ב"ה

ש"פ ראה – ראש חודש אלול
ה'תשע"ב
גליון יז [אלף-לט]

גאולה ומשיח

עשרת השבטים לעתיד לבוא..... 5
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

לקוטי שיחות

פעולת הקנין בדבר שלא בא לעולם..... 12
הרב פרץ בראנשטיין

מקום המזבח וטעם הקרבנות..... 14
הרב אורי גמסון

אגרות קודש

קימה מפני שיבה וחכם 21
הרב בן ציון חיים אסטער

קריאת שם ע"ש אדם חי למנהג אשכנזים (גליון)..... 28
הרב משה מרקוביץ

נגלה

האשה נקנית – הערה ב'תורה אור' 29
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

שיטת אדה"ז בדין נפסקה רצועת הסנדל בשבת 33
הרב משה מרדכי גינזבורג

האם הי' להר הבית דין קרפף (גליון)..... 44
הרב פנחס קארף

אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם (גליון) 44
הרב פסח צבי שמערלינג

חסידות

איסור דיבור דברים בטלים 45
הרב משה מרקוביץ

שייכות תורה שבכתב למצות עשה דוקא..... 46
הרב יהודה לייב אלטיין

"ושבעים פנים לתורה" (גליון) 46
הרב פנחס קארף

הלכה ומנהג

תק"ש ולדוד אורי בר"ח אלול 47
הרב שלום דובער לוין

נענוע עץ החיים בעת הברכות 54
הרב אליהו יוחנן גוראר'

נטילת ידים לפירות וירקות שטופים 56
הרב אברהם אלאשוילי

בדין מראית העין בכניסה למסעדה בלתי-כשירה..... 57
הרב חיים רפופורט

שבע ברכות לכמה חתנים 69
הרב מרדכי פרקש

שיטת אדה"ז בענין "לוה רשע ולא ישלם" 75
הרב מנחם מרדכי ריפקיינד

שאלות להלכה בשדה השליחות (גליון) 78
הרב לוי יצחק ראסקין

נשים בהסיבה (גליון) 80
הרב חיים רפופורט

הזמנה לבית חב"ד בשבת (גליון) 81
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שימוש ומחילת כהן (גליון)..... 81
הרב מיכאל א. זליגסון

פשוטו של מקרא

למה מתה מרים במדבר ולא נכנסה לארץ ישראל (גליון) 82
הרב וו. ראזענבלום

שונות

'כל מעשיך בספר נכתבים' 85
הרב ישראל אליעזר רובין

שיעורי הלימוד בתניא קדישא 90
הרב מיכאל א. זליגסון

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ כי תצא
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י' אלול

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

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

למשלוח הערות:
פאקס: 347-227-0308
אימייל: haoros@haoros.com
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
www.haoros.com

לזכות

המנהל הכללי של מערכת 'הערות וביאורים'
הת' הנעלה והיקר, השקדן המפורסם
השליח **יוסף** שיחי' **ניגרי**

בהודאה להשי"ת על חסדו וטובו הגדול עמו

יה"ר שימשיך לעלות מעלה מעלה בעבודת הקודש
ויצליח בשליחותו הקדושה לנח"ר רבינו נשיאנו

חבריו, המערכת

לתועלת הרבים מדפיסים אנו בזה מכתב כ"ק אדמו"ר, בקשר להשיחה בלקו"ש ח"ט בפרשתנו פ' ראה בענין עיר הנדחת (יצא לאור ברשימות חוברת קפח) ודבר בעתו מה טוב.

(וראה מש"כ בזה הרה"ג הרב א.י.ב.ג. שליט"א בגליון הקודם (א'לח), עיי"ש).

להמכ' בענין עיר הנידחת (המבואר בלקו"ש פ' ראה) שהעיר מלקוטי הגר"א בסו"ס שנות אלי' למס' שביעית — המכ' אינו עתה תח"י.

המענה בקצרה: הנקודה בהליקוטים שם: דעהנ"ד שכמעט כל העיר חטאו עשאן התורה כעו"כ שחטא ולכן — כעו"כ: מיתתן בסיף, א"צ אזהרה, ממונם הפקר.

ובהקדמה: ידועים ה"כרוז" ("יצא מאבות רבנים דק"ק ווילנא יע"א על האנשים שלא שמשו כ"צ" — מיום יט כסלו תקנ"ח) והאזהרות שצ"ל "בירור גמור שהם מכתבי הגאון" ובאם לאו "הורע חזקתו" כו'

— נדפס בס' שנו"א (לעמבערג) ונעתק בס' עליות אלי' —

ואם בנוגע לספר הדברים אמורים, עאכו"כ — בליקוטים, ובפרט בליקוט הנ"ל שכמה יש להעיר עליו (כפל לשון בו, אינו ברור האם החידוש להגר"א או לחתנו, ממון עהנ"ד אינו "הפקר", כ"א "אבד" — כסיומו שם, ועוד).

ונ"ל שלא הגר"א ולא חתנו אמרו כנ"ל, כי מוקשה הסברא מכל וכל, ומהם: באם עשאן כעו"כ (יותר ממחלל שבת בפרהסיא שהוא כעכו"ם ומיתתו בסקילה וכו' — ועכצ"ל החילוק שבמחלל שבת וכו' השינוי בנוגע למעשה שלו חזקתו וכו', אבל בעהנ"ד — נעשה מציאות חדשה "עכו"ם") — צ"ל ביה"ק בפ"ע (ובפרט שביה"ק הוא המשך העונש והכפרה — סנה'), אאפ"ל שהוא כעכו"ם בנוגע להנ"ל, אבל קידושיו תופסין וכו' (משא"כ בהמבואר בלקו"ש דנעשה מציאות חדשה דציבור — שהוא רק בענין שבו נתאחדו ונצתברו וק"ל),

לכאורה פשוט שאין במיתת סייף דעכו"ם כל אותם הפרטים דמיתת סייף דבנ"י ועוד. והעולה על כולנה. לא מצינו בכל התורה כולה הגדר דישראל יעשה עכו"ם, ואע"פ שחטא ישראל הוא.

ומש"כ ביבמות (ק, ב) זרעך בתרה ועד"ז ברמב"ם הל' איסו"ב פי"ב ה"ז (וראה צפע"נ להרגצ'ובי ר"פ פנחס) — שאני התם דנולד עכו"ם. וק"ל.

רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

גאולה ומשיח

עשרת השבטים לעתיד לבוא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

קשה לדעת ר"ע מיחזקאל דמפורש שהארץ תתחלק לי"ב שבטים

במשנה סנהדרין קי, ב: "עשרת השבטים אינן עתידין לחזור, שנאמר (דברים כט) וישלכם אל ארץ אחרת כיום הזה, מה היום הולך ואינו חוזר - אף הם הולכים ואינן חוזרים, דברי רבי עקיבא. רבי אליעזר אומר: כיום הזה מה יום מאפיל ומאיר – אף עשרת השבטים שאפילה להן, כך עתידה להאיר להם", ובגמ' שם: "תנו רבנן: עשרת השבטים אין להם חלק לעולם הבא[1], שנאמר (דברים כט) ויתשם ה' מעל אדמתם באף ובחמה ובקצף גדול. ויתשם ה' מעל אדמתם – בעולם הזה, וישלכם אל ארץ אחרת - לעולם הבא, דברי רבי עקיבא. רבי שמעון בן יהודה איש כפר עכו אומר משום רבי שמעון: אם מעשיהם כיום הזה – אינן חוזרין, ואם לאו – חוזרין. רבי אומר: באים הם לעולם הבא, שנאמר (ישעיהו כז) ביום ההוא יתקע בשופר גדול וגו'".

ויש להקשות על דעת ר"ע הלא ביחזקאל פמ"ז-מח מדובר אודות חלוקת הארץ דלעת"ל ומפורש שם שהארץ יתחלק לכל **י"ב השבטים**, וא"כ איך אמר ר"ע שעשרת השבטים אין עתידין לחזור?

אם ר"ע קאי רק על אותו הדור או גם על בניהם

ואפשר לתרץ בפשטות ע"פ מ"ש רש"י שם (ד"ה כיום הזה) בשם רבו וז"ל: לא בבניהם ובני בניהם קאמר, אלא אותן שגלו עצמן אין להם חלק שרשעים גמורין הם, אבל בניהם ודורות הבאים זוכין ומזכין עכ"ל, ובמילא א"ש גם לפי ר"ע שבניהם יירשו את הארץ.

---

1) ראה לקו"ש חל"ג ע' 86 הערה 28 שהביא פירוש הרמ"ע בעשרה המאמרות (מאמר חקו"ד ח"ב פ"ח) ובכ"מ בדעת ר"ע (סנהדרין קח, א) דדור המדבר אין להם חלק לעוה"ב כי אין להם צורך בעוה"ב, ואדרבה הם למעלה מזה וציין ללקוי"צ אגרות ע' שנח ואילך, וראה אגרות קודש ח"א ע' קמ"ה ולקו"ש חי"ג ע' 50 וחכ"ג ע' 102 ובכ"מ. אבל בהא דעשרת השבטים ועוד שם בפשטות אין לפרש עד"ז.

וכ"כ בהדיא בתויו"ט שם (פ"י מ"ג): וז"ל: אין עתידים לחזור – לשון רש"י לא בבניהם ובני בניהם קאמר אלא אותן שגלו עצמן אין להם חלק שרשעים גמורים הם. אבל בניהם והדורות הבאים זוכין ומזכין. ע"כ. דאלת"ה הא **קשו קראי דיחזקאל** שבסוף הספר כתב בחלוק הארץ שהוא לי"ב שבט. וכבר הארכתי בזה בספר צורת הבית בספ"ג בס"ד עכ"ל.

ועי' בס' צורת הבית (סי' כט) שהאריך יותר בזה, וביאר בהא דקאמר שם בהמשך הגמ' "רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שבקה רבי עקיבא לחסידותיה, שנאמר (ירמיהו ג') הלך וקראת את הדברים האלה צפונה ואמרת שובה משבה ישראל נאם ה' לוא אפיל פני בכם כי חסיד אני נאם ה' לא אטור לעולם" ולמה לא הקשה עליו מקראי דיחזקאל? כי שם איירי לגבי בניהם שהם צדיקים ולא באותו הדור שגלו, והביא רק מקרא דירמי' דמשמע שאפילו השובבים בישראל שהם הרשעים שביניהם עצמם ישובו עיי"ש.

ועי' גם בחי' הר"ן שם וז"ל: עשרת השבטים אינן עתידין לחזור. נראה ודאי שעל אותו הדור הרע בלבד אמרו שאינן עתידין לחזור, ר"ל שאין להם חלק לעוה"ב לפי שסרו מאחרי ה' וספרו בגנותה של א"י, והכי מוכח דהאי עתידין לחזור ר"ל אם יש להם חלק לעה"ב ואם יש להם חלק יחיו בתחיית המתים מדפליג ר' ואמר באין הן לעוה"ב שנאמר והיה ביום ההוא יתקע אלמא דהא בהא תליא, אבל לענין זרעם ודאי אם מעט ואם הרבה ישובו לימות המשיח ויעבדו את ה' והם נדחי ישראל אשר יאסוף אותם השי"ת דגמירי דלא כלה שיבטא, (ב"ב קטו, ב) **ואף בספר יחזקאל מזכיר כל השבטים ומחלק להם את הארץ** ולא היה בישראל מי שחלק על זה ח"ו עכ"ל, וכ"כ בחי' ר' דוד בונפיל שם, והוכיח כן גם מהא דיחזקאל ומהא דגמירי דלא כלא שיבטא עיי"ש, ועי' גם בס' פחד יצחק ח"ו ערך עשרת השבטים שכ"כ, וכן בס' צפע"נ למהרי"ט פ' בשלח דרוש א'.

אלא דאכתי יל"ע לפי מ"ש ביד רמ"ה שם וז"ל: מתני' עשרת השבטים אינן עתידין לחזור ממקום שהגלה אותן מלך אשור כו' **ואית דאמרי** דוקא הך דרא, אבל בניהם ודורות הבאין יש להן חלק רבי אומר באין הן לעוה"ב וכו' עכ"ל, משמע דלאו כו"ע מודי בזה, ויש דסב"ל דר"ע איירי גם אודות בניהם, וא"כ לשיטה זו אכתי קשה כנ"ל.

ביאור הרדב"ז דהנ"ל תלוי מהו הפי' בעוה"ב

ועוד דבשו"ת הרדב"ז (ח"ח סי' פה) הקשה כנ"ל בדעת ר"ע דכיון שאין עתידין לחזור, אם כן לפי זה לא יהיו שם אלא שני שבטים יהודא ובנימין

בזמן המשיח, והלא למדונו קדמוננו סוד י"ב שבטים, ואיך אפשר שיהיו חסרים עשרה שבטים לדעת ר' עקיבא, וכן קשה מהך דיחזקאל?

וכתב לתרץ וז"ל: דע כי יש מפרשים (עיין רש"י שם ד"ה עשרת) שזה המחלוקת אינו לזמן המשיח אלא לעולם הבא, וכן נראה מן הברייתא דמייתי עלה בגמרא, תנו רבנן עשרת השבטים אין להם חלק לעולם הבא שנאמר ויתשם ה' מעל אדמתם בעולם הזה וישליכם אל ארץ אחרת לעולם הבא דברי רבי עקיבא. ולפי שיטה זו לא יקשה כלל, כי לא אמר רבי עקיבא אלא על אותו הדור לבד שגלו שהיו רשעים, ולפיכך לא היה להם חלק לעולם הבא, ואינם עתידים לחזור **בזמן התחיה קאמר**, ולא בבניהם ובני בניהם קאמר, אלא אותם עצמם שגלו, אבל דורות הבאים זוכים ומזכים וחוזרים לימות המשיח, ויש להם חלק לעולם הבא.

אבל לדעת המפרשים אין עתידין לחזור **לימות המשיח**, ולעולם הבא דקתני בברייתא היינו לימות המשיח, שלא יקבלם המשיח עם שאר גלויות, לפי שספרו בגנות ארץ ישראל ונענשו כמרגלים, ולפי שיטה זו אי אפשר לפרש דעל אותו הדור קאמר, [שהרי אותו הדור עצמם לא יהיו אז וא"כ בודאי צ"ל דאיירי] על הדורות הבאים אחריהם, ואם כן אבותיהם חטאו ואינם, והם לא יזכו לימות המשיח, ואם יבואו לא יקבלום? וצריך לדחוק לפי זה כי היו רשעים גמורים ולא זזו משם עד שעשאום גוים גמורים כדאיתא ביבמות פ"ק (יז, א), ואם כן בניהם אינם מכלל ישראל כלל עכ"ד.

כוונתו דבשלמא אם נפרש דברי ר"ע דאיירי לענין תחיית המתים, שפיר אפ"ל דאיירי רק אודות אותו הדור לבד שהם לא יקומו, אבל לפי אלו המפרשים דאיירי אודות **ימות המשיח** בעת קיבוץ גליות, הלא לא שייך לומר דאיירי אודות אותו הדור עצמם שהרי הם כבר מתו ולא יהיו אז כלל, ואפילו אותו הדור משבט **יהודא ובנימין** לא יהיו שם, וא"כ עכצ"ל דאיירי אודות בניהם[2], וא"כ לשיטה זו אכתי קשה כנ"ל?

ואין להקשות על הרדב"ז, שהרי לפי דבריו יוצא דאם סבירא לן דר"ע איירי רק על אותו הדור בלבד, עכצ"ל דכוונתו הוא לתחיית המתים, דלפי"ז א"ש קראי דיחזקאל דקאי על בניהם שכל שבט מעשר השבטים יירשו חלקם, ולכאורה הרי חלוקת הארץ דיחזקאל איירי בפשטות **מיד בימות המשיח** ולא רק על הזמן דתחיית המתים?

---

2) ועפ"ש מבואר דברי הר"ן שהוכרח לפרש דאיירי אודות "תחיית המתים", דרק משום זה יכול לפרש דאיירי רק אודות אותו הדור בלבד.

כי י"ל בכוונתו בפשטות, דלפי ר"ע גם בניהם של עשרת השבטים שיחיו אז בביאת המשיח, יירשו מיד חלקם, וכוונתו רק לומר דאם מפרשינן דכוונת ר"ע הוא לתחילת ימות המשיח, הרי אין לומר דכוונתו הוא לאותו הדור בלבד, כיון שהם לא יחיו אז כלל, ובמילא מוכרח מזה דכוונת ר"ע הוא על **בניהם**, דסב"ל דאפילו בניהם לא יירשו, ולכן קשה מהך דיחזקאל, אבל אם מפרשינן כוונת ר"ע שעשרת השבטים לא יקומו **בתחי'**, אז שפיר י"ל דאיירי רק בדור ההוא, אבל בניהם ודאי יקומו ויירשו, וכיון שכן דר"ע לא איירי אודות בניהם, א"ש ג"כ דבניהם שיהיו אז בימות המשיח שפיר יירשו מיד.

ב' תחיות בתחיית המתים

ועי' בס' 'אמרי צבי' סנהדרין שם שכתב דאפילו אם נפרש כוונת ר"ע לימות המשיח שאינן עתידין לחזור בקיבוץ גליות, אכתי אפשר לומר דכוונתו רק לאותו הדור בלבד ולא בבניהם, שהרי ידוע שיהיו ב' תחיות, תחי' הא' תהי' מיד בביאת המשיח, לאלו אשר כל ימי חייהם נכספה וכלתה נפשם לביאת המשיח וציפו להגאולה וכדמוכח ביומא (ה, ב) דאהרן ומשה עמהם וכו' ובכ"מ, ויקויים בהם מ"ש שמחו את ירושלים וגילו בה כל אוהבי'. והב' היא **תחי' הכללית** שתהי' אח"כ, ולפי"ז אפשר לפרש כוונת ר"ע דעשרה שבטים ודאי לא יחיו בתחי' הא' בתחילת ימות המשיח כיון שהם סיפרו בגנות ארץ ישראל וכו', דדבריו הם שלא כהרדב"ז, שהרדב"ז כתב בהדיא דאם ר"ע קאי על ימות המשיח, לא שייך לומר דאיירי אודות אותו הדור.

ולכאורה יל"ע שהרי הרדב"ז עצמו כתב בשו"ת (ח"ב סי' תתלט, ובח"ג סי' תרמד[3]), שיהיו שתי תחיות, חדא סמוך לביאת המשיח לצדיקים אשר מתו בגלות וסבלו הצרות ולא ראו בטובתן של ישראל כדי שיראו בטובה ההיא ויזכו לראות בית המקדש בתיקונו ומקריבין עליו עולות. והתחייה השנית לסוף ימות המשיח סמוך לאלף השביעי ועליהם כתיב ורבים מישני אדמת עפר יקוצו וגו' (דניאל יב, ב) עיי"ש, וא"כ למה לא רצה

---

3) ועי' לקוטי שיחות ח"ב ע' 518 שציין בזה לזהר ח"א קלט, א. וראה בחי' הריטב"א ר"ה טז, ב ותענית ל, ב שכ"כ שתהי' תחיית המתים בתחילה לצדיקי ישראל שחיכו לישועה. וראה גם רד"ק יחזקאל לז, א וישעי' כו, יט. וכ"כ ב'ערוך לנר' סנהדרין צ, ב (ד"ה אלא מלמד) דמשאלת הגמ' יומא ה, ב כיצד ילבישום לע"ל, ותשובתה כשיבוא אהרן ובניו ומשה עמהם וזהו לפני תחיית המתים, מוכח מזה, שבתחילה תהי' תחיית המתים לצדיקים לפני זמן התחי' לכל העולם. וכ"כ שם צב, א ברש"י ד"ה לאחר, ובנדה סא, ב, ומביא שכ"כ בזהר עיי"ש. וראה יפה תואר ב"ר פכ"ו, ובס' העקרים מאמר ד' פ"ה, ובשד"ח כללים מערכת מ' כלל רי"ח.

הרדב"ז לומר דלכו"ע איירי ר"ע רק על אותו הדור עצמו, וכוונתו שלא יחיו בתחי' הראשונה בתחילת ימות המשיח?

ואפשר לומר בפשטות דסב"ל להרדב"ז, דכיון דתחיה הכללית של כלל ישראל היא אח"כ, ותחי' הראשונה היא רק לצדיקים **יחידי סגולה**, א"כ פשיטא דאותו הדור של עשרת השבטים שחטאו וכו' ודאי לא יעמדו בתחי' זו ומאי קמ"ל? וכן לא מסתבר לומר דלפי ר"א – החולק על ר"ע – דעתידין לחזור סבירא ליה שהם עצמם יקומו בתחי' הראשונה, ולכן נקט הרדב"ז בפשיטות דאם מפרשינן דאיירי אודות ימות המשיח, ודאי צריך לפרש כוונתו דאיירי בבניהם שיחיו אז.

והנה ברש"י שם בד"ה תנו רבנן עשרת השבטים אין להם חלק לעוה"ב כתב: "**ואית דמפרשי** עשרת השבטים אין להם חלק לעולם הבא – **היינו לימות המשיח**, שלא יקבלם משיח עם שאר גליות לפי שספרו בגנות ארץ ישראל כדאמרן לעיל (שם סנהדרין צד), כי מטו שוש וכו', ובדבר הזה נענשו מרגלים"[4], וקשה דרש"י לא הביא לכאורה לפני זה שום פירוש אחר, ומה שייך לומר בזה "**אית דמפרשי**"? וכן הקשה הגר"מ קליין ז"ל להרבי ביום ב' כ"ז שבט תשמ"ח (תורת מנחם ח"ב ע' 578) עיי"ש.

אמנם לפי סברת הרדב"ז הנ"ל, אפשר לתרץ, דבתחילה בהמשנה הביא רש"י הפירוש בשם רבו הנ"ל דר"ע איירי רק אודות אותו הדור עצמו, ולפי זה צ"ל דאיירי אודות **תחיית המתים** דוקא, ולא על קיבוץ גליות שבימות המשיח, ואח"כ כתב רש"י דאית דמפרשי דקאי על **ימות המשיח** ובמילא אי אפשר לומר כנ"ל בשם רבו, דאיירי רק אודות אותו הדור בלבד אלא דאיירי גם אודות בניהם.

[ולפי זה מסתבר גם לומר דפירוש הראשון שביד רמה דסב"ל דקאי גם על בניהם סב"ל דקאי על קיבוץ גליות שבימות המשיח, ולכן לא יכלו לפרש דאיירי אודות אותו הדור עצמם].

והנה כבר נתחבטו הרבה בדברי רש"י הנ"ל (ד"ה כיום הזה) וז"ל: מה היום מאפיל – בבקר אפל ובצהרים מאיר, אי נמי: בערב אפל והולך, ולמחרתו מאיר, אף עשרת השבטים (אין) עתידין לחזור להיות להם חלק לעולם הבא, לא בבניהם ובני בניהם קאמר, אלא אותן שגלו עצמן אין להם

---

4) ועי' באר שבע שם שהקשה דהלשון "עוה"ב" בש"ס קאי על תחיית המתים ולא על ימות המשיח, שהרי ימות המשיח ועולם הבא נזכרים בהדי הדדי לעיל בפרקין (צט, א) ובשאר דוכתי טובא כמו ברכות לד, ב, שבת סג, א, כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה כו' אלמא דימות המשיח אינם נקראים עולם הבא עיי"ש ואכ"מ.

חלק שרשעים גמורין הם, אבל בניהם ודורות הבאים זוכין ומזכין, מפי רבי עכ"ל, ודברי רש"י תמוהין, דכיון דאיירי הכא בדעת **רבי אליעזר** דסב"ל שהם **עתידין לחזור**, מה שייך לומר כאן "לא בבניהם ובני בניהם קאמר", הלא זה שייך לשיטת ר"ע? וברש"ש שם כתב שהוא טעות וקטע זה שייך לעיל בדברי ר"ע, וכן מוכח מהתוי"ט הנ"ל.

אבל בפירוש הרי"ף בע"י שם כתב לפרש דהתיבה "**לא** בבניהם" הוא טעות המדפיס, והוא ר"ת "ל"א" [לישנא אחריני] ז.א. דלפי לשון ראשון ברש"י סב"ל לר"א דכולם חוזרים אפילו הם עצמם, משא"כ ר"ע סב"ל דהם עצמם לא, ל"א דגם רבי אליעזר איירי רק אודות בניהם שהם חוזרים, אבל מודה שהם עצמם לא, ור"ע סב"ל דאפילו בניהם אינם חוזרים עיי"ש, דלפי דבריו יוצא דאפילו לפי רבו של רש"י סב"ל לר"ע שבניהם לא יחזרו.

ואחר כל זה הדרינן להנ"ל, דלהנך דנקטי דר"ע סב"ל דאפילו **בניהם** של עשרת השבטים לא יחזרו, א"כ איך יתקיימו קראי דיחזקאל וגמירי דלא כלה שיבטא?

כמה ביאורים איך לכו"ע יהיו כל השבטים לע"ל

ואפשר לתרץ: א) ע"פ מ"ש רש"י על דברי ר"ע שם שהקשה דאיך אפ"ל שאין עתידין לחזור, הא אמרינן בגמרא דירמיה החזירן? (ראה ערכין לג, א: אלא אמר ר' יוחנן: ירמיה החזירן ויאשיה בן אמון מלך עליהן). ומתרץ "לא שהחזירן כולן – אלא **מקצתם** החזיר"[5], וא"כ אפ"ל דמהנך מקצתן שהחזיר ירמי' ניתוספו לכל אחד מהם לשבט גדול ולעת"ל כל שבט יירש חלקו[6].

ב) בס' 'מרגליות הים' שם הביא שהר"ש בידים (פ"ד מ"ד) כתב שסנחריב השאיר דלת העם, וברד"ק זכריה (ז, ה) ובכתבי היתדות שנתגלו זה מקרוב מוזכר שהגלה כ"ז אלף ור"צ איש, והם האפרתים ואנשי השם, אבל **המוני העם נשארו בא"י והסתפחו לנחלת ה' בני יהודה ובנימין,**

---

5) כבר ידוע שבנוגע לזמן בית שני, נחלקו ראשונים אם נהג בו היובל: יש שכתבו שלא נהג היובל באותו הזמן, לפי שלא היו כל יושבי הארץ עליה, שלא היו שם אלא מקצת מן השבטים, שעשרת השבטים לא חזרו בימי עזרא, ואפילו היו שם משאר השבטים לא היו אלא מיעוטא דמיעוטא, ואין זה חשוב כל יושביה עליה, (רמב"ן גיטין לו, א, הובא ברשב"א וריטב"א שם), ויש סוברים שבזמן בית שני נהג היובל מדין תורה, ואף על פי שלא חזרו כולם לארץ, מכיון שחזרו מכל שבט ושבט - והיו יושבים בעריהם, ולא היו מעורבבים, לדעה זו - הרי זה חשוב שכל יושביה עליה. (ראה תוס' גיטין שם בד"ה בזמן) ואכ"מ.

6) ראה תפארת ישראל במשנה דסנהדרין שם מ"ש על רש"י.

כמבואר בדהי"ב (ל, א): "וַיִּשְׁלַח יְחִזְקִיָּהוּ עַל כָּל יִשְׂרָאֵל וְיהוּדָה וְגַם אִגְּרוֹת כָּתַב עַל אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה לָבוֹא לְבֵית יה' בִּירוּשָׁלִָם לַעֲשׂוֹת פֶּסַח לַה' וגו'" ושם פסוק י' נזכר גם זבלון.

וכעין זה סיים הרדב"ז שם, די"ל שאי אפשר שלא היו בארץ יהודה ובנימין מכל השבטים מתי מספר, שהרי בירושלים היו אנשי מעמד מכל שבטי ישראל (כתענית כו, א), ובזמן ההוא ישיב לב אבות על בנים וכל אחד יכיר משפחתו ושבטו ומאותם המעטים יחזור ויבנה ויפרוץ כל שבט ושבט כמעשה דשבט בנימין, ויפרוץ כל שבט ושבת עד שיעלה לחשבון גדול כאשר היה במצרים, וכתיב כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות עכ"ד.

היוצא מכל הנ"ל: דלעת"ל ודאי לכו"ע יגאלו כל הי"ב שבטים[7] ויהי' אז בארץ ישראל "כל יושביה עליה" וכדפסק הרמב"ם (הל' מלכים רפי"א) דעושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה.

אלא שישנם בזה כמה דעות: א) דאפילו ר"ע דסב"ל דאין עתידין לחזור לע"ל, מ"מ **בניהם** של עשרת השבטים ודאי חוזרים. ב) יש דסב"ל לר"ע דאפילו בניהם אינם חוזרים, מ"מ הרי ירמי' כבר החזיר מקצתן ומהם נבנה אח"כ כל שבט ושבט. ג) יש דסב"ל דלכתחילה נשארו שם בארץ ישראל ביחד עם שבט יהודא ובנימין, הרבה מעשרת השבטים מפשוטי העם, ומהם נבנה אח"כ כל שבט ושבט, ודעת רבי אליעזר דאפילו אותו הדור עצמו של עשרת השבטים יקומו בתחי'.

ולהלכה כתב הרמב"ם בפיהמ"ש שם וז"ל: כבר הזכרנו לך כמה פעמים שכל מחלוקת שתהיה בין החכמים ואינה תלויה במעשה אלא קביעת סברה בלבד אין מקום לפסוק הלכה כאחד מהם" וכן כתב בפיהמ"ש סוטה פ"ג מ"ג ושבועות פ"א מ"ד, ובספר המצוות לאווין קל"ג, אבל יש שהוכיחו שבס' היד אכן פסק הלכות גם בענינים אלו (ראה בס' הר המלך חלק ע' קמ"ו וש"נ) וראה בס' יד מלאכי כלל ר"כ ועי' עוד בפחד יצחק הנ"ל בזה, וראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' בהפתיחה ע' 11.

ויש שהביאו בזה התוספתא סנהדרין פי"ג: "עשרת השבטים אין להם חלק לעולם הבא ואינן חיין לעולם הבא שנאמר ויתשם י"י מעל אדמתם באף ובחימה ובקצף גדול בעולם הזה וישליכם אל ארץ אחרת בעולם הבא, ר' שמעון בן ננס משום רבי יהודה איש כפר איכוס, כיום הזה אם מעשיהם

---

7) ראה לקו"ש חכ"ד ע' 388 הערה 64 וציין שם ללקו"ש חי"א בתחילתו.

כיום הזה הם באין ואם לאו אינן באין, **ורבותינו אומרים** אלו ואלו יש להם חלק לעולם הבא שנאמר והי׳ ביום ההוא ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לי״י בהר הקודש בירושלם״ הרי דבתוספתא נקט להשיטה שבאין לעוה״ב בשם ״**רבותינו**״ והוה רבים כנגד יחיד, דהלכה כרבים, וכן משמע בלקו״ש חכ״ג ע׳ 102 ובהערה 59 דהלכה כר״א מהא דקאמר ״שבקה ר״ע לחסידותי׳״ עיי״ש.

לקוטי שיחות

פעולת הקנין בדבר שלא בא לעולם

הרב פרץ בראנשטיין
תושב השכונה

בענין קנין סיטומתא (קנין דרבנן ע״י רושם בחבית לפי מנהג השוק, עיין ב״מ עד, א) המובא בשו״ע חו״מ סי׳ רא, יש מחלוקת הפוסקים אם מועיל סיטומתא בדבר שלא בא לעולם.

הקצוה״ח סובר שאין סיטומתא קונה בדשלב״ל, משא״כ הפתחי בתשובה פסק שכן קונה[8].

ובסוכת דוד (ב״מ אות כג-כד) מסביר מחלוקת הפוסקים בזה על פי מחלוקת הראשונים – מהר״ם מרוטנבורג ורבינו פרץ – בסיבת זה שאין קונים דשלב״ל. המהר״ם סובר שהחסרון הוא רק בגברא שאין לו סמיכת דעת להקנות דשלב״ל, אבל לפי שיטתו נראה שאם היתה גמירת דעת אזי כן ניתן להקנות דשלב״ל.

משא״כ רבינו פרץ סובר שיש חסרון בעצם החפצא, שאי אפשר להקנות דשלב״ל, בגלל שאין כאן חפץ שעליו ניתן לעשות עליו מעשה הקנין (ואע״פ שיש קנינים, כמו קנין חליפין ע״י סודר, שאין המעשה קנין בדבר הנקנה, מ״מ צריך שדבר הנקנה ישנו בעולם וראוי למעשה קנין, וע״ד שאמרו ״כל הראוי לבילה אין בילה מעכבתו״).

---

8) **הערת המערכת**: ראה שו״ת צ״צ חו״מ סי׳ כט.

יוצא, שיש חילוק בין המהר"ם מרוטנבורג ור' פרץ בגדר מעשה קנין, האם הוא דבר הכרחי בכל קנין וקנין או הוא רק אופן אחד בין כמה אופנים איך להעביר בעלות החפץ מרשות לרשות.

ואולי אפשר להוכיח מדברי כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות שלומד שגמירת דעת לבד או מעשה קנין לבד מועיל לפעול העברת רשות, אבל "קנין" ע"פ תורה בתוקף מלא דורשת מעשה קנין:

בלקו"ש חל"ה ע' 84 ואילך מחלק הרבי בין קנין הדיוט וקנין מלך ומגדיר מהו ענין קנין:

"דקנין הדיוט מהדיוט תוכנו שינוי רשות, והיינו דשם הקנין הוא יציאה מבעלות א' לבעלות שני, ובמילא אף שיש בזה שינויים באופני הקנין דכסף שטר וחזקה, הרי בכל האופנים שם הקנין הוא יציאה מרשות א' לשני . . בסגנון אחר: כאשר א' קונה מהשני, מכיון שגדרו של קנין הוא מעשה משותף דהמוכר (הנותן) והקונה (המקבל) **אם במעשה הקנין או בסמיכת דעת**[9] – הקנאת המוכר הרי כשם שבמעשה הקנין ישנו שם המוכר, נשאר השם גם על גוף השדה, ששדה זו לקח פלוני מפלוני".

ואולי יש לדקדק מלשון הרבי "אם במעשה הקנין או בסמיכת דעת" שסמיכת דעת לבד מספיק לפעול העברת הדבר מרשות המקנה לרשות הקונה אפילו בלי מעשה קנין.

אבל בלקו"ש חל"ב ע' 160 אומר הרבי ש"מעשה קנין" דווקא אצל איש ישראל יש תוקף מיוחד מכח התורה משא"כ "דרכי הקנינים . . אצל אומות העולם . . לפי דרכי הקני' בכל מדינ, הנהוגים בכל אתר ואתר" פועל העברת רשות אבל אין לה תוקף ד"קנין" ע"פ תורה, וז"ל:

"דרכי הקנינים ישנם גם אצל אומות העולם, שכשאדם עושה קנין (לפי דרכי הקני' בכל מדינה, הנהוגים בכל אתר ואתר) עובר הדבר לבעלותו. אבל אצל איש ישראל, התוקף שבמעשה קנינים שלו אינו מפני שכן מקובל בדרכי העולם אלא מפני שכן צווה הקב"ה בתורתו, ונתן לנו דיני קנינים, כמ"ש 'כי תמכרו גו' או קנה מיד עמיתך' וכיו"ב".

מהנ"ל נראה בדא"פ שלפי שיטת הרבי סיטומתא בדשלב"ל (דהיינו סמיכת דעת בלי מעשה קנין) פועל העברת רשות ע"ד מנהג אומות העולם אבל אין לזה ה"תוקף" שבמעשה הקנינים בלי א' ממעשה הקנין ש"צווה

9) ההדגשה אינה במקור.

הקב"ה בתורתו". באופן אחר אולי יש לדקדק שלפי שיטת הרבי יש שני גדרים בקנין זו למעלה מזו:

א: העברת רשות ע"י א' מהדרכים המקובלים שמסמנים סמיכת דעת (אפילו בלי מעשה קנין).

ב: קנין בא' מאופני המעשה קנין דאורייתא (שטר, חזקה וכו') שפועל התוקף מיוחד דקנין ישראל ע"פ תורה.

ולפי זה נראה דקנין סיטומתא בדשלב"ל פועל ענין הראשון, אבל לא הב'. ויש לעיין בדברי הראשונים הנ"ל שאולי אינם חולקים אלא חד אמר חדא (שסיטומתא בדשלב"ל פועל העברת רשות) וחד אמר אמר חדא (שאין בזה התוקף מיוחד).

מקום המזבח וטעם הקרבנות

הרב אורי גמסון
ראש ישיבה – תות"ל ברלין, גרמניה

סיבת בחירת מקום המזבח לדעת הרמב"ם – שיטת המעשי למלך

כתב הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ב בתחילתו): "המזבח מקומו מכוון ביותר, ואין משנין אותו ממקומו לעולם, שנאמר זה מזבח לעולה לישראל, ובמקדש נעקד יצחק אבינו שנאמר ולך לך אל ארץ המוריה ונאמר בדברי הימים ויחל שלמה לבנות את בית יי' בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדויד אביהו אשר הכין במקום דויד בגרן ארנן היבוסי".

ובהל' ב כתב: "ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא ומשם נברא, אמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא".

והנה רבינו כתב (נדפס בחידושים וביאורים בהל' ביהב"ח סי' ו) בביאור דעתו של הרמב"ם, אשר לכאורה נראה שהדברים שהביא הרמב"ם בהלכה ב' הרי הם ביאור והסבר למ"ש בהלכה שקודם לכן, והיינו, מדוע מקומו של המזבח מכוון ביותר, ה"ז מצד כל העניינים הנעלים שהיו שם לאורך הדורות (כבריאת אדה"ר, מזבח קין והבל וכו').

ומביא רבינו שכך היא דעתו של המעשי למלך על הרמב"ם הנ"ל, ושבדבר זה חולק הרמב"ם על הס' החינוך (מצוה צה), וז"ל: " הנה מדברי רבינו נשמע דהטעם שבחר השי"ת בהר המורי' היינו להיות אותו מקום סגוליי שממנו נברא ושם נעקד יצחק לכן רצה השי"ת לבחור באותו מקום שיהא מיועד לשכון כבודו בארץ: אמנם ראיתי בספר החינוך להרא"ה שכתב שהקב"ה ציוה לבנות מקום מקדש הוא רק לבעבור לקבוע מקום טהור ונקי בתכלית הנקיות לטהר שם מחשבות בנ"א ולתקן לבבינו אליו שמתוך הכשר המעשה מטהרת המחשבה יעלה שכלנו אל הדביקות וכו' ומה שבחר באותו מקום הוא בעבור היות אמצעות העולם בכיון והאמצעות נבחר מן הקצוות יעו"ש נשמע דס"ל דאין המקום סגוליי להשראת השכינה".

ומדבריו אלו עולה, אשר לרמב"ם סיבת בחירת ה' במקום המקדש הוא להיותו מקום סגוליי אשר נתקדש במשך הדורות להיות שבו אירעו מאורעות שבגינן בחר ה' במקום זה להיות מקום המקדש. אולם לשיטת החינוך בחירת ה' במקום זה איננה קשורה במאורעות שאירעו בו, אלא ברצון ה' בלבד.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן באופן השראת השכינה בביהמ"ק

אלא שעל שיטה זו של המעשי למלך שואל רבינו ממחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן באופן השראת השכינה בביהמ"ק.

דהנה כתב הרמב"ם במו"נ (ח"א פכ"ה) וז"ל: "וענין השכינה במקום הוא התמדת העומד במקום אחד, כי באריכות עמידת ב"ח במקום כולל או מיוחד, יאמר בו שהוא שכן במקום ההוא, ואף על פי שהיה מתנועע בו בלא ספק, והוא שוכן באלוני ממרא, ויהי בשכון ישראל. והושאל זה למה שאינו ב"ח אבל לכל ענין שהתיישב ושקד על דבר אחד, יאמר בו ג"כ לשון שכינה, ואף על פי שלא היה הדבר אשר שקד עליו ענין ההוא מקום, ולא היה הענין ההוא גם כן ב"ח, אמר תשכון עליו עננה, ואין ספק כי הענה אינה ב"ח, ולא היום גוף כלל, אבל הוא חלק זמן. ולפי זאת ההשאלה הושאל לבורא יתעלה, כלומר להתמדת שכינתו או השגחתו באיזה מקום שהתמידה בו השכינה, או לכל דבר שהתמידה בו השגחה, ונאמר וישכון כבוד ה', ושכנתי בתוך בני ישראל, ורצון שוכני סנה. וכל מה שבא מזאת הפעולה מיוחס לבורא יתברך, הוא בענין התמדת שכינתו, כלומר אורו הנברא במקום, או התמדת ההשגחה בדבר אחד, כל מקום כפי ענינו".

וביאור דבריו הוא אשר שכינת ה' במקום מסויים אינה תלויה ועומדת בסיבה או במסובב לעניין השראתה, אלא היא תלויה ברצון ה' ולכן אינה

בעלת תנועה במקום ושוכנת תמיד. אולם דבר זה אינו עניין מוכרח, וה"ז בדוגמת בע"ח ששוכן במקום מסויים, אשר כרגע מצד בחירתו שלו הוא נמצא כאן, אולם אפשרי הדבר להשתנות.

וה"ז בדוגמת השכל השורה באצבעות היד בשעה שכותב דברי שכל, אשר השראת השכל באצבעות אינו דבר התלוי באצבעות ומשפיע לכן על השכל, אלא הדבר הוא בבחירת השכל לשרות באצבעות.

אלא שמשיטה זו ישנה גם נפק"מ נוספת והיא, אשר השראת שכינתו של ה' במקום המקדש אינה מצד מקום המקדש, אלא מצד בחירתו של הקב"ה, ובדוגמת השכל השורה באצבעות בשעה שכותב דברי שכל, אשר רק להיות שכותב דברי שכלך באותה שעה לכן שורה השכל באצבעות, ולא מצד מעלה מסויימת שישנה באצבע שמכריחה כביכול שהשכל ישרה בה באותה השעה.

לעומ"ז כתב הרמב"ן (שמות מ, לד) בביאור השראת השכינה בביהמ"ק שיטה אחרת לגמרי וז"ל: "ויכס הענן את אהל מועד - אמר כי הענן יכסה את האהל מכל צד והוא מכוסה וטמון בו. וכבוד ה' מלא את המשכן - כי תוכו מלא הכבוד, כי הכבוד שוכן בתוך הענן תוך המשכן, כענין שנאמר בהר סיני (לעיל כ, יח) אל הערפל אשר שם האלהים".

ומדבריו עולה אשר השראת השכינה באהל מועד הרי היא דבר קבוע ויציב שמתלבש בתוך המציאות של ביהמ"ק, וה"ז בדוגמת השראת השכל במוח שאמנם השכל הוא דבר רוחני, אולם הוא שורה בהתלבשות באיבר המוח הגשמי.

והנה לכאורה מתוך מחלוקתם זו של הרמב"ם והרמב"ן, עולה לכאורה ששיטת הרמב"ם שונה בתכלית ממה שכתב המעשי למלך, אשר לכאורה לשיטתו במו"נ השראת השכינה בביהמ"ק אינו דבר שתלוי כלל במקום הגשמי והיא לחלוטין תלויה בבחירתו של הקב"ה אם לשרות במקום זה אם לאו.

בנוסף לזה מקשה הרבי אשר צריך לומר שהרמב"ם איננו חולק על החינוך, וגם לשיטתו בחירת הקב"ה במקום המזבח איננה דבר המוכרח מצד המקום שכן:

א. הפסוק (דברים יב, יא) אומר במפורש "והיה המקום אשר **יבחר** ה'", היינו שהדבר תלוי לחלוטין בבחירת הקב"ה ולא במעשי האדם.

ב. המדרש (מכילתא דרבי ישמעאל בא - מסכתא דפסחא פרשה א): "עד שלא נבחרה ירושלם היתה כל ארץ ישראל כשרה למזבחות משנבחרה

ירושלם יצאת ארץ ישראל שנאמר השמר לך פן תעלה עולותך בכל המקום אשר תראה כי אם במקום אשר יבחר ה' אלהיך (דברים יב, יד) עד שלא נבחר בית עולמים היתה ירושלם ראויה לשכינה משנבחר בית עולמים יצאת ירושלם שנאמר כי בחר ה' בציון וגו' ואומר זאת מנוחתי עדי עד", והיינו אשר באופן עקרוני כל א"י כשרה למזבחות, ואין כל הכרח שיהיה המזבח במקום מסויים מצד מעשי בנ"א.

וא"כ עולה שיש לומר שגם שיטת הרמב"ם היא שמקום המזבח איננו מקום "סגוליי", אלא הוא נבחר רק מצד הרצון האלוקי שכך יהיה.

אלא שא"כ, על יסוד זה יש להבין א"כ מדוע מנה הרמב"ם את כל המעלות המנויות בהלכה ב' ביחס למקום המקדש, מה מוסיף הדבר בהבנת עניין כיוון מקום המזבח.

החילוק בין בחירת מקום המזבח ע"י הקב"ה והפעולות שנעשו בו ע"י בנה"א

על כך עונה הרבי שיש לחלק בין בחירת הקב"ה במקום המזבח ובין הפעולות שנעשו בו. בחירת הקב"ה במקום המזבח הייתה מצד רצונו שלו וללא קשר למעשים שנעשו במקום זה, אולם בעקבות בחירה זו בחרו האנשים לעשות דברים שבקדושה במקום זה, מכיוון שידעו על עניין בחירה זו ברוה"ק וכדו'.

עפ"ז מבאר הרבי את החילוק שמחלק הרמב"ם בל' שבסעיף ב הנ"ל, ביחס לקרבן שהקריב אדה"ר במקום זה, אשר קודם כותב "ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא", ורק לאחר מכן כותב "ומשם נברא, אמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא", אשר לכאורה היה צריך להיות הסדר הפוך, אשר קודם יכתוב הרמב"ם שהאדם נברא ממקום זה ואח"כ יכתוב שהביא קרבנו, כסדר הדברים שהיו.

אלא שבזה רוצה הרמב"ם לרמז, אשר העובדה שהאדה"ר הביא קרבנו דווקא במקום זה הייתה **בבחירתו שלו**, והיינו שהוא בחר להביא את קרבנו דווקא במקום שממנו נברא ושבו עתיד לעמוד המזבח ולא שזה הכריחו לעשות כן, מפני שבחירת המקום כמקום המזבח הייתה רק לאחר מכן, ולכן אין מקום לומר שהיה מוכרח לעשות כן מצד בחירה זו, שהיא איננה קשורה למעשהו שלו או למעשים שנעשו אח"כ.

וזהו גם הביאור בהל' ב שמביא הרמב"ם, אשר בתחילה נדמה היה שהלכה זו היא ביאור למקומו המכוון של המזבח, אשר בגין אותם הדברים הכתובים בהלכה זו יש להקפיד על המקום המכוון, אולם על יסוד הנ"ל

עולה שאי"ז ביאור, אלא המשך והוכחה להלכה א', והיינו שמכיוון ומקומו של המזבח מכוון ביותר מתוקף הבחירה האלוקית בו, לכן כל אותן הפעולות הקדושות נעשו דווקא בו, מצד שהאנשים בחרו לעשות זאת שם, שידעו שעתיד הקב"ה לבחור במקום זה.

ביאור הרמב"ם בהל' ביה"ב כיסוד לביאור שיטתו בעניין הטעם שבקרבנות

והנה מתוך דברי הרמב"ם הנ"ל עולה אשר לשיטת הרמב"ם ישנם שני חלקים במזבח: עצם הבחירה האלוקית בו ומעשי האדם שנעשו בו.

והנה על יסוד הבנה זו ברמב"ם, אפ"ל בדא"פ תשובה בשיטתו של הרמב"ם בעניין הסיבה במצוות הקרבנות.

אשר הנה מצינו בשיטת הרמב"ם שכתב במו"נ (ח"ג פ' לב) וז"ל: "וכמו זאת ההנהגה בעצמה מן המנהיג ההוא ית' באו דברים רבים בתורתנו, והוא שא"א לצאת מן ההפך אל ההפך פתאום, ולזה א"א לפי טבע האדם שיניח כל מה שהרגיל בו פתאום.

וכאשר שלח השם מרע"ה לתתנו ממלכת כהנים וגוי קדוש בידיעתו ית' כמ"ש ובאר אתה הראת לדעת וגו', וידעת היום והשבות וגו', ולהנתן לעבודתו כמ"ש ולעבדו בכל לבבכם, ואמר ועבדתם את ה' אלהיכם, ואמר ואותו תעבודו, והיה המנהג המפורסם בעולם כלו שהיו אז רגילין בו והעבודה הכוללת אשר גדלו עליה, להקריב מיני ב"ח בהיכלות ההם אשר היו מעמידים בהם הצלמים ולהשתחות להם ולקטר לפניהם, והעובדים הפרושים היו אז האנשים הנתונים לעבודת ההיכלות ההם העשויים לשמש ולירח ולכוכבים כמו שבארנו, לא גזרה חכמתו ותחבולתו המבוארת בכל בריאותיו שיצונו להניח מיני העבודות ההם כולם ולבטלם, כי אז היה מה שלא יעלה בלב לקבלו, כפי טבע האדם שהוא נוטה תמיד למורגל, והיה דומה אז כאלו יבא נביא בזמננו זה שיקרא לעבודת השם ויאמר השם צוה אתכם שלא תתפללו אליו ולא תצומו ולא תבקשו תשועתו בעת צרה, אבל תהיה עבודתכם מחשבה מבלתי מעשה, ומפני זה השאיר השם מיני העבודות ההם והעתיקם מהיותם לנבראים ולענייניים דמיוניים שאין אמתות להם לשמו ית', וצונו לעשותן לו ית', וצוונו לבנות היכל לו, ועשו לי מקדש, ושיהיה המזבח לשמו, מזבח האדמה תעשה לי, ושיהיה הקרבן לו, אדם כי יקריב מכם קרבן לה', ושישתחוו לו ושיקטירו לפניו. והזהיר מעשות דבר מאלו העניינים והמעשים לזולתו, זובח לאלהים יחרם וגו', כי לא תשתחוה לאל אחר, והפריש כהנים לבית המקדש ואמר וכהנו לי, וחייב שייוחד להם מתנות על כל פנים שיספיקו להם מפני שהם עסוקים בבית ובקרבנותיו, והם מתנות הלוים והכהנים.

והגיע התחבולה בזאת הערמה האלהית שנמחה זכר ע"ז והתקיימה הפנה הגדולה האמתית באומתנו, והוא מציאות השם ואחדותו, ולא יברחו הנפשות וישתוממו בבטל העבודות אשר הורגלו ולא נודעו עבודות זולתם".

והיינו, אשר יוצא לשיטתו של הרמב"ם, שכל עניין הקרבנות בעם ישראל הוא עניין "דיעבד", אשר מכיוון ובנ"י היו במצרים שהייתה שטופה בע"ז, ומכיוון שעבודת האלילים הייתה מוכרת להם היטב, וזה היה האופן היחידי שידעו על עניין עבודת ה', היה זה בלתי אפשרי להרגילם לדת "רוחנית", ללא עניין הקרבנות הגשמיים, מפני שזה היה גורם להם לשבירה והיה היפך רגילותם. ולכן בכדי לבנותם כעובדי ה' אמיתיים, "הסכים" ה' שיעבדוהו גם דרך הקרבנות, אע"פ שאין זו הדרך הרצויה מלכתחילה ולא זו הדרך שבה רצה ה' שיעבדוהו.

והנה שיטתו זו של הרמב"ם מוקשית ביותר וכבר הקשו עליה רבים, והרמב"ן (ויקרא א, ט) כבר כתב עליו וז"ל: "והנה בכתוב הזה טעם הקרבנות שהם אשה ריח ניחוח לה'. ואמר הרב במורה הנבוכים (ג, מו) כי טעם הקרבנות, בעבור שהמצרים והכשדים, אשר היו ישראל גרים ותושבים בארצם מעולם, היו עובדים לבקר ולצאן, כי המצרים עובדים לטלה והכשדים עובדים לשדים אשר יראו להם בדמות שעירים, ואנשי הודו עד היום לא ישחטו בקר לעולם. בעבור כן צוה לשחוט אלה השלשה מינין לשם הנכבד כדי שיודע כי הדבר שהיו חושבים כי הם בתכלית העבירה הוא אשר יקריבו לבורא, ובו יתכפרו העונות. כי כן יתרפאו האמונות הרעות שהם מדוי הנפש, כי כל מדוה וכל חולי לא יתרפא כי אם בהפכו. אלה דבריו ובהם האריך.

והנה הם דברי הבאי, ירפאו שבר גדול וקושיא רבה על נקלה, יעשו שולחן ה' מגואל שאיננו רק להוציא מלבן של רשעים וטפשי עולם, והכתוב אמר כי הם לחם אשה לריח ניחוח: וגם כי לפי שטותם של מצרים לא תתרפא מחלתם בזה, אבל תוסיף מכאוב, כי מחשבת הרשעים הנזכרים לעבוד למזל טלה ומזל שור שיש להם כח בהם כפי מחשבתם, ולכן לא יאכלו אותם לכבוד כחם ויסודם, אבל אם יזבחו אותם לשם הנכבד זה כבוד להם ומעלה, והם עצמם כך הם נוהגים, כמו שאמר (ויקרא יז, ז) ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים, ועושי העגל זבחו לו. והרב מזכיר שהיו מקריבים ללבנה בכל ראשי חדשיהם, ולשמש בעלותה במזלות הידועים להם בספריהם. ויותר תתרפא המחלה באכלינו מהם לשובע שהוא אסור להם ומגונה בעיניהם ולא יעשו כן לעולם . . ולשון הקרבנות את קרבני

לחמי לאשי ריח ניחוחי (שם כח, ב), וחלילה שלא יהא בהם שום תועלת ורצון רק שוללות ע"ז מדעת השוטים".

והנה דברי רמב"ן אלו ברורים ומובנים, אשר לשיטתו וודאי שא"א לומר שכל עניין הקרבן היה להרגיל את בנ"י בעבודת ה' באופן שבו הכירו, אלא יש בעניין הקרבן טעם לכתחילה, וזו היא דרך ישרה בעבודת ה'.

ואכן דברי הרמב"ם מוקשים מאוד מעיקרם וכפי שהקשו רבים, א"כ מדוע מתפללים לחזרת עבודת הקרבנות לימות המשיח, בזמן שבו וודאי וללא ס"ס תהיה עבודת ה' באופן לכתחילה ולא ח"ו בדיעבד.

אלא שעל יסוד הנ"ל ניתן לומר תשובה בדרך אפשר, אשר לשיטת הרמב"ם יש בקרבן שני חלקים: עצם הציווי על הקרבת הקרבן ומעשה הקרבת הקרבן.

והיינו, אשר עצם הציווי על הבאת הקרבן הוא ציווי אלוקי, והוא חלק ממניין המצוות שאינו תלוי במעשה כזה או אחר של בני האדם, מכיוון שענייננו ומטרתו לקרב בין האדם והקב"ה וזה העניין עוד איננו כולל פרטים כיצד ואיך להקריב את הקרבן, אלא רק את עצם הרעיון של הבאת קרבן.

אולם ישנו חלק שני והוא, מעשה הקרבן, והוא כולל את הפרטים: כיצד האדם מביא את הקרבן והיינו אופן ההבאה, הטקס שעורך עם ההבאה וכו'.

והנה במשל שהביא הרבי בשיטתו של הרמב"ם הדברים עולים כמין חומר, שכן הרבי המשיל את שיטת הרמב"ם בעניין השראת השכינה בביהמ"ק לעניין השראת השכל באצבעות הכותבות, ואם נתבונן נבחין אשר גם בפעולה זו ישנם שני דברים: עצם השכל הנכתב על ידי האצבעות בשעה שהן כותבות, ואופן הכתיבה, אשר באופן זה מיוצגות תכונות הנפש של הכותב, צורת חשיבתו של הכותב וכו'.

וה"ז בדיוק עניין הקרבן, אשר עצם העניין הוא ציווי אלוקי, וע"ז אפ"ל אשר גם הרמב"ם אינו חולק שהוא ציווי שמלכתחילה עלה במחשבה לצוות עליו, אלא שבפרטי הציווי ישנם אופני ההתגלות כפי שהם באים לידי גילוי על ידי בני האדם, והיינו: אופן הבאת הקרבן, מי הוא המביא, מתי הוא מביא ומה הוא מביא, אשר זה בדוגמת אופן הכתיבה על ידי האצבעות ולא עצם הכתיבה.

ועל החלק השני כתב הרמב"ם את דבריו במורה, והיינו שאת לימוד אופן "מעשה" הקרבנות הביאו בנ"י איתם ממצרים והעתיקו את טקסי

עבודת הקרבנות של עובדי האלילים, אולם מעשה זה התלבש על עצם הציווי שהיה ונותר ציווי אלוקי מלכתחילה.

אגרות קודש

קימה מפני שיבה וחכם

ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר

הרב בן ציון חיים אסטער
ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א

איתא בקידושין (לב, ב): "ת"ר מפני שיבה תקום יכול אפילו מפני זקן אשמאי (אשם רשע ועם הארץ), ת"ל זקן ואין זקן אלא חכם שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל (גמר זקן מזקני מה להלן גדולים וחכמים דכתיב אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטריו), ר' יוסי הגלילי אומר אין זקן אלא מי שקנה חכמה (ולשון נוטריקון דבר הכתוב ולקמי' פריך היינו ת"ק) שנאמר ה' קנני ראשית דרכי . . איסי בן יהודה אומר מפני שיבה תקום אפילו כל שיבה במשמע (ואפילו זקן אשמאי).

ריה"ג היינו ת"ק איכא בינייהו יניק וחכים, ת"ק סבר יניק וחכים לא (וה"ק ת"ק אין זקן אלא זקן שהוא חכם שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל וגו' והתם זקנים וחכמים היו כדכתיב אשר ידעת כי הם וגו' אלמא זקנים וידועים הוו) (ו)ריה"ג (דמשני ליה לקרא ממשמעו זקנה ממש ודריש ליה זה שקנה חכמה סבר אפילו יניק וחכים) סבר אפילו יניק וחכים, מ"ט דריה"ג אמר לך אי ס"ד כדקאמר ת"ק (דחד הוא דאיירי ביה קרא שיבה והוא חכם נכתוב מפני שיבה זקן תקום והדרת ונגמר גז"ש מאי שנא דפלגינהו ש"מ תרתי מילי נינהו וה"ק מפני שיבה תקום והדרת תקום והדרת פני זקן שקנה חכמה ואפילו יניק ומדקפיד אחכמה אמרינן נמי שיבה לאו זקן אשמאי קאמר דליכא למימר ר' יוסי אזקן אשמאי נמי פליג א"כ היינו איסי בן יהודה) א"כ נכתוב רחמנא מפני שיבה זקן תקום והדרת מאי שנא דפלגינהו רחמנא למימר דהאי לאו האי והאי לאו האי ש"מ אפילו יניק וחכים", ע"כ דברי הגמ' (עם פירש"י).

ובתוד"ה מאי שנא הביאו דברי רש"י והקשו, וז"ל "וא"ת, כיון דבהדי שיבה נמי בעי חכמה כדפירש בקונטרס לריה"ג דמרבה אפילו יניק וחכים שיבה דכתב רחמנא למה לי פשיטא כיון דאפילו יניק וחכים כ"ש שיבה

וחכים דמי גרע אם הוא זקן בהדי חכם, וי"ל דאי לא כתב רחמנא שיבה ה"א דניבעי זקן וחכם ממש אבל יניק וחכים לא, להכי אתא שיבה לגלויי דלא בעינן זקן וחכים אלא בחד לחוד סגי אפילו יניק וחכים.

ומיהו קשה דא"כ מאי קאמר אי ס"ד כדקאמר ת"ק לכתוב רחמנא מפני שיבה זקן תקום אדרבה לא ליכתוב אלא זקן דהוא נמי אמר זקן בלא שיבה זקן במשמעו זקן ממש משמע אלא ודאי זקן יניק וחכים משמע, והדרא קושיא לדוכתי'.

ונראה לר"י דודאי יניק וחכים צריך שיהא מופלג ולכך איצטריך שיבה אע"פ שאינו מופלג דכך לי זקן שאינו מופלג כמו יניק וחכים שהוא מופלג אבל אם היו שוים בחכמה היניק והזקן צריך שיעמוד היניק מפני הזקן דגבי יניק צריך שיהיה מופלג בחכמה וגבי זקן אינו צריך". עכ"ל.

והנה רש"י אינו מחלק בין מופלג לאינו מופלג, ומשמע דלא סבירא לי' כתוס' ול"ק לי' דלפי ריה"ג שיבה דכתב רחמנא ל"ל, וצ"ב במה פליגי רש"י ותוס'.

עוד צ"ב לת"ק דזקן דקרא זקן ממש משמע ולכן לא ס"ל יניק וחכים וגמרינן שהוא חכם ("ואין זקן אלא חכם") וקשה גם לדידי' שיבה דכתב רחמנא למה לי (עייג"כ מהרש"א), ולמה הקשו דוקא על ריה"ג. ומשמע דאיך שלמדו הת"ק לא קשה וצ"ב במה פליגי ת"ק וריה"ג.

והנה בסוגיא זו ישנו ביאור מכ"ק אדמו"ר שבמילים ספורות שופך אור על הסוגיא כולה במחלוקת רש"י ותוס', ושעל פי זה יש לפרש כל השקו"ט דהגמ', ואיך הם מפרשים המחלוקת בין הת"ק וריה"ג, וכדלקמן.

דהנה הצ"צ (בשו"ת שלו חיו"ד סי' צג) כשמביא ראיות לאיסור גזיזת זקן אפילו במספריים כתב "וכן ודאי המצוה מפני שיבה תקום והיינו אף שאינו חכם כי אם סתם זקן בקידושין (דף לב, ב), והיכר השיבה למרחוק א"א רק ע"י שערות הזקן, וא"כ אם איתא דשפיר דמי לגלח שער הזקן אף במספרים, א"כ לא יוודע כ"כ שהוא זקן ובטלה מצות מפני שיבה תקום".

וכתב עלה כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"א ע' יא) "לא זכיתי להבין, דלטעמיך מצות והדרת פני זקן דקאי אזה קנה חכמה דוקא, והרי זה אינו ניכר בחיצוניות אלא דע"כ לומר דבמכירו דחכם הוא קאי וא"כ גם ראשי' דקרא מפני שיבה וגו' אוקמי בהכי.

אין לתרץ דאין מביא ראיה אלא מפשיטות המקרא, וכפשוטו גם פני זקן בשנים, דזה אינו, דלריה"ג (קידושין לב, ב) דהלכתא כוותיה זקן דקרא פי' יניק וחכים, וכדמסיק בתוד"ה מאי (לב, ב) – ודלא כרש"י ד"ה וריה"ג

– וגם לת"ק דפליג אריה"ג עכ"פ תרתי בעינן, זקן בשנים וגם בחכמה, וא"כ גם לדידי' במכירו עסקינן, וא"כ גם שיבה נפרש כן". ועיי"ש מה שרצה לתרץ בדוחק, ומה שמבאר בשיטת אב"י אליבא דהרמב"ם.

ומפורש יוצא מדברי כ"ק אדמו"ר דמחלוקת רש"י ותוס' בדברי ריה"ג היא בפשטות הקרא מהו הפי' דזקן דקרא בפשוטו, וצ"ב אליבא דרש"י הרי התוס' הביאו ראי' דזקן פירושו יניק וחכים לפי ריה"ג, דאי זקן זקן ממש משמע, א"כ מאי קאמר דאי ס"ד כדקאמר ת"ק א"כ נכתוב מפני שיבה זקן תקום, אדרבה לא ליכתוב אלא זקן.

ועכצ"ל דאה"נ אליבא דתוס' פלוגתייהו דת"ק וריה"ג הוא בפי' זקן דקרא בפשוטו (וג"ז צ"ב מ"ל מה הפי' כפשוטו הרי יש לנו הדרשות או גז"ש או נוטריקון כל חד כדאיתי' ומה נוגע לנו מה פי' הקרא "כפשוטו"), אמנם לרש"י מהלך אחר בפי' הגמ' במה פליגי ריה"ג ות"ק, וצ"ב.

וגם יש לדקדק בדברי כ"ק אדמו"ר שכתב אליבא דהת"ק דבעינן עכ"פ תרתי זקן בשנים וגם בחכמה, וא"כ ע"כ דאיירי במכירו, וא"כ גם בשיבה נימא כן דאיירי במכירו, דלכאורה קשה טובא הרי מהשקו"ט יוצא דהת"ק סובר דשיבה וזקן חד הוא ודלא כריה"ג, וא"כ איך כתב רבינו דלת"ק איכא סיפא ורישא, ואם הסיפא דחכם איירי במכירו ה"ה הרישא דשיבה איירי במכירו, הרי לת"ק אין כאן רישא וסיפא אלא כנ"ל חד הוא.

והנראה בדרך אפשר בהקדם כמה דקדוקים בדברי רש"י:

א. בד"ה מזקני ישראל מפרש הגז"ש ולמה מפרשו עוה"פ בד"ה ת"ק סבר יניק וחכים לא, ובפרט דמשנה דבריו שבד"ה מזקני מפרש גדולים וחכמים ובד"ה ת"ק מפרש זקנים וחכמים.

ב. בד"ה ת"ק למה מאריך בפי' דברי הת"ק הרי כבר ביאר דבריו דלאו כל שיבה במשמע ובעינן גם חכם "ואין זקן אלא חכם", וא"כ כבר ידענו דיניק וחכים לא.

ג. בד"ה וריה"ג, מה האריכות לשון רש"י "דמשני לי' קרא ממשמעו" הרי כבר פי' לעיל בד"ה אין זקן "ולשון נוטריקון דבר הכתוב", ומה מוסיף בהבנת דברי ריה"ג דלכן סובר אפי' יניק וחכים.

ד. בד"ה אי ס"ד למה כתב "וניגמר גז"ש" שהוא הוספה על דברי הגמ', ומשמע שהוא נוגע לפי' הגמ', וצ"ב, וגם מ"ש "ש"מ תרתי מילי נינהו" ולא כתב תרי גברי.

ועוד דקדוקים וכמו שיתבאר לקמן.

והנה בתוד"ה ואין זקן כתבו "לאו גז"ש גמורה היא דא"כ ליבעו מומחין כי התם אלא לא הוי אלא הוכחה בעלמא דזקן אשמאי אינו", אמנם מרש"י לא משמע הכי ובפרט ברש"י ד"ה אי ס"ד דכתב כנ"ל "וניגמור גז"ש", דמשמע דהוה גז"ש גמורה, וצ"ב במאי פליגי.

וי"ל דרש"י סובר דהגז"ש בא לאפוקי פי' הפשוט דזקן (בקס"ד דהגמ' וכפי' הפשוט "ואין (זקן) אלא (חכם)" והגמ' מקשה ריה"ג היינו ת"ק) או לאוקמי הפירוש בהקרא (במסקנת ותי' הגמ') וכדלקמן, ולכן בעינן גז"ש גמורה, אמנם לתוס' הגז"ש הוא רק "הוספה" על פי' הפשוט דקרא דזקן הוא זקן כפשוטו בשנים, ולזה לא בעינן גז"ש גמורה, וכמשי"ת.

וי"ל שרש"י ותוס' חולקים בפי' הגמרא "איכא בינייהו יניק וחכים" הטעם למה לת"ק אין עומדים ליניק וחכים ולריה"ג עומדים, דלפי תוס' כשהגמרא מתרץ יניק וחכים איכא בינייהו ת"ק סבר יניק וחכים לא וריה"ג סבר אפילו יניק וחכים, י"ל דהמחלוקת הת"ק וריה"ג הוא דהת"ק מפרש זקן כפשוטו זקן ממש **ולכן** סובר דהקרא איירי בחד גברא, והא דבעינן נמי שהזקן יהיה חכם הוא רק משום הגז"ש (ומ"מ אינה גז"ש גמורה דא"כ ניבעי מומחין נמי), ולכן הת"ק ס"ל יניק וחכים לא, משום דאין כאן ילפותא לחייב עמידה מחמת חכמה לחודי', דהגז"ש הוא רק גילוי מילתא (גז"ש שאינה גמורה) דזקן פירושו חכם ולכן הכא הקרא דאיירי בחד גברא דכנ"ל בלי הגז"ש זקן דקרא פירושו זקן ממש כפשוטו, והגילוי מילתא רק **מוסיף** דהזקן כפשוטו (כפשוטו של קרא) צריך להיות חכם ג"כ, ולכן הגז"ש רק שולל זקן אשמאי, משא"כ ריה"ג ס"ל ד"זקן" דקרא פירושו חכם **ולכן** איירי בתרי גברי, ולכן ס"ל אפילו יניק וחכים דכן הוא פשוטו של קרא.

והיינו דלפי תוס' בין להת"ק ובין לריה"ג הפי' בפשוטו של קרא מהווה כבר היסוד למחלוקותם, והמחלוקת בהילפותא אי דרשינן גז"ש או נוטריקון, ומה לומדים מהם בנוי על היסוד בהפי' הקרא כפשוטו כנ"ל. ולפי זה יש לבאר כל השקו"ט דהגמ' אליבא דתוס' דהוא על עצם יסוד המחלוקת ביניהם וכדלקמן.

דהנה הגמ' מקשה מ"ט ריה"ג אינו מפרש דזקן היינו זקן ממש כמו הת"ק, ואין לתרץ דא"כ לא ליכתוב שיבה ונכתוב רק זקן, דאז הוה משמע זקן אשמאי, ורק משום דכתב שיבה וגם זקן דשניהם הם אותו הפירוש דלכן דרשינן הגז"ש, דלמה כפלי', וע"כ לדרשה לילף מ"זקני" שבעינן נמי חכם.

והגמרא מתרץ דאי כהת"ק דהפסוק איירי בחד גברא ואייתר זקן למילף גז"ש א"כ לא צריך לחלק הפסוק והול"ל מפני שיבה זקן ומכיון דזקן פירושו זקן ממש לכן נמי אייתר זקן למילף גז"ש שבעינן נמי חכם ולא זקן אשמאי ולמה פלגינהו, וע"כ דזקן פירושו חכם וקמ"ל קרא דעומדים מפני חכם, ולכן פלגינהו קרא, וע"כ דאיירי בתרי גברי, והיינו דאיירי בתרי גברי מחמת פי' הפשוט דהקרא דזקן היינו חכם.

אמנם לפי זה קשה שיבה דקרא למה לי, דאם צריכים לעמוד מפני חכים ויניק, האם מפני היותו שיבה גרע חלקו וכדהקשו בתוד"ה מאי שנא.

אמנם לפי רש"י יש חילוק איך שפי' הברייתא (והגז"ש) לפני שהגמרא מתרץ א"ב יניק וחכים ולאחרי שמתרץ הכי, דאחרי דהגמרא מחדש דריה"ג ס"ל יניק וחכים, והת"ק לא ס"ל יניק וחכים, הפי' הוא דהדרינן איך שלמדנו הגז"ש בקס"ד דהגמרא דאי הגז"ש מלמדנו הפי' בזקן דקרא שהוא חכם, א"כ לא מוכחא קרא להת"ק דיניק וחכים לא, ואדרבה נימא דהקרא איירי בתרי גברי וקמ"ל דצריכים לעמוד מפני יניק וחכים, ועכצ"ל דהשתא אמרינן דדרשינן מהגז"ש הפי' בהקרא דהוא זקן חכם דשם (ב"זקני") איירי בזקנים וחכמים, וטעם הדבר דילפינן הכי מהגז"ש הוא משום ד"זקן" בקרא מצד עצמו יכול להיות הן זקן כפשוטו והן חכם, והגז"ש מלמדנו דהכא הפירוש הוא **שניהם**, ונמצא לפי זה דהגז"ש בא לאפוקי יניק וחכים ולאפוקי זקן אשמאי בשוה כי פי' הקרא הוא זקן חכם ולכן יניק אינו זקן, ואשמאי אינו חכם, וזה דלא כהקס"ד דהגז"ש בא רק לאפוקי זקן אשמאי ולזה די לומר ד"זקני" הוא חכם ותו לא כי כנ"ל פי' הקרא כפשוטו הוא זקן כפשוטו, וילפינן מהגז"ש דהפי' הוא חכם, אמנם כנ"ל לא הוה ידעינן לשלול יניק וחכים, ורק השתא למאי דמסיק דבלי הגז"ש לא ידעינן כלל הפי' בזקן דקרא וילפינן מהגז"ש דהוא שניהם, אז שוללים גם יניק וחכים, כי בהכרח איירי הקרא בחד גברא כי זה גופא ילפינן מהגז"ש וכמשנ"ת.

וריה"ג ס"ל דזקן דקרא פירושו זקן ממש, והדרשה דנוטריקון דזקן הוא זה קנה חכמה מוציא הקרא מפשוטו דפירושו הוא חכם, ולכן ס"ל דעומדים מפני יניק וחכים דזה גופא מלמדנו הקרא דעומדין מפני חכם דהדרשה דנוטריקון מלמדנו דאיירי הקרא בתרי גברי. וי"ל דגם לפי ריה"ג יש חילוק בקס"ד דגמ' ולאחרי דמתרץ א"ב יניק וחכים דבתחילת הגמ' סב"ל לרש"י דדרשת נוטריקון הוא גופא פשוטו של קרא (וכדיוק לשון רש"י "**לשון** נוטריקון **דיבר הכתוב**"), אמנם במסקנת הגמרא הדרשה דנוטריקון מוציא מפשטי' דקרא, וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר ברש"י לפי המסקנא.

ואין להקשות שיבה דקרא למה לי כי כל הטעם דדרשינן נוטריקון ומוציאין הקרא מפשוטו הוא משום דכפלי' הקרא (וע"ד הפי' להת"ק בקס"ד).

ולפי זה קושית הגמרא מ"ט דריה"ג לא אמר כת"ק הוא לא כדפי' התוס' מ"ט לא פי' זקן כהת"ק אלא למה לא דריש גז"ש כהת"ק ואז לא מוציאין הקרא מפשוטו אלא ילפינן מהגז"ש פי' הקרא, הן מה פי' זקן בקרא והן דאיירי בחד גברא, משא"כ לריה"ג הדרשה דנוטריקון מוציא מפשטי' דקרא בפי' זקן וגם דלפי זה איירי הקרא בתרי גברי.

והגמרא מתרץ דאי נימא כהת"ק א"כ נכתוב קרא מפני שיבה זקן תקום והדרת, פי' דלפי הת"ק הגז"ש מלמדנו דאיירי בחד גברא כנ"ל, א"כ בודאי ניכתוב קרא שיבה זקן ביחד ונילף מהגז"ש דהפי' הוא זקן חכם ואיירי בחד גברא, ולמה פלגינהו קרא, וע"כ הא דפלגינהו הקרא הוא לא לידרוש גז"ש אלא נוטריקון דבעצם הא דפלגינהו הקרא הוא משום דזקן פירושו כפשוטו והנוטריקון מוציאו מפשוטו ומפרש חכם וממילא הקרא איירי בתרי גברי.

ולפי זה מדוייק מאד מה שפירש"י "ונגמור גז"ש", ומש"כ "ש"מ תרתי מילי נינהו" להורות לנו שכל השקו"ט הוא על הדרשות דריה"ג לא ס"ל הדרשה דגז"ש כהת"ק דמינה ילפינן דאיירי בחד גברא דאז למה פלגינהו קרא דיש לנו לדרוש כן בלי לחלק כמשנ"ת, וממילא ס"ל דהדרשה הוא נוטריקון שמוציא הקרא מפשוטו ומחדש לן ענין החכמה דצריך לעמוד מפניו ולא רק שיבה וממילא דאיירי בתרי גברי (משא"כ להת"ק דקרא איירי בחד **גברא** שהגז"ש מלמדנו שזקן דקרא הוא זקן חכם, משא"כ לריה"ג דהדרשה מגלה לנו ענין חדש כנ"ל והקרא איירי בתרי מילי שווין זקנה וחכמה וממילא דפי' הפסוק הוא תרי גברי) ודו"ק.

ולפי זה יש לבאר מה דמסיים רש"י "ומדקפיד אחכמה אמרינן נמי שיבה לאו זקן אשמאי קאמר דליכא למימר ר' יוסי אזקן אשמאי נמי פליג א"כ היינו איסי בן יהודה" דלכאורה צ"ב הלשון "קפיד רחמנא", ועוד צ"ב דרש"י מתחיל מההוכחה בדברי ריה"ג גופא דשיבה אינו זקן אשמאי ומסיים בהוכחה מבחוץ דאם ריה"ג פליג אזקן אשמאי א"כ היינו אב"י ולכאורה הול"ל ועוד היינו איסי בן יהודה וכשאר ראשונים דכתבו הוכחה זו (עיין רא"ש כאן ועוד).

וי"ל עפ"י הנ"ל דלריה"ג פי' הפסוק הוא זקן ממש והנוטריקון בא לאפוקי פי' הפשוט אלא דהכוונה הוא חכם, והיינו דכפלי' הקרא ואמר בלשון שונה לדרוש נוטריקון, הרי זה ה"קפיד רחמנא" אחכמה דהדרשה

דנוטריקון מפקיע פי' הפשוט, ולכן אנו אומרים בעצמנו הפי' בדברי ריה"ג דשיבה דרישא דקרא לאו זקן אשמאי, והשתא א"ש מש"כ דאי ריה"ג אזקן אשמאי נמי פליג היינו אב"י דאין זה הוכחה חדשה כשאר ראשונים מהי שיטת ריה"ג בנוגע זקן אשמאי, אלא הוא סיומא דמילתא דאין לומר דפי' הפסוק הוא כמו איסי בן יהודה, דא"כ לא דרשינן נוטריקון זה קנה חכמה לאפוקי פי' הפשוט דהרי לפי אב"י שיבה דקרא הוא זקן אשמאי וזקן דקרא הוא חכם אפילו יניק, וא"כ השיבה והזקן חלוקים והקרא אומר לנו ב' ענינים נפרדים, שיבה אשמאי וזקן דהיינו חכם ואפילו יניק מחמת פי' הפשוט דזקן (דאב"י סובר דהפי' הפשוט דזקן הוא חכם).

וא"כ לא צריכים נוטריקון לאפוקי מפשטי' דקרא, אלא מהא דדרשינן נוטריקון היינו שזה דרשה שמוציא מפשטי' דקרא, וא"כ שיבה וזקן אינם ב' ענינים שונים אלא דשניהם הם אותו הפי' בפשטי' דקרא, והקרא משנה הלשון לדרוש נוטריקון להוציאו מפשוטו וחזינן דקפיד קרא אחכמה ולכן אומרים דגם השיבה דרישא דקרא לאו זקן אשמאי, אמנם אין הפי' דילפינן זאת ישירות מהנוטריקון בדרך ילפותא, אלא הוא בדרך ממילא, דבעצם מחמת פשטי' דקרא שניהם (שיבה וזקן) הם אותו דבר, ולכן הנוטריקון דמוציא הזקן מפשטותו ויש לנו "הקפדה" אחכמה אשמעינן גם ארישא דקרא דלאו זקן אשמאי וכמשנ"ת.

אמנם לשיטת התוס' בדברי ריה"ג דזקן דקרא בפשוטו הוא חכם ולפי זה עכצ"ל דילפינן מהדרשה דנוטריקון דצ"ל מופלג, היינו דזקן דקרא דהוא חכם הוא חכם מופלג וא"כ אם הוא יניק א"כ היניק ג"כ צ"ל (חכם) מופלג, והיינו שאין הדרשה מוציא מפשטי' דקרא רק מוסיף על פשטי' דקרא, א"כ י"ל דמונח בזה דילפינן מהאי נוטריקון גופא דרק הזקן דקרא שפירושו חכם צ"ל מופלג, אמנם רישא דקרא "שיבה" אינו צ"ל מופלג, ונמצא דלפי התוס' פי' הקרא לריה"ג הוא ע"ד אב"י דהקרא אומר לנו ב' ענינים ענין השיבה וענין החכמה, ורק ריה"ג חולק וס"ל דשיבה צ"ל גם חכם (אינו מופלג).

וי"ל דלתוס' ריה"ג ס"ל דהשיבה צ"ל חכם (ולא אשמאי) הוא כמו שאר הראשונים שכתבו דא"כ היינו אב"י, דמהנוטריקון ילפינן הוספה על פשטי' דקרא דהזקן (חכם) היינו מופלג, אמנם שיבה כדקאי קאי שעומדים מלפניו מחמת שיבותו רק דצ"ל קצת חכם דא"ל היינו אב"י.

ולפי זה מדויק מאד לשון כ"ק אדמו"ר כשמפרש מחלוקת ריה"ג ות"ק, דלגבי ריה"ג כתב דהפי' דהקרא בזקן הוא חכם מחמת פשטי' דקרא, אמנם לגבי הת"ק כותב ד"תרתי בעינן", ומשמע דלפי הת"ק הפי' בזקן הוא זקן

ממש בשנים, ורק דבעינן תרתי מחמת הגילוי מילתא (ועכצ"ל דאיירי במכירו) א"כ ה"ה דרישא דקרא שיבה נמי איירי במכירו, והיינו דמדמה רישא דקרא שיבה, לזקן דקרא, דלפי תוס' לפי הת"ק בעצם היינו הך גם מחמת פשטי' דקרא וכמשנ"ת, ורק לריה"ג לפי תוס' זקן הוא ענין אחר, ענין החכמה, ולכן באמת אף דהקרא איירי בחד גברא, מ"מ שיבה דרישא עומדים מפניו מפני שיבותו, ורק שאינו אשמאי כנ"ל.

משא"כ לרש"י לפי הת"ק הרי זקן דקרא בפשטי' דקרא הוא הן זקן בשנים והן חכם מחמת הגז"ש, ולכן (דוקא מחמת הגז"ש המלמדנו ומוקים פי' הקרא) איירי בחד גברא, ואין זה רק ד"עכ"פ תרתי בעינן", אלא דזה גופא פי' הקרא, וכמשנ"ת, ומשא"כ לריה"ג הדרשה דנוטריקון מוציא מפשטי' דקרא.

ונמצא דסיום דברי כ"ק אדמו"ר הוא אליבא דתוספות וכמו שהתחיל בביאור דברי ריה"ג אליבא דתוס', ולכן כתב כאילו זקן ושיבה הם ב' דברים בקרא אף דהקרא איירי בחד גברא, כי לשיטת התוס' הגז"ש אינו מפרש הקרא אלא מוסיף על הקרא על הפי' דזקן כפשוטו, ורישא דקרא שיבה כדקאי קאי, וכפלי' הקרא בזקן להודיע לנו הגילוי מילתא דצ"ל גם חכם, וכמשנ"ת.

קריאת שם ע"ש אדם חי למנהג האשכנזים (גליון)

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם הערתי שחידוש גדול הוא לומר שלמנהג אשכנז ניחא לתת שם ע"ש אדם חי באם אין זה השם המלא (לענין קריאת רב"ש בו הצ"צ על שם זקנו ר' שלום שכנא אבי הצ"צ).

והעירני ח"א ממ"ש בספר "ר' עקיבא ותורתו" (אודות ר"ע סופר נכד החת"ס) סימן טז, שכך סבורים כו"כ, ומורה היתר לתת שם חי' לתינוקת ששם אמה חי' שרה.

אך לכאורה אין זה המנהג הנפוץ, ופוק חזי בדורנו כמה אישים חשובים שנקראו ע"ש אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, ושמם יוסף בלבד או יצחק בלבד, משום שהשמות יוסף ויצחק היו שמות הוריהם. וכן לענין השם חי'

מושקא שיש המון בנות שנק' מושקא בלבד משום שהאמא או הסבתא שמה חי'. ופשוט הוא.

נגלה

האשה נקנית – הערה ב'תורה אור'*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. כתוב בתורה אור (פרשת ויגש דף מד, ד בא"ד): "הענין כי יש אירוסין ונישואין. כי בזה"ז הוא בחי' אירוסין . . כי במ"ת אף שהי' גילוי פב"פ היינו רק בבחי' חיצוני' בלבד באיסור והיתר אבל פנימית התורה שהוא בחי' ענג האלהי שבתורה לא נתגלה אז עדיין ונשאר בבחי' מקיף מלמעלה, וה"ז דומה לבחי' אירוסין שגם שם אינו נמשך עדיין בבחי' פנימית רק הארה חיצוני', וכל עיקר האור בבחי' מקיף כמו טבעת קידושין שהוא עגול ומקיף ע"ג היד. אבל לעתיד שיהי' בחי' גילוי פנימי' התורה שהוא ענג העליון שבתורה אז יהי' בבחי' נישואין כי בועליך עושיך **האשה נקנית כו'**, כי ענין נישואין הוא ג"כ אחרי שכבר בא האור בבחי' פנמית".

והקושיא עולה מאליה: מדוע מביא הלשון "האשה נקנית" להראות על ענין הנישואין לעומת ענין האירוסין וקידושין; הרי משנתינו מדברת על קידושין ולא נישואין, דהרי ה"שלש דרכים" שעל ידם 'נקנית' האשה פועלים ענין הקידושין דוקא כמבואר ומפורש בהמשך הסוגיות!?

(וב'מראי מקומות' למאמר זה מצויין, דהנחת כ"ק אדמו"ר האמצעי מהמאמר הוא בסידור קלח, ב ומתחיל 'מהרה ישמע'. ובאמת שם בסידור אף דכללות הענין הוה בדומה ממש לאיך שמבואר כאן בתו"א, **אינו מביא** הא ד"האשה נקנית", ולכאורה הרי הסיבה לזה פשוט כנ"ל. אלא דכמובן זה לא 'עוזר' לנו בהבנת דברי המאמר כאן שכן הביא מילים אלו).

ואולי י"ל נקודת הביאור בזה (באופן מחודש קצת); דבאמת הפירוש של 'נקנית' במשנתינו אינו הקנין של הקידושין, אלא הקנין השלם שיש לאיש באשתו, אשר זהו בנישואין דוקא. וע"ז אומרת המשנה דקנין זה

---

*) לזכות דודי היקר, הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

נעשה דוקא ע"י הקדמת מעשה הקידושין, והיינו שלשת הדרכים דכסף שטר וביאה.

והיינו דצריכים לחלק בין הקנין שישנו לאיש באשתו, ל'מעשה הקנין' של הקידושין (בדוגמת ההבדל של 'פעולה' לעומת מה ש'נפעל' ע"י הפעולה); דהקנין שיש לאיש באשתו מגיע לשלימותו רק כשישנה נישואין, דרק אז קנויה לו לגמרי (לענין כו"כ דינים כידוע), וחוץ מזה ישנה מעשה הקנין של הקידושין. ובכלל לומדים (בפשטות) דפירוש "האשה נקנית בשלש דרכים" הוא ד'נקנית' מדברת על מעשה הקנין של השלש דרכים, אמנם אולי יש לפרש דה'נקנית' אינו מוסב על השלש דרכים (באופן שמדבר על מעשה הקנין כנ"ל), אלא על הקנין השלם שישנו לאיש באשתו (היינו הנישואין), וע"ז אומרת המשנה דיכולים להגיע לזה רק ע"י הקדמת מעשה הקנין של השלש דרכים.

ואם כנים הדברים אז מובנים היטיב דברי אדה"ז כאן דהאשה נקנית מדברת בעצם על נישואין ולא על קידושין (ומדוייק להפליא מדוע מצטט רק המילים "האשה נקנית" ולא "בשלש דרכים").

ב. ויסוד והסברה נוספת לזה יש למצוא בביאורו הידוע של הרבי בדברי הרמב"ם בענין קידושין ונישואין;

הרבי מסביר (לקו"ש חל"ט פרשת תצא) הא דהרמב"ם אינו מזכיר הענין של נישואין בריש הלכות אישות, ומדבר רק על ענין הקידושין (וגם לא כלל ה'שם' של נישואין בתוך עשרים השמות שמזכיר שם הכוללים כל העיקרים באישות), דהוא משום שנישואין הוה המציאות של חיי אישות מה שאשה מסויימת נהי' לאשתו של איש, וזה הי' תמיד כך גם לפני מ"ת, ואילו החידוש של מ"ת הוא שבכדי להגיע למצב זה של אישות צריכים להקדים קנין וליקוחין של קידושין, ולכן ע"ז סובבין והולכין כל ההלכות.

וזהו ביאור לשון הרמב"ם "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש **לישא** אשה יקנה אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה", והיינו שהתורה לא חידשה משהו בהנישואין עצמה, אלא שבכדי להגיע לזה הצריכה תורה שנקדים לזה מעשה הליקוחין.

(ויעויין שם איך שמסביר לפ"ז טעם הקדמת הרמב"ם מצב האישות לפני מ"ת; דבא להגיד שבעצם הרי מצב זה (היינו נישואין) לא נשתנה מאיך שהיה תמיד, ורק שנתחייבנו במעשה הליקוחין כנ"ל).

ועכ"פ יוצא מכ"ז שהתורה באה לחדש מעשה הקידושין שעי"ז נגיע למצב השלימה של אישות שהוא הנישואין, והרמב"ם רמז לזה בסידור ודיוק לשונו בההלכות.

והרי לדברינו י"ל דעד"ז הוא ביאור המשנה בריש קידושין ג"כ; שהתנא בא לומר דבכדי לישא אשה צריכים להקדים לזה מעשה הלקיחה ע"י אחד משלשת הדרכים, והרי דבר זה מבואר היטב אם ננקוט בפירוש 'נקנית' כדברינו לעיל, שמדובר על הקנין השלם של נישואין, ושע"ז אומר התנא דבכדי להגיע לקנין זה הר"ז ע"י הקדמת ה'שלש דרכים' שמהווים מעשה הקנין כמשנ"ת.

ג. ואם כנים הדברים אז נראה לבאר עפ"ז עוד כמה פרטים בדברי המשנה, גמרא ורש"י כאן;

א) אחרי שהמשנה מבארת איך האשה נקנית ואיך היא קונה את עצמה, ממשיכה לומר "היבמה נקנית בביאה וקונה את עצמה וכו'". ולכאורה לפי הפירוש הפשוט שהאשה 'נקנית' מדברת על קידושין גרידא (ולא על מצב של נישואין), נמצא דהפירוש של 'נקנית' משתנית מבבא לבבא באותה משנה עצמה, דבאשה סתם הרי פירושו קידושין ואילו לגבי יבמה הרי פירושו נישואין (כמפורש ברש"י שע"י ביאה ה"ה "כאשתו לכל דבר וכו'")!?

ואילו לפי המבואר כאן (מיוסד על הדיוק בדברי אדה"ז בתו"א) דגם 'נקנית' דאשה סתם מדבר על נישואין, מבואר היטב דהפירוש שוה בכ"מ.

ב) הגמרא מקשה (מיד בהתחלה) "מ"ש הכא דתני האשה נקנית ומ"ש התם דתני האיש מקדש", ומפרש רש"י " . . ניתני הכא האשה מתקדשת". וידועה השאלה בזה; מאחר שכאן כתוב באופן אחד ולהלן באופן שני, אז מהי ה'עדיפות' בהלשון שם שלכן מקשים שכאן הי' צ"ל כמו שם ולא להיפך (ששם יהי' כמו כאן)?

אמנם להמבואר לעיל נראה דיתבאר היטיב; דהנה השם 'קידושין' מתפרש על מעשה הקידושין דוקא ולא על נישואין, וא"כ לכאורה עדיף להשתמש עם שם זה כאשר המשנה באה להשמיענו הא דאשה מתקדשת בשלש דרכים כו' דהוא ענין של קידושין, מלהשתמש עם השם 'נקנית' דאז הוה הפירוש – כנ"ל – שמדברים על הנישואין, ואומרים דבכדי שיהי' הנישואין צריכים להגיע לזה ע"י מעשה הקידושין!

ובעומק יותר יש לבאר ההבדל בין השמות 'קידושין' ו'קנין', ואיך שהם מתקשרים עם קידושין ונישואין; והוא ע"פ מה שיש מבארים דעיקר

פעולת הקידושין הוא מה שאשה מופרשת משאר בני אדם (היינו ענין של 'שלילה' יותר), ואילו עיקר חידושו של נישואין הוא בזה שנכנסת לגמרי לרשות בעלה (ענין חיובי), והרי הבדל זה בולט במילים 'קידושין' לעומת 'נישואין', דקידושין פירושו – כמפורש בגמרא – "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש" (וגם ע"פ דברי התוספות דפירושו 'מיוחדת' ו'מזומנת' הר"ז מורה יותר ע"ז שמופרש מאחרים ומזומן לזה), ואילו קנין פירושו בפשטות מה שנהי' ברשותו של הבעל.

(והעירוני מלשון כ"ק אדמו"ר בקונטרס ב' אייר תש"נ (אמצע אות ב') כשמבאר איך שההבדל בין תורה למצות הוה בדוגמת ההבדל בין קידושין לנישואין: "דזה שהאשה מתקדשת לבעלה הוא (בעיקר) זה שהיא נאסרת על כל העולם. ועי"ז הוא נעשה כלי לקלוט אור התורה, ותורתך בתוך מעי, נישואין").

ועכ"פ מבואר היטיב מדוע הגמרא שואלת דלכאורה 'מתקדשת' מתאימה יותר למשנתינו שמדברת על קניני קידושין ולא הנישואין.

(ובאשר לתירוץ הגמרא נראה לבאר, דהגמרא מחדשת דהשם 'קנין' מתקשר גם לקידושין עצמן (גם לולי שייכותו לנישואין), והיינו מחמת זה דקידושין הוא בכסף, וקיחה בכסף איקרי קנין, ולכן אע"פ שאין כאן קנין מושלם עד הנישואין, מ"מ הרי הלשון 'נקנית' נכונה – לא רק מצד פירושו כנישואין כמבואר לעיל, אלא – גם מצד ענין הקידושין גרידא. ויש להאריך יותר בביאור תירוץ הגמרא בזה ואכ"מ).

ג) ידועים דברי רש"י בד"ה הראשון במכילתין, שמעתיק מהמשנה המילים "האשה נקנית" ומפרש "לבעלה". וידועים הדברים מה שראשונים ואחרונים תמהים על דברי רש"י הללו, דמה בא להשמיענו בזה, ומאי קמ"ל?

ואולם לפי המבואר לעיל אולי יש לבאר הדברים כך: הרי ביארנו דיש שני אופנים איך להסביר המלה 'נקנית', או שמוסב על מעשה הקנין של הקידושין, או שמוסב על הנישואין (הקנין המושלם כנ"ל), והרי לאופן הראשון 'נקנית' לא מדברת על מה שהאשה נהי' קנויה לבעלה, אלא על מעשה הקנין עצמה, ולזה בא רש"י להשמיענו שהפירוש ב'נקנית' הוא 'לבעלה', והיינו שלא מדברים על מעשה הקנין גרידא אלא על הנפעל מזה – מה שנהי' קנויה לבעלה.

ובעומק יותר: ביארנו לעיל שקידושין עיקרן הפרשה והבדלה משאר העולם, ואילו נישואין עיקרן הן הכניסה המושלמת לרשות הבעל. וא"כ י"ל שרש"י בא להשמיענו דבר זה גופא, דפירוש 'נקנית' במשנתינו אינו

על מעשה הקנין שעושה ההפרשה והאיסור אכו"ע, אלא דפירושו על הנישואין והיינו ע"ז שהיא נכנסת ונהי' קנויה לבעלה, ולזה פירש דמדברים על הקנין איך שנכנסת לבעלה דוקא לעומת הקנין הפועלת האיסור והפרשה.

שיטת אדה"ז בדין נפסקה רצועת הסנדל בשבת

הרב משה מרדכי גינזבורג
ירושלים, אה"ק

איתא בגמרא שבת (קיב, א): "ר' ירמי' הוה קאזיל בתרי' דר' אבהו בכרמלית איפסיק לי' רצועה דסנדל (ונפל הסנדל מרגלו שע"י הרצועה הוא עומד שהסנדל פתוח מעל גביו וצדדיו של עץ או של עור שלוק וקשה ורצועות נקשרות על גב הרגל ומעמידות אותו, רש"י) אמר לי' מאי נעביד לה אמר לי' שקול גמי לח דחזי למאכל בהמה (דראוי לטלטול) וכרוך עילוי' (במקום הרצועה ונועלו עד שתכנס). אביי הוה קאי קמי' דרב יוסף (בחצר) איפסיק לי' רצועה אמר לי' מאי איעבד לי', א"ל שבקי', (במקום שנפל מרגלך ולא תטלנו בידך להצניעו) מאי שנא מדר' ירמי' (דשרי לי' ר' אבהו לנועלו ע"י גמי) התם (בכרמלית כגון בקעה) לא מינטר הכא מינטר, והא מנא הוא (ואמאי אסור לטלטלו והא עדיין תורת מנעל עליו) דאי בעינא הפיכנא לי' מימין לשמאל (שהסנדל יש לו שתי תרסיות והן של עור מקום קביעות הרצועות אחת מבחוץ ואחת מבפנים לבין שני רגלים כעין שיש למנעלים שלנו, וכשנפסק הפנימי ראוי הוא לתקנו ואע"ג שתיקונו ניכר וגנאי הוא מיהו לצד פנים לא מתחזי, וכשנפסקה חיצונה אינו הגון שוב לתקנו, והך דאביי חיצונה איפסיק משום הכי אסרי' רב יוסף אפי' לטלטלו ואמר לי' אביי והא אכתי מנא הוא דהפיכנא לי' לרגל האחרת ונמצאת החיצונה פנימית) אמר לי' מדקמתרץ ר' יוחנן (למילתי' דר' יהודה, לקמן מפרש לה) אליבא דר' יהודה ש"מ הלכה כר' יהודה (דאמר משנפסקה החיצונה לאו מנא הוא)".

והנה יש לעיין בעובדא דר' ירמי' אי איירי שנפסקה הרצועה הפנימית או חיצונה, ולכאורה משמע דנפסקה הרצועה החיצונה, דאז מובן מה ששואל אביי (דאיירי שם דחיצונה איפסיק כמ"ש רש"י לעיל) מאי שנא מדר' ירמי', (ורק חילק התם מינטר הכא לא מינטר), אלא דא"כ יש לעיין איך הותר טלטול מוקצה בכרמלית, וכמ"ש במג"א סי' שלד ס"ק ג דרק

כשהוא בהול התירו לו לטלטל, אבל משום הפסד גרידא לא התירו[10], וראה גם שוע"ר סי' שא סל"ט: "ואפי' לטלטל המעות להצניעם . . אסור שלא התירו שום שבות גמור משום הפסד מרובה", (וכאן לא משמע דהוא משום שבהול, דלא נזכר כן בגמרא כאן, כבשאר מקומות דהותר משום שבהול, שהוזכר כן להדיא).

ואף שהמאירי (ד"ה ואם תאמר) בפי' הראשון כתב: " . . היאך התירוה בכרמלית משום דלא מינטר, לא שאנו חוששים לפסידא מועטת כזו אלא שמא יחוס הוא עלי' ויבא להביאה בידו וכעין מה שהתירו בכיסו בפרק אחרון, ואף גאוני הראשונים פירשוה בהבאה פחות פחות מארבע אמות וגמי הלח הוא כדי שיהא ניטל בשבת דומיא דככר או תינוק", א"כ ס"ל דהותר לטלטל הסנדל בידו, (וטעם היתר טלטול בכרמלית, הוא ע"ד מה דאיתא בריש מי שהחשיך (קנג, א) דכיון ד"אין אדם מעמיד עצמו על ממונו אי לא שרית לי' אתי לאיתויי ד"א ברה"ר" ומתוך כך התירו גם לטלטלו פחות פחות מד"א, וה"ה כאן), וטעם היתר טלטול מוקצה הוא משום דע"י הגמי הותר לטלטל הסנדל אף בידיו, ע"ד מה שהותר במת ע"י ככר או תינוק (ראה ר"ס שיא), ואף דאיתא בגמרא (קמב, ב): "רב אשי אמר . . לא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד", (וכן נקטינן להלכה, ראה שם ס"ה ובשוע"ר ס"ז), מ"מ ס"ל להמאירי דר' אבהו ואביי ורב יוסף נקטו כהנהו אמוראי שם, דלא רק במת אלא גם בשאר דברים מועיל ככר או תינוק (או שאר דבר היתר) לטלטלו, וא"כ לדידן, כיון שהובא גם עובדא דאביי להלכה, ע"כ דלא נקטו הפוסקים כפירוש המאירי להלכה, וכן משמע מפרש"י הנ"ל, וכן מסתימת שאר המפרשים והפוסקים דלא פי' כן, משמע לכאורה דלא ס"ל כן, אלא דההיתר המיוחד בכרמלית הוא גבי מוקצה, וא"כ צ"ע כנ"ל, איך הותר כאן איסור טלטול מוקצה.

וראה ברשב"א שהקשה כן: "איכא למידק דודאי מדקאמר לי' מאי שנא מדר' ירמי', משמע דבחד גוונא מיירי, וא"כ אי לאו מנא הוא היכי שרי לטלטולה ואפי' בכרמלית דלא מינטר, דהא לא שרי טלטול במקום

---

10) וצ"ע במ"ב סי' שח ס"ק נח דמשמע שהאיסור הוא רק משום מוקצה (מדלא הזכיר איסור נוסף), ובס"ק ס כתב דהתירו לו לכרוך כדי שלא יאבד,(ומשמע דהתירו כאן טלטול מוקצה), דכנ"ל איך הותר מוקצה במקום הפסד כשאינו בהול, וכבר העירו דצ"ע בדבריו ממג"א סי' שלד הנ"ל וכמו שהביא בעצמו בסי' שלד ס"ק ז מהמג"א, (ולכאורה אזיל לשיטתו בסי' שיז שיתבאר לקמן, משא"כ לאדה"ז א"ש, וכמו שיתבאר לקמן), וכן המ"ב בעצמו כתב בהמשך סי' שח (ס"ק קמו) דאיסור טלטול הוא אפילו במקום הפסד, וכן הביא בסי' שלד ס"ק ז מהמג"א ועוד פוסקים דלא הותר אלא כשבהול הרבה.

פסידא, ועוד אמאי לא שרא לי' ואע"ג דלאו מנא הוא, דהא כיון דאיפסיק השתא בשבת ואכתי חזי למלאכה קצת, דהא חזי לכסויי בה מנא או למסמך בה כרעי המטה, ותנן כל הכלים הניטלין בשבת שבריהן ניטלין ובלבד שיהו עושין מעין מלאכה . . תי' הראב"ד ז"ל דרב יוסף ור' אבהו ס"ל כר' יהודה דוקא בסנדל שנפסקה אחת מאזניו דלא מבטיל לי' איניש ממלאכתו בהכי לחודי לכסויי בי' מנא או לסמוך בו כרעי' המטה אלא דעתו לתקוני ולאהדורי למלאכתו, הלכך כיון דלא חזי לי' לנועלה לכולה שבת, מוקצה הוא, ומשום הכי אמר לי' רב יוסף שבקי' דלאו מנא הוא, ודוקא בחצר דמינטר דמקצה לי איניש מדעתי' עד דמתקן לי', אבל בכרמלית דלא מינטר, לא מקצה לי' איניש, אלא דעתי' עלי לטלטלה ע"י גמי לח". וכ"כ הר"ן על הרי"ף בשם הראב"ד, והוסיף "ולא משום הפסד ממון נגעו בה". וכ"כ המאירי בפי' הב' בשם "גדולי המפרשים".

א"כ, לדברי הרשב"א מיושב טעם ההיתר בכרמלית דלא הוה מוקצה, דכיון דלובשו שם (כדי שלא יגנב) הרי לא מקצה דעתו מיני' ומותר בטלטול, אמנם עדיין יש לעיין בזה, דהא מרש"י משמע דבנפסקה רצועה החיצונה, הסנדל לא ראוי לכלום, ולמה כתב הרשב"א "דמקצה לי' עד **דמתקן לי'**", דמשמע דיש לו לתיקון (וקשה לומר דהוא ע"י הפיכתו מרגל ימין לשמאל דאז יוכל לתקנו, דהא זהו רק שאלת אביי, וכאן מיירי בדברי רב יוסף. ועוד שגם אחר שאלתו, לפי תשובת רב יוסף לא מתחשבים בהא דאי בעינא הפיכנא לי' כנ"ל), וא"כ לפי מש"כ הרשב"א דראוי עכ"פ לכסויי בי' מנא וכו', לכאורה כאן "מבטיל לי' ממלאכתו לכסויי מנא וכו'", וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דגם בחצר הי' צ"ל מותר כנ"ל, וי"ל דס"ל דהא דלא הוי כלי הוא רק סיבה להא דמקצה אותו מדעתי' עד דמתקן לי', אבל באמת ראוי לתקנו ורק אסור כיון שעדיין לא תיקנו, ומקצה אותו מדעתו בינתיים[11]. אמנם עכ"פ אין זה מיישב הסוגיא לפי פי' רש"י שפי'

---

11) אמנם עדיין צ"ע לפירושו מה שאמר אביי "דאי בעינא הפיכנא לי' מימין לשמאל", דהא אם החסרון הוא רק שעדיין לא תיקנו, גם שיהפכנו לרגל השני גם יצטרך תיקון, וא"כ עדיין הקצה אותו מדעתו. אמנם נראה ברשב"א שם מסד"ה אימר דכתב "דמשום דאפשר להפוכי לימין לא משוי לי' מנא עד דמתקן לי' ומהפך לי' לימין", דס"ל דכלול במה שאמר אביי גם התיקון, אבל עדיין לכ' קצת קשה, דהל' שהזכיר הוא רק "דאי בעינא הפיכנא", ומשמע דבא לבאר **דראוי** הוא לתקנו, ולא חידש בזה כלום, דגם לרב יוסף ראוי הוא לתיקון ורק אסרו מחמת שהקצהו מדעתו (משא"כ לרש"י החידוש הוא בזה שאפשרי לתקנו, דמתחלה ס"ד דלא הי' ראוי לתיקון), וצ"ל להרשב"א דבאמת במה שאמר אביי "דאי בעינא הפיכנא", לא בא לחדש בעצם היכולת לתקנו, אלא דמחמת היכולת לתקנו (שידענו עליו מכבר) יהי' מותר בטלטול אף בחצר שהקצה אותו מדעתו כיון שעכ"פ הרי זה עדיין נחשב כלי על שם העתיד וע"ז ענה לו רב יוסף

"אינו הגון שוב לתקנו", ומשמע לכאורה דהמחבר ס"ל כרש"י מדהביא בב"י דבריו, וא"כ עדיין קשה איך הותר איסור מוקצה בכרמלית.

ובכס"מ על הרמב"ם (פ"י ה"ד שכתב: "כל שראוי למאכל בהמה מותר לקשור אותו בשבת לפיכך אם נפסקה רצועת סנדלו בכרמלית נוטל גמי לח הראוי למאכל בהמה וקושר הגמי"), הביא מהרמ"ך שכתב: "הול"ל אבל בחצר אסור דילמא מבטיל לי' והוי קשר של קיימא והכי מפרש בגמרא, וא"ת יטלטלנו דהא עושה מעין מלאכה, שמא מיירי בחצר שאינה מעורבת ומנטיר לה", והיינו דאין כאן איסור מוקצה אלא איסור הוצאה בטלטול ד"א בחצר שאינה מעורבת (ולא יועיל עצה לקשרו וללובשו בחצר, שעי"ז שהוא מלבוש לא יעבור על איסור טלטול ד"א, דאז יש לחשוש לאיסור אחר, דהיינו שמא יבטלנו ויתחייב משום קשר של קיימא) וכ"כ בביאור דבריו במחצה"ש (ס"ק כט). אמנם צ"ע, דממה שאמר אביי "והא כלי הוא" ולא "והא מלבוש הוא" משמע דהוא מטעם מוקצה, (וכן לכאורה זהו כוונת המחצה"ש כאן בהמשך דבריו, דלכאורה בא לבאר מש"כ המג"א (ס"ק כט) "ודוק כי צ"ע בגמרא לישבם" (ולכאורה ע"ז בא כאן אדה"ז ליישבו לפי הגמרא וכדלקמן) ובא לבאר מה "צ"ע" כאן, וכן ראיתי בס' תהל"ד סי' שח אות כא שהקשה ע"ד מש"כ המחצה"ש) וכן ממה שאמר "דאי **בעינא** כו'" משמע דר"ל דהוה כלי וצ"ל מותר, מחמת עצם האפשרות להפכו (ואילו גבי הוצאה נוגע רק הלבישה בפועל) משא"כ גבי מוקצה דעצם היותו כלי כבר מפקיע שם מוקצה ממנו). וכן הברייתא שהביא רב יוסף גבי טומאה "דלא פרחה טומאה מעליו דאכתי מנא הוא" (רש"י ד"ה טמא) לראי' אי יש לסנדל שם כלי אי לאו, הוא נפק"מ רק לגבי מוקצה ולא לגבי הוצאה, וא"כ צ"ע על הרמ"ך דמשמע מדבריו דאין כאן איסור מוקצה אלא איסור הוצאה.

אמנם ראה בשוע"ר סי' שח סמ"ג: " . . ואעפ"כ מותר לטלטלה אף אם נפסקה עם מקום קביעותה, מפני שעדיין יש תורת כלי עליו, הואיל והוא ראוי לחזור ולתקנו. במה דברים אומרים כשנפסקה הפנימית של בין הרגלים שאם יתקנוה אין תיקונה נראה, אבל אם נפסקה החיצונה אין דרכה לתקנה . . ולפיכך בטל הסנדל מתורת כלי ואסור לטלטלה. ואינו

דגם כשיתקנו הרי זה לא יועיל אלא ע"י הפיכתו וחזינן מהברייתא גבי חליצה (שהובא בגמרא שם) דלא אמרינן דהוי כלי הואיל ואפשר להופכו, וה"ה כאן, ודוק.

דומה לשברי שאר כלים שמותרים בטלטול הואיל והם ראוים לכיסוי כלים, אבל הסנדל אין דרכו לכסות בו כלים מפני מאיסותו[12]".

ובסמ"ד: "ואם נפסקה כשהוא מהלך בכרמלית התירו לו ליטול גמי לח שהוא מאכל בהמה ומותר בטלטול ולכרוך אותו על הסנדל ולקשור ולתקנו שלא יפול מרגלו. אבל אסור לקשור עליו חוט או משיחה שמא יבטלם להיות קבועים שם לעולם ונמצא עשה קשר של קיימא, ואף בגמי לח לא התירו כן אלא בכרמלית שאם לא יעשה כן ויעזוב הסנדל שם יגנב משם, אבל בחצר שהוא נשמר שם אסור לקשור בגמי שמא ימלך ויבטלנו בין שנפסקה רצועה הפנימית בין החיצונה אלא שאם נפסקה פנימית רשאי לטלטלו ולהצניעו במקום מוצנע באותו חצר, ואם נפסקה חיצונה אסור כמו שנתבאר[13]".

והנה מדכתב בסוף דבריו "בין שנפסקה רצועה הפנימית בין החיצונה", משמע לכאורה דכל הסעיף איירי בענין זה, דגם בתחילת הסעיף מש"כ דבכרמלית "התירו לו ליטול גמי לח ולכרוך אותו על הסנדל ולקשור כו'", ג"כ מיירי בין הפנימית בין בחיצונה, (וכן משמע ממה שכתבו בסמוך ובהמשך למש"כ בסוף סמ"ג גבי נפסקה החיצונה). ואין בזה איסור מוקצה שהזכיר בסעיף לפני זה, דכאן בכרמלית כיון שיכול לקושרו לא מקצה לי' מדעתו (משא"כ בחצר שאינו יכול לקושרו), וע"ד דברי הרשב"א הנ"ל

---

12) דהסנדל מאוס אפי' יותר מנר של נפט, שהוא עכ"פ ראוי לכסות בו כלים, כדלעיל סוף ס"ב בשוע"ר.

13) ומה שלא הזכיר מש"כ המג"א (ס"ק ל) ש"אם רבים שם וגנאי לו לילך בלא מנעל שרי משום כבוד הבריות", (דכבוד הבריות דוחה איסור דרבנן וה"ה דדוחה איסור קשירה בגמי דהוי דרבנן), י"ל דהוא משום דכללות דין זה לא שייך כ"כ למעשה, וכמ"ש בסוף הסעיף (מהמג"א ס"ק כח) דב"סנדלים שלנו אף אם נפסקה הרצועה ראוי לנועלו ותורת כלי עליו ומותר לטלטלו בכל ענין", ורק העתיק את עיקרי הדין (מפני שהם יסוד הדין, דנפק"מ טובא למעשה בזמנינו גבי מוקצה, דכלי שנשבר (ולא זרקו לאשפה מלפני השבת) וראוי לתקנו לא הוי מוקצה. ועוד דכשאפשר לתקנו, אם גם אחר התיקון יהי' בזה גנאי, ולכן אין דרך בנ"א לתקנו, הוי מוקצה. ועוד דאף כשאפשר (מחמת גודלו, ראה סכ"ט ד"אין שבריהם מותרים בטלטול אא"כ הם גדולים קצת") לכסות בו כלים, מ"מ כל שאין **דרכו** לכסות בו מפני מאיסותו, בטל מתורת כלי ואסור לטלטלו. ומפני שמדובר בסנדל שאפשר לפעמים לקושרו, והאיסור מוקצה תלוי בזה כדלקמן, לכן הזכיר כאן גם דיני קשירה) ולא פרטים צדדים שאינם הכרחיים לדין דסנדל, ואינם נוגעים כ"כ לאיסור מוקצה בזמנינו, וראה מש"כ בקו"א סי' רסג ס"ק ד: " . . דלא שכיח כולי האי (ולכן לא העתקיו בפנים)", (ויסוד דכבוד הבריות כתבו במקומות אחרים ראה סי' שח סע"ב ושיא ס"ב ועוד, ולא שייך לכאן), אלא דצע"ק לאידך גיסא אמאי הזכירו המג"א (לפי מש"כ בקו"א סי' רנג ס"ק ו: "בוודאי אין כוונת המ"א להזהירנו על תנורים שהיו בימיהם, שהרי אינו מחדש לנו הלכה, אלא למעשה בא . . ").

דלא הוי מוקצה כשדעתו לטלטלה, (אבל באמת גבי איסור מוקצה שיש כאן לא הותר משום הפסד ממון, כנ"ל, וכמ"ש הר"ן הנ"ל), אלא דיש עוד חשש, דהיינו חשש של איסור קשירה, דיש חילוק בזה בין כרמלית לחצר (ומחילוק זה נובע החילוק גבי מוקצה כדלקמן), דגבי חשש קשר של קימא בגמי התירו במקום הפסד.

המורם מהנ"ל, דס"ל לאדה"ז דסנדל הוה מוקצה ואינו ראוי לכיסוי כלים, הואיל ואין דרכו לכסות בו מפני מאיסותו (ודלא כהרשב"א בשם הראב"ד, וכדמשמע מפשטות ל' שאלת אביי "והא כלי הוא", דמשמע דס"ל לרב יוסף דלא הוה כלי כלל), אלא דיש לחשוש, **בנוסף** לחשש מוקצה (ודלא כדמשמע מפשטות ל' הרמ"ך דחייש רק לקשירה והוצאה ולא למוקצה, כנ"ל) **גם** למש"כ הרמ"ך דילמא מבטל לי' והוה קשר של קימא (וכדמשמע מכללות הסוגיא לפני זה דמיירי גבי קשירה), וס"ל לאדה"ז דהא בהא תליא, וע"ד מש"כ הרשב"א הנ"ל דע"י הקשירה הרי ראוי ללובשו ופקע מיני' שם מוקצה (אלא דלהרשב"א, ע"י הקשירה רק נפעל שלא מקצה לי', שהרי גם לפני הקשירה הי' ראוי לתקנו והי' כלי, ולשיטת אדה"ז דס"ל דלא הי' ראוי לתקנו, ולא הי' כלי כלל, יש יותר רבותא, דע"י קשירתו (אף שאינו ראוי מצד עצמו לתקנו, כנ"ל ברש"י) נפעל שבכלל יהי' כלי ויהי' מותר בטלטול. וא"כ יוצא דיש כאן ב' חששות, מוקצה וקשירה, ובכרמלית, דלא חששו ל"שמא ימלך" והתירו לקשור, (דלגבי החשש דשמא ימלך גבי קשירה, הקילו ולא חששו במקום הפסד וכדלקמן, דלא כבמוקצה כנ"ל) הרי נפקע עי"ז גם האיסור מוקצה שהי' בזה, מפני שנעשה כלי[14], (וממילא אין כאן איסור הוצאה כיון שלובשו והוה מלבוש ומותר, כמ"ש בסי' שא, ולא הוצרך להזכירו כאן) ולפי זה כל הנ"ל א"ש היטב.

והנה יש לדייק דבחוט או משיחה (דאיירי אף בכרמלית) כתב "שמא יבטלם להיות קבועים שם לעולם ונמצא עשה קשר של קיימא" (והוא מל'

---

14) אבל טענת אביי "דאי **בעינא** הפיכנא לי'", הוא שיחשב כלי מחמת **היכולת** להופכו, ולהתירו עכ"פ בטלטול בלא לבישה, אבל לא להופכו בפועל וללובשו ברגל השני (שעי"ז יהי' כלי ומותר בטלטול), שהרי א"א ללובשו מבלי לקושרו, וכמ"ש רש"י ד"ה איפסיק: "ונפל הרצועה מרגלו, שע"י הרצועה הוא עומד", וכן בשוע"ר סמ"ג הנ"ל כתב: "אי אפשר לילך בו עד שיתקננו", וא"כ יצטרך לקושרו, וכבר ענה לו רב יוסף דבחצר דמינטר ואין כאן הפסד, חששו לאיסור קשירה שמא לא יתירנו כנ"ל, וטענת אביי "דאי בעינא כו'" הוא רק שיועיל לעשותו כלי ולענין מוקצה, אבל לא להתיר עי"ז איסור קשירה, ולכן לא הקשה אביי (אחר שנענה שאינו מועיל מה **שאפשר** להופכו), להתירו מטעם שילבשנו בפועל, אף שבזה הי' סגי לאשוויי כלי, ודוק.

המג"א (ס"ק כט) "ונ"ל דבחוט או משיחה אסור **דלמא** מבטיל לי' והוא קשר של קיימא") ואילו בגמי לח (בחצר) כתב "שמא **ימלך** ויבטלנו" (והוסיף בזה על ל' המג"א מדברי הרמ"ך, דבמג"א כתב רק גבי חוט או משיחה כנ"ל, וראה במחצה"ש כאן (על דברי הרמ"ך דבחצר אסור דלמא מבטיל לי') "וצ"ל דבכרמלית שלא יאבד התירו חז"ל ולא גזרו דלמא מבטיל לי', אך מדברי המג"א נראה דבגמי לח לא שייך כלל קשר של קיימא דהגמי גופי' אינו של קיימא, ודוקא בחוט או משיחה יש לחוש", אמנם שינה גם מל' הרמ"ך, דכתב "בחצר אסור דלמא מבטיל לי'" (ע"ד ל' המג"א גבי חוט או משיחה הנ"ל) והוסיף כאן תי' "ימלך"), ומשמע דבדרך כלל אינו מבטלו שם אלא דיש חשש רחוק שמא ימלך וישנה דעתו, ומ"מ חששו לזה ורק בכרמלית דיש הפסד ממון התירו, משא"כ חוט או משיחה דשכיח שמבטלו ויש יותר חשש שיעבור על איסור דאוריתא, חששו אף במקום הפסד ממון[15].

אלא דיל"ע, דלכאורה הוא שיטה מחודשת, דהא לא מצאנו מהפוסקים מאן דס"ל דבגמי יש לחשוש משום קשירה, וכמאן אדה"ז ס"ל?[16]

וי"ל בהקדים דבבה"ל סי' שיז ס"ה ד"ה עניבה מותר, מקשה סתירה ברמב"ם לכאורה, דהרמב"ם בפ"י הלכה ד כתב: "כל שראוי למאכל בהמה מותר לקשור אותו בשבת, לפיכך אם נפסקה רצועות סנדלו בכרמלית, נוטל גמי לח הראוי למאכל בהמה וכורך עליו וקושר הגמי" וכתב הבה"ל: "ויש להקשות דלכאורה סותר את עצמו, דלקמן בהלכה ו כתב דמותר לקשור קשר שאינו של קימא לדבר מצוה, (כגון שיקשור שעור משעורי תורה), ומקור הדין כ' הרב המגיד דהוא משבת קנז, דאיתא שם: ומדבריהם

15) וראה בשוע"ר סי' שיז ס"י: "כל קשר שלפעמים **נמלך** ומבטלו, אע"פ שבתחלת עשייתו אינה ע"מ לבטלו, אסור שמא ימלך ויבטלנו . . בד"א בשאר חבלים אבל בחבל של גרדי מותר שאינו מבטלו שם ואין לגזור כאן על של גרדי משום שאר חבלים מפני שגם בשאר חבלים **אינו מצוי** שיבטל ראש אחד לעולם, אלא לפעמים מתיר ראש זה ולפעמים מתיר זה". א"כ רואים דנוקט ל' נמלך כשאיירי בדבר שאינו מצוי. ומפני שכשאינו מצוי, כמעט מופרך אצל האדם לעשות המעשה ההוא, וא"כ אח"כ כשמחליט לעשות אותו, ראוי לקרותו בשם נמלך, דהיינו שינוי מחשבה, משא"כ כשמצוי, הנה אף שעתה אינו מבטלו, מ"מ כיון דשכיח לבטלו, ומלכתחלה אינו מופרך אצלו לעשות באופן אחר, דמתחלה מעלה על דעתו דאולי יעשהו באופן אחר מכפי שחושב עתה, לכן לא ראוי כ"כ לקרותו בשם נמלך, (ומה דלא הוזכר בסי' שיז היתר גבי שאר חבלים במקום הפסד, י"ל דלא שכיח הפסד התם ולכן לא הזכירו, או דגמי לח דהכא הוא יותר אינו שכיח משאר חבלים דהתם, ולכן דוקא כאן הקילו במקום הספד, וכן מסתבר, וצ"ע בזה).

16) וראה בס' תהל"ד (סי' שיז אות ג ד"ה והרמב"ם) דמחמת קושיא זו, נשאר בצע"ג בדעת רבינו. (ויש להאריך במש"כ שם ועוד חזון למועד).

למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת, והלא שם איתא דקשרו את המקדה בגמי, וע"ש ברש"י (ד"ה בגמי) דהכוונה בגמי לח, וא"כ לדברי הרמב"ם הנ"ל אין שם קשר ע"ז כלל וכנ"ל, וא"כ מאי ראי' מיתי שמותר לעשות קשר שאינו של קימא מדאוריתא . . לדבר מצוה? ועכצ"ל דס"ל להרמב"ם דלא כרש"י, אלא דהמעשה הי' בגמי יבש שאינו ראוי שוב למאכל בהמה, וס"ל דבגמי יבש יש בו משום קשר עכ"פ מדרבנן היכא דעושה מעשה אומן, ואפשר עוד דאית בה ג"כ אסור דאוריתא היכא דעושה ג"כ קשר של קימא, ולרש"י שכתב דהמעשה הי' בגמי לח דחזי למאכל בהמה, אפשר דס"ל באמת דלא הי' קשר כלל על פי דין ואפי' קשר דרבנן וכמו שפרש"י דלא מבטל לי', ומה שאמר אח"כ מדבריהם למדנו שקושרין בשבת הינו גוף הדין דקשר שאינו של קימא כלל מותר לכתחלה, ולא איירי בקשר של קימא קצת דאסור בעלמא מדרבנן ולהתירו מכאן משום צורך מצוה".

והנה לכאורה דבריו צ"ע, דהא בפיהמ"ש להרמב"ם בסוף מסכת שבת על המשנה הנ"ל (הוצאת קאפח) כתב: "וזה שהתרנו מדידה בשבת בתנאי שתהא מדידה של מצוה וכן קשירה של מצוה ועוד תנאי בקשירה שלא תהא מתקיימת אלא בגמי וכיו"ב וכמו שהמשיל", והנה מדכתב "שלא תהא מתקיימת אלא בגמי", משמע דבזה עצמו שהוא של גמי כבר הוה בגדר אינו מתקיים, וכמו שהעיר שם המהדיר ד"אין המדובר על מהות הקשר אלא על מהות הנקשר", דהיינו סוג החבל, (ולכאורה מטעם שהוא מאכל בהמה) ואילו לדברי הבה"ל גם בגמי שייך קשר של קיימא, וכמו שכתב "דאפשר דאית בי' איסור דאוריתא היכא דעושה ג"כ קשר של קימא" (בגמי יבש, שלדבריו איירי במשנה שם גבי זה).

(ומש"כ "דאפשר דאית בי' איסור דאוריתא היכא דעושה ג"כ קשר של קימא", הוא לשיטתו לפני זה, דכיון דאוקמי' שהוא יבש ואינו ראוי עוד למאכל בהמה, מיבטל לי' התם, והוה קשר של קימא. וגם מש"כ רש"י שם (קנז, ב ד"ה בגמי) עוד טעם להיתר, "ולהכי נקט גמי שראוי למאכל בהמה ולא מיבטל לי' להיות קשר של קימא (א"נ. כת"י) **דמנתק כשיבש**" (וכנראה הכוונה דמתחלה מתקפל מחמת לחותו ולכן הי' אפשר לקושרו, אבל כשיבש שכבר אינו יכול להתקפל, מתנתק), ע"כ לא ס"ל להבה"ל כפי' זה בדעת הרמב"ם בהלכה ו, דלפי פי' זה בודאי אם מתחלה יבש אינו קשר של קימא, וכ"ש הוא, דאם **מתנתק** כשיבש, כ"ש דכשיבש מתחלה א"א לקושרו, ואפי' אם יצליח לקושרו בודאי יהי' פחות בר קימא מגמי לח, וא"כ כ"ש שלא יהי' קשר של קימא כלל, וא"כ ע"כ דלא ס"ל להבה"ל בדעת הרמב"ם כפי' הב' דמתנתק כשיבש, (ובאמת משמע דלא ס"ל

להרמב"ם כפי' זה, ממש"כ בהלכה ד הנ"ל "כל שראוי למאכל בהמה", דטעם ההיתר להרמב"ם הוא רק מפני שראוי למאכל בהמה ולא מיבטל לי' התם, וכפי' הא' ברש"י), וא"כ כיון דבגמי יבש ליתא לב' טעמי ההיתר, א"כ מאיזה טעם נקיל בו יותר מבשאר חבל, ולכן כתב "ואפשר כו'", אלא דהרי זה נסתר מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש הנ"ל, כנ"ל).

ועוד, דהא ממש"כ רש"י (קיב, א) ד"ה שקול גמי לח דחזי למאכל בהמה "דראוי לטלטלו" משמע דאם יבש ואינו ראוי למאכל בהמה, אין הגמי ראוי לטלטול, דהא לא הוי כלי, ורק הותר משום שהוא מאכל בהמה[17], ומסתמא גם הרמב"ם ס"ל כן. ולא הוי כחבל דעלמא דשרי לקשור (כמ"ש בשוע"ר סי' שיז ס"י כנ"ל), דהתם יחדו לכך ע"י שעשה בו מעשה, שעשאו חבל, משא"כ כאן דלא יחדו (וע"ד מש"כ הרמב"ם פכ"ה ה"ו ובשוע"ר ס"ח גבי קנים (מגמרא קמ, ב, וראה רש"י שם ד"ה או אסיפא, דמשום דלא חזי לבהמה הוי מוקצה), וראה ירושלמי פ"ח ה"ד (צויין בצפע"נ פ"י ה"ד): " . . גמי כל שהוא מותר לטלטלן בתוך הבית, ר' זעורא בשם שמואל **ובלבד מן המוכן**", וא"כ הא דבעינן שיהי' ראוי למאכל בהמה הוא משני טעמים[18], וע"ד מש"כ אדה"ז בסמ"ד הנ"ל גבי סנדל, וא"כ יש להקשות (ע"ד מה שהקשינו לעיל), איך הותר איסור מוקצה כאן, דרק הותר כשבהול כנ"ל, וא"ת דהא גופא קמ"ל, דגם הותר טלטול **מוקצה** לצורך מצוה, וע"ד מה שהותר גרף של רעי מחמת מיאוס (קכא, ב), א"כ הו"ל להוסיף במשנה על מש"כ "ומדבריהם למדנו שפוקקין כו'", גם "מטלטלין", וא"כ פשיטא דא"א לומר דהותר טלטול מוקצה כאן.

---

17) אמנם צ"ע ממש"כ בגמרא (קלד, ב): "ת"ר נותנים ע"ג המכה מוך יבש וספוג יבש (דלאו לרפואה היא אלא שלא ישרטו בגדיו הקשים מכתו. רש"י) אבל לא גמי יבש ולא כתיתין יבשין", ומשמע דהטעם דגמי יבש אסור הוא רק משום דמרפא (וע"ד כתיתין יבשין דפרש"י שם "משום דמסו") אבל אין כאן איסור מוקצה, ולכאורה י"ל דמתחלה מכינים גמי יבש שיהי' מוכן לכל מכה שיהי', ועד"ז כתב במ"ב סי' שכח ס"ק פ (על מש"כ הרמ"א "אין נותנין גמי על המכה שהוא מרפא") "עין באלי' רבה דמצדד דאין חלוק בגמי בין לח ליבש . . ועין בשבת קי"ב ברש"י ד"ה "שקול" דמשמע שם דגמי יבש מוקצה נמי הוי, אך נוכל לומר דהכא מירי שהכינו לכך מבעוד יום, ואפי' הכי אסור". (אמנם בירושלמי הנזכר לקמן (דמיירי שם ג"כ שקשר בגמי ע"ג הספוג למכה), מוכח דגמי יבש מוכן הוא מצ"ע, אף כשלא הכינו במיוחד לכך, אלא דנזכר שם דבירושלמי לכאורה יש סתירה בזה, ע"ש, וא"כ עדיין יש ליישב כנ"ל דמיירי כאן שהכינו לכך, וכהירושלמי דס"ל דצריך הכנה. אלא דלפ"ז א"א לומר דכן סתמא דמילתא להכין גמי למכה מבעו"י, דא"כ לא היו למדין שם מזה שגמי הוא מן המוכן (דמשמע גם כשאינו לרפואה) אלא צ"ל דבד"כ אינו מכינו מבעו"י וכאן צריך **לאוקמי**' דמיירי בברייתא בכה"ג שהכינו מבעו"י).

18) אחד מהטעמים פרש"י בדף קיב, א משום מוקצה, והשני בדף קמז, ב משום קשירה, כנ"ל.

ועוד ראה מש"כ רע"ב במשנה שם "בגמי. **להכי נקט גמי** שראוי למאכל בהמה ולא מבטל לי' להיות קשר של קיימא", דמשמע שאם אינו ראוי למאכל בהמה אינו מובן אמאי צוין במשנה שהי' ע"י גמי.

אלא ע"כ דגם סוגיא דמודדין מיירי בגמי לח, ומה שהקשה הבה"ל מהרמב"ם בהלכה ד דאין שם קשר על גמי לח כלל, וא"כ מנ"ל דהותר קשר שאינו של קיימא מדאוריתא אם גם הסוגיא דמודדין איירי בגמי לח? הנה ע"פ מש"כ אדה"ז (וכן כתב במחצית השקל שם בביאור דברי הרמ"ך) דהתירו קשר של גמי בכרמלית כדי שלא יגנב, יש ליישב דגם הלכה דאיירי רק במקום צורך, וס"ל להרמב"ם דמש"כ "ומדבריהם למדנו שמודדין וקושרין" ואמרינן בגמרא דאיירי במדידה דמצוה, וה"ה להרמב"ם קשירה של מצוה, (משא"כ פקיקה, וכנ"ל בפיהמ"ש שהזכיר רק מדידה וקשירה ולא פקיקה, וכמ"ש התוס' ד"ה מדידה ד"בפקיקה לא בעינן של מצוה", ע"ש ראייתם, אמנם מש"כ בסוף דבריהם "אלא דווקא במדידה בעינן של מצוה", בזה הרמב"ם פליג עליהם כנ"ל), הכוונה במצוה הוא לאו דוקא אלא כל שיש בו צורך גדול, הוי בכלל מצוה. וכמו גבי מדידה דמפורש בגמרא שם דאיירי בשל מצוה, ובשוע"ר סי' שו סי"ח כתב: ". . ומותר למדוד האזור של מי שכואב לו ראשו וללחוש על המדידה כמו שנוהגות הנשים מפני שהיא מדידה של מצוה ומשום הלחש אין איסור כמ"ש בסי' שז", א"כ חזינן דכל דבר שיש בו צורך נקרא של מצוה[19].

---

19) וכן הושוו הצורך והמצוה גבי אמירה לנכרי, ראה רמב"ם פ"ו ה"ט: "דבר שאינו מלאכה ואין אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לגוי לעשותו בשבת והוא שיהי' שם מקצת חולי או יהי' צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה", ומשמע מהשגות הראב"ד שם דכוונת הרמב"ם ב"צורך הרבה" היינו הפסד, דכתב: "א"א אם הי' מקצת חולי הוא עצמו עושה (ולא רק אומר לנכרי) . . במקום הפסד כגון צינור שעלו בו קשקשין ממעכן ברגלו", וכ"כ בשוע"ר להדיא (בדעת הרמב"ם, וכמו שצוין במ"מ שם) דהפסד הוא כצורך, (אלא דכתב (ע"פ מג"א ס"ק כח) דיש לסמוך על דבריהם (רק במקום הפסד גדול). וגבי קשירה בגמי מפני מקצת חולי, אף כשאין בזה מצוה כפשוטה, ראה ירושלמי פט"ז ה"א (צוין בצפע"נ פ"י ה"ד הנ"ל): "ערב תשעה שחל להיות בשבת . . נכשל באצבעו . . עלה לביתו ונתן עלי' ספוג יבש וקשר עלי' גמי מבחוץ", ומש"כ שם "א"ר ישמעאל ב"ר יוסי ממנו למדנו ג' דברים . . גמי שהוא מן המוכן", ולא תלאו בזה דיש מקצת חולי, היינו משום דאיסור מוקצה הוא **עכ"פ** ככל שבות מד"ס שלא מועיל בו היתר דמקצת חולי, וכמ"ש בשוע"ר סי' שכח ס"כ, (ומטעם זה לא הותר רפואה כ"א כשמשמרה וכמ"ש רבינו בסי' שכח ס"ל וראה בשו"ע שם סכ"ט גבי מי שנגפה ידו), וא"כ ע"כ דמותר כיון שהוא מן המוכן, (ולכאורה פליג בזה על הירושלמי הנ"ל דצ"ל מן המוכן. אבל לכאורה דוחק לומר דהכא שאני דמיירי בלח משא"כ התם, דא"כ פשיטא דהוא מן המוכן, דהא ראוי למאכל בהמה, ולא איצטריך למימר "ממנו למדנו כו'". ולכאורה הרבותא הוא דאף ביבש מוכן הוא כיון דראוי לקשור על המכה, וצ"ע בזה. ועכ"פ מרש"י הנ"ל משמע דלתלמודא דידן, דנקטינן כוותי', צ"ל גמי לח דחזי למאכל בהמה, כנ"ל).

ועולא הקשה רק על מה שעשה רבה בר רב הונא דיתיב באוונא דמיא וקא משח לי' (בגיגית מלאה מים, רש"י, ומדדו), וכמו שאמר רבה בעצמו דהוא רק מתעסק בעלמא (שלא לצורך, רש"י ואף שזהו טעם ההיתר, כיון שרק מתעסק, אמנם חזינן דכאן לא הי' בזה שום צורך, ולכן לא הי' מצוה, אבל באמת אם הי' בזה צורך גדול, דהוה בכלל מצוה, מותר כנ"ל) ולכן הוקשה לעולא איך הותר בכה"ג.

ומעתה מיושב למה סתם הרמב"ם בהלכה ד וכתב: "כל שראוי למאכל בהמה מותר לקשור אותו בשבת" ולא התנה אותו באיזה תנאי, אף דבהלכה וחזינן דס"ל דמש"כ בגמ' הנ"ל (קנז, ב) "במקום מצוה" קאי נמי אקשירה, די"ל דס"ל דאין זה רק במקום מצוה ממש, אלא כל צורך גדול הוא בכלל מצוה (ע"ד מש"כ בשוע"ר הנ"ל סי' שו סי"ח), לכן לא כתב כאן תנאי מפורש אלא הביא מעובדא דאביי דאיתא בגמרא (קיב, א) גבי גמי בכרמלית, וממילא ידענו שהוא רק בכה"ג דיש בזה צורך גדול שלא יגנב, וכן בכל כה"ג[20], וכידוע דרכו של הרמב"ם להעתיק לשון הגמרא[21], (וכתב בסתמא, ע"ד מה שהמשנה עצמה הנ"ל (קנז, א) כתבה בסתמא "מודדין וקושרין כו'", ולכן ג"כ כתב בצורת כלל ("**כל** שראוי כו'") ע"פ המשנה הנ"ל, ובהלכה ו למד מהמשנה הנ"ל מסברא דה"ה בקשר שאינו של קימא מצד **הקשירה**, (לא רק מצד הנקשר, דהיינו החבל), דה"ה כאן דצ"ל לדבר מצוה, דמאי שנא אם הוא אינו של קימא מצד הגמי או מצד הקשר, וכתב כאן "לדבר מצוה", ולא כבהלכה ד שהביא שם דוגמא של צורך גדול, אף שגם כאן הוא לאו דוקא למצוה ממש, כיון דאין כאן עובדא בגמרא שאפשר להביא ממנה דוגמא כבהלכה ד, ולכן נקט כלשון הגמרא (קנז, ב) לדבר מצוה, אבל באמת, אין הכי נמי דגם כאן, כל צורך גדול נכלל בדבר מצוה[22].

---

20) אבל כשאין צורך גדול או מצוה, אסור להרמב"ם אף בגמי לח, ומכאן מקור לדברי אדה"ז הנ"ל דגם בגמי לח יש לחשוש משום קשירה (וכן יש לדייק מרש"י דס"ל כן, ודלא כמו שהבין בתהל"ד הנ"ל בדעת רש"י והרמב"ם, ויש להאריך בזה, ועוד חזון למועד).

21) ראה ב"י סי' שיא ס"ב: ". . אי משום הא לא איריא, שהרמב"ם העתיק לשון הגמרא **כמנהגו**". וראה כס"מ הל' ס"ת פ"י ה"ד: " . . העתיק המימרא ולשונה וכל מה שתוכל לפרש במימרא תוכל לפרש בלשונו", ע"ש. וכ"ה בכ"מ.

22) וצ"ע אמאי הפסיק ביניהם בהלכה ה גבי היתר עניבה, שהרי לפי הנ"ל ה"ד וה"ה הם באותו ענין, וי"ל דכתבו כאן בתור הקדמה להלכה ו דאיירי בסוג **הקשר** (ולא **הנקשר** כבהלכה ד), ולכן התחיל לכתוב בהלכה ה גבי היתר עניבה שהותר מצד הקשר ולא מצד הנקשר, וממילא נבין (אף שלא כ"כ בהדיא) דמש"כ בהלכה ו איירי בסוג הקשר, ובא להוסיף דגם כאן (לא רק בציור של הלכה ד), אם אינו של קיימא הותר במקום מצוה.

ומיושב ג"כ מה שלא הזכיר הדין בחצר, (וכמו שהקשה הרמ"ך "הול"ל אבל בחצר אסור דלמא מבטל לי' והוי קשר של קיימא", כנ"ל), דאדרבה, הא דכתב הרמב"ם הדין בכרמלית, הוא להגביל תחלת דבריו ולומר דמש"כ "כל שראוי למאכל בהמה מותר לקשור אותו בשבת", הוא רק במקום שיש צורך גדול, כבכרמלית שיש חשש שלא יגנב, וכה"ג (ואולי זהו סברת אביי (קיב, א) בטענתו "מאי שנא מדר' ירמי'", דס"ל דגם בחצר יש צורך ללובשו ומותר, וע"ז ענה לו רב יוסף "התם לא מינטר", דר' ירמי' התיר רק במקום צורך גדול שלא יגנב (אלא דאח"כ הקשה אביי להתיר עכ"פ בטלטול מטעם אחר, דהיינו משום דהוי כלי ולא מוקצה). וא"כ שפיר יליף הרמב"ם מהגמרא הנ"ל (קנז, ב) דהותר קשר שאינו של קיימא רק במקום מצוה, אף לפי מש"כ בהלכה ד דמותר לקשור בשבת כל שראוי למאכל בהמה, דבהלכה דמיירי בכרמלית דיש בו צורך גדול שלא יגנב, ולא הותר בלאה"כ.

האם הי' להר הבית דין קרפף (גליון)

הרב פנחס קארף
משפיע בישיבה

בגליון הקודם (א'לח) הקשה הרב ל.י.ר. שיחי' על פי' הרא"ש (מידות פ"ב מ"ג) שהסורג נעשה להיתר טלטול בשבת, מהמשנה בפסחים (סד, ב) "יצאה כת ראשונה וישבה לה בהר הבית", הרי מפורש שהיו מוציאין הפסח הנשחט מן העזרה להר הבית.

ולפלא שלא חש, שקושיא זו מקשה התויו"ט על פי' הרא"ש, ולכן מפרש פי' אחר.

אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם (גליון)

הרב פסח צבי שמערלינג
שליח כ"ק אדמו"ר – פאר ראקאווי, נ.י

בגליון א'לז כתב ידידי הרב ח.ר. שיחי' על קושיית התוס' יו"ט על המשנה באבות (פ"ד מ"ד) כל המחלל ש"ש בסתר נפרעין ממנו בגלוי, דאיך "משכחת לה בסתר" ותירץ קושייתו ע"פ מ"ש הרמב"ם בהל' יסוה"ת (פ"ה ה"י) שהעובר "על אחת מכל מצות האמורות בתורה בשאט בנפש להכעיס ה"ז מחלל את השם". בהמשך לזה מביא מענין לענין באותו

ענין מ"ש הרמב"ם על המשך המשנה באבות שם "אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם" ש"בין שהי' במזיד או בשוגג – בגלוי נפרעין ממנו עליו" ומקשה איך שייך לומר על חילול השם בסתר שיהי' בשוגג, דהרי ביאר לפנ"ז שחילול השם בסתר לא משכח"ל לכאורה כי אם כאשר עובר עבירה (במזיד ו)להכעיס?

ונראה לי שיסוד קושייתו מיוסדת על זה שלמד פשט בפיה"מ להרמב"ם לפי מה שתירץ את קושיית התוס' יו"ט, אבל לכאו' אין שום הכרח ללמוד כן בפיה"מ, ואפשר ללמוד כך: בהל' יסוה"ת שם הרי ממשיך הרמב"ם (וכפי שציטט הרב רפופורט גם קטע זה בהערתו) "ואם עבר בעשרה מישראל ה"ז חילל את השם ברבים", היינו שרק אם חילל בפני עשרה דוקא נקרא ברבים, ולפי זה יש לומר שבפיה"מ סב"ל שמחלל השם בסתר בשוגג, היינו שחילל את השם בפני אחדים מישראל, אבל פחות מעשרה, ועל זה מיירי דבריו שנפרעין ממנו בגלוי, [ואכן המחלל השם בלעדו בלי שום אדם אחר אכן לא יתכן שיעשה כן בשוגג, אלא במזיד כשעובר בשאט בנפש להכעיס – אבל לא בזה קאי משנתינו].

חסידות

איסור דיבור דברים בטלים

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י

בדרך חיים שער התשובה פ"ז: "יש אדם שירבה דב"ט בכל דברי ריקן, באין מעצור כלל וכלל, רק מצד שלבו זחה עליו ורוחו גסה, לבלתי ישים איזה בושה בלבו לאמר לנפשו לפני מי הוא עומד ויושב, ומרבה בדברי הבל בהתפשטות כזאת כו', ואין זה רק מצד מיעוט ההרגשה ביראת אלקים, ע"כ דבריו יוצאים בהרחבה והתפשטו' גדולה ובלי מעצור כלל, והוא נובע ממקור א' שמשם בא השרירו' לב בכל אשר תאוה נפשו כו', שהוא הפר"ע ממש. ואע"פ **שאין איסור תורה בדב"ט**, אבל ודאי תפר יראת אלקים מלבו לגמרי".

והעירני ח"א דלכאורה צ"ע הלשון "שאין איסור תורה בדב"ט", שהרי מפורש ברז"ל "ודברת בם ולא בדברים בטלים". ואף שבתניא פ"ח כבר

המושג דעם הארץ המדבר דברים בטלים בהיתר, מ"מ צ"ע קצת הלשון, ובפרט שהמשמעות כאן דלא קאי בעם הארץ.

ובפשטות היה נראה לומר, שזה גופא שאין איסור על הדברים בטלים עצמם אלא זה שהם גורמים ביטול תורה, יש בו איזו קולא. אך עדיין צע"ק הלשון.

שייכות תורה שבכתב למצות עשה דוקא

הרב יהודה לייב אלטיין
תושב השכונה

בתו"א ד"ה זה שמי לעולם ס"ב (נב, ג ואילך) מבאר המעלה שיש במל"ת על מ"ע, דשרש המ"ע הוא מו"ה של שם הוי' ושרש המל"ת הוא מי"ה של שם הוי'. ומבאר, דעד"ז הוא החילוק בין תושב"כ ודברי סופרים, דשרש תושב"כ הוא ג"כ מו"ה של שם הוי', ושרש דברי סופרים הוא מבחי' "אי' סופר" - י"ה של שם הוי'.

ובביאור השייכות בין מ"ע ותושב"כ כותב (ברס"ב) וז"ל "דהנה כללות התושב"כ הוא מדבר בענין קיום מ"ע שנמשכים מבחי' ו"ה . . " (ועי' בלקו"ת שה"ש ז, א ביאור השייכות בין מל"ת ודברי סופרים "רוב דקדוקי סופרים הם במל"ת ששם הרבה גדרים וסייגים לתורה יותר מבמ"ע".)

ולא זכיתי להבין הפי' בזה, מה הפי' דכללות התושב"כ מדבר בענין קיום מ"ע? הרי השס"ה ל"ת כתובים בתורה בדיוק כמו הרמ"ח מ"ע! וכמו שישנם מ"ע שכתובים בארוכה בתורה, כמו"כ ישנם מל"ת שכתובים ג"כ בארוכה, וכן לאידך, כמו שישנם מל"ת שכתובים בקיצור וברמז בתורה, כמו"כ ישנם מ"ע שכתובים ג"כ בקיצור וברמז.

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.

"ושבעים פנים לתורה"

הרב פנחס קארף
משפיע בישיבה

בגליון הקודם (א'לח) כתב הרב ח.י.א. שיחי' על מש"כ בתניא פ"א בהג"ה "ושבעים פנים לתורה" וז"ל: עי' בביאורי רבינו, ולכאורה עצ"ע שהרי לכאורה בכל ענין שנחלקו בו שייך לומר "שבעים פנים לתורה".

ולא הבנתי קושייתו, כי הלא זהו הלשון בביאור רבינו כמו שהובא בס' שיעורים בספר התניא "מפרש דלכאורה איך גם קס"ד דר"ה לשאול כן מכל קושיות האמורות – אלא דקסבר שאפ"ל שזהו אחד מע' פנים לתורה". וא"כ הרי הפירוש הוא שהוא חשב שהפירוש הזה הוא אחד מהע' פנים, והתשובה היתה שהפירוש הזה הוא לא אחד מהע' פנים. וא"כ מהי קושייתו.

הלכה ומנהג

תק"ש ולדוד אורי בר"ח אלול

הרב שלום דובער לוין
ספרן ראשי בספרית אגודת חסידי חב"ד

בס' המנהגים – חב"ד (ע' 53): "ביום ראשון דר"ח אלול, מתחילין לומר לדוד הוי' אורי. במשך יום ראשון דר"ח אלול תוקעים להתלמד, ומתחילין לתקוע אחר התפלה ביום שני דר"ח".

והוא כב' הדעות שבמ"א סי' תקפא ס"ק ב: "**כתב החכמת שלמה** (שבת פט, א) **ולבוש** (ס"א) **ומשאת בנימין** (סי' ב) **ושל"ה** (מסכת ר"ה פרק נר מצוה ד"ה ומה שאומר) **דיש להתחיל לתקוע מיום ראשון דר"ח אלול, דאז הוי מ' יום שלפני יום הכפורים כמו שעלה משה בהר . . הנוהגים להתחיל [לתקוע] ביום שני [דר"ח אלול] . . הטעם כמ"ש התוס' בב"ק דף פ"ב בשם התנחומא דמשה עלה ביום שני דר"ח אלול רק שעיברו לאלול דהאי שעתא, ואם כן אין לזוז מהמנהג להתחיל ביום שני**".

וביאור שתי הדעות בזה, שהרי משה עלה למרום בפעם השלישית בר"ח אלול (פרקי רבי אליעזר פמ"ו. טור או"ח ריש סי' תקפא), וירד בסוף ארבעים יום בעשירי בתשרי (ב"ב קכא, א), שהוא יום הכיפורים. ובזה נשאלת השאלה, שהרי אלול הוא חודש חסר של כ"ט יום, ואם כן יוצא שיום העשירי בתשרי הוא יום ה-39 מר"ח אלול. ועל זה מבארים התוס' (שם) ב' ביאורים:

א) "ביום ל' באב עלה", היינו באדר"ח אלול, ואם כן הי' העשירי בתשרי יום הארבעים.

ב) "דעברוה לאלול", היינו שמשה עלה למרום בא' אלול, אלא שאלול של אותה שנה הי' של ל' יום, ואם כן הי' מא' אלול עד העשירי בתשרי ארבעים יום.

לפי האופן הראשון – התחלת הארבעים יום של ימי הרחמים היא באדר"ח אלול, ולכן מתחילים לתקוע שופר באדר"ח. ולפי האופן השני – התחלת הארבעים יום של ימי הרחמים היא בא' אלול, ולכן מתחילים לתקוע שופר בא' אלול (בדר"ח אלול).

ומנהגינו (ס' המנהגים – חב"ד ע' 53) לענין תקיעת שופר כדעה הב', שבא' אלול עלה למרום, ולכן מתחילין לתקוע בשופר בבדר"ח אלול (שהוא א' אלול). ומכל מקום חוששים גם לדעה הא', שביום אדר"ח אלול עלה למרום, ולכן מיד "ביום ראשון דר"ח אלול, מתחילין לומר לדוד הוי' אורי" (ס' המנהגים שם), דאז מתחילים ימי הרצון. ולכן גם "במשך יום ראשון דר"ח אלול תוקעים להתלמד" (ס' המנהגים שם), שהיא התחלה לימי הרצון של חודש אלול שבהם תוקעין בשופר.

אלא שעדיין דורש הדבר בירור, שהרי לפי שני האופנים שנתבארו לעיל ירד משה ביום הארבעים לעלייתו, שהרי עלה בר"ח אלול וירד בעשירי בתשרי. ובאמת מפורש בתורה לכאורה, שהי' במרום ארבעים יום וארבעים לילה, והיינו שירד ביום הארבעים ואחת. ולפי זה הי' בהכרח לומר לכאורה, שהן מנ"א והן אלול היו מלאים, ולכן עלה למרום באדר"ח אלול, וכיון שגם אלול הי' חודש מלא, אם כן ירד בעשירי בתשרי שהוא יום הארבעים ואחד.

ובאמת יש כמה דעות בבירור קביעות החדשים, בקיץ זה של יציאת מצרים ומתן תורה וקבלת הלוחות האחרונות, הן בברייתא וגמרא ומדרשים, והן בפוסקים ומפרשים במשך הדורות, ומהם ישנם כמה חילוקים בהלכה ומנהג. אמנם לא באנו בזה אלא לבאר הדבר באופן שמתאים בכל הפרטים למה דקיי"ל להלכה ולמנהג, שלכאורה מוכח שהוא רק באופן אחד ויחיד, והוא:

ימי הרחמים – שני וחמישי

לכל הדעות קיי"ל להלכה, שבפעם השלישית עלה משה למרום ביום החמישי וירד ביום השני, שלכן הימים שני וחמישי הם ימי הרצון. והיינו שמשה ירד בפעם השלישית ביום הארבעים לעלייתו; שהרי חמשה שבועות הם 35 ימים, ועוד חמשה ימים, דהיינו שעלה ביום החמישי וירד ביום השני, שהוא יום הארבעים לעלייתו.

זה שהימים שני וחמישי הם ימי הרצון, נוגע לכמה הלכות ומנהגים של הימים שני וחמישי:

א) מטעם זה תיקנו שקריאת התורה היא דוקא בימים ב' וה', כמבואר בתוס' (ב"ק פב, א ד"ה כדי): "וא"ת מאי שנא שתיקנו שני וחמישי, וי"ל דאמר במדרש משה רבינו ע"ה עלה בחמישי לקבל לוחות האחרונות וירד בשני ונתרצה לו המקום, ולפי שהיה עת רצון באותה עליה וירידה קבעו בשני וחמישי".

ב) וכן תיקנו מטעם זה להתענות דוקא בב' וה', כמבואר בתוס' (שם): "ולכך נמי נהגו להתענות בב' וה'", וכמבואר בשו"ע (או"ח סי' תקפ): "יש מי שאומר שגזרו שיהיו מתענין בכל שני וחמישי על חורבן הבית ועל התורה שנשרפה".

ג) וגם תעניות בה"ב תיקנו מטעם שיהי' דוקא בימים ב' וה', כמבואר בשוע"ר (סי' תצב ס"א): "נוהגין במדינות אלו להתענות שני וחמישי ושני אחר הפסח, וכן אחר חג הסוכות, לפי שחוששין שמא מתוך משתה ושמחת המועד באו לידי עבירה לכן מתענין לתשובה ולכפרה".

ד) וגם התעניות שנתקנו על עצירת גשמים תיקנו מטעם זה דוקא בימים ב' וה', כנפסק בשו"ע (או"ח סי' תקעה ס"א-ד): "סדר תעניות שמתענין בא"י על גשמים כך הוא, הגיע י"ז במרחשוון ולא ירדו גשמים מתחילין תלמידי חכמים בלבד להתענות שלשה תעניות ב' וה' וב' . . הגיע ר"ח כסליו ולא ירדו גשמים בית דין גוזרין שלשה תעניות על הצבור שני וחמישי ושני . . עברו אלו ולא נענו גוזרין עוד ג' תעניות על הציבור שני וחמישי ושני . . עברו אלו ולא נענו ב"ד גוזרין עוד ז' תעניות על הצבור שני וחמישי ושני וחמישי ושני וחמישי ושני".

ה) ומטעם זה נפסק גם (רמ"א או"ח סי' קלד): "נוהגין להרבות בתחנונים בשני וחמישי, ואומרים והוא רחום". ומבואר בט"ז (שם): "לפי שהם ימי רצון, שמ' יום של קבלת לוחות אחרונות שהיו ימי רצון עלה משה רבינו ביום ה' וירד ביום ב'".

ארבעים יום וארבעים לילה

ואף שנאמר בתורה (עקב י, י): "וְאָנֹכִי עָמַדְתִּי בָהָר כַּיָּמִים הָרִאשֹׁנִים אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה", והיינו שירד ביום הארבעים ואחת (ולא ביום הארבעים) לעלייתו; כבר תמהו על כך התוס', ותירצו (שם): "והא דכתיב בפרשת עקב ואנכי עמדתי בהר כימים הראשונים שהן מ' יום ומ' לילה,

הכי קאמר, כימים הראשונים ולא כלילות, דאחרונות היו חסירים לילה אחד".

ואף שנאמר בתורה (תשא לד, כח): "וַיְהִי-שָׁם עִם ה' אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַל וּמַיִם לֹא שָׁתָה וַיִּכְתֹּב עַל-הַלֻּחֹת אֵת דִּבְרֵי הַבְּרִית עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים". תירצו התוס' (שם): "ובסוף כי תשא כתיב ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה, ובלוחות אחרונות כתיב, וי"ל דאימים שהתנפל קאי . . והא דכתיב בתר הכי ויכתוב על הלוחות, היינו אחר אותם מ' יום ומ' לילה, דאותם אחרונים היו חסרים לילה".

והיינו שבפעם הראשונה והשניה שהה במרום ארבעים יום וארבעים לילה, וירד ביום הארבעים ואחד, ובפעם השלישית שהה במרום ל"ט לילות, וירד ביום הארבעים.

וכמבואר בגמרא (שבת פו, ב): "ודכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל", שבשבת עלה למרום וירד ביום החמישי, שהוא יום הארבעים ואחת לעלייתו.

ושוב עלה בשנית ביום הששי וירד ביום הרביעי, שהוא יום הארבעים ואחת לעלייתו.

ושוב עלה בשלישית ביום החמישי וירד ביום השני, שהוא יום הארבעים לעלייתו.

מחלוקת רבי יוסי וחכמים

אמנם על זה קשה מהא דאמרינן (יומא ד, ב): "דתניא בששה בחודש ניתנה תורה לישראל רבי יוסי אומר בשבעה בו, מאן דאמר בששה, בששה ניתנה ובשבעה עלה, מאן דאמר בשבעה, בשבעה ניתנה ובשבעה עלה". וכיון דקיי"ל כדעת חכמים שמתן תורה הי' בו' סיון (כמבואר בשוע"ר רס"י תצד), הרי לפי דעה זו מבואר בגמרא שמשה עלה למרום למחרתו, ביום השביעי בסיון, שהוא יום הראשון בשבוע.

ולפי זה שוב לא תתאים הקביעות שהובאה לעיל להלכה, שיום ב' וה' הם ימי הרחמים (היינו שבפעם השלישית עלה משה למרום ביום החמישי וירד ביום השני), שהרי על כרחך דוחים אנו לפי גמרא זו את כל העליות והירידות ביום אחד לפחות, וכמבואר בתוס' (שם): "ונמצא יום עלייה של מ' אחרונים [בא'] באלול, לא יבא בה'" (ומטעם זה מסיק בדברי נחמי' שם, דלא קיי"ל כחכמים, אלא כרבי יוסי, שדוקא אז יתאימו הלכות ומנהגים הנ"ל).

ועל כרחינו לומר שלהלכה לא קיי"ל כדעה האמורה בגמרא זו, אלא כדעה שהובאה בתוס' (שם): "דתניא בסדר עולם נמצא עלה בו' בסיון וירד בי"ז בתמוז ושבר הלוחות, ובי"ח בתמוז עלה . . ובכ"ט באב נתרצה המקום וירד משה לפסול הלוחות, ועשה עוד מ' יום מל' באב עד י' בתשרי, ונתרצה המקום וירד משה בי' בתשרי והלוחות בידו".

והוא כדעה השניה שבגמרא (שבת פז, ב): "אמרי לך רבנן אייר דההיא שתא עבורי עברוה". דהיינו שרק בזמנינו אייר הוא חסר וסיון הוא מלא, משא"כ בשנה ההיא "עבור עברוה" לאייר, היינו שאייר הי' מלא ולא סיון. אשר לפי שיטה זו בגמרא מובן, שגם לרבנן (דקיי"ל כוותייהו) עלה משה למרום ביום השבת (ו' סיון), וירד ביום החמישי (יז בתמוז, כיון שסיון של אותה שנה הי' חסר). ושוב עלה ביום השישי (יח בתמוז) וירד ביום הרביעי (כ"ט מנ"א), ושוב עלה ביום החמישי (ר"ח אלול) וירד ביום השני (י' בתשרי), ולכן ימי הרחמים הם ימים ב' וה', כיון שבהם עלה וירד משה בפעם השלישית עם הלוחות האחרונות.

קביעות ימי יציאת מצרים ומתן תורה

ובאמת זהו חידוש גדול בדברי רבינו הזקן, שמפרש כן את סדר המאורעות להלכה, ובהקדים:

בגמרא (שבת פו, ב): "ת"ר בששי בחדש ניתנו עשרת הדברות לישראל רבי יוסי אומר בשבעה בו". וקיי"ל כחמים שבששה בסיון ניתנה תורה, כמבואר בשוע"ר (סי' תצד ס"א): "אנו אומרים בשבועות זמן מתן תורתנו, שבששה בסיון נתנה התורה . . והתורה נתנה ביום נ"ב לצאתם ממצרים, שהרי בחמשה בשבת יצאו ממצרים כמו שנתבאר בסי' ת"ל, והתורה נתנה בחודש השלישי ביום השבת, שהוא ששה בסיון, שחודש ניסן ואייר היו אז שניהם מלאים".

ובזה מחדש רבינו הזקן, שאין שום מחלוקת בין רבי יוסי וחכמים במספר הימים שבין יציאת מצרים (ביום החמישי, ט"ו בניסן) לבין מתן תורה (כעבור שבעה שבועות ושני ימים, ביום השבת). וכל המחלוקת היא רק זו, שלדעת רבי יוסי, הי' אז ניסן מלא ואייר חסר (כמו בקביעות שלנו), ולכן הי' מתן תורה בז' סיון, ואילו לדעת חכמים, היו אז ניסן ואייר מלאים (שלא כמו בקביעות שלנו), ולכן הי' מתן תורה בו' בסיון.

אמנם כל זה הוא לכאורה ההיפך מהאמור בסדר עולם ובגמרא (שבת פח, א): "דתניא בסדר עולם ניסן שבו יצאו ישראל ממצרים בארבעה עשר שחטו פסחיהן בחמשה עשר יצאו ואותו היום ערב שבת היה . . הא מני רבנן היא". הרי מפורש כאן שלדעת רבנן יצאו ישראל ממצרים ביום

השישי; ודלא כמו שהובא לעיל משוע"ר, שקי"ל כרבנן שבשישי בסיון ניתנה תורה, ושגם לדעה זו יצאו ישראל ממצרים ביום החמישי (וכן הקשה בדברי נחמי' בקונטרס אחרון לסי' תקפא: "לרבנן משמע בגמרא פרק רבי עקיבא דיצאו בערב שבת").

ועוד אמרינן בגמרא (שבת פז, א): "אמר לך רבי יוסי יום אחד הוסיף משה מדעתו". והיינו שלדעת רבי יוסי הי' מתן תורה ביום נ"ב ליציאת מצרים, משא"כ לחכמים הי' מתן תורה ביום נ"א ליציאת מצרים, וכיון ש"דכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל", אם כן היתה יציאת מצרים לרבי יוסי ביום החמישי ולחכמים בערב שבת. ודלא כמו שהובא לעיל משוע"ר.

ועל זה כבר נתבאר (דובר שלום ח"א ע' ריט), שלדעת רבינו הזקן בשו"ע שלו, לא קיי"ל כדעה זו שבגמרא בדעת חכמים, אלא כדעה הב' בדעת חכמים, כמבואר בגמרא שם (שבת פז, ב): "ניסן שבו יצאו ישראל ממצרים בארבעה עשר שחטו פסחיהם ובחמשה עשר יצאו . . ואותו היום חמישי בשבת היה . . אמרי לך רבנן אייר דההיא שתא עבורי עברוה".

והטעם דקיי"ל דוקא כדעה הב' שבגמרא בדעת חכמים, כיון שדוקא לפי דעה מתאימות כל ההלכות הקשורות לשבת הגדול (שבסי' תל, שעשירי בניסן חל בשבת), ולאמירת "זמן מתן תורתינו בחג השבועות" (שדוקא לחכמים חל שבועות שלנו באותו יום של מתן, היינו ביום ו' סיון).

ועל פי כל זאת מובן גם האמור לעיל, שלהלכה קיי"ל (כדעת חכמים) שמשה עלה למרום ביום השבת – ו' סיון, אשר דוקא לפי שיטה זו יתאימו כל הפרטים האמורים בהלכה ומנהג, הן לענין שבת הגדול (בעשירי בניסן), והן לענין אמירת זמן מתן תורתינו (בו' סיון), והן לענין קריאת התורה ואמירת והוא רחום (בימי הרחמים ב' וה'), והן לענין תעניות בה"ב (בימי הרחמים), והן לענין תחלת תקיעת שופר ואמירת לדוד אורי (מתחיל מר"ח אלול ואילך).

עלייתו למרום למחרת ירידתו

זה שהובא לעיל מפרקי רבי אליעזר, שמשה עלה למרום בפעם השלישית בר"ח אלול, הנה זהו לשונו שם (פרק מו): "ובר"ח אלול אמר הקב"ה למשה עלה אלי ההרה".

ומקשה על זה באגרות-קודש (חכ"ג אגרת ט'כ בשוה"ג): "וצע"ק דמפורש בכתוב (שם) דעלה להר למחרת אמירת פסל לך". שהרי כן נאמר שם (תשא לד, א-ז): "ויאמר ה' אל משה פסל לך . . ועלית בבקר אל הר

סיני . . ויפסול . . וישכם משה בבוקר ויעל אל הר סיני"; הרי שהעליה למרום היתה למחרת הציווי למשה לעלות להר. ואם כן נצטרך לומר שהעליה למרום היתה בב' אלול.

ומתרץ על כך באגרות-קודש (שם): "וי"ל דגם למ"ד דבר"ח אלול נאמר פסל לך – הרי שני ימי ר"ח אלול". והיינו שבאדר"ח היה הציווי למשה לעלות, ולמחרת בבדר"ח עלה להר.

אלא שלפי ביאור זה עלה משה למרום בפעם השלישית ביום השישי (ולא ביום החמישי), והוא לכאורה לא לפי מה דקיי"ל להלכה, וכבר נתבאר לעיל, שיש כמה דעות בתנאים ואמוראים וראשונים ואחרונים אודות דיוק ימי העליה וירידה מההר, וכאן לא באנו אלא לבאר לפי מה דקיי"ל להלכה, שהוא לכאורה אך ורק באופן אחד ויחיד.

סיכום

לפי ההלכה והמנהג, ולפי מה שנפסק בשוע"ר (רס"י תל ורס"י תצד), קיי"ל אשר:

א) יציאת מצרים היתה ביום החמישי בשבוע (ט"ו ניסן), כמבואר בשוע"ר (סי' תל): "שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול לפי שנעשה בו נס גדול . . שהרי בה' בשבת יצאו ישראל ממצרים כמ"ש בסי' תצ"ד וכיון שט"ו בניסן היה בה' בשבת אם כן עשרה בניסן היה בשבת". קביעה זו (שיציאת מצרים היתה ביום החמישי, והנס הגדול נעשה בעשרה בניסן שהיה ביום השבת) מתבטאת גם בהלכה ומנהג של שבת הגדול, כמבואר בשוע"ר שם.

ב) ביום ה-52 לצאתם ממצרים (שבעה שבועות ושתי ימים אחרי יציאת מצרים) ניתנה התורה ביום השבת, כאמור בגמרא (שבת פו, ב): "ודכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל". ונתבאר בשוע"ר (סי' צד ס"א): "התורה ניתנה ביום נ"ב לצאתם ממצרים, שהרי בחמשה בשבת יצאו ממצרים כמו שנתבאר בסי' ת"ל, והתורה נתנה בחודש השלישי ביום השבת".

ג) במתן תורה עלה משה למרום ושהה שם ארבעים יום וארבעים לילה, כמו שנאמר (יתרו כד, יח): "ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה". וכיון שעלה ביום השבת, ושהה במרום חמשה שבועות וחמשה ימים, אם כן ירד מההר ביום החמישי (י"ז בתמוז), ואז שבר את הלוחות (תענית כו, א), וכמו שנאמר (תשא לב, טו-

יט): "ויפן וירד משה מן ההר ושני לוחות העדות בידו . . ויחר אף משה וישלך מידו את הלוחות וישבר אותם תחת ההר".

ד) למחרת ביום השישי (י"ח בתמוז) עלה שוב למרום לבקש רחמים על העם, כמו שנאמר (תשא לב, ל): "ויהי ממחרת ויאמר משה אל העם, אתם חטאתם חטאה גדולה, ועתה אעלה אל ה' אולי אכפרה בעד חטאתכם". ושוב שהה במרום ארבעים יום וארבעים לילה, כמו שנאמר (עקב ט, יח): "ואתנפל לפני ה' כראשונה ארבעים יום וארבעים לילה . . על כל חטאתכם אשר חטאתם". וכיון שעלה ביום השישי (י"ח תמוז), ושהה במרום חמשה שבועות וחמשה ימים, אם כן ירד מההר ביום הרביעי (כ"ט מנ"א, שהרי תמוז הוא חודש חסר בן כ"ט יום).

ה) למחרת ביום החמישי (ר"ח אלול) עלה שוב למרום לקבלת הלוחות האחרונות, כמו שנאמר (תשא לד, ב-ד): "והיה נכון לבקר, ועלית בבוקר על הר סיני . . וישכם משה בבוקר ויעל אל הר סיני כאשר צוה ה' אותו". וכיון שעלה ביום החמישי (מדרש תנחומא, הובא בתוס' שם. טור וט"ז רס"י קלד), וירד ביום הארבעים, אם כן ירד מההר ביום השני (תנחומא ותוס' וטור וט"ז שם), שחל בעשירי בתשרי, שהוא יום הכפורים (ב"ב קכא, א).

נענוע עץ החיים בעת הברכות

הרב אלי' יוחנן גוראר'
הרב הראשי ואב"ד חולון
וחבר בי"ד רבני חב"ד בארה"ק

בספר לקט הקמח החדש[23] כתב: "מה שכתב במטה משה סי' תתכה לנענע הספר תורה כשאומר "ונתן לנו תורתו" "ותורת אמת" **(ולא כיש טועים ומנענים כשאומרים השם, שזה מנהג בורות בלי מקור)** זה אינו לפי האר"י הנ"ל".

מה שמביא בלקט הקמח החדש הנ"ל "מה שכתב במטה משה סי' תתכה לנענע הספר תורה וכו'", כנראה הכוונה במטה משה סי' תתרד. וז"ל המטה משה: "מנענעין המגילה כשאומרים האגרת הזאת, וכן בספר תורה כשאומר ונתן לנו את תורתו, ובברכה אחרונה כשאומר תורת אמת".

23) חלק ה, סי' קלט סעי' ד-יא (א), עמ' קיג.

וכן הוא במנהגי ר"א טירנא בהגהות מנהגים הלכות פורים[24]. כן כתב המגן אברהם[25]. וכן כתב השערי אפרים[26].

מה שכתב הלקט הקמח החדש **ולא כיש טועים ומנענים כשאומרים השם, שזה מנהג בורות בלי מקור**, במחילת כ"ת, נראה לי שהרחיק לכת.

הרי זכינו לראות את כ"ק רבינו שנהג כשקיבל עליה לתורה, הי' מגביה את העץ חיים כשאמר את השם.

וראה בקונטרס מנהגי מלך[27] סדר עלי' לתורה, שכתב: " . . אוחז בב' ידיו הק' בה"עץ חיים" דהספר תורה שלא על ידי הטלית (מלבד בשמחת תורה שאוחז עם הטלית ואכ"מ), אחר כך אומר "ברכו", **ומגביה העץ חיים דהספר תורה עוד לפני תיבת "ברכו", ואחר כך בשעת אמירת הברכה - כמה פעמים (בדרך כלל בהתיבות: "ברכו", "ברוך ה'", "ברוך אתה ה'", "ברוך אתה ה'")**, וכן בסיום וגמר הקריאה מנשק עם הטלית במקום סיום הקריאה ובתחילתה ושוב בסיומה, ואומר ברכת "אשר נתן לנו" **(ומגביה העץ חיים בדרך כלל בהתיבות: ברוך אתה ה', תורת אמת, ברוך אתה ה') . .** ".

ואולי יש לדמות מנהג זה למה שכתב בספר המנהגים למהרי"ל[28]: "מהר"י סג"ל לעולם כשהזכיר תיבת השם בברכת המוציא, הגביה את הפת בשתי ידיו למעלה עד שסיים השם והורידו כבראשונה. בחול, הרים הפת ובשבת השתים".

וכן כתבו האליה רבה בשם המהרי"ל[29], במקור חיים[30]. וכן כתב המטה אפרים[31]: "כשמברך ומזכיר את השם, מגביה את שתי הככרות בשתי ידיו".

---

24) ס"ק נה, עמ' קמח.

25) סי' קלט ס"ק יב.

26) שער ד, ס"ד.

27) עמ' 30.

28) הלכות שבת עמ' רד.

29) סי' קסז ס"ק ה.

30) להג"ר חיים יאיר בכרך, שם ס"א - בקיצור הלכות, מג"א סי' קסב ס"ק י.

31) סי' תרכה סמ"ט.

נישק הספר תורה לפני שמגביה הספר תורה

מנהגנו, שהמגביה, לפני שגולל את הספר תורה פותח את הספר תורה, לוקח את כנף טליתו או האבנט ומעביר אותו על האותיות ומנשק.

לא ראיתי בבתי כנסת שנוהגים כך. אך מצאתי מקור למנהגינו, בספר קהלת שלמה[32] כתב: " . . ונוהגים שהמגביה פותח ספר תורה ומניח כנף טליתו לתוכו ומנשק הכנף, ואחר כך מגביה . . ".

נטילת ידים לפירות וירקות שטופים

הרב אברהם אלאשוילי
מעורכי המהדוה"ח של שוע"ר

בסדר נטילת ידים לסעודה ס"כ כתב אדה"ז: "כל מאכל שטיבולו במשקה, בין שמטבלו עכשיו כשאוכלו, בין שהיה מטובל ומלוחלח מקודם ולא נתנגב עדיין, כגון פירות כבושים או שלוקים ומבושלים, או בשר מבושל, צריך נטילת ידים כהלכתה עד הפרק ולא יברך".

וכתב הבדי השלחן בסי' לו סקי"א, שמהדוגמאות שהביא אדה"ז לדבר שטיבולו במשקה משמע לכאורה, שרק אם המשקה הוא לתועלת הפרי עצמו, ע"י שטבל בו, או שנכבשו בו, או שנתבשלו בו, צריך נטילת ידים, אבל על רחיצת הפרי במים בשביל להסיר האבק אן הלכלוך מהפרי, אין צריך נטילת ידים, כיון שהמים אינם מועילים לגוף הפרי עצמו, לכן לא נקרא דבר שטיבולו במשקה (עכת"ד בתוספת ביאור).

אלא שהוא עצמו נשאר בדבר זה בצ"ע, שכן בשוע"ר סי' קנח ס"ג כתב ש"הצריכו נטילת ידים לכל דבר שמלוחלח במשקה". ומפורש יותר שם ס"י: שאם "הודח הבשר קודם הצליה", הוי טיבולו במשקה, אם לא נתייבשה הלחלוחית מעליו עדיין. וכן כתב ב"שערי תשובה" סי' קנח סק"ד, שירקות רחוצים שלא נתנגבו הוי טיבולם במשקה.

ויש להוסיף שכן מוכח גם מהדין המובא בשוע"ר שם סי"א: "הנוטל ידיו לפירות נגובים . . הרי זה מגסי הרוח", שמזה מובן שאם הפירות אינם נגובים אלא רטובים מכל סיבה שהיא – צריך ליטול ידים. וכן מפורש בתורת הבית להרשב"א (הובא בט"ז שם סק"ט) "ומיהו דוקא פירות

32) מנהגי פרנקפורט, עמ' 51.

נגובים . . אבל **כל שיש בהם משקה** או שמטבל אותם במשקה – צריכים נטילה".

ואם כן ברור הדבר שפירות רחוצים שלא נתייבשו עדיין מרטיבותם צריכים נטילת ידים בשביל לאכלם. ובהכרח לומר שזו גם דעת אדה"ז בסידורו, ואף שלכאורה הדבר אינו מפורש בדבריו, הרי כשמדייקים היטב בלשונו הזהב רואים שאדה"ז הבליע דין זה במתק לשונו, והכוונה למה שכתב שם: "בין שהיה מטובל **ומלוחלח** מקודם ולא נתנגב עדיין", שבתיבות "מטובל ומלוחלח" כוונתו לומר, בין שהפרי היה מטובל במשקה, ובין שהיה מלוחלח ורטוב בשטיפה במים (לשם נקיון), צריכים נטילה כל עוד ש"לא נתנגב עדיין".

בדין מראית העין בכניסה למסעדה בלתי-כשירה

הרב חיים רפופורט
שליח כ"ק אדמו"ר ורב – לונדון, אנגליי

הצעת פסק דינו של האגרות משה וביאורו

א. בשו"ת אגרות משה[33] נשאל לענין הכניסה ל"רעסטאראנט שמכינים שם רק מאכלי חלב אבל הם של אנשים מחללי שבת . . [ו]אפשר להיות כמה מאכלות אסורות כדגים טמאים, וגם השומן שמטגנים בהם אפשר שהם מבהמות אסורות ונבלות, וגם גבינות אסורות, ויש גם דברים שאסורים משום בשולי עכו"ם", ופסק ד"יש לאסור" להכנס לשם "מפני מראית עין וחשד", ומסיק ד"אין ליכנס לשם כלל" אפילו **בצנעא**, דהיינו במקום שאין רואים (אם לא במקום צער רעבון, וכדלקמן).

וממוצא דבריו בתשובה זו מבואר דס"ל שישנם, בדרך כלל, שני סוגי דינים ואיסורים: חדא, איסור לעשות דבר שיתן פתחון פה להמקטרגים שיחשדוהו שהוא עבריין, ואיסור זה יסודו בדבר משנה[34] "שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום, שנאמר[35] והייתם נקיים

33) או"ח ח"ב סוף סי' מ.

34) שקלים פ"ג מ"ב ועפ"ז מ"ש הרמב"ם בהל' שקלים פ"ב ה"י.

35) במדבר לב, כב.

מה' ומישראל". איסור זה הוא משום עצם החשד, "שאסור לאדם להביא שיחשדוהו אף שלא יבא מזה קלקול לאחרים"[36].

ועוד, איסור מראית העין, שאסרו חכמים לעשות דבר שלעיני רואים הי' נראה כדבר האסור, "כדי שלא ילמדו ממנו לזלזל באיסור".

ובנידון הכניסה למסעדה בלתי כשירה סבר האג"מ דתרווייהו איתנהו בה: מראית העין וחשד.

והנה בספר 'נתיבים בשדה השליחות' חלק שני[37] שי"ל זה עתה[38] במדור 'בירורי הלכה'[39] כתב ידידי הרה"ג הרה"ח מוהר"ר לוי"צ ראסקין שליט"א לחדש שמותר להיכנס לתוך מסעדה בלתי כשירה בכדי לדבר עם יהודים הנמצאים שם ולהשתדל אתם שיניחו תפילין.

מ"מ הסיק בס' 'נתיבים' שהכניסה מותרת, ומ"ש באג"מ לאסור עכצ"ל דזה אינו אלא "בכה"ג שאכן אוכל משהו בהמסעדה, אז [הוא ד]איכא למיחש למראית עין שיחשדוהו שאוכל דבר האסור. ואילו בגלל הכניסה לחוד אין לאסור".

אבל לפענ"ד דברי האג"מ ברורים, שאפילו בכניסה למסעדה בלתי כשרה, אפילו אינו קונה שום דבר לעיני הרואים, איכא איסור מראית העין וחשד כלפי הרואים אותו נכנס למקום המיועד לאכילת מאכא"ס. ואדרבה, בתשובת האג"מ כתב להדיא "דלפני אלו הנמצאים בפנים הרי יראו שלוקח רק דברים הידועים למותרים", ולא חשש אלא מפני הרואים אותו מבחוץ נכנס למקום שרוב הנכנסים לשם אוכלים שם מאכא"ס, **ע"ש**. [ומה שרצה ה'נתיבים' להוכיח מדברי הש"ך[40] שאין איסור מראית העין בזה כבר נתבאר בגליון הקודם שאין הוכחה מדברי הש"ך].

ביאור היתרו של האג"מ להכנס למסעדה בלתי כשרה משום צער רעבון

ב. והנה בשו"ת אגרות משה (או"ח שם) פסק ש"אם הוא רעב ביותר שמצטער טובא, ואין שם מקום אחר לאכול, יכול ליכנס לשם [למסעדה בלתי כשירה] לאכול דברים הידועים למותרין, אבל צריך שיהי' בצנעא,

---

36) לשון האג"מ שם.

37) "כולל ילקוט פסקי הלכות וגם בירורי הלכה".

38) לונדון ה'תשע"ב.

39) סי' יד, עמוד 258 ואילך.

40) יו"ד סי' קיז סק"ג

דבמקום צערא ופסידא לא גזרו רבנן כדאיתא בכתובות דף ס'. והיינו שלא יהיו מבחוץ מכיריו, דלפני אלו הנמצאים בפנים הרי יראו שלוקח רק דברים הידועים למותרים. ואם יש שם מבחוץ מכיריו צריך לומר להם שמצטער טובא, ולכן נכנס לשם ליקח דבר הידוע למותר".

וכוונתו דהנה איתא בגמרא[41]: "תניא, רבי מרינוס אומר, גונח יונק חלב בשבת, מאי טעמא, יונק מפרק כלאחר יד ובמקום צערא לא גזרו רבנן. אמר רב יוסף, הלכה כרבי מרינוס. תניא, נחום איש גליא אומר, צינור שעלו בו קשקשין ממעכן ברגלו בצנעא בשבת ואינו חושש. מאי טעמא, מתקן כלאחר יד הוא ובמקום פסידא לא גזרו בה רבנן. אמר רב יוסף, הלכה כנחום איש גליא". [ובמס' יבמות שנינו[42]: "אבא שאול אומר, נוהגין היינו שיונקים מבהמה טהורה ביו"ט. היכי דמי, אי דאיכא סכנה אפילו בשבת נמי ואי דליכא סכנה אפילו ביו"ט אסור, לא צריכא דאיכא צערא, וקסבר, מפרק כלאחר יד הוא, שבת דאיסור סקילה גזרו רבנן, יו"ט דאיסור לאו לא גזרו בי' רבנן". והראשונים[43] הקשו דלכאורה מהסוגיא בכתובות משמע דגם בשבת התירו במקום צערא דגונח. יש שתירצו שהסוגיות חלוקות זע"ז, ויש שתירצו[44] דביבמות "מיירי בצער של רעב" ובכתובות מיירי "בצער של חולי שהוא קרוב לסכנה ובשבת לא גזרו"].

שתי הלכות אלו הובאו בשולחן ערוך: **(א)** "גונח, מותר לינק חלב מהבהמה [בשבת], דבמקום צערא לא גזרו רבנן וי"א שאם אין לו אלא צער של רעב, אסור לינק מהבהמה בשבת"[45]. [ובמג"א[46] כתב ד"לסברא הראשונה אף ביו"ט אסור משום רעבון . . ולי"א משום רעבון ביו"ט שרי ובשבת לכו"ע אסור"]; **(ב)** "צנור המקלח מים מן הגג שעלו בו קשים ועשבים שסותמין ומעכבים קילוחו ומימיו יוצאים ומתפשטים בגג ודולפים לבית, ממעכן ברגלו בצנעה, דכיון דמתקן על ידי שינוי הוא, שאינו עושה אלא ברגלו, במקום פסידא לא גזרו רבנן"[47].

---

41) כתובות שם

42) קיד, א.

43) כתובות שם.

44) תוד"ה גונח כתובות שם.

45) או"ח סי' שכח סל"ג.

46) שם ס"ק לט.

47) שם סי' שלו ס"ט.

ועל יסוד הברייתא הראשונה בכתובות הוא שפסק באגרות משה ש"אם הוא רעב ביותר שמצטער טובא, ואין שם מקום אחר לאכול, יכול ליכנס לשם לאכול דברים הידועים למותרין", דס"ל דכשם שלא גזרו איסור על מפרק כלאחר יד במקום צערא, הוא הדין והוא הטעם שלא גזרו איסור מראית העין במקום צערא. ואף שבשבת לא התירו איסור דרבנן כי אם במקום צערא דגונח ולא מחמת צער רעבון[48], מ"מ ביו"ט התירו גם משום צער רעבון, וכמשנ"ת.

והנה בשו"ת חוות יאיר[49] ד"הא דבמקום צערא לא גזרו רבנן לא מצינו בש"ס רק גבי גונח יונק . . [ו]אין לנו ללמוד ממנו בשום מקום לעשות דברי חכמים עיר פרוצה אין חומה[50], כי אין לדמות צער לצער . . ובכה"ג דאיכא צער גדול [התירו] משא"כ צער אחר".

אמנם יעויין בשו"ת בצל החכמה[51] שהעיר דלכאורה לא דק החוות יאיר, שהרי מצינו בכמה מקומות שמשום צערא לא גזרו (ולא רק בגונח), ומהם: (א) במפיס מורסא להוציא ממנה ליחה[52]; (ב) בטלטול מחט של יד ליטול בה את הקוץ[53]; (ג) לענין אשה שמותרת "לחלוב עצמה ולהוציא חלב שבדדין אע"פ שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה דחמיר איסורא טפי מאיסור טלטול . . מידי דהוה אמפיס מורסא דשרינן משום צערא"[54]; (ד) "כל האמור בפרשת תוכחה עושין לחי' בשבת"[55]; ע"ש. ויש להוסיף על דבריו מה שהתירו לעבור על שבות (ביו"ט עכ"פ) גם מחמת צער רעבון, וכנ"ל.

ומפני זה מסיק בשו"ת בצל החכמה[56] ד"עכ"פ בדאיכא צער גדול דומיא דגונח יונק וכו' שפיר ילפינן מיני' להתירא ולא אמרינן שאין מדמין גזירות

---

48) עכ"פ לדעה השני' בשו"ע סי' שכח שם.

49) ריש סי' קסד.

50) לשון הכתוב – משלי כה, כח.

51) ח"ג סי' פח.

52) שבת קז, א ובפרש"י שם: "משום צערא"; רמב"ם הל' שבת פ"י הי"ז; טושו"ע או"ח סשכ"ח סכ"ח.

53) שבת שם. רמב"ם שם פכ"ה הכ"ח. טושו"ע או"ח שם סי"א.

54) תוד"ה מפני הסכנה – שבת קלה, א; טושו"ע שם סי' של ס"ח ובמג"א שם סקי"ז.

55) שבת קכט, סע"ב. ובתוד"ה כל שם "לאו מקרא מפיק אלא מסתמא כיון שבא בפרשת תוכחה אם כן צער הוא אם אין עושין והקילו חכמים לעשות ובכולן אין בהן איסורא דאורייתא". וראה טושו"ע שם ס"ז ובמג"א שם סקי"ג.

56) שם.

חכמינו ז"ל זל"ז ודוקא גונח התירו, כיון דהך סברא דבמקום צערא לא גזרו סברה כוללת היא, ודאי שבכל מקום דאיכא צערא דומיא דגונח לא גזרו" [וע"ש שר"ל שכן מוכח מדברי החוות יאיר עצמו במ"ש ליישב דעת הרמ"א לענין קשירה וכנ"ל[57]].

וכ"מ בשו"ת אגרות משה[58] דאף "שאיכא גם איסורין דרבנן שאסרו אף במקום צער גדול, בסתמא אין לנו לומר זה אלא כשמפורש כן . . **ואין להחמיר בסתמא יותר מאיסורי שבת דרבנן** שמותר במקום צערא דגונח ובמקום הפסד כדאיתא בכתובות דף ס, א" [וע"ש שהתיר מחמת זה לסרס אשה שסכנה לה להתעבר, לפי הא דקיי"ל שאיסור סירוס אשה אינו אלא מדרבנן, כדי שלא יצטרך בעלה לגרשה "דאיכא צער גדול בזה [להאשה] שמיתעגנא איזה זמן מבעל . . והתורה מעידה שהוא צער גדול מאד אף לפי שעה, וגם צער הבעל גדול מאד שגירושין הוא דבר היותר רעה לאדם"][59].

ובמ"ש האג"מ "דבמקום צערא **ופסידא** לא גזרו רבנן" רמז להמבואר בהברייתא השני' שגם במקום פסידא לא גזרו רבנן, וס"ל דדינא דצינור שעלו בו שקשקשין ללמד על כל איסור דרבנן יצא, והוא כשיטות הראשונים דס"ל הכי בנוגע לשבותי שבת עכ"פ[60] ובלשון הב"ח[61] "כללא דמלתא כל היכא דליכא איסור דאורייתא אלא גזירה דרבנן, במקום פסידא לא גזרו", וכ"כ האג"מ במק"א[62] "שהוא דבר כללי על כל האיסורין דרבנן דלא אסרו כשהוא לצורך גדול כבמקום חולי ובמקום צערא **ובמקום פסידא** כדאיתא בכתובות דף ס'"[63].

---

57) אלא שלדידי צע"ק לפ"ז מ"ש בחו"י בנידון זריקת "הפרעושים המצערין אותו מאד מאד בקיץ בשבת לתוך כלי של מים" אע"ג דלא הוה פס"ר שימותו וכו' שלא רצה להקל בזה משום כללא "דבמקום צערא לא גזרו רבנן", אף "שבימות הקיץ והחום הם לצער גדול ומעכבים השינה מ"מ חלילה להקל מפני כך אפילו במלילה". ועצ"ע.

58) אהע"ז ח"ד סי' לד.

59) וראה גם שו"ת ויען יוסף (יו"ד סי' קמב) בענין מי שיצטרך לחזור על הפתחים בכדי שלא לעבור על איסור דרבנן דמסתבר ש"למי שלא הורגל בכזה ודאי הוא צער גדול, ומסתבר לומר דבמקום צער לא גזרו רבנן".

60) ראה שו"ע רבינו או"ח סי' שז סו"ס יב ובציונים לשם.

61) שו"ת סי' קמו.

62) שו"ת אג"מ או"ח ח"ד סי' לט.

63) אבל ראה שו"ת אג"מ יו"ד ח"א סי' רמח דאף ש"מצינו בהרבה דברים שבמקום פסידא לא גזרו רבנן כהא דצינור שעלו בו קשקשים" מ"מ לא ללמד על כל איסורי דרבנן ממש יצא,

ולפי דבריו נראה שבעל עסק שצריך להכנס למסעדה בלתי כשרה לישב ולנהל עסקי מו"מ עם שותפים או סוחרים שאינם יהודים וכיו"ב, כמנהג הנגידים המפורסמים, יהי' מותר לו להכנס לשם כדי להנצל מהפסד גדול.

ויש להוסיף, שאפילו לפי שיטת הפוסקים שדינא דצינור שעלו בו קשקשין לא ללמד על הכלל כולו יצא, ולא התירו כל איסור דרבנן משום הפסד, שאני איסור מראית העין שהרי לפי שיטת הרמ"א[64] כפי שהובאה ונתבארה בשו"ע רבינו[65]: "במקום הפסד גדול לא גזרו על מראית העין . . דבמקום פסידא לא גזרו כלל על מראית העין . . איסור מראית העין פשיטא לי' דלא גזרו במקום הפסד"[66].

[אלא שלא אמנע מלהעיר מה שלכאורה צע"ג בזה מסוגיא דכתובות שם, כי בברייתא השני', לגבי איסור מתקן כלאחר יד, נאמר "ממעכן ברגלו **בצנעא**", וע"ש בתוס' (ועוד ראשונים) שנקטו דהוא משום איסור מראית העין (וע"כ הקשו מאי שנא צנעא מפרהסיא, הלא כל מה שאסרו משום מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, ועל יסוד קושיא זו הוא שכתבו לחלק בין מראית העין באיסור דאורייתא למראית העין באיסור דרבנן, שבאיסור דרבנן לא אמרינן שאסור גם בחדרי חדרים), וא"כ צ"ב, איך אפשר לומר "דבמקום פסידא לא גזרו כלל על מראית העין", הלא מה שהתירו בצינור שעלו בו קשקשין לא התירו אלא משום פסידא, כדי שלא ידלוף הבית, ואעפ"כ לא התירו אלא בצנעא ולא בפרהסיא. ועכצ"ל

ע"ש מ"ש לחלק בזה. וראה גם אג"מ או"ח ח"ד סי' קב לענין גילוח בשבוע שחל בו ת"ב שאסור אפילו במקום הפסד.

64) או"ח סי' רמה ס"ו.

65) שם סי' רמד סי"ד ובקו"א שם סק"ז.

66) וראה גם שולחן ערוך רבנו או"ח סי' רנב סט"ו בנותן חטים לתוך רחיים של גוי מע"ש: "שלא יעמוד ישראל אצלו בשבת לשמרו שלא יגנוב מפני מראית העין שיאמרו שהוא שלוחו של ישראל העומד עליו אא"כ יש חשש הפסד מרובה שאז אין חוששים למראית עין כזה כמו שנתבאר בסימן רמ"ד וכל שכן אם השעה צריכה לכך כגון שהוא סמוך לפסח וצריך הישראל לשמור הרחיים שלא יבאו שם מים".

וראה גם אגלי טל (מלאכת קוצר סמ"ז, אות יב) שנקט דכללא הוא ש"מראית עין קיל משבות כמבואר ברמ"א סי' רמ"ד דאיסור מראית עין הותר משום פסידא אפילו בלא טעמא דאדם בהול על ממונו כמו שביאר הרב בקונטרס אחרון שם ס"ק ז", ע"ש.

ובשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' יח) מביא דברי הרמ"א הנ"ל וכותב: "משמע קצת מזה דמתירין מראית העין משום פסידא, וע"כ צ"ל דדבר האסור משום מראית העין קיל משאר איסורי דרבנן דהם איסור גמור"

דשיטה זו לא תעלה יפה אלא לפמ"ש הר"ן[67], הו"ד בבית יוסף[68], בביאור מה שנקטה הברייתא בכתובות ד"**אפשר** דלאו דוקא [ממעכן] בצנעא, דאי לא אפשר בצנעא אפילו בפרהסיא נמי שרינן, מיהו כל היכא דמצי למעבד בצנעא טפי מעלי", ונמצא שבאי אפשר בענין אחר מותר לעבור על איסור מראית העין גם בפרהסיא משום הפסד. ואם כנים הדברים יצאנו נשכרים גם במקור הדין שכתב הרמ"א ובלשון רבינו בשולחנו "דאיסור מראית עין הותר משום פסידא", שהוא מדברי הר"ן הנ"ל "דאי לא אפשר בצנעא אפילו בפרהסיא נמי שרינן", הרי דאין חוששין למראית העין (גם באיסור דאורייתא) במקום פסידא.

אלא שעדיין לא יצאנו מידי מבוכה, כי לכאורה שפיר הוכיח הבה"ל להמשנ"ב[69] מקושיית הראשונים הנ"ל על הא דממעכן בצנעא מהא דקיי"ל שמראית העין אסור אפילו בחדרי חדרים, דלא ס"ל כהר"ן, כי אם באמת נכון הדבר גם לדבריהם ש"מותר מדינא אפילו בפרהסיא, אין ענין לקושיתם". ובאמת נראה שממקומו הדבר מוכרח, שהרי הר"ן כתב חידושו הנ"ל ש"**אפשר** דלאו דוקא בצנעא" בתור תירוץ (שני) לקושייתו, שהיא קושיית הראשונים הנ"ל, שלכאורה הא ד"ממעכן בצנעא" סותר להא דקיי"ל ש"אפילו בחדרי חדרים אסור".

והנה להלכה קיי"ל[70] דאף שכל דבר שאסרו חכמים מפני מראית העין אסרו אפילו בחדרי חדרים הרי בכה"ג "שאף אם יעשה כן במקום רואים לא יחשדוהו באיסור של תורה אלא באיסור מקח וממכר שהוא מדברי סופרים לא החמירו כל כך לאסור אף במקום שאין רואים", והרי דין זה מיוסד הוא, כנ"ל, על התוס' בכתובות שם שכתבו דהא דתניא ש"ממעכן בצנעא" דוקא הוא משום שבמה שנראה כאיסור דרבנן לא גזרו על מראית העין בחדרי חדרים, ולפי מ"ש הר"ן "דלאו דוקא בצנעא" ובמקום הפסד לא גזרו איסור מראית העין כלל (כמו שלא גזרו על איסור מלאכה כלאחר יד), נתבטל היסוד לחלק בין איסור דרבנן לאיסור דאורייתא לענין "בחדרי חדרים". ואם כן הוא, הרי מהא דקיי"ל לחלק בין דאורייתא לדרבנן "בחדרי חדרים", מוכח לכאורה דלא נקטינן כהר"ן שבמקום הפסד אין איסור

---

67) שבת סא, א.

68) או"ח סי' שלט שם.

69) סי' שלט שם.

70) שו"ע רבינו או"ח סי' שה סי"ד – ע"פ מג"א סי' שא סקנ"ו.

מראית העין נוהג כלל, ועפ"ז הדרא קושיין לדוכתה, איך אפ"ל "דבמקום פסידא לא גזרו כלל על מראית העין". וצ"ע].

ביאור דברי האג"מ שצריך להכנס למסעדה בצנעא ולהבהיר למכיריו סיבת כניסתו

ג. והנה באגרות משה שם כתב דגם במקום צערא "צריך שיהי' [הכניסה להמסעדה] בצנעא . . והיינו שלא יהיו מבחוץ מכיריו . . ואם יש שם מבחוץ מכיריו צריך לומר להם שמצטער טובא, ולכן נכנס לשם ליקח דבר הידוע למותר". ודבריו צ"ב, למה לא התיר אלא בצנעא. ואם תאמר שכתב כן על פי פשטות הסוגיא בכתובות שם שלא התירו במקום הפסד אלא בצנעא (משום מראית העין) וכמשנ"ת לעיל (ס"ד), ונקט האג"מ דכשם שבדינא ד"במקום פסידא לא גזרו רבנן" לא התירו אלא בצנעא, ה"ה בהא ד"במקום צערא לא גזרו רבנן" לא התירו אלא בצנעא, עדיין קשה, הלא הרבה עוברים ושבים יראוהו, ומה בכך שאין מכיריו עומדים שם ורואים אותו כשהוא נכנס אל המסעדה, וכי איסור מראית העין לא נאמר אלא ביודעיו ומכיריו, אתמהה.

ונ"ל שדברי האגרות משה יתבארו עפמ"ש בדברות משה[71] "דמה שהחמיר נחום איש גליא ואסר למעך ברגלו בפרהסיא" הוא משום "שלא יחשדוהו", דהיינו שהוא משום איסור **חשד** ולא משום איסור מראית העין (וכמשנ"ת לעיל ס"א החילוק בין שני האיסורים לפי שיטת הגרמ"פ), וכיון שאיסור זה חמור יותר מאיסור מראית העין "לא רצו להתיר אפילו משום פסידא . . אבל בצנעא הא ליכא מראית עין דחשד בהכרח" והתירוהו. ועפ"ז הוא שכתב באג"מ שגם במקום צערא שהותר איסור מראית העין לא הותר האיסור מחמת חשד וע"כ צריך "שלא יהיו מבחוץ מכיריו" כדי שלא יהי' מקום לחשד "ואם יש שם מבחוץ מכיריו צריך לומר להם שמצטער טובא" כדי להסיר ממנו החשד. ואף שבדברות משה שם צידד דשאני צערא מפסידא, דבמקום פסידא לא התירו אלא בצנעא כדי להמלט מחשד, אבל במקום צערא דגונח וכיו"ב "אולי מותר אף בפרהסיא", חזר בו במשנתו האחרונה באג"מ, והכריע שאין לחלק בין מקום פסידא למקום צערא ובשניהם לא הותר אלא איסור מראית העין ולא האיסור משום חשד.

---

71) עמ"ס שבת סי' מג הערה ז.

ויעויין בשו"ת התעוררות תשובה[72] שנסתפק בכל "היכא דאמרינן משום חשדא, אם שייך דווקא אם מכירין להאי גברא שחשדו ויאמרו שפלוני עשה דבר זה או אפילו אם אין מכירין מי הוא רק חושבין סתם יהי' מי שיהי' שישראל עושין עושה שלא כהוגן", ולא העלה בזה דבר ברור. אבל נראה דמאי דמספקא לי' להתעוררות תשובה פשיטא לי' להאג"מ, וס"ל דלא שייך 'חשד' במי שאינו מכירו. ודו"ק.

כן נראה לפענ"ד בביאור דברי האג"מ הסתומים.

אם אפשר להתיר איסור דרבנן לצורך מצוה מפני שמצטער מהעדר קיומה

ד. והנה על יסוד דברי האג"מ המבוארים לעיל, טען בספר 'נתיבים' הנ"ל, דכשם שהתיר באג"מ להכנס למסעדה בלתי כשירה משום צערא דגופא, ה"ה שמותר להכנס כדי לזכות יהודים הנמצאים שם במצוות כדי להנצל מצערא דנשמתא, ד"למה ייגרע צערו של אברך זה על בן בריתו שלא הניח תפילין היום?".

והנה אף שכנראה לא התכוון לזה, אבל דבריו פותחים לנו שערי היתר, לעבור על (כל) איסורי דרבנן כדי לזכות את ישראל בקיום מצוות התורה, שהרי דינא דגונח יונק לא נאמר לענין איסור מראית העין, כי אם בכל איסורי דרבנן הוא דאיתמר (כדלקמן), ודבר זה לא שמענו ולא ראינו מעולם, וע"כ שומה עלינו ללבן דין זה ולהעמיד הדברים על מכונם ואמיתתם.

וטרם אחלה בבירור הדבר, הנני להעיר שגם לפי דבריו לא יתכן היתר זה אלא במי שלא יוכל למצוא מרגוע לנפשו במה שיזכה יהודים אחרים הנמצאים בשאר מקומות במצוה זו או בשאר מצוות ומע"ט האמורים בתורה, ואם כן אין היתר זה שוה לכל נפש, ולא הוה לי' לסתום ולהתיר הכניסה לכאו"א.

אבל באמת גם בכה"ג נראה, שכל היתרו אינו אלא למי שהגיע למדה זו שמצטער הרבה, דוגמת צער הגונח המיילל מכאב לבו[73] או עכ"פ כשצערו על אי אפשריותו לזכות יהודי הנמצא במסעדה הנ"ל במצות הנחת תפילין הוא בדוגמת צער רעבון (שמחמתו מוכן הוא לינק חלב בפיו מדדי בהמה), ולו לבדו הוא שהותר לעבור על איסור דרבנן מחמת גודל צערו, ולא

---

72) ח"א סי' רט.

73) רש"י כתובות שם.

מיבעיא לשיטת החוות יאיר[74] אלא אפילו לפמ"ש האגרות משה והבצל החכמה[75] יציבא מילתא, דלא כל המצטער יכול לעבור על איסורים דרבנן בידים, ולא התירו כי אם בצער גדול דומיא דגונח ורעב ביותר וכיו"ב.

ועפ"ז נראה פשוט שאין מקום להתיר לעבור על איסור דרבנן מחמת זה שמצטער על העדר יכלתו לזכות יהודי במצוה, אא"כ צערו גדול כ"כ כצער הגונח ודכוותי', וצריך להתיישב בזה הרבה.

ועוד וג"ז עיקר, דנראה דעד כאן לא התירו לעבור על איסור דרבנן במקום צער גדול כי אם במקום צערא דגופא, כאשר 'בשרו עליו יכאב' מחמת חולי ורעבון וכיו"ב, דבכה"ג אין לו תרופה למחלתו או מנוס מרעבונו אא"כ יעבור על איסור דרבנן, אבל כאשר כואב לבו ו'נפשו עליו תאבל' מחמת איסור דרבנן אשר בגללו אינו יכול לקיים מצוה דאורייתא או לזכות חבירו במצוה דאורייתא, בכה"ג לא התירו לו לעבור על איסור דרבנן. ובטעם הדבר הי' נראה דהוא משום דבכה"ג אמרינן דאיהו הוא דקא מצער לנפשי', דאיבעי לי' ליתובי דעתי' עי"ז שישים אל לבו שכל המצוות (גם מצוות ואיסורים מדרבנן) מרועה אחד ניתנו, וכשם שהי' מקבל שכר על הדרישה כך יקבל שכר על הפרישה, וקיי"ל[76] ישב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כאילו קיים מצוה.

ונ"ל דאע"פ שאין ראי' גמורה לדבר, יש להביא סמוכין למ"ש, ממה ששנו חכמים במשנתם[77] "שופר של ראש השנה כו' לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה וכו' ואין חותכין אותו בין בדבר שהוא משום שבות ובין בדבר שהוא משום לא תעשה", "לפי שחכמים השוו את דבריהם לשל תורה והעמידו דבריהם לבטל דברי תורה בשב ואל תעשה"[78]. ולכאורה יפלא, שהרי בוודאי יצטער היחיד (או הציבור) הרבה על זה שלא היו יכולים לקיים מצות עשה מן התורה לשמוע קול שופר בר"ה[79]. ולמה

---

74) הנ"ל ס"ד.

75) הנ"ל שם.

76) קידושין לט, ב.

77) ראש השנה לב, ב – הובאה להלכה ברמב"ם הל' שופר פ"א ה"ד ובטושו"ע או"ח סי' תקפ"ו סכ"א.

78) שו"ע רבינו שם ס"א.

79) וביותר ע"פ מה שאמרו חז"ל ראש השנה טז, ב "כל שנה שאין תוקעין לה בתחלתה מריעין לה בסופה" לפי פירוש הבה"ג הו"ד בטור (או"ח סי' תקפה) "דאיתיליד אונסא ולא תקעו" (וע"ש בט"ז סק"ז בשם מהרי"ל. ואכמ"ל).

אסרו לעבור על איסור דרבנן כדי להשיג או לתקן את השופר, והלא במקום צערא לא גזרו רבנן, אלא נ"ל דבכה"ג שמצטער מחמת מצוה דרבנן המונעת אותו מלקיים מצוה דאורייתא, לא נמנעו רבנן מלגזור, וכנ"ל, דאיבעי לי' ליתובי דעתי', ולא שרינן לי' לעבור על איסור, וכמשנ"ת.

עכ"פ גם אם יבא בע"ד ויחלוק על מ"ש, הרי כבר נתבאר שרק במצטער הרבה דומיא דגונח ודכוותי' הוא שהתירו לעבור על איסורי דרבנן, ופשיטא שלא כאו"א יכול ליטול לעצמו שם מצטער הרבה על זה שבן בריתו לא הניח תפילין היום, כדי שידחה ויתיר לעצמו איסורי דרבנן עבור זה.

תדע, שהרי הלכה רווחת היא בישראל[80] שאין אומרים לאדם [חבר] חטא [אפילו באיסור קל - מדרבנן] בשביל שיזכה חבירך [מלבד במקרים מסויימים (ואכמ"ל בזה)], ואם נימא דדינא דגונח יונק שייך גם במצטער על אי אפשריותו לזכות את חבירו, צ"ב, אטו בחבר שאינו מצטער ע"ז שחבירו יעבור על איסור חמור ח"ו עסקינן, אע"כ האמת יורה דרכו, או שלא התירו כי אם בצערא דגופא, או שהתורה על הרוב תדבר ורובא דאינשי אינם מצטערים בכה"ג בצער גדול כ"כ דומיא דגונח[81].

ע"פ כל הנ"ל נראה שהוראת בעהמח"ס 'נתיבים' בנידון זה ה"ה כשגגה שיצאה מפי השליט, ואין לבנות יסוד על דינא דגונח יונק כו' להתיר איסורי דרבנן כדי לזכות יהודים, אפילו כאלו שהם עירומים מן המצוות, כמצות הנחת תפילין וכיו"ב.

איסור מראית העין במקום מצוה

ה. בספר 'נתיבים' הנ"ל הוסיף עוד סניף להתיר הכניסה למסעדה הנ"ל, עפמ"ש המהרש"ל בים של שלמה[82] הו"ד בש"ך[83] לענין בישול בשר בחלב אשה שאסור מפני מראית עין, ד"נראה דאם לרפואה שרי, אפילו **אין בו סכנה** כלל, מאחר דאין בו איסור כלל אלא משום מראית עין" [וצ"ע וחיפוש טעמו ומקורו]. ועפ"ז טען דנ"ל דכשם שהתירו איסור מראית העין לצורך רפואה ה"ה שהתירוהו לצורך מצוה, ד"מאי שנא צורך רפואת

---

80) שבת ד, א ובראשונים שם.

81) ויתכן שלא פלוג רבנן בגזירתם ולא התירו איסוריהם גם בבעל נפש ומופלג בחסידותו שאכן מצטער עד מיצוי הנפש על חטאו של חבירו. וצ"ע.

82) חולין פ"ח סי' קב.

83) יו"ד סי' פז שם.

הנפש מצורך רפואת הגוף?", [היינו שנכנס למסעדה לצורך מצות הנחת תפילין שהיא לרפואת נפש המניחן[84]].

אבל במחכת"ה נראה דאין הנידון דומה לראי', שהרי מצינו כמה דברים שהותרו לצורך חולה (שאין בו סכנה) ורפואתו, ואילו לצורך מצוה (**מדאורייתא**) לא התירו, וכגון אמירה לנכרי לעשות איסור דאורייתא שהותר לצורך חולה שאב"ס[85] ואילו לצורך מצוה לא התירו אלא שבות דשבות. ועד"ז מצינו שלדיעה אחת בשו"ע[86] שלצורך חולה מותר "לחלל עליו ישראל [את השבת] באיסור דרבנן בידים" בלא שינוי, ואילו לצורך מצוה הרי משנה מפורשת שנינו (כנ"ל) "שופר של ראש השנה כו' אין חותכין אותו בין בדבר שהוא משום שבות ובין בדבר שהוא משום לא תעשה" לפי ש"העמידו דבריהם לבטל דברי תורה בשוא"ת".

הרי מוכח שאי אפשר לעשות היקש וגז"ש מרפואת הגוף לרפואת הנפש.

כ"ז כתבתי כלפי הנימוקים שהעלה בספר 'נתיבים', אשר לפענ"ד אינם עומדים בפני שבט הביקורת.

אלא שבעצם הנידון, אם מותר להכנס למסעדה בלתי כשרה עבור קיום מצות תפילין, לכאורה יש לצדד בכחא דהיתרא **מטעם אחר**, והוא על פי היסוד שחידש בשו"ע רבינו[87] לענין שביתת בהמתו שהשכירה או השאילה לנכרי דקיי"ל ש"לכתחלה אסור להשכירה או להשאילה סתם על סמך שכשיגיע השבת יפקירנה או יקנה אותה להנכרי לפי שמפורסם לרבים שהיא בהמת ישראל וההפקר וההקנאה אינן מפורסמים כלל ויש כאן חשש מראית העין", ואעפ"כ פסק ש"יש להתיר לצורך מצוה כגון לשלוח אתרוגים על בהמתו ע"י נכרי" אפילו אם לא הפקירה אלא בינו לבין עצמו "**שלדבר מצוה אין לחוש למראית העין**", שיחשבו שעובר על מצות שביתת בהמתו שמחוייב בה **מה"ת** (שם ס"ז).

ואף שכתב רבינו בשולחנו[88] דאסור להוציא סולם ביו"ט בכה"ג שיש בו משום מראית העין "אפילו הוא מוציאו לצורך שמחת יו"ט", נ"ל דשאני

---

84) ראה רמב"ם הל' ע"ז פי"א הי"ב.

85) שבת קכט, א. רמב"ם הל' שבת פ"ב ה"י. טושו"ע או"ח סי' שכח סי"ז.

86) סי' שכח שם.

87) או"ח סי' רמו סי"א.

88) או"ח סי' תקיח ס"ח על יסוד דברי הרמב"ם הל' יו"ט ה"ד.

התם שיוכל לקיים מצות שמחת יו"ט בשאר דברים, משא"כ כשיתבטל מן המצוה לגמרי.

[ויעויין בשו"ת מהר"י מברונא[89] שהביא ראי' מהא דתנן[90] "אם לא הביא כלי מערב שבת מביאו בשבת מגולה, ובסכנה מכסהו על פי עדים" שיעידו שאיזמל של מצוה הוא מביא[91], כדי שלא יחשדוהו שהוא מחלל שבת, הרי מבואר דאף ש"במצוה קא עסיק" חיישינן לחשדא, ויעויין בשו"ת דובב מישרים[92] שהאריך בזה "דאפילו במקום מצוה חיישינן לחשדא" ומראית העין, ע"ש. אבל, ע"פ המבואר בשו"ע רבינו הנ"ל נראה דהיינו דוקא בכה"ג שאפשר להמלט ממראית העין וחשד, אבל היכא דאי אפשר בענין אחר קיי"ל "שלדבר מצוה אין לחוש למראית העין"].

ולפי זה נמצינו למדים שבכה"ג דאי אפשר בענין אחר, ואי אפשר לזכות את ישראל במצות תפילין או מצוה אחרת כי אם על ידי הכניסה למסעדה כהנ"ל, אין לחוש למראית העין ומותר להכנס, אלא שכל מה דאפשר למעט במראית העין וחשש חשדא, יש לעשות כן.

ומהאי טעמא נראה שכאשר נכנסים לתוך המסעדה ישאו את תיק התפילין וכיו"ב גלוי לעיני כל כי זה עצמו ימעט את החשד [**ואפשר** שבכה"ג אין שום מראית העין וחשש חשדא כי התפילין מוכיחים עליו שלא נכנס כי אם לדבר מצוה לזכות את ישראל, וע"ד מ"ש הרמ"א[93] שהניח בשר בהמה בחלב עוף "יש להניח אצל החלב שקדים, משום מראית העין"].

שבע ברכות לכמה חתנים

הרב מרדכי פרקש
שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

א. בהתוועדות י"ג תשרי תשמ"ד (תורת מנחם ח"א עמ' 168) אמר הרבי "היות שהי' אתמול ענין שמפני סיבה מסוימת (שאני הייתי מעורב

89) שו"ת סו"ס לח.

90) שבת קל, רע"א.

91) רש"י שם.

92) ח"ג סו"ס קכה.

93) יו"ד סי' פז ס"ג.

באמצע) היו כאלו שלא נטלו חלק בשמחת חתן וכלה, הרי זהו ענין נעלה ביותר וכו' – לכן כדאי לנצל את הזמן עכשיו ולמלא את הענין ע"י עריכת שבע ברכות כאן עתה, באם ישנו מנין של אנשים שנטלו ידיהם והחתן והכלה נמצאים וכו'. עד"ז יש גם חתן וכלה שהיום היתה חתונתם, וישנם כאלה שיכול להיות שהם לא נטלו חלק בשמחת החתונה בסיבת ההתוועדות – הרי גם ענין זה צריך השלמה . . ולפיכך כדאי, שאם ישנו מנין שני שנטל ידיו – יערכו שבע ברכות פעם שני'. וכמובן בפשטות, היות ש"אין מערבין שמחה בשמחה", יעשו זאת עם הפסק זמן בנתיים".

ואכן בסיום השיחה בירכו ברכת המזון וערכו שבע ברכות וניגנו עוד ישמע, לאחרי זה אמר הרבי עוד שיחה ושוב בירכו ברכת המזון וערכו שבע ברכות לחו"כ שהתחתנו באותו הלילה וניגנו ויהי בישורון מלך, (כפי ששמעתי מהשלוחים שהיו קשורים לחו"כ שהתחתנו באותו יום, הרי כבר במשך היום ביקש הרבי להודיע לחו"כ, שיתוועד ויערכו שבע ברכות בהתוועדות, ולכן כיוונו החתן וכלה וכו' בשעת נטילת ידים באולם החתונה שימשיכו הסעודה וברכה"מ ב770 בשעת ההתוועדות).

הרי שבירכו שבע ברכות נפרד לכל חתן וכלה, והרבי גם הזכיר הטעם ש"אין מערבין שמחה בשמחה".

ב. וצ"ב דבשו"ע[94] כותב "יש לאדם לישא נשים רבות כאחד ביום אחד ומברך ברכת חתנים לכלם כאחד, אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראויה לה, אם בתולה ז' ימים ואם בעולה ג' ימים, ואין מערבין שמחה בשמחה". הרי מבואר דגבי ברכת חתנים אין בעיה לברך לכמה חתנים יחד, ואין דין שמחה בברכה שיחששו לעירוב שמחה בשמחה,ומהו אם כן הסיבה שערכו שבע ברכות נפרד לכל חו"כ, ועוד הזכיר ענין אין מערבין שמחה בשמחה, וצ"ב.

ועוד קשה דבס"ג (שם) כותב המחבר "אם יש שני חתנים יחד, מברכים ברכת חתנים אחת לשניהם". וברמ"א מוסיף: "ואפילו לא היו החתנים ביחד, אלא שהיה דעתו על שניהם, כמו שנתבאר בי"ד סי' רסה לענין מילה. וי"א דאין לברך לב' חתנים ביחד, משום עין הרע[95], וכן נוהגין לעשות לכל אחד חופה בפני עצמו ולברך לכל אחד; אבל לאחר הסעודה מברכין להרבה חתנים ביחד, אם אכלו ביחד".

---

94) אבן העזר סי' סב ס"ב.

95) הגהות מיימוני פ"י דאישות.

עולה מדברי השו"ע שסובר שיש לעשות חופה אחת לשני חתנים. וכש"כ לגבי ברכת חתנים בסעודה מברכים לשני חתנים ברכה אחת, והרמ"א מחלק בין חופה לשבע ברכות, דבחופה יעשו לכל זוג בפ"ע, ובשבע ברכות בסעודה יעשו לכולם יחדיו. והלבוש[96] הוסיף טעם החילוק בין חופה לשבע ברכות: "ויש אומרים שאין לברך לשני חתנים ביחד ג"כ משום עין הרע. וכן נוהגין לעשות לכל אחד חופה בפני עצמו ולברך לכל אחד בחופה שלו, אבל לאחר הסעודה כשהם ביחד אפילו הרבה חתנים ואכלו בסעודה אחת מברכין ברכת חתנים אחת לכולם, דלא שייך שם עין הרע כיון דבלאו הכי הרבה בני אדם ישנם שם ואוכלין בסעודה אחת וכולם יוצאין בברכה אחת, אין שם עין הרע לחתנים יותר, נראה לי." הרי אף שלברכת חתנים בחופה פוסק הרמ"א דיש לברך לכל אחד בפ"ע, אבל לגבי ברכת שבע ברכות שלאחרי הסעודה מפורש שמברכין להרבה חתנים ביחד.

אבל בהתוועדיות אצל הרבי בירכו הרבה פעמים שבע ברכות ובכ"ז כשהיו כמה חתנים נהגו לברך אותם לכל חתן בפני עצמו, וכפי שנרשם ג"כ בשיחה הנ"ל, וצ"ב טעם הדבר.

ג. והנה שקו"ט בענין זה מצינו בשו"ת רדב"ז[97] שכותב "שאלת ממני אודיעך דעתי בשני חתנים בבית אחת, אי עדיף לברך לשניהם יחד ברכה אחת, או לכל אחד ואחד עדיף טפי זה שלא בפני זה.

תשובה: בריש כתובות תניא ברכת חתנים בעשרה וחתנים מן המנין, ומדקתני וחתנים בלשון רבים משמע להדיא דמברכין לשני חתנים יחד. וגדולה מזו כתב הרמב"ם ז"ל פ"י מהלכות אישות יש לו לאדם לישא נשים רבות ומברך ברכת חתנים לכולן כאחת אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראויה לה ע"כ.

למדנו מדבריו ז"ל שאין השמחה בשעת הברכה אלא בשעת אכילה ושתיה. עוד למדנו דאפילו באדם א' לא אמרינן ברכות אין מערבין שמחה בשמחה, וכ"ש בשני חתנים שכל אחד שמח לעצמו דפשיטא דמברכין לשניהם יחד, וכן עשה הרא"ש ז"ל הלכה למעשה, וכן כתב הרא"ש ז"ל בתשובה וכן היה נוהג רבינו יחיאל ז"ל לעשות חופת יתום או יתומה עם אחד מבניו, וכן היא הסכמת הפוסקים אשר אנו רגילים לסמוך עליהם,

---

96) אה"ע סי' סא ס"ג.

97) ח"א סי' תמח – הובא בפתחי תשובה סי' סב סק"ו, ואותה תשובה נמצאת גם ברדב"ז ח"ז סי' סג.

הילכך כיון ששני החתנים בבית אחת וכל אחד שמח לעצמו לא שייך בהא אין מערבין שמחה בשמחה, דלא אמרינן הכי אלא כיעקב שנשא שתי נשים וכן הרגל ושמחת החופה שהכל לאדם אחד ולכך שייך בהו ערוב שמחה, אבל ב׳ חופות שעושין שני אנשים עם שתי נשים לא שייך בהו ערוב שמחה ומכ״ש לענין הברכות, וכיון שכן לא מפשינן בברכות כיון דאיפשר בברכה אחת.

ואע״ג דכתב הריטב״א ז״ל בריש כתובות וז״ל והא דאמרינן חתנים מן המנין נקט לשון רבים משום חתונות רבות הבאות זו אחר זו וכדאמרינן התם מאי בוגרות בוגרות דעלמא אבל אין לברך ברכה אחת לשני חתנים בבית אחת שאין לערב שמחה בשמחה וכן קבלתי מרבינו ז״ל ע״כ. ורבו זה הוא הרא״ה ז״ל לא הרשב״א ז״ל, שהרי הוא כתב להפך, מ״מ לא נניח סברת הראשונים והאחרונים מפני סברת רבו, ותו דפשטא דלישנא דחתנים מן המנין לא משמע הכי. ומ״מ היכא דחתנים גופייהו מקפידים בהכי יש לסמוך על סברת הריטב״א ז״ל ורבו ז״ל. וכן כתוב ג״כ בהגהה במיימוני ומוציאין את האחד לבית אחר ומברכין וחוזרין ומברכין לזה וכן עשית /עשיתי/ אני מעשה לפי שהחתנים היו מקפידין, אבל במקום דליכא קפידא מברכין ברכה א׳ והכי עדיף. וגדולה מזו אני אומר דאפילו שאר הפוסקים מודים היכא דאיכא קפידא דגדול השלום שהרי לא אמרו אלא דלא שייך בכה״ג ערוב שמחה בשמחה, ונהי דאין ראוי לאפושי בברכות מ״מ כיון דליכא ברכה לבטלה היכא דאיכא קפידא לא חיישין לאפושי בברכות כיון שאין כל אחד מהם רוצה בברכה בשותפות אין כאן אפושי בברכות ודוק ותשכח. והנראה לע״ד כתבתי״, עכ״ל.

מבואר מדברי הרדב״ז שלכתחילה יברך ברכה אחת לשניהם וכפשטות דעת הרמ״א, ולא מרבים בברכות כשאפשר בברכה אחת, אבל בדיעבד כשכל חתן מקפיד שיברכו להם לכל אחד בפני עצמו, אכן יכולים לעשות שבע ברכות לכל אחד בפני עצמו, אמנם צריך שיצאו שאר החתנים מן החדר חוץ מהחתן שמברכין עליו, ולאחר אמירת השבע ברכות יכנס החתן השני וכן הלאה. ובשלחן העזר[98] דייק מלשון הרמ״א ד״רשאי לברך יחד, משמע לברך לכל אחד ואחד בוודאי שפיר דמי, וצ״ל דסב״ל משום אפושי בברכות לא שייך הכא, משום דעל תרי גברי מרבים הברכות״, אבל עיי״ש שכותב שמקור דברי הרמ״א משמע כדברי הרדב״ז שראוי להיפטר בברכה אחת.

---

98) ח״ב סי׳ ח טור ג.

ד. לפי"ז אוי"ל, דכיון שיש לחשוש שכמה מזוגות החו"כ מקפידים שיערכו להם שבע ברכות פרטי לעצמם, לכן לצאת מידי חשש קפידא בירכו לכל חו"כ בפ"ע, ולא פלוג בין החתנים.והיינו שמטעם חשש קפידא אכן נקטנין כדעת הריטב"א – אף שהוא דעת יחיד – הסובר דיש לברך לכל חתן בפ"ע, וכפסק הרדב"ז, והיות שהריטב"א לשיטתו סובר שיש גם בברכת חתנים בעי' של עירוב שמחה בשמחה לכן מזכירו הרבי בדבריו, אף שמצד ההלכה בשו"ע אכן אין לנו חשש זה וכנ"ל. [וראה ג"כ מכתב הרבי[99] אודות המברכים לעצמם בסעודת נישואין ודינם לענין השבע ברכות, מש"כ אודות החשש על קפידת הבעלי שמחה, והשווה לכאן].

ומוסיף הרבי "שיעשו זאת עם הפסק בנתיים", דהרי הרדב"ז מצריך יציאת החתן השני מהחדר עד שיסיימו לברך עבור החתן הראשון, אבל לדעת הרבי אפשר גם לעשותו בהפסק בנתיים,שאז נחשב כסעודה בפני עצמו. ואכן נמצא מפורש בשיחת ש"פ תבוא תשכ"ח שלאחרי שנערכו בהתוועדות כמה שבע ברכות לכמה חתנים וכלות זה לאחר זה, דיבר הרבי אודות הצורך לערוך הפסקה בין השבע ברכות ובתו"ד אומר "אין לנהוג כפי שעשו עתה, שמיהרו לברך חבורה אחר חבורה, ללא הפסק בינתיים (אף שיש מקום לומר שאמירת שבע ברכות והניגון חשיב הפסק), אלא כפי שהיה המנהג עד עתה – להפסיק בין ברכת המזון של חבורה אחת לחברתה ע"י דברי תורה, כי, דברי תורה קובעין ברכה לעצמן, ולכן הרי זה נחשב למסיבה חדשה ושולחן חדש", עיי"ש.

ה. והנה להלכה הרי כנ"ל אין בברכת שבע ברכות בעיה של "מערבין שמחה בשמחה" וכמבור גם בדברי הרדב"ז, אבל לאידך הביא דעת הריטב"א בשם רבו הרא"ה שאכן גם בזה יש עירוב שמחה בשמחה ולכן לא יברכו ברכה אחת לכמה חתנים, וצ"ב במאי קמפליגי.

וי"ל דתלוי בגדרם של ברכות חתנים, דהרבה מהפוסקים סוברים דברכת חתנים הוא על הנועדים שנאספו לשמחה (ולא כמו ברכת אירוסין שהוא חובה פרטית של החתן עצמו), ובלשון האג"מ[100] אודות סידור קידושין לחרש וחרשת, שדעתו שלא יברכו ברכת אירוסין "אבל ברכת נישואין צריך לברך גם בחרש וחרשת, כי ברכות נישואין מעולם לא ניתקנו דוקא על החתן והכלה, אלא על כל המסובין בעת הסעודה והנמצאים בשעת

---

99) אג"ק חי"ד עמ' רטו.

100) שו"ת אבה"ע ח"א סי' פז.

הנישואין", וראה ג"כ בשו"ת הר צבי[101] ששקו"ט בהנ"ל וכותב "שבע ברכות נשואים היא מצוה על הנועדים, ולא להוציא ידי חובתו של מישהו, והמצוה היא שאחד יברך בעשרה". עיי"ש ומש"כ בספרי אגורה באהלך סי' נא, ואכמ"ל. ולהעיר ג"כ מהשקו"ט אם אכן בעינן שהחתן והכלה יהיו בעת אמירת השבע ברכות, ובשו"ת התעוררות תשובה[102] כתב דלא בעינן חו"כ כיון שהוא בעיקר בשביל הנועדים והפנים חדשות, לאידך בריטב"א[103] כותב "להוי ידוע שאין מברכין ברכת חתנים אלא במקום חופה ושיהיו שם החתן והכלה" הרי מצריך שגם החו"כ יהיו שם.

לפי"ז י"ל, דלהלכה כיון דאמירת הברכות הוא לקהל הנועדים, הרי אין כאן עירוב שמחה בשמחה אם מברכים לחתן אחד או לב' חתנים, דסוף סוף הוא מצוה על הנועדים, ולנועדים אין סתירה בהשמחה אם הברכות הם בגלל חו"כ אחד או יותר, אבל הריטב"א יסבור שהברכה הוא בשביל החתן והכלה עצמם וכנ"ל שדעתו שצריכים החו"כ להיות שם בדווקא, לכן מובן שכשמברכים אותם הברכות לעוד חו"כ יש כאן עירוב שמחה בשמחה של החתן וכלה.

ו. ובני התמים לוי יצחק שיחי' הקשה על ההלכה הנ"ל שמברכים ברכת חתנים לכמה חתנים, מדוע לא חוששים ל"אין עושים מצות חבילות חבילות" המבואר בכ"מ וגם לענין ברכות.

הנה לטעם שכתבו ראשונים להא דאין עושים מצות חבילות חבילות "שנראה כמי שהיו עליו למשאו וממהר לפרוק משאו" (רש"י (סוטה ח, א) וגם ברשב"ם (פסחים קב, ב)), מבואר שהכלל הנ"ל הוא רק במצוות של חובה, אבל מה שאינו חוב לא הוו כמשא, ראה המבואר במחצה"ש או"ח סי' קמז בדברי המג"א שם ס"ק יא, לפי"ז הרי גם ברכת חתנים הוא לא חובה כ"כ כמבואר בפוסקים, ובפרט שהחיוב הוא לא על היחיד אלא על הציבור, היינו שכל אחד יכול לברך את הברכות, הרי לא שייך ע"ז כ"כ "היה עליו למשאו" שנחשוש שממהר לפורקו.

ואפילו להטעם המבואר בראשונים (ראה תוס' מועד קטן ח, ב ד"ה לפי) "דבענין שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה", הרי ג"כ בזה שמברך ברכת חתנים לכמה חתנים עדיין לבו פנוי למצוה הזאת של "ברכת

---

101) או"ח ח"א סי' מד.

102) ח"ב סי' פא.

103) כתובות ח, א.

חתנים" ובפרט להביאור הנ"ל דהוה חיוב על הנועדים הרי אין מציאות חו"כ אחת סותרת למציאות חו"כ שניה ואפשר לכוללם כולם בברכה אחת.

שיטת אדה"ז בענין "לוה רשע ולא ישלם"

הרב מנחם מרדכי ריפקיינד
כולל דיינות "אור יעקב" – רחובות, אה"ק

כתב רבינו בשו"ע חו"מ הל' הלואה ס"ה וז"ל:

"אסור ללוה שיקח הלואה ולהוציאה שלא לצורך עסק פרנסתו בענין שהוא מאבדה מן המלוה שלא ימצא ממה לגבות חובו ואם עושה כן נקרא רשע אף על פי שהמלוה עשיר גדול והוא עני שנאמר לוה רשע ולא ישלם וכשהמלוה מכיר את הלוה שהוא בעל מדה זו מוטב שלא להלוותו משילוהו ויצטרך לנגשו אחר כך ויעבור בכל פעם משום לא תהיה לו כנושה.

אבל אם הוציאה לצורך עסק פרנסתו ואחר כך מטה ידו ואין לו לפרוע אנוס הוא ואינו חייב להשכיר עצמו ולא לעשות שום מלאכה כדי לפרוע אף על פי שנקרא לוה רשע ולא ישלם.

ומכל מקום כל ממון שיגיע לידו וכל המטלטלין היתרים על כדי סידור שמסדרין לבעל חוב חייב ליתן הכל להמלוה ולא ישאיר לעצמו רק כדי מזון ל' יום וכסות י"ב חודש לו לבדו ולא לבניו ואשתו אף על פי שחייב במזונותיה ומלבושיה . . ".

בהשקפה ראשונה נראה שרבינו בא לומר שבין מי שמוציא הלואה שלא לצורך ובין מי שמוציאה לצורך שניהם נקראים לוה רשע ולא ישלם.

וע"ז צריך עיון:

א. מל' רבינו משמע שרק מי שאנוס אינו חייב להשכיר את עצמו וכו', אבל מי שלקח את ההלואה והוציאה שלא לצורך חייב להשכיר את עצמו וכו' (וכן הבין הרנ"מ בספר מ"מ וציונים), וצ"ע מכיון ששניהם נקראים לוה רשע מדוע דינם שונה?

ב. ואם נאמר ששניהם אינם חייבים להשכיר את עצמם וכו' אם כן מהו ההבדל בין מי שנטל הלואה כדי לאבדה מן המלווה לבין מי שנטלה כדי להרויח בה בפרנסתו ומטה ידו הרי שניהם נקראים לווה רשע ולא ישלם?

ומצד שני הרי שניהם אין חייבים להשכיר את עצמם או לעשות מלאכה כדי לפרוע?

בסגנון אחר - לשם מה מאריך רבינו לבאר את עובדת היותו של הנוטל הלואה שלא לצורך "לווה רשע ולא ישלם" בזמן שגם האנוס הינו "לוה רשע", ומצד שני מדוע כותב רבינו שהנוטל לצורך פרנסתו ומטה ידו הרי הוא אנוס, הרי אין בזה שום נ"מ לא לעניין "לווה רשע ולא ישלם" ולא לענין זה שאינו חייב להשכיר עצמו?

כדי ליישב את זה יש לעיין במקור הדין ד"לווה רשע ולא ישלם":

במדרש תנחומא פ' קרח:

ארבעה נקראו רשעים . . הלווה ואינו משלם שנאמר "לווה רשע ואינו משלם".

והנה הרמב"ם הביא דין זה (פ"א מהל' מלווה ולווה ס"ג) וכתב:

"וכן אסור ללווה ליקח ההלוואה ולהוציאה שלא לצורך ולאבדה עד שלא ימצא בעל חוב מאין יגבה, אף על פי שהמלווה עשיר גדול. ועושה זה רשע הוא שנאמר לווה רשע ולא ישלם. וציוו חכמים יהי ממון חברך חביב עליך כשלך".

הרמב"ם מביא דין זה רק ביחס למי שמוציא את הכסף ומאבדו בזדון, וכן הוא בשו"ע (חו"מ סי' צז ס"ג) דרק ביחס למוציא שלא לצורך נאמר פסוק זה.

וצ"ע מניין לרבינו שכן הוא גם בכל לווה, אפי' אנוס? (ודוחק לומר דמשמע לרבינו דבתנחומא הובאה המימרא בכל לווה, ולכן פסק כאן דהוי לווה רשע בכ"מ, דמניין לו לחלוק על הרמב"ם ושו"ע שלמדו דין זה דווקא במוציאו שלא לצורך.)

ונראה דשני מיני "לוה רשע ולא ישלם" הם:

א. העושה מעשה רשעות להוציא ההלואה שלא לצורך ובכך מאבדה מן המלווה, עובר על **איסור** ונקרא "לוה רשע ולא ישלם".

ב. החייב כסף ולא משלם נקרא **בפי הבריות** "לוה רשע ולא ישלם".

דהנה בגמ' (ב"ב מה, א) איתא:

" . . גופא אמר רבין בר שמואל משמיה דשמואל המוכר שדה לחבירו שלא באחריות אין מעיד לו עליה מפני שמעמידה בפני בעל חובו היכי דמי . . דאמר לא ניחא דליהוי לוה רשע ולא ישלם . . ".

דין זה הובא בשו"ע חו"מ סי' לז, והיוצא מדין זה הוא שמי שחייב כסף, נקרא **בפי הבריות** "לוה רשע ולא ישלם" ויכול להיחשב משום זה לנוגע בעדות, מפני שאינו רוצה שכך יקראוהו, אמנם אין כאן **איסור** ורק במקרה הנ"ל שמוציאה שלא לצורך יש כאן **איסור**.

ועל פי זה יש ליישב את דברי רבינו בטוב טעם, דאיירי כאן רק בדין **האיסור** של לווה רשע ולא ישלם, ובהקדים שיש לשנות את הפיסוק מכפי שפסקו בשוע"ר בהוצאה החדשה וכך יש לקרוא:

"אסור ללוה שיקח הלואה ולהוציאה שלא לצורך עסק פרנסתו בענין שהוא מאבדה מן המלוה שלא ימצא ממה לגבות חובו ואם עושה כן נקרא רשע אף על פי שהמלוה עשיר גדול והוא עני שנאמר לוה רשע ולא ישלם וכשהמלוה מכיר את הלוה שהוא בעל מדה זו מוטב שלא להלוותו משילוהו ויצטרך לנגשו אחר כך ויעבור בכל פעם משום לא תהיה לו כנושה, אבל אם הוציאה לצורך עסק פרנסתו ואחר כך מטה ידו ואין לו לפרוע אנוס הוא.

ואינו חייב להשכיר עצמו ולא לעשות שום מלאכה כדי לפרוע אף על פי שנקרא לוה רשע ולא ישלם, ומכל מקום כל ממון שיגיע לידו וכל המטלטלין היתרים על כדי סידור שמסדרין לבעל חוב חייב ליתן הכל להמלוה ולא ישאיר לעצמו רק כדי מזון ל' יום וכסות י"ב חודש לו לבדו ולא לבניו ואשתו אף על פי שחייב במזונותיה ומלבושיה . . ".

וכך הוא סדר הצעת הדברים: הלווה ומוציא ההלוואה שלא לצורך עובר על איסור של "לוה רשע ולא ישלם", אבל מי שלווה לצורך פרנסתו ומטה ידו אנוס הוא **ואינו עובר על איסור של לווה רשע ולא ישלם**.

ואח"כ כותב רבינו דין חדש, שאין חיוב על הבעל חוב להשכיר את עצמו אפילו אם לווה והוציא שלא לצורך שאז עבר על האיסור ונקרא רשע:

"ואינו חייב להשכיר עצמו ולא לעשות שום מלאכה כדי לפרוע אף על פי שנקרא לוה רשע ולא ישלם".

ולפי זה הכל בא על מקומו בשלום, ורבינו ס"ל ככל הפוסקים דאיסור לווה רשע הוא רק במוציא שלא לצורך, אחרת אין עליו **איסור** זה, וב"לוה רשע" שנק' בפי הבריות לא איירי כאן, והדין שאין צריך להשכיר עצמו וכו' הוא בכל מקרה.

עוד יש להוסיף, דהנה דין זה שאינו חייב להשכיר עצמו ולא לעשות שום מלאכה, מקורו בשו"ע חו"מ סי' צז סט"ו מת' הרא"ש בשם ר"ת, ושם כתב דאין כופין אותו **בי"ד** להשכיר עצמו ולא לעשות שום מלאכה, וכתב

בס׳ שער משפט (הובא בפת״ש לחו״מ סי׳ צ״ז סט״ו), דלמרות שבי״ד אינם כופין אותו להשכיר את עצמו מ״מ הוא מח׳ הפוסקים אם **הוא עצמו** חייב להשכיר את עצמו.

ולפי הנ״ל יוצא שרבינו ס״ל כהפוסקים שאינו חייב להשכיר עצמו (ואילו להו״א שתלוי אם הוציא ההלוואה שלא לצורך או לא, אם כן רבינו דלא כמאן שהרי הפוסקים לא נחלקו כיצד התחייב החייב).

אבקש מאוד מהמעיינים להעיר ולהאיר בנושא זה.

שאלות להלכה בשדה השליחות (גליון)

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ״צ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגליה

בגליון האחרון (א׳לח) הקשה ידידי הרב ח.ר. שיחי׳ על מה שכתבתי להקל בספרי נתיבים בשדה השליחות ח״ב אודות הכניסה למסעדה לא-כשירה בכדי להניח תפילין עם יהודי הנמצא שם. דחייתו ההוכחה שהבאתי יש לה מקום, אך נחה דעתי שלא מצאו לא הוא ולא אחיו הגדול שקדמו (שהבאתי דבריו שם) יסוד הלכתי לאיסור. וכבר הבאתי שמה מדברי הפוסקים איך שבדין מראית העין, קשה להבין דבר מתוך דבר אחר.

עוד בגליון הנ״ל השיג עלי ידידי הרב ב.א. שיחי׳ על מה שכתבתי להחמיר בספר הנ״ל אודות נער שאינו עדיין שומר שבת אבל מניח תפילין בכל יום חול, ובדעתו לנסוע בליל שבת למרחקים, ובא לשאול האם יקח אתו התפילין. והרב הנ״ל הראה שיקולים להיתירא. גם ציין לשו״ת ויען יוסף שהקיל לפליטי המלחמה לקחת התפילין אתם, וסמך על הצדדים לומר שריבוי בשיעורים אינו מה״ת. ואני אוסיף שכן מצאתי אח״כ בשו״ת מהר״ם בריסק ח״ב סי׳ עד, וראה גם ס׳ מחנה ישראל (לה׳חפץ חיים׳) פ״ז ס״ג.

והנני להשיב שתי נקודות:

א. הדיון על ריבוי בשיעורים היינו כאשר כבר הותרה לו מלאכה לצורך פיקוח נפש, אזי אם ירבה בשיעור המלאכה על הצריך לו, יש לדון אם חייב על הוספה זו מן התורה או לא (ובמקומו ציינתי לשוע״ר סי׳ רמז קו״א ב). אבל כאן אין לו היתר להוצאה הראשונה – היינו המזוודה שלו המכילה חפציו האישיים, ואם כן לא הבנתי מהו הצד להקל מזה לענין הריבוי בשיעור – התפילין שלו?

ב. הנידון שלפנינו חורג מן הרגיל. בדרך כלל אנו מנסים להתעלם מהאפשרות שבאי בית הכנסת אולי יחללו שבת בבואם ובצאתם. אבל כאן הרי הנער אומר במפורש שהוא יסע בשבת, אלא שהוא מסופק על התפילין. ולנגד חילול שבת, שוקל ידידי הנ"ל על הפרת החלטתו להניח תפילין מדי יום וההשלכות מזה. אך אני אתן דוגמא לנדו"ד: מישהו מגיע כבר משך זמן מדי שבת לביהכ"נ. כעת הוא שואל: "אני מגיע מדי שבת בתחבורה ציבורית, אבל כעת אני שוקל, אולי עדיף שאשאר בבית". כמדומה שגם ידידי יודה שגם כאן יש חשש של חולשה ורפיון, שבגלל אי-הגעתו תדיר בשבת לבית הכנסת, יופר הקשר שלו ליהדות וכו'. ולאידך, נסיעתו בתחבורה ציבורית אין בזה איסור דאורייתא לכאורה, ועל איסור ההוצאה יש לסמוך שאין לנו רה"ר בזה"ז. אז איך יענה לו הרב: להישאר בבית או להמשיך להגיע בתחבורה ציבורית?

ומענין לענין, אשתף הקוראים בעוד 'דילמה' שהגיע אלי בשנה האחרונה:

אשה יהודית נשואה לגבר נוצרי. כעת נולד להם בן. היא רוצה שהבן ימול. האב הגוי של הילד מסכים לכך – בתנאי שהיא תסכים במקביל שהבן יובא לכנסיי' [בית ע"ז] שלהם, שיזלפו עליו מים הטמאים, שהוא הטקס להכניסו בדת הנוצרי. שממבט ראשוני אפשר להתיחס להטקס הנוצרי ככלום. או נאמר שזה מעשה עבודה זרה. והרי אשה אינה מצווה למול את בנה. ואף כשידובר במי שהוא כן מצווה על מילת בנו, האם מותר לעשות מצוה זו על חשבון וויתור למעשה עבודה זרה? עוד נימוק בשיקול: טקס המים הטמאים הווה אישור שהוא נוצרי [בדעת הנוצרים]. ובכה"ג, יהודי שעבר הטבלה של נצרות ושוב חזר לחיק היהדות, נהוג להצריכו טבילה כעין גירות (רמ"א יו"ד סו"ס רסח). האם כדאי להיכנס לכך בכדי לעשות המילה כעת. או עדיף שלא תסכים האם לתנאי האב, וגם לא ימולו אותו עכשיו, ובעז"ה ימים ידברו ואולי לימים עוד יתעורר הבן ויבוא בבריתו של אברהם אבינו מבלי להתגאל במים הטמאים של ע"ז.

אני נקטתי בזה בשיטה של שב ואל תעשה עדיף, אך יתכן שמישהו יראה נימוקים שיכריעו לצד השני.

נשים בהסיבה (גליון)

הרב חיים רפופורט
שליח כ"ק אדמו"ר ורב – לונדון, אנגליה

בגליון א'לג הארכתי בענין חיוב נשים בהסיבה ובפירוש דברי הראשונים שכל נשי דידן חשובות נינהו, ובתו"ד הבאתי מ"ש לפרש בזה בשו"ת אג"מ "שהכירו במשך הזמן שאין להאינשי במה להתגאות נגד נשותיהן", ע"ש בארוכה.

ובגליון א'לה הציע הרב יעקב יוסף קופרמן שליט"א די"ל בפשטות שחשיבותן של הנשים האידנא "קשור עם תקנת רגמ"ה שלא לישא שתי נשים, וכן שלא לגרש בע"כ של האשה, ומובן איך שזה משנה את כל החשיבות של האשה . . שמאז תקנות הנ"ל כל אשה בישראל קיבלה חשיבות גדולה שלא הי' לה קודם תקנות אלו".

וכיוון בדבריו למ"ש כמה רבני זמננו, ראה: **(א)** 'שיח הפסח' (ביאורים פנינים וחידושים על הגש"פ מתורת הגר"ח שי' קניבסקי - להראי"ש שטינמן, בני ברק תשס"ט) עמוד כה: "נשאל רבינו על מה שהורה בביתו שנשים מסיבות, מאיזה זמן נהיו הנשים חשובות שצריכות להסב, והשיב [בבדיחותא] משעה שרבינו גרשום גזר בחרם שלא לישא ב' נשים נהיו חשובות"; **(ב)** 'הליכות שלמה' על מועדי השנה (להגרשז"א זצ"ל, ירושלים תשס"ז, פ"ט בארחות הלכה שם הערה 131) שם הובא בשם הגרא"ד שי' אויערבאך שחשיבות כל הנשים בא בעקבות תקנת רגמ"ה "שאין ליקח שתי נשים וכן שאין מגרשין בעל כרחה, דנמצא מעתה שבהמקומות שפשטה התקנה כל אשה היא יחידה אצל בעלה וגם לא ניתן לפירוד בלי הסכמתה, וכל זה קבע את המציאות של החשיבות".

אבל דבריהם צע"ק לפענ"ד, שהרי גם בעדות המזרח וכיו"ב שלא קיבלו ע"ע את חדר"ג נהגו הנשים להסב מפני חשיבותן האידנא וכמ"ש בספר לבעהמח"ס כנסת הגדולה סק"ע ובכ"מ, ולכן נראה מחוורתא כמ"ש באג"מ. **ועצ"ע.**

הזמנה לבית חב"ד בשבת (גליון)

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מישיגן

בגליון שיצא לכבוד יום הבהיר ג' תמוז כתב הרב י.ל.ז. ע"ד הזמנה לבית חב"ד לשבת במקום שיש חשש חילול שבת. וישר חילי' על שהעלה על השלחן ענין נחוץ ביותר שנכשלים בו הרבה אנשים שומרי תורה ומצוה. וגם הרבה שליחים צריכים הדרכה בזה.

באופן כללי משימין מחסומים בע"ש ב"פארקינג לאט" הנמצאים ליד בית הכנסת בארצות הברית, ולכאורה המחסום ששמים לפני שבת הוא הוא המחאה נגד חילול שבת.

יש פעמים שאחרי שהשליח אומר להמבקר שעדיף יותר להישאר בבית ולא ליסע לבית הכנסת בשבת, המבקר משיב שהוא יסע בכל אופן ואז הוא שואל אם מוטב ליסע לבית כנסת רפורמי או אם מוטב לו ליסע לבית חב"ד.

ולכאורה במקרה כזה צריך לומר לו שליסע לטעמפעל רפורמי הוא גרוע יותר (מכיון שמדובר במקום שמיוסד על כפירה) וק"ל. ולכאורה צריך לומר לו זה אפילו אם "טעמפעל רפורמי" הוא קרוב יותר לביתו. ועדיין צ"ע.

שימוש ומחילת כהן (גליון)

הרב מיכאל א. זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

בהמשך למה שכתבתי (בגליון א'כא) ע"ד מה כשהרבי חילק דולרים ועבר כהן, והרבי העיר שאף שהוא כהן אבל לילה לאו זמן עבודה והוסיף שהכהן ימחול והשקו"ט בזה מיוסד עמ"ש בגדי כהונה עליהן קדושה עליהם וכו' בארוכה.

והנה לאחרונה ראיתי זה בפי' הדרישה להסמ"ע בטור או"ח ח"א סי' רא באמצע ס"ק ב:

ממעשה דר"ת . . הקשה לו תלמיד אחד שנינו בירושלמי המשתמש בכהן מעל והשיב לו אין בהן קדושה בזמה"ז דקי"ל בגדיהן עליהן קדושה

עליהן ואי לא לא . . והקשה . . א"כ כל מיני קדושה לא ליעבד להו ושתיק ר"ת והשיב דנהי דיש בהן קדושה יכולין למחול וכו' ע"ש.

והנה לכאורה משמע ממעשה דר"ת ותשובתו דאין לכהן קדושה ואף אם יש להן לע"ע ג"כ קדושה מ"מ יכולין למחול וזה ודאי אינו דהא בגמ' וכל הפוסקים איירי גם בזמן הזה שכהן קורא ראשון. .וההיא דקי"ל דאין בגדיהן עליהן אין קדושה עליהן היינו שאינו מועיל עליו אבל מ"מ מחוייבים בכבודו".

עכ"פ ע"פ שיטת ר"ת יוצא שבגדי כהונה הוא א' מהגדרים בכהונתם, ואעפ"כ כותב הדרישה "דלא יאונה לצדיק כל און ושר"ת לא עבר מפני שהכהן . . מחל על כבודו".

ועפ"ז יומתק מה שהרבי הוסיף ג"כ שבטח ימחול הכהן, בנוסף למה ש"לילה לאו זמן עבודה" [ואין קדושה עליהן – כשיטת ר"ת].

פשוטו של מקרא

למה מתה מרים במדבר ולא נכנסה לארץ ישראל (גליון)

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגליון האחרון (א'לח) שאל הרב ש.פ.ר. שיחי' שבנוגע למשה ואהרן מפורש בכתוב למה לא נכנסו לארץ. משא"כ במרים לא מצינו טעם בכתוב למה מתה ולא נכנסה לארץ.

ומתרץ, כי אילו היתה מרים נכנסת לארץ היתה בזה פגיעה גדולה בכבודם של משה ואהרן שדורא היא כן נכנסה ואחיה משה ואהרן לא זכו להיכנס, ובגלל כבודם של משה ואהרן נמנעה מרים ג"כ מלהיכנס ומתה במדבר, ע"כ.

וראיתי בחומש אוצר מפרשי הפשט שמביא בשם מדרש אספה כעין תירוצו, וז"ל:

"היתה שוה למשה ואהרן בגדולה, אינו בדין שמשה ואהרן ימותו והיא קיימת לפיכך נפטרה בתחלה", עכ"ל.

אבל לכללות שאלתו ותירוצו יש לעיין אם יתאים זה עם פירש"י:

דהנה רש"י פירש בפרשת וזאת הברכה (ד"ה תריבהו וגו' – לג, ח): ". . דבר אחר, תריבהו על מי מריבה נסתקפת לו לבא בעלילה אם משה אמר שמעו נא המורים, אהרן ומרים מה עשו".

ואם כן, לפי פירוש רש"י זה היתה מיתת מרים במדבר דבר שאינו מובן **גם למשה רבינו**.

ומובן גם כן מפירוש רש"י זה שתירוצים הנ"ל אינם מספיקים, דאם לא כן, הרי אין זה עלילה שהרי לפי דבריהם יש טעם הגון למה מתה מרים במדבר, דהיינו מפני כבודם של משה ואהרן.

ואין לתרץ שמשה מצד ענותנותו לא סבר שזהו טעם מספיק שמרים תמות במדבר מצד כבודו, ולכן קרא לזה עלילה, שהרי תירוץ זה הוא מספיק בנוגע **לכבודו**, אבל לא לגבי כבוד אהרן.

והנה כל זה בנוגע לשאלתו ותירוצו הנ"ל. אך לפי דברי רש"י דפרשת וזאת הברכה הנ"ל, היה מקום לפרש דיוק לשון רש"י (חוקת כ, כז – ד"ה ויעש משה), וז"ל: "אף על פי שהדבר קשה לו, לא עכב".

שלכאורה תמוה קצת הלשון "לא **עכב**", שבדרך כלל משתמשים בלשון זה בנוגע לביטול הענין לגמרי. ולדוגמא הלשון "שנה עליו הכתוב **לעכב**"; "ואם לא נתן **לא עכב**".

ולאידך גיסא, הלשון הרגיל לאיחור בזמן הוא (לא "עכב", אלא) "איחר". וכלשון הכתוב "אל תאחרו אותי וגו'" (חיי שרה כד, נו), ולא נאמר תעכבו. וכן "ולא **אחר** הנער וגו'" (וישלח לד, יט), "מלאתך ודמעך לא **תאחר** וגו'" (משפטים כב, כח). וכן "מדוע **אחרו** פעמי מרכבותיו" (שופטים ה, כח).

ואם כן, אם כוונת רש"י היתה לומר (רק) שמשה **לא נשתהה** וקיים ציווי הקב"ה **מיד**, היה מתאים יותר הלשון "לא איחר".

ואפילו אם גם מילת "עכב" משמשת לשון עכבה בזמן ולא ביטול לגמרי, עדיין ע"פ כללי הדקדוק מתאים יותר לומר "ולא התעכב", ולמה כתב רש"י "ולא עיכב". משמע, שמשה רבינו לא עיכב את המעשה עצמו מלהעשות.

ועוד והוא העיקר, שרש"י **בעצמו** מפרש בפרשת מטות (לא, ג – ד"ה וידבר משה): "אע"פ ששמע שמיתתו תלויה בדבר, עשה בשמחה ולא **איחר**".

מכל הנ"ל נראה לומר בדרך אפשר, שפירוש דברי רש"י "לא עכב", כוונתו שמשה לא עיכב ומנע את הענין לגמרי – ולא רק שלא נשתהה מלקיים את מצות הקב"ה.

ובאיזה כח היה יכול משה לבטל את מיתת אהרן לגמרי? בטענתו שאהרן לא עשה כלום, כמו שפירש"י בפרשת וזאת הברכה.

ולפי זה יהיה הפירוש ברש"י במה שכתב "אף על פי שהדבר קשה לו", לא רק שהיה קשה לו **עצם** מיתת אהרן, אלא שהיה קשה לו גם על **הסיבה** שאמר לו הקב"ה שמצד זה ימות אהרן.

ולפי זה היה אפשר להבין עוד דיוק בדברי רש"י, והא: למה כתב רש"י "**שהדבר** קשה לו", ולא אמר בקיצור "אע"פ שקשה לו", ומה מוסיפה תיבת "שהדבר".

ואולי אפשר לומר שכוונת רש"י בזה היא שלא רק מיתת אהרן היתה קשה לו אלא "שהדבר", דהיינו הסיבה למיתת אהרן קשה לו – 'קשה' גם מלשון קושיא.

ובזה היה אפשר לתרץ עוד קושיא:

כשהבן חמש למקרא ילמוד פרשת וזאת הברכה, שמשה אמר שמיתת אהרן היא עלילה, ישאל אם כן למה לא טען משה זה **בשעת מעשה**, כשהקב"ה אמר לו בפרשת חקת: "קח את אהרן . . והעל אותם הר ההר". אך לפי מה שפירש"י "שלא עכב", יכולים לתרץ זה, דהיינו שזה **גופא** משמיענו הכתוב, שהגם שמשה באמת היה יכול לעכב, לא עכב מפני שהי' בטל לגמרי לרצון העליון.

אבל לכאורה אין פירש"י בפרשת וזאת הברכה מובנים כלל.

כי כשלומדים את הפסוקים בפרשת חקת בנוגע למי מריבה, "קח את המטה . . אתה **ואהרן ודברתם** אל הסלע" (כ, ח); "ויקהלו משה **ואהרן** את הקהל אל פני הסלע" וגו' (שם, י); "ויאמר ה' אל משה ואל **אהרן** יען לא האמנתם בי להקדישני וגו'". ופירש שם רש"י: גילה הכתוב שאלולי חטא זה בלבד **היו** נכנסין לארץ, כדי שלא יאמרו **עליהם** בעון שאר דור המדבר . . כך היה עון משה **ואהרן**".

מוהן שהאחריות בענין זה היתה על אהרן כמו שהיתה על משה, וכמו שנאמר בפירוש "ודברתם". ומובן בפשטות שהגם שבפועל לא הכה אהרן את הסלע, היה חטאו בזה שעמד עם משה בשעה שהכה את הסלע ולא מיחה בידו או **שהוא** היה צריך לדבר אל הסלע אם משה לא דיבר.

ומובן ופשוט כל כך שרש"י אין צריך לפרש כלל להבן חמש למקרא מה היה חטאו של אהרן. ומובן בפשטות לבן חמש למקרא שאין כל קושיא במה חטא אהרן.

ואם כן איך מתאים זה עם פירש"י בפרשת וזאת הברכה שמיתת אהרן במדבר היתה עלילה. ועוד אינו מובן מה שרש"י כותב: "אם משה אמר **שמעו נא המורים**".

וכי זה הי' הסיבה מה שמשה לא נכנס לארץ?

ואין הכי נמי שאהרן לא אמר שמעו נא המורים, אבל מכל מקום חטאו הי' כנ"ל שלא מיחה במשה, או שהוא עצמו לא דיבר אל הסלע. וצ"ע.

שונות

'כל מעשיך בספר נכתבים'

גדר כתיבה דיגיטלית; בירור דיני וטעמי האיסור של 'דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן'

הרב ישראל אליעזר רובין
שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני, נ.י.

תקנתו של רבי יהודה הנשיא בכתיבת המשנה

תנן באבות (ריש פ"ב): "רבי אומר . . וכל מעשיך בספר נכתבים". והנה לשון משנתינו לפני זה 'עין רואה ואוזן שומעת' מיוסדת על הפסוק 'הנוטע אזן הלא ישמע, היוצר עין הלא יביט' (תהלים צד), להגיד שבחו של מקום, שהוא סוקר הכל, והכל גלוי וידוע לפניו, שעינו ואזנו משוטטות בכל.

אבל לפי זה אינו מובן סוף המשנה "וכל מעשיך בספר נכתבים", שאדרבא, זוהי גריעותא וכחסרון ח"ו לפניו ית', וכי יצטרך הקב"ה ש'אין לפניו שכחה' (פ"ד) ספר להזכירו?

והרי גם באדם גרע כתיבה מדיבור, דקי"ל "מפיהם ולא מפי כתבם" (גיטין עא, א)?

ואם זהו רק כלשון 'ספרי צדיקים רשעים ובינונים' (ר"ה יז, א), שאף שבידיעת עצמו יודע ה' את כל הנמצאים, ש'ספר' זהו רק כינוי 'דברה תורה כלשון בני אדם' (רמב"ם הל' תשובה), וכן לקמן (פ"ג מ"ג) מביאה במשנה את הפסוק "ויכתב בספר זכרון ליראי ה'". א"כ הי' למשנתינו לומר 'יד כותבת' כסגנון 'עין רואה ואוזן שומעת' (כדלקמן פ"ג משנה כ"ב)?

ולענ"ד י"ל שבוודאי אין הקב"ה צריך ספר להזכירו, רק מודיע לאדם, שלא יחשוב: "מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו, אם צדקת מה תפעל בו . . ומה מידך יקח", לכן קמ"ל שמעשינו ועבודתינו אכן עושים רושם למעלה, ומתאר כשם המושאל, שאכן ראוין הן 'להעלותם על הכתב' לחבר מהם ספר, ש"אילו היה ראובן יודע . . אילו היה אהרן יודע שעתידה תורה לכתוב עליו" (רות רבה פ"ה סוף אות ו). (להעיר שניקוד **בספר** כאן בפת"ח, כהא הידיעה).

ויפה הדבר לאומרו, שעיקר ענינו וחידושו של רבי יהודה הנשיא שהנחיל את כל ישראל היתה מה שכתב ששה סדרי משנה, אף ש'על פי הדברים האלה כרתי ברית עמך ועם ישראל' . . 'דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן' (גיטין ס, א, תמורה יד, א), אבל מצד 'עת לעשות לה', התירו רבי ובית דינו וניתנה תושבע"פ ליכתב.

דחויה או הותרה?

והנה חקרו האחרונים בגדר היתר זה, אם כתיבת תושבע"פ בזמן הזה 'הפרו תורתך' רק דיעבד מפני הצורך (ע"ד הצחות נקרא 'ש"ס הדחק'), או הותר גם לכתחילה? (כעין רש"י (מכות כג, ב) אם 'הפרו תורתך' (לשאול שלום חבירו בשם) רק היתר, או חיוב).

והנה מהמהרש"א (ב"ב י, א) משמע שזהו הידור לכתחילה על צד היותר טוב, שפירש מארז"ל: 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו,' לא במוחו, כלומר שכותב חידושי תורה שלו.

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' לט) תולה חקירה זו במחלוקת הרמב"ן, הר"ן והטור אי מותר לכתוב פסוקי דרחמי.

ונפקא מינה אי להציל גליוני תושבע"פ בשבת מן הדליקה (שקו"ט בזה בטושו"ע ונו"כ סי' שלד סי"ב, ב"ח וב"י מהמרדכי, הרמב"ן והרשב"א; מגיד משנה להל' שבת פכ"ג הכ"ו).

וכן נפקא מינה אם לגנוז גליונות תושבע"פ כשעדיין לא נלמד בהם, וכן אם יש להדר לכתוב ולהדפיס חידושי תורה על ניר וכריכה יפה, וכנהוג בזמנינו ובפרט בהוצאות הש"ס.

והנה הג"ר נתן אדלר תמה אם מותר לכתוב תושבע"פ שלא לצורך (הובא בשד"ח, כרך ח א'תרמט). וכן הזהיר תלמידו החתם סופר (שו"ת או"ח סי' רח) שמחבר המוציא לאור ספרו שלא לשמה עובר על איסור "דברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבן,' שהותר רק מפני עת לעשות לה', והאיסור במקומו עומד".

(ודנו בזה האחרונים אי החלפת דברים שבכתב ושבע"פ הוי איסור דאורייתא, וראה הקדמות הרה"ג ואהרמאן לשני חלקי ספרו שארית יוסף).

שיטת ר"י הנשיא שקלקלתו תקנתו

ורבי יהודה הנשיא אזיל לשיטתו שכהן מותר לשתות יין בזמן הזה, שקלקלתו זוהי תקנתו (תענית יז, סנהדרין כב, ב), שכיון שכך עלתה בימינו, לדידן הוי לכתחילה.

ואם כן, הרי מהדגשת משנתינו במעלת כתיבה בספר (שמדגיש 'ספר' קבוע, לא רק 'פנקס' ארעי, כדלקמן סוף פ"ג), משמע שאינה רק דחויה בדיעבד, אלא אדרבא, מצותו בכך,

שתחילה זכו רק דברי ה' ודברי הנביאים להכתב בספר, אבל מזמנו של רבי (י"מ 'עין רואה' רמז לתקופת הנביאים, ואח"כ 'אוזן שומעת' שהשתמשו בבת קול, ואח"כ –) זכה להנצח בספר גם תושבע"פ, היינו שקלא וטריא שעל ידי החכמים שבזמנם.

וכן פירש (עיון יעקב) את הענין המיוחד שבשעת פטירתו 'זקף רבי אצבעותיו כלפי מעלה . . גלוי וידוע . . שיגעתי בעשר אצבעותי בתורה' (כתובות קד, א), רמז לכתיבתו של המשנה.

מה הדין בכתיבה דיגיטלית?

והנה אף שכעת משמע מהנ"ל שהותרה ממש כתיבת תושבע"פ, הרי כמו שכהן מותר לשתות יין רק בזמן הזה, אבל כשיבנה המקדש הרי יחזור לאיסורו, ליזהר אולי יקראוהו לעבודה, כן אפשר בנוגע לכתיבת תושבע"פ לעתיד לבוא, וז"ל רבינו (י' שבט תש"ל):

"כשיבוא משיח, ורוח הטומאה אעביר מן הארץ, יתבטל ענין השכחה, ולא יצטרכו לכתוב תושבע"פ, יהיה איסור לכתוב תורה שבעל פה, דשוב

לא שייך טעם ההיתר משום עת לעשות לה׳, במילא יתבטל ההיתר, והלימוד יהי׳ על פה, ויאסר לכתוב אפילו ׳מגילת סתרים׳ . . ויש להסתפק בנוגע לעת״ל אם עכ״פ יכתבו או ידפיסו תושבע״פ שכבר נדפס מקודם כמו משנה וגמרא, כיון שיהיה באפשריות ללמדו בעל פה״.

וידידי מנועד הגראי״ב גערליצקי שליט״א בספרו ימות המשיח בהלכה (ח״ב, סנ״ו ע׳ שנג) מביא מס׳ פרח מטה אהרן להגר״א סולבייצ׳יק דיון בין הגר״א וואסערמאן והגרי״ד בנוגע לספרי ש״ס לע״ל.

טעמי האיסור

והנה דנו פוסקי זמננו בגדר כתיבה דיגיטלית לכתיבה בחוה״מ, הגר״י פרקש (פ״ו סעיף צח ע׳ רכח) מתיר, מביא מהרב מדעברעצין ובעל המשנה הלכות ש׳אינו כתיבה רק הבהוב אורות בעלמא״ אבל הגרזש״א מחמיר) ופטור ככותב באבק דרכים (שבת קד, ב, או״ח סי׳ שמ), לפני או אחר שמקליד לשומרו.

והנה יש לעיין מהו גדר כתיבה דיגיטלית לענין כתיבת תורה שבעל פה?

א. אם טעם איסור כתיבת תושבע״פ הוא כדי שתשאר התורה נחלתה המיוחדת לבני ישראל, ולא יגיע לגוים כזר נחשבו (שמות רבה מז, הגהות מיימוניות מביא מפרדר״א), ולכן צריכה תושבע״פ להשאר כמגילת סתרים, כקובץ ׳פנימי׳ שאינו לפרסום לכל, אם כן כתיבה דיגיטלית תיאסר שהיא פרסום הכי גדול, המתגלה מיד לכל באי עולם,

ב. וכן אם הטעם הוא שלא להשען ולבטוח רק על קריאה בספר, אלא צריך ללמוד תורה איש מפי איש (פרישה או״ח סי׳ מט מביא ר״ן על הרי״ף מגילה יד, א).

ג. להמהרש״א, החשש הוא שיתעצלו הלומדים לסמוך על הכתב, ולא ישתדלו לשנן ד״ת בעצמם. (בספרי הרהורי תורה (סי״ט הערה 243) הבאתי מכתר ראש (סז, סוף סידור הגר״א מהגר״ח מוולוז׳ין) שאכן להגר״א ׳אין איסור לאו ׳השמר פן תשכח׳ היום שהספרים מצויים׳).

האם יאסר לכתוב תושבע״פ לעתיד לבוא

והנה יש לעיין בשלשת טעמים אלו לימות המשיח, שהרי:

א) ׳אז אהפוך כל העמים שפה אחת לעבדו כולם שכם אחד,׳ ויתבטל קטרוג והטעיית הגוים כאילו תושבע״פ היא שלהם,

ב) לא יצטרכו כ"כ לקבלה איש מפי איש, ש'לא ילמדו עוד איש את רעהו, כי כולם ידעו'.

ג) 'לא יהא עסק כל העולם אלא לדעת את ה' (כלשון הרמב"ם), אין חשש עצלות כשבטל יצה"ר.

טעמו של המהר"ל

אבל המהר"ל מפרש את תירוץ הגמרא על השאלה: 'חביבין דברי סופרים . . שמא תאמר אם יש בהן ממש, למה לא נכתבו'? (עירובין כא, ב, וראה הקדמת ס' ים של שלמה), וזה לשונו:

'מפני שאין קץ וסוף לתושבע"פ כדכתיב עשות ספרים הרבה אין קץ, ולא כתבה התורה אלא דבר ששייך לו כתיבה, דכל דבר שנכתב הוא משומר ומוגבל וזה מה שנכתב, ודבר שבעצמו אין לו קץ וסוף, נהגה עמו התורה כמו שהוא ראוי, שלא יהא נגבל ומשומר ונכתב כלל בתורה, וזהו ענין שנאסר לכתוב תושבע"פ'. (גור אריה שמות לד).

והמהר"ל מסיים 'וזולת זה מן הפירושים אינם כלל'. (ומיושב בזה קושיית שו"ת חות יאיר (סי' קצב) היד ה' תקצר? שאין הכוונה לטורח ריבוי ספרים, אלא שתושבע"פ ענינה בלי גבול).

הרי שאיסור כתיבת תושבע"פ (בפרט לע"ל שיתבטלו הטעמים האחרים כנ"ל) אינה רק ענין שלילי מפני חשש חיצוני, להשמר מן הטעות, או מעצלות, או לשמרה מן הגוים, כתענית עשרה בטבת שגזרו מפני תרגום השבעים,

אלא הזהירות שלא לכתוב תושבע"פ הוא ענין פנימי, בעצם מהותה שהיא רחבה מני ים, שבזה מודגשת עיקר חילוקה מתורה שבכתב שמוגדרת היא באותיות ותיבות, שהוזהרנו: הוי זהיר . . אם אתה מוסיף אות א' או אם מחסר אות א' מחריב את כל העולם' (עירובין יד), שאדרבא, ענינה של תורה שבעל פה אינה מוגבלת באותיות ותיבות הכתב, אלא עיקרה הוא השקלא וטריא בין החכמים בעלי אסופות 'לאפשא לה', וכדתנן: "הפך בה והפך בה"; ומקניני התורה להיות "שואל ומשיב, שומע ומוסיף".

אכשיר דרא

ולולי דמסתפינא י"ל שאכן, כך היא דרכה של תורה באופן דיגיטלי לפני שמדפיסים אותה על הנייר או לפני שנקבע באופן PDF, שאינו באופן 'תם ונשלם', אלא היא כתב העשוי להשתנות המניח מקום להתגדר בו מיני' וביה.

(חוץ מזה שמהרה ירוץ דברו, בשליחת שאלות ותשובות ברגע כמימריה סביב כל העולם).

ואף שבוודאי יש מעלה בדפוס שהוא קיים לעולם (כמאמר הצ"צ), אבל כל דף הנקבע בדפוס נשאר כמות שהוא, ואינו נותן מקום להוסיף בו (והרוצים להוסיף הגה"ה מוכרחים להדחק במקום צר, בצד או בשולי הגליון), כאילו זהו סוף פסוק ותו לא מידי.

משא"כ אופן דיגיטלי (ובודאי באותו הזמן שיטוהר מרוח הטומאה, שיעביר מן הארץ) שיכולה להיות 'כנטיעה זו שהיא פרה ורבה' (חגיגה ג:).

יגדיל תורה ויאדיר

ולפי זה יש ליישב קושיית הרב גערליצקי (בסוף סי' נו שם) סתירה מדברי רבינו (תורת מנחם התוועדויות תנש"א ח"ב ע' 104) בנוגע לכתיבת תושבע"פ לעתיד לבוא, וז"ל: "ע"י הכתיבה ניתוסף יותר בהבנת הענינים ועד לתוספות חידושים כו' כנראה במוחש',

הרי שיהיה ענין גדול בכתיבת חידו"ת לעתיד לבוא, שע"י זה יתווספו הרבה חידושים, ולכאורה הרי זה סותר את האיסור לכתוב? אלא י"ל בכתיבה באופן דיגיטלי המותרת, וכנ"ל, ואין כוונתי לפסוק הלכה, בפרט בענין שגדולה מני ארץ ורחבה מני ים, ולא באתי רק להעיר ללמוד ולברר ענין זה, ואבקש מאת הקוראים להעיר, ותן לחכם ויחכם עוד.

השמטה

וכן גדלה מעלת כתיבה דיגיטלית על אופן הדפוס לענין תיקונים והשמטות (כהשמטותיו של הצפנת פענח שהן פרין ורבין בתוספות מרובה על העיקר), "אומ"ר השכחה", לקוטי בתר לקוטי, ומהדורות בתראות, שאינם מפוזרים זה בכה וזה בכה, אלא הכל מתאחד יחד בפנים דבר דבר על אופנו, במקומו הראוי לו.

שיעורי הלימוד בתניא קדישא

הרב מיכאל א. זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

ע"פ דברי הרבי בשיחת ש"פ לך לך תשי"א בנוגע לחלוקת התניא – בנוגע לסיום אמירת הקדיש אחרי יו"ד שבט:

"וכאן רואים דבר פלא – "א בעל-שם'סקער ענין" – בנוגע לשיעורים בתניא דג' הימים (רע"א-רע"ב-רע"ג)" –

יש להעיר גם בנוגע השיעורי תניא בסביבות יום כ"ט תמוז, יום ההילולא של רש"י.

שבשני השיעורים [של מסלול שנה פשוטה וכן שנה מעוברת] מוזכר שם "רש"י":

בשנה פשוטה - בסיום אגרת התשובה [**למחרת** כ"ט תמוז]: ""אלא נגדי דייקא כמו ואתה תתיצב מנגד מנגד סביב לאהל מועד יחנו ופרש"י מרחוק".

בשנה מעוברת – בפרק יו"ד [**יומיים** אחרי כ"ט תמוז]:

וז"ש רז"ל במשנה אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש ופרש"י הכנעה והיא בחי' תשובה תתאה לעורר רחמים כנ"ל".

*

והנה כמו כן מצינו בנוגע ה' מנחם אב – יום ההילולא של האר"י החי:

בשנה מעוברת – אגרת התשובה רפי"ב [למחרת ה' מנ"א]:

"וטעם השמחה ביסורי הגוף לפי שהיא טובה גדולה ועצומה לנפש החוטאת למרקה בעה"ז ולהצילה מהמירוק בגיהנם (בפרט בדורותינו אלה שאין ביכולת להתענות כפי מספר כל הצומות שבתיקוני תשובה מהאר"י ז"ל הצריכות למירוק הנפש להצילה ממירוק בגיהנם).

ומכאן אנו למדים עד כמה מדוייקים פרטי לוח המורה שיעור בלימוד התניא.

לעילוי נשמת

החסיד ר' **חיים מנחם** (המכונה **ר' מענדל**) ע"ה

ב"ר **ראובן** ע"ה

פרימערמאן

נפטר ביום ב' אלול ה'תשנ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.

◈

נדפס ע"י בנו

הרה"ת **ר' יוסף ראובן** וזוגתו מרת **אסתר מרים**

ומשפחתם שיחיו

פרימערמאן

◈ ◈ ◈

לזכרון ולעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח רב פעלים לתורה ולמצוות

הר"ר שמואל הלוי ז"ל לוויטין

שזכה להשפיע דא"ח לדורות תלמידי ישיבות תו"ת

מיסוד רבותינו נשיאנו זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

נפטר ביום י"א אלול ה'תשל"ד

ת. נ. צ. ב. ה.

לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת **מינדל** ע"ה

ראזענבלום

בת הרה"ח מוה"ר **יוסף לוי** ע"ה **שאנא**

נפטרה ביום י"ז אלול ה'תרפ"ו

ת. נ. צ. ב. ה.

◈

נדפס ע"י יו"ח

◈ ◈ ◈

לזכות

התמים **מנחם מענדל** שיחי' **טלזנר**

לרגל היכנסו לעול מצוות

ביום ג' כ"ו מנחם אב ה'תשע"ב

יה"ר שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

◈

ולזכות הוריו

הרה"ת ר' **יעקב נפתלי** וזוגתו מרת **אסתר רבקה** שיחיו

טלזנר

◈

נדפס ע"י הת' **לוי** שיחי' **טלזנר**

לזכות

החתן התמים

יחיאל מיכל שיחי' **גורליק**

והכלה מרת **שרה זעלדא** שתחי' **בכור**

לרגל בואם בקשרי השידוכין

ביום חמישי כ' מנחם אב תשע"ב

◈

ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' **שמעון** וזוגתו מרת **רלה** שיחיו **גורליק**

הרה"ת ר' **שלמה** וזוגתו מרת **גיטל** שיחיו **בכור**

◈

נדפס ע"י חבר המערכת התמים **אלחנן דוב** שיחי' **גורליק**

◈ ◈ ◈

לזכות התמים

יוסף שיחי' **טלזנר**

לרגל יום הולדתו ביום ג' כ"ו מנחם אב תשע"ב

◈

יה"ר שיתברך בשנה טובה בגשמיות וברוחניות וימלא השי"ת כל משאלות לבבו לטובה ויזכה לראות בהתגלות מלכנו משיחנו בקרוב ממש בתוך כלל ישראל

◈

נדפס ע"י

משפחתו שיחיו

לזכות

הילד **שמואל** שי׳

לרגל הכנסו לבריתו של אאע״ה בשטומ״צ

ביום חמישי ח׳ תמוז תשע״ב

יה״ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות, וירוו ממנו ומכל יו״ח שיחיו, רוב נחת ושמחה

מתוך ברכה והצלחה רבה בגו״ר תמיד כה״י

◈

נדפס ע״י הוריו

הרה״ח הרה״ת ר׳ **יוסף שכנא** ומרת **זהבה רות** שיחיו

ג-טליב

◈ ◈ ◈

לזכות

הילד **מנחם מענדל** הכהן שי׳

לרגל התספורת שלו (אפשערעניש) בשעה טובה ומוצלחת

למזל טוב ביום ראשון כ״ד מנחם אב

ולזכות אחותו **שרה אסתר** תחי׳

יהי רצון שיזכו לגדלם לתורה ולחופה ולמעשים טובים, וירוו מהם

רוב נחת ושמחה בגו״ר, מתוך אושר ברכה והצלחה רבה ומופלגה תמיד כה״י

לאורך ימים ושנים טובות

◈

נדפס ע״י הוריהם

הרה״ת ר׳ **ארי׳ לייב** הכהן ומרת **רייזל** שיחיו

שאטענשטיין

לזכות

הילד **רפאל משה** שי׳

לרגל התספורת שלו (אפשערעניש) בשעה טובה ומוצלחת

למזל טוב ביום ראשון כ״ד מנחם אב

ולזכות אחיו הילד **בנציון ישראל מאיר** שי׳

יהי רצון שיזכו לגדלם לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו מהם

רוב נחת ועונג בגו״ר מתוך אושר ברכה והצלחה רבה ומופלגה תמיד כה״י.

לאורך ימים ושנים טובות

◈

נדפס ע״י הוריהם

הרה״ת ר׳ **מרדכי דובער** ומרת **מנוחה רחל** שיחיו

ווילהעלם

◈ ◈ ◈

לזכות

הבחור התמים **שניאור חיים יצחק אלכסנדר**

בן **נחמה דינה**

שימשיך בעזהשי״ת ברפואה שלימה ברמ״ח אבריו ושס״ה גידיו ויחזקהו ה׳ ויאמצהו בקרוב ממש

והוריו שיחיו יזכו לרוות ממנו ומכל יו״ח שיחיו רוב נחת ועונג לאורך ימים ושנים טובות