיטת ה'בית יוסף' ברורה, לדעתו פסקי הלכה ניתנו רק בנוגע לדברים שיש בהם משום איסור והיתר⁴³, וכל "שאינו דבר התלוי באסור והיתר" לא נפסק בו הלכה, ועל-כן נוסח התפילה אין שייך בו פסק הלכה, ו"מי שירצה לומר [באופן אחר ממה שכתוב] הרשות בידו".

ולכאורה דברי ה'אבקת רוכל' אלו, שמשם יוצא שבנוגע לנוסח התפילה אין שייך פסק הלכה וכל אחד יכול לבחור את הנוסח כרצונו, סותרים לדבריו ב'כסף משנה' שגם כ"שהוא אומר נוסח הברכה שתקנו חכמים אלא שהוא מוסיף בה או גורע ממנה... אין ראוי לעשות כן"?

וכדי להשוות בין הדברים י"ל שגם לפי דברי ה'כסף משנה' השינוי (ה-1) הקל באופן ד"אין כאן טעות אבל אין ראוי לעשות כן" הוא רק במקרה דמוסיף, גורע או משנה באופן שהנוסח שלו רק "רומזות לנוסח שתקנו חז"ל", אבל באם הנוסח נשאר אותו נוסח ממש, אלא

42) וממשיך: "ואע"פ שזה דבר של טעם אביא דוגמת זה שכבר ידוע שכל הפוסקים שלנו הם ע"פ התלמוד ומפיו אנו חיים וכל אשר בשם ישראל יכנה אינו רשאי לזוז מפסק התלמוד וכל הפורש ממנו כפורש מחייו, עכ"ז יש דברים שאנו מניחים דבר התלמוד ונוהגים כספרים אחרים. ואעידה לי עדים נאמנים, ששינוי בפרק בני העיר [מגילה לא, א] שבתעניות קורים ברכות וקללות ואין אנו נוהגים כן אלא אנו קורים ויחל כדברי מסכת סופרים [פי"ז ה"ה]. וכן בר"ח אלול שחל להיות בשבת היה ראוי להפטיר השמים כסאי כמו שגזר הגמ' בפ' הזו' [מגילה לא, סע"א] ואין אנו מפטירי' אלא בחדא משבע דנחמא כדברי פסיקתא [מובא בראשונים], והטעם לפי שאין דברים אלו תלויים בדבר אסור והתר הרשות בידינו לקרות או להפטיר כדברי מי שיראה לנו שהוא יותר נכון ואע"פ שהוא נגד התלמוד כיון שאינו דבר תלוי באסור והתר. ומשם נלמוד לנדון שלפנינו".

43) להעיר מדברי הרמב"ם בפיה"מ (סנהדרין פ"י מ"ג): "כבר הזכרנו לך כמה פעמים שכל מחלוקת שתהיה בין החכמים ואינה תלויה במעשה אלא קביעת סברה בלבד אין מקום לפסוק הלכה כאחד מהם". וראה גם פיה"מ ע"מ סוטה פ"ג סוף מ"ג, וב'אנציקלופדיה תלמודית', כרך ט, טור רמג ושי"נ.

שמשנה באופן שלדעתו אינו אלא שיפור הלשון, ודאי דזה נחשב כעצם המטבע שטבעו חכמים ומותר.

היה אפשר לומר דאין הכוונה ב'אבקת וכול' להתיר לשנות כל נוסחאות התפילה, אלא שכוונתו רק לתרץ את הנוסח ש"פ שטש המנהג לומר... [למרות] שלא הסכימו עמו כמעט כל הפוסקים", וע"ז הוא כותב שהפוסקים לא התכוונו לפסוק וכו' וע"כ אפשר להמשיך ולומר כפי הנוסח הנפוץ, אבל במקרה שהיחיד רוצה מדעת עצמו לשנות הנוסח - אין זה בידו. אבל לשון ה'אבקת וכול' אינו מוכח כן, שהרי כותב: "...מי שירצה לומר אנא בשם כרבי חגי הרשות בידו... שהרשות בידינו להניח דבריהם ולומר..." ומשמע שההחלטה בידי "מי שירצה לומר" באופן כזה או באופן אחר אפילו באם הוא משנה עי"ז מהנוסח הנפוץ.

אמנם נשאלת השאלה: מה החילוק בין נוסח סדר העבודה של יוהכ"פ שההחלטה בידי "מי שירצה לומר", לבין נוסח הקדיש, שבו "אין לשנות ממטבע שטבעו חכמים... כיון שקבלנו מקדמונינו... כל המשנה ידו על התחתונה"? אולי י"ל שבסדר העבודה אין לנו נוסח ברור מה "שקבלנו מקדמונינו", שהרי נוסחאות המשנה והתוספתא וכו' שונים זה מזה, ועל כן יכול כ"א לבחור לעצמו מבין הנוסחאות. ולפי זה יוצא שהיתרו של ה'בית יוסף' ש"מי שירצה לומר... הרשות בידו... שהרשות בידינו להניח דבריהם ולומר..." מוגבל למקרים שאין הנוסח בטוח וברור בגדר "קבלנו מקדמונינו".

"המודקדים כפי דקדוקם והחכמים כפי חכמתם והמקובלים כפי ידיעתם"

הבנה האמורה בדברי ה'אבקת וכול' שימש יסוד לשיטתו של החיד"א בענין זה, שכותב⁴⁴:

...מעשים בכל יום בכרכים ועיירות גדולות בגלילותנו דמשנים תיבה אחת או שתיים בברכות יוצר וברכות שמ[ן]נה עשרה וכיוצא - המדקדים כפי דקדוקם והחכמים כפי חכמתם והמקובלים כפי ידיעתם ואין פוצה פה רק יש שואלים טעם השינוי⁴⁵... ולענין מה

(44) שו"ת 'טוב עין' סי' ז.

(45) אמנם העיר שם "להביא ראיה להפך דאין רשות לשנות אפילו תיבה אחת מהא דאמרינן [ברכות נ, א] רפרם בר פפא אקלע לכנישתא דאבי גובר קם קרא בספרא ואמר

שנהגו לשנות תיבות זה בא מכת הדקדוק, וזה בא מכת הכנת הענין וחיבור הדברים וכיוצא, ויש יוצא לטעון מכת חכמת האמת, דע דאין קפידא בזה דכל א' יאמר דהנ[סח]א עיקרית כדבריו ונפל טעות בספרי הדפוס והרוצה לשנות יכול לשנות ומה גם אם רבינו האר"י זצ"ל הגיה ודאי דמאן דנקיט נסחת האר"י זצ"ל שפיר עביד כי אליו נגלו תעלומות חכמה ואלו בעלי נסחא אחרת ידעו שרבינו האר"י זצ"ל רצה בנסח זה היו מקבלים דבריו באהבה... וחזה הוית למרן ז"ל בשו"ת אבקת רוכל הנדפס מחדש⁴⁶ על שינוי אנא השם או אנא בשם בסדר עבודה שכתב סימן כ"ח... ומשם בארה שהמשנים תיבה או תיבות בתפלה וטוענים מצד הדקדוק או מצד יפוי הלשון הרשות בידם שאינו דבר איסור והיתר. ומה גם האומר כנסחת האר"י ז"ל שפיר דמי...

החיד"א כאן לא סייג דבריו, ואין הוא מחלק בין התפילות שמויחסות לאנשי כנה"ג לבין הפיוטים והתפילות שנוספו במשך הדורות, וכללא כ"ל: "שהמשנים תיבה או תיבות בתפלה וטוענים מצד הדקדוק או מצד יפוי הלשון הרשות בידם שאינו דבר איסור והיתר".

אמנם יותר מאוחר כשנשאל אודות "שינוי נקודות איזה תיבות ממנהג קריאתם בכל תפוצות ישראל" נראה בעיניו להגביל דבר זה. הוא ענה⁴⁷:

תשובה... ואני אענה דהגם דזמנין דמשכחת גורעין או מוסיפין או משנין איזה תיבה או תיבות ויש להם על מה שיסמוכו וכמ"ש מרן בתשו' חדשות מעתה הוא ספר אבקת רוכל בסימן כ"ח על קריאת אנא השם או אנא בשם... ומכאן מוכח דיש רשות לשנות איזה תיבה או תיבות וכמו שכתבתי אני עני בקונטרס טוב עין סימן ז' עיין שם באריכות⁴⁸. מ"מ נדון שלנו שרוצים לשנות התיבות התדירות והמורגלות בפי כל המון ישראל אנשים ונשים וטף ולשנות נקודתן

ברכו את ה' ואשתיק ולא אמר המבורך ואושוו כ"ע ברכו את ה' המבורך אמר רבא פת"א אוכמא בהדי פלוגתא למה לך ועוד הא נהוג עלמא כר' ישמעאל, הרי דבשביל תיבת המבורך אשר שינה ולא אמרה קרי עליה פת"א אוכמא", ראה שם באריכות.

(46) שאלוניקי תקנ"א.

(47) שו"ת "יוסף אומץ" סי' י.

(48) נעתק לעיל.

שינוי מורגש, וכל העם מקצה יחדיו ירננו מרננו אבתרייהו ונעשה הדבר חוכא ואיטלולא, והם משתררים גם השתרר ופערו פיהם שכל ישראל המה וחכמיהם ורבניהם טעו במדבר לא ידעו לקרות התיבות, הא ודאי אינהו הוא דקטעו בנקודות הקצף עושי חדשות ומזלזלים לאלפי רבבות ישראל ויש לבטל דעתם ולכופם לכבוד ה' ותורתו וכבוד גדולי ישראל ראשונים ואחרונים רבים ועצומים מאריות גברו חשיבי דרומאי אשר קטנם של תלמידי תלמידיהם עבה ממתניהם של אלו המשנים... ולולא כי איני כדאי הייתי גוזר גזירה דרב"ה על אלו המשנים שיחזרו למנהג כל ישראל ולא יסמכו על עצמם כי הם יורדי ים הדקדוק יותר מהראשונים. ומי שיש לו לב אם בעל נפש הוא ינהג ככל ישראל ואל יוציא עצמו מן הכלל ושומע לנו ישכון בטח ישמע אל יענם והיה זה שלום מאת הצעיר וזעיר חיים יוסף דוד אזולאי ס"ט.

בתשובתו זו הרחיד"א לא התיר לשנות נוסחאות התפילה כ"שרוצים לשנות התיבות התדיריות והמורגלות בפי כל המון ישראל אנשים ונשים וטף". אמנם משמע שזה היה רק כיון ש"כל העם מקצה יחדיו ירננו מרננו אבתרייהו ונעשה הדבר חוכא ואיטלולא"⁴⁹, וכפי שתיאר השואל שם: "והנה מקרוב עלה בלב מקצת חזני זמנינו משכילים ומבינים אף בדקדוק לשון הקדש להגיה קריאת כל הכינויים הנ"ל... ועשו מעשה בעצמם ברדתם לפני התיבה, ואם לפי הפשט נראה טעות אפשר שלא יהיה כן לפי הסוד, באופן שזה אומר ככה ונותן טעם לדבריו וזה יורד אחריו להתפלל ואומר ככה ונותן אמתלא לדבריו. והמון העם מרננים על זה לאמר תשוו מדותכם אם הנוסח הראשון ישר והגון כלך אחריו ואם הנוסח השני טוב ממנו נלך אחריו כי כלנו חפצים לדבר צחות ע"ד הכון לקראת אלהיך ישראל"⁵⁰ ונראה בזה כאגודות אגודות⁵¹ ח"ו...⁵².

(49) וראה לקמן ליד הערה 28 מדברי ה'בית יוסף': "שאינן לשנות ממטבע שטבעו חכמים... כיון שקבלנו מקדמונינו..."

(50) עמוס ד, יב.

(51) הכוונה ע"ד הנאמר ביבמות יג, ב: לא תתגודדו [דברים יד, א], לא תעשו אגודות אגודות.

(52) ועפ"ז תמוה מה שקבע הרב דויד יצחקי ב'אור ישראל', גליון כה, עמ' ריז הערה 2 מיוסד על פסק זה: "הרחיד"א הוא זה שעמד כחומה בצורה נגד המתחכמים ע"פ טענות דקדוקיות נגד הנוסחאות המפורסמות".

מסתבר שהשיטה הזאת בנוגע לנוסח התפילה, שאינו קבוע ומחייב, מנע בעד המדפיסים והמו"לים להתייחס בזהירות הדרושה כשהדפיסו את הסידור, וע"כ זה השאירו את הסידור בידי ה"בחור הזעזער" שערך, תיקן וניקד כראות עיניו, ושוב באו המדקדקים ותיקנו כל אחד כפי הישר בעיניו וכפי כוח חכמתו.

דעת ה'לחם הבכורים': ניתן לשנות גם "תיבות תדריות ומורגלות בקהל ישראל"

כאמור מתיר החיד"א למדקדק או ליודעי הח"ן לשנות "תיבה אחת או שתיים" בתפילה, כל אחד ונימוקו עמו, הסייג היחיד שהעלה הוא, שלא יהי "המון העם מרננים על זה לאמר תשוו מדותכם". וישנו מי שמיקל עוד יותר, ולדעתו ניתן לשנות כל נוסח וניקוד.

רבי שאל הכהן בספרו 'לחם הבכורים'⁵³ מביא את דברי החיד"א הראשונים: "...כבר ראינו חכמים רבים שהגיהו כמה תיבות בתפלות לפי שאינם כהוגן כפי הדקדוק או כפי ההבנה וכמ"ש הרב חיד"א בעצמו בטוב עין סי' ד...". ובהמשך לזה הוא מעיר על דברי חיד"א האחרונים: "ומה שיצא לחלק כאן לומר דשאני הכא שרצה לשנות תיבות תדריות ומורגלות בקהל ישראל, אחר המחילה הראויה גם בכל התיבות שהגיהו כל המחברים ז"ל ודאי שהיו מורגלים כן בכל ישראל ובאו החכמים המגיהים ושינו אותם ומחקו איזה תיבות, ומה נשתנו אלו מאלו, אדרבא כאן אין כאן שינוי תיבות אלא שינוי נקודות לומר כלשון המקרא...".

לדעת ה'לחם הבכורים' אפשר לתקן את הניקוד בכל מקום, עיקר נימוקו: "ידוע שהמעתיקים והמדפיסים יוצא מתחת ידם טעויות הרבה

בקשר להרב יצחקי יש להעיר על תופעה מוזרה, הוא בא ללחום נגד שינויים דקדוקיים שהרה"ג מאיר מאוזו הכניס לתוך סידורו ו'תיקון סופרים' שלו (ראה מאמרו שם ובגליון ל' עמ' רג-ריג), אמנם שכח דברי עצמו שבמאמרו "פרשיות פתוחות וסתומות במגילת אסתר" ('צפונות' גליון טו עמ' ק-קג), הוא מעתיק פסק דינו המפורש של הרמ"א בשו"ע או"ח סי' תרצ"א ס"ב: "ועושיין כל פרשיותיה סתומות ואם עשאן פתוחות פסולה", אבל לפי דעתו "עצם יסוד הרמ"א... איננו פסק הלכה מוחלטת" (ס"ו), ואדרבה עדיף להדר לכתוב לא כפי הרמ"א אלא לפי כת"י ארם צובא. ולא נתקרה דעתו עד שיוצא ללמד זכות (!) על אלו שהתנהגו ומתנהגים כמו פסק הרמ"א. וכאן הבן שואל: וכי פסקו של הרמ"א ומנהג ישראל במשך מאות בשנים אינו עולה על רמת הדקדוק המצוי בסידורי התפילה?

(53) ליוורנו תר"ל, שער הכנויים, דף כד, סוף ע"ב.

אין די לבאר, כמ"ש הרב יש"י, וכל המודה על האמת יודה על זה. ועוד בה דלאו כ"ע הורגלו במקרא וכ"ש בדקדוק ולא מיבעיא ההמון שמשתבשים בלה"ק ומדברים בו ככל הבא בפייהם, אלא חכמים גדולים שלא הורגלו במקרא זה דרכם שמדברים בלה"ק בתפלה וכיוצא כפי אשר הורגלו וכאשר שמעו ממי שקדמם או כאשר כתוב בסדורי תפלה באין מבין, ואין איש שם על לב לשום העקוב למישור אחרי אשר הורגלו בכך הם ואבותיהם וכך למדום אבותיהם ומלמדיהם מנעורותם וההרגל על כל דבר שלטון... ואחרי הודיע אלהים אותנו את כל זאת נבין ונשכיל ממוצא דבר שאין לסמוך על הקריאה שנהגו בה, כי אין איש שם על לב. גם אין לסמוך על ספרי הדפוס כלל כי עלו כלם קמשוני הטעיות כסו פניהם חרולים וכלנו תעינו אחר הכתוב בסדורי התפלות....".



וקבל היהודים

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

איתא בתורת מנחם כרך ל (עמ' 143 ואילך) בשיחת פורים תשכ"א (סעי' י"ג): "בזהר ח"ב (קצא, ב) מבואר: "וקבל היהודים, וקבלו היהודים מבעי ליה, מאי וקבל? אלא דא משה, דאיהו היהודים, כללא דיהודאי", כלומר המלה 'וקבל', לשון יחיד, מתייחסת למשה שכולל את כל עם ישראל, ולכן נאמר 'היהודים' לשון רבים אעפ"י שהכוונה למשה, ומזה מוכח שכאשר משה רבינו קיבל את התורה קיבל . . . אפילו מגלת אסתר.

ולכאורה איך יתאים פירוש הזהר עם הפירוש הפשוט בפסוק ד'אין מקרא יוצא מידי פשוטו, שקאי על הקבלה שקיבלו בני"ש שבאותו הדור? ויש אומרים לביאור ענין זה, ובהקדמה, אע"פ שכל עניני התורה הם 'כפטיש יפוצץ סלע', וישנם כמה פנים לתורה . . . הרי כל ה'פנים' שבתורה שייכים זל"ז, שהרי כולם נלקחים מאותו 'סלע' . . . וי"ל שאכן שני הפירושים, הפירוש לפי פשוטו של מקרא ופירוש הזהר קשורים זה בזה. הסיבה לכך שבני"ש שבאותו הדור היו יכולים לעמוד בנסיון, וכדאיתא בתורה אור (מג"א קכ, ד) שכל הימים שהיו בני"ש בסכנה מפני גזירת המן . . . שנמשך הזמן כמעט משך שנה, היו כולם בבחי' מס"נ . . . ולא עלה על שום אחד מהם מחשבת חוץ ח"ו - הרי זה

ע"י שנתעורר אצלם הענין ד'קבל'. דא משה' שבכל אחד מישראל בפנימיות נפשו". עכ"ל, וע"ש ביאור הענין - וכ"ה בשערי מגילה על מג"א (עמ' קעה).

והנה אאזמור"ר הי"ד מבאר את הקשר בין ב' הפירושים באופן אחר, וזה שכתב בשו"ת משנה שכיר (או"ח סי' רלה אות ב'): "במה דאיתא במגילה בלשון יחיד, וכבר עמד בזה בזה"ק פר' תשא (קצא, ב) מובא ביסוד ושורש העבודה שם [בדיני קריאת המגילה (שער המפקד פ"ד)], וקבלו היהודים מבעי ליה. והזה"ק כתב דקאי על משה, דאיהו היהודים, כללא דיהודאי, דבההוא שעתא דקיבל אורייתא קיבל גם מגילת אסתר, יעו"ש. ולי נראה עוד עפ"ד המרדכי (מגילה סי' תשפט) שכתב דיום הפורים שקול כיום קבלת התורה. ע"כ כמו דשם בעת קבלת התורה כתוב (שמות יט, ב) ויחן שם ישראל, וכתב רש"י כאיש אחד בלב אחד, כמו כן הכא בפורים היו ישראל כאיש אחד בלב אחד, ע"כ כתוב וקבל בלשון יחיד", עכ"ל.

והנה מצאתי דבר זה מפורש במדרש לקח טוב שכתב: "וקבל היהודים כאיש אחד, כענין ויאמר עד" [שמואל א יב, ה] עכ"ל. דשמואל אמר לכל ישראל: "ויאמר אליהם עד ה' בכם ועד משיחו היום הזה כי לא מצאתם בידי מאומה [דבר שאינו הגון - מצו"ד] ויאמר עד". ומדייק בגמ' מכות (כג, ב) ד'ויאמר' (משמע יחיד) - "ויאמרו מבעי ליה. [ומתרג'], יצאת בת קול ואמרה אני עד בדבר זה". עכ"ל, והביאו רש"י כאן.

והנה במדרש לקח טוב שלפנינו משמע דאפילו שנאמר 'ויאמר' בלשון יחיד, י"ל דקאי על בני"ש שענו ואמרו כאיש אחד בלב אחד, ולכן נאמר בלשון יחיד 'ויאמר', וע"ד 'וקבל' (לשון יחיד) היהודים כאיש אחד, כענין ויאמר עד".

ויש להבין, למה מביא בלקח טוב מהך דשמואל 'כענין ויאמר עד', והלא עדיף יותר להביא מהך דמתן תורה ד'ויחן שם ישראל' כמו שהביא אאזמור"ר הי"ד, והרי הקשר דפורים עם מתן תורה עדיפא מהך דנאמר בשמואל, וכמ"ש במרדכי הנ"ל, והלא כל ענינו של פורים הוא כדאיתא בשבת (פח, א) עה"פ 'קימו וקבלו היהודים' (אסתר ט, כז) 'קימו מה שקבלו כבר', שבימי הפורים היתה הקבלה על לימוד התורה וקיום המצות ביתר שאת וביתר עז, כיון שבטלה האפשריות ד'מודעא רבה לאורייתא', וא"כ הו"ל להביא הך ד'ויחן שם ישראל' דוקא?

ונראה לבאר זה, בהקדים דהנה יש כמה דרגות באחדות: ישנו ענין האחדות דגוי אחד בארץ, אפילו שמציאותו של ה'גוי אחד' מורכבת ממששים ריבוא בני אדם שאין דיעותיהם שוות. וישנו גם ענין האחדות כפי שהוא אצל כל אחד בפני עצמו, שכל אבריו הם קומה אחת שלימה - שדוגמתו היא גם בהאחדות בכל בני' שהם קומה אחת שלימה וכו', שדוגמתה היא ג"כ בהאחדות בכל בני' שהם קומה אחת שלימה וכו', ועי' עוד דרגות בענין האחדות בתורת מנחם כרך ל' (עמ' 151) שם.

ולפי"ז י"ל דהאחדות ד'ויאמר עד' היא גבוהה יותר אפילו מהאחדות ד'ויחן ישראל', ד'ויחן ישראל' הוא האחדות בגוף ו'בלב' אפילו ש'אין דיעותיהם שוות', אבל האחדות ד'ויאמר עד' היא נעלית יותר בזה שהיא גם בראיה ובמוח, וכדאיתא בגמ' סוטה (ב, ב) דכל מקום שנאמר 'עד' הרי כאן שנים, ולא דרשו על תיבת 'עד' (לשון יחיד) דהול"ל 'עדים' (לשון רבים). כיון ד'עד' בעצם 'הרי כאן שנים', - וזה כוונת המדרש לקח טוב דה'וקבל' היהודים' דפורים כאיש אחד, האחדות היא נעלית יותר אפילו מהאחדות דמתן תורה ד'ויחן ישראל', אלא דהוא 'כענין ויאמר עד' דשמואל הנ"ל, - וע"ד דאיתא בתניא (פ"ה) במעלת היחוד במצות ידיעת התורה על כל מצות מעשיות, ע"ש, וא"ש מאד.



כמה הערות בקונטרס דברי ימי החוזרים

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טווין סיטיז, מינסוטא

א. בהכותרת "יצ"ו" ובהערה 5 "יברכם צורנו וישמרם או י"ל ישמרם צורנו וגואלנו, או כיו"ב . . .":

יש להעיר עד כמה דייקו ב"הואיל ונפיק מפומיה" ובזה שכתב כ"ק אדמו"ר "או כיו"ב" - אע"פ שנכתב בקשר לר"ת זו בתניא - שפוענח אחרת בלוח ר"ת הנדפס בסוף ספרי התניא, ואכ"מ.

ב. בפרק כח, "רשומה אצלי שיחתו של הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק - באחד הטיולים בקיץ תרנ"ו - אשר בשנה הראשונה להסתלקותו של כ"ק אדמו"ר האמצעי הי' כ"ק אדמו"ר בעל צמח צדק חוזר ברבים מאמרי כ"ק אדמו"ר האמצעי משנות תקס"ו-תקס"ז".

יש להעיר, (מלבד זאת שחזר מאמרים שאמרם כ"ק אדמו"ר האמצעי בחיי אביו - כ"ק אדמו"ר הזקן) שבהיות כ"ק אדמו"ר הריי"צ בן טז שנים סיפר לו אביו - כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, אודות זה שחזר הצ"צ מאמרים ששמעם בהיותו בן טז שנים !

ג. בפרק ל, "אח"כ הוכרח הר"נ להפסיק את החזרה בכדי להתפלל ערבית ולקדש ולטעום סעודת יו"ט".

לכאורה וע"פ פשטות צ"ל סעודת שבת (עיי"ש).



לזכות
החתן התמים
הרב **מרדכי דובער שיחי'**
והכלה מרת **מנוחה רחל שתחי'**
ווילהעלם

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב
כ"א אדר ה'תשס"ו

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



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' **ישעי' זושא**
וזוגתו מרת **אסתר שיחיו**
ווילהעלם

הרה"ת ר' **יונה מרדכי**
וזוגתו מרת **הדסה עלקא שיחיו**
ווייס

לעילוי נשמת
זקן חסידי חב"ד הרה"ח המפורסם
שזכה להעמיד תלמידים הרבה
ההולכים בדרך
שהורונו רבותינו נשיאינו הק' אי"א נו"נ

הרה"ת הר"ר יהודא
בן הר"ר צבי הירש ע"ה
חיטריק

נלב"ע בשיבה טובה
ביום הרביעי טו"ב בשבט ה'תשס"ו
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ח הרה"ת ר' צבי הירש
ומשפחתו שיחיו
חיטריק

לזכות
החתן התמים
הרב מנחם מענדל שיחי'
גורארי'
והכלה מרת ליבא לאה שתחי'
ניו

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום חמישי ב' אדר ה'תשס"ו
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' אליהו יוחנן וזוגתו מרת רבקה שיחיו
גורארי'
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת הדסה שיחיו
ניו



לעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח ר' צבי אלימלך
ב"ר מרדכי גרשון ע"ה
שפאלטער
נפטר ביום כ"ח אדר ראשון ה'תשל"ח
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו
הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת מאליא רחל
ומשפחתם שיחיו
שפירא

לעילוי נשמת
האשה החשובה והצנועה מרת **בלומא** ע"ה
בת הרה"ח ר' **אלכסנדר זושא** ע"ה
נפטרה ביום י"א אדר ה'תשס"ו
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה
הרב **ברוך אלכסנדר זושא** וזוגתו מרת **אסתר** שיחיו
ווינער



לזכות
החתן התמים
הרב **אלכסנדר זאב הכהן** שיחי'
כץ
והכלה מרת **רחל שתחי'**
רייזענבערג

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ערב שבת י"ז אדר ה'תשס"ו
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' **צבי הירש אליהו הכהן**
וזוגתו מרת **מאשא יוכבד** שיחיו
כץ
הרה"ת ר' **יצחק** וזוגתו מרת **שיינא** שיחיו
רייזענבערג

לזכות

הילד זלמן לייב שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום חמישי כ"ג אדר ה'תשס"ו

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' דוד וזוגתו מרת חנה בלומא שיחיו

פרקש

לזכות
החתן התמים
הרב **יצחק יעקב שיחי'**
והכלה מרת **חנה קיילא שתחי'**
הילדעסהיים

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב
כ"ח אדר ה'תשס"ו
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' **שמואל מרדכי** וזוגתו מרת **רבקה שיחיו**
הילדעסהיים
הרה"ת ר' **גרשון** וזוגתו מרת **אלה שיחיו**
לרמן



ולעילוי נשמת
הרב ר' **משה**
ב"ר ר' **חיים שמעון ע"ה**
הילדעסהיים
נפטר ביום כ"ד אדר ה'תשל"ו
ת. נ. צ. ב. ה.