

ברכת חברים

לידידנו היקרים השלוחים
חברי המערכת דשנת תשס"ו
מבחיני ומצוייני תלמידי ישיבתנו שהצליחו בלימוד התורה נגלה
וחסידות ברוב התמדה ושקידה וביר"ש להיות נרות להאיר,
שהשקיעו מזמנם ומרצם לשגשוג והצלחת הקובץ,
וחפץ ה' בידם הצליח להו"ל קובצים הראויים לשמם
הן בכמות והן באיכות לנח"ר רבינו נשיאנו
שזכו לנסוע בשליחות רבינו הק'
לישיבות הק' בכל רחבי תבל בשעה טובה ומוצלחת
המנכ"ל שזכה להצליח בכל ענייני הקובץ ברוב עמל ויגיעה הן
בגשמיות והן ברוחניות
הת' הנעלה והחשוב וכו'
ישראל שי' ליין - לונדון אנגליה
הת' הנעלה והחשוב וכו'
משה שי' ביסטרצקי - בואנס איירעס - ארגענטינא
הת' הנעלה והחשוב וכו' מלא המרץ והמעש איש חי ורב פעלים
וכו' **לוי יצחק שי' ברוק** - ל.א. קאליפארניא
הת' הנעלה והחשוב וכו' "המיוחד שבחבורה"
נפתלי הערץ שי' גולדשמיד - אטאווא אנטעריאו
הת' הנעלה והחשוב וכו' **שמואל שי' חיטריק** - מיאמי פלארידא
הת' הנעלה והחשוב וכו' **ישראל ארי' ליב הלוי שי' בייטעלמאן** -
אטאווא אנטעריאו
הת' הנעלה והחשוב וכו' **יהודא לייב שי' מאראס** - דרום אפריקא
יה"ר שיזכו לנצל את כוחותיהם הגדולים למלאות שליחותם הק'
כרצון ולנח"ר המשלח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,
בברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר,
ומתוך שמחה וטוב לבב,
עד ש"כל רואיהם יכירום כי הם זרע ברך ה"

המערכת

ב"ה
 חג הסוכות
 ה'תשס"ז
 גליון א [תתקכ"ה]
 תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 6 נטילת לולב לע"ל בשבת לדעת הרמב"ם
 16 בענין הנ"ל
 19 מצוות בטלות לע"ל
 19 בענין בן כוזיבא המלך [גליון]
 20 ברכת הגומל בביאת המשיח [גליון]

לקוטי שיחות

- 21 "תבואה" - תורה, ו"פירות" - מצוות
 23 בתר רישא גופא אזיל

נגלה

- 24 אין בקיאין לשמה
 30 לשון המשנה "המביא גט ממדה"י"
 32 קדושת ארץ ישראל

חסידות

- 39 הציונים של כ"ק אדמו"ר הצ"צ בתוך הלקו"ת
 43 ר"ה שחל להיות בשבת
 46 תיקון טעות
 51 החידוש של חסידות על חכמת החקירה בעצם וחלקו
 53 הערה ב'מ"מ הגהות והערות קצרות לסש"ב' [גליון]

רמב"ם

- 57 אונאת דברים בגר מאכלות אסורות דגויותו
58 תיקוני טעויות בכמה דפוסי רמב"ם

הלכה ומנהג

- 59 שכח ולא אמר זכרנו ומי כמוך
62 בענין פטור דחולה ומצטער מסוכה
69 דין ברירה ביו"ט
72 מחצלאות לסכך
77 אתרוג שניקב
79 תשלום על ד' מינים
80 הוצאת אש ביו"ט לשיטת אדמוה"ז
84 בנוסח ברכת "הגומל"
86 הבדלה על חמר מדינה [גליון]
הנחת ה"מעמיד" בגבינות גוים ע"י מכונה ולדעת אדה"ז
87 [גליון]

פשוטו של מקרא

- 91 אין לה – עיין עלה [גליון]

שונות

- 93 אכילת מאכל חמוץ בימי תשרי

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

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 גיטין

גאולה ומשיח

נטילת לולב לע"ל בשבת לדעת הרמב"ם

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

גזרה דשמא יעבירונו האם הוא בגדר "סייג"?

כתב הרמב"ם בהל' לולב (פ"ז הי"ג - יח) וז"ל: מצות לולב להנטל ביום הראשון של חג בלבד בכל מקום ובכל זמן ואפילו בשבת שנאמר (ויקרא כא) ולקחתם לכם ביום הראשון, ובמקדש לבדו נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג שנאמר ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים, חל יום השבת להיות בתוך ימי החג אינו ניטל בשבת גזרה שמא יוליכנו בידו ארבע אמות ברשות הרבים כמו שגזרו בשופר. ולמה לא גזרו גזרה זו ביום טוב הראשון מפני שהוא מצוה מן התורה ואפילו בגבולין, נמצא שאין דינו ודין שאר הימים שוה שבשאר ימי החג אין אדם חייב ליטול לולב אלא במקדש. משחורב בית המקדש התקינו שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג זכר למקדש, . כשיבנה בית המקדש יחזרו הדברים לישנן. בזמן שבית המקדש קיים היה לולב ניטל ביום הראשון שחל להיות בשבת, וכן בשאר המקומות שידעו בודאי שיום זה הוא יום החג בארץ ישראל, אבל המקומות הרחוקים שלא היו יודעים בקביעת ראש חדש לא היו נוטלין הלולב מספק. ומשחורב בית המקדש אסרו חכמים ליטול את הלולב בשבת ביום הראשון ואפילו בני ארץ ישראל שקדשו את החדש, מפני בני הגבולין הרחוקים שאינן יודעין בקביעת החדש כדי שיהיו הכל שוין בדבר זה ולא יהיו אלו נוטלין בשבת ואלו אין נוטלין, הואיל וחיוב יום ראשון בכל מקום אחד הוא ואין שם מקדש להתלות בו. ובזמן הזה שהכל עושין על החשבון נשאר הדבר כמות שהיה שלא ינטל לולב בשבת כלל לא בגבולין ולא בארץ ישראל ואפילו ביום ראשון, ואף על פי שהכל יודעים בקביעת החדש, וכבר בארנו שעיקר האיסור בנטילת הלולב בשבת גזרה שמא יעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים" עכ"ל. וצריך ביאור במה שסיים שהעיקר הוא משום הגזרה דשמא יעבירונו דלכאורה מה כוונתו בזה, וכבר העיר בלח"מ שם דמה שסיים הרמב"ם

שכבר ביארנו שהעיקר הוא משום הגזרה דשמא יעבירונו נראה שאין לו קשר הכא עיי"ש במ"ש.

ובס' 'עדת יעקב' סי' יט ביאר כוונתו דכיון שבהל' יז כתב דמשחרב ביהמ"ק אין לולב ניטל בשום מקום ביום ראשון שחל בשבת, ולא הזכיר שם שזהו משום הגזרה, לכן הוצרך להוסיף כאן דנדע שכל זה הוא משום הגזרה, וכוונתו לומר בזה שלכן גזרה זו שלא ליטול הלולב בשבת לא יתבטל לעולם אפילו לעתיד לבוא כשיחזור דין הנטילה לקדמותו, שבכל מקום יהי' ניטל ביום ראשון בלבד, וזהו עפ"י מ"ש הרמב"ם (הל' ממרים פ"ב ה"ב-ג): "בית דין שגזרו גזרה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג, אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין . . במה דברים אמורים בדברים שלא אסרו אותן כדי לעשות סייג לתורה אלא כשאר דיני תורה, אבל דברים שראו בית דין לגזור ולאסורן לעשות סייג אם פשט איסורן בכל [ישראל] אין בית דין גדול אחר יכול לעקור ולהתירן אפילו היה גדול מן הראשונים עכ"ל, ונמצא דגם תקנה זו שגזרו שלא ליטול לולב ביום א' בשבת שהוא משום סייג לתורה לא יוכל להתבטל לעולם גם לע"ל, וזהו כוונת הרמב"ם עיי"ש¹, היוצא מדבריו דגזרה זו שגזרו שלא ליטול לולב ביום השבת משום שמא יעבירונו אינו יכול להתבטל לע"ל אף שהבי"ד יהי' גדול וכו'.

(1) ומקורו של הרמב"ם הוא מע"ז לו, א, "אמר ר' יוחנן: בכל יכול לבטל בית דין דברי בית דין חבירו, חוץ משמונה עשר דבר, שאפילו יבא אליהו ובית דינו אין שומעין לו" ופי' הרמב"ם דזהו משום סייג, וראה גם בהקדמת הרמב"ם למשנה ד"ה והחלק הרביעי וז"ל: "והחלק הרביעי הם הדינים שקבעום הנביאים והזכמים שבכל דור ודור על דרך הגדר והסייג לתורה, והם שצוה ה' לעשותם באופן כללי באמרו ושמרתם את שמרתי, ובא בקבלה עשו משמרת למשמרתי. והם שקוראים אותם חז"ל גזרות . . הלא תראה שבשר עוף בחלב הוא גזרה מדרבנן להרחיק מן העבירה, ואינו אסור מן התורה אלא בשר בהמה טהורה . . וכשתהיה הסכמת הכל על אחת מגזרות אלו אין לעבור עליה בשום פנים. וכל זמן שפשט איסורה בישראל אין דרך לבטל אותה גזרה, ואפילו נביאים לא יוכלו להתירה. ואמרו בתלמוד שאפילו אליהו לא יוכל להתיר אחד משמונה עשר דבר שגזרו עליהן בית שמאי ובית הלל, ונתנו טעם לזה ואמרו לפי שאסורן פשוט בכל ישראל" עכ"ל, אבל עיי' מרכבת המשנה הל' ממרים שם.

דחיית תק"ש בשבת האם הוא משום סייג?

ויל"ע לפי"ז בנוגע לתק"ש ביום ראשון שחל בשבת לע"ל, אם גם בזה נימא דלע"ל אי אפשר לבטל, וזהו עפ"י מ"ש הרבי בהא דאין תוקעין ביו"ט שר"ה שח"ל בשבת גזירה שמא יעבירונו, דמרבנו הזקן (שו"ע או"ח תקפ"ח ס"ד) מוכח דהא דאין תוקעין הוא משום עובדין דחול, והא דלא התירו שבות קל זה הוא משום גזרה שמא יעבירונו ושכן משמע גם בדעת הרמב"ם² עיי"ש, ושם עמ' רסד, וח"ט עמ' רג, וברשימות חוברת ס' (מח"י אלול תש"א) ביאר הרבי ענין זה בפרטיות יותר, דהטעם דעובדין דחול לבד אינו מספיק כיון שאינו שבות גמור ובמקום מצוה מותר, וגם גזירה דרבה בלבד אינה מספקת, כמו דמצינו בלולב דבזמן הבית ה' לולב ניטל ביום הראשון של חג שחל בשבת דכיון שלולב ביום ראשון הוא מן התורה בכל מקום היו נוטלין אותו בכל מקום גם בשבת, ולא גזרו הכא משום שמא יעבירונו, ועכצ"ל טעם החילוק בין לולב לשופר דבנטילת לולב ליכא איסור כלל דאינו אלא טלטול, משא"כ תק"ש שיש בו משום שבות, וע"ד מ"ש התוס' ר"ה כט, ב, בד"ה 'אבלי' עיי"ש, והוסיף: "ואולי יש להחזיק סברא זו מדעת ר' יוסי לענין לולב (סוכה מא, ב) שגם אם עבר והוציאו פטור כיון דעסק במצוה, ואף דאין הלכה כר' יוסי לענין חיוב חטאת דאורייתא, בכ"ז אהני לדחות גזירה דרבה דרבנן", עכלה"ק.

ולפי זה אולי י"ל דרק בלולב שנתתקן שאינו ניטל בשבת משום גזירה דרבה בלבד, שייך בזה הדין דהל' ממרים שאין בי"ד אחר אפילו גדול הימנו יכול לבטלו, כיון שכולו נתתקן משום סייג, אבל בתק"ש ששם הרי משום סייג בלבד לא היו גוזרים זה כנ"ל, והסייג רק פעל שלא לבטל האיסור שבות שבתק"ש, הנה בכגון דא י"ל דשפיר יכול בי"ד אחר הגדול ממנו לבטלו לע"ל, שיהיו תוקעין ביום ראשון אפילו אם חל בשבת.

[ואין להקשות אם לגבי שופר לא גזרו משום שמא יעבירונו בלבד, איך גזרו בלולב רק משום טעם זה? די"ל דבנוגע לשאר ימי החג שגזרו שאינו ניטל אפילו במקדש משום שמא יעבירונו, הרי ביאר הרמב"ם הטעם כנ"ל "שאין דינו ודין שאר הימים שוה שבשאר ימי החג אין אדם חייב ליטול לולב אלא במקדש", וכונתו בפשטות (כדפירשו

(2) וכ"כ בשו"ת כתב סופר חאו"ח סי' נח, וסי' קו, וראה בזה בקובץ מורי' גליין קצג עמ' קנג בארוכה.

המפרשים) כמ"ש ברש"י (סוכה מג, א, בד"ה 'אלא ראשון') ובריטב"א שם בפרטיות יותר: "דראשון שהוא חובה מוטלת עליו לגמרי דהא מחייב בה בגבולין וא"א לו שלא יתחייב מן התורה לא הקלו בו לדחות לולב משום גזרה דרבה, אבל שאר ימים שאפשר לו להפטר מן התורה כשאנו במקדש דהא ליתיה בגבולין הקילו בו אף במקדש לדחותו משום גזירה דרבה שיש בה חשש איסור תורה וכו'" עכ"ל, או כוונתו באופן אחר (ראה בס' ידי אליהו תיקון כה) שהחילוק הוא דביום א' שהמצוה בגבולין הוא דוקא בו ולא בשאר הימים, אם היו גוזרים ה' מתבטל נטילת לולב של גבולין לגמרי, וזה לא רצו לעשות, אבל בשבת שבתוך החג ראוי לגזור במקדש כיון שאין המצוה מתבטלת לגמרי, ולכן בלולב בשאר ימי החג נקל יותר לגזור משום שמא יעבירו בלבד, וכן הא דגזרו אח"כ גם על יום ראשון שחל להיות בשבת, הרי הטעם הוא כיון שהי' אצלם ספיקא דיומא, ואח"כ לא רצו לחלק בהמקומות כשאין ביהמ"ק קיים כדהובא לעיל, משא"כ בשופר הרי היו צריכים לעקור כל המצוה ביום ראשון וזה ה' גם שביהמ"ק ה' קיים³, ובזה אין שמא יעבירו מספיק.]

אבל באמת יש לפקפק על כל היסוד שלו דנקט דגזירת שמא יעבירו וכו' הוא בגדר "סייג" דא"א לבטלו, דהנה בה"ב שם כתב דאם גזרו גזרה או תקנו תקנה שפיר יכולים לבטלו ע"י ב"ד גדול, וצריך ביאור מהו החילוק מהך דינא למ"ש בה"ג דאם גזרו משום סייג אי אפשר לבטלו? וכתבו לפרש בזה דסייג הוא כמו איסור שניות דגזרי בכדי שלא יקילו בערוה גופא ותתבטל מצות אותה ערוה כולה, וכן בבשר עוף בחלב דע"ז יתבטל כל האיסור כולה גם בבשר בהמה, וע"ד המבואר בברכות ד, ב, בהא דאמרו חכמים בק"ש של לילה שהיא עד חצות, משום ד"חכמים עשו סייג לדבריהם, כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר: אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא, ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל. וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה" הרי דסייג הוא שלא יבוא לבטל מצות ק"ש לגמרי, משא"כ הך שכתב בה"ב דבגזירה יכולים לבטל כוונתו הוא כמו סדין בציצית דגזרו אטו כסות לילה, דע"ז יעבור על איסור כלאים, אבל לא

(3) וכבר שקו"ט במ"ש הרי"ף פ"ק דמגילה (ד, ב) שהוא מפני ספיקא דיומא וראה בס' בהאשכול הל' חנוכה ופורים, וראה בבעל המאור ומלחמות סוכה שם, ובס' ערוך לנר סוכה שם ואכ"מ.

שיתבטל עי"ז גוף המצוה, (וראה בכ"ז באבן האזל הל' ממרים שם וברש"ש עדיות פ"א מ"ו ועוד), ונמצא לפי"ז דהכא בהגזרה דשמא יעבידנו, הרי אין זה משום שיעקר מצות שופר עצמו, אלא שלא יבוא לעבור על איסור שבת, וא"כ הרי זה נכלל בדינא דהל' ב', דבי"ד גדול שפיר יוכל לבטלו⁴ ולא כהנ"ל.

אפילו בסייג אם בטל הטעם אפשר לבטל

ויש לומר בזה עוד, דהנה בכס"מ שם (ה"ב) הקשה על הרמב"ם דאין אפ"ל דכל דבר שתיקנו משום סייג אי אפשר לבטלו אפילו בב"ד גדול כו' וז"ל: "ואת"ה הא אמרינן בגיטין פרק השולח (לו, ב) גבי התקין הלל פרוזבול אמר שמואל אי איישר חילי יותר מהלל אבטליניה ואמרינן נמי התם דאי לדרי עלמא תקין הלל פרוזבול אין בידינו כח לבטל דאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו וכו' משמע הא גדול בחכמה ובמנין יכול לבטל? י"ל דפרוזבול לאו גדר הוא פן יפרצו על דברי תורה דאורבה דין תורה הוא שישמט והלל הפקיע הממון ותיקן דלא לישמיט ואע"ג דאמרינן התם שהתקין פרוזבול לפי שראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה ועוברים על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאו איסורא לגמרי הוו עבדי כשנמנעין מלהלוות דהא שב ואל תעשה הוא ודרך כלל עיקר תקנת הפרוזבול לא היה סייג לתורה אלא מפני תקנת העניים שלא תנעול דלת בפניהם ומפני תקנת העשירים שלא יפסידו וכן פירש"י שם על הא דבעי מאי פרוזבול אמר רב חסדא פרוס בולי ובוטי כלומר עשירים ועניים, ובהא ניחא לי למה פירש בו רב חסדא שהוא פרוז בוטי דאנן פרוזבול קרינן דהיינו תקנת העשירים שלא יעברו על ד"ת ומנ"ל לפרושי דהוא נמי תקנת העניים אלא משום דמשמע דלאו סייג לתורה עבד אלא תיקון לעשירים שלא יפסידו ותיקון לעניים שלא תנעול דלת בפניהם וכמו שכתבתי עכ"ל, אלא שכבר כתבו דהרע"ב (שביעית פ"י מ"ג ומו"ק פ"ג מ"ג וראה תויו"ט שם) פירש "תקנה לעשירים" שלא יעברו על השמר לך פן יהי לך דבר עם לבבך בליעל, דלפי"ז נמצא דסב"ל שזהו סייג.

(4) אבל עי' בתפארת ישראל עדיות שם (בועז אות א) שביאר החילוק באופן אחר, דסייג הוא שלא יבואו לעבור על איסור תורה במזיד כגון בבשר עוף בחלב שלא יבואו עי"ז במילא לאכול גם בשר בהמה בחלב, אבל הך דהל' ב' הוא שחששו שיעבור בשוגג כגון כשאסרו בזמן תכלת ציצית בטלית פשתן מחשש שיתכסה בה בלילה שידמה בעיניו להיתר גמור ויעבור בשוגג עי"ש.

ובשו"ת חתם סופר חיו"ד סי' יג (ד"ה 'וממילא') כתב בזה וז"ל: "ומ"ש כ"מ שם הלכה ב' מפרוזבל דפ' השולח לו, ב דהוה למיגדר שלא יבואו לעבור על השמר לך פן יהי' דבר עם לבבך בליעל ואפ"ה אי לדרי עלמא תיקן ב"ד הגדול יכול לבטלו עיין שנדחק בכ"מ שם ריש הלכ' ב', ולפע"ד נעלמו ממנו דברי רש"י שם ד"ה לבטולי ולהושיב ב"ד אי אפשר דרי ולא נמנעו מלהלות וכו'" עכ"ל, הרי דמיירי כשבטל טעם הסייג, ובהא הרמב"ם מודה דמהני גדול לבטולי וכו', אבל כל זמן שטעם הגדר והסייג קיים צדקו דברי הרמב"ם שאפילו גדול אינו יכול לבטלו, וכ"כ בחידושו ביצה ה, א (ד"ה והכס"מ) וז"ל: "ולפע"ד הרמב"ם נמי לא אמרו אלא כל זמן שלא בטל הטעם ועדיין צריכי' לסייג אז אין ב"ד אפי' גדול יכול לבטל אבל התם פירש"י וז"ל לבטולי להושיב ב"ד אי אפשר דרי. ולא יהי' נמנעו מלהלות וכו'" עכ"ל, וא"כ לק"מ התם עבר הטעם ומשו"ה מצי לבטולי עכ"ל", הרי דסב"ל להחת"ס דהא דכתב הרמב"ם דבדבר שתיקנו משום סייג אי אפשר לבטלו, ה"ז רק כשלא בטל הטעם, אבל אם בטל הטעם שפיר אפשר לבטלו.

ועי' גם בשו"ת מהר"ם שיק בקונטרס 'דרך ימה' אות ו' שהאריך להוכיח כן בדעת הרמב"ם, וביאר שלכן רק בה"ב בפשט ואינו סייג כתב בהדיא שאי אפשר לבטל אם אינו גדול הימנו אפילו אם בטל הטעם, משא"כ בה"ג בדבר שהוא משום סייג לא כתב שזהו אפילו אם נתבטל הטעם וזהו משום דאיירי רק באופן שלא נתבטל הטעם, דרק אז אין ב"ד אחר אפילו גדול הימנו יכול לבטלו, ומבאר הטעם בזה שהרי החומרא דמילתא דסייג הוא כיון שנוגע באיסור דאורייתא, ובהבטל הגזרה יבוא לזלזל בדאורייתא לכן אין לו ביטול כלל, וכל זה בשלא נתבטל הטעם, והחשש עומד במקומו פן יפגעו בדאורייתא, אבל כשבטל הטעם והחשש, ואף אם יתבטל הגזרה אין חשש לעבור על דאורייתא, א"כ ליכא שום חומר דסייג והוה כתקנה שאינה לסייג, ואף בפשטה יש לה ביטול בב"ד גדול.

ועי' גם שו"ת פרי תבואה ח"ב סי' לג שנקט כן, דנראה שמ"ש הרמב"ם דדברים שגזרו משום סייג אין ב"ד גדול אחר יכול לבטלן לא קאי אדעיל על מ"ש אפילו בטל הטעם, כי מכיון שכבר בטל הטעם מה לי אם הי' תחילה משום סייג או לא כיון שעתה אינו סייג, ומביא הוכחה לזה מסדר ההלכות של הרמב"ם עיי"ש, והוסיף דמוכח כן מדיוק לשון הרמב"ם דבה"ב באפילו בטל הטעם כתב הרמב"ם לשון "ביטול" דאין ב"ד יכול לבטל, אבל בחלוקה זו דמשום סייג, דייק

וכתב אין ב"ד אחר יכול לעקק, לשון עקירה, דכוונתו לדייק בזה דדוקא היכא דעדיין שייך הסייג ובעי עקירה אז הוה סייג מעלה ואי אפשר לבטלו, משא"כ כשבטל הטעם לא עיי"ש בארוכה, וכ"כ בס' גרש ירחים גיטין שם (לו, ב, בד"ה בפירש"י ד"ה 'לבטולי') ואכמ"ל, וראה שו"ת משפטי עוזיאל כרך א' או"ח סי' יד.

דלפי זה יוצא בנוגע לעתיד לבוא דבכל אופן יש לומר דאם יתבטל טעם הגזירה דשמא יעבירונו, שפיר יוכלו ב"ד גדול הימנו לבטלו, שיהי' הלולב ניטל ביום הראשון שחל בשבת, וכן כשיבנה ביהמ"ק ויהי' ביהמ"ק לתלות בו, וכן י"ל גם לגבי שופר אי נימא דגם תק"ש נכלל בגדר סייג.

תקנות וגזרות אם הם גם על לע"ל

אלא דהרי קיימין הכא לדעת הרמב"ם, ולשיטתו דבתקופה ראשונה עולם כמנהגו נוהג - נת' עפ"ז בלקוטי שיחות חכ"ד שיחה ב' לפרשת שופטים סעי' ו' (לענין הצורך בערי מקלט לע"ל) דלדעת הרמב"ם דעולם כמנהגו נוהג יהי' שייך אז המציאות דרוצח בשוגג, עיי"ש⁵, א"כ מובן דגם הגזרה דשמא יעבירונו יהי' שייך אז ולא יתבטל הטעם, משא"כ בתקופה השני' י"ל גם לדעת הרמב"ם שלא יהי' שייך, וראה לקוטי שיחות חכ"ז שיחה א' לפרשת בחוקותי ובהערה 78, ובס' ימות המשיח בהלכה סי' לא ועוד.

ויש להוסיף בזה עוד במ"ש בס' 'אבני שהם' (להגרמ"ל שחור עמ' תט) דכל מה דאמרינן דב"ד אחר אינו יכול לבטל דברי ב"ד חבירו, ה"ז קאי רק על זמן הזה, אבל לעתיד לבוא ודאי שכל תקנותיהם של חז"ל יבטלו מאליהם, כי מעיקרא לא תיקנו חכמים אלא עד זמן ביאת המשיח, והוכיח כן ממ"ש הרמב"ם בסוף הל' מגילה שכל ספרי נביאים וכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ מימי הפורים וכו', היינו דרק ימי הפורים מיוחדים בזה שלא יבטלו בימות בהמשיח, אבל כל תקנותיהם של חז"ל לא הותקנו מעיקרא אלא עד זמן העתיד עיי"ש.

5) וראה בההדרן על הרמב"ם בשיחת קודש י"ט כסלו תשל"ה (נדפס בס' "הדרנים על הרמב"ם" עמ' סו ואילך), ובס' שערי גאולה - ימות מ"מ סי' כט הערה.

דעת הרבי בענין זה

ובנוגע לדעת הרבי בענין זה, הנה בגליון תתג כבר שקו"ט ידידנו הגאון המפורסם הרה"ת ר' יעקב שליט"א קופרמן בענין זה, והביא מכו"כ מקומות בענין זה, החל משיחת כ' מנ"א תשט"ו (אות כ) וז"ל השיחה: "מקשים על הדין שבגמ' שביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעין משום גזירה דרבה שלא יעבירונו ד"א ברה"ר, ומקשים ע"ז היות שאין לנו עכשיו רה"ר וכפסק אדה"ז וכמה אחרונים שלפניו ושלאחריו, א"כ למה אין תוקעין עכשיו ברה"ה שחל להיות בשבת, שהרי מכיון שירד הטעם, צריכה לירד גם הגזירה?⁶ - ז.א. שהיות שזה גזירה כזו, שכשגזורה נתנו גם הטעם על הגזירה, אז ממילא בשעה שיורד הטעם, יורדת גם הגזירה?⁷ - ומתרצים ע"ז "מהרה יבנה המקדש" ולכן אין תוקעין ברה"ה שחל להיות בשבת, בכדי שכשיבנה המקדש [ואז יהי' רה"ר דאורייתא] לא יאמרו אשתקד תקעו ברה"ה שחל להיות בשבת, ולכן אין תוקעין גם עכשיו, "עכ"ל השיחה (בתרגום חפשי), הרי מוכח מזה בהדיא דסב"ל להרבי דגם לעת"ל תתקיים גזרה דרבה.

וכן בשיחת ליל ער"ה תשל"ט (סט"ו) ביאר הרבי הא דאין תוקעין בער"ה גם כשר"ה חל בשבת, גם לפי הטעם דהא דאין תוקעין בער"ה הוא להפסיק בין תקיעות של מנהג ותקיעות שמן התורה, ולכאור' כשחל בשבת שאין תוקעין ביום הא' דר"ה למה אין תוקעין בער"ה? - וביאר ע"ז דמצד שאחכה לו בכל יום שיבוא, יכול לבוא משיח בער"ה, וע"פ דברי היל"ש שלע"ל יעלו לרגל בכל שבת ור"ח - א"כ ישמעו לפועל תק"ש ביום א' בביהמ"ק, ולכן בכל קביעות שהיא, אין תוקעין בער"ה ע"כ, דמשמע מזה ג"כ דרך בביהמ"ק יתקעו בשבת אבל לא בגבולין, וכן בשיחת כ"ו אלול תשמ"ו שאמר שכשיבוא משיח צדקינו נזכה לשמוע תק"ש (שחל בשבת) בירושלים ובביהמ"ק, ובשיחת ש"פ נצו"י תשמ"ט נאמר הלשון בסוף השיחה המוגהת: "ולמחרתו ברה"ה שחל בשבת יתקעו בשופר בביהמ"ק השלישי ובירושלים".

אבל הביא ממאמר ד"ה "יו"ט של ר"ה וכו'" ער"ה תשמ"ג (סה"מ מלוקט ח"א עמ' תכח) וזלה"ק: "... בגאולה האמיתית והשלימה ע"י

(6) ראה אוצר מפרשי התלמוד סוכה ח"ב ע' תקלג וש"נ.

(7) ומזה מוכח ג"כ שלא כהעדת יעקב המובא לעיל.

משיח צדקינו, שאז יתקעו גם ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת בביהמ"ק וביבנה, וי"ל דגם בכל מקום ומקום (כי אז יתבטלו כל הענינים דגזירות⁸) במהרה בימינו ממש ובשמחה גדולה, "עכלה"ק.

ויש להוסיף גם שבשיחת ליל ער"ה תשל"ט סעי' יב אמר דכיון ד"עתידה ירושלים שתתפשט בכל ארץ ישראל" נמצא דלע"ל יהי' תק"ש גם במדינה, כיון שכל א"י תהי' ירושלים עי"ש.

ומכל זה לכאורה נראה שהרבי לא הכריע בפועל איך יהי' לע"ל, ויש מקום לכאן ולכאן, או אפ"ל דהא דנקט כמ"פ שלא יתקעו בגבולין קאי לפי דעת הרמב"ם וכפי שנת' לעיל, והא דקאמר בההמאמר דתשמ"ג די"ל שכן יהי' בכל מקום ומקום, ה"ז קאי להשיטה דסב"ל דמיד בביאת משיח כבר יתבטל הרע וכדהובא בס' ימות המשיח בהלכה סי' נז מהמהרי"ל דלימות המשיח אין מקבלין בתשובה ועוד עי"ש, ומסתבר דהא בהא תליא (וכבר האריכו בענין זה בגליונות תתקב-ג והלאה).

או אפ"ל בזה ע"פ מ"ש בלקוטי שיחות חכ"ז שם דמ"ש הרמב"ם בס' היד דעולם כמנהגו נוהג ה"ז משום דבס' היד איירי הרמב"ם רק כפי מה שמוכרח מצד עצם גדרו של משיח כשהוא באופן ד"בעתה", משא"כ כשהוא באופן ד"זכו" אז יהי' הנהגה נסית וכו'. וביאר דזהו כוונת הרמב"ם באגרת תחיית המתים שלו, שכתב, דמה שכתב בס' היד דכל היעודים דלעתיד הם בדרך משל וחידה אין זה החלטי שהם משל וכו', דכוונתו דאם יהי' הגאולה באופן של "זכו - אחישנה" אפשר שיתקיימו כפשוטן, עי"ש⁹, ולפי"ז י"ל דאם יהי' הגאולה באופן זה יתבטל הרע מיד ובמילא יתבטל הגזרה לגמרי, ואף שהרב הנ"ל שם דחה זה, משום דביאורו של הרבי הוא בנוגע להסתירה אם ביהמ"ק השלישי יבנה ביד"א או ביד"ש, שכשזה באופן ד"זכו" אז יבנה ביד"ש כשי' רש"י (סוכה מא, סע"א), והרי שם מפורש דאף שיבנה ביד"ש (לשי' רש"י) חיישינן שמהרה יבנה המקדש ויבואו לידי טעות וכו'. עי"ש - מ"מ י"ל דכיון שישנם ביאורים אחרים לתווך (כדאיתא בס'

(8) ולכאורה משמע מזה קצת דלא כמ"ש באבני שהם שהובא לעיל דמעיכרא לא נתקנו על לע"ל, וראה גם שיחת ש"פ תבוא תשמ"ט סי"ד (שהביא הנ"ל) שאמר ג"כ שהגזרות יתבטלו לע"ל כי לא יהי' צורך בהם.

(9) וראה גם לקוטי שיחות ח"ג עמ' 84 הערה 36, וחכ"ב עמ' 35 הערה 52, וראה גם בס' הדרנים על הרמב"ם וש"ס עמ' ריא בענין זה.

חידושים וביאורים בהל' ביהב"ח סי' יט ובכ"מ) ואיצ"ל ששם איירי בזכו דוקא, אכתי יש מקום לומר דבאופן ד"זכו" יתבטל הרע מיד וכו'.

מהרה יבנה המקדש – בחגה"ס

ודבר בעתו מה טוב, - קביעות שנה זו דיו"ט ראשון חל בשבת- הנה בגליון תתקט הביא הרב הנ"ל מ"ש בשו"ת בנין שלמה (בסוף הספר) בהשמטות לסימן כט וז"ל: יש להדר לשלם על הד' מינים לפני החג, גם בשנה שיום א' דסוכות חל בשבת - שאז לכאור' אין בעי' של "לכם" (דהרי "לכם" אמור רק לגבי יום ראשון של חג), דמשום שאנו מצפים לביאת המשיח ואז הרי יטלו גם ביום הראשון שחל בשבת, וכן דבביהמ"ק כל שבעה יש צורך שיהי' "לכם", וממילא יש לחשוש לזה גם בזה"ז, ולהקפיד לשלם מראש על הד"מ. ובפרט בנוגע לסוכות יש לחשוש שמא יבנה המקדש דאיתא בזהר כי משיח עתיד לבוא בחג הסוכות, ועל שם זה נקרא חג האסיף שיקבץ פזורנו מארבע כנפות הארץ" עכ"ל, אלא שבסוף מסיים "מיסתפינא לומר דבר חדש בזה מה שלא נמצא בשום פוסק ראשון ואחרון שיכתוב כן, אך לא באתי אלא לעורר", ולכאורה נראה מזה דסב"ל להבנין שלמה דלע"ל יתבטל הגזרה בכל המקומות, אבל אפ"ל דכוונתו שיהיו בני"אז בירושלים.

אלא דאיתא בס' המנהגים דאין מדקדקין לשלם בעד ד' מינים קודם החג, [אפילו אם חל בחול] וציין שם לאחרונים שו"ע או"ח סי' תרנח שדי חמד אסיפת דינים מערכת ארבעת המינים סי' ג' אות ב' כללים ל, קמא אות כד, ובתורת מנחם תש"י עמ' 85 איתא: "כך הי' נוהג גם כ"ק מו"ח אדמו"ר. בשנה הראשונה לבואי כאן בקשתי מהרבי שישלמו להרי"ד לפני סוכות כדי שיהי' "שלכם" בשלימות, והרבי לא רצה עיי"ש, ובס' ימי מלך (עמ' 163) הוסיף שאדמו"ר מהרי"צ הגיב אז "האם ר"י זקוק לכסף עבור הוצאת החג?" ומזה הבנתי - סיים הרבי- שדייק לא לשלם לפני החג עכ"ל, ולכאורה י"ל דזהו משום דנקטינן דקנין משיכה שהוא מדרבנן מועיל גם לגבי "לכם" מדאורייתא, ובס' אוצר מנהגי חב"ד (אלול תשרי) עמ' עד כתב שהרבי עצמו הי' מדקדק שאלו שהביאו לו ארבעת המינים ינקבו בסכום והי' משלם להם מיד, וכבר נתבאר בהשיעורים בכ"מ בענין זה אי קנין דרבנן מהני לדאורייתא ואכ"מ.

אבל אכתי י"ל כמ"ש הרב הנ"ל שזה נוגע גם לאותם פסולין שנמנו בשו"ע סי' תרמט, שהם רק ביום הראשון ולא בשאר הימים כמו "חסר" באתרוג וכיו"ב, הנה ישנם כאלו שבשנה שיום א' דסוכות חל

בשבת, שבין כך לא נוטלים לולב ביום הראשון, הרי שקונים לכתחלה לחג, אתרוג חסר כיון שהוא מהודר במראהו וכיו"ב, ולפי הנ"ל י"ל שוודאי שלכתחלה אין כדאי לעשות כן, מצד דמהרה יבנה ביהמ"ק וכו'.

וראה עוד מה שהאריך הרב הנ"ל שם בענין זה, וכן בגליון תתה ותתט"ו, וכן בגליון תתד וגליון תתו מה שכתב בזה גיסו ידידנו הרה"ת הנעלה והמצויין וכו' מוה"ר מ"מ שליט"א רייצעס.

ובענין תק"ש לע"ל, ראה רשימות חוברת קסט עמ' 6 שהביא מלקו"ת (דרושי ר"ה נט, ב) דלע"ל לא יתקעו מלכיות זכרונות ושופרות, כי אם שופרות בלבד.



בענין הנ"ל

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בנוגע לקביעות כבשנה זו שיו"ט ראשון דסוכות חל בשבת, יל"ע איך יהי' הסדר לע"ל האם רק במקדש יטלו בשבת אבל לא בגבולין או שגם בגבולין יטלו בשבת? ובפשטות, הסברא שכן יטלו בשבת, הוא מצד שכמו שעד חורבן בית שני גם בגבולין היו נוטלין לולב בשבת גם בזמן שכבר גזרו שלא לתקוע שופר בר"ה שחל בשבת בכל מקום (וכמבואר בארוכה בגמ' סוכה ור"ה, ובמפרשים, טעם החילוק בין שופר ללולב) ולכן כשיבנה המקדש שוב יטלו את הלולב בשבת בכ"מ. ואף שלגבי שופר כבר כתבתי בארוכה בעבר (בכמה מהקובצים דהעו"ב על יסוד השיחה דכ' אב תשט"ו) דבתקופה הראשונה יתקעו רק בביהמ"ק או במקום שיש בו ב"ד סמוך אבל לא בכל מקום היינו דווקא בשופר כנ"ל שגם בזמנ"ב לא תקעו במדינה, אבל בלולב שגם בכל ימי הבית שני נטלו בגבולין הרי שגם לע"ל יטלו בשבת, או דלמא שגם בלולב ימשיך המצב כמו בזה"ז שבשבת אין נוטלין, ורק בירושלים ובמקדש יטלו גם בשבת.

וראיתי בספר עדת יעקב להגר"י פרלוב שליט"א מנובומינסק (בסימן יט ס"ד) שרצה לומר שמה שכתב הרמב"ם בהל' לולב פ"ז הי"ח "וכבר ביארנו שעיקר האיסור בנטילת לולב בשבת גזירה שמא יעבירו ד"א ברה"ר" שלכאו' א"מ כ"כ קשר הענינים שם עם תחילת ההלכה (ע"ש בלח"מ) הוא כדי ללמדנו שגדר האיסור כאן הוא מחמת

"גזירה" ולכן הרי"ז נכלל במ"ש הרמב"ם בהל' ממרים פ"ב ה"ג דדברים שחכמים אסרום משום סייג לתורה אם פשט איסורם בכל ישראל אפילו ב"ד גדול מן הראשונים אין יכול לבטלו (ועיי"ש בכס"מ דמקורו הוא מדברי הגמ' במס' ע"ז דף ל"ו בנוגע לגזירת י"ח דבר) ולכן גם אם יבוא אליהו ובית דינו וירצו להתיר לולב בשבת אין שומעין לו כמו שאמרו שם בע"ז לענין גזירת י"ח דבר כיון דאיסור לולב בשבת הוא משום סייג וגזירה" ואח"כ מוסיף שם ואפשר שכשיבנה ביהמ"ק ג"כ לא יטלו "כיון שכבר נגזרה הגזירה דשמא יעבירונו משחרב ביהמ"ק, בין בגבולין בין בארץ נשאר הדבר כמות שהיה, הן בזה"ז ידיעין בקביעא דירחא הן לעת"ל דלא יוכל ב"ד גדול לבטלו ודו"ק".

ולפענ"ד יש להשיב על דבריו מכו"כ צדדים וכדי שלא להאריך יותר מדי אכתוב בקיצור את הנקודות העיקריות: א. כבר עמדו המפרשים על כך שבהל' ממרים שם בהלכה ב' כשהרמב"ם מדבר על מה שב"ד אחר גדול יותר כן יכול לבטל, הזכיר ג"כ "בית דין שגזרו גזירה" ומהו החילוק בין "גזירה" שכן אפשר לבטל לבין מה שגזרו משום "סייג" שזה א"א לבטל? ויש באחרונים כמה הגדרות בזה מהו גזירה ומהו סייג [ראה כאבן האזל שם על אתר, ובתפא"י ורש"ש על עדיות פ"א משנה ו' (נסמנו בהוצאת פרנקל שם)] ולפי כל ההגדרות הנה הגזירה (יעו"ש בדבריהם) ד"שמא יעבירונו" נופלת תחת הגדר "גזירה" ודלא ד"סייג" ולפי"ז ל"ש כאן כלל הענין דאפי' אלי' ובית דינו אין יכולין לבטלו.

ב. גם בהדברים שהם משום סייג הרי אין לך בו אלא חידושו והיות שכל הי"ח דבר הם ענינים של רשות שחכמים גזרו עליהם מהיכי תיתי שגם במקום שחכמים ביטלו איזה מצות עשה משום סייג, שייך כל הענין דגם ב"ד יותר גדול אין יכול לבטלו?

ג. כבר כתבו כו"כ מהפוסקים (כהחת"ס ועוד ראה בהנסמן שם בהוצאת פרנקל) שאם בטל הטעם שבגללו גזרו יכולים לבטל (ואפי' אינם גדולים מן הראשונים) אפי' במקום שהגזירה היתה משום סייג, ולפי"ז בלולב שכל הגזירה היתה ביסודה משום דלא ידיעין בקביעא דירחא וכמבואר בסוגיא דסוכה דף מד בנוגע למקומות הרחוקים, ואח"כ כמבואר ברמב"ם שם לפנ"ז בהל' יז שאסרו גם על בני א"י מפני בני הגבולין הרחוקים ש"לא יהיו אלו נוטלים בשבת ואלו אין נוטלים, הואיל וחייב יום ראשון בכל מקום אחד הוא ואין שם מקדש

להתלות בו" (ואח"כ גם כשכבר קבעו ע"פ החשבון נשאר הדבר מצד מנהג אבותיהם בידיהם כמו בכללות הענין דיו"ט שני של גליות).

וממילא כשיבנה המקדש הרי אין כל סיבה שבני א"י שידעו בקביעות החודש ינהגו כמו במקומות הרחוקים דכל זה אינו אלא מצד שכנ"ל בלשון הרמב"ם "אין שם מקדש להתלות בו" אבל בזמן שנוטלין במקדש הרי גם כל מקום שיודע בקביעות החודש יש לו לנהוג כן. ויתירה מזו שלמעשה כפי שדובר בזה כו"כ פעמים שבזמננו גם מקומות הרחוקים ביותר ידעו בקביעות החודש וא"כ הרי"ז גזירה שבטל טעמה (אף שעצם החשש דשמא יעבירו לא יתבטל אבל כבר האריכו במפרשים שם למה לא חששו לזה כלולב אלא בצירוף הענין דלא ידעינן בקביעא דירחא וזה כבר יתבטל לע"ל) ולפי החת"ס הנ"ל במקרה שבטל הטעם כבר יכולים לבטל גם גזירה שהיא משום סייג.

ד. כבר כתבו כמה מהראשונים (ראה ריטב"א סוכה שם ועוד) שזה שלאחר החורבן תקנו חכמים בשופר שהיו תוקעים בכ"מ שיש בו ב"ד, וכלולב אסרו בכ"מ, הוא מצד דבשופר דליתא אלא יום אחד (הריטב"א קאי לשיטתו בזה ואכמ"ל) וישתכח מצותו תקנו בו, משא"כ לולב שישנו גם בשאר ימים שתקנו חכמים לאחר החורבן שיטלו שבעת ימים זכר למקדש לא ישתכח תורת לולב, ולכן אסרו בכ"מ ביום הראשון שחל בשבת.

והנה הרמב"ם הרי כתב מפורש בהל' לולב שם הט"ו שתקנת ריב"ז שיהי' לולב ניטל כל שבעה, תתבטל כשיבנה ביהמ"ק "ויחזרו הדברים לישנן" דהיינו שיטלו רק ביום הראשון וא"כ לדברי העדת יעקב נמצא שלע"ל כשיום הראשון יחול בשבת הרי שלא יטלו לולב כלל באותה שנה ? ! וכ"ז כאמור בזמן שטעם הגזירה כבר בטלה ! ולענ"ד זה תמוה ביותר לומר כן.

ויש להאריך בזה עוד אבל כמדומני שדי בהנ"ל לפקפק בכל המהלך של עדת יעקב ובנוגע לעצם דיוקיו בלשונות הרמב"ם שם גם על זה לא חסרים ביאורים אחרים. ובכ"א אין בזה די כדי לבסס את הסברא שלעת"ל לא יטלו לולב בשבת בגבולין, ומסתברא איפכא שכן יטלו וכמו שנטלו לולב אפי' בזמן בית שני שכבר היתה הגזירה בנוגע לשופר וכנ"ל. ויה"ר שנוכח עוד בשנה זו ליטול לולב ביום הראשון בביהמ"ק השלישי תיכף ומיד ממש.



מצוות בטלות לע"ל

הת' יהודה ליב אלטיין

שליח בשיבת "אור אלחנן" חב"ד

איתא במס' נדה (סא, ב) בגד שאבד בו כלאים, ר' ינאי ס"ל אסור לקבור מת בהם דס"ל אין מצוות בטלות לע"ל, ור' יוחנן ס"ל מותר, דמצוות כן בטלות.

ומבאר הרבי (סה"ש תשנ"ב עמ' 31), דלכו"ע נקיים המצוות לע"ל, והפי' במצוות בטלות לע"ל הוא, שלא נהי' צריכים לציווי, כיון שלא נהי' מציאות בפ"ע מהקב"ה, ע"ש בארוכה. ולכן ס"ל לר' יוחנן דמותר לקבור מת בכלאים, כי כשיקום לתחי' בדרך ממילא לא יהי' לבוש כלאים, מכיון שכל מציאותו יהי' כולא חד עם רצה"ע.

ושמעתי שואלים ע"ז, דלפ"ז למה ס"ל לר' ינאי דאסור לקבור מת בכלאים, הרי כשיקום לתחי' לא יהי' לבוש כלאים כנ"ל?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר הנראה להם בזה.*



בענין בן כוזיבא המלך [גליון]

הרב חיים אהרון חזן

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בקשר להויכוח בין הרח"ר לבין שאר הכותבים בנוגע לבר כוכבא יש לציין ג"כ לספר צפנת פענח לבעל התולדות (מד, ב) שכותב על דברי הגמרא הידועים (ב"ק מא, ב) רבי שמעון דרש כל אתין שבתורה כו' עד שבא רבי עקיבא ולימד לרבות תלמידי חכמים וז"ל: "או יש לומר בימי רבי עקיבא שיצא תקלה כמו בדור הרע של ש"ץ וכו', לכן הוצרך רבי עקיבא לפרסם להסיר שמץ ודופי מהטובים. . ואמר לרבות תלמידי חכמים דייקא".

ולפום ריהטא הכוונה למאורעות בר כוכבא שהי' בזמן רבי עקיבא, ומדמה את תופעת בר כוכבא לש"ץ שהטעה ותעה אלפים ורבבות

(* הביאור שם הוא דכיון דמצוות בטלות וליכה ציווי לכן מותר לקברו (והענין שבדרך ממילא לא יהי' לבוש כלאים הוא הוספה עיי"ש), אבל לרבי ינאי שיש ציווי כי מצוות אינן בטלות אסור לקברו בכלאים. המערכת.

מהדת, ולכאן יש להביא מכאן ראי' ברורה¹ למהלכו של הרח"ר ולא באתי אלא להעיר.



ברכת הגומל בביאת המשיח [גליון]

הת' שנ"ז קוביטשעק
תות"ל 770

בגליון תתקכג הביא הת' י.ל.א. את דברי הרבי (סה"ש תשמ"ט ח"ב עמ' 742) "וכיון שלע"ל "אראנו נפלאות", יצטרכו לברך על נפלאות אלו..."

ובהערותו מבאר שהכוונה לברכת הגומל, וא"כ דוקא אם הי' חולה או חבוש בבית האסורים וכו', וע"י ביאת המשיח נעשה לו נס וניצול, אז דוקא יברך.

ולהעיר משיחת ש"פ שלח תנש"א (תורת מנחם תנש"א ח"ג עמ' 367) שם אומר הרבי: "...באים לירושלים עיר הקודש... ולבית המקדש השלישי, ושם מקריבים (לכל לראש) קרבן תודה על היציאה דכל בנ"י ממאסר הגלות".

ובהערה שם: "במכ"ש וק"ו מהיציאה ממאסר דאיש פרטי "ארבעה צריכין להודות יורדי הים... ומי שהיה חבוש בבית האסורים... יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם" (ברכות נד, ב) ועאכו"כ היציאה דכל בנ"י מהמאסר דכל ד' הגלויות לגאולה שאין אחר' גלות" (וכך אומר הרבי גם בשיחת ש"פ דברים תנש"א סי"ג) ועפ"ז נראה שגם בתשמ"ט לזה הכוונה, היינו שנראה את הנפלאות ביציאה ממאסר הגלות (בגשמיות וברוחניות וכו') וע"ז נצטרך לברך הגומל, וא"כ ברור שכל עם ישראל יברך ולא רק חולה שהתרפא וכו'".



(1) ובאמת הר"ר נחום גרינוואלד שי' הקשה על זה בקובץ אור ישראל גליו' יג (תשרי תשנ"ט) דלא מצינו שבר כוכבא הדיח מישחו מהדת, ואיך מדמה אותו הצ"פ לש"ץ ואפי' לשיטת הבבלי (סנהדרין צג, ב) שחז"ל קטלוהו עדיין לא שמענו שגרים לחורבן רוחני כש"ץ, אך כאמור לפי דברי הרח"ר הכל מובן.

(* וראה לקו"ש ח"ב פ' צו הערה 36 בענין זה. המערכת.)

לְקוּטֵי שִׁיחֹת

"תבואה" – תורה, ו"פירות" – מצוות

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

עה"פ "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים" (אמור כג, מ), איתא בילקוט (יל"ש אמור רמז תרנד): "אתה מוצא שלש שמחות כתיב בחג . . אבל בפסח אין אתה מוצא שכתוב בו אפילו שמחה אחת. למה, אתה מוצא שבפסח התבואה נידונית ואין אדם יודע אם עושה השנה תבואה אם אינו עושה לפיכך אין כתוב שם שמחה . . וכן אתה מוצא שאין כתוב בעצרת אלא שמחה אחת . . מפני שהתבואה נכנסת בפנים, ומה טעם אין כתוב שם שתי שמחות - לפי שפירות האילן נידונין . . אבל בחג . . שהתבואה ופירות האילן בפנים, לפיכך כתב שלש שמחות".

כלומר, שבשבעות נכנסת רק התבואה בפנים - ולא פירות האילן, ולכן יש רק שמחה אחת; אולם בסוכות נמצאים בפנים גם התבואה וגם פירות האילן, ו"לפיכך כתב שלש שמחות".

ומבאר כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חכ"ט עמ' 233 הערה 42): "במתן תורה היה ענין דלימוד התורה שעיקרו במחשבה ודיבור, ולא מעשה המצוות. ויש לומר שזהו בהתאם לדברי המדרש, שבשבעות התבואה בפנים אבל לא פירות האילן, כי תבואה היא תורה והפירות מצות". והיינו, ש"תבואה" רומז לתורה, ולכן בשבעות נכנסת רק התבואה - לימוד התורה; ואילו "פירות" רומז למצוות, ולכן בסוכות נכנסים גם פירות האילן - כי אז יש גם ענין של מעשה המצוות (וראה עוד בפנים השיחה שם).

ב. והנה בביאור השייכות של "תבואה" לתורה ושל "פירות" למצוות, לכאורה כוונת כ"ק אדמו"ר היא על פי המראה מקומות שהביא קודם לכן בהשיחה, - הערות 37-39, ששם רואים מדברי חז"ל (סנהדרין מב, א ובתוד"ה 'ורב תבואות' שם; חגיגה יד, א) שהתורה מכונה "תבואה" ואילו מצוות נקראים "פירות" (סוטה מו, א).

אבל לכאורה זה עצמו דורש ביאור, מדוע באמת התורה נמשלת דוקא ל"תבואה" ואילו המצוות נמשלות דוקא ל"פירות"?

[ולהעיר שבדחז"ל הנ"ל לא משווים בין תורה ומצוות, שזה "תבואה" וזה "פירות" - אלא רק שבמקום אחד ממשילים את התורה לתבואה ובמקום שני ממשילים את הפירות למצוות, ולכאורה אין הכרח ללמוד שזה בדווקא תורה ולא מצוות או מצוות ולא תורה.]

ובאמת שמצינו הפכו במק"א, והוא במאמר ד"ה 'ארבעה ראשי שנים' תשל"א (קונ' ט"ו בשבט תנש"א), שם מבואר ד"זה שישאל נקראים בשם תבואה הוא מצד העבודה שלהם בקיום המצוות, וזה שנקראים בשם אילן (עץ השדה) הוא ע"י עסק התורה" [ומוסיף שם, ש"ענין התורה המרומזת בחטים היא דרגת התורה כמו ששייכת למצוות, והתורה עצמה שלמעלה מענין המצוות . . מרומזת בפירות האילן". וכמו שמבאר שם, "דמעלת האילן לגבי תבואה היא, שתבואה (גם חטים) היא דבר המוכרח לקיומו של האדם, וענין האילן הוא שהוא מצמיח פירות, שאינם מוכרחים לקיומו של האדם אלא דברים של תענוג", ולכן לימוד התורה מצ"ע שייך דוקא לפירות, "ענין התענוג דתורה"].

ג. וי"ל הביאור בזה: א' ההבדלים הכלליים בין תבואה לפירות, הוא (בלשון סה"מ תשל"ב עמ' 114): "בנוגע לחטים ארז"ל אדם מביא חטים חטים כוסס, בתמי', וצ"ל יגיעה כדי שיהיו ראויים למאכל אדם, משא"כ פירות האילן בדרך כלל הם ראויים למאכל תיכף כשנגמרה צמיחתן כשהן חטים" [ומוסיף שם, ש"ענין החטים הוא כפי שהוא בעולמות ביי"ע, ולכן גם לאחר הבירור עדיין צריך יגיעה וכו', משא"כ ענין הפירות רומז לבירור לעולם האצילות שאז אי"צ עבודה נוספת"].

ולפ"ז יובן בפשטות, שבתורה הרי התורה לא ניתנה פסוקה וברורה, וצ"ל יגיעה גדולה כדי להגיע למסקנת ההלכה וכו', ולכן דומה לתבואה שצריך יגיעה עד שתהיה ראויה למאכל אדם (וראה שיחת ש"פ אחרון"ק תשל"א בפירוש המשנה "אם אין קמח אין תורה", עיי"ש); משא"כ המצוות שאין בהם שקו"ט וכו' אלא הם סיום הענין, שלאחר שכבר הגיע למסקנת הענין וכו' בא ומקיים את הענין בפועל ממש ללא צורך בעבודה נוספת, ה"ז דומה לפירות שהם מוכנים ועומדים.

וק"ל.



בתר רישא גופא אזיל

הרב מ"מ מלול

מג"ש במתיבתא תות"ל מאנטרעאל

א. בשיחת יום ב דראש השנה ה'תשט"ו (תורת מנחם חיי"ג עמ' 11):
 "ישנו כלל בגמרא: "בתר רישא גופא אזיל".

כלומר: כלל הוא בתורה, שכאשר מדובר אודות גוף, אין מודדים אותו ע"פ עצמו, אלא ע"פ הראש. גם כאשר הגוף מנותק מהראש, ועד ש"ראשו במקום אחד וגופו במקום אחר" - הרי כיון שלפנ"ז הי' הגוף מחובר להראש, נמשכת השייכות ביניהם באופן תמידי ("עס איז פארפאלן") כך שאפילו כשעוסקים בענין הנוגע להגוף, הרי הוא נמדד לפי הראש. וכיון שענין זה הוא כלל בתורה - הרי זה כלל בכל מקום שהתורה מגעת אליו..."

ע"כ לשון השיחה הנוגע לעניננו.

ב. והנה בנוגע לעצם הכלל הנ"ל ד"בתר רישא גופא אזיל" ציינו המור"ל בהע' 3 לעירובין מא, א וסוטה מה, ב.

ולאחרי העיון במס' סוטה (שם) מוכח דמחלוקת היא לגבי מת מצוה דשם איתא: "נמצא ראשו במקום אחד וגופו במקום אחר - מוליכין הראש אצל הגוף, דברי רבי אליעזר; רבי עקיבא אומר: הגוף אצל הראש" וצ"ע מלשון השיחה דכלל הוא בגמרא דבתר רישא גופא אזיל ולכאורה הוי דבר השנוי במחלוקת (וכדמשמע מהמשך השיחה דבמת מצוה איירינן ד"אם בנוגע לענין בלתי רצוי (שבזה מדובר בגמרא שם) ישנו הכלל ד"בתר רישא גופא אזיל" - עאכו"כ במדה טובה").

ולכאורה יש לומר דהכוונה היא דכלל הוא בהלכה דמוליכין הגוף אצל הראש דהלכתא כר"ע מחברו (עי' ברמב"ם הל' רוצח ושמירת פ"ט ה"ט). אך מפשטות לשון השיחה לא משמע כן.

ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



נגלה

אין בקיאים לשמה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בריש גיטין תנן "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם". ובגמ' מפרש: "מ"ט, רבה אמר לפי שאין בקיאים לשמה, רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו".

וכתבו בתוס' (ד"ה לפי (הא')) וז"ל: "וא"ת מאי שנא לשמה דאין בקיאים משאר הלכות גיטין, כגון מחובר, ושינה שמו ושמה, ונכתב ביום ונחתם בלילה . . . ומפרש ר"ת שבכל הלכות גיטין בקיאים, אלא דהך דרשה דוכתב לה לשמה אינה נראית להם עיקר דרשה, ואין בקיאים פירוש אין חוששין לדרשה דלשמה, ולאחר שלמדו דלקמן פירוש לאחר שקיבלוה. [וממשיכים התוס' בענין אחר לכאורה:] והא דפ"ה דממילא שיילינן ל"י אי הוה לשמה ואמר אין, אין נראה, דלא משתמיט בשום דוכתא שיהא צריך לשאול. ועוד דא"כ לימא איכא בינייהו אם צריך לישאל. ואומר ר"י דסתמא לשמה קא מסהיד, כדפי' בקונטרס נמי בסמוך (ג, א ד"ה לא גיז). והא דאמר לקמן מי קתני בפני נכתב ובפני נחתם לשמה - נהי דסתמא לשמה משמע, מ"מ כיון דעיקר תקנה משום לשמה הוא הוה ל"י למימר בהדיא". עכ"ל.

וצלה"ב תירוצ' התוס' "דהך דרשה דוכתב לה לשמה אינה נראית להם עיקר דרשה" - דמה הועילו התוס' בתירוצם, הרי ע"ז גופא אפשר להקשות דמאי שנא שדוקא דרשה זו אינה נראית להם עיקר דרשה יותר משאר הדרשות בהלכות גיטין. ואדרבה: דרשה זו היא דרשה פשוטה יותר מדרשות האחרות, ולדוגמא: הדין דכתבו על המחובר פסול נלמד ממ"ש "וכתב . . . ונתן" מי שאינו מחוסר אלא כתיבה ונתניה יצא זה שהוא מחוסר כתיבה קציצה ונתניה, (כפי שהביא רש"י לקמן ג, ב ד"ה 'חתימה'), והרי אין זה דרשה פשוטה כלל, משא"כ מה שלומדים מ"וכתב לה" שצ"ל לשמה ה"ז פשוט ביותר, שהרי תיבת "לה" מיותרת לגמרי, והו"ל לכתוב "וכתב ספר כריתות ונתן בידה", שפירשו שיכתוב גט ("ספר כריתות") ויתן לה, ומדוע הוצרך הכתוב להוסיף תיבת "לה", ומוכרח לומר שהוספת תיבת "לה" מלמדנו שצ"ל

נכתב בשבילה - וא"כ מדוע דוקא דרשה זו לא נראית להם? והדרא קושיא לדוכתה.

גם צלה"ב קושיית המפרשים: מהו הקשר והמשך דברי התוס' בקושייתם על רש"י ד"ממילא שיילינן ליה", ולפרש "דסתמא לשמה קא מסהיד" לגבי מ"ש לפנ"ז באותו הדיבור לבאר ש"אין בקי אין לשמה" פירושו ש"אין חוששין לדרשה דלשמה"?

והנה המהרש"א פי' שההמשך הוא לפרט אחד בתוס' - דהנה בתוס' היתה קס"ד שמה שאמר רבה "לפי שאין בקי אין לשמה" כוונתו לכל הלכות גיטין שלא היו בקיין בהן, אלא שנקט לשמה רק כדוגמא, כי זה שכיח טפי, והוכיחו התוס' שאינו כן, וזהו ההמשך: "דודאי אי הוה אמרינן דה"ה בשאר הלכות גיטין אינן בקיין כדבעו לפרש לעיל, ע"כ דכל הני מילי לאו בכלל בפ"נ ובפ"נ סתמא נינהו, כמש"כ תוס' לקמן גבי שלא לשמה, אלא דהוה לן לפרושי ע"כ כפרש"י דממילא שיילינן ליה אי הוה לשמה ואכל הני מילי, אבל אין נראה כו'".

אבל לכאור' קצת דוחק הוא, כי לפי פירוש זה אין ההמשך לעיקר דברי התוס' במה שחידשו ש"אין בקי אין" פירושו "אין חוששין" כ"א לאמצע דברי התוס' לזה שהיתה קס"ד שאין בקיין בכל הלכות גיטין והוכיחו שאינו כן, כ"א שרק בלשמה לא היו בקיין, שזהו פרט צדדי בדברי התוס' - ובפשטות משמע שזהו המשך לחידושם של התוס'.

ולכאור' יותר מובן הדבר כפי שפירשו המהר"ם שיף, וז"ל: "אפשר דמקורו, דאם פירושו אין בקיין ממש, וה"ה לשאר הלכות גיטין, אי אפשר לומר דסתמא אכלהו מסהיד, ונכלל בבפני נכתב, כיון דאין בקיין ולא ידעי, דלמא השליח גופא לא ידע דינא, ואין מקום לומר שנתכוין השליח להם באמרו סתם בפני נכתב, אבל לפי ר"ת דבכולהו בקיין, ואף דין לשמה ידעי, רק אין חוששין להך, י"ל שפיר השליח מסתמא לכך נתכוין באומרו בפני נכתב, דע"כ לדבר אחד נתכוין, וחושב מדאצריכו חכמים לומר בפני נכתב ונחתם לא לחינם, ודאי ללימוד שאין אנו חוששין לעיקר", עכ"ל. שלפי דבריו אכן הקשר בין סוף הדיבור לתחלתו הוא בנוגע לעצם חידושם של התוס', שאין בקיין פירושו אין חוששין.

אבל גם בדבריו יש להעיר, שלפי דבריו יש סברא פשוטה מדוע סתמא לשמה קא מסהיד ואין צריכים לשאול (כי בלא"ה הצריכוהו חכמים לומר בפ"נ ובפ"נ לחינם), ומהתוס' משמע שהוצרכו להכריח שיטתם עי"ז שהקשו על רש"י ב' קושיות [פשוט שאי"ז קושיא ממש

כי י"ל שכוונת התוס' היא שנוסף על הסברא, יש גם הוכחה דלא כרש"י, מ"מ הסגנון בתוס' משמע קצת דבלי ההוכחה נגד רש"י לא היו סוברים שסתמא לשמה קא מסהיד].

גם צלה"ב מדוע כתב רש"י "א"נ סתמא לשמה קא מסהיד" רק לקמן, ולא כתבו כאן כשפירש בפעם הראשון איך ידעינן שהי' לשמה ע"י אמירתו בפ"נ ובפ"נ?

וי"ל בכהנ"ל דקצת קשה לשון התוס' "דהך דרשה דוכתב לה לשמה אינה נראית להם עיקר דרשה", מהו הפי' שאינה נראית להם עיקר דרשה, דמשמע שמודים שיש בזה קצת דרשה אלא שלדעתם אי"ז עיקר דרשה. ולכאור' הול"ל "דהך דרשה דוכתב לה לשמה אינה נראית להם" ותו לא, ותיבות "עיקר דרשה" מיותרות הן.

אלא הפירוש בזה י"ל בהקדים דבכלל כשישנה סיבה לדרוש איזו דרשה (כמו יתור וכיו"ב) המחדשת איזה הלכה, הנה אם אפשר לדרוש בב' אופנים, וא' הוא חידוש גדול יותר, פשוט שדורשים באופן שאינו חידוש גדול כ"כ כמובן. ובנדוד"ד כשישנה תיבה מיותרת ("וכתב" לה" המורה שצ"ל לשמה, יש בזה ב' אופנים: א. "לה" ולא לחברתה, כלומר שאם גט נכתב לשם אשה אחרת ה"ז פסול, אבל אם נכתב סתם להתלמד וכיו"ב ה"ז כשר, ב. שצ"ל נכתב בדוקא לשם אשה זו, ואם נכתב סתם ה"ז ג"כ פסול, כי לא נכתב לשם אותה האשה. ופשוט שהאופן הב' הוא חידוש גדול יותר מאופן הא', כי לאופן הב' כוללים בהאיסור יותר.

ולכן מסתבר לומר שאף שדרשינן ש"לה" מורה שצ"ל לשמה, מ"מ הפירוש הוא שאסור להיות נכתב לשם אשה אחרת, אבל באם נכתב סתם ה"ז כשר, וכן ס"ל בני מדה"י. [אלא שלפי האמת אינו כן, (אף שאמת הוא שבכלל דרשינן החידוש הקטן), כי לפי האמת לומדים שתיבת "לה" מורה שצ"ל לשמה באופן חיובי, וזה נעשה רק אם נתכוין בפועל בשביל האשה, ואין מספיק מה שלא נכתב בשביל אשה אחרת, אבל עכ"פ אפשר להבין סברת בני מדה"י"]. וזוהי כוונת התוס' "דהך דרשה דוכתב לה לשמה אינה נראית להם עיקר דרשה", שאכן גם הם קיבלו הדרשה ד"לה לשמה", אלא שקיבלו הדרשה רק בנוגע שאם נכתב לשם אשה אחרת פסול, אבל אם נכתב סתם ה"ז כשר לדעתם ולכן כתבו שזה "אינה נראית להם עיקר דרשה", היינו שלדעתם אי"ז "דרשה גמורה", שאי"ז דרשה לכל הפרטים ואופנים שיכלול הכל.

ולפי"ז כשבא גט ממדה"י וחוששין שאי"ז לשמה, החשש הוא רק שאולי נכתב להתלמד, אבל אין כאן חשש שנכתב לשם אשה אחרת, כי בזה גם בני מדה"י מודים שפסול.

וכ"ז מתאים עם מ"ש התוס' לקמן (ד"ה 'ורבנן') שהחשש הוא ש"יערער הבעל ויאמר שכתבו הסופר כדי להתלמד, והוא החתים עליו עדים שהוא לא הי' בקי לשמה", ולא כמ"ש רש"י (ד"ה 'ורבנן') שחוששין "משום דאיכא דמשכח כתוב ועומד, כגון שנכתב לשם א' מבני עירו ששמו כשמו ושמה כשמה ונמלך מלגרש", שלרש"י אכן החשש הוא שנכתב לשם אשה אחרת, אבל לתוס' החשש הוא רק שנכתב סתם, כי לתוס' רק בזה אין בני מדה"י מודים.

ועפ"ז יש לבאר המשך דברי התוס', ובהקדים דנראה לומר שלרש"י הטעם שכתב לקמן ש"סתמא לשמה קא מסהיד" הוא מתאים לשיטתו שחיישינן רק דילמא מצא הבעל גט שנכתב בשביל אשה אחרת, ולכן כשהשליח אומר בפני נכתב ובפני נחתם ה"ז גופא מורה שאי"ז גט שמצא הבעל בשוק, שהרי השליח אומר שנכתב ונחתם בפניו, ואם הבעל מצאו בשוק איך עמד שליח זה בעת הכתיבה והחתמה, והרי הבעל לא ציוה לכתבו בכלל.

ויש להוסיף שמ"ש רש"י שם "וממילא שיילינן לי' אי נכתב לשמה, ואמר אין, אי נמי סתמא לשמה קא מסהיד", אינם ב' פירושים נפרדים, כ"א באים בהמשך אחד, וכוונתו שבד"כ כשיאמר בפ"נ ובפ"נ ישאלו אותו הבי"ד אם היה לשמה, אבל גם אם לא שאלו אצלו ה"ז כשר כי סתמא לשמה קא מסהיד. כלומר, התיבות "אי נמי" אין פירושם כאן (כבכמה מקומות) שזהו פירוש אחר, כ"א ע"ד הלשון "ואפילו", היינו שממילא שיילינן לי' ואפילו אם לא שאלו אצלו, מ"מ כשר, כי סתמא לשמה קא מסהיד. [וה"ז ע"ד הלשון ברש"י (שם ד"ה 'מעיקרא') "השליח כשמקבלו מיד הבעל ויודע בו שברצון מגרשה ולא יבא ויערער עוד, ואי נמי עורר אינו נאמן, דודאי דק במילתא שפיר", שכאן כוונת התיבות "ואי נמי" היא מלשון "ואפילו", עד"ז י"ל בנדו"ד (אף ששם הוא בוא"ו ("ואי נמי") וכאן הוא בלא וא"ו ("אי נמי")), מ"מ י"ל שלזה נתכוין], ועפ"ז מדויק מדוע כתב רש"י הלשון "וממילא שיילינן לי'" ולא כתב "וצריכים לשאול" וכיו"ב, כי לדעתו אין צריכים לשאול, אלא שטבע הדברים הוא שבד"כ כשישמעו ממנו הבי"ד בפ"נ ובפ"נ ישאלו אצלו אם הי' לשמה, אבל אין מוכרחים כי מדבריו בפ"נ ובפ"נ

עצמם פשוט שהי' לשמה, שהרי כל החשש הוא שמא מצא הבעל גט, כנ"ל, וזה נשלל תיכף באמירתו שהוא עמד בעת הכתיבה והחתימה.

ועפ"ז מבואר מדוע כתב רש"י "סתמא לשמה קא מסהיד" רק אח"כ ולא כתב כן בתחלה כשפירש איך נכלל לשמה באמירת בפ"נ ובפ"נ בפעם הא', כי רק אחר שבאו למסקנא (לרש"י) שהחשש הוא רק שמא מצא הבעל את הגט, רק אז מובן איך באמירתו בפ"נ ובפ"נ נכלל גם לשמה, כי אמירתו שעמד בעת הכתיבה והחתימה שוללת החשש שמצא הגט, אבל לפנ"ז אכן לא נכלל לשמה באמירת בפ"נ ובפ"נ, ולכן כתב רש"י תחלה רק ששואלים אותו אם הי' לשמה, אבל לאידך רמז רש"י גם בתחלה שבאמת (לפי המסקנא) אין צריכים לשאול, ע"י שכתב גם בתחלה הלשון "וממילא שיילינן לי" ולא כתב "צריכים לשאול".

ופשוט שע"ז מתורצות ב' קושיות התוס' על רש"י [א. דלא משתמיט בשום דוכתא שיהא צריך לישאל. ב. ועוד דא"כ לימא איכא בינייהו לא צריך לישאל], כי לפי האמת גם לרש"י אי"צ לשאול.

והנה ע"פ כל הנ"ל נמצא שאם החשש אינו שמא מצא הבעל הגט, כ"א החשש הוא שמא כתבו להתלמד, אין לומר שלשמה נכלל באמירת בפ"נ ובפ"נ, כי אפ"ל שאכן עמד בעת הכתיבה והחתימה, ועדיין אינו לשמה, כי אולי הי' השליח אצל הסופר כשכתבו להתלמד, וגם עמד אצל הבעל כשהחתים עליו עדים, ולא ידע שצ"ל לשמה. ולכן מסתבר לומר שאם החשש הוא שמא כתבו להתלמד שאכן יצטרך הבי"ד לשאול אצלו אם היה לשמה כי לא נכלל באמירתו בפ"נ ובפ"נ.

וזהו המשך דברי התוס' בנדו"ד: לאחר שהתוס' הסיקו שהפ"י ב"אין בקיאינ לשמה" הוא "דהך דרשה דוכתב לה לשמה אינה נראית להם עיקר דרשה", שהפירוש בזה הוא שאכן קיבלו הדרשה ד"לה לשמה" אלא שחשבו שזה פוסל רק אם נכתב לשם אשה אחרת ולא כשנכתב סתם להתלמד וכיו"ב, ובמילא מוכרח לומר שכל החשש כאן הוא רק שמא נכתב להתלמד כנ"ל, א"כ מוכרח לכאן לומר שצריכים לשאול אותו אם הי' לשמה (כי, כנ"ל, אם זה הי' להתלמד, אין מונח באמירת בפ"נ ובפ"נ שהיה לשמה) - הנה ע"ז המשיכו להקשות שאין לומר שצריכים לשאול מפני ב' הקושיות. כלומר, שמה שהמשיכו התוס' "והא דפ"ה דממילא שיילינן לי" אי הוה לשמה ואמר אין, אין נראה...", ה"ז כעין קושיא על מה שכתבו לפנ"ז: לפי מה שכתבו לפנ"ז נמצא שצריכים לשאול, וע"ז קשה ב' הקושיות.

[ואף שנת"ל שגם רש"י לא נתכוין שצריכים לשאול - מ"מ הרי גם נת"ל שבתחלה אכן לא כתב רש"י ש"סתמא לשמה קא מסהיד" כ"א רמזו, אבל בפשטות הענין עדיין נמצא בתחלה שצריכים לשאול, ולזה כיוונו התוס' בהעתיקם דברי רש"י.]

וע"ז כתבו התוס' 'ואומר ר"י דסתמא לשמה קא מסהיד כדפירש בקונטרס נמי בסמוך', שכוונתם לחדש שגם אם החשש הוא רק שמא כתבו להתלמד אפ"ל "סתמא לשמה קא מסהיד", אבל לא מטעם הנ"ל שזה מונח בד"מ באמירתו בפ"נ ובפ"נ לפי שמא עמד בעת הכתיבה והחתימה פשוט שלא מצא הבעל הגט (שזה לא שייך אם החשש הוא שמא כתב להתלמד), כ"א שזה גופא שהצריכו אותו החכמים לעמוד שם ולהודיע אח"כ שבפ"נ ובפ"נ, מכריח שזהו כדי להודיע שנעשה לשמה, כי אם לא כן, מדוע הצריכוהו חכמים לזה (וכמ"ש המהר"ם שיף דלעיל).

ונמצא שאף שלפועל אזלי רש"י ותוס' בשיטה אחת שאין צריכים לשאול אם הי' לשמה - מ"מ זהו מטעמים חלוקים: לרש"י הי"ז לפי שאמירתו בפ"נ ובפ"נ מגלה שלא מצא הבעל הגט (שנכתב לשם אשה אחרת), ולתוס' הי"ז לפי שבלא"ה אין שום סיבה לתקנת אמירה זו.

והנה עפ"ז מובן שכשרבא מקשה לקמן (ג, א) על רבה "מי קתני בפני נכתב לשמה בפני נחתם לשמה", הנה לרש"י מובן קושיא זו יותר, כי רש"י לא אמר שבהאמירה בפ"נ ובפ"נ מונח שהי' לשמה, כ"א שמונח שלא מצא הבעל הגט, ובדרך ממילא מבינים אנו שהי' לשמה (כי כל החשש שלא הי' לשמה הוא רק אולי מצא הגט), אבל סו"ס אי"ז מונח בתוך אמירתו, ולכן מקשה רבא שהו"ל לומר בפירוש בפ"נ לשמה ובפ"נ לשמה. אבל לפי התוס' הרי האמירה עצמה מכריחה שכוונת האמירה היא שהי' לשמה, כי בלא"ה אין צורך באמירה זו. וא"כ אי"מ כ"כ קושיית רבא "מי קתני בפ"נ לשמה ובפ"נ לשמה", הרי גם בלי הוספת תיבת "לשמה" זוהי כל כוונת האמירה.

ולכן לאחר שחידשו התוס' "דסתמא לשמה קא מסהיד", שכנ"ל כוונת התוס' בזה היא שהאמירה עצמה תוכנה לשמה, המשיכו להקשות "והא דאמר לקמן מי קתני בפ"נ ובפ"נ לשמה", כי רק לאחר החדוש של התוס' מתעוררת קושיא זו, משא"כ לשיטת רש"י (אף שגם הוא ס"ל שאי"צ לשאול), אי"ז קשה, כי סו"ס אין מונח בהתיבות בפ"נ ובפ"נ שהי' לשמה, וכנ"ל.



לשון המשנה "המביא גט ממדה"י

הרב אלחנן לשם

מנהל ביהמ"ד

הפתיחה דמס' גיטין היא דלא כהרגיל ברוב המסכתות, דרוב המסכתות מתחילין בלשון של לכתחילה, והתנא נוקט [עכ"פ במקצת] במה מדובר; משא"כ במס' גיטין, א. פותחין מיד בסיפור דברים באופן של דיעבד, ב. ובלי לקבוע כלל על איזה דין מדובר - החיוב לכתוב גיטי נשים לשמה. (להסברה ע"פ פנימיות התורה - ראה לקו"ש ח"ט שיחה ב' לפר' כי תצא).

והנה התוס' משאנץ מסבירים שהתנא רצה להתחיל בצורה זו כדי להורות דלכתחילה לא יעשה כן לגרש אשתו, וכמו שמצינו בהתחלת מס' סוטה שהתחיל התנא עם "המקנא לאשתו" שזה גם לשון של דיעבד, עכת"ד. ולכאז' דבריו צ"ב, דאדרבה, כמו שבמס' סוטה התנא התחיל עם קביעת ההלכה [אמנם במילה שאפשר לפרשה ג"כ בלשון של דיעבד] כמו"כ כאן הו"ל לפתוח ג"כ מסכתין עם "הכותב גט לאשתו כותב לה לשמה" באופן של קביעת ההלכה אבל בלשון של דיעבד, וכמו במס' סוטה, כדי להורות שלכתחילה לא יעשה כן לגרש אשתו.

החת"ס פירש בפשטות שלא רוצים לפתוח בפורעניות, במגרש ע"י קטטה או ערוה כו', ולכן התחיל בהמביא ממדינת הים לטובה ורצונו שלא לעגנה עכת"ד. וגם דבריו צ"ב קצת דהא כל הענין דגיטי נשים הו"ע של פורעניות, וכמו שמסיימת המס' שהמזבח מוריד עליו דמעות וא"כ: א. כמו שכל ענין של נזיקין הו"ע של קטטה, ומ"מ לא מנע התנא מלהתחיל מס' ב"מ, ב"ב כו' עם מאורע של קטטה דוקא, הנה כמו"כ בנדרו"ד ג"כ אפשר לפתוח עם "כותבין גיטי נשים" וכדו'. ב. והעיקר, דאפי' נניח כדברי החת"ס, מ"מ הו"ל להתנא לפתוח עם המאורע של המביא ממדה"י - כדי שלא להתחיל בפורעניות - אבל לא להשמיט על מה מדובר, כתיבה לשמה, עכ"פ בסוף המאורע. והו"ל לנקוט "המביא גט ממדה"י צ"ל בפ"נ ובפ"נ דכותבין גיטי נשים לשמה. וכו"ו"ב.

בס' נחלת משה רצה לתרץ שלא פותחין בענין של איסור, ודבריו תמוהין דבודאי יש מסכתות הפותחין עם ענין של איסור - כמו מס' שבת שפותח עם האיסור של הוצאה או מס' ע"ז הפותח עם האיסור דקודם אידיהן כו' - ולא ראינו כ"כ שהתנא ימנע מזה.

ובחי' הר"ן ובחי' הריטב"א תירצו דכיון שה"ז תקנתא דרבנן, לכן חביבה ליה להתנא להתחיל בזה, עכת"ד. וגם דבריהם צריכים הסבר, דבודאי החכמים תקנו הרבה תקנות בכל תחומי התורה, ומ"מ לא מצינו כ"כ שמתחילין המס' בתקנות של חכמים דוקא, ובמה מיוחדת תורת גיטין שדוקא בה צריכים להתחיל עם תקנתא דרבנן יותר משאר מסכתות?

ואוי"ל בזה בדרך אחרת קצת, והוא, שהתנא בפירוש לא רצה להזכיר שום תנאי מדאורייתא, ורק תקנתא מדרבנן, ובאופן של דייעבד דוקא, וכדלקמן:

דהנה מצינו שינוי עיקרי בין גיטי נשים לרוב מצות התורה. דברוב המצוות ישנם כמה אפשרויות איך לקיים המצוה או עכ"פ ישנה המציאות של לכתחילה ובדיעבד. בחיובי קרבנות מצינו הרבה חילוקים; בקנינים ישנם כמה אפשרויות איך לקנות (וכן באירוסין); בתשלומי נזקים ישנם כמה אופנים וכו' וכו'. וכן במצוות - הנה יש מצוות שאפשר לקיימן עם יותר מסוג א' (שופר, סוכה וכדו') ואפי' במצוות עם יותר פרטים (אתרוג וכו') בכ"ז יש עדיין החילוקים של לכתחילה ובדיעבד.

משא"כ בגיטי נשים, הנה כל זמן שהבעל קיים יש לו רק ברירה אחת: "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה גו'". אין עוד אפשרות (דיבור, ממון וכדו'). ואין כאן חילוקים של לכתחילה ובדיעבד כי מקרא ילפינן עשרה דברים שפוסלין הגט מדאורייתא וכולן פוסלין גם במקרה של דייעבד.

ועפ"ז כשמתחילין ללמוד מס' גיטין, הרי הדעת נותנת דכמו שהתורה החמירה כ"כ בגיטי נשים, הנה כמו"כ החכמים - הבאים בד"כ לעשות סייג וגדר לד"ת - הנה ובודאי שיש להם להחמיר עליה בכל מיני חומרות ותקנות. וכדי לשלול גישה זו, זירז התנא להתחיל המס' באופן שונה מהרגיל, במאורע זה דוקא של גט הבא ממדה"י - ובדוקא בלי לפרט שום תנאי מדאורייתא - להראות איך השתדלו החכמים לתקן תקנות להקל על האשה שלא לעגנה.

דממשנה זו למדים דסגי בעד א' לבד; ושלא חיישינן לזיופא; ושלא מטרחינן העד להוסיף מילת "לשמה" כדי שלא לקלקלה; ושמסתמא עשה הבעל לטובתה ולרצונה וכו' - דמכ"ז רואים בעליל ההשתדלות דהחכמים בזה. ולכן בחר התנא בפתיחה זו, כל' הרמב"ן הנ"ל "חביב

עליו תקנתא" מכל שאר עניני גיטין (ואינו מפרט מה דרוש מדאורייתא) כי דוקא אצל גיטין צריכים הוראה מיוחדת איך להקל עליה שלא לעגנה. וכמו"כ התחיל התנא בצורה של דיעבד, להורות שאין בידינו להשרות שלום בין הבעל לאשתו, כי כבר נעשה הדבר וה"ז לאחר כתיבת ומסירת הגט, ונותר לנו עכשיו רק לעזור לאשה שלא לעגנה, וכנ"ל, ודו"ק.



קדושת ארץ ישראל

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. תנן במתניתין רפ"ק דגיטין - בהגדרת גבולות ארץ ישראל לענין חיוב אמירת בפני נכתב ובפני נחתם - "ר' יהודה אומר מרקם למזרח ורקם כמזרח מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום מעכו לצפון ועכו לצפון וכו'".

ומקשים התוס' מהא דמבואר בפסוקים דאשקלון הוה מא"י? ומתריך ר"ת "דעולי בבל לא כבשוהו". ולכך אין ת"ח מצויין שם ואין בתי דינין קבועין שם". ובהמשך התוס' מקשים עד"ז בנוגע לעכו (דלכאורה הוה מא"י), ומוסיפים: "אע"ג דכבשוהו עולי בבל כדאמר בסוף כתובות (ק"ב, א) רבי אבא הוה מנשק כיפי דעכו, ובפרק מי שאחזו (לקמן עו, ב) פריך למימרא דעכו לאו מא"י הוה הא כי הוה מפטרי רבנן מהדדי בעכו הוה מפטרי מהדדי לפי שאסור לצאת מא"י לחו"ל"? ומתריך ר"ת באופן אחד ור"י באופן אחר עיי"ש.

ואמנם ברמב"ן מצינו סברא החולקת על מה דפשיטא להו להתוס' דעכו כבשוהו עולי בבל; ד"ארץ ישראל בחיבתה היא עומדת ובקדושתה לענין ישיבתה ודירתה". והיינו, דבאמת אפ"ל דלא כבשוהו עולי בבל, ואע"פ דאנן פסקינן דמה שלא כבשו אז - בהעלי' מבבל - אינה מקודשת לענין מצות הארץ, ד"קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבא", הר"ז רק לענין המצות הנוהגות בה, משא"כ לענין "ישיבתה ודירתה" הרי "בחיבתה היא עומדת ובקדושתה". וא"כ מתבאר היטב מדוע ה"ר א"א מנשק עפרה ומדוע ה"אסור להחכמים לצאת חוצה לה אף דלא כבשוהו עולי בבל, הואיל ודברים אלו - חיבתה והאיסור לצאת ממנה - אינם תלויים בכיבוש זה.

וראיתי מבארים, דתוס' והרמב"ן פליגי ביסוד האיסור לצאת מארץ ישראל;

דהתוס' סב"ל כמ"ש הרשב"ם (על הסוגיא בב"ב (צא, א) ששם מוזכר איסור זה) דהוא משום "שמפקיע עצמו מן המצות", ומובן לפ"ז דהאיסור חל רק על מקומות כאלו שכבשוהו עולי בבל, דהא רק במקומות אלו מתחייבים במצות התלויות בארץ (לדידן דפסקינן דרק קדושה שניה קידשה לעתיד לבא כנ"ל).

משא"כ הרמב"ן ס"ל דהאיסור לצאת מא"י הוא - כנ"ל בדבריו - מחמת קדושתה המיוחדת שאינה תלויה במצותיה, ושוב חל האיסור גם במקום שלא כבשוהו עולי בבל כנ"ל (וכבר דשו רבים מגדולי האחרונים בדבריו אלו של הרמב"ן, ראה לדוגמא בהמצויין באנציק' תלמודית ע' 'ארץ ישראל' ואכהמ"ל).

ב. ולכאורה יש להוסיף דבסוגיין יש למצוא שיטה שלישית - כעין מתווכת - בענין זה;

דהנה גם רבינו קרשקש (שבחרבה מהספרים נק' חידושי הריטב"א) מביא סברא זו של הרמב"ן דגם מקומות כאלו שלא נתקדשו בכיבוש שני מ"מ לא בטלה חיבתן וכו', אלא שלבסוף כותב דמ"מ צריכים לומר שעכו הוא מקום כזה שכן כבשו עולי בבל, דאל"כ אינו מובן איך הותר להני רבנן למיפטר מהדדי בעכו (כנ"ל בדברי התוס' מהסוגיא ב'מי שאחזו') "דכי היכי דאסור לצאת מן הארץ לחו"ל ה"נ אסור מכיבוש שני לכיבוש ראשון לדידן דקי"ל דקדושה ראשונה לא קדשה אלא לשעתה".

והנה המדייק בדבריו - של רבינו קרשקש - רואה, דלא הוקשה לו מדוע ה"י אסור להם לצאת מעכו לחו"ל (דזהו פשטות כוונת הגמרא שם - דלכן מפטרי מהדדי בעכו משום שה"י אסור להם לצאת משם ולהלן משום היותו חו"ל), דהא זה אסור מחמת האיסור לצאת לחו"ל, אלא דהוקשה לו ע"ז שיצאו מא"י לעכו מחמת האי טעמא "דכי היכי דאסור לצאת מן הארץ לחו"ל ה"נ אסור מכיבוש שני לכיבוש ראשון".

ולכאורה דבר זה צלח"ב, דממ"נ; באם האיסור לצאת מן הארץ הוא מחמת הפקעת המצות - כדברי הרשב"ם הנ"ל - הרי האיסור ה"י צ"ל רק היציאה מן הארץ (היינו מקום שנכבש בכיבוש שני) לעכו, דרק ביציאה זו יש הפקעה ממצות הארץ. משא"כ אם האיסור הוא מיסוד קדושת הארץ שאינה תלויה במצות הארץ - כדברי הרמב"ן הנ"ל - הרי

הי' צ"ל אסור רק היציאה מעכו לחו"ל ולא מארץ לעכו, דהרי ההבדל בין שאר הארץ לעכו (היינו מקום שכבשוהו בראשונה למקום שכבשוהו בשניה) הוה רק לענין חיוב מצות הארץ ולא בחיבתה וקדושתה?!

והנראה בזה לכאורה, דלשיטתיה - של רבינו קרשקש - אכן תרוייהו איתנהו ביה ביסוד האיסור לצאת מא"י. והיינו דהאיסור בנוי ומיוסד על ב' הטעמים הנ"ל, דהוא גם מחמת הפקעת עצמו מן המצות, וגם מחמת היציאה מקדושת הארץ שאינה קשורה עם מצותיה.

ויתבאר היטב לפ"ז איך יתכן שיהי' אסור לצאת משאר הארץ, שנכבשה ע"י עולי בבל, לעכו, משום ההפקעה ממצות הארץ שביציאה זו, ובכל זאת יהא אסור לצאת גם מעכו לחו"ל, מחמת היציאה מקדושת הארץ שאינה קשורה עם מצותיה.

והמורם מהאמור, דיש כמה (שלשה) אופנים בביאור האיסור לצאת מא"י; דעת הרשב"ם (בב"ב) והתוס' (בסוגיין) דהוא משום ההפקעה ממצות הארץ (ולהעיר שגם הרשב"א בסוגיין אזיל בדרכו של התוס'), דעת הרמב"ן (בסוגיין) דהוא משום קדושת הארץ (שאינה קשורה עם מצותיה), ודעת רבינו קרשקש (כאן) שהוא מחמת ב' הטעמים ביחד כמשנ"ת.

ג. אמנם באמת נלענ"ד שאין דעת התוס' דסוגיין כדעת הרשב"ם הנ"ל - דהאיסור הוא מחמת ההפקעה ממצות הארץ - אלא דהוה שיטה בפנ"ע (רביעית) כמשי"ת.

דהנה בריש דבריהם כשהזכירו התוס' המעלה והעדיפות בהמקומות שכבשום עולי בבל על המקומות שלא כבשום, לא הזכירו כלל דבר זה שמקומות אלו נתקדשו או נתחייבו במצות יותר, אלא רק שבמקומות אלו מצויין תלמידי חכמים ובתי דינין קבועין. והביאור בזה - מדוע באמת לא הזכירו התוס' המעלה של קדושת הארץ וכו' שע"י קדושה שניה - פשוט לכאורה, דלענין דין אמירת בפנ"כ ובפנ"ח בגיטין אכן אינו נוגע קדושת ומצות הארץ, אלא רק המציאות של 'שכיחי וגמירי' אשר משום זה אין צורך לתקנה זו.

אלא דלפ"ז צ"ע לכאורה כשמזכירים - התוס' - בהמשך דבריהם המעלה של כיבוש שני לענין חיבת הארץ (ר"א הוה מנשק כו') והאיסור לצאת ממנה (איפה דמיפטרי רבנן מהדדי), מדוע לא הזכירו (ולו ברמז) שכאן נוגע מעלה אחרת בכיבוש שני - זה שאנן נקטינן דרך

כיבוש זה קידש את הארץ באופן שנשארה קדושה גם אחר חורבנה וכו'! ?

ובאותיות פשוטות: כשהתוס' מכריחים דעכו נכבשה ע"י עולי בבל מזה שר"א חיבב אותה ומזה שהי' אסור לרבנן לצאת ממנה, לא הזכירו היסוד להזכרה - שרק מקום שנכבש ע"י עולי בבל נתקדש לענינים אלו, וצלה"ב מדוע. ובפרט דדבר זה שנוי בפלוגתא בגמרא - אם רק קדושה שניה קידשה לעתיד או גם קדושה ראשונה (או שגם קדושה שניה לא קידשה לעתיד), והו"ל להתוס' לכאורה להסביר דבריהם שמיוסדים ע"ז דאנן נקטינן כשיטה זו דרק קדושה שניה היתה בה כח זה.

גם צלה"ב:

בהמשך דברי התוס' מבוארת שיטת הר"י, דבגבולות הארץ לענין אמירת בפנ"כ ובפנ"ח אינו נוגע אפילו הגבולות של כיבוש עולי בבל, אלא רק זה שהמקום הוא קרוב לעיקר ישוב הארץ ולהשיבות ובתי דינים, והיינו דגם מקום שכבשו עולי בבל - וא"כ נתקדש ונתחייב במצות הארץ וכו' - אם רחוק מהשיבות וכו' אינו נחשב כא"י לענין גיטין.

והנה ביאור שיטה זו פשוט לכאורה, וכמו שכבר הזכרתי לעיל, דלענין תקנת גיטין אין שום נפק"מ לכאורה באם יש קדושת הארץ או חיוב מצות במקומות אלו, דמה שנוגע הוא רק הענין ד'שכיחי וגמירי' של א"י, ולכן אין נפק"מ בהגבולות הרגילות של הארץ הנוגעות לשאר הלכותיה התלויות בקדושה וחיוב מצותיה.

אמנם מה שתמוה הוא מה שמבואר בשיטת ר"י כבדרך אגב שעד"ז הוא לענין הדין של המוכר עבדו לחו"ל שיוצא לחירות - דגם זה תלוי במדת היות מקום זו (שלשם מכר את העבד) קרוב או רחוק להשיבות וכו' שבא"י! והרי זה שהמוכר עבדו לחו"ל יוצא לחירות מיוסד על האיסור לצאת לחו"ל (כמפורש ברש"י לקמן ח, א), ומה הקשר בין דין זה להגדרה של קירוב וריחוק מהשיבות כו' שבא"י?

והרי סברא זו אינה מובנת לכאורה לפי שתי הסברות דלעיל ביסוד האיסור לצאת לחו"ל; דלהסברא שהוא משום הפקעת מצות הארץ הרי פשוט שגם מקום שהוא רחוק מהשיבות כו' חייבת במצות הארץ באם רק נכבשה ע"י עולי בבל, ולהסברא שתלוי בקדושת הארץ הרי אפי' מקום שלא נכבשה בכלל ע"י עולי בבל - וא"כ לא גרים בה ישראל

בכלל - הרי בקדושתה עומדת, ובודאי מקום כזו שכן נכבשה רק שהיא רחוקה מהישיבות כו' פשיטא שזה אינו מגרע מקדושתה !

ואכן גם הרמב"ן וגם רבינו קרשקש בסוגיין תמהו על שיטה זו ופליגי עליה בענין זה, דסב"ל דאין סברא לומר דהמוכר עבדו בתוך ארץ ישראל - למקום כזה שרחוק משיבות וכו' - יצא לחירות.

ולהוסיף: דבסוף דבריהם הקשו התוס' על שיטה זו (של הר"י) להיות והמוכר עבדו משאר א"י למקום כזו - שרחוק מהישיבות כו' - יוצא לחירות, א"כ מדוע מצינו שגם המוכר עבדו ממקומות כאלו לחו"ל הרי העבד יוצא לחירות? ומתרצים, דאע"פ דמקומות אלו נחשבות כחו"ל ביחס לשאר א"י מ"מ עדיין נחשבות כא"י ביחס לחו"ל ממש וא"כ הרי גם מכירה כזו נחשבת מכירה מא"י לחו"ל.

ולכאורה הר"ז הפלא ופלא, דהתוס' צריכים לחדש שגם מכירה מארץ ישראל ממש - מקום שנתקדש בקדושת הארץ וחיבת במצותיה - לחו"ל ממש נחשבת מכירה מא"י לחו"ל ולכאורה הרי דבר זה הוא מילתא דפשיטא ממש, ואפי' אחרי שהתוס' חידשו דיש ענין של מכירה מארץ לחו"ל גם בתוך א"י (ממקום הקרוב לישיבות כו' למקום הרחוק מהן), איך יש מקום לחשוב דיציאה מא"י ממש לחו"ל ממש לא יחשב יציאה מארץ לחו"ל? (ואכן נתקשה בזה הגר"מ פיינשטיין ע"ה ב'דברות משה' במדור ה'הערות' על הסוגיות עיי"ש).

ד. ואשר מחמת כל זה נראה לומר דלדעת התוס' יש הסברה שונה (משתי הסברות דלעיל) בהאיסור לצאת מארץ ישראל; דהוא מחמת זה שא"י הוה המקום המרכזי של תורה, קדושה ויראת שמים בגלל הישיבות ובתי דינים שנמצאים שם תמיד.

והיינו, דכמו שלהרמב"ן אין האיסור מחמת מצות הארץ אלא מחמת קדושתה, עד"ז לדעת התוס' אינו מחמת המצות אלא מחמת הקדושה, אלא שלהרמב"ן הרי הקדושה היא מה שהקב"ה הכניס בה קדושה ע"י בחירתו בה וכו', משא"כ להתוס' הרי הקדושה הקובעת לענין זה היא מה שבנ"י עושים אותה למקום קדוש עי"ז שקובעים שם הישיבות ובתי דינים וכו' (ובודאי הרי זה שאנחנו קובעים שם הישיבות כו' הוא מחמת חיבת ובחירת הקב"ה בהמקום וכו', אמנם סיבת האיסור לצאת אינו מחמת בחירת הקב"ה אלא מחמת הקביעות שלנו כמשנ"ת). (ולהלן יתבאר יסוד ומקור לסברא זו).

ואשר לפ"ז נמצא, דבאמת הרי אותה הסיבה וההסברה הקובעת גבולות הארץ לענין תקנת בפנ"כ ובפנ"ח בגיטין - מקום דשכיחי וגמירי - הרי היא עצמה הסיבה וההסברה הקובעת הגבולות לענין האיסור יציאה מן הארץ, שהוא לצאת ממקומות כאלו ששם נמצאים הבתי דינים ובני תורה וכו'.

ולפ"ז יתבארו היטב כל דברי התוס':

דמתחילה הסבירו היסוד של המעלה דכיבוש עולי בבל לענין גיטין, שהוא מחמת זה דרך במקומות שכבשו אז ישנם להת"ח והבתי דינים. ואח"כ הכריחו (מהא דר"א ה' מנשק וכו', וגם) מהאיסור לצאת מעכו, שה' בה - בעכו - אותם התנאים גופא של שכיחי וגמירי, הבאים ע"י כיבוש ועולי בבל, אשר זוהי הסיבה שנאסר להם לצאת משם לחו"ל.

ואח"כ נתחדש בשיטת ר"י דבאמת מה שנוגע - גם לענין גיטין וגם לענין האיסור יציאה מא"י - הוא רק הענין דשכיחי וגמירי ולא מתחשבים בכלל עם גבולות הארץ (גם אלו שבאו ע"י כיבוש עולי בבל), ושוב נמצא דלדינים אלו יתכן שיהיו מקומות שכבשום עולי בבל ומ"מ אינם נחשבים כא"י מחמת היותם רחוקים מעיקר ישוב הארץ והישיבות וכו'.

וע"ז מוסיפים התוס' לחדש בסוף דבריהם, דאע"פ דעיקר האיסור לצאת מהארץ הוא אכן מחמת סברא זו של עזיבת המרכז של תורה וקדושה, ואשר לכן גם כשהולכים ממקום למקום בא"י יכול לחול איסור זה, במקרה שהמקום השני רחוק מעיקר ישוב הארץ וכו', מ"מ קיים איסור גם לצאת ממקום זה השני לחו"ל ממש.

והביאור בזה י"ל, שלדעת התוס' קיים גם האיסור של הפקעת מצות הארץ (כשיטת הרשב"ם), ומחמת סיבה זו קיים האיסור כשיוצא מארץ לחו"ל גם ממקום כזה בארץ שרחוק ממרכז של קדושה, כל זמן שבמקום כזה יש חלות מצות הארץ וע"י יציאתו משם מפקיע מעצמו המצות.

(ונמצא לפ"ז דשיטת התוס' היא ע"ד שיטת רבינו קרשקש כמו שביארנוה לעיל - שקיימת ב' סיבות להאיסור יציאה מא"י. אלא דלרבינו קרשקש הרי ב' הסיבות הן: סיבת הרשב"ם (הפקעת המצות), וסיבת הרמב"ן (קדושת הארץ), ואשר לפ"ז לא יכול להיות איסור ביציאה ממקום למקום בא"י מחמת ריחוקה מהמרכז וכו' - ואכן פליג על התוס' בענין זה כמוזכר לעיל. משא"כ להתוס' הרי ב' הסיבות הן:

סיבת הרשב"ם, והסיבה דתלוי בקדושת הארץ שאנחנו מכניסים בה כמשנ"ת).

[ודאתינן להכא יש להוסיף הסבר גם במש"כ מהרש"א (על התוס' כאן) דהיוצא משיטת הר"י הוא דמשאר א"י לעכו אסור רק לצאת באופן של קביעות ושלכן המוכר עבדו לשם יוצא לחירות, אבל מותר ללכת שם באקראי ושלכן ה"י מותר להחכמים ללכת לשם בשעה שמפטרי מהדדי. אבל מאותו חלק של עכו לחו"ל ממש אסור לצאת גם באקראי ושלכן לא היו החכמים יכולים לצאת משם והיו צריכים להפרד בחלקו הראשון של עכו.

ולדברנו יש לבאר הדברים כך: דהאיסור לצאת מארץ הנובע מזה שהוא המקום המרכזי של תורה ויר"ש כו', הוא רק כשיוצא משם באופן של קביעות, דרך אז הרי הוא 'מתנתק' מהאווירה של תורה וקדושה, משא"כ האיסור שנובע מזה שהוא מפקיע עצמו ממצות הארץ הר"ז גם כשיוצא באקראי בעלמא דהרי בזמן זה שהוא נמצא בחוץ הרי הוא מופקע לפועל מכל חיובי הארץ, ואסור לו לאדם לגרום להפקעה ממצות אפי' לזמן מועט.]

והיוצא מכ"ז דבאמת יש ג' סברות מדוע לאסור היציאה מארץ: א. מחמת הפקעת מצות הארץ. ב. מחמת היציאה מקדושת הארץ שבה בחר הקב"ה. ג. מחמת היציאה מהמקום שיש בו הקדושה של הישיבות ובתי דינים שהם המרכז של תורה ויראת שמים.

ונתבאר דהרשב"ם נקט סיבה הראשונה, הרמב"ן נקט את הסיבה השניה, רבינו קרשקש נקט ששניהם (היינו הראשונה והשניה) נכונים, והתוס' (ועד"ז הרשב"א) בסוגיין נקטו את הסיבה הראשונה והשלישית כמשנ"ת כ"ז בארוכה לפ"ע.

ה. ויש להביא יסוד וסמך לסברא זו (של התוס' - ע"פ דברנו) שיסוד האיסור לצאת מא"י הוא מחמת דהוה המקום של הישיבות ובתי דינים וכו' ;

בלקוטי שיחות (חט"ו שיחה ב לפ' תולדות) מאריך כ"ק רבינו זי"ע בביאור דברי רש"י עה"ת דהקב"ה אמר ליצחק לא לרדת מצרימה משום "שאתה עולה תמימה ואין חוצה לארץ כדאי לך". ובהמשך הדברים מסביר שלדעת רש"י (בפש"מ עכ"פ) לא ה"י קדושה בה' חפצא' של א"י בימי האבות קודם שנכבשה ע"י בני הרבה שנים אחריהם, והא דמ"מ ה"י מעלה בא"י, כמו שרואים מדבר זה גופא

שיצחק לא הי' יכול לצאת מארץ, מבאר, שהוא מחמת זה שבא"י הרי אברהם כבר פעל שאנשים ידעו אודות הקב"ה, וכמו שהביא רש"י לפנ"ז (פרשת ח"ש כד, ז) שאמר אברהם שבא"י - לאפוקי בחו"ל - "הרגלתיו בפי הבריות" (עיי"ש באריכות).

ובהערה מספר 68 (באמצע) כתב: "ולהעיר שגם באיסור יציאה מא"י לאחר הכיבוש, י"ל שהוא מצד יראת חטא - ראה מאירי לכתובות (קיא, א) שמפרש מש"כ בגמ' שם "כשם שאסור לצאת מא"י לבבל כך אסור לצאת מבבל כו'", שכל מקום שחכמה ויראת חטא מצוין שם דינו כארץ ישראל, וכן צריך לפרש לפי פרש"י שם ד"ה 'כך'".

(פירוש הציון לדברי רש"י שם בפשטות הוא, דבטעם האיסור לצאת מבבל כתב שם "לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה תמיד", והרי הגמ' אומר שאיסור זה הוא 'כשם' האיסור לצאת מא"י, ומתבאר מזה לכאורה שגם בא"י הרי זהו סיבת האיסור לצאת ממנה).

ועכ"פ יש לנו כבר יסוד גדול בראשונים להך סברא בביאור איסור היציאה מא"י לחו"ל, וא"כ מסתבר לכאורה לפרש כן שיטת התוס' דילן מחמת כל הטעמים דלעיל.



חסידות

הציונים של כ"ק אדמו"ר הצ"צ בתוך הלקו"ת

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בלקו"ת דרושים לר"ה דף סב, ב: "שיר המעלות ממעמקים קראתיך ה'. ממעמקים הוא לשון שעושה עומק משם קראתיך ה', והוא ניתקן לומר בעשי"ת [בגמרא נזכר פסוק זה פ"ק דברכות (יא א) פ"ג דתענית (כג ב) וברכות סדר ויקרא ס"פ ג' ובשה"ש רבה בפ' אני חבצלת השרון ובקהלת רבה בפסוק שמור רגליך כאשר. בזח"ב בפ' בשלח (דף סג, ב) ובמק"מ שם וס"פ ויקרא (דף כו, א) ובפ' אחרי (דף סט, א ודף ע, ב)

ובפ' ואתחנן (דרס"ה ע"ב) ובפ' הרמ"ז שם ובפ' ויחי דף רכא]. ע"כ תחילת המאמר.

ונמצא כן כמה פעמים בלקו"ת שבתחילת הדרוש או בסופו, מציין כ"ק אדמו"ר הצ"צ את כל המקומות בגמ' ובמדרש וזוהר שנזכר בהם הפסוק המבואר בהמאמר.

ורבים מקשים לסיבת הדבר, דלכאורה מה מוסיפים ציונים אלו להבנת המאמר.

ואולי יש לומר בשתי אופנים:

א. מכיון שכל עניני הלקו"ת בכלל יסודתם בהררי קודש בדברי הגמ' ומדרשים ובפרט מאמרי הזוהר, וע"ד ליכא מידי דלא רמיזי באורייתא כו', על כן מציין הצ"צ לכל המאמרי רז"ל שעל פסוק הזה שעליו קאי וסובב כל הדרוש, שהרוצה לעיין הדק היטב בהמקורות בגמ' וזוהר יוכל למצוא מקור לדברים הנאמרים בהמאמר, וציונים אלו שייכים למעיינים שרוצים לעמוד על שורש הדברים.

ב. ועוד י"ל, כי הצ"צ רצה לסדר הלקו"ת ע"ד מ"ש הרמב"ם בהקדמה לס' היר, שהוא מאסף לכל התושבע"פ כולה. ועד"ז בלקו"ת הי' רצונו הקדוש שמלבד הפירוש הפנימי וחידוש אדה"ז בפסוק זה, שיהי' מצויין בספר זה כל הפירושים שנמצאים באגדות שבגמ' ומדרש ובסודות התורה שבזוהר על פסוק זה [ואולי זה קשור גם עם השם "לקוטי תורה"].

בהנ"ל כתבנו רק נקודה לעורר לב המעיינים, ובגדר סברא בלבד (עד שיאמרו פירושים אחרים). וראה עוד להלן שע"י סברות אלו יתורצו תמיהות וצ"ע שיש לפעמים על ציונים האלו.

ולהלן נעיר בפרטיות על המראי מקומות שהביא הצ"צ בפיסקא זו, שאף שכן נדפסו הציונים בפנים הלקו"ת בכל הדפוסים וכל השנים ומבלי מעיר על כך. אבל באמת יש כאן דברים רבים הדורשים עיון ולימוד.

מאד"ל על פסוק "שיר המעלות ממעמקים"

א. בתחילה מציין כ"ק אדמו"ר הצ"צ: בגמרא נזכר פסוק זה פ"ק דברכות (יא, א). ע"כ.

בגמ' ברכות י, ב: "אמר רבי יוסי ב"ר חנינא כו' אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל שנאמר ממעמקים קראתיך ה' כו' שאין גבהות לפני המקום שנאמר ממעמקים קראתיך".

לפנינו זהו בגמ' ברכות י, ב. ואילו הצ"צ כאן מציין לברכות יא, א. וצ"ע אם יש באיזה דפוס הש"ס (אמשטרדם וכיו"ב) שזה נדפס בדף י"א ע"א.

ב. אח"ז מציין הצ"צ לפ"ג דתענית דכ"ג ע"ב. וז"ל הגמ' שם: "ר' יונה כו' כי הוה נפיק לברא אזיל וקאי בדוכתא עמיקתא דכתיב ממעמקים קראתיך ה'".

והנה בזה לכאור' צ"ע מדוע אינו מביא כאן מאמר המשנה לפנ"ז בתענית ט"ו ע"א (והוא המשנה רפ"ב דתענית): "סדר תענית כו' ברכות י"ח שבכל יום ומוסיף עליהן עוד שש כו' ממעמקים קראתיך ה'". הלא גם כאן בדף טו נזכר פסוק זה ממעמקים קראתיך. ומדוע דילג על ציון זה.

[וע"פ מ"ש לעיל בתחילת דברינו, אולי הצ"צ רצה רק לציין לאגדות שבש"ס ומדרש שרוב סודות התורה גנוזין בה (כמ"ש בתניא אגה"ק), והם המקור לתורת החסידות כולה. משא"כ המשנה בתענית כאן דט"ו שאינו מחלק האגדה שבש"ס].

ג. אחרי זה מציין הצ"צ לג' מקומות במדרש רבה, שדרשו על פסוק ממעמקים קראתיך. המדרש הראשון הוא בס' ויקרא ס"פ ג': "אשרי אדם שיש בידו דברי תורה ושמורים בידו, עליו הכתוב אומר מים עמוקים עצה בלב איש ואומר ממעמקים קראתיך" [והובא מדרש זה גם בלקו"ת פר' בלק עד, ב].

[ומפאת קוצר הזמן לא נציע כעת את ב' המדרשים האחרים. והמעייין ימצאם בעצמו].

ד. עוד מציין הצ"צ לזח"ב פ' בשלח דס"ג ע"ב ובפ"י המקדש מלך שם.

ובזח"ב פ' בשלח דס"ג סע"א וריש ע"ב (ועיקר הענין הוא בע"ב): "ר' חזקי' פתח שיר המעלות ממעמקים קראתיך כו' הכי תאנא כל מאן דמצלי צלותא קמי מלכא קדישא בעי למבעי בעותיה ולצללאה מעמקא דלבא כו'".

ה. עוד מציין לזהר ס"פ ויקרא (דכ"ו ע"א).

וז"ל הזוהר שם: "לבעי בצלותא לקב"ה ברעותא ובכוונה דלכא לנגדא מההוא נחלא עמיקא כמה דכתיב ממעמקים קראתיך ה' כו".

ו. אח"כ מציין לזהר בפ' אחרי (דס"ט ע"א וד' ע' ע"ב).

והנה בזוהר ח"ג בפ' אחרי דס"ט ע"ב ודף ע' ע"א: "רבי יהודה פתח שיר המעלות ממעמקים קראתיך ה' כו' ר' יצחק אמר דתב קמי מלכא עילאה וצלי צלותא מעומקא דלכא הה"ד ממעמקים קראתיך ה', ר' אבא אמר ממעמקים קראתיך ה' אתר גניז הוא לעילא והוא עמיקא דבירא כו' בהאי עומקא אצטריך למקרי לקוב"ה הה"ד מעמקים קראתיך ה'". ע"כ.

[וצריך עיון מה שכותב בלקו"ת כאן זוהר פ' אחרי דס"ט א' ודף ע' ע"ב. וזהו פיסקא אחת בזוהר המתחיל בדף ס"ט ע"ב ונגמר בדף ע' ריש ע"א. ויש לעיין אם יש כאן טעות המדפיס בלקו"ת].

ז. פסוק שיר המעלות ממעמקים הובא גם בזח"ג פ' אמור דק"ז ע"א: "שושנת העמקים דקיימא בעמיקתא דכולא, שושנת העמקים מאן אינון עמקים כד"א ממעמקים קראתיך ה'".

[הצ"צ כאן לא ציין לזהר זה. והטעם פשוט, כי כאן בזוהר הוא אותו המאמר שבזוהר פ' ויחי ע"פ שושנת העמקים. ונכפל דלהלן (י) אותו הלשון בזוהר פ' אמור, ואין טעם לציינו עוה"פ.]

ח. עוד מציין בלקו"ת לזהר פ' ואתחנן (דרס"ה ע"ב) ובפי' הרמ"ז שם.

וז"ל בזח"ג פ' ואתחנן דרס"ה ע"ב: "מאן דבעי לצללא צלותיה קמי מלכא קדישא בעי למבעי מעמיקתא דכולא לארקא ברכאן לתתא כמה דכתיב שיר ממעמקים קראתיך ה'".

ט. הציון האחרון הוא לזהר פ' ויחי דרכ"א.

וז"ל בזהר פ' ויחי שם: "שושנת העמקים דקיימא בעמיקתא דכולא מאן אינון עמקים כד"א ממעמקים קראתיך ה'".

[ובהשקפ"ר צע"ק הטעם שהצ"צ אינו מציין זוהר זה לפי הסדר, רק אחרי שמציין לשאר מאמרי הזוהר בס' שמות ובס' ויקרא, אז חוזר

ומציין "ובפ' ויחי דרכ"א". אך המעיין היטב יראה שמאמרי הזוהר הקודמים שייכים להמבואר במאמר כאן יותר ממאמר הזוהר בראשית. עי' ג"כ בלקו"ת שה"ש דף ל"ב ע"א. וגם מזה ניכר עד כמה הציונים של הצ"צ בפנים הלקו"ת קשורים ג"כ להבנת הענינים.]



ר"ה שחל להיות בשבת

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בתחילת ההמשך דר"ה התש"י (תרצ"ב) ישנו דבר פלא בהעסקת לשון הגמ' בר"ה בנוגע לר"ה שחל בשבת הדורש ביאור לפענ"ד, וז"ל: "יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה ומפרש בגמרא מנה"מ לחלק לענין תקיעת שופר בין שחל ר"ה בחול לכשחל להיות בשבת, דביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת הנה במדינה אין תוקעין א"ר חמא בר' חנינא כתוב אחד אומר (ויקרא כג, כד) שבתון זכרון תרועה (ולא תרועה ממש אלא מקראות של תורה יאמרו - רש"י) וכתוב אחד אומר יום תרועה יהי לכם, לא קשיא, כאן ביו"ט שחל להיות בשבת כאן ביו"ט שחל להיות בחול, ורבנן הוא דגזור ב' (ביו"ט שחל להיות בשבת שלא יתקעו בשופר, וטעמ'י) כדרכה דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאים בתק"ש גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברה"ר". ע"כ לשון המאמר הנוגע לענינו.

ולכאור' אינו מובן כלל איך אפשר לחבר בין ההו"א והמסקנה בחדא מחתי דהרי זה שהמקור לכך שאין תוקעין בשבת הוא מהפסוק זכרון תרועה הוא הדעה שהובאה בתחלת הסוגיא וע"ז הקשו בגמ' כמה קושיות ולכן פירשו באופן אחר "אלא אמר רבא מדאורייתא מישרא שרי ורבנן הוא דגזור ביה כדרכה" דהיינו שבאמת מדאורייתא כן צריך לתקוע אלא שרבנן גזרו שמא יעבירונו, ואיך אפשר לחבר ביחד את הלימוד מהפסוקים עם הגזירה דרבה כמו שנראה מלשון המאמר שמביא את הלימוד מזכרון תרועה ותיכף ממשיך "ורבנן הוא דגזור ב' כדרכה"?

[ואמנם יש את דעת הירושלמי שגם למסקנא סובר שזה שאין תוקעין בשבת הוא מצד הלימוד מהפסוקים הנ"ל אבל בש"ס בבלי

מבואר דהטעם הוא משום דרבנן גזרו, וראה גם בתחלת ההמשך דר"ה רנ"ט שמביא דבגמ' נמצא הרמז דמה"ת אין תוקעין וכ"ה במד"ר אמור ובירושלמי ר"ה, אך ממשיך שם "אבל באמת לא קיי"ל כן, אלא דמדאורייתא מצוה לתקוע בשופר גם בר"ה שחל בשבת אף במדינה ורק משום גזירה דרבה נדחה תק"ש כו', ואילו במאמר דידן לא נראה כלל ד"דבאמת לא קיי"ל כן"?]

והנה בגליוני הש"ס להגר"י ענגיל בסוגיא שם הביא חידוש מדבריו התניא רבתי (וכ"ה גם בשבלי הלקט) ומדבריו נראה שכן חיבר דין הלימוד מהפסוקים והגזירה דרבה, שכתב שיש מקשים "למה לי גזירה דרבה הא תרי קראי כתיבי יום תרועה וזכרון תרועה ומוקמינן חד בשבת וחד בחול, ומתריצים דרבה גופי' מפרש להו לקראי ואמר מאי טעמא אמר קרא זכרון תרועה משום דשמא ילך אצל בקי" והיינו דגם למסקנא ילפינן מהכתובים דאין תוקעין בשבת, ומה שאמרו בגמ' דהוא משום גזירה דרבה הוא ביאור ונתינת טעם לדין התורה, שזהו מצד "שמא יעבירונו". ולכא' הי' אפשר לומר דבמאמר הנ"ל נוקט בשיטה מחודשת זו.

אך באמת א"א לומר כן דמלבד שהא גופא צ"ב מדוע נקט כאן דלא כהמבואר בכל הדרושים דיו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת דזה שאין תוקעין הוא רק מדרבנן (וראה במכתבים שנדפסו בלקו"ש חי"ט עמ' 540 ואילך להגר"י מעסקין שרצה לבאר ולדייק בהמשך דר"ה תש"ג שמן התורה אין תוקעין וכדעת הירושלמי, והרבי דחה את זאת מכל וכל, שכן כתבו בפירוש "האדמורי"ם שקדמו לו" שהוא רק מדרבנן, ע"ש), הנה גם מהמאמר דתש"י עצמו מוכח דלא ס"ל כן, שהרי ממשיך שם בהשאלה הידועה "מה ראו חז"ל לעקור מ"ע דאורייתא משום חשש גזירה בעלמא", ואם נסבור כהראשונים הנ"ל הרי אין כאן כלל עקירת מצוה מהתורה, שהרי התורה עצמה אמרה שלא לתקוע בשבת, וחכמים רק דרשו טעמא דקרא שהוא מצד שמא יעבירונו.

ואוי"ל בדא"פ ע"פ מה שראיתי בס' קרבן ראשית על ר"ה להרי"ל מרגליות (נדפס לראשונה בשנת תקל"ח בהסכמות נלהבות מגדולי הדור ההוא כהנו"ב ועוד) שלומד דמה שהגמ' הקשתה על הלימוד מהפסוקים, זהו בהו"א כשהבינו שהמ"ד שם בגמ' שהביא את הלימוד הנ"ל סובר שהתורה באה לאסור את התקיעה בשבת וע"ז הי' קשה לגמ' וכמבואר שם בגמ' הקושיות ע"ז, אבל באמת גם למסקנא עדיין ישנו לימוד מהסתירה בפסוקים שכאן כתוב "תרועה" וכאן "זכרון

תרועה" רק שלמסקנא הלימוד מהפסוק זכרון תרועה לא בא לאסור את התקיעה בשבת אלא לומר שבשבת אין חיוב לתקוע "ואם תרצו תאמרו פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות במקום התקיעה", והגזירה דרבה באה ואסרה לגמרי את התקיעה בשבת. ובוזה הוא מרויח ג"כ ישוב לקושיא (שכבר עמדו עלי' המפרשים - ראה גם בלקולוי"צ אגרות קודש עמ' רפט שני ביאורים ע"פ נגלה) מה נעשה למסקנת הגמ' בסתירת הפסוקים, ולהנ"ל א"ש.

וממילא לפי"ז אוי"ל (לחומר התמיהה) שגם במאמר דידן נקט כן, שמדאורייתא בשבת אין חיוב דוקא לתקוע אלא אפשר גם לצאת י"ח באמירת הפסוקים אבל בודאי שגם בתקיעה יש קיום מ"ע, ולכן שייך עדיין לשאול את השאלה בהמאמר מה ראו חז"ל לעקור לגמרי ולאסור התקיעה בשבת שגם "צדיקים גדולים וטובים" שרצו לתקוע ולפעול את כל הענינים ע"י תקיעה הנה עכשיו כשחז"ל גזרו ע"ז אינם יכולים לתקוע, ונמצא שחז"ל עקרו לגמרי את ענין התקיעה בשבת, ואע"פ שהתורה לא חייבה לתקוע בשבת לפי שיטה זו וכנ"ל, אבל כאשר (רצו ו)תקעו קיימו את המ"ע ונמשכו כל הענינים הנעלים הקשורים בזה וחז"ל בגזירתם עקרו את האפשרויות הזאת לגמרי, וע"ז היא השאלה במאמר דידן [ואמנם עדיין צ"ב טעם השינוי במאמר דידן מהמבואר בד"כ בכל הדרושים אבל לכה"פ נת' בדברנו היסוד ע"פ נגלה לאופן שבו הובאה סוגית הגמ' במאמר שהוא בודאי לא כפשטות הדברים ולא כהמבואר בשאר הדרושים וע"ז נת' בדא"פ מה שביארתי לעיל].

וכאן המקום להעיר שבא' מהאגרות הנ"ל בלקו"ש חי"ט כותב הרבי "ומ"ש אני לעיין בפני יהושע רפ"ד דר"ה הוא מפני שנמצא שם דבר פלא שכנראה סבירא לי' שגם להש"ס בבלי יש מקום לפרש דגם מן התורה אין לתק"ש בשבת אשר לע"ע לא מצאתי לו חבר בזה".

ולכאור' צ"ע ממה שהוזכר לעיל שגם התניא רבתי וגם השבלי הלקט ס"ל "דגם מן התורה אין לתק"ש בשבת" וכנ"ל ואיך כותב רבינו שלא מצא חבר להפנ"י בזה?

ואמנם יש חילוק בטעם הדברים בין הפנ"י שסובר שיש איסור בעצם התקיעה (ע"ש בדבריו) לבין הראשונים הנ"ל שפירשו דכל הטעם שמדאורייתא אין תוקעין הוא מצד הגזירה דשמא יעבירונו, אבל במכתבים הנ"ל לכאור' לא נוגע הטעם דכל הדיון שם הוא רק האם זה שאין תוקעין מדאורייתא הוא רק שיטת הירושלמי או שיש מקום לומר כן גם בשי' הבבלי, וע"ז מעיר שהפנ"י "כנראה סבירא לי' שגם להש"ס

בבלי יש מקום לפרש דגם מן התורה אין לתק"ש בשבת", וע"ז כותב הרבי שלא מצא לו חבר דהיינו שמלבד הפנ"י נראה מכל המפרשים דלבבלי אין לפרש שזה שאין תוקעין בשבת הוא מן התורה, והרי בראשונים הנ"ל נראה ברור שפירשו כן בש"ס בבלי (דהרי בירושלמי לא הוזכר כלל הגזירה דשמא יעבירונו) ? !

[דא"ג זה שדברי הראשונים הנ"ל היו למראה עיני רבינו לפני כתיבת המכ' הנ"ל מוכח (אם בכלל צריך ראיות ע"ז) מכך שענין זה כבר הובא בס' 'הבמועדים בהלכה' וכמה שנים לפני המכתב הנ"ל כבר העיר רבינו למחברו הגרש"י זוין אודות מאמרו על ר"ה שחל בשבת שבס' הנ"ל ששם הובאו דברי הראשונים הנ"ל. וצ"ע.]



תיקון טעות

הנ"ל

בד"ה השקיפה ממעון קדשך גו' תשכ"ז (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ד ע'א שעא ואילך) באמצע סעיף י' כשמדבר על החיבור בין בחי' צמר לבחי' שלג "הנותן שלג כצמר" שזה מורה על המשכת העצם בכחות הגלויים (ע"ש במאמר), ישנה שורה שבה נכתב בזה"ל: "וע"י ההמשכה דעצם הנשמה (ציור) בכחות הפרטיים (שלג) נעשה עילוי גם בעצם הנשמה" ובפשטות נראה בבירור שיש כאן טעות הבחור הזעזער דהרי עצם הנשמה אינה "ציור" ואדרבה, אלא צריך להיות "צמר" במקום "ציור" וא"ש.

"והשתא דאתית להכי" שבמאמר זה נפלה כזה סוג טעות נראה לומר שגם באות ט' שם אין לידחק בביאור הלשון "כחות הגלויים דהנשמה, שעל ידם הוא תיקון וגילוי הפגמים" (ההדגשה אינה במקור) שלכא' מה הפירוש גילוי הפגמים? ושמעתי ע"ז ביאורים דחוקים ביותר, ולפענ"ד הרי צריך להיות "מילוי" הפגמים במקום "גילוי" הפגמים וכהלשון במאמר באות י"א "לתקן ולמלאות הפגמים". ולפלא שגם בהוצאה החדשה של המאמרים דתורת מנחם, נדפס כמו בהוצאה הישנה ולא תיקנו דבר בשני המקומות, אבל לפענ"ד ברור שבשניהם זהו טעות הבחור הזעזער, ולא באתי אלא להעיר.



בגדר עזיבת החטא ואמירת וידוי במצות תשובה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

באגרת התשובה פ"א כתב רבינו הזקן: "והנה מצות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד (כדאיתא בגמ' פ"ג דסנהדרין ובח"מ ססי' ל"ד לענין עדות), דהיינו שיגמור בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו הן במ"ע הן במל"ת . . ולא כדעת ההמון שהתשובה היא התענית . . ולכן לא הזכיר הרמב"ם והסמ"ג שום תענית כלל . . רק הוידוי ובקשת מחילה כמ"ש בתורה והתודו את חטאתם וגו'", עכ"ל.

והנה בלקוטי שיחות חלק כג (עמ' 287) מבאר, שבלשון אדה"ז ד"מצות התשובה כו' היא עזיבת החטא בלבד", י"ל דשולל גם ענין הוידוי וכו', שלפי דעת הרמב"ם (הל' תשובה פ"ב ה"ב) בלי וידוי בפה לא קיים מצות התשובה, ועי' לקוטי שיחות חלק יז (עמ' 197 ואילך), ומנחת חינוך (מצוה שסד) ע"ש.

ויש להבין מדוע אכן שיטת הרמב"ם היא שבלי וידוי בפה לא קיים מצות התשובה כלל ולא מספיק עזיבת החטא בלבד כמ"ש אדה"ז, וגם למה בכלל הקפידה התורה שיהיה וידוי בפה דוקא?

והנראה לבאר בזה ע"פ מ"ש הרמב"ם בהל' גירושין (פ"ב ה"כ) וז"ל: "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר . . ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד עכו"ם בין ביד ישראל? - שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה, כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן. אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גרש לרצונו". עכ"ל.

והנה כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'היכל מנחם' ח"ב (עמ' סב) [במכתב מכ"א סיון תשכ"ח] מבאר בדעת הרמב"ם: "בתמצית הוא אומר כך:

ישנם ענינים מסויימים בהלכה היהודית שקיומם דורש בחירה חופשית ללא כפייה, ואולם באותם מקומות שבהם ההלכה דורשת מעשה מסוים מותר לנקוט אמצעי כפייה עד שהצד המסרב יאמר 'רוצה אני', ועדיין מעשהו הוא בר תוקף ונחשב כאילו נעשה מרצון. ולכאורה יש כאן סתירה: אם מותר לכפות עשייה מדוע צריך שאותו אדם יצהיר על עצמו שהוא 'רוצה'? ואם לעשייה מתוך כפייה אין תוקף מה התועלת בכך שאותו אדם מכריז על עצמו מתוך כפייה 'רוצה אני'?

וכאן באה הנקודה העיקרית בהסברו של הרמב"ם: כל יהודי, יהא מצבו או מעמדו אשר יהיה, רוצה מעצם מהותו לעשות כל מה שהתורה מצווה עליו, ואולם לפעמים היצר גובר על השיקולים היותר נכונים שלו ומונע ממנו לעשות את מה שעליו לעשות ע"פ התורה, לפיכך כאשר בין דין כופה על יהודי לעשות משהו, אין זה מתוך מגמה ליצור אצלו רצון חדש, אלא מתוך הרצון לשחרר אותו מן הכפייה ששיתקה את רצונו, ובכך לאפשר לו לבטא את האני האמיתי שלו, בנסיבות אלו האמירה 'רוצה אני' היא הצהרה אמיתית "עכ"ל, וע"ש עוד באורך בזה - ובלקוטי שיחות ח"ג (עמ' 981 הערה 13) וח"ח (עמ' 167 הערה 42).

ועד"ז יש לבאר גם בנדו"ד, היות שכל יהודי יהא מצבו או מעמדו אשר יהיה, רוצה מעצם מהותו לעשות כל מה שהתורה מצווה עליו כולל מצות התשובה שיגמור בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו בזה החטא שחטא, אולם לפעמים היצר גובר על השיקולים היותר נכונים שלו ומונע ממנו לעשות את התשובה בכל לבו ונפשו, והחלטתו לבל ישוב עוד לכסלה אינה בלב שלם, ולכן אינו יכול לקיים מצות התשובה כתיקונה, לפיכך כאשר מתוודה בפיו ואומר "חטאתי עויתי ופשעתי" (כמ"ש הרמב"ם שם בפ"א ה"א שזהו "עיקרו של וידוי") מקיים גם במצב כזה מצות התשובה, הגם ש'עזיבת החטא' אצלו אינו בכל לבו ונפשו ממש, מ"מ הוידוי בפה אינו מתוך מגמה ליצור רצון חדש לעזיבת החטא בכל לבו ונפשו, אלא שהיא מתוך הרצון לשחרר אותו מן הכפייה ששיתקה אותו מן הרצון לשוב אל ה' בכל לבו ונפשו ובכך לאפשר לו לבטא את האני האמיתי שלו, שבנסיבות אלו הוידוי שבאמירת "חטאתי עויתי ופשעתי" היא הצהרה אמיתית ולפי"ז יבואר היטב מדוע לדעת הרמב"ם, הוידוי מעכב את מצות התשובה ולא סגי בעזיבת החטא בלבד, וא"ש.

ובטעם מפני מה לדעת רבנו הזקן הוידוי אינו מעכב מצות התשובה, נראה לבאר בהקדם מה שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע [הובא ב'מ"מ ליקוט פירושים וכו' על אגרת התשובה (עמ' כא)]: "ומחדש בזה אדה"ז, שהגמר בלב צריך להיות לא רק שלא יעשה עוד פעם החטא שעשה (כדמשמע מפשטות לשון הרמב"ם שם "שלא יעשהו עוד"), כי אם שלא יעבור על שום מצוה ("הן במ"ע הן במל"ת"), ויתירה מזו: שצריך לגמור בלבו (גם) שלא למרוד במלכותו ית', ומהמשך הענין באגה"ת שם משמע שזה מעכב ב"מצות התשובה מן התורה" - ע"ש הביאור בזה [מלקוטי שיחות חלק יט עמ' 394].

ומעתה שרבנו הזקן מחמיר שלא מספיק שיעשה תשובה רק על אותו החטא עצמו שחטא בלבד אלא "שע"י עשיית החטא (אפילו אחד) פורק ממנו עול מצות בכלל, וזה מורה שפרק מעליו גם עול מלכות שמים (היסוד דעול מצות . . .) לכן גדר התשובה היא, שיקבל עליו מחדש עול מלכות שמים שלא למרוד במלכותו ית' ואח"כ עול מצות שלא לעבור על מצות המלך ח"ו, הן במ"ע הן במל"ת" ע"ש [וע"ש עוד שכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר זי"ע: "ולכאורה הוא חידוש גדול, וצ"ע המקור ע"ז בפוסקים"] - לפיכך אם זהו הגדר במצות תשובה, מובן מאליה שהיא בלב שלם, וע"כ לפי הנ"ל לא זקוקים עוד להוידוי בפה כדי להצהיר על אמינות כוונתו שהיא בלב שלם, ולכן לדעת רבנו הזקן (לשיטתיה) הוידוי אינו מעכב במצות התשובה, משא"כ לדעת הרמב"ם שמקיל שמספיק לעשות תשובה רק על אותו החטא בלבד שעבר עליו "שלא יעשהו עוד", א"כ כאן יתכן מאד שאינו בלב שלם, לפיכך לדידיה הוידוי מעכב את מצות התשובה כנ"ל, וא"ש מאוד.

והנה עפ"י הנ"ל נראה לבאר עוד במה שבלקוטי שיחות חלק יז (עמ' 193) מביא מ"ש הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ב ה"ח): "הוידוי שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו (כולנו) והוא עיקר הוידוי" עכ"ל. ומדייק כ"ק אדמו"ר זי"ע מסתימת לשונו דמספיק בוידוי הלשון "חטאתי" בלבד (בלי "עויתי ופשעתי") - [ודלא כמ"ש הרמב"ם שם פ"א ה"א: "כיצד מתודין אומר אנא השם, חטאתי עויתי פשעתי . . . וזהו עיקרו של וידוי] והקשה דאיך לשון "חטאתי" לחוד מספיק גם על "זדונות" ו"מרדים" שהם חמורים מ"שוגג" (חטא)? וע"ש שמסיק שיש ב' ענינים בוידוי: א) "עיקר הוידוי", ולזה מספיק "חטאתי" לחוד: ב) שלימות הוידוי (לכתחילה), ולזה צריך גם "עויתי פשעתי".

ובהערה 8 כתב: "בלח"מ הל' תשובה פ"ב שם כתב שצריך לומר גם עוינו פשענו אלא שהרמב"ם סמך על מה שמפרש לעיל רפ"א, [ובשוה"ג שם מוסיף:] ובפרט שבכו"כ דפוסים וכת"י (נסמן ב"ספר המדע" לרמב"ם ירושלים תשכ"ד) הגירסא "אבל אנחנו חטאנו כול' (או וגומ') - . . אבל בשו"ע אדה"ז (וכן בטור ורמ"א שם) מוכרח שכוונתו רק ל"חטאתי" (שהרי אינו מזכיר כלל עויתי פשעתי בעיקר הוידוי). עכ"ל.

ולפי הנ"ל יש לבאר מה זה "עיקר הוידוי" דמספיק "חטאתי" לחוד, כיון דהוידוי בפה אינו דבר מצד עצמו ואינו מתוך מגמה ליצור כאן רצון חדש לעזיבת החטא, אלא שהוא מתוך הרצון לשחרר אותו מן הכפייה ששיתקה אותו מן הרצון האמיתי לשוב אל ה' בכל לבו ונפשו ובכך לאפשר לו לבטא את האני האמיתי שלו, שבנסיבות אלו גם הוידוי שבאמירת "חטאתי" לחוד היא כבר הצהרה מספקת ששב אל ה' בכל לבו ונפשו שהוא המהות והעיקר במצות התשובה, לפיכך מובן היטב מדוע נפסק בשו"ע (אדה"ז) וכו' ש"חטאתי" לחוד מספיק לעיקר הוידוי, (ודלא כדעת הלח"מ הנ"ל) רק לשלימות הוידוי (לכתחילה) צריך לומר גם "עויתי פשעתי" וא"ש מאוד.

עוד נראה לבאר עפ"ז במה שהקשה כ"ק אדמו"ר זי"ע [בשיעורים בס' התניא כרך ג' עמ' 982 הערה 15] על מה שרבנו הזקן מביא ראייה מגמ' סנהדרין (כה, ב) ושו"ע חו"מ (סי' לד סעי' כט) שמצות התשובה היא עזיבת החטא בלבד ו"לא הביא מקידושין (מט, ב) ושו"ע אה"ע סי' לח סעי' לא לענין קידושין [שהמקדש אשה על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו] ובפרט דקדמו לסנהדרין וחו"מ (וראה מנ"ח מצוה שסד) וכו' וע"ש מה שתירץ.

ברם לפי הנ"ל י"ל עוד דהעדיפות בהראיה מסנהדרין וחו"מ היא דמלבד מהרהר תשובה אין שם שום דבר נוסף לגבי עצם קיום מצות התשובה של עזיבת החטא בלבד משא"כ הך דקידושין הנ"ל הרי המקדש אומר בפיו "על מנת שאני צדיק", שי"ל שהוא גם ענין של וידוי בפה שרוצה "להיות צדיק", שזהו בכללות ענינו של "חטאתי" שאינו דבר מצד עצמו אלא שהיא הצהרה אמיתית ששב אל ה' בכל לבו ונפשו כנ"ל, לפיכך מובן שהראיה מסנהדרין וחו"מ עדיפא מיניה, כי שם אינו אומר מאומה בפיו שיתפרש כוידוי בפה, משא"כ גבי הך דקידושין הרי הוא אומר "על מנת שאני צדיק", וא"ש.

ולפי"ז נראה גם לתרץ קושיית המנחת חינוך על הרמב"ם דסובר דאמירת וידוי מעכבת מצות התשובה מהך דקידושין הנ"ל דההרהר תשובה בלבד מקודשת, די"ל דגם שם יש בכללות גם ענין של אמירת וידוי בפה בזה שאומר "על מנת שאני צדיק" כנ"ל, וא"כ אין זה סותר לדעת הרמב"ם, וא"ש.



החידוש של חסידות על חכמת החקירה בעצם וחלקו

הרב נחום וילהלם

עיה"ק ירושלים ת"ו

בלקוטי-לוי-יצחק (חלק אג"ק עמ' רנ): "בחשבון, וכן בכל דבר חכמה, הרי בהכרח להיות ב דברים: א. מושכלות ראשונות והנחות קיימות, כמו שהכל גדול מהחלק וכדומה. ב. שע"ז נבנה אח"כ כל השכלים וההמצאות דחשבון. והוא הב' דברים דחכמה ובינה - חכמה הוא המושכלות ראשונות, ובינה הוא השכלים הנבנים על המושכלות ראשונות". עכ"ל.

ובשוה"ג יש הערה על מ"ש "הכל גדול מהחלק" וז"ל: "כן הוא בכ"י. אולי צ"ל הכלל". כלומר שצריך להוסיף אות ל תיבת "הכל" וצ"ל "הכלל" (בפשטות זהו הערה מכ"ק אדמו"ר זי"ע כמ"ש בהערה 3 לפתח-דבר של הספר: "בשולי מכתבים אחדים - באו הערות קצרות שציינתי באותה שעה").

ולכאורה הוא תמוה מאד, שהרי בכל ספרי חקירה וכן בשאר ספרים ששם מובא משפט זה, הנוסח הוא "הכל גדול מהחלק" ולא "הכלל גדול מהחלק" (ראה ספר העיקרים מאמר ראשון, פרק יז; ספר מלחמות ה' להרלב"ג מאמר ראשון, פרק תשיעי; ספר עקידת יצחק שער קג; ספר הברית ח"א, מאמר יט פרק ד; דרשות הר"ן הדרוש התשיעי; שביל האמונה, פירוש על ספר אמונות ודעות להרס"ג; וכן בספר משך חכמה פר' דברים פרק ל פסוק יא).

הנה בהערה הנ"ל לפתח-דבר, שתי התיבות "באותה שעה" מודגשים. בהשקפה ראשונה נראה שהכוונה בזה היא, שנותן מקום לעצמו לשנות דעתו, אם בעיונו להבא ישתנה מ"אותה שעה". אמנם מאחר וקשה לומר כן, נראה שאין כוונתו לומר שיש ט"ס בתיבת "הכל", אלא שע"פ תורת הבעש"ט אינו אמת. כי לפי הפתגם הידוע של הבעש"ט שהעצם שאתה תופס במקצתו אתה תופס בכולו, נמצא

שחלק העצם הוא כמו כל העצם, ואין "הכל" מהעצם גדול מחלק העצם. וכן ע"פ הכלל שעצם בלתי מתחלק, כלומר, כי בכל חלק נמצא כל העצם. אלא שצריך להבין איך תיקן בזה שבמקום "הכל" יהיה כתוב "הכלל".

הנה זה מבואר בשיחת ליל שמח"ת תשי"ח (שיחות-קודש עמ' לב, אות יו"ד - בלתי מוגה) וזלה"ק:

"עס איז דא א חילוק פון דעם ענין כלל ופרט, ביז דעם ענין פון חלק ועצם.

אין דעם ענין פון כלל ופרט, איז הגם אז אין יעדער פרט שטייט דער גאנצער כלל, ווארום וויבאלד אז לשלמות הכלל מוז מען האבן אלע פרטים, דאין בכלל אלא מה שבפרט, ד.ה. אז פון אלע פרטים צוזאמען שטעלט זיך צונויף דער כלל, און ענינו של הכלל איז פארבונדן און אפהייגיק אין יעדער פרט, ובמילא קומט אויס אז אין יעדער פרט איז נוגע און עס שטייט אין אים דער גאנצער כלל.

אבער פונדסטוועגן איז בשעת מען איז תופס א פרט, האט מען גענומען מערניט ווי דעם פרט אליין, און דעם כלל האט מען ניט גענומען. און דער טעם אויף דעם איז ווארום ס'איז ניט גלייך דער פרט ווי ער שטייט אין דעם ענין הכלל, צו דעם פרט ווי ער שטייט בפני עצמו.

ד.ה. אז דאס וואס מען זאגט אז אין די פרטים שטייט דער כלל, דאס איז דאך ווי די פרטים זיינען ביחס להכלל, ווי זיי שטייען אלע צוזאמען, און עס ווערט פון זיי צונויפגעשטעלט דער כלל. יעמולט זאגט מען אז אין יעדער פרט געפנט זיך דער כלל. משא"כ בשעת מען נעמט דעם פרט ווי ער געפינט זיך בפני עצמו, יעמולט האט מען דאס תופס געווען מערניט ווי דעם פרט אליין, און דעם כלל האט מען ניט גענומען.

ועד"מ אין דעם ענין פון אין דבר שבקדושה בפחות מעשרה. ווערט דא צוזאמענגעשטעלט פון צען פרטים א כלל, און אין די צען פרטים, אין יעדער איינעם פון זיי, געפינט זיך דער כלל. אבער פונדעסטוועגן איז בשעת מען רעדט מיט איינעם פון זיי, האט מען תופס געווען נאר אים אליין און דעם כלל האט מען ניט תופס געווען, ווארום וויבאלד אז מען האט גענומען דעם פרט כמו שהוא בפני עצמו, איז יעמולט האט מען דעם כלל ניט תופס געווען.

משא"כ אין דעם ענין פון חלק ועצם, איז כשאתה תופס במקצתו, אויב מען איז נאר תופס אין איין חלק, האט מען דא גענומען דעם גאנצן עצם". עכלה"ק.



הערה ב'מ"מ הגהות והערות קצרות לסש"ב' [גליון]

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי - 'ועד הנחות בלה"ק'

א. בגליון תתקכב (עמ' 99) כתב הרב י.ל.א. שי' אודות הציון של הרבי לסש"ב פ"ב ד"ה 'בחכמה עשית': "ש' רוח"ק ג, א", לדחות מה שפיענחו המו"ל שכוונת הרבי היא להמבואר שם שבחי' החכמה היא החיות של עולם האצילות, בכתבו ש"תמוה ומוזר ביותר לפרש כן, בה בשעה שהרבי לא רשם אפילו תיבת "ראה", אף שבכ"מ בהגהות אלו כותב "עיי"ן וכיו"ב, ולא העיר מאומה שבשער רוח"ק איירי רק באצילות", ומוסיף שענין זה מבואר בכ"מ בכתבי האריז"ל, ואילו בשער רוח"ק הובא רק בדרך אגב.

ולכן מפרש באופן אחר, לאחר שמקדים לבאר הפירוש בתניא "וככה ממש כביכול בשורש כל הנפש רוח ונשמה של כללות ישראל למעלה בירידתו ממדרגה למדרגה על ידי השתלשלות העולמות אבי"ע מחכמתו ית' כדכתיב כולם בחכמה עשית" - דלא כהפירוש בלקוטי ביאורים, ושיעורים בספר התניא, שהתיבות "מחכמתו ית' (כדכתיב כולם בחכמה עשית)" קאי על "השתלשלות העולמות אבי"ע", בכתבו, שזהו היפך פירוש הפשוט בדברי אדה"ז - ש"מחכמתו ית'" קאי על "שורש כל הנפש רוח ונשמה". בירידתו ממדרגה למדרגה, היינו, ירידת שרש הנשמה מחכמתו ית' (ואילו התיבות "על ידי השתלשלות העולמות אבי"ע" הם מאמר המוסגר בנוגע לירידה ממדרגה למדרגה).

אלא שעפ"ז אינו מובן המשך דברי אדה"ז "כדכתיב כולם בחכמה עשית"? ולפי דעתו, ברור, שענין זה בא הרבי לבאר בהציון לשער רוח"ק: כי, בהמשך לביאור הענין ד"כולם בחכמה עשית", שהחכמה היא חיות כל האצילות, מבואר שם, שבחי' החכמה מתלבשת בדם האדם. ואולי י"ל, שהרבי למד בפירוש דברי האריז"ל שכיון שהחיות של עולם האצילות מתלבשת בכל אדם, נמצא, שבכולם בחכמה עשית נכלל גם כל אדם מישראל (ולמרות שלפי דעתו ברור הדבר, מ"מ מסיים: "ועצ"ע").

ב. ולפענ"ד, הקושי שבפירושו כפול ומכופל, ומן הקל אל הכבד:

לכל לראש - בנוגע להציון כשלעצמו:

אם פירוש המו"ל בפענוח הציון דורש הוספת תיבת "ראה", בגלל שמדובר אודות אצילות, ולא אודות כללות השתלשלות עולמות אבי"ע - הרי פירושו של הרי"ל"א דורש לכל-הפחות הוספת תיבת "עיי"ן" (וכי"ו, ב), שכן, גם לאחר הציון לשער רוח"ק, אין הדברים ברורים ומחוררים כלל, ויש צורך בביאור ופלפול שמסקנתו היא: "ואולי י"ל, שהרבי למד בפירוש דברי האריז"ל" באופן כך וכך, ובסופו של דבר מסיים בעצמו "ועצ"ע" ובמילא, אם פיענוח המו"ל "תמוה ומוזר ביותר" בגלל שהרבי לא רשם תיבת "ראה", הרי פירושו "תמוה ומוזר" עוד יותר.

והעיקר - בנוגע להפירוש בתניא:

ולכל לראש - בנוגע לפירוש התיבות "מחכמתו ית'", שלא קאי אלפניו, "על ידי השתלשלות העולמות אבי"ע מחכמתו ית'" (כהפירוש בלקוטי ביאורים ובשיעורים בספר התניא), אלא אלפני פניו, "שורש כל הנפש רוח ונשמה . . בירידתו . . מחכמתו ית'":

ובהקדמה:

גם אם נסכים עמו שזהו הפירוש הפשוט בתניא (ואילו הפירוש שבלקוטי ביאורים ובשיעורים בספר התניא (שגם ה' למראה עיני הרבי) הוא היפך פירוש הפשוט) - הרי, כיון שיש מקום וקס"ד לפרש באופן אחר (כפי שאכן פירשו בלקוטי ביאורים ובשיעורים בספר התניא, וכנראה שגם הוא פירש כן עד עתה, לפני שהתעמק בהבנת הציון של הרבי לשער רוח"ק), הנה לכל לראש ה' הרבי צריך להבהיר את פירוש התיבות "מחכמתו ית'" בתניא, שלא קאי על השתלשלות העולמות אבי"ע, אלא על ירידת הנשמה משרשה, ואח"כ - כדי לתרץ את השאלה שמתעוררת לפי פירוש זה בנוגע לפסוק כולם בחכמה עשית - לציין לשער רוח"ק.

בסגנון אחר:

כל מי שלומד את דברי אדה"ז בתניא ואינו יודע מ"ש בשער רוח"ק הנ"ל (ולכאורה, רוב לומדי ספר התניא, לאו דוקא שבקאים הם בכל כתבי האריז"ל) - מוכרח לפרש שהתיבות "מחכמתו ית'" קאי על השתלשלות העולמות אבי"ע, שעל זה הובא הפסוק "כולם בחכמה

עשית", ולא יעלה על דעתו לפרש שקאי על ירידת הנשמה משרשה, כיון שעפ"ז הרי התיבות "כדכתיב כולם בחכמה עשית" אין להם פירוש.

וכיון שכן, הרי מובן וגם פשוט, שאין להסתפק בציון בעלמא לשער רוח"ק, ולסמוך על המעיין שיבין את עומק כוונת הדברים לשנות את הפירוש בתניא כפי שלמד לפני שנודע לו מ"ש בשער רוח"ק!

ואם אכן זו היתה כוונת הרבי, בודאי לא הי' מונע טוב מבעליו, והי' מקדים (או עכ"פ מוסיף) להבהיר את הפירוש האמיתי בתיבות "מחכמתו ית'" שבתניא, אהיכא קאי (כדרכו בכיו"ב).

ועוד ועיקר - בנוגע לפירוש התיבות בתניא "כדכתיב כולם בחכמה עשית", ובשתיים - כלשון הש"ס, "איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא":

"איבעית אימא קרא":

הפסוק "כולם בחכמה עשית" - "כולם" דייקא - קאי על כל העולמות והנבראים (וכמפורש גם בשער היחוד והאמונה פ"ט שצ"י), ואין זה ענין מיוחד ששייך לנשמת איש ישראל דוקא.

וא"כ, איך אפשר להעמיס בדברי רבינו הזקן - שכותב רק התיבות "כדכתיב כולם בחכמה עשית", ותו לא מידי - שכוונתו לביאור פסוק זה בשער רוח"ק (שלא הזכירו כלל!), אשר בהמשך לזה נתבאר ענין המשכת החכמה בדם החיוני של האדם, וכיון שמזכיר שם "חולי הנפש", עכצ"ל שקאי בחיות של נפש האלקית, ועפ"ז נמצא הפירוש ד"כולם בחכמה עשית" הוא שבתוך נשמת כל אדם מישראל מלוכשת חיות מחכמה דאצילות!?

[ניתן להמליץ על זה הפתגם שאמר הרבי כמ"פ (כרשום בזכרוננו): מ'שפאלט אַ האָר, און מ'פאָרגעסט אויפן קאָפּ". ובנדו"ד: מרוב השקו"ט בפירוש כוונת הרבי בציון לשער רוח"ק, שוכחים שבתניא לא נזכר ציון זה כלל, כי אם הפסוק "כולם בחכמה עשית" בלבד, ואם היתה כוונת אדה"ז (לא לפשוטו של מקרא, אלא) לפירוש הפסוק ע"פ כתבי האריז"ל, בודאי הי' כותב זאת בפירוש.]

"ואיבעית אימא סברא":

ובהקדמה - שיש לעיין תחילה בתוכן הדברים, לפי פירושו של הרי"ל^א בתניא, שהפסוק "כולם בחכמה עשית" הובא לענין ירידת שרש הנשמה מחכמתו ית'.

בתחלת הפרק מבאר רבינו הזקן השייכות של נשמות ישראל לחכמתו ית': "כדכתיב בני בכורי ישראל בנים אתם לה' אלקיכם, פי', כמו שהבן נמשך ממוח האב כך כביכול נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו ית'".

ואח"כ ממשיך: "ואף שיש רבבות מיני חלוקי מדרגות בנשמות גבוה גבוה לאין קץ . . . (עד ל)נשמות . . . שהם בחי' עקביים ממש . . . מ"מ שרש כל הנר"נ כולם מראש כל המדרגות עד סוף כל דרגין המלוכש בגוף עמי הארץ וקל שבקלים נמשך ממוח העליון שהיא חכמה עילאה כביכול, כמשל הבן הנמשך ממוח האב שאפי' צפוני רגליו נתהוו מטפה זו ממש . . . וככה ממש כביכול בשרש כל הנפש רוח ונשמה של כללות ישראל למעלה בירידתו ממדרגה למדרגה . . . נתהוו ממנו נפש רוח ונשמה של עמי הארץ ופחותי הערך ועם כל זה עודינה קשורות ומיוחדות ביחוד נפלא ועצום במהותן ועצמותן הראשון שהיא המשכת חכמה עילאה".

כלומר: בפיסקא זו מוסיף אדה"ז ששרש הנשמה מחכמתו ית' הוא לא רק בנשמות הגבוהות, אלא גם בנשמות שהם בבחי' עקביים, שגם הם קשורות ומיוחדות בשרשן בבחי' חכמתו ית'.

ולפי דברי הרי"ל^א בפירוש התיבות "בירידתו ממדרגה למדרגה . . . מחכמתו ית' כדכתיב כולם בחכמה עשית" - הנה בסגנון של דרך - אגב (באמצע פיסקא הנ"ל) ניתוסף כאן חידוש נפלא בקרא ובסברא: בקרא - שהשייכות של הנשמות לחכמתו ית' נרמזת בפסוק "כולם בחכמה עשית", ובסברא - שלא זו בלבד ששרש כל הנר"נ הוא מחכמתו ית', באופן שקשורות ומיוחדות עמו, אלא עוד זאת (כפי שמשמע משער רוח"ק), שגם בירידת הנשמה להתלבש בגוף, נמשכת ומתלבשת חכמתו ית' (חכמה דאצילות) בוורידים ועורקים של הדם!

ודעת לנבון נקל, שחידוש גדול כזה, ראוי א. שיתפרש במקצת עכ"פ (שלא יהי' צורך לפירושו של הרי"ל^א בציונו של הרבי לשער רוח"ק), ב. ולא בסגנון של הבלעה ובדרך אגב, אלא בפיסקא בפ"ע, ומיד בתחלת הפרק, כשמבאר ששרש הנשמה הוא מחכמתו ית', לאחר הפסוקים "בני בכורי ישראל", "בנים אתם לה' אלקיכם" - הי' לו

להוסיף החידוש שגם בהלכותה בגוף מלוכשת בה חכמתו ית',
 "כדכתיב כולם בחכמה עשית", ואח"כ להוסיף שכן הוא לא רק
 בנשמות הגבוהות, אלא גם בעמי הארץ ופחותי הערך.

ג. וכדי שלא להרבות במחלוקת - אולי יש לתווכך פירוש הרייל"א
 עם פירוש המו"ל:

הפירוש בתניא הוא כמ"ש בלקוטי ביאורים ובשיעורים בספר
 התניא, ש"מחכמתו ית'" קאי על "השתלשלות העולמות אבי"ע", ועל
 זה מביא הפסוק "כולם בחכמה עשית" (ולא על המשכת הנשמה
 מחכמתו ית').

ועל זה מציין הרבי "לשער רוח"ק", ששם נתבאר סוד הענין ד"כולם
 בחכמה עשית", שהחכמה היא החיות דעולם האצילות, והיא
 מתפשטת בחיות האדם למטה, ועכצ"ל שהתפשטות מחכמה
 דאצילות למטה היא ע"י השתלשלות העולמות אבי"ע.



רמב"ם

אונאת דברים בגר מאכלות אסורות דגויותו

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

רמב"ם הל' מכירה פ"ג ה"א: "היה גר ובא ללמוד תורה לא יאמר
 לו פה שאכל נבילות וטריפות יבוא וילמד תורה שניתנה מפי הגבורה".

והקשה הרה"ג ר"י קאפאח (במהדורת הרמב"ם שלו עמ' רכה הע'
 יב): "ולוי לא ברור מה הונייה [-אונאת דברים] באמירת פה שאכל
 נבלות וטרפות הרי לא היו אז [-בגויותו] נבלות וטרפות אלא התר
 גמור". ובאמת כבר נזקקו לענין זה גדולי ישראל, וכדלקמן.

הנה מקור הדברים בברייתא בבא מציעא נח, ב אבל שם איתא:
 "נבלות וטרפות שקצים ורמשים" [הרמב"ם השמיט "שקצים
 ורמשים"].

ובחידושי אגדות למהרש"א כתב: "ולא נקט [-בגמרא] שאכל שאר איסורין משום דהני גריעי טפי שאכל דבר שהנפש קצה בהם דמהאי טעמא אמרינן בפרק ג' דהוריות [יא, א] דאוכל נבלה וטריפה סתמו מין הוא, משא"כ באוכל שאר איסורין ודו"ק".

וגם 'בן יהוידע' שביאר את מהלך וסדר הדוגמאות שהובאו בגמרא לענין הונאת דברים ציין: "אם אמר פה שאכל נבילות [-הוא אמינא] אין בזה הונאת דברים, כי בזמן שאכל נבילות לא עבד איסורא בדבר זה, שלא נצטוו בני נח על זאת, ועוד הו"א, כיון שאינו מדבר עמו לנכח לומר פ"ך שאכל נבילות, איך ידבר בד"ת, אלא אומר בדרך נסתר פה שאכל נבילות, דהשומע חושב על אחרים אומר כן, ואינו מתבייש בדברים אלו, לכך קמ"ל אפילו בכה"ג, שהוא לשון נסתר יש בזה ביוש ואונאת דברים".

גם הפני יהושע בב"מ שם תירץ על השאלה למה נקטו חז"ל מאכלות אסורות דווקא דמילתא דפשיטא היא שעונותיו הראשונים שעשה בגיותו אינם נחשבים לו דכקטן שנולד דמי, אבל נבילות וטריפות נהי דאיסורא ליכא בגיותו אפילו הכי מאיסא מילתא כדאמרינן בעלמא שמטמטם ליכו של אדם כו' וקמ"ל דאפילו הכי אסור להכלימו בזה.

תוצאת טמטום הלב וכו' - מבוארת בנגלה (רמ"א יו"ד סי' פא ס"ז, ש"ך יו"ד שם ס"ק כו) וגם בפנימיות התורה (ראה 'לקוטי שיחות' כרך ה עמ' 187 הע' 23; 'אגרות קודש' כרך א עמ' רלו ואילך; כרך כא עמ' נא).

אמנם יש לבחון זאת עפ"י המבואר בתניא פ"ח (יב, א) לגבי מאכלות אסורות שאפשר לתקן זאת ע"י "תשובה גדולה כל כך שזדונות נעשו לו כזכיות ממש שהיא תשובה מאהבה כו'", האם הגיור שהיא מציאות חדשה וכו' לא יתקן זאת?

ובאמת יש להעיר שאדמו"ר הזקן בהלכות אונאה וגניבת דעת סעי' כח השמיט הדוגמא הנ"ל מהגא' ומהרמב"ם.



תיקוני טעויות בכמה דפוסי רמב"ם

הת' ניסן משה ווייספיש

תות"ל 770

בהרבה דפוסי רמב"ם יש כמה טעויות במנין המצוות כדהלן:

בהתחלת ספר המדע, במצוות עשה - מצוה עה: נדפס "ואחר" טהרה, וצ"ל: "ואם" טהרה.

במנין המצוות על סדר ההלכות:

הלכות עכו"ם מצוה ב נדפס: "שלא לתור אחת", וצ"ל: "שלא לתור אחר"; הלכות פסולי המוקדשין מצוה ג, נדפס: "שלא יאכל קדשים" וצ"ל: "שלא יותיר קדשים"; "ספר נזיקין, הלכותיו ח", וצ"ל: "הלכותיו ה"; "הלכות מכירה יש בכללן ד מצוות" . . וג' מצוות לא תעשה, וצ"ל: "הלכות מכירה יש בכללן ה מצוות" . . וד' מצוות לא תעשה . . ומצוה מספר ה שלא יונהו בדברים; "הלכות שכנים" . . ומשפט בעל המיצר, וצ"ל "משכנו מבעל המיצר" "הלכות שכירות" . . מצוה א . . ושומר שכיר, וצ"ל: "ושומר שכר - הלכות ממרים" . . מצוה ט - שלא יהי' הבן סורר " וצ"ל: "סורר ומורה".



הלכה ומנהג

שכח ולא אמר זכרנו ומי כמוך

הרב גבריאל ציננער

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל'

שכח שלא אמר זכרנו ומי כמוך אם נזכר ועדיין לא אמר השם של סיום הברכה חוזר למקום ששכח וממשיך לומר על הסדר, כ"כ פמ"ג סי' תקפב סק"ד, דה"ח סי' לג אות כח, מט"א ס"י, ערוה"ש ס"ז, מ"ב סקט"ז וכה"ח סקל"א.

והנה בשו"ע הרב לא נזכר הדין בזה ורק לגבי וכתוב כתב בסי' תקפב שיאמר במקום שנזכר עיי"ש אך דוקא שם שיש שם באמצע הברכה ומשם ימשך על הסדר, אבל בלא"ה שפיר יש לומר שחוזר למקום הראוי שהרי בשו"ע הרב עצמו פסק בסי' רצד ס"ז גבי שכח לומר אתה חוננתנו שאם נזכר קודם שאמר השם בסיום הברכה חוזר לאתה חוננתנו ויגמור משם על הסדר וחננו מאתך וכו' בא"י עכ"ד. ונראה הטעם דיש לחזור למקום הראוי כדי שיהי' מעין החתימה סמוך

לחתימה לכן צריך לחזור בזכרנו לומר מלך עוזר וכן באתה גבור לומר ונאמן אתה להחיות מתים וכעין זה כתב המ"ב סי' קיד ס"ק צ"ט לענין מוריד הגשם עיי"ש.

וכן יש ללמוד משו"ע הרב סי' רפא ס"ב גבי ברכת יוצר שחרית של שבת וז"ל "ואם רצה אינו אומר כלל מלבד לאל אשר שבת, שאף אם שכח לאומרו בתוך התפילה נכון לאומרו אחר התפילה והוא מדבר בשבח השבת, ומ"מ אם נזכר בתוך התפילה אפי' קודם שסיים ברכת יוצר לא יחזור לראש הברכה בשבילו הואיל ואינו אלא מנהג בעלמא, וה"ה שלא יאמר אותו לבד במקום שנזכר, כיון שאינו שייך לשם" עכ"ל. ומקורו ממג"א שם סק"ג שמבאר דברי הרמ"א דמי שלא אמר לאל אשר שבת מחזירין אותו, שאין הכוונה שיחזור ליוצר דמנ"ל הא לחזור בשביל דבר שלא הוזכר בתלמוד וכמ"ש בסי' תקפ"ב, ועוד דאינו אלא מנהג בעלמא אלא כוונתו שיאמרו אחר התפלה עיי"ש.

ולמד בזה השו"ע הרב דאפי' קודם שסיים הברכה אין מחזירין אותו למקומו לאל אשר שבת והוסיף דלא רק שאין מחזירין אותו כלל אלא שאין לאומרו במקום שנזכר, לפי דאין שייך לאומרו שם, והכוונה דוקא בזכרנו ומי כמוך ובספר שייך לומר במקום שנזכר משום שכל הברכה הוא מקומו, אבל היכא שאין לזה שום שייכות להמשך הברכה אין לאומרו גם במקום שנזכר. אבל במטה יהודה סי' רפא ושלמי חגיגה סי' כ' ומ"ב סק"ל וערוה"ש שם ס"ו שדעתם דאף שיחזור לאל אשר שבת.

וא"כ בהוספות אלו של זכרנו וכו' אה"נ שאין צריך להחזיר אם לא אמר, לכן שפיר יש לאומרן בכל מקום שנזכר כיון שיש שייכות לאומרו בכל הברכה.

והנה בשכח לומר וכתוב לחיים דעת הפמ"ג סי' תקפב סק"ד ודה"ח סי' לג אות כא, א"א תנינא שם וערוה"ש ס"ז דאם לא אמר השם בסיום הברכה חוזר לכתוב אכן בשו"ע הרב ס"ו ומט"א ס"י דאינו חוזר הואיל ויש שמות לכן יש לאומרו במקום שנזכר, וכ"כ בהגהות הגר"מ אריק בסוף א"א שם.

ונראה לבאר יסוד מחלוקתן אם הוספות שהוסיפו הגאונים בעשי"ת אי נתקן לאמרם בתוך הברכה דוקא במקום מסוים או אפשר שהתקנה לומר זכרנו ב(כללות) ברכת מגן אברהם ומי כמוך בברכת מחיה המתים וכתוב בהודאה ובספר חיים בברכת שים שלום אלא דלכתחלה קבעו להם מקום מסוים אך באמת כל הברכה מקומן, והנה דעת הפמ"ג

ודעימיה דתקנו מעיקרא לאומרו במקום מסוים לכן בשכח ולא אמרן במקום הראוי חוזר למקום הראוי וימשיך על הסדר ואילו לשיטת שו"ע הרב ומט"א כל הברכה שנתקן הוא מקומן, ומש"ה בשכח יאמר במקום שנזכר וא"צ לחזור למקום המסוים שם כיון שצורך לחזור שמות הקב"ה, וכעין שמצינו בטור סי' קיד ושו"ע הרב שם סי' גבי מוריד הגשם שלא קבעו חכמים מקום בתוך הברכה להזכיר שם הגשם אלא אמרו שמזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים עיי"ש. ולהכי ס"ל להפמ"ג סי' רפ"א א"א סקי"ב בשכח ולא אמר לאל אשר שבת שמחזירין אותו במקומו הראוי.

כי שיטת הפמ"ג דהא דאין מחזירין על דבר שהוא מתקנת הגאונים וכ"ש על מה שהוא מנהג בעלמא היינו דוקא לאחר שכבר סיים הברכה, דמפני חומר ברכה לבטלה אין מצריכין אותו לחזור שוב ולברך ברכה זו, אבל אם עדיין לא סיים הברכה ונזכר ששכח להזכיר שפיר יש לו לחזור למקומו ולהמשיך משם ואילך על הסדר ואין חילוק בזה לדעתו בין דברים שהם מתקנת הגאונים לבין כל שאר ההזכרות שאין מחזירין עליהן ומה"ט ס"ל הכי לגבי ההוספות שמוסיפים בתפילת שמו"ע בעשי"ת דיש לאומרן.

ועוד מצינו מחלוקת בזה דהנה הפמ"ג בסי' קכ"ד בא"א סק"ח לגבי מי שהזכיר טל בימות הגשמים ונזכר בתוך הברכה שלא אמר משיב הרוח ומוריד הגשם שכתב שם דאע"ג דמדברי הב"י שם משמע לכאורה דבכה"ג אינו אומר כלל ומתוך מה שנכתוב יתבאר לך שאין דברים הללו אמורים אלא בשלא הזכיר לא גשם ולא טל שאילו הזכיר טל אע"פ שלא הזכיר גשם אפי' נזכר עד שלא סיים הברכה א"צ לחזור, אך מ"מ ממש"כ המחבר בשו"ע שם ס"ה שאם הזכיר טל אין מחזירין אותו משמע דכל היכא דלית ביה משום חזרה יאמרנו במקומו, וכ"כ הביאור הלכה שם בס"ה ד"ה 'ואין', שאם נזכר קודם סיום הברכה יחזור ויזכיר גשם במקום שהוא.

אולם בשו"ע הרב שם ס"ו כתב דאם הזכיר טל בימות הגשמים ולא אמר מוריד הגשם אין מחזירין אותו, והוסיף ע"ז במוסגר אפי' לא סיים הברכה וכנראה דכוונתו היא שאם הזכיר טל ונזכר בתוך הברכה שלא הזכיר גשם הרי לא זו בלבד שא"צ לחזור למקום ההזכרה ולהזכיר ואח"כ להמשיך משום על הסדר, אלא שאינו אומר כלל אפי' במקום שנזכר, משא"כ כשלא הזכיר טל שאם נזכר בתוך הברכה שלא הזכיר גשם מזכיר במקום שנזכר, וכמבואר בדבריו שם בס"ז, והר"ז כפי

שמבואר בדברי הב"י שם שמי שהזכיר טל אפי' אם נזכר עד שלא סיים הברכה שלא הזכיר גשם א"צ לחזור וכנ"ל.

ונראה לחלק דשאני הזכרת טל במקום הזכרת גשם בימות הגשמים מכל שאר ההזכרות שאין מחזירין עליהן, דבכל שאר ההזכרות כמו אתה חוננתנו או על הנסים או עננו או יעו"י דספק יש לאומרו במקום שנזכר או לחזור, לפי שסו"ס חיסר הזכרה משא"כ בהזכרת טל דייעבד עלתה הזכרת טל במקום הזכרת גשם וכמ"ש בב"י סי' קי"ד ושו"ע הרב שם ס"ו שהקשו האיך מועיל הזכרת טל במקום שחייב להזכיר גשם ותי' כיון שבגבורות אין אנו שואלים אלא מזכירים לשבח להקב"ה, נהי דלכתחלה צריך לשבחו שהוא מוריד הגשם שהוא דבר הנעצר וצריך להתפלל עליו מ"מ כדיעבד אם שכחו בטל אע"פ שמתוך שאינו נעצר א"צ להתפלל אלא משום שמשבח אותו בדבר שהוא צורך העולם אין מחזירין אותו עי"ש ולהכי יצא בהזכרת טל ואפי' אם לא סיים הברכה א"צ לחזור ולומר גשם.



בענין פטור דחולה ומצטער מסוכה

הרב יוסף יצחק קלמנסון
ר"י ישיבה גדולה דניו הייבן

א. בגמ' סוכה (כו, א) חולים ומשמשיהם: "ת"ר חולה שאמרו לא חולה שיש בו סכנה אלא אפי' חולה שאין בו סכנה אפי' חש בעיניו וכו', רב שרא לרב אחא ברדלא למגנא בכילתא בסוכה משום בקי רבא שרא ליה לרבי אחא בר אדא למגנא בר ממטללתא משום סירחא דגרגישתא רבא לטעמיה דאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה והא אנן תנן חולים ומשמשיהם פטורים מן הסוכה חולה אין מצטער לא אמרי חולה הוא ומשמשיו פטורים מצטער הוא פטור משמשיו לא, "יעו"ש בהסוגיא.

והקשו במפרשים¹ דמה חידש רבא דמצטער פטור מסוכה והרי שמעינן ל' מהמשנה בדף כח דבירדו גשמים וכו' מותר לפנות מהסוכה והיינו משום דינא דמצטער וא"כ מה משמעין רבא בזה.

(1) הובאו באוצמה"ת סוכה עמ' תתסח.

וכן קשה דמה מקשה הגמ' על רבא מהמשנה דחולין וכו' חולה אין מצטער לא ותקשי לי' על המשנה דדף כח דמתבאר דמצטער פטור מסוכה וכו"ל, וצ"ב.

עוד צ"ב דלמה הביאה הגמ' הך סוגיא דמצטער בהמשך להמשנה דחולין וכו' ולא הביאה זה להלן בדף כח בהמשך להמשנה דבירדו גשמים פטור מסוכה משום דהוי מצטער והו"ל להגמ' להביא שם הסוגיא דמצטער וכו' [דמהא דחולין הרי א"א ללמוד למצטער וכדמקשה הגמ' חולה אין מצטער לא, וא"כ הו"ל להגמ' להביא הך סוגיא בהמשך לדין פטור דגשמים דהוא משום מצטער ולא משום דין דחולין וכו'] וצ"ב.

ב. והנראה לומר בזה ע"פ מש"כ הר"ן בד"ה סרחא דגרגישתא ...ולא שיהא ריחה מאוס לכל דאי הכי מפסלה סוכה כדאמר לעיל הני שוצי ושודרי אין מסכך בהן וכו' אלא הכא דמצטער איהו לחודי עסקינן... יעו"ש. והיינו דהיכא דהסוכה הויא בגדר מצטער לכל פסולה משום דא"ר לדירה [וכמ"ש ביראים בעשאה במקום דמצטער דפסולה] והכא עסקינן דהסוכה ראוי' לדירה דלא הוי סרחון לכל ורק דהך גברא מצטער בזה דהוא מאניני הדעת דאין יכול לסבול גם הך סרחון דגרגישתא ולכן הסוכה כשרה דראוי' בעצמיותה לדירה, אלא דהך גברא פטור מלקיים בה מצות סוכה כיון דהוא מצטער [ויעוין ברא"ש דכתב דמיירי באכסניא, דאי בביתו היאך עשה סוכה מתחלה בדבר שהי' מצטער לישן בה ויפטר. והיינו דמיירי באכסניא דהסוכה כשרה דראוי' לדירה לכל האנשים וכמ"ש הר"ן וכמ"ש בק"נ על הרא"ש שם באו"ק ל' יעו"ש].

ג. ולפי"ז נראה לבאר חידושו דרבא דהמצטער פטור מסוכה והוא דאשמעינן דאפי' לא הויא צער לכו"ע אלא לאדם הזה פטור הוא דהו"א דהפטור דמצטער מסוכה משום הא דתשבו כעין תדורו הוא דין הפקעה בהחפצא דהמצוה ד"תשבו" דהוא רק אם הויא "תדורו" בכה"ג, משא"כ בירדו גשמים דלא הויא "תדורו" [דלא מקרי' דירה בכה"ג דהוי' הפקעה מהשם "דירה"] לא מתקיימא ה"תשבו" ג"כ.

דגדר ה"תשבו" הוא כעין ה"תדורו" והויא זה דין פטור רק במצטער לכו"ע, דבכה"ג לא חשיבא ה"דירה" שבהסוכה למצוה, כיון דלא הויא בשם דירה גם בבתים, משא"כ היכא דהמצטער הוא רק להך גברא דבזה לא נפקע השם "דירה" בעצם הדירה שבהבית [והסוכה]. רק בהך גברא מצטער בזה והוא לא הי' דר בהבית וכו', בזה שפיר הי' מחוייב

בהסוכה, דהדרש דתשבו כעין תדורו הוא דין בהחפצא דהדירה ולא באופן קיום הגברא. וזהו דמשמיענו רבא דאינו כן אלא דהפטור משום תשבו כעין תדורו הוא בקיום הגברא דלא מיחייב לקיים ה"תשבו" אא"כ הי' מקיים בכה"ג ה"תדורו", וממילא דהפטור הוא ג"כ היכא דהמצטער הוא להך גברא לחוד דמ"מ פטור הוא ממצות הסוכה כיון דהוא לא הי' מקיים בכה"ג גם ה"תדורו".

ולכן גם מביאה הגמ' הך סוגיא דמצטער בהמשך להפטור דחולה, ולא בהמשך להפטור דמשום גשמים, דבחולה הוי ג"כ המצטער בזה משום הך גברא דהוא חולה ומצטער בהסוכה [משא"כ לכו"ע הוא הסוכה שפיר ראוי' לדירה] ולזה מביאה הגמ' בהמשך לזה הנך עובדי' דפטרינהו משום מצטערין דמיירי כשהמצטער הי' להנך אנשים לחודי'. ומביאה הגמ' ע"ז רבא לטעמי' דאמר רבא מצטער פטור מסוכה היינו אף במצטער הך גברא לחודי' וכנ"ל. וע"ז מקשה הגמ' חולה אין מצטער לא דס"ד דבהך פטור מצטער משום הגברא הוא רק בחולה ולא במצטער בעלמא ולכן לא הוקשה להגמ' מהמשנה דגשמים וכו'. דהיכא דהפטור הוא משום הפקעה ה"דירה" פשיטא לן דהוא בכל גוונא דמצטער ורק בהא דחידש רבא דהפטור הוא משום הגברא מקשה ממשנתנו דחולין אין מצטער לא וכנ"ל.

ד. האמנם דאכתי צ"ב מהו סברת המקשן לחלק בזה בין חולין למצטער, והרי גם בחולין אין הפטור משום פקו"ג, דמיירי אפי' בשאין בו סכנה וכמבואר בהסוגיא, וכל הפטור בזה הוא משום הדרש דתשבו וכו' [וכמבואר בדברי הראשונים ז"ל דהפטור בחולין, ובמצטער הוא משום הא דתשבו וכו' עיין בהמאירי על המשנה, ובחי' הריטב"א בסוגיין וברבנו מנוח על הרמב"ם פ"ט מהל' סוכה הל' ד']. וא"כ מאי נפק"מ משום מה לא הי' מקיים ה"תדורו" אי הוא משום דהוא חולה או משום דמצטער בשאר אופן והרי מ"מ לא הי' מקיים בכה"ג ה"תדורו" וממילא דצ"ל נפטר מלקיים ה"תשבו" דתשבו כעין תדורו כתיב וצ"ע.

ה. והנראה לומר בזה ע"פ המתבאר בדברי המרדכי רמז תשמא דהפטור בחולה והפטור במצטער תרי דיני פטור ניהו דכתב שם לגבי מנהג העולם לישן חוץ לסוכה "אכן סומכים העולם על דבר זה שיראים מן הצינה והוי כחולה שאין בו סכנה דפטור מן הסוכה או כמו שמצטער דפטור מן הסוכה" דמשמע דתרי דיני פטור ניהו.

וכן מבואר ג"כ בלבוש סי' תרמ ס"ד דכתב שם "מה שנהגו רובא דעלמא לישן חוץ לסוכה, כבר אמרנו למעלה שסומכין על דבר זה שיראין מפני הצינה והוי כחולה שאין בו סכנה או כמצטער שפטור מן הסוכה שאין לכל אדם כרים וכסתות שיוכל להביאם תוך הסוכה, ואפי' יש לו אין כל אדם יכול לטרוח בכל לילה להביאם שם ולמחר לפנותם ואין לך מצטער גדול מזה וכו'" יעו"ש. דמתבאר דהם ב' פטורים². וצ"ב מהו ב' הפטורים שבזה דלכאורה הכל הוא מחד גדר פטור, דמצטער מחמת הסוכה ולא הוי תשבו כעין תדורו, ומהו הנפק"מ אם הוא מצטער משום שהוא חולה או מטעם אחר וצ"ע.

ו. והנראה לומר בזה דיעויין בלבוש סי' תרמ ס"ג דכתב "לא חייבה התורה לישב בסוכה אלא כדרך שאדם דר בביתו, דכתיב תשבו שפירושו תדורו כלומר כעין תדורו, לפיכך חולים ומשמשיהם ומצטערים פטורים מן הסוכה, שכן דרכו בכל ימי השנה מי שהוא חולה או מצטער מתבודד במקום מיוחד לו, ולא חולה שיש בו סכנה לבד אלא אפי' חולה שאין בו סכנה כגון חש בראשו או בעיניו הוא פטור, דשמא תזיק לו טרחת עלייתו או ישיבתו בסוכה וחי בהם אמר רחמנא ולא שימות בהם וכו'" יעו"ש.

ודברי הלבוש בזה תמוהין דכתב בטעם הפטור דחולין משום הא דוחי בהם וכו' והרי הא דוחי וכו' הוא פטור בכה"ת ומשום פקו"נ משא"כ לגבי סוכה דפטורין החולין ואפי' כשאין בהם סכנה, והפטור הוא משום הא דתשבו וכו' וכמ"ש הלבוש בעצמו בתחלת ההלכה וא"כ מה זה שהוסיף דפטור משום דשמא תזיק לו טרחת עלייתו וכו' ומשום הא דוחי בהם וכו' וצ"ע"ג.

ז. והנראה בזה דהלבוש מפרש דהפטור בחולה ומצטער משום הא דתשבו וכו' אינו משום הא לחוד דהיכא דלא הי' מקיים התדורו פטרתו התורה מלקיים ה"תשבו" [דהוא פטור עצמי משום הא דתשבו וכו'].

(2) וכן נראה מוכח ג"כ ממה שהביא בשערי תשובה סי' תרמ או"ק ה' מהברכי יוסף שמסתפק בחולה שאין בו סכנה אי פטור בלילה ראשונה, וכתב שמדברי ארחות חיים והכלבו משמע דחולה אף בלילה ראשונה פטור, וכן נראה מדברי האלי' רבה או"ק ח', ודוקא מצטער חייב בלילה ראשונה יעו"ש. דמתבאר דתרי פטורים ניהו ובמצטער חייב בלילה הראשונה ובחולה י"ל דפטור.

אלא דיסוד הפטור בחולה הוא משום הא דוחי' וכו'. דבשאר מצות התורה הפטור הוא רק היכא דהוי' פקו"נ ממש, דוחי בהם ולא שימות. ובסוכה חדשה התורה דנפטר משום הא דוחי' אפי' כשאין פקו"נ ממש, דהיכא דנוגע להוחי אפי' הוא רק למקצת החיות נפטר הוא מגדר שיעור בה"דוחי' דהיכא דמשום הך "דוחי" הי' יוצא מביתו כמ"כ נפטר הוא ממצות הסוכה והתשבו כעין תדורו הוא בהך שיעור מלקיים ה"תשבו" והיינו דהפטור דמשום תשבו כעין תדורו לא הוי פטור עצמי [משום הא דלא הי' מקיים בזה ה"תדורו"] אלא דבכה"ג נפטר הוא בחולה משום ה"דוחי" וכנ"ל, וזהו דכתב הלבוש בזה משום הא ד"דוחי" וכו', דמפרש דיסוד הפטור בחולה הוא משום ה"דוחי" ומהא דתשבו וכו' דרשינן דלגבי מצות סוכה נפטר הוא בשיעור ד"דוחי" דהי' דוחה לה"תדורו"³.

ועד"ז נראה בהפטור ד"מצטער" מסוכה משום הא דתשבו וכו' דאין הפטור בזה משום הא לחוד דלא הי' מקיים התדורו בכה"ג אלא יסוד הפטור במצטער הוא מגדר הפטור דאונס בכה"ת כולה, דבסוכה חידשה התורה דאפי' לא הוי אונס גמור פטור הוא ומהא דתשבו וכו' למדים שיעור ה"אונס" דאי משום הך מצטער לא הי' מקיים התדורו נפטר הוא משום "מצטער" כזה ממצות הסוכה ויסוד הפטור הוא משום הפטור דאונס וכו' וכנ"ל.

(3) לפי מש"כ בפנים יבואר הא דכתב בלחם יהודה הל' סוכה פ"ו ה"ד [הובא באוצמה"ת סוכה עמ' תתכ"ו] דדווקא במיחוש הראש והעין שהם אברים ראשיים בגוף האדם פטור מסוכה, אבל במיחוש יד או רגל וכיו"ב לא מיפטר, ואפי' לדעת התוס' דאפי' אין בעין סכנת אבר, אלא מיחוש בעלמא פטור, מ"מ היינו דווקא בעין דאפשר שימשך ממנו חולי העין המסכן ממש.

אבל לא שאר אברים יעו"ש, דלכאורה צ"ב מאי נפק"מ איזה מיחוש הוא דהעיקר הוא אי הי' יוצא בכה"ג מביתו וכו', אכן להמבואר בפנים דהפטור בחולה הוא משום ה"דוחי", אלא דנתחדש דהוא גם בשיעור פחות מפקו"נ ממש וכו' מבואר דברי הלחם יהודה דהפטור הוא רק בהנך אברים דאפשר שימשך ממנו חולי המסכן ממש דבזה איכלל הוא בה"דוחי" משא"כ בסתם מיחוש יד או רגל וכו' [אבל עדיין צ"ב למה לא יפטר בזה משום דין מצטער, וצ"ל דמיירי היכא דאינו מצטער בזה בישיבת הסוכה אלא חושש שיוכל לבוא להיזק גופו וכו' דבזה הוי הפטור משום דין "חולה" וכמבואר להלן בהערה 4, ובזה הוא דמחלק הלחם יהודה וכנ"ל].

ומבואר לפי"ז דיסוד הפטור בחולה, והפטור במצטער, תרי דיני פטור נינהו דבחולה הוא משום דינא ד"וחי" וכו',⁴ ובמצטער הוא משום דינא דאונס וכמשנ"ת.

ח. ולפי מש"כ מבואר הא דכתבו המרדכי והלבוש לגבי הא דסומכין העולם שלא לישן בסוכה דהוא מפני הצינה והוי כחולה שאין בו סכנה דפטור מן הסוכה או כמו שמצטער דפטור מן הסוכה. והיינו דתרי דיני פטור נינהו. דמשום הא דחולה שאין בו סכנה [דלגבי צינה חשיבי כולוהו כחולין וכו'] פטורין ואפי' שאין מצטערין בהצינה דהפטור בזה לא הוי משום ה"מצטער" אלא משום השם ד"חולה" דהיכא דיכול להזיק קצת לבריאותו נפטר הוא מסוכה משום ה"וחי" ואפי' כשאינו מצטער בזה מהצינה וכו"ל. "או כמו שמצטער דפטור מסוכה", דזהו עוד טעם משום לתא ד"מצטער" דהיכא שמצטערין מהצינה פטורין גם שלא משום השם ד"חולה" אלא משום דינא דמצטער [דיסודו הוא משום הפטור דאונס] וכו"ל.

ט. ולמש"כ יש לבאר ג"כ סברת המקשן, חולה אין מצטער לא, דהקשינו ע"ז דמה"ת לחלק משום מה לא היה מקיים התדורו אי הוא משום דהוי חולה או מצטער והרי הפטור בתרומתו הוא משום הא דתשבו וכו' וכו"ל. והיינו משום דבאמת תרי דיני פטור נינהו. דאין הפטור בהו רק משום הא דתשבו וכו' [דהוא פטור עצמי] אלא דמשום התשבו וכו' פטרינן בחולה משום ה"וחי" ובמצטער משום ה"אונס" וכו"ל, ולזה מקשה הגמ' די"ל דחולה אין מצטער לא, דהפטור הוא רק בחולה ומשום וחי וכו' משא"כ במצטער בעלמא לא פטרה התורה, דאין בזה משום ה"וחי" וכו', ומבואר לפ"ז דפטורא דחולה ופטורא דמצטער, אף דתרווייהו נלמדים מהא דתשבו וכו' מ"מ תרי דיני פטור נינהו, דבחולה יסודו משום ה"וחי" ובמצטער יסודו יסודו משום ה"אונס" וכמשנ"ת.

י. והנה בהגהות אשרי מתבאר דבהביא עצמו להצטער לא מיפטר בכח"ג מהסוכה דכתב לגבי המקיז דם במועד דלא מיפטר מהסוכה

(4) דבחולה הפטור הוא אפי' בשאינו מצטער בישיבת הסוכה אלא דיש כאן חשש הזיק קצת לבריאותו [וכמו"ש בלבוש משום דשמא תזיק לו טרחת עלייתו או ישיבתו בסוכה] דנפטר הוא משום ה"וחי" דהיכא דנוגע לבריאותו בשיעור דהי' יוצא בכח"ג מביתו נפטר הוא מהסוכה ואפי' כשאין בזה משום מצטער בהישיבה בסוכה.

דהו"ל שלא להקיד במועד אלא קודם או אח"כ" [וכן מבואר בהיראים בעשה סוכה במקום שיצטער דכתב לא מיבעי' דלא מיפטר בה וכו'].

ויעויין בשו"ע סי' תרמ ס"ג בהגהת הרמ"א דכתב שם דמי שמקיד דם חייב בסוכה ובט"ז שם ס"ק א' כתב "בהגהה אשרי סיים שם דלא הוי חולה וכו' ותו דהו"ל שלא להקיד במועד אלא קודם או אח"כ, עכ"ל. משמע לי מזה דלא מיירי אלא במקיד לשמור הבריאה לחוד ואין מרגיש בחולי, אבל אם מרגיש בחולי [מחמת ההקזה וכמ"ש בשו"ע אדה"ז שם יעו"ש] ויש קצת קרירות, פשיטא שפטור מסוכה, שאפי' בתבשיל שמתקלקל בשביל הקרירות כתב בלבוש שפטור מסוכה, כל שכן באם יש היזק לגוף מחמת הקרירות יעו"ש.

ודברי הט"ז בזה צ"ב דהרי הביא דברי ההג"א דכתב בטעם הב' דלא מיפטר כיון דהו"ל שלא להקיד וכו' דמתבאר דבהביא ע"ע המצטער ליכא הפטור וכנ"ל, וא"כ מה זה שכתב הט"ז דאם מרגיש בחולי וכו' פשיטא שפטור מסוכה, דמ"ש אם מרגיש בחולי והרי מ"מ הוי הפטור בזה משום הא דמצטער. ובהביא ע"ע המצטער לא נפטר. וראיתי בפרמ"ג שם במשב"ז ס"ק א' שכתב "עי' ט"ז אע"פ שמרגיש רק קצת ולא חולה ממש, אפ"ה כל שיש קרירות יבוא לידי סכנה וכו'" יעו"ש. וכפה"נ מפרש הפרמ"ג בדברי הט"ז דאתי עלה משום חשש סכנה דפטור משום פקו"נ בכה"ת. ולא משמע כן בט"ז דא"כ למאי הביא בזה מהלבוש מדין פטור בסוכה וכו', ותיפוק ל' משום חשש סכנה דנפטר גם משאר המצות משום וחי בהם וכו', ומאי קמ"ל בזה הט"ז דבאיכא חשש סכנה וכו' פטור הוא מהמצוה.

יא. ולמש"כ נראה דיש לבאר היטב דברי הט"ז בזה והוא דחלוק בהפטור דמשום אונס. דהיכא דהביא בעצמו להאונס לא נפטר דלא חשיב כאונס היכא דהוא בעצמו הביא לזה. משא"כ בפטור דמשום וחי בהם וכו' דאפי' הביא ע"ע החולי וכו' מ"מ לאחר שהוא חולה איכא ב' דינא דפקו"נ דדוחה לכל המצוות וכמו שהאריך לבאר בישועת ישראל חו"מ סי' כא בדברי הריב"ש ושאר הפוסקים שם יעו"ש בדבריו באריכות.

ולפ"ז יש לבאר דברי הט"ז כמין חומר, והוא למש"כ דחלוק הוא הפטור במצטער דהוא משום לתא ד"אונס" משא"כ הפטור בחולה דהוא משום לתא ד"וחי" וכנ"ל, דלפ"ז מש"כ ההג"א והיראים דבהביא על עצמו ה"מצטער" לא מיפטר מסוכה, הוא רק בפטורא ד"מצטער" דהוי משום לתא דאונס דבזה היכא דהביא עצמו להאונס

לא מיפטר וכנ"ל, משא"כ בפטורא דחולה דהוא משום ה"וחי" בזה הנה גם כשהוא עצמו הביא להחולי נפטר הוא בדיעבד משום ה"וחי" וכנ"ל. וזהו מש"כ הט"ז בדברי ההג"א הוא במקיז לשמור הבריאה ואין מרגיש בחולי אבל אם מרגיש בחולי אח"כ מחמת ההקזה [וכמ"ש בשו"ע אדה"ז בזה כנ"ל] נפטר הוא מהסוכה אפי' כשהוא עצמו הביא להחולי. והיינו משום דבחולה הוי הפטור משום לתא דוחי דכל היכא דיש היזק להגוף נפטר הוא מהסוכה משום דינא דוחי וכנ"ל ובזה לא איכפת לן מה דהוא עצמו הביא לזה דמ"מ איכא כאן הפטור דמשום וחי וכנ"ל.

יב. ויעויין במג"א שם דהביא ג"כ טעם הב' שבהג"א וכתב: "ולפי טעם זה, אי שותה משקה המשלשל אע"פ שמצטער הרבה מ"מ חייב בסוכה, דהו"ל לעשותו קודם החג או אחריו, ולכן לא יעשנה במועד אבל בדיעבד נ"ל דפטור מסוכה דהא סכנה הוא לו לישב בסוכה". יעו"ש. ולפום ריהטא נראה דכוונת המג"א דהיכא דיש סכנה בדבר פטור הוא מהסוכה משום דין פקו"נ דכה"ת [וע"ד מש"כ הפרמ"ג לפרש בדברי הט"ז] אלא דצ"ב דמאי קמ"ל המג"א בזה, והרי פשוט הוא דבמקום סכנה נדחו כל המצות, אכן למשנ"ת י"ל דאין כוונת המג"א לסכנה ממש אלא כוונתו דיכול להזיק לבריאותו וכו' [וע"ד משנ"ת בדברי הט"ז] ובזה הוא דמחלק המג"א דהיכא דהוא רק משום מצטער ושמצטער הרבה וכו', בזה חייב בסוכה, דבהפטור דמשום מצטער ליכא הפטור היכא דהביא בעצמו וכו', משא"כ כשיש כאן חשש שיזיק להבריאות וכו' דבזה פטור משום דינא דחולה דהפטור משום וחי וכו', בזה לא איכפת לן מה שהביא בעצמו וכו' דמ"מ בדיעבד פטור וכמשנ"ת בדברי הט"ז, ולפי"ז דברי המג"א ודברי הט"ז חדא נינהו דהן הן הדברים וכמשנ"ת.



דין ברירה ביו"ט

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו'

'בנתיבות התפילה' - על דיני טעויות בתפילה

כשהפסולת מרובה והאוכל מועט אבל הטירחא מרובה

כתב בשו"ע סי' תקי סעי' ב: "הבורר קטניות ביו"ט בורר כדרכו בחיקו ובתמחוי (אם רוצה לאוכלו בו ביום) אבל לא בטבלא ולא בנפה

ולא בכברה בד"א כשהאוכל מרובה על הפסולת אבל אם היתה הפסולת מרובה על האוכל בורר את האוכל ומניח את הפסולת ואם היה טורח בברירת הפסולת מן האוכל יותר מטורח ברירת האוכל מן הפסולת אע"פ שהאוכל מרובה בורר את האוכל ומניח את הפסולת". הג"ה: "ולוים ובטנים שנשתברו ועדיין בקליפיהם לא מיקרי הקליפה פסולת כיון דאורחיהו בהכי ועדיין מעורבין".

והנה באופן שהפסולת מרובה אבל טרחת האוכל מרובה (כגון שהאוכל הוא דק) מזה לא כתב בשו"ע כלל. אבל רבינו בשו"ע שלו סעי' ג-ד כתב בזה וז"ל: "הבורר קטניות המעורבים עם עפרורית או עם מוץ שלהם בורר כדרכו אפילו פסולת מתוך האוכל ואפילו בקנון ואפילו אינו אוכל מהם לאלתר אלא בורר בשחרית לאכול בין הערבים ואע"פ שכיוצא בו בשבת חייב חטאת אפילו בורר אוכל מתוך הפסולת מכל מקום ביו"ט לצורך אכילה התירו לברור כדרכו אפילו פסולת מתוך האוכל ולא אמרו דהברירה היא ממלאכות האסורות ביו"ט אף לצורך אכילה אלא בברירת תבואה שדרך לבור אותה הרבה ביחד וכמ"ש בסי' תצה עיין שם הטעם אבל מיני קטניות שאין דרך לבור אותן אלא מה שצריך לו מהם בו ביום מותר לברור כדרכו".

"במה דברים אמורים כשהאוכל מרובה על הפסולת שיש יותר טורח בברירת האוכל מתוך הפסולת מבברירת הפסולת מתוך האוכל לפיכך הצריכו אותו לברור הפסולת כדי למעט בטורח ביו"ט אבל אם הפסולת מרובה על האוכל צריך לברור את האוכל ולהניח את הפסולת כדי למעט בטורח וכן אפילו אם האוכל מרובה על הפסולת אלא שיש יותר טורח בברירת הפסולת מבברירת האוכל כגון שהפסולת הוא דק מאוד ויש טורח ליקח אותו בידו צריך לברור האוכל ולהניח הפסולת כדי למעט בטורח וכן אם הפסולת מרובה על האוכל אע"פ שיש יותר טורח בברירת האוכל מבברירת הפסולת כגון שהאוכל הוא דק מאוד צריך לברור את האוכל ולהניח את הפסולת כיון שכמות הפסולת מרובה על כמות האוכל אבל אם כמות האוכל הוא שוה לכמות הפסולת ויש יותר טורח בברירת האוכל מבברירת הפסולת צריך לברור את הפסולת מתוך האוכל כדי למעט בטורח ואם האוכל והפסולת שניהם שוין בכמותן ובטירחתן הרשות בידו לברור איזו שירצה".

והנה מראשית דברי רבינו מבואר דעיקר הקובע באיסור ברירה דיו"ט הוא שלא יהיה טירחה יתירה. וכן כתב בקו"א (אות ג) בהא דבאוכל מרובה הצריכו לברר הפסולת: דאף דאיכא מלאכה גמורה

בברירת הפסולת, אעפ"כ אם יש טורח יותר בברירת האוכל אסור לברור האוכל משום שהוא טירחא שאינה צריכה. וממשיך שם שמותר לברור פסולת מאוכל אפילו אינו אוכל לאלתר ולא אמרינן שימתין מלברור עד שיאכל. והטעם דמלאכת אוכל נפש הותרה ביו"ט ולא דחויה, אבל טירחא שא"צ לא הותרה מעולם.

וא"כ צריך ביאור סוף דבריו במה שכתב ד"אם הפסולת מרובה על האוכל, אע"פ שיש טורח בברירת האוכל צריך לברור את האוכל ולהניח את הפסולת", הרי אם עיקר הקובע ביו"ט הוא שיהיה טירחא מועטת אבל שאר הל' ברירה מותרים ביו"ט אז הדין צריך להיות שיברר הפסולת מן האוכל מכיון שברירת האוכל הוא יותר טירחא.

והנה בשו"ע החדש עם ציונים שם הערה מ' מציינים שמקור דברי רבינו בתוס' שבת (קמב, ב) ד"ה 'שאוכל מרובה' שכתב: "והא דמוקי לה בספ"ק דביצה כגון דנפיש בטרחא וזוטר בשיעורא אוכל קאי ולא אפסולת", כלומר אפילו שהאוכל נפיש בטירחא אעפ"כ חייב לברור האוכל מכיון דזוטר בשיעורא ולא בטל ליה פסולת. אולם עדיין צריכים ביאור טעם הדבר.

וראיתי בשיטה מקובצת על מס' ביצה יד, ב סברה בשם הרא"ה, וז"ל: "דנפיש בטרחא וזוטר בשיעורא. פירש רש"י ז"ל כי הפסולת דק כגון אבנים דקות אבל הוא מועט בשיעור ומרובה בטורח והאוכל דבר גס וכיון דהפסולת מועט לא הוי כמאן דקאי בעיניה ולא בטיל לגבי האוכל ואפילו הכי כיון דטורח הפסולת מרובה [אסור] אפילו לבית הלל ולא קא שרי בית הלל ליטול הפסולת אלא דוקא כשהאוכל דק ומרובה והפסולת גס ומועט. ואיכא דקשיא ליה דאכתי פשיטא דמעוטי [בטירחא] עדיף. והרא"ה ז"ל פירש כי האוכל נפיש בטירחא שהוא דק הרבה וזוטר בשיעורא. והא קא משמע לן דאף על גב דנפיש בטירחא כשבורר האוכל אפילו הכי כיון דזוטר בשיעורא הוה ליה פסולת כמאן דקאי בעיניה ואינו בר טלטול ולפיכך בורר את האוכל שהוא בר טלטול".

כלומר אפי' שאנן לא פסקינן כדעת הטור שאם הפסולת מרובה אסור לברור אפי' אוכל מתוך פסולת מכיון שהאוכל נעשה טפל להפסולת והכל מוקצה, מ"מ אם הפסולת מרובה נעשה הפסולת מוקצה (אפי' שאינו אוסר האוכל כדעת הטור), ולכן מחויב לברור אוכל מתוך פסולת אפי' דנפיש טירחא.

והגם שרבינו בסוף סי' תקט סעי' טז כותב: "מותר לטלטל מוקצה לצורך אכילה" וא"כ אמאי אסור להוציא הפסולת שהוא מוקצה מתוך האוכל? הרי רבינו ממשיך שם בטעם הדבר ד"לא יהא טלטול המוקצה חמור מעשיית מלאכה גמורה שהותרה לצורך אכילה", וא"כ עשיית מלאכה אפי' דרבנן כמוקצה יותר חמור מטירחא יתירה ביו"ט ולכן יש לברור האוכל מתוך הפסולת אם הפסולת מרובה אפי' אם נפיש בטירחא כגון שהאוכל דק.



מוחצלאות לסכך

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

היום נמכרים בשוק מוחצלאות לרוב עבור סכך, ונשאלות תמיד כמה שאלות: א. האם מותר להשתמש במוחצלאות אלו, ב. האם זה הידור, ג. האם צריכים השגחה לכשרותם או אפשר לקנות כל מחצלת ונחזי אנן.

משנה סוכה יא, א "כל שהוא מקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ אין מסככין בו וכל דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ מסככין בו".

ובגמ' שם יב, א "אר"י אמר קרא באספך מגרנך ומיקבך בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר" ע"כ וע"ש, וכן נפסק ברמב"ם (פ"ה) וטושו"ע רס"י תרכ"ט.

היינו דדרשו חז"ל מהפסוק באספך מגרנך ומיקבך שאין כשר לסכך אלא בפסולת גורן ויקב פי' שיהיו בו שלשה תנאים אלו גידול מן הארץ, תלוש, ואינו ראוי לקבל טומאה, וכל שאין בו שלשת תנאים אלו פסול לסכך מה"ת.

וראה בארוכה בסי' תרכט פרטי דינים אלו, שאכמ"ל בהם. ויש עוד כמה חששות שגזרו חז"ל ואסרו מדרבנן, ומהם:

א. גזירת תקרה: דאיתא בגמ' סוכה יד, א במשנה "מסככין בנסרים דברי ר"מ ור"י אוסר" ונחלקו שם רב ושמואל דלשמואל הפלוגתא בנסרים שבין ג"ט לד' טפחים אבל בד"ט לכו"ע אסור וכן פסקו רוב ראשונים ובטושו"ע סי' תרכט סעי' יח ובשו"ע רבינו סעי' כט ואילך.

ב. גידולי קרקע שנשתנו צורתן: דכתב הרמב"ם (ומקורו בירושלמי סוכה פ"א ה"ה) סיככה בפשתי העץ שלא דק אותן ולא נפצן כשרה ועדיין עץ הוא ואם דק ונפץ אותן אין מסככין בו מפני שנשתנית צורתו וכאילו אינן מגדולי קרקע.

וכ"פ המג"א ריש סי' תרכט וכן פסק רבינו להדיא בריש סי' תרכט סעי' ה במי שסיכך בפשתי העץ שדק אותן וזלה"ק: "פסולה מדברי סופרים לפי שנשתנו צורתן וכאילו אינן מגדולי קרקע והוא הדין צמר גפן או קנבוס שניפץ אותן אין מסככין בהם" עכלה"ק.

ועפ"ז כתבו האחרונים שאין לסכך בניר אע"פ שעשוי מן העצים או מן העשבים וכן אין לסכך בזכוכית שנעשית מאפר של עצים שהרי נשתנו צורתן.

ג. בדבר המקבל טומאה מדרבנן אסור לסכך מדרבנן, ומקורו הוא מהמבואר בגמ' סוכה דף טז, ב מחצלת של שיפה ושל גמי שיריה אע"פ שנפתחו מכשיעורה אין מסככין בהן". וכ' ביראים סי' תכא שהוא תולדה שאין מסככין בדבר המק"ט מדרבנן, וכ"ה בט"ז תרכט ס"ק יא גבי סולם, וכ"ה במג"א שם ס"ק יא, וכן פסק רבינו סעי' יד.

ד. גזירת מעמיד: גמ' סוכה כא, א "הסומך סוכתו בכרעי המטה כשרה ר' יהודה אומר אם אינה יכולה לעמוד בפנ"ע פסולה" ונחלקו האמוראים שם בטעמא דר"י חד אמר מפני שאין לה קבע וחד אמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה, ובדעת הטוש"ע יש בזה אריכות גדולה ואכמ"ל, אלא בהמשך לפסק השו"ע (תרכט סעי' ח) בדין סולם כתב המג"א (בתי' ב) שרק בדיעבד פסק השו"ע דסומך סוכתו בכרעי המטה כשרה אבל לכתחילה יש להקפיד על כך דחיישינן להפוסקים שמחמירין בזה, וכן פסק רבינו שם סעי' יג שבדיעבד שכבר העמיד את הסכך בדבר המקבל טומאה מותר לישב בה לכתחילה.

ורבינו מתיר במפורש (וכן ס"ל להמ"ב ועוד) מעמיד דמעמיד ודלא כמי שפקפק בזה.

אלא דדא עקא דיש מי שאומר (פמ"ג חזו"א סי' קמג סק"ב) שכל שהוא לתוספת חיזוק כגון שחושש שיפול ברוח שאינו מצוי' כשר, וכ"כ בפרמ"ג מש"ז ס"ס תרמג.

אלא דבדברי רבינו לא משמע כן כלל דכתב שם סעי' יא בדין סולם (שהוא המקור לאיסור מעמיד כנ"ל).

"ולכתחילה יש ליוזר שלא להניח על גבי הגג כדי להניח עליו הסכך וכן שלא להניחו על גבי הסכך כדי להחזיקו שלא יפזרנו הרוח והוא הדין שאין מחזיקין ואין מעמידין את הסכך לכתחלה בכל דבר שראוי לקבל טומאה וכו' גזירה שמא יסכך בהן" עכ"ל ק.

חזינן מפורש בהוספת רבינו (עפ"י דברי המהרי"ל) המילים שאין מחזיקין, שכל שהוא לתוספת חיזוק ג"ז אסור, וכן לומד בדברי רבינו גם בס' הלכות חג בחג פ"ז הערה 3 דחולק רבינו על הנ"ל, וגדר זה משמעותי מאד כדלקמן.

ויש עוד נקודה - דאף דגזירת מעמיד הי' מתחלתו בדבר המקבל טומאה, כתבו הפוסקים דה"ה דכל דבר שאין מסככין בו לכתחלה אין להשתמש עמו כמעמיד הסכך, והוא כטעמא דחד אמוראי דלעיל מפני שאין לה קבע (טעמא אחריני דמקב"ט) וכ' הרא"ש (סוכה פ"א) דטעם זה עיקר, וכן פי' בתוספות, וכן פסק בשו"ע תרכ"ט סעי' ג ובביאור הגר"א שם, וכ"ה בט"ז דהשו"ע נקט כתה"ד ולא איכפת לן דמעמיד במק"ט או במחובר, וכן כתב להדיא בשו"ת שבט הלוי ח"ו סי' עד דבד"ז אין הבדל בין מקבל טומאה לשאר דברים שאין מסככים בהן. ע"ש.

ב. ואחרי כל ההקדמות האלו נבוא לבאר בין מחצלאות בימינו, די ש כמה וכמה סוגים, ובכללות נחלקו המחצלאות (עכ"פ בהלכה) לאלו שנעשו לשכיבה ולאלו שנעשו לצל לא נדון עכשיו להמחצלאות הנעשות לשכיבה (האסורים מדין טמא מדרס) כי רובם ככולם של המחצלאות הנמכרות כיום בשוק אינם נעשים לשכיבה אלא בעיקר לצל (וכן כתוב בשו"ת אז נדברו ח"ב סי' סו).

נדון איפוא באלו הנעשות לצל וכמו וילונות לחלון או מחצלאות שעשויים לשלב לתוך כותל חצר העשויות לצל ולצניעות או לצל אחר, דבאמת כל שידוע ולרוב כתוב כן על האריזה (ויש תח"י צילום של כו"כ מהם) הנמכרות בחנויות שמראים בתמונות לאיזה מטרה הם עשויים, והם כנ"ל לצל ולצניעות ולא לשכיבה, ובפרט אלו מקנים יותר עבים שאין נוח השכיבה עליהם, הנה באמת הי' מותר לקנותם ולהשתמש בהם כסכך בלי כל הכשר ובפרט אלו הנעשים מקנים (פסי דיקט) או באמבאו (קני סוף "באמבוק" ובפרט העבים (כדלקמן),

וא' הרבנים (ראה הערתו בשו"ת אז נדברו הנ"ל, וכן ס"ל להחמיר בשו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' כט) העיר דמכיון שהנסרים אדוקים ע"י

אריגה נעשים כנסר רחב ד' ופסולים משום גזירת תקרה כנ"ל, אך רבו הפוסקים החולקים עליו ובעיקר מכח המבואר בשו"ת אבנ"ז סי' תעג שהיות והגשמים יורדים דרכה ליכא גזירת תקרה, וכן דחהו בשו"ת שבט הלוי הנ"ל דהא מתקפל כמו דבר רך ואין זה גזירת נסר, וכ"כ בשו"ת 'אז נדברו' להיות דאין יכולים לעשות תקרה ממחצלאות א"כ אין לגזור גזירת תקרה. אלא שבשו"ת אג"מ חאו"ח סי' קעז דן בוילונות של עץ אם כשרים לסכך כשיסתרם ונוטה לאסור שהוא פסול עכ"פ מדרבנן אבל אם הוא אריג (כבנדו"ד) יטמא כל הכלי בשביל האריג ובנדו"ד יטמא כל הוילון מפני האריג אף אחרי שיסתרם גם, מדינא ע"ש.

ולא מצאתי בפוסקים האחרונים החוששים לחשש זה של האג"מ.

ובשו"ת יחיה דעת ח"א סי' סד מתיר בחוטי צמר גפן בטענו כי אינם מקבלים טומאה ועוד והוא העיקר שאף להפוסקים שאוסרים להעמיד הסכך בדבר שראוי לקבל טומאה מ"מ כל דבר שהאיסור לסכך בו אינו אלא מגזירת חכמים לא גזרו חכמים לאסור להעמיד הסכך דהוי גזירה לגזירה, ולכן חוטי כותנה שפסולים לסכך רק מדרבנן מותר להעמיד בו הסכך לכתחילה, דהוי רק גזירה לגזירה, ע"ש שמביא שיש חולקים ע"ז (פמ"ג).

אך אעפ"כ כתבו הרבה פוסקים שיש ליזהר שלא יהיו ארוגים בחבלים או חוטים המקבלים טומאה מן התורה או שאינם גידולי קרקע (כגון חוטי ניילון) כי הם מעמידים את הסכך ואסור להעמיד בדברים הפסולים לסכך.

וכ"ז לכתחילה אבל בדיעבד כתב רבינו בסעי' יג שכבר העמיד את הסכך עצמו בדבר המקבל טומאה מותר לישב בה לכתחילה.

ג. והנה כל הנתבאר לעיל מיירי שהעמידו את הסכך בדבר הפסול לסכך בו שאף בזה מחלוקת הפוסקים ולכתחילה י"א שאין להעמיד בדברים אלו ואין חילוק בזה אם הוא חוטי כותנה או חוטי ניילון, ואדרבה י"א שחוטי ניילון הוא יותר גרוע, דבחוטי כותנה עכ"פ יש מחלוקת אם הוא מקב"ט או לא, דבשע"צ סי' תרכט אות ב' דן בהם ובחוטי פשתן אם עברו תהליך טוי' וקליעה מקבלים טומאה או לא, ובשו"ת 'יחיה דעת' הנ"ל מביא דעת ר' ישעי' אחרון בפסקיו שאין תורת טומאה בצמר גפן שרק בגד צמר ופשתים מטמאים כנגעים ע"ש, אלא דבחוטי ניילון יש להחמיר יותר שאינו גידולי קרקע כלל ודו"ק.

יש עוד חסרון בחוטי ניילון, דהנה בכותנה ופשתן (ובמילא חוטיהן) הם גידולי קרקע ורק אסורים מדרבנן כנ"ל מפני שאינם נראים כגידולי קרקע, וי"א שמעמידין בפסולי דרבנן, משא"כ חוטי ניילון הוא סכך פסול מה"ת, אלא דההיתר הוא די"א דכל שסכך פסול נתבטל בסכך הכשר עד שאינו ניכר או בעומד מרובה על הפרוץ י"א שאין בו משום מעמיד, והמקור לזה הוא המשנה בדף טו "הסומך סוכתו בשפודין או בארוכות המטה אם יש רוח כמותן כשרה", ומוקמינן בגמ' במעדיף או שאם נתונין שתי נותן הסכך ערב על גביהן, וכן נפסק בטושו"ע סי' תרלא ס"ח ובשו"ע רבינו שם סעי' יא וסולם שאני שהוא ניכר.

ואף דהסברנו לעיל דמעמיד בדבר המקב"ט וסכך פסול מותר בדיעבד, מ"מ פי' מעמיד הוא דאם ינטל המעמיד יפול הסכך, אך י"א דאם יכול הסכך לעמוד בלעדיו אין קפידא בזה, והוא להשיטה (פרמ"ג, חזו"א) הכת' לעיל שכל שהוא לתוספת חיזוק כגון שחושש שיפול ברוח שאינה מצוי' כשר, אך על זה חולק רבינו כדלעיל דפי' לחיזוק נק' מעמיד ואסור לכתחילה.

עכ"פ חזינן דגדר מעמיד הוא דמסייע להסכך שלא יפול ברוח שאינה מצוי', אך אם הסכך קלוש כ"כ דיפול אפי' ברוח מצוי', זה הרבה יותר גרוע ממעמיד, וי"ל שאין זה סכך כשר כלל.

וזה לשון ס' פסקי תשובות ס' תרכט אות יא וכ"ז אינו אלא בסכך שאילו לא קושרים אותו לסוכה אינו מחזיק אלא עף בכל רוח מצוי' (ומצוי' במחצלאות קלות משקל) שאז חייבים עפ"י דין לקושרו ובלא קשירה הסוכה פסולה אפי' אם כרגע מונח הסכך על הסוכה כהוגן, ואז אמור הדין שאין לקשרו בחוטים המקבלים טומאה או סינטטים שאינם גידולי קרקע אין חשש וכו' ע"ש שמביא מש"כ לעיל שמותר לחזק, אך כאמור י"ל שלדעת רבינו אפי' לחזק אסור לכתחילה.

וכתבו הפוסקים דהמובחר ביותר ומה שנחשב לכתחילה ולהידור הוא המחצלאות הארוגים בחוטי עץ, פשתן, קנים שלא עברו תהליך עיבוד וניפוץ שהם כשרים לסיכוך לכתחילה ולהידור.

יש עוד חשש, דבסוכות הנמכרות ראיתי רבים (ובפרט הקטנים) שאין נסרים ע"ג הסוכה (המשמשות בד"כ לסמוך הסכך עליהם) ונוהגין לשים המחצלאות ע"ג הסוכה בלי משען עץ וכדומה (ובדוגמת היריעות בהמשכן) ויוצא - ובפרט בהמחצלאות הקטנות - שמה שמחזיק הסכך - אפי' אם הקנים הם עבים - הם החוטים ורק החוטים

מעמידין את הסכך שלא יפול אפי' ברוח המצוי', ובזה יש חשש הרבה יותר חמור מחשש מעמיד כי כנ"ל יש חשש על עצם העמדת הסכך ובפרט הקטנות שאינם עוברים מדופן לדופן דבזה יש חשש פסול מעיקרא דדינא וכנ"ל.

וזאת תורת העולה מכל הנתבאר לעיל:

רוב המחצלאות אינם לשכיבה אלא לצל לכן המחצלאות לכשלעצמם אינם צריכים הכשר.

השאלה בהמחצלאות (אפי' אלו עם הכשר) הוא החוטים שאורגים המחצלאות דאם הם מחוטי כותנה ופשתן וכדו' שעברו תהליך עיבוד וניפוץ (גידולי קרקע אך נשתנו מראיתן) י"א שמותרים (יחודה דעת) וי"א שאסורים (אג"מ - מטעם שמתמא כל הכלי) אפי' בדיעבד וי"א שאסורים לכתחילה (כדין מעמיד בדבר המק"ט) ומותר בדיעבד, והוא שהמעמיד מעמיד הסכך לרוח שאינה מצוי' אבל אם הוא מעמיד הסכך אפי' לרוח מצוי' (וכמו המחצלאות הדקים והקלושים) אסור בכל אופן אפי' בדיעבד - והמובחר הוא האריג עם חוטי פשתן, עץ קנים שלא עברו תהליך עיבוד ורק הם מהודרים.



אתרוג שניקב

הרב אפרים פיקרסקי תושב השכונה

המחבר כותב בשו"ע או"ח סי' תרמח סעי' ב וז"ל: "אתרוג שניקב נקב מפולש כל שהוא פסול ושאינו מפולש אם היה כאיסור פסול ואם חסר כל שהוא פסול ויש אומרים דגם בנקב מפולש בענין חסרון משהו ושאינו מפולש בחסרון כאיסור" עכ"ל.

והנה מסתימת לשון המחבר נראה לכאורה שמ"ש בסוף הסעיף, "ושאינו מפולש בחסרון כאיסור", פי' שלדעת הי"א אם ניקב נקב שאינו מפולש צריך להיות חסרון (בגוף האתרוג) כשיעור איסור, ואז ה"ה פסול, אבל אם החסרון הוא פחות מכאיסור ה"ה כשר.

וכן תפס כנראה גם בעל המשנ"ב שם בס"ק ט וז"ל: "וי"א וכו' ס"ל דתרתן לריעותא בעינן מפולש וחסרון דבלא חסרון כשר בכל גווני אלא ביש חסרון יש חילוק דאם הוא מפולש פסול אפילו בחסרון כל שהוא ובאינו מפולש דוקא כשחסר בכאיסור וכו'" עכ"ל.

אבל כשנדקדק בלשונו הזהב של אדמוה"ז בשו"ע שלו שם סעיף ח נראה שסובר אחרת. וז"ל שם: "ויש חולקין עכ"ז ואומרים דנקב שאין בו חסרון מגוף האתרוג אינו פוסל כלל ואפילו הוא רחב הרבה יותר מכאיסר ואפילו הוא מפולש ולא חלקו חכמים בין מפולש לשאינו מפולש ובין כאיסר לפחות מכאיסר אלא בנקב שיש בו חסרון מגוף האתרוג שאם יש ברחבו כאיסר פוסל אע"פ שאינו מפולש ואם אין ברחבו כאיסר אינו פוסל אא"כ הוא מפולש וכו'", עכ"ל בהנוגע לענינו.

הרי נראה להדיא מדברי אדמה"ז שכל ההפרש בין רחב כאיסר ובין פחות מכאיסר הוא רק בנוגע התנאי של מפולש, אבל לגבי כמות החסרון אין הבדל ביניהם, ששיעור כאיסור הוא רק שיעור רוחב הנקב ולא שיעור החסרון. ואפי' בחסרון כ"ש פסול באם הנקב רחב כאיסר (אע"פ שאינו מפולש), ולא צריכים חסרון (מגוף האתרוג) כאיסר לפסול האתרוג באם יש נקב רחב כאיסר, אלא אפי' בכ"ש נמי פסול.

וכן נראה נמי מדברי הטור (המקור לדברי המחבר) שכתב שם וז"ל: "ור"ח פ"י דאפי' נקב שיש בו חסרון אינו פוסל אלא בכאיסר או מפולש". הרי כמעט מפורש בדברי הטור דאין שום נפק"מ בכמות החסרון¹, וכל הנפק"מ הוא דמפולש אפי' נקב כ"ש משא"כ בשאינו מפולש צריכים שהנקב יהי' רחב כאיסר (אבל החסרון פוסל גם במשהו).

ואולי אפשר להעמיס זה גם בלשון המחבר הנ"ל. שמ"ש "ויש אומרים דגם בנקב מפולש בעינן חסרון משהו ושאינו מפולש בחסרון כאיסר", כוונתו דבנקב שאינו מפולש בחסרון, ז.א. שאם יש חסרון בנקב שאינו מפולש, אזי נפסל אם רוחב הנקב הוא כאיסר (אבל לא מדבר אודות שיעור החסרון שזהו כמ"ש לעיל במשהו). ואע"ג שזה דוחק קצת. מ"מ נראה יותר לדחוק כנ"ל כדי להתאים דברי המחבר לטור ולשו"ע אדה"ז.

והנה לבר מן דין קשה קצת להבין פ"י של המשנ"ב בזה שצריכים חסרון מגוף האתרוג כשיעור איסר. בשלמא כשמדברים אודות רוחב הנקב, מובן שהנקב צריך להיות בשטח באותו כמות של רוחב איסר.

(1) שהרי מדמה איסר למפולש, מה מפולש המדובר הוא באיכות הנקב ולא בהחסרון כן הוא גם בכאיסר שהמדובר הוא רק אודות הנקב ולא החסרון.

אבל לפי דברי המשנ"ב שצריך להיות חסרון מגוף האתרוג כשיעור איסור, אינו מובן כלל. הרי מדברים על כמות של גוף האתרוג שחסר, ולא רק על שטח. א"כ מהו הכמות (הנפח - volume) שצריך להחסיר מגוף האתרוג. האם משערינן בהנפח של מטבע האיסור. האם מצינו דבר כזה בש"ס, שיש לאיסור נפח מסויים? ומה יהי' באם הנקב יהי' קצר ודק פחות הרבה מכאיסור, ורק שנכנס כ"כ בעומק וחסר כ"כ מהאתרוג שיהי' הכמות החסרה יותר מהנפח של איסור, האם אז יהי' ג"כ פסול? ! ולכן נראה כמ"ש.



תשלום על ד' מינים

הרב משה רבינוביץ ברוקלין נ.י.

א. אודות תקנת אדמו"ר הזקן למכור את החמץ לגוי עם ערב קבלן כתבו המהרי"ל וכ"ק אדמו"ר הצ"צ שעיקר תקנתו הי' לחשוש לדעת הראשונים (שדבריהם נדפסו לאחרי הדפסת השו"ע והאחרונים, הט"ז והמ"א) שעפ"י דבריהם יוצא שקנין כסף הנעשה במכירת חמץ אינו מועיל להעביר את בעלות החמץ מהישראל לגוי.

והסיבה היא: היות והכסף שניתן בקנין - בשעת מכירת חמץ- אינו משלם את כל שוויות החמץ, ורק חלק קטן משוויותו (והשאר הוא כמלוה, היינו שהישראל כאילו מלווה לנכרי את שאר הכסף) אין לקונה סמיכות הדעת.

וע"ז תיקן אדה"ז שיהי' ערב קבלן מתחייב להישראל המוכר חמצו. עיין בהנסמן בשו"ע אדה"ז (הוצאה החדשה) ח"ג עמ' תנג. וח"ד [!]
עמ' תטו. ועמ' תקג.

והנה בספר המנהגים מובא: "אין מדקדקים לשלם בעד הד' מינים קודם החג".

ולכאורה למה לא חוששין (כנ"ל בחמץ) שאם לא משלמים בשלימות סכום שסוכם חסר סמיכת דעת מוכרי האתרוגים?

ולכאורה הי' אפ"ל שבקנין יהודי מיהודי אכן ישנה הסמיכות דעת משא"כ כשהקונה הוא גוי, אבל אינו. כי המעיין שם בשארית יהודה

ובדברי הצ"צ יראה שלא זכרו כלום שהחסרון במכירת חמץ הוא היות והקונה הוא נכרי.

ואולי האמור הוא רק בקנין כסף, (ולא משמע כן, ואכ"מ) ובהד' מינים סמכין על קנין משיכה והגבה וכדומה. וצ"ב.

ב. למה לא תקנו שהקונה יתכוון בהגבתו וכו' לקנות את האתרוג לפני החג - שהרי בשו"ט אסור לקנות או"ח סי' שו. והרי מעשים בכל יום שהקונה אינו רואה וכ"ש אינו נוגע באתרוג עד הגבתו לצאת יד"ח נטילת הד' מינים ביו"ט הראשון בבוקר.



הוצאת אש ביו"ט לשיטת אדמוה"ז

הרב מנחם מענדל גרונר

מראשי ישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

שאלה: מה הדין במי שהכין אש מעיו"ט וכבתה ביו"ט, ואין לו אפשרות להדליק מאש מצוי' האם מותר לו להמציא אש חדשה ביו"ט.

שאלה זו מובאת בפוסקים (הרדב"ז בלשונות הרמב"ם סק"נ וברכי יוסף סי' תק"ה ועוד), אמנם כאן השאלה היא דווקא לשיטת אדמוה"ז וכדלקמן.

הנה באיסור הוצאת אש ביו"ט מצינו כמה טעמים:

א. שהוצאת אש הוא מכשירין (עי' בנו"כ הרמב"ם הל' יו"ט פ"ד ה"א) ומכשירי אוכל נפש אסור לעשותן ביו"ט מדאורייתא כשאפשר לעשותן מעיו"ט וכפסק אדמוה"ז (בסימן תצה ס"ד) "שנאמר הוא לבדו יעשה לכם הוא ולא מכשירין וכו'". והוצאת אש אפשר לעשותו מעיו"ט (עי' רמב"ם הנ"ל).

ב. שיטת אדמוה"ז שהוצאת אש ביו"ט הוא לא מכשירין, כדפסק בסי' תצה ס"ב וז"ל: "וכן ההבערה אע"פ שאינה נעשית בגוף האוכל אף אם היא לצורך אכילה שהרי הוא מבעיר אש בעצים ומבשל עליהם, מ"מ כיון שהיא מתקנת את האוכל שהרי ענין ההבערה הוא הוצאת האש או שמרבה האש, וגוף האש זו שהוציא או שהרבה היא המתקנת ומבשלת את האוכל הרי גם היא בכלל מלאכת אוכל נפש" עכ"ל. והטעם שאסור להוציא אש ביו"ט כותב אדמוה"ז בסימן תקב וז"ל: "אין מוציאין האש לא מן העצים. . כל זה וכיו"ב אסור לעשות ביו"ט

מפני שהוא מוליד דבר חדש ודומה קצת למלאכה וכיון שהי' אפשר לעשות מערב יו"ט אסור לעשות ביו"ט. ואם עבר ועשה מותר להשתמש בהאש ביו"ט עכ"ל.

ג. איסור נולד "דאין כאן הכנה" לשון הראב"ד שם.

ד. שיטת הט"ז (סי' תקב) שאיסור הוצאת אש ביו"ט הוא איסור דאורייתא דלא התירה תורה אלא הבערה מאש מצוי'. אבל להמציא יש מאין זה לא התירה תורה.

והנה בזה שאדמוה"ז מוסיף בהגדר דמוליד "דדומה קצת למלאכה" אע"פ שבגמ' ביצה (לג, ב) אין הוספה זו אלא בגמ' מובא רק הטעם משום "דקא מוליד ביו"ט", משמע שאדמוה"ז אינו סובר כהראב"ד שבאש יש איסור נולד שלפי הראב"ד האש אסור מטעם נולד ולכן הוא מוקצה, ולפי אדמוה"ז משמע שהאיסור הוא מוליד (ולא נולד) וכמו שכתב רש"י לגבי מוליד ריח בבגדים שהאיסור הוא ד"קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה", שהאיסור בהמצאת הריח בבגד או המצאת האש הוא דבעצם העשי' הוא דומה למלאכה אבל אין איסור נולד בריח או באש שהמציא.

ולפ"ז צריך להבין, דמה בכך שמוליד דומה למלאכה הרי ביו"ט מותר לעשות מלאכת או"נ והוצאת אש נכלל במלאכת או"נ כדלעיל מסימן תצה, וכן משמע מדברי אדמוה"ז עצמו בסי' תקיא. דכתב שם בס"ז וז"ל: "אסור לעשן פירות כדי שיקלטו ריח הבושם ובאכילתו אותם יהנה מריחם הטוב לפי שאסור להוליד ריח ביו"ט בדבר שלא הי' בו ריח, שהמוליד דבר חדש קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה. ואע"פ שכל המלאכות הותרו לצורך אכילה מ"מ הולדת ריח זה אין בו צורך אוכל נפש כ"כ". עכ"ל. וא"כ בהוצאת אש לצורך אוכל נפש אע"פ שהוא קרוב לעושה מלאכה הרי פשוט שאין בזה איסור מטעם זה שהרי יש בו צורך אוכל נפש ממש וא"כ אינו מובן מה שכתב אדמוה"ז שטעם האיסור בהוצאת אש הוא משום מוליד שדומה קצת למלאכה.

אלא י"ל הביאור בזה שדווקא משום כך מוסיף אדמוה"ז את טעם השני לאיסור הוצאת האש, שכל מה שאפשר לעשות בעיו"ט אסור לעשות ביו"ט כדי לבאר האיסור שבהוצאת האש ביו"ט. ז"א דאם לא היה בהוצאת אש שום דמיון למלאכה א"א לומר דאסור משום דמה שאפשר לעשות בעיו"ט אסור ביו"ט, וכי למה נאסור דבר שאיננו מלאכה, אלא מאחר שהוצאת אש דומה למלאכה קצת וגם אפשר

לעשות בעריו"ט לכן אסור ונמצא שצריכים לשני הטעמים (וראה בפר"ח שמבאר עד"ז).

והנה השאלה שהבאנו בריש דברינו אם כבתה נרו שהכין מעריו"ט מובאת כבר בברכי יוסף סי' תקה ופוסק שאם הי' במאסר ביו"ט או במדבר ולא נודמן לו במה שיוציא עד יו"ט מותר להוציא ביו"ט.

אמנם עיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ד סי' צט שרוצה לומר שהברכ"י דייק בלשונו דרך במקרה שלא שכיח כלל כגון מי שהיה במאסר או במדבר מותר לו להמציא אש ואילו במקרה שכבה נרו לא התירו חכמים, ועיין בהגהות פאת דוד על הברכ"י שחולק על המנח"י וסובר שא"א לדייק כן בהברכ"י ואינו מחלק בזה. (ומובן שכל זה הוא לא לפי הט"ז שסובר שהוצאת אש ביו"ט הוא איסור דאורייתא וגם לא לשיטת הראב"ד שיש כאן איסור נולד).

אבל השאלה היא לשיטת אדמוה"ז שכל האיסור הוא רק בזה שדומה קצת למלאכה והרי הותרה מלאכת או"י והוצאת אש כלולה במלאכת או"י, וכל איסורו הוא רק בזה שהי' יכול לעשות מעיו"ט, וכמו"כ אין בזה לשיטתו האיסור דמכשירין שאסור מדאורייתא לעשות ביו"ט, א"כ יש מקום לשאול האם מותר להוציא אש חדשה אם כבתה האש ביו"ט שבכגון זה אין לומר שהיה לו לעשות מעיו"ט.

ואולי אפשר לדמות דין הוצאת אש לדין השחזת סכין, שנפסק להלכה בשו"ע אדמוה"ז (סי' תקט ס"ד) סכין שנפגמה ביו"ט (ז.א. שבעיו"ט היתה סכיניו מושחזת רק שנפגמה ביו"ט), אסור לו להשחזת הסכין ביו"ט כדרכה. וכותב אדמוה"ז שם וז"ל: "ואעפ"י שכל מכשירין שא"א לעשותם מעיו"ט מותר לעשותם ביו"ט, מכל מקום בסכין החמירו חכמים לפי שהוא דבר המצוי אצל רוב בני"א ורוב הפעמים אפשר לו לשאול סכין מחבירו לצורך יו"ט, לפיכך אפילו אם הוא בענין שא"א לו למצוא סכין אחרת לא רצו חכמים לחלק בכך ואסרו השחזת הסכין כדרכה במשחזת בכל ענין". עכ"ל. ועד"ז יתכן גם בהוצאת אש דהיות דרוב הפעמים אפשר לו למצוא אש אצל חבירו החמירו חכמים בזה. אמנם מאידך גיסא השחזת סכין הוא מכשירין משא"כ הוצאת אש שהוא נכלל במלאכת או"י.

והנה באמת צריך ברור אם אפשר לדמות דין הבערת אש לדין השחזת סכין, דהנה אדמוה"ז בקו"א סי' תקי סק"ב מבאר באריכות שגם מלאכה שמצד אופי וסוג המלאכה היה אפשר לעשותה בעיו"ט,

אבל אם האיש העושה מלאכה לא היה לו שהות לעשותה מעיו"ט מחמת אונס או מחמת טרדא, מותר לו לעשות ביו"ט אפילו אם הוא מכשירי אוכל נפש שיש בהם איסורי דאורייתא, ובסי' תקט קו"א סק"ב מבאר שבאמת גם סכין היה צריך להתיר לתקן כדרכה ביו"ט אם לא היתה לו אפשרות לתקן בעיו"ט, ורק בגלל שרוב הראשונים מחמירים בסכין לכן פסק לחומרא, ומטעם שכתוב לעיל כיון שאפשר לשאול סכין מחבירו, שמקור טעם זה הוא ברמב"ן וכפי שציין אדמוה"ז.

ומפשטות לשון אדמוה"ז בקו"א משמע שעיקר הטעם שהחמיר בהשחזת הסכין, הוא מטעם שהרמ"א (מדשתיק ולא הגיה מאומה עמ"ש בשו"ע סי' תקט ס"ב באיסור השחזת הסכין, בניגוד להגהתו בסעיף הקודם שחלק על השו"ע והתיר לתקן שפוד ש"מ ד) חשש לדברי רוב הראשונים שאוסרים, ואף שטעם האיסור אינו שווה אצל הראשונים, וכמו שמפרט אדמוה"ז הטעמים השונים לאיסור, וחלק מהטעמים הם לא להלכה לפי הרמ"א בשו"ע אעפ"כ פסק הרמ"א בהשחזת הסכין לחומרא.

והיוצא מזה שהטעם למה הכריע הרמ"א (ואדמוה"ז) לחומרא שאסור להשחזת הסכין הוא בגלל שרוב הראשונים סוברים לחומרא, אבל טעם האיסור הוא מפני ששאני סכין שאפשר בשאלה.

וע"פ כל זה יש לדון האם אפשר לדמות השחזת הסכין להוצאת האש. דהא חזינן בקו"א הנ"ל שיש בהשחזת הסכין כו"כ טעמים להתיר ואיסור ונחלקו בזה הראשונים, ולא הכריע אדמוה"ז לאיסור אלא משום שפסק כדעת הרמ"א, והרמ"א גופיה חשש - כנ"ל - לדעת רוב הראשונים אעפ"י שכנ"ל (מקו"א שם) לא ס"ל לטעמייהו להלכה, ולאיסור זה כתב אדמוה"ז הטעם כדברי הרמב"ן שטעם האיסור הוא משום דאפשר בשאלה, הנה כל זה שייך לכאורה רק בסכין ואינו שייך לדין הוצאת אש שהצדדים לאיסור ולהיתר בו הם ענין אחר. ועוד דאפי' בסכין שהכריעו הרמ"א ואדמוה"ז לאיסור מותר לחדדו ע"י שינוי (סתק"ט ס"ה) יש לדון איפוא האם ה"ה לגבי הוצאת אש האם יש היתר להוציא אש בשינוי אם כבתה אשו ביו"ט ואין לו ממי לבקש. ואולי זה הלכה ואין מורין כן כמ"ש בסי' תקט לגבי שפוד וצריך בירור.



בנוסח ברכת "הגומל"

הרב דוד דניאל מלכא

תושב השכונה

בנוסח ברכת הגומל, יש חידוש בסידור אדה"ז, בשני דברים:

א. בשאר כל הסידורים (הן נוסח ספרד והן נוסח אשכנז) לשון הברכה הוא: "ברוך הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב". וראיתי שכן הוא הנוסח גם ברמב"ם (הל' ברכות פרק עשירי ה"ח). ובשו"ע או"ח ריש סי' ריט. ובשו"ע אדה"ז בעצמו הובא גם כן נוסח זה "שגמלני כל טוב", והוא ב"לוח ברכת הנהנין" שבשו"ע אדה"ז פרק יב סעי' י.

ואילו בסידור אדה"ז (אחרי סדר קריאת התורה) הנוסח הוא: "ברוך הגומל לחייבים טובות שגמלני טוב" (כלי תיבת "כל").

ב. עוד יש שינוי בנוסח עניית הקהל, בשאר סידורים (וכן בשו"ע שם) הנוסח הוא: "מי שגמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה".

ואילו בנוסח אדה"ז הקהל עונים: "מי שגמלך טוב הוא יגמלך כל טוב סלה". [ולא "מי שגמלך כל טוב"]. ובודאי יש למצוא טעם לכל שינויים אלו.

ואולי יש לומר בטעם נוסח אדה"ז:

א) כי הנה איתא בגמרא (ברכות נד, ב) ובשו"ע או"ח סי' ריט שם: "ארבעה צריכים להודות יורדי הים כשעלו ממנה, והולכי מדבריות כשיגיעו לישוב, ומי שהי' חולה ונתרפא, ומי שהי' חבוש בבית האסורים ויצא, וסימנך וכל החיי"ם יודוך סלה ח'לה י'סורים י'ם מ'דבר".

ועל כן מכיון שרק ארבעה אלו צריכים להודות, על כן מדגישים בנוסח הברכה "שגמלני טוב" שכעת מודים ומברכים לה' על הטוב הזה שנעשה עתה שהוא העלי' מן היום או חולה שנתרפא וכו', ומזכירים רק על הטוב הזה, ולא על "כל טוב" שהם כללות החסדים והנסים הרבים (שעל זה מברכים בכללות נוסח התפילה בברכת מודים וכו').

ב) ומובן גם כן, מה שהקהל עונים "מי שגמלך טוב הוא יגמלך כל טוב סלה". דהיינו שמברכים את המודה שהוא בריך ברכת הגומל על

הטוב המיוחד הזה שנעשה לו עתה, "שגמלני טוב", על זה עונין לו "מי שגמלך טוב", דהיינו מי שעשה לך הנס המיוחד הזה שעליו אתה מודה, "הוא יגמלך כל טוב סלה" שהוא יגמלך בחסדים רבים תמיד לעולם ועד. הרי שהעוננים מוסיפים על המברך שהוא בירך על נס אחד והעוננים מוסיפים שיהיו לו "כל טוב" טובות ונסים רבים [ואילו להגירסא שגם המברך בירך "שגמלני כל טוב", וגם העוננים אומרים "מי שגמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה", הרי אין מוסיפים בתוכן הברכה כי אם על הזמן שאותם נסים יומשכו סלה].

ג) ואחרי שאמרתי כ"ז לפני ידידי ת"ח אחד, הוא העיר לי אשר בספר המאמרים קונטרסים של אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע (ח"א קפד, ב), הזכיר ג"כ על שינוי נוסח הברכה בסידור אדה"ז, וז"ל בתחילת המאמר ד"ה 'ברוך הגומל לחיים טובות': "ועוד מהו טוב סתם, דגירסת הרמב"ם והרייף היא שגמלני כל טוב, והנוסח המקובל והמוחלט הוא טוב סתם, ומשמע שהוא טוב האמיתי והמיוחד".

ד) עוד העיר לי ידידי הנ"ל, אשר בלקו"ש חל"ג עמ' 138 מביא מכת"י הרמב"ם (החתום בעצם כ"ק, והוא רמב"ם ספר אהבה ירושלים תשד"מ. ובעוד כתבי יד של יד החזקה להרמב"ם) הגירסא היא כבסידור אדה"ז "שגמלני טוב" [ובקובץ "התקשרות", בגליון תיח; תכ; תכב. עמדו על השינוי שבין נוסח אדה"ז בברכת הגומל לשאר הסידורים. וכן עמד ע"ז ב"סידור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות" (שיצא לאור בשנת תשס"ד) אבל בכל מקומות אלו לא ביארו כנ"ל, וגם לא הביאו את הלקו"ש חל"ג שם].

ה) עוד העיר לי ידידי הנ"ל אשר באנציקלופדי' תלמודית ח"ד בערך ברכות הודאה (עמ' שיח) יש כאן טעות, שכתבו שם בהמקורות על נוסח ברכת הגומל "ברוך הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב": "רייף ורא"ש ברכות נד, ב; ורמב"ם ברכות פ"י ה"ח; טור ושו"ע או"ח ריט, א ועוד, וכן הוא הנוסח שלנו בכל הסידורים. במאירי שם בלי הסיום שגמלני כו', ובכתב יד מ' בדקדוקי סופרים: גומל חסדים טובים שגמלני כל טוב".

וטעו באינצק' במה שכתבו שכן הוא הנוסח בכל הסידורים, דהלא בסידור אדה"ז (ובכת"י הרמב"ם, ועוד באיזה נוסחאות קדמונים עי' בקונט' התקשרות שם) הנוסח הוא "שגמלני טוב" ולא "כל טוב". ואדרבא בסה"מ קונטרסים שם כותב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ על נוסח זה של אדה"ז שהוא "הנוסח המקובל והמוחלט".

ואבקש מידידי הקוראים לכתוב אם יש להם להעיר בענין זה.



הבדלה על חמר מדינה [גליון]

הרב ישראל יוסף הכהן הענדל

שליח כ"ק אדמו"ר לאה"ק ורב קהילת חב"ד - מגדל העמק

בגליון תתכב (עמ' 197) הערתי עמ"ש הרב א.י.ה.ס. בגליון תתקיא (עמ' 60) שלדעת אדמוה"ז אפשר לעשות הבדלה על סודה.

וע"ז הערתי שא"א לומר כן דדעת אדמוה"ז כי בסי' קפב כותב אדמוה"ז באריכות מהו הגדר של חמר מדינה כל שהוא יותר תחליף לייך ובמילא מה שיותר משקה חשוב הוא מה ששותין אותו במקום יין משא"כ משקין גרועין אעפ"י ששותין אותו רוב אנשי העיר אינו עושה אותו חמר מדינה בגלל זה.

וא"כ סודה אעפ"י ששותין אותו כל אנשי העיר אפי' אנשים חשובים אינו נעשה עי"ז לחמר מדינה כי אין שותין אותו כתחליף לייך.

וע"ז העיר הרב הנ"ל בגליון תתקכג (עמ' 82) שאדמוה"ז כותב בסי' תעב שמה בגדר של משקין גרועין, ששותין אותו אנשים הבינונים באותו העיר, וא"כ כיון שסודה שותין אותו גם אנשים חשובים ואצילים הרי הוא ג"כ חמר מדינה ע"כ.

וע"ז אני רוצה להעיר:

א. וכי בגלל שאנשים אצילים שותים מים מינרלים בכל סעודה זה נהי' עי"ז חמר מדינה?

ב. הרי מכאן ראי' להיפך שאפי' אם אנשים בינונים שותים אותו כיון שלא יכולים להרשות לעצמם לשתות יין אעפ"י כ' נק' משקין גרועים אעכ"כ סודה.

ג. כבר הבאתי מ"ש אדמוה"ז בסי' קפד סעי' ג הגדר של יין "שהרי כל מעלת היין לכוס של ברכה אינו אלא מפני חשיבותו ולא מפני שהוא רוב השתי' במקומות שהוא מצוי לרוב", גם היום נוהגים בסעודות החשובות ובשמחות לכבד את האורחים לשתות יין וכו' בסעודה ובעיקר עם המנה העיקרית אעפ"י שאנשים אלו גם שותים משקאות גרועים כגון מים וסודה ומיץ וכו'.

לכן צריכים להבחין שיש שני סוגי שתי' בסעודה, יש שתי' שהיא ע"ד "אין אכילה בלא שתי'" ויש שתי' חשובה שמכבדין את האורחים לשתות. וגם אנשים חשובים ואצילים שותים את שני סוגי השתי' האלו וזה ברור.

ומ"ש שהחשיבות של משקין תלוי' אם צריכים לשלם עליהם בטיסות תמוה מאוד, כי זה ידוע ומפורסם שבטיסות לא מקבלים שום דבר בחינם הכל כלול במחיר הכרטיס, אבל יש טיסות שאינם כ"כ יקרות ולכן מבקשים תשלום נוסף על משקאות חשובים משא"כ בטיסות היקרות בפרט מעבר לים בד"כ לא מבקשים תשלום נוסף על יין ויין"ש וזה גם תלוי בחברה אבל בהחלט א"א למדוד לפי"ז החשיבות של המשקין וד"ל.



הנחת ה"מעמיד" בגבינות גוים ע"י מכוונה ולדעת אדה"ז [גליון]

הת' חיים תמרי

תות"ל 770

בגליון העבר (עמ' 67) הבאתי את האופנים שבהם ניתן להכשיר את הגבינות מדין גבינות עכו"ם. א. שיקנו החלב (או הגבינות) מהנכרי (דלא מצינו שום איסור בשום מקום בגבינות של ישראל שעשאן עובד כוכבים - ש"ך). ב. שיעשה הישראל מעשה העמדת הגבינות ג. (לדעת הרמ"א וכן פשט המנהג) שיראה הישראל עשית הגבינות. והבאתי כאופן רביעי את דברי הפתחי תשובה "ואם הקיבה של ישראל אף שהעובד כוכבים נותנה לתוך החלב מותר לכ"ע אף לכתחלה ע"ש".

ובנוגע לאופן הא'. הנ"ל הבאתי שלכאורה אין צריך בעלות אמיתית על הגבינות בכדי להוציאם מגזירת הגבינות כמבואר בדברי הש"ך שכתב: "וה"ה כשאין שוכרין הבהמות וקונים סכום גבינות ממנו אם כן הגבינות בשעת עשיתן של ישראל" וכפי שביארו באחרונים (והבאתים בגליון הקודם) שאע"פ שאכן אין גבינות אלו שייכים ממש לישראל מ"מ מספיק זה בשביל להוציא מגזירת הגבינות.

(ונראה מדברי הש"ך (והפר"ח דלקמן) ש"בעלות" זו מפקיעה את גזירת הגבינות לגמרי, וא"צ גם ראית ישראל. אלא שב"מטה יונתן" משמע שכהגבינות באחריות ישראל צריך ראייה, אך משמע מדבריו שם שהראיה באה פשוט להוריד את החשש איסור ואינו דין מיוחד שצריך

ראית ישראל, שהרי משמע מדבריו שאין כלל דין מיוחד בראיה ולדבריו כשאין חשש איסור לשיטת הרמ"א א"צ כלל ראית ישראל (ולכא' צ"ע מדברי השו"ע "ואפילו העמידה בעשבים אסורה"). בגליון העבר ציינתי כי הפר"ח כהמטה יונתן כי ראיתי רק המובא בשמו בדרכי תשובה וראה לקמן).

ולכאורה אפשר ללמוד סיום דברי הש"ך: "אבל אם העובד כוכבים עושה גבינות לעצמו . . . אסור" דבעושה לישראל סגי וכמ"ש הפר"ח "אלא איהו (האגודה) מיירי כשהישראל מתפשר עם הגוי לחלוב ולגבן לצרכו ובכה"ג אף שהישראל אינו עושה כלום מהני משום שנקראים גבינות אלו על שם הישראל שנעשו בשבילו ולא נכנסו תחת גזרת גבינות הגוים והו"ל כאילו הגוים מגבנים בחלב של ישראל לצרכו דשרי . . . אם הישראל הולך וחולב והעכו"ם עושה לו גבינות לחשבון שלו א"צ לשום סיוע משום דלשם ישראל נעשו והו"ל כגבינות ישראל שמתעסק שמתעסק העכו"ם בהם שאין בכך כלום".

אך כמובן שהדברים אמורים שכהנכרי עושה לשם ישראל מסוים, אבל כשעושה למכור אח"כ גבינות כשרות לישראל בכלל הרי אי"ז כלל נקרא על שם הישראל וכמ"ש הפר"ח וז"ל: "ולפיכך צריך להזהיר לשומרים שהולכים עם העכו"ם כשעושים גבינות למכור לישראל שהם ישימו הקיבה לתוך החלב ואם לאו הגבינות כולם אסורות" (דעת הש"ך, ולדעת הרמ"א צריך שיראה הישראל עשיתן).

אבל מדברי אדה"ז בהלכות שבת משמע שגם כשעושה לישראל מסוים אין נקרא על גבינות אלו שם ישראל ככל (לגבי שבת, ולכאורה ה"ה שלא נקרא על שם ישראל לקולא לגבי גזירת הגבינות) שכתב בסוף סי' שז וז"ל: "נכרים העושים גבינות בשבת מחלב שלהם והישראל רואה את החליבה והגיבון כדי שיהיה מותר לישראל לאכלן ויוכל לקנותן אחר השבת לאכילה אף אם הישראל עומד בעדר חדש או חדשים והנכרי מתכוין בעשייתן בשביל למכרן לו בלבדו ולא לנכרים הרי זה מותר שמכל מקום הנכרי עושה לטובת עצמו ואין איסור כלל במה שהישראל עומד עליו במלאכתו בשבת (כיון שהנכרי במלאכת עצמו הוא עוסק) שעדיין אין שם הישראל נקרא כלל על הגבינות עד שיקנה אותן ממנו אחר השבת (ולפיכך מותר לומר לו שיעשה אפילו בשבת שמותר לומר לנכרי עשה מלאכתך אף אם מגיע מזה ריוח לישראל כמו שנתבאר לעיל)". -ולכאורה נראה שאדה"ז חולק על דברי

הפר"ח הנ"ל דגם כשעושה לישראל אין נקרא ע"ז שם ישראל וצריך שיראה הישראל עשיתן.

והפר"ח הוסיף דבאופן שהישראל שותף עם הנכרי סגי בדיעבד וז"ל: "ואם הישראל וגוי הם שותפים בגבינות יש להחמיר לשים הישראל הקיבה בתוך החלב ומיהו בדיעבד מסתברא להתיר ואף שאין לישראל אלא חלק אחד בגבינה משום דגבינות גוים אסרו וזו לא נכנסה תחת הגזירה כיון דשם ישראל עליה כ"ל". ולכאורה מדבריו משמע שבאופן זה סגי בדיעבד גם ללא ראיית הישראל.

[אך בדרכי תשובה כתב בשם הפר"ח: "ועי' בפר"ח ס"ק טו שכ' דגם לדעת הש"ך אין להחמיר אלא כשעושה העכו"ם הגבינות לחשבון שלו כדי למכור לישראל אבל אם הישראל הולך וחולב והעכו"ם עושה לו הגבינות לחשבון של הישראל א"צ לשום סיוע כיון דלשם הישראל נעשו הו"ל כגבינות של ישראל שמתעסק בהם העכו"ם שאין בכך כלום וכן אם הישראל הם שותפים בהגבינות אף שיש להחמיר לכתחילה שישם הישראל הקיבה בתוך החלב מ"מ בדיעבד מסתברא להתיר דמהני מה שישראל רואה ואף שאין להישראל רק חלק א' בהגבינה משום דגבינות עכו"ם אסרו וזו לא נכנסה תחת הגזירה משום דשם ישראל עליה" עכ"ל - ומשמע מדבריו שמפרש הפר"ח שבשותפות כן צריך לראית ישראל].

אבל 'פרי תאר' כתב: "ולפ"ז לא שנא גבינה ש"ג לבד, ל"ש דגוי וישראל בשותפות אין הדבר תלוי אלא בראיית שעת ההקפאה" - משמע מדבריו ששותפות אינו מועיל להכשיר גבינות הנכרי ובעי גם בזה ראייה. ובדעת הנודע ביהודה לכאורה משמע שסגי בשותפות גם לכתחילה. וראה לקמן.

ובנוגע לדברי הפתחי תשובה שהבאתי בגליון הנ"ל כאופן רביעי, הנה מכיוון שלא קיימתי את דברי הפתחי תשובה ל"עיינ שם" לא ראיתי שאין זה אופן רביעי אלא הוא "המשך" לאופן הא' הנ"ל שיחול על גבינות אלו שם ישראל. שמקור דברי הפתחי תשובה הם בתשובת נודע ביהודה תניינא חלק או"ח סי' לז. שלאחרי שהביא את שיטת המהר"ם מרוטנבורג, שס"ל שאין ראית ישראל עשית הגבינות מכשירה הגבינות מגזירת "גבינות הנכרים", וחייבים שישם הישראל הקיבה לתוך החלב. כתב וז"ל:

"וגם בזה נלע"ד דגם דברי מהר"ם הם דוקא כשגם הקיבה היא של נכרי שהנכרי נתן עגל שלו לשחוט ולקח הקיבה משם או שהנכרי קנה קיבה כשירה מטבח ישראל ולקח והעמיד בו חלב שלא בפני ישראל

אבל אלו השוכרים השוואגין מסתמא אין להנכרי בעל הצאן קיבה כשירה ואלו היהודים השוכרים מביאים קיבה כשירה משלהם אף שעדיין לא שכרו אלא שדעתן לקנות הגבינות והם עומדים בעדר לראות שיהיה הכל בהכשר נלע"ד כיון שהקיבה היא של ישראל אף שהנכרי נותנה תוך החלב כבר יש להישראל חלק משהו בגבינות הללו ובזה גם המהר"ם מתיר ועיין בפר"ח סי' קטו ס"ק טו שהתיר ג"כ בשותפות אלא דאיהו כתב דוקא בדיעבד ולענ"ד דבזה מותר לכ"ע אף לכתחלה. וכל זה לדעת מהר"ם אבל העיקר כדעת הרמב"ם ורוב הקדמונים".

ובפשטות, כוונת דבריו היא שכשיש לישראל חלק זה בגבינות הר"ז מכשיר הגבינה מגזירת הגבינות, וכדלקמן. [אמנם דברים אלו של ה'נודע ביהודה' לא נתבארו מספיק. (נוסף על מה שכתב "ולקח והעמיד חלב שלא בפני הישראל" שלכאור' הדברים צ"ע שהרי המהר"ם אסר גם כשהעמיד הנכרי בפני ישראל, ואולי י"ל שטעות דפוס יש בדברים אלו וצ"ל "ולקח והעמיד בו חלב שלו, בפני הישראל". דאע"פ שהוא בפני הישראל אינו מועיל למהר"ם.)

שלכאורה יש ללמוד דבריו בב' אופנים. א. שס"ל שכשהקיבה שייכת לישראל מכיוון שיש לישראל חלק משהו בגבינות, הר"ז מוציא גבינה זו מכלל גזירת הגבינות הנכרי לכו"ע, (אלא שעדיין צריך להשגחת ישראל שאכן יהא הכל בהכשר ולכן "הם עומדים בעדר לראות שיהא הכל בהכשר", אבל ראייתם לא באה להפקיע גבינות אלו מגזירת גבינות הנכרים). אופן ב. שבכדי להפקיע גזירת גבינות הנכרים הנה גם כשהקיבה שייכת לישראל צריך הישראל לראות בעצמו העמדת הנכרים (ולפ"ז אולי י"ל שכוונת ה'נודע ביהודה' בדבריו היא כך: "ובזה גם המהר"ם מתיר" - כשהישראל רואה "ועיין בפר"ח . . שהתיר ג"כ בשותפות אלא דאיהו כתב דוקא בדיעבד ולענ"ד דבזה [שהישראל רואה] מותר לכו"ע גם לכתחילה" וראה לקמן).

והנפק"מ יש לומר באם הקיבה שייכת לישראל ולא ראה הישראל כל עשית הגבינות, אך מ"מ קיימת הוכחה שנעשה בכשרות. שלאופן הב' הנ"ל הרי לכאורה כשם שכתב הרמב"ם (שס"ל שבראיה סגי להפקיע מדין מגזירת הגבינות) "ואין מועיל בזה הפרסום, ולא הכרע הסברה, אלא ראיית העין". לכאור' ה"ה כשהקיבה שייכת לישראל וצריך ראית ישראל להפקיע מגזירת הגבינות שצריך ראיית העין ממש. אך לאופן הא' שגבינה זו יצאה מגזירת הגבינות (מכיון שהקיבה של ישראל) לכאורה תועיל ההוכחה להכשיר הגבינות.

(ולכאורה זהו המציאות במפעלים שמקבלים הכשר שבהם ישנו משגיח (שנכנס ויוצא וכו') שאין ראייה תמידית של עשיית הגבינות אך מ"מ הר"ז לכאורה מספיק להשגיח שנעשה בהכשר) שלכאורה תלוי בהנ"ל אם יועיל שהקיבה תהיה שייכת לישראל.)

אך מסתבר יותר לומר כאופן הא' הנ"ל שהרי לכאורה לשיטת המהר"ם לא מצינו כלל דין ראייה להפקיע מגזירת הנכרי. (וכפי שציינתי בגליון הקודם).

ולכאורה יוצא מכל הנ"ל שחברה של נכרי שקונה חלב ומייצרת גבינות בהשגחה למכור אח"כ גבינות כשרות (שבאופן זה לכאורה לכו"ע אין שייך לומר ששם ישראל על גבינות אלו כנ"ל) להש"ך והפר"ח צריך שיעשה הישראל מעשה העמדת הגבינות. ולרמ"א (וכן המנהג) עכ"פ שיראה הישראל מעשה העמדת הגבינות (-וכנזכר בגליון הקודם לכאורה הראייה של הכנסת המעמיד למכונה שעושה מעצמה לא מועיל). אלא שכנ"ל אולי י"ל שלדעת ה'נודע ביהודה' סגי שיהיה הדבר המעמיד של ישראל, (ולפר"ח נראה דאסור לכתחילה וכנ"ל, ולה'פרי תואר' נראה שגם בדיעבד אסור).

אך כשהמפעל מייצר הגבינות עבור חברה של יהודי שקונה ממנו את כל הסחורה הרי לכאורה באנו למחלוקת בין אדה"ז לפר"ח אי באופן זה חל שם ישראל על גבינות אלו או לא, דכפי שמשמע מדברי אדה"ז אין ע"ז שם ישראל כלל וצריך שיראה הישראל עשיתן. ולהפר"ח הרי ע"ז שם ישראל.

ואבקש מהקוראים הנכבדים לכתוב אם ידוע להם איך עושים נותני הכשרות ההולכים לדעת אדה"ז.



פשוטו של מקרא

אין לה – עיין עלה [גליון]

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בקובץ האחרון הבאתי את הגמרא ביכמות (ע, א): "ת"ר זורע אין לה אין לי אלא זרעא, זרע זרעא מנין ת"ל זורע אין לה מכל מקום, אין

לי אלא זרע כשר זרע פסול מנין ת"ל וזרע אין לה עיין עלה והא אפיקתי' לזרע זרעא, זרע זרעא לא איצטרך קרא, בני בנים הרי הן כבנים, כי איצטרך קרא לזרע פסול".

והקשיתי, הרי גם רש"י עה"ת פירש שבני בנים כבנים, וכמו שהבאתי שם כמה ראיות לזה. ואם כן אינו מובן לכאורה:

א. רש"י בפרשת קדושים (כ, ג) בד"ה כי מזרעו נתן למלך פירש: "לפי שנאמר מעביר בנו ובתו באש בן בנו ובן בתו מנין ת"ל כי מזרעו נתן למלך זרע פסול מנין ת"ל בתתו מזרעו למלך".

ואם בני בנים כבנים למה נאמר שני יתורים בפרשת קדושים בנוגע למולך והרי לבן בנו ובן בתו אין צריכים היתור של כי מזרעו נתן למלך.

וראיתי בתורה תמימה שעמד על זה וכתב וז"ל: "וצ"ע דבכ"מ בגמרא מבואר דבלשון בן ובת כלול גם בן הבן ובן הבת ומסברא, כמו ביבמות סא, ב אומרו בסברא הוא דבני בנים הרי הם כבנים, וכן שם ע, א, וביומא סו, ב אוקים הפסוק בפרשה ברכה את בניו לא ידע בכך בתו מישראל ובקדושין סח, ב כי יסיר את בנך, בן בתך קרי בנך, ועוד הרבה, וא"כ למה כאן רבי לבן הבן ולבת הבת, ואפשר לומר דמנהג העובדי כוכבים הי' להעביר למולך רק את בניהם ממש, וא"כ הו"א דהצווי הוא רק על בנו ובתו ממש, לכך דרש על זה ביחוד". עכ"ל.

ב. למה פירש רש"י בפרשת תצא (כה, ה) בד"ה ובן אין לו: "עיין עליו בן או בת או בן הבן או בת הבן או בת הבת" והלא אין צריכים לדרשה זו כלל שהרי בני בנים כבנים.

וראיתי בתורה תמימה בפרשת אמור (כב, ג) שהביא דרשת הגמרא הנ"ל "ת"ר וזרע אין לה אין לי אלא זרעה, זרע זרעה מנין ת"ל וזרע אין לה מכל מקום".

וכתב על זה וז"ל: "והנה בגמרא כאן דחו דרשה זו ואמרו דזרע זרעא אין צריך קרא דסברא הוא דבני בנים הרי הם כבנים ובכ"ז העתקנוה מפני כי כפי הנראה מפשטות לשון הגמרא הרי זה מ"ש א"צ קרא דחויא בעלמא ובאמת דרוש ללמוד זה מפסוק זה כהס"ד בגמרא, וגם מצינו בגמרא דשאלו מנא הא מילתא דאמור רבנן בני בנים הרי הם כבנים [עיין יבמות סב, ב וברש"י שם] אלמא דאין הסברא פשוטה כל כך וכ"מ מלשון הרמב"ם בהל' תרומות פ"ו הי"ב שכתב בענין זה

אפילו זרע זרעה עד סוף העולם שנאמר וזרע אין לה הרי דס"ל דאליבא דאמת קיימא דרשה זו אדין זה". עכ"ל.

וזה מחזק מה שכתבתי לתרץ בקובץ הנ"ל לפירוש רש"י, שזה שמצינו שרש"י פירש שבני בנים הרי הם כבנים הוא רק בסיפורי מעשיות אבל אולי בנוגע להלכה צריכים לימוד מפורש על זה.



שׁוֹנוֹת

אכילת מאכל חמוץ בימי תשרי

הרב אלימלך אלעזר פרנקל

חבר מתיבתא דרש"י - בני ברק, אה"ק

בשלחן ערוך אדמוה"ז הלכות דברים שנוהגין לאכול בר"ה (תקפג, ב) כתב: "ויש אוכלים דגים . . ואין מבשלין בחומץ".

יש לעיין עד אימתי יש להימנע ממאכלים חמוצים, האם רק בראש השנה או גם בימים שלאחריו. ושמעתי מחכם אחד, דהקפידא היא רק על ראש השנה וכפשטות הענין בשלחן ערוך, דאיירי בר"ה.

ונראה להוכיח כן מדברי ה'לקט יושר' (לתלמיד ה'תרומת הדשן') וז"ל בעמ' 124: "...דבש חי סימן טוב לאכול בראש השנה . . זה הכלל, כל דבר חריף אינו אוכל כל י' ימי התשובה, רק מיני מתיקה...".

והנה, הטעם שהקפיד על כך בכל עשרת ימי תשובה, מבואר בדבריו שלאח"ז בעמ' 129: "...וזכורני שאמר כל י' ימי תשובה נקראים 'ריש שתא', מעתה כל המאכלים שכתב ראבי"ה במרדכי לאכול בראש השנה, הוא הדין כל ימי תשובה, ואביי [שאמר בהוריות יב, א "לעולם יהא רגיל למיחזי בריש שתא קרא ורוביא כרתי וסילקא ותמרי"] קאי אכל י' ימים...".

יש ללמוד מדבריו שני דברים:

א. שלדעתו, כל עשרת ימי תשובה נחשבים כ'ראש השנה' לענין אכילת הסימנים. ב. דהמניעה מאכילת דברים חמוצים היינו הך עם ענין אכילת מאכלים מתוקים.

והנה בענין הא' אין אנו נוהגין כדבריו ומנהגנו לעשות את הסימנים רק בליל א' דר"ה (וכמ"ש בספר המנהגים. "ומה שאנו טובלים פרוסת המוציא בדבש גם בשאר ימים טובים בחודש זה, אינו ענין סימנא טבא, אלא ענין המתקה כמ"ש האריז"ל"), אמנם בנוגע לענין הב' יש לנו מקור ללמוד ממנו שאין צורך להימנע מאכילת חמוצים אלא בראש השנה ותו לא.

ואגב, ב'אוצר מנהגי חב"ד', מנהגי ראש השנה סעי' קמח, מובא, שאדמו"ר הרש"ב בירך שהחיינו בליל שני של ר"ה על פרי חדש, אף שהיה חמוץ מאוד (עד שאחרים לא יכלו לאכלו, עיי"ש). ולכאורה יש ללמוד מזה גם כן דאין לחוש באכילת חמוצים בליל שני.



לזכרון

הרבנית הצדקנית מרת חנה ע"ה שניאורסאהן

בת הרבנית הצדקנית מרת רחל ע"ה

ובת הרה"ג הרה"ח ר' מאיר שלמה ע"ה

נפטרה ביום השבת קודש, ו' דעשי"ת, בעלות המנחה
שנת ה'תשכ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן

וזוגתו מרת נחמה דינה שיחיו

כ"ץ



לזכרון

הרבנית הצדקנית מרת חנה ע"ה שניאורסאהן

בת הרבנית הצדקנית מרת רחל ע"ה

ובת הרה"ג הרה"ח ר' מאיר שלמה ע"ה

נפטרה ביום השבת קודש ו' דעשי"ת, בעלות המנחה
שנת ה'תשכ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' הלל דוד

וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו

קרינסקי

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' משה ז"ל
לברטוב
נפטר ה' אלול ה'תשס"ה
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס על ידי חתנו ובתו
הרה"ת ר' אלי'
וזוגתו מרת עלקא שרה שיחיו
נכדיו: לוי יצחק שי',
מנחם מענדל וזוגתו שטערנא שרה שיחיו,
דובער שי', אהרן שי', יהודה לייב שי', חי' מושקא שתחי',
איידלא שתחי', ישראל שי'
מטוסוב



לעילוי נשמת
האשה החשובה וצנועה במעשי'
מרת ראשא ז"ל
גאנזבורג
בת הרה"ג הרה"ח הת' ר' ישעי' ז"ל דענבורג
נפטרה ביום שני דחגה"ס ה'תש"ל
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' ישעי' וזוגתו מרת גאלדע שיחיו
גאנזבורג

לעילוי נשמת
הרה"ח הנעלה והחשוב אי"א
מוה"ר שלמה חביב בן ר' דוד ז"ל
מלכא
נפטר ביום ג' אלול תשס"ו
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו הרה"ת ר' דוד דניאל
וזוגתו מרת חנה
ומשפחתם שיחיו
מלכא



לעילוי נשמת
ר' מיכל ב"ר בן-ציון ז"ל
נפטר ביום ז' תשרי ה'תנש"א
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
ר' גדלי' ירחמיאל
וזוגתו מרת בריינדל שיחיו
שייפער

לזכות הילדה
חנה עטקא תחי'

לרגל יום הולדתה הראשון
ביום כ"ט אלול ערב ראש השנה
שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים
לאריכות ימים ושנים טובות



ולזכות הוריה
הרה"ח הרה"ת **מאיר אלכנסדר** הלוי
וזוגתו החשובה מרת **צפורה קריינדל** שיחיו
פישער

לברכה והצלחה רבה בכל המצטרך להם
ולשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



נדפס ע"י
הרה"ת ר' **דוד צבי** הלוי
וזוגתו מרת **רעכיל** שיחיו
פישער



לזכות הרה"ת ר' **יהושע** הלוי
וזוגתו מרת **פייגא רחל** שיחיו
שיינער

שיהי' להם ברכה והצלחה רבה ומופלגה בכל
שנה טובה מבורכת ומתוקה בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
בחיים מאושרים ורוב שמחה תמיד כה"י