

מודעה ובקשה

לקראת יום הקדוש, יום ההילולא **השנים עשר** דכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ביום שלישי לחודש תמוז. תקותינו להוציא לאור, בעזה"י, קובץ מוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים בכל חלקי התורה, ובפרט בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

אי-לכך, שטוחה בזאת בקשתנו מקהל הכותבים שיחיו (וכן מאלו מאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), **להזדרז** ולהשתדל בהשתדלות מיוחדת בכתיבת ההערות והביאורים וכו', ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - **לא יאחר מיום שני לפרשת קרח - ל' סיון הבעל"ט, בשעה 10:30 בלילה (שעון נ.י.)**. וכל המקדים ה"ז משובח.

והננו לעורר ולהזכיר עזה"פ להכותבים היקרים שיחיו, שיסוד התייסדות הקובץ ועיקר מטרתו כידוע, הוא להגביר ולהוסיף הלימוד בעיון בתורתו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו, שהיא "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" ובעניני משיח וגאולה כהוראת רבינו ומתוך "קאך" וחיות. ע"כ שטוחה בקשתנו לפני הכותבים היקרים והנכבדים, שישתדלו ביתר שאת וביתר עוז, לקיים זאת בפועל, וממילא יתרבה השקו"ט ובביאור בתורת רבינו.

**בברכת הצלחה
המערכת**

סל מלא ברכות

ברגשי שמחה וטוב לבב מברכים אנו בכל לב ונפש
את ידידינו היקרים האהובים והנחמדים
הני תרי צנתרי דדהבא שניהם שוים לטובה
תרי ריעין דלא מתפרשין
הנודעים לשם ולתפארת בכשרונותיהם המצויינים
מסורים ונתונים בלב ונפש בעבודת הקודש
לכל עניני כ"ק רבינו נשיאנו
מנהלי מוסדינו "הערות וביאורים"
ברוב מרץ וברוב הצלחה
ונהנין מהם עצה ותושי' באופן של פעולה נמשכת
ה"ה החשובים והדגולים

הרה"ת ר' דוד הכהן שי' כהן
והרה"ת ר' מרדכי לייב שי' זאנדהויז

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת
עם ב"ג המהוללות והחשובות תחיינה

יהי רצון שתזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
בדור ישרים יבורך ושישלח ה' ברכה והצלחה רבה
בכל מעשה ידיכם באושר רוחני וגשמי גם יחד
מתוך שמחה וטוב לבב תמיד כל הימים

המערכת

ב"ה
ש"פ בהעלותך
ה'תשס"ו
גליון טז [תתקכ"א]

תוכן הענינים

7.....	גאולה ומשיח
7	חיוב קרבן הגר לעתיד לבוא
15	בענין בן כוזיבא המלך והלקח ממנו לדורות [גליון]
18.....	לקוטי שיחות
18	גזירות דרבנן בשבת
22	מכשירי מצוה
24	קשר של תפילין [גליון]
25	בענין תורה לא בשמים היא [גליון]
26.....	נגלה
26	שגגת שבת ושגגת מלאכה
32	ידו הפשוטה ברה"ר למעלה מי' טפחים [גליון]
38	בשיטת הרמב"ם בגדרי ההוצאה [גליון]
40	ענני הכבוד אם נחשבים למחיצה [גליון]
42.....	חסידות
42	מ"ב המסעות של בנ"י במדבר - הכנעת המדבר
43	אין הלכה כדעת התנאים היותר גבוהים
47	תפילה ובקשה - החילוק [גליון]
48.....	רמב"ם
48	דין עבד עברי בגר *

49	השבת אבידה ושילוח הקן - המשותף וההבדל
54	הלכה ומנהג
54	בענין השתמשות בקדירות חדשות ביו"ט
55	עניני גרות*
58	גזל ע"מ לשלם וגזל מנכרי
64	בעניין ברכת שהחיינו
66	הפסק בין ברכו ליוצר אור
69	חיתוך בכיסוי החיצוני של התפילין
70	הגהות ותיקונים בספר נטעי גבריאלי - נישואין ח"א
71	ערבות במצוות [גליון]
75	בענין הנ"ל
79	בענין הנ"ל
81	קידוש על כוס של יין [גליון]
82	הבדלה על חמר מדינה [גליון]
83	הערת המערכת בענין עירוב תבשילין כליל ערב יו"ט
86	פשוטו של מקרא
86	לא תוסיפו ולא תגרעו
87	שונות
87	כהנים קטנים בברכת כהנים
87	"עול הגוים" או "עול הגלות"? [גליון]

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד ג' תמוז,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', ל' סיון

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

חיוב קרבן הגר לעתיד לבוא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

למה תיקנו חז"ל חיוב הפרשה רק בקרבן הגר?

איתא בגמ' כריתות ט, א: "מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה וטבילה והרצאת דם, אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים. . אלא מעתה, האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים! אמר רב אחא בר יעקב: (במדבר טו) "וכי יגור אתכם גר וגו' לדורותיכם וגו'". [אע"ג דליכא מקדש, - פירש"י], ת"ר: גר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו [ופירש"י "צריך להפריש רובע דינר לקינו - דלכשיבנה בית המקדש יביא קן דאמרי' לעיל דצריך קרבן וקרבן בפחות מרובע לא אפשר להפריש"] אר"ש: כבר נמנה עליו רבן יוחנן בן זכאי ובטלה, מפני התקלה" [שלא יהנה ממנה]. וכן איתא בר"ה לא, ב, ועי' רמב"ם הל' איסור"ב פ"ג ה"ה: "ומהו קרבן הגר עולת בהמה או שתי תורים או שני בני יונה ושניהם עולה, ובזמן הזה שאין שם קרבן צריך מילה וטבילה וכשיבנה בית המקדש יביא קרבן" היינו שפסק שכושיבנה ביהמ"ק יביא קרבנו אבל לא כתב שצריך להפריש בזה"ז רובע לקינו כיון דריו"ח בן זכאי ביטלה מפני התקלה וכמ"ש במגיד משנה שם.

וכבר הקשו ע"ז (ראה ערוך לנר כריתות שם (ד"ה 'צריך') וטורי אבן ר"ה שם (ד"ה 'צריך'), ועוד בכ"מ) דלמה תיקנו מעיקרא שצריך להפריש רובע לקרבנו רק בקרבן זה דגירות ולא תיקנו כן גם בשאר חייבי קרבנות? ועי' בתוס' שם שכתבו צריך שיפריש רובע כו': "לא דמי לזבה ויולדת דלא מפרשי משום דקרבן שלהם להכשירן בקדשים אבל גר מביא קרבן להתירו בקהל", ודבריהם צריכים ביאור (וכפי שהקשה בס' הר הבית (לבעל פתח הבית) כריתות שם) דמה בכך דקרבן זה בא להתירו לקהל, הלא בכל אופן אין ההפרשה עצמה מועלת כל זמן שלא הקריב קרבנו, וא"כ איזה תועלת ישנה בההפרשה?

האם יתחייבו בניו או בניו להביא קרבנו?

ובקובץ 'זרע יעקב' (גליון יח) הקשה כן גם הגר"ש אלישיב שליט"א דלמה לא תיקנו כן גם בכל שאר קרבנות בזמן הזה כגון אדם שעבר עבירה שיש בה חיוב חטאת יצטרך להפריש דמי קרבן חטאת לכשיבנה ביהמ"ק, וכן בכל שאר הקרבנות, ואף דבשבת יב, ב, איתא דרבי ישמעאל בן אלישע כתב על פנקסו דלכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה, מ"מ לא הפריש דמי קרבן רק כתב על פנקסו אבל שיצטרך להפריש קרבן לא מצינו שתיקנו כן רק בקרבן הגר וצ"ע?

וכתב שם לחדש בזה דגר שנתגייר בזמן הזה חסר חלק בהגירות שלו כיון שלא הביא קרבן, וא"כ אפילו כשמת הגר מ"מ גם בבניו חסר אצלם חלק בהגירות של אביהם וכן בבני בניו עד סוף כל הדורות, (אלא שכל זמן שאין ביהמ"ק קיים גילתה התורה בהפסוק "לדורותיכם" דסגי אף בגירות כזו) וא"כ י"ל דכשיבנה ביהמ"ק ב"ב אפילו אם הגר עצמו כבר מת מ"מ בניו או בני בניו יצטרכו להביא קרבן הגירות של אביהם, כיון שהחסרון שבגירות אביהם נוגע גם להם, ומשו"ה תיקנו חז"ל שצריך הגר להפריש דמי הקרבן לכשיבנה ביהמ"ק כיון שבכל אופן יהא צורך אז להביא הקרבן, דאפילו אם הגר לא יהי' אז בין החיים מ"מ יש חיוב על בניו וכו' להביא קרבן זה כדי להשלים החלק שחסר להם עד אז בהגירות, משא"כ בכל שאר הקרבנות, כגון בחטאת ליכא חיוב הקרבן רק על החוטא ולא על בניו וכיון שמת ליכא עוד שום חיוב להביא קרבן, לכן לא ראו חכמים תועלת לתקן שיצטרך להפריש דמי קרבן חטאת, כיון דיש חשש שמא ימות ואז יבנה ביהמ"ק ולא יהי' אז שום צורך להביא הקרבן, ומשום בעל הקרבן עצמו לא ראו חכמים תועלת להצריך להפריש הקרבן דאפשר שיזכור וכן שמא ימות מקודם, משא"כ בקרבן הגר נשאר החיוב גם לבניו כנ"ל, ואף באופן שהגר ישא ישראלית נמצא דבנו הוא ישראל גמור כיון שהולכים אחר האם, וא"כ אין להם שום צורך בקרבן זה, מ"מ י"ל דפגם מיהא הוה לבניו בזה שחסר לאביהם חלק בגירותו, ובזה שמביאים הקרבן מסירים מהם פגם זה, גם י"ל דמשום גירות - שחסר חלק זה גם בבניה - תיקנו חכמים גם בגר שיפריש דמי קרבן לכשיבנה ביהמ"ק, אלא דאח"כ משום תקלה בטלו להפרשה, עכ"ד.

והנה במ"ש דגם כשנשא הגר ישראלית יביאו הבנים קרבן לתקן הפגם, לכאורה יל"ע מהך דכריתות יח, ב: "ואיבעית אימא: כי מכפר

יוה"כ על כוליה שיעורא, על פלגא דשיעורא לא מכפר¹. וביאר
המפרשים הטעם בזה שאין יום הכפורים מכפר על חצי שיעור, הואיל
ואין בו חטא לענין חיוב קרבן, אף על פי שאסור מן התורה (ראה ערוך
לנר כריתות שם ובחי' הר"י וינוגרד, וראה קובץ שיעורים פסחים אות
קח), ובצפ"נ (הל' תשובה פ"א ה"א) ביאר הטעם ע"פ הכלל שיוצא
מהרבה סוגיות שאין דבר מבטל דבר אלא א"כ המתבטל חל
בשלימותו, וכמו שמצינו שעל חצי שיעור שנשתייר מאיסור שבועה
אין שאלה לחכם מועילה, ובנדר ארוסה שהופר במקצת אין נשאלין
לחכם על המקצת שנשאר עיי"ש עוד, ולפי"ז גם הכא י"ל שקרבן
הגירות מועיל רק להשלים חסרון הגירות, אבל מי יימר שהקרבן מועיל
גם לתקן הפגם לבד? גם קשה לחדש שתיקנו בגר משום גירות.

דעת הרבי לענין חיובי חטאות

ובנוגע לזה שהקשה משאר חייבי חטאות, ראה לקוטי שיחות חי"ח
פר' מסעי - בין המצרים (עמ' 416 ואילך) שביאר דאף דשלימות
הכפרה והתשובה על חטא בשוגג, הוא ע"י וידוי וקרבן, מ"מ בזמן
הזה שאי אפשר להקריב קרבן, הנה ע"י התשובה והוידוי נפעל
שלימות הכפרה, וכתב בהערה 50 שם בנוגע לזה שמבואר דצריך
לכתוב חיובי חטאת שלו, ד"לא ראינו זה כלל וגם אבותינו לא סיפרו
לנו". ובנוגע לר' ישמעאל י"ל, שבימיו ניתנה רשות לבנות ביהמ"ק,
ובזמן ההוא קודם שבטלו הרשיון קרה שהטה וכתב על פנקסו, עיי"ש.
ובשיחת קודש ו' תשרי תשמ"א האריך שם בענין זה יותר, עיי"ש, הרי
דסב"ל להרבי דכשיבנה ביהמ"ק לא יתחייבו כלל להביא קרבנות על
העבירות שבזמן הזה, כיון שכבר נפעל שלימות הכפרה, א"כ לא קשה
כלל דמאי שנא מחטאת שלא תיקנו להפריש, כיון דלע"ל לא יהי חיוב
בזה כלל שכבר נתכפר לו, ורבי ישמעאל שאני כיון שבימיו ניתנה
רשות לבנות ביהמ"ק², ולפי"ז י"ל גם דהפרשת דמי קרבן בקרבן הגר,
תיקנו לשם זכרון, דאם יבנה ביהמ"ק בימיו, הנה עיי"ש שדמי הקרבן
נמצאים אצלו, יזכור להביאו, אבל ברבי ישמעאל שחשב שבעוד זמן
מעט יוכל להביא קרבנו לא הי' צריך לזה והי' מספיק לו לכתוב החיוב
על פנקסו.

(1) ראה מל"מ הל' שגגות פי"ב ה"א (ד"ה 'תנן') שכן הוא להלכה, ולקו"ש ח"ד עמ'
1356 ואגרות קודש כרך ד עמ' 5.

(2) וראה בס' מור וקציעה סי' א ד"ה 'איברא' שכתב כסברא זו.

אלא דלפי מ"ש בלקוטי שיחות חכ"ד פר' שופטים שיחה ב, דמבאר שם, שיהי' חיוב גלות לע"ל להורג נפש בשגגה בזמן הזה, ומביא ע"ז דוגמא מר' ישמעאל שכתב על פנקסו כשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה, וכתב ע"ז בהערה 41, וז"ל: "וראה יומא פ, א ופרש"י שם . . ואף את"ל ע"פ משנ"ת שאין זה חיוב על כ"א, ושלימות הכפרה נעשית ע"י התשובה שבזמן הזה (ראה לקוטי שיחות ח"ח . . ובארוכה בשיחת ו' תשרי תשמ"א) - יש לומר דשאני גלות שהוא לא רק כפרה כקרבן, אלא גם גדר עונש". עכ"ל. דהכא משמע, דסב"ל להרבי שיש מקום לומר שיהי' חייב קרבן כשיבנה ביהמ"ק, וראה גם ביחידות ו' חשון תשנ"ב עם הגר"מ אליהו שליט"א (סעי' יד), שאמר הרבי דחיוב הקרבן הוא כשיבנה ביהמ"ק, אבל ברגע שלפני זה התשובה היא בשלימותה ע"י הקריאה והעסק בפ' קרבנות, ד'ונשלמה פרים שפתינו' ו'ונשלמה' הוא מלשון שלימות, עיי"ש, הנה לפי"ז אין לתרץ כהנ"ל. וראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' כא בענין זה, ובכל אופן אכתי יוקשה משאר מחוסרי כפרה.

שיטת הרבי דגר בזה"ז יוכל לאכול קדשים לע"ל מיד

אמנם ידוע ביאור הרבי בארוכה בלקו"ש חכ"ו פר' משפטים ג' בביאור שיטת הרמב"ם בענין גרות בזמן הזה, דאעפ"י שאין עכשיו הרצאת הקרבן מ"מ ה"ז גיור בשלימות, וזהו דיוק הרמב"ם (הל' מחוסרי כפרה פ"א ה"ב): "גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו, אע"פ שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו אינו ממחוסרי כפרה, שקרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל וכו'", שהפירוש בזה הוא דעצם הגיור נעשה רק ע"י מילה וטבילה ולא ע"י הקרבן, ורק דכל זמן שלא הביא קרבנו ה"ז מעכבו להיות גר גמור, ולכן בזמן הזה דאין עליו חיוב להביא קרבנו אין כאן דבר המעכבו כלל, והגירות חל בשלימות ע"י המילה והטבילה, ונת' דכיון דבזמן הזה חל הגירות בשלימות, במילא גם כשיבנה ביהמ"ק יהא מותר לאכול קדשים אף לפני הבאת קרבנו דלא שייך איזה הפקעה בגירותו, דלא שייך לומר דע"י זה שנבנה ביהמ"ק יופקע חלק מקדושתו, והחיוב להביא קרבנו הוא דין חדש בפ"ע - חיוב דהבאת הקרבן, אבל גם לפני זה מותר באכילת קדשים כיון שכבר נעשה כישראל גמור עיי"ש בארוכה, ובהערה 28 ציין שכן סב"ל גם האבני נזר ביו"ד ח"ב סי' שדמ סעי' יג דמה שיצטרך להביא קרבן כשיבנה ביהמ"ק לאו להכשירו בקדשים שכבר הוכשר, רק למצוה כמו שהביאו אבותינו עיי"ש, וראה גם בשיחת ש"פ דברים תשמ"ח אות ז בענין זה.

ועי' גם בשו"ת 'זכר יצחק' סי' ל שהביא דברי התוס' הנ"ל בכריתות שכתבו שלכן רק הכא צריך להפריש כיון דגר מביא קרבן להתירו בקהל, ותמה ע"ז דמאחר שעשינו אותו בזמן הזה ככשר גמור האין יתכן לפוסלו אח"כ? ומסיק שם ג"כ כדעת הרבי דכיון דהקדושה יתירה כבר חל עליו בגירות דזה"ז, לא שייך דלע"ל יופקע קדושתו ויהי' מותר גם בקדשים מיד, ומזה שהדין הוא דלכשיבנה ביהמ"ק צריך להביא קרבנו, מוכח שבכל מחוסרי כפרה בכלל [אפילו בזמן שביהמ"ק קיים] אין חיוב הקרבן בשביל הכפרה רק שהוא חיוב בפ"ע, אלא דבהבאת קרבנו הוא נטהר, ומביא ראיה לזה מיולדת עיי"ש בארוכה, וכן הוא הכא דאף דגם בלי הקרבן הרי הוא מותר בקדשים מ"מ צריך לקיים חיובו, ועי' בהגרי"פ על ספר המצות להרס"ג ח"א ריש עשה ז, ובס' באר שבע כריתות ב, ב, ובברכת הזבח שם (ד"ה 'דתנן ראב"י אומר') ובשו"ת חיים שאל ח"א סי' פ (ד"ה 'כתב הרמב"ם') ובשטמ"ק (החדש) כריתות ח, ב, בד"ה 'גר', והערה 4 ושם בקר"א בשטמ"ק מנחות ח"ב סי' לה בענין זה ואכמ"ל.

דלפי שיטה זו מובן דאי אפשר לתרץ כנ"ל שלכן צריך להפריש דמי קרבנו כיון דגם בניו ובניו בניו יצטרכו להביא הקרבן לתקן החסרון בגירותם, כיון דלפי הנ"ל יוצא דגם כשיבנה ביהמ"ק ליכא שום חסרון בגירותם ומותרים אפילו באכילת קדשים והקרבן הוא לחיוב בעלמא, ולפי כל זה אכתי צ"ע דלמה תיקנו חכמים דין הפרשה רק בקרבן גרות?

ובס' 'קול דודי' ר"ה שם (אות תקסא) ביאר טעם אחר, דשאני החיוב בשאר קרבנות שמשום הכי אין עליו חיוב להפריש דמי קרבן, דידוע הוא שמחוייב קרבן וכשיבנה ביהמ"ק ודאי לא ישכח להביא קרבנו, משא"כ גר שכל חיוב הקרבן שלו הוא כדי להעלותו לקדושת ישראל, י"ל דכשיבנה ביהמ"ק ויהי' כבר ישראל מזמן, ישכח שחל עליו למפרע חיוב כזה כיון שכבר נשתנה מצבו לכן תיקנו שצריך להפריש רובע לקינו עיי"ש, אבל סברא זו היא השערה בעלמא, גם דלפי מה שנת' לעיל הלא אין הקרבן הכא להעלותו לקדושת ישראל אלא חיוב בעלמא.

רק בקרבן עולה שייך הקרבה גם לאחר מיתה

ולכן נכון יותר לתרץ כמ"ש בערוך לנר שם, כיון דקרבן שאר מחוסרי כפרה חוץ מגר היא חטאת ועולה, וחטאת הוא המכפר, וכיון שחטאת שמתו בעליה למיתה אזיל, לכן לא תיקנו שיפריש כלל דאם

לא יבנה בהמ"ק בימיו אין ראוי להביא, שעיקר קרבנו הוא חטאת והוא אזיל למיתה והדמים ילכו לים המלח כדאמרין בתמורה כב, ב, והתקנה לא ה' למען יביא ודאי כשיבנה ביהמ"ק דלזה לא חששו שישכח, וגם סגי לכתוב על פנקסו, אבל תיקנו כיון שחיוב קרבן עליו, רק שעתה לא יכול להביא, לכן יפריש המעות ואז אפילו ימות ישתלם החוב שהי' חייב, וזה לא שייך בחטאת רק בקרבן הגר שהוא עולה שמותר להביא לאחר מיתה כדאמרין בקנין פ"ב האשה שמתה יביאו יורשים עולתה, לכן תיקנו שיפריש, ובכל עת שיבנה ביהמ"ק אפילו מת, ישתלם החוב שהי' חייב כשהפרישו בחייו, משא"כ בשאר מחוסרי כפרה שהקרבן המכפר הוא חטאת לא שייך זה, ואף דלפי"ז אכתי היו יכולים להפריש מעות עולה בשאר מחוסרי כפרה אין זה קושיא, דלא תיקנו לכתחילה להפריש למחצה עולה ולא חטאת עיי"ש, וכן מסיק לתרץ בשו"ת זכר יצחק שם שצריך להפריש בכדי שיוכלו להביא גם לאחר מיתתו, וזהו רק בגר דשניהם עולות, משא"כ בכל מחוסרי כפרה דהאחד חטאת וא"כ אחר מיתתו ילך לים המלח אין לו מהצורך להפריש, ועי' בס' ימות המשיח בהלכה שם שהובא מ"ש רש"י ביומא פא, לגבי חטאת דחייב להביא קרבן רק אם יבנה ביהמ"ק בימיו, ובחי' הר"ן שבת שם כתב וז"ל: "ואמרו בתוס' דהא דקאמר לכשיבנה ביהמ"ק, בימיו קאמר, דאי לאחר שימות לא אפשר, דחטאת שמתו בעליה למיתה אזלא", עכ"ל. וזהו כנ"ל, וראה בס' לב חיים ח"א סי' לא, ועי' באבני נזר שם סי' שמג שתיריך קושיא הנ"ל באופן אחר.

ועי' עוד בס' לב חיים שם סי' כט (בד"ה 'אלא דעדיין') בענין זה, דשקו"ט שם בענין כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, דא"כ י"ל דאם נתחייב בחטאת ועסק בתורת חטאת לא יצטרך להביא קרבן לע"ל, כיון דהוה כאילו הקריב כבר קרבנו, והקשה ע"ז דא"כ למה יש חיוב על הגר להביא קרבנו לע"ל הרי יכול לקיים זה עיי"ז שיעסוק בפר' עולה וכו'? וכתב דיש לדחות דבגר שאני, כי מלבד דמסתמא בתחילת ביאתו אינו בתורה, עוד בה, כי אפילו שיתחכם בתורה אחר כך, אפשר דלא מהני קריאתו על מה שנתחייב קרבן על הכשר גופו להתירו לבוא בקהל, ובלאו הכי צריכים אנו לחלק בהכי, דקרבן הגר להתירו בקהל שאני, שהרי קשה דלמה קתני דוקא גבי קרבן הגר צריך להפריש ולא גבי זבה ויולדת, ועכצ"ל כנ"ל עיי"ש, אבל אח"כ האריך להוכיח דאי אפשר לומר דכל העוסק בתורת חטאת וכו' הוה כהקרבה ממש עיי"ש, וראה עוד בגלין רמח בכ"ז.

ויוצא מהנ"ל גם לדינא דלדעת הרבי לא יצטרכו לע"ל בניהם של גרים, אפילו אם אמם היתה גיורת להביא קרבן הגר, כיון שכבר הם ישראלים גמורים בזמה"ז, וגם החיוב של גירות לא חל עליהם מעולם.

שקו"ט בקושיית גבו"א לפי ריו"ח דמצוות בטלות לע"ל

ב. בגמ' יומא ה, ב, איתא: "כיצד הלבישן? [משה לאהרן ולבניו את הבגדים] - ומקשה - כיצד הלבישן? מאי דהוה הוה! אלא: כיצד מלבישן לעתיד לבוא? לעתיד לבא נמי - לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם! "עיי"ש, וכתב ע"ז בגבורת ארי (לבעל השאג"א) שם וז"ל: "ונראה לי דבלאו הכי הוה מצי למימר דהא סבירא ליה לרבי יוחנן פרק ט' דנדה (דף ע') מצות בטילות לעתיד לבוא פי' לאחר זמן תחיית המתים... אלמא לריו"ח מצות בטילות לעתיד לבוא, ואם כן מאי נפקא מינה לעתיד לבוא כיון דאין מצות, פשיטא דאין קרבן ולא בגדי כהונה, ולענין מאי פליג רבי יוחנן כאן על בני רב חייא דכיצד מלבישן לעתיד לבוא, כיון דלדידיה מצות בטילות לעתיד לבוא, לבישה זו דאהרן ובניו לא צריכא כלל, ואין נפקא מינה בלבישתן לעתיד לבוא, אלא דעדיפא מינה פריך, לעתיד לבוא נמי לכשיבוא אהרן ובניו ומשה עמהם" עכ"ל.

ובס' 'כמוצא שלל רב' (פר' צו ז, יב) הביא לתרץ קושיא זו מהגרי"ש אלישיב שליט"א ע"פ מה דאיתא בויקרא רבה (פרשה ט): "רבי פנחס ורבי לוי ורבי יוחנן בשם ר' מנחם דגליא לעתיד לבא כל הקרבנות בטלין וקרבן תודה אינו בטל וכו'" (וראה שו"ע או"ח סי' נב סעי' ט) אף כאן אחד מבעלי המימרא הוא רבי יוחנן, וא"כ מבואר שאף לשיטתו שמצוות בטלות לע"ל, מ"מ קרבן תודה לא יתבטל, ובכדי להקריב קרבן תודה הרי יש צורך למזבח וכהנים בבגדי כהונה, במילא שפיר הי' ריו"ח יכול לחקור כיצד יהי' סדר לבישתם לע"ל, ולכן הי' הגמ' יכול להקשות רק משום דמשה ואהרן עמהם עכ"ד עיי"ש.

אבל באמת עדיפא מזה יש להקשות, דהרי רבי יוחנן דס"ל כנ"ל דמצוות בטלות לע"ל, קאמר בסנהדרין צ, ב: "מניין לתחיית המתים מן התורה - שנאמר (במדבר יח, כח) ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן, וכי אהרן לעולם קיים? והלא לא נכנס לארץ ישראל, שנותנין לו תרומה. אלא, מלמד שעתיד לחיות, וישראל נותנין לו תרומה - מכאן לתחיית המתים מן התורה", וקשה, דבנדה קאמר רבי יוחנן דמצוות

בטלות, ובסנהדרין קאמר רבי יוחנן שתתקיים מצות תרומה? ותיירוק הנ"ל אינו עולה לתרין קושיא זו³.

ואחד מן האופנים שיש לתרין בזה בפשטות הוא, דגם ר' יוחנן דס"ל דבטלות ה"ז רק לאחר תחיית המתים (ראה אגה"ק סי' כו ובכ"מ) וזהו רק לאחר התחי' הכללית, משא"כ בצדיקים הקמים מיד בתחילת הגאולה⁴ אז עדיין יתחייבו המצוות, (ועי' בס' 'ערוך לנר' סנהדרין צ, ב ד"ה 'אלא מלמד') דמשאלת הגמ' הנ"ל עצמה ביומא ה, ב כיצד ילבישום לע"ל, ותשובתה כשיבוא אהרן ובניו ומשה עמהם - שהוא לפני תחיית המתים - מוכח שבתחילה תהי' תחיית המתים לצדיקים לפני זמן התחי' (לכל העולם), וא"כ שפיר יתחייבו בנתינת תרומה, ולפי"ז לא קשה כלל גם לפי רבי יוחנן מהך דכיצד מלבישין לע"ל כיון דאז מיד בביאת משיח יתקיימו כל המצוות.

וראה בזה גם בקונטרס - "הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלים לעולם" סעי' ד והלאה (נדפס בס' תורת מנחם הדרנים על הרמב"ם וש"ס עמ' רלד) שתירין הקושיא מריו"ח, דגם לאחר שמצוות בטלות עדיין יתקיימו המצוות בדרך ממילא עיי"ש בארוכה, ולפי"ז לא קשה גם מהך דכיצד מלבישין וכו'.



(3) וכבר הקשה כן בס' 'סדרי טהרה' נדה שם, וראה שו"ת כתב סופר חאו"ח סי' ד, ובס' מהרי"ל דיסקין על התורה פר' קרח (עה"פ "ונתתם ממנו"), וראה גם בס' 'בית הלל' יו"ד סי' שנא בשם מקשים העולם, ובס' תשובה מאהבה ח"ג סי' תי, ובס' לב חיים או"ח סי' לב, ושם הביא מכ"מ שהקשו קושיא זו, וכן בס' פרדס יוסף החדש פ' קרח שם, וציין גם לפרדס יוסף פ' יתרו אות צז, וראה בהפתיחה לס' 'ימות המשיח בהלכה' הערה 13.

(4) כמ"ש בשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תתלט וח"ג סי' תרמד. ובלקוטי שיחות ח"ב עמ' 518 ציין בזה לזהר ח"א קלט, א. וראה בחי' הריטב"א ר"ה טז, ב ותענית ל, ב שכ"כ שתהי' תחיית המתים בתחילה לצדיקי ישראל שחיכו לישועה. וראה גם רד"ק יחזקאל לז, א וישעי' כו, יט. וכ"כ הערוך לנר סנהדרין צב, א ברש"י ד"ה 'לאחר', ובנדה סא, ב, ומביא שכ"כ בזהר עיי"ש. וראה יפה תואר ב"ר פכ"ו, ובס' העקרים מאמר ד' פ"ה, ובשד"ח כללים מערכת מ כלל ריח, וראה בס' הנ"ל סי' סב וסי' סד.

בענין בן כוזיבא המלך והלקח ממנו לדורות [גליון]

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

בגליון העבר האריך ידידי הרב ח.ר. בסוגית ר"ע וב"כ, והעלה שלפי דעת חז"ל, הרמב"ם ורבינו, (ולדעתו כן הוא לכו"ע), טעה בזה ר"ע טעות גדולה, כי ב"כ לא הי' ראוי כלל וכלל להיות משיח, ואדרבה וכו'. ולכן א"א ללמוד מסוגיא זו כמעט כלום כיון שהדבר הי' טעות מעיקרו. (זולת מה שלמד מזה הרמב"ם דאין משיח צריך לוודע זהותו ע"י מופתים).

ולענ"ד כל דבריו תמוהין מתחילתן ועד סופן, ועל הסדר:

א. מדייק מלשון הרמב"ם "רבי עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה . . דימה הוא וכל חכמי דורו שהוא (ב"כ) המלך המשיח". ומציין שלשון "דימה" וכיוצא בו בספר הרמב"ם מורה על טעות. ועד"ז הביא מלשון רבינו שכתב בהערה למכתב כללי "דבר כוכבא טעו בו שהוא המלך המשיח". וכמובן דברים הללו אינם כלום. דאפי' אם הי' ב"כ צדיק נפלא וראוי להיות משיח, והשלים בהידור כל התנאים דחזקת משיח וכו', מ"מ הרי לפרעל, יהי' הסיבה כפי שיהי', נהרג ולא הביא הגאולה. וא"כ מה שחשב ר"ע וחכמי דורו שהוא יהי' המשיח בפועל, לא נתגשם, והי' טעות. ואין זה שייך למה שרוצה להוכיח בכל אריכות דבריו שהדבר הי' טעות מעיקרו, ומעולם לא הי' אפי' צל של הוא אמנא דב"כ יהי' משיח.

ב. שוב הביא כמה קטעים מדברי האברבנאל בספרו 'ישועות משיחו', ולדבריו מפורש בדברי האברבנאל שב"כ לא הי' ראוי כלל להיות משיח וכל הפרשה הי' טעות מעיקרו. אבל המעיין בכל דברי האברבנאל (גם בקטעים שהשמיט ידידי הנ"ל) יראה שאין שום הכרח בדבריו להסיק מסקנה זו, כי עיקר שאלתו "ורבי עקיבא יועץ וחכם חרשים ונודון לחש איך טעה בזה שהי' נושא כליו", איננה כפי שרוצה ידידי ללמוד, דהיינו איך טעה ר"ע להחזיק הגברא דב"כ למשיח אחרי שלא הי' ראוי לאיצטלא זו כלל, אלא כל שאלתו היא מחמת התקופה, דלפי ש' האברבנאל הי' זה קודם הזמן של אפשריות הגאולה. ועל זה מתרץ האברבנאל "שבראותו הצלחת בר כוכבא במלחמות חשב שהקב"ה מהר את קץ הגלות . . ונחם על הרעה עם היותו גזר דין". הרי דלא הי' טעות מעיקרו כלל, כי באמת עפ"י התורה אין הקב"ה מוכרח לקיים גזירה רעה וכמפורש בש"ס פ"ק דברכות ונפסק ברמב"ם

יסוה"ת פ"י ובארוכה בהקדמתו לפיה"מ. וכמו שהוכיח האברבנאל שם מהא דביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח, וכן מגלות מצרים שהקב"ה חישב את הקץ. וא"כ לא ה' כאן טעות מעיקרו כלל, דהרי אילו זכינו ה' יכול ב"כ להיות משיח, אלא שגרם החטא.

עוד דרך שני כתב שם האברבנאל שב"כ באמת לא ה' ראוי להיות משיח, וגם לא ה' מבית דוד, וגם ר"ע לא חשב כלל שהוא מלך המשיח, כ"א שה' שליח מאת ה' לענין נקמה מאויבינו ומלחמות ה'. והיינו שלדעת ר"ע וחבריו ה' משוח ה' אבל לא מלך המשיח. ועפ"י דרך זו השני של אברבנאל (שאינו מתאים לדרכם של חז"ל והרמב"ם וכו') ג"כ לא ה' כאן טעות מעיקרו.

ג. בהמשך דבריו ציין למ"ש בפי' הרע"ב (לבן אחיו של הרע"ב מפרש המשנה) על מגילת רות, אבל לא הדגיש שמפורש שם דלא כדבריו, כ"א שב"כ "הי' לו להיות משיח שכן ה' מבית דוד כו'". והטעם שלא נתגשם ה' רק משום שלא ה' לישראל זכות ולא משום דלא ה' ראוי כלל לזה.

ד. הביא משהש"ר דלר' אוניא "ארבעה שבועות השביע [נשאל לדחוק את הקץ] כנגד ארבעה דורות שדחקו על הקץ ונכשלו. . ואחד בימי בן כוזיבא". והסיק שלדעה זו פשיטא שה' כאן טעות מעיקרו. וגם בזה דבריו אינם נכונים. חדא, דאין זה נוגע כלל לעיקר היסוד שרוצה להוכיח בכל אריכות דבריו שב"כ לא ה' ראוי להיות משיח, דלפי דעה זו החסרון ה' בהזמן, דהי' זה קודם זמן הקץ, וכמו שכתב האברבנאל הנ"ל, ולא בהגברא. ובפשטות רבי עקיבא חולק על דעת ר' אוניא הנ"ל במדרש והוא ה' סובר דאין זה בכלל דחיקת הקץ, וא"כ לא ה' כאן שום טעות מעיקרו, וכל מעשיו של ר"ע ה' עפ"י תורה ועפ"י שיטתו דהקב"ה אינו מוגבל להקץ שנקבע בתחילת הבריאה.

ה. הביא אריכות מדברי רבינו בהתוועדות ש"פ וישב ה'תשל"ד. אבל לכאורה מדברי רבינו אלה נסתר כל בנינו, שהרי נאמר שם ד"בזמן של ר"ע ה' יכול להיות טעות כזה משום שעדיין לא ה' ידוע פרטי סדרי הגאולה". הרי להדיא שטעותו של ר"ע לא ה' מחמת שהגברא לא ה' ראוי כלל וכלל להיות משיח, כ"א משום שלא ה' ידוע סדרי הגאולה. והרי עפ"י תורה אין לדיין אלא מקומו ושעתו ומה שענינו רואות, וכיון שבזמן ההוא עדיין לא נקבע בהלכה הסדר והסימנים של חזקת משיח וכו', א"כ אמת וצדק היו כל מעשיו שך ר"ע, אלא שאחר זמנו נתבררו הדברים, ונקבעו בהם מסמרות בפסק דינו של הרמב"ם בכל עניני חזקת משיח וודאי משיח. אבל קודם שנפסקה ההלכה לא

הי' שום הכרח שמהלך הגאולה יהי' דוקא באופן זה, וכל מעשי ר"ע היו נכונים אז עפ"י תורה.

ו. הביא מדברי רבינו בהתוועדות ש"פ וישב תשי"ב שגדולי ישראל וחכמי הש"ס יכולים לטעות, ואפי' משה רבינו בא לכלל טעות. וכן אמנם מפורש בתוס' חולין ה, ב דהא ד"אין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים" היינו דוקא במידי דאכילה משא"כ בשאר דברים מצינו שטעו ונכשלו. ועי' גם 'בחינוך' מצוה תצו (מצות 'לא תסור'), דאף שגדולי הדור יכולים לטעות מ"מ "טוב סבל טעות אחת ויהיו הכל מסורים תחת דעתם הטוב תמיד, ולא שיעשה כל אחד ואחד כפי דעתו שבזה יהי' חרבן הדת כו".

עם כל זה מצינו לרוב בספרי תלמידי הבעש"ט וכן במשנת רבינו שטרחו לבאר בכל מקום שמצינו מה שנראה כטעות אצל צדיקים גדולים כמו האבות והשבטים וחז"ל וכו', שלאמיתו של דבר לא הי' בזה טעות כפשוטו ח"ו כ"א דלפי עוצם מעלתם הי' חסרון קל בדקות דדקות וכו', וזאת משום שעפ"י המבואר בפנימיות התורה בענין הפלאת רוממות גדולת צדיקים אמיתיים שהם ממש מרכבה ומשכן להשראת השכינה, והם בטלים ומבטלים לרצון העליון וכו' וכו',¹ הרי הדבר פליאה נשגבה אם הי' בא על ידם טעות גלוי' ומכשול כפשוטו.

אשר לפ"ז כשמדובר בצדיק נורא ונשגב כר"ע, שהתורה הי' ראוי' להתנן על ידו, ושכל התושבע"פ המצוי' בידינו נמסרה על ידי תלמידיו, הנה הקביעה שצדיק זה הי' שייך לטעות גסה, דהיינו שלא הי' אפי' הו"א שב"כ הי' יכול להיות משית, מופרכת היא. ולא עוד

(1) כמובן שהבנה זו במעלת הצדיק אינו חידושו של הבעש"ט כ"א שנתפשט על ידו וע"י תלמידיו. והא לך לשונו של הרמח"ל בספר מסילת ישרים פרק כו:

"הקדוש הדבק תמיד לאלהיו, ונפשו מתהלכת בין המושכלות האמתיות באהבת בוראו ויראתו, הנה נחשב לו כאילו הוא מתהלך לפני ה' בארצות החיים עודנו פה בעולם הזה, והנה איש כזה הוא עצמו נחשב כמשכן, כמקדש וכמזבח, וכמאמרם זכרונם לברכה (ב"ר פפ"ב): ויעל מעליו אלהים, האבות הן הן המרכבה, וכן אמרו (רש"י בראשית ז): הצדיקים הן הן המרכבה, כי השכינה שורה עליהם כמו שהיתה שורה במקדש, ומעתה המאכל שהם אוכלים הוא כקרבן שעולה על גבי האש. . . כי הת"ח הקדושים בדרכיהם ובכל מעשיהם הנה הם ממש כמקדש וכמזבח, מפני שהשכינה שורה עליהם כמו שהיתה שורה במקדש ממש, והנה הנקרב להם כנקרב על גבי המזבח, ומילוי גרונם תחת מילוי ספלים שהיו על גבי המזבח שהיו מנסכים לתוכם יין. . . ואמנם זה בהיות שכלו ודעתו קבועים תמיד בגדולתו יתברך, ורוממותו וקדושתו, עד שימצא כאילו הוא מתחבר למלאכים העליונים ממש עודהו בעולם הזה" וכו'.

אלא אפי' אם הי' מפורש שחור ע"ג לכן במקורות נאמנים שהכי הי' עובדא, דהיינו שהי' בזה טעות כפשוטה מתחילתה ועד סופה, ג"כ מצוה עלינו לדחוק ולטרוח ולהוציא הדברים מפשטותן. אשר לכן לענ"ד מוזרה ביותר מסקנת ידידי הנ"ל בענין ר"ע וב"כ².

ז. ומ"מ תמים דעה הנני עם ידידי הנ"ל, אבל לא מטעמי, דמה שרוצים להוכיח מפרשה זו של ר"ע וב"כ שיש חיוב להמליך כל צדיק הראוי להיות משיח, אינו מוכרח כלל. כי ב"כ אמר בהדיא שהוא הוא מלך המשיח כדאי' בסנהדרין צג, ב. וקרא לכל ישראל להשתתף אתו במלחמה נגד מלכות אדום הרשעה ולכבוש ירושלים ולבנות בית המקדש, והתחיל והצליח בזה וכו' וכו'. ורק בכה"ג יש להוכיח מעובדא זו שר"ע וחכמי דורו תמך בו, שעפ"י תורה צריכים להחזיק האיש הזה כמשיח. אבל צדיק שאינו אומר מפורש שהוא הוא מלך המשיח, ואינו קורא בפועל ממש לבנ"י לעלות לירושלים ולבנות בהמ"ק, אין שום הכרח מסוגית בר כוכבא דאיכא חיוב עפ"י תורה להמליכו ולפרסם זהותו רק משום שהוא ראוי להיות משיח, כפשוט.



לקוטי שיחות

גזירות דרבנן בשבת

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חי"ד (עמ' 13 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע מדוע כשמוציא ע"י עקירה בלי הנחה, או הנחה בלי עקירה אינו אסור מדאורייתא מטעם חצי שיעור - כי אין זה חצי שיעור, כ"א חצי

(2) ובשער הגלגולים הקדמה לו כתב ש"טעותו" של ר"ע שווה ל"טעותו" של יעקב, ולכן אותיות יעקב הם עקיבה "לרמוז כי טעותם שווה". ומובן מזה דלא הי' בזה טעות גסה ח"ו, כ"א בדקות, וכמו ביעקב שביקש לגלות וכו', וכדפירש רבינו ענין זה של בקשת יעקב בלקו"ש ח"כ פר' ויחי.

ועי' ג"כ התוועדיות תשי"ג ח"ב עמ' 157 שבר כוכבא לא נעשה משיח משום שהדור לא הי' ראוי לכך. ומשמע דהוא לא משום שהוא לא הי' יכול להיות משיח.

מלאכה, שהרי ח"ש פירושו שחסר רק בהשיעור, בכמות האיסור, ולא במהותו ואיכותו, ובנדו"ד הרי עשה רק חצי מאיכות ופעולת המלאכה, ולכן אסור רק מדרבנן.

ומבאר שעד"ז הוא כשעשה קשר שאינו של קיימא, שג"כ אסור רק מדרבנן, ואינו אסור מה"ת מטעם ח"ש, כי "הדעת שישאר כן לעולם" הוא חלק מאיכות המלאכה, וכשחסר דעת זה חסר באיכות המלאכה, ולכן אינו אסור מטעם ח"ש, כ"א מדרבנן.

ואח"כ מקשה שא"כ מהו טעם החילוק שבמלאכת הוצאה בעקירה או הנחה לבד, לא מצינו שהתירוה לצורך מצוה, משא"כ קשירת קשר שאינו של קיימא התירו לצורך מצוה, אף ששניהם אסורים רק מד"ס מטעם שוה?

ומתרץ ע"פ מה שרואים מהרמב"ם (ר"פ כא מהל' שבת) שבאיסורי דרבנן בשבת ישנם ב' סוגים: א. מטעם גזירה שלא יבוא לאיסור דאורייתא. ב. מפני שהם דומים למלאכה, "שהמלאכות מסוג זה אינם מחשש שמא יבוא לאיסור דאורייתא, דאל"כ למה חלקם לב' סוגים, והרי סוג א' הוא - וראה רמב"ם רפכ"ד מהל' שבת: "שאינם דומין למלאכה ואינם מביאים לידי מלאכה" - וכדמוכח מזה שבכו"כ מלאכות האסורין מדרבנן כותב הרמב"ם (בפכ"א-כ"ג) "מפני שהוא כ... (מלאכה דאורייתא פלונית)" וכיו"ב, ובכו"כ איסורים כותב (שם) "גזירה שמא...", "גזירה משום..." וכיו"ב" (לשון הערה 24 שם).

ועי"ז מבאר החילוק בין הוצאה בעקירה או הנחה לחוד, לגבי קשירת קשר שאינו של קיימא וז"ל: "ובטעם החילוק י"ל, דאף ששניהם אסורין מד"ס, מ"מ אין טעם האיסור שוה: טעם איסור ההוצאה בעקירה או בהנחה בלבד הוא "גזירה שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת" (שו"ע אדה"ז סי' שמז ס"א מפירש"י שבת ב, א, ד"ה 'שניהם'), מסוג הדברים "שאסרו חכמים כו' גזירה שמא יבוא מהן איסור סקילה"; משא"כ טעם איסור קשירת קשר שאינו של קיימא הוא לפי ש"מד"ס נקרא זה ג"כ של קיימא הואיל ועומד להתקיים איזה זמן", היינו שהוא מסוג המלאכות "שאסרו חכמים כו' מפני שהן דומים למלאכות".

ומכיון שאיסורה של מלאכת הקשירה (שאינה ש"ק) אינו משום גזירה שמא יבוא עי"ז לאיסור דאורייתא, אלא רק שדומה היא למלאכה דאורייתא, הרי בזה יש מקום לחלק ולומר דשאני במקום שיש איזה צורך (מצוה וכיו"ב); משא"כ במלאכת העקירה או ההנחה

(לבדה), שאיסורה מטעם שמא יבוא ע"י לאיסור מה"ת, הרי מסתבר שלזה יש לחוש ולאסור גם כשהמלאכה היא לצורך מצוה. עכ"ל.

ואח"כ מבאר הטעם מדוע באמת לא גזרו בקשר שאינו של קיימא שמא יבוא לאיסור דאורייתא, וז"ל: "מלאכת הקשירה תוכנה - חיבור ואיחוד של דברים (חוטים וכיו"ב) ואין הקשר ראוי להקרא בשם חיבור ואיחוד אמתי אלא באופן שנעשה ע"מ "שישאר כן לעולם". והיינו שהדעת שיהי' קשר של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה. ולכן אם התכוון לכתחילה לקושרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ, הרי גם בזמן שהם קשורים יחדיו, אי"ז חיבור אמתי ואינו בגדר קשירה שאסרה התורה.

ועפ"ז יובן שבלעדי הדעת שיתקיים הקשר הרי אין הענין שנחסר חלק משלימות פעולת המלאכה, אלא שנעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכת הקשירה, שהרי החוטים אינם קשורים ומאוחדים באמת, ואין זאת כ"א פעולה של קירוב ונגיעת החוטים בלבד וכיו"ב, ומכיון שאין בזה אפי' מקצת וחלק של אותה המלאכה שאסרה התורה, לכן לא גזרו בה שמא יבוא ממקצתה לעשותה כולה ועבור על איסור מה"ת. ומעתה מובן שהטעם שאעפ"כ אסרו חכמים אינו אלא משום זה שבחיצוניותה דומה מלאכה זו למלאכת הקשירה דאורייתא; ומכיון שאי"ז מטעם גזירה, לכן מותרת היא לצורך מצוה וכו'. עכ"ל בלקו"ש.

ושמעתי מקשים דלכא' זה סותר מה דא' בשבת (צד, ב) "ההוא שכבא דהוה בדרוקרא, שרא ר"נ בר יצחק לאפוקי' לכרמלית. א"ל ר' יוחנן אחוה דמר בר"י דרבנא לרנב", כמאן כר"ש [דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור], אימר דפטר ר"ש, מחיוב חטאת, איסורא דרבנן מיהא איכא, א"ל האלוקים דעיילת בי' את, ואפי' לר"י [דאמר משאצל"ג חייב, מותר בנדו"ד], דמי קאמינא לרה"ר, לכרמלית קאמינא, גדול כבוד הבריות [בזיון המת וכיו"ב] שדוחה את ל"ת שבתורה [לאו דלא תסור]. ע"כ.

וכ' ע"ז הר"ן וז"ל: "קשיא, ואמאי, וכיון דברה"ר לר"ש לא מתסר אלא מדרבנן, בכרמלית אית לן למישרי לגמרי, דהכי אמר רבא בפרק קמא (יא, ב) גבי לא יעמוד אדם ברה"ר וישתה ברה"י, דבכרמלית שרי, דכיון דברה"ר לא מתסר אלא משום גזירה, בכרמלית לא גזרינן גזירה לגזירה. י"ל דכי אמרינן הכי ה"מ בדבר שאין בו סרך מלאכה, כי ההיא דלא ישתה, דלא מתסר אלא משום חששא דשמא ימשוך הכלי אצלו, אבל מידי דדמי למלאכה דאורייתא, אלא שפטור עלי' מפני שאינה צריכה לגופה, בכיו"ב כרמלית ורה"ר שוין הן". עכ"ל.

ולכאור' ה"ז להיפוך ממ"ש בלקו"ש הנ"ל, שהרי בלקו"ש מבואר שאם זה גזירה שמא יבוא לידי איסור דאורייתא ה"ז חמיר טפי מבאם זה רק דמי לאיסור דאורייתא, והר"ן הרי כותב שאם זה דמי לאיסור דאורייתא, ה"ז חמיר טפי מבאם זה גזירה שמא יבוא לידי איסור דאורייתא.

אבל פשוט שאי"ז קושיא כלל, כי אינו דומה כלל הגדר ד"דמי למלאכה" שבהר"ן, לגבי ה"דמי למלאכה" שבלקו"ש; בלקו"ש איירי בפעולה כזו שאין בזה הגדר דמלאכה כלל, אלא שרק דומה בחיצוניותה למלאכה, משא"כ הר"ן איירי בפעולה כזו שיש בה כל תכונות המלאכה, אלא שמפני סיבה צדדית אינו חייב עלי' - שהרי בלקו"ש שם מסביר איך שהקשר שאינו של קיימא "נעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכת הקשירה". שאין בזה אפי' מקצת וחלק של אותה מלאכה שאסרה התורה, משא"כ בנדון דהר"ן, במלאכה שאינה צריכה לגופה, ה"ז להיפך. שיש בזה כל פעולת המלאכה, אלא שמפני שכוונתו היתה לצורך אחר, לכן ה"ה פטור, הרי שמפני סיבה צדדית ה"ה פטור.

[ובפרט לפי מ"ש בלקו"ש ח"ז (עמ' 190 ואילך) שבמשאצל"ג ישנו כל "עצם" המלאכה. מה שחסר הוא רק "צורת" המלאכה (ובזה נחלקו ר"י ור"ש, שלר"י, אף שחסר צורת המלאכה עדיין חייב הוא, לפי שעדיין יש כאן עצם המלאכה, ולר"ש, כשחסר צורת המלאכה כבר פטור הוא) - הרי שבמשאצל"ג יש כאן כל "עצם" המלאכה.]

ולכן: בנדון דלקו"ש חמיר טפי אם זה גזירה שמא יבוא לידי איסור דאורייתא, לגבי נדון שרק דמי בחיצוניותו לאיסור דאורייתא, משא"כ בנדון דהר"ן, חמיר טפי אם זה דמי לדאורייתא, כי אי"ז רק דמיון חיצוני, כי בעצם ה"ה מלאכה גמורה, אלא שפטור מטעם צדדי, ולכן יש בזה (מדרבנן) כל הגדרים של המלאכה דאורייתא.

[דוגמא לדבר (מענין שונה לגמרי): ידועה שיטת הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ה ה"א וה"ד) שעל מצות אלו שאמרו חכמים יעבור ועל יהרג אסור לאדם למס"נ. וביארנו במק"א שאם בנדון של עבירה כזו שאמרו יהרג ועל יעבור אם שמפני סיבה צדדית אין חייבים למס"נ ע"ז, כגון אם אינו עושה מעשה, כ"א מניח א"ע לזרק על התנוק שיהרג (ראה ראשונים כתובות ג, א), או שזהו אופן מסויים שבסוג עבירות אלו אי"צ למס"נ, י"ל שבזה מודה הרמב"ם שמותר למס"נ, כי סו"ס בעצם ה"ז בגדר יהרג ועל יעבור.]

שבזה מתורץ מה שהקשו על הרמב"ם מכתובות שם: "דאיכא צנועות דמסרי נפשיהו לקטלא . . ולדרוש להו דאונס שרי, איכא פרוצות ואיכא נמי כהנות". ולכאורה לדעת הרמב"ם אסור להצנועות ולהכהנות למס"נ, והרי צריכים להגיד להם שעבירה עושות כשמס"נ בזה (ראה הג"א שם, וראה הגהות הרד"ל שם).

וכן קשה מגיטין (נז, ב) "מעשה בד' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון, הרגישו בעצמן למה הם מתבקשים . . כיון ששמעו ילדות כן קפצו כולן לתוך הים . . ועליהם הכתוב אומר כי עליך הורגנו כל היום", ולכאורה עשו הילדות שלא כהוגן, דהרי אונס שרי כמבואר בכתובות שם, ולהרמב"ם אסור למס"נ בנדון זה.

אמנם עפ"הנ"ל ה"ז מובן, כי היות וגילוי עריות הוא מסוג עבירות שיהרג ועל יעבור, לכן אף אם זה נדון שמסיבה צדדית אי"צ למס"נ, מ"מ מודה הרמב"ם שבנדון זה עכ"פ אין איסור למס"נ, כי בעצם נשאר ע"ז הגדר דיהרג ועל יעבור.

עד"ז בעניננו, שמלאכה שאינה צריכה לגופה סו"ס ה"ה מלאכה שלימה, עם כל הגדרים. אלא שמפני סיבה צדדית פטורים עליי, ולכן נשאר בזה מדרבנן עכ"פ כל הדינים שישנם במלאכה דאו', ולא אמרי' בזה שלא גזרינן גזירה לגזירה].



מכשירי מצוה

הרב ראובן פינקעלשטיין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בלקו"ש (חלק יז עמ' 235) מבאר כ"ק אדמו"ר, בנוגע למכשירי מצוה, וז"ל: "בכללות איז דאס דער גדר פון מכשירי מצוה, ובפרט לדעת ר' אליעזר אז זיי זיינען דוחה את השבת (אויב די מצוה איז דוחה שבת) פונקט ווי דער מצוה אליין". עכ"ל לעניננו.

ולכאורה נראה, שמ"ש כ"ק אדמו"ר ש"מכשירי מצוה דוחין את השבת אם המצוה דוחה שבת", נלמד ממילה, דהמצוה שמביאה המשנה (שבת קל, א) גבי מכשירי מצוה שדוחין את השבת היא מילה, ובפשטות, דכמו שמילה עצמה דוחה את השבת הוא הדין דמכשירי נמי דוחין את השבת.

ואולי י"ל שכ"ק אדמו"ר לומד גדר של מכשירי מצוה ע"ד שהבינו כמה מהראשונים (רשב"א שם קלא, ב, ריטב"א, ועוד). דהנה איתא בגמ' (שם קל, ב), דלר"א מותר להביא האיזמל בשבת ברשות הרבים ולא צריך להביאו דרך חצירות, גגות וקרקפות (כדי שלא יעבור על מלאכת הוצאה מדאורייתא). והקשו התוס' (ד"ה 'שלא'), דכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב, וכאן שאפשר להביא האיזמל דרך גגות, חצירות כו', (שמותר מן התורה) למה התיר ר"א להביאו דרך רשות הרבים? ונשאר התוס' בצ"ע.

הראשונים (רשב"א, ריטב"א ועוד) תירצו את קושיית התוס' וז"ל: "דר' אליעזר (סובר) מכשירי מצוה כמילה עצמה חשיב להו, וכמילה אריכתא דמי, ותחילת מילה כסוף מילה, מה סוף מילה (דהיינו כל מה שנעשה אחרי המילה) לא משנינן וכו'", עכ"ל. כלומר, היות שמכשירי מילה הוי "כמילה אריכתא דמי", לכן, כמו שמילה עצמה דוחה את השבת לגמרי (ולא צריך למול ע"י שינוי וכדו'), הה"נ גבי מכשירי מילה, דדוחה את השבת לגמרי (ולא צריך להביא האיזמל דרך חצירות כדי "לקיים את שניהם"). ולפ"ז אולי י"ל כוונת כ"ק אדמו"ר, היות שמכשירי מצוה (מילה) כמצוה (מילה) אריכתא דמי, לכן אם המצוה עצמה דוחה את השבת, אז - לר"א - מכשירי נמי דוחין את השבת (שדומין זה לזה).

אמנם מפשטות הגמ' אינו נראה כן, דהנה הגמ' עצמה (שם דף קלא) מביאה כמה דוגמאות של מצוות, שלר"א מכשיריהן דוחין את השבת (לולב, סוכה, מצה ועוד), ורק ציצית ומזוזה אין מכשיריהן דוחין את השבת (דבידו להפקירן עיי"ש). ובמצות אלו אין המצוה עצמה דוחה שבת, וכגון הדוגמא שמביאה הגמ' משופר, וז"ל: "שופר וכל מכשיריו דוחין את השבת דברי ר"א, מנא לי' לר"א הא . . אלא אמר קרא "יום תרועה יהי לכם", ביום אפילו בשבת, ולמאי, אילימא לתקיעה הא תנא דבי שמואל כל מלאכת עבודה לא תעשו יצתה תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ולא מלאכה, אלא למכשירין" ע"כ. הרי נראה מהגמ' להדיא, שאין בתקיעת שופר חילול שבת (היות שזה חכמה ולא מלאכה), וכן אין בישיבה בסוכה ואכילת מצה חילול שבת. וא"כ צלה"ב מהי כוונתו של כ"ק אדמו"ר, שמכשירי מצוה דוחין את השבת רק אם המצוה דוחה את השבת, דמפשטות הגמ' נראה שאינו כן?

וכן לכאורה מהמשך השיחה נראה לומר דכ"ק אדמו"ר לא למד כהראשונים הנ"ל, דבהמשך השיחה כותב כ"ק אדמו"ר: "אין כל הנ"ל אבער, אויך בא מכשירי מצוה וכו', איז דאס וואס מ'דארף אנקומען צו דער פעולה פון הכשר מצוה. . איז דאס דערפאר וואס במציאות איז די מצוה געטאן געווען ע"י הקדמה פון דער פעולה. . אין זיי איז אבער ניטא קיין חלק ופרט פון די מצוה והציווי". ומדבריו משמע, שאין ההכשר נחשב חלק מן המצוה (כמילה אריכתא וכדו'), אלא היא פעולה נפרדת מן המצוה, שמקבל חשיבות המצוה.

וא"כ עדיין צלה"ב מהי כוונתו של כ"ק אדמו"ר שמכשירי מצוה דוחין את השבת אם המצוה דוחה שבת?
ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה*.



קשר של תפילין [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בגליון תתקצו (עמ' 72 ואילך) העיר הרב י.ח.ל. בארוכה על המבואר ב'לקוטי שיחות' ח"א עמ' 227: "לויט די דיעות וואס האלטן אז יעדן טאג דארף מען אויפבינדן דעם קשר און צוריק אים פארבינדן איבעראניינס...", ובהערה 21 שם צוין לדברי התוספות בכ"מ שמביאים בזה דעת רבינו אליהו.

והוא מתקשה קצת בדברים ועל כן אומר: "אולם לולא דמסתפינא הייתי אומר דדברי רבינו בהשיחה בכלל אינם מופנים כלפי מחלוקת הפוסקים והבע"ת הנ"ל, אלא שרבינו מתכוון בהשיחה לחילוקי דיעות שישנם בין אנ"ש באופן קשירת התפילין (של יד). דהנה ישנם שני מנהגים בין אנ"ש באופן קשירת התפילין כידוע. דיעה א' היא שפותחים את הרצועה אחרי שחולצים את התפילין בכ"י ושוב מהדקים אותה בעת ההנחה למחר. וכמדומני שרובא דאנ"ש נוהגים כך. הדיעה הב' היא שלא לפתוח את הרצועה כלל אלא להשאיר אותה

(* ראה לקו"ש ח"כ עמ' 138. ולכא' קושיא הנ"ל אינה על השיחה כ"א על הראשונים הנ"ל. ונראה שישנם כמה סוגים לר"א במכשירי מצוה, וגדר הדחי' במילה הוא מצד דכמילה אריכתא דמי. המערכת.)

מהודקת גם בעת חליצת התפילין וגם בעת ההנחה . . ואחרי כל הנ"ל אני מתוודה שלא זכיתי להבין טעמים ונימוקים של אותם הנוהגים שלא לפתוח את הרצועה אשר לכאורה עי"ז הם מאבדים את כל הכוונה שבתוך התקנה שתיקן רבינו הזקן את הקשר של התפילין בכדי לפשר בין שתי הדיעות של הבעלי תוס' הנ"ל. ואולי אזכה שמי שהוא יאיר את עיני בזה".

ויש להעיר בשתים: א. שיחה זו שב'לקוטי שיחות' הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר זי"ע, ורוב רובם של המראי-מקומות באותם השנים נרשמו ע"י הרבי בעצמו, ועכ"פ הרבי עבר עליהם, ועל כן פלא גדול לשנות ולהסביר את השיחה לא כפי הציונים שצוינו בשוה"ג.

ב. בימי מלך' ח"ג עמ' 984 הערה *109 נדפס (ע"פ רשימה שרשמתי בשעתו) מה שסיפר הרה"ת יצחק מאיר גוראריה ממונטריאול מה שאמר להם הרבי כשהיה ביחד עם אביו הרשז"ג ז"ל ביחידות לפני הבר מצוה שלו: "אני נוהג כמו שלימדני אבי ז"ל - לפני בר מצוה - להניח תפילין, והוא לא לימדני לפתוח את הקשר. וכדי לקיים 'וקשרתם' אין הפירוש שצריכים לפתוח ממש בכל-יום אלא שיהיה ראוי לזה. ולגופו של ענין יש לדון על הפסק שבין הברכה לקשירה על היד".



בענין תורה לא בשמים היא [גליון]

הרב חיים אליעזר הלוי הבר
כפר חב"ד, אה"ק

בגליון העבר (עמ' 43) נתבאר בהרחבה שמחלוקת ר"א וחכמים בענין בת קול, היא בעצם מחלוקת בית שמאי ובית הלל (המבוארת בהדרן דכ"ק אדמו"ר) האם התורה היא כפי גדר הנותן או המקבל, כלומר: האם התורה ענינה ש"לא בשמים היא" (שיטת ב"ה וחכמים, וכן הלכה), או שהיא (גם) בשמים (שיטת ב"ש ור"א), יעו"ש.

ויש להעיר ולהוסיף: א. דבר זה - שר"א וחכמים פליגי בגדרי הנותן והמקבל - מוכח בפירוש מההדרן הנ"ל:

דמביא שם כו"כ מחלוקות ב"ש וב"ה בעניין בכח ובפועל, ואחת מהם - מחלוקת ר"א וחכמים "מאימתי קורין את שמע בערבין", דפליגי אי אזלינן בתר זמן שכיבה בכח או בפועל. וכותב בפשיטות,

שפלוגתת ר"א וחכמים היא היא פלוגתת ב"ש וב"ה. ובהמשך מבאר, שהפלוגתא בענין בכח ובפועל יסודה בפלוגתא בענין גדרי הנותן והמקבל.

דחזינן להדיא, שר"א וחכמים פליגי בגדרי הנותן והמקבל, כמש"כ בגליון הקודם.

ב. ביטוי לשיטת בית הלל - שלמרות מעלת היחיד, ההלכה היא כרבים, ד"לא בשמים היא" (כמשנ"ת באריכות בגליון הקודם) - ניתן למצוא בפרקי אבות של השבת האחרונה (פ"ב מ"ד):

"הלל אומר: אל תפרוש מן הציבור" - דלכאורה מאי קמ"ל, ומאי "מילי דחסידותא" איכא בזה, הרי מקרא מלא דבר הכתוב "ואהבת לרעך כמוך", ופשוט שעליך ל"השתתף עמהם בצרתם" (כפירש"י)?

אלא יש לומר, שכוונתו (גם) לשלול סדר הנהגה בדוגמת רבי אליעזר, שהיחיד מוצא לנכון להתנהג ב'פרישות' מן רוב הציבור משום ריחוק הערך ביניהם, שלכן ברצונו להתעלות ולהתרחק מהם.

אומר על כך הלל הזקן: "אל תפרוש מן הציבור" - דלמרות מעלת היחיד, הנה הלכה כרבים ד"אחרי רבים להטות", משום דתורה "לא בשמים היא".

וזהו "מילי דחסידותא" - דתורת החסידות מלאה מענין זה של שלילת הפרישות ונתק בין עליונים לתחתונים (כדוגמת ה'פרושים' שב'ספר הזכרונות'), אלא מטרת נתינת התורה היא כדי ש"עליונים ירדו לתחתונים", ד"לא בשמים היא". וק"ל.



נגלה

שגגת שבת ושיגגת מלאכה

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

א. שבת סט, ב: "היודע שהוא שבת: מ"ש רישא ומ"ש סיפא א"ר ספרא כאן מדיעת שבת הוא פורש כאן מדיעת מלאכה הוא פורש . .

קרבן דחייב רחמנא אמאי - אשגגה, התם חדא שגגה הכא טובא שגגות הויין".

והנה בסוגיית הגמ' מובא ג' לימודים להא דחילוק מלאכות: (א) לשמואל למדים זה מ"מחללי מות יומת". (ב) לר"נ למדים מהא דהבערה לחלק יצאת. (ג) לר"י למדים מהפסוק "מאחת מהנה", דאחת שהיא הנה והנה שהיא אחת.

והקשה בתוס' הרא"ש דלכאור' לר"י יש לנו לימוד מפורש שלפעמים יש דין של חילוק מלאכות ולפעמים אין חילוק מלאכות, אבל לשמואל ולר"נ יש לנו לימוד על חילוק מלאכות אבל מנין לנו שבשגגת שבת אין חילוק מלאכות.

ומתרץ הרא"ש שש"כ שמעינן מסברא דהיכא דהוי שגגת שבת אין ע"ז דין חילוק מלאכות. ולכאורה הכוונה דכיון דאינו אלא שגגה אחת אינו חייב אלא אחת.

אבל לכאורה צ"ע בגוף הסברא דבחדא שגגה חייב אחת וכשיש הרבה שגגות חייב על כל שגגה, דהא מצינו דלפעמים חייב אחת אפילו על שגגות טובא, וכגון שאכל ב' זיתי חלב ואחד מהזיתים הוי שלא ידע שזה חלב וא' שלא ידע שחלב כזה אסור.

ולפעמים אף בשגגה אחת חייב ב' חטאות, וכגון מי ששכח שהיום הוא יוה"כ ואכל ועשה מלאכה, שחייב שתיים אף ששני האיסורים נובעים משגגה אחת, וא"כ רואים שא"ז כלל ממש דהכל תלוי בשגגות אלא הכל תלוי בשמות, שאם זה ב' איסורים נפרדים חייב שתיים אפילו אם השגגה היתה אחת, ואם זה שם אחד חייב אחת כל שהי' בהעלם אחד אף אם היו ב' שגגות.

וא"כ לכאורה צ"ע מהי הכוונה בהגמ' הכא שגגה אחת והכא טובא שגגות.

ואף שפשוט שאפשר לחלק דאם זה ב' שמות ממש כמו אכילה ביוה"כ ואיסור מלאכה בו, שא"כ אף בשגגה אחת חייב שתיים, ואם זה ממש שם אחד אף בב' שגגות חייב אחת, אבל עדיין צ"ע דמהגמ' משמע דפשיטא דבשגגות תליא מילתא.

ועוד צ"ב דהנה הגמ' שואלת "מ"ש רישא ומ"ש סיפא", ומתרצת מסברא והיינו דפשטות הדברים משמע דיסוד החילוק בין שגגת שבת

ושגגת מלאכות נובע מסברא, ובהמשך הסוגיא למידין חילוק מלאכות מפסוק.

ואם הכוונה של הגמ' הוא לדעת למה אין חילוק מלאכות בשגגת שבת, א"כ הסדר בגמ' צ"ע, דתחלה הי' צריך להביא הפסוקים שממנו למדים חילוק מלאכות, ואח"כ להביא הסברא - דאף דיש מושג של חילוק מלאכות מ"מ זהו דוקא בשגגת מלאכות ולא בשגגת שבת.

והנה, ברש"י (ע, א) ד"ה 'כאן מדיעת שבת הוא פורש': "רישא כי אמרו ל' שבת הוא פורש מן המלאכה ומכיר שחטא ועל כך הוא מביא קרבן הלכך שגגת שבת היא ועל השבת הוא צריך להביא". ולכאורה צ"ע הל' ברש"י "ועל כך הוא מביא קרבן הלכך שגגת שבת היא ועל השבת הוא צריך להביא", דלכאורה מהו "על כך הוא מביא קרבן" ולא פירש על מה? וגם צ"ע ב"הלכך שגגת שבת היא", דמהו הפי' הלכך, הלא מדובר בשגגת שבת, ומהו הלכך? ומהו הפשט "ועל השבת הוא צריך להביא" ולא על מה?

ואולי י"ל בזה דהנה בגדר דחילול שבת יש לפרש בב' אופנים (עי' לקו"ש ח"ח שיחה ג לפר' נשא): א. שע"י המלאכה חילל השבת, היינו שהעבירה היא שהשבת נתחללה (ע"י שעשה מלאכה). ב. שהאיסור הוא שעשה מלאכה בשבת.

ופשוט דאם האיסור הוא החילול שבת לא שייך חילוק מלאכות דהא אין האיסור במעשה המלאכה אלא החילול, והמלאכה היא רק הי"ת להחילול.

אבל אם האיסור הוא המלאכה, אז יש מקום לדון האם כל המלאכות הם ציורים שונים של האיסור הכללי שלא תעשה כל מלאכה, או שיש חילוק מלאכות היינו שמסתכלים על כל מלאכה כאיסור נפרד.

ועפ"ז י"ל שכשהגמ' שאלה מ"ש רישא ומ"ש סיפא הכוונה היתה למה ברישא אין דין חילוק מלאכות ובסיפא יש דין חילוק מלאכות (ואין נפק"מ מהו המקור להיסוד של חילוק מלאכות), וע"ז מתרצת הגמ' "כאן מדיעת שבת הוא פורש כאן מדיעת מלאכות הוא פורש".

והפי' בזה הוא שבשגגת שבת הוא חילל את השבת, וא"כ לא שייכי המושג של חילוק מלאכות, שהרי לא דנים על המלאכות אלא על השבת ואז אין שייך חילוק, אבל בשגגת מלאכות דנים על המלאכות וממילא שייך שפיר חילוק מלאכות.

וזה דיוק ל' רש"י הנ"ל "ועל כך הוא מביא קרבן הלכך שגגת שבת היא ועל השבת הוא צריך להביא", והיינו כנ"ל שהאיסור הוא החילול שבת ולכן "ועל השבת הוא צריך להביא".

ועפ"ז פשוט, דכשר"נ שאל "כלום פריש משבת אלא משום מלאכות . . אלא אמר ר"נ קרבן דחייב רחמנא אמאי אשגגה...", הכוונה גם לאותה נקודה שבשגגת שבת חילל השבת בגלל שיסוד השגגה הוא שלא ידע שזה שבת, ובשגגת מלאכות יסוד האיסור הוא מעשה מלאכה.

ועפ"ז פשוט שאין לזה שום שייכות למי שעובר ב' איסורים משם אחד בב' שגגות או ב' איסורים מב' שמות בשוגג אחד, דהכא השגגות הוא להגדיר האיסור.

ואחרי שהגמ' חילקה בין שגגת שבת שאיסורה משום חילול שבת ושגגת מלאכות שאיסורה משום מלאכה בשבת, שואלת הגמ' שבשגגת מלאכות גופא מהו המקור להמושג של חילוק מלאכות.

[וזהו לכאורה החילוק בין שכח עיקר שבת לשכח שהיום שבת, שבשכח עיקר שבת חילל ה"שבת" הכללית, "שמירה אחת לשבתות הרבה", ובשכח שהיום שבת חילל השבת הזו, "שמירה לכל שבת ושבת" (ובשגגת מלאכות עשה מלאכות בשבת)].

ב. והנה לכאורה כל הנ"ל הוא אולי יסוד המחלוקת בין אב"י, רבא ורבי זירא לקמן (עא, א) האם אפשר לצרף מלאכה בשגגת שבת עם מלאכה בשגגת מלאכה, דאב"י ורבא ס"ל דקצירה בשגגת שבת וקצירה בשגגת מלאכה מתכפרי בחטאת אחת, ולר"ז מיבעי ל' אי (או פשיטא ל' ד) חייב חטאת על כל אחת בנפרד.

והנה רש"י (בד"ה 'מהו שיצטרפו') פי' ששיטת ר"ז הוא משום שנק' ב' העלמות. ובגליון הש"ס שם ציין לתוס' בשבועות יח, א, ד"ה 'אי בעם הארץ'. ובתוס' שם מבואר דסברת ר"ז הוא בגלל שמקרי ידיעת השבת ידיעה המחלקת, עיי"ש (וזהו ע"ד סברת הרמב"ן בריש כלל גדול בשיטת רש"י). אבל ברבינו חננאל כאן מבואר דסברת ר"ז הוא דכיון דחלוקין לחטאות א"א לצרפן, והיינו לא בגלל הידיעה אלא שבעצם חלוקין הן.

[ולכאורה מפשטות הגמ' "דכי היכי דחלוקין לחטאות לא מצטרפי", משמע דהא דחלוקין לחטאות הוא לא בגלל שיש ידיעה ביניהם דא"כ

אין הכרח מזה שחלוקין לחטאות דלא מצטרפי, דהא מתלי תלי באם יש ידיעה לחצי שיעור, אבל אם הא דחלוקין לחטאות הוא בגלל שבעצם הם מחולקים א"כ מובן שמצד זה גם לא מצטרפי.]

והנה הנ"ל דחלוק דין שגגת מלאכות משגגת שבת בגדר האיסור האם האיסור הוא חילול שבת או עשיית מלאכה בשבת, לכאורה מתאים עם שיטת ר"ז.

והנה בשיטת אב"י ורבא גופא נחלקו רש"י ותוס' האם הא דקצירה גוררת קצירה מקרי גרירה, או כיון דשניהם קצירה אין צריך לדין גרירה. וגם בהא דקצירה גוררת טחינה, דלרש"י דקצירה גוררת קצירה אינו מדין גרירה, קצירה גוררת טחינה הוא מדין גרירה, ולתוס' זה להיפך.

ולכאורה גם זה שייכי להנ"ל האם שתי הקצירות הם עבירה אחת וע"ד חלב וחלב שאין צריך לגרירה, וקצירה וטחינה הם שני עבירות וצריך גרירה; או להיפך: דבעצם קצירה של שגגת שבת וקצירה של שגגת מלאכות הם ב' עבירות נפרדות ומש"ה צריך לזה דין גרירה, וקצירה וטחינה של שגגת שבת הם כ"כ דומים שאי"צ לזה דין גרירה.

ולכאורה זה תלוי בהנ"ל, דאם אומרים דהגדר של שגגת שבת הוא חילול שבת, ושגגת מלאכות הוא איסור מעשה המלאכה, א"כ מובן שיטת התוס' דקצירה וטחינה של שגגת שבת הוא כמו שני זיתי חלב. משא"כ קצירה של שגגת שבת וקצירה של שגגת מלאכות שא"א לכפר על שניהם אלא מדין גרירה.

ועד"ז יש להסביר את הגמ' לקמן (ע, ב) "בעא מיניה רבא מרב נחמן: העלם זה וזה בידו מהו? אמר ליה: הרי העלם שבת בידו, ואינו חייב אלא אחת. - אדרבא, הרי העלם מלאכות בידו, וחייב על כל אחת ואחת! - אלא אמר רב אשי: חזינן, אי משום שבת קא פריש - הרי העלם שבת בידו ואינו חייב אלא אחת, ואי משום מלאכה קפריש - הרי העלם מלאכות בידו וחייב על כל אחת ואחת. אמר ליה רבינא לרב אשי: כלום פריש משבת - אלא משום מלאכות, כלום פריש ממלאכות - אלא משום שבת! אלא, לא שנא".

וברש"י שם פירש שהכוונה של ר"א היינו מה הודיעו לו שם דמשו"ז קפריש, וע"ז הקשה התוס' דמהו הראי' מזה שהודיעו לו שבת - ששבת עיקר, אולי אם היו מודיעים לו על מלאכה ג"כ הי' פורש.

והנה ברש"י לא כתוב שהשבת היא העיקר אלא "אי משום שבת היתה שאמרו לו שבת היום ופירש אישתכח דמשום העלם שבת הי' עושה", ולכאורה צ"ב מהי כוונת רש"י. ועפ"י הנ"ל אפ"ל דיסוד השאלה בהעלם זו"ז בידו הוא דבשגגת שבת אמרינן שכל מלאכה היא חילול שבת ובשגגת מלאכה כל מלאכה היא מעשה עבירה (בהגברא) במשך השבת (ע"ד אכילה ביוהכ"פ, חמץ בפסח וכיו"ב דלא מצינו המושג שחילל עי"ז היוה"כ או הפסח) וכדמצינו דלר"ז א"א לצרף קצירה בהעלם שבת עם קצירה בהעלם מלאכה או שיתכפרו ע"י קרבן אחד.

וע"ז ענה ר"נ הרי העלם שבת בידו והיינו דכיון דיש כאן העלם שבת הרי נחשב העשי' שלו כחילול שבת.

וע"ז שואלת הגמ' "אדרבא כו'", והיינו דכיון דהעלם מלאכות בידו א"כ אף אם חלל את השבת אבל הוא גם עשה מלאכות בשבת מכיון ששגגת מלאכות בידו.

וע"ז אמר ר"א "אם משום שבת קא פריש הרי העלם שבת בידו", והיינו בכדי להחליט האם זה הי' חילול שבת או עשיית מלאכה בשבת הנה באמת בשעת מעשה הי' שניהם וא"א להכריע, וא"כ מכריעים על יסוד מה הוא מביא קרבן, והיינו איזו ידיעה הביאה אותו להקריב קרבן, ולא משום שידיעה זאת היא הי' העיקר אלא מכיון שהידיעה הזאת הביא אותו לקרבן.

[ועפ"י אין מקום לקושית התוס' (בד"ה 'אמר') דאיך זה מתאים עם הא דפשט ר"נ "הרי העלם טומאה בידו", "הרי העלם שבועה בידו", דמובן דשם השאלה היא דיש העלם המחייב ויש העלם שאינו מחייב וע"ז אמר כיון שיש העלם המחייב א"כ הוא חייב אבל פה יש העלם שמגדיר המלאכה באופן שאינו מחייב אלא חדא (ולא שפוטר) ויש העלם שמגדיר באופן שמחייב על כ"א.]

וע"ז א"ל רבינא (אף שבעצם הוא מסכים עם הסברא של ר"א) שא"א לומר שפריש משום מלאכה או שפירש משום שבת דהא בשניהם באמת פריש משום שניהם דכלום פירש ממלאכה אלא משום שבת וכלום פריש משבת אלא משום מלאכה [ועי' עוד בשיחה הנ"ל].



ידו הפשוטה ברה"ר למעלה מ' טפחים [גליון]

הרב משה הבלין

רב העיר ור"י תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון תתקט (עמ' 36) כתב הרב ש.ד.ל. שהעיר בכמה ענינים בענין שיטת האדה"ז בסי' שמו סעי' ב: "אפילו אם הוא עומד ברשות הרבים וידו שהחפץ בתוכה היא למעלה מ' טפחים שהוא מקום פטור הרי זה חייב שכן היה משא בני קהת שהיו נושאים הארון על כתפיהם והיה הארון כולו למעלה מ' טפחים מהארץ".

ובהערה ראשונה שמעיר שם בסעי' ו שמביא את דעת התוס' שמ"מ לגבי אדם אחר נחשבת ידו כמקום פטור ולכן אם הוא עומד ברה"י וחבירו ברה"ר והניח החפץ ביד חבירו והיא גבוהה למעלה מעשרה שהוא מקום פטור שניהם פטורים, שאף לגבי חבירו עצמו אין ידו שלו נחשבת לו מקום פטור לפי שנגזרת אחר גופו העומד על קרקע רשות הרבים כמו שנתבאר מ"מ לגבי אדם אחר גם גופו הוא מקום פטור למעלה מעשרה.

ומעיר על זה שגם לגבי עצמו יש חילוק בין הנחה על ידו או עקירה מידו הפשוטה למעלה מעשרה שהיא הנחה ועקירה ממקום פטור לבין עקירה והנחה שע"י עמידת ועקירת גופו, שגופו עומד בארץ וא"כ היא עקירה והנחה מרה"ר עצמו.

ועל זה כתב כבר בטוב בגליון תתקי (עמ' 55) הרב י.מ.וו. שאינו נכון דמוכח אחרת משו"ע אדה"ז, וכן הרב ש.ד.ל. עצמו מביא שמשו"ע אדה"ז מסי' שמו סעי' ז (לגבי הבאת תינוק מביתו לביהכ"נ ע"י נשים המושיטות את התינוק זו לזו למעלה מעשרה) "אבל העומדות בחוץ לא תטול מעל ידי העומדת בפנים, שהרי לגבי עצמה אין ידה חשובה מקום פטור וכשנטולת התינוק בידה הרי זה כאילו הנחתו בארץ". ואף שלא היתה כאן עקירת או הנחת גופו ולא היתה כאן אלא עקירת והנחה על היד שלמעלה מ"ט.

ולכאורה היה מקום לומר בזה שגם לגבי עצמה חשובה ידה כמקום פטור, ומ"מ סובר רבינו שכיון שהיא עצמה נטלה את התינוק בידה (אף שהיא נטילה בידיה ולא ע"י עקירת והנחת הגוף ברה"י) הרי זה כאילו הנחתו בארץ וא"כ רואים שגם בלי עקירת גופו והנחת גופו רק בנטילת ידיו הוי גם כמנחת בארץ. וממשיך שפרט זה אינו ברור שדעת התוס' מובאת גם בסי' שמו סעי' יא לגבי העומד על האסקופה שבין

הבית לבין הכרמלית (שדין האסקופה הוא לחומרא כדין הכרמלית) ורוצה לפתוח הדלת במפתח שמביא לו הנכרי מבחוץ, וע"ז כותב רבינו: "ולהאומרים שיד האדם שהיא גבוהה למעלה מ' טפחים מן הארץ הוא מקום פטור כמו שיתבאר בסי' שמזי יכול לעמוד על האסקופה וליקח המפתח מיד הנכרי בעוד שהוא בכרמלית אם יד הנכרי היא גבוהה מעשרה ואח"כ אין צריך להסיר המפתח מחורו שבדלת טרם יפתחנה אם חור זה הוא למעלה מעשרה מהארץ כיון שכל העברת המפתח הכל הוא דרך למעלה מעשרה".

ומעיר שרואים שהרי שגם בנטילה ביד ממקום פטור ידיה חשובות מקום פטור, ולכן גם כשלוקח את המפתח מיד הנכרי נחשבת ידו כמקום פטור אף לגבי עצמו עד שמותר לו לפתוח הדלת ולהכניס המפתח לבית.

וכן מעיר מה שבסוף הקו"א שם מסתפק רבינו אף בזה שכותב שם: "לפי דעת התוספות אין צריך להזהר מי שהחשיך להניח כיסו על גבי בהמתו כשהיא מהלכת כו' אם היא גבוהה עשרה וצ"ע לדינא". והיינו אף שבהמתו עוקרת גופה בהליכתה ועצירתה מ"מ כיון שהחפץ בא עליה ע"י הנחה עליה למעלה מעשרה, לכן נחשב החפץ מונח במקום פטור גם לגבי הבהמה עצמה, ומצד זה רוצה לחדש שם שלפי צד זה בשיטת התוס' אין ידו הפשוטה למעלה מ"ט חשובה הנחה ברה"ר אלא כאשר לקח את החפץ בידו מהארץ ברה"י והגביה ידו למע' מ"ט ויצא כך לרה"ר ואז אמרינן שע"י עמידת גופו בארץ יש כאן הנחה גם לחפץ כאילו הוא מונח בארץ משא"כ כשהונח החפץ עליו למעל' מ"ט נחשב החפץ במקום פטור גם כאשר אדם עוקר גופו ואח"כ עומד לפוש, ועיין גם בגליון תתקיד שממשיך לפי שיטתו. אבל עדיין אינו מובן שאינו מפורש כל הדיוקים שמפרש בקונטרס אחרון בעיקר לחלק בין הנחה שהונחה ממקום אחר לבין הנחה שע"י עמידת גופו ומצד זה לומד שצריך לעקור רגליו כדי שיקרא עקירה והנחה. וכן שצריך להרים החפץ מהרשות.

ומביא גם ראייה ממש אדה"ז בסי' שמו סעי' יא לגבי העומד על האסקופה שבין הבית לכרמלית (שדין האסקופה הוא לחומרא כדין הכרמלית) ורוצה לפתוח הדלת במפתח שמביא לו הנכרי מבחוץ שע"ז כותב רבינו להאומרים שיד האדם שהיא גבוהה למעלה מ' טפחים מן הארץ הוא מקום פטור כמו שיתבאר בסי' שמזי יכול לעמוד על האסקופה וליקח מפתח מיד הנכרי, בעוד שהוא בכרמלית אם יד

הנכרי גבוהה מעשרה ואח"כ אין צריך להסיר המפתח מחורו שבדלת טרם יפתחנה אם חור זה הוא למעלה מעשרה מהארץ כיון שכל העברת מפתח הכל הוא למעלה מעשרה, הרי שגם לגבי האדם עצמו יש חילוק בין אם כל העברת המפתח הכל הוא דרך מעלה מעשרה שאז הוא מקום פטור גם לגבי האדם עצמו. לבין העברתו למטה מעשרה שאז הוא כרמלית.

ואינני מבין דיוקן משם, דאדרבה משם מוכח להיפוך שכתוב שם בהמשך בסי' שמו סעי' יא (אבל כשיוצא מבית הכנסת וסוגרו אסור להוציא עמו המפתח דרך מעלה מעשרה לתוך חלל שתחת המשקוף ולהטמינו שם בחור שהוא למעלה מי' כיון שנחה קצת בידו לפי שלגבי עצמו אינו מועיל מה שמוציא למעלה מעשרה כמ"ש וא"כ כתוב מפורש שאם נחה קצת בידו היות ולגבי עצמו הוי הנחה אינו מועיל שמוציא למעלה מעשרה אעפ"י שלא היה כאן עקירת גופו והנחת גופו.

וא"כ הראי' מכאן להיפוך שגם בידו עצמו כשנחה למעלה מיו"ד אינו מקום פטור אע"פ שלא היה עקירה גופו והנחת גופו דלגבי עצמו הוי כמונח ברה"ר או בכרמלית, ולכן נראה לומר שאין שום שינוי מהקונטרס אחרון לשו"ע שבשניהם יסוד הנקודה היא שהנחה ממקום אחר הוי מקום פטור (וצ"ע מה יהיה כשיעביר מימינו לשמאלו למעלה מיו"ד האם נקרא מקום פטור או לא ויבואר לקמן).

אבל לגבי עצמו אינו מקום פטור גם אם לא היה עקירת גופו והנחת גופו ע"י הליכה.

ועוד נראה לומר שגם לגבי עצמו כשאינו נקרא מונח במקום פטור למעלה מיו"ד הוא רק בהנחה או בעקירה אבל לא בהעברה כי העברה נקרא שהוא למעלה מיו"ד גם בידו.

והראי' היא מהרשב"א בדף ה, א ד"ה 'הא דאמרינן' כשם איכא מרבוותא והובא בחידושי הצ"צ לב, ד וכן הובא בהערות בשו"ע המתוקן הערה ט שמחלק בין אם הוא מוציא למעלה מיו"ד באדם עצמו שחייב, בין אם מניח על אדם אחר שפטור, שזה גם המקור של האדה"ז שמחלק בין אדם עצמו לגבי אדם אחר.

ומ"מ רואים שהרשב"א עצמו בדף ו, א שהגמרא מביאה דוגמאות היכן מצינו הוצאה מרה"ר לרה"ר דרך מקום פטור מבלי שהונח במקום פטור דחייב, מקשה הרשב"א וכן התוס' דהלא מצינו במוציא למעלה

מ' דחייב דהעגלה למעלה מיו"ד אעפ"י שמעביר דרך מקום פטור למעלה מ' וכן מושיט.

ומתרץ מסתברא דהתם לגבי מושיט, לאו מקום פטור אלא גזה"כ הוא - ותדע לך דהא רה"ר אינו עולה למעלה מ', והביאור שרוצה להסביר הרשב"א שגבי מושיט וכן מעביר הא דחייב אעפ"י שעובר מקום פטור, מטעם דהוי גזיה"כ.

ולכאורה אינו מובן למה צריך לגזה"כ הלא הרשב"א כתב בדף ה, א שהבאנו לעיל דלגבי אדם עצמו אין אומרים שידו למעלה מיו"ד הוה מקום פטור וא"כ אם מעביר למעלה מיו"ד לגבי עצמו אינו נקרא מקום פטור אלא רה"ר ולמה צריך לגזיה"כ.

אלא ע"כ צ"ל שהרשב"א סובר דרק במוציא משוי למעלה מיו"ד לגביו לא הוי הנחה במקום פטור מטעם דעקירת גוף והנחת גוף כהנחת חפץ דמי. משא"כ במושיט ומעביר כשאין הנחת גוף שם אנו אומרים דלמעלה מיו"ד הוה מקום פטור. וא"כ רואים מפורש שלגבי העברה עצמה אין אומרים שלמעלה מיו"ד אפילו לגבי האדם עצמו אינו מקום פטור, אלא הוי מקום פטור, גם גבי האדם עצמו.

והביאור בזה, דאם אומרים כמו השיטה השניה שהובאה בקונטרס אחרון כמו שיטת התוס' בפרק הזורק קב, א שלמעלה מיו"ד הוי כמו למטה מיו"ד אין נפק"מ אם מדובר בהנחה או בעקירה או בהעברה, כי למעלה מיו"ד באדם הוי כמו שנמצא למטה מיו"ד היות והפה בטל אגב גופו שנמצא ברה"ר, אבל לפי השיטה שמחלקים בין הנחה שהונחה ממקום אחר. ובין הנחה שע"י עמידת גופו, או בין האדם עצמו לגבי אחר, אין הביאור שלמעלה מיו"ד הוי כמו שנמצא למטה מיו"ד והראי' שלגבי אדם אחר הוי למעלה מיו"ד כמקום פטור.

וא"כ מוכרח לומר שיש כאן שילוב של גזיה"כ וסברא כמ"ש אדה"ז הלשון בס"י שמז' סעי' ב: "ואפילו אם הוא עומד ברשות הרבים וידו שהחפץ בתוכה היא למעלה מיו"ד טפחים שהוא מקום פטור. הרי זה חייב שכן היה משא בני קהת שהיו נושאים הארון על כתפיהם והיה הארון כולו למעלה מ' טפחים מהארץ", עכ"ל. וא"כ רואים מפורש שזה מצד גזיה"כ, שלומדים ממשא בני קהת.

ובסעי' ו, וכן בקונטרס אחרון הוא מוסיף סברא בזה"ל: "שאף שלגבי חבירו עצמו אין יד שלו נחשבת לו מקום פטור לפי שנגררת אחר גופו העומד על הקרקע רה"ר כמו שנתבאר..."

ובקונטרס אחרון שמחלק ומביא מתוס' בעירובין דף כ שמחלק לענין שהוא במקום אחד ופיו או ידו במקום אחר דלא חשיבא הנחה והתוס' דהכא ס"ל כן מטעמא אחרינא גם אם הם במקום אחד למעלה מעשרה.

וא"כ רואים שאדה"ז כותב מטעמא אחרינא, והביאור הוא שכמו למטה מיו"ד אינו נקרא הנחה שמפסיקה כשזה כל הזמן בידו וידו ברשות אחרת, כך גם במלמעלה מיו"ד לגבי עצמו כשנמצא בידו ידיו למעלה מיו"ד, הוי הנחה ברה"ר. והביאור הוא שזה מצד גזיה"כ היות וכל ההנחה היא ע"י הנחת גופו והיות והחפץ לא נשתנה וגופו למטה מיו"ד, לומדים מהגזיה"כ ממשא בני קהת שנקרא מונח למטה מיו"ד כלומר שזה שילוב גזיה"כ עם סברא.

אבל אם אין הנחה או עקירה אלא העברה למעלה מיו"ד על זה אין גזיה"כ ממשא בני קהת ולכן הוי כהעברה במקום פטור, ולכן מובן מש"כ האדה"ז בסי' שמו סעי' יא, לגבי מפתח אפילו הוא מעביר למעלה מיו"ד ולא נח באמצע אפילו לגבי האדם עצמו הוא נק' מעביר למעלה מיו"ד כי על זה אין גזיה"כ. אבל אם נח על זה יש גזיה"כ ממשא בני קהת שנקרא מונח על הקרקע.

ולפי"ז אפשר לבאר גם את הקטע האחרון בקונטרס אחרון, שכתב שם בסוף, וז"ל: "והנה לפי דעת התוס' אין צריך להיזהר מי שהחשיך להניח כיסו על גבי בהמתו כשהיא מהלכת כו' אם היה גבוה עשרה וצ"ע לדינא", עכ"ל.

ומדייק הרשד"ל בגליון הנ"ל שמשמע מהקונטרס אחרון שלפי צד זה בשיטת התוס' אין ידו הפשוטה למעלה מ-י"ט חשובה הנחה ברה"ר אלא כאשר לקח את החפץ בידו מהארץ ברה"י והגביה ידו למעלה מ-י"ט ויצא כך לרה"ר. משא"כ כשהונח החפץ למעלה מ-י"ט נחשב החפץ כמקום פטור גם כאשר עוקר גופו ואח"כ עומד לפוש.

ואם כדבריו, למה אדה"ז לא הביא חידוש יותר גדול לגבי אדם. אלא מביא חידושו רק לגבי בהמה ולכן נראה שהחידוש של אדה"ז הוא רק לגבי בהמה. דהנה בהתחלה שכתב בקונטרס אחרון שכן חייב אפילו למעלה מיו"ד גבי בהמה, משום ששם מדובר לפי השיטה שלמעלה מיו"ד הוי כמו שמונח למטה מיו"ד כמי שיטת תוס' בהזורק (קב, א) שהפה בטל לגבי הגוף ולכן הוי כמו למטה מיו"ד ברה"ר, ולכן גם גבי בהמה הוי גם אפילו למעלה מיו"ד הוי כמונח למטה מיו"ד. אבל אח"כ בקונטרס אחרון שמחלק אדה"ז בין חפץ שהונח ממקום

אחר כמו אדם אחר לגבי חפץ שהיה כל הזמן עליו והוי הנחה על ידי הנחת גופו ששם הוה גזיה"כ ממשא בני קהת שנקרא מונח ברה"ר.

אבל אם הונח ממקום אחר כמו שמניח על גבי בהמה למעלה מיו"ד הוי מונח במקום פטור, כי בפועל למעלה מיו"ד הוי מקום פטור, וא"כ גם לגבי האדם שהניח ע"ג בהמה בפועל הוא הניח ע"ג מקום פטור, וא"כ עכשיו שהבהמה הולכת, לגבה אין גזיה"כ שלומדים ממשא בני קהת כי היא בהמה ואין איסור כלפיה. אלא האיסור הוא כלפי האדם מצד שביתת בהמתו, והיות והאדם בפועל הניח על הבהמה למעלה מיו"ד והוי מקום פטור וא"כ האדם הניח במקום פטור, וא"כ גם הבהמה שהיא הולכת, לגבי האדם שהוא חייב באיסור המלאכה, לגביו הוא הניח על מקום פטור, והוה עקירה ממקום פטור.

אבל אם הניח על אדם אחר אה"נ שלגביו האדם שהניח הוי מקום פטור, אבל לגבי האדם השני שהוא עומד לפוש ומתחיל ללכת, אצלו יש הגזיה"כ שלומדים ממשא בני קהת שמצד עקירת גופו והנחת גופו לומדים ממשא בני קהת שלמעלה מיו"ד הוי גם חייב ולכן האדם השני שהולך אחרי שעמד לפוש חייב, אבל זה לא שייך בבהמה ופשוט, ולכן חידש אדה"ז חידושו רק בבהמה.

ומה שנשאר לבאר - מה קורה כשמעביר חפץ מיד אל יד או על הכתף למעלה מיו"ד האם הוי כמונח במקום פטור או לאו, לכאורה ממה שמביא ראי' בקונטרס אחרון ממתניתין בפ"י דעירובין ונתבאר בסימן שנ עיי"ש במג"א דהעומד ברה"ר ורוקק לרה"י חייב אע"פ שהרוק נח תחלה בפיו כמ"ש הרא"ש שם.

והכא הלא פיו למעלה מיו"ד אלא שזה נח הוי כמונח למטה מיו"ד ואעפ"י שהמים זזים ממקום למקום באותו גוף והוה כמו שמעביר מיד ימין ליד שמאל כמובאר סימן שנ סעי' ב שאם נחו המים מעט בפיו קודם שנכנסו למעיו ופיו הוי מקום פטור. שמבואר שם שהוי כמעביר מיד ליד כשגופו ברשות אחד וידו ברשות שני ונקרא הנחה המפסקת אבל כאן בלמעלה מיו"ד אינו נקרא הנחה למעלה מיו"ד כשזו ממקום למקום באותו גוף, אלא נקרא מונח למטה מיו"ד.

אבל מהתוס' בעירובין (לג, א, ד"ה 'דכי הא') שהובא וכן הובא בהערות שם ציונים לקונטרס אחרון הע' כא שכתב שם יניח על ידו או על כתיפו למעלה מיו"ד דהוה הנחה במקום פטור. ועצ"ע, ויש עוד להאריך בזה.



בשיטת הרמב"ם בגדרי ההוצאה [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בשיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון העבר (עמ' 56) כתב הרב ח.י.א. לבאר מה ששינה הרמב"ם מהל' שבת להל' שגגות בנוגע לפסוק שממנו נלמד איסור הוצאה, דבהל' שבת (פ"ב ה"ח) הביא הפסוק ד"ויכלא העם מהביא" ובהל' שגגות (פי"ד ה"ב) הביא הפסוק ד"אל יצא איש ממקומו".

ונקודת ביאורו היא דישנם שני ענינים באיסור הוצאה בשבת: ענין א' הנלמד מהפסוק ד"אל יצא איש ממקומו" שהוא איסור לאו גרידא כמו איסור תחומין בשבת שאינו אלא בלאו, והב' דישנו דין נוסף שנלמד מהפסוק ד"ויכלא" שמגלה שזה נחשב כמלאכה, מלאכת הוצאה, וממילא נכלל בהלאו ד"לא תעשה כל מלאכה", שזה חלק מהל"ט מלאכות. ולכן בהל' שגגות הביא הפסוק ד"אל יצא איש" שמצד זה הוי הוצאה "גוף שלם" מגופי תורה, משא"כ הדין שנכלל בלאו ד"לא תעשה כל מלאכה", שמצד זה הוי הוצאה חלק מן הגוף ולא גוף שלם, ובהל' שגגות שמדבר בהוראת ב"ד הביא דוקא את אותו פסוק שממנו נלמד איסור הוצאה כענין בפ"ע, משא"כ בהל' שבת שבא לומר שיש בהוצאה מלבד האיסור לאו ד"אל יצא" גם ענין של מלאכה שמחייב סקילה במזיד וחטאת בשוגג וכו', לזה הביא את הפסוק דויכלא העם מהביא (וע"ש בכל אריכות דבריו שביאר עפ"ז כו"כ ענינים).

ובמחכ"ת, כל הביאור ברמב"ם בהל' שגגות צע"ג, דהרי אם באנו לדבר על הוצאה לא בתור "מלאכה" אלא בתור איסור בפ"ע שנלמד מהפסוק אל יצא איש, הרי אין לזה שייכות לכל המושג של שגגת ב"ד בהוראה, שהרי כל החיוב של ב"ד על טעות בהוראתם הוא רק על דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת כמבואר במשנה בהוריות וברמב"ם שם (פי"ב ה"א), וכמו שאם ב"ד הורו בטעות בענין איסור תחומין שאין ע"ז אלא לאו (ולא כרת במזיד ולא חטאת בשוגג) אין שום חיוב על ב"ד להביא קרבן, עד"ז לגבי איסור הוצאה בתור לאו בפ"ע, דאין לזה שייכות להל' שגגות. ורק אם אנו דנים על הוצאה כא' מהל"ט מלאכות שחייבים על זדונם כרת ועל שגגתם חטאת, אז אפשר לומר שאם הורו שיותר להוציא מרשות לרשות, אזי הם פטורין מקרבן שעקרו כל הגוף, ואם טעו ואמרו "שהמוציא מרשות לרשות הוא

שחייב שנא' אל יצא איש ממקומו (והכוונה שחייב כרת וסקילה במזיד וחטאת בשוגג), אבל הזורק או המושיט מותר הרי אלו חייבין".

ואף שעצם הסברה שכתב הרב הנ"ל שישנו ענין בהוצאה לא בתור מלאכה אלא כלאו בפ"ע הנלמד מאל יצא איש ממקומו, שפיר יש לאמרה, וכבר ביאר בזה האפיקי ים (ח"ב ס"ד ענף ח) דכל הענין ד"מלאכה גרועה" בהוצאה היא רק לענין שם "מלאכה", אבל לענין הלאו דהוצאה דאל יצא איש ממקומו אין לו כל גריעותא של מלאכה גרועה שהרי בתורת לאו מצינו לאוין דומים כמו יציאה מחוץ לתחום ולא דהוצאה בק"פ, ורק לענין שייחשב כמלאכה הוי מלאכה גרועה ע"ש. אבל לענין שגגת הוראה בהכרח לומר שרק מצד ענין המלאכה שבהוצאה אפשר לחייב את הב"ד ולא מצד הלאו דהוצאה.

ואפילו לדעת המשנה למלך (שם, פ"ג ה"ה) שיצא להוכיח (באריכות גדולה ונפלאה עיי"ש) "דהא דתנן אין ב"ד חייבים עד שיוורו בדבר שזדונו כרת לאו למימרא שאותו דבר בעצמו שמורין ב"ד לעשותו יהא ענוש על זדונו כרת, אלא היינו לאפוקי דבר שאין בו כרת אלא ל"ת בלבד כגון כלאים ונבילה וכיוצא ממצות שבתורה אשר לא תעשינה שאין בהם כרת, בכה"ג אם הורו ב"ד פטורין, אבל בחלב הדקין והקיבה אע"ג דאין באכילתם עונש כרת מ"מ שם חלב חד הוא ועיקרו בכרת".

אבל בנדו"ד הרי לביאור הרב הנ"ל אין אנו דנים כלל על הוצאה כפי שהיא שייכת לשאר המלאכות! אלא לאו בפ"ע כמו כלאים ונבילה (ולהעיר דהרבה מהאחרונים לא הסכימו עם המל"מ בזה וחלקו על ראיותיו, אבל בכל אופן בנדו"ד גם לדעת המל"מ לא יתחייבו ב"ד על הלאו דהוצאה).

וזה שהביא הרמב"ם את שני הפסוקים השונים, בפשטות נראה לומר דבאמת אחד משלים את השני, דאמנם מצד הפסוק דאל יצא איש

(1) ואולי לדעת המ"ד בהבערה דללאו יצאת היה מקום לדון לדעת המל"מ האם שייך לומר שגם אם יש גזיה"כ דאינו חייב סקילה רק לאו אבל היא עדיין בכלל מלאכה ושם מלאכה חד הוא" ושייך בזה דין שגגת הוראה (כוונתי לדעת המנ"ח במצוה רחצ שלמד כן בגדר הבערה שגם לאחר שילאו יצאת היא בכלל מלאכה, ודלא כדעת הריב"א בתוס' בפסחים ה, ב, עיי"ש).

ממקומו ידענו שנאסרה ההוצאה בשבת, אבל כאן הרי לא הוזכרה כלל ענין המלאכה ולכן אנו צריכים להלימוד דויכלא העם ששם מבואר דזה מלאכה כמו שנאמר שם "אל יעשו עוד מלאכה" וממילא אנו יודעים דחייבים ע"ז כרת וסקילה וחטאת, אבל אילו לא נאמר הפסוק המפורש לאסור הוצאה (עכ"פ בתור לאו) לא היינו למדים ממלאכת המשכן, היות שזה מלאכה גרועה כמו שכתבו הראשונים. ורק לאחר שנאמר הלאו דאל יצא איש ממקומו שממנו למדנו לאסור הוצאה מרשות לרשות, שוב אפשר ללמוד דהוצאה הוי גם בכלל מלאכת המשכן ואסורה בתורת מלאכה.

ובהל' שגגות רצה הרמב"ם להביא את הפסוק המפורש שגם הצדוקין מודין בזה שבו נאמר איסור על הוצאה כדי לומר שאם טעו והורו שמותר להוציא מרשות לרשות, הרי זה נחשב "כמי שאמרו אין שבת בתורה", אבל אם הורו שהזורק או המושיט מותר הרי אלו חייבין, ויש להאריך בזה עוד.

וכן בנוגע לדברי הרב הנ"ל שדין העקירה והנחה שייך לעצם ההוצאה ולא בגדר מלאכה שבה, לענ"ד יש לדון בזה, אבל בכ"א זה מוכרח שבהל' שגגות אין כוונת הרמב"ם לענין ההוצאה בתור לאו בפ"ע, וכמו שנת"ל.



ענני הכבוד אם נחשבים למחיצה [גליון]

הרב משה יצחק ליבליך

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון תתקיט (עמ' 51) הק' הת' ש.ז.פ. "דבשו"ת מהר"ם בר ברוך ח"ג סי' שצ הקשה, "דהרי בשבת ניתנה התורה ולמ"ד תחומין בשבת דאורייתא היאך חזרו לאחורם י"ב מילין ויצאו חוץ לתחום, ותירץ דענני הכבוד שהיו מוקפין בהם נחשבים כמחיצת בנ"א", עיי"ש. ולכאורה קשה איך הייתה רה"ר במדבר שהיו ישראל שרויים שם הרי כל המקום מוקף מחיצות וזה לכאורה הי' צריך להיות דין רה"י ולא רה"ר. וא"כ איך לומדים דיני הוצאה רה"י לרה"ר."

ואחרי מה שכתבתי לתרץ בגליון הקודם ראיתי שבשאלה זו כבר דנו בספרי האחרונים. בהגהות הרה"ג ר' יוסף שאול הלוי נאטנזאהן בעל ה"שואל ומשיב" על שו"ת מהר"ם בר ברוך [ונדפסו עמו שנת כת"ר]

כתב וז"ל: "מ"ש לענין ענני הכבוד נוראות נפלאות דבערובין דף נה ע"ב הא דאמרי דגלי מדבר קאמרת והרי היו ענני כבוד במדבר והיו כמחיצת בנ"א ועי' בשעה"מ פ' כז מהלכות שבת הל' א ויש להאריך בזה. אבל דברי רבינו כאן צע"ג ומהאי דיהושע רחוק הי' כשני אלפים אמה שדרשו חז"ל ומובא ברש"י שם שהוא תחום שבת אין קושיא דלאחר שמת משה ניטל ענני כבוד אבל מהך קשיא וצ"ע.

וגם קשה דאם הו' כמחיצה לא הוה ר"ה כמו ירושלים דאלמלא דלתותי' ננעלות ועי' עירובין כג גבי ים אוקיינוס. ומיהא י"ל דאתו רבים ומבטלי מחיצתא וגם כיון שבליילה הי' נכנס עמוד האש הו' מחיצות העשויות להסתלק. וצ"ע בזה".

ועיין בשו"ת 'תורת חסד' סי' לה אות ו שביאר דבתוך העננים הי' למחנה ישראל גדר של רה"ר בגלל דאתו רבים ומבטלי מחיצה הנעשית בידי שמים. וממשיך שם "והא דאתו רבים ומבטלי מחיצה י"ל דהיינו רק לענין איסור הוצאה ברה"ר אבל לענין תחומין לא מצינו דרבים מבטלי מחיצה. וגם י"ל דלא הי' אז מקום דריסת רבים מחוץ לענן".

שוב בא לידי ס' פענח רזא וראיתי שכתב שם וז"ל: "אמרו חכמים כו' חזרו לאחוריהן יג מיל והחזירום מלאכי השרת כו' וקשה הא ס"ל דבשבת ניתנה התורה ואיך הלכו כ"כ בשבת וי"ל דכיון שהוקפו בענני הכבוד הרי כאילו היו בחצר אחת. מר' יוסף", עכ"ל. והוא אחד מבעלי התוס'. ובהדיא מבואר כדברינו דלא היה איסור תחומין משום דענני כבוד חשובין כמחיצה לענין זה". ובסוף התשובה כותב "שוב בא לידי ס' תשובות מהר"ם בר ברוך ח"ג שנדפסו מחדש. וראיתי בסימן שצ . . וזהו ג"כ כדברי הר"י שבפענח רזא הנ"ל".

ועיין עוד: 'דורש לציון' (לבעל ה"נודע ביהודה") דרוש שלשה עשר שבת תשובה תקי"ב (הובא בתורת חסד הנ"ל) שו"ת חתם סופר חלק א או"ח סימן פט קטע המתחיל "והנה במג"א סי' שסג", חבלים בנעימים חלק ג או"ח סימן יד עמוד 30 קטע המתחיל "אך יפלא", תוספת שבת סי' שסב ס"ק יב, שו"ת בית אב תנינא קונטרס כרם אב סי' ג ענף ג אות ט. ועוד.



חסידות

מ"ב המסעות של בני במדבר – הכנעת המדבר

הרב משה רבינוביץ
ברוקלין נ.י.

בלקוטי תורה פרשת נשא מסביר ענין המ"ב מסעות של בני ישראל במדבר, שהכוונה בפנימיות הענינים היתה להכניע את המדבר. ושלכן נשאו הלויים את המשכן וכו'. ומסביר שם באריכות את ג' אופני העבודה של בני קהת גרשון ומררי בעבודה בנפש האדם.

כ, א: "והנה לכך הי' נסיעת הארון וישראל במדבר כדי להכניע את המדבר ולכך נשאו את המשכן במ"ב מסעות שהוא בחי' שם מ"ב. והיינו ע"י גילוי אלקות שהי' במשכן כשנשאו אותו במדבר ממילא נכנעו".

כג, ד: "הנה הלויים נשאו את המשכן במדבר מ"ב מסעות שבמקום חנייתם הקימו את המשכן ובנסעם הורידו אותו (ונסעו כך מ"ב מסעות כו)".

כח, ב: "וזהו בחי' מ"ב מסעות שנסעו הלויים עם המשכן במדבר כו' שהוא הכל בחי' עליות כו' (שכל נסיעה הוא בחי' עלי') שהם מ"ב עליות כו' שהוא שם מ"ב שבאנא בכח כו'. ופי' שבמקום שחנו הקימו את המשכן. וכשנסעו הורידו אותו והעלו אותו לבחי' נעלה. וזה היה המ"ב עליות של מ"ב מסעות כו' וכל המ"ב מסעות היה הכל במדבר כנ"ל שאף עולמות העליונים נק' בחי' מדבר שהוא בחי' שממה בחי' דומם ממש נגד הקב"ה כו' כנ"ל. וזה היה מ"ב מסעות של המשכן שנשאו אותו הלויים במדבר כו'. שהם מ"ב עליות הכל בבחי' מדבר כנ"ל".

ולא הבנתי: הרי כל בחירת הלויים כתחליף הבכורות אירע רק בעת שהותם בחני' הי"א. ונשיאת המשכן ע"י הלויים לא התחיל עד מסע השתים עשרה!

שהרי "מדבר סיני" הי' חני' מספר י"א. במדבר לג, טו. ושם נתנה התורה כו' סיון לשנה הראשונה. ולאחרי זה (למחרת יום הכיפורים)

נצטוו על עשיית המשכן. וכל החורף בנו את המשכן עד שנתחנך בר"ח ניסן לשנה השני'.

ובנ"י לא זזו משם עד כ' אייר לשנה השני'. בהעלותך י, יא. וברש"י שם. נמצא שהמסע הראשון של נשיאת המשכן ע"י הלויים הי' כאשר נסעו ממדבר סיני למדבר פארן/קברות התאווה. רש"י שם י, יב. היינו מסע מספר י"ב.

ומובן שהכוונה בכללות הוא לבירור המדבר ע"י כל המ"ב מסעות שנסעו במדבר (י"א מסעות ראשונות בלי המשכן ול"א אחרונות עם המשכן). אבל הרי המעיין במאמרים הנ"ל יראה שהלשון הוא כמה פעמים "מ"ב מסעות שנסעו הלויים עם המשכן במדבר".

ובפרשת מסעי (צה, ג) גם מפורש לכאורה הקישור בין נשיאת הלויים לכל מ"ב מסעות. וז"ל:

"אמנם עיקר הנסיעה היתה העלאה ממטה למעלה ולכן היו הלויים נושאים את המשכן כי העלייה הוא ע"י גבורות (וג' לויים גרשון קהת ומררי הם ג' ידות דשם מ"ב שעל ידם הוא . . וגם יובן ע"ד מ"ש בענין מדרגת ג בחי' הלויים גרשון קהת ומררי סד"ה וידבר כו' דבמדבר סיני)".

והדבר צריך הסבר.



אין הלכה כדעת התנאים היותר גבוהים

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

בספר מאמרי אדה"ז הקצרים (עמ' תקלא ואילך) מבאר "ענין המעשה דר' וואלף קיצעס תלמיד הבעש"ט ז"ל שלא אכל מבשר שלו, שלא הוכשר בעיניו המליחה עצהיו"ט והי' מחמיר ע"ע, ולכאו' יתמה מאד שיוכל להרהר אחר רבו ח"ו כו' אך הטעם בזה שמגדולים בהנהגתם אין למדין אלינו בדינים הנגלות לנו באו"ה כשר ופסול", וממשיך לבאר מעלת הבעש"ט שהי' לו נשמה דאצי' וכו' ואיך שיש אופנים שונים בעבודת הבירורים כ"א לפי מעלתו ומדרגתו, "ולכך מי ששרש נשמתו מעולם עליון אופני הבירורים שלו באופן אחר אם להקל או להחמיר ובד"כ המיקל שבתנאים שרשו מעולם העליון ששם

אין הפסד והיזק מיניקת החיצונים כ"כ כמו למטה שמצטרפים לגדור ביותר וכו'". ומביא דוגמא מדעת ר' שמעון בענין טריפות שמיקל משום דבמקומו ושרשו כן הוא "ולכן אמר כן כפי מקומו, ומ"מ אין הלכה כמותו כי אחרי רבים להטות כתי' כי רוב הדור מעולם שלמטה ושם הלכה דבירורים באופן אחר וע"פ רוב הנשמות הגבוהות דמאד נעלה שבתנאים אין הלכה כמותו כמו ר"מ ור"א ורשב"י. . ובה יתורץ מה שר' וואלף החמיר ע"ע במליחה ולא רצה לאכול אף שהי' תלמידו וכו' וד"ל".

ולכאורה יש כאן כמה פליאות בכל הביאור בזה שלא זכיתי להבין: א. מהו הדמיון וההשוואה בין ענין של הנהגת הבעש"ט לעצמו שמלח באופן מסוים והר' וואלף החמיר ע"ע שלא לאכול מזה, שע"ז מתאים לומר שאופן הבירורים של הבעש"ט הם באופן נעלה יותר ואינו מתאים לר' וואלף, לבין פס"ד והוראה למעשה לכל ישראל שנאמרו ע"י אותם תנאים ולדעתם זהו אופן הבירורים המתאים לכולם (דהרי פשוט שכשאומרים שר' שמעון אומר כך ור' מאיר אומר כך אין הכוונה שכך הם נהגו לעצמם ומזה הבינו שכך דעתם, אלא שזהו מה שהורו למעשה בביהמ"ד איך צריכים כולם לנהוג בפועל), והאם שייך לומר שאילו יצויר שהי' איזה פס"ד למעשה מהבעש"ט (גם לקולא), אז לדעת אדה"ז לאו דוקא שהלכה כמותו דהבעש"ט משום גודל מעלתו וכו'!?

ב. מהו הביאור בזה שדוקא בעניני הלכה אין הלכה כמותו דהצדיק היותר גדול, ואילו בעניני עבודת ה' לכאו' פשוט שבזה כן "הלכה" כמותו, והרי אותו הסבר שהוא "אמר כן כפי מקומו" שייך לכאו' טפי בעניני עבודת האדם ברוחניות?

ג. איך אפשר לתווך את המבואר כאן ד"בד"כ המיקל שבתנאים שרשו מעולם העליון ששם אין הפסד והיזק מיניקת החיצונים כ"כ כמו למטה שמצטרפים לגדור ביותר", עם המבואר בשיחה הידועה דשבועות תנש"א בענין תורה חדשה מאיתי תצא שדרגת ב"ש נעלית יותר מב"ה ובכחה יכולים לברר גם "רע הנעלם" כו', ולכן יש להחמיר יותר ולע"ל כולם יתעלו לדרגה זו ולכן יהי' הלכה כב"ש, ולפי המבואר במאמר הנ"ל נראה להיפך דכשאוחזים בדרגה עליונה יותר הרי שאין צורך כ"כ להחמיר?

ד. בנוגע לרשב"י במיוחד לכאו' צ"ב מהמבואר בארוכה בלקו"ש ח"ב בענין הפלוגתא דמתיבתא דרקיעא עם קוב"ה בנוגע לספק בהרת

קדמה לשער לבן ואמרו מאן נוכח רבה בר נחמני והוא הכריע כדעת הקב"ה שטהור (ב"מ פו, א), ומבואר שם על יסוד המאמר הידוע בלקו"ת דקוב"ה קאי על בחי' סוכ"ע ובמתיבתא דרקיעא האיר אור הממכ"ע ולכן אף שידעו שהקב"ה אמר טהור אבל כיון שאינו מושג בשכלם, מצד מדרגתם הם, הסברא נותנת שהוא טמא (ע"ש), "משא"כ רבה בר נחמני שהי' יחיד בנגעים היינו בחי' יחיד שאינו בגדר עלמין כלל, ולגבי בחי' זו אין העולמות והשכל שבהם תופסים מקום כלל, ולכן סברתו של רבה הכריעה דעת המתיבתא דרקיעא כי להיות שהי' מבחינת יחיד לכן המשיך בחינה זו גם בעולמות ובשכל שבהם" (וע"ש בפרטיות בהשיחה).

ועכ"פ נמצא מזה דזה שהוא בדרגא הגבוהה ביותר הרי שסו"ס הלכה כמותו, וא"כ על רשב"י שנאמרו כל ההפלאות ביחס לשאר התנאים והאמוראים ועד להלשון שבד"ה 'להבין ענין רשב"י' (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' שא ואילך) "שהאין ערוך דשאר התנאים לגבי רשב"י הוא בדוגמת האין ערוך דנברא לבורא", וא"כ פשוט לכאן שאותה בחינה שהיתה אצל רבה היתה גם אצל רשב"י, ומ"מ אין הלכה כמותו?

ה. בהוספות ללקו"ש ח"ז עמ' 346 נדפס ביאור בדברי הירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ב) בהמעשה דר"ע סמך את ר"מ ורשב"י ואמר ישב ר"מ תחלה נתכרכמו פני ר"ש וא"ל ר"ע "דייך שאני ובוראך מכירים כחך", ומבאר שם שסדר ישיבת הזקנים נוגע בעיקר לענין פסק ההלכה, וע"ז אמר לו ר"ע שדייך שאני ובוראך שזה מורה על אצי' ובריאה מכירים כוחך אף שבנוגע לפסק הלכה שזה ביצירה יהי' קדימה לר"מ, אבל המעלות שלו באצי' ובבריאה הם מעלות נפלאות ולכן דייך, אף שבהלכות פסוקות, יצירה, ישב ר"מ תחלה" (ע"ש בפרטיות).

ולכאן מבואר מהנ"ל דהמעלה של זה שנפסקה הלכה כמותו היא רק בעולם היצירה ולכן אין כ"כ סיבה לרשב"י שיתכרכמו פניו מזה שההלכה תהי' כר"מ. ולכאורה איך אפשר לתווך זה עם המבואר בכו"כ מקומות בדא"ח בענין והוי' עמו שהלכה כמותו שזה מורה על כך שהגיע לשרש ההלכה בעצמות א"ס וזהו בחי' "אמת לאמיתו" משא"כ הדיעה שלא נפסקה ההלכה כמותה (ראה לקו"ש חכ"א עמ' 115 ובהנסמן שם).

ו. וכמו"כ צ"ב שבנוגע לב"ה נת' במקומות הנ"ל שמצד הביטול הנפלא שלהם הגיעו לשרש ההלכה כמו שהיא בעצמות א"ס ולכן

הלכה כמותם וכו', וכי אפ"ל שהי' חסר בענין הביטול אצל רשב"י בהשוואה לאלה שנחלקו עליו?!

ועד"ז צ"ב שדוקא עליו נאמר (ראה בהנסמן בלקו"ש ח"ז שם) שהוא זה שהמשיך לשאר התנאים את המעלה של המשכת פנימיות התורה בנגלה דתורה בגלוי, וא"כ לכאור' זה יותר מחייב שההלכה למעשה תהי' כמותו משום שאצלו האיר בגילוי כל הפנימיות בתוך הנגלה¹.

ז. עוד יש להעיר במיוחד בנוגע לרשב"י, שבניגוד למה שמובא בהרבה ספרים (נסמנו בס' מגדים חדשים על עירובין יג, ב) שלעת"ל יהי' הלכה כרשב"י - הנה בשיחת ערב חנוכה תש"נ ביאר רבינו שדוקא בנוגע לב"ש וב"ה תשתנה ההלכה לע"ל ע"ש. וזה לכאור' אין לו הבנה כלל איך שגם לע"ל שבנ"י יתעלו וכו' והאמת תאיר בגילוי וכו', וכו', ומ"מ לא יהי' הלכה כרשב"י (וכן שאר התנאים הבעלי מדרגה היותר גבוהים)?! ולכאור' כמו שמבואר בנוגע לב"ש בשיחה הנ"ל דאז כולם יתעלו למדרגה הנעלית של ב"ש ולכן יהיה הלכה כמותם, ה"ה בענין זה שלכאור' אופן הבירורים הנעלה של אותם תנאים שכיום אין הלכה כמותם, לכאור' אז הי' מסתבר שיהי' שייך לכולם, ולאידך זה גם מחזק את שאלה ג' דלעיל האם במצב נעלה יותר יצטרכו להחמיר יותר או להקל יותר?!

ובקשתי בפני הקוראים שכל מי שיכול להעיר עיניי אפילו בחלק מהשאלות דלעיל, לא ימנע טוב ויעיר ע"ז בהקובץ.



(1) ולהעיר שישנו בכתבים לשון בענין זה שבזמן הגלות ש"השליך משמים ארץ תפארת ישראל" אזי יכולים לכונן תורה לאמיתתה גם בלא אהוי"ר, וכן עד"ז במחלוקת האוה"ח הק' עם הנו"ב שאף שגדלה מאד מעלת האוה"ח, מ"מ הלכה כהנו"ב (ראה לדוגמא בספר 'למען ידעו' . . . בנים יולדו' להר"מ שוסטערמאן ע"ה עמ' 261). אבל לכאור' זהו ענין אחר מהמבואר במאמר אדה"ז הנ"ל, דהרי הביאור שבהמאמר לא שייך דוקא בזמן הגלות, וגם הרי פשוט שמצד "השליך משמים ארץ", אין לומר שבדוקא מי שהוא יותר בעל מדרגה לא תהי' הלכה כמותו, אלא שבזה"ג ייתכן שגם מי שהוא במדרגה יותר נמוכה יכונן לאמיתתה של תורה אפילו במקום שהבעל פלוגתא שלו הוא יותר בעל מדרגה, ואילו במאמר הנ"ל מבואר שע"פ רוב אין הלכה כמותם של התנאים היותר גדולים משום שהם מדברים לפי מדרגתם שאינו מתאים לאופן הבירורים של רוב העולם.

תפילה ובקשה – החילוק [גליון]

הרב בן-ציון ריבקין

ס. לואיס, מיזורי

בגליון תתקיב (עמ' 49) העיר הת' י.א.ה.ל. מדברי התרגום עה"פ "אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי (בראשית מח, כב), שתרגם "בצלתי ובבעותי". והקשה דלכאורה מהו החילוק בין תפלה לבקשה, ועיי"ש מה שכתב ליישב.

ואציין בזה דברי הנצי"ב בפירוש הרחק דבר, וז"ל: "אבל בת"א אי' בצלותי ובבעותי וכו', והביאור ע"ז דתפלה קבועה שהי' בכל זמן משעה שתקנו אבותינו ג' תפלות ביום זה מיקרי צלותא, ומה שהאדם מוסיף צרכי עצמו באותה שעה מקרי בעותא". ובס' 'משך חכמה' להגרמ"ש ז"ל הוסיף ביאור, וז"ל: "ת"א בצלותי ובבעותי צלותי הוא סדר תפלה קבוע ובעותי הוא בקשה אשר אמרו אם רצה אדם לחדש תפלתו מעין כל ברכה שואל אדם צרכיו, יעויין בפ"ק דע"ז בזה. והנה הנפק"מ כי סדר תפלה שזו עבודה קבועה אין הכוונה מעכב ואם כוון לרבו באבות סגי (כלומר בדיעבד) לא כן בחידוש שמבקש אדם צרכיו ומחדש בעי כוונה יתירה וכו'. והנה חרב הוא בעצמו מזיק שברזל שיש לו חדוד ממית בכל שהוא ואין צריך אומד אבל הקשת עצמו אינו מזיק רק כח המורה ותלוי לפי כח ורחוק המורה בקשת לזה קרא לתפלה בשם חרבי שהוא אף בלא כוונה מרובה ובעותי בשם קשת שהיא כמו קשת שהיא עד שמשים נפשו בנפשו וכו'". כל זה שמעתי מאמו"ר שליט"א כמה פעמים.

וכן ראיתי בכתבי אמו"ר שליט"א שהעתיק מכתב מא"ז הגרד"ב צוקרמן ז"ל ששמע מהגר"ח העליר ז"ל (בשנת תשכ"ז) אשר דרשה זו מוכרחת (כלומר לפרש "בחרבי ובקשתי" שהכוונה "בצלתי ובבעותי"), דהנה בס' יהושע (כד, יב) כשיהושע מזכיר בני ישראל את כל המאורעות שאירעו להם, אמר "ואשלח לפניכם את הצרעה ותגרש אותם מפניכם שני מלכי האמרי לא בחרבך ולא בקשתך", ע"כ. ולכאורה זה סתירה מפורשת לפסוק שלנו. ולכן תרגם אונקלוס "בחרבי ובקשתי" לא כפשוטו אלא "בצלתי ובבעותי", וק"ל. והוסיף אשר לפ"ז מובן דברי התרגום ירושלמי על פסוק זה "ואנא נסיק ידוי דעשו אחי לא בחרבי ולא בקשתי אלהן בזכותי ובעובדי טביא", ע"כ. ודו"ק היטב בכל זה.



רמב"ם

דין עבד עברי בגר*

הרב ישעיה זוסיא פלדמן תושב השכונה

רמב"ם הלכות עבדים פ"ג הלכה יב: "מה בין מוכר עצמו למכרוהו ב"ד, מוכר עצמו אינו נרצע ומכרוהו ב"ד נרצע, מוכר עצמו אסור בשפחה כנענית ומכרוהו ב"ד רבו מוסר לו שפחה כנענית, מוכר עצמו נמכר לגוי ומכרוהו ב"ד אינו נמכר אלא לישראל, שנאמר כי ימכר לך אחיך אין ב"ד מוכרים אותו אלא לך".

וברמב"ם לעם הערה פ: "למעלה פ"א שם לא הביא רבינו את המקור הזה רק כאן בדברי הסיום הביאו", וצ"ע.

ברמב"ם פ"א הלכה ב: "אין הגר נקנה בעבד עברי שנאמר ושב אל משפחתו מי שיש לו משפחה" (גר אין לו משפחה שהרי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי). וממשיך בהלכה ג: "עבד עברי שמכרוהו ב"ד אין מוכרין אותו אלא לישראל או לגר צדק". וע"ז שואל למה הרמב"ם לא מביא כאן את הטעם שאין ב"ד מוכרים אותו אלא לישראל שנאמר "כי ימכור לך" כנ"ל. ויש להוסיף, למה בפרק ג הלכה יב משמיט את הדין או לגר צדק, רק אומר מוכרהו ב"ד אינו נמכר אלא לישראל.

א. בכס"מ פ"א הל' ג מביא מפרק איזהו נשך: "למימרא דגר קני עבד עברי ורמינהי אין הגר נקנה בעבד עברי ואין אשה וגר קונים עבד עברי גר לא נקנה בעבד עברי ושב אל משפחתו בעינן והא ליכא. ואין אשה וגר קונים עבד עברי אשה לאו אורח ארעא. וגר נמי גמירי דמיקני קני דלא מיקני לא קני. אמר רב נחמן בר יצחק אינו קונה ודינו כישראל אבל קונה ודינו כעכו"ם".

נמצא דגר צדק אינו קונה כישראל, אלא שוה בקנין עכו"ם.

ב. כמו"כ פוסק הרמב"ם פרק ב הלכה יב: "אדון שמת אם הניח בן זכר הרי העבד עובד את הבן. . אבל אם לא הניח בן זכר הרי זה יצא

(* לעילוי נשמת אמי מורתי מרת חי' מנוחה הכ"מ בת הרב ישעי' זוסיא ע"ה, בקשר עם יום השלושים כ"ב סיון.

לחירות ואינו עובד לא את הבת ולא את האח, ואין צריך לומר שאינו עובד שאר היורשים והנמכר לגר צדק או לעכו"ם אפילו הבן (מדובר בבן שהותו ולידתו בקדושה שאם לא כן הרי אין הגר יורש את הגר כלל לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים) אינו עבד, עכ"ל, נמצא ששוה גר צדק לעכו"ם.

ג. מכרוהו ב"ד לגר צדק כנראה פשוט שאין רבו מוסר לו שפחה כנענית. ויכולים להביא רא' מפרק ג הלכה ג: מי שמכרוהו ב"ד יש לרבו לתן לו שפחה כנענית בין האדון בין בנו של האדון, אם מת אביו משהו האדון לבנו ששניהם יכולים לכופ אותה לישא שפחה כנענית כיון בגר צדק אינו עובד את הבן כיון שהבן אינו יכול הגר צדק ג"כ אינו יכול לתת לו שפחה כנענית.

נמצא מכל הנ"ל שמכירת ב"ד לישראל הוא שונה ממכירת ב"ד לגר צדק כנ"ל.

לכן בפרק א הלכה ג שכתב עבד עברי שמכרוהו ב"ד אין מוכרים אותו אלא לישראל או לגר צדק. אינו יכול להביא את הפסוק כי ימכור לך, שאינו נמכר אלא לישראל שהרי הם שני קנינים נפרדים, קנין לישראל עם כל הדינין שבזה, וקנין לגר צדק ששוה לקנין עכו"ם, אבל בפרק ג הלכה יב שמדבר רק בקנין ישראל מוכר עצמו אסור בשפחה כנענית מוכרוהו ב"ד רבו מוסר לו שפחה מוכר עצמו נמכר לעכו"ם מוכר ב"ד אין נמכר אלא לישראל, מתאים להביא שנאמר כי ימכור לך אחיך אין ב"ד מוכרים אותו אלא לך, כיון שמדובר בקנין ישראל גרידי.



השבת אבידה ושילוח הקן – המשותף וההבדל

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין, נ.י.

שנינו במשנה ב"מ ל, ב: "החזירה וברחה החזירה וברחה, אפי' ארבעה וחמשה פעמים, חייב להחזירה שנא' השב תשיבם". ובגמ' לא, א איתא: "א"ל ההיא מדרבנן לרבא, אימא השב חדא זימנא תשיבם תרי זימני, א"ל השב אפי' ק' פעמים משמע" - ובהמשך מביאה הגמ' משילוח הקן דבחולין (דף קמא) איתא "שלחה וחזרה ושלחה אפי' ארבע וחמשה פעמים חייב", ומק' הגמ' "דאימא שלח חדא זימנא, תשלח תרי זימני", (דהיינו דהחיוב לשלח את האם נוהג רק בב' פעמים הראשונות, ולא ד' או ה' פעמים) ומת' "א"ל שלח אפי' מאה

פעמים כמשמע", - עוד מביאה הגמ' מחיוב הוכחה, "דאימא הוכח חדא זימנא תוכיח תרי זימני", (דהחיוב של תוכחה יהי' רק ב' פעמים ולא יותר) ומשני "דהוכח אפי' ק' משמע".

ויש לברר שיטת הרמב"ם, בהני ג' הלכות דהנה הרמב"ם בפרק יא מגזו"א הל' יד כתב: "החזירה וברחה אפי' מאה פעמים חייב להחזיר שנא' השב תשיבם, השב אפי' מאה פעמים משמעו", וממשיך: "לעולם הוא חייב לטפל בה עד שיחזירה לרשות בעלי' למקום המשתמר, אבל אם החזירה למקום שאינה משתמר ואבדה משם חייב באחריותה".

וצ"ב בהמשך הני תרי הלכות "דהחזירה וברחה דחייב להחזיר אפי' ק' פעמים", לדין השני דחיוב ההשבה נמשך עד שתחזור לרשות המשתמרת, דלכאור' הם ב' הלכות נפרדות זמ"ז, והרמב"ם כללינהו בהלכה אחת.

ובאמת דיוק זה מוכח גם בגמ' דבהמשך לזה דהשב אפי' ק' פעמים משמע, קאמר הגמ' ד"מתשיבם" ילפינן דהשבה צ"ל דוקא במקום המשתמר, וגז"ז צ"ב דלכאור' הא דחיוב השבה נתקיים רק בהשבה למקום המשתמר י"ל גם לפי ההור"א דהחיוב השבה הוא רק בב' פעמים ולא ק' פעמים.

והנראה בזה דיש חילוק יסודי בין הקס"ד של המקשן להתרצן בעיקר החיוב של השבת אבידה, ובהקדמה דלכאור' צ"ב בדעת המקשן דמהיכי תיתי דחיוב השבה הוא רק ב' פעמים, הא כל זמן שלא הוחזרה הבהמה לגמרי לרשות הבעלים לכאור' לא נתקיימה המצוה.

ונראה דזה גופא נתחדש בהגזה"כ "דהשב תשיבם", דהחיוב דהשבת אבידה, הוא ה'מעשה' של ההשבה ולא שהחפץ 'יחזור' להבעלים, וכיון שעיקר המצוה הוא מעשה ההשבה, גילתה התורה דחיוב זה נתקיים בב' פעמים, דאם אמרינן דעיקר המצוה היא התוצאה שהבהמה תחזור להבעלים, בזה פשוט דכ"ז שלא הוחזרה לא נתקיימה המצוה וצריך להחזיר אפי' מאה פעמים, אכן כיון דלפי הקס"ד דהשב פעם א' ותשיבם ב' פעמים, החיוב דהשבת אבידה הוי גזיה"כ, אמעשה דהשבת אבידה, וכיון דהוי רק גזה"כ ולא סברא, י"ל דהחיוב הוא רק ב' פעמים, ויש להוסיף דלפי ההור"א הלימוד הוא מיתורא דקרא, ולא ממשמעות הכתוב, ועז"ז מרבינן מהשב פעם א' ומתשיבם ב' פעמים, ולא יותר. ועז"ז מתרץ רבא דהשב אפי' מאה פעמים משמע.

וראה ברמב"ם בפי' המשניות, "דהשב מקור וידוע אצל כל בעלי לשון כי המקור נופל על המעט ועל הרוב וכו' ולפיכך מורה השב שחייב להחזיר פעמים רבות". עיי"ש.

וממשמעות דבריו נלמוד דהא דילפינן מהשב אפי' ק' פעמים, אינו מחמת יתורא דקרא אלא ממשמעות הלשון ד"השב" ילפינן דאפי' ק' פעמים, והיינו דבתירוץ של רבא נתחדש, דהפי' ד"השב" הוא שהחפץ יוחזר להבעלים וכיון שכך, מובן בפשטות דא"צ ריבוי לק' פעמים, דרק לפי הקס"ד דהמצוה היא מעשה ההשבה לזה צריכין לימוד מיוחד כמה פעמים חייב להחזיר, משא"כ לפי המסקנה, דהמצוה היא שהאבידה תוחזר להבעלים, בזה פשוט דאפי' ק' פעמים, והוי כמו השבת גזילה עד"מ. דכ"ז שהבעלים לא קבלו את החפץ הגזול לא נתקיימה המצוה, וא"צ ריבוי דחייב להחזיר אפי' ק' פעמים.

ולפי"ז יש לבאר גם המשך דברי הגמ' ד"מתשיבם" ילפינן דצריך להחזיר למקום המשתמר דלפי ההו"א דגזיה"כ הוא מעשה ההשבה, אזי אצ"ל במקום המשתמר, דכיון דהעיקר הוא מעשה ההשבה, הוי כשאר מעשה מצוה דמהיכי תיתי מקום שמור, דאף אם החזירה למקום שאינו משתמר, סו"ס הוא החזיר את האבידה לרשות הבעלים, וקיים המצוה, משא"כ לפי התרצן דהשב אפי' ק' פעמים, והיינו דעיקר המצוה היא שהאבדה תוחזר להבעלים, בזה צ"ל רשות המשתמרת, דאל"כ לא יוחזר החפץ, וא"צ גם דעת בעלים כיון דסו"ס החפץ משתמר ויגיע לבעליו.

ולפי"ז א"ש ג"כ המשך דברי הרמב"ם דכיון דבברחה הבהמה חייב להחזיר אפי' ק' פעמים, הרי מוכח מזה דעיקר המצוה היא שהחפץ יוחזר לבעליו, ולכן חייב להשתדל בזה אפי' ק' פעמים, וכיון שכן חייב להחזירה למקום שמור, כיון שצריך שהחפץ יחזור לבעליו, וזה יתקיים רק ברשות המשומרת וכנ"ל.

והנה בנוגע לחיוב תוכחה כ' הרמב"ם בפ"ו מהל' דעות הל' ז: "המוכיח את חברו בין בדברים שבינו לבינו בין בדברים שבין אדם למקום צריך להוכיחו בינו לבין עצמו, וידבר לו בנחת ובלשון רכה וכו' - אם קבל ממנו מוטב, ואם לאו יוכיחנו פעם שני' ושלישית, וכן תמיד חייב אדם להוכיחו עד שיכהו החוטא ויאמר לו איני שומע".

וצ"ע דבגמ' הרי מבואר דהחיוב תוכחה הוא אפי' מאה פעמים, ואמאי השמיט הרמב"ם הא דחייב להוכיח עד ק' פעמים, וכתב דהחיוב היא עד כדי הכאה - ועפ"י פשוט צ"ל הא דבערכין דף טז

מבואר דחיוב תוכחה הוא עד כדי הכאה או נזיפה, - ולכאורה זה סותר למש"כ בב"מ (שם), דחיוב תוכחה הוא מאה פעמים, וע"כ צ"ל דק' פעמים לאו דוקא, שצריך להשתדל ולהוכיח עד שחבירו יקבל התוכחה רק דאם מכהו נפטר מחיוב התוכחה, כיון דלא רק שאינו מקבל התוכחה רק שמכהו אז נפקע מתוכחה ונמצא דליכא שיעור של ק' פעמים. רק שצריך להשתדל ולהשפיע עליו עד שיחזור מדרכו הרעה.

אך עדיין צ"ב אמאי כ' הרמב"ם דאם לא קבל ממנו יוכיחנו פעם שני' ושלישית דלכא' הול"ל דאם לא קבל התוכחה יוכיחנו עד שיכהו החוטא וכי איזה שיעור הוא ב' וג' פעמים.

וראה בשוע"ר סי' קנו סעי' ז: "דאם לא קבל ממנו יחזור ויוכיחנו שנא' 'הוכיח תוכיח' אפי' מאה פעמים עד שיכנו החוטא או יקללנו".

עוד צ"ב מה שהוסיף הרמב"ם וכן תמיד חייב להוכיחו עד שיכהו, החוטא, ויאמר לו איני שומע, דממנ"פ אי איירי כשכבר הוכיחו ואינו רוצה לקבל הא כבר קאמר לפנ"ז דיוכיחנו פעם שני' ושלישית, ואי הכוונה דחייב אפי' יותר מג' פעמים, הול"ל בפשטות, דחייב להוכיח עד כדי הכאה, ומהי הפעם שני' ושלישית, ואי רוצה לקבל הא כבר כתב לפנ"ז שחייב להוכיחו, ובכלל מה מוסיף ב' וכן תמיד חייב אדם להוכיחו" איזה הלכה מוסיף בזה.

וא"ש לפי"ז הא דבהל' גזו"א קאמר הרמב"ם דבהחזירה וברחה חייב להחזיר אפי' מאה פעמים, ובנוגע לחיוב תוכחה השמיט זה כיון דבעצם ליכא שיעור בתוכחה, כיון שחייב להוכיח עד שחבירו ישוב מדרכו וחיוב זה נמשך עד כדי הכאה.

רק מה שצ"ע הוא דבנוגע לשילוח הקן כ' הרמב"ם בפי"ג מהל' שחיטה ה"ה: "שלח וחזרה ושלח וחזרה אפי' ארבע וחמש פעמים חייב לשלח שנא' 'שלח תשלח' - והנה הרמב"ם נקט לשון המשנה בחולין (שם), אמנם בגמ' הרי מבואר דילפינן מ"שלח" אפי' מאה פעמים משמע, ומאי שנא מהשבת אבדה, דהביא הרמב"ם דרשת הש"ס דאפי' ק' פעמים חייב להחזיר, ובשילוח הקן השמיט הק' פעמים ונקט רק את לשון המשנה, ובלח"מ שם מביא דרשת הגמ' דילפינן מ"שלח" לחוד דמשמע כמה פעמים, ורבינו הביא שלח תשלח לשון הכתוב - ומוכח מדבריו דהרמב"ם נקט הלימוד מ"שלח" לחוד, כדברי הגמ', וא"כ צ"ע אמאי השמיט הרמב"ם ק' פעמים.

ואולי י"ל (לחודדי עכ"פ) דהנה ב'דבר אברהם' ח"ב (סי' ח אות ו ואילך) חוקר במי שהחזיר בהמה וברחה והחזירה, האם לא קיים מצות השבה כשהחזיר בראשונה כיון שברחה אח"כ, או דקיים מצות השבה כשהחזיר, רק דעכשיו חל מצוה חדשה דהשבת אבידה. ואת"ל דקיים מצוות השבה כשהחזיר עדיין יש להסתפק כשברחה אח"כ האם חל עכשיו חיוב חדש של השבה, או דהחיוב הראשון נמשך, ונפק"מ בזקן ואינו לפי כבודו שאם הכיש בה ונתחייב בהשבה הרי חייב לגמור, ובפעם הראשונה הכיש בה והחזירה ואח"כ ברתה, האם חייב להשיב עוד פעם, דאם נאמר דחיוב הראשון נמשך, חייב להשיב, משא"כ א"נ דהוי חיוב חדש, אינו חייב לחזור ולהשיב כיון דעכשיו לא הכיש בה, ויש עוד נפק"מ יעו"ש.

והוא ר"ל דבאבידה לא הוי כאבידה חדשה, דאם נאמר שזה כאבידה חדשה, הרי כל זמן שלא הגביה ל"ש העשה ד"השב תשיבם" ורק "לא תוכל להתעלם", ועוד מוכיח דאם זה נידון כאבידה חדשה ואינו חייב בה עד שיגביה פשיטא דחייב בה דמאי שנא מאבידה אחרת, לכן מסיק דנראה פשוט דאינה כאבידה חדשה ואע"פ שלא הגביהה מחדש חייב הוא עוד בעשה דהשב בשביל הגבהה ראשונה, וכן בשילוח הקן כשחזרה אליו עדיין רובץ עליו חיוב השילוח דמעיקרה.

וראה בש"ך יו"ד (סי' רצב סק"ט) דמבואר דאע"פ דקיים כבר מצוות השבה ילפינן דדרך להשיב כמה פעמים, ועד"ז בשילוח הקן אפי' אם שלחה כדין ויצאה מתחת ידו, כיון שחזרה חייב לשלחה, ולפי"ז צריך לחזור ולהגביהה מחדש כמו בשילוח הקן דכ"ז שהבנים שם יש חיוב של שילוח יעו"ש.

ואולי י"ל (לולי דבריהם) בדעת הרמב"ם דעכ"פ חלוק בזה מצות שלוח הקן ממצות השבת אבידה, דבאבידה הרי ביארנו לעיל דעיקר המצוה הוא שהאבידה תוחזר להבעלים, ובזה שפיר מובן דלא הוי חיוב חדש, וחייב בהשבה אפי' אם לא חזר והגביהה, כיון דעיקר המצוה הוא שהבהמה תוחזר. וכ"ז שלא הוחזרה לא קיים כלל חיובו, משא"כ בשילוח הקן י"ל דעיקר מצותו הוא במעשה השלוח, וכשקיים חיובו כהוגן דהיינו שיצאה מתחת ידו, כבר יצא בעיקר חיובו, ומה שחייב לחזור ולשלחה כשחזרה, הוי חיוב חדש של שילוח הקן שנתחייב בה עוד פעם, ולא מחמת חיובו דמעיקרא.

ולפי"ז י"ל בדעת הרמב"ם דחלוק הריבוי ד"השב" אפי' כמה פעמים, מהריבוי ד"שלח" אפי' כמה פעמים במשמע, דבהשבת אבידה

עיקר החיוב הוא שהבהמה תוחזר להבעלים, נלמד מ"השב", דלא הוי גזה"כ אמצעה של השבת אבדיה דחייב להחזיר אפי' ק' פעמים, רק דזה מגלה דהגדר של המצוה הוא הנפעל, דהיינו החזרת החפץ להבעלים, ובזה פשוט דחייב אפי' ק' פעמים. משא"כ הלימוד ד"שלח", כיון דהמצוה היא מעשה השילוח י"ל ד"בשלח" נתרבה, דחייב לקיים המצוה הרבה פעמים, אפי' אם כבר קיים המצוה, ונמצא ד"שלח" הוי גזה"כ של מעשה השילוח.

ולכן בהשבת אבדיה הביא הרמב"ם הלימוד אפי' מאה פעמים, כיון דזהו גדר המצוה שהאבדה תוחזר להבעלים וזה מודגש באפי' ק' פעמים, משא"כ בשילוח הקן דגדר המצוה הוא מעשה השילוח, הביא הרמב"ם רק ד' או ה' פעמים. ועדיין צ"ע בכ"ז.



הלכה ומנהג

בענין השתמשות בקדירות חדשות ביו"ט

(הערה בשו"ע החדש)

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו' 'בנתיבות התפילה' - על דיני טעויות בתפילה

בשו"ע רבינו סי' תקב סעיף ט כתב: "אסור לבשל בקדרה חדשה של חרס ביו"ט מפני שע"י בישול הראשון הן מתחזקין ומתקשין ומחזיקין מים בטוב וזהו גמר תיקון עשייתן ואסור משום תולדת מכה בפטיש שהוא גמר מלאכה של כל דבר ודבר כמ"ש בסי' שב ע"ש אבל מותר לבשל בכלי חרס המצופין שקורין (גיגליז"ר"ט) לפי שהן מחזיקין מים בטוב אפילו קודם הבישול הראשון ונמצא שאין הבישול גמר מלאכתן ויש מתירין לבשל בכלי חרס חדשים שלנו אפילו אינן מצופין לפי שכל תיקונן וגמר עשייתן של כלי חרס שלנו הוא בתנור של יוצרים.

ולענין הלכה יש להחמיר כסברא הראשונה ולכן נהגו כשקונין קדרות חדשות בפסח מבשלין בהם פעם אחת קודם יו"ט אבל בשעת הדחק כגון שאין לו קדרות אחרות ונמצא בטל משמחת יו"ט יש לסמוך על סברא האחרונה."

ובשו"ע החדש אות פא מציין: "לבוש ס"ד. ט"ז שם. וראה הגהות מיימוניות שם. מ"א סקט"ו". כלומר שאדה"ז ציין רק להט"ז.

הנה זה שהם מצינים למג"א הוא לכאורה טעות, שהרי יש מחלוקת הפוסקים בגדר שעת הדחק שהט"ז מפרש דהיינו שהוא שכח לבשל בקדירות קודם יו"ט או שלא מצא קדירות רק ביו"ט. והמג"א מפרש שאין לו מה לאכול. והנפק"מ היא דלהט"ז אפי' יש לו מה לאכול בלא תבשילין שרוצה לבשל עכשיו (כגון דברים שאין צריכים בישול) נמי מותר לבשל בקדירה חדשה, ואילו להמג"א מותר רק אם אין לו לאכול, אבל אם יש לו מה לאכול בלא תבשילין אלו, אסור. וכפי שהשעה"צ ס"ק כט כתב על מה שפוסק כהט"ז: "אף דבמ"א צייר כגון שאין לו מה לאכול, שארי אחרונים העתיקו כהט"ז דאף באופן זה מותר".

וא"כ כשאדה"ז מציין רק להט"ז כוונתו ג"כ לפסוק כהט"ז ולא כהמג"א, ולכן אין מקום לציין לדברי המג"א. אלא אם אומרים שכוונתם בהציון רק להפנות שהמג"א חולק ע"ז, ולא משמע שזוהי כוונתם.



עניני גרות*

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בשו"ע יו"ד סי' רסח סעי' יב כתוב: "כשיבא הגר להתגייר, בודקים אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא ליכנס לדת. ואם איש הוא, בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית. ואם אשה היא, בודקין אחריה שמא עיניה נתנה בבחורי ישראל, ואם לא נמצאת להם עילה מודיעים להם כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות, כדי שיפרשו. אם קיבלו ולא פירשו, וראו אותם שחזרו מאהבה, מקבלים אותם. ואם לא בדקו אחריו, או שלא הודיעוהו שכר המצות ועונשן, ומל וטבל בפני ג' הדיוטות, ה"ז גר אפי' נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל

(* עקב השמטה שהושמטה בהערה זו בגליון העבר, הננו מדפיסים אותה שוב, עם כמה תיקונים והוספות. המערכת.)

וטבל יצא מכלל העובדי כוכבים, וחוששים לו עד שתתברר צדקתו; ואפילו חזר ועבד עבודת כוכבים, הרי הוא כישראל מומר שקדושיו קדושיין".

מדברי השו"ע מוכח שבדיעבד אם לא הודיעוהו שכר המצות ועונשן הרי זה גר אבל עכ"פ צריך להודיעו מקצת קלות וחמורות (לשון המחבר סעי' ב) כדי להיות גר ואי לא הודיעוהו המצות לא נקרא גר כלל.

וכמו כן מוכח מדברי השו"ע סעי' ג "חזן מקבלת המצות שמעכבת אם אינה ביום".

אבל מדברי הרמב"ם פ"ג מהל' איסורי ביאה הל' יז מוכח שהוא סובר שבדיעבד הוה גר אפילו אם לא הודיעוהו המצות, עיין שם שכתב: "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות ה"ז גר כו". ובאמת שכן הוא דעת האגרות משה יו"ד ח"א סי' קנט, גבי גר שנתגייר בין העכו"ם ולא ידע משבת דהוה גר משום דהתם קיבל כל מה שחייבין בני ישראל והוה קבלה טובה על כל התורה אף שלא ידע הדינים כלל.

דברי האגרות משה הם כדעת הרמב"ם אבל לכאורה הם נגד פשטות דברי השו"ע כנ"ל. וביחד עם זה מסתפק האגרות משה בכמה תשובות בגר שאינו רוצה לקבל עליו איזה מצוה כגון תלבושת של צניעות - שייט"ל וכדומה או גר שעבר גרות אבל חשב בלבו בעת הטבילה שהוא יחלל יו"ט מפני דוחק הפרנסה.

האגרות משה מביא ברייתא בבכורות ל, ב: "נכרי שבא לקבל כל התורה חזן מדבר אחד אין מקבלין אותו", ורוצה להוכיח שהדין של הברייתא הוא אף בדיעבד, שאם הגר אומר שלא יקבל איזה מצוה לא הוה גר אפילו בדיעבד, למעשה האג"מ מסתפק בכל זה ויש לו טעמים להתיר באופנים מסוימים.

דהנה בנוגע אישה שאינה רוצה לקבל עליה תלבושת של צניעות כותב האג"מ ביו"ד ח"ג סי' קו: "ויש לדון מצד אחר דמאחר שנפרץ תלבושת הפריצות בעוה"ר גם בבנות ישראל ואף באלו שהן שומרות תורה שלכן הנכריה שבאה להתגייר הרי חושבת שהוא רק חומרא בעלמא שרוצים הרבנים להטיל עליה יותר מהדין מאחר שיוודעת מנשים שמחזיקין אותן לשומרי דת ומתלבשות בתלבושת פריצות ואף שאומרים לה הרבנים שהוא דבר איסור אינה מאמינה להם וא"כ יש

לדון אותה כנתגיירה כשלא ידעה מדיני התורה שהוא גר כדאיתא בשבת כו". וכמו כן בנוגע לגיורת שקבלה בפה כל המצוות רק חשבה לחלל יו"ט פעם אחת מפני דוחק הפרנסה, כותב האג"מ בסי' קח שבמקום שהגר אומר בשעת קבלת מצוות שלא יוכל לעמוד בנסיון דאונס נפש בדברים שהדין הוא דיהרג ולא יעבר, מ"מ הוה גר, כמו כן כותב האג"מ, דאף כשיאמר שלא יוכל לעמוד בנסיון דממון דהוא הדין דלעבור על לאו אסור אף כשיאנסוהו לאבד כל ממונו שהוא ג"כ נסיון גדול דהרבה אין יכולין לעמוד בזה, ולכן יכולין לגיירו דנחשב זה שקבל המצוות כיון שבעצם מקבל מצוות ויקיימם כשלא יהיה לו נסיון, עיין שם כל דבריו.

והנה בשו"ע בהלכות גרות אין שום רמז שאם הגוי לא קיבל אפילו מצוה אחת שאינו גר, דבשו"ע כתוב סתם שמודיעים אותו מקצת מצוות קלות ומקצת חמורות.

ונראה לומר שהרמב"ם שכותב בפרק יג הלכה ד: "כשירצה העכו"ם להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן כו", וכן הוא לשון השו"ע סעי' יב: "מודיעים להם כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארץ כדי שיפרשו אם קבלו ולא פירשו וראו אותם שחזרו מאהבה מקבלים אותם כו". וא"כ מדברי הרמב"ם והשו"ע מוכח שהגר צריך לקבל ע"ע עול תורה.

והנה בהגדר של קבלת עול נראה להשוות זה להא דאיתא בשו"ע או"ח סי' לט גבי מי הם הכשרים לכתוב תפילין ומזוזות גבי מומר לעבירה אחת מפני שאינו חושש עליה עיין שם בשו"ע רבינו סעי' א: "מומר כו" אפילו לעבירה אחת אלא שאינה לתיאבון אלא מפני שאינו חושש עליה כלל כגון שיש לפניו היתר ואיסור ומניח ההיתר ואוכל את האיסור כו' פסולין כו' ומומר ומסור אע"פ שהן מוזהרין עליה מ"מ כיון שפרקו עול בוודאי אינם מאמינים במצוה", ע"כ. ואם כן כל שאינו עושה המצוה מפני שאינו חושש עליה נקרא פורק עול וא"כ לכאורה גר שאינו חושש לשום מצוה בעת הגירות נקרא מי שאינו מקבל עליו עול תורה ולכאורה גירות כזו אינה גירות.

אבל ביחד עם זה כותב רבינו שם סעי' א: "ומי שאינו מניח תפילין כו" פסול מן התורה לדברי הכל (לענין כתיבת תו"מ) כו' מפני שאינו חושש עליהם כלל אבל אם אינו מניח לתיאבון כגון שהולך אחר עסקיו כשר לכתוב כו' שהרי מוזהר על התפילין ומאמין במצותן".

וא"כ באשה ההולכת להתגייר שאינה רוצה לכסות שערה, אם זה לתיאבון שהיא מבינה ומקבלת שאשה צריכה לכסות ראשה על פי תורה אלא שהיא אומרת שאינה מוכנה עדיין לעשות זה, אז לכאורה יש מקום לדון אותה כעוברת לתיאבון והיא אינה נקראת פורקת עול וכיון שהיא קבלה מקצת קלות ומקצת חמורות וקבלה עליה עול תורה יש מקום לומר שגירות כזו הוה גירות וכמו כן במצות אחרות כמו שמירת יו"ט אם בשעת הגיור חשב הגר לחלל יו"ט משום דוחק פרנסה יש לומר שנקרא גר (וכל זה לא שייך לעניין קבלת מצות שבת שאם אינו שומר שבת אפילו אם הוא לתיאבון נקרא פורק עול וכמבואר שם).



גזל ע"מ לשלם וגזל מנכרי

הרב ישראל בארנבאום

חבר ביה"ד דמאסקווא

בשו"ע אדה"ז סי' תמ סעי' טז פסק אדה"ז שחמץ של נכרי שהופקד אצל ישראל לכתחילה יש להחזירו לבעליו או שימכרנו לנכרי אחר קודם שתגיע שעה ששית בערב פסח, ובק"א אות יא שם ביאר: "דיכול למוכרו ולבערו אף שאינו שלו. והטעם משום דגזילת הנכרי אין בה איסור אלא אם כן נתכוין לגזלו ממש על מנת שלא להחזיר דמי הגזילה, אבל אם הוא רוצה לשלם לו דמיו אינו עובר משום לא תגזול אלא משום לא תחמוד, כדאמרינן בפרק קמא דבבא מציעא דף ה' סוף ע"ב, וע"ש בתוס' ומפרשים, וכיון דגבי לא תחמוד כתיב רעך אין איסור בשל נכרי, כמ"ש הכסף משנה ריש פ"א מהלכות גזילה לענין עושק" עכ"ל (וחזר על דבריו בהל' גו"ג ס"ד בסופו: "ולא אסרה תורה בנכרי אלא לגזול ממנו לגמרי שלא על דעת לשלם" עכ"ל)*.

וראיתי מקשים על דין זה מדבריו בחו"מ הל' גניבה וגזילה סעיפים ב' וג', דכתב שם: "ואפילו מי שהוא בסכנת מות וצריך ליטול ממון חבירו כדי להציל נפשו ממות לא יטלנו אלא על דעת לשלם שאע"פ שכל העבירות שבתורה נדחות מפני פיקוח נפש חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים אסור להציל עצמו בממון חבירו על דעת

(* וראה בזה במנ"ח מצוה יא אות ז, ולקו"ש חל"ד עמ' 53. המערכת.

להפטר אלא על דעת לשלם כשתמצא ידו הואיל ואפשר בתשלומין ואף על דעת לשלם לא הותר אלא מפני פיקוח נפש אבל שלא במקום פיקוח נפש אסור אפילו על דעת לשלם דבר יפה ממנו ואפילו לרפואת חולי שאין בו סכנה או להנצל בו מאונס שאנסו ביסורי הגוף שאין בהם סכנה מפני שהוא איסור של תורה ואין מתרפאים שלא במקום סכנה אלא באיסור דברי סופרים כמ"ש בי"ד סי' קנה ואפילו לגנוב על מנת לשלם תשלומי כפל שרוצה להנהותו ויודע שלא יקבל ממנו ומכל מקום אם הגזילה הוא חפץ העומד לימכר ולא מחפצי ביתו והתשלומין בעד הגזילה הם בעין רשאי לגזול ולזכות לו התשלומין ע"י אחר שכיון שהתשלומין יפין מהגזילה הרי זה זכות להנגזל וזכין לאדם שלא בפניו וגם אינו עובר בבל תגנבו שאין זו גניבה כיון שהאחר יודע מזה והוא אינו עושה זה בהסתר כלל". ובסעי' ג ממשיך "ואפילו הגונב על דעת להחזיר אותו החפץ עצמו אלא שרוצה לצערו זמן מה ואפילו אין כוונתו לצערו כלל אלא שגונב דרך שחוק הרי זה עובר בלא תעשה ויש אומרים שאינו אסור אלא מדברי סופרים שלא ירגיל עצמו בכך".

הרי רואים כאן שגם כשגונב ע"מ לשלם תשלומי כפל או אפילו כדי לצערו או דרך שחוק ובדעתו להחזיר את אותו החפץ עצמו - עובר על איסור גניבה, ולכאורה אינו כמש"כ בסי' תמ שאם בדעתו לשלם אינו בכלל גזילה, ואסור רק משום לא תחמוד¹.

(1) והנה בשו"ת אבני נזר חלק או"ח סי' מד כתב בנוגע לשיטת אדה"ז הנ"ל בסי' תמ: "באמת שדברי הרב גם כן צ"ע לדעתי. דכיון שאינו משלם המעות תיכף. ודאי עובר בלא תגזול. דאפילו שואל שלא מדעת גזול הוה ובחידושי הארכתי בזה בדין שליחות יד לשיטת הריטב"א. ואולי כוונת הרב במקבל דמי החפץ תיכף מלוקח ודעת הלוקח להתחייב דמי החפץ לבעל החפץ כו', - היינו שמתחייב לשלם מאותו רגע שגזול", ע"ש המשך דבריו. ועד"ז יש מתרצים את השאלה הנדונה בפנים, שבהל' גו"ג, הדנוטל ממון חברו ע"מ לשלם דבר יפה ממנו, או ע"מ לשלם תשלומי כפל או כדי לצער את חברו מיירי שאינו מתחייב מיד אלה בדעתו להחזיר את החפץ או לשלם עבורו לאחר זמן, וא"כ הרי זה ממש גזילה לאותו זמן, משא"כ בסי' תמ.

ואף שבודאי נכון הוא, שמה שהתיר אדה"ז לגזול את הנוכרי ע"ד לשלם הכוונה שיתחייב לשלם מיד מאותו רגע שגזול את החפץ מדין "וחשב עם קונהו" (שקונה את החפץ בעד סכום הדמים), דאחרת לא יתחייב בעצם (לולי חילול ה') להחזיר לנכרי את הכסף לעולם, כי אם לא מתחייב מרגע הראשון הוי בגדר הלוואה, והפקעת הלוואת מותר בנכרי כי 'בעושי רעך' כתיב.

אבל חוץ מזה שאין משמע כך כלל שהרי המקרים שבסי' תמ ("אם הוא רוצה לשלם לו דמיו"), ובהל' גו"ג סעי' ד ("אלא שמשמש בפקדון לצורך עצמו ומה

ובאמת בסעיף ג' הנ"ל יש להבין עוד כמה דברים: א. מהו הצורך והתועלת לכוון בשעת הגזילה, כשנוטל ממון חברו כדי להציל את נפשו, שנוטל על דעת לשלם, הלא בין כה הוא עובר על לאו של תורה, ובין כה יהיה חייב לשלם מדין נדרף ששבר את הכלים?

ב. ההיתר שהובא בסופו, ש"חפץ העומד לימכר רשאי לגזול ולזכות לו התשלומין ע"י אחר שכיון שהתשלומין יפין מהגזילה הרי זה זכות להנגזל וזכין לאדם שלא בפניו" משם מה אינו מועיל לפטרו מאיסור גניבה, דהוסיף: "וגם אינו עובר בכל תגנבו שאין זו גניבה כיון שהאחר יודע מזה והוא אינו עושה זה בהסתר כלל", וצ"ע מדוע הוצרך לזה ולא די בטעם ש"זכות הוא לו" כמו שדי בכך כדי לבטל את איסור גזילה?

ג. עצם הקביעה "שכיון שהתשלומין יפין מהגזילה הרי זה זכות להנגזל" צריכה עיון לכאורה, דהרי אסור לגנוב "אפילו על דעת לשלם דבר יפה ממנו", ולא מצאנו שהותר לגנוב פרוטה ע"מ לשלם אלף מנה, אף שבוודאי ובוודאי זה זכות לנגזל, ומאי שנא?

ויש לבאר את כל זה בהקדים מש"כ אחרונים לגבי איסור גניבה, שענינה שנעשית בסתר דווקא, ולכן היא חמורה מגזילה, כמו שבעצם ביאר זאת ריב"ז (ב"ק עט, ב מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מגזולן כו'), "ותורה אסרתו מצד עצמו ולא משום חסרון ממון חברו בלבד, ואפילו בכדי לצער בלבד אסרה תורה בגנבה, אבל בגזילה אין האיסור אלא משום מחסר ממון" (לשון המנ"ח מצוה רכד).

שיתקלקל בתשמישו דעתו לשלם לו" ובקו"א אות ו שם ("כי לגזול ע"מ לשלם לא אסור אלא בישראל") שונים בפירושם ב"ע"מ לשלם דבר יפה ממנו" או "על מנת לשלם תשלומי כפל" שבסעיפים ב וג' הנ"ל, הרי גם אינו מובן מדוע הוצרכה התורה כלל ללמוד זאת מריבוי מיוחד, דהרי אם לא רואה עצמו מחויב להחזיר את הגזילה במשך זמן מסוים באמת זה גזל ממש לאותו זמן, וקרא למה לי?

וגם עצם קושית האבני נזר על אדה"ז ("דכיון שאינו משלם המעות תיכף ודאי עובר בלא תגזול דאפילו שואל שלא מדעת גזולן") מעיקרא ליתא, דהרי בשוע"ר הל' גו"ג סעי' ד מוכח שאין איסור כזה בנכרי, דהזכיר ש"מ מה שיתקלקל בתשמישו דעתו לשלם לו" (כדי שלא יעבור על איסור גזל), ולא על עצם שימוש בפקדון, וכנראה לא ראה האבני נזר חלק החו"מ שבשוע"ר.

[ולכן נ"ל שעצם הדין ששואל שלא מדעת הוי גזולן הוא דין דרבנן, ולכן אינו קיים בנכרי, ובזה יובן גם לשון הש"ס "הוי גזולן" ולא "עובר בלא תגזול". ואולי עובר על לא תחמוד ע"י בהערה 5, ונפק"מ מכך שהוי גזולן לפסלו לעדות.]

וממילא נתיישבו לנו כל הקושיות והדיוקים, האיסור ע"מ לשלם תשלומי כפל (ע"מ לשלם דבר יפה ממנו) או כדי לצער את חברו וכדו' נלמד בב"מ סא, ב מיתור של לא תגנובו דווקא²: "לא תגנובו דכתב רחמנא למה לי לכדתניא לא תגנוב על מנת למיקט לא תגנוב על מנת לשלם תשלומי כפל". ז.א. שדווקא בגניבה ריבתה התורה איסור בצורה מוחלטת ללא חילוק אם עושה זאת ע"מ לשלם או שבדעתו לגנובו לגמרי, כי גניבה הוא איסור עצמי כנ"ל. וכן יוצא גם מלשון הרמב"ם, דרך בהל' גניבה הזכיר את האיסורים הנ"ל (פ"א ה"ב: "אסור לגנוב כל שהוא דין תורה, ואסור לגנוב דרך שחוק, או לגנוב על מנת להחזיר, או לגנוב על מנת לשלם, הכל אסור שלא ירגיל עצמו בכך") ובהל' גזילה הם לא נזכרים אפילו ברמז³, וכן מדויק בלשון אדה"ז ע"ש היטב. ולכן בכל המקומות שדיבר על היתר כלפי נכרי בכוונה לשלם, הן בסי' תמ, הן בהל' גו"ג ס"ד והן בקו"א שם - דיבר דווקא על איסור גזילה (לאפוקי גניבה).

ואיסור גזילה באמת אין בו ריבוי זה², וממילא כל הגזול ע"מ לשלם חמסן מקרי ועובר על לא תחמוד בלבד, כמפורש בב"מ דף ו, א ולא של לא תחמוד כולל רק ממון שאין בדעתו לה"ב למכרו, כמפורש בשעה"ר בסעיף שלאחר זה (דיני גזילה וגניבה סעי' ה), וממילא מובן

(2) ויתור של לאו על גזל (דאיסור על גזל עצמו אתי בצד השווה מאונאה וריבית) הגמ' שם דורשת לעניין אחר, ורק לא תגנובו – לרבות על מנת למיקט ועל מנת לשלם תשלומי כפל.

(3) אף שבשו"ע חושן משפט סי' שנט סעי' ב אסר גם לגזול על מנת לשלם דבר יפה ממנו (דבר שלא הוזכר ברמב"ם ובשעה"ר), הרי דין זה נלמד בב"ק ס, ב: "מהו ליטול גדישין של שעורין דישאל ליתן לפני בהמתו, על מנת לשלם גדישין של עדשים דפלישתים שלחו ליה חבול ישיב רשע גזילה יתן" ע"פ שגזילה משלם רשע הוא, - הרי אין שם שום הכרח שהפסוק ביחזקאל מגלה שיש בזה איסור גזילה דווקא, ולשיטת אדה"ז זה אס' ונקרא רשע רק מטעם של לא תחמוד (עי' הערה 5).

ולמ"ד השני שבסעי' ג מסתבר שגם לגזול כדי לצער או דרך צחוק אסור מדרבנן שלא ירגיל עצמו בכך.

ויש לעיין למ"ד זה, שכדי לצער או דרך צחוק אסור מדברי סופרים, למה הוצרכו לתקנתם אם בין כה קאי בלא תחמוד, וי"ל שנפק"מ לפסולי עדות, דלא תחמוד לאינשי בלא דמים משמע.

וגם יש לעיין למ"ד זה מצד איסור של אונאת דברים, ולמה לי גזירה? ונראה שגזרו גם באופן שבפועל לא נצטער חברו – "שלא ירגיל עצמו בכך", ועצ"ע.

מדוע "אם הגזילה הוא חפץ העומד להימכר ולא מחפצי ביתו והתשלומין בעד הגזילה הם בעין רשאי לגזול ולזכות לו התשלומין ע"י אחר שכיון שהתשלומין יפין מהגזילה הרי זה זכות להגזל"⁴, כי באוקימתא זו גם איסור לא תחמוד אינו קיים אז. אבל כנ"ל בגניבה אין חילוק זה (בין בדעתו לשלם ללא), והאיסור הוא בכל אופן שהוא.

וגם מובן היטב הצורך לכוון ליטול ממון חברו ע"ד לשלם דווקא (למרות שבכל אופן יהיה חייב אח"כ לשלם), דאז יעבור רק על לא תחמוד⁵, ואם לא יכוון יעבור על איסור גזל ואיסור לא תחמוד גם יחד, כמפורש ברמב"ם הלכות גזילה ואבידה פ"א הל' יב: "הא למדת שהמתאוה עובר בלאו אחד והקונה דבר שהתאוה בהפצר שהפציר בבעלים או בבקשה מהן עובר בשני לאוין לכך נאמר לא תחמוד ולא תתאוה, ואם גזל עבר בשלשה לאוין".

(4) ונקראים בכל זאת גזול ונגזל, כי גזל הוא שם כללי לכל לקיחת ממון בלא רשות בעלים אפילו אם אינו עובר בלאו של לא תגזול, כמו לדוגמא בסעי' ד "אע"פ שבישראל כיוצא בזה הרי זה גזול (מפני ששולח יד בפקדון כו'), וכהנה רבות.

(5) באמת יש לחקור אם שייך לאו של לא תחמוד אם אין רצונו בחפץ עצמו כלל, וכל הצורך בו רק כדי להנצל מסכנה, או עוד יותר: רק כדי לצער את חברו ולשחוק בלבד. וכן במקרה שאינו רוצה לקנותו לעצמו אלה רק להשתמש בו איזה שימוש דהיינו שואל שלא מדעת אם עובר בלאו הנ"ל.

ומפני שראיתי דברים הנראים לי בנושא זה בשו"ת בצל החכמה (חלק ג סי' מה ד"ה 'אחר זמן'), מצאתי לנכון להעתיקם כלשונם:

"שוב התבוננתי דגם בחומד בכל חפץ על מנת ליתנו לחבירו הרי הוא עובר בלא תחמוד, שהרי בחומד בחפץ חבירו בשביל עצמו לצורך שימוש חד פעמי ג"כ עובר בלא תחמוד, מעתה כל חומד בחפץ כדי ליתנו לחבירו הוי חומד בו בשביל עצמו לשימוש חד פעמי, דהיינו כדי ליתנו לחבירו, דמה לי חומד בחפץ חבירו כדי ללבשו או להתקשט בו פעם אחת או באוכל חבירו לאוכלו פעם אחת, ומה לי חומד בו כדי שיהי' בידו ליתנו לחבירו.

אחר זמן ראיתי בס' מעין החכמה על תרי"ג מצות (דף יב. ד"ה 'זה גורלך') בשם ס' זה ינחמנו לענין לא תחמוד אשת רעך שכאשר אינו משתדל בשביל עצמו כי אם בשביל חבירו אז אינו עובר רק על החימוד במעשה אבל אינו עובר על לא תתאוה ובמשתדל בשביל עצמו חייב גם על לא תתאוה והגאון בעל מעין החכמה מחזיק בסברתו ומקלסה ע"ש. ברם בביאור הגרי"פ פערלא על ספר המצות לרבינו סעדי' גאון ז"ל ("לת רעא ד"ה וא"כ מצד) כתב, דבגזול ליתן לאחרים אף שישנו בכלל לא תגזול לא שייכא ב"אזהרת לא תחמוד ע"ש. ואין עתי מסכמת לעיין בעתיקא והנלענ"ד כתבתי". עכ"ל.

(רק שלפ"ז צריך לומר, שאם לצורך פקו"נ יהיה מוכרח מאיזו סיבה שהיא לגנוב בסתר דווקא - אין באמת שום צורך לכוון ע"מ לשלם, כי לא יחסוך בזה שום לאו, ורק שיש להשתדל בכל אופן ובכל מחיר (עד לפקו"נ עצמו) לעשות זאת בדרך גזילה (בגילוי ובפרהסיא, ואז ע"ד לשלם דווקא, שכך יעבור על איסור לא תחמוד בלבד), ולא בדרך גניבה וק"ל).

בנוסף לכל הנ"ל יש עוד לברר: בדיני מציאה ופקדון סעי' כח כתב אדה"ז "כי שליחות יד האמורה בתורה אינה על מנת לגזול בלבד אלא אפילו על מנת לשלם תחתיו כיוצא בו ממש הואיל והוא מוציא הפקדון לגמרי בין כולו בין מקצתו הרי זה שולח יד בפקדון ...". - משמע שבלקיחת פיקדון ע"מ לגזול בלבד יש בו איסור של שליחות יד.

וא"כ תמוה, מדוע בסי' תמ אדה"ז לא הזכיר שמי שמוכר פיקדון שהופקד אצלו עובר גם על איסור של שליחות יד בנוסף ללא תחמוד (דיש נפק"מ ביניהם), ואף שאיסור זה ג"כ אינו קיים בנכרי (כמש"כ אדה"ז בעצמו בהל' גו"ג סעי' ד), אבל היה לו להזכיר בפירוש שיש כאן בעצם גם איסור זה.

ועוד יותר קשה, דכאן מפורש שגם ע"מ לגזול בלבד יש איסור תורה של שליחות יד, ובהל' גו"ג סעי' ד כתב ההפך ממש: "ואם משכן נכרי חפץ לישראל יש מתירין להשתמש בו אע"פ שבישראל כיוצא בזה הרי זה גזול (מפני ששולח יד בפקדון בנכרי אין בו משום שליחות יד שנאמר אם לא שלח ידו במלאכת רעהו, רעהו ולא של נכרי, כי שליחות יד אינה גזילה לגמרי אלא כשמשמש בפקדון לצורך עצמו ומה שיתקלקל בתשמישו דעתו לשלם לו ולא אסרה תורה בנכרי אלא לגזול ממנו לגמרי שלא על דעת לשלם)!"

וי"ל בכל זה, דפשוט שכל עניינה של שליחות יד היא שימוש בפקדון חברו, (אבל אם נפקד נוטלו ע"מ לקנותו לעצמו - הוי גזל או חמס ולא תחמוד אם נוטלו ע"ד לשלם, ופשוט שחייב אז באונסין מעצם הגזילה). ורק ששימוש זה צריך למחסרו [עי' שו"ע ח"מ סי' רצב, א ש"אפילו אינו מכוין לגזלו, אלא להשתמש בו, קם ליה ברשותיה וחייב באונסים אף על פי שעדיין לא נשתמש בו, דשליחות יד אינה צריכה חסרון, רק שיגביהה כדי להשתמש בה בתשמיש שמחסרו, אז חייב כאילו חסרו], וזהו הכוונה בדיני מציאה ופקדון סעי' כח: "כי שליחות יד האמורה בתורה אינה על מנת לגזול בלבד

[את החסרון שמחסר ע"י שימוש] אלא אפילו על מנת לשלם תחתיו
כיוצא בו ממש הואיל והוא מוציא הפקדון לגמרי בין כולו בין מקצתו
[ע"י שימוש זה] הרי זה שולח יד בפקדון וכו'".

ומובן א"כ מדוע לא הזכיר איסור זה של שליחות יד בסי' תמ, דשם
מתכוון לגזול לגמרי, ובאמת לא שייך שם איסור זה.



בעניין ברכת שהחיינו

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

א. בשו"ת תרומת הדשן סי' לג פסק שעל שני מינים של פרי אחד
(דוברבן: קירש"ן¹ ו-וויקשלי"ן²) מברכים על כל אחד מהם שהחיינו,
הובא בב"י סי' רכה (והעירו שם בהגהות והערות בטור השלם, שכבר
כתב כן בס' חסידים סי' תתמח - על המשנה דתאנים שחורות ולבנות,
ומזה למד גם על גודגדניות, שאם בירך על אדומות קטנות יברך שוב
על אדומות גדולות או שחורות). ובשו"ע שם ס"ד כתב את שמות
הפירות הללו בלאדינו: שירזא"ש ו-גינדא"ש. והרמ"א פירש זאת
בלשון אשכנז כמופיע בתרומת הדשן.

ב. במשנה ברורה ס"ק יד כתב על דברי המחבר (ואעיר על דבריו
בהערות דלמטה), וז"ל:

"ועיין במגן אברהם³ ובשארי אחרונים שכתבו דאפילו אם אין
חלוקין בשמן, אם חלוקין בטעמן כגון תאנים לבנים ותאנים שחורים,
שני מינים הן לזה, וצריך לברך על כל אחד ברכת שהחיינו כשאין באין

(1) דוברבנים חמוצים - שו"ת שבות יעקב ח"ב סי' לו. וראה בהערה הבאה.

(2) (או: ויינקש"ל) דוברבנים מתוקים - שם (או אמריל"ן, ויש מדינות שקוראין
לכולן קירש"ן, ורק שלאילו קוראים קירש"ן אדומים ולאילו שחורים, שם). במנהגי
מהר"ל מהדורות מכון ירושלים עמ' רמא, פירש המהדיר להיפך: קירש"ן - מתוק,
וויכש"ל - חמוץ [ובלעזים שבסוף הספר, עמ' תרסח - חמצמן], וכן כתב ב'ביאור סדר
ברכת הנהני' פי"א הי"ד. ואולי שימושי הלשון השתנו בין המדינות או בין הדורות. כן
כתב ב'ביאור' שם שבדוברבנים המתוקים יש צבעים שונים, ואילו החמוצים כולם
אדומים, ולא הרגיש שבנוסף דברי אדה"ז שם ברור, שהן בוינקש"ל והן בקארש"ן
ישנן אדומות ושחורות.

(3) ס"ק י, בשם הלבוש ס"ד.

לפניו בכת אחת, וכן שני מיני אגסים או תפוחים או אגוזים גם כן צריך לברך על כל אחד שהחיינו⁴ [ובביאור הגר"א⁵ מפקפק בכל זה⁶ ודחה ראיותיהן⁷]. ומשמע שדעתו דכיוון שבעצם הוא מין אחד, די (כצ"ל) במה שבירך בפעם ראשונה. וכן בספר מור וקציעה הביא בשם אביו החכם צבי גם כן כעין זה ממש. אמנם לבסוף מצדד שם, דאף דבאמת לשארי ענינים נקראין מין אחד, מכל מקום לעניין ברכת שהחיינו דנתקן על השמחה שבלב מסתברא דנתחדש לו על כל דבר שמחה בפני עצמו⁸, וניחא פסק השו"ע, עיין שם⁹].

ובשער הציון (ס"ק יז) הביא מהמג"א את המקרה האחרון שבו: "דאפילו מין אחד לגמרי גם בטעם, ורק שחלוקין במראה כגון קירש"ן

(4) מתשובת מהרי"ל סי' קכו.

(5) ס"ק י.

(6) היינו שמפקפק גם בדין המקורי דשני מיני גודגדניות (החלוקין בשם, בטעם ובמראה), ובלימודו משני מיני תאנים (החלוקים רק בטעם ובמראה).

(7) דחה ראיית הס' חסידים מתרומות (פ"ד מ"ח-ט), שלר' יהושע מצטרפות שחורות ולבנות, ולר' אליעזר אין מצטרפות, כי גם הסובר שאין מצטרפות זהו רק משום שלא נכנסו כלל לספק (ביטול), וכמו שלא נאמר שעגולין ומלבנין שאינם מצטרפין שם יהיו שני מינים. וכבר שאל זאת בשו"ת פנים מאירות ח"א סי' ו, והביא מדלעיל פ"ב מ"ד "כל מין תאנים - אחד" דאין תורמין ממין על שאינו מינו, ופי' הברטנורה אף שיש בהן שחורות ולבנות. וכן בשו"ע יו"ד (סי' שלא סעי' נג [וכן לעניין כלאים בסי' רצה ברמ"א סו"ס ו - ע"פ המור וקציעה דלהלן]) פסק דכל מין תאנים אחד, ונשאר בצ"ע. וכן שאל זאת בשו"ת 'הלכות קטנות' (נדפס לראשונה בשנת תס"ד), ח"א סי' רלא. אבל בשו"ת 'שבות יעקב' הנ"ל כתב ע"ז "אבל באמת הדבר תמוה מאד לסתור דין זה שהוא מפי גדולי ראשונים ואחרונים לומר עליהם כאילו טעו בדבר משנה, גם מהרי"ל בהל' ט"ב [עמ' רמא] פסק כן, ע"ש. לכן נ"ל עיקר דדינם של ראשונים אמת, כיוון דעיקר ברכת שהחיינו . . . הכל תלוי בחזותא . . . כיוון דמצינו לענין העלאת תרומה דתליא בחזותא וניכר במראיתה, ה"ה לעניין זמן דמברכין על הראיה..." (לא ברור אם לדעתו די גם בשם או בטעם לבד. ואולי לומד זאת במכל-שכן).

(8) דבריו דומים לדברי ה'שבות יעקב' שבהערה הקודמת. וכנראה המשנה ברורה לא ראה את ה'שבות-יעקב' (אף שצויין בבאר היטב שהביאו כאן). דבריו דומים לדברי ה'שבות יעקב' שבהערה הקודמת. וכנראה המשנה ברורה לא ראה את ה'שבות-יעקב' (אף שצויין בבאר היטב שהביאו כאן).

(9) נמצא שהמשנה ברורה אינו פוסק למעשה כדעת ה'פנים-מאירות' והגר"א, אלא מקבל את הכתוב בשו"ע וברמ"א - עכ"פ כשחלוקין בכל העניינים: בשם, בטעם ובמראה.

שחורות ואדומות ג"כ מברך על כל אחד בפני עצמו¹⁰. ולא העתקתיו, דפקפקו בה כמה אחרונים, עיין באר היטב¹¹ בשם הפנים מאירות¹², וגם הפרי מגדים¹³ כתב על זה דיש למעט בספק ברכות, עיין שם¹⁴.

ג. אמנם אדמו"ר הזקן ב'סדר ברכת הנהנין'¹⁵ פסק לברך על כל מין בנפרד, גם אם השינוי הוא במראה לבד¹⁶. ובפירות המצויים כל השנה, אם יש מין חדש הניכר היטב, הן במראה, והן בטעם-לשבח, מברכים גם עליו שהחיינו¹⁷.



הפסק בין ברכו ליוצר אור

הת' ארי' ליב צייטלין
תלמיד בישיבה

שו"ע אדה"ז סי' נד סעי' ג: "בין קדיש לברכו לא יפסיק בשום דבר, ואצ"ל בין ברכו ליוצר אור, בין ש"ץ עצמו ובין הצבור שעמו". והטעם לאיסור הפסקה בין ברכו ליוצר הוא: "כי אחרי שאמר החזן קדיש

(10) ממטה משה (סי' שס) בשם ס' חסידים הנ"ל.

(11) ס"ק ט.

(12) ח"א סי' ו. מלשון הבאר-היטב משמע ש'הפנים-מאירות' הקשה על ה'שבות-יעקב' (אגב, שני הספרים נדפסו לראשונה בשנת ת"ע!), אבל בפנים הספר ה'פנים-מאירות' מקשה על הדין עצמו של תאנים שחורות ולבנות, שמקורו בס' חסידים, מהרי"ל ו'תרומת הדשן'.

(13) ב'אשל אברהם' על המג"א שם, ללא נימוקים. שם משמע שמפקפק רק בדיון קירש"ן (שחלוקין רק במראה), וכלשון המשנ"ב "כתב ע"ז".

(14) כנראה, קיבל המשנה-ברורה להלכה את דעת הפרמ"ג, שקיבל את פקפוק ה'פנים-מאירות' רק לעניין חלוקין במראה ולא לכללות הדין. זאת למרות שהביא לעיל יישוב על תמיהתו ממור וקציעה, ובמו"ק עצמו מיישב גם כשחלוקין "במראה או בתואר", כלשונו שם.

(15) פי"א הי"ד.

(16) לא נתפרש אם גם בשינוי השם לבד סגי.

(17) יש בדבריו חידוש על מקורו - המגן-אברהם ס"ק יד, שרק ציין שהריפות "ניכרים היטב", ואילו אדה"ז דורש שההיכר יהיה הן במראה והן בטעם (שלא כבשני סוגים במין אחד, בהם פסק שמספיק אחד מהם כדלעיל), וכן מסיים שהטעם יהיה (דווקא) "לשבח".

וברכו כאילו התחיל ביוצר אור" (ספר 'המנהיג' סי' כו, הובא בביאור הגר"א ס"ק ד, ועיין 'אשל אברהם' סק"ד).

וכ"ז הוא דוקא אם דעתו להתפלל עם הצבור הזה, אבל אם הוא עוסק עדיין בפסוקי דזמרה וכ"ש אם בא עתה להתפלל כתב במשנ"ב (ס"ק יד) שאין לו איסור הפסק. והחילוק הוא פשוט, דיש עניית ברכו בתור צבור המתפלל ואז אסור לו להפסיק¹, ויש עניית ברכו בתור יחיד והוא כעני' בעלמא.

והנה איסור הפסקה בין ברכו ליוצר אור הוא גם בתפלת ערבית (קצה"ש סי' כז סעי' ה, ובמשנ"ב סי' רלו ס"ק א), והיינו שאין להפסיק בין עניית ברכו להתחלת ברכות ק"ש. ולפי"ז הנכנס להתפלל ערבית ומצא צבור העונים ברכו וענה עמהם, אסור לו להפסיק באמירת פסוקי 'והוא רחום', שהרי ברכו הוא כהתחלת יוצר כנ"ל (וכ"כ בשו"ת יבי"א ח"ב סי' ה ובשו"ת 'אז נדברו' ח"ז סי' ב).

והנה מיוסד על מכתבי רבינו (נלקטו בשערי הלכה ומנהג עמ' קמו ואילך) בשלילת הדילוג בתפלה רבו הנוהגים שלא לדלג כלל בתפלה, ולהתפלל כל התפלה על הסדר². ולפי"ז במקרה הנ"ל כשענה ברכו עם הצבור, יש לומר שאין דעתו לענית ברכו בתור תפלה עם הצבור אלא כעני' בעלמא (וכא' שעוסק בפסוד"ז כנ"ל) ולכן מותר לו לומר את פסוקי 'והוא רחום'.

ומזה יש לדון בתפילת ערבית דליל שבת, דהנה ידוע מכתב רבינו (אג"ק ח"ג עמ' שז) "מנהגנו לומר ברכו לפני ערבית של ש"ק, ובמילא אומרים ולומר כו' אם מתפללים ביחידות ואין נוגע אם שמעו ברכו מקודם".

(1) חשיבות עניית ברכו כהתחלה לברכת יוצר אור, מודגשת ביותר בדין הפורס על שמע, דאינו רק בגלל שהפסיד ברכו, אלא גם אם שמע ברכו לפני שהתחיל תפלתו או כאשר הי' באמצע פסוד"ז או שמע מא' שעלה לתורה, אמרינן דכאשר הוא מגיע לברכת יוצר אור יכול "להזמין ט' שישמעו ויענו אחריו, אע"פ שכבר שמע וענה עם הצבור וגם הם שמעו וענו, מ"מ כיון שעכשיו הוא בא לסמוך ליוצר אור יכול לחזור ולאמרו (לשון אדה"ז סי' סט סעי' ד, ועיי"ש בפרטי ההלכה, ועיין באינצקלופדי' תלמודית עמ' רפח בטעם אמירת ברכו).

(2) ועיין ב'באר היטב' סי' נב ס"ק א, וב'פתח הדבר' סי' נב בענין מנהג זה.

ולפי הנ"ל אם ענה ברכו ורוצה לסיים תיבות האחרונות של כגוונא, הרי דינו כא' שלא ענה ברכו בתור תפלה עם הצבור (דאם כן אסור לו להפסיק כנ"ל), אלא כעני' בעלמא, וא"כ עליו לומר את הקטע 'ולומר ברכו' וכו'.

בקובץ יגדיל תורה (ירושלים, חוברת יז) כ' הגרא"ח נאה שאם לא הספיק לומר שיר המעלות (בעשי"ת) עד לאחר שענה קדיש וברכו עם הצבור לא יאמר אז שיר המעלות משום הפסק.

ויש לעיין לאלו הנוהגים להתפלל כל התפלה על הסדר בלי לדלג כלל (מיוסד על מכתב רבינו כדלעיל), האם יש לדלג פרק זה, דלכאור' יש מקום לומר דשאני הכא, דבשלמא כללות התפלה הגם דמצד הלכה יש לו לדלג (סי' נב סעי' א) ואינו רשאי להאריך בסדר התמיד ובפסוקי דזמרה (סי' סט סעי' ד) מ"מ אין בזה משום איסור, משא"כ בנדר"ד דיש כאן איסור הפסק.

ובפרט שגם באמירתו במקומו לפני הקדיש נשאר המג"א בצ"ע איך אפשר להפסיק, ואפי' לפי מה שתירצו (עטרת זקנים סי' נו סק"ב ועוד), דהוי דברי שבח מעין המאורע או דהוי כצורך צבור ('ספר פלאים - תוספת שבת') והתירו להפסיק בין ישתבח ליוצר בענינים אלו, מ"מ בין קדיש לברכו ובין ברכו ליוצר אסור גם צרכי צבור וצורך מצוה, וא"כ לכאור' נראה שאין לו להפסיק באמירת שיר המעלות.

אבל לפי משנת"ל דאפשר לענות ברכו בתור עני' בעלמא וכעניית יחיד, יש לומר שאלו הנוהגים בדרך כלל להתפלל על סדר התפלה ואין מדלגים כלל, הרי דעתם בשעת עניית ברכו היא שלא להצטרף להמנין, ובמילא אין כאן איסור הפסק. ועד"ז יש לומר בנוגע לפסוקי 'הוא רחום' אחרי עניית ברכו של תפילת ערבית, דיש שכתבו (שו"ת 'יביע אומר' ח"ב סי' ה; שו"ת 'אז נדברו' ח"ז סי' ב) שאסור לאמרם משום הפסק, אבל לפי הנ"ל אפשר לאמרם ועניית 'ברכו' תהי' כענייה בעלמא.

כפשוט שאין הנ"ל הלכה למעשה.



חיתוך בכיסוי החיצוני של התפילין

הת' אליהו אולידורט

תלמיד בישיבה

באג"ק חי"ב עמ' תלג כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע לר' ברוך פאריז:

"ובמ"ש אודות לשום תיק התפילין של יד על התפילין כל משך זמן התפלה בכדי לשמור הפנות. - הנה כן אני נוהג, ומובן שנחתך בהתיק החלק שכנגד היו"ד, בכדי שלא יזח היו"ד מן הבית, מתאים לדברי הזהר הק'. 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". עכ"ל.

והנה בזהר ח"ג רלו, ב איתא: "יו"ד דא אצטריך דלא יתעדי כלל מגו תפלה דיד - דלא יעביד פרודא . . ומאן דרחיק ליה . . רחיק הוא מערונא דעלמא דאתי", ע"כ, ועיי"ש.

והובאו הדברים להלכה ע"י המחבר באו"ח סי' כז ס"ב: "יש לזהר שלא תזוז יו"ד של הקשר מהתפלה".

ובשערי תשובה שם כתב: "וכתב בספר שלמי ציבור שבספר זר זהב הוכיח מהר"י צמח מדברי הרב ז"ל דצריך שלא תזוז היו"ד לעולם, אפילו בהיותם מונחים בתוך הכיס". ע"כ לעניננו. וכ"ה בכף החיים שם אות יב: "ומשמע מלשון זה של הזהר שכתב דלא יעדי כלל וכו' דאפי' אם התפלה מונחת בכיס לא תזוז יוד הקשר מהתפלה, [וכ"כ מהר"י צמח ז"ל בספר 'זר זהב' ובעו"ת נז, א הנד"מ והביאו החיד"א בס' קשר גודל סי' ג אות יג, ש"ץ מ, א, סידור ביי"ע שם אות כט, שע"ת אות ה, חס"ל סי' כה אות יו"ד, בן א"ח פ' וירא אות טו]. ע"כ דברי השע"ת.

היוצא מכל הנ"ל, שאפי' בשעה שאין התפילין מונחים על יד המניח צריך שלא תזוז היו"ד מהבית. וא"כ צריך ביאור מדוע אדמו"ר הריי"צ לא נהג כן. והיינו, שבשעה שהתפילין היו בכיס, אכן הי' מפסיק התיק (שאינו חתוך כנגד היו"ד) בין היו"ד להבית.

והנראה הוא, שאדמו"ר הריי"צ נהג כדברי ה'אשל אברהם' (מבוטשאטש) שם, שכתב: "...אך פשיטא שאין זאת כי אם בעת

הנחתן עליו. ואין קפידא כ"א כל זמן שהתפילין מונחים עליו לשם מצוה... "יעוי"ש [אלא דלכאורה דעת יחיד היא, וקצת קשה].

עכ"פ, לפ"ז צ"ב קצת מנהגנו, דבשלמא זה שאנו נוהגין לחתוך את התיק המכסה את התפילין בשעת התפילה כנגד היר"ד (שלא כמנהג הרי"צ) מובן, כי רוצים לשמור על הבתים ויחד עם זה להזהר שלא להפסיק בין היר"ד לבית (וכמנהג כ"ק אדמו"ר), אבל מדוע נוהגים לחתוך גם את התיק (שיידל) החיצוני? *



הגהות ותיקונים בספר נטעי גבריאל – נישואין ח"א

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

א. פ"ד ס"ה: "יש נוהגים שלא ילכו החתן והכלה לבדם בשוק בלא שומר, החל משבת שלפני החתונה" ובהערה יב מציין ג"כ "מנהגי חב"ד עמוד עו".

במקור: "במשך שבעת ימי המשתה משתדלים שהחתן וכו' אלא בלית עוד אחד". אבל בלקוטי שיחות ח"א עמ' 52 אכן מביא הוראת כ"ק אדמו"ר הרי"ץ נ"ע שגם כמה ימים לפני החתונה שהחתן לא יהי' לבד, והוא מטעם שמירה כמבואר שם.

ב. פ"ח הערה יא: "וראה במנהגי חב"ד עמוד עו שמנהגם לומר הוידוי בקיטל", במקור: לא נזכר. וצ"ע.

ג. פ"י ס"ו: "יש להזהר שלא לכתוב שמות ה' ית"ש בכרטיס הזמנות" וכו'. ובהערה יג מציין ג"כ "אגרות קודש (ליובאוויטש) חי"ב סי' [צ"ל: עמוד] רכח.

במקור: מדובר אודות הזמנה בכתב אשורי, א"כ שייך להערה יא בספר נטעי גבריאל שם.

ד. פ"ד ס"י: "אשה מעוברת כשניכר הריונה יש מחמירים שלא תהיה שושבינה מטעם עין הרע". ובהערה כה: "וכ"כ לקו"ש חכ"ב עמוד נח, והוסיף ואם צער גדול הוא לאשה המעוברת שלא תהיה שושבינה וכו' יש להוסיף על שושבינן זוג נשוי וכו'.

(* ראה בגליון תקטז (עמ' 50). המערכת.

במקור: בהערה 29 בשיחה כותב רבינו "לא עלתה בידי לברר מנהג חב"ד בזה. - והרי צער גדול הוא לאם המעוברת שלא תהי' שושבינה" וכו'. לשון רבינו בפשיטות שיש בזה צער ולכן שיוסיפו על השובינין זוג נוסף וכו' (ולא רק באם יש צער).

ה. פ"ל ס"ב: "קבלת קנין צריך להיות בכליו של הלוקח דהיינו החתן, ולא של המקנה" והוא טעות דמוכת, דהרי החתן מקנה חיובי כתובה להכלה, א"כ צריך להיות בכלי של הכלה דהיא הלוקחת. ופשוט.

ו. פ"ל ס"ז: "ויש שנהגו לכתוב הכתובה ולעשות קבלת קנין וחתימת העדים ביום הקודם לחופה". ובהערה יט: "כ"כ בספר שערי הלכה ומנהג ח"ד עמ' קיז שכן מנהג חב"ד וכו'".

במקור: "את הכתובה כותבים מבעוד יום, לאו דוקא בסמוך לחופה אלא ביום, ומקבלים קנין, וכותבים וחותמים - הכל מבעוד יום", הרי אין כאן מנהג לכותבה ביום הקודם לחופה, דהלא אם החופה מבעוד יום (בפרט בימי הקיץ) לא צריך לכותבה מיום האתמול, וכפשוט.

ז. פט"ז ס"ה: אלו שמנהגם לעשות החופה בחוץ, אין לעשותה אפילו תחת גג של זכוכית שרואין משם הכוכבים. ובהערה ח מציין כמה מקורות וכותב "וכ"כ אג"ק (ליובאוויטש) ח"ב עמוד קיז" וממשיך מיד "ורע לי המנהג שעושין החופה בבית האולם פתוח טפח וטפחיים ורוב מבנה החופה ומעמד החו"כ אינם תחת כיפת השמים ונגרע מהם הסגולה" וכו'. ומאריך בזה שם.

אבל לפלא שבאותו המכתב המצוין באג"ק כותב הרבי "יישר כוח על מאמרו נגד הפשרות. . ברם מה שכלל בזה עם העניין דחופה תחת כפת השמים שנעשה פה ע"י חלל בגג הבית, צריך עיון, כי אין בזה פשרה אלא הענין במילואו".



ערבות במצוות [גליון]

הנ"ל

א. בגליון העבר (עמ' 133) כתבתי אודות א' ששכח לספור ספיה"ע האם יוכל להיות ש"ץ ולברך על ספיה"ע כדי להוציא ידי חובת חברו המחוייב בדבר. והובא לשון אדמוה"ז בהל' ציצית (סי' ח סעי' יא) "אבל אדם אחר שאינו מתעטף עכשיו בציצית אינו יכול לברך כדי

לפטור את המתעטף כיון שהוא עצמו אין צריך לברך עכשיו ברכה". ומזה ר"ל שאדם שאינו מחוייב במצוה אינו מברך עבור חברו המחוייב, ולמדנו בנידון דידן דהיות שהש"ץ כבר אינו יכול לספור בברכה, הרי שלא יוכל לברך כדי להוציא יד"ח את חברו שעדיין מחוייב.

אבל אחר העיון נראה לכא' שאין להשוות בין הדינים, דבהל' ציצית המדובר הוא לעשות ברכה עבור מישהו שיודע לעשות הברכה בעצמו, ובזה מלמדנו רבינו שלא יברך כדי לפטור את המתעטף, כיון שהוא עצמו אין צריך לברך עכשיו ברכה. וחבירו בקי בעצמו לברך לכן הדין הוא שיברך בעצמו.

ודין זה חוזר ונישנה כמה פעמים בשו"ע, ראה לדוגמא: סי' קסז סעי' כג: "אבל כל אכילה ושתייה שהן חובה על האדם שלא משום הנאתו כגון מצה בליל ראשון של פסח, ויין של קידוש בין של לילה ובין של יום, אם אינו יודע לברך יכול אחר שכבר יצא להוציאו ידי חובתו". ובסי' קפו סעי' ד: "אבל היודע לברך בעצמו אינו רשאי לצאת בשמיעה אפילו מהמחוייב כמותו אלא ע"י זימון בשלשה".

וכן בסי' רעג סעי' ו כתב: "יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם ואין בזה משום קידוש שלא במקום סעודה כיון שלהשומעים היוצאים ידי חובתן הוא מקום הסעודה, ומכל מקום כיון שהוא אינו יוצא ידי חובתו בקידוש זה, וכן אם כבר קידש לעצמו במקום סעודתו, כיון שהוא אינו צריך לקידוש זה, אין לו לקדש לאחרים לכתחילה, אלא אם כן הם אינם יודעים לקדש בעצמם".

והטעם לכל זה כתב בקונטרס אחרון (סי' ערב סק"ב) בתו"ד: "מי שיצא כבר י"ח, שאינו מחוייב בדבר אלא מדין ערבות לכן כיון שהחייב בעצמו יכול לפטור חובו בעצמו אין להערב לפוטרו" ופירושו בפשטות דהכלל בכל ערב עבור חוב ממון, שיש להקדים את החייב בעצמו, ורק אם אין להחייב לפרוע אז אפשר לתבוע מהערב וכמו"כ ערב בחיובי מצוה ומאי שני? (ראה קובץ 'הערות וביאורים בהל' קידוש והבדלה' (כולל צ"צ ירושלים) עמ' פז בהערה 15).

הרי מבואר לן דהא דבהלכות ציצית אינו יכול לברך כדי לפטור את המתעטף אינו משום דמי שאינו מחוייב במצווה אינו מברך עבור חברו המחוייב דליכא ערבות, אלא הפירוש הוא בגלל שהמתעטף יודע בעצמו לברך (כדמוכח מהמשך הסעיף שם) והמברך אין לו צורך

בברכה לעצמו אלא מחמת ערכות, בזה אמרינן הסברא שאין להערב לפוטרו כיון שהמחוייב בעצמו יכול לפטור חובו בעצמו.

ב. והנה בסיום קונטרס אחרון שם כותב דכל הדין שהובא בסי' רעג דכשהוא יודע לברך בעצמו אין יכולים להוציאו. "ואף גם זאת אינה חובה גמורה כי רבים חולקים" ומציין כו"כ מקורות מראשונים והאחרונים שחולקים על דין זה וס"ל דאף כשהשומע יודע לברך בעצמו יכול המברך להוציאו מדין ערכות, ומדויק הוא ג"כ בלשון השוע"ר שם: "אין לו לקדש לאחרים לכתחילה" (אף שבשאר מקומות כתב בסתם).

וכן ב'תהלה לדוד' סי' ח סק"ג האריך להוכיח ג"כ דביצא מוציא אפי' את הבקי ורק לכתחילה "מוטב" שיברך הבקי בעצמו ומביא לבאר בזה "מעשה רב": "ששמענו שהרב הצדיק הגה"ג והק' מורלו"י זצ"ל אב"ד דפה [בארדיטשוב] היה לו ספק בברכת התורה וכמ"ש המג"א בסי' תצד [לענין הניעור בלילה] וקרא לאחד שלא הי' מסופק והיה צריך בודאי לברך, והרב ז"ל בירך והוציא את השאינו מסופק, וקשה הא חבירו יודע לברך, ולהנ"ל א"ש כיון דאינו אלא מוטב, וכיון שהוא ג"כ מסופק אפילו מוטב אינו".

ולפי"ז אוי"ל דבנידון שאלתינו גם נוכל לומר להלכה שיוכל הש"ץ לברך ספיה"ע להוציא הבקי, ולא כהפר"ח. ובפרט שבפשטות גם המחסר ספירה יום אחד עדיין נק' מחוייב בדבר, דבסי' תפט סעי' כג הביא רבינו ב' הדעות לגבי השוכח לספור לילה אחד והדעה השני' סוברת ש"צריך לספור בשאר כל הלילות לפי שכל לילה היא מצוה בפני עצמה ואינן תלויות זו בזו", ומה שפסק לענין הלכה שיספור הלילות הבאים בלא ברכה הוא "לפי שפסק ברכות להקל", אבל לא שנפטר מחיובו (וראה ג"כ מה שנתבאר בגליון תשצח עמ' 25 ואילך, דגם לשיטת הבה"ג דכל יום מצוה בפ"ע דין ספיה"ע אינו דומה לדברי הירושלמי דבן עיר אינו מוציא בן כרך, עיי"ש).

א"כ כיון דנקרא מחוייב בדבר, ולהרבה פוסקים כנ"ל אפשר לברך גם לבקיא וגם למעט הבושה [היות שהוא ש"ץ מחמת חיוב אבילות (וצל"ע אם בושה כלולה בסכום הבזבז למצוה, וצ"ע ואכ"מ)] הרי להלכה יוכל לברך כש"ץ ולהוציא הבקיא וכהמעשה רב מהברדיצ'ובר כנ"ל, וכן כתב ה'בית הלוי' כפי שהובא בגליון הקודם.

וז"ע ראיתי בספר 'שלמי מועד' (פסקים מהרב שלמה זלמן אויערבאך ז"ל) עמ' תמב שכותב בנידון שאלתינו שיכול לבקש מא' המתפללים להוציאו בברכת ספיה"ע ויכול לברך, וכותב דנחשב שפיר שייך במצוה אלא שאירעו אונס ואין זה פוטרו מערבות כיון דסו"ס שייך בה, כמו שאם יצא מוציא, עיי"ש.

אבל צ"ב דמצינן דאנוס נק' אינו מחוייב בדבר, והוא בהל' שופר (סי' תקפח סעי' ז) דכתב אדה"ז: "אבל המדבר ואינו שומע אינו מוציא, דכיוון דאינו שומע לאו בר חיובא הוא דאין המצוה בתקיעה אלא בשמיעה". הרי מבואר דאנוס לא יכול להוציא אחרים ידי חובתם.

ובאחרונים ביארו הא דשופר בכמה אופנים, או משום דאצל המדבר ואינו שומע אין התקיעה נחשבת כמעשה מצוה כי המצוה היא בשמיעה דווקא, או משום שלא מספיק שהגברא ייחשב בר חיובא בעצם. דבכדי להוציא אחרים צריך שיהיה גם מחוייב בפועל. (ראה 'קובץ שיעורים' ח"ס סי' לא; ועיין בשו"ת 'אבני נזר' ח"ב סי' תלט.).

עכ"פ לעניננו בספיה"ע ברכת הש"ץ והספירה וודאי נחשבת כמעשה מצוה. וגם מחוייב הוא כנ"ל בספירה רק שאינו יכול לברך מצד ספק ברכות להקל. א"כ צדקו דברי הגרשז"א שיוכל לברך עבור חברו.

ג. בגליון העבר כ' לחקור בגדר ערבות האם הוא חיוב כללי או חיוב המסתעף מהמצוה עצמה, עיי"ש. ויש להוסיף עמש"כ, עוד הוכחה דשיטת אדה"ז היא דערבות הוא מדיני המצוה עצמה.

בסי' תלב סעי' ט לענין היכא שבעה"ב כבר בירך על בדיקת חמץ שלו וממנה שלוחים להמשיך ולסיים הבדיקה בעבורו פסק רבינו שאינם יכולים לברך אחרי שכבר בירך בעה"ב, והטעם: "כיון שהם עצמם אינם חייבים בבדיקה זו ואינם בודקים אלא כדי לפטור את בעה"ב מחיובו, וכיון שבעה"ב בעצמו אם ה' בודק גם אותן מקומות שבני ביתו בודקין לא ה' מחוייב לחזור ולברך על אותן המקומות כיון שכבר בירך פ"א, לפיכך גם ב"ב שעושים שליחותו אינם חייבים לברך".

ובקונטרס אחרון סק"ב כתב דבסי' רסג נתבאר שיש חולקין ע"ז.

והנה בהל' שבת שם (סעי' טו) מבאר שאורחת המדליקה נרות שבת בחדרים שאינן מיוחדים לה אינה יכולה לברך וכותב את אותו הטעם שהעתקנו לעיל לגבי בדיקת חמץ "כיון שהוא או אשתו בירכו במקום

אחד ונפטר בברכה זו לכל החדרים שחייב להדליק שם . . א"כ גם שלוחו אינו יכול לברך שם".

אבל מוסיף אדה"ז: "ויש חולקים על זה וכן נתפשט המנהג במדינת אלו", ובקו"א סק"ה מבאר דעתם וכותב: "...והטעם משום דהם מצווים במצוה זו מדין ערבות . . ואף שהבעל הבית נפטר בברכה אחת לכל החדרים, מכל מקום הן צריכים לברך על מצות שעושין שהם חייבים בעשייתם, דמה לי שחייבים מחמת עצמם ומה לי שחייבים מחמת ערבות, שהרי המחוייב מחמת ערבות נק' מחויב בדבר להוציא אחרים י"ח המחוייבים מחמת עצמם כמ"ש הרא"ש פ"ג דברכות, א"כ למה לא יברך על חיוב זה כמו שמברך המחויב מחמת עצמו". עכ"ל.

ולכאורה צ"ב, דהרי בהל' פסח לכאור' מבואר דהשליח הוא במקום הבעלים "כדי לפטור את הבעה"ב מחיובו" ואם הי' מברך הי' זה מצד זה שהוא שליח על חיוב בע"ב, ולכן פוסק דאה"נ אם כבר בירך בעה"ב לא יברך השליח.

וקשה דסו"ס איך בהל' שבת פסק שיברכו השלוחים, הגם שביאר שערב נקרא מחוייב בדבר, הרי סוכ"ס הוא רק מקיים המצווה בשביל ערבות ולא מצות הדלקת נרות שע"ז כבר בירך בעה"ב, ומאי ברכה אית ליה ? !

אבל כפי שביארנו דערבות הוא חלק מהמצוה עצמה, והיינו דכל זמן שלא יצא חברו הרי הוא לא יצא מצותו (לא רק מצות ערבות אלא המצוה הפרטית שבה עסקינן) כפי שהובא מלשון הראשונים בזה, וגם בלקו"ש ביאר הרבי דחיובו של חברו חשוב חיוב ידי', הרי מובן ג"כ הא שיכול לברך ברכת המצוה גם כשמקיימו בשביל חברו. כי גם זה הוא מחיובי המצוה. וכשמדליק נרות עבור חברו אינו מקיים בזה רק מצות "ערבות", אלא מצות הדלקת נרות שהערבות הוא חלק ממצוה. וכן בנדו"ד כשסופר עבור חברו יוכל לברך כי הוא חלק מחיובו וכנ"ל.



בענין הנ"ל

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

בשו"ע אדה"ז סי' ח סעי' יא כ' וזלה"ק: "אם כמה אנשים מתעטפים כ"א בטליתו בבת אחת כ"א מברך לעצמו ואם רצו האחד מברך והאחרים שומעין ועונין אמן ויוצאין בזה דשומע כמדבר. אבל אדם

אחר שאינו מתעטף עכשיו בציצית אינו יכול לברך כדי לפטור את המתעטף כיון שהוא עצמו אין צריך לברך עכשיו ברכה. ואם המתעטף הוא בור שאינו יודע לברך יכול לברך לו אחר אע"פ שאין צריך עכשיו לברכה זו כיון שכל ישראל ערבים זה בזה א"כ גם הוא צריך לברכה זו עכשיו . . וכן הדין בכל ברכות המצות. עכלה"ק.

ובגליון העבר (עמ' 133) הק' ב"א הרב מ.פ. דלכאורה הל' זו צ"ב דמבואר בגמ' ובפוסקים דכל המצוות כולן אע"פ שיצא מוציא מטעם כל ישראל ערבים זב"ז למצות? וכמ"ש הר"ן דכיון שלא יצא חבירו כמי שלא יצא הוא דמי.

ומביא גם מ"ש אדמוה"ז בעצמו בסי' קסז סעי' כג שאף מי שאינו מחוייב בדבר מפני שכבר יצא ידי חובתו יכול לברך וגם הוא נק' מחוייב בדבר כשחבירו לא יצא ידי חובתו עדיין.

וע"ש באורך מה שביאר דיש ב' דרגות בערבות וכו' ע"ש ויונעם.

והנה לכאורה אין מה לבאר כי מלכתחילה אין קושיא על דברי רבינו דאה"נ דעת רבינו היא פשוטה דלא אמרינן אע"פ שיצא מוציא אלא למי שאינו בקי אבל בקי אינו יכול לצאת (חוץ ממקרים מיוחדים) ע"י שומע כעונה רק בזמן שהמברך מברך גם לעצמו.

וזהו שיטת הבה"ג שמובאת בטור או"ח סי' רעג וכן נפסק בשו"ע שם סעי' ד ובשו"ע רבינו שם בקו"א סק"ב וז"ל האבנ"ז (באו"ח סי' מ אות ד): "הטור כתב בשם בה"ג סי' רעג שאם כבר יצא והם בקיאים לקדש לא יקדש להם והכי קיימא לן בשו"ע שם. והטעם ברור כיון שיכול לקדש בעצמו אין חיוב על אחרים משום ערבות (זכר לדבר לא יתבע מן הערב תחילה)". עכ"ל. וכ"כ רבינו שם בקו"א.

והביאור הוא דאם מברך גם לעצמו א"צ לדין ערבות ומוציא גם בקי - וכמו שכותב רבינו בעצמו בקו"א הנ"ל בסי' רעג, משא"כ כשכבר יצא ואינו מברך אלא להוציא אחרים אז צריכים לדין ערבות, ולבקי ליכא דין ערבות.

ובאמת כ"ז מפורש בדברי רבינו בעצמו בסי' קסז סעי' כג וזלה"ק: "שברכת הנהנין אינה דומה לברכת המצות שאף מי שאינו מחוייב בדבר מפני שכבר יצא ידי חובתו יכול לברך למי שעדיין לא יצא ואינו יודע לברך בעצמו, כגון לקדש קידוש היום לנשים ועמי הארץ, לפי שבמצות שהן חובה כל ישראל ערבים זה בזה וגם הוא נק' מחוייב

בדבר כשחבירו לא יצא ידי חובתו עדיין . . אבל כל אכילה שהן חובה על האדם שלא משום הנאתו כגון מצה בליל ראשון . . אם אינו יודע לברך יכול אחר שכבר יצא להוציא ידי חובתו . . שהם מברכות המצות . . וכ"ז לגדול שאינו יודע לברך ...", עכלה"ק.

חזינן ברור דדעת רבינו היא שכל ענין דערבות ויצא מוציא הוא רק למי שאינו בקי.

וטעם הדבר כנ"ל מדברי רבינו בעצמו בקו"א ובשו"ת אבנ"ז.

ומקור הדברים הוא הר"ן במס' ר"ה דף כט והריטב"א בהל' ברכות (פ"ה ה"א) דפי' דלכן אנו צריכין לדין ערבות בכדי שיעשה בר חיובא ומבואר דבמקום דהאומר הוא ממילא בר חיובא דהיינו בעושה המצוה לצורך עצמו אין אנו צריכים לדין ערבות, ורק בשאינו בקי יש דין ערבות, ובמילא אזדא להו טעמא דהרב הנ"ל שמחלק בין ערבות כללית בכל המצוות לערבות פרטית במצוה פרטית, דאה"נ דלדיעה זו אין דין ערבות לבקי ובר חיובא.

ומעתה יובן היטב מה שכתב רבינו בס"י ח שם, וזלה"ק: "דמי שאינו מתעטף עכשיו בציצית אינו יכול לברך כדי לפטור את המתעטף, כיון שהוא עצמו אין צריך לברך עכשיו ברכה". דבמצב כזה אינו בר חיובא - ובמילא אין ערבות. משא"כ אם הוא בור שאינו יודע לברך - יכול לברך, דכל ישראל ערבים זב"ז, ופשוט.

ובס"י ריג סעי' ו מוסיף עוד פרט, דמצד רוב עם הדרת מלך - אם רצו אחד מברך לכולם, ואם רצו כל אחד מברך לעצמו כדי להרבות בברכות, ע"ש. דהיינו, דאפי' במצב שכל א' יודע לברך, הרי מכיון שכולם עושין המצוה עכשיו, יכריע הענין דרוב עם הדרת מלך על פני ההידור דכל אחד מברך לעצמו - אם רצו. ועיי"ש שזה דין מיוחד וחידוש בגדרי רוב עם הדרת מלך. ויש להאריך בזה, אבל אכ"מ.

והנה במה שנהגו העולם, דכשעושים קידוש בביהכ"נ וטועמים שם מיני מזונות - שכבר יצאו בזה (עכ"פ לכמה דיעות, דהרי יש דיעה דצריך לאכול פת) ענין קידוש במקום סעודה - הנה אח"כ כשחוזרים הביתה, מקדשים עוד פעם להוציא את בני הבית, לכאורה לפי שיטת הבה"ג ורבינו צ"ע. דהרי כל אחד וודאי בקי לברך בעצמו, וא"כ איך יוצאים יד"ח במי שכבר קידש ואינו בר חיובא? וכיון דלבקי ליכא ערבות האין יוצאין בהקידוש? (וראה בס' אבני חושן סי' כט סעי' יא דמקשה הכי).

וכן פסק רבינו בסי' רעג ס"ו, וזלה"ק: "וכן אם כבר קידש לעצמו במקום סעודתו, כיון שהוא אינו צריך לקידוש זה, אין לו לקדש לאחרים לכתחילה - אלא אם כן הם אינם יודעים לקדש בעצמם".

וראה במ"מ בשו"ע מהדורה חדשה שם (ובקו"א ס' ערב שם מיירי במי שהוא מחוייב בדבר רק שאינו יכול לטעום, וחבירו יטעום. ונו"נ שם אם חבירו יכול להוציאו בברכה, אע"פ שהוא עצמו יודע לברך, ע"ש שמתיר. ואינו מיירי שם לכאורה במי שאינו מחוייב כלל. ואדרבה, ממ"ש שם "משא"כ כאן, שהוא חייב בעצמו בטעימה זו לבד מהערבות בעד חבירו הטועם", משמע שהוא עצמו ג"כ מחוייב בדבר, ודו"ק) שעפ"י דברי רבינו, אין מקום למה שמתרצים (בס' אבני חושן שם) די"ל דבקידוש אף דלא נתחייב לעשות קידוש יותר מפעם אחת, עכ"ז אם עושה הרבה פעמים קידוש יש על כל פעם שמקדש שם קידוש. ובפרט בקידוש היום דהוא רק ברכת הגפן, והוי כעין מצוה קיומית. דהרי, לדעת רבינו, ברכת בפה"ג של קידוש בין של לילה בין של יום הן חובה - וכמו שכותב מפורש בסי' רעג סעי' ו, אם לא שנדחוק לומר ששם בסי' רעג מיירי רק לקולא - דהיינו שמתיר למי שעדיין לא קידש לקדש לאחרים, אע"פ שברכת הנהנין בד"כ אין מי שאינו נהנה יכול להוציא. אבל כאן, המקדש ביום שכבר קידש בביהכנ"ס יתנה סוכ"ס מהשתי' של יין זה, ויהי' דינו כמו שאר ברכת הנהנין - שאז יצא חידוש דין בהקידוש של יום הש"ק שיהי' שילוב בין ברכת הנהנין שהוא רשות (להעושה קידוש) וחובה (להשומע קידוש), ונכנס לדיון האחרונים בשומע כעונה - אם השומע נכנס למצב המדבר (העושה קידוש) או השומע הוא כהמדבר עצמו. וגם אפשר לחלק ביניהם, ואכמ"ל (וכמדומני שיש ע"ז בחי' הגרי"ז, ואכ"מ).

ואולי י"ל עוד ע"פ מה שכ' רבינו בסי' קסז סעי' כג, וז"ל: "יכול לברך למי שעדיין לא יצא ואינו יודע לברך לעצמו כגון לקדש קידוש היום לנשים ועמי הארץ", ע"כ. שי"ל (ודוחק מאוד לומר שרבינו מיירי בסוג נשים שאינן יודעות לברך ברכת בורא פרי הגפן) דהואיל ויש הרבה פרטים בקידוש - וכמו שיעור הכוס ושיעורי השתי' וכדו' - הרי קבעו שנשים וע"ה דינם כאינו בקי (אף שיודעות לברך), וממילא שייך אצלם דין ערבות, ואעפ"י שיצא מוציא בכל מקרה - אף שיודעות לברך, והוא מצד דיני הקידוש ואופני קיומה, וצ"ע לדינא.

ב. עוד מביא בגליון הנ"ל דברי הפר"ח (שעלי' מוסב כל הענין) במי ששכח לספור לילה א' אי יכול להוציא, וע"ש שמביא דעות החולקין.

ובר מן דין צע"ג דברי הפר"ח - דלכאורה להלכה קבעו שיש לספור, רק מכיון שספק ברכות להקל - אין לספור בברכה (וראה בארוכה שו"ע אדה"ז סי' תפט). ומכיון שלהלכה חייב לספור, למה לא נק' מחוייב בדבר - הרי עכ"פ לכמה שיטות אפשר לספור אפי' בברכה?



בענין הנ"ל

הרב חיים אליעזר אשכנזי

מאנטרעאל, קנדה

בגליון העבר (עמ' 133) דן הרב מ.פ. אודות ש"ץ ששכח לספור ספירת העומר ולכך כבר אינו סופר בברכה, אם יכול לברך להוציא אחרים. והביא שהוא מחלוקת הפר"ח ושאר אחרונים בשערי תשובה סי' תפט סק"כ. וכן דן בזה בשו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' עה.

והביא מדברי רבינו בסי' ח' סעי' יא: "אבל אדם אחר שאינו מתעטף עכשיו בציצית אינו יכול לברך כדי לפטור את המתעטף כיון שהוא עצמו אין צריך לברך עכשיו ברכה. ואם המתעטף הוא בור שאינו יודע לברך יכול לברך לו אחר אע"פ שאין צריך עכשיו לברכה זו כיון שכל ישראל ערבים זה לזה א"כ גם הוא צריך לברכה זו עכשיו . . . וכן הדין בכל ברכות המצוות".

והקשה הרב הנ"ל מדוע אינו יכול לברך לחבירו שאינו בור, הרי יש ערבות על המברך, והאריך לבאר הענין בדרך הלומדות.

אולם דברי רבינו ברורים: אף שאמרו שיכול לברך לחבירו ברכת המצוות, כיון שעל המברך יש ערבות, מ"מ אם חבירו יודע לברך בעצמו אזי לא יברך לו.

ומקורו מהטושו"ע סי' רעג סעי' ד שכתבו בשם בה"ג, שאעפ"י שיכול להוציא בקידוש אף שהמקדש עצמו כבר יצא ידי חובתו, הני מילי באם השני אינו בקי, אבל אם הוא בקי לא יקדש עבורו. וכ"כ רבינו שם סעי' ו.

וכ"כ רבינו בעוד מקומות: בסי' קצ סעי' ד: "אף להאומרים שברכת המזון טעונה כוס שלדבריהם ברכת היין היא חובה כברכת המצות שאדם יכול להוציא חבירו ידי חובתו כו', מכל מקום כיון שחבירו יכול לברך בעצמו אין לאחר לברך לו". ובסי' רסט סעי' ג: "יכול הוא לחזור ולקדש בביתו כדי להוציא את אשתו ובניו ובני ביתו אם אינם

יודעים לקדש בעצמם". ובסי' רצו סעי' יז: "אבל הגדולים שלא היו בבית הכנסת הואיל והם יכולים להבדיל בעצמם אין למי שיצא כבר ידי חובתו להבדיל להם אלא יבדילו לעצמם". ובסי' תפד סעי' א: "ולכן דינה כמו קידוש עצמו שיכול לקדש לאחרים שאינן יודעים לקדש". ושם סעי' ב: "ויברך להם בורא פרי האדמה אם אין בהם מי שיוודע לברך". ושם סעי' ג: "ואח"כ יברך להם בורא פרי הגפן. . . אם אין בהם מי שיוודע לברך. . . ואח"כ יאכלו מצה ומרור, והוא יברך להם על אכילת מצה ועל אכילת מרור, שכל ברכות המצות אף מי שיצא כבר ידי חובתו יכול להוציא אחרים שאינם יודעים. וגם המוציא יכול לברך להם אם אין בהם מי שיוודע לברך אף שהוא אינו טועם עמהם, לפי שברכת המוציא של אכילת מצה בליל ראשון היא חובה כמו אכילת מצה עצמה ודינה כבורא פרי הגפן של קידוש". ובסי' תקפה סעי' ה: "בד"א כשאין השומע יודע לברך אבל אם הוא יודע לברך יברך בעצמו ולא ישמע ממי שכבר יצא ידי חובתו כמו שנתבאר בסי' רעג".

ואם דין זה הוא רק לכתחילה או גם כדיעבד מצאנו חילוקים בלשון רבינו בזה, דבסי' ח הנ"ל כתב "אינו יכול לברך". אמנם בסי' רעג שם לשון רבינו "אין לו לקדש לאחרים לכתחילה".

ובקו"א לסי' ערב סעי' יב (ס"ק ב) דן אודות מי שאינו יכול לשתות יין מחמת נדר, ורוצה להוציא אחרים (היודעים לברך הגפן) ידי חובת קידוש והם ישתו את הכוס, אם יכול לברך ברכה זו עבורם, באם הוא עצמו יוצא בקידוש זה, ובאם אינו יוצא בקידוש זה. ובסוף דבריו כתב: "ולא הצריכו שיברך חבירו בעצמו, אלא כשאין לו שום צורך בברכת חבירו והיתרו לברך הוא רק מחמת ערבות עבור חבירו בלבד. ואף גם זאת שהצריכו שיברך חבירו בעצמו אינה חובה גמורה, כי רבים חולקים, עיין ב"י סי' תקצד בשם המרדכי - (ר"ה רמז תשכא שכתב שהיחיד מוציא חבירו בתפלה באם אינו בקי, ועל כרחין שאת הירושלמי (שהובא בר"ג דלהלן) שאמר שהוציאו מתפלה מכל הברכות, יפרש שהכוונה שבכל הברכות מוציא גם את הבקי משא"כ בתפלה¹), והר"נ (ר"ה יא, ב, ד"ה 'יחיד' שפירש מה שאמרו כל

(1) משא"כ הסוברים שבתפילה מוציא רק ש"ץ את הציבור (ראה שו"ע סי' נט סעי' ד; סי' קכד סעי' א; ועוד), יכולים לפרש בירושלמי, שאף בכל הברכות מוציא רק את שאינו בקי, והחילוק בין ברכות לתפלה הוא אם היחיד מוציא חבירו.

הברכות כולן אעפ"י שיצא מוציא, שמדובר להוציא את הבק"י²), והגהות אשר"י (ר"ה פ"ג ס"י יג שפירש כמו הר"ן), וכן כתב רמ"א שם (בסי' תקצד פסק הרמ"א שהיחיד מוציא חבירו בתפלה באם אינו בקי, וא"כ יפרש בירושלמי כמ"ש לעיל בדעת המרדכי³), וכן כתב הפרי חדש (הפר"ח בסי' תקפה סעי' ב וסי' תפט סעי' ח נחלק על השו"ע וסובר שבכל הברכות מי שיצא מוציא אפילו את הבקי⁴)."

וראה גם צמח צדק שו"ת או"ח סי' קטו בסופו (יב, ג).

א"כ למעשה לדעת רבינו אין לש"ץ לברך רק עבור אחרים במקום שכולם יודעים לברך בעצמם. ועכ"פ אין לעשות כן לכתחילה.

משא"כ להפר"ח, דדעתו שם שאפשר לברך אף עבור הבקי ודלא כהשו"ע סי' רעג. ועל כן דן רק בסברא אם הש"ץ נקרא מחוייב בדבר.



קידוש על כוס של יין [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בהמשך למ"ש בגליון העבר (עמ' 102) בדיני נזיר, יש להעיר:

א. להמובא שם שאלת הרבי הרש"ב איך נהג הרגצובי, שהי' נזיר, בשתיית הד' כוסות - להעיר: הרמב"ם בהל' נזירות פ"ז הי"א כותב: "אסור ביין המצוה כיון הרשות . . ואיך צריך לומר שהוא אסור ביין קדוש והבדלה שאינו אלא מדברי סופרים". ועפ"ז למרות שהרמב"ם לא הזכיר זה, מכיון ששתיית הד' כוסות היא ג"כ רק מדברי סופרים, י"ל אשר הנזיר אסור בשתייתם.

(2) אבל בשוה"ג לסי' קכד סעי' א, על מ"ש שם בפנים שבתפלה מוציא את שאינו בקי רק בצבור, צוין "ירושלמי ר"נ", וזה צע"ק, שהרי הר"ן מפרש שחילוק הירושלמי בין ברכות לתפלה מיירי אם מוציא את הבקי.

(3) לפי מ"ש רבינו בכוונת הרמ"א "שם" (בסי' תקצד), אולי יפרש כן גם ברמ"א סי' תקפה סעי' ב: "ואין חילוק בין אם יברך לעצמו או שכבר יצא ומברך להוציא אחרים אפילו הכי מברך התוקע שתי ברכות הנזכרות", ועיין במ"א ס"ק ג.

(4) וראה תהלה לדוד סי' ח אות ג בארוכה, ולא הזכיר את דברי רבינו.

ב. לדברי הרבי הרש"ב שמכיון שמצות לאו ליהנות ניתנו הי' מותר לשתות, להעיר מדברי הר"ן (נדרים טו, ב): "י"ל דכי אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו הי"מ לומר שאין קיום המצות חשוב הנאה, אבל מ"מ אי מתהני גופי' בהדי' דמקיים המצוה הנאה מקרי". והרי בשתיית יין, בהדי' דמקיים מצות ד' כוסות מתהני גופי', וכנהנה מקרי.

ג. בהל' נדרים פ"ג ה"ו כותב הרמב"ם: "כיצד חלים הנדרים על דברי מצוה כדברי הרשות, האומר הרי המצה בלילי הפסח אסורה עליו, הרי ישיבת הסוכה בחג הסוכות אסורה עליו והרי התפילין אסורות בנטילה עליו הרי אלו אסורין עליו". וברדב"ז שם: "כי בנדרים האיסור הוא איסור חפצא¹ משא"כ בשבועה הוא איסור גברא, כפי שהרמב"ם ממשיך שם בהלכה ז. וא"ת למה הוצרך להוסיף 'האומר הרי מצה בלילי פסח אסורה עליו', והלא כל החלוקות שהזכיר התנא אנו צריכים להם צריכות ורבינו בא להוסיף עליהם. וי"ל דכל החלוקות שהזכיר הם מצות שאין בהם הנאה ואיכא לאקשווי עלייהו והא כיון דמצות לאו ליהנות ניתנו הרי אינו נהנה מן הסוכה לא מן התפילין ולא מן הלולב, לפיכך חיסר רבינו אכילת מצה בפסיח דאית בי' הנאה וע"כ הנדר חייל עליו, וה"ה להנך, וטעמא כיון דאסר ישיבת סוכה עליו אעפ"י שאין לו בה הנאה - חל הנדר, וכי חל הנדר על אכילת מצה לא מפני שיש הנאה אלא אפילו לא הי' בה הנאה חל הנדר דומה דהנך". ועפ"ז לכאורה י"ל דנזיר אסור בשתיית ד' כוסות, אעפ"י שיש בזה הנאה, ע"ד 'אכילת מצה הנ"ל.



הבדלה על חמר מדינה [גליון]

הרב בן-ציון ריבקין
ס. לואיס, מיזורי

בגליון תתקיג (עמ' 148) דן הרב צ.ר. לענין הבדלה על תה וקפה וביאר דזה תלוי בהגדרת שם "חמר מדינה" ע"ש שהאריך בטוב טעם ודעת בזה.

(1) לכללות הענין ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך נזיר (כרך במ עמ' עט ואילך). ולהעיר גם מפירש"י (נזיר ד, א) ד"ה 'והרי מושבע', ובתוס' שם ד"ה 'מאי היא'.

ויש לציין בזה לס' אשכבתא דרבי לאא"ז הגרמ"ד ריבקינ בעמ' 97 מעשה רב שכ"ק אדמו"ר מהרש"ב נ"ע הבדיל על קפה לפני הסתלקותו, ועוד הביא שם שכ"ק רבינו הזקן נ"ע הבדיל על קפה לפני הסתלקותו, ובעמ' 91 מביא שכ"ק אדמו"ר מהרש"ב אף שהי' במצב של גסיסה לא החסיר אף דקדוק ומנהג קל.

ובס' קיצור הלכות משו"ע אדה"ז (אהלי שם ליובאוויטש תשנ"ב) ביארו המערכת דעכ"פ מביא דדעת רבינו הגדול נ"ע דבשעת הדחק עכ"פ אפשר להבדיל על קפה (ע"ש בס' הנ"ל שציינו למענה כ"ק אדמו"ר לאנשי צבא בענין זה ג"כ).

ובאמת יל"ע דלכאורה לפי מה שהגדיר רה"ג נ"ע בשולחנו ענין "חמר מדינה" שהדך לקבוע סעודתו עליו לא הי' צ"ל חמר מדינה וכפי שהעיר הרב הנ"ל וצע"ק.

מלבד הנ"ל לכאורה יש לעורר דבזמנינו בארצות הברית (משא"כ מדינות אחרות) אשר נפוץ מאד לשתות קפה בבוקר עם ארוחתו (ויש ששותים אפי' שתי כוסות) יש מקום לומר דגם לכתחילה נק' חמר מדינה מכיון שקובע סעודתו עליו, (וכפי שטען הרב א.י.ה.ס. בגליונות הקודמים לגבי "קוקה קולה") ויש לברר כל זה אצל מורי הוראה, ואבקש מקוראי גליון להעיר בזה.



הערת המערכת בענין עירוב תבשילין בליל ערב יו"ט

הושמטה הערת המערכת בגליון העבר (עמ' 141) בענין עשיית עירוב תבשילין בליל ערב יו"ט:

ראה שיחת כ"ט אלול תשמ"ז (סעי' י), וזלה"ק: "וי"ל שעד"ז הוא גם בנוגע לעירוב תבשילין:

עשייתו אמנם צ"ל דוקא בערב ר"ה, אבל לא מצינו הגבלה לעשותו דוקא סמוך לר"ה, וכמו שרואים בפועל שלא נקבע לו זמן מסויים ביום ויש מקדימין ויש מאחרין. ולא עוד, אלא שמסתבר לומר שגם העושה עירוב תבשילין בליל ערב ר"ה – פעל את כל הענינים כאילו עשה באמצע או בתחילת היום, כיון שאח"כ אוכל מתבשיל זה (ביום השבת וכיו"ב).

ובכל אופן – בנוגע לפעולת העירוב תבשילין בער"ה בנוגע ל"לתקן הדעות", בודאי יש להתחיל בזה כבר עתה, בליל ער"ה, ואין שום מקום לדחותה". עכלה"ק.

ובגליון תיא כתבו בענין זה, וז"ל: "במה שנתבאר בההתוועדות דליל כ"ט אלול ער"ה דאפשר לומר שאפשר לעשות עירוב תבשילין אפי' בלילה של ערב יו"ט שאז הוא ההתחלה דערב יו"ט, הנה בשו"ע אדה"ז סי' תקכז סעי' ב' מביא ב' הטעמים בעירוב תבשילין, וטעם הב' הוא כדי להרבות בכבוד שבת שע"י שאתה מזקיקו לבשל תבשיל אחד מעי"ט בשביל תיקון סעודות השבת שלאחריו, הוא נזכר על כל צרכי השבת מעי"ט ובורר מנה יפה לשבת ומנה יפה ליו"ט, וממשיך דלפי טעם זה צריך להניח בעי"ט ממש שהרי אם הניח הרבה ימים קודם יו"ט עדיין כשיגיע עי"ט לא יהא נזכר על צרכי השבת ולא יברור מנה יפה לכבודו עיי"ש (ומקורו מהרא"ש ריש פ"ב דביצה, ועי' יש"ש שם דגם לפי טעם הא' כן, ועי' נהר שלום סי' תקכז), נמצא מובן מזה דהעירוב תבשילין צריך לעשות בעת שמכין ומבשל לצורך יו"ט, דאז יזכור לברור גם מנה יפה לשבת.

ובשו"ע אדה"ז סי' רנ סעי' א' כתב: "לעולם ישכים אדם לטרוח ולהכין לצרכי שבת בע"ש בבקר ורמז לדבר שנאמר והי' ביום הששי והכינו את אשר יביאו משמע לאלתר שיביאו יכינו וההבאה היתה בבוקר שנאמר וילקטו אותו בבקר בבקר" משמע מזה דדין הכנה מתחיל בבוקר ולא לפני זה, וראה בס' לב חיים (לר"ח פאלאגי) ח"ב סי' קנ (בד"ה והנה) ישכים בבקר ביום ה' להכין צרכי שבת וכתבו הפוסקים דלא ביום ה' ואפילו לא' בליל ה'. ע"כ.

ועי' גם בס' סדר היום (הכנת יום הששי על יום השבת) שהאריך דההכנה צ"ל דוקא ביום ו' וכתב דכיון דקפיד קרא דהכנה ביום הששי נראה דעיקר המצוה וההשתדלות צריך להיות מיום הששי והמכין מיום ה' לא קיים מצוות הכנה כראוי, והטעם כי דרך המכנים להכין מיום לחבירו והרואה שמכין דבר מב' ימים קודם אין ההכנה נכרת כ"כ שהיא לשבת כו' וזש"ה והי' ביום הששי ואין והי' אלא לשון הויה וקיום, שכך צריך להיות ואין ראוי לשנות כו' שכל דבר אוכל צריך לעשות אותה בשעתה משום שתהיה מוטעמת לאכול כו' ומפני זה הטעם עצמו נדחה כבוד יו"ט והותר בו אוכל נפש כדי שיאכל בשמחה, ושבת שא"א לעשות כן מפני חומרתו לפחות יכינו כל עניניו קרוב לו כל האפשר וזהו כבודו כו' וארז"ל שתהא אשה משכמת ואופה משום שהיא מן המלאכות הנעשות ביום ו' עיי"ש בארוכה, (מובא גם בכנסת

הגדולה או"ח שם), דמדבריו משמע דחיוב הכנה הוא בבוקר דערב שבת ולא מקודם וכהך דוהי' ביום הששי והכיננו וגו' שתהי' בבוקר.

ועי' גם בפתח הדביר או"ח סי' רנ וז"ל: "והוצרך הכתוב לכתוב ג"כ תיבת ביום ולא סגי לי' באומרו והי' בששי דהוה משמע שפיר מיד בששי, דאי הוה אמר קרא הכי, הוה משמע מיד בכניסת הלילה להכי איצטריך ביום, וכ"כ להדיא הר"ן ז"ל בחי' לשבת כ"י הביא דבריו הרב בית עובד ז"ל בחידושו לאו"ח על מימרת ר"ח לעולם ישכים אדם להוצאת צרכי שבת וז"ל: "מדכתיב והי' קא דייק דמשמע בהווית יום הששי מיד והכיננו וכ"ת אפילו מאורתא, ליתא דיום כתיב, ועוד שהמן לא היו לוקטין אותו בלילה" עכ"ל עיי"ש עוד. (וראה לקו"ש תבוא אודות אין והי' אלא מיד). ועי' גם במחזיק ברכה שם שהביא מס' הכוונות להאריז"ל דעד יום הששי לא יש הארת שבת בעצם, ולכן צריך שיקנה הכל ביום הששי כדי שתחול עליו קדושת שבת על כל מה שיקנה לכבודו ומביא דיש דדחו דלא קפיד קרא אלא במן, ולק"מ דהאי קרא קאי לדורות נמי, וכמה דינים וסודות בהאי קרא לדורות", עיי"ש.

דלפי"ז אי נימא דדין הכנה הוא בע"ש בבוקר ולא בלילה מסתבר דכן הוא גם בנוגע ליו"ט דדין הכנה הוא בבוקר, ולפי"ז י"ל לכאורה דגם העירוב תבשילין צריכים לעשות אז ולא מקודם. ויל"ע.

ועי' בס' יד יוסף או"ח סי' רמב שכתב לענין קניית לשבת דמדינא סגי שיכין מע"ש ואי"צ להקדים לחמישי כדילפינן מפסוק והיה ביום הששי וכו' אלא מדת חסידות הוא דזריזין מקדימין למצוות הקדימו מה' בשבת להכין. אע"ג דבכל מקום סגי מטעם זריזין מקדימין מצפרא, (ראה פסחים ד, א) הכא שאני כיון מדינא בענין מצפרא דאין והי' אלא מיד בבוקר, והלכך מדת חסידות דזריזין מקדימין ליום ה' עיי"ש. [ויש לקשר זה דזריזין מקדימין למצוות ילפינן מאברהם בעקידה, ולשיטת רש"י (חולין צא, א) לא הי' אברהם יכול לצאת בלילה משום דאל יצא יחידי בלילה, וקשה קושיית התוס' בפסחים ד, א דא"כ מנלן דליכא דין זריזות בלילה הלא אברהם שאני משום דאל יצא יחידי? ותירץ בשפ"א דמ"מ כיון דכל המקור לזריזות הוא מאברהם ולפועל אצל אברהם לא הי' זריזות בלילה מצד איזה טעם שיהי', נמצא דלפועל אין לנו שום לימוד דיש זריזות בלילה, עיי"ש. אבל התוס' לא ניחא לי' בזה וסב"ל דבאמת אברהם הי' יכול לצאת בלילה משום דשני נעריו אתו, וכיון דמ"מ לא הלך מוכח דליכא דין זריזות בלילה, ואכמ"ל. דאי נימא דמצד הסברא צריך להיות זריזות גם

בלילה אלא דמוכח מאברהם דאינו כן יש לחלק בזה כסברת היד יוסף דבנדוד"ד שאני כיון דעיקר החיוב מתחיל מיד, ובמילא אין להוכיח מאברהם דליכא דין זריזות בלילה וכאן שאני, אבל אי נימא כסברת רש"י ולהשפ"א דלפועל כל זמן שאין שום לימוד לזריזות בלילה ליכא דין זריזות, י"ל דגם הכא כן].

דמדבריו יוצא דסב"ל דבאמת שייך דין זריזין מקדימין בהכנה לשבת גם לפני יום ו' בבוקר כנ"ל, מיהו הוא מיירי אודות קניה לשבת, ואפשר דבהכנות הבישול וכו' גם לדידיה צ"ל ביום ו' דוקא וכטעמו של הסדר היום". ע"כ.



פשוטו של מקרא

לא תוסיפו ולא תגרעו

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

"וידוע פירוש גדולי ישראל בסדר הציווי "לא תוסיפו ולא תגרעו" (דההצעה דתגרוע מתחילה וקדם לה ההצעה דתוסיפו" – כתב כ"ק אדמו"ר במכתבו הנדפס ב'ספר היוכל-קרנות צדי"ק (קה"ת תשנ"ב) עמ' רעד, וראה הנסמן שם (לכלי יקר עה"פ ואתחנן ד, ב. ולפרש"י בראשית ג, ג). וראה 'לקוטי שיחות' חכ"ב עמ' 288 שיחת י"א ניסן תשל"ז. ועוד.

ויש לציין למעין רעיון זה בשני מקומות:

א. בפרדס יוסף עה"פ תולדות כז, מ הביא מחתם סופר (תולדות ד"ה והיה כאשר תריד) "והיה כאשר תריד הוסיף מצוה אחת על תרי"ג מצוות – ופרקת" ופירש בזה הפסוק (קהלת ז, טז) 'אל תהיה צדיק הרבה ואל תרשיע הרבה' - והדברים מתפרשים (למרות שלא פורט שם כלל) מעין הפסוק לא תוסיפו ולא תגרעו, קדימת ה"צדיק הרבה" מביאה למ"ש אח"כ.

ב. תורתו של רבי לוי יצחק- הובאה ע"י כ"ק אדמו"ר בשיחת שמחת בית השואבה תשי"ד ('תורת מנחם' כרך יו"ד עמ' 61) עה"פ (ישעי' ד, ו) "וסוכה תהי' גו' למחסה ולמסתור מזרם וממטר" שהסוכה ענינה להגין ממצב של זר"ם (לא תגרע) ומט"ר (לא תוסיף), עיי"ש וברשימות חוברת קטו עמ' 11.



שונות

כהנים קטנים בברכת כהנים

הרב מנחם מענדל קמינצקי

דומ"צ ק"ק היכל מנחם - מעלברון, אוסטרליה

סיפר לי הרה"ח ר' אברהם שיחי' גוטניק שבקטנותו נכנס ליחידות לרבי עם אביו הרה"ג הרה"ח ר' שניאור חיים הכהן גוטניק ז"ל והרבי שאלו האם הוא עולה לדוכן והוא ענה לרבי שהוא עולה מתחת טליתו של אביו, והרבי פנה לאביו ואמר שהוא לא מבין מדוע לא מחנכים את הקטנים שיעלו לדוכן לבד שכמו שמחנכים קטנים לשאר דברים אותו הדבר צריך לחנכם שיעלו לדוכן לבד בברכת כהנים.



"עול הגוים" או "עול הגלות"? [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בגליון תתקיד עמ' 85 העתקתי מענה כ"ק אדמו"ר זי"ע משנת תשמ"ח אל הרה"ג ברוך נאה¹, ובו נאמר: "להערתו בהרחמן בברהמ"ז שצ"ל עול הגוים ולא עול גלות: גם דעתי כן הוא".

1 במענה על מה שכתב במכתבו להרבי: "בהרחמן בברכת המזון ישבור כו' נראה שצריך להיות עול הגוים ולא עול גלות שזה צנוורה. וכמו שהוא באהבת עולם לפני ק"ש". מכתבו נתפרסם ב'פרדס חב"ד' גליון 16 עמ' 25.

והוספתי לבאר ע"פ מחז"ל²: "אין למדין הלכה לא מפי לימוד ולא מפי מעשה ועד שיאמרו לו הלכה למעשה", שהרי מענה הרבי להר"ב נאה הוא בפשטות מתאים ביותר ל"יאמרו לו הלכה למעשה", משא"כ זה שלא הורה לתקן בהוצאות החדשות של הסידורים, מחזורים והגש"פ הרי זה לכל היותר מתאים ל"מפי מעשה" שאין למדים ממנו. והרי להר"ב נאה הורה הרבי ברור הלכה למעשה: "גם דעתי כן הוא". ומה שלא הורה לתקן כן בדפוס, י"ל שלא רצה לשנות ממה שהדפיס אדה"ז בכוונה תחילה.

"לא היתה שום הוראה להוסיף תיקון זה"

ובגליון תתקטו (עמ' 88) העיר הר"ל ג: ופלא הוא: דאיזה "ויאמרו לו הלכה למעשה" יותר גדול יכול להיות, כשמדפיסים סידור עם נוסח מדויק, שמתפרסם בכל קצוי תבל, למקטן ועד גדול, ומורים בזה שזה הנוסח שכל או"א צריך להתפלל, לברך. משא"כ כשישנו מענה ליחיד, ובעיקר – שגם אחרי מענה הנ"ל, לא היתה שום הוראה להוסיף תיקון זה בהוצאות החדשות בברכת המזון. והרי מצינו – שכשהרבי רצה לתקן, להוסיף בנוסח התפלה עשה זאת בפרסום הכי גדול, בכדי שזה יגיע לכל מקום ולכל אחד ואחת. עד"ז היה אפשר לפרסם תקון הנ"ל בשולי הגליון של ברכת המזון, ולפועל לא הורה הרבי לעשות זה. ומה שהרב"נ פרסם זה בלוח כולל חב"ד – האפשר לדמות פרסום כזה למה שהרבי בעצמו פרסם באופן הכי גדול.

הרבי גילה דעתו בגוכתי"ק: "גם דעתי כן הוא"!

ואני לא בער ולא אדע מה כוונתו, והרי כולי-עלמא מודה שבאמצע שנת תשמ"ח ענה כ"ק אדמו"ר זי"ע בגוכתי"ק להרה"ג ברוך נאה: "גם דעתי כן הוא" שצריכים להגיד בברכת המזון "עול הגוים"; וכולי-עלמא מודה גם שכעבור כמה חודשים לאחר כתיבת מענה הנ"ל זה נתפרסם כבר ב'לוח כולל חב"ד' (ליל ר"ה); וכולי-עלמא מודה גם שה'לוח' היה למראה עיני הרבי, שהחשיבו מאד, וסמך ידו על ההוראות וההלכות שנתפרסמו בו, ועד שדיבר בשבחו ברבים³ והורה: "דבר נכון ביותר הוא שכאו"א יעיין בלוחות הנ"ל באופן שכל ההלכות

(2) בבא בתרא קל, ב.

(3) שיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע מיום ב' דראש השנה תשנ"ב ('התועודיות' ח"א עמ' 31).

דימים אלו יחקקו בזכרוננו"; וכולי-עלמא מודה גם שאין שום שיחה, מכתב, מענה או רמז מהרבי שכאילו ביטל והתחרט ממה שסבר במענה להרר"ב נאה – וא"כ איזה סברא יש לנו לא לקבל את ה"גם דעתי כן הוא" של הרבי ולנהוג על פיה ! ?

ומה שהרבי לא הורה לנהוג כן לפני תשמ"ט אינו קושיא כלל, כי הרי אין אתנו יודע לקבוע כללים בדברים למה הרבי גילה הוראה מסוימת בזמן מסוים ולא לפניו או לאחריו, ואולי הרבי התעורר לעיין בזה רק לאור מכתבו של הרר"ב נאה, ואולי ישנם סיבות אחרות, אבל אין זה משנה כלל את ה"גם דעתי כן הוא" שכתב הרבי בגוכתי"ק ונתפרסם.

"סידור שמתפרסם בכל קצוי תבל" מדויק בכל פרט?

אמנם הריל"ג משום מה שם מבטחו בהדפסת הסידור תהלת ה' ש"כשמדפיסים סידור עם נוסח מדויק, שמתפרסם בכל קצוי תבל, למקטן ועד גדול, ומורים בזה שזהו הנוסח שכל או"א צריך להתפלל, לברך" הרי זה מכריע יותר מאשר "מענה ליחיד".

ואינו ברור האם כוונתו לומר שמענת הרבי ש"גם דעתי כן הוא" הרי זה רק הוראה פרטית להרר"ב נאה, ואולי גם למשפחתו וגם לאלו שמעיינים ב'לוח כולל חב"ד', אבל אינו הוראה כללית לכל שאר היהודים שמתפללים בסידור תהלת ה', שדעת הרבי שהם ימשיכו דוקא לומר בברכת המזון "עול הגלות" ! ? דבר כזה לא שמענו מעולם. והאם עצם העובדה שהרבי לא אמר יותר חזק מאשר מענה ברור ליחיד ?

ועיקר יסודו שכל הנאמר בסידור תהלת ה' הרי זה כאילו הרבי הורה בפירוש שהיא מדויק בתכלית ו"שזהו הנוסח שכל או"א צריך להתפלל, לברך" בלי שום תיקון – איני יודע על מה זה מבוסס. ראייה לדבר מדברי הריל"ג עצמו ב'תשורה' שהוציא לאור לחתונת נכדו, גבריאל הלוי ושיינא פריידא שיחיו לוין (י"ט אדר תשס"ה) שם פורסמו שני עמודים הערות שרשם הרבי בגוכתי"ק "להוצאה הראשונה דסידור תהלת ה'", והוסיף הריל"ג הערה: "יש לציין שכמה מההערות שלפנינו עדיין לא תוקנו בסידור תהלת ה' !" הכוונה לסידור תהלת ה' פורמט כיס שהופיע לראשונה בשנת תשס"ז⁴. הרי לנו מקרה

(4) ראה מש"כ הרב לוי יצחק רסקין בקונטרס "לוח השמטות ותיקונים על סדור רבינו הזקן... עם ציונים מקורות והערות", תשס"ה, עמ' צה הערה 35. צילום הגוכתי"ק שם עמ' ק-קא.

ברור שהרבי רשם רשימה ארוכה של הערות ותיקונים – חלקם תיקונים לעריכת הסידור, וחלקם תיקונים שבנוסח – ולמרות שעברו עשרות שנים מאז ובינתיים נדפס הסידור הרבה (עשרות?) פעמים ולא הכניסו כו"כ מהתיקונים, וכלל לא נודע על רשימת תיקונים זו כי היה גנוז בבית הגנזים, ובכל זאת לא עשה מזה הרבי רעש. הרי לנו הוכחה ברורה שאף "כשמדפיסים סידור עם נוסח מדויק, שמתפרסם בכל קצו תבל, למקטן ועד גדול, ומורים בזה שזהו הנוסח שכל או"א צריך להתפלל, לברך" עדיין יש מקום לתיקונים, ובפרט כשהרבי כותב ברור "גם דעתי כן הוא".

ויש להוסיף⁵: לפני כמה שנים התפרסם צילום מה"רוסטובר סידור" שביום האחרון לשבעה של הרבנית חמ"ש העניקו הרבי לחס"ד שי' לאות תודה. הסידור הזה כרוך בסוף חומש "קיבל הרבי מאדמו"ר הריי"צ לקראת החתונה... בסידור השתמש הרבי לאמירת ברכת המזון"⁶. בברכת המזון נרשמו⁷ הערות שונות בגליון, ביניהם התיקון שבמקום "עלנו" אומרים "עול הגוים".

"כמדומה ברור": ההתייחסות של הרבי לניקוד שבסידור

ובהאי ענינא שמתי לב לדבר מעניין. ב'אגרות קודש'⁸ כותב לרא"ח נאה בנוגע הניקוד לזמן בברכת שהחיינו: "הנה כן נוהגים כל אנ"ש, וכמדומה ברור שכן שמעתי אומר כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, ושאלתי היתה אם ידוע היתה לכהדר"ג איזה מקור או מסורה בזה... ", ועד"ז כותב עוד פעם⁹: "הנה זוהי הוראת נשיאנו,

(5) העירני לזה הרב לוי יצחק רסקין.

(6) מדברי חס"ד שי', ואם קבלה היא נקבל. המשך דבריו כנראה אין להם יסוד: "סיפר לי הרבי על הסידור, שבזמן שברוסיה לקחו בחורים צעירים לצבא, קרא הרבי רש"ב לבנו והורה לו לחבר סידור שיהיה בתכלית הקיצור, שלא תופיע בו תפילה אחת פעמיים, כדי לעשותו קטן ככל האפשר, ולתת אותו לחיילים היהודיים". בקשר להשתלשלות הדפסת ה"רוסטובר סידור" ראה ספר "הסידור" עמ' קיט-קכב.

(7) בינתיים לא זוהה כתב-ידו של מי זה ומתי נרשם. ויש להעיר מתיקון נוסף שמופיע שמה ליד "הרחמן" לשבת וחג: "לר"ה", שלמרות שלא מופיע בסידור הרי גם בראש-השנה אומרים "הרחמן" מיוחד לחג, והרי זה קשור אולי להוראת אדמו"ר מוהריי"צ בשנת תש"א להדפיס את "הרחמן" לר"ה בסידור 'תורה אור', ראה כ"ז ב'אוצר מנהגי חב"ד' לתשרי עמ' פד-פה.

(8) חלק ט עמ' צג.

(9) שם חלק ח עמ' שלג.

וכמדומה מקורה מרבינו הזקן בעל התניא והשו"ע,¹⁰ ולכאורה צ"ע¹⁰ למה כותב הרבי: "וכמדומה"; "כמדומה ברור" ולמה הוא שואל: "אם ידוע היתה לכהדר"ג איזה מקור או מסורה בזה", והרי הניקוד של ברכת שהחיינו נמצא כן בכל דפוסי סידור אדה"ז, וא"כ הרי ודאי שמקורה מאדה"ז? ולכאורה מוכח מכאן שאפילו דברים שנמצאים בסידור אדה"ז עדיין יש לפעמים מקום להסתפק בהם¹¹, ובמקרה שיש "איזה מקור או מסורה בזה" הרי זה מחזק מה שכבר נמצא מפורש בסידור אדה"ז, שאכן אין זה רק מעשי ידי המדפיס אלא מקורה טהור מפי אדה"ז.

ואכן כשהגרש"י זיין שאל את הרבי אודות הניקוד של שמח תשמח בשבע ברכות, "ובדקתי בכל הסידורים של חב"ד ובכולם כ"כ בשני פתח"ן, ואני בענייתי אומר כל ימי 'שמח' שכ"ה בכל הסידורים האחרים, והעיקר שכ"ה ע"פ הדקדוק. ואיני יודע אם ניקוד זה של הפתח"ן בא בכוונה או אולי זה מהמדפיס ושלא בהשגחה", ענה לו הרבי ע"ז¹²: "בנוגע לניקוד ברכת שמח תשמח – כמדומה ברור שאומרים שמח כולו פתח", ובמק"א כותב עד"ז¹³: "מנהגינו וכהוראת כ"ק מו"ח אד"ש לומר שמח תשמח (המם הראשונה ג"כ בפתח ולא בצירי)".

שינוי מניקוד שבסידור אדה"ז

והנה בעת ביקורו של האדמו"ר מסדיגורא אצל הרבי, ד' תמוז תש"מ, שאל האדמו"ר: "בהגדה של פסח בסידור של קה"ת כתוב אנו אוכלים (בחטף פת"ח), והרי בכל המקומות כתוב אנו (בקמ"ץ) האם ישנה בכך הסברה?", והרבי ענה לו ע"ז: "לא מצאתי, אך זה הועתק מסידורו של אדמו"ר הזקן, כך כתוב שם." ושוב פעם שאל האדמו"ר: "האם ישנו הסבר על כך?", והרבי ענה לו שוב: "לא מצאתי לעת עתה – לא ראינו אינו ראייה"¹⁴.

(10) ראה גם מש"כ בספר "הסידור" עמ' רב-רג הערה 142.

(11) וראה הדיון הארוך בס' "הסידור" עמ' קפג-קצו, האם אדה"ז בעצמו ניקד את כל הסידור.

(12) 'אגרות קודש' חלק כג עמ' תלה. מכתבו של הגרש"י נעתק שם בשוה"ג.

(13) 'אגרות קודש' חלק ג עמ' צב, ומוסיף שם רמז לזה ע"פ חסידות.

(14) ראה כ"ז 'בצל החכמה' עמ' 94-93, 'שיחות קודש' תש"מ ח"ג עמ' 1151.

והכוונה כאן לניקוד ה'מה נשתנה' שבכל דפוסי סידורי אדה"ז הישנים, שהמלה "אנו" מנוקד בחטף פת"ח (אָנו) ולא בקמץ (אַנו), והרבי מאשר שאכן כך הוא הניקוד שבסידור, ואין הוא טעות הדפוס וכיו"ב, אבל אין הרבי יודע ההסבר לניקוד זה.

ולמרות כ"ז הרי ב'ליקוטי טעמים ומנהגים' להגדה של פסח שם רשם הרבי הערה קצרה: "אנו. האל"ף קמוצה", הרי שלמרות שהרבי יודע שהניקוד שבסידור הוא בחטף פת"ח, בכל זאת הוא מציין שאומרים את האל"ף קמוצה. וכנראה שהיה בידו "איזה מקור או מסורה בזה", ואולי כך היה מנהגו של חמיו כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע.

כשבדקתי בסידורים ישנים מצאתי שהניקוד אָנו בחטף פת"ח נמצא גם בסידור רבי שבתי סופר ובסידור יעב"ץ, וכנראה שהתמיה אינו על עצם ניקוד בחטף פת"ח, אלא ע"ז ששונה הניקוד ב'מה נשתנה', שהרי "בכל המקומות כתוב אנו (בקמ"ץ)", והכוונה להקשות שהרי בהמשך ההגדה בדברי רבן גמליאל נאמר בכל הדפוסים "מצה זו שאנו אוכלים . . מרור זה שאנו אוכלים..." בקמ"ץ ולא בחטף פת"ח.

וכדי לתרץ את התמיה הנ"ל בדקתי בשני דפוסי סידור אדה"ז הכי עתיקים שהגיעו לידינו (קאפוסט תקע"ו, ברדיטשוב תקע"ח) וגיליתי שגם "מצה זו שאנו אוכלים . . מרור זה שאנו אוכלים..." מנוקד שם בחטף פת"ח ולא בקמ"ץ, וכבסידור רבי שבתי סופר והיעב"ץ. ולפי זה אין כל תמיה בניקוד שבסידור, שהרי באופן עקבי מנוקד בכל המקומות "אנו" בחטף פת"ח. ולפלא שבכל הדפוסים שאחרי זה שבדקתי הרי בכולם הניקוד שם בקמ"ץ ולא בחטף פת"ח, למרות שב'מה נשתנה' כן נשמר שם הניקוד "אנו" בחטף פת"ח.

ולכאורה ניתן לסכם עפ"ז: לפי הניקוד שבסידור אדה"ז המלה "אנו" מנוקד תמיד בחטף פת"ח, ואילו לפי הוראת הרבי ב'ליקוטי טעמים ומנהגים' המלה "אנו" מנוקד תמיד בקמ"ץ, אמנם ברובם ככולם של הדפוסים אין עקביות וב'מה נשתנה' ניקוד בחטף ובדברי רבן גמליאל בקמ"ץ.

ומעניין לציין שלמרות כל הנ"ל הרי בשנים האחרונות שינוי את הניקוד בתוך ה'מה נשתנה' ו"תיקנו" את ה"שאנו" לקמ"ץ, אמנם שורה בזה בלבול וזה משתנה מדפוס לדפוס וכדלהלן:

שם הסידור	מקום ושנת הדפוס	הניקוד ב'מה נשתנה'
סדר תפילות מכל השנה	קאפוסט תקע"ו	אָנו
סדר תפילות מכל השנה	ברדיטשוב תקע"ח	אָנו [אבל בקושיא של 'שאר ירקות' נאמר: אָנו]
סדר תפלה מכל השנה	סלאוויטא תקצ"ו	אָנו
סדר תפלה מכל השנה	טשערנאוויץ תרי"ג	אָנו
סידור תורה אור	דפוסים שונים תרמ"ט-תרצ"ה	אָנו
סדור לקוטי תורה	ווילנא תער"ב	אָנו
סדר תפלה עם פי' מהרי"ד	ברדיטשוב תער"ג	אָנו
סידור תורה אור	ניו יארק תש"א	אָנו [אבל בקושיא של 'שאר ירקות' נאמר: אָנו]
הגדה של פסח	ניו יארק תשי"ז	שתי הקושיות הראשונות: אָנו שתי הקושיות האחרונות: אָנו
הגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים	ניו יארק תשל"ג	אָנו [התיקון באופן ידני וכולט]
סדור תהלת ה'	כפר חב"ד תשל"ה	אָנו
סדור תהלת ה'	ניו יארק תשל"ח	אָנו
הגדה של פסח עם והגדת לבנך	כפר חב"ד תשמ"ו	אָנו
סידור תורה אור	ניו יארק תשמ"ז	אָנו
סדור תהלת ה'	כפר חב"ד תשנ"ג	אָנו
הגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים	ניו יארק תשנ"ה	אָנו [התיקון באופן ידני וכולט]
הגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים	היכל מנחם, ירושלים תשנ"ט	אָנו
סידור תורה אור	ניו יארק תש"ס	אָנו
סדור תהלת ה'	ניו יארק תשס"ד	אָנו
סדור רבינו הזקן (רסקין)	ניו יארק תשס"ד	אָנו



לזכות
החתן התמים
הרב מנחם מענדל שיחי'
נפרסטק
והכלה מרת איידא שתחי'
דובראווסקי

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב
י"ז סיון 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' ברוך וזוגתו מרת בריינא שיחיו
נפרסטק
הרה"ת ר' אליעזר ליפמאן וזוגתו מרת דינה פייגא שיחיו
דובראווסקי



לזכות
החתן התמים
הרב ארי' לייב הכהן שיחי'
והכלה מרת רייזל שתחי'
שוטונשטיין

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום שני ט' סיון 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' שלום דובער הלוי וזוגתו מרת חנה ביילא שיחיו
לעוויטין
הרה"ת ר' טובי' הכהן וזוגתו מרת לאה שיחיו
שוטונשטיין

לזכות
החתן התמים
הרב **מרדכי שמריהו שיחי'**
והכלה מרת **איטא שתחי'**
פיינער

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב
י"ז סיון 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' **ישראל זאב**
וזוגתו מרת **מרים שיחיו**
פיינער

הרה"ת ר' **רפאל ראובן**
וזוגתו מרת **גאלדא ליבא שיחיו**
טענענהויז

לזכות

הילד **מנחם מענדל** הלוי שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום רביעי י"א סיון 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' **ירוחם** הלוי

וזוגתו מרת **חנה פייגא** שיחיו
לעווילעוו



לזכות

הרה"ג הרה"ח **שלום** בן

נעכא פייגל שיחי'

לרפואה שלימה וקרובה
ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו
ולאריכות ימים ושנים טובות



נדפס ע"י **משפחתו** שיחיו

לזכות
החתן התמים
הרב שמעי' שיחי'
והכלה מרת רחל שתחי'
גלפרין

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום רביעי כ"ה סיון 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' חנוך הענדל
וזוגתו מרת שרה רייזל שיחיו
גלפרין
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם יוסף
וזוגתו מרת צבי' הינדא
ומשפחתם שיחיו
סילווער



ולעילוי נשמת
הרה"ת ר' יצחק נח ז"ל
בן הרב משה מנחם מענדל זצ"ל
האדמו"ר מסלאנים
סילווער

נפטר ביום ד', ח"י סיון ה'תשמ"ב
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם יוסף
וזוגתו מרת צבי' הינדא
ומשפחתם שיחיו
סילווער

לעילוי נשמת
הבחור שמואל ע"ה
בן יבלחט"א
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך שיחי'
גערליצקי



נפטר ביום ועש"ק פר' נשא
י"ג סיון, ה'תשס"ג
ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת
התמים היקר הקדוש אברהם אליעזר הי"ד
בן הרה"ח הרה"ת ר' משה פסח שיחי'
גאלדמאן
תלמיד ישיבתנו



נרצח בימי עלומיו
בן י"ז שנה
ביון ז"ך סיון, ה'תשל"ז
ת.נ.צ.ב.ה.