

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

ארבעים שנה

גליון י"א [אלף-קע"ט]

חג השבועות

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה
מאה ושמונה עשר שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

חג השבועות
גליון י"א [אלף-קע"ט]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 8למה מי שאינו מחכה לביאתו הוא כופר
הרב שלום צירקינד
- 11.....שינוי מנהגו של עולם בימות המשיח ע"פ הכרעת החסידות
הת' השליח מנחם מענדל הכהן הענדל

תורת רבינו

- 14.....אכילת שובע בפסח שני
הרב חנניה יוסף אייזנבך
- 21.....בענין החיוב דשבע מצוות בני נח
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 28.....ביטוי השמות של 'אנא בכח' בקשר לספירת העומר
הרב לוי יצחק ראסקין
- 29.....מחשבה בקדשים
הרב אליהו נתן סילבערבערג
- 33.....מנין הלויים
הרב מרדכי מינצברג
- 34.....שאלה בהסברת סיבת המיתה דתלמיד ר"ע
הרב אליעזר ג. שם טוב
- 36.....ביאור ב"חולשא דאורחא" לפרש"י
הרב מרדכי רובין
- 39.....בדין בר מצרא במטלטלין
הת' מנחם מענדל טייטלבוים
- 41.....הערות קצרות בתורת רבינו
הת' דב בעריש רוטנברג

- 45.....מי תיקן תפילה.....
הת' משה צייטאג
- 52.....בגדר חיוב הסיבה במשנת הרבי (ב).....
הרב בנימין אפרים ביטון
- 58.....איך הגיעו מנהגים וסמלים יהודיים לחצי כדור התחתון לפני קולומבוס.....
הרב משה מרקוביץ
- 59.....שאלה ששאל אריוס (גליון).....
הנ"ל

נגלה

- 60.....קיים אברהם אבינו אפילו עירוב תבשילין.....
הרב בנימין אפרים ביטון
- 61.....הערות קצרות בריש מסכת נדרים.....
הרב יוסף יצחק ליפסקער
- הת' מנחם מענדל הלוי לאבקהאוסקי
- 65.....דעת המנחת יעקב בשיטת המושאת בנימין כשלא ניקרו גידי הדם.....
הרב מנחם בן דוד

חסידות

- 68.....תפילין דרבינו תם.....
הרב משה מרקוביץ
- 69.....התפילה לכיוון ארץ ישראל.....
הנ"ל
- 69.....טוב זה יצר טוב מאד זה יצר הרע.....
הנ"ל
- 70.....בשופר צד הקצר למעלה או למטה.....
הנ"ל
- 71.....בלי גבול בתורה.....
הנ"ל
- 72.....נחת רוח לפני שאמרת ונעשה רצוני.....
הנ"ל

- 73.....מהות הצדיק.....הנ"ל
- 74.....קדש עצמך במותר לך.....הנ"ל

הלכה ומנהג

- 75.....מי שאינו מתפלל עם המונין מפני המגיפה האם נמשך אחריהם.....הרב ברוך אבערלאנדער
- 81.....באם נשפך הכוס השני באמצע אמירת ההגדה, האם צריך לחזור ולומר עליו את כל ההגדה.....הנ"ל
- 83.....דין תענית בשבת ויו"ט עד חצות.....הרב אברהם אלאשוילי
- 86.....קריאת ההפטרה בלחש יחד עם הקורא.....הרב לוי יצחק ראסקין
- 88.....עלייה לתורה כשעומדים בריחוק מקום זה מזה.....הרב גדלי' אבערלאנדער
- 93.....בגדרי קריאת התורה בחג השבועות.....הרב משה אהרן צבי ווייס
- 97.....בגדר מצוות התפילה מה"ת לשיטת הרמב"ם.....הרב שמואל רסקין
- 106.....הוספת שם לאחד המחותנים.....הרב מנחם מענדל רייצס
- 108.....מוזיק במחלה מדבקת.....צבי רייזמן
- 124.....ברכת כהנים עם מסיכה בשעת הקורונה.....הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 125.....האם יש לבטל מנהג זה ע"פ ד' הרמ"א.....הרב אמיר ולר
- 131.....בעל דופא שינים או עובד בהצלה לטפל באשתו נדה.....הרב יעקב אהרן סקוצ'ילס

תפילה בחוצות.....135.....

הרב יהושע אברהם הכהן דובינסקי

פשוטו של מקרא

ודשנו את המזבח.....146.....

הרב שרגא פייוויל רימלער

אל יאמר אדם אי אפשי בפשוטו של מקרא.....147.....

הרב לוי לברטוב

שונות

בעניין מה שנהגו להזכיר לנפטר ל"ע "בעטין זיך צום רבי'ן" - והמקור לזה.....151.....

הרב אליהו לנדא

אחטא ואשוב גבי השבטים.....153.....

הרב ישכר דוד קלויזנר

האם לימוד ב"זום" נחשב כאחד או שנים?.....154.....

הרב ישראל אליעזר רובין

הקדמה לתורה שבכתב.....157.....

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

מלת – תיבת.....158.....

הנ"ל

"רבותינו שבאה"ק".....161.....

הת' שנ"ז איידעלמאן

בירור בחיי החסיד ר' שמואל מונקעס (גליון).....163.....

הת' שלמה נחמי' טייכמאן

בברכת קבלת התורה בשמחה ובפנימיות
 וחג שמחה עם רפואות וישועות לכל בני ישראל שיחיו
 המערכת

הקובץ הבא
 יצא לאור אי"ה לכבוד פרשת בהעלותך ה'תש"פ
 הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', ח"י סיון ה'תש"פ
 "ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און
 קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"
 (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:
 פאקס: 718-247-6016
 אימייל: haoros@haoros.com
 כתובת:
 639 Eastern Parkway, Apt 3F
 Brooklyn, New York, 11213, USA
 להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275
 ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
 Haoros.com

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה

מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביים

לידידנו היקר והדגול איש האשכולות

הנודע בכשרונותיו הנפלאים ובמידותיו התרומיות

ר"מ ומשפיע בישיבת תות"ל איסטרא, מוסקבא

חבר המערכת בשנת תשע"ז

התמים חנן שי' טייכטל

לרגל בואו בקשרי השידוכין עם ב"ג המהוללה והחשובה תחי'

בשעה טובה ומוצלחת



יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד על יסודי
התורה והמצוה,

כרצון ולנחת רוח כ"ק רבינו נשיאנו,

בחיים מאושרים בגו"ר



המערכת

עניני גאולה ומשיח

למה מי שאינו מחכה לביאתו הוא כופר

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

ידוע מ"ש הרמב"ם בהל' מלכים רפי"א "וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו". וכבר דשו בזה רבים, למה מי שמאמין במשיח אבל אינו מחכה לביאתו נקרא כופר. ומהתירוצים השונים שנאמרו בזה ומה שיש לשקו"ט בכ"ז אפשר לחבר ספר שלם¹. ומחמת קוצר הפנאי אתעכב כאן רק על על כמה נקודות בזה, אע"פ שאינו דבר שלם כלל.

לכאן יסוד ושורש הענין, תלוי בהבנת כוונת הרמב"ם בהלשון "מחכה לביאתו". שכפשוט, א"א להבין למה מי שאינו מחכה לביאתו הוא כופר, בלי להגדיר נכונה מהו "מחכה לביאתו". ובזה יש לפרש בכמה אופנים, (אף שאינם סותרים זל"ז):

הפי' של מחכה הוא ענין באמונות ודיעות. שאינו מצפה ומאמין שדבר זה אכן יכול לקרות עכשיו². דהיינו ש"מי שאינו מחכה לביאתו" הוא מי שמאמין בביאת המשיח, אלא שאינו חושב שאפשרי שמשיח יבוא היום. והוא ע"ד דברי המבי"ט בספרו בית אלקים (שער היסודות פ"נ, בביאור דברי הרמב"ם בפירוש המשניות) "והבלתי מאמין לזמן קרוב, ג"כ לא יאמין לזמן רחוק", ע"ש.

ובאותיות פשוטות: מי שאומר שמאמין בביאת המשיח, אבל אינו מאמין שמציאותי שיבוא עכשיו. הרי באמת, ביאת המשיח אינו מציאותי בכלל בעיניו, כי אם ה' ביאת המשיח דבר מציאותי, מאי נפקא מינה להקב"ה שיביא משיח עכשיו. (ועד"מ כמו שרואים במדות בני אדם, שמי שאינו רוצה לעשות משהו, ואינו יכול לשלול זאת לגמרי, דוחה את זה באמרו "לא

(1) ולדוגמא: בתורת מנחם תשמ"ט ח"ג ע' 139, בדברי הרב שפירא ביאר "האמונה בביאת המשיח והצפי' לביאתו - הא בהא תליא, כלומר, אם אינו מחכה לביאתו, ה"ז הוכחה שאינו מאמין בו כדבעי, כי, אילו היתה האמונה שלו כדבעי, איך יתכן שלא יחכה ויצפה לביאתו?...! אם אתה מאמין שישנה טובה גדולה כזו - איך יתכן שאינך משתוקק מחכה ומצפה לטובה זו?...! ואם אינו משתוקק ומחכה לביאת המשיח, חסר באמונה שלו!"

והקשו ע"ז, דא"כ "מחכה לביאתו" הוא רק סימן ואבן הבוחן שהוא אכן מאמין, ומאי קמ"ל בזה הרמב"ם? ועוד זאת, שמוזה שהרמב"ם מחלק מי שאינו מאמין בביאת המשיח ומי שאינו מחכה בביאתו לב', משמע שהם ב' ענינים שונים.

(2) וזה דומה קצת להמילה expekt באנגלית.

עכשיו", אבל זה מגלה שבאמת אין לו רצון לזה).

ע"פ זה, אפשר לבאר בפשטות למה מי שאינו מחכה לביאת המשיח הוא כופר, כי מי שאינו מאמין שביאת המשיח הוא דבר מציאותי עכשיו (שבאמת אינו מאמין שזה מציאותי גם בעתיד), הוא כופר בביאת המשיח.

אמנם יש לעיין שאם אכן זהו עיקר כוונת הרמב"ם, הו"ל להשתמש במילים אחרות, שהרי הלשון "מחכה לביאתו" אינו מראה בעליל על ענין הנ"ל. (משא"כ הלשון "ולא יחשוב שיתאחר" בפירוש המשניות להרמב"ם שם, שעליהם מוסבים דברי המבי"ט).

בכמה משיחות הרבי, הרבי לומד להדיא שהלשון "מחכה" הוא ענין בהרגש הלב³, (ולא רק באמונות ודיעות). ראה לקו"ש חכ"ח ע' 136 "דער ענין פון "מחכה לביאתו" וואס כפשטות לשון ההלכה איז עס א הרגש (ניט ידיעה בעלמא) קומט דערפון וואס א איד פילט אז ער קען ניט האבן קיין שלימות בלי ביאת המשיח, ובמילא שטייט ער אין תקוה תמידית לביאת המשיח, פילנדיק אז אן דעם איז ער חסר". ולכאורה לפי ביאור זה, צ"ב ביותר, למה מי שאינו מרגיש בלב שחזר לו ביאת המשיח נקרא כופר?

וכבר דשו בזה רבים, ואכ"מ להכנס לכל התירוצים השונים שנאמרו בזה ולפלפל בהם. ולענ"ד יסוד הדבר הוא⁴, שמי שאינו מרגיש שחסר לו ביאת המשיח, הרי סו"ס אינו נוגע לו ביאת המשיח, וממילא אינו מאמין שאכן יבוא.

הסברת הדבר האמונה והציפי' בביאת המשיח, אינו רק אמונה שיתחדש איזה דבר בעולם אי פעם בעתיד. אלא יסוד האמונה בביאת המשיח היא ההבנה היא שהקב"ה הבטיח לנו שיביא את המשיח כי זהו דבר שנוגע מאוד, והאדם והעולם כפי שהוא עכשיו חסרים דבר עיקרי לעצם מציאותם, ומשיח ימלא וישלים אותם. (והעולם עצמו "תובע" ביאת המשיח). מי שיש לו ההבנה הזאת, הרי מובן שביאת המשיח הוא דבר מציאותי מאוד בעיניו, כי מבין ומאמין הצורך לביאת המשיח, ולכן מרגיש שהנה זה עומד לבוא.

משא"כ מי שאינו מרגיש שביאת המשיח הוא דבר שנוגע לו, הרי אצלו ביאת המשיח היא רק אמונה גרידא שמשוהו יקרה אי פעם. וכל הענין הוא רחוק בעיניו. וממילא א פשוט שאינו מרגיש שדבר זה יקרה עכשיו, שהרי "הענין "אינו בוער". (ב בדקות יותר הרי נמצא שאינו מבין ומאמין הצורך לביאת המשיח בכלל, וא"כ חסר אצלו האמונה בביאת המשיח. (וכנראה כל הנ"ל בחוש).

(3) וע"פ המבואר בכ"מ מובן זה כולל כמה ענינים: ההשתוקקות והתאוה וההמדה לביאת המשיח; הציפי' וההמתנה; היחול והתקוה (ועוד יותר - השמחה והבטחון) בביאת המשיח במהרה. ואכ"מ.

(4) ואפילו אם אין זה הביאור הישיר בדברי הרמב"ם, הרי סו"ס ענין זה הוא יסוד עיקרי כאן. ובאמת, המעיין בביאורים השונים שנאמרו בזה, יראה שסו"ס היסוד הנ"ל שכתבתי עומד וטמון בתוך הדברים.

ולחדד הדברים, יש לבאר זה ע"ד ההבדל בין האמונה בביאת המשיח והאמונה בתחיית המתים. שב"אני מאמין" אודות ביאת המשיח אומרים "אחכה לו בכל יום שיבוא". ואילו ב"אני מאמין" אודות תחיית המתים אומרים "אני מאמין באמונה שלמה, שתהי' תחיית המתים בעת שיעלה רצון מאת הבורא". וביסוד הדברים, נמצא הענין הנ"ל: תחיית המתים הוא דבר שיקרה לעתיד, אבל אין זה דבר שהאדם מרגיש שהוא "חסר" בלעדו⁵. ויסוד האמונה בתחיית המתים הוא רק האמונה שהקב"ה יעשה דבר זה בעת מסויים שירצה הקב"ה. משא"כ האמונה בביאת המשיח, ביסודו, אין זה רק אמונה שמשיח יבוא, אלא האמונה בביאת המשיח כולל ומיוסד על ההכרה בהצורך לביאת המשיח, שלכן הר"ז דבר שהאדם מרגיש ש"אחכה לו בכל יום שיבוא".

החפץ חיים בספרו צפית לישועה פ"ב כותב "מי שאינו מחכה לביאתו, דהיינו שמתייאש ממנו מאיזה סיבה שהיא". וראיתי מי שהעתיק דבריו, והבין שכוונתו לומר שכל זמן שאינו נתייאש מביאתו, דהיינו שעדיין מאמין שמשיח יבוא אי פעם⁶, אינו כופר.

והנה לבד זאת שדבר זה נוגד כל מהלך נפשו ועבודתו בקודש של החפץ חיים שהי' מצפה ותובע ביאת המשיח כל ימיו כידוע, וגם נוגד למ"ש בספרו שם פ"ג בביאור הלשון צפית לישועה, ובספרו שם עולם שער ההתחזקות פ"ג ועוד שצריך לצפות ישועתו של הקב"ה בכל יום, ע"ש, הנה בנוסף לזה החפץ חיים משתמש בספריו בהלשון "מתייאש" מן הגאולה, גם לגבי מי שמתייאש שמשיח יגיע עכשיו מחמת שעדיין לא הגיע הקץ (ראה בס' שם עולם שם, ובספרו מחנה ישראל שער האחרון פ"ב), ולא רק מי שמתייאש מביאתו לגמרי.

וכנראה שכוונת החפץ חיים הי' לתרץ הקושיא הנ"ל, מהו החילוק בין מי שאינו מאין בביאת המשיח או מי שאינו מחכה לביאתו. ומבאר, שמי שאינו מחכה לביאתו, הכוונה הוא למי שאכן מאמין בביאת המשיח, והי' מצפה שיבוא, אלא מחמת זה שנתאחר לבוא וכיו"ב התייאש ממנו. (ודבריו כנראה הם ע"ד לשון הפסוק⁷ (שהביא בהמשך הפרק שם) "אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא לא יאחר", ובמצו"ד שם "אף אם יתמהמה זמן רב עכ"ז אתה ישראל חכה לו ולא תתייאש ממנו כי בודאי יבוא בזמן הקבוע לא יאחר עוד". וע"ד הלשון באני מאמין שגם שם אומרים ב' ענינים. א' שאני מאמין בביאת המשיח. ב' שאע"פ שהוא מתמהמה עכ"ז אינני מתייאש ואני מחכה לו בכל יום שיבוא⁸). ומובן ופשוט שהניגוד למי ש"מתייאש" מביאתו, הוא לא האמונה שמשיח יבוא "אי פעם", אלא "תקוה" ויחול לביאתו,

(5) אבל להעיר שמצינו במקומות אחרים (ספורים) הלשון "מחכה" גם לגבי תחיית המתים. (ראה לדוגמא מנורת המאור נר ד' כלל ב' ח"ג סופ"ב). ואכ"מ.

(6) וכמבואר בכ"מ בשיחות הקודש (בביאור הלשון אחכה לו בכל יום שיבוא), שהציפי' לביאת המשיח היא שיבוא בכל יום, ולא רק אי פעם. ויש להאריך בזה הרבה ואכ"מ.

(7) חבוקק ב, ג.

(8) וזה קשור כנראה עם הפירוש של מחכה מלשון עיכוב והמתנה. ראה רש"י על ישעי' ל, יח ד"ה יחכה. ור"ה ואברהם זקן תרס"ו. וראה פירושי סידור התפילה לרוקח ח"ב ע' שצ"ד ד"ה לך ה' חנינו. ואכ"מ.

ומובן שמי שמקוה לדבר ה"ה חושב ורוצה שזה יקרה עכשיו. (ויש להדגיש ש"תקוה" ויחול הם ענין של הרגש, וכנ"ל שהענין של מחכה הו"ע של הרגש).

ויה"ר שנוכח לקבל פני משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



שינוי מנהגו של עולם בימות המשיח ע"פ הכרעת החסידות

הת' השליח מנחם מענדל הכהן הענדל

שליח ליישיבה גדולה

מלבורן, אוסטרליא

א.

בנוגע מצב העולם בימות המשיח, ידועים דברי הרמב"ם בהלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח (פי"ב ה"א): "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי' שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעי' "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ", משל וחידה, ענין הדבר, שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גוים המשולים כזאב ונמר. . ויחזרו כולם לדת האמת וכו'", ומסיים, "וכן כל כיצא באלו הדברים בענין המשיח, הם משלים, ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי' משל, ומה ענין רמזו בהם".

והשיג עליו הראב"ד ממ"ש בתורה "והשבתי חי' רעה מן הארץ", היינו, שלדעת הראב"ד, הפירוש ד"וגר זאב עם כבש גו" הוא כפשוטו, כלומר, שינוי מנהגו של עולם.

הנה בחסידות ההכרעה היא שהפסוקים כפשוטם, כמ"ש הרבי בד"ה ונחה תשכ"ה (הערה 6) "כהפס"ד בקבלה ובחסידות שהכתובים הם כפשוטם" ומציין שם להמקורות בחסידות, ואצטט כאן א' מהם, המשך וככה תרל"ז פצ"ד: "אבל לע"ל כשיהי' ומלאה הארץ דעה. . . ישתנה טבע החיות הדורסי' שגם הם יסבלו תאוותם, ופרה ודוב תרענה, יחדיו ירבצו ילדיהן מבלי אשר יזיק הדוב להפרה, וארי' כבקר יאכל תבן. . . שכ"ז יתחדש הטבע בהם מפני מעלת הדעת שיהי' לע"ל". וכן בעוד כמה מקומות מציין הרבי שהכרעת החסידות היא שהפסוקים כפשוטם.

נמצא, שחסידות מכריע כדעת הראב"ד שפירוש הפסוקים ("וגר זאב עם כבש גו" וכדו') הם כפשוטם, ובימות המשיח יהי' שינוי מנהגו של עולם.

ב.

הנה, בביאור דעת הרמב"ם שבימות המשיח עולם כמנהגו נוהג, ידועים דברי הרבי בזה (שיחת יו"ד שבט תשמ"ז, נדפס בסה"ש ע' 308), "שבדאי גם לדעת הרמב"ם יהי' חידוש במעשה בראשית, שהרי אין לך חידוש במעשה בראשית גדול יותר מתחיית המתים . . אבל, אין זה תנאי והכרח כו' בגדר דימות המשיח, אלא ענין בפ"ע". וכפי שביאר הרבי באריכות בלקו"ש חכ"ז (שיחה הא' לפ' בחוקותי) שבהכרח לומר שלדעת הרמב"ם יהי' שתי תקופות בימות המשיח, ובתקופה הב' יהי' שינוי מנהגו של עולם.

וביאר שם, דכיון שענינו של מלך המשיח הוא להביא לשלימות מצות והלכות התורה, לכן א"א לומר שתחילת ימוה"מ (תקופה הא') יכלול שינוי מנהגו של עולם - שהרי זה מגיע כתוצאה מפעולותיו של משיח.

ולכן כל היעודים שכתובים בהמשך לביאת המשיח, מפרש הרמב"ם שהם "משל וחידה", לדוגמא הפסוק "וגר זאב עם כבש וגו'". עכתו"ד.

הנה משמע, שגם לאחר ביאור הרבי שלדעת הרמב"ם יהי' חידוש במעשה בראשית בתקופה הב' דימוה"מ - עדיין נשאר מח' הרמב"ם והראב"ד. שדעת הרמב"ם - גדרו של משיח אינה קשורה עם ענין הנסים, לכן בתקופה הא' עולם כמנהגו נוהג, "וגר זאב עם כבש וגו'", "משל וחידה". משא"כ דעת הראב"ד, שמיד בתחילת ימוה"מ יהי' שינוי מנהגו של עולם ופירוש ד"וגר זאב עם כבש גו'" הוא כפשוטו (ואוי"ל דלשיטתו גדרו של משיח קשורה עם נסים, ועצ"ע).

וא"כ לכאורה צ"ב הא דהרבה הרבי לבאר שיטת הרמב"ם, אע"פ שלכאורה ההכרעה בחסידות היא דלא כשיטתו אלא כדעת הראב"ד, שפירוש הפסוק ד"וגר זאב עם כבש גו'" (וכדו') הוא כפשוטו, ויהי' שינוי מנהגו של עולם, (ובפשטות) גם בתחילת ימות המשיח?

ואע"פ שאפ"ל שהרבי מבאר רק שיטת הרמב"ם אבל אנן לא נקטינן כוותי' - דוחק לומר כן, שמשמע בכ"מ שהביאור בשיטת הרמב"ם היא גם המסקנה, שכן יהי' הגאולה בפועל.

ולדוגמא, בד"ה פדה בשלום תשמ"א ס"ו: "אלא שבזה גופא יש חילוק בין תקופה ראשונה לתקופה השני". דבתקופה הראשונה לא יהי' חידוש במע"ב . . מכיון שעולם כמנהגו נוהג . . משא"כ בתקופה השני' דימות המשיח שיהי' שינוי וחידוש במע"ב". וכן בכמה שיחות קודש.

ג.

הנה אף שבכ"מ משמע שגם לאחר ביאור הרבי בדעת הרמב"ם נשאר עדיין מח' הרמב"ם והראב"ד כנ"ל, הנה במאמר ד"ה פדה בשלום תשמ"א (המובא לעיל, שם ס"א ובהערה 12) משמע שהביאור בהרמב"ם שיש ב' תקופות הוי' תיווך בין הרמב"ם והראב"ד.

פי' הדברים, זה שהרמב"ם כותב שעולם כמנהגו נוהג היינו בתקופה הא', וזה שכותב הראב"ד שיהי' נסים היינו בתקופה הב', ולא פליגי במציאות ובסדר הדברים. וכן משמע בשיחת יו"ד שבת (סיום הרמב"ם) תשמ"ז (סה"ש ע' 308), ע"ש. [לכאן' עדיין יפלגו במהו גדרו של משיח, ובדומה לתיווך הדעות בנוגע ביאת אליהו, בהשיחה שם].

ועפ"ז אתי שפיר, שהכוונה בהכרעת החסידות שהפסוקים כפשוטם - הכוונה רק בנוגע לתקופה הב' (עיין במאמר הנ"ל), אבל בתקופה הא' נקטינן כדעת הרמב"ם.

[ויומתק זה ע"פ מה שאמר הרבי בכ"מ (תו"מ התוועדויות תשד"מ ח"ב ע' 1042) שעכשיו לאחר כל הרדיפות וכו' אנחנו כבר במצב של "זכו", וא"כ אוי"ל שחסידות אומרת שהפסוקים כפשוטם (אף דהוי כפשוטו בתקופה הב') משום דהולכים ישירות לתקופה הב', ולכן בפועל יהי' מיד הפירוש כפשוטו].

אבל עצ"ע, שבמ"א אומר הרבי מפורש שהכרעת החסידות היא גם בנוגע תקופה הא'. ונדפס שיחה זה בספר חקירת זמנים. אבל אין הספר תח"י.

ותן לחכם ויחכם עוד.



תורת רבינו

אכילת שובע בפסח שני

הרב חנניה יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

ז"ל הסה"ק "תורת מנחם" ליל א' דר"ח אלול תשמ"ו: "אצל בעלי-תשובה ישנו גם העילוי והפיכת זדונות לזכיות ("זדונות נעשו לו זכיות") – סוג מיוחד של זכיות שאינו שייך אצל צדיקים.

ודוגמתו בפסח שני – "חמץ ומצה עמו בבית" (רמב"ם פ"ח מהל' קרבן פסח ה"ג): "חמץ" מורה על ענינים בלתי-רצויים כו'. ולכן, חמץ בפסח (ראשון) הוא איסור הכי חמור, ועד כדי כך, שאיסורו אפילו במשהו כו' (ורק לאחר חמישים יום, לאחר שלימות העבודה דספירת העומר, יכול להיות חמץ "עמו בבית", בבית-המקדש – "שתי הלחם" דחג השבועות, "חמץ" (דוקא) תאפינה"). אבל בפסח שני – "חמץ ומצה עמו בבית". היינו, שהחמץ גופא נהפך לקדושה, כאמור, "זדונות נעשו לו זכיות".

ונוסף לזה, יש גם הוראה ולימוד, כאמור, מהמצוה דאכילת הפסח: ענין האכילה הוא – שהמאכל נכנס בפנימיותו כו', ועד שנעשה דם ובשר כבשרו.

וזוהי ההוראה מהמצוה דאכילת הפסח – שכללות העבודה דחודש אלול בתיקון העבר ("ניטא קיין פארפאלן") צריכה לחזור בפנימיות כו', כאמור, שבפסח שני ישנה מצות-עשה מיוחד בפ"ע בנוגע לאכילת הפסח, ע"ד ובדוגמת מאכל שנעשה דם ובשר כבשרו.

ובפרטיות יותר:

"מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע". כלומר, לא רק דם ובשר כבשרו סתם, אלא יתירה מזה – באופן של שביעה דוקא, ע"ד מ"ש הרמב"ם (סוף הל' איסורי מזבח): "כל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב שיהי' מן הנאה והטוב .. כל חלב לה", ובהדגשה יתירה בנוגע לקרבן פסח – "צלי" דוקא, "למשחה – לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים".

ומזה מובן גם בנוגע לעבודה דתיקון העבר (פסח שני) בחודש אלול – שמלבד היותו בופן פנימי, דם ובשר כבשרו, צריכה להיות באופן של גדלות, כדרך המלכים, כלומר, באופן של הרחבה, ומתוך שמחה וטוב לבב דוקא. ע"כ.

ב

ומבואר כדבר פשוט (ועיקרי בעבודת פסח שני), שבשר פסח שני צריך להאכל "אכילת שובע", ולכאורה כך משמע בפסחים ע' ע"א בתוס' בשם הירושלמי, שדין אכילת שובע בפסח הוא שלא יבוא לידי שבירת עצם, ואם כן הרי אין נפקא מינה בזה בין פסח ראשון לפסח שני, כמבואר ברמב"ם הל' קרבן פסח פ"ה הט"ו, שאיסור שבירת עצם שווה בשניהם.

ולפי המבואר ב"תורת מנחם" כאן, עכ"פ בפנימיות הענינים, אין זה רק משום סיבה אחרת צדדית, אלא ענין ועיקר בפני עצמו שפסח שני נאכל על השובע מצד "למשחה לגדולה".

ואיך שלא יהיה תמוה לפי זה, שהרמב"ם לא הביא דין "אכילת שובע" אלא גבי פסח ראשון, ולא לגבי "פסח שני", ולכאורה צ"ע.

ג

וז"ל הרמב"ם פ"ח מהל' קרבן פסח ה"א: "אכילת בשר הפסח בלילי חמשה עשר מצות עשה, שנאמר: 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו'. ובה"ג: 'מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע, לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר, אוכל מהן תחילה ואחר כך אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו, ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו. וכן אכילת בשר פסח שני בלילי חמשה עשר לחדש אייר מצות עשה, שנאמר בו: 'על מצות ומרורים יאכלוהו'."

וצ"ע אמאי לא הביא דין אכילת שובע רק גבי פסח ראשון ולא גבי פסח שני, וראיתי שתירצו, שכיון דלהלן פ"ה ה"ב כתב: "כשמקריבין את הפסח בראשון מקריבין עמו שלמים ביום ארבעה עשר מן הבקר או מן הצאן כו' וזו היא הנקראת חגיגת ארבעה עשר", וכן בהט"ז כתב: "מה בין פסח ראשון לפסח שני, הראשון אסור בחמץ בבל יראה ובבל ימצא כו' ומביאין עמו חגיגה כו' אבל פסח שני חמץ ומצה עמו בבית כו' ואין מביאין עמו חגיגה", ונמצא שבפסח שני אין דין הבאת חגיגה, והרי כל דין החגיגה הוא משום שהפסח יאכל על השובע, כדאיתא בפסחים ע' ע"א, ש"מ שאין דין אכילת שובע בפסח שני.

אבל לענ"ד עדיין לא מתיישבת השאלה, למה באמת אין דין אכילת שובע בפסח שני ומאי שנא פסח שני מפסח ראשון, ובפרט לפי המבואר ב"תורת מנחם" הנ"ל ענינם אחד, ועוד ועיקר, שכלל אי אפשר לומר כתירוצם בדעת הרמב"ם, וכמו שיבואר, וצ"ע.

ד

והנה במשנה פסחים ס"ט ע"ב: "אימתי מביא חגיגה עמו, בזמן שהוא בא בחול בטרהר ובמועט (שהיה הפסח מועט לאכילת בני החבורה ואוכלין החגיגה תחילה כדי שיהא פסח גמר שביעתן ותיחשב להן אכילה, רש"י), ובזמן שהוא בא בשבת במרובה (שהיתה חבורה מועטת ודי להם פסח לבדו, רש"י) ובטומאה, אין מביאין עמו חגיגה כו'". ובגמ': א"ר אשי: שמע מינה

חגיגת ארבעה עשר לאו חובה היא, דאי ס"ד חובה היא, תיתי בשבת ותיתי במרובה ותיתי בטומאה. ובמועט מיהו מאי טעמא אתיא? כדתניא: חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה, כדי שיהא פסח נאכל על השובע (שהיו נהנין באכילתו וליחשב להן, רש"י). ומלשון רש"י, וכן מורה לכאורה פשוט לשון הגמרא, שכל ענין הבאת החגיגה הוא כדי שהפסח יהא נאכל על השובע, היינו שהפסח יהיה גמר שביעתו.

ובתוד"ה לאו חובה היא: "כלומר, אינו חייב מן התורה להביאה, דאי ס"ד חובה היא מן התורה, שוב אין לנו לומר שיש חילוק בין שבת לחול, דהוי קרבן הקבוע לו זמן ותיתי במרובה ובטומאה, אלא ודאי לאו חובה היא ואינה באה אלא כדי שיאכל הפסח על השובע".

וצ"ל שמה שאמרו התוס' ש"אינו חייב להביאה מן התורה" היינו קרבן מצד מצמו, שאז היה נחשב "קרבן הקבוע לו זמן", אלא שכל עצמה אינה באה אלא "כדי שיאכל הפסח על השובע", ונמצא שזה שתכלית הבאת החגיגה אינה בעצמה אלא כדי שהפסח יהא נאכל על הפסח, משום כך נקראת החגיגה "לאו חובה", אבל לא שבעצם אינה אלא רשות, שתלוי ברצונו להביאה או לא, כי ודאי יש חיוב להביא חגיגה, אלא שאין חיובה מצד עצמה אלא מחמת דין אכילת שובע של קרבן פסח.

ולפי זה, זה שאמרו בהמשך דברי הגמרא: "ובמועט מיהו מאי טעמא אתיא? כדתניא: חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה, כדי שיהא פסח נאכל על השובע", "נאכלת תחילה" שאמרו, היינו שמחוייב להביאה והיא נאכלת תחילה כדי שהפסח יהא נאכל על השובע.

ה

אך לשון הרמב"ם, לא משמע כן לכאורה:

א. שכתב "לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר, אוכל מהן תחילה ואחר כך אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו", היינו שלא בא הרמב"ם כאן לומר דין הבאת החגיגה שהוא "כדי שהפסח יהא נאכל על השובע", אלא שאם הקריב חגיגה, אזי מכיון שהפסח צריך ליאכל על השובע, צריך לאכול החגיגה לפני הפסח (והרי זה ברור שאילו היה לומד כרש"י ותוס', היה מנסח ההלכה: "לפיכך מקריב חגיגה וכו'").

ב. שכתב בפ"י מהל' קרבן פסח הי"ג: "חגיגת ארבעה עשר רשות ואינה חובה". היינו שפירש את דברי הגמ' ש"מ חגיגת י"ד לאו חובה היא", כפשוטם של דברים, שאינו מחוייב כלל להביא החגיגה משום דין "פסח נאכל על השובע", אלא שאם הוא מביא חגיגה, הנה צריך שזו תיאכל לפני הפסח, כדי שיהא הפסח נאכל על השובע. ופירש הרמב"ם את דברי המשנה "ובמועט" (לא כפירוש רש"י "שהיה הפסח מועט לאכילת בני החבורה ואוכלין החגיגה תחילה כדי שיהא פסח גמר שביעתו") אלא פשוט, שאם לא די בבשר הפסח לפי שהיו הרבה אוכלים, מביא חגיגה עם הפסח, כדי שיהיה לכולם "בשר קרבן" לאכול.

ו

והנה לדעת רש"י ותוס' שכל הבאת החגיגה היא כדי שהפסח ייאכל על השבוע, לכאורה לא שייך להקשות "מאי אולמא פסח מחגיגה" והלא גם חגיגה הוא קרבן שלמים, ובשלמים יש דין של "למשחה, לגדולה", ודינם שיהיו נאכלין על השבוע, כמפורש בזבחים צ"א ע"א ועוד, ואם כן מאי שנא דין פסח שרק הוא צריך ליאכל על השבוע מדין שלמים, שהרי גם הם צריכים להאכל על השבוע? שזו אינה קושיא, שהרי כל עצמה של החגיגה לא באה אלא לצורך הפסח, ובודאי הוי הפסח עיקר והחגיגה טפלה, ואם כן יש לומר שעד כאן לא אמרו שקרבן שלמים בעי "למשחה לגדולה" אלא בקרבן שהוא בא מחמת עצמו, כשאר קרבנות שלמים שקבוע להם זמן, אבל בכה"ג באמת העיקר הוא שהפסח ייאכל על השבוע, ולכן החגיגה נאכלת תחילה. זה יש לומר לדעת רש"י ותוס'.

אבל לדעת הרמב"ם, וכמוש"נ, שהבאת החגיגה אינה דין מצד אכילת שבוע, ומה שבאה החגיגה כשהפסח הוא "במועט", הוא כדי שיהיו לו בשר קרבן לכל האוכלים, והחגיגה עצמה לאו חובה היא אלא רשות, אינו מובן מה שכתב הרמב"ם שהחגיגה נאכלת תחילה, והרי יקשה מאד מאי אולמא פסח מחגיגה, וצ"ע.

ז

וכבר מטו כן להקשות בשם הגרי"ז מבריסק ז"ל, וז"ל: "והדבר צריך ביאור, דמלשון הרמב"ם משמע דהוא דין מיוחד באכילת בשר הפסח, והלא באכילת כל הקדשים יש דין אכילה על השבוע, כדכתב הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות פ"י ה"א: "אוכלין עמה חולין ותרומות כדי שתהיה נאכלת עם השבוע", ודין זה נלמד במס' תמורה כ"ג ע"א ומיתורא דקראי ד"יאכלוה", ואם כן מדוע נאמר דהחגיגה נאכלת לפני הפסח כדי שיהא הפסח נאכל על השבוע, והלא אף את החגיגה עצמה מצוה לאכול על השבוע כשאר קדשים".

וכפי הנראה כל קושייתו אינה אלא להרמב"ם, וכנ"ל, שכן לפי רש"י במתני' ובגמ' שם, כל עיקר הבאת החגיגה אינה אלא לצורך זה שהפסח ייאכל על השבוע, ומה שייך להקשות שגם החגיגה צריכה ליאכל על השבוע, והרי יהיה זה "חוכא ואיטלולי", שאם יאכל את החגיגה על השבוע בודאי הפסח לא ייאכל על השבוע, ורק לשיטת להרמב"ם כמוש"נ, שלא באה החגיגה בשביל דין אכילת שבוע, אלא כדי שיהיה עוד בשר קרבן לאכול כשהאוכלים מרובים והפסח מועט, שייך באמת להקשות כן.

ותירץ הגרי"ז ז"ל, ע"פ מה שנחלקו רש"י והרמב"ם אם מצות אכילת השלמים היא רק באכילת כהנים או גם אכילת בעלים הוי מצוה.

שדעת רש"י [וכן הוא ברמב"ן ב"מצוות ששכח הרמב"ם סי' א' ע"ש, ואולי חלוקים הרמב"ם והרמב"ן בשני הגירסאות שיש בתוספתא ברכות פ"ה "לאכול הזבח" או "המוציא ע"ש"], שיש מצוה גם באכילת בעלים. [וי"ל ביאורו ע"פ "תורת מנחם" י"ט כסלו, התשט"ו: "אכילת קדשים – אשר עם היותה אכילה גשמית של בשר שמן (שהרי בשר קדשים צריך

להיות מן המובחר, ואופן אכילתו צריך להיות דרך גדולה, "למשחה, לגדולה", זבחים צ"א ע"א), הרי לא זו בלבד שאינה עבודה גשמית, אלא עוד זאת שהיא עבודה קדושה, שלכן מברכים על אכילת קדשים (לא רק ברכת הנהנין, אלא גם) ברכת המצות – "כהנים אוכלין ובעלים מתכפרין, היינו, שהאכילה היא חלק מענין הקרבן, שעל ידו נעשית כפרה על החוטא בשוגג, ואפילו על החוטא במזיד – בקרבן אשם".]

אבל הרמב"ם ס"ל בריש פ"י מהל' מעשה הקרבנות שרק אכילת כהנים היא מצוה ולא אכילת בעלים, ומעתה הרי י"ל שדין "למשחה לגדולה" שנאמר גבי שלמים אינו אלא באכילת כהנים ולא באכילת בעלים, והיינו משום שדין "למשחה" אינה באכילת הקרבן אלא במצות האכילה, וזה אינו אלא באכילת כהנים. ואם כן בחגיגה שנאכלת עם הפסח, הרי אינה אלא חלק הבעלים, ובאכילה זו ליכא כלל דין אכילת שובע.

ח

[והנה עי' ב"כלי חמדה" בהעלותך, שתירץ שאלה זו למה לא כתב הרמב"ם דין "אכילת שובע" בפסח שני, במה שחידש שדין אכילת שובע בקרבן פסח שנאכל בליל ט"ו בניסן, הוא מחמת דין "חירות" שצ"ל בלילה זה כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים, ונמצא שבאכילת הפסח יש שני טעמים לדין אכילת שובע, אחד כמו כל הקרבנות שצ"ל "למשחה לגדולה", ועוד טעם (שאין בכלל הקרבנות) שצ"ל בגדר "חירות", ולכן אכילת פסח שיש בה שני טעמים לאכילת השובע, עדיפה על קרבן חגיגה שאין בה אלא טעם אחד, עי"ש מה שביאר בזה דברי רש"י, וכתב ע"ז "וזה נכון מאד".]

והנה לכאורה דבריו תמוהים מאד, שהרי זה שהפסח צריך, לדבריו, להאכל בדרך חירות הוא מדין הלילה הזה, ומצד דין "חירות" נאמר בו דין אכילת שובע, ואם כן הרי גם אכילת החגיגה בליל פסח ודאי יש בה דין "חירות", ומאי שנא מאכילת פסח ולכאורה צע"ג.

אולם לפי דברי הגרי"ז ז"ל אפשר היה לומר גם בענין זה, שדין חירות בליל פסח לא נאמר אלא גבי הדברים שיש מצוה באכילתם, וכך מוכח לכאור' ממה שנפסק בשו"ע סי' תע"ב ששיקור דין הסיבה אינו אלא באכילת מצה וד' כוסות, שיש בהן מצוה (אף שבכל זאת יש גם ענין בהסיבה בכלל, וכמוש"כ כן בשו"ע הרב שם), ולפי זה אתו שפיר דברי ה"כלי חמדה" [.

ט

ברם לענ"ד דברי הגרי"ז ז"ל צע"ג:

א. שאם באכילת קרבן חגיגה לא נאמר כלל דין אכילת שובע, לשם מה היה לו לרמב"ם לכתוב (וכך הוא בתוספתא ובגמרא) "שהחגיגה נאכלת תחילה", ומהיכי תיתי הו"א שתאכל אחר הפסח, והי"ל רק לכתוב את ההלכה שאכילת הפסח צ"ל על השובע.

ב. יעויין בלשון הירושלמי פסחים פ"ו ה"ד (שחלקו הובא בתוס' פסחים ע' ע"א): "תני,

חגיגה הבאה עם הפסח, היתה נאכלת תחילה, כדי שיאכל הפסח לשובע. ולא יאכל הפסח לשובע? ר' יוסי בשם ר' יעקב דסיי שלא יבא לידי שבירת עצם, ולכאורה שאלת הירושלמי "ולא יאכל הפסח לשובע" אינה מובנת כלל, הרי זה עצמו באו לומר שאכילת הפסח צ"ל לשובע, ולכל היותר היו שואלים "מאי טעמא", ומה זו שאלה "ולא יאכל הפסח לשובע"? וב"קרבן העדה" פירש: "ומה בכך", וב"פני משה" פירש: "ומאי איכפת לן בזה?", ותמוה מאד לפרש כן וצ"ג. ולכאורה פירוש הירושלמי פשוט הוא, שעל מה שאמרו "חגיגה הבאה עם הפסח היתה נאכלת תחילה כדי שיאכל הפסח לשובע", ומה משמע שרק בפסח צ"ל אכילת שובע ולא בחגיגה, ועל זה שאלו "ולא יאכל הפסח לשובע" אלא החגיגה תיאכל לשובע, ומאי אולמא האי מהאי, ועל זה תירץ ר' יוסי שבפסח יש טעם שאינו בחגיגה, והוא שלא יבוא לידי שבירת עצם. ולפי דברי הגרי"ז ז"ל, מה הוקשה להם, הרי באכילת החגיגה לא נאמר כלל דין אכילת שובע, ובשביל מה תירצו שלא יבוא לידי שבירת עצם. ומוכח מדברי הירושלמי אלו שלא כתירוצו הגרי"ז ז"ל.

ג. איך ניתן לומר שאכילת בשר החגיגה אינה מצוה, משום שהיא מחלק אכילת הבעלים של הקרבן, שהרי פסק הרמב"ם בפ"ח מהל' חמץ ומצה, שלפני אכילת הפסח הוא מברך אקב"ו על אכילת פסח, ולפני אכילת חגיגה מברך "אשר קדשנו במצותיו וציונו על אכילת הזבח", והוא מן המשנה בפסחים קכ"א ע"א עי"ש, ואיך אפשר לומר שאכילת החגיגה בליל פסח (שהוא חלק הבעלים) אין עליה שם מצוה, והרי מברך עליה ברכת המצוות.

ופשוט שדין חגיגת י"ד שונה מכל דיני השלמים, אפילו לדעת הרמב"ם שאין מצוה באכילתם, שאכילת חגיגת י"ד ודאי הוי מצוה, וממילא אא"פ לומר כנ"ל גם בדברי ה"כלי חמדה", והדרא הקושיא על הרמב"ם לדוכתיה, וצ"ע ג.

,

והנראה בביאור דברי הרמב"ם, בהקדים דיוק לשונו שלכאורה צ"ע. שכתב: "מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע, לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר, אוכל מהן תחילה ואחר כך אוכל בשר הפסח כדי לשובע ממנו", והרי זה שאוכל החגיגה תחילה הוא פועל יוצא מן הדין שהפסח צריך ליאכל אכילת שובע, והיה לו לכתוב קודם לכל את עצם הדין של "אכילת שובע" ושם אכל כזית יצא, ורק אח"כ לומר את ההלכה של חגיגה ופסח, ולכאורה משמע מזה שלא נתכוין כאן כלל לומר את עצם ההלכה של אכילת שובע אלא את ההלכה שאוכל החגיגה תחילה, וצ"ע.

ואשר נראה שאכן, לא נתכוין כאן הרמב"ם לומר את ההלכה של "אכילת שובע" שהוא פשוט ואין צריך לכתבו, לאחר שכבר קבע בהל' מעשה הקרבנות שבכל הקרבנות יש דין "למשחה לגדולה" ומהיכי תיתי יהיה אחרת בקרבן פסח. אלא כל ההלכה זו באה לומר שהחגיגה תיאכל לפני הפסח, כיון שאינה אלא טפילה לאכילת הפסח, שהרי לא באה אלא כשיש מיעוט פסחים, וכך מוכרח מלשון המשנה שלהי פסחים שאמרו על פסח וחגיגה "עיקר וטפל" עי"ש.

וכמו שאכילת הפסח, שכולה בעצם אכילת בעלים, אף על פי כן לא יעלה על לב אדם לומר שלהרמב"ם אין מצוה באכילתו, שבדאי כל הפסח "לא בא אלא לאכילה" וכלשון המשנה, וזו היא מצותו. ואם כן גם בחגיגה שמביא כטפל לפסח, כך היא מצותה. ומלכתחילה שונה דינה מכל שאר שלמים.

יא

ומעתה הרי לא קשה מידי על הרמב"ם למה לא הזכיר דין "אכילת שובע" גם בפסח שני, שהוא דין שלא צריך לכתבו, כשם שבפסח ראשון לא כתבו אלא בשביל ההלכה שבחגיגה תיאכל תחילה וכו"ל.

ועי' בשו"ע רבינו ריש סימן תע"ז: "בזמן שבית המקדש היה קיים, היו אוכלין הפסח בסוף כל הסעודה, כדי שיהיה נאכל על השובע, דהיינו שהפסח יהא גמור כל השביעה, כדי שיהיו נהנין באכילתו ותיחשב להם, שאכילת כל הקדשים צריך להיות דרך חשיבות וגדולה שנאמר: "קדשי בני ישראל לך נתתם למשחה", כלומר לגדולה וחשיבות, כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים".

הנה כתב בפשיטות שדין אכילת שובע של פסח אינה הלכה מיוחדת באכילת הפסח, אלא הוא ככל הקרבנות שצ"ל "למשחה, לגדולה", והוא ע"פ רש"י בפסחים פ"ו רע"א: "והתנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" וברש"י: "כשיגיע זמנו להפטר מן הסעודה, דהיינו אחר הפסח שהוא נאכל באחרונה על השבע, שכן חובת כל הקרבנות, כדקי"ל (חולין קל"ה ע"ב) למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים". הנה להדיא כתב רש"י שאכילת שובע דפסח הוא מדין "למשחה" בכל הקרבנות. וכ"ה ברשב"ם פסחים קי"ט ע"ב ד"ה כגון: "שלא יאבד ממנו טעם הפסח, ולפי שדינו ליאכל בסוף על השבע, וכן כל קרבנות, כדכתיב (במדבר י"ח) למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים".

[ובהגהות "מצפה איתן" לפסחים פ"ו הנ"ל כתב על דברי רש"י: "אבל תוס' כתבו לעיל (ע' ע"א ד"ה לאו), דמשמע בירושלמי שאינו (דין אכילת שובע) אלא מדרבנן, וההיא דלמשחה כו' אינו רק לפסח שזוה אינו רק חלק הכהנים, כמ"ש תוס' בזבחים דף ע"ה. ועוד י"ל דרש"י נמי לא פירש כן רק אליבא דרב דס"ל חגיגה חובה היא, אבל למאי דקי"ל דלא הויה חובה ודאי דא"צ למשחה כו'".

ופליאני מאד: א. הרי רש"י כתב במפורש "שכן חובת כל הקרבנות". ב. מה זה שכתב "אכילת כהנים דפסח" ואין לזה הבנה (זולת אם ר"ל שאכילת הבעלים דפסח היא כאכילת כהנים). ג. מה ענין "רשות" או "חובה" לענין מצות "למשחה", והרי דין "למשחה" דין בקדושת הקרבנות, ומה הבדל יש בין הביא הקרבן משום חובה או מרשות? ועוד שאם כדבריו, הרמב"ם שבדאי ס"ל שחגיגת י"ד חובה, לא היה צריך להביא את כלל ההלכה שחגיגה נאכלת קודם הפסח, אלא לומר בפ"י מהל' קרבן פסח הי"ג, גבי הא שכתב "חגיגת ארבעה עשר רשות ואינה חובה", שלכן אין בה דין אכילת שובע, וצ"ע].

בענין החיוב דשבע מצוות בני נח⁹

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

"עמד והתירן להן" האם ב"נ אינם מצווים בז' מצוות?

ברמב"ם הל' מלכים פ"ח ה"י כתב: "משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל, שנאמר מורשה קהלת יעקב, ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות, שנאמר ככם כגר, אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצוות, וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג וכו' וממשיך בהל' י"א: "כל המקבל שבע מצוות ונוהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן וכו'"

ובלקו"ש חכ"ו ע' 133 כתב ע"ז וז"ל: לפ"ז קומט אויס לכאורה, אז בא מתן תורה איז בטל געווארן דער חיוב וציווי צו ב"נ אויף קיום מצוות שלהם, און ווי די גמרא זאגט (ב"ק לח, א) אויפן פסוק "עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים" - "ראה ז' מצוות שקבלו עליהם בני נח ולא קיימום עמד והתירן להן" און די גמרא פירט דארט אויס "לומר שאפילו מקיימין אותן אין מקבלים עליהם שכר .. כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה" "אין מצווין לקיימן"

און עס איז געווען במתן תורה א נייער חיוב בנוגע די ז' מצוות: דער אויבערשטער האט אנגעזאגט בתורה אז ב"נ זיינען מחוייב אין די ז' מצוות - איז נתחדש געווארן א נייער דין, אז ווען א ב"נ איז מקבל די ז' מצוות בבי"ד של ישראל הייסט ער "מצווה ועושה" אין די ז' מצוות. און דעריבער זאגט דער רמב"ם אז זייער קבלה ועשי' דארף זיין "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו", ווייל דער חיוב שלפנ"ז איז בטל געווארן.

אבער מען קען אזוי ניט פארענטפערן אין רמב"ם, ווייל פון המשך לשון הרמב"ם "והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן (אז דער ציווי לב"נ האט זיך אנגעהויבן "מקודם") איז משמע לכאורה אז דער ציווי לב"נ איז ניט בטל געווארן עכ"ל עיי"ש עוד.

השיטות בענין זה

וכדי לבאר שיטת הרבי, כדאי להביא קצת מהשקו"ט באחרונים בענין זה, דקשה דכיון דמבואר בב"ק כנ"ל "א"ר יוסף עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים (חבקוק ג, ו) מה ראה ראה מצוות שנצטוו עליהם בני נח ולא קיימום עמד והתירן להם, ומקשה בגמ' איתגורי איתגר א"כ

(9) לעילוי נשמת בני הבחור הנחמד שמואל ע"ה בקשר להיארציט שלו ביום י"ג סיון ת.נ.צ.ב.ה.

מצונו חוטא נשכר וכו' לומר שאפילו מקיימין אותן אין מקבלים שכר, ופירש"י: "שהרי אינם מצווים אבל מעונשין לא פטרן", ומסיק דאין מקבלין עליהם שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה וכו' עיי"ש, וכיון דעמד והתירן א"כ הרי ב"נ אינם מחוייבים בז' מצוות, והרי זה אינו דבדודי מצווין הם?

ובמאירי ב"ק שם כתב וז"ל: מי שהפקיע עצמו ופירק מעליו עול תורה ומצות, אעפ"י שמקיים מקצתם מצד נדבה אינו מקבל שכר עוד כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה וכו' עכ"ל, דמשמע מדבריו דהא דקאמר "עמד והתירן" אין הפי' שנפקע מהם חיובם בז' מצוות, כי בנוגע להחיוב שבהם לא הי' שינוי כלל, והכוונה הוא רק לגבי קבלת שכר, דגם כשמקיימים ה"ה כאילו שאין מצווין ועושים ובמילא אין להם שכר כ"כ, ועי' גם בהגרי"פ בספר המצוות לרס"ג ח"ג ע' רמ"ז (צוין בהערה 20) שכתב דבאמת כן משמע בפשטות הגמ', דהרי הגמ' מקשה איתגורר איתגור? ואיך שייך לומר שיהיו נשכרים בזה דעמד והתירם עי"ז שלא קיימום, ומסיק שהוא בנוגע להשכר כנ"ל, הרי מוכח דבגוף החיוב שלהם לא נעשה שינוי כלל.

אבל ברש"י הנ"ל שכתב "שהרי אינם מצווין אבל מעונשין לא פטרן", מוכח בהדיא דסב"ל שפי' דעמד והתירן כפשוטו שאינם מצווין, וכ"כ ברש"י ע"ז ג, א, בד"ה לומר: "התרה זו לא טובתם היא אלא שאין מצווין לקיימם ואם יקיימו לא יקבלו שכר" וכ"כ שם ו, א, בד"ה ולפני עור וז"ל: דמזבין לי' בהמה ומקריבה לעבודת כוכבים וב"נ נצטוו עלי' וכו' ונהי דאמרן עמד והתירן, מיהו אל יעברו על ידיך שהרי עתידין הן ליטול את הדין על שאין מקיימין אותן, ואעפ"י שאין להם שכר בקיומם קא עבר ישראל משום ולפני עור לא תתן מכשול עכ"ל.

אלא דלכאורה קשה לשיטה זו דכיון דאין מצווין ע"ז, למה באמת נענשים עליהם כמ"ש ברש"י כנ"ל, וגם דמשום זה עובר ישראל על לפני עור? (וכפי שהקשה הגרי"פ שם בארוכה וראה בס' אמרי בינה הל' טריפות סי' ז ועוד).

ועי' גם בחי' הרמב"ן וריטב"א מכות ט, א, שביארו ההפרש בין בן נח לגר תושב דגר תושב קיבל ע"ע ז' מצוות בפני בי"ד ונעשה עי"ז מצווה ועושה, משא"כ ב"נ לא קיבלם בפני בי"ד והוה "אין מצווה ועושה" ומשמע דסב"ל כרש"י דעמד והתירן היינו שנפקע חיובם, וכן פירש בערוך לנר שם ועיי"ש שהקשה ע"ז וז"ל: וקשה לי דלפ"ז איך אמרינן בע"ז (ו ב) שלא יושיט אדם אבר מן החי לב"נ משום לפני עור לא תתן מכשול ע"ש, הרי ב"נ אינו מצווה עוד ואיך יקרא זה לפניו מכשול כיון שאינו צריך לקיים עוד. ואפי' נדחוק דהאי לבן נח לאו דוקא ופירושו גר תושב, מכל מקום קשה על הפוסקים דפסקו בפשיטות שאסור להושיט גם לנכרי בזה"ז, עיין ביו"ד (סי' ס"ב), והרי הם לא קבלו בב"ד עכ"ל.

ובשו"ת רמ"ע מפאנו סי' קכ"ג כתב לגבי איסור דאבר מן החי לבני נח - בענין אין איסור חל על איסור על גיד הנשה - דאין זה איסור מוסיף משום דאבר מן החי הוא גם בבן נח, דזה אינו דכיון דעמד והתירן להם נמצא שאין זה איסור לגביהם עיי"ש, ובהגהות שם תמה על הרמ"ע דפשיטא שהאיסור לא נפקע שהרי מבואר דהמושט אבר מן החי לב"נ עובר על לפני

עור וכו', ועכצ"ל דרך לגבי שכר ה"ה כאילו אין מצווים עיי"ש.

וראה גם בשו"ת בית יצחק (יו"ד א סימן מג) שהביא דבריו וכתב שדבריו תמוהין מאוד דהא דהתיר להם שבע מצוות היינו שלא יקבלו עליהן שכר אבל איסורא לדידהו איכא וחייבים אם עברו, ויותר הפלא ופלא שלא זכר שר דברי עצמו מה שכ' בספרו הקדוש עשרה מאמרות ח"ג פכ"א שכ' וז"ל: והא דאמרין גבי ראה ויתר לא תידוק מיני' שיהא מותר לנו להחטיא אדם בדבר, דהא תניא לא יושיט אדם אבמה"ח לב"נ ובפי' אמרה תורה לכלב תשליכון אותו אלא הותרו להם ועתידין ליתן את הדין עיין שם, מפורש יוצא דאסור לב"נ¹⁰, וא"כ שוב הו"ל איסור מוסיף עיי"ש.

ביאור שיטת רמ"ע מפאנו

ובס' תולדות הרמ"ע מפאנו (ע' 78) הביא הגאון רמ"ד פלאצקי ז"ל מ"ש הרמ"ע במאמר הנפש ח"ג פ"י וז"ל: חסידי בני נח בלי ספק יש להם חלק לעוה"ב (ותוספתא סנהדרין יג) כי שמרו אמרתו ית' בז' מצוות שלהן לפני מתן תורתנו, ואז אמנם הותרו להם שלא לקבל עוד שכר עליהן אלא כמי שאינו מצווה ועושה, (ב"ק לח, א) ומה גם עתה אחרי מעמד הרי סיני ניחא ליה למרייהו בשמרם עקב רב כמצווה ועושה, אם קבלו עליהן בב"ד שלנו כנעמן לפני אלישע למצוה מן המובחר, והוא גר תושב אשר אמרה תורה, או בדיעבד אפילו בינם לבין עצמם, ובלבד שיכוונו בהם עשיית רצונו ית'. עכ"ל, והביא גם מ"ש במאמר העתים (סי' טז) וז"ל: לגר אשר בשעריך הוא גר שער שהוא גר תושב, והנבלה ראויה לו גם אחר מתן תורה, כי הוא היה בכלל האומות שלא רצו לקבל את התורה והתיר להם הקב"ה שבע מצוות בני נח שלא קיימום, דכתיב ראה ויתר גוים, והוא לא ניחא ליה בהפקרא אלא חפץ במקצת מצוות ולכלל גר צדק לא בא עכ"ל.

ומבאר שיטתו שאין שום סתירה בכל דבריו, דאח"כ דניטל מהם הציצוי על ז' מצוות, אבל מ"מ הם מחוייבים לקיימם כיון שהם מצוות שכליות משום ישוב העולם, (וכפי שהאריך בזה בספרו חמדת ישראל קונטרס דיני ב"נ אות א'), וביאר שזהו גם כוונת הרמ"ע במאמר הנפש הנ"ל דגם עתה אחר מ"ת ניחא ליה למרייהו בשמרם עקב רב כמצווה ועושה וכו', דהיינו שציצוי הפרטי של כל אחד מהז' מצוות נפקע מהם, אבל אכתי יש להם חיוב כללי לקיים כל מצוות שכליות שהם משום ישוב העולם, ולכן אין אבר מן החי איסור מוסיף כיון שאינם מצווין בפרטיות באיסור זה, ולאידך גיסא עוברים על לפני עור בז' מצוות, כיון דהם מצוות שכליות ולא גרע ממכשול עור, דעובר הלאו כפשטא כיון דנשאר עליהם חיוב שכלי לעשות מצות אלו עכתו"ד.

ועפי"ז יש לתרץ דזהו גם שיטת רש"י הנ"ל שלכן נענשים עליהם כמ"ש רש"י "שהרי עתידין הן ליטול את הדין על שאין מקיימין אותן" וגם דמשום זה עובר ישראל על לפני עור.

יסוד זה שב"נ מחוייבים לקיים כל מצוות שכליות מצ"ע מובא בלקו"ש בכ"מ, ולדוגמא בחל"ו ע' 95 לגבי כיבוד אב, והובא שם דברי ר"ן גאון בהקמתו למס' ברכות דכל המצוות שהן תלויין בסברא ובאובנתא דלכא כבר הכל מתחייבים בהם מן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ כו', ובלקו"ש חל"ח ע' 28 האריך בזה לגבי שמירת מוצא שפתיו בב"נ, והביא שם דברי החזקוני פ' נח (ז, כא) שיש כמה מצוות שחייבים בני אדם לשמרון מכח סברת הדעת אעפ"י שלא נצטוו עיי"ש ועוד בכ"מ, וראה גם במורה נבוכים ח"ג פ"ז שכן כתב ובס' חסידים סי' קנ"ג, וראה בזה בס' אוהל רבקה ע' קנ"ז, ועי' רמב"ן בראשית ו, יג, דמצוה מושכלת אין צורך לנביא להזהיר, וכ"כ רבינו בחיי שם ו, יב.

אבל מהרמב"ם משמע שהם מחוייבים בפרטי הו' מצוות ולא כשיטה הנ"ל, ובאור שמח (הל' איסור פ"ד ה"ז) ביאר שיטת הרמב"ם שעמד והתיר להם את המצוה שמצד נח ובניו, אבל בעת מ"ת נצטוו מחדש מצד מ"ת, וכל חיובם עכשיו הוא מצד שנצטוו ע"י משה, וזהו טעמו של הרמב"ם שכתב כנ"ל שצריך לקיימם מפני שצויה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו וכו' כי מי שמקיים המצוה שלא מצד שנצטווה ע"י משה נחשב לעושה שלא מחמת המצוה עיי"ש, (ועי' גם בס' ח'י הגרי"ז על הרמב"ם בסופו) דלפי"ז נמצא דבמ"ת נתחדש החיוב עליהם ע"י משה, ועמד והתיר קאי רק על הציווים שלפני זה, וזהו כפי הקס"ד בהשיחה.

אלא דהרי הרבי דייק כנ"ל מלשון הרמב"ם שכתב שם: "והודיענו ע"י משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן" דלדעת הרמב"ם גם המצוות שלפני מ"ת לא נתבטלו, דאם נתבטלו מה שייך לומר דהודיענו שב"נ מקודם נצטוו בהן הרי לפי הנ"ל, אחר מ"ת אין אותם המצוות קיימים כלל, ולא כהאור שמח.

וכתב בהערה 20 שם דנראה דשיטת הרמב"ם היא דלהלכה לא קיימ"ל כדרשת ר' יוסף דעמד והתיר, וציין שם להגרי"פ הנ"ל, די"ל דכיון ששאר אמוראים דרשו שם פסוק זה באופן אחר לגבי התיר ממונם וכו' לכן סב"ל להרמב"ם דלא קיימ"ל להלכה כרב יוסף.

ולכאורה י"ל גם דסב"ל להרמב"ם כדעת המאירי ונימא שהרמב"ם באמת סב"ל כרב יוסף, אלא שפי' הגמ' כהמאירי וכמ"ש הגרי"פ שכן משמע פשוט הגמ', דבנוגע לעצם הציווי לא ה' שום שינוי דאיתגורי איתגר, ורק לגבי קבלת שכר נעשה כאילו אין מצווין ועושים, אבל אם מקבל ע"ז מ"מ מפני שכן צויה משה רבינו וכו' מקבל שכר כמצווה ועושה.

למה לא רצו אוה"ע לקבל התורה הלא במצוות אלו היו מצווין כבר?

והנה ידוע הא דאיתא במכילתא (יתרו - בחדש פרשה ה'): "ויאמר ה' מסיני בא וגו'. נגלה על בני עשו הרשע ואמר להם, מקבלים אתם עליכם את התורה, אמרו לו, מה כתיב בה, אמר להם: לא תרצח. אמרו לו, זו היא ירושה שהורישנו אבינו, שנאמר (בראשית כז, מ) ועל חרבך תחיה. נגלה על בני עמון ומואב, אמר להם, מקבלים אתם את התורה. אמרו לו, מה כתוב בה, אמר להם, לא תנאף. אמרו לו כו' והיאך נקבלה. נגלה על בני ישמעאל, אמר להם, מקבלים אתם עליכם את התורה. אמרו לו, מה כתוב בה, אמר להם, אל תגנוב. אמרו לו, בזה הברכה

נתברך אבינו, דכתיב (שם טז, יב) והוא יהיה פרא אדם, וכתיב (שם מ, טו) כי גנב גנבתי".

ולכאורה קשה דמה קאמרי שאינם רוצים לקבל התורה מפני שאינם יכולים לקבל עליהם מצוות אלו, הלא בלאו מתן תורה הם מחוייבים בהן מקודם שהרי הן משבע מצוות בני נח?

בשלמא אי נימא שהמצוות דבני נח לפני מתן תורה עמד והתיר להם וכמ"ש האור שמח א"ש, שלא רצו ששוב יתחייבו בהן, אבל לפי הנ"ל דמהרמב"ם משמע שלא נתבטלו מעולם קשה דמהו טענתם? וכן קשה לפי דעת המאירי.

חידוש הרבי ד"ובנו בחרת" דמ"ת פעל ירידה באוה"ע

ויש לתרץ זה בהקדם הא דאיתא בלקו"ש ח"ו פ' וארא (ב) סעי' ח' והלאה, שמבאר ב' פירושי רש"י בסוף פ' וארא עה"פ לא נתן "לא הגיע" או "לא הוצק", שזה תלוי בגדר תשובת פרעה אם תשובתו פעלה גם אלמפרע שהרע נעקרה לגמרי, דאי נימא כן צריך לפרש "לא הוצק" שנתבטל כל מציאות המטר, או נימא שפעלה רק בנוגע לפועל **אלהבא** אבל לא שנעקר העוון, דלפי פירוש זה צריך לפרש "לא הגיע" שבפועל לא הגיע להארץ, ומבאר דבנוגע לאחר מ"ת ודאי רק תשובת ישראל יש בכחו לפעול למפרע לעקור העוון לגמרי כיון שבישראל העבירה היא רק מחמת **חיצוניותו**, אבל ב"נ ודאי אינו יכול לפעול אלמפרע עיי"ש הביאור, וממשיך שזהו בנוגע **ללאחר מ"ת**, אבל בנוגע לפני מתן תורה שעדיין לא הי' הענין ד"ובנו בחרת" יש סברא לומר דאז גם תשובת ב"נ יש בכחה לפעול אלמפרע, ומבאר דבזה פליגי ב' פירושי רש"י, לפי פירוש הא' יוצא דגם לפני מ"ת לא הי' בכח תשובת ב"נ לפעול אלמפרע ולכן צריך לפרש "לא הגיע" שהעונש נתבטל רק בנוגע להבא, משא"כ פירוש הב' סב"ל דלפני מ"ת גם תשובת ב"נ הי' יכול לפעול אלמפרע ולכן מפרש "לא הוצק" עיי"ש, ולכאורה אינו מובן, דהרי מסתבר לומר שה"ובנו בחרת" **פעל עילוי בישראל** וב"נ לא נשתנו, אבל מהיכי תיתי לומר דלפני מ"ת היו ב"נ בדרגא נעלית יותר כי ה"ובנו בחרת" שבעת מ"ת **פעל בהם ירידה**?

ועד"ז מצינו בלקו"ש ח"ט פ' ראה ב' הערה 38 שכתב ג"כ עד"ז וז"ל: ומה שגם בסדום הי' הגדר ד"עיר הנדחת" (אף דבב"נ לא שייך הענין דציבור), היינו לפי שקודם מ"ת, לא היתה עדיין ההבדלה שבין ישראל לעמים. ולכן בנוגע לעד"ז [שהיא מז' המצוות שגם ב"נ נצטוו עליהם] הי' אפשר להיות מציאות ד"צבור" גם בב"נ. עכ"ל, וגם זה צריך ביאור כנ"ל.

ונראה לפרש ולהביא ראי' ליסוד זה, ממ"ש התוס' (נדה ע, ב) בד"ה ואין) בהא דקאמרינן שם לגבי אשתו של לוט דאין נציב מלח מטמא, וכתבו התוס' 'ואין נציב מלח מטמא - משמע אבל אי לא הוה נציב מלח מטמא אפילו לרבי שמעון נמי איכא למימר דמטמא אפילו באהל .. דאחר מתן תורה דאיכא אדם איכא לפלוגי אבל קודם מתן תורה אין חילוק" הרי מבואר הכא דאי לא היתה נציב מלח, היתה מטמא אפילו לר"ש (יבמות סא, א) דעכו"ם אינו מטמא דאתם קריינים אדם ולא עכו"ם, וביארו משום דזהו רק אחר מתן תורה דרך ישראל נקראו אדם, [וכתיב אדם כי ימות גו'] אבל קודם מתן תורה אין חילוק עיי"ש, וכ"כ התוס' בב"ק לח, א, ד"ה אלא, דבתחילה הביאו ראי' לשיטת ר"ת שיש חילוק בין "אדם" ל"האדם"

מדפריך ביבמות (שם) מקראי דנביאים על ר"ש, ולא פריך מקראי דתורה ד"האדם והבהמה אשר ימצא בשדה" (פרשתנו וארא ט,ט), אלמא דגם עכו"ם קרוים אדם? ועכצ"ל כר"ת ד"האדם" שאני, ושוב דחו ראי' זו וז"ל: אך התם הוי קודם מתן תורה עכ"ל, וכוונתם כמ"ש בנדה דקודם מ"ת שאני דגם עכו"ם נקראים אדם, וכ"כ בתוס' שאנץ שם ובסנהדרין נט,א, וכ"כ בחמורא וחיי שם (בד"ה תוס' בא"ד) שכן צריך לומר לפי שיטת רש"י עיי"ש, וכ"כ בס' באר שבע הוריות י,א, (בד"ה אדם) מדיליה דדוקא אחר מ"ת איכא לפלוגי ולא קודם מ"ת עיי"ש.

והנה בטעם הדבר שיש חילוק בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת, ביאר הגר"י ענגל בס' בית האוצר (מערכת א-ד דף כב,א) דרך אחרי שנבררו ישראל מעכו"ם בשעת מ"ת הוא דנסתלק מעכו"ם ענין המעלה ומשום הכי לא מיקרי אדם, משא"כ קודם שנבררו ישראל מהם הי' ענין הישראליות מתפשט בכולם, ועל כן היו כולם קרויים בשם אדם, ומביא דוגמא לזה ממגילה יד,א, עד שלא נכנסו לארץ ישראל הוכשרו כל הארצות לומר שירה משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, והכוונה נראה ג"כ כנ"ל דע"י כניסת ישראל לארץ נתקדשה ארץ ישראל ונתבררה אז קדושת א"י מכל הארצות, ולכן מאז והלאה אין שום ארץ כשרה לומר שירה רק א"י, משא"כ קודם שנכנסו ישראל לארץ ולא נתקדשה עדיין א"י היתה אז קדושת א"י מתפשטת והיו בכל הארצות ולכן הוכשרו כולם עיי"ש שהאריך בזה. וראה גם בספרו שו"ת בן פורת סי' ד' שכ"כ לבאר התוס' בנדה.

דלפי ביאור זה בדעת התוס' מובן היטב מה שמבואר בלקו"ש שיש סברא לומר דלפני מ"ת לפני שהי' "ובנו בחרת" הי' שייך גם בהם הענין דתשובה למפרע כמו בישראל, די"ל כנ"ל שהוא מחמת הישראליות שבהם, וכן א"ש מ"ש בח"ט שהי' אז שייך בהם הענין ד"ציבור" כמו בישראל¹¹.

התוס' בסנהדרין חולקים על הנ"ל

אבל נראה שבתוס' גופא יש דעות אם אמרינן כנ"ל דלפני מתן תורה שאני דגם ב"נ

11 אבל בכלי חמדה (פ' וארא דף עו,א) ביאר טעמם של התוס' באופן אחר מהגר"י ענגל, והוא עפ"י המבואר ביבמות סג,א, דמי שאין לו אשה אינו אדם שנאמר זכר ונקבה בראם וגו', דנראה מזה דשם אדם הוא רק בהצטרפות איש ואשה, וזה שייך רק בישראל דליכא מתיר אלא מיתה וגירושין והאשה אינה יכולה לגרש את בעלה לכן ה"ז חיבור ונקרא אדם, משא"כ בב"נ שמגרשים זה את זה ומתי שירצו יכולים להפרד זה מזה, אין זה חיבור אמיתי ולכן אין עכו"ם קרויים אדם, והוא רק אחר מ"ת שניטל מהן מצות פו"ד ואין להם מצוה באישות כלל והוא רק כקנין בעלמא שלכן יכול מי שירצה לבטל הקנין כנ"ל, ולכן אינם נקראים אדם, אבל לפני מ"ת שהיו מצווין על פו"ד דתחילת הבריאה הי' להעמיד תולדות כו' בודאי לא הי' אז מהני גירושין ולא מיתה להסיר הקשר כדכתיב ודבק באשתו וגו' והי' חיבורן חיבור, לכן לפני מ"ת גם ב"נ נקראים אדם עיי"ש בארוכה ושביאר בזה שיטת הרמב"ם וכו'.

דלפי טעם זה אין שום הכרח לומר שלפני מ"ת הי' הישראליות מתפשטת גם בב"נ דלכן נקראים אדם וכו' אלא הוא מטעם אחר, ובזה גופא יש לתלות ב' השיטות בב' פירושי רש"י, דביאור הגר"י ענגל מתאים לפירוש הב' וביאור הכל"ח לפירוש הא'.

נקראים אדם, כי בתוס' סנהדרין נט,א, (ד"ה אלא) הביאו ראי' לר"ת ד"האדם" שאני כפי שהביאו בב"ק דבימוות לא מקשה על ר"ש מדכתב במצרים כל האדם והבהמה (כנ"ל, ומוכח ד"האדם" שאני) ושם לא דחו ראי' זו דלפני מתן תורה שאני עיי"ש, הרי משמע דבסנהדרין חולקים ע"ז וסב"ל דגם לפני מ"ת אין עכו"ם נקראים אדם¹², וכ"כ בערוך לנר שם שהתוס' בסנהדרין חולקים ע"ז, וכן בשדי חמד (פאת השדה מערכת א' סי' א' אות ב' בד"ה וראיתי) עיי"ש, ולפי"ז שבתוס' עצמם יש דעות בזה, במילא י"ל גם לפי ביאור של הגרי"ע, דפליגי בזה גופא אם אמרינן דלפני מ"ת הי' בהם ישראליות או לא, ועפ"ז י"ל שהן הן ב' השיטות ברש"י בזה כפי שנת' בהשיחה.

וראה בשיחת ש"פ פ' חיי שרה תשנ"ב בנוגע לאליעזר שהי' שלוחו של יצחק לקדש את רבקה, וכתב שם בהערה 21 דאף דענין שליחות שייך רק בישראל, דמה אתם בני ברית אך שלוחכם בני ברית, י"ל שקודם מ"ת הי' שייך שליחות גם באוה"ע וע"י אוה"ע וכו' עיי"ש, היינו דלפני מ"ת גם ב"נ הי' יכול להיות שליח עבור יצחק אף שהי' ישראל.

ויש לבאר זה עפ"י הנ"ל, דבלקו"ש חל"ג פ' קרח (ב) סעי' ב' ביאר דבשליחות צריך להיות השליח בערך להמשלח, ומבאר שם דלכן אין שליחות לנכרי דאי אפשר לנכרי להיות "כמותו" דהמשלח הישראל וכו' עיי"ש, ולפי הנ"ל י"ל דזהו רק אחר מ"ת אבל לפני מ"ת שגם בהם הי' קצת ישראליות כנ"ל, שפיר היו יכולים להיות "כמותו" ולהיות שלוחים אפילו לישראל.

ולפי זה יש לחזור ולתרץ קושיא הנ"ל, דמה הי' טענתם של אוה"ע הרי בלאו הכי היו מצווים על הז' מצוות מקודם? די"ל שהם חשבו שרק עכשיו לפני מ"ת הם מחוייבים בז' מצוות מצד הישראליות הנמצא בהם, אבל לאחר שישראל יקבלו את התורה ויהי' בחירה בעם ישראל הרי עיי"ז יפקע הישראליות שלהם ולא יתחייבו כלל, ולכן לא רצו לקבל התורה.



12) ואף שבחמרא וחיי שם כתב שזהו ט"ס דכוונת התוס' למ"ש בנינוה האדם והבהמה אל ירעו, כי ממצרים ליכא ראי' כיון דשם הי' קודם מ"ת עיי"ש, לכאורה קשה לומר כן, דהרי בפשטות ראייתם הוא דלמה לא מקשים ביבמות מתורה ולא רק נביאים וא"כ איך אפ"ל דכוונתם לנינוה? וכן מ"ש אח"כ דכוונת התוס' ל"מדיו" דכתיב מן האדם מן הבקר וגו' שהי' לאחר מ"ת, לכאורה קשה לשנות הגירסא בתוס' שכתבו "במצרים".

ביטוי השמות של 'אנא בכח' בקשר לספירת העומר

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

ערב שבועות תשל"ט (שנת החמישים לחתונת כ"ק אדמו"ר זי"ע) ערך הרבי 'סיום' על ספירת העומר, בו מדובר הן על הספירות, על מזמור 'למנצח בנגינות', על הפסוק 'שמחו' ועל 'אנא בכח'. ובענין 'אנא בכח' נאמר ככה (שיחות קודש' תשל"ט ח"ג ע' 50 - כאן בתרגום ללה"ק):

"עד"ו הציב רבינו הזקן בסידורו שיש המילים עם הר"ת של 'אנא בכח', שהם כנגד הימים של ספה"ע.

שיום הראשון של ספה"ע קשור בתיבת 'אנא' ויום הו' ספה"ע קשור עם ר"ת 'אב"ג ית"ץ', ועד ליום האחרון של ספה"ע, שהוא קשור עם הר"ת שק"ו צי"ת. [בהקלטה שומעים שהרבי אמר: צדיק יוד תיו].

והרי בשעת ספה"ע יש לחשוב או לומר המילים, איך שנוהגים בזה. לא שמעתי שום הוראה מכ"ק מו"ח אדמו"ר איך לנהוג בזה".

בהשקפה ראשונה, הדברים מפליאים. שהרי מפורש בלוח 'היום יום' (כ"ד אדר שני):

"באמירת 'אנא בכח' צריך לראות - או לצייר במחשבה - השמות שהם הר"ת, אבל לא לאמרם"¹³.

ואם כן מה מקום הספק, ובפרט לומר שאין על זה הוראה?

אכן, שונה דבר אמירת 'אנא בכח' כאן לגבי שאר המקומות. כי בשאר דוכתי הרי המטרה להזכיר שם מ"ב, שענינו הוא העלאה, ולכן נאמר בקשר לקרבנות, בקריאת שמע על המטה ובקבלת שבת, כמבואר בדא"ח בכמה מקומות. שונה הדבר בספירת העומר, כי המבוקש בה הוא המספר מ"ט. להגיע למספר מ"ט חייבים לכלול הר"ת¹⁴.

13 ב'היום יום' של יום מ"ב לעומראיתא: אנא בכח - דקבלת שבת - אומרים בלחש.

בתשורת חתונת רש"ב שוחט התפרסם פתק שרשם הרבי לעצמו:

שאלות שעדיין לא ענית: ... בהי"י ב' סיון "אנא בכח דקבלת שבת בלחש" ויל"פ ע"פ ע"ז י"ח וכפרש"י שם יז: וא"כ צ"ל פעם שאומרים א"ב.

(14) ראה בזה מאמר מצויין מאת הרמ"מ שי' רייצס, ב'הערות וביאורים' גליון א' פה.

לכן מתעוררת השאלה בספה"ע במיוחד אם לומר את השמות בפיו או די לומר אותם במחשבה.



מחשבה בקדשים

דרכו של הרבי ושל אביו בפירוש פעולת המחשבה בקדשים

הרב אליהו נתן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. מבואר בסוגיין ריש פרק האיש מקדש דהא דצריכים לימוד מיוחד ללמד דין שליחות בגירושין ולא יכולים ללמדו מהא דמהני שליחות בתרומה וקדשים הוא משום ד"מה להנך שכן ישנן במחשבה".

ומפרש רש"י לגבי תרומה "נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד זה דכתיב (במדבר יח) ונחשב", ולגבי קדשים "קדשים נמי איתנהו במחשבה .. גמר בלבו לומר שור זה עולה הרי הוא עולה כדתנן' בשבועות בפ"ג (דף כו:) מוצא שפתיך אין לי אלא שהוציא בשפתי גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לב עולות".

וידועים הדברים שיש בענין זה שקו"ט שלימה בין הרבי לאביו זצ"ל; דעת הרבי דמחשבה מהני בשלימות להחל דין קדשים על בהמה, לעומת דעת אביו דמחשבה מהני רק לחייב את האדם להביא קרבן (או בנדבה – להביא בהמה זו), אבל לא חל עי"ז שום קדושה על הקרבן עצמו.

ראה בכ"ז באריכות לפ"ע ב'לקוטי לוי יצחק' חלק האגרות קודש ע' ש"א ש"ד – ה, ובמה שציין הרבי על דבריו שם. וכיום כבר יש להוסיף בצדדי שאלה זו מראה מקומות לכאן ולכאן. וראה בגלוני הש"ס להגר"י ענגיל על סוגיין שדן בזה ומביא שיטות שונות. והדברים עתיקים.

(ויעיין שם דנחלקו גם עד"ז במחשבה בתרומה. אלא דבתרומה נראה דזה יותר פשוט שהמחשבה מהני להחל על התבואה עצמה שם תרומה, ושלכן הביא הרבי הוכחה מהא דהגמרא משווה תרומה לקדשים שעד"ז הוא הדין לגבי קדשים, ואביו חולק ע"ז גם לענין תרומה, ומבארו בכמה אופנים עיי"ש. אמנם כאן נעסוק בעיקר בענין קדשים).

עוד להעיר: בחשבון זה נמנה 'אב"ג ית"ץ' כתיבה אחת, וכן שאר ששת הר"ת. וראה שו"ת הרשב"א ח"א סי' רכ שחכמי אשכנז עשו מר"ת הללו י"ד תיבות ואילו חכמי הספרדים נהגו לאומרם כו' תיבות. שלכאורה מנהג אמירת 'אנא בכח' בקשר לספה"ע נוטה להכרעת חכמי הספרדים.

הוכחת הרבי מדברי הרמב"ם והתמיה בזה

ב. ובאגרות קודש של הרבי ח"א (ע' רל"ט הערה ח') חוזר הרבי על שיטתו בזה וכותב "... ענין שהפעולה נעשית ע"י מחשבה אף שאין שם דיבור ומעשה כלל. וכמו נדבות קדשים (שבועות דף כו, ב. רמב"ם הל' מעה"ק פי"ד הי"ב. דמוכח שם שהבהמה נתקדשה ע"י מחשבתו, ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה ..)". והיינו שהרבי מוכיח כשיטתו מדברי הרמב"ם בענין זה.

וז"ל הרמב"ם שם "אין הנודר ולא המתנדב חייב עד שיהא פיו ולבו שוין, כיצד המתכוון לומר הרי עלי עולה ואמר שלמים, או שנתכוון לומר הרי זו עולה ואמר שלמים לא אמר כלום. נתכוון לנדור בעולה ואמר קרבן, לנדור בחרם ואמר הקדש דבריו קיימים, שהעולה קרבן והחרם הקדש וכן כל כיוצא בזה. בנדרים ונדבות אינו צריך להוציא בשפתיו כלום אלא אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב. כיצד גמר בלבו שזו עולה או שבייא עולה הרי זה חייב להביא שנאמר כל נדיב לב יביאה בנדיבות לב יתחייב להביא, וכן כל כיוצא בזה מנדרים קדשים ונדבות".

וראיתי מקשים דלכאורה איפה יש הוכחה מדברי הרמב"ם כאן לדברי הרבי שחלה קדושת הקרבן על הבהמה ע"י מחשבה, הרי הרמב"ם כתב רק דע"י המחשבה "הרי זה חייב להביא", אז מדוע א"א לפרש דבריו בפשיטות דחל רק חיוב הבאה ולא קדושת הקרבן עצמה (- כדעת אביו של הרבי)?!

ובאמת ראה ב'גליוני הש"ס' הנ"ל על סוגיין בקידושין מש"כ שמדברי הרמב"ם הללו משמע כדעיה זו שאכן לא חלה הקדושה ע"י המחשבה לבד, ורק חיוב הבאה גרידא?!

ביאור ההוכחה מהרמב"ם

ג. ולכאורה יש לבאר הדבר בפשיטות;

בתחילת ההלכה כתב הרמב"ם "אין הנודר ולא המתנדב חייב עד שיהא פיו ולבו שוין", ובהמשך לזה מביא בהמשך ההלכה מקרים דאין פיו ולבו שוין וכו' ואח"כ מקרה שלא הוציא בשפתיו כלום. והנה זה פשוט דכשאומר 'חייב' בתחילת ההלכה - היינו היכא דפיו ולבו שוין - הרי הפירוש הוא דחייב מחמת זה שחלה קדושת הקרבן בשלימות, דהא מדובר כשהקדישו בפה, וא"כ פשוט דגם פירוש חייב בהמשך הלכה פירושו אותו דבר - חיוב מחמת זה שחלה קדושת הקרבן!

ד. וי"ל בעומק יותר ג"כ (והיינו לא רק מחמת התיבה 'חייב' שמשתמש איתו הרמב"ם בתחלת ההלכה ובסופה, אלא מצד תוכן הדברים ג"כ):

בהלכה זו אומר הרמב"ם כמה דינים: א. שצ"ל פיו ולבו שוין. ב. היכא דפיו ולבו סותרין זא"ז לא אמר כלום. ג. היכא דבפה אמר דבר שלא סותר בפירוש את מה שה' בלבו (אף שאין

משמעו בפשטות אותו דבר) מהני. ד. אם גמר בלבו ולא הוציא בפשתיו כלום מהני.

ויש לדייק: ג' דינים הראשונים הם כולם בענין אדם שמקדיש בלב ובפה, ואילו דין הרביעי מדבר על זה שאינו מקדיש בפה בכלל, וא"כ איך הוה זה המשך (ובהלכה אחת) לג' דינים שקדמו?

גם: ג' דינים הראשונים הוו באופן של 'שלילה', והיינו שלא יהי' חיסרון של 'סתירה' בין פיו ולבו, אמנם לא הוזכר שום ענין 'חיובי', והיינו שיש ענין שהאדם יוציא בשפתיו מה שגמר בלבו?!

ונראה לבאר תוכן הלכה זו כך: בכל המשך הפרק דיבר הרמב"ם על ציורים שונים איך שאדם אומר שמקדיש את בהמתו, אז ע"ז באה הלכה זו לומר שכל ענין הדיבור לגבי הקדש הוא שלא יסתור את מה שגמר בלבו; דאם סתר את מה שבלבו, לא מהני ההקדש. וע"ז מוסיף להכריע דלא סתר בפירוש, ג"כ מהני. וע"ז מוסיף דגם אם לא אמר כלום, ונמצא דלא הי' כאן שום סתירה למה שבלבו, הר"ז מהני ג"כ.

ועכ"פ נמצא דפשטות המשך ההלכה מורה על דברי הרבי דמחשבה בקדשים מהני בשלימות, ואילו כל ההלכה בדיבור הוא רק שלא יסתור למה שגמר בלבו וכמשנ"ת.

ביאור מחודש באופן פעולת מחשבה בקדשים

ה. ובאופן מחודש קצת אואפ"ל יתירה מזו:

ובהקדם דברי המשנה דהוה מקור הלכה זו שצריכים פיו ולבו שוין, והוא במסכת תרומות (פ"ג מ"ח) "המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר, מעשר ואמר תרומה, עולה ואמר שלמים, שלמים ואמר עולה, שאיני נכנס לבית זה ואמר לזה, שאיני נהנה לזה ואמר לזה, לא אמר כלום עד שיהיו פיו ולבו שוין."

ופירש הר"ש: "ובעינין פיו ולבו שוין דכתיב (שם כג) מוצא שפתיך וכתוב (ויקרא ה) לבטא בשפתים וכתוב (שמות לה) כל נדיב לב בעינין גומר בלבו ומבטא בשפתיו. ודוקא כשפתי ובלו מכחישים זה את זה אבל לא מכחשי זא"ז מהני בתרומה וקדשים כדדרשינן בפרק שבועות שנים (דף כו ב) שאני [דמהני] גומר בלבו אף על פי שלא הוציא בשפתיו".

ולכאורה צלה"ב אחרי שהביא שיש פסוקים המורים על דיבור ויש פסוקים המורים על מחשבה, ואשר לכן צ"ל פיו ולבו שוין, אז מדוע באמת מספיק מחשבה בלבד בלי דיבור; איך מתקיימים בזה הפסוקים המורים על הצורך של דיבור דוקא??

ואולי י"ל דמה שנלמד כאן הוא דכל זמן דליתא דיבור המכחיש למה שנבד בלבו, הר"ז כאילו שהוציא בשפתיו! והיינו שלא נלמד דל"צ לפעולת הדיבור כלל, אלא דבקדשים הרי מחשבת ונדבת לבו הר"ז כאילו שהוציאו בשפתיו, כ"ז ששפתיו לא הכחישו את זה.

ואם כנים הדברים מבוארים היטיב דברי הר"ש הנ"ל דאכן יש צורך במחשבה ודיבור (מחמת פסוקים שונים הנ"ל), ומ"מ כל היכא דליתא הכחשה מתקיימים כולם. ומבוארים היטיב גם המשך דברי הרמב"ם הנ"ל דכלל בהלכה אחת פיו ולבו שוין ומצב שרק חשב בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום.

ו. ובגליון 'כפר חב"ד' שיצא לאור לפני שבוע, ב'כתבה' על מו"ר הגה"ח הר"ר ישראל פרידמאן ע"ה, כתב אחד מזכרוננו איך שר' ישראל דייק בדברי רש"י בסוגיין הנ"ל "קדשים נמי איתנהו במחשבה .. גמר בלבו לומר שור זה עולה הרי הוא עולה ..", דלכאורה אם מהני בקדשים מחשבת הלב בלבד, אז מדוע הוסיף רש"י שגמר בלבו לומר, הלא ל"צ לענין האמירה!?

אמנם אם כנים דברינו אואפ"ל דבאמת יש צורך לדיבור, אלא שהדיבור יכול להתקיים ע"י המחשבה ג"כ (כ"ז שהדיבור לא מכחיש אותו כנ"ל). ושוב אפשר שיהי' צורך שהמחשבה יהי' באופן כזה שחשוב עכ"פ על הדיבור ואמירה של 'שור זה עולה'!

(והנה הוכחה הגדולה של אביו של הרבי לדעתו שעד שמקדיש בפה אין הקדושה חלה על הקרבן – ורק חיוב על האדם כנ"ל – הוא מדברי רש"י ותוספות בריש פ"ב דמעילה שכתבו שמשוהקדש בפה אז ישנה חיוב מעילה. והרבי כתב ע"ז באג"ק הנ"ל שזה 'צע"ק'. ומדברי אביו של הרבי אל הרבי (בלקוטי לוי יצחק הנ"ל) נשמע שהרבי אמר שהכוונה של 'בפה' שם הוה לאפוקי מעשה עיי"ש. ויל"ע אם לפי חידוש זה יש מקום להסביר קצת לשון הראשונים (שם).

ביאור מדוע מהני מחשבה בקדשים ואופן החיוב

ז. ועדיין יש מקום להעמיק ולהבין יסוד והסברת שיטה זו דמחשבה בקדשים מהני לא רק לחייב את האדם בהבאת הקרבן אלא גם להחל הקדושה בשלימות; דהלא כל ענין זה שמחשבה מועלת לפעול חיוב הוה חידוש, אז מדוע באמת לא נאמר דהחידוש הוא בחלות החיוב על האדם, בלי להוסיף ע"ז עוד חידוש דחלה הקדושה בשלימות כבר ?!

ובפרט דמקור הדין דמהני מחשבה בקדשים הוא מפסוק "כל נדיב לב עולות", והרי זה יכול להתפרש בקלות על חיוב האדם בהבאת קרבנו (וכמו שאכן מבואר בגליוני הש"ס הנ"ל)?!

ח. ואוי"ל בהקדם לבאר מדוע באמת מוצאים חידוש זה בנדרי הקדש שמחשבה מועלת בהם לעומת סתם נדרים שלא אומרים דבר זה. ואע"פ דנלמד מקראי כנ"ל, מ"מ לא חייבים לומר דהוא גזה"כ בלי טעם (כידוע הכללים בזה);

והנראה בזה על יסוד מה שהרבי מבאר במק"א (לקו"ש חכ"ז שיחה א' לפרשת ויקרא) הבדל כללי בין סתם נדרים לנדרי הקדש; דבסתם נדרים הרי כל יסוד החיוב לקיים נדרו הוא משום שהוא נדר לעשותו, אשר כזה 'ברא' חיוב זה, משא"כ בנדרי הקדש הרי בעצם ישנה מציאות של קרבן לה', אלא שע"י נדרו קישר וחייב עצמו לדבר זה שיש לה מציאות גם בלעדי

הנדר.

וזהו הסיבה שגבי סתם נדרים כתוב בתורה (רק) "ככל היוצא מפיו יעשה", והיינו שכל החיוב לקיימו הוא משום שיצא מפיו, ואילו לגבי נדרי הקדש כתוב "מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת", והיינו שבנוסף לזה דישנה חיוב מחמת זה שיצא מפיו לעשותו, יש גם ענין נפרד של קיום נדרו מחמת זה שכבר חלה עליו חיוב קרבן לה' (ויעויין שם איך שמבאר לפ"ז הדין של הנודר קטן והביא גדול יצא, אף שלכאורה לא קיים מה 'שיצא מפיו').

ועפ"ז אואפ"ל דזהו גם סיבת הבדל זה דעסקינן ביה בין הקדש (ותרומה) לשאר נדרים, דרק בהקדש חל חיוב גם ע"י מחשבה בלבד; דבשאר נדרים היות שצריכים להוות חיוב חדש לא מספיק לזה כח של מחשבה לבד וצריכים לדיבור דוקא, משא"כ בקדשים שעצם החיוב קיים כבר מצד ההפצא כמשנ"ת, ורק צריכים שיחול חיוב זה על האדם, לזה מספיק החלטתו במחשבה לבד.

ואם כנים הדברים אז יתבאר היטיב מדוע אין הפירוש שרק חל חיוב על האדם להביא את הקרבן; דאדרבה כל הסיבה שחל חיוב זה כאן הוא מחמת ה'הפצא' של קדושת הקרבן אשר היא דבר שקיימת בעצמותה, ומכיון שהאדם קישר את עצמו לקדושה זו לכן חל החיוב עליו לקיימו ולהביאו (אף שהי' במחשבתו לבד) כמשנ"ת.

ובאותיות פשוטות: סיבת החיוב על ה'גברא' כאן (להביא קרבנו) הוה כתוצאה מקדושת ה'הפצא' של הקרבן, ומובן א"כ שאין מקום לפרש שהי' כאן חיוב על הגברא בלי חלות קדושת הפצא.



מנין הלויים

הרב מרדכי מיינצברג

ביתר עילית ארה"ק

בלקו"ש חל"ג בשיחה א' לפ' במדבר, מבאר באריכות ע"פ פרש"י בפ"א פסוק מט, אודות מניין שבט לוי, והחילוק בין מנין זה למנין כל בני ישראל.

ומבאר שיש ב' עניינים: פקידה – מעשה המנין, ונשיאת ראש – סיכום וחשבון המנין. ולפי' הב' ברש"י אצל שבט לוי לא הי' פקידה אלא רק נשיאת ראש.

ובהערה *34 מעיר, שצ"ע, שהרי בסיום הפ' וכן בפ' נשא כתוב שהי' מנין אצל שבט לוי, ומיישב שאולי זה הדיוק שם "נשא" ולא "פקוד". ובמוסגר מציין שאצל בני מררי נאמר רק לשון פקידה ואצל בני גרשון נאמר הן לשון פקידה והן לשון נשיאת ראש.

וז"ל "ורק אצל בני מררי לא נאמר "נשא" אלא "תפקוד" (נשא ד, כט – ל). ואצל בני גרשון נאמר (שם, כג) גם "תפקדם". ע"כ.

ורציתי להעיר, אשר לגבי בני גרשון נאמר בפסוק כג "תפקוד" ולא תפקדם, ולגבי בני מררי נאמר בפסוק כט "תפקוד" ובפסוק ל "תפקדם".

אמנם, תוכן הדברים, אשר נאמר שם לשון פקידה ולא (רק) לשון נשיאת ראש הוא נכון, אבל לשון ההערה שמצטט את לשון הפסוקים במרכאות, הרי לכאורה אינו מדויק.

ואוצ"ל: "ורק אצל בני מררי לא נאמר "נשא" אלא "תפקוד" "תפקדם" (נשא ד, כט – ל). ואצל בני גרשון נאמר (שם, כג) גם "תפקוד".



שאלה בהסברת סיבת המיתה דתלמידי ר"ע¹⁵

הרב אליעזר ג. שם טוב

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע למדינת אורוגוויי

בלקו"ש חל"ב ע' 149 ואילך מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את הסוגיא ביבמות סב, ב הדן בסיבת מיתת כ"ד אלף תלמידי ר"ע ב"פרק א" שזה ע"ד הא דאיתא בירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ב) מעשה בעשרים וארבע קריות של בית רבי שנכנסו לעבר שנה בלוד ונכנסה בהן עין רע[ה] ומתו כולם בפרק אחד שגם שם רואים מספר כ"ד – הקשור עם מדת הדין – שגרם שתכנס בהם עין רעה עד שכולן מתו. ומסיים: "ואין סתירה להמפורש בבבלי שמתו מפני "שלא נהגו כבוד זה לזה" דהא והא גרם ומצטרף: זה "שלא נהגו כבוד זה לזה" מצ"ע אינו חטא גדול כ"כ שייענשו עברו לבד בעונש מיתה, כנ"ל, אלא מפני שב"פרק" זה נכנסה בהן עין רעה נענשו אז גם על חטא קל זה "שלא נהגו כבוד זה לזה". ואולי י"ל שזהו ע"ד שמצינו שבעידנא דריתחא מענישים גם על העדר הרדיפה אחרי קיום מצות ציצית (אף שאין אדם מחויב לקנות טלית כדי להטיל בה ציצית). ועוד כיו"ב. "עכלה"ק.

וצ"ע, אדאיתנן להכי, שלא מתו (רק) בגלל שלא נהגו כבוד זה לזה אלא גם (בגלל סיבה צדדית (עין רעה), למה מוכרחים לומר שנענשו גם על שלא נהגו כבוד זה לזה? למה אין לפרש שאילו היו נוהגין כבוד זה לזה הי' מגין עליהם נגד העין רעה, ופירוש הגמ' "וכולן מתו ... מפני" אין הכוונה שסיבת המיתה היתה העדר הכבוד אלא שבגלל זה שלא נהגו כבוד זה לזה לא

(15) לעילוי נשמת זקני הרה"ח אליעזר גרשון הי"ד בן הרה"ג הרה"ח שמעון ע"ה לזרוב, לכבוד היארצייט ב' סיון.

היתה להם הגנה נגד סיבת המיתה (עין הרע) ולכן מתו?

ומצינו יסוד לסברא זו בלקו"ש חכ"ב ע' 268 בביאור לשון הפסוק בקשר לעשרה בטבת (יחזקאל כד, ב) סמך מלך בבל אל ירושלים. מבואר שם שמכת המצור — אחדות ע"י כפי' - כלל בתוכו גם הרפואה של אחדות אמיתית. לו היו לומדים הלכה ומתאחדים באמת הי' המצור בטל ובמילא בטלים גם החורבן והגלות. והרבי מבאר שאף שלפי הגמ' (יומא ט, ב) היתה עון שנאת חנם הסיבה רק לחורבן בית שני, משא"כ חורבן בית ראשון הי' בגלל הג' עבירות החמורות, הרי אמרו חז"ל (ב"ר פל"ה, ו' וש"נ) שאפילו כשישראל עובדים ר"ל ע"ז, אם יש אחדות ביניהם אין אף א' יכול לשלוט עליהם.

וא"כ, למה א"א להסביר גם בנדו"ד בנוגע לתלמידי ר"ע שהעדר הכבוד לא היתה הסיבה הגורמת (ביחד עם "שעת דינין") אלא הסיבה שאיפשרה שהעין הרע (שעת דינין) תפעול פעולתה.

האיר עיני חתני יקרי הלל שיחי' רסקין, שאמנם עין הרע אינו יכול לפעול נגד מי שאין בו איזה חטא. ואכן החטא (מלשון חסרון) היחידי שהי' לתלמידי ר"ע ("חטא" לפי ערך מדריגתם הרמה) הי' שלא קיימו מצות ואהבת לרעך כמוך בשלימות — שתכלול גם כבוד כדבעי — כתוצאה מאהבתם זל"ז. ודיו לחסרון קל כזה שייענשו עליו בעידנא דריתחא.

ואם כנים הדברים, אולי עדיין יש לומר שבמקרה והי' להם חטא אחר הראוי לעונש (עכ"פ בעידנא דריתחא) לו הי' אצלם אהבת ואחדות ישראל בשלימות (לפי מדריגתם) הי' מגין עליהם נגד העונש.

ובאתי רק להעיר.



ביאור ב"חולשא דאורחא" לפרש"י¹⁶

הרב מרדכי רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבאני נ.י.

א

דברי כ"ק אדמו"ר בענין ב"חולשא דאורחא"

הנה בנוגע לסוגיית מ"ת מבאר בלקו"ש (חכ"ח ע' 7 ואילך) בשיחה הידוע בביאור הענין של התוכן של ה"חולשא דאורחא". מחדש ש"חולשא דאורחא" קאי על הדרך הרוחנית שהלכו עד שהגיעו להר סיני - למעמד ומצד ד"איש אחד בלב אחד". וזהו ש"לא אמר להו ולא מידי משום חולשא דאורחא", שה"אורחא" פועל חלישות וביטול במציאות האדם שלכן "לא אמר להו ולא מידי".

בשיח"ק מבאר מחז"ל ממס' שבת "ובחד בשבא לא אמר להו ולא מידי משום חולשא דאורחא", ובהערה 3 מביא מר' בחיי פ' יתרו: "ולהעיר, שבבחי שם מביא בהמשך פי' (תוכן מחז"ל זה) ע"ד סדר ההכנה למ"ת, ומ"מ כ' "ביום ר"ח .. באו מדבר סיני למחרתו.. נעתקו משם וחנו נגד ההר וצונו הקב"ה כו" - ולא הביא דבר"ח "לא אמר להו ולא מידי משום חולשא דאורחא". ואולי לא גרס תיבות אלו בש"ס (ראה רש"י שבת שם: משום חולשא דאורחא גרסינן). ואכ"מ." ועכלה"ק.

והנה אחר דחיין המקור בגמ' ובמפרשי הש"ס, בעזה"ת יובן קצת מהעומק של כמה מילים של כ"ק אדמו"ר בלקו"ש בהערה.

סוגיית הש"ס ופרש"י ומפרשיו

גרסינן במס' שבת (פו, ב) בסוגיית מ"ת: "ת"ר בששי בחדש ניתנו עשרת הדברות לישראל רבי יוסי אומר בשבעה בו אמר רבא דכולי עלמא בר"ח אתו למדבר סיני כתיב הכא ביום הזה באו מדבר סיני וכתוב התם החדש הזה לכם ראש חדשים מה להלן ר"ח אף כאן ר"ח וכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל כתיב הכא זכור את יום השבת לקדשו וכתוב התם ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה מה להלן בעצומו של יום אף כאן בעצומו של יום כי פליגי בקביעא דירחא רבי יוסי סבר בחד בשבא איקבע ירחא ובחד בשבא לא אמר להו ולא מידי משום חולשא דאורחא בתרי בשבא אמר להו ואתם תהיו לי ממלכת כהנים".

ובפרש"י על אתר "בקביעא דירחא. באיזה יום הוקבע החדש: משום חולשא דאורחא

(16) לע"נ השליח הרה"ת ר' בנימין ע"ה בן יבדלחט"א הרה"ח הרה"ת מני מנחם מענדל שליט"א וולף.

גרסינן: בתרי בשבא אמר להו ואתם תהיו לי. ומשה עלה ויקרא אליו כל הענין עד אלה הדברים אשר תדבר וגו' הדברים האלה נאמרו לו למחרת ביאתם כדאמרינן כל עליותיו בהשכמה היו ואפי' למאן דלית ליה בהשכמה ירד דלא אקיש אית ליה בהשכמה עלה דהא בהדיא כתיב קרא:

והנה זה שכתב רש"י "משום חולשא דאורחא גרסינן", ובדבור הבא כתב "כל עליותיו בהשכמה היו" הרי הם סותרים קצת זל"ז, וכבר הקשו כו"כ מהמפרשים. והנה הלשון של הרש"ש שכתב על פרש"י הנ"ל, "לכאן" הנ"ל להגיה דצ"ל לא גרסינן מדכתב לקמן הדברים האלה נאמרו לו למחרת ביאתם כדאמרינן כל עליותיו בהשכמה היה כו' ול"ל כ"ז דתיפוק ליה משום חולשא דאורחא ואולי י"ל שבא לתת טעם מדוע לא א"ל בערב יומא קמא אחר שנחו קצת".

והמהרש"א (ח"א) כתב לתרץ דברי רש"י, ראשית מביא פי' הרא"ם ודוחה דבריו ואח"כ מבאר בעצמו: "בתרי בשבתא עיין פירש"י וכתב הרא"ם ואי קשיא א"כ הא דאמר רבא וכו' בחד בשבתא לא אמר להו ולא מידי משום חולשא דאורחא כו' מאי חולשא דאורחא דקאמר הא בלאו חולשא דאורחא א"א בו ביום משום דכל עליותיו בהשכמה היו י"ל דהא דאמרינן כל עליותיו בהשכמה היו אינן אלא בעליותיו שעלה מעצמו אבל בעליות שיע"פ הדבור א"א להעביר וכו' עכ"ל ע"ש ואין תירוץ זה מחוור דהא מהאי קרא דיליף דכל עליותיו בהשכמה היו דהיינו וישכם משה בבקר ויעל וגו' מפורש בו שהיה ע"פ הדבור דכתיב לעיל מיניה ועלית בבקר אל הר סיני וגו' ועוד דלשון כל עליותיו בהשכמה היו לא משמע כן.

ונראה לפרש משום דסבר רבא דלא פסיקא לן ואפשר דבהשכמה באו להר סיני דהכי מסתבר דזריזין מקדימין למצות ואתמול חנו ישראל קרוב להר סיני וא"כ בו ביום שבאו היה ג"כ יכול משה לעלות בהשכמה אי לאו משום חולשא דאורחא דאתמול והכי נמי למאן דאמר לעיל דירד נמי בהשכמה ביום רביעי צ"ל דעלה ואח"כ ירד הכל היה בהשכמה דהיה שהות בהשכמה לעלות ולהשיב ולירד אחר כך לצוות מצות פרישה הכל בהשכמה הכי נמי היה שהות בהשכמה לבא ממקום קרוב ולעלות להר סיני אי לאו משום חולשא דאורחא ודו"ק".

ב

ביאור בשיטת רש"י כמ"ש כ"ק אדמו"ר ע"פ המר דרוד והקיקין דיונה

ויש לעיין וליכנס קצת עכ"פ בסיום של ההערה, במהו ה"ואכ"מ" של כ"ק אדמו"ר (בדא"פ עכ"פ).

ראשית, עולה מהשיחה הנ"ל שלפי' הבחיי, אפשר שאין גורסין "משום חולשא דאורחא" אינו מצד "כל עליותיו בהשכמה" כמו שהקש' הרש"ש ולכן כתב "לכאן" הנ"ל להגיה דצ"ל לא גרסינן". הרי אפשר שאין גורסין מצד ענין אחר כמו שכתב הבחיי "ביום ר"ח .. באו מדבר סיני למחרתו.. נעתקו משם וחנו נגד ההר", ואולי לזה כיון רש"י "גרסינן" לאפוקי דעת הבחיי, ולא

צריך להגיה ברש"י המודפס כמה הרצה הרש"ש.

והנה בנוגע לקיים גירסתינו ברש"י כמ"ש כ"ק אדמו"ר השיחה בהערה בהדגשה "גרסינן", שכתב המהרש"א "ואפשר דבהשכמה באו להר סיני דהכי מסתבר דזריזין מקדימין למצות ואתמול חנו ישראל קרוב להר סיני וא"כ בו ביום שבאו היה ג"כ יכול משה לעלות בהשכמה...".

והבס' 'שבת של מי' כתב על פרש"י זה ומסיים על פי' המהרש"א "ומ"ש הרב בח"א עליו אינו מוכרח כאשר יראה המעיין".

ואחר העיון חזינו באמת, שאף המהרש"א רוצה לקיים רש"י הראשון לדבריו בדבור הבא דצ"ל בהשקמה דוקא והמציא באופן שיכול להיות בהשכמה.

אבל אחר זמן ראיתי פי' אחר בס' מר דרור שהוא ענין דמסתברא טפי בלי ליכנס לשום דחוקים, וז"ל: "אבל רש"י לא חשיב הך קושיא, דהא טעמא דכל עליותיו בהשכמה היו משום דזריזין מקדימין וכו', ומשו"ה לא היה מתאחר עד שיעבור מקצת מהיום אלא היה זריז ומקדים לעלות בהשכמה, אבל ביום שבאו לסיני טם האמת היה ראוי לעלות היה עולה אפי' בחצי היום או לעת ערב באיזה שעה מהיום מהדרך כדי להיות מן הזריזין, כיון שהיה אפשר לו לעלות ביום חנייתם תיכף ביאתם".

ועד"ז מובא בס' קיקיון דיונה בסגנון אחר קצת, "ול"נ דאין מקום לקושייתו דהא דאמרינן כל עליותיו בהשכמה היינו באיזה יום דהיה ראוי לעלות היה עולה בהשכמה והיה מן הזריזים אבל ביום שבאו לסיני אף אם היה באמצע היום והיה עולה תספ' (תיכף?) בביאתו היה ג"כ מן הזריזין ולכן צריכא לטעמא דבחד בשבתא לא אמר להו ולא מידי משום חולשא דאורחא והוא לפע"ד ברור".

כמובן וגם פשוט דכהנ"ל אינו רק בדא"פ בדבריו הק' לפי דעתי השפל וכו', 'ולא מחשבותי כמחשבותיכם', אבל המבואר לעיל מתחיל קצת עכ"פ לבאר הסיום של ההערה, במהו ה"ואכ"מ" של כ"ק אדמו"ר.

ויש ולבאר יותר בזה ובפרט בסוגיא זה בנדו"ד, אבל מצד קוצר הזמן תן לחכם, ועוד חזון למועד.



בדין בר מצרא במטלטלין

הת' מנחם מענדל טייטלבוים

תלמוד בישיבה

בלקו"ש חי"ח (ע' 28) דן רבינו בטענת המלאכים להקב"ה ד"תנה הודך על השמים" כדינא דבר מצרא, דטענו דכמו שאם מכר ראובן שדהו לשמעון, יכול לוי הבר מצרא להוציאו משמעון, דיפה לו להיות שדותיו יחד, כמו"כ ינתן התורה להם כיון שהם נמצאים בשמים והתורה ג"כ גנוזה היא במרום. ובביאור מענת משה להמלאכים מביא רבינו מהעיסור, שהחזיר להם משה דדינא דבר מצרא הוא רק בקרקע, ותורה הרי אינו בקרקע, דאינו מוגבל למקום אחד.

ובהשקפה ראשונה נראה הטעם לזה, שהוא מפני שכל הטעם דדין בר מצרא הוא "ועשית הישר והטוב", משום דלוי הב"מ רוצה שיהיו שדותיו יחד, והוא טוב לו יותר מלשמעון הלוקח, אך במטלטלין אין זו טובה ללוי יותר מלשמעון ושניהם שווים בה, ולכן אין דב"מ. ובסגנון אחר י"ל, שהוא משום דבמטלטלין אינו שייך ענין בן המצר בכלל, דהרי זה שנמצא עתה ברשות ראובן אי"ז ענין החלטי, וכמו"כ בשוה ה' יכול להיות אצל יהודה או כו' ואין לוי בר מצרא יותר משמעון. (משא"כ בקרקע דלוי הוא כמו בר מצרא ה"עצמי", דהרי אין הקרקע זו משם).

וצ"ל, דהרי כשמקשה רבינו על תירוץ זה (באות ד' שם), כ' בזה"ל: "דאס וואס ביי מטלטלין איז ניטא דינא דב"מ – ער זאל האבן ביידע פעלדער צוזאמען – איז ניט שייך ביי מטלטלין, ווארום מטלטלין קען מען קויפן ערגעץ אנדערש און ברענגען למקומו. דער טעם איז ניט שייך ביי תורה – די תורה איז א זאך וואס מען קען ערגעץ אנדערש ניט קריגן. (ובהע' 35 שם: כי לאחר שניתנה תורה למטה – "לא בשמים היא").

הרי שהטעם שאין שייך טענת הב"מ (לוי) שיש לו דב"מ במטלטלין, הוא מפני שכל טענתו בקרקע הוא שאינו יכול ללקחו במק"א, מה שאינו כן במטלטלין דיכול לקנותו במק"א, ודלא כמו שנתב"ל (דהוא מפני ששווים). ועוד ועיקר – דלפי משנתב"ל הרי רק מפני שהתורה גנוזה היא ונמצא עתה בשמים, אי"ז טעם שינתן למלאכים, דהרי התורה אכן אינה מוגבלת למקום אחד בקרקע, ואלא יכול להיות בשמים או בארץ כמטלטלין (ונהי דאכן אינו יכול להיות בשניהם). ומה טענה היא זו, שלאחר שינתן לישראל אינם יכולים לקנותו עוד, הרי גם להיפך, אם ינתן למלאכים, לא יקנוה ישראל. וכל השאלה הוא רק אם הגדר הוא כמו שמבאר רבינו בהשיחה שם, וצ"ע (לכאורה) מהו המקור (וההכרח) לזה.

אך הנה באמת אין כל מקום לשאלה. דהנה באמת הרי כל הדין דבר מצרא הוא חידוש, דאם מכר ראובן משהו לשמעון, ושמעון נתן מעות ועשה קנין וכו', איך יכול לוי להוציאו מידו? הרי אין זה משועבד אליו?

ורק כשיש הרבה שדות למכירה, ושמעון לקח שדה זו של ראובן, הדין הוא שיכול לוי הבר מצרא למימר ליה, דלי נאה לי ליקח שדה זו בפרטות (דהרי הוא אצל שדותיו ואוכל לחרוש

שניהם יחד, משא"כ אתה שאין לך הנאה מליקח שדה פרטית זו יותר משדנ אחרת), הא לך מעות המקח, לך קנה לך שדה אחרת.

משא"כ במטלטלין, דאין טענה ללוי הב"מ למה להוציאו משמעון הלוקח, דהרי אין מעלה בזה שנמצא עתה ביד ראובן, וכמו שרוצה לוי לומר לשמעון לקנות המטלטלין ממקום אחר, ילך הוא עצמו לקנות משם.

ועפ"ז, טענת משה (לפי העיטור) שהתורה הוא כמטלטלין (ולכן לא שייך דב"מ) אכן אינו טענה (כמו שהקשה רבינו), ד(אע"ג שהתורה אכן אינו כקרקע דהיינו שאינו מוגבל למקום אחד כקרקע), הרי – כמבואר בהשיחה – אינו נמצא בב' מקומות בבת אחת, ומשניתנה לישראל הרי "תורה לא בשמים היא", (וכמבואר במאמר ד"ה וידבר אלקים תשכ"ט), ואין יכולים לומר ל"לוי" (המלאכים) הב"מ לקנות ה"מטלטלין" בעצמם ממק"א.

(ואולי משנב"ל אכן הי' סברת העיטור בפירושו).

[והא דא"כ ג"כ בטל הדין דב"מ גופה, (דהרי עכשיו ג"כ אין "לוי" (המלאכים) הב"מ יכולים לומר ל"שמעון" (ישראל) הלוקח "הא לך כו' לך קנה ממק"א"), ע"ז מבאר רבינו בהשיחה שם (הע' 34*), וזלה ק:

"ואין להקשות דא"כ שוב בטל הדין דבר מצרא שהרי דינא דב"מ הוא רק אם הלוקח יכול לקנות שדה במק"א –

כי בקשת המלאכים תנה הודך על השמים פשיטא דהיינו שתהי' רק כמ"ש בלקו"ת תזריע (כג, ב. ובאזה"ת (שם כרך ב' ע' תקלא ואילך)) – הלימוד ב(עולם המלאכים) יצירה, והוא עתה בלימוד תנ"ך ורז"ל בכתהאריז"ל (ליקוטי תנ"ך והש"ס שלו וכו'), ו(רק) באופן כזה ילמדוה ג"כ בני"ש נשמות בגוף בעוה"ז, אבל אז עיקרה בשמים כי (למטה ידועה רק מציאות הרוחניות ולא מהותה ואפילו אם גם בזה ישתוו עם המלאכים – בכ"ז) קל יותר הבנתה למלאכים, שהם יותר רוחניים, ובנ"י יצטרכו ליגיעה יותר (ולמשלים מהגשם – דוגמת קניית במק"א)" עכלה"ק.

היינו (כפי הנראה), דאפי' אם ינתן התורה למלאכים, עדיין יהי' לישראל למטה שייכות להתורה ע"י משלים מ"מק"א – מגשמייות, (רק שעיקר הלימוד יהי' בשמים)].



הערות קצרות בתורת רבינו

הת' דב בעריש רוטנברג

תלמיד בישיבה שע"י הציון הק'

פסקי הראשונים ב'גדר שביתה' - לביאור רבינו

בלקוטי שיחות חלק ז', שיחה א' לפרשת בחוקותי (סעיף ב'), מביא כ"ק אדמו"ר את ביאור הראגאטשאווער שרבי יהודה וחכמים (ובכללם רבי שמעון) שנחלקו אי ביעור חמץ הוי שריפה דווקא או שאפשר לבערו בכל אופן שיהיה לשיטתייהו אזלי מהו גדר 'שביתה' (כמו שמצינו במחלוקתם בפירוש הפסוק "והשבתי חיה רעה"): לפי רבי יהודה 'שביתה' היא דווקא כשכל מציאות הדבר מושבתת, ואילו לפי רבי שמעון גם כשרק ה'צורה' של הדבר מושבתת הוה 'שביתה'. ולפיכך נחלקו אם בביעור חמץ (שציוותה עליו התורה בלשון "תשביתו") יש להשבית גם את החומר שלו וכל מציאותו, או שמספיק לבער רק את צורתו.

ובהמשך לזה (בסעיף ג') מבאר כ"ק אדמו"ר שגם שתי המחלוקות בין רבי יהודה לרבי שמעון בדיני שבת אי מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב או פטור ואי דבר שאינו מתכוון חייב או פטור נובעות ממחלוקת זו, כי במקרים אלו שישנו מצד אחד מעשה מלאכה אך חסרה לו צורת המלאכה - "מלאכת מחשבת" שבה - נחלקו אם הדבר נחשב שעבר על מה שציוותה תורה "תשבות" או לא. עיי"ש בשיחה בארוכה.

והקשה חכם א' דיש לעיין כיצד מתיישבים הדברים עם פסקי הרמב"ם, שלגבי ביעור חמץ פסק (בהלכות חמץ ומצה פ"ג ה"א) כחכמים שביעור חמץ הוא לאו דווקא בשריפה, ולאידך (בהלכות שבת פ"א ה"ז) פסק דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה?

ובאמת אין זו קושיא, כי הדבר מתורץ בשיחה עצמה (בסיום הערה 19), כשמבאר כ"ק אדמו"ר איך יתכנו על פי ביאור זה דברי הגמרא ששמואל סובר כרבי יהודה במלאכה שאינה צריכה לגופה וכרבי שמעון בדבר שאינו מתכוון, ושם כותב וזלה"ק:

"ל'בב' אופנים: א) . . . ב) שפי' "תשבות" אליבא דשמואל הוא ביטול התואר. אלא שס"ל שבמלאכה שאצל"ג, מכיון שהוא מכיוון (אף שכוונתו היא למלאכה אחרת), יש בה גם צורת מלאכה. עכלה"ק.

וכך ממש נאמר לפי הרמב"ם (שאכן פוסק כשמואל, שבמלאשצ"ל חייב - כנ"ל - ובדבר שאינו מתכוון פטור - שם הלכה ח'), שבאמת בכל מקום גדר 'שביתה' הוא שביתה בצורת הדבר, ודווקא במלאכה שאינה צריכה לגופה חייב כי אין כאן אפילו השבתת הצורה.

אך מה שכן יש להקשות הוא כיצד יעלה הביאור שבשיחה עם פסקי התוספות, שמחד פסקו (בפסחים כ"ז ד"ה אין) כרבי יהודה לגבי ביעור חמץ, ולאידך בעניין שבת פסקו (בשבת

ג: ד"ה הצד, ובזבחים צ"ב. ד"ה במלאכה) כרבי שמעון גם במלאכה שאינה צריכה לגופה וגם בדבר שאינו מתכוון - דהרי לפי הביאור שבשיחה הרי הדברים סותרים אחד לשני?

[בדוחק יש לומר שבאמת התוספות בשתי המסכתות חולקים זה על זה - ומה שכתבו לגבי שבת הוא דווקא שיטת רבינו תם (ראה שם בתוספות). אך אין זה חד משמעי שסיום התוספות בנושא הפסק להלכה הוא חלק מדברי רבינו תם. וגם בכלל, כל דאפשר לנו להעמיד דברי התוספות בחדא שיטתא עדיף טפי, כמובן]

ובאמת שכן קשה גם אליבא דרבא - שבשבת קמ"א: מבואר דס"ל כרבי שמעון במלשאצ"ל (והוא יסודם של התוספות לפסוק כרבי שמעון גם במלשאצ"ל) ולאידך בפסחים ה: מפיק מדברי רבי עקיבא שאין ביעור חמץ אלא שריפה?

ונראה לתרץ בהקדם מה שכתבתי במקום אחר (קובץ הערות מהישיבה שעל יד האוהל הק', י"א ניסן תשע"ח) בתירוצי קושיא אחרת על שיחה דילן, וכה תורף הדברים:

בהמשך השיחה (סעיפים ה' - ז') מבאר הרבי שר' יהודה משום ר' עקיבא ורבי נחמיה (בראש השנה לא, א) נחלקו גם הם (במחלוקתם של רב קטינא ואביי, שתלויה ב) מחלוקת זו של רבי יהודה ורבי שמעון - ר' יהודה משום רבי עקיבא סובר כרבי שמעון ורבי נחמיה כרבי יהודה. ראה שם באריכות.

ויש לעיין כיצד ניתן לומר שרבי עקיבא הולך בשיטת רבי שמעון שקשורה ותלויה בדעה האומרת שביעור חמץ יכול להיעשות באופן של 'מפרר וזורר לרוח' - בה בשעה שהוא עצמו סובר (כנ"ל בדברי רבא) 'אין ביעור חמץ אלא שריפה'?

וכפי שבמקום אחר (לקו"ש חט"ז שיחה ה' לפרשת וארא) בו מביא כ"ק אדמו"ר את הביאור הנוכח לעיל מהראגאטשאווער במחלוקתם של רבי יהודה וחכמים, מביא ומבאר שרבי עקיבא "האלט (כשיטת רבי יהודה) "אין ביעור חמץ אלא שריפה".

ואולי יש לתרץ על פי מה שהעירני חכם א' שיש חילוק בין השיחות - בחלק ז' מדובר על מחלוקת מהו גדר "השבתה", ואילו בחלק ט"ז הדיון הוא עד כמה חודר החמץ בעולם.

ולפי זה יש לומר שבנוגע לגדר השבתה (בהא ד"והשבת חיה רעה") סובר רבי עקיבא שמספיקה השבתה הצורה, ומכל מקום בנוגע לחמץ סובר ש'אין ביעור חמץ אלא שריפה' מצד זה שאיסור החמץ חודר בו יותר.

ואם כן, יוצא שהביאור בחלק ט"ז מבאר ומתרץ את הסתירה שבין הביאור בחלק ז' והגמרא בפסחים.

(עד כאן מה שכתבתי במקום אחר)

ועל פי זה נאמר שגם רבא (ותוספות) פסקו **רבי עקיבא** דמחד סבירא ליה שגם השבתת הצורה נחשבת 'שביתה' (ולכן בשבת פטור על מלשאצ"ל ודשא"מ) ומאידך איסור החמץ חודר בעולם באופן שמצריך לבער אותו דווקא בשריפה.

ולהעיר שעל פי זה יומתק מאוד מה שהוכיחו (הרב הברצלוני שהובא ברא"ש פסחים פ"ב סימן ג') דהלכה שאין ביעור חמץ אלא שריפה מכך שרבא לומד כן מדברי **רבי עקיבא** דווקא. וראה בשו"ת עמודי אור סימן כ"ו אות ב' מה שביאר בזה (וסילק קושיית השאגת אריה על הוכחה זו).

[ובנוגע לעצם הביאור שבהשיחה בנוגע לשבת - יש להעיר מהמבואר בספר תוצאות חיים (להגר"מ זעמבא הי"ד) סימן ח', שיש לחקור אי הא דמלאכת מחשבת הוה חלק משם המלאכה או רק גזירת הכתוב בהחייב (ומבאר שנחלקו בזה רש"י והרמב"ם, עיי"ש בדברים הנפלאים),

דלכאורה הביאור שבהשיחה מיוסד על כך שמלאכת מחשבת היא חלק משם המלאכה עצמה (בלשון רבינו - ה'צורה' של המלאכה), דאילו לפי הצד השני הרי שגם אם בעלמא סבירא לן ד'שביתה' היא גם בהשבתת הצורה בלבד, עדיין יכול להיות חייב במלשאצ"ל ודשא"מ כי (לצד זה) אפילו השבתת הצורה אין כאן אלא רק הסרת החיוב דגזירת הכתוב. ויש לעיין עוד בזה]

ביאור דרשת "שבת לה" - בהתאם לטעמי השביתה

בלקוטי שיחות חלק י"ב שיחה א' לפרשת בהר מבאר כ"ק אדמו"ר שיש חילוק בין כוונת דרשת התורת כהנים ודברי רש"י על הפסוק "שבת לה" - 'כשם שנאמר בשבת בראשית שבת לה' כך נאמר בשביעית שבת לה' (תורת כהנים); 'לשם ה' כשם שנאמר בשבת בראשית' (רש"י).

ונקודת הדברים היא שלהתורת כהנים הדרשה מבטאת לימוד הלכתי, למעט דין תוספת משביעית (כשם שבשבת אין דין תוספת מן התורה) - כי מצד הסברא היינו אומרים שהואיל וחייב שמיטה הוא שהקרקע תשובות אסור לזרוע אותה בשנה שישית באופן שתמשך להצמיח גם בשביעית שהרי אז הקרקע אינה שובתת בשביעית.

ואילו לפי רש"י הדרשה באה רק לבאר את אופן וטעם השביתה בשביעית, שהיא זכר למעשה בראשית כמו השביתה ב'שבת בראשית'. עיין שם בשיחה פרטי הדברים.

ויש להוסיף בזה, שהחילוק בביאור הדרשה נובע (לא רק מצד כללות המטרה דהתורת כהנים ורש"י בפירושהם, כמפורש בסעיף ב' בהשיחה, כי אם גם) מחילוק ביניהם בטעם השביתה בשביעית:

דהרי מהשיחה עולה בבירור שלפי רש"י טעם השביתה הוא 'זכר למעשה בראשית'. וכן

מפורש שלפי התורה כהנים חיוב השביתה בשביעית הוא גם על הקרקע עצמה ולא רק על האדם העובד.

והנה בלקוטי שיחות חלק י"ז (שיחה ב' לפרשת בהר) חוקר כ"ק אדמו"ר בעניין זה עצמו - האם חיוב השביתה הוא גם על הקרקע עצמה או רק על האדם שלא יעבוד - וכותב על כך בהערה 9 וזלה"ק:

וי"ל שתלוי בהטעמים למצות שמיטה: "שתוסיף הארץ תבואתה ותתחזק בעמדה שמוטה" (מו"נ ח"ג פל"ט), שביתת הארץ. או "לקבוע בלבנו כו' ענין חידוש העולם כי ששת ימים עשה כו' הכתיב מנוחה על עצמו כו'" - "אין דבר מיוחד מרשותו רק שהכל ברשות אדון הכל" (חינוך מצוה פד. שכח. וראה רמב"ן פרשתנו כה, ב. ובארוכה אברבנאל ריש פרשתנו), שביתת האדם. עכלה"ק.

ולפי זה יוצא ששני הדברים תלויים אחד בשני, וכל צד מוכרח לפרש את הדרשה דווקא כפי דרכו:

דווקא לפי התורה כהנים היינו אומרים שיש תוספת לשביעית מצד הסברא, לפי שהטעם דשביתת שביעית הוא "שתוסיף הארץ תבואתה" ולפיכך השביתה היא גם על הקרקע, ובמילא יש לפרש שהדרשה באה למעט תוספת בשביעית. משא"כ לרש"י שהטעם הוא 'זכר למעשה בראשית' הרי השביתה היא רק על האדם ולא על הקרקע, ואין כל סברא לאסור תוספת בשביעית, ובמילא אין רש"י יכול לפרש שזו היא כוונת הדרשה.

וכן לאידך גיסא - דווקא לפי רש"י שהטעם הוא 'זכר למעשה בראשית' יש לפרש שהדרשה באה לבאר טעם זה עצמו. משא"כ לפי התורה כהנים אין לפרש כן שהרי הטעם הוא 'שתוסיף הארץ תבואתה' (כדמוכח מכך דלשיטתיה גם הקרקע עצמה צריכה לשבות) ולא 'זכר למעשה בראשית'.



מי תיקן תפילה

הת' משה צייטאג

תלמיד בישיבה שע"י הציון הק'

א. איתא במסכת ברכות¹⁷ "איתמר רבי יוסי ברבי חנינא אמר תפילות אבות תקנום. רבי יהושע בן לוי אמר תפילות כנגד תמידין תקנום. תניא כוותיה דרבי יוסי ברבי חנינא ותניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי. תניא כוותיה דרבי יוסי ברבי חנינא, אברהם תקן תפלת שחרית שנאמר "וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם", ואין עמידה אלא תפלה שנאמר "ויעמד פינחס ויתפלל". יצחק תקן תפלת מנחה שנאמר "ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב", ואין שיחה אלא תפלה שנאמר "תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו". יעקב תקן תפלת ערבית שנאמר "ויפגע במקום וילן שם", ואין פגיעה אלא תפלה, שנאמר "ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בך".

ובהמשך הגמ' מביאה ברייתות שמתאימות עם שיטותיהם, ובמסקנא מסיימת הגמ' ששיטת ריב"ח היא ש"תפלת אבות תקנום, ואסמכיהו רבנן אקרבנות".

והנה בכללות, בשיטות ריב"ח וריב"ל ישנם שלשה פירושים¹⁸:

(1) ¹⁹שבאמת האבות תקנום השלש תפילות וכמ"ש הרמב"ם²⁰, אבל רק מפני תקנתם לא היינו מחוייבים בם. שהרי בפירוש המשניות להרמב"ם²¹ כתב "אבל כלל גדול אצלינו דאין למדין דבר מקודם מ"ת", ולכן הוצרכו אנשי כנסת הגדולה לתקן אותו. ורק משום תקנתם אנחנו מחוייבים בהתפללות, וכל הגמ' "תפילות אבות תקנום ואסמכיהו רבנן על קרבנות". שאפי' למ"ד תפילות כנגד אבות תקנום זה שאנחנו מחוייבים בם הוא מפני התקנה כנגד קרבנות. שלפי הדיעה שכנגד קרבנות תקנום אין החיוב כלל משום האבות, משא"כ להדיעה שכנגד האבות תקנום זה שייך עליהם עכ"פ²².

(2) ²³ודאי קיים אברהם אבינו כל התורה כולה. . וא"כ ודאי ה' מתפלל ג' תפלות שחרית מנחה וערבית, והא דאמרינן אברהם תקן תפלת שחרית תקנה לכל העולם ופרסמה לכל כיון

(17) כו, ב.

(18) בהבא לקמן ראה קובץ העו"ב גיליון רי"א עמוד י"ב.

(19) שטמ"ק, בית יוסף, מהרץ חיות, פרדס יוסף ח"א בראשית יט כז, שו"ת עונג יו"ט סי' עו בסופו ובכ"מ.

(20) רפ"ט מהל' מלכים.

(21) סוף פרק גיד הנשה.

(22) ועיין במ"ש ביפה תואר פ' תצא.

(23) ספר האשכול סי' י', צל"ח במס' ברכות, שם.

שנענה בה, והכין מסקנא דגמ': אבות תקנו שחרית מנחה וערבית ואסמכינהו רבנן אקרבנות, ואזמן קאי. עכ"ל. היינו דלמ"ד האבות תקנום החיוב הוא מפני האבות ורק הזמן הוא מפני הקרבנות.²⁴

3) באמת גם ריב"ל מודה שהאבות התפללו ג' תפלות, והמחלוקת היא שלפי ריב"ל העיקר מה שתיקנו ג' תפלות הוא כנגד קרבנות, ואילו לשיטת ריב"ח עיקר ענין התפלות הוא ע"י תקנת האבות רק דאסמכינהו אקרבנות.²⁵

ב. ואולי יש לפרש שיטת ריב"ח וריב"ל באופן אחר, ובהקדם:

בלקו"ש חלק י"א²⁶ מביא כ"ק אדמו"ר מש"כ בהמשך לסיפור יציאת מצרים²⁷ ופרעה הקריב וישאו בני" את עיניהם והנה מצרים נוסע אחריהם ויראו מאד ויצעקו בני" אל ה'" ומפרש רש"י²⁸ "תפשו אומנות אבותם. באברהם הוא אומר "אל המקום אשר עמד שם", ביצחק "לשוח בשדה", ביעקב "ויפגע במקום".

ובהמשך השיחה מבאר, שרש"י בא לתרץ קושיא פשוטה: למה במצב ההוא בני" התפללו? שהרי ממנ"פ - כבר הבטיח להם הקב"ה שיבואו לא", אז אם האמינו לכך למה התפללו? - ואם לא, מה מקום להתפלל אליו?

ועל זה מפרש רש"י שזה שהתפללו לא ה' על מנת לבקש משהו אלא רק "תפשו אומנות אבותם". והיינו שאצל האבות מצינו שכן התנהגו תמיד בכל עת להתפלל להקב"ה ואפי' לא בשביל לבקש שום דבר. ולכן אע"פ שכבר היתה לבני" הבטחה מהקב"ה שיבואו לא"י מ"מ התפללו. ולכן מביא רש"י דווקא את הפסוקים אלו כדי לבאר ענין זה - כי בפסוקים "אשר עמד" "ויצא יצחק לשוח בשדה" "ויפגע במקום" מדובר על מצבים שלא היו סיבות מיוחדות שבשבילן באו האבות להתפלל, ומזה מוכח שענין התפילה ה' אצלם ענין של "אומנות", של התעסקות באופן תמידי, גם מבלי סיבה מיוחדת שתעורר אותם להתפלל להקב"ה. ובבני ישראל לכל הדורות יש ג"כ הנהגה זו. עיי"ש בארוכה.

והנה במס' ברכות²⁹ בברייתא שמובאת כראי' לשיטת ריב"ח שתפלות אבות תקנום הפסוקים הם: "אשר עמד", "לשוח בשדה", "ויפגע במקום". וי"ל ע"פ המבואר בהשיחה

24) ועיין במש"כ הגרי"ע בספר בית האוצר (מערכת א-ב סי' ו' בד"ה וע"ע) לתרץ הקושיא לפי פירוש זה הא ד"אין למדין מקודם מ"ת".

25) פס"ד צ"צ שמא.ב.

26) ע' 52 ואילך.

27) פ' יד, י.

28) בד"ה "ויצעקו".

29) שם.

בפרש"י שפסוקים אלו מדוברים בתפלת האבות בתור אומנות שהמחלוקת בין ריב"ח וריב"ל אם תפלות "אבות תקנום" או "כנגד תמידין תקנום" היא לא רק במקור תקנת תפלה וכו' כנ"ל, אלא גם בגדר תפלה, ויש נפק"מ גדולה בין שני גדרים אלו.

היינו שלפי ריב"ח שסובר שהאבות תקנו תפלה, ענין התפלה של האבות הי' להתפלל בגדר אומנות שלהם, לא רק בעת הצורך או לשום סיבה מיוחדת או לבקשת צרכיו. ובמילא צ"ל תפלה אצלנו ג"כ באופן כזו. ולפי ריב"ל שאנשי כנסת הגדולה תקנום תפלה³⁰ ס"ל בגדר תפלה הוא בקשת רחמים.

אבל קשה, שהרי מבואר בהביריתא שאברהם תיקן תפלת שחרית, ויצחק תיקן תפלת מנחה, ויעקב תיקן תפלת ערבית, היינו שיש זמנים מיוחדים גם לתפלת האבות. ואם הי' בגדר אומנות למה לא הי' תפילתם בכל זמן? וי"ל ע"פ מה שכתוב במהרש"א³¹ שכל אחד מהאבות התפללו גם שחרית מנחה וערבית וזה שמצינו שהתפללו רק א' מהם הוא א' לפי שמצינו בו שהתפללו באותו זמן. ב' כל אחד מהם הי' זריז כפי מדתו באותו תפלה שכתוב בו.

ועוד י"ל ע"פ מש"כ בפסקי דינים של הצ"צ³² "ובודאי מוכח בגמ' בכמה דוכתי דהאבות היו מתפללים כמ"ש בפ"ק דברכות (דף ו' ע"ב) ואין עמידה וכו' וביומא (דכ"ח ב') וכן בפסחים (דפ"ח א') עיין רש"י שם ד"ה הר. ובפ"ק דעכומ"ז (ד"ז סע"ב) לשוח ואין שיחה כו' ובסנהדרין פ"א (דצ"ה ריש ע"ב) ובחולין (דצ"א ב'). מיהו יש לדחות דאין משם ראיה כ"כ לשהתפללו כן בכל יום ממש דהא המקום אשר עמד היינו הר המוריה ואין יתכן שהלכו לשם בכל יום. מיהו בברכות (ד"ו) ויומא (כ"ח) משמע שהיו מתפללים כן בכל יום וכ"מ בפ"ז דב"מ (דפ"ה ע"ב) גבי עובדא דאליהו. וגם ממ"ש דהע"ה ערב בקר וצהרים כו' מוכח כן כמ"ש בגמ' רפ"ה. עכ"ל.

היינו שהצ"צ מדייק שבחלק מהמקומות בש"ס שמדובר אודות תפלות האבות שהתפללו כל יום, ולכן מבאר שגם ריב"ל סובר שהאבות התפללו ג' תפלות.

וא"כ י"ל שגדר תפלתם של האבות הי' להתפלל בכל זמן, ולפי שיטה זו הם קבעו הנהגה זו גם לבנ"י שהי' תפלה בגדר אומנות והתעסקות באופן תמידי.

ועוד י"ל שבאמת לא צריכים להוכיח שהאבות התפללו כל יום, אלא נוגע בעיקר להוכיח שהתפללו בלי שום סיבה ועפ"ז מובן שענין זה תמידי הוא, מפני שהי' בלי שום סיבה מיוחדת. וזה מוכח מהפסוקים שמביאה הגמ' בברכות אודות כל אחד מהאבות.

וזה שתפלות כנגד תמידין תקנום, י"ל שגדר התפלה לשיטה זו היא תפלה כמו שיש לנו

(30) רש"י בברכות שם, בד"ה כנגד תמידים תקנום.

(31) בד"ה אברהם זקן.

(32) שמא, ב. שם.

עכשיו - בזמנים מיוחדים ובנוסף מיוחד, ובתור בקשת רחמים, ולא באופן תמידי והתעסקות.

ועפ"ז י"ל שמסקנת הגמ' שגם ריב"ח מודה ש"תפלות אבות תקנום ואסמכניהו רבנן אקרבנות" היא, שאת זה שתפלה היא בגדר חוב למדו אנשי כנסת הגדולה מהקרבת, אבל את עצם הענין של תפלה מצינו ג"כ אצל האבות. ורק בזמן האבות לא ה' תפלה בגדר חוב, אלא בגדר של התעסקות. אבל עכשיו יש ג"כ ענינים מסוימים בתפלה.

ג. ועפ"ז יש לבאר הקושיא כנ"ל שלפי השיטה שתפלה האבות תקנום "איך למדין מקודם למ"ת", אלא ידוע³³ שהכלל "אין למדין מקודם מתן תורה" הוא דווקא כשמדובר אודות דין והלכה, אבל דבר שבמציאות למדין גם מקודם למ"ת.

ועפ"ז י"ל גם כן בנידון דידן, מפני שגדר תפלות האבות היתה אומנות והנהגה תמידי שלהם ולא הנהגה פרטית בזמן מסיום וכיוצא בזה, לכן ישנה הנהגה זו גם אצל בני"ל לכל הדורות.

ולהעיר שבהשיחה³⁴ כתוב "ועד"ז ה' אצל בני" (בנים ל"אבותם") "עכ"ל. וי"ל הדיוק בזה ע"פ מש"כ בפרק י"ח תניא³⁵ שמבואר שם שאף משהו "שדעתו קצרה בידיעת ה' ואין לו לב להבין בגדולת אין סוף ב"ה להוליד ממנה דחילו . . . אעפ"כ קרוב הדבר מאד קרוב לשמור ולעשות כל מצות התורה. . . שהיא אהבה מסותרת שבלב כללות ישראל, שהיא ירושה לנו מאבותינו, רק שצריך להקדים ולבאר תחלה באר היטב. . . ואיך היא ירושה לנו. . . והענין, כי האבות הן הן המרכבה, ועל כן וכו' להמשיך נר"נ לבניהם אחריהם עד עולם מעשר ספירות דקדושה, שבארבע עולמות אבי"ע.

והסברת הענין: כתוב במס' עדיות³⁶ "האב זוכה לבן בנוי בכח ובחכמה" ומבאר שם הברטנורא שטבע הבן דומה לטבע האב, אבל דעות אינן עוברות בירושה. היינו לדוגמא אם האב אוהב אדם מסיום אינו בהכרח שהבן אוהב ג"כ אותו בן אדם, שבעניני פרטיים אין הבן יורש האב.

ועד"ז כתוב בדרשות הר"ן³⁷ שמה שבנות כנען היו רעות בעיני יצחק (ובעיני אברהם) אע"פ שלבן ג"כ ה' עובד ע"ז. ש"תכונות נפשיות נמשכות ומשתלשלות מאבות לבנים. ולזה, מאשר היו בנות כנען מוטבעים בתכונות רעות היו בוחרים האבות להתרחק מהם, לפי שאותן התכונות מתעברות ונמשכות בזרעם, והם כמו חולי הגוף נקראים בספרי הרפואה חלאים ירושיים. ועם היות לבן עובד עבודה זרה, לא יתחייב שיהיה טבע צאצאיו נמשך אחריו כלל,

(33) ראה לקו"ש חלק א ע' 65 ואילך, וחלק ט ע' 108 ואילך.

(34) בחלק יא ע' 53.

(35) בהבא לקמן ראה התיאור עם ביאור המאור שבתורה.

(36) פ"ב, מ"ט.

(37) בדרוש החמישי.

כי הדבר היותר ראוי להישמר מנו הוא מה שיש לו מבוא בתכונות הנפשיות. עכ"ל.

וזהו הקושיא בנתיא - איך הורישו האבות לבנ"י אהבה לדבר מסוים (לאלוקות)?

ומתריך שהענין הוא שמפני שהאבות היו מרכבה לאלוקות - היינו שהיו בטלים לגמרי - ועל כן זכו להמשיך נפש קדושה לבניהם עד לעולם.³⁸

ועפ"ז י"ל כמו"כ בענין התפלה שהוא בגדר אומנות ולא ענין פרטי, לכן נמצא ענין זה בכל בנ"י לכל הדורות. ולכן י"ל שיכולים ללמוד הנהגה זו של תפלה גם מהאבות אע"פ שזהו מקודם למ"ת, שהרי אין זה ענין והנהגה פרטית אלא אומנות והנהגה תמידית בכל הזמנים. ולכן נמצאת אצל כל בנ"י דבר זה, כמו שבהבן נמצא תכונות האב.

ד. ועפ"ז לכאורה יש לבאר גם את שיטת הרמב"ם³⁹, שהרי כתב הרמב"ם שאת המצוה של תפלה נלמדת מהפסוקים "ועבדתם את ה' אלקיכם" ו"לעבדו בכל לבבכם" - ואין מגין התפלות מן התורה, ואין משנה התפלה הזאת מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה.

ואח"כ מבאר שמצוה זו אין הזמן גרמא ולכן גם נשים ועבדים חייבים בה, וכל אחד מרבה כפי יכולתו וכן לגבי מגין התפלות כל אחד צריך להתפלל כפי יכולתו, ובסוף הלכה ג' מסיים "וכן הי' הדבר תמיד ממשה רבנו עד עזרא". ואח"כ מהל' ד' ואילך מבאר איך שעזרא ובית דינו תקנו נוסח התפלה, וכן תקנו מגין התפלות שתים ביום ואחת בלילה.

וי"ל שגדר התפלה לפני תקנת עזרא ה"ה כמו תפלת האבות שהם התקינו, היינו כנ"ל תפלה כמו אומנות שאין בה הגבלות.

אבל עפ"ז קשה, למה לא לומד הרמב"ם את החיוב להתפלל באופן כזה מהאבות אלא ממשה? ואע"פ שהיו לפני מ"ת, הרי כמדובר לעיל הנהגה כזו יכולים ללמוד גם מקודם למ"ת?

וי"ל ע"פ המובא באנציקלופדיה תלמודית⁴⁰ "שיש חלוקים שונים בדבר זה שבמצבים אלו למדין מקודם למ"ת, ואחד מהם הוא "מה שאפשר ללמוד גם מאחר מתן תורה הוא שאין למדין מקודם מ"ת".

38) וביותר יובן ע"פ המבואר בכ"מ שהאבות ע"י הביטול שלהם נעשו לסוג חדש. וכמו שכל מין ממשיך בדומה לו כמו"כ בענין זה.

39) בהל' תפלה וברכת כהנים פ"א.

ולהעיר שיש מחלוקת בשיטת הרמב"ם, שהכ"מ כתב שהרמב"ם פוסק כריב"ל והלח"מ סובר שאדרבה יש לפסוק כריב"ח דאבות תקנום שהרי למסקנא הוא גם ס"ל דאסמיניהו אקרבנות. ולשיטת אדה"ז ראה העו"ב, שם.

40) בערך "אין למדין מקודם מ"ת" ע' תרלו, משאילת שלום לשאלות ויחי אות מה.

וא"כ שזה י"ל שהרמב"ם לומד מצוה זו מלאחרי מ"ת אע"פ שבאמת יכולים ללמוד זה מקודם מ"ת הוא מפני שיש פסוקים שמדברים על תפלה בגדר אומנות.

ונקודת הענין היא, שבתחילה לא היו גדרים למצוה זו אלא ה' כהנהגה תמידית, ואח"כ מפני סיבות⁴¹ נעשו גדרים לתפלה ע"פ הסמך של קרבנות, אבל אפי' לאחרי זה עדיין נשאר ענין זה שבתפלה שאין הגבלות בתפלת נדבה⁴².

ומש"כ הרמב"ם בהל' מלכים⁴³ שתקנת התפלה היתה ע"י האבות עם שאר המצות שהאבות עשו, אע"פ שתפלתם היתה בגדר אומנות, משא"כ שאר הדברים שמונה שם, מ"מ הוא נמנה עם שאר המצות שהם עשו, ולא בא לחלוק בגדר המצות שלהם.

ה. אבל באמת א"א לומר כל זה, שהרי בהל' ב כתב הרמב"ם "...חיוב מצוה זו כך הוא... שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה...", הרי מצינו שיש איזה תוכן וגדר מסיים לתפלה ממ"ת ולא כמו אומנות כנ"ל.

א"כ צריך לומר שבאמת הגדר של מצות תפלה ממש רבינו אינו כמו שנתקן ע"י האבות. וי"ל ביאור הענין ובהקדם⁴⁴; בתחילת הל' תפלה כתב הרמב"ם "מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלקיכם. מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה, שנאמר ולעבדו בכל לבבכם, אמרו חכמים איזה היא עבודה שבלב זו תפלה". עכ"ל.

והקשו המפרשים⁴⁵ למה הביא הרמב"ם גם הפסוק "ועבדתם את ה'..." הרי למדים תפלה רק מהפסוק "בכל לבבכם"?

ומתרץ הקרית ספר דמהכתוב ועבדתם למדים ש"מצות עשה להתפלל בכל יום כי סמך אסופי דקרא דכתיב וברך את לחמך ואת מימך וגו' דהוא צריך כל יום הכי נמי תפלה בכל יום למה שאתה שואל צרכיך בה.

ומבאר כ"כ אדמו"ר, שהרמב"ם מלמדנו שיש ב ענינים במצות תפלה, (א) ענין העקרי במצות תפלה הוא בקשת צרכיו שהרי נלמד מהפסוק "ועבדתם" שהרמב"ם מביא אותו ראשון. וענינו הוא שהאדם מבקש מהקב"ה צרכי עצמו. וטעם הדבר למה ענין זה הוא העיקר

(41) כמ"ש שם.

(42) הל' ט"י.

ולהעיר שבהערה 18 בשיחה (שבא להמשך למש"כ שתפלת האבות היתה הנהגה תמידית) כתוב "להעיר ממזל"ל... "הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו" - היינו שיש גם הנהגה זו בתפילתנו לאחר תקנת עזרא.

(43) פ"ט, ה"א.

(44) בהבא לקמן ראה משיחת ו תשרי תשמ"ה, ולקו"ש חלק לה ע' 125 ואילך.

(45) המבי"ט על הרמבם כאן שנעתק בלח"מ.

של תפלה, שהרי עצם החפצא של תפלה הוא בקשת צרכיו, וה"עבודה שבלב" שצ"ל ה"ה רק תיאור מצב הגברא כדי שתהי' תפלתו כדבעי. וזהו סדר התפלה שכותב הרמב"ם⁴⁶ "מגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחינה ואחר כך נותן שבח והדי' לה' על הטובה שהשפיע לו" היינו שהעיקר הוא בקשת צרכיו מהקב"ה, וזה שצריך להקדים ולסיים בשבחו הרי זה רק כדי שתהי' תפלתו כדבעי.

ב) תפלה ה"ה "עבודה שבלב", וענין זה נלמד ממש"כ "ולעבדו בכל לבבכם" וענינה "קבלת עול מלכות שמים ודביקות בה' וכדאיתא בהמשנה⁴⁷ ש"חסידי הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים" ומבואר בטור⁴⁸ "שהיו מתבודדים ומתכוונים בתפלתן עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ולהתגברות רוח השכלית עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה". וענין זה הוא כמו ענין הקרבנות שהם נקריבים לה' ובבהמק"ד. וכל זה נצרך כדי שהבקשת צרכיו יהיו כדבעי כנ"ל.

והנה י"ל שזה שהאבות תקנו תפלה ענינה הוא כמו עבודת הלב שבתפלה היינו ענין ה', היינו בלי שום מבוקש רק להתפלל להקב"ה.

אבל בהרמב"ם בהל' תפלה פוסק שענין התפלה אפי' ממשה עד עזרה ענינה הוא בקשת צרכיו היינו ענין הא'. ובענין זה גופה בזמן עזרה ניתוסף בו הרבה פרטים וכו'.

וי"ל שזהו הטעם שהרמב"ם כותב ש"כן הי' הדבר תמיד ממשה רבינו ועד עזרה" היינו לא מהאבות שהרי מהאבות גדר התפלה הי' באופן אחר.

ו. ומה שכתב הרמב"ם בהל' מלכים⁴⁹ "שהאברהם התפלל שחרית... ויצחק הוסיף תפלה אחרת לפנות היום... ויעקב... התפלל ערבית..." י"ל שאפי' אם נאמר⁵⁰ שמקורו הוא ממס' ברכות כ"ב, אע"פ שתפלתנו עכשיו אינו באותו גדר של תפלה שמבואר שם, י"ל שמביאו הרמב"ם מפני שעדיין לוקחים מתפלת האבות שהיתה בגדר אומנות באופן של נתינת כח לתפלתנו⁵¹. שהרי גם בתפלתנו עכשיו יש אופן של אומנות כמבואר בלקו"ש חלק יא⁵².

ואע"פ שמבואר בלקו"ש חלק ה⁵³ שמה שכתב הרמב"ם ש"יצחק הפריש מעשר" אע"פ

(46) הל' ב, שם.

(47) מס' ברכות ל"ב.

(48) אור"ח סצ"ח.

(49) שם.

(50) כמ"ש במילואים למשנה תורה בהל' מלכים שם. ובכמה ספרים.

(51) ראה לקו"ש חלק ה' ע' 69 ואילך.

(52) שם.

(53) שם.

שגם אברהם הפריש מעשר, הוא מפני שהפרשת אברהם היתה כמו מצות תרומת המכס מן השבי והמלקוח שלקחו במלחמת מדין שאינו מצוה הנוהגת לדורות, משא"כ יצחק שהוא הי' הראשון שהפריש מעשר שהי' באותו סוג שנוהג לדורות. וא"כ יש להקשות אם נאמר שמקורו של הרמב"ם הוא ממס' ברכות הנ"ל, של"ל הביא ממקומות אחרים בש"ס ותורה כנ"ל שמבואר שמה שתפילת האבות היתה בתור בקשת רחמים?

וי"ל שא"דוקא בהגמ' בברכות מבואר אודות שחרית מנחה וערבית. ב' גם תפלה בגדר אומונות נוגע בהל' בתפלתנו עכשיו כמבואר בחלק יא⁵⁴.



בגדר חיוב הסיבה במשנת הרבי (ב)

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

ב' אופנים בגדר חיוב הסיבה

א. בלקו"ש חי"א שיחה א' לפרשת וארא מבאר רבינו יסוד החיוב דהסיבה די"ל בזה בב' אופנים, הא' דהסיבה הוא פרט ותנאי לעיכובא בהמצוות דאכילת מצה ושתית ד' כוסות וכו', והיינו דכשם שישנם פרטים ותנאים בנוגע לכמותה ואיכותה של אכילת המצה ושתית הד' כוסות, הנה כך יש תנאי באופן האכילה והשתית דצ"ל בהסיבה.

והב' דהסיבה היא מצוה כללית בפני עצמה, והיינו שבלייל פסח ישנו חיוב להראות את עצמו דרך חירות, ומראים זה על אכילה ושתית בהסיבה, והיינו על ידי אכילת מצה ושתית ד' כוסות בהסיבה, יעוי"ש ובהערות הביאור בכל זה והנפק"מ המסתעפות מחקירה זו בארוכה.

ובגליון א-קעז כתבנו להעיר כמה עיונים והערות בדברי רבינו בכל זה, ויש להוסיף בזה עוד כמה עיונים והערות וכדלקמן במרוצת דברינו בע"ה.

טעמים ודרשות חז"ל בתקנת ד' כוסות

ב. דהנה יעוי"ש בהשיחה שמבאר רבינו יסוד החילוק דדרשות חז"ל בתקנת החיוב דד' כוסות, דאיתא בירושלמי פסחים פ"י ה"א "מנין לד' כוסות, רבי יוחנן בשם ר' בניי' כנגד ד' גאולות [לשונות של גאולה שהוזכרו בפרשה כשנתבשרו על גאולת מצרים, פני משה], לכן אומר וגו' והוצאתי גו' והצלתי גו' וגאלתי גו' ולקחתי גו'".

ועוד טעמים נאמרו בירושלמי שם "ריב"ל אמר כנגד ד' כוסות של פרעה וכו', ר' לוי אמר כנגד ד' מלכיות, ורבנן אמרי כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם. . . וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות של נחמות וכו'" [ועד"ז הוא גם בב"ר פפ"ח, ה עיי"ש].

ומבאר רבינו דמהני טעמים ודרשות ביסוד החיוב דד' כוסות יוצא נפקא מינה להלכה בגדר החיוב הסיבה [בשייכות להמצוה דד' כוסות] אם הוא תנאי ופרט בהמצוה דד' כוסות או שהוא מצוה כללית בפ"ע.

דהנה להני טעמים האחרים "כנגד ד' כוסות של פרעה. . . כנגד ד' מלכיות. . . כנגד ד' כוסות של פורענות וכו'. . . וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות של נחמות", הרי נמצינו למדים שאין עיקר התקנה דד' כוסות משום לתא דזכר לגאולה וחירות של ישראל, משא"כ להק' טעמא דהתקנה דד' כוסות היא כנגד ד' לשונות של גאולה, הרי יוצא שכל ענינם ומהותם של הד' כוסות הם הם זכר לגאולה וחירות.

ולפ"ז י"ל דלהני טעמים האחרים אין חיוב הסיבה בגדר תנאי ופרט בהמצוה דד' כוסות, דמהיכי תיתי, ומדוע שתהא ההסיבה [הנהגה דדרך חירות] תנאי – ועוד לעיכובא – בהמצוה דד' כוסות, דבשלמא אם תיקנו חכמים לשתות ד' כוסות משום זכר לגאולה וחירות, שפיר ניתן לומר שגם תיקנו שההסיבה היא תנאי בהמצוה, והיינו שתוכן ענינם של ד' כוסות [זכר לגאולה וחירות] מצריך בהם את חיוב ההסיבה בכדי שה"זכר לגאולה ולחירות" שלהן יהי' שלם בכל הפרטים, משא"כ אם נאמר שאין לחיוב ד' כוסות שייכות לגאולה וחירות של ישראל אלא לד' כוסות של פרעה וכו', הרי א"א לומר שחיוב ההסיבה [הנהגה דדרך חירות] יהא תנאי בהמצוה דד' כוסות, ובע"כ שלטעמים אלו חיוב ההסיבה [בשייכות להד' כוסות] היא מצוה כללית בפ"ע.

משא"כ להק' טעמא דתקנת הד' כוסות היא כנגד ד' לשונות של גאולה, הרי שפיר יש לומר דהסיבה היא תנאי ופרט בהמצוה דד' כוסות, והיינו דמכיון שלטעם זה ענינם של ד' כוסות הוא הוא זכר לגאולה של ישראל, הנה שפיר יתכן לומר שתיקנו חכמים שיהא אופן שתייתם של ד' כוסות בהסיבה ודרך חירות, בכדי שהזכר לגאולה שלהן יהי' שלם בכל הפרטים, יעויי"ש בכל זה בהשיחה שם עמ' 19-20.

שלושה ציונים בביאור הילפותא דתקנת ד' כוסות

ג. והנה בהערה 1 מציין רבינו [אמה שהביא וציטט בפנים את דברי הירושלמי שם] וזלה"ק "פסחים פ"י ה"א. וראה גם בב"ר פפ"ח, ה. אוה"ת וארא (ע' קפה. ע' ב'תקצו)". עכלה"ק.

ולכאורה בהשקפה ראשונה צ"ע וביאור מהי כוונת רבינו בציונים אלו, הא' מדוע מציין רבינו בנוסף על הירושלמי גם להב"ר והאוה"ת, והב' מה מרמז רבינו בכתבו על הציון דהב"ר

"וראה גם וכו'" [ואינו מציין סתם "פסחים פ"ה ה"א. ב"ר פפ"ח, ה" וכו'ב], והג' מה מוסיף רבינו לכאורה בהציון לאוה"ת על הירושלמי והמדרש.

דהנה ז"ל האוה"ת שם ע' קפה "רבות וישב פפ"ח צח"ג קבעו חכמים ארבע כוסות כנגד ד' גאולות שנאמרו במצרים וכו'", ובהמשך שם "ירושלמי פרק ע"פ וגמרא הלכה א' כנ"ל וכו'", ועד"ז הוא להלן שם בע' ב'תקצו, ולכאורה הרי האוה"ת מצטט בסך הכל את המדרש ומציין שכן איתא גם בירושלמי שם, וא"כ מהי כוונת רבינו בהוספת הציון לאוה"ת על הירושלמי והמדרש שכבר צויינו לעיל מיני' וצ"ע.

ד. ואולי יש לומר הכוונה בזה, דהנה מפשטות משמעות לשון הירושלמי אינו ברור ומפורש להדיא דד' כוסות נתקנו ביסודם משום הד' לשונות של גאולה וכן עד"ז לטעמים האחרים וכו', דשפיר יש מקום וקס"ד לומר שנתקנו בעצם משום ענין וטעם אחר⁵⁵, אלא דדריש הירושלמי רמז וסמך בעלמא לתקנת ד' כוסות מן התורה, ועד"ד פירוש הפנ"מ שם "מנין לארבעה כוסות, רמז מן התורה"⁵⁶.

האומנם דבלשון המדרש הרי ברור ומבורר יותר דכוונת חז"ל בזה היא לא רק לדרשה ורמז בעלמא אלא ליסוד תקנת ד' כוסות, דז"ל המדרש "וכוס פרעה בידי, מכאן קבעו חכמים ד' כוסות של ליל פסח וכו'", ושוב ממשיך המדרש ומביא טעמים נוספים דנתקנו כנגד ד' לשונות של גאולה וכו', הרי ברור מללו מפשטות לשון המדרש דכוונת חז"ל אינה רק לדרשה וסמך בעלמא, אלא דד' כוסות נתקנו ביסודם ע"י החכמים אם כנגד ד' כוסות של פרעה, או כנגד ד' לשונות של גאולה, וכן עד"ז לשאר הטעמים.

ה. אלא דגם לשון המדרש עדיין אינו ברור ומבורר כל צרכו וניתן לפרשו בכמה אופנים, דהנה ז"ל המדרש שלפנינו "וכוס פרעה בידי, מכאן קבעו חכמים ד' כוסות של ליל פסח, אמר רב הונא בשם ר' בני' כנגד ד' גאולות וכו', רשב"נ אמר כנגד ד' כוסות שנאמרו כאן וכו', ר' לוי אמר כנגד ד' מלכיות ריב"ל אמר כנגד ד' כוסות של תרעלה וכו' וכנגדן הקב"ה משקה את

55 וראה פסחים קיז, ב ובלקו"ש חי"א שם הערה 32 ובהנסמן שם, ובמש"כ שם בהמשך השיחה באות ו' עיי"ש. וראה גם בהמבואר ברשימות שיעורים להגרי"י קלמנסון שליט"א על מסכת פסחים, פרק ע"פ ח"ב, סימנים עא-עג ביסוד התקנה דד' כוסות, עיי"ש.

ולהעיר גם מפירוש יפ"ת לב"ר פפ"ח, ה שכתב וז"ל "מכאן קבעו חכמים ד' כוסות של לילי הפסח, דכיון דתיקנו לשתות יין משום חירות, סמכו מספר הכוסות לכוסות [בנדפס כאן: "אלא". ולכאורה צ"ל] אלה שנזכרו כאן שנרמזה גאולתם פה". והבן.

56 וכמו שמצינו עד"ז בעוד כמה מצוות ותקנות דרבנן, ולדוגמא בתקנת מצות לחם משנה שמצאו חכמים סמך לדבריהם מן התורה מהא דכתיב (שמות טז, כב) "לקטו לחם משנה", שאין יסוד התקנה בזה מהך קרא ד"לחם משנה", אלא משום טעם וענין אחר, ורק דמצאו חכמים סמך ורמז לתקנתם מן התורה [וראה בכ"ז שבת קיז, ב ובשו"ע אדה"ז ס' עדר סעיפים א"ב, ובלקו"ש חל"ו עמ' 81-78 בביאור יסוד מצות לחם משנה וש"נ, ויש להעיר ולהאריך בכ"ז ואכ"מ, [ועד"ז קס"ד לומר גם בתקנת ד' כוסות.

ישראל ד' כוסות של ישועה לעתיד לבוא וכו'".

והנה אחר העיון מתבאר מדברי המפרשים ב' אופנים בפירוש כללות דברי המדרש בזה, הא' דהמילים "מכאן קבעו חכמים ד' כוסות של ליל פסח" קאי אדלעיל מיניה, והיינו דאמה שהביא לפני זה הקרא דכוס פרעה בידי וגו' ממשיך המדרש ואומר אשר "מכאן" [היינו כנגד ד' כוסות של פרעה האמורים בפרשת שר המשקים] נתקנו ד' כוסות של ליל פסח, ושוב ממשיך המדרש להביא עוד טעמים נוספים לתקנת ד' כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה וכו'.

וכן מתבאר מפירוש המתנות כהונה שם שכתב וז"ל "מכאן קבעו כו', שד' פעמים כתיב כוס בפרשה", הרי שמפרש בפשטות את דברי המדרש "מכאן קבעו וכו'" דקאי אהך קרא דכוס פרעה בידי וגו' שהביא לפני זה, ו"מכאן" היינו מהני ד' פעמים שנוכר תיבת "כוס" בפרשת שר המשקים, תיקנו חכמים את מצות ד' כוסות בפסח [ומה שהמדרש הביא רק הקרא דכוס פרעה בידי וגו', היינו בפשטות משום דזהו הפסוק הראשון, והכוונה גם להמשך הפסוקים שלאח"ז].

וכן מתבאר גם מפירוש אשד הנחלים לב"ר שם שכתב וז"ל "מכאן קבעו כו', אחרי שהכוסות הללו מרמזו על הגאולה", ומבאר דמפרש אף הוא דכוונת המדרש בהך "מכאן קבעו וכו'" דקאי אהך קרא דכוס פרעה בידי וגו' שהביא המדרש לפני"ז [ולכאורה כן מפרש גם היפ"ת שם ד"ה מכאן קבעו וכו' בפירושו הראשון לפי הגירסא שלפנינו עיי"ש]⁵⁷.

והב' דהמילים "מכאן קבעו חכמים וכו'" לא קאי אדלעיל מיניה אלא אדברי המדרש שלאח"ז, והרי זה בגדר שאלה ומעין הקדמה להנאמר לאח"ז, והיינו דכוונת המדרש בזה היא להקשות "מהיכן" קבעו חכמים ד' כוסות של ליל פסח⁵⁸, וע"ז משיב המדרש "אמר ר' הונא בשם ר' בני' כנגד ד' גאולות וכו'", והיינו דתיקנו אותן חכמים משום ד' לשונות של גאולה

(57) אלא דלדבריהם שוב צ"ב קושיית היפ"ת שם [הובא להלן בפנים] דא"כ מה מחדש להלן במדרש שם רשב"נ שד' כוסות בפסח נתקנו "כנגד ד' כוסות שנאמרו כאן וכו'", והרי היא היא הדיעה הראשונה במדרש שם וצ"ע.

ואולי י"ל לפלפולא דפליגי ביסוד התקנה דד' כוסות, אם נתקנה ביסודה משום לתא דד' כוסות של פרעה או שנתקנה ביסודה משום ענין וטעם אחר [משום לתא דחירות וכו'] אלא דמצאו חכמים רמז וסמך מן התורה לד' כוסות של פרעה, והיינו דדיעה הראשונה ס"ל דד' כוסות נתקנו ביסודם משום ד' כוסות של פרעה, וכפשטות משמעות לשון המדרש "מכאן קבעו חכמים וכו'", אכן רשב"נ מחדש שאין זה אלא בגדר של סמך ורמז בעלמא, כלומר דתקנת ד' כוסות נתקנה משום ענין אחר, ורק שאיכא סמך מה"ת מהני ד' כוסות של פרעה. ועצ"ע.

(58) ולדרך זו מה שציטט המדרש תחילה הקרא ד"כוס פרעה בידי" הוא רק בבחינת וכעין דיבור המתחיל, והיינו דהמדרש מצטט תחילה הקרא שבפרשתנו לרמז דהדרשה שלאח"ז באה כאן – בפרשת וישב – מפאת הקשר והשייכות לפסוק זה שבפרשתנו, ושוב פותח המדרש בשאלה "מהיכן קבעו חכמים ד' כוסות של ליל פסח", ומשיב שהוא מכמה טעמים, ומהם [טעם הב'] שהוא כנגד ד' כוסות של פרעה וכו', וז"פ.

וכו', ושוב מביא המדרש ע"ז דיעות נוספות דנתקנו כנגד ד' כוסות של פרעה או כנגד ד' מלכיות וכו' [ולדרך זו פירוש תיבת "מכאן", יש לפרשה בב' אופנים, הא' דצ"ל "מהיכן" וכמו "מנין", והב' דשפיר יש לקיים הגירסא שלפנינו אלא שכוונת ופירוש תיבת וביטוי "מכאן" היינו כמו "מהיכן"].

ונמצא דלדרך זו כללות דברי המדרש [הן הסגנון והן סדר הצעת הדברים וכו'] הוא ממש ע"ד דרשת הירושלמי הנ"ל, דתחילה קא מקשי "מניין לארבעה כוסות", ושוב מביא כטעם הראשון הדיעה דהוא כנגד ד' לשונות של גאולה, ואח"כ מביא את שאר הטעמים עיי"ש.

וכן מתבאר מפירוש היפ"ת שם שכתב [בפירושו השני] "ונראה דלא גרסינן 'מכאן' אלא 'מהיכן' דא"כ תו מאי אתא רשב"נ למימר, ועיין בירושלמי דפ' ערבי פסחים". וכוונתו מבוארת, דלפי הגירסא שלפנינו "מכאן קבעו וכו'", נמצא דהמדרש קאי אמה שהביא לפני"ז הך קרא דכוס פרעה בידי, והכוונה דד' כוסות של פסח נתקנו כנגד ד' כוסות של פרעה, וא"כ מה מחדש להלן רשב"נ שנתקנו "כנגד ד' כוסות שנאמרו כאן וכו'", והרי כבר הובא טעם זה לעיל מיני, אלא בע"כ דצ"ל "מהיכן", וכוונת המדרש בזה להקשות מהיכן קבעו חכמים ד' כוסות של פסח, ומתוך המדרש כמה טעמים, ומהם גם הך טעמא דרשב"נ דהוא כנגד ד' כוסות של פרעה.

ושוב מעיר היפ"ת "ועיין בירושלמי וכו'", שכן מתבאר שם להדיא הצעת וסגנון הדברים, דתחילה קא מקשי "מניין לארבעה כוסות" ושוב מביא הטעם דד' לשונות של גאולה ואח"כ הטעם כנגד ד' כוסות של פרעה וכו' [וכן מתבאר גם בפירוש עץ יוסף ובחידושי הרד"ל לב"ד שם שפירשו כן עיי"ש בדבריהם בכל זה].

ו. ולפ"ז יוצא דלאופן הא' דהמילים "מכאן קבעו חכמים וכו'" מוסבים להדיא על הטעם דד' כוסות של פרעה שהובא לפני"ז, הנה עדיין אינו ברור להדיא בלשון המדרש דלשאר הטעמים שהובאו בהמשך נתקנה תקנת הד' כוסות ביסודה משום הני טעמים, דשפיר ניתן לומר שכוונתם רק להביא רמזים נוספים ואסמכתות בעלמא לתקנת ד' כוסות [והגם כי שפיר י"ל דכוונת המדרש להביא טעמים נוספים ביסוד קביעת ותקנת ד' כוסות, מ"מ עכ"פ אינו ברור ומבורר כן – לאופן זה – מלשון המדרש להדיא].

משא"כ לאופן הב' ד"מכאן קבעו חכמים וכו'" קאי אלהבא, הנה לפ"ז ברור ומבורר היטב מפשטות משמעות לשון המדרש שכל הטעמים שהובאו לאח"ז הם דיעות שונות כנגד מה "קבעו" חכמים יסוד תקנת ד' כוסות.

זאת ועוד הנה לאופן זה הב' נמצינו למדים שכן הוא גם פירוש משמעות דברי הירושלמי, שהרי הובאו שם כל הני דרשות באותו סגנון וסדר שבמדרש, ונמצא מבואר דכוונת הירושלמי בהקושיא "מניין לארבעה כוסות" היא [לא סתם להקשות על רמז וסמך בעלמא מן התורה לד' כוסות, אלא הכוונה להקשות] ע"ד לשון המדרש "מהיכן קבעו חכמים ד' כוסות של ליל

והנה מעתה יעויין באוה"ת שם שכתב וזלה"ק "רבות וישב פפ"ח צח"ג קבעו חכמים ארבע כוסות כנגד ד' גאולות שנאמרו במצרים וכו'", ובהמשך שם "ירושלמי פרק ע"פ וגמרא הלכה א' כנ"ל וכו'", ומבואר להדיא מדברי הצ"צ דמפרש בפשטות דהך "קבעו חכמים ד' כוסות של ליל פסח" שבמדרש, קאי בפשטות אכל הטעמים שהובאו בהמשך המדרש שם, ומפרש דזהו גם כן בפשטות כוונת הירושלמי, והיינו דאינו רק לרמוז וסמך בעלמא, אלא ד"מכאן קבעו" ותיקנו חכמים מצות ד' כוסות בפסח⁶⁰.

ז. ועפ"ז נראה לבאר כוונת רבינו בהציון "פסחים פ"י ה"א. וראה גם ב"ר פפ"ח, ה. אוה"ת וארא (ע' קפה. ע' ב'תקצו)", ששלושת הציונים מבהירים ומשלימים זא"ז, והיינו דבלשון הירושלמי לחוד אינו מפורש עדיין להדיא דעיקר תקנת ד' כוסות נתקנה ביסודה משום הני טעמים, והיה מקום וקס"ד לפרש דהכוונה לסמך ורמו בעלמא, וע"ז מוסיף בהערה "וראה גם ב"ר" ששם הלשון מפורש ומבורר יותר אשר "מכאן קבעו חכמים ד' כוסות של ליל פסח".

אלא דגם לשון המדרש עדיין אינו ברור ומבואר וכנ"ל, וע"ז מוסיף רבינו לציין גם לאוה"ת ששם מתבאר להדיא שפירש את משמעות כוונת המדרש (והירושלמי) אשר "מכאן קבעו חכמים וכו'" קאי בפשטות אכל הטעמים שהובאו שם בהמשך וכמוש"נ.

ועוד יש להעיר בביאור דברי רבינו בהמשך השיחה שם, ועוד חזון למועד בע"ה.

59) ויש להעיר דבשו"ע אדה"ז סי' תעב סי"ד אמה שכתב בפנים שם "שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה וכו'", מציין על הגליון שם "מדרש", והכוונה לב"ר שם [וראה מבוא ל'ספרי ההלכה של אדמו"ר הזקן" עמ' כ' ואילך אודות המ"מ שעל גליון השו"ע, שיסודם הם מאדה"ז בעצמו וחלקם נוסף ע"י אחיו המהרי"ל, וראה גם בזה בהלכות ת"ת לאדה"ז עם הערות וציונים להגרמ"ש אשכנזי ע"ה, כרך א' מבוא פי"ב, ובמש"כ בהערה 2 שם עיי"ש].

ולהמבואר בפנים אולי י"ל בטעם הדבר שבחר בשו"ע אדה"ז לציין ל"מדרש" דווקא, שכן במדרש מפורש יותר ד"קבעו חכמים" את תקנת הד' כוסות של ליל פסח כנגד ד' לשונות של גאולה [משא"כ מפשטות משמעות לשון הירושלמי שאינו ברור ומבואר להדיא, ושפיר יש מקום לבע"ד לטעון ולומר דאינו רק אלא בגדר סמך ורמו מן התורה בעלמא].

וראה גם בפירוש הרשב"ם לפסחים צט, ב ד"ה ולא יפחתו וכו' שבהביאו הך דרשת חז"ל שתיקנו ג' כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה ציין ג"כ לדברי המדרש עיי"ש.

60) ולכאורה היה נראה לומר דהצ"צ ס"ל בפירוש כללות דברי המדרש על דרך פירוש היפ"ת וסיעתו, דכוונת המדרש להקשות "מהיכן קבעו חכמים וכו'", ומשני כנגד ד' גאולות וכו'.

אמנם נראה דאינו מוכרח, דעדיין שפיר יש מקום לומר דהצ"צ ס"ל גם כפירוש המת"כ וסיעתו, דקאי אדלעיל מיני', אלא דהצ"צ הכריע בפירוש כוונת המדרש דגם המשך הטעמים והדרשות שלאח"ז הם ג"כ טעמים נוספים ביסוד קביעת ותקנת ד' כוסות, וכפי שהזכרנו לעיל בפנים [ומש"כ לעיל בפנים הוא רק דלפירוש המת"כ וסיעתו שפיר יש מקום וקס"ד לפרש גם באו"ד ודו"ק].

איך הגיעו מנהגים וסמלים יהודיים לחצי כדור התחתון לפני קולומבוס

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בשיחת י"ב תמוז תשד"מ (התועדויות תשד"מ ח"ד ע' 2190) מבואר, שיש תמיהות וקושיות על מה "שבדרום אמריקה מצאו ציורים ואותיות שמקורם מהודו מדי ופרס וכיו"ב, ועד שמצאו אותיות שהם בדוגמת א"ב בלשון בקודש, ועד כדי כך, שאצל תושבי אמריקה שקדמו לקולומבוס מצאו כמה מנהגים שכל הסימנים מעידים שמקורם מדיני התורה".

ויש ש"מנסים לתרץ זאת – שעוד לפני קולומבוס היה גוי מגרינלאד שטעה בדרכו והגיע לאמריקה והוא שהביא עמו כל ענינים אלו".

והיא "סברא שאין לה כל שחר ואחיזה במציאות, לומר, שגוי שנסע ממקום למקום וטעה בדרכו, לא היתה לו דאגה אחרת אלא לקחת עמו אותיות התורה, מנהגי ישראל וכיו"ב..וזה נס שבנסים" שצריכים להיות "פתי" להאמין בו".

"אמנם ע"פ האמור לעיל – מובן הדבר בפשטות, שכן בריאת אדם וחווה, בעלי חיים, וכל הצמחים למיניהם, היתה אמנם במקום מסויים, סמוך לנהר פרת...ומשם נפוצו על פני כל הארץ – בכל קצוי תבל, כך שעוד בזמנים הכי קדומים הגיעו כבר תרבויות ומנהגים שונים וכיו"ב – גם ליבשת אמריקה". (ולעיל שם איתא שהגיעו לכל מקום "בסירות וספינות וכיו"ב").

והעירני ח"א, דלכאורה צריך הסבר מהו הקושי ומה התירוץ. דהנה לכאורה הקושי היסודי איך הגיעו לחצי כדור התחתון מנהגים וסמלים מחצי כדור העליון הוא משום שלפי הנחת המקשים לא היו בעולם הישן ספינות חזקות דיים ואמצעים לעבור באוקיינוס מרחק ענק זה שבין אירופה ואפריקה לאמריקה, ולכן המציאו סברא שבני האדם הראשונים שהגיעו עברו דרך היבשה בצד הצפוני, ששם המרחק בין היבשות הוא קטן יותר.

כמובן באם אפשר להסביר שהיו בעולם הישן ספינות כאלה ואמצעים לעבור מאירופה ואפריקה לאמריקה לא היו מגיעים לסברא כזו.

והנה לפי ההסבר שבשיחה הרי מהכתוב "ומשם נפוצו על פני כל הארץ" מוכח שכן היו בידם אמצעים כאלה לעבור לאמריקה. אך אם כן הרי עדיין עיקר ההסבר חסר מן הספר, כיצד היו בידם אמצעים אלה. וממה נפשך: אם יש בידינו הסבר אין צורך בהוכחה מפסוקים, ובאם עדיין לא נמצא הסבר לכך, הרי מה שכתוב בפסוקים יש ליישב בדוחק ש"כל הארץ" אינו כולל את חצי כדור התחתון. [ולמעשה שבימינו מסבירים שבני אדם הגיעו לחצי כדור התחתון כשהשטח בצפון היה גדול יותר]. ועצ"ע.

שאלה ששאל אריוס (גליון)

הג"ל

בגליון קודם (א'קע"ו) הערתי על מ"ש בלקוטי שיחות חלק לד (שיחה ב לפרשת דברים (סעיף ה, עמוד 13) מביא שאלת התלמיד הממולח דלכאורה מכיון ש"נבונים לא מצאתי" (כדברי רש"י לקמן פסוק טו) למה דרש הקב"ה ממושה תנאי זה?

ועל זה מבאר בקטע השני (ע' 14) שרש"י מרמז במה שהביא ששאלה זו שאל אריוס, שזה בא ללמדנו ששאלה זו אינה שאלה רצויה.

והערתי, דלפי פשוטו לא מובן, הרי אריוס שאל שאלה מה בין חכמים ונבונים, ואילו התלמיד הממולח שואל למה דרש הקב"ה נבונים כאשר "נבונים לא מצאתי", ואיך הרמז הזה בא ללמד את התלמיד הממולח ששאלתו אינה רצויה?

אמנם העירוני ששאלה זו דן בה בשיחה עצמה בהערה 41. ושם מתרץ שאלה זו. וטל"ח.



נגלה

קיים אברהם אבינו אפילו עירוב תבשילין

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. איתא ביומא כח, ב "אמר רב ואיתימא רב אשי קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין שנאמר (בראשית כו, ה) תורתי אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה", ובמסורת הש"ס על הגליון שם דצ"ל "אמר רבא" [במקום "אמר רב"] עיי"ש.

ואולי יש להעיר לחידודי בביאור שתי הגירסאות "אמר רבא ואיתימא רב אשי", דלחד מ"ד נאמר הך מארז"ל בשם "רבא" דייקא ולחד מ"ד נאמר זה בשם "רב אשי", וע"פ הידוע ד"אלו ואלו דברי אלוקים חיים", ושתייהן אמת ו"כולם אמרם ה"י".

והוא דהנה יעויין בביצה טו, ב בסוגיא דתקנת עירוב תבשילין, שנחלקו שם רבא ורב אשי בטעם התקנה דעירוב תבשילין⁶², דלדעת רבא הוא משום לתא דכבוד שבת "כדי שיברור מנה יפה לשבת וכו'", משא"כ לדעת רב אשי הוא משום לתא דכבוד יום טוב "כדי שיאמרו אין אופין מיום טוב לשבת קל וחומר מיום טוב לחול", יעוי"ש.

61 להעיר מ'לקוטי לוי יצחק' ח"ג אגרות קודש עמ' רסו וזלה"ק "אך בקצרה אומר לך, שאין ספק כלל וכלל, שכל מה שנאמר בתורה ובתורה שבעל פה הן בהלכה והן באגדה, ובכל הספרים שחיברום חכמים צדיקים שלמדו תורה לשמה, וכן ההלכה שעליה אמרו אחר כך שבדותא היא . . כולם ממש אמר ה' ובאותו הלשון ממש שנאמרו כמו שהוא ממש, וה' עצמו אומר ההלכה והוא עצמו אמר שבדותא היא, וכן כל האיבעיות שנשארו בתיקו, והדברים שנשארו בתיובתא כולם אמרם ה', והוא אמר גם כן התיקו והתיובתא וכדומה".

62 ויעויין בשו"ע אדה"ז סי' תקנו ס"ב ובלקו"ש חט"ז עמ' 185 הערה 19 ושם ח"ז עמ' 458 הערה 6 ד"ל דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ואינם אלא ב' טעמים ביסוד התקנה.

ואגב אורחא יש להעיר בדגמ' יומא שם הובא תחילה הטעם של רבא ואח"כ הטעם של רב אשי, אמנם בשו"ע אדה"ז שם הפך הסדר והביא תחילה הטעם דרב אשי ושוב הביא אח"כ הטעם דרבא. ובלקו"ש חט"ז שם עמ' 185 הערה 24 ולהלן שם עמ' 190 העיר ע"ז, ושוב ביאר טעם הדבר ע"פ פנימיות הענינים עיי"ש. אלא שבהשיחה שם לא נתבאר להדיא הטעם ע"ז ע"פ נגלה.

ויתכן לומר הטעם בזה, דהנה להמבואר בשו"ע אדה"ז שם נמצא דטעמו של רבא אינו לעיכובא עיי"ש [וכפי שהביא הרבי בלקו"ש חט"ז שם בהך קטע גופא בהמשך למה שהעיר על שינוי הסדר בשו"ע אדה"ז עיי"ש], וא"כ נראה דלכן הביא אדה"ז הטעם דרב אשי תחילה שכ"ה עיקר, משא"כ הטעם השני דרבא שהוא רק לכתחילה אך אינו לעיכובא. ועיין גם בלקו"ש ח"ז שם סוף הערה 6 ודו"ק.

ויעויין בדברי הראשונים ז"ל לביצה שם ולסוגיא דפסחים מז, ב ובדברי הרמב"ם בפ"ו מהל' יו"ט ה"א-ב, ובמש"כ ב'רשימות שיעורים' להגרי"י קלמנסון שליט"א 'קונטרס עניני עירוב תבשילין' (הנדפס בסוף ספר 'רשימות שיעורים' על עניני חנוכה) סימנים א-ד בביאור יסודי השיטות בזה, והמתבאר משם דאיכא כמה אופנים בביאור שיטתם של רבא ורב אשי ביסוד התקנה דעירוב תבשילין, ונפק"מ מזה טובא בכו"כ דיני עירוב תבשילין, יעויי"ש ב'רשימות שיעורים' [ובהנסמן שם] בביאור יסודי הדברים בכ"ז בטוב טעם בארוכה.

ב. ולפ"ז אולי יש לומר לחידודא דזהו מה שרמזו לנו חז"ל בהא ד"אמר רבא ואיתימא רב אשי קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין", שהם הם שני בעלי המאמר דביצה שם ביסוד התקנה דעירוב תבשילין, וי"ל בכוונת הרמז בזה דאברהם אבינו קיים ויצא ידי מצות עירוב תבשילין לפי כל השיטות והטעמים של חז"ל, הן לדעת רבא והן לדעת רב אשי [ובשיטת רב אשי גופא לפי כל האופנים שנתבאר בזה בדברי הראשונים ז"ל].

וזהו ד"אמר רבא קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין", היינו שקיים אברהם אבינו מצות עירוב תבשילין לשיטתו [של רבא], ועוד "אמר רב אשי קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין", היינו שמוסיף בזה שקיים אברהם אבינו מצות עירוב תבשילין אף לשיטתו [של רב אשי], ורמזו לנו חז"ל בזה [בהתאם לתוכן המארוז"ל שם] דאברהם אבינו קיים כל התורה כולה בכל הפרטי פרטים, והיינו לא רק מצוות דאורייתא אלא אף מצוות ותקנות דרבנן, כולל גם תקנת עירוב תבשילין, ולא עוד אלא שבזה גופא "אמר רבא ואיתימא רב אשי", היינו שקיים אברהם אבינו את מצות עירוב תבשילין לפי כל שיטות האמוראים, הן לשיטת רבא והן לשיטת רב אשי.



הערות קצרות בריש מסכת נדרים

הרב יוסף יצחק ליפסקער

שערמאן אוקס, קאליפורניא

הת' מנחם מענדל הלוי לאבקאווסקי

ס. פאולו, ברזיל

ג, ב

נימא קרא לזיור, מאי להזיר שמעת מינה תרתי. בר"ן (ד"ה לימא): "לא שיהא שום הפרש בין לזיור ולהזיר, שהרי הה"א נבלעת היא בכמה מקומות". ולא פירש כפשוטו דמיתורא דה"א דריש. ולהעיר, דלכאורה עפ"ז נשמר מקושיא בהמשך הסוגיא, דאמאי לא הקשו למ"ד לא דברה תורה כל' בנ"א "מאי עביד בליזור להזיר" (ועכ"פ הו"ל להזכירו, ולתרץ דליזור להזיר לא דריש וכבכ"מ בש"ס). ולהנ"ל אתי שפיר, דהלימוד למ"ד דברה תורה כל' בנ"א, אינו מיתורא דקרא כ"א מדמיון הסגנון שבפסוק, ואין המ"ד האחר משועבד לזה.

במערבא אמרי כו'. בפשטות דבריהם באו כתירוץ שני לקושיית הגמ', מנא ליה למ"ד דברה תורה כל' בנ"א דנזירות חל על נזירות, דלעולם דריש ליה מנויר להזיר וידות נפיק ממכלל היוצא. ואינו מובן, דע"כ הברייתא דלעיל סבר מליזור להזיר, דהא דריש ידות מנויר להזיר ומוקמינן דלדידיה דברה תורה כלשון בני אדם. ומה יעשו בני מערבא בברייתא ההיא.

וי"ל בתרי אנפי, ראשית דבאמת קאי בני מערבא אקושיא דלעיל (ג, א) וידות היכא כתיב, ולא שמיעא להו ברייתא, והם מפלפלים רק בשני השיטות אי דברה תורה כלשון בנ"א אי לאו. והא דכתב הר"ן (ד"ה במערבא) דלא סבירא להו דמלהזיר דרשינן תרתי, יש להעמיס דכוונתו לומר, שמכיון שהתירוץ למ"ד דברה תורה מכריחנו לומר דמלהזיר שמעינן תרתי, לא ניחא להו בזה ויותר ניחא להו למימר דמכלל היוצא נפקא.

והשנית, דברייתא כמ"ד דברה ולית ליה נזירות חל על נזירות. ובני מערבא באים לתרץ רק בשנאמר דאית ליה.

לא איפטר מן העולם . . כגון שנדר בבית הקברות . . בבל תאחר תגלחתו . . בבל תאחר קרבנותיו. נראה לבאר סדר התירוץ, דניחא ליה עד כמה שאפשר לאוקמי בענין דיתאים ללשון "בל תאחר דנזירות". ולכן, לראשונה מוקים ליה בעצם קבלת הנזירות, (ובזה גופא, תחילה באופן שנמצא ממש בטהרה ושייך להתחיל הנזירות מיד, ואח"כ באופן שמחוסר מעשה, שצריך לצאת מבית הקברות). וכשנדרו הני תירוץ, ביקש עכ"פ לאוקמי בענין השייך לנזירות עצמה - התגלחת, משא"כ קרבנות דשייכי בכמה וכמה תחומי התורה. [אף שבוזה עייל נפשיה בפלוגתא דתגלחת מעכבת, משא"כ בקרבנותיו שהם מעכבים אליבא דכו"ע]. וכאשר נדחה גם זה, בלית ברירה מוקמינן בקרבנותיו, דעכ"פ שם נזירות עלייהו, דסו"ס קרבנות נזיר הם והלכות מיוחדות להן.

ד, א

מהו דתימא חידוש הוא שחידשה תורה נזיר . . קמ"ל. בפשטות הכוונה, דההיקש הוי רק גילוי מילתא המלמדנו אליבא דאמת דנכללת חטאת נזיר בכתוב דכי דרוש ידרשנו אלו חטאות ואשמות, ולא שההיקש הוא לימוד מיוחד לחטאת נזיר. וכ"מ בתוד"ה מהו דתימא: "סד"א שאינו בכלל שאר חטאות, קמ"ל היקש דלעיל" דהוא בכלל שאר חטאות. אולם בר"ן (סד"ה חטאת חלב) הקשה דנילף חטאת נזיר במה הצד מחטאת חלב ושלמים, ותירץ דדין חטאת נזיר "לאו מגופיה דקרא נפיק אלא במה הצד, [ובמילא] היקשא עדיפא, דכל מה הצד כל דהו פרכינן". ומפורש יוצא דס"ל דהיקשא הוא עיקר הלימוד דחטאת נזיר. ובאמת, בגליון הש"ס הקשה הרעק"א במ"ש הר"ן דלאו מגופיה נפיק אלא במה הצד, דהרי לא באנו כאן ללמוד דין חדש, אלא אנו דנים אם להוציא חטאת נזיר מכלל שאר חטאות משום דקילא, אם לאו, ומה הצד אתי רק לגלות ד"שרש הדין דחטאת נזיר מקרא דכי דרוש ידרשנו". [ופשוט הוא שלא נאמרו הדברים רק למאי דס"ל הר"ן דנילף ממה הצד, אלא כן הוא שיטתו גם אליבא דאמת כד ילפינן מהיקשא]. וצ"ב בדעת הר"ן.

ועוד האי חידוש לחומרא. וא"ת ודקארי לה מאי קארי לה, י"ל דס"ל למתרץ דלאו משום

קולא וחומרא אתינן עלה, אלא דמזה שמצינו חידוש (כלשון הגמ' חידושיה) בנזיר שהנוזר עצמו מחרצן הוי נזיר על הכל, מה שלא מצינו כן בכל הנדרים שנאסר רק במה שפירש, מוכח שאינו בגדר שאר הנדרים שעליהם נאמר "לא תאחר לשלמו, מוצא שפתין תשמר ועשית", היינו רק מה שפירש בשפתיו ותו לא.

ונראה להוסיף בזה, דגם בתירוצא קמא דאינו יכול להתפיסה בנדר, אפשר דלאו משום קולא וחומרא אתי עלה, אלא דמכיון שאינו יכול להתפיסה בנדר, אינו בכתוב "לא תאחר לשלמו", דקרא ב"כי תדור נדר" קאי. [ומ"ש הר"ן (ד"ה דלא מתפיס) "דקילא", היינו אליבא דאמת, דלמסקנת הגמ' הר"ז מחמת הקולא שבחידוש, ולא החידוש כשלעצמה (עיין לקמן שם בדברינו)]. ואם כנים הדברים יומתק בזה עוד דיוק, דלהלן בגמ' כשחזר לאוקימתא דהתפסה, לא קאמר "ואב"א לעולם משום דלא מתפיסו בנדר" כרגיל בכגון דא. והוא משום דלעיל עיקר הכוונה היה משום החידוש שבדבר, ועתה קאי בעיקר מחמת הקולא, ובזה יתורץ הקושיא גם אליבא דהמקשה דס"ל דצ"ל חידוש לקולא. ודו"ק].

ד, ב

חטאת חלב קאתיא לכפרה, חטאת נזיר למאי אתיא. ועיין בר"ן (ע"א ד"ה חטאת חלב) ביאור הדברים. והמסתעף מדבריו בביאור דעת המתרגם, דמקופיא כאשר ראינו קולא דאינו יכול להתפיסה בנדר, סבירא לן דקולא באופן חלות הנדר מביאה לידי קולא באופן קיום הנדר. והא דבחטאת חלב מצינו קולא דהתפסה ואעפ"כ חייב בבל תאחר, מחדש המתרגם דהחוב דבל תאחר הוא (לא משום דלא אמרינן קולא מביאה לידי קולא, אלא) מטעם אחר, משום דאתיא לכפרה. והיינו, דמכיון דנצטווה להתכפר מעווננו, אסור לו לאחר בזה. אבל בחטאת נזיר, דלא אתיא לכפרה ולא להתיר אותו ביין וכו', א"כ הדרינן לסברא דמעיקרא, דקולא בחלות הנדר מביאה לקולא בקיום הנדר. ולפי תירוץ זה, הפטור דבל תאחר בחטאת נזיר הוא מחמת הקולא שבחידוש, ולא רק מחמת החידוש עצמו וכמו שכתבנו לעיל עיי"ש.

דילמא גבי נדרים הוא דמיפר משום דלא אית להו קיצותא, אבל גבי נזירות דאית ליה קיצותא דסתם נזירות ל' יום אימא לא, קמ"ל. כבר עמדו הראשונים לבאר מאי קס"ד ומאי קמ"ל. בר"ן: "משום דלית ליה קיצותא, הלכך דין הוא שיפר שלא תצטער בביתו עולמית". בתוספות (ד"ה נדרים): "בנדרים כי נדר סתם, לעולם הוא, אבל נזירות אימא לא, דסתם נזירות שלשים יום, קמ"ל דהך עינוי נפש הוא ומיפר". והמתבאר, דס"ד דמכיון דבנדרים אפשר שהאדם הנודר יביא עצמו לעינוי נפש עולמית, נתנה התורה רשות לבעל ולאב להפר נדרי האשה כדי שלא תביא עצמה לעינוי חמור כזה. אבל בדיני נזירות, שלא מצינו שיביא האדם על עצמו צער עולמי, דאפילו אם נזר בסתם הר"ז רק לל' יום, אימא לא נתנה התורה רשות לבעל ולאב להפר נדרי האשה. קמ"ל היקישא דגם עינוי נפש קצוב (ל' יום) חשיב עינוי, וביכולת הבעל והאב להפר נדרי האשה. אלא דק"ק, דלמאי דס"ד (א) מנ"ל באמת דיכול להפר בנדרים קצובים. (ב) גם נזירות לית ליה קיצותא, כי יכול אדם להביא על עצמו נזירות עולמית. וכבר הרגיש בזה בקרן אורה, וכתב: "וצ"ל דבתר סתמא דלישנא אולינן. ובנדרים, כיון דסתם נדרים לית ליה קיצותא, ממילא אפילו אם פירשה קצבה, האב והבעל מיפר. אבל נזירות,

דסתמא אית ליה קיצותא, אימא לא מצי מיפר, כיון דע"פ הרוב לא תבוא כ"כ לעינוי נפש, קמ"ל".

ונראה להוסיף קצת בזה, דמזה שסתם נדר הוא לעולם, מוכח שעצם גדר הנדר הוא דבר שאין לו קץ, וגם כשקוצב זמן לנדרו הר"ז (לא חלק מהנדר, אלא) הגבלה מבחוץ כדי שלא יחול הנדר כפי שהוא בעצם מהותו. משא"כ בנזירות, מזה שסתם נזירות שלשים יום, מוכח דעצם גדר הנזירות הוא דבר שיש לו קץ. ואפילו כשאומר הריני נזיר לעולם הוי נזירות קצובה, אלא שמפרש בדיבורו שקצבה זו עולמית היא.

ונראה דלזה כיוון הרא"ש בפירושו: "דילמא גזירת הכתוב היא, דדוקא גבי נדרים דלית להו קיצותא, ואם קבע זמן, אסור עד שיגיע הזמן, ואם בסתם אסור לעולם, והקפידה תורה שלא תתגנה על בעלה". ובהשקפה ראשונה דבריו סתומים במקצת. ולהנ"ל י"ל, דכוונתו דבנדרים רק אם קבע זמן (מבחוץ) הוי אסור עד שיגיע הזמן, אבל בסתם (היינו לפי מהות הנדר) אסור לעולם. ודו"ק.

והנה, לכל הדעות שנזכרו לעיל, הפירוש דלית להו קיצותא ואית להו קיצותא הוא שיעור למעלה. ובאור שמח (הל' נדרים יב, יט) פירש הגמרא באופן מחודש ע"פ מה דקיי"ל דבעל מיגז גיזי ולא מיעקר עקר. ומכיון שכן ס"ד דדילמא דוקא נדרים, דאין להם שיעור קצוב למטה, ורשאי הנודר לידור אפילו ליום אחד, יוכל הבעל להפר באופן דגיז, מכיון דגם זה לנדר יחשב. אבל נזירות דאית ליה קיצותא, ס"ד דלא יוכל להפר כיון דא"א למיגז נזירות פחות משלשים יום. וקמ"ל דמפריין, דודאי הדבר שא"א לנזירות שיחול על פחות משלשים יום, אבל אם כבר נדרה וחלה נדרה לל' יום כהלכה, שפיר יוכל הבעל למיגז בזה, ואף שהפסיק הנזירות באמצע, איכא שם נזירות גם על הימים הספורים שקיימה נדרה בפועל.

אלא דצ"ע בזה, דמלבד מה שאי"מ בעצם ההסברה, דהרי בסוגיין עסקינן גם בהפרת האב, שלא דוקא מיגז גיזי, הנה לבד זאת קשה לפרש "קיצותא" דהוא שיעור למטה, בעוד שבכל שאר המקומות שנזכרה תיבה זו בש"ס (ר"ה ד, א. נדרים פו, א. נזיר ז, א. ב"מ סז, ב) משמעותה שיעור למעלה.

אי הכי היינו רישא. ופי' הר"ן (ד"ה אי הכי), שכוונת הגמ' "היינו רישא" הוא דבשלמא אי נימא מילי מילי קתני, אפשר לפרש החילוק בלשון בין ב' הברייתות, דתנא דברייתא בתרייתא חש דלא נטעי, ותנא דקמייתא לא חש. אבל אי חדא קתני, הרי סו"ס שתי הברייתות לדבר אחד נתכוונו, דמודרני הוי יד רק בשהוסיף שאני אוכל לך. ולמה שינו בלשונם.

והא דלא פירש "היינו רישא" במובנו הפשוט, דמאי חידושא איכא בברייתא בתרייתא אברייתא קמייתא (וכדמשמע בפי' המיוחס לרש"י), י"ל בשני פנים: בפשיטות, הוא עפמ"ש הר"ן לעיל ד"רישא" ו"סיפא" לאו ממש קאמר, דברייתות שונות הן, ובמילא א"א להקשות על השנות הדין פעמים. וביותר י"ל, דאי אתינן עלה מכח חידושא, מאי "אי הכי", הרי גם לדעת המקשה נמי - דמילי מילי קתני - צ"ע למה נשנו הברייתות. ופשוט.

אלא אמר שמואל טעמא וכו'. לכאורה ברור שלא חזרה בה הגמ' ממה שאמרה בשם שמואל "בכולן עד שיאמר שאני אוכל לך שאני טועם לך". וכוונת "אלא" הוא לחדש בכוונת שמואל, שלא בא לומר דבמודרני בלחוד לא מתסר ומסתייע ממתני' דחדא קתני, אלא אדרבה, דפשיטא ליה דבמודרני בלחוד מתסר, ומתני' קשיתיה דתני רק חד אסור ומשמע דלא מתסר במודרני עד שיאמר שאני אוכל לך. וקושיא זו בא לתרץ, דבמתני' הוא אסור וחבירו מותר משום דסיים שאני אוכל לך וכו'. ובסגנון אחר: "בכולן עד שיאמר" הוא פירוש המשנה לדעת שמואל. ו"טעמא וכו'" הוא ההסברה לפירוש זה.

ר"ן ד"ה אלא ה"ק שמואל. לעולם דלא אמר קונם, וכ"נ ימא דאכילנא קאמר, א"כ מאי לישנא דשאני אוכל לך, אוכל לך הול"ל, אלא ודאי כיון דקאמר שאני, ה"ק, מה שאני אוכל משלך יהא אי זה דבר, ומאי ניהו קונם. ולהעיר דניחא יותר לפי"ז מאי דהוי יד, דהרי ממש לא סליק דיבוריה. משא"כ אי חדא קתני, הרי דיבוריה סליק וסליק, אלא שהשמיט אמירת תיבת "כקרבן", או שלא הזכיר איסורא להדיא (כמ"ש הר"ן ב, א בסופו).



דעת המנחת יעקב בשיטת המשאת בנימין כשלא ניקרו גידי הדם

הרב מנחם בן דוד

תושב השכונה

הנה בדין בשר שלא נמלח תוך ג' ימים כתב הרמ"א בתורת החטאת כלל ד דין ג: 'ואם הודח תוך שלשה ימים ולא נמלח כתב האגור [אלף ר] ובאיסור והיתר הארוך [כלל ב, דין ד] ובנימין זאב [שכח] דמותר, ודוקא דשרו תוך שלשה ימים הבשר שעה או שתיים אך בהדחה בעלמא לא סגי ליה מיהו כתב איסור והיתר הארוך [שם, דין ג] והאגור דבדיעבד מכשירינן אפילו בהדחה מועטת רק שהוא מנוקד מגידי הדם'.

וכתב המנחת יעקב בס"ק ד: 'כל זה הוא מאו"ה כלל ב' [דין ג] אבל באגור לא נזכר דבר מגידי דם ועיי' בתשובות משאת בנימין שאלה ק"ח שהשיג על האו"ה בזה ופסק דאין נפוקתא כלל בגידי דם דמאי בכך יסיר הגידין עם הדם. ומה שמביא האו"ה ראייה ממנה"י מולין אין ראיה כלל דגם מהר"י מולין אינו מקפיד על גידי הדם רק על ששהה ג' ימים בלא מליחה. והא דנקט ניקור מעשה שהיה כך היה עכ"ל. הנה בודאי דבריו נכונים מלת' בטעמי, אבל מ"ש דמהר"י מולין אינו מקפיד על גידי דם וליכא מאן דפליג בהא. בודאי נעלם ממנו מ"ש מהר"ל שהוא מהר"י מולין בדין שריית בשר ומליחתו שכתב להדיא וז"ל ובשר שלא ניקר תוך ג' ימים אסור גם לצלי דדם הגידין מתקשה במאוד אכן במרדכי מתירו בצלי עכ"ל (ולזה כיוון האו"ה) הרי להדיא דעיקר הקפידא דמהר"ל על גידי הדם (וצריך לדחוק מאוד ולומר הטעם דדם נכבש תוך הגידין ונבלע בבשר ומתקשה) לכן אין להקל, ולאסור בבישול בכה"ע ג"כ לפיכך תחתיה כ"א ע"י צלי וכמבואר לעיל דין א' דמותר לצלי אף בלא ניקור גידי דם עד אחר ג' ימים אבל

היכי דכבר נתבשל אף ששהה ג' ימים בלי ניקור גידי דם אם אח"כ נתנקר והודח מעט תוך ג' ימים ונתבשל מותר דיעבד כיון דלא נמצא בראשונים כלל שיהא מקפידין על ניקור גידי הדם. וכמו שהאריך בזה בתשובת משאת בנימין. וגם נ"ל דאף האו"ה דאוסר דיעבד היינו דיעבד דשהה כבר ג' ימים ולא הודח רק מעט אז אינו מתיר לבשל לכתחלה אבל היכא דכבר נתבשל אף האו"ה מתיר דיעבד וגם הרב השמיט כל זה בסימנים דלקמן ובש"ע סי' ס"ט וכו' הש"כ שם ס"ק נ"ג דלכך סתם הרב הדברים כדי להיות נהרא נהרא ופשטי'. ואין להחמיר בדינים אלו כיון שהוא חומרות הגאונים אך לכתחילה יש לשרותו היטב כשרוצה לקיים עוד עכ"ל:

והנה בספר שארית יהודה ס"ק פ כתב: 'ומכל מקום אם נקרו גידי הדם יש לסמוך בדיעבד על מה ששפכו עליו בהעברה בעלמא מאחר שאין שם דם אלא המובלע בבשר (והבשר לא נתקשה כי אם הדם נתייבש בכתובו כדלעיל), רק קודם מליחה צריך הדחה אחרת לרכך הבשר כדלעיל ברס"י זה (איסור והיתר הארוך, ט"ז). והמשאת בנימין כתב דאפילו לא נקרו גידי הדם מה בכך יסיר הגידים עם הדם ומותר עכ"ל. והסכים עמו המנחת יעקב:

כלומר השארית יהודה הבין דהמנחת יעקב הסכים עם המשאת בנימין. ובהערות המו"ל במהדורת קה"ת אות שפז כתב 'אף שלא הסכים עמו בביאור דעת מהרי"ל. והביא את לשון שו"ת אדמו"ר הזקן. אלא שדברים אלו צ"ע שהרי למעשה בודאי יש הבדל בין המשאת בנימין שהתיר באופן שלא ניקרו גידי הדם לכתחילה לבשל ע"י הדחה מועטת, לבין המנחת יעקב שלכתחילה חושש לשיטת האו"ה ולא מתיר לבשל, אלא שבמקרה שכבר בישל אז סומך על שיטת המשאת בנימין, וא"כ הלשון כאן 'והסכים עמו המנחת יעקב' לא מכוונת, שהרי הלכה למעשה המנחת יעקב לא נמנה יחד עם המשאת בנימין להתיר לכתחילה?

והנה בספר חיי משה (ברודנא) דף כג ע"ד כבר השיג על השארית יהודה⁶³ וכו' 'דהמעין במנחת יעקב יראה להדיא דפליג על המשאת בנימין ואינו מתיר אלא בדיעבד שכבר נתבשל, וכן איתא בפסקי דינים להאדמו"ר בעל הצ"צ אות יוד בשם האדמו"ר הזקן בשם המנחת יעקב כן יעו"ש, ואפשר דכוונת המחבר הגה"צ הזה, הוא במש"כ שם במנחת יעקב בתחלת דבריו על המשאת בנימין "הנה בודאי דבריו נכונים מילתא בטעמא".

כלומר לדברי החיי משה ניתן ליישב דכוונת השארית יהודה היא דהמנחת יעקב הסכים עם עצם סברת המשאת בנימין, אף שלא פסק כמותו הלכה למעשה, אך כנ"ל צ"ב שהרי השארית יהודה כתב דבריו בתורת פסק דין הלכה למעשה, ולא בתורת פלפול. וצ"ב.

אמנם לגבי עצם דברי החיי משה יש להעיר דנשמטו ממנו דברי הצמח צדק בשו"ת, וכדלקמן: דהנה לשון רבינו הזקן בשו"ת שם (וכן הובא בפסקי דינים לצמח צדק) 'במנחת יעקב (כלל ד' סק"ד) סתר דעת המשאת בנימין במהרי"ל, ובשו"ת הצמח צדק יו"ד סי' נו ביאר יותר את הדברים וכתב 'ואזמו"ר הגאון ז"ל כ' שבמנחת יעקב כלל ד' סק"ד סתר דעת המ"ב בהבנת ד' מהרי"ל .. ומ"מ המנחת יעקב כתב דדברי המשאת בנימין נכונים מילתי'.

63 (ודבריו נשמטו מעורכי המהדורה החדשה דשנת תשס"ט).

בטעמא ולא נמצא בראשונים שיהיו מקפידין על ניקור גידי הדם רק לכתחילה כ' לחוש לאו"ה' וכן בהמשך דבריו שם כתב הצמח צדק כמ"פ דהמנחת יעקב מחמיר לכתחילה כאו"ה ומיקל בדיעבד כשכבר נתבשל כהמשאת בנימין.

כלומר הדגש בדברי רבינו הזקן בשו"ת וכפי שמחדד הצמח צדק דעיקר השגת המנחת יעקב היא על טענתו שאין מקור לזה במהרי"ל, אבל לגופו של ענין מסכים עם המשאת בנימין, דהמעין בלשון המנחת יעקב יראה דבדאי הסכים עם עיקרון דברי המשאת בנימין דמצד הסברא אין לחלק בין אם הבשר נוקר מגידי הדם או לא, וכן שזה לא נמצא בראשונים כלל, אלא שאכן למעשה כיון שהמהרי"ל כן חשש לזה והוא מקור דברי האו"ה, אף שהסברא שלהם דחוקה מאוד, (וכלשון המנחת יעקב 'וצריך לדחוק מאוד'), אך עכ"פ מכיון שבפועל כך הם כתבו לכן לכתחילה נחשוש להם, אבל בדיעבד שכבר נתבשל מותר כיון שזה לא נמצא בראשונים (מלבד המהרי"ל והאו"ה) וכפי שכתב המשאת בנימין. ויתירה מזו יתכן שאף האו"ה דאוסר אבל היכא דכבר נתבשל יתיר דיעבד.

וכיון דאייתנין להכי יש להעיר דבספר ישועות חיים ע' 94 אות יג כתב בתו"ד: 'זמכל מקום אין להתיר רק בנשרה הראש במים תוך הג' ימים ולא בהעברה בעלמא. ואף דבסימן ס"ט שם מבואר באחרונים דיש צד להקל גם בזה בדיעבד (עיין פמ"ג בשפתי דעת שם ס"ק נ"ג ובחוות דעת בחידושים ס"ק מ"ז בשם תשובות משאת בנימין, אבל רז"ש בשו"ת שבסוף חלק חושן משפט סימן י"ז כתב דהמנחת יעקב סתר דעת המשאת בנימין. ועיין שם מה שכתב בזה וכאן בלאו הכי אין להקל כדבסמוך). אמנם לפי המתבאר לעיל מהצמח צדק אין דבריו מדויקים, דאדה"ז רק כתב שהמנחת יעקב סתר דעת המשאת בנימין במהרי"ל ולא את עצם דבריו.



חסידות

תפילין דרבינו תם

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בספר תורת שמואל תרכ"ז ע' קיא (וכ"ה באור התורה ואתחנן ע' שלב):

"ענין הקב"ה מניח תפילין בגמ' פ"ק דברכות ד"ז יע"א, בלקוטי הש"ס מהאריז"ל כ' שהם תמיד נה"י שעל ראש הז"א הנק' סתם קוב"ה, והתפילין דרש"י הם הנה"י דאימא שעל הז"א, ותפילין דר"ת הם הנה"י דאבא שעל ראש ז"א, ותפילין דשימושא רבא הם הנה"י דאריך שעל ראש הז"א וע"ש בשער הכללים מע"ח עכ"ל.

וקשה הא עכ"פ אין חיוב על האדם רק זוג א' של תפילין למר כדאית ל' כו', ולפ"ד האריז"ל הרי הם באמת ג' מדרגות.

ונראה, דאף שתפילין שבאדם צריך להיות זוג א', והם התפילין דנה"י דאימא לרש"י, עכ"ז ע"י נמשכו ממילא ג"כ נה"י דאבא ונה"י דא"א, וא"כ אין נפ"מ למעשה ע"ז למטה.

וכה"ג מבואר ע"פ תספרו חמשים יום והרי אין סופרים רק מ"ט ימים אלא שעיי"ז נמשך ממילא שער החמשים כמ"ש בביאור ע"פ אני ישנה כו', וכה"ג נת' עוד בענין תפלת ערבית רשות בביאורי הזהר ס"פ חיי שרה". עכ"ל.

ולכאורה צריך ביאור מה שנקט בפשיטות שלמעשה אין צורך להניח תפילין דרבינו תם, אלא ממשיכים להמשכות שבהם ע"י תפילין דרש"י, והרי לפי מנהגנו גם על פי הלכה אכן מניחים תפילין דר"ת (כמפורש בשו"ע אדמו"ר הזקן סימן לד), וכ"ש ע"פ הקבלה.

ולכאורה יש לפרש, דמ"ש "אין חיוב על האדם רק זוג א' של תפילין למר כדאית ל'י", היינו שמצד החיוב אכן אין הכרח להניח כל הזוגות ורק לצאת י"ח מניחים, והביאור הוא מצד החיוב עצמו. ועצ"ע.



התפילה לכיוון ארץ ישראל

הנ"ל

בספר המאמרים תרכ"ז (ד"ה לך לך) ע' יא בתחילתו: "ולכן אנחנו השוכנים בדרומית מזרחית של א"י אנו מתפללים במזרחית דרומית".

מאמר זה הוא הנחת אדמו"ר מהר"ש ממאמר הצמח צדק עם הגהות של אדמו"ר מהר"ש, ובהנחת אדמו"ר מהר"ש שנדפסה גם בספר מאמרי אדמו"ר הצמח צדק הנחות בראשית ח"א נדפס ג"כ כך. (וכ"ה בכת"ק מהר"ש כת"י 1077).

ולכאורה צ"ב, שהרי המתפללים נמצאים במערבית צפונית לארץ ישראל ומתפללים לכיוון מזרחית דרומית.

ואפשר שזו מטבע לשון שאכן זו כוונתה.



טוב זה יצר טוב מאד זה יצר הרע

הנ"ל

בלקוטי תורה במדבר (יט, א) מובא מארז"ל "טוב זה יצר טוב מאד זה יצר הרע", ובמראי מקומות וצינונים שבסוף מצויין על זה לבראשית רבה פ"ט, ז.

אמנם בבראשית רבה לפנינו הגירסא היא "טוב מאד זה יצר טוב והנה טוב מאד זה יצר הרע", אלא שבחידושי הרד"ל שם הגיה שצ"ל "מאד זה יצר הרע". (וראה שיחת ש"פ בראשית תשמ"ט סעיף ד ובהערות שם).

וכן הוא לגבי מלאכים בבראשית רבה לקמן (אות י) שם "טוב מאד זה מלאך חיים והנה טוב מאד זה מלאך המות", שיש גירסא "טוב זה מלאך חיים מאד זה מלאך המות", בזהר ח"א יד, א ובוהר חלק ב סח ב ושם קג, א.

והנה אדמו"ר הצ"צ בהגהה בלקו"ת שם כותב: (ועיין בזהר פ' יתרו דס"ח ע"ב ובפ' הרמ"ז שם). עכ"ל.

הרי מציין בענין "מאד זה יצר הרע" לדברי הזהר שם "מאד זה מלאך המות". אלא שמציין גם לרמ"ז שם אשר שם מבאר יותר שטוב קאי על סטרא דקדושה ומאד קאי על סטרא דשמאלא. ועצ"ע.

בשופר צד הקצר למעלה או למטה

הג"ל

בספר המאמרים אעת"ר עמוד ג:

"ולפי זה ענין מן המיצר אל המרחב הוא מלמעלה למטה, דהתחלת ההמשכה הוא מן המיצר והולך ומתרחב, ולכן ע"פ הקבלה צ"ל צד הקצר דשופר למעלה והרחב למטה כמ"ש בפע"ח (וע"פ הנגלה צ"ל הרחב למעלה, וי"ל דהיינו כמשתנ"ל דמן המיצר אל המרחב הוא מלמטה למעלה)".

והנה מ"ש שע"פ נגלה צ"ל הרחב למעלה, לכאורה הכוונה בזה למפורש בשולחן ערוך הלכות ראש השנה סימן תקפה סעיף ב: יהפוך השופר למעלה, שנאמר: עלה אלהים בתרועה (תהילים מז, ו') (רוקח ומהרי"ל).

וכ"ה בשוע"ר שם סעיף ז: וטוב שיעמוד פה השופר למעלה ולא יעלנו לצדדים שנאמר עלה אלקים בתרועה.

אמנם מ"ש שלפי הפרי עץ חיים הצד הקצר של השופר צ"ל למעלה והרחב למטה, לכאורה הכוונה למ"ש שם בשער השופר פרק א:

"יקחנו בידו, ויכוין בו איך הוא קצר ורחב, ומקום הקצר יהיה אצל הפה למעלה, ומקום הרחב יהיה למטה".

והעירני ח"א, דלכאורה אין כאן פלוגתא בין הפע"ח למ"ש בשו"ע, אלא המשמעות של "מעלה" ו"מטה" היא שונה.

דבשו"ע "מעלה" הוא הצד שממנו יוצא הקול ומטה הוא הצד שממנו נכנס האויר, ואילו בפע"ח מתאר את מקור הקול כ"מעלה" ואת מקום יציאת הקול כ"מטה".

אבל לכולי עלמא הצד הצר של השופר הוא בפה והצד הרחב הוא שממנו יוצא הקול.

ואולי ניתן לומר, שאכן אין הכוונה במאמר לומר שיש מחלוקת למעשה, אלא בהגדרה, שזה עצמו מורה על שני אופני המשכה. וצ"ע.



בלי גבול בתורה

הג"ל

בד"ה מי מנה עפר יעקב עטר"ת:

"אמנם מספר זה הוא בד"כ. אבל בפרטי תרי"ג מצות יש בהם פרטים אין מספר, והן ההלכות דתרי"ג מצות שהן בלי מספר, וכמ"ש ועלמות אין מספר אלו ההלכות, ויכול להיות בזה התחדשות אין שיעור כו', וכמ"ש בה' ת"ת פ"א ה"ה דהלכות הנגלות לנו ולבנינו יש להם קץ ושיעור, ומ"ש ארוכה מארץ מדה היינו התורה עצמה אין לה קץ שיכלו להתחדש חידושי דינים עד אין שיעור ומספר, וגם טעמי ההלכות ועומקם אין לזה שיעור, עמוק עמוק מי ימצאנה, שאין שיעור כלל להעומק שבתורה.

ומזה גופא הוא חידוש ההלכות, דכאשר מגיע יותר לעומקה של ההלכה מחדש בזה חידוש דבר כו'. וכידוע שריבוי הפרטים באים מהעומק דוקא וכמ"ש במ"א בענין ובדעת חדרים ימלאון, דלהיות שהדעת הוא העומק והפנימיות של השכל ומזה דוקא [באה] בריבוי פרטים ביותר כו'.

וזהו דהשני דברים הן הא בהא תלי', דלהיות שאין קץ ושיעור לטעמי ההלכות היינו העומק והפנימיות שבהם ע"כ אין קץ ושיעור לחידושי ההלכות שיכולים להתחדש כו'.

ונמצא דגם בהלכות הנגלות לנו שהן בבחי' מספר צפון בהם בחי' בלי מספר, גם בגלי' תורה מי שזוכה לבוא לעומקה ופנימיותה ולחדש חידושים כו'.

וכמו"כ הוא במצות דרמ"ח פיקודין רמ"ח אברין דמלכא שיש מספר להאורות. אך בזיווגי המדות דאחת באחת יגשו הרי במזיגת והרכבת המדות אין קץ ושיעור כלל שאין מספר לאורות כו'. וזהו ממקור התורה ומקור המצות קודם שנתחלקו לתרי"ג שהוא בחי' הפשיטות דא"ס משם הוא שבזיווגי המדות הריבוי הוא עד אין שיעור כו'.

וי"ל שזהו ע"י תוס' אור מבחי' חד אורחא דגולגלתא בפלגותא דשערי דמשם הוא שמתחלקים התרי"ג ארחין, וכאשר נמשך תוס' אור מבחי' חד אורחא אזי הוא בלי מספר כו' (ומזה יובן מעלת המחשבה חידוש אמיתי בתורה שזהו מבחי' מקור התו' כו').

והעירני ח"א דלכאורה צ"ע מאי שנא חכמת התורה משאר חכמות, ובמה רואים הבלי גבול שבתורה יותר מבשאר חכמות, דזה שיכולים לחדש הלכות אין קץ על היסודות של ההלכה לכאורה דבר דומה הוא גם בשאר חכמות.

ואולי אפשר לומר, דבשאר חכמות הרי החידוש הוא דבר חדש לגמרי, ואילו בחכמת התורה הכוונה היא שבכל חידוש שמתחדש עדיין נמשך בזה הכח הבלי גבול שבתורה. ועצ"ע.

נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני

הנ"ל

בד"ה צו את בני עטר"ת:

"דהנה ארז"ל למה קדמה שמע לוהא"ש בכדי שיקבל עליו עומ"ש ואח"כ יקבל עליו עו"מ שצ"ל עו"מ לאחר קבעומ"ש והיינו שיעשה המצוה רק מצד הציווי.

דהנה כאשר מכון כוונת המצות בהמשכה פרטיות שנמשך ע"י המצוה, כמו תפילין ד' מוחין וציצית ל"ב נת"ח, אזי עושה את המצוה ברצון ושמחה מפני ההמשכה שע"י המצוה שרוצה בזה כו', אבל אין זה ביטול, ולא זו היא עיקר הכוונה בקיום המצות, כ"א לקיים רצונו ית', וכמ"ש הלא שמוע מזבח טוב.

דבקרבנות הי' נראה ונגלה ההמשכה שע"י המצוה, והוא האש שהי' יורד מלמעלה ואוכל את הקרבן כו'.

וזהו שא' בקרבנות, נח"ר לפני שאמרתי ונעשה רצוני, והלא בכל המצות נח"ר לפניו ית' ולמה בקרבנות דוקא ריח נחוח נח"ר לפני כו'. וזהו מפני שבקרבנות הי' נראה בגילוי את גילוי הרצון שע"י מצוה זו כו'.

ואו' הלא שמוע מזבח טוב דעיקר עשיית המצות הוא גם שאינו יודע מה שנמשך עי"ז ולא לזה הוא מכון כ"א מפני שנצטווה לעשות משו"ז הוא עושה, ועי"ז ממשיכים בחי' האין הכלול בעצמותו להיות גילוי אוא"ס בעולם כו'.

וזהו מצוה ל' ציווי ול' צוותא וחבור דעשיית המצוה צ"ל מצד הציווי ועי"ז הוא הצוותא וחבור דאוא"ס בעולמות שהרי מובדל בערך מהעולמות כנ"ל, ועי"ז הציווי נעשה ההתחברות להיות גילוי אוא"ס בעולם כו'.

וזהו ג"כ ב' הפי' בצו ל' ציווי ול' צוותא שע"י הציווי הוא הצוותא וחבור כו', ולכן נא' גבי קרבנות צו את בני דקרבן הוא ל' קירוב והיינו קירוב אותו ית' להיות גילוי אוא"ס בעולם, ולהיות דבקרבנות הי' נראה זאת בגילוי כנ"ל ועו"נ בקרבנות צו, דמ"מ יהי' עשיית מצות הקרבנות לא בשביל הגילוי כ"א בשביל הציווי ועי"ז דוקא הוא הצוותא וחבור כו'.

מבואר כאן, דענין "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני" שנאמר בקרבנות דוקא הוא משום שבקרבנות ישנו גילוי הרצון והי' אש שמלמעלה יורד ואוכל את הקרבן, היינו שהטעם שבמצוה הי' בגלוי. ולא זהו תכלית קיום המצוות, אלא דוקא מצד קבלת עול.

והעירני ח"א, דבלקוטי שיחות חלק לב שיחה א' לפרשת ויקרא, בביאור לשון רש"י "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני" מבואר להיפך, שטעם ענין נחת רוח שבקרבנות הוא דוקא

משום שהקרבות הם מן החוקים ולכן יש בזה ביטול עצום ביותר. ויתר על כן, שבחוקים עצמם דוקא הקרבות הם גם למעלה מקיום רצון ה', אלא רק הרצון שיתקיים רצונו ית'.

ואולי אפ"ל, דע"פ חסידות אכן יש בקרבות גילוי של מדריגה רוחנית נעלית, אבל לפי פשוטו של מקרא אין הסבר שכלי לקרבות, ויתר על כן, כמבואר בשיחה שם, שהוא עוד יותר משאר החוקים.

אבל פירוש "נחת רוח לפני" משתנה לפי העניין.



מהות הצדיק

הנ"ל

בד"ה וידבר משה אל ראשי המטת עטר"ת:

"והענין הוא דצדיק בינוני ורשע הן נגד ג' עולמות ב"ע, רשע נגד העשי' כמ"ש בפע"ח שער חה"פ בכוונת הד' בנים דחכם באצי' ורשע באשי' דעשי' רובו רע ומיעוטו טוב והרע מעורב בהטוב, והיינו בלבושי העשי' דע"ס דעשי' לא יש בהם שום תערובות רע ח"ו והן כולו טוב, רק בלבושים דעשי' רובו רע ומיעוטו טוב ומעורב הרע בהטוב, וזהו רשע שרובו רע, ובינוני נגד היצי' שמחצה טוב ומחצה רע, וצדיק נגד הבריאה שרובו טוב ומיעוטו רע והרע אינו מעורב בהטוב כ"א מובדלים זמ"ז, והגם דבסש"ב אי' דצדיק הוא שאין בו רע כלל, הנה כפי דאי' בגמ' הוא שרוב זכיות היינו רובו טוב הוא צדיק".

והעירני ח"א, דלכאורה הדבר צ"ע, שהרי מפורש בתניא שם שהמבואר בגמרא שם הוא שנקרא "צדיק בשם המושאל" ואין זה אמיתית תואר צדיק, וכלשון התניא: "אבל כל מי שלא הגיע למדרגה זו, אף שזכיותיו מרובים על עונותיו, אינו במעלת ומדרגת צדיק כלל".

והנה לעיל במאמר שם מביא משערי קדושה להרח"ו "דמעלת החסיד הוא למעלה ממעלת הצדיק", ואם כן צ"ל דכאן קאי לפי הסבר זה של הרח"ו. אבל הלשון עדיין צ"ע.



קדש עצמך במותר לך

הג"ל

בסוף ד"ה וידבר משה אל ראשי המטות עטר"ת:

"דכללות ענין הנדרים הוא שהנדרים סיג לפרישות, שכל הדברים המותרים הן מק"נ שמעורב טו"ר וצ"ל קדש עצמך במותר לך שיהי' הבירור כו', ובמעלת ומדרי' החסיד גם הבירור הוא מונע ומעכב וע"כ צ"ל פרישות כו'".

מבואר כאן, דענין "קדש עצמך במותר לך" משמעו בירור דברים המוחתר, שעושה עושים קדושים, ואילו ענין הנדרים הוא שפורש עצמו מדברים המותרים, וזו מעלת החסיד.

והעירני ח"א, דלכאורה הפירוש הפשוט ב"קדש עצמך במותר לך" הוא שיפרוש מדברים המותרים, קדושה מלשון הבדלה, שמבדיל עצמו ופורש גם מדברים המותרים.

וכן מבואר בגמרא יבמות (כ, א) דענין קדש עצמך במותר לך משמעו לפרוש מדברים המותרים, וכמבואר באריכות ברמב"ן ריש פרשת קדושים.

ואילו במאמר כאן מפרש כנ"ל שהפרישו מדברים המותרים זהו ענין הנדרים אבל בירור דברים המותרים הוא בכלל "קדש עצמך במותר לך".

ולפום ריהטא נראה שאכן הם ב' אופן בפרישות גופא, אבל צ"ע ההסבר בזה.



הלכה ומנהג

מי שאינו מתפלל עם המנין מפני המגיפה האם נמשך אחריהם

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

נשאלתי אודות קהילה שחלק מהאנשים היו מתאספים לתפילה בציבור בביהכ"נ בשעה שהשלטונות והרופאים אסרו את זה מחמת הסכנה, אבל היו שם כמה יהודים שלא רצו להשתתף בתפילתם, האם הם נמשכים אחריהם כשקיבלו שבת מוקדם.

ועוד נשאלתי במקרה שהשלטונות כבר התירו תפילה בציבור בתנאים מוגבלים, אבל יש שם אחד שלא היה בבריאות השלימה, והרופאים אסרו על אלו שהם בקבוצת סיכון להשתתף בתפילה בציבור, האם הוא נמשך אחרי קהל המתפללים.

בתשובה לשאלות הנ"ל אצייע את עיקרי הסוגיא בתוספת כמה הערות בס"ד.

חידושו של הריב"ם שהמיעוט נמשכין אחרי רוב הקהל שקבלו עליהם את השבת

כתב ה'מרדכי' (שבת רמז רצז-רצח): "והיכא שרוב הקהל קבלו עליהם את השבת, המיעוט על כרחם נמשכין אחריהם ואסורין במלאכה. וכן כתב ר"י בר (בי) מרדכי דאם הקהל אמרו בערב שבת ברכו, שאין היחיד שלא היה בבהכ"נ יכול לעשות מלאכה אע"פ שאינו רוצה לקבל עדיין שבת. והביא ראיה מפרק במה מדליקין [לה, ב] שנתנו חכמים שיעור לחזן הכנסת להולין שופרו לביתו, משמע אבל אדם אחר אסור. ומיהו יש לדחות".

והאריכו האחרונים לבאר מה הכוונה ד"משמע אבל אדם אחר אסור". וב'אור זרוע' (הלכות ערב שבת סוף סי' טז) יש כאן גירסא אחרת: "...אבל אחר אותו השעור אע"פ שהיה רוצה ברצון להוליכו בביתו ולא היה רוצה לקבל שבת עליו עדיין, אפ"ה אסור להוליכו לביתו". וזה מתאים לביאור השני שב'בגדי ישע' על ה'מרדכי' שם (אות כט).

וב'מרדכי השלם' הדפיסו כאן הוספה מכתב-יד: "...משמע אבל אדם אחר אסור [אחר] אותו שיעור, אע"פ שהיה רוצה ברצון להוליכו בביתו ולא היה רוצה לקבל שבת עדיין, אפילו הכי אסור לו להוליכו לביתו". והנה הגירסא שבכת"י זה ממש לגירסת ה'אור זרוע', אלא שצריך להוסיף המלה "אחר". ומעתה נראה שהדפיסו תערובת של שתי גירסאות, כי השאירו

את גירסת הדפוס, ורק הוסיפו לאחריו את גירסת הכת"י. וראה שם בהערות ל'מורכי השלם' (הערה 197) מה שציינו בזה.

היחיד נמשך אחרי הרוב אפילו באומר בפירוש שאינו רוצה לקבל שבת עדיין

דברי ה'מורכי' הובאו ב'בית יוסף', ונפסקו להלכה בשו"ע (או"ח סי' רסג סי"ב). וכך כתב אדה"ז שם (סט"ז): "אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת המיעוט נמשכים אחריהם בעל כרחם, ואסורים במלאכה אע"פ שלא היו בביהכ"נ אצל קבלת שבת, ואפילו אומרים בפירוש שאינם רוצים לקבל שבת עדיין".

מה שכתב הריב"ם "אע"פ שאינו רוצה לקבל עדיין שבת", פירשו אדה"ז שהכוונה ש"אפילו אומרים בפירוש שאינם רוצים לקבל שבת עדיין", שהמיעוט תמיד נמשך אחרי הרוב, לא רק במקרה שלא היה לו כוונה לקבל שבת, ולא רק במקרה שהיה לו כוונה שלא לקבל שבת, אלא אפילו במקרה שאמר בדיבור שאינו רוצה לקבל שבת.

ובשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"א סי' כד אות ג) דייק כן מדברי השו"ע, אבל לא הביא את דברי אדה"ז הנ"ל המפורשים.

ראבי"ה: הטעם שהיחיד נמשך אחרי הרוב מפני ש"אין לעשות אגודות אגודות"

וראיתי מי שחקר בטעם שהמיעוט נמשך אחרי הרוב, האם זה תקנה לאפרושי מאיסורא, למיגדר מילתא שלא יבואו לחילול שבת, או שלא רצו החכמים שיהיה לחלק מהציבור שבת ולחלק חול משום שהיו זלזול לשבת (ראה 'המתיבתא' תשס"א עמ' תקיב-תקיג). ולפי שני הצדדים הללו צריך לומר שבדברי הגמרא ש"נתנו חכמים שיעור לחזן הכנסת להוליך שופרו לביתו" נכלל תקנת חז"ל שהמיעוט נמשך אחרי הרוב.

אמנם מצאתי בראבי"ה (שבת סי' קצט – ח"א עמ' רח במהדורת דבליצקי): "...ואע"ג דלגבי תקיעות אין תלוי בקבלתו, שאני התם שהתקיעות מסורות לציבור ואין לעשות אגודות אגודות. ודמי לה עניית ברכו... שקבלו עליהם הצבור את השבת, שאין יחיד קובע שבת לעצמו ועל כרחו חל עליו לכל דבר...", הרי ברור מללו, דלשיטתו הטעם שהיחיד נמשך אחרי הרוב הוא מפני ש"אין לעשות אגודות אגודות".

ויל"ע בדברי הראבי"ה באם כוונתו לאיסור ההלכתי דלא תתגודדו. וראה בארוכה גרדי האיסור ב'אנציקלופדיה תלמודית' (כרך לה עמ' קפז-רסד).

ויש לציין כאן את דברי הגרש"ז אויערבך (מובא ב'שמירת שבת כהלכתה' ח"ב פמ"ו הערה לא): "אם רוב הציבור קבלו את השבת כל אחד ביחידות ולא בבית הכנסת... נראה דאין המיעוט נגרר אחר הרוב אא"כ הדבר נעשה בציבור". ומדבריו יוצא דאין כאן גרירת המיעוט אחר הרוב, אלא גרירת היחידים אחר הציבור.

וב'נטעי גבריאל' (שבת פצ"ה הערה ה) ציין שכבר כתב כן ה'מקור חיים' (קיצור הלכות סי"ב – ח"ב עמ' שסד) עיי"ש.

ויש להעיר ממה שביאר אדה"ז שם (קו"א סק"ז) ד"אין צבור לנשים", ועל כן כשמקבלות עליהן את השבת ע"י הדלקת הנרות אין הן נחשבות כרוב הציבור לענין גרידה. ולכאורה קשה הרי הנשים כל אחת מודליקה לעצמה ואין כאן דין של ציבור. אמנם ב'ביאור הלכה' (סי' תקכו ס"א ד"ה ספק) כתב לבאר "דבהדלקת הנרות יש לו דין קבלה של ציבור ... שמדליקין הכל בשעה אחת". וראה 'שבת כהלכה' (ח"ב פי"א ביאורים סק"א סוף ד"ה אמנם).

* * *

מתי הוי קבלת השבת בשביל הרוב?

מבואר ההלכה בשו"ע שם (סי' רסא ס"ד): "אחר עניית 'ברכו', אף על פי שעדיין יום הוא, אין מערבין ואין טומנין משום דהא קבליה לשבת עליה. ולדין הוי אמירת 'מזמור שיר ליום השבת' כעניית 'ברכו' לדידהו".

וכתב ע"ז ב'מגן אברהם' (ס"ק יג): "ובמדינות אלו אין נוהגין לומר 'מזמור' וכו', ולכן ענית 'ברכו' הוי קבלת שבת (דרכי משה...). ועתה נוהגין לומר 'מזמור שיר' וכו' ואפילו הכי אין מקבלין שבת ועושין כל המלאכות עד 'ברכו', דמעיקרא הכי קבלו עליהו...".

וכ"כ בשו"ע אדה"ז שם (ס"ז): "יש מקומות נוהגים לומר 'מזמור שיר ליום השבת' קודם 'ברכו', ובאמירת מזמור זה הם מקבליים תוספת שבת עליהם ונאסרין בעשיית מלאכה. אבל במדינות אלו אף על פי שנוהגים לומר ג"כ מזמור זה קודם 'ברכו', אעפ"כ עושים כל המלאכות עד 'ברכו' ממש, לפי שמתחלה כשהתחילו לומר זה המזמור לא היה בדעתם לקבל תוספת שבת באמירת מזמור זה אלא באמירת 'ברכו'".

ב'קצות השלחן' פוסק לכאורה דלא כאדה"ז

וראה זה פלא שהרא"ח נאה ב'קצות השלחן' (סי' עו ס"א) כתב: "והמנהג כהיום לקבל שבת באמירת 'מזמור שיר'...", ומשמע לכאורה שפוסק דלא כאדה"ז שכתב ש"במדינות אלו... לא היה בדעתם לקבל תוספת שבת באמירת מזמור זה אלא באמירת 'ברכו'".

אמנם המעיין ב'בדי השלחן' שם (סק"ב) יראה שהוא מדבר על מצב מיוחד ש"מתפללין אחר צאת הכוכבים, ועכ"פ אחר השקיעה, רק מקדימין לומר 'לכו נרננה' ו'מזמור שיר' קודם השקיעה, על כן צ"ל ד'מזמור שיר' או 'בואי כלה' הוי קבלת שבת, דאל"כ במה נקבל שבת כיון ש'ברכו' אומרים אחר השקיעה", וכל זה כיון ד"הא מוכרח לפרוש ממלאכה קודם בין השמשות לתוספת שבת". מעתה יוצא דאינו דוחה שיטת אדה"ז, אלא שהוא מחדש שאם לא אומרים 'ברכו' לפני השקיעה אז ודאי מקבליים שבת באמירת 'מזמור שיר ליום השבת'.

ב'נטעי גבריאל' פוסק דלא כאדה"ז

וב'נטעי גבריאל' (שבת פצ"ד ס"ג) כתב: "עניית 'ברכו' הוי קבלת שבת לדברי הכל. ואם נוהגים לומר 'מזמור שיר ליום השבת' קודם 'ברכו', הוי אז קבלת שבת". ובשו"ג (הערה ו) הביא את דברי ה'מגן אברהם' ואדה"ז ד'מזמור שיר' לא הוי קבלת שבת, אמנם מבאר ש"כבר כתבו בפמ"ג (א"א סקי"ג וסי' מש"ז סק"א) דה"ח ולבושי שרד (סי' רסא על המג"א סקי"ג), שבזמנינו מקבלים שבת במזמור שיר ליום השבת. וכ"כ משנה ברורה (סקל"א) וקצות השלחן..."

והנה ה'פרי מגדים' שם כתב על דברי ה'מגן אברהם': "והמנהג עתה, מיד שאומר 'מזמור שיר' קבלו עליהו הצבור, ואסורין בכל המלאכות, אע"פ שעדיין יום גדול הוא". ועד"ז כתב ב'לבושי שרד' שם: "ועכשיו המנהג ד'מזמור שיר ליום השבת' הוא קבלת שבת". ובפשטות אין כוונתם לחלוק על דברי המג"א שסובר ש'מזמור שיר' לא הוי קבלת שבת, שהרי הם מדגישים "והמנהג עתה", היינו שהם מדברים על מנהג נפוץ שהם הכירו, שכל האנשים שאמרו 'מזמור שיר' התכוונו לקבל שבת, ואז לכו"ע הוי קבלת שבת. אבל אדה"ז לא מזכיר מנהג זה, וגם אין הכרח שכך המנהג בכל מקום, מעתה באם לא ידוע בפירוש שאנשים מתכוונים לקבל עליהם שבת באמירת 'מזמור שיר', אז קמה וגם נצבה שיטת אדה"ז שאמירת 'מזמור שיר' אינו מהווה קבלת שבת, ורק אמירת 'ברכו' מהווה קבלת שבת.

* * *

האם יש דין גרידה בעיר גדולה שיש בהם הרבה יהודים שאינם שומרי שבת

בשו"ת 'אגורה באהלך' (סי' י) מביא הרה"ג מרדכי פרקש שאלה: "בשבועות הקיץ שהימים ארוכים קבעו זמן מוקדם לקבלת שבת... וישנם יחידים בעיר, שומרי תומ"צ, הרוצים לקבל שבת בזמנו הרגיל ולא מבעור". ושאלו האם הם בתור יחידים מותרים במלאכה, או נגררים אחר הקהל, ובפרט שאנו בית הכנסת היחיד בעיר שמקבל שבת בציבור. ולהוסיף שלפעמים חלק מהציבור אינם שומרי שבת לפועל, והשאלה היא ג"כ האם הצטרפותם לתפילה נחשבת כקבלת שבת ע"י הקהל".

ורצה לתלות את זה בגדר קבלת שבת, האם זה דוקא קבלה לשבות מעשיית מלאכה או גם תפילת שבת הוי בגדר קבלת שבת. ואדה"ז (קו"א סי' רסג סק"ו) השאיר את זה בצריך עיון. "ולכן בנדו"ד שחלק (ואולי רוב) ציבור המתפללים אינם שובתים ממלאכה לא מיחשב כדין קבלת הקהל שהיחיד יגרר אחריהם". ואיני בטוח בצדקת דבריו, שהרי בדרך כלל אלו שמגיעים לביהכ"נ להתפלל שובתים עכ"פ מכמה מלאכות שבת, וא"כ זה כבר יכול ליחשב כקבלת שבת. והעיר עד"ז בשו"ת 'שרגא המאיר' (ח"ו סי' לט אות א).

ובסוף דבריו הביא ב'אגורה באהלך' משם אביו הגאון ר' יקותיאל פרקש שליט"א המבואר בשו"ע אדה"ז שם (סי"ט): "אבל אם רוב הקהל לא היו בבית הכנסת, אינם נמשכים אחר המיעוט... (ויחיד שלא היה בבית הכנסת שקבלו בה שבת, אע"פ שהוא רגיל להתפלל תמיד

באותו בית הכנסת, אם רוב העיר לא קבלו עדיין שבת אפשר להתירו במלאכה), ועפ"ז כתב ד"אין שום סברא לומר שאלפי ישראל הדרים בעיר זו (אף שאינם מגיעים לביהכ"נ) יגררו אחר המיעוט שמקבל שבת מבעוד יום אף שהם הציבור היחיד בעיר זו, ופשוט שאין היחיד נגרר אחר ציבור זה, שאין כאן קבלת רוב הקהל".

ולפי דבריו יוצא דבעיירות גדולות שיש בהם הרבה יהודים שאינם שומרי שבת אין דין גרירה כלל, שהרי תמיד יש רק מיעוט הקהל (שהם שומרי השבת) שקיבלו עליהם את השבת.

הגרשז"א: אלו שאינם שומרי שבת מהווים כעין קהילה לעצמם ואינם נחשבים בין הרוב

אמנם הגרשז"א אויערבך ('הליכות שלמה' תפילה פי"ד ס"ג ו'דבר הלכה' סק"ז): "עיר גדולה שיש בה בית הכנסת אחד עם מנין מצומצם, ורוב יהודי העיר אינם שומרי שבת, רח"ל, כיון שקבלו רוב קהל שומרי-השבת את השבת בתפלתם, נגררים אחריהם גם שומרי-השבת שלא התפללו עמהם, לענין איסור מלאכה, כי כל מחללי השבת, רח"ל, אינם מן המנין לענין זה... אנשי העיר שאינם שומרי שבת רח"ל, כיון שהפקיעו עצמם מלהיות מקבלי שבת כלל, אין עליהם דין נגררים אחר הצבור. ומהאי טעמא נמי אין לחוש מלקבל שבת מפני שנגררים אחריהם את כל אנשי העיר, ונמצא שגורמים להם לחלל שבת ר"ל, דקבלת שבת לא חלה עליהם".

ואולי י"ל דהדברים מיוסדים על ההלכה המובא בשו"ע אדה"ז שם (סי"ט): "עיר שיש בה בתי כנסיות הרבה, אין הקהל המתפללין באחד מהם נמשכים אחר המתפללים באחרים, אע"פ שהמה המיעוט נגד האחרים", שמוזה מבואר שכל אחד יכול להחליט האם רוצה להיות חלק מקהל זה או אחר, ואפילו המיעוט נגד הרוב, ועל יסוד זה מחדש הגרשז"א שאלו שאינם שומרי שבת הם כאילו קבעו לעצמם קהילה לעצמם, ועל כן אין זה גורע מהרוב של קהילת שומרי השבת.

ובספר 'הליכות שבת' (לסימנים רס-רסו – עמ' רלד 'מקור הלכה' הערה א'פג) העיר על סוף דברי הגרשז"א: "ולענ"ד גם בלא זה אין חשש, כמבואר במג"א (סק"ל) בשם ספר חסידים שאין הקהל צריך להמתין ליחיד", וממילא מותר לקבל שבת בלי לחשוש שגורמים להם לחלל שבת. ודבריו מרפסין איגרא, שהרי ה'מגן אברהם' כתב בדיוק הפוך: "מי שלא תיקן מאכלו יש להמתין עם ברכו, ואם הוא סמוך לבין השמשות אל ימתינו", הרי שאסור להקדים את השבת ולגרום מכשול. ואפילו לפי מה שהוסיף אדה"ז בסוגריים שם (סי"ח): "יש להם להמתין עליו (ממדת חסידות)", אז עכ"פ ממדת חסידות יש לחכות, ועל כן צריכים אנו לחידושו של הגרשז"א שכל אלו שאינם שומרי שבת אינם נגררים אחרי מתפללי ביהכ"נ.

ובשו"ת 'שרגא המאיר' (ח"ד סי' לט) ג"כ נשאל באחד ש"בא לעיר שאין בו רק מנין אחד שכבר קיבלו השבת, אבל אינם שומרי שבת, אם חל עליו בע"כ השבת". ודן בזה מהמבואר בחולין (ה, א) שמומר לחלל שבתות הוא מומר לכל התורה כולה, ד"ק באחרונים דנו כיון שבזמנינו בעוה"ר יש אצל הרבה שהשבת נעשה להם כהיתר, והוי כאומר מותר, וכיון שבאים לבית הכנסת להתפלל שבת ומקבלים שבת עליהם, ואח"כ ג"כ מקדשים בביתם קידוש היום

וא"כ הם מודים בקידוש היום ובתפלה שהיום הוא שבת והקב"ה ברא העולם ושבת בשבת קודש ביום השביעי... וא"כ י"ל ממה נפשך, אם נימא שמחלל שבת בזמן הזה מיקרי קהל ועדה... כיון שלא רוב הקהל בבית הכנסת בעת קבלת שבת, רק הם בבתיהם, בכה"ג אין נגרר האי יחיד אחר המיעוט הנמצא בבית הכנסת שקיבלו את השבת... ואת"ל שאלו שאינן הולכין לבית הכנסת לתפלה אינם ישראלים כיון שאינן שומרי שבת, וא"כ גם אלו שהם בבית הכנסת הלא אין שם עשרה שהם שומרי שבת, ממילא ליכא קבל ועדה שכבר קיבלו את השבת...". ולכאורה תמוה דמחתינהו בחדא מחתא אלו שבאים לביהכ"ג ומתפללים ומקדשים בבתיהם, ואלו שאין באים לביהכ"ג ובעיניהם שבת לגמרי כיום חול. וממילא נפלה לכאורה ה'ממה נפשך' שלו.

* * *

ציבור שהתפלל באופן של סכנה אין אף אחד נגרר אחריהם

ואחרי שנתבאר כל זאת נחזור ונדון בשאלות שהצבנו בריש דברינו.

בשאלה הראשונה, בנוגע לאלו שהתפללו בציבור למרות הסכנה שבדבר, הרי לכל לראש צריך לזכור שהדין שנגררים אחרי אלו שהתפללו בבית הכנסת הרי זה רק באם הם היו רוב הקהל, וודאי שאין נגררים אחרי מיעוט הקהל. ואפילו לפי מה שיצא להחמיר בשו"ת 'מנחת יצחק' שם (אות ד) ד"היכא שהמיעוט קבלו שבת בבית הכנסת והרוב לא היו בבית הכנסת, בטלו דעתם, ואינהו דאפסידו אנפשייהו... ויתר ע"ז בהכ"נ דיש חיוב על כל אדם להתפלל בבהכ"נ עם הצבור... ואם לא בא בטלה דעתו אליהם...", הרי ודאי שבנדו"ד כיון שהיה אסור להתאסף בביהכ"נ, לא בטלה דעתם אליהם.

ואולי י"ל שגם במקרה שרוב הקהל התפללו בביהכ"נ בשעת הסכנה, אין המיעוט נמשכים אחריהם, שהרי מיעוט הקהל שזוהרו לקיים בהידור החיוב דונשמרתם מאד לנפשותיכם הוי כאילו ששייכים לקהילה אחרת, כי אינם רוצים להיות חלק מקהילה שמזלזלים בהלכות חמורות של פיקוח נפש.

חולה שאסור לו להתפלל עם הציבור נגרר אחריהם

ובשאלה השניה, בקשר לחולה שאסור לו להשתתף בתפילה בציבור, מסתבר שלמרות שבמשך הרבה חודשים לא יוכל להצטרף לתפילה ביחד עם הציבור, הרי הוא נחשב כחלק מהציבור, שהרי ודאי שרצונו וחפצו להתפלל עמהם, ולא עוד אלא "דאף אם אנוס ואינו יכול לבוא לבית הכנסת [צריך הוא ש] יכוון להתפלל בשעה שהצבור מתפללין כדאיתא שם [שו"ע שם סי' צ ס"ט], ואם כן הכל נגררין אחריה", וכפי שהעיר ב'מנחת יצחק' שם.



באם נשפך הכוס השני באמצע אמירת ההגדה, האם צריך לחזור ולומר עליו את כל ההגדה

הנ"ל

ב'נפש הרב' (עמ' קפו) מביא דיון מעניין בגדר החיוב של הכוס השני:

"...ונשאלה השאלה המעניינת דלהלן אחד שפך ע"י אונס את כוס היין שהיה מונח לפניו באמצע אמירת ההגדה, קודם שבירך את ברכת אשר גאלנו, ובא ושאל אצל הגרמ"ס אם צריך הוא לחזור עוד הפעם על כל ההגדה מתחילת עבדים היינו, או שמספיק במה שימלא את הכוס וימשיך לומר הלאה.

ונסתפק בזה הגר"מ ס' ולביציק] בגדר תקנת חכמים דברכת אשר גאלנו טעונה כוס, אם רק תקנו להצריך את הכוס בעד אמירת הברכה לחודא – הבאה בסוף כל הסיפור, ואשר מהאי טעמא אין מגביהין את הכוס בידו אלא בשעת ברכה בלבד (ונוסף לזה ג"כ בשעת אמירת והיא שעמדה, כנוצר בשו"ע), או דלמא, דתקנת חכמים היתה לערוך אמירת כל ההגדה ולקיים מצות סיפור יצי"מ על הכוס. ואף דאין אנו מקפידים להגביה הכוס בידים כל משך הזמן של אמירת ההגדה, מכל מקום מעיקר הדין כל ההגדה נאמרת היא על הכוס, ולפיכך יש מקום לטעון ולומר שאם לא ישתה מאותו הכוס שהיה מונח לפניו כל הזמן (כגון הכא שנשפך באונס קודם ששתה הימנו) נמצא שלא קיים דין אמירת סיפור יצי"מ על היין...

למעשה החמיר עליו הגר"מ ז"ל, שימלא את הכוס, ויתחיל עוד הפעם מעבדים, היינו עד דצ"ך עד"ש באח"ב, ולחזור ולומר מרבן גמליאל אומר עד גאל ישראל (שכן היא הגדת הרמב"ם, ומה שנמצא אצלנו בין דצ"ך עד"ש באח"ב ורבן גמליאל היה אומר, היא הוספה מאוחרת), בכדי שתהיה כל ההגדה נאמרת על היין".

הגר"מ העלה סברה שאולי תקנת חכמים של הכוס השני הוי שיגידו ההגדה על הכוס הזה.

לפי אדה"ז ההגדה משמשת רק כהפסק ואין ההגדה נאמרת על היין

והנה בנוגע להרמת הכוס ב'לפיכך' נאמר בשו"ע (סי' תעג סוף ס"ז): "וכשיגיע ללפיכך מגביה כל אחד כוסו עד שחותם גאל ישראל", ואדה"ז אומר שם (סמ"ד): "שאז נוהגין להגביה כל אחד כוסו", ומשמע מזה שאינו אלא מנהג להרים את הכוס שם.

אמנם שם (ס"מ) כתב אדה"ז: "ואע"פ שאין צריך לאחוז הכוס בידו עד שיגיע ללפיכך...", היינו שב'לפיכך' "צריך" להרים את הכוס. אבל מהמשך דבריו בסעיף זה עצמו מוכח שאין שום קשר בין ההגדה לכוס, שהרי אדה"ז אומר שם: "אעפ"כ צריך למזוג את הכוס קודם התחלת אמירת ההגדה, כדי שישאלו התינוקות למה שותין כוס שני קודם הסעודה", הרי שאילולי החיוב ד"כי ישאלך בנך" לא היינו מוזגים את הכוס רק ב'לפיכך'.

וזה מבוסס (כפי שציין אדה"ז בהערה שסא) על לשון הטור והשו"ע שם (ס"ז): "מוזגין לו מיד כוס שני, כדי שישאלו התינוקות".

וכן יש לדייק בלשון אדה"ז שם (ס"ז תעב סט"ז): "צריך לשנות הד' כוסות על הסדר שיתבאר, דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל, ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון. ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו אלא שתה ד' כוסות זה אחר זה, לא יצא ידי ד' כוסות, אלא כולן נחשבין לו לכוס אחד, וחייב לשנות עוד [ג] כוסות על הסדר שיתבאר", ומשמע מלשונו שההגדה וההלל משמשים כהפסק כדי שלא היו הכוסות יותר מדי קרובים אחד לשני, אבל אין ההגדה וההלל נאמרים על הכוסות.

האם חיוב ד' כוסות זה עצם השתיה של היין או הברכות שנאמרות עליו

ומסתבר שזה קשור למה שהביא בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ט) משם אביו הגר"ח סולובייצק להוכיח "דס"ל להתוספות דגם בארבע כוסות אין עיקר המצוה בשתיית הכוסות רק בהברכות שעל הכוסות, והוי ממש דוגמת קידוש דכל השנה וכל כוסות של ברכה... דגם ארבע כוסות עיקר מצותן היא הברכות שעל הכוסות, ושתייתן היא רק משום דינא דהמברך צריך שיטעום, וככל כוסות של ברכה" עיי"ש שהאריך בזה דבזה חולקים הרמב"ם והתוספות.

ומה שכתב "אין עיקר המצוה בשתיית הכוסות רק בהברכות שעל הכוסות", הנה בפשטות כוונתו כפשוטו לברכת בפה"ג שמברכים על כל כוס. אבל לפי זה הרי זה תלוי במחלוקת שבין המחבר לרמ"א (ס"ז תעד ס"א) האם מברכים גם על כוס שני ורביעי, "והמנהג בין האשכנזים לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס".

וראיתי בשיעור של הגאון ר' גרשון אדלשטיין בענין זה (קובץ 'מה טובו אהליך יעקב' גליון י עמ' קיג) שהביא את הדברים הנ"ל בשינוי קצת, "דאיכא פלוגתא בזה בראשונים, דאמנם לישטת הרמב"ם ועוד ראשונים באמת עיקר המצוה היא **עצם השתיה של הד' כוסות**, אבל לשיטת התוספות אין עיקר המצוה בשתיה אלא **באמירת הברכות שעל הכוסות** דהיינו הקידוש וההגדה וברכת המזון וההלל, והו"ל ממש כדין הכוס בקידוש של כל השנה ובשאר כוס של ברכה...", הרי לדבריו לא מדובר כאן על ברכת בפה"ג, אלא על הקידוש וההגדה וברכת המזון וההלל.

וכנראה שזהו החומרא שהחמיר הגר"מ, "דתקנת חכמים היתה לערוך אמירת כל ההגדה ולקיים מצות סיפור יצי"מ על הכוס" וכשיטת התוספות. אמנם לכאורה לפי דברי אדה"ז אין מקום להחמיר בזה.



דין תענית בשבת ויו"ט עד חצות

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס שו"ע אדה"ז המבואר

בשוע"ר סי' רפח ס"א כותב: "צריך למהר לאכול סוף שעה ששית, שאסור להתענות בשבת עד חצות, אפילו אם אינו מתכוין לשום תענית, אלא שנמנע מחמת עסקו בדבר אחר, אפילו הוא דבר מצוה, כגון שקורא ומתפלל אסור".

מקור הדין ש"אסור להתענות בשבת עד חצות [היום]", הוא בירושלמי סוף פ"ג דתענית: "אסור להתענות עד שש שעות בשבת". ומובא להלכה ברי"ף שבת (ה, א), רא"ש שבת פ"א סי' כד, טור ושו"ע סי' רפח ס"א.

ובטעם הדבר כתב הט"ז שם סק"א: "דגם בחול האוכל אחר שש שעות כזורק אבן לחמת, ע"כ נקרא כמו תענית בשבת". ובפמ"ג משב"ז שם מבאר דבריו: "דאף בחול לא יאחר יותר ממש שעות, ובשבת איסורא איכא, דהוה כתענית, ואסור להתענות בשבת". היינו שאין זו תענית ממש אלא נראה "כתענית".

אך מדברי אדה"ז בסי' רצו קו"א סוסק"א משמע שאלו שני דברים שונים, וז"ל: "ואם לא יאכל קודם חצות הרי יעבור זמן סעודה ב', דמכאן ואילך כזורק אבן לחמת, וגם נחשב כבר לתענית כמ"ש סי' רפח". היינו שזה שנחשב לתענית לא קשור לטעם של זורק אבן לחמת, אלא הוא ענין בפני עצמו, כיון שעבר מחצית היום בצום, הרי זה נחשב לתענית (ולא רק נראה כתענית). וכן משמע בתניא באגרת התשובה פ"ק ג' "יתענה .. עד אחר חצות היום בלבד, דמיחשב ג"כ תענית בירושלמי".

וכיון שנחשב לתענית, לכן "צריך למהר לאכול סוף שעה שישית", והכוונה שיאכל לפני סוף שעה שעה שישית [ויותר נראה שיש כאן השמטת המעתיק, וצ"ל "לפני סוף שעה שישית"], שהרי אם יאכל בחצות ממש, כבר עבר על איסור התענית. וכן הוא להדיא בטור שמושם העתיק רבנו הלכה זו: "וימהר לאכול קודם שש שעות". וכן כתב רבנו בסי' רפא "ומכל מקום לא יאריך יותר מדי, כדי שיאכלו קודם חצות היום, כמ"ש בסי' רפח". וכן מבואר מלשונו בקו"א הנ"ל: "ואם לא יאכל קודם חצות .. נחשב כבר לתענית".

אלא שלפי זה צריך ביאור לשון אדה"ז בהל' יו"ט סי' תקכ"ט ס"ח: "ביום טוב שחרית .. אין מאריכין מאד אלא ממהרין לצאת, כדי לשמוח בשמחת יום טוב, ויש לגעור בחזנים המאריכים יותר מחצות היום, כמו שנתבאר בסי' רפ"ח ע"ש". דהיינו שהאיסור הוא להאריך יותר מחצות היום, אבל עד חצות יכולים להאריך. וכן כתב בהל' ר"ה סי' תקפד ס"ו: "בראש השנה מאריכין בפיוטים ובתפלות עד חצות היום לכל הפחות, ואם חל בשבת אין להאריך יותר מחצות". ומשמע שעד חצות יכול להאריך. ואם כן צ"ע איך להתאים את דבריו אלו עם המבואר בסי' רפח, ובפרט שבסי' תקכ"ט ס"ח מציין "כמו שנתבאר בסי' רפח", והרי שם מפורש שאסור להתענות עד חצות, ואם יאריכו עד חצות, הרי יאכלו אחרי חצות, ועברו על

איסור תענית בשבת ויו"ט.

[ולהעיר, שהציון לסי' רפח צ"ע (מצד ענין אחר), שכן בסי' רפח לא מובא שצריך לגעור בחזונים, ואולי הוא טה"ד וצריך להיות "סי' רפא" והכוונה לסי'ג (המדובר על החזונים): "ומכל מקום לא יאריך יותר מדאי, כדי שיאכלו קודם חצות היום, כמו שיתבאר בסי' רפח", אך למעשה אין הנפ"מ אם הציון הוא לסי' רפא או לסי' רפח, שכן בשניהם המסקנה אחת, שצריך לאכול לפני חצות היום כדי שלא יתענה עד חצות].

והנה בפשטות ניתן לומר, שאמנם אדה"ז כתב בסי' תקכט ובסי' תקפד: "יותר מחצות היום", אך כוונתו שייסיימו לפני חצות היום, וסמך על המבואר בסי' רפח (או בסי' רפא) שהאיסור הוא משום תענית, שהרי מציין בסי' תקכט לסי' רפח ומסיים "עייין שם", הרי שכתב להדיא שיש לעייין בטעם האיסור שם [אלא שעדיין צ"ע"ק שהרי בסי' תקפד לא ציין לסי' רפח].

אך בעומק יותר נראה לומר שאדה"ז בהל' יו"ט ובהל' ר"ה נקט טעם אחר לאיסור להאריך בתפלה יותר מחצות, שכן מקור הדין בשני סימנים אלו הוא ה"ם של שלמה" (ביצה פ"ב סי' ד), ולשיטת הרש"ל אין כלל איסור תענית של חצי יום בשבת ויו"ט, שכן לא הזכירו כלל בחידושי, וכנראה ס"ל, כיון שבגמרא בבלי לא הובא איסור זה – לא קיימא לן בזה כירושלמי, ולפי דעתו כל החיוב לאכול בחצות היום בשבת ויו"ט הוא מצד החיוב "חציו לה" וחציו לכם" (ביצה טו, ב), ובלשונו שם: "דבריו"ט ושבת אין להאריך התפילה בבה"כ, יותר מחצי היום, כדי שיהיה חציו לה" וחציו לכם". ובהמשך דבריו שם "מש"ה נראה, שאין לאחר התפילה יותר מחצות .. וראוי לגעור בש"ץ .. אם בא להאריך בניגונים כ"כ, וצריך להפסיק, שלא יהא יותר מחצי היום. ונ"מ בר"ה, שאימת יום הדין עלינו .. יכולין להאריך בתפילה ובד"ת יותר מחצי היום .. אבל מ"מ ר"ה שחל בשבת לא גרע משאר שבתות, שהכל מודים שחציו לה, ולא יותר". [ומסיים הרש"ל: "והארכתי בזה בפרק כל כתבי סי' מה", אך ידוע ש"ם של שלמה" על מסכת שבת לא הגיע לידינו וחבל על דאבדיון].

נמצינו למדים שיש שני טעמים לכך שצריך לסיים התפלה בשבת ויו"ט עד חצות, לטעם הראשון הוא משום איסור תענית, לטעם השני הוא מחובת אכילת סעודת שבת ויו"ט משום "חציו לכם".

אך יש כמה חילוקים למעשה בין שני טעמים אלו: (א) לטעם הראשון, צריך לאכול לפני חצות היום, שהרי אסור להתענות עד חצות, לטעם השני אין להאריך התפלה יותר מחצות היום, בשביל שיוכלו לאכול מיד אחר חצות היום, כדי לקיים "חציו לכם". (ב) לטעם הראשון, מי שאכל לפני התפלה (כמנהג חסידים), כבר יצא מכלל איסור התענית, ויכול לאכול אחרי חצות (וכמנהג חבד בזה). אך לטעם השני, מה שאכל לפני התפלה אינו בכלל "חציו לכם", שכן אכילתו היא בשביל התפלה בלבד, וממילא עליו לאכול מיד אחרי חצות מצד חציו לכם. (ג) לטעם הראשון: מי שאינו חפץ לאכול עדיין "והאיחור עונג הוא לו" – מותר לו לאחר אכילתו אחר חצות היום, "והוא הדין אם מתענג בקריאה ותפלה יותר מבאכילה" (שוע"ר סי' ...)

רפח סוס"א). ואילו לטעם השני אין עונג רוחני בכלל "חציו לכם", אלא צריך אכילה ושתיה כפשוטה.

[וכבר הארכתי במקום אחר אודות דיוק לשון רבנו בסי' תקכט סוס"י: "ועכשיו שמאריכים בניגונים בתוך התפלה – אין זה עולה בכלל חציו לה', אלא בכלל לכם הוא", וידועה הקושיא בזה מהו מקור לשון אדה"ז? שהרי הרש"ל ביש"ש (חולין פ"א סי' נ) וכן המ"א (בסי' תקכט סק"ז) כותבים שהניגונים "הם לא מכלל חציו לה' ולא מכלל חציו לכם" ומהיכן לקח אדה"ז שהם "בכלל לכם"? ודייקתי בזה שאמנם גם לדעת אדה"ז אין זה בכלל "חציו לכם", אלא בכלל "לכם" בלבד, ואין יוצאים בניגונים שבתפלה (היינו אריכות ניגוני החזנות) מדין "חציו לכם"].

אך עצ"ע מה כוונת אדה"ז שכתב בסי' תקכט סוס"ח "כמו שנתבאר בסי' רפח עיין שם", האם כוונתו להביא ראיה לדין זה, או לומר ששם מבואר באופן אחר. ויש לומר בשני אופנים: א) אדה"ז מציין רק לדין שיש לגעור בחזנים שלא יאריכו בתפלה (וזה מבואר בסי' רפא, וכן"ל), אך לא מטעם המבואר שם, אלא מטעם "חציו לכם". ב) אדה"ז מציין לעיין שם שמלבד הדין של חציו לכם, יש גם דין של איסור התענית עד חצות, וממילא לפי המבואר שם יש לסיים התפלה ביו"ט לפני חצות.

אך כל זה בשבת ובשאר ימים טובים, אבל לגבי חג השבועות לכל הדעות יש חובת אכילה (הכל מודים בעצרת דבענין נמי לכם), ויתרה מזה אסור אפילו להתענות תענית חלום בשבועות, כמבואר בשוע"ד סי' תצד סי"ח "לפי שהוא יום שניתנה בו תורה, וצריך לאכול ולשמוח בו להראות שנוח ומקובל לישראל יום שנתנה בו התורה", וכמבואר בלקו"ש חכ"ג ע' 27 שחיוב האכילה בשבועות אינו רק מצד עונג ושמחת יו"ט (כבשאר יו"ט), אלא ישנו חיוב לאכול מצד עצמו, כדי להראות שנוח ומקובל הוא היום הזה לישראל (מצד זה שהוא יום מתן תורה). ומשמע שגם מי שאינו מתענג באכילה ושתיה (או אפילו מצטער באכילתו) יש עליו חובת אכילה ושתיה בשבועות, ואינו יכול לדחות סעודה זו מחמת תענוג רוחני אחר כלימוד וקריאה כמו בשבתות (וימים טובים אחרים).



קריאת ההפטרה בלחש יחד עם הקורא

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בשיחת יום ב' דחה"ש תשל"ג [הנדמ"ח ע"י מערכת הנחות בלה"ק] נאמר (בסו"ס יב):

לדבר מצוה וכו' ⁸⁰; אבל ענין המרכבה כשלעצמה היא מטרתו של כל אחד מישראל — להיות במעמד ומצב ש"ה' נצב עלי"ו (שזהו"ע המרכבה ⁸¹), כלשון הכתוב בחומש ⁸² בנוגע ליעקב אבינו, אבל זהו ענין ששייך לכל אחד מישראל בעבודתו בכל יום. ומזה מובן שלכל אחד מישראל שייכים גם פרטי הענינים שבמרכבת יחזקאל — שנאמרים בהפטרת חג השבועות ששייכת לכל אלו ששומעים אותה, ובפרט שענין זה נקבע גם ב"תיקון ליל שבועות" שאומר כל אחד מישראל, ואינו יוצא י"ח באמירת הזולת.

הרושם ניתן שלעת קריאת ההפטרה, הקהל רק שומעים ומקשיבים לקורא, ואינם אומרים אתו בלחש. שני האופנים הובאו בשו"ע ר"ס' רפד סי"א. אך שם היטיב המו"ל לציין להשמטה לקצות השלחן סי' פה (במהדורות החדשות מופיעה השמטה זו בסוף חלק ג):

בלבדה"ש סי' פ"כ סק"ב, כנאטי שאדמו"ר ה"ל י"ע כיז עולס מפטיר בכל שנה, ראיתי צו"ת חת"ם חא"י"ם סי' ס"ס שמורו כגאון ר"י אדלער י"ע כיז עולס מפטיר בכל שנה וכנכיג שכלכור לא יאמרו ככפטרס, וכן כמנכג אלל אי"ש כשכס אלל אדמו"ר אינס קורים ככפטרס רק עומדים ומקשיצים:

בדקתי בספר המנהגים-חב"ד, אולי יורה שם אם נוהגים לומר ההפטרה בלחש או לא. אך שם (ע' 40) נעתק כל לשון שו"ע ר"הנ"ל:

לא יתחיל המפטיר להפטיר עד שיגמור הגולל לגלול הס"ת כדי שגם הגולל יוכל להבין ולשמע ממנו שחובה היא על הכל לשמוע ההפטרה כמו הפרשה שבס"ת, לפיכך לא יקראו שנים וההפטרה כאחד בקול רם ששני קולות אין נשמעים.

ויש נוהגים מטעם הידוע להם שלא לסמוך על שמיעה בלבדה אלא הם בעצמם קורין ההפטרה ושומעין הברכות מפי המפטיר. ומכל מקום צריכים ליוהר שלא יקראו בקול רם אלא בנחת (מלה במלה עם המפטיר).

הנ"ל

בשולי היריעה מוסיף המו"ל:

לא יתחיל המפטיר : שו"ע אדה"ן סי' רפד סעי' יא. והוראת כ"ק אומ"ר שליט"א בשם הוד כ"ק אדמו"ר (מהור"י"צ) י"ע שכך מנהגנו.

הנ"ל

משמעות ההערה היא שההוראה היתה בקשר לעת התחלת ההפטרה, שיש להמתין עד גמר הגלילה. אך אולי הכוונה לסוף הציטוט משוע"ר, שנוהגים לומר ההפטרה בלחש יחד עם הקורא.

שוב מצאתי (בקובץ שער מנחם, ב) הערה זו שבשולי ספר המנהגים איך שהיא בכת"י החסיד המקובל הרמ"ז גרינגלאס ז"ל, ועלי' יש הערה בכת"ק של כ"ק אדמו"ר זי"ע.

הערה זו נמצאת גם בכת"י של אדמו"ר זי"ע (הערה זו נמצאת גם בכת"י של אדמו"ר זי"ע) (הערה זו נמצאת גם בכת"י של אדמו"ר זי"ע) (הערה זו נמצאת גם בכת"י של אדמו"ר זי"ע)

בהערת המו"ל פתר את הכת"י כך:

לא יתחיל המפטיר: שו"ע אדה"ז סי' רפ"ד סעי' י"א. והוראת כ"ק אדמו"ר שליט"א בשם הוד כ"ק אדמו"ר (מהרי"צ) נ"ע שכן מנהגינו. והעיר ע"ז כ"ק אדמו"ר מה"מ: [אצל הרי"ש ש"י העכט מכו"מ ע"ז]. ולא מצאנו לע"ע מכתב זה.

היינו שהוראה זו מבוססת על מכתב ק' ששלח הרבי הקודם להרב שלמה זלמן העכט ז"ל, רב ושליח בעי"ת שיקאגא. ועדיין הדבר שקול, אם מדובר על הוראה לעת התחלת קריאת ההפטרה, או על הקריאה בלחש יחד עם הקורא את ההפטרה.

אך שוב מצאתי (בס' מאוצר המלך, ע' 239) עוד כי"ק בקשר לזה:

הערה זו נמצאת גם בכת"י של אדמו"ר זי"ע (הערה זו נמצאת גם בכת"י של אדמו"ר זי"ע) (הערה זו נמצאת גם בכת"י של אדמו"ר זי"ע) (הערה זו נמצאת גם בכת"י של אדמו"ר זי"ע)

וזה לשון העתקת המו"ל:

במה ששאלוהו ע"ד מנהגנו לחכות בהתחלת אמירת מפטיר עד גמר הגלילה – הוא ע"פ פס"ד אדה"ז בשו"ע (סרפ"ד סי"א) מיוסד ע"פ פסק השו"ע דהמחבר שם. ואף שהשערי אפרים (ש"ט, ט. ש"י, כה) כ' שהעולם מקילין. וכ"מ במטה אפרים סתקפ"ד סי"ב – הרי לא הובאה בשו"ע אדה"ז דיעה זו (ואפילו בקצשו"ע ובמשנה ברורה לא הביאה). ובפרט את"ל (כמש"כ בפתחי שערים לשע"א שם) טעם המקילין מפני שבלא"כ אין שומעין להפטורה מהמפטיר – הרי אי"ז שייך במקום ששומעין. וק"ל.

הרי שהדגשה היא על עת התחלת ההפטרה. כי במנהג חסידי פולין, הקורא את ההפטרה מרים את קולו לומר הברכות, אבל את גוף ההפטרה הרי כולם לוחשים אותו. כהשלכה מכך, אין צורך לחכות בהתחלת ההפטרה עד שיגמור הגולל לגלול. אבל למנהגו שהמפטיר אומר כל ההפטרה בקול, הרי עליו לחכות עד שיגמור הגולל – בכדי שיוכל גם הוא להקשיב.

יש לשער איפוא שגם ההוראה מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע להר"ש העכט – אלי' מתייחס הרבי ככ"ק הנ"ל – היתה ביחס להמתנה בהתחלת ההפטרה. ואודות אמירת ההפטרה בלחש יחד עם המפטיר – אין בזה הוראה ברורה. אכן המנהג בפועל הוא לקרואה בלחש, יחד עם הקורא – שהוא קוראה בקול.



עלייה לתורה כשעומדים בריחוק מקום זה מזה

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דקהל היכל מנחם – מאנסי

כ"ב אייר תש"פ

לכבוד ידידי וידידי כל בית ישראל הרה"ח רבי נחום קפלן שי'

מנהל ועד רבני ליובאוויטש, ומנהל משרד החינוך שתחת המרכז לענייני חינוך

שלום וכל טוב סלה

במענה לשאלתכם האיך להתנהג בנוגע עלייה לתורה בבתי חב"ד שמגיעים יהודים שמשתדלים לקרובם לאבינו שבשמים והם רוצים לעלות לתורה כגון ביארצייט וכדומה ועכשיו בזמן מגיפת קורונה ר"ל צריכים לעשות המנין במקומות מורווחים שכל אחד רחוק מחבירו ואין להתקרב זה אל זה האיך לסדר ענין קריאת התורה והעליות, והאם יכול מי שעומד בריחוק מקום או במרפסת אחרת לעלות לתורה אפי' באופן שאינו יכול לראות ולקרוא בהספר תורה מתוך הכתב.

תשובה – איתא במשנה (מגילה כד, א) "...פוחח פורס את שמע ומתרגם אבל אינו קורא בתורה ואינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו. סומא פורס את שמע ומתרגם". משמע דסומא אינו קורא בתורה, דקאמר ומתרגם ולא קורא (ביאור הגר"א בסי' קלט אות יב). וברי"ף (טו, א מדפי הרי"ף) כתב להדיא "אבל אינו קורא בתורה", (אולם ראה הגהות הב"ח שם שמוחק זאת).

והנה בזמן הגמ' והרי"ף עדיין היה המנהג שהעולה לתורה הוא היה הקורא, ולכן מובן למה אסור להסומא לעלות לתורה שהרי הוא צריך לקרות בתורה ואסור לו לקרות בעל פה שהרי דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרו בעל פה (גיטין ס, ב). וכפי שכתב להדיא בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס לבוב סי' קמט): "זקן שכהו עיניו אין לקרותו בספר תורה, כיון שאינו יכול לקרות, דדברים שבכתב אסור לאומרן בעל פה".

אבל כפי שהמנהג בזמננו שאחד מברך והש"צ (=הבעל קורא) הוא זה שקורא בתורה מהיכי תיתי שאין הסומא יכול לעלות לתורה מטעם שומע כעונה והוא יוצא בקריאת הש"צ.

מכל מקום מצינו בראשונים שגם באופן כזה אין להעלות הסומא לתורה והוי ברכה לבטלה. כ"כ הרא"ש (מגילה פ"ג ס' א): "ומה שנהגו האידנא ששליח צבור קורא היינו שלא לבייש את מי שאינו יודע ... לפי שאין הכל בקיאים בטעמי הקריאה ואין צבור יוצאין בקריאתו והוא בעיניו כיודע, ואם לא יקראוהו בתורה אתי לאינצויי עם ש"ץ, לכן התקינו שיקרא שליח צבור שהוא בקי בקריאה. ומ"מ גם העומד לקרות יקרא בנחת ובדקדוק עם שליח צבור שלא תהא ברכה לבטלה ואותו שאינו יודע לקרות אין ראוי שיקראוהו שליח צבור והויא ברכה לבטלה, ולא מסתבר שהוא יברך על קריאת שליח צבור".

וכדעת הרא"ש הוא ס"ל גם האבודרהם (דיני קריאת התורה במהדו' אור הצפון עמ' רצב) והריב"ש (סי' רד), וכך גם נפסק בשו"ע (סי' קלט ס"ג) "סומא אינו קורא, לפי שאסור לקרות אפי' אות אחת שלא מן הכתב".

וכזה נקטו הרבה מפוסקי הספרדים להלכה, כגון שו"ת רבי משה פרובינצאלו (סי' יח), הפרי חדש (סי' קלט אות ג), הבית יהודא (עייאש, בדיני ומנהגי אלג'ר ס"י אות ה), ועוד.

לעומת זה מצינו ראשונים שכתבו להדיא להתיר, ה"ה האשכול (מהדו' אלבק, הל' קריה"ת סח, ב): "וחתן סומא לא אפשר למיתן ליה ספר תורה, דמעשה התול בעלמא הוא, דתנן סומא לא יקרא בתורה, והכי קאמ' לא יקרא על פה במקום מי שקורא בכתב, דקיימ' לן דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה, אבל לאוקמי אינש אחרינא שפותח ורואה ומברך ועומד מצדו, שפיר דמי".

והב"י מביא שכן מצא גם בשם ספר האגודה, והוא במס' ב"ק (פרק החובל אות קד) "ר' יהודה היה פוטר סומא מכל מצות שבתורה... משמע דסומא חייב מדרבנן, הילכך יכול להוציא בדרבנן. ונראה לי במקום דליכא כהן בעיר אלא סומא, נראה דמותר לקרותו לס"ת ולא יאמר אין כאן כהן, כיון דקריאת תורה מדרבנן יכול הסומא להוציאם, ואי משום ברכה לבטלה הלא

גם הרואה פטור מלברך דהא בירך שחרית, אלא שמחייב את עצמו, הכי נמי לא שנא, ואי משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ לא, דבזה"ו אינו קורא אלא החזן וכן הוריתי לגולב"א פעם אחת".

האור זרוע (הל' מגילה סי' שעט) כתב "בתוספתא פרק הקורא את המגילה ארשב"א מעשה בר"מ שקראה בבית הכנסת של טבעון כיון שנגמרה נתנה לאחר ובירך עליה, ופריך עלה בירושלמי דפרקין זה קורא וזה מברך. ר' הונא בשם ר' ירמיה מיכן שהשומע כקורא כתיב אשר קראו לפני מלך יהודה ולא שפן קרייה, אלא מיכן שהשומע כקורא. וכן הדין בברכה ראשונה מקרא מגילה דהואיל והכל עוסקין במצוה אחת במגילה לצאת בה ושומע כעונה שפיר דמי שראובן יברך מג"ח ושמעון יקרא". ומדברי האו"ז אלו מעיר בהגהות אשרי על הרא"ש (שם) שס"ל דבקריה"ת אם המברך אינו קורא הוי ברכה לבטלה – ושפיר דמי שראובן יברך בין מלפניה ובין מלאחריה ושמעון יקרא, והכי איתא בתוספתא". והט"ז (סי' קמא סק"ג) מביא ג"כ תוספתא זו ומטעם זה הוא מוכיח ד"היתר גמור" הוא להעלות סומא לתורה.

והמאירי (בית הבחירה מגילה כד, א) כתב "סומא פורס על שמע ... ומ"מ נראה שאינו עובר לפני התיבה ולא נושא את כפיו, וכל שכן שאינו קורא בתורה, שהרי דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמורן על פה. ויש מתירין בכלן אחר שלא פירש בהדיא במשנתנו אבל אינו עובר וכו', ומפרשים דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמורן על פה דווקא במי שאפשר לו בכתב. ואין זה כלום שהרי בכל התלמוד אמרו כדמתרגם רב יוסף ולא היה הענין אלא מפני שהיה סגי נהור ולא היה יכול לקרוא דברים שבכתב. ומגדולי המחברים כתבו שהוא נעשה שליח צבור".

בספר הבתים לרבינו דוד הכוכבי (שערי קריה"ת שער שני ס"ז, במהדו' בלוי עמ' רסה) כתוב "יש מי שכתב שהסומא אינו קורא בתורה, ויש מי שכתב שקורא בתורה וכן נראה".

והרמ"א (סי' קלט ס"ג) מביא בשם מהרי"ל דעכשיו קורא סומא כמו שאנו מקרין בתורה לעם הארץ שגם הוא אינו יכול לקרות בתורה. והוא במנהגי מהרי"ל (הל' קריה"ת עמ' תנב) "אמר מהר"י סג"ל קורין לתורה אפי' עם הארץ. וכן הסומא, ולא נהגין כהרא"ש דפסק דהסומא לא יקרא".

והב"ח (סי' קמא אות ב) כתב: "וכבר נהגו לקרות סומא לס"ת בפני גדולי עולם ולא מיחו כי סמכו על מהר"י מולין (קריאת התורה עמ' קכב) שפסק כך ודלא כהסכמת ב"י דאוסר, וכך נראה עיקר לפע"ד. אלא מיהו נראה לי דוקא סומא תלמיד חכם אבל סומא עם הארץ אין לקרות כלל דאפילו אינו סומא לא היה ראוי לקרותו לכתחלה אלא כיון שנהגו לקרות עם הארץ אין לנו לבטל המנהג כי היכי דלא ליתו לאינצויי, אבל סומא עם הארץ אין לקרותו לס"ת כלל".

אבל המג"א (סי' קלט סק"ד) לאחר שמביא דברי הב"ח שאין להעלות סומא עם הארץ הוא מוסיף: ולא נהגו לדקדק בזה דמסתמא כל אדם יכול לקרות עם הש"ץ. וכן נראה דעת המטה משה (סי' רמד). ומביא דבשו"ת משאת בנימין (סי' סב) האריך להוכיח שהאידינא שש"ץ קורא מותר לקרותו. ואכן המשאת בנימין מאריך שם בראיות ברורות להיתר.

גם הט"ז מביא מסקנת הב"ח ומסיים: ומצד ההוכחה נראה לענ"ד ג"כ היתר גמור. כלומר דמותר אפי' בסומא עם הארץ מטעם שומע כקורא.

והלבוש (בסי' קמא ס"ג) מביא דהזוהר (ח"ב ר"ע א') סבירא ליה "דאדרבא דאסור לקרות עם הש"ץ בתורה, כמו שהיה הענין בנתינתה שמשה ידבר וגו' וכל ישראל שותקין. ואף על פי שאומר הסומא הברכה אין זה ברכה לבטלה, כיון דקיי"ל שומע כעונה הרי הוא שומע הקריאה מן החזן הקורא מתוך הכתב ומכוין ליה מלה במלה".

וכ"כ בא"ר (סי' קלט אות ה) "ואנחנו נוהגין לקרות אפילו עם הארץ וסומא כמבואר באחרונים".

וכ"פ במשנ"ב (סי' קלט סקי"ב) עמש"כ הרמ"א בשם מהרי"ל דסומא עולה לתורה כמו עם הארץ "וטעמו דכיון שאנו נוהגין שהש"ץ קורא והוא קורא מתוך הכתב שוב לא קפדינן על העולה דשומע כעונה". ומוסיף בסקי"ג ו"נוהגין להקל אפילו אם אינו יכול לקרות עם הש"ץ מלה במלה מתוך הכתב וע"כ מטעם הנ"ל וה"ה בסומא". אלא שהוא מחמיר לגבי פרשת פרה ופרשת זכור שהוא מדאורייתא שלא לקרותן לכתחלה. וכזה פסק גם בשערי אפרים (שער א אות כח) ובקצות השולחן (סי' פה ס"ח).

היוצא לנו מכל זה דדעת השו"ע לאסור מי שאינו יכול לקרות מתוך הספר תורה לעלות לתורה, וכן נקטו רוב פוסקי הספרדים, אלא במקום שנהגו להקל גם הם מתירין. ודעת הרמ"א שמותר, וכן נקטו רוב פוסקי האשכנזים.

והנה בחידושי הצמח צדק (מגילה פ"ג מ"ו, דף עז ע"ב אות ד) כשמבאר את מחלוקת רבנן ורבי יהודה אם קטן יכול להוציא את הרבים בקריאת המגילה, והוא תולה זאת בהמחלוקת אם סומא יכול לעלות לקריאת התורה או לא, דדעת הרא"ש דסומא א"א לעלות היינו משום דסובר דברכת העולה לתורה הוא על קריאת העולה עצמו ואם אינו יכול לקרוא מן הכתב הוי ברכה לבטלה. ודעת המשאת בנימין דמותר לעלות משום דסובר דהברכה שמברך העולה לתורה הוא על קריאת הש"צ שמוציא את הציבור ידי חובת הקריאה וא"כ אפי' אינו יכול לקרות בעצמו שפיר דמי. ושם משמע קצת שהוא מצדד כדעת הרא"ש.

אבל לא מסתבר שכתב כן לפסק הלכה נגד דעת הרמ"א וכמעט כל הפוסקים האשכנזים שנקטו כדעת האשכול, האור זרוע והמהרי"ל, ועוד ראשונים שפסקו להדיא שסומא עולה לתורה משום שומע כקורא. ובפרט שבתשובותיו (שו"ת צ"צ או"ח סי' לה) משמע להדיא שמצדד כהמשאת בנימין.

ובכלל הרי מנהג הנהוג בכל בתי חב"ד כל השנים שאנשים שאינם יכולים לקרות בתורה ביחד עם הש"צ עולים לתורה, ולדעת הרא"ש הוי ברכתם ברכה לבטלה. ועל כרחק שאנו נוקטים כהמשאת בנימין והרמ"א דאפי' לכתחילה מותר להעלות סומא וע"ה משום דאמרינן דהברכה שמברך העולה לתורה הוא על קריאת הש"צ שמוציא את הציבור וללא על קריאת עצמו כביאור הצ"צ. או כביאור שאר האחרונים משום דשומע כקורא והוי כאילו העולה עצמו

קרא בתורה.

ומעשה רב ראינו אצל כ"ק אדמו"ר זי"ע כל שנה בשמחת תורה שהחסידים עלו לתורה מרחוק אפי' שלא יכלו לקרות בעצמם מתוך הספר תורה, ורבינו ראה ולא מיחה ש"מ דס"ל כדברי המתירין, וכראיית המשאת בנימין (שם) ג"כ ממעשה רב "ובימי חורפי ראיתי ג"כ בארץ רוסי"א דשכיחי ע"ה טובא שלא היו יכולין לקרות בתורה אפי' אות אחת וקראו אותן לס"ת וכל רבותי היו רואין ולא מיחו ש"מ דס"ל כדברי המתירין".

ולכן לענ"ד נראה בדומנים אלו שצריכים לעשות המנין במקומות מורווחים שכל אחד רחוק מחבירו ואין להתקרב זה אל זה, יכול גם מי שעומד בריחוק מקום או במרפסת אחרת לעלות לתורה בברכה אפי' באופן שאינו יכול לראות ולקרות בעצמו בהספר תורה מתוך הכתב. וכפי שגם הורה הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א לשואליו.

ובפרט בנידון דידן שנוגע לקרב יהודים לאבינו שבשמים ולעול תורה ומצוות, ואם לא בשביל עלייה לתורה יש כמה שלא יבואו כלל להתפלל – בודאי שאפשר להקל בשופי, וכלשון המשאת בנימין "עוד תמיהני על דברי האוסרין דהיאך החליטו הדין לפרוק עול מלכות שמים מעל האנשים ובפרט במצוה רבה מפורסמת כזו, ולא כן למדנו מרז"ל חכמי המשנה והתלמוד שהרי אמרו מיכל בת שאול היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה. גם אשתו של יונה היתה עולה לרגל ומביא קרבן ראייה... הרי לפניך שחכמי המשנה והתלמוד הניחו להם לבנים ולבנות ישראל לעשות ולקיים המצות ולברך עליהן אקב"ו ואף על גב שלא נצטוו ע"כ. וגם בקצת המצות שלכאורה מכוער הדבר ואינו הגון כגון ההוא דמיכל בת שאול וכיוצא בזה שהרי תפילין צריכין גוף נקי וזה לא שייך באשה. וגם עולת ראייה של אשת יונה נמי מחזי כחולין בעזרה, ואעפ"כ ויתרו חז"ל על הדבר מטעם דקבלת עול מלכות שמים עדיף טפי, ומטעם נחת רוח כדאמרינן בפרק אין דורשין לא מפני שסמיכה בנשים אלא כדי לעשות נחת רוח לנשים. וא"כ ה"ה נמי בנדון שלפנינו שיש לוותר לע"ה וסומא שאין למחות בידם לעלות לס"ת ולברך כדי שיהיו בכלל קבלת עול מלכות שמים וכדי לעשות להם נחת רוח".

לאחר כתבו כל זה הוסיף הגאון רבי דוד שוחט שליט"א, חבר ווה"פ של וור"ל ורב קהלת חב"ד בטורונטו, עוד נקודה: אלא העיקר הוא שברכת התורה שונה מכל ברכות המצוות משום שהיא מדאורייתא לדעת רוב הראשונים. ואפילו לשיטת הרמב"ם (עיין מבי"ט בקרית ספר ועיין פר"ח סי' מז ושאגת ארי' סימן מז). ומש"ה נקטינן לחומרא שמברכים, דספיקא דאורייתא לחומרא אפילו כשאנו יכול ליקרא. והוא ע"ד כשנסתפק לו אם בירך ברכת המזון דאורייתא דחוזר ומברך כי הוא ספיקא דאורייתא, עיין הלכות ברכת המזון. וזהו עיקר הטעם למה סומא מברך לפי הרמ"א אף שזהו ספק. וכן יובן בנדו"ד שהשאלה היא על ברכת התורה שהיא מדאורייתא. ורק ע"פ ביאור זה יובן הדמיון לסומא בכלל אף שיש לחלק דסומא שאני די"ל שהוא ע"ד אשה בתק"ש ונטילת לולב שעשו לה נחת רוח כו' וכן ע"ה דלא ליתי לאינצויי ואין לך בו אלא חידושו כו'. ועפ"י הנ"ל יובן דבמקום ספיקא דאורייתא אפילו כמה ספיקות הולכים לחומרא ומברכים.



בגדרי קריאת התורה בחג השבועות

הרב משה אהרן צבי ווייס

בית חב"ד שערמאן אוקס קאל.

מסביב לקה"ת דחגה"ש יש כו"כ ענינים הלכתיים שכדאי ללבנם ולבארם.

כידוע שבקריאת עשה"ד דחגה"ש (וכן נהוג בהרבה קהילות גם בקריאת בפ' יתרו ואתחנן דכל השנה), קורים בציבור במה שנקרא טעם העליון.

ובשו"ע רבינו (תצ"ד ס"ח ואילך וכ"ה במשנ"ב ביאור הלכה ס"א) --

מבאר החילוק בין טעם עליון לטעם תחתון – שטעם העליון עושה מכל דיבור פסוק אחד אף שהוא ארוך או קצר דהיינו שאנכי ולא יהי' לך ולא תעשה לך ולא תשתחוה ועושה חסד פסוק אחד, מטעם שאנוכי ולא יהי' בדיבור אחד נאמרו וכן זכור וששת ימים ויום השביעי וכי ששת הם פסוק אחד וכו',

וטעם תחתון עושה מאנכי פסוק אחד ומלא יהי' לך פסוק שני וכן זכור הוא פסוק א', לא תרצח וכו'.

וממשיך לבאר (סעי' י') שהטעם דב' נגינות הוא שהראשון הוא מסודר לפי הכתוב שנכתב כל דיבור ודיבור בפרשה בפנ"ע שמאנכי עד לא תשא היא פרשה אחת סתומה ודיבור אחד וכו',

והשני הוא, מסודר לפי הקרי שלענין הקריאה אין מלא תרצח עד לא תחמוד אלא פסוק אחד בלבד, דהיינו שאסור להפסיק קריאתו לגמרי בתוך אמצע פסוק זה אפילו כשקורא ביחיד, שכל הפסקת הפסוקים הם הלמ"מ. ואסור להפסיק במקום שלא פסק לנו משה מסיני, וכו' ע"ש באורך.

ומסיים רבינו שם ומכל מקום בעצרת נוהגין לקרות בציבור בהראשון לעשות מכל דיבור פסוק אחד לפי שבו ביום נתנו עשרת הדברות לכך קורין אותו כמו שנתנו כל דיבור בפסוק אחד, עכלה"ק היינו טעם עליון.

ומוסיף שיש נוהגין לקרות ככה בציבור אף בשבת פרשת יתרו ובשבת פרשת ואתחנן, ע"כ.

והנה יש לדקדק בדברי קדשו,

דלכאורה הטענה במעלת טעם השני (תחתון) שמביא רבינו עצמו הוא מהגמרא תענית (כ"ז ע"ב) ומגילה (כ"ג ע"א) שכל הפסקת הפסוקים הם הלמ"מ ואסור להפסיק במקום שלא

פסק משה מסיני היא טענה אלימתא במאד ואיך זה שעוברים על גמרא מפורשת דכל פסוקא וכו' אנן לא פסקינן ל'?

והביאור שנתן רבינו על זה "לפי שבו ביום ניתנו עשרת הדברות לכן קורין אותו כמו שנתנו כל דיבור בפסוק אחד" טענה סתומה היא, דמה בכך שבו ביום ניתנו עשה"ד? וכי בזה די לבטל הא דאנן לא פסקינן ל'?

(ועוד יש לדייק בדברי קדשו במש"כ וזלה"ק כמו שנתנו כל דיבור בפסוק אחד" דלכאורה זה סתירה מיני' ובי' ועוד דטעם זה הוא שונה לגמרי איך שמגדיר טעם עליון לעיל ריש סעי' ח' וזלה"ק האחד עושה מכל דיבור פסוק אחד עכלה"ק משמע שאינו פסוק אחד אלא עושהו פסוק אחד – וכל זה מקורו הוא מתשובת משאת בנימין סי' ו' הו"ד במג"א –

ואולי י"ל דהביאור במש"כ כמו שנתנו כל דיבור בפסוק אחד הוא עפ"י מה שמביא שמה מפירוש החזקוני דהא דקורין כל דברת אנוכי ולא יהי' לך וכל דברת זכור בנגינות הגדולות הוא כדי לעשות כל אחד מהן פסוק אחד. דהיינו לא שנתנו כל אחד פסוק אחד (דזה היפך הביאור בטעם העליון כנ"ל) אלא דהנגינות בהם הם גדולים ועושה כל אחד כאילו הוא פסוק אחד ודו"ק).

ובאמת מטעם קושי' זו – דכל פסוקא דלא פסקי' משה אנן לא פסקינן – לא הנהיגו בכמה קהילות לקרות בטעם עליון אלא דוקא בטעם תחתון וכן מטא משמי' דהגר"ח מבריסק ועוד. (ויש מחלקין בין פרשיות יתרו – ואתחנן לבין עצרת – וראה לקמן) ובאמת בערוך השולחן (רפ"ה סעי' ב') כבר הקשה כן ותיריך דאכן כבר פסקי' משה שיש פרשה סתומה בין הדברות ע"ש.

וכ"מ בשל"ה (שבת ט"ז הו"ד במחצית השקל סי' רפ"ה סעי' ז) וכן ראיתי מובא מהיעב"ץ בספרו לוח ארש (ח"ה סי' קמ"י) ותיריך שמוכרחים לומר ששתי החלוקות מסיני נתנו

אשר נראה לבאר בכל זה – וכן מבואר בכמה אחרונים כדלקמן – דשאני דין קריה"ת דהג השבועות (ובמדה מסוימת קריאת עשה"ד דפר' יתרו – ואתחנן) משאר קריה"ת דכל השנה דקריאת התורה דעצרת אינה מדין קריה"ת לבד – היינו קריאת הפסוקים ומדין תקנת קריאה ותלמוד תורה – אלא הוא דין קריאת "הדברות" היינו זכר לנתינתן במעמד הר סיני וכפי שנתנו בשעת מתן תורה.

והדברים מדויקים בפירוש החזקוני (הו"ד במג"א ריש סי' תצ"ד – וז"ל יש ברוב הדברות שתי נגינות, ללמד שבעצרת, שהוא דוגמת מתן תורה ומתרגמין הדברות, קורין כל דברת וכו' בניגונים הגדולות ע"כ היינו שגדר קריאה"ת דעצרת הוא שיהי' דוגמת מתן תורה

וכן ביאר הגריד"ס (ראה רשימת שיעורים ברכות י"ב ע"א וכן הוא בההרי קדם סי' קי"ח) דבשבת רגילה קורין את עשרת הדברות לפסוקים,

ואילו בשבועות חל בקריאת עשרת הדברות קיום קריאה בתורת דברות משום דהוי' זכר למעמד הר סיני ומשור"ה נוהגים לקרות בטעם העליון,

והיות דרך בתלמוד תורה נאמר הדין דכל פסוקא דלא פסקי' משה אנן לא פסקינן – וקריאת התורה דעלמא כל שבת הוי קיום של תלמוד תורה שבכתב ומתחלקת לפי פסוקים אבל הקריאה דחג השבועות מתחלקת הקריאה לדברות ולא לפסוקים, ע"כ.

ובביאור החילוק מצאתי לר' זלמן הענא בעל שערי תפילה, שביאר החילוק בין טעם עליון לתחתון – שהטעם עליון הוא בבחינת מה שאמר הקב"ה למשה שהוא עליון על הכל והטעם התחתון הוא בבחינת שאמר משה לישראל למשה ע"כ.

והן הן הדברים שבחג השבועות שחזור וניעור מעמד הר סיני ורוצים להדגיש נתינת התורה מהקב"ה לישראל קורין בטעם העליון דוקא,

וליש שנוהגין בכל קריאת התורה דציבור לקרות תמיד בטעם העליון (רק ביחיד קורא בטעם התחתון) י"ל דס"ל דבכל קריאת בציבור הרי"ז דומה לכעין טעם שעת מתן תורה).

וכן מבואר בס' יעבץ - שבועות – וז"ל יקרא עשרה"ד בטעם עליון ויכוין בשמיעתם כאילו עומד עתה אצל הר סיני ושומעים מפי ה' ומשה עבדיו.

ב. שעפי"ז יש לבאר עוד נקודה שדנים בה הפוסקים – והוא במה שנוהגין לעמוד בעת קריאת עשה"ד (וכמבואר בספר מנהגים), דיש שערערו על זה מכמה טעמים.

ומהם דכשם שנוהרו חז"ל לא לקבוע עשה"ד בק"ש בכל יום ולא עשו זאת מפני תרעומתהמינים כמבואר בגמ' ברכות י"ב וכדפירש"י שם שלא יאמרו לעמי הארץ אין שאר תורה אמת ולפי"ז היושבים בקריה"ת ועומדים בעשה"ד בלבד יש לחוש לזה,

ובאמת בתשובת הרמב"ם (סי' מ"ו, ועוד) התנגד למנהג העמידה בשעת קריאת עשה"ד מהאי טעמא פן יבואו לחשוב בתורה שיש לה יתרון קצתה על קצתה.

ויש להסתפק אי להרמב"ם קראו עשה"ד בטעם העליון או כרגיל בטעם תחתון די"ל דכל חששותיו ה' שקראו בטעם תחתון שלא נזכר כלל מנהג זו בטעם עליון. וממילא שפיר חשש ממה יאמרו שהרי לא השתנה כלום – אבל למנהג דידן דקורין בטעם עליון י"ל דשפיר ניכר השינוי דאין אנו עומדים בכדי להראות יתרון או חשיבות לעשרת הדברות על שאר כל התורה אלא שיהי' דוגמאת העם שעמדו סביבות ההר בשעת מעמד הר סיני בתחתית ההר. והא לזכר מעמד הר סיני.

וכן מצאתי מפורש בכף החיים (סי' תצ"ד סק"ל) שבחג השבועות בעת קריאת התורה יש לעמוד מעין דוגמת קבלתם מסיני (אך ממשיך שלא ראה נוהגים כן ע"ש).

וראה מש"כ הו"ע בספרו בסי' קמ"ו סקכ"ג וז"ל ואם כל הציבור עומדים בעת קריאת עשה"ד אינו נכון ואם איזה יחידים עומדים לית לן בה אמנם יש מקומות שפשט המנהג שכל הקהל עומדים ע"ש,

ובשפוטות מיירי בקריאת התורה דפר' יתרו – ואתחנן. משא"כ שבועות שהוא כדוגמת קבלת התורה כמ"ש הו", משא"כ שבועות שהוא כדוגמת קבלת התורה כמ"ש הו"ע,

ובסידור בית יעקב (יעבץ) סדר חגה"ש כתב להביא נהגו לעמוד בעת קריאת התורה עשרת הדברות ואסור ליחיד לישאר לישב.

וכן מצאתי מובא גם בפסיקתא דרב כהנא (י"ב הו"ד בילקו"ש יתרו רע"א) וז"ל אמר הקב"ה לישראל בני היו קורין את הפרשה הזאת בכל שנה ואני מעלה עליכם כאלו אתם עומדים לפני הר סיני ומקבלין את התורה, ע"כ.

הרי שע"י קריאת עשרת הדברות בחג השבועות הוי כאלו אנו מקבלין שוב את התורה בהר סיני נמצא שהקריאה בציבור היא כנתינת התורה ובכל שנה יש מתן תורה מחדש.

והעירני (הרה"ג רנ"צ ווייס שליט"א מירושת"ו) להמחצית השקל סוף סי' תס"ח וז"ל ונועד דבכל הזמנים שאירע לאבותינו ענין מה כשיגיע זמן ההוא מתעורר קצת מעין אותו דבר וענין ההיא ובספר א"ר סי' תצ"ג כתב שפסק בחולה שיש בו סכנה והרופאים אמרו שצריך להקיז בערב שבועות משום סכנת החולי והתיר להקיז ע"ש. ואולי מטעם שכל הסגולות שהיה בעת מ"ת חוזר ונייעור,

ג. מובא ברמ"א (תצ"ד סעי' ג – וכ"ה במהרי"ל מנהגים שבועות) דמנהג ישראל להשטיח רצפת ביהכנ"ס בבשמים של עשבים ובשושנים לשמחת הרגל.

וביאר הלבוש (שם ס"ג והו"ד במשנ"ב) הטעם שהיו עשבים סביב הר סיני שנאמר גם הצאן והבקר אל ירעו וגו' ש"מ שהי' שם מרעה.

ובמדרשים מובא עוד טעמים ועוד מנהגים ויש שפקפקו במנהג זה – מטעמים שונים כולל חוקות הגוים

ולהמתבאר מובן היטב הטעם – דמכיון שקריאת עשה"ד בביהכנ"ס מהוה כעין מעמד הר סיני לכן שוטחין עשבים בביהכנ"ס שיהי' כדוגמת הר סיני ממש

וצ"ע מה שהוסיף הרמ"א דשוטחין גם בבתיים ויש ליישב.

ד. ודאיתנן להכי – דקריאת התורה בכלל, וקריאת עשה"ד בפרט בחד השבועות הוא זכר לנתינתן וכעין קבלת התורה מחדש (כנ"ל מחזקוני ומפסיקתא דרב כהנא, וסידור יעב"ץ, ומכף החיים ועוד).

יש לתת משנת תוקף לבקשת ותקנת כ"ק אדמו"ר זי"ע דכל אחד ואחת אנשים נשים וטף יזדרו לבוא לביהכנ"ס בחגה"ש לשמוע קריאת עשה"ד.

דאולי עפ"י יש להמליץ ולבאר – עכ"פ כסניף להיתירא – הא דנוהגין בכו"כ מקומות לסדר מנינים מיוחדים וקריאות נוספות אך ורק כדי לקרות בתורה בפרשת היום דיש לדון בכל זה אי יאית לעשות כן. וכבר העירו ע"ז,

ועפ"י הנ"ל שקריאת עשה"ד בציבור מהוה כעין קבלת התורה כמו שהי' בפעם הראשונה – וקריאת התורה דחגה"ש אינו קיום של קריאת התורה והפסוקים לחוד אלא קיום של קריאת הדברות (כדברי הגריד"ס ועוד לעיל) הנה אולי שפיר י"ל דיש להשתדל ולקרותו כו"כ פעמיים בשביל ציבור חדש ואדרבה רצוי הדבר לזכות עוד ועוד מבני ובנות ישראל לקבל התורה מחדש.

וכמובן שכל זה נכתב להלכה ולא למעשה.



בגדר מצוות התפילה מה"ת לשיטת הרמב"ם

הרב שמואל רסקין

שליח בחולון, ארץ הקודש

א.

כתב הרמב"ם בסהמ"צ עשין ה':

והמצוה החמישית היא שצונו לעבדו יתעלה. וכבר נכפל צווי זה פעמים, אמר (משפטים כג כה) ועבדתם את י"י אלהיכם ואמר (ראה יג ה) ואותו תעבדו ואמר (ואתחנן ו יג) ואותו תעבדו ואמר (ס"פ עקב) ולעבדו.

ואעפ"י שזה הצווי הוא גם כן מן הציוויים הכוללים כמו שביארנו בשרש הרביעי הנה יש בו יחוד שהוא צוה בתפילה.

ולשון ספרי: "ולעבדו זו תפילה". ואמרו גם כן: "ולעבדו זה תלמוד".

ובמשנתו של רבי אליעזר בנו שלרבי יוסי הגלילי (פרש' יב עמ' רכח) אמרו: "מנין לעיקר תפילה בתוך המצות מהכא את י"י אלהיך תירא ואותו תעבוד".

ואמרו (מדרש תנאים ממדרש הגדול פ' ראה): עבדהו בתורתו עבדהו במקדשו. כלומר ללכת שם להתפלל בו ונגדו כמו שבאר שלמה עליו השלום (מ"א ח דה"ב ו).

והנה, בהגדרת הדברים כאן ברור שהמצוה אינה תפילה, כ"א "לעבדו יתעלה", שהוא עניין

כללי. ועד שמקשה על עצמו "ואע"פ שזה הציווי הוא גם כן מן הציוויים הכוללים". ורק שכיון ש"יש בו יחוד", שתפילה נלמדת ממנו, נמנה במניין תרי"ג.

דייקא נמי, שמביא ב' פעמים "ולעובדו זה תלמוד", "עבדהו בתורתו". הא למדת שמצוות עבודה אינה רק מצות התפילה, אלא מצווה כוללת, שבפועל היא גם "עיקר תפילה בתוך המצוות".

אמנם, במנין המצוות שבריש ספר היד כתב: "להתפלל לו שנ' ועבדתם את י"י אלהיכם, עבודה זו היא תפלה".

ובפרטיות בריש הלכות תפילה:

"מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלהיכם, מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה, ואין מנין התפלות מן התורה, ואין משנה התפלה הזאת מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה".

וכאן ממש פרט הרמב"ם להיפך מדבריו בסהמ"צ, שמקורו הוא רק הפסוק "ועבדתם" שבפ' משפטים. ופירוש הפסוק "מפי השמועה" שקאי רק על תפילה. וראיה לדבר מן הפסוק "ולעבדו בכל לבבכם" ודרשת חז"ל עליו (ולא שהפסוק "ולעבדו" הוא מקור לתפילה).

ובטעם הדבר מה שלא הביא הפסוק "ולעבדו" כמקור בעצמו, כתב הכס"מ שהוא "סיפור דברים" ולא ציווי (אף שבסהמ"צ מפורש שאף הוא כפל הציווי "פעמים").

וידועים דברי הקרית ספר (הובאו בלחם משנה, ועוד) במקור דברי הרמב"ם "בכל יום" שהוא מהמשך הפסוק ד"ועבדתם" – "וברך את לחמך ואת מימך", "ולחם ומים צריך בכל יום, אם כן התפילה ג"כ היא בכל יום, למה שאתה שואל צרכיך בה". וא"כ, הביא הפסוק "ועבדתם" דייקא, שממנו ראייה על מצוה ש"בכל יום".

אמנם בסהמ"צ לא הביא דוקא פסוק זה, ואף לא הזכיר כלל ועיקר "בכל יום".

ב.

והנה, בריש הל' תפילה הזכיר מיד שאף שהתפילה "בכל יום" היא מה"ת, הרי שאין משנה התפילה ולא זמנה מן התורה, ומה מאוד מפליאים הדברים שהרמב"ם מזכיר עניין זה גם בסהמ"צ, אמנם לא בעשה ה' – מקום התפילה – אלא בעשה י', וז"ל:

והמצוה העשירית היא שצונו לקרוא קריאת שמע בכל יום ערבית ושחרית.

והוא אמרו יתעלה (פ' שמע) ודברת בם בשבתך בבינתך וגו' ובשכבך ובקומך.

וכבר התבארו משפטי מצוה זו במסכת ברכות (פ"א - ג כו א, ל א, סא ב, סג ב).

ושם (כא א) התבאר שקריאת שמע דאורייתא.

ולשון התוספתא (רפ"ג): "כשם שנתנה תורה קבע לקריאת שמע כך נתנו חכמים זמן לתפלה".

כלומר: שזמני התפלה אינם מן התורה. אמנם חובת התפלה עצמה היא מן התורה כמו שבארנו (ע' ה) והחכמים סדרו לה זמנים. וזהו ענין אמרם (שם כו ב) תפלות כנגד תמידין תקנום. כלומר סדרו זמניה בזמני ההקרבה.

ומצוה זו אין הנשים חייבות בה.

כמה יש לתמוה: מה שייכות יש לזמני תפילה עם קריאת שמע (מבלי הבט על שאינם מתאימים זל"ז), ומה טעם הביא הרמב"ם סוגיה זו ופירטה במצות שמע??!

ג.

ויובן כ"ז בעזהשי"ת (בדא"פ) בהקדים עוד כמה דיוקים בסהמ"צ.

במל"ת מז, כתב הר"מ: והמצוה המ"ז היא שהזהירנו שלא לתור אחרי לבבנו עד שנאמין דעות שהם הפך הדעות שחייבתנו התורה אבל נקצר מחשבתנו ונשים לה גבול תעמוד אצלו והוא מצות התורה ואזהרותיה. והוא אמרו יתעלה (פ' ציצית) ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם.

ולשון ספרי ולא תתורו אחרי לבבכם זו מינות כענין שנאמר [קהלת ז] ומוצא אני מר ממות את האשה אשר היא מצודים וחרמים לבה ואחרי עיניכם זו זנות כענין שנאמר [שופטים יד] ויאמר שמשון לאביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני. רוצה באמרו זו זנות המשך אחר ההנאות והתאוות הגשמיות והתעסק המחשבה בהן תמיד.

ויל"ע מה הראיה מן הפסוק "ומוצא אני" ש"אחרי לבבכם זו מינות". ואמנם, יש להסביר בה פנים שהספרי ממשיל "את האשה אשר היא מצודים וחרמים לבה" למינות. איברא דוחק יש בזה, וערבך ערבא צריך, דמאי נפק"מ אי "אחרי לבבכם זו מינות" אי "ומוצא אני מר ממות את האשה" זו מינות, ובמאי עדיפא הראיה מפסוק זה על הפסוק "ובכל לבבכם" גופו. ובוודאי שיש בזה ביאורים, ולא לענין זה נחתין.

אמנם, ברייתא ערוכה היא בתלמודא דידן (ברכות יב, ב): "תניא: אחרי לבבכם - זו מינות, וכן הוא אומר: **אמר נבל בלבו אין אלהים**, אחרי עיניכם - זה הרהור עבירה, שנאמר: ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני".

והשתא יש לדייק: למאי נקיט הר"מ הראי' מקהלת שהובאה בספרי, טפי הוי ליה להביא הראיה שהובאה בברייתא שבגמ'.

וכיוצא בזה:

אודות פטור נשים מתפילין, כתב הרמב"ם בפרק ד מהלכות תפילין: "כל הפטור מקריאת שמע פטור מתפילין". ואף שאינו מביא טעם הדבר (כיון שנוקט לשון המשנה – כדרכו בכ"מ, וככלל שכלל הכסף משנה שדרכו של הרמב"ם להביא לשונות חז"ל בסתם), הרי הוא פשוט שהוא כקריאת שמע – וכפי שכתבו כל הנ"כ, שהוא מדין מצות עשה שאין הזמ"ג.

וכמו שכותב הר"מ בעצמו שתי הלכות קודם לכן: זמן הנחת התפילין ביום ולא בלילה שנאמר "מימים ימימה", חוקה זו היא מצות תפילין. וכן שבתות וימים טובים אינן זמן תפילין שנאמר "והיה לאות" ושבתות וימים טובים הן עצמן אות.

אמנם, בספר המצוות (עשה יג) מביא טעם מפורש לפטור נשים מתפילין, והוא טעם אחר לגמרי: "שתי מצות אלו אין הנשים חייבות בהן לאמרו יתעלה (ס"פ בא) בטעם חיובם למען תהיה תורת י"י בפני ונשים אינן חייבות בתלמוד תורה. וכן בארו במכילתא".

ושוב, ישאל כל שואל, למה לי' לרמב"ם להביא טעם המכילתא, תיפוק לי' משום דהוי מצות עשה שאין הזמ"ג?!

ד.

ונראה לומר בזה, שכל המעיין בלשונות הרמב"ם בסהמ"צ, יווכח שכמעט על כל מצוה ומצוה שדברי הפסוקים אינם לגמרי מבוררים, מביא לשונות המכילתא או הספרא או הספרי.

והוא בדרך דווקא.

דכוונת הר"מ בסהמ"צ היא להראות מקור המצוות מן התורה, וע"כ תפס מדרשי ההלכות העוסקים בפסוקי התורה. משא"כ לשונות חז"ל במקומות אחרים, אינם ראייה שזהו עיקר כוונת הכתוב. ואפשר שהוא דרשת חז"ל ולימוד וכו', אבל אינו מספיק כדי להחשיב את המצווה במניין תרי"ג.

ומשו"ה הביא הרמב"ם דוקא את לשון הספרי, אף שהיא מבוררת פחות – ולא את לשון הברייתא שבגמרא, כיון שעל הברייתא שבגמ' יכלו להשיב שאינה עיקר כוונת הכתוב, ואינה אלא אסמכתא. אבל מכך שגם בספרא הובא ש"אחרי לבבכם – זו מינות", משמע שזהו עיקר פירוש הכתוב, וע"כ שפיר למנותו כמצוה במניין תרי"ג.

ועד"ז בנוגע לפטור נשים מן התפילין:

כיון שלהלכה אכן נשים פטורות מן התפילין, העדיף הרמב"ם בטעם הדבר להביא את דברי המכילתא העוסקים בפשוטו של פסוק ומקור המצוה ממנו. שבפסוק מפורש "למען תהיה תורת ה' בפיך".

ואף שאין זה טעם היחידי לתפילין, מ"מ זהו הטעם המפורש בתורה. ואילו פטור תפילין בלילה ובשבת אינו מפורש בתורה, ונלמד בדרך דרש שאינו פשט הכתובים. ועל כן בספר המצוות מתאים יותר להביא את טעם המכילתא.

ואם כנים הדברים, הוי לנו חלוקה מהותית בין כוונת מנין המצוות בסהמ"צ, ובין הזכרת המצוות בספר הי"ד:

בספר המצוות כל המכוון הוא להבין את המצוה כפי שהיא במקורה, בתורה. וכל זה – כפי שכותב בהקדמה, כדי לברר מהם התרי"ג, וסביבם לערוך את הלכות התורה כפי שהם בספר הי"ד.

משא"כ בספר הי"ד כאשר כותב מצוה ופסוק שעליה, אין כוונתו לברר הפסוק או יסוד המצוה כפי שהיא מה"ת, אלא את יסוד המצוה ההלכתי ואת הנוגע להגדרות המצווה בעיני ההלכה.

ה.

ונחזור לענייננו, בטעם לחלוקה בין הגדרת עשה ה' בין סהמ"צ לספר הי"ד:

בספר הי"ד ההלכתי, הגדרת מצוות 'עבודה' הנוגעת היא תפילה. וכיון שחיובה בכל יום הוא מן התורה, הביא הפסוק "ועבדתם גו'" ודרשת חז"ל שעליו (וכדברי הקרית ספר שמכאן ראייה שהמצוה היא בכל יום).

משא"כ בסהמ"צ – נקט שהתורה דיברה על מצוות עבודה, והוא עניין כללי. ואדרבה, משמעותו איננה דוקא תפילה (וכפי שמזכיר ב' פעמים שגם בתלמוד אפשר לקיים מצוות עבודה). וע"כ הקשה, דלפ"ז א"א למנותו במנין תרי"ג, כיון שהוא מצווה כוללת.

וע"ז השיב, שלפועל מצוות עבודה (כולה) נמנית במנין תרי"ג, כיון שבשעת התפילה מקיים האדם אך ורק מצוות עבודה (משא"כ בתלמוד), וכיון שיש נפקותא שמייחדת את מצוות עבודה משאר מצוות כוללות, ע"כ נמנית במנין תרי"ג.

(ובזה תתורץ קושיית הרמב"ן הידועה – בהשגות על המצוה, הובאה בכס"מ בריש הל' תפילה: דאת"ל מצות התפילה מה"ת כל יום, היכי נפטר ר' יהודה דהוי צלי מתלתין יומין לתלתין יומין. והנה, אף שקושיית הרמב"ן בעינה עומדת על דברי הרמב"ם בי"ד – וכבר עסקו בזה כל המפרשים – הרי שעל יסוד המצוה כפי שהוא בסהמ"צ אין כל קשיא, שכן מצוות עבודה קיים ר"י כל הזמן, אלא שבתלמוד ולא בתפילה).

ו.

והנה בעשה י' עסק במצות קריאת שמע, דגם בה יש חילוק בין ק"ש ההלכתית לק"ש כפי שהיא מיסוד הפסוק.

דהנה הפסוק דק"ש אומר "ושננתם לבניך ודברת בם, בשבתך בבייתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך" – ופשטיה דקרא אינו מחלק בין "ובלכתך בדרך" ובין "ובשכבך ובקומך", דבשניהם עוסק בדברי תורה.

וזה הוקשה לרמב"ם, דמנין לו מקור בתורה לחיוב ק"ש פעמיים בכ"י. וע"כ הזכיר בעצמו שבגמ' ברכות (כא, א) נתבאר שק"ש דאורייתא. והיינו, שהיה צריך לזה מקור בדחז"ל, והפסוק בלבדו אינו מספיק (ואמנם גם בגמ' הוא בתחילה בדרך ספק, שמא "ההוא בדברי תורה כתיב").

וגם אחרי שראינו ברור שחז"ל למדו שפשט הכתוב "ובשכבך ובקומך" הוא מ"ע דק"ש בבוקר ובערב, עדיין הוקשה לו לר"מ איך אפשר לקרוא את הפסוק כך ש"ובלכתך בדרך" אינו מצוה, ו"ובשכבך ובקומך" הוא כן מצוה.

וליישב זה הביא את התוספתא אודות תפילה: "ולשון התוספתא (רפ"ג): 'כשם שנתנה תורה קבע לקריאת שמע כך נתנו חכמים זמן לתפלה'". ופירשה: "כלומר: שזמני התפלה אינם מן התורה. אמנם חובת התפלה עצמה היא מן התורה כמו שבארנו (ע' ה) והחכמים סדרו לה זמנים. וזהו ענין אמרם (שם כו ב) תפלות כנגד תמידין תקנום. כלומר סדרו זמניה בזמני ההקרה".

והיינו, שכשם שמצוות עבודה היא מצוה כללית, ומ"מ באו חכמים והגדירו ליצור זמנים קבועים שבהם מקיימים את מצוות עבודה הכללית (כנגד תמידין),

כך מצוות "ודברת בם" והעסק באמונת הייחוד היא מצוה כללית, אלא שהתורה עצמה גם קבעה זמנים פרטיים שעל כל ישראל לעסוק באמירת פסוקי הייחוד בדיבור פה, והיינו בבוקר ובערב (וע"ז מסיים "ומצוה זו אין הנשים חייבות בה" – שכל עניינה הוא קביעות זמנים (שכן הייחוד ללא קביעות זמנים הוא מצוה נפרדת)).

דוהו גדר מצות ק"ש דסהמ"צ (משא"כ דספר היד) – הגדרת זמן לקיים "ודברת בם" הכללי.

ובזה מתורצת גם קושיית הרמב"ן הידועה אמאי חשיב ק"ש של שחרית ושל ערבית מצוה אחת – דלרמב"ם ברור שאין בכלל גדר של זמן בבוקר וזמן בערב, אלא המצוה היא "ודברת בם" הכללי, אלא שהתורה הגדירה לעשות זאת בבוקר ובערב.

ז.

והנה כבר נשתברו קולמוסים רבים לבאר הסתירה המפורסמת בדברי רבינו הזקן בשיטתו בדין תפילה דאורייתא או דרבנן.

דבליקוטי תורה (בלק, ע, ג-ד) מפורש: "והנה עבודה שבלב זהו תפלה והיא דרבנן ואינה ממניין המצות דאורייתא כדמשמע בגמ' בפ"ג דברכות (ד"כ ע"ב)".

ובאגרות קדשו (אגרת י') מפורש להיפך: "וגם האומרים תפלה מדרבנן לא ראו מאורות מימיהם, כי אף שנוסח התפלה ומנינה ג' פעמים ביום הוא מדרבנן, עיקר ענינה ומהותה הוא יסוד כל התורה".

וכאמור כבר עסקו בזה רבים וטובים, וגם כ"ק אדמו"ר זי"ע כתב ודיבר בזה בכמה הזדמנויות. אלא, שפעם אחת נגע כ"ק אדמו"ר בנושא זה בדרך העבודה (התועדות אור ליום ב' חול-המועד סוכות, התש"כ, 'תורת מנחם' כרך כז עמ' 46-52, בלתי מוגה), ושם התייחס לביאור רבינו הגדול בליקוטי תורה שם, בטעם מה שאין התפילה ממניין המצוות:

"מצינו דעה שתפילה היא מדרבנן, ולא עוד אלא שגם לדעת הראשונים (הרמב"ם ועוד) שתפילה היא מן התורה, הרי זה רק בזמן מוגבל – שמספיק פעם אחת ביום, או פעם אחת בריבוי זמן, או "בעת מן העתים אשר יצטרך לדבר מן הדברים, שאז היא מצות עשה מדאורייתא שציונו השם יתברך בזה שיבקש האדם זה ממנו יתברך לבד שיושיעו כו'", אבל התפילה ג' פעמים בכל יום היא מדרבנן. וכן כותב רבנו הזקן בליקוטי תורה, שתפילה היא מדרבנן.

ומאידך גיסא, ידוע המכתב של רבנו הזקן שכותב ש"האומרים תפילה מדרבנן לא ראו מאורות מימיהם", וכפי שמבאר גודל ההכרח שבענין התפילה, שנוגע לכל עניני התורה ומצוותיה.

ולכאורה הרי זו סתירה מן הקצה אל הקצה!

ויובן על-פי המבואר בליקוטי תורה (שם) שענין התפילה הוא בדוגמת "חוט השדרה עצמו הנמשך בתוך החוליות", ש"אינו ממניין האברים" כמו חוליות השדרה, "ועם כל זה הוא המעמיד ומקיים את כל האברים כו'":

הטעם הפשוט לכך שחוט השדרה אינו נמנה במניין רמ"ח אברים, הוא, לפי שאבר צריך להיות בו בשר וגידים ועצמות, ואילו חוט השדרה אין לו עצם. אך עדיין צריך להבין ההסברה שבדבר: וכי משום שאין לו עצם, לא ייחשב במניין האברים, למרות שהוא מעמיד את כל הגוף כולו?!

והביאור בזה – ידוע מה שכתב הרמב"ם בספר המצוות בשרשים (שורש רביעי) "שאין

ראוי למנות הציוויים הכוללים התורה כולה", והיינו, שבמניין רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה נמנו רק הציוויים "לעשות מעשה מיוחד", והאזהרות "מעשות מעשה מיוחד", אבל לא ציוויים ואזהרות ש"אינן בדבר מיוחד, אבל יכללו המצוות כולם", כמו "ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו", ועל דרך זה "קדושים תהיו".

והרי מובן, שהסיבה לכך שציוויים אלו לא נכללו במניין המצוות היא – לא בגלל שהם פחותים במעלה, אלא אדרבה: להיותם ציוויים כוללים, הרי הם בעילוי יותר, למעלה מעניין של מנין, אפילו מנין המצוות.

כלומר: הציווי "קדושים תהיו כי קדוש אני" לא נמנה אמנם במניין המצוות, כיוון שאינו עניין פרטי בנפשו ובעבודתו של איש ישראל; אבל לאידך, הרי זה עניין שכולל וחודר את כל מציאותו של איש ישראל, והוא הכלל והפנימיות והחיות והטעם של כל המצוות הפרטיות.

ומצד היותו הכלל שכולל את כל הפרטים, יש בו עילוי נוסף שאינו בכל הפרטים יחד כפי שהם בתור פרטים.

דכיון שתורה ומצוות ניתנו למטה, כפי ש"למצרים ירדתם" ו"צר הרע יש ביניכם", כדי להפוך את חומר העולם לגשם, ולעשות את הגשם כלי לרוחניות ועד שיהיה כלי לאלקות – הרי כל זה אינו יכול להיעשות על-ידי עניין כללי, כי אם על-ידי התעסקות במעשה מיוחד, בגשם מיוחד;

אבל, כדי שיוכל להיות מעשה מיוחד זה – מבלי להתפעל מהחומר, אלא לבטלו, ולזכך את הגשם שיוכל לקלוט רוחניות ואלקות – יש צורך בנשמה ופנימיות, חיות והתלהבות, שתחדור במעשה להחיות ולהאיר אותו, ועניין זה הוא למעלה ממצוות מעשיות שאותן צריך לעשות הגוף הגשמי – להיותו ה"נשמה" שלהם, ולכן אינו נכלל בגדר מנין ומספר (מנין המצוות), להיותו כמו הנשמה, שהיא אמנם מחיה את רמ"ח אברי הגוף, אבל אינה מתחלקת לרמ"ח חלקים.

ועל-פי זה מובן, שהאומרים שתפילה אינה מן התורה, הרי זה כמו שאומרים ש"קדושים תהיו כי קדוש אני" אינו מן התורה, ש"לא ראו מאורות מימיהם":

לולי החיות והנשמה ד"קדושים תהיו כי קדוש אני", שאז לא שייך להיות מובדל ומופרש מחומריות העולם – הרי לא זו בלבד שלא יוכל לפעול בחומריות העולם על-ידי המצוות, אלא אדרבה, שיומשך אחר החומריות כו';

אבל, אין זה נכלל במניין המצוות – להיותו למעלה מעניין המנין, כשם שהנשמה היא למעלה ממניין אברי הגוף מצד רוחניותה, וכמו חוט השדרה עצמו שבו נמשך חיות המוח שלא נתגשם בגשמיות של העצם, והיינו, שגם לאחר שהחיות יוצא מן המוח ונמשך בחוט השדרה שעובר בתוך החוליות, הרי הוא עדיין חומר המוח שהוא מזוכך ("איידעלער") שלא בערך מחומר העצם, בשר וגידים שמהם מורכב האבר, ובגלל זכותו אינו נמנה במנין האברים".

והנה, לכאורה, כד דייקת לא השיב כ"ק אדמו"ר על תמיהתו בסתירה שמן הקצה אל הקצה. דאף אמנם ביאר שתפילה היא "יסוד כל התורה" וכו', אך הסתירה בפועל שבלקו"ת כתב שאינה ממנין המצוות והיא דרבנן, ובאגרת קדשו כתב בפירוש שהאומרים שהיא מדרבנן לא ראו מאורות מימיהם – זה לא תורץ. אכן, יתכן שהתפילה דרבנן הזו היא למעלה וכוללת מאשר דאורייתא, אך הקושיא במקומה עומדת, לכאורה.

אך מה עמקו דברי אדמו"ר זי"ע – שכן נקודה זו היא אבן היסוד של ספר המצוות:

כאשר מבררים האם המצוה היא ממנין תרי"ג, הנה את מצות תפילה מנה הרמב"ם בספר המצוות כ"מצוות עבודה". ובעצמו כתב שהיא מצוה כללית, ועד שאין ראוי למנותה – בדיוק כדברי רבינו זי"ע כאן! ומה שבכל זאת היא נמנית, מכיון שסו"ס יש פעולה פרטית של תפילה המבטאת את מצוות עבודה הכללית.

וכאריכות דברי הרמב"ם שבמהות הדברים הרי "לעובדו בתלמוד" הוא כמו "לעובדו בתפילה" – כיון ששניהם נובעים מאותה הנקודה של "עבודה", שהיא דבר כללי. "חוט השדרה"!

ועל כן, "אינה ממנין המצוות דאורייתא"!

(ולמעשה שהצ"צ בהגותו ללקו"ת – שנדפסו באוה"ת – כותב שדברי רבינו בלקו"ת כאן הם כשיטת הרמב"ן. וטעם הדבר: כיון שסו"ס תפילה נמנית בפועל במנין המצוות, ורק לדעת הרמב"ן אינה נמנית כלל. אמנם במהות הדברים גם לשיטת הרמב"ם יצדק הביאור שבלקו"ת).

ואין בכל כל סתירה להא ש"האומרים תפילה מדרבנן לא ראו מאורות מימיהם" – כיון שאדרבה, תפילה היא המצוות הכוללת, שהטעם שלא נמנתה במנין תרי"ג, אינה לפי שאינה מדאורייתא, אלא להיותה מצוה דאורייתא כוללת, מצות עבודה!

והשי"ת יזכנו לעובדו בלבב שלם.



הוספת שם לאחד המחותנים⁶⁴

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

ידוע, שבשידוך שבו היה שיווי בין שם החתן לשם החותן, או בין שם הכלה לשם החותנת, היה רגיל כ"ק אדמו"ר להורות על הוספת שם לאחד הצדדים. ולפעמים הורה כן גם כששמות המחותנים (הורי החתן והורי הכלה) שווים – ראה מה שכתבו בזה ב'הערות וביאורים' גליונות תתקעח-תתקפ (וראה גם בספר 'בכל ביתי נאמן הוא' ע' 551, וראה לקמן בפנים).

הנה, בדרך כלל לא מצינו שיפרש כ"ק אדמו"ר שם מסויים המתאים להוספה, והשאיר הדבר להחלטתו הפרטית של כאו"א.

[ועוד להעיר, שבחלק מהמענות לא פירש בכלל מי הוא שצריך להוסיף השם – האם הצעיר (החתן או הכלה), או המבוגר (החותן או החותנת) אלא נקט באופן סתמי שההוספה צריכה להיות "לאחד מהם". ואכמ"ל].

אמנם במשך השנים התפרסמו כמה עדויות שמהם עולה שהיו כמה מקרים שבהם כן נקב כ"ק אדמו"ר בשם מפורש כהצעה להוספה, ולע"ע הגיעו לידי שלוש עדויות כאלה⁶⁵:

בספר 'מקדש ישראל' ע' 148 מסופר על החתן ר' בנימין אלטהויז ע"ה, שהשתדך עם בתו של הרה"ח ר' בנימין אליהו גורודצקי ע"ה – והורה כ"ק אדמו"ר להחתן להוסיף את השם "בן ציון" (ונקרא שמו "בן ציון בנימין"). ומסופר שם עוד, שהורה כ"ק אדמו"ר להחתן לקבל שלוש עליות לתורה ביום השבת שלפני ה'תנאים', כדי שייקרא שלוש פעמים – 'חזקה' – בשמו החדש, והוסיף כ"ק אדמו"ר לפרט ששתי עליות יקבל ב-770 בשחרית ובמנחה, והשלישית יקנה עליה בבית הכנסת "חובבי תורה").

הרמ"מ הלוי שי' וולפא מספר, שבהיותו חתן שאל את כ"ק אדמו"ר על כך שיש דמיון בין שמו לשם חותנו המיועד, כי שמו היה "מנחם מענדל חיים", ואילו שם חותנו היה "חיים מנחם" (רח"מ טייכטל ע"ה). ואמר כ"ק אדמו"ר שבאמת אין לחוש לכאורה, כי הסדר הפוך וזהו שם אחר, אך כיון שכבר שאל ועורר – "יוסיף לעצמו השם 'ברוך' או 'יוסף', או שם אחר כפי רצונו"⁶⁶.

64 יהיו הדברים לע"נ דודי זקני הרה"ח ר' יוסף בן-ציון ב"ר שמואל יצחק ע"ה רייצס, נלב"ע ש"ק ט"ו אייר תש"פ.

65 ואבקש מהמעיינים שיחיו, שאם ידועה להם עדות נוספת בכגון דא ישלחוה לכתובת הדוא"ל rizzs@neto.bezeqint.net, או שיפרסמוה בקבצים הבאים דגליון זה. ות"ח מראש.

66 ואכן, הוסיף הרמ"מ לעצמו את השם "ברוך", שכ"ק אדמו"ר הזכיר כאפשרות ראשונה – לאויש"ט.

כאשר בא דו"ר הרה"ח ר' יוסף בן-ציון רייצעס ע"ה בקשרי השידוכין, נכנס עם הכלה ל'יחידות', וחתמו כנהוג בשמותיהם ושם אמם, וכשראה כ"ק אדמו"ר ששם האמהות שווה – כי גם החתן וגם הכלה נקטו בשם אמם: "יהודית" – חקר ושאל האם זהו השם היחיד של האם. ולאחר מכן, כשנכנס אבי החתן – זקני הרה"ח ר' שמואל יצחק ע"ה – ל'יחידות', הורה לו כ"ק אדמו"ר שיוסיפו שם לזוגתו (אם החתן), כדי שלא יהיו שמות המחותנות שווים; וכששאל את כ"ק אדמו"ר איזה שם להוסיף, הורה לו להוסיף את השם "אלטע", ונקרא שמה מאז "אלטע יהודית"⁶⁷.

הנה, אף כי פשוט שהוראות הנ"ל הן הוראות פרטיות שניתנו באופן מיוחד לאיש פלוני ובזמן פלוני כו' (וכנ"ל, שברובא דרובא לא נקב כ"ק אדמו"ר בשם כלל והשאיר הדבר לבחירה של בעל השם), הרי בדרך אפשר אפשר אולי לתת כעין טעם שהציע כ"ק אדמו"ר שמות אלו דוקא: בן-ציון, ברוך, יוסף ואלטע –

שבכל השמות הללו יש תוכן גלוי של ברכה ("ברוך"), הוספה ("יוסף") ואריכות ימים ("אלטע", ולגבי השם "בן ציון" מפורש באג"ק ח"א ע' עג (וש"נ) שהוא סגולה לאריכות ימים ושנים טובות).

ולמעשה, פשוט שכל שם שמוסיפים שפיר דמי ויתברכו בכל טוב סלה, ויגדיל תורה ויאדיר.

67 בתשורה משמחת משפ' כהן-רייצעס (סיון תשס"ו), הובאה אגרת שכתב כ"ק אדמו"ר באותו זמן (בענין אחר) לזקני וזקנתי הרש"י וזוגתו, ובשונה ממנהגו הרגיל של כ"ק אדמו"ר באגרותיו שמפרש רק את שם האיש (ואת שם האשה בדרך כלל אינו מפרש אלא נוקט "זוגתו תי"י" וכיו"ב), הרי באגרת זו מפרש כ"ק אדמו"ר את שם האשה "אלטע יהודית" – וחורר ומזכיר שם זה שלוש פעמים בתוך המכתב, באריכות יתירה ובלתי רגילה (ומצורף בזה צילום האגרת). וכנראה היה זה כדי לתת "חזקה" ודו"ק.

בשם החדש, רייצעס ברוקלין	מנחם מענדל שניאורסאהן ליובאוויטש 770 איסטערן פארקווי ברוקלין, נ.י.
הרה"ח אי"א כו"י פרה"ר שמואל יצחק שי וזוגתו סרת אלטע יהודית תחי'	ב"ח.ת' סכ"א תשס"ו ברוקלין
שלום וברכה! בפענה להודעתם אודות בהם חנה תחי' קת אלטע יהודית תי', השיית יסלא יסי הריונה כסורה ובנקל ותלד זחתיק בעתה ובזמנה כסורה ובקל, והוא וזוגתו אלטע יהודית תחי' ירוו סהם וסכל יו"ח שיחיו רוב נחת חסידותי. בברכה,	

מזיק במחלה מדבקת⁶⁸

צבי רייזמן

מחבר ספרי רץ כצבי

בראשית התפרצות נגיף הקורונה (COVID 19), כאשר רשויות הבריאות ברחבי העולם הורו לבדוד את נשאי הנגיף, התעוררתי ללבן עם בני החבורה, האם חולה קורונה שהדביק אחרים במחלה, חייב בתשלום הנזקים שגרם, במקרים הבאים:

- כאשר ידע שהוא חולה במחלה, ולמרות הוראות הרשויות יצא בכוונה תחילה מהבידוד שבו היה צריך להיות, שהיה במחיצת אנשים אחרים והדביק אותם.
- הרגיש בתסמינים של חולה קורונה [חום גבוה, שיעול או קוצר נשימה], אך עדיין לא ידע בוודאות שהוא חולה במחלה, ובאותו זמן הדביק אחרים בנגיף.
- הרגיש טוב ולא חש בתסמינים כלשהם, ולאחר ששהה במחיצת אחרים, נודע שבאותו הזמן כבר נשא את הנגיף, ואז הדביק אותם.

נשא מחלה מדבקת - רודף

א. בראשית הדברים, אביא את דברי ערוך השלחן (או"ח סי' תקעו סע' יב) "כתבו הגדולים דכשאבעבועות שקורין פקי"ץ פורחים בתינוקות ומתים, יש לגזור תענית, וכל אחד מחוייב להרחיק מן העיר בניו בנותיו הקטנים. ואם לא עשה כן, הרי זה מתחייב **בנפשם** (מג"א ס"ק ג בשם השל"ה הקדוש). ובגמרא איתא (בבא קמא ס, ב) דְּבָר בַּעִיר כִּנְס רִגְלִיךָ, אֵךְ הֶאֱבַעְבּוּעוֹת הוּי מַחְלָה מִתְדַבֶּקֶת, וְלִכֵּן הַחוּב לְהִרְחִיקָם מִן הָעִיר".

כפי הנראה הכוונה בדבריהם "**הרי זה מתחייב בנפשם**" היא, שהסכנה הנשקפת ממגיפה היא בגדר "**פיקוח נפש**". ובשל כך מי שלא נמלט בעצמו עם בניו ובנותיו הקטנים [שלא יכולים לצאת בכוחות עצמם] ממקום המגיפה, נושא באחריות על מה שיקרה לנפשו ולנפש

(68) מודים אנו לה' על חסדו הגדול שהכותב הנכבד שליט"א חזר לבריאותו ומאחלים אותו שימשיך בעבודתו הק' בהרבצת התורה הגדולה מתוך בריאות מעליא ומתוך מנוחה ושלווה ושמחה ועונג לאורך ימים ושנים טובות, המערכת.

צאצאיו.

לאור המציאות הנוראה של מקרי המוות הרבים כתוצאה מהתפשטות המגיפה בכל רחבי העולם, יתכן שחולה בקורונה המדביק את חברו בכוונה תחילה, יוגדר אפילו כ"רודף", כדברי ידידי רבי ד"ר מרדכי הלפרין (אסיא נז-נח עמ' 209) בנדון הדבקה באיידס (HIV) על פי ההלכה: "החדרת ארס או חומר ממית לגופו של הזולת מוגדרת בהלכה כרציחה בידיים, כדברי המשנה במסכת סנהדרין (פ"ט מ"א) במחלוקת רבי יהודה וחכמים לגבי מי שהשיך בחברו את הנחש [אחז את הנחש בידו והוליכו והגיע שיני הנחש בידו של חברו], רש"י סנהדרין דף עו, ב]. אמנם יש הבדל בין ארס נחש לבין נגיף האיידס. החדרת ארס נחש ארסי לגוף אדם אחר, גורמת בהעדר טיפול, כמעט תמיד למוות. לעומת זאת החדרת נגיף האיידס גורמת למוות רק בחלק מהמקרים. משום כך הדיון ההלכתי כאן צריך להיות לא בדיני הרוצח הוודאי, אלא בדיני העושה פעולה שהיא ספק רציחה [העתיד יוכיח אם היתה כאן רציחה, או לא] - מצב של הרודף אחר חברו להורגו".

בשו"ע (חושן משפט סי' תכה סע' א) נפסק: "הרודף את חברו להרגו, והזהירוהו, והרי הוא רודף אחריו, אפילו היה הרודף קטן, הרי כל ישראל מצווים להצילו באבר מאברי הרודף. ואם אינם יכולים לכוון ולא להצילו אלא אם כן יהרגו לרודף, הרי אלו הורגים אותו אף על פי שעדיין לא הרג".

יש לחשוש איפוא, כי פעולה שיש בה ספק סיכון חיי הזולת, נכללת בדין "רודף".

גם אם החולה במחלה מדבקת אינו בגדר "רודף", ברור כי מוטל עליו להתרחק מחברת בריאים כדי לא לסכן אותם, כמבואר בספר חסידים (סימן תרעג) "וְלִפְנֵי עוֹר לֹא תִתֵּן מִכְשָׁל (ויקרא יט, יד), שלא ירחץ אדם שהוא מוכה שחין עם יהודי אחר אלא אם כן יודיענו, שנאמר (שם פסוק יח) וְאֶהְיֶה לְרֹעֶךָ כְּמוֹךָ, וכתוב (שם פסוק טז) לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ".

בשו"ת אורחותיך למדני (ח"ב סי' קנג; נדפס בעילום שם) כתב: "אסור לאיש שיש לו מחלה מדבקת להיכנס אצל חברו, שאין לו לגרום מחלה זו לאחרים, כדמצינו בבא קמא (טו), תניא רבי נתן אומר, מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו, ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו, תלמוד לומר (דברים כב, ח) וְלֹא תִשֵּׂים דְּמַיִם בְּבֵיתְךָ. ומצינו ברמב"ם (הלכות רוצח פי"א ה"ד) שכתב "וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהישמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה, שנאמר (דברים ד, ט) הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֶר נַפְשֶׁךָ. ואם לא הסיר, והניח המכשולות המביאים לידי סכנה, ביטל מצות עשה, ועבר על לא תִשֵּׂים דְּמַיִם בְּבֵיתְךָ". ונראה שאין סכנה בדבר, יש לחולה במחלה מדבקת להרחיק מחברו כדי להציל חברו ממחלה זו".

...

‘אבות’ הנזיקין ו‘תולדותיהם’ - הגדרות הלכתיות

ב. נסכם בקצרה את הגדרות ‘אבות’ המזיקין, על מנת לברר כיצד לדון את המדביק את

חברו במחלה מדבקת.

המשנה הראשונה במסכת בבא קמא מונה את "ארבעה אבות נזיקין - השור, והבור, והמבעה, וההבער".

• שור - לדעת רב (בבא קמא ג, ב) כלולים באב זה שלושה אבות נזיקין: קרן, שן, ורגל, אשר יבוארו לקמן. ולדעת שמואל, "שור" הוא אב נזיקין של רגל בלבד.

• קרן - נגיחת בהמה בקרניה - אדם או בהמה אחרת, בכוונה להזיק.

• שן - אכילת הבהמה פירות בשדה אחרים או כל נזק אחר שיש הנאה לבהמה מחמת היזקה.

• רגל - היזק מצוי ושכיח של הבהמה בדרך הילוכה על ידי דריסת פירות או כלים ברגליה.

• בור - מתחילת כרייתו עומד להזיק, ונמצא שתחילת עשייתו לנזק, אלא שבדרך כלל הבור אינו הולך ומזיק אלא במקומו, והניזק נופל בו מעצמו [יש גם סוג של "בור המתגלגל", שהתקלה הונחה במקום אחד "והתגלגלה להזיק במקום אחר"].

• מבעה - לדעת רב (שם) 'אב' הנזיקין הוא אדם המזיק בגופו. ו'תולדותיו' הן: אדם שהזיק בכוחו, כגון שהתיז מרוקו על אוכל והמאיסו, או על בגדים וטינפם [ולדעת שמואל (שם) היינו השן].

• הבער [אש] - הבערת אש ולאחר מכן פשיעה באי שמירה עליה, והאש [שאין בה רוח חיים] שרפה בעזרת כח אחר שהיה מעורב בה - הרוח [באש אין "רוח חיים" ואין בכוחה להזיק אילולא כוחה של הרוח].

בעיקר דין האש נחלקו אמוראים בסוגיית הגמרא (בבא קמא כב, א). לדעת ריש לקיש "אשו משום ממונו" - חיוב האש הוא כעין חיוב שאר נזקי ממון, וכשורו שהזיק. ואילו רבי יוחנן סבר "אשו משום חציו" - דנים את מבעיר האש כאדם שזרק חץ והזיק בו, שחיובו משום אדם המזיק. והדינים המיוחדים של מזיק אש, נאמרו רק במקרים מיוחדים, שבהם אין לחייבו משום "חציו". וכדעתו נפסק בשו"ע (חו"מ סי' תיח סע' יז) "אש שעברה והזיקה את האדם וחבלה בו, הרי המבעיר חייב בנזקו ובשבתו ובריפוי ובבזערו ובבושתו, כאילו הזיקו בידו. שאע"פ שאשו ממונו הוא, הרי הוא כמו שהזיק בחציו. והוא שהיה האש ראוי להגיע שם למקום שהזיק בשעה שהדליק, אבל אם לא היה ראוי להגיע שם, כגון שהיה גדר ביניהם ונפל שלא מחמת האש, אפילו אם היה אפשר לו לגדרה, כבר כלו חציו, ויש לו דין ממונו שהזיק אדם, שאינו חייב אלא בנזק בלבד, ופטור מארבע דברים".

בסוגיית הגמרא (בבא קמא ה, ב) פורטו הדינים המיוחדים לכל אחד מאבות הנזיקין: "קרן, לחלק בין תמה למועדת. שן ורגל, לפוטין ברשות הרבים. בור, לפטור בו את האדם. אדם,

לחייבו בארבע דברים. אש, לפטור בו את הטמון".

אדם המזיק בגרמא או בגרמי

ג. במשנה (בבא קמא פ"ב מ"ו) מפורש: "אדם מועד לעולם, בין שוגג, בין מזיד, בין ער, בין ישן". ובמסכת סנהדרין (עב, א) הוסיפו, כי אדם המזיק חייב "בין באונס ובין ברצון".

אולם בסוגיית הגמרא בבבא קמא (כו, ב) "אמר רבה, זרק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים או כסתות, בא אחר וסלקן או קדם וסלקן, פטור. מאי טעמא, בעידנא דשדייה פסוקי מפסקי גיריה". ופירש רש"י: "שהרי מזיקתו אין סופו להישבר עד שינטלו הכרים, וזה שנטל הכרים, ואפילו הזורק עצמו נטלם, פטור, דגרמא בניזקין הוי". בשעה זריקת הכלי מראש הגג, היו "החיצים מופסקים מלהזיק", ולכן הכלים לא היו מיועדים לשבירה, והנזק שהתחדש אחרי כן היה רק מחמת נטילת הכרים והכסתות, ודינו כ"גרמא" בניזקין. מבואר איפוא, כי חיוב אדם המזיק הוא רק בנזק בגופו או בכוהו הישיר, כגון שזרק חץ והזיק, אבל נזק בלתי ישיר ["כח שני"] המוגדר כ"גרמא", פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים.

יחד עם זאת, במרחבי הש"ס מצאנו נזקים המוגדרים "גרמא" ונזקים המוגדרים "גרמי", שהוא חיוב מזיק [מהתורה, לדעת הרמב"ן (קונטרס דינא דגרמי) והרשב"א (ב"ב קיז, א). או קנס מדרבנן, לדעת הריצב"א (תוס' ב"ב כב, א) ד"ה זאת].

בערוך השלחן (חו"מ סי' שפו סעיפים א-ח) הביא דוגמאות לכל אחד מסוגי נזקים אלו:

• **גרמא** - הפורץ גדר לפני בהמת חברו ויצאה והזיקה; הנותן סם המות לפני בהמתו של חברו ואכלה ומתה; השוכר עדי שקר להעיד לאחר והוציאו ממון על פיהם - פעולות אלו הן נזק בלתי ישיר, ולכן אינן אלא "גרמא".

• **גרמי** - השורף שטרותיו של חברו והפסיד חובותיו; המוכר שטר חוב לחברו וחזר ומחל החוב ללווה.

רבותינו הראשונים ישבו על המדוכה למצוא ולהגדיר את החילוקים בין נזק "גרמא" לנזק "גרמי". החילוקים העיקריים, מתי הנזק הוא 'גרמי' ולא 'גרמא', הם:

• **נזק מיידי** - לדעת הרשב"ם (בבא בתרא צד, א ד"ה נותן) מעשה בידיים שעל ידו הנזק מיידי, אלא שאין הנזק ניכר, הוא "גרמי". רק אם אינו מזיק בידיים אלא גורם שיבוא היזק ממילא לאחר זמן, נקרא "גרמא".

• **מעשה הגורם נזק בגוף ממון חברו** - תוספות (בבא בתרא כב, ב ד"ה זאת) והרא"ש (בבא קמא פרק ט סימן יג) כתבו, שמעשה הגורם את ההיזק בגוף הדבר של חברו, הרי זה "גרמי", לעומת היזק שבא ממילא המוגדר כ"גרמא".

• 'ברי היצקא' [הנזק ודאי] - הרא"ש (שם) הוסיף עוד תנאי לחיוב "גרמי", שיהיה "ברי היצקא", דהיינו שההיזק עתיד לבוא בוודאי בגרימתו. ובהיעדר תנאי זה, הנזק הוא "גרמא" בלבד.

• • •

לאחר הקדמות אלו ביסודות דיני נזיקין ומזיק, נפנה לברר כיצד יוגדר חולה במחלה מדבקת, שהדביק אחרים במחלתו: האם לפנינו **אדם המזיק** בנשימתו בפיזור רוקו הנושא נגיפים בחלל האויר, או שאין זה אלא **גרמא**.
אולי זהו מזיק **אש** בגלל ה"כוח האחר" [הרוח] המעורבת בנזק, אך יתכן שאין זה אלא נזק "בכח שני", שלא מצינו כמותו במזיק אש.
כמו כן, יתכן שהמפזר נגיפים בחלל האוויר בנשימתו או בשיעולו, נחשב כחופר בור ברשות הרבים.
לשם כך נוסיף להתעמק בפרטי דיני נזיקין ומזיק, כדלהלן.

המדביק את חברו במחלה - אדם המזיק בגרמא

ד. לעיל [אות ג] הובאו דברי הגמרא (בבא קמא כו, ב) "זרק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים או כסתות, בא אחר וסלקן או קדם וסלקן, פטור" מדין **גרמא בניזקין**, כיון שלא עשה מעשה בגוף הדברי הניזוק.

והנה במסכת בבא קמא (מז, ב) מובא: "הנותן סם המות בפני בהמת חברו, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים", כי "סם המות הוא דלא עבידא דאכלה". היות ואין דרכה של הבהמה לאכול סם המות, הנותן את הסם לפניו לא נחשב כמאכיל אותה, ומזיק לה. בטעם הדין ביאר תוספות רי"ד (שם ד"ה היה): "כלומר היא הזיקה עצמה בידים, וזה ששם הפירוש לפניו לא עשה אלא **גרמא בעלמא**". ובערוך השלחן (חו"מ סימן שפו אות יב) כתב: "נותן סם המות לפני בהמת חברו, מי יימר דתאכל, והרי כמה פעמים שהבהמה שבעה ואין רצונה לאכול".

דין זה הובא להלכה בדברי הרמב"ם (הלכות נזקי ממון פ"ד ה"ב) "הנותן סם המות לפני בהמת חברו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים". וכתב הש"ך (חו"מ סי' שפ"ט ס"ק כג) "איתא בטור ופוסקים, הנותן סם המות לפני בהמת חברו, פטור מדיני אדם, דלא הוי אלא **גרמא**. וכן כתב הרמב"ם (ריש פ"ד מהל' נזקי ממון), ותימה שלא כתבו המחבר בשום מקום. ובש"ס פרק הפרה (ב"ק מט, ב) איתא דלא מיבעיא אכלה סם המות, אלא אפילו אכלה עשב מאכל בהמה שהיא סם המות לה, פטור. ונראה דהוא הדין כשעירב סם המות במאכל הראוי לה, פטור".

והנה לעיל [אות ג] הובאו דברי הרא"ש, שנזק אשר אינו בגדר "**ברי היצקא**" - עתיד לבוא בוודאות, אינו אלא "גרמא". ומעתה גם בנדון דידן, כאשר חולה במחלה מדבקת מפזר נגיפים

באוויר, הרי אין וודאות שאחרים ינשמו אותם, ולכן יש לדונו כמזיק בגרמא בלבד, וכפי שכתב בשו"ת אורחותיך למדני (שם) "אם חולה זה נכנס אצל אחרים ועל ידי כן אחד מהם נחלה במחלה זו, לכאורה נראה שאין חיוב על חולה הראשון לשלם לחולה השני, כיון שזה נחשב גרמא בעלמא, ואף גרמי אין כאן. וזה מפני שהמחלה הולכת מאדם לחברו על ידי רוח פיו באוויר, ועל ידי כן המחלה נכנסת לתוך פיו וגרון חברו. וכתב הרא"ש (ב"ק פ"ט סימן יג) והיכא דהוא בעצמו עושה היזק לממון חברו וברי היזקא, הוא הנקרא דינא דגרמי, ע"כ. ובנדון דידן הוא אינו ברי כלל, שאף שהחולה הוא קרוב לחברו, מכל מקום הוא אינו ברי שחברו יהיה חולה במחלה זו, שמא המחלה אינה נכנסת מהאוויר לתוך פיהו על ידי נשימתו. ויש לדמות זה למה שכתב הרא"ש שם, אבל ההיא ששיסה בו הכלב והנחש לא ברי היזקא, דשמא לא ישוך הכלב והנחש. וכן הוא במרן השו"ע (חו"מ סימן שצה ס"א), ופירש הסמ"ע (ס"ק א) שהטעם שהוא פטור מדיני אדם הוא מפני דלא הוה אלא גרמא בעלמא בנויקין. ולכן אף בנדון דידן, כיון שהוא אינו ברי, הוא גרמא ופטור".

והוסיף: "ונראה שיש לדמות נדון דידן למה שאמרו (ב"ק מז, ב) הנותן סם המוות בפני בהמת חברו, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. וכן פסק הרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"ד הלכה ב). ואף זה בגדר ספק, כמו שאמרו (שם) סם המוות הוא דלא עבידא דאכלה, אבל פירות דעבידא דאכלה בדיני אדם נמי מחייב. הרי כיון דלא עבידא דאכלה, הוא ספק גדול אם תאכל. ועוד טעם בזה כמו דכתב הרא"ש (בבא בתרא פ"ב סימן ז), וכן הפורץ גדר ממילא היא יוצאה, ונותן סם המוות לפני בהמת חברו אין מאכילה".

ומסקנתו: "לכן אף בנדון דידן יש לומר שהחולה נותן רוח פיהו באוויר לפני איש אחר, וזה כמו נתינת סם המוות לפני הבהמה, אלא שהוא אינו ברי שרוח רעה זו נכנסת לתוך פיו של איש אחר על ידי נשימתו. וגם כל זה הוא ממילא קאתי, כמו שכתב הרא"ש. והוי בגדר של גרמא, והוא אינו חייב בדיני אדם".

וכן כתב ספר חוקת המשפט (לא תגזול, פרק י' סע' ס) "מי שהסתובב בין הבריות והדביק בני אדם, חייב לשלם לצאת ידי שמיים", בנימוק: "משום היותו מזיק בגרמא, שהרי לא ברי היזיקא, כי אין זה ברור שידבקו ממנו בני אדם ויחלו, וראה בש"ך (חו"מ סי' שפו ס"ק כג; הובא לעיל)".

וכיוצא בזה כתב רבי יצחק מאיר ברכיה ליברמן (בשבילי אורייתא-ווארקא, קובץ קטז פרק ג אות ג) "חולה מגיע לבית הכנסת, ובשיעולו כי רב מפזר חידידים, אינו ברי היזיקא, כיון שהבריא יכול לפנות את ראשו או להתרחק משיעולי החולה. וגם אינו ברור שיוזק על ידי נשימות החידידים, כי לא בכל מצב נדבקים מהמחלה. ולכן אם אדם נחלה מכך, ייחשב הדבר כגרמא, ופטור בדיני אדם".

מנגד, ידידי רבי שלמה דיכובסקי, רואה בהדבקה פעולה ישירה של "אדם המזיק" המדביק לכל מי שבא עמו במגע ישיר, כדבריו בספרו לב שומע לשלמה (ח"א סימן לג) "וכי אם ידביק אדם את חברו בכוונה בוירוס של מחלה, ומכוחו ומכח כוחו יידבקו אנשים רבים - האם יעלה

על הדעת לפוטרו בגין גרמא בלבד כלפי אלו שלא באו עמו במגע ישיר. בני אדם בנויים לקשר הדדי קרוב, בין אם מדובר במשפחה או בחברים או בכל סביבה שהיא, שהרי "לא טוב היות האדם לבדו", כיון שכך, יש מקום לראות את הדבקות האדם היחיד, כפעולת שרשרת בבני אדם רבים, ויש מקום לדון לחייב את המדביק בכוונה בנזקם של הקרובות הנלווים".

המדביק את חברו במחלה - "כח אחר מעורב בו" - אשו משום חציו

ה. ונראה לענ"ד לדמות את המזיק באמצעות נגיפים היוצאים מפיו לאדם הזורק חץ "שאינו בו רוח חיים" ומזיק באמצעות "כח אחר מעורב בו", הנחשב לדעת רבי יוחנן כאדם מזיק מדין "אשו משום חציו".

וכפי שמבואר בשו"ת אורחותיך למדני (ח"ב סי' קנג) "מצאנו בגמרא (בבא קמא ג, ב) תולדה דאש מאי ניהו, אילימא אבנו סכינא ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו, היכי דמי, אי בהדי דאזלו קא מזקי [בשעה שהלכו, דהיינו נפלו, הזיקו], היינו אש. מאי שנא אש, דכח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתו עליך, הני נמי כח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתן עליך. כלומר, דבר שהולך על ידי כח אחר, דהיינו הרוח מצויה בחדר, שבכל חדר יש קצת רוח או מפני שהחלון פתוח, או מפני היוצאים והנכנסים וההולכים מפינה לפינה, שעל ידי זה יש קצת נדנוד באויר, וזה גורם שהרוח רעה מפיו החולה מנדנדת והולכת לתוך פיו של אחר. ואל תשיבני דבעינן "ממונך", כגון אבנו סכינא ומשאו, אבל אין רוח פיו שאין בה ממשות בכלל ממונך. שזה אינו, שכתוב בבא קמא (כב, א) רבי יוחנן אמר, אשו משום חציו, וריש לקיש אמר אשו משום ממונו. ורבי יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש, אמר לך ממונא אית ביה ממשא, הא לית ביה ממשא. ופירש רש"י: הא לית ביה ממשא, דשלהבת היא המזקת דאין לה ממש, הלכך כי חייביה רחמנא משום חציו הוא דחייביה".

ומכאן המסקנה: "ואנן קיימא לן כרבי יוחנן כנודע, ולפי זה אף בנדון דידן שאין ברוח פיו ממשא, מכל מקום עדיין הוא בכלל חציו, ויש חיוב. לפי זה אף בנדון דידן, שאין ברוח פיו ממש, מכל מקום עדיין היא בכלל חציו ויש חיוב" - מדין "אדם המזיק".

המדביק את חברו - מעמיד בהמת חברו על קמת חברו - מזיק אש

ו. במסכת בבא קמא (נו, ב) מובא: "המעמיד בהמת חברו על קמת חברו, חייב". ומדובר "דקם לה באפא". ופירש רש"י: "שלא משכוח אלא עמדו בפניה לכל צד שלא תלך אנה ואנה, אלא [תאלץ ללכת] לקמה לאכול". לדעת התוספות (שם ד"ה המעמיד) "אף על פי שאין הבהמה שלו, חייב מטעם שן ורגל". אולם הרשב"א (שם ד"ה המעמיד) פירש: "אף על פי שאין הבהמה שלו, כיון שהעמידה על הקמה הרי הוא כאילו מאכילה בידיים".

רבי יצחק זילברשטיין, הקשה בספרו חשוקי חמד (בבא קמא נו, ב) על דברי הרשב"א שחיובו משום אדם המזיק "מאי שנא מהמסלק כרים וכסתות, שפטור (בבא קמא כו, ב), [כיון] שלא עשה מעשה בגוף הניזוק".

והביא את דברי החזון איש (בבא קמא סימן א אות ו) שכתב בביאור דברי הרשב"א: "ונראה דהוי כמו **אש** למאן דאמר משום חציו, ואפילו למ"ד אשו משום ממון, הכא חשיב **כהצית בגופו**". והסביר את דבריו: "הרשב"א שכתב דהוי **אדם המזיק**, היינו מדין **אש**, כלומר, התורה חידשה **שבאש** - אין צריך לעשות מעשה בגוף הניזוק, אבל המסלק כרים וכסתות, הרי אישו לא הזיק, אלא שסילק את המונע, ואי אפשר לחייבו אלא מדין **אדם המזיק**, ובזה יש לעשות מעשה בגוף הניזוק".

להלכה נפסק כדעת הרשב"א, כפי שהובא בשולחן ערוך (חו"מ סי' שצד סע' ג) "המעמיד בהמת חברו על גבי קמת חברו, המעמיד חייב לשלם מה שהזיקה". וכתב הרמ"א: "ואפילו הפירות ברשות הרבים, דהוי כמזיק בידים (הרב המגיד פ"ד מנזקי ממון ובית יוסף בשם רשב"א)".

מכאן הסיק הרב זילברשטיין: "מי שיש לו מחלה המדבקת באויר [כגון חולה חצבת], הרי זה כמו מעמיד בהמת חברו על קמת חברו, שהלכה ואכלה, וברי הזיקא, והכא נמי היא ברי הזיקא. ולהרשב"א חייב מדין **אדם המזיק**, וכדבריו נפסק בשו"ע, וכמו הסבר החזון איש שהוא מדין **אש**". וכפי שנתבאר לעיל בדברי השו"ע [אות ב], חיובו של אדם המזיק ב"אשו משום חציו", כולל את כל הנזקים שנגרמו כתוצאה ממעשיו: "אש שעברה והזיקה את האדם וחבלה בו, הרי המבעיר חייב בנזקו ובשבטתו ובריפוי ובצער ובבשתו, כאילו הזיק בידו".

במקום אחר (ווי העמודים, קובץ לד שאלה ו, עמ' 63) הוסיף רבי יצחק זילברשטיין, כי המזיק במחלה מדבקת נושא באחריות על "מלאכת שמים" שהחולה נתבטל ממנה. דבריו נכתבו במענה לשאלת ילד שהיה חולה בוורוס מדבק, בעיקר במים, שנסע לטיול עם חבריו בפארק מים, ולמחרת התברר שעשרות ילדים נדבקו ממנו והפסידו את החופש - האם חייב לשלם לכל הילדים על התרופות, הנזק ועגמת הנפש שנגרמו להם. הרב זילברשטיין כתב: "המזיק את חברו צריך לשלם לו חמישה דברים, נזק, צער, ריפוי, שְׁקָת ובושת, אולם הדבר עדיין צ"ע לדינא". והוסיף: "ושבת היינו על מה שבאותם הימים התבטל ממלאכה, וזה נלמד מהפסוק (שמות כא, יט) רַק שְׁבָתוֹ יִתֵּן. ולכאורה תיבת רק" מיותרת, היה לו לומר "שבתו יתן". ותיירץ האלשיך (שם) וזה לשונו, רק שבתו יתן, כלומר, מה שהחובל נותן לנחבל, הוא בטלת מלאכתו בלבד. אך בטלת מלאכת שמים אחר שביטלו מכמה מצוות ה', עודנה עומדות ליפרע לפני אלקים [עכ"ל]. כלומר, גם אם נאמר שאי אפשר להוציא ממון מהמדביק את חברו, יש לו עונש גדול בשמים, על שביטלם מללכת להתפלל תפילה בציבור, עניית אמן, אמן יהא שמיה רבא, ומסתמא גם למדו פחות טוב, ולא היו יכולים לכבד את ההורים כמו שצריך, גם ההורים לא יכלו לעבוד את ה' כמו שצריך כשיש להם ילד חולה בבית. כל הדברים הללו, הם דברים שבעולם הזה אין להם תשלום. ועל זה צריך לבקש רחמי שמים שימחלו לו על שביטל את חבריו ממלאכת שמים".

המדביק את חברו במחלה - נזק ב"כח שני"

ז. מנגד, בשו"ת חבל נחלתו (חלק כא סימן סד) דחה את הסברא לדמות את המדביק

במחלה מדבקת, לדין "אשו משום חציו": "לענ"ד דבר היוצא מגופו של מזיק, לא ניתן להחשיבו כתולדת אש. שאם הוא יוצא בכח ראשון - הוא אדם המזיק, ואם בכח שני - הוא גרמא. אין אפשרות לומר שהיוצא מגופו יהא חציו בכח שני, בניגוד לאש שכח אחר מעורב בו, ועל כן לא ניתן לשייך את היוצא מאפו ומפיו להיות אשו משום חציו. כך כתב הרמב"ם (חובל ומזיק פ"ו הלכה י') אחד המזיק בידו, או שזרק אבן או ירה חץ והזיק בו, או שרק או נע והזיק בכיחו וניעו בעת שהלכו מכחו, הרי זה כמזיק בידו, והם תולדות של אדם. אבל אם נח הרוק והכית על הארץ, ואחר כך נתקל בהן אדם, הרי זה חייב משום בורו, שכל תקלה תולדת בור היא. והרמב"ם לא מעלה שום אפשרות של כיחו וניעו שבאה הרוח והעיפה אותם שיחשב כאשו משום חציו. על כן נראה שהוא בגדר גרמא בלבד. ואף שיכול למנוע עצמו מלהזיק בכך שייסגר בביתו ולא יפזר את רוח אפיו ופיו הנושאים חידקים או וירוסים גורמי מחלות, אולם על אי ההסתגרות אינו נחשב כאדם המזיק."

ומסקנתו: "היוצא מגופו של המזיק אינו נחשב כאש שהיא דומם שהאדם יצרו או היה ברשותו ולא שמרו כראוי, וכח נוסף הולך והזיק. כאן כיון שיצא מגופו בכח ראשון, יש כאן אדם המזיק, ובכח שני גרמא בנוזקין. לא מצאנו מזיק מכה שני באדם שיחשב כאשו משום חציו. ועל כן גם המדביק במחלה לא תחשב פעולתו כאש, אלא ככח שני שלו שעל כך הוא גרמא, אבל לא נחשב כמזיק בגופו".

המדביק את חברו במחלה - אינו מוגדר כמזיק "בור"

ח. בשו"ת חבל נחלתו, כתב בתוך דבריו: "ורוח אפיו ופיו היוצאים לחלל החדר בו נמצאים הנדבקים ממחלתו, לא נראה שהם כבור ברשות הרבים, שהרי אין הם נראים לא למזיק ולא לניזק".

וכן מבואר בשו"ת אורחותיך למדני (שם) שהקשה על דברי הגמרא (לעיל אות ד) "המניח סם המות לפני בהמת חברו, פטור [בדיני אדם וחייב בדיני שמיים] - מדוע לא חייב מדין "בור", והרי נפסק בשו"ע (חו"מ סי' תי' סע' א) "בור הוא מאבות נזיקין, לפיכך, כל הדומה לו שהוא ממונו ומנוח במקומו ומזיק, אפילו שפך מים ברשות הרבים והוחלק בהם אחר, חייב". מבואר שגם מים הנמצאים על הקרקע נכללו בשם מזיק "בור", ואם כן מדוע שלא נחייב מניח סם המות לפני בהמת חברו, כדין מניח נזק ברשות הרבים.

ותירץ: "אלא יש לחלק, שלא שייך הדין של בור כאן, שזה דווקא במזיק על ידי נפילה וכדומה, שזה לא ברצון הבהמה. מה שאין כן באכילה שהיא לרצונה, ויש לה הנאה באכילה זו, אלא שרק בסוף אחר האכילה היא מתה על ידי הסם". החיוב במזיק בור הוא רק כאשר מניח תקלה הגורמת נזק שלא ברצונו של הניזק. ולכן כאשר הבהמה אוכלת את סם המות מרצונה, אין זה כבר בגדר מזיק בור. והוא הדין, כאשר ה"ניזק" נושם לריאותיו מרצונו את הגניפים של החולה, אין להגדיר זאת כנזק של "בור".

הדבקה בנגיף - היזק ניכר או היזק שאינו ניכר

ט. במסכת גיטין (נג, א) נחלקו האמוראים מה דינו של המזיק בהיזק שאינו ניכר.

לדעת חזקיהו הוא חייב כי "היזק שאינו ניכר שמה היזק". ולדעת רבי יוחנן "היזק שאינו ניכר לאו שמה היזק", ולכן המזיק פטור מן התורה, אלא שאם היזק במזיד, קנסוהו חכמים [לדעת רב, קנסוהו בכל אופן של היזק שאינו ניכר, ולדעת שמואל הקנס הוגבל רק כשמטמא תרומת חברו, מדמע [מערב חולין של חברו בתרומה ואוסרם לזרים], או מנסך יין חברו ואוסרו בהנאה].

בהגדרת "היזק שאינו ניכר", פירש רש"י (גיטין נג, א ד"ה היזק) "שלא נשתנו מכמות שהיו". תוספות (גיטין ק, ב ד"ה חייב) פירש, שהוא "נזק שאינו ניכר לעין הרואים. דאילו ניכר הנזק, בלאו הכי חייב, אף שלא נשתנה כלום במציאות". והרמב"ם (הלכות חובל ומזיק פ"ז ה"א) כתב: "ולא נשתנה הדבר ולא נפסדה צורתו".

ויש לדון האם המדביק את חברו מוגדר כמזיק בהיזק "ניכר", או שהנזק "אינו ניכר", שהרי הנגיף, אינו ניכר לעין הרואים, לא בשעה שהחולה עומד ונושם את הנגיפים אל ריאותיו, ולא בשעה שנדבק במחלה.

בספר חוקת המשפט (לא תגזול, פרק י הערה 62) כתב: "ודע כי אין לטעון שמשום שלא ניכרים החיידקים אין זה מזיק, כי מסתבר שכל מזיק, ואפילו על ידי "שם" נחשב מזיק, וראה בקהילות יעקב (בבא קמא סימן מד) ". כוונתו לדברי הקהילות בנדון "מזיק על ידי סגולה", כגון "זורק ציפרניים ועברה שם אשה מעוברת, האם חייב לשלם דמי ולדות, שהרי אין כאן מזיק טבעי אלא סגולי". הקהילות יעקב מנה ג' סוגי נזקים בזה:

• "כשלא נתכוון כלל להזיק איזה אדם, רק הביט עליו דרך תמיהה על שהוא מצטיין באיזה פרט יותר מחבריו, ועל ידי זה ניזוק, כי כך הוא סגולת העין", כדוגמת המסופר במסכת בבא בתרא (יד, א) על רב אחא בר יעקב שכתב ספר תורה שארכו והקיפו היו שווים ו"הבו ביה רבנן עינייהו ונח נפשיה". רבנן הביטו בו על שהצליח בפעם אחת לכתוב ספר שארכו והקיפו שווים, ומחמת זה נפטר.

• "שנתן עיניו בתורת הקפדה", כמסופר במסכת שבת (לד, א) על רבי שמעון בר יוחאי שנתן עיניו ביהודה בן גרים [שסיפר על דברי רשב"י בגנות מלכות רומי לבני ביתו, ובעקבות זאת נרדף רשב"י ונאלץ להסתתר במערה] ועשאו גל של עצמות.

• "שהיו אומרים במפורש שפלוגי ייענש כך וכך, דאמר רבא על בר הדיא (ברכות נו, א) יהא רעוא דלימסר בידא דמלכותא", ובגמרא (נזיר נו, ב) חובה תקברניהו לבניה, וכן עוד.

בדברי הקהילות יעקב (שם) מבואר כי במקרים שהנזק הוא באמצעות הבטה או דיבור - אין חיוב מזיק, אך לא בגלל שזהו היזק שאינו ניכר, אלא מטעמים אחרים.

בשו"ת אורחותיך למדני (שם) כתב לשיטתו [לעיל אות ד] שהדבקה בנגיף הגורמת למחלה דומה לנותן סם המות לפני בהמת חברו, כי מדובר ב"היזק ניכר". ואף "שההיזק אינו ניכר מיד בשעת אכילה, אלא רק אחר זמן מה, מכל מקום עדיין הוא חייב. וכן יש לומר לגבי הדין של נתינת סם המות לפני בהמה, שכתב הרא"ש (ב"ק פ"ט סימן יג) שהטעם שהוא פטור הוא משום שהוא דבר הבא ממילא. הרי מבואר, שאם הוא הכניס הסם בתוך פי הבהמה בקום עשה - הוא חייב לשלם אף שהסם אינו פועל אלא רק אחר זמן מה, ולכן אף בנדון דידן אף אם ההיזק אינו ניכר מיד אלא רק אחר יום או יומיים עדיין חולה, הראשון צריך לשלם. ואף זה נחשב כמעשיו וככוהו, משום שאנו קיימא לן אשו משום חציו".

גם רבי יצחק זילברשטיין כתב (חשוקי חמד שם) בנדון "חולה חצבת שבא למקום ציבורי והדביק אנשים", כי "הוי היזק ניכר, שהרי לאחר כמה שעות ניכר מיד שהוא חולה, וחומו עולה, ויש גם סימנים בגופו, והרי זה היזק ניכר". אולם למעשה, סייג את הדברים: "אלא שיש לבדוק כל מקרה לגופו, אם ודאי נדבק ממנו, ואם זה ודאי בריא היזקא כמו מעמיד בהמת חברו על קמתו. ואולי נחשב להיזק שאינו ניכר, וצ"ע".

ואכן, ברוב המקרים, כמעט בלתי אפשרי להוכיח ממי בדיוק נדבק החולה, וגם אין וודאות שהנגיפים עברו מהחולה ה"מדביק" לחולה ה"נדבק", שהרי יתכן כי גורם ההדבקה היה אחר. ולכן קשה לקבוע בהחלטיות כי ההיזק שלפנינו ניכר.

עם זאת, כפי שנתבאר לעיל, במזיד, חייב גם בהיזק שאינו ניכר.

כשהניזק מביא על עצמו נזק - אין על המזיק שם 'מזיק'

י. במשנה (בבא קמא פ"ה מ"ב) מובא: "הכניס פירותיו לחצר בעל הבית שלא ברשות, ואכלתם בהמתו של בעל הבית, פטור. ואם הוזקה בהם, בעל הפרות חייב". ובסוגיא (שם נו, א) אמר רב: "לא שנו [שבעל הפירות חייב בנזק בהמתו של בעל החצר] אלא שהוחלקה בהם, אבל אכלה, פטור, מאי טעמא הוה לה שלא תאכל". בתוספות (שם ד"ה הוה) פירשו את טעם הפטור "כיוון שבמתכוון מביא עליו [השור האוכל את הפירות] דבר שמזיקו, אם כן אינו ראוי זה להתחייב בכך". וכתב החזון איש (בבא קמא סימן ח ס"ק ט) "פירשו בתוספות משום דכיון דהניזק מביא על עצמו בכוונה, לאו שם מזיק עלה". והוסף: "ואינו דומה לבור, דבור נהי דהוא עצמו מתקרב אל הבור, אבל עצם הנפילה אינו ברצונו, אלא על כרחו. אבל היזק אכילה היא עצמה מביאה עליה מתחילה ועד סוף".

מדברי התוספות, כתב רבי יצחק מאיר ברכיה ליברמן (בשבילי אורייתא-ווארקא, קובץ קטז פרק ג אות ג) "לפי זה כאשר חולה מגיע לבית הכנסת, ובשיעולו כי רב מפזר חיידקים, אבל הם ינסו לגופו של הבריא הניזק, רק אם הבריא ינשום. נמצא שבכל זאת הבריא הביא במעשיו את המחלה על עצמו, והחולה הוא רק גורם היזקא".

אולם לענ"ד דבריו תמוהים, שכן נשימה היא פעולה טבעית, הנעשית ללא כוונה מיוחדת, ולכן אין זה דומה כלל לאכילה שבה "הניזק מביא על עצמו [את הנזק] בכוונה", וצ"ע.

סוף דבר

בשו"ת חבל נחלתו כתב: "השאלה האם מי חולה במחלה מדבקת יכול לטעון כנגד חברו שהוא צריך לשלם לו היא מחקרית ולא מעשית, שכן כל אדם בא במגע עם אנשים רבים בתפילתו בבית כנסת, בעבודתו, בנסיעותיו מביתו וכד', והוא אינו מכיר ויודע מי מהם יכול להדביקו באותה מחלה. ועל כן קשה מאד להוכיח שראובן הוא שהדביק את שמעון, וממילא המוציא מחברו עליו הראיה; ואין החולה, אם אינו גר בחדר סגור ולא בא במגע עם איש ורק שמעון סר לבקרו, יכול לטעון כנגד שמעון אתה הדבקת אותי במחלה".

ואפילו אם מדובר שהנדבק היה בחברת החולה בלבד "אין הוא מזיק את חברו בשעת עשייתו המושווה ליורה חצים, ולכן זה כנוק שבא מאליו, ובלשונו 'כח שני' שהוא גרמא ולא כאדם המזיק. במקרה שלנו ודאי אסור להיכנס לבית חברו ולהדביקו. ואף שיכול למנוע עצמו מלהזיק בכך שייסגר בביתו ולא יפזר את רוח אפיו ופיו הנושאים חיידקים או וירוסים גורמי מחלות, אולם על אי ההסתגרות אינו נחשב כאדם המזיק.

גם הרב יצחק זילברשטיין (חשוקי חמד שם) כתב בנדון "חולה חצבת שבא למקום ציבורי והדביק אנשים", כי "יש לבדוק כל מקרה לגופו, אם ודאי נדבק ממנו, ואם זה ודאי בריא היזקא כמו מעמיד בהמת חברו על קמתו. ואולי נחשב להיזק שאינו ניכר, וצ"ע".

והרב ליברמן כתב: "יש להעיר לחולה שיימנע מלהתקרב לאנשים אחרים, כמו כל נזק שיש להישמר ממנה. ואם החולה הלך למקום ציבור והדביק אחרים, נראה שפטור מדיני אדם, כמו גרמא בנוזקין.

אולם לענ"ד ברור כי חולה במחלה מדבקת ההולך במקום ציבורי, נחשב כאדם המזיק בכוחו.

ענף ב

מזיק באמצעות וירוס מחשב

'וירוס' מחשב (Computer Virus) הוא סוג של קוד זדוני המשכפל את עצמו על ידי שינוי קוד של תוכנות מחשב אחרות, וגורם בכך חבלה חמורה בפעילות המחשב, כגון פגיעה במערכות ההפעלה או מחיקת קבצים בזכרון של המחשב. מקור השם 'וירוס' נובע מדמיון התוכנות זדוניות לוורוס הפועל בגוף בעלי החיים, בעקרונות פעולתו בתא הנפגע ודרכי הפצתו לאחרים.

בשנים האחרונות, דנו הפוסקים כיצד להגדיר נזק הנגרם כתוצאה מהפצת וירוס במחשב. במובנים רבים, יש קווי דמיון בין חולה המזיק במחלה מדבקת, למי ששולח או מפיץ וירוס הגורם נזקים למחשבים אחרים.

יצויין כי בדיון בנושא זה יש להבדיל בין וירוס שאינו גורם נזק, אלא אם כן ה"ניזק" יעשה פעולה כלשהי במחשבו, ואז הוירוס יחל בהיזק. לבין וירוס הנשלח ברשת האינטרנט או מוחדר למחשב אחר, ומחולל נזקים ללא כל פעולה מצדו של ה"ניזק".

מזיק אש

יא. ידידי רבי שלמה דיכובסקי, חבר בית הדין הגדול, כתב בספרו לב שומע לשלמה (סימן לג) "מבין אבות הנזיקין דומה נזק זה ל"אש", כשם שבאש נאמר (שמות כב, ה) **כִּי תִצָּא אֵשׁ וּמִצָּאָהּ קִצִּים**, כך בוירוס - **יוצר אדם את המזיק בחצרו ומשלח אותו אל ממונו של חברו**. נמצא שהדין שלם **שְׁלֹם הַמִּבְעֵר אֶת הַבְּעֵרָה**, אמור להתקיים גם במשלחו של הוירוס. כשם שאש מזיקה על ידי **כח אחר מעורב בו**, כך הוירוס מתפשט על ידי החשמל באמצעות קווי הטלפון.

להלכה נפסק בשו"ע (ח"מ סי' תיח סע' יז) כדעת רבי יוחנן (ב"ק כב, א) אשו משום חציו. מכאן, שכאשר אדם הבעיר בעצמו את האש בתוך ממון חברו והזיק את גופו של אדם אחר, חייב משום **אדם המזיק**. אדם שהזיק את ממון חברו, בין אם הבעיר בעצמו את האש בתוך ממון חברו, ובין אם פשע ולא שמר את האש וזו התפשטה והזיקה את ממון חברו, חייב רק על הנזק הישיר שנעשה, אולם פטור מנזקים עקיפים. חיוב בנזק עקיף, כמו "שבת" הוא רק באדם שהזיק אדם, ולא באדם שהזיק את ממון חברו. כמו כן אין חיוב בנזק עקיף בממונו

שהזיק, כדברי הקצה"ח (סי' שסג ס"ק ג).

הוירוס הוא בבחינת אש, יוצרו הרי הוא כמבעיר את האש, והשולחו למחשב של חברו ואפילו התרשל ולא נזהר מכך, גם אם קיבל אותו ממישהו אחר, הרי הוא כמי שאינו משמר את הגחלת המצויה אצלו, ורוח מצויה מוליכה אותה הלאה, וכך הולכת המגפה ומתפשטת.

על פי דרכו, חידש הרב דיכובסקי: "כיון שהגענו למסקנה שהחויב על הפצת הוירוס הוא מטעם אש, הרי שיש להביא בחשבון שהמזיק באש פטור ב"טמון". ולכן המדליק בתוך שלו ועברה האש והדליקה את גדישו של חברו והיו בו כלים ונדלקו, אינו משלם אלא גדיש. כך דעת חכמים במשנה (בבא קמא סא, א) החולקים בכך על רבי יהודה, וכמותם נפסקה ההלכה על ידי הרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"ד ה"ט) ובשו"ע (חו"מ תי"ח סע' יג). בנידוננו הרי בתוך המחשב קיימים קבצים סודיים ונסתרים, ולכאורה עליהם יש אפוא לפטור את המזיק מתשלום".

דברי הרב דיכובסקי, ראו אור לראשונה בקובץ תחומין (כרך כב עמ' 325-333). רבי אהרן בק הגיב עליהם (קובץ תחומין כרך כד עמ' 102-110) "לרב דיכובסקי היה פשוט שהוירוס הרי הוא בבחינת אש, ויוצרו הרי הוא כמבעיר האש. אולם נראה שהגדרה זו של אב הנזיקין "אש" איננה מדוייקת. יש להתבונן היטב בהגדרת ה"רוח המצויה" המעורבת באש. רוח זו איננה משמשת רק כאמצעי טכני להעברת המזיק ממקום למקום, אלא היא חלק מהותי מהפעלת המזיק. הגדרת אב הנזיקין "אש" כ"כח אחר מעורב בו" (ב"ק ו, א) פירושה, ש"הכח האחר" מצטרף לממונו של המזיק, וביחד הם יוצרים את הנזק. רק השילוב של הלהבה עם הרוח המצויה הוא שיוצר את המזיק אש. הלהבה שהודלקה כאן איננה יכולה להזיק מעצמה במקום אחר, אלא היא זקוקה לכח אחר שיסייע לה. צורת ההזקה של האש היא ששלהבת אחת מציתה - בעזרת הרוח המצויה - שלהבת נוספת לידה, וכן הלאה, וכך גדלה האש ומתפשטת. לפי זה, קשה יהיה להבין מדוע ה"רוח המצויה" שמעבירה את הוירוס ממחשב למחשב מצטרפת למזיק. נראה שלא יהיה מדוייק לומר ש"רוח" זו עונה על ההגדרה של "כוח אחר מעורב בו". עצם המזיק - היינו תוכנת הוירוס - איננו זקוק ל"רוח" בשביל להפוך למזיק". כך הוא גם לעניננו, לא ניתן לומר שיש כאן משהו אישי ממנוי של המזיק שמעורב יחד עם כח אחרת ורוח, ויחד הזיקו, ומשכך לא ניתן לקבוע כי יש לו דין מזיק מכח אב המזיק אש".

באשר לחידושו של הרב דיכובסקי שקבצים "נסתרים וסודיים" במחשב מוגדרים כ"טמון", אשר פטורים על נזיקיהם, כתב הרב בק: "אכן קבצים אלו מכונים, בשפת המחשבים, קבצים "נסתרים", משום שהם נשמרים בזכרוננו של המחשב באופן שאינו מאפשר לראות אותם בהצגה פשוטה של הקבצים, אלא רק ע"י שימוש בפונקציות או בתוכנות מיוחדות. אולם מאפיין זה הוא חיצוני לתוכנם של הקבצים עצמם, ונוגע רק לאופן שמירתם. מבחינה מהותית, אין כל הבדל בסוגם, בתוכנם או באיכותם של קבצים אלו בהשוואה לקבצים הגלויים. מבחינה מוחשית, הקבצים הנסתרים אינם נמצאים "בתוך" החפץ הנזוק, והתואר "נסתרים" הוא כינוי סמנטי בלבד. לא ברור, אם כן, מדוע דווקא קבצים אלו מוגדרים כטמון".

מזיק בור

יב. רבי שלמה דיכובסקי, כתב בהמשך דבריו: "לא נראה להגדיר את ה"וירוס" כ"בור", ולראות אותו כבור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה (בבא קמא ו, א). ראשית משום שבור הוא מזיק פסיבי, ואין הוא הולך ומזיק. ואילו וירוס הוא מזיק אקטיבי שתוקף את הניזק במקום המצאו. ועוד, הוירוס, כח אחר מעורב בו באמצעות הטלפון והחשמל, ואילו בבור, אין כח אחר מעורב".

לעומתו כתב הרב בק במאמרו בקובץ תחומין: "המקרה הדומה [למזיק במשלוח וירוס במחשב] בגמרא הוא, בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה (בבא קמא ו, א). נראה לענ"ד שדווקא מקרה זה מאפיין במדויק את המושך הנזק. כאן מדובר על בור, שעובר ממקום למקום על ידי התגלגלותו ברגלי ההולכים ושבים ברחוב. הגמרא אומרת, שלא ניתן לחייב במקרה זה רק מתוך השוואתו לאב הניזקין בור, כיון שבור "מעשיו גרמו לו", כלומר: בעל הבור הוא זה שכרה את הבור; משא"כ בבור המתגלגל, ש"מעשיו של זה לא הוזיקו, אלא רגלי אדם ובהמה שגלגלוהו" (לשון רש"י שם), על כן נצרכת הגמרא ללמוד לחייב במקרה זה גם על ידי השוואה לאב הניזקין רגל (עיי"ש). כך נבאר גם אצלנו, שהחוב על הנזק לנמענים האחרים נלמד מהצד השווה של בור ורגל.

ומה שכתב הרב דיכובסקי ש"בור הוא מזיק פסיבי, ואין הוא הולך ומזיק, ואילו וירוס הוא מזיק אקטיבי שתוקף את הניזק במקום הימצאו". כתב הרב בק: "שאינן הליכתו של הוירוס ממקום למקום מצטרפת לאופן הזקתו, אלא הנזק קורה בתוך המחשב שאליו מגיע הוירוס, והרוח איננה חלק מפעולת ההזיק. גם וירוס, אפוא, הוא מזיק פסיבי".

אדם המזיק

יג. בסיום דבריו כתב הרב דיכובסקי: "נראה יותר שיש לחייב את שולח הוירוס מטעם אדם המזיק, כיון שיצירת הוירוס אינה רק כהדלקת אש בתוך שלו, וכאילו באה רוח מצויה וליבתה את האש והעבירה אותה לשדה חברו. שליחת הוירוס באמצעי דואר אלקטרוניים אל המחשב האחר, הרי היא כשליחת יד ארוכה לתוך שדה חברו, והבערת האש שם. וממילא יש מקום לחייב גם על הקבצים הנסתרים הטמונים בכל מחשב".

ומוסיף: "יש לראות את הוירוס כ"חציו", לאורך כל שרשרת הניזקין, אין כאן מצב של "כלו לו חציו" [שבו האש לא יכולה להזיק בשעת הדלקה, כי באותה שעה יש מחסום המונע ממנה את ההזיק], שהרי בין המחשב שבו נוצר הוירוס לבין המחשבים האחרים לא מפרידה כל גדר. מדובר כאן בפעולת שרשרת, שגם אם נמשכת זמן, נחשבת היא לפעולה ישירה שלו. "וירוס" זה הרי הוא ככל וירוס בעולם הרפואי. וכי אם ידבק אדם את חברו בכוונה בוירוס של מחלה, ומכוחו ומכח כוחו יידבקו אנשים רבים - האם יעלה על הדעת לפוטרו בגין גרמא בלבד כלפי אלו שלא באו עמו במגע ישיר. בני אדם בנויים לקשר הדדי קרוב, בין אם מדובר במשפחה או בחברים או בכל סביבה שהיא, שהרי "לא טוב היות האדם לבדו", כיון שכך, יש

מקום לראות את הדבקות האדם היחיד, כפעולת שרשרת בבני אדם רבים, ויש מקום לדון לחייב את המדביק בכוונה בנזקם של הקרבנות הנלווים. ולכן אין מקום לסברת "כלו לו חציו" כלפי הנמנעים האחרים, שהרי לכך נועדו המחשבים, כשם שאין לדבר על "כלו לו חציו" בהדבקות שרשרת של מחלות. אילו היה שמשון שולח את שלוש מאות שועליו כשלפיד אש נתון בין זנבותיהם אל שדותיהם של ישראל, בוודאי היה חייב משום חציו, למרות שבעת הדלקת הלפידים לא היו השדות בטווח הסכנה, שהרי טבעם של שועלים במצב כזה הוא לרוץ לכל רוח. גם כאן המחשבים בנויים לעבודה משותפת, והדבקות מחשב אחד, הרי היא כמו הדלקת אש בזנבות השועלים".

גם הרב בק, כתב בסיום דבריו: "אחר עיון מדוקדק, נראה שבענייננו קשה מאד לראות כאן ממשות מוחשית שהולכת ומזיקה, וקשה להגדיר את הווירוס כממון המזיק. אמנם אותות חשמליים נוצרים במחשב ע"י תכנותו של יוצר הווירוס, והם "מועברים" באמצעות קו הטלפון ממחשב למחשב, אולם יש לשאול: האם באמת הווירוס הוא חפץ שעומד בפני עצמו. האם באמת "העברה" ממשית של החפץ ממקום למקום יש כאן. האם נכון יהיה להסתכל על פעולות חשמליות אלו כאל דבר ממשי, כביכול ישנו "אות חשמלי" מסויים, שהולך ועובר ממקום למקום. האופן המדויק ביותר לדון במקרה שלנו הוא, אפוא, לבחון את מעשיו של יוצר הווירוס, ולהסתכל על תוצאות מעשיו כנזק של אדם המזיק. בפועל, המזיק עשה פעולות מסויימות, ומחשבו של חברו נפגע. עלינו להתעלם מכל האמצעים הטכניים שבעזרתם פעל האדם [כפי שאין לייחס את הנזק שעושה אדם ששובר כלי בעזרת פטיש אל הפטיש עצמו, ולכנות זאת "ממונו המזיק"], ולהתמקד בפעילות המזיקה עצמה, והיא: אדם הזיק בידיו את ממון חברו".

ידידי רבי עובדיה יוסף טולידאנו, אמר לי כי בזמנו שוחח בנדון זה עם ידידי רבי אשר וייס, גאב"ד דרכי תורה, שאמר כי לדעתו השולח נחשב מזיק בידיים, ואין זה לא אש ולא בור אלא מזיק כפשוטו, ואין לחלק בין אם שלח וירוס הפועל מיד, לשולח תכנה שדרוש להפעילה על ידי המקבל, וכפי שנכתב בשו"ת מנחת אשר (ח"ב סימן קיח אות ט) "פשוט שנזק זה, ניכר הוא. ואף שכל המציאות של עולם המיחשוב מציאות וירטואלית היא, ואין כאן דבר שניתן לנגוע בו ולמששו ולטלטל ממקום למקום, מכל מקום זו המציאות שבה אנו חיים ופועלים. וכיון שנזק זה נראה לעין וניכר לכל משתמש, הוי היזק ניכר. ולגבי שאלת הגרמא, כבר ביארתי במקום אחר דאין גדרים אלה נקבעים לפי חוקי המדע הנסתרים והנעלמים, אלא לפי עין רואה ואוזן שומעת. וכיון שהוא גרם נזק מידי על ידי הכנסת הדיסק, הוי מזיק בידיים, וכמאכיל בהמה סם המות או מכיש על ידי נחש".



ברכת כהנים עם מסיכה בשעת הקורונה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

הסתפקתי, כעת בגלל הקורונה ה' ישמרני, שלובשים מסיכות על הפנים, האם מותר לברך ברכת כהנים עם מסיכה על הפנים?

והגאון האדיר רבי יצחק זילברשטיין שליט"א כתב לי וזה לשונו: בברכת כהנים אין לעשות שום שינוי משאר הכהנים, ואפילו אם יש לו מומים אין לו לישא כפיו, אמנם כתב בשו"ע (או"ח סימן קכח סל"א) אם מנהג המקום לשלשל הכהנים טלית על פניהם, אפילו יש בפניו ובידיו כמה מומין, ישא את כפיו. וכיון שנהגו לשלשל את הטלית על הפנים, משום כך אין לחוש.

אלא שנראה שמטעם אחר אין לברך עם מסיכה על הפנים, שכתב בשו"ע (שם סי"ד) אין מברכין אלא... ובנשיאת כפים, ובקול רם. וכתב במשנ"ב (ס"ק נג) היינו בקול בינוני לאפוקי בלחש..., ומי שקולו צרוד לכאורה פשוט שאינו יכול לישא כפיו, וטוב שיצא קודם רצה.

וכיון שכן, אי אפשר לישא כפיו עם מסיכה על הפנים, כי חסר את המעלה של בקול רם, שלא ישמעו את קולו, ואם אינו רוצה להוריד את המסיכה, יצא קודם רצה.

אמנם אם יש עשרה שיוכלו לשמעו גם אם המסיכה, יכול לברך ברכת כהנים עם המסיכה. עכ"ל.

והגאון רבי אלחנן פרינץ שליט"א מח"ס אבני דרך, כתב לי וז"ל: נאמר בתוספתא (מגילה ג, יז. סוטה ז, ה) כי כהן שיש לו מום בפניו ובידיו לא ישא את כפיו, וכן הובא בגמרא במסכת מגילה (כד, ב). וכן פסק בשולחן ערוך (קכח, ל). ויל"ע אצלנו, דהרי הכא אינו מום פיזי בפניו, אך יתכן דנראה משונה.

כתב השולחן ערוך (קכח, ל) שאין לישא את כפיו אם הוא משונה: "מפני שהעם מסתכלין בו", מלבד אם הוא דש בעירו (שרגילין ב). על פי זה לכאורה יש לחלק שאם גם לשאר הציבור ישנה מסיכה על פניהם דאז שרי לשאת את כפיו, כיוון דמקרי דש זה בזה. אך אם אין הציבור הולכים עם מסיכה, אזי אסור יהא לכהן לשאת את כפיו באופן זה, מפני שהוא משונה ויבוא חלילה הציבור להסתכל בו. ומצינו דכתב במפורש ערוך השולחן (קכח, מב) כי מום בפניו הוא כאשר פניו משונים משאר בני אדם. וממילא אם כולם הולכים מסכה, הרי אין פונים משונים משאר בני אדם. [אלא א"כ מיירי שהוא הולך עם המסכה יותר משלושים יום, דאז מקרי דש בעירו (עיין בספר ואני אברכם פמ"ו עמוד קפח)].

בחשש כשפניו משונים, ביאר במאמר מרדכי (או"ח קכח, סקל"ט) דאף על פי שהעם מוזהרים שלא להסתכל בכהנים, מכל מקום אילו היה שום שינוי בכהן הנושא את כפיו לא היו העולם נוהרים מלהסתכל בו, שכך הוא דרך העולם לראות ולתור בדברים המושונים. ולכן אמרו שאין לכהן בעל מום לישא את כפיו, שלא להביא העם להסתכל בו, דאף שחכמים אסרו להסתכל בכל כהן, מכל מקום הטבע יכריע. כן נראה לי. וממילא ה"ה אצלנו, אם ישנו שינוי שאינו אצל השאר, הדבר יגרום לאנשים להסתכל בו.

ועיין במשנה ברורה (קכח, סקל"ט) שביאר זאת: כי בדבר מתמיה יסיחו דעתם מלהתכוין לברכה (ע"פ המובא בבית-יוסף). וממילא אם כולם מסתובבים עם מסכה, אין זה מתמיה, ולא יגרום שיסתכלו על הכהן.

העולה לדינא: כהן יכול לשאת את כפיו כאשר יש לו מסכה על פניו, בתנאי שכך מסתובבים גם הציבור, ואין דבר זה משונה (או לחילופין שהוא כבר מסתובב כך יותר משלושים יום). אך אם אין הציבור מסתובב באופן זה של מסכה על פניהם, אין לכהן לישא כפיים באופן זה. (עכ"ל).



האם יש לבטל מנהג זה ע"פ ד' הרמ"א

הרב אמיר ולר

מח"ס אמרתו ארץ, ירוץ דברו, תולדות שרה,
רחובות

הנה כתב הרמ"א בהגה (סי' צח ס"א) וז"ל: ואסור לאדם לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת, כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום ברוך הוא. ע"כ. ומקורו טהור בשו"ת בנימין זאב (סי' קסג) בשם ספר האגודה. וכן כתב בספר חסידים (סי' רנה) ע"ש. ולכאורה לפי זה נראה שהוא הדין שאין לאדם לנשק את קרובו או חבירו בבית הכנסת, מן הטעם האמור. וכן כתב מרן מופת הדור הגר"ע יוסף זיע"א בשו"ת יחווה דעת ח"ד (סי' יב), שאין מקום לחלק בזה בין לנשק בניו הקטנים, או לנשק קרוב או ידיד שהוא גדול בשנים, שעל כל פנים משום אהבת המקום ומורא שכינה שבמקדש מעט צריך להימנע מזה לגמרי. ולכן המנהג שנהגו קצת אנשים להתנשק עם העולה לספר תורה בסיום קריאתו, אינו נכון ע"פ ההלכה, וראוי לבטלו. וכן העלה הגאון רבי אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל בשו"ת אורח משפט (חאו"ח סי' כב), שאין חילוק בזה בין גדול לקטן, שהכל בכלל האיסור. ודבריו נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת. וכיו"ב פסק הגאון רבי יוסף חיים מבבל בספר בן איש חי (פר' ויקרא אות יא) שאסור לנשק ידי קרוביו בבית הכנסת, וכן פועל שעובד כשכיר אצל הבעל בית, שעלה לספר תורה, כשחוזר למקומו לא ינשק ידי בעל הבית שלו שנמצא אז בבית הכנסת, שאין ראוי להראות כבוד לבשר ודם במקום המקודש הזה, וזלת כבוד המקום ב"ה. ע"ש. עכת"ד.

ד' הסוברים שיש לקיים המנהג ואין לבטלו

איברא דחזיתיה למאור השמש זצ"ל בשו"ת שמש ומגן ח"א (חאו"ח סי' לט) שכתב בענין מה שנהגו בערי המערב שהיורד מעליית ס"ת הוא עושה לחיצת יד עם האנשים היושבים בבית הכנסת מן התיבה עד מקומו שיושב בו ויש מהם קרובים או ידידים שמתנשקים עמו ויש מערערים על זה ממ"ש מור"ם בהגה (סי' צח ס"א) אסור לאדם לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת וכו', והקשה על דברי הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת אורח משפט הנ"ל ועל מרן מלכא זיע"א ביחוד הנ"ל, שכתבו דאין חילוק בין קטן לגדול, אלא דקדק הרמ"א לכתוב קטנים משום שיש לאדם אהבה רבה עליהם כמ"ש "הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים" וכו'. אבל כאשר גדלו ונעשו לאנשים לא נשאר אהבה גדולה עד כדי לנשקם ורק בדרך חיבה וכבוד בעלמא. ובפרט כשעושים זה רק ליורדים מעליית התורה דרך העברה למקומם דוהו כבוד לתורה ממש ולא כבוד לבני אדם דאל"כ למה עושין זה רק למי שעלה לס"ת ולא לאחרים, הא ודאי דע"י עלייתו לתורה קולט מקדושת התורה ולכן מדי עובור האנשים הפוגעים בו מכבדים אותו ומנשקין אותו על עלייתו לתורה ואומרים לו חזק ואמץ חזק וברוך שזכית לכך. או נימא דמצינו במתן תורה והגבלת את ההר וכו' השמרו לכם עלות בהר ונגוע בקצהו וא"כ לפי"ז יברחו מלעלות לתורה, ולכן אותם שעלו ויצאו בשלום מנשקים אותם ואומרים להם חזק וברוך וא"כ אין זה ענין לביהכנ"ס שלא ינשקו זה את זה, דאה"נ בלי עליית ס"ת ודאי דאסור. ונראה דגם הרב קוק זלה"ה לא אמר דהוא הדין גדול רק שלא בזמן עליית ס"ת כמו בההיא דלא ינשק בניו הקטנים דלא איירי בעלו לס"ת, ובזה י"ל דמון נקט מלתא דשכיחא קטנים וה"ה גדולים, אבל בעליית ס"ת זהו כבוד לתורה וכמ"ש בש"ס הני בבלאי טפשא דקיימי לס"ת ולא קיימי מקמי ת"ח מפניה עומדים מפני לומדיה לכ"ש, וגם אלו שירדו מס"ת נקראים בכלל לומדיה שהרי למדו בה וקלטו קדושה ממנה. כן נ"ל להליץ בעד המנהג. עכת"ד.

וגדולה מזו ראיתי להגר"צ אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור לציון ח"ב (פמ"ה סע' נה, עמ' רצז) שכתב, אלו הנוהגים לנשק זה את זה בבית הכנסת א"צ למחות בידם, שיש להם על מה לסמוך. ובהערה שם אחר שהביא דברי הרמ"א הנ"ל, כתב ע"ז, ומכל מקום נראה שמנשקים בביהכ"נ דרך כבוד אחר עליה לתורה או באמירת שבת שלום וכדומה ולא כמנשק בניו מתוך אהבה יש להם על מה לסמוך, כיון שאין זה אלא דרך כבוד בעלמא. והוא הדין לבן שמנשק אביו ושאר קרובים שחייב בכבודם שמנשק מפני הכבוד וכעין מש"כ בבא"ח בפרשת ויקרא אות י"א. ע"ש. ואז גם הגון שהם מחזירים ומנשקים למי שנושק להם. עכ"ל.

ומבואר שהאור לציון הוסיף היתר על התירו של הרב שמש ומגן הנ"ל, דהנה הרב שמש ומגן לא התיר אלא כאשר הוא יורד מעליה לס"ת, ויסוד היתרו הוא משום שעושים כן לכבוד התורה ולא לכבוד האדם. ואילו האור לציון כתב שאף באמירת שבת שלום וכיו"ב יש להקל, והיינו משום שיסוד התירו הוא משום שלא עושים כן מתוך אהבה (כמו שמנשק את בניו הקטנים) אלא דרך כבוד בעלמא. ודו"ק.

ואתה תחזה להגאון האדיר רבי יוסף משאש זיע"א רבה הראשי של חיפה באוצר המכתבים (סי' אלף תשפז), ונדפס מחדש בשו"ת מים חיים (חאו"ח ח"ב סי' שלז) שנשאל

אודות המנהג אצל עולי צפון אפריקה, שהעולה לס"ת, בניו וקרוביו מתנשקים עמו, ונראה שזה סותר להלכה שכתב הרמ"א וכו'. והשיב ע"ז, דאין הנדון דומה כלל, דקטנים קתני, שהנשיקה אותם היא מאהבה רבה, ונמשכת, שעל כל הגה וצפצוף היוצא מפיהם ועל כל חיקוי שמחקים המתפללים בתנועותיהם, הוא מעתיר להם חבוקין ונשוקין, בזה יש איסור במקום השראת שכינה, נוסף על הפרעה בתפלה. אמנם נשיקה של גדולים, אינה אלא נשיקה של כבוד, ואינה אלא עראי, ואינה אלא לשם מצוה של עליה לס"ת שזכה לה העולה והוי כמנשק חפץ של מצוה, וכן עושים לכל רב העולה לס"ת, והכל לכבוד התורה, ועליהם תבוא ברכת טוב. עכ"ל.

וכן בקדש חזיתיה להגאון רבי משה מלכה זצ"ל הרב הראשי והראב"ד של פתח תקוה בשו"ת מקוה המים ח"ה (עמ' לט) שכתב להליץ בעד מנהג יוצאי מרוקו, דמלשון הרמ"א הנ"ל מוכח שלא אסר אלא בבניו הקטנים שהוא נושק אותם מרוב אהבה וחביבה ובוזה ממעט באהבת השם, אבל לא אסר בבניו הגדולים כשהם עולים למשל לס"ת, או שאומרים דרשה בבהכ"נ ומנשק אותם על כך, שאז אותה הנשיקה היא באה להעריך אותם ולחזק ידיהם להמשיך בלמוד התורה ואין לך כבוד שמים גדול מזה, ואמת היא שאם מנשק אותם ככה סתם ללא שום סיבה, זה אסור, אבל אם הוא מנשק אותם על מה שלמדו או קראו בס"ת אין בזה שום איסור, דאי לא תימא הכי, היה לו להרמ"א לכתוב "אסור לאדם לנשק בניו" סתם, ומדוע נקט "בניו הקטנים"? ע"ש.

גם אשו"ר להגאון רבי אליהו אברז'ל שליט"א בשו"ת דברות אליהו ח"ו (סי' טז) שהעלה במסקנתו, דהנהגים לנשק העולה לספר תורה בירידתו מן הקריאה, הואיל ועושים כן משום כבוד וחזיון העולה לתורה ולכבוד התורה שרי, ומנהגם יסודתו בהררי קודש ויש להם על מה שיסמכו. ע"ש. וכן הוא בשו"ת חמדת יוסף פלבני ח"ד (סי' ע) ע"ש. וע"ע בספר "גם אני אודך" תשובות מבעל שו"ת אבני ישפה זצ"ל (סי' מד ענף ט), ובשו"ת משנת יוסף ח"ו (סי' לא) ע"ש.

סימוכין לד' המקילים בזה, ושיש חילוק בין גדולים לקטנים

ולפע"ד יש להביא סימוכין לדברי המקילין, ותחילה אמרתי ארדוף אצ"ג מה שכתב בשו"ת בנימין זאב (סי' קסג) שהוא מקור דברי הרמ"א, וז"ל: מצאתי בספר האגודה בברכות פרק כיצד מברכין משם ספר כלבו וכו' ולא ינשק אדם בניו בבית הכנסת להודיע שאין אהבה כאהבת הקב"ה. עכ"ל. הרי שלא כתב בניו "הקטנים" אלא בניו בסתמא. והנה הרמ"א ז"ל צדיק עת'ק דברי הרב בנימין זאב בשינוי קצת, שבמקום לכתוב "בניו" סתם, כתב בניו "הקטנים". ולענ"ד דקדק בדוקא לכתוב "קטנים", דאי נימא דאין חילוק כלל בין גדולים לקטנים, וכמ"ש הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת אורח משפט הנ"ל, א"כ מדוע הוסיף הרמ"א פרט זה? אדרבה הו"ל להעתיק דברי הרב בנימין זאב כמות שהם, והיינו מבינים דאין חילוק כלל בין בניו הגדולים לבניו הקטנים. ואין לומר דהרמ"א תנא ופליג, אלא על כרחך שהרמ"א הבין בדעת האגודה והבנימין זאב ז"ל דמירי בבניו הקטנים דוקא, ובא לפרש דבריהם.

ושבו ראיתי שכן הבין בדעת הרמ"א הרה"ג ר' אברהם מיימון בשו"ת לב חנוך ח"א (סי' יב), והוסיף מטעמ'ת לחלק בין בניו הקטנים לבניו הגדולים, והוא משום דכך מנהג בני אדם שמנשקים את בניהם הקטנים דרך געגועים, וכדאמרו חז"ל במדרש תנחומא (פר' פקודי אות ג): עולם ראשון דומה למלך שהכל שואלין בשלומו ומתאוין הכל לראותו ומחבקין ומנשקין אותו מפני שהוא בן שנה וכו', עולם שלישי דומה לגדי וכו' כך התינוק מתענג לפני אביו ואמו ומרקד לכאן ולכאן ומשחק והכל שמחים בו. ע"כ. ומהיות שכן דרך האבות לנשק הבנים הקטנים ולהשתעשע עמם, שוכח שהוא נמצא בהיכל המלך ובמקום מקדש מעט. וגם המניעה מלנשק את בניו הקטנים גורמת לו שיקבע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום ב"ה.

וכיוצא בזה תמצא למרן ז"ל בשלחנו הטהור (יו"ד סי' שצא ס"א) שכתב: אבל אסור בשמחה, לפיכך לא יקח תינוק בחיקו כל שבעה שמא יבא לידי שחוק. ע"כ. והוא כאמור היות כשהבן קטן שמים לב אליו יותר מן הצריך והוא תופס מקום יותר גדול בלב ובשבילו מניחים אהבת המקום או שוכחים מן האבלות לכן אסור לנשק אותו בבית הכנסת שלא ישכח שהוא בהיכל המלך. עכת"ד. ודפח"ח. וע"ע בספר ואין למו מכשול ח"א (עמ' קמה) שהביא סימוכין להקל מדברי הרי"ח הטוב זיע"א בבן יהודה (ע"ז דף יז ע"א) ע"ש.

ד' הסוברים שיש לבטל המנהג

כל קבל דנא, חזינו להגאון הגדול סבא דמשפטים רבי יהושע מאמאן זצ"ל בשו"ת עמק יהושע ח"ג (חאו"ח סי' יח) שדן בזה, ואחר שהביא דברי מרן ג"ע בשו"ת יחו"ד הנ"ל, כתב ע"ז, ועל שאלתך איך היה המנהג אצלינו במרוקו, אני אומר לע"ד נראה פשוט שגם אצלינו כך היה בדורות הראשונים כמלאכים שמנשק רק ידי הרב או האבא או הקרובים שחייב בכבודם מן הדין, וכמו שהיה נהוג בבגדאד וכמ"ש רבינו הבן איש חי ע"ה (פרשת ויקרא אות יא). אלא שלדאבוננו הרב במשך הזמן אחסור דרי כידוע בכמה דברים, ובוה אשתרבוני אשתרבוני ונחיתו עד שהגיעו למצב כזה ללחוץ ידי כל הקהל או מתנשק עם איזה יחידים עדי הגיעו למקומו, ופשוט שמיחו בהם אז בהתחלת הדבר הזה ולא קבלו מהם, או שמא ידעו שאינם מקבלים מהם ומפני כך לא עמדו כל כך על זה, או שמא לא איסתייעא מילתא להוציא ההלכה לפועל כידוע, (וכמ"ש בשו"ת עין משפט חאו"ח סימן א בענין המנהג שנהגו בזמנו לשורר קריאת שמע וכו' ראה שם), כי ב"ה מדינת מארוקו היתה מדינת חכמים וסופרים נגידים וגדולי תורה ויראה טהורה וכל עניני הלכה היו מאוששים על אדני פז ומלבד זה הרבנים הגדולים שהיו בכל דור דור עמדו ותקנו כמה וכמה תקנות ברוח מבינתם בכל השטחים כידוע לכל באי שער ספרי רבותינו ואבותינו ע"ה לכן הדבר ברור כשמש כמ"ש הגאון המפורסם יחיה דעת הנ"ל בלשונו הטהור, שהמנהג הזה מצוה לבטלו ולימרינהו בניחותא כי היכי דליקבלו מניה, כי עמי הארץ קשה להם לחזור בקלות ממה שנהגו כבר. עכ"ד. והניף ידו שנית בשו"ת עמק יהושע ח"ו (חאו"ח סי' כא) שיש לבטל המנהג הלוה. ע"ש.

גם הלום ראיתי להגאון רבי יצחק חזן זצ"ל בשו"ת יחיה דעת ח"ג (סי' ה) שכתב, שעיקר המנהג היה לנשק ידי מי שהוא חייב בכבודו, כגון אביו או רבו, וכמ"ש הרב בא"ח שידי קרובים שאינו חייב בכבודם, לא ינשק. ודוקא לנשק להם את הידים אבל לא את הפנים כמו שפשט

מנהג רע כזה בכמה מקומות, וכן זכורני בכפרים במרוקו שמעולם לא נשקו על הפנים אפילו מחוץ לביהכ"נ, ורק בערים גדולות כגון קזבלנקה ועוד פשט מנהג זה לנשק על הפנים גם בירידה ועליה לתורה וגם ביציאה מביהכ"נ, ומזה כמה זמן ביטלתי את זה בביהכ"נ שלנו ב"ה ואמרתי שלא לעשות רק הושטת יד לבד, מלבד לת"ח או למי שחייב בכבודם שמותר לנשק ממש את הידים לבד. עכת"ד.

ושא נא עיניך וראה למרן מופת הדור הגרע"י זיע"א בשו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סי' קה אות ד) שכתב להשיג על דברי הגר"ש משאש הנ"ל, שעשה סניגורין למנהגם בדברים שאינם מחוורים כאילו כל מנהגי מרוקו ירדו מן השמים ושראוי לבטל המנהג. וחזר על דבריו גם בחזון עובדיה שבת ח"ב (עמ' רצט-ש) ע"ש. וכ"פ בשו"ת מבית ישראל ח"א (סי' מט), ובשו"ת ויצבור יוסף בר (בר שלום ח"א סי' כב) ע"ש.

השגת הרב עטרת שלמה על ד' העמק יהושע

אמנם בצפייתי צפיתי להרה"ג ר' שלמה דיין שליט"א בשו"ת עטרת שלמה (סי' ט) שאחר שהביא דברי הרב עמק יהושע הנ"ל, כתב ע"ז, ועתה יאמר לי אור עיני, בוצינא דנהורא, אם כדבריו הנאמרים באמת וצדק שכל עניני ההלכה במארוקו היו מאוששים על אדני פז, והרבנים הגדולים שהיו בכל דור ודור עמדו ותקנו כו"כ תקנות וכו' כפי שבאמת הוא, אנו שזכינו לבא בשער ספריהם, למה ומדוע לא מצינו שום תקנה למנהג הזה. ואם בתקנות הגדולות היו נשמעים, למה בתקנה קטנה ופשוטה לא ישמעו. ועוד, שאיני מבין איך יכשר ויקשור הלולי ארץ מארוקו בחכמתם ובינתם בכל השטחים במאי דסיים, "לכן הדבר ברור כשמש וכו'". אלא ודאי שמנהג מארוקו עתה הוא כמנהג הראשונים מקדם ומאז, ולא מיחו החכמים בזה משום שבעיני חכמתם ובינתם ראו טוב טעם ודעת למנהג הנז', ומהר"ו משאש זצ"ל דכל רז לא אניס ליה, חיזק המנהג במילתא בטעמא, וחיפש בעיני רוחו ע"מ אדני המנהג הוטבעו, ומצא להם כפי מדתו ואין למו מכשול, וזהו חובתנו ונעשנה לחפש ולעשות כל טעדיק על מנת למצוא יסוד למנהגי אבותינו ע"ה עפ"י התורה והמצוה, וחבל שהגר"י מאמאן (נר"ו) בעמק יהושע נטה דרכו ממנהג רבותינו ורבותיו, אבותינו ואבותיו ע"ה, בלא ראייה ובלא מעם מספיק וד"ב.

שוב ראיתי לתת מעם למנהגינו עפ"י מ"ש הרב שם טוב גאגין ז"ל בס' כתר שם טוב (דף רמו ס"ק רפב) טעם הנשיקה כשעולה האב לס"ת, משום שהוא בחזרתו מקריאת הס"ת הוא מלא וגדוש בקדושת התורה, ומתוך נשיקה זאת האב משפיע שפע ברכה וקדושה על ראש יוצאי חלציו והיא שעת רצון שתחול ברכת האב על בנו או תלמידו. יעו"ש. ואפ"ל דזו ההשפעה שמשפיע העולה לתורה על יוצאי חלציו לאו דוקא, אלא גם על כל המתנשקים או לוחצים ידיים עמו, דמאחר שהוא מלא וגדוש באותה קדושה, והיא שעת רצון, יש בכוחו להתפח על האחרים באותה השעה, וע"כ לוחצים ידיים זל"ז או ינשק מנשיקות פיהו. ועיין עוד בכתר שם טוב הנז' במנהגי עליית התורה (ח"א אות כח עמוד עט"ר) שהביא מנהג אלג"ר דכשיורד העולה מן התיבה, חוזר על אנשי ביהכנ"ס ומנשקם, והם אומרים לו חזק וברוך והוא משיב להם ברוך תהיה. ע"ש. עכת"ד העט"ש.

הנלע"ד בזה

ולענ"ד לענין הלכה, כיון שנחלקו רבותינו הקדושים שמפיהם אנו חיים, האם נכונה וראויה הנהגה זו להתנשק בבית הכנסת כשיורד מהתיבה לאחר שעלה לס"ת, אין לנהוג כן לכתחלה, כדי שלא להיכנס בידיים לסלע המחלוקת, ושב ואל תעשה עדיף. אמנם מי שנהגו כן אבותיו ואבות אבותיו, ואם כשיורדו מס"ת לא ינשקם, או לחילופין כאשר הוא יורד מהס"ת, לא יבוא לנשקם, אזי יפגעו ממנו, ויגרם ריחוק ופירוד לבבות, רשאי להמשיך במנהג זה, שיש לו על מה שיסמוך, והאמת והשלום אהבו.

גם אשו"ר בספר מורא מקדש אריג פז (בענין נישוק הבנים בביהכנ"ס) ששאל למרן רה"י הגר"מ מאזוז שליט"א בדין זה, לברר מהו המנהג ליוצאי תונס לוב וגלילותיה, דהרי עינינו רואות שאכן אין קפידא בעדה זו, ומנשקים זא"ז לאחר עליה לתורה או בסיום התפלה בד"כ בשבת קודש וכו', והשיב לו הגר"מ בהאי לישנא: אפשר לסמוך על המקילים, ברם דא עקא שמרוב הנישוקים והחיבוקים וחזק וברוך אינם שומעים הברכות לקריאת התורה לעולה הבא אחריו, כמה שיהיה בשקט ופחות רעש עדיף. עכ"ל מרן רה"י שליט"א. ע"ש. וכן מטו ביה משמיה דהראש"ל הגר"מ אליהו זצ"ל (הובאו דבריו בקול צופיך עמ' 336) דבמקומות שנהגים לחבק ולנשק את העולה לתורה, מותר לעשות כן בבית הכנסת, אבל במקום שלא נהגו כן כמו בבית כנסת שלנו אסור. ע"כ. ותעלוזנה כליותי.

נשיקת ידי האב או הרב

ומכל מקום אף הפוסקים הסוברים שיש להחמיר ולבטל המנהג הנ"ל, כתבו שהמנהג פשוט אצלנו, שהבנים מנשקים ידי אביהם, והתלמידים מנשקים ידי רבותיהם, לאחר שסיימו לקרות בתורה, ומנהג זה יסודתו בהררי קודש, וכמ"ש מרן מלכא זיע"א בשו"ת יחווה דעת הנ"ל, שכיון שהקב"ה ציוונו על מוראם וכבודם, שבאביו נאמר, איש אביו ואמו תיראו, והקיש הכתוב כבודו לכבוד המקום (בבא מציעא לב.), וכן לגבי רבו, אמרו חז"ל (אבות פ"ד מ"ב) מורא רבן כמורא שמים. ודרשו כן מהפסוק את ה' אלוהיך תירא, לרבות תלמידי חכמים. (ע' תוס' ב"ק מא: ד"ה לרבות). ונשיקת היד היא דרך כבוד לאדם גדול ומכובד, כמו שפירש רש"י במסכת עבודה זרה (יז.), ולכן גם בבית הכנסת מצוה לנשק ידיהם, שהרי זה דומה למה שאמרו במסכת בבא בתרא (ק"ט:), הלכתא חולקים כבוד לתלמיד בפני הרב, היכא דפליג ליה רביה יקרא, והלכתא אין חולקים כבוד לתלמיד בפני הרב, איכא דלא פליג ליה רביה יקרא. כלומר שאם הרב עצמו חולק כבוד לתלמידו, מותר גם לאחרים לחלוק כבוד לתלמיד בפני הרב, ואין זה כפגיעה בכבוד הרב שעושים כן בפניו. וכן פסק מרן בש"ע (יו"ד סי' רמב סכ"א). ואף כאן שהקב"ה ציוונו על כבודם ומוראם של האב והרב, מצוה לכבדם ולקום מפניהם ולנשק ידם אף בביהכנ"ס, שזהו כבודו של הקב"ה. עכת"ד. וע"ע בשו"ת שפתי עני ח"א (סי' כג), ובשו"ת שערי יושר ח"ג (סי' לז), ובשו"ת באר שרים ח"ב (סי' יז), ובספר תפלה כהלכותיה ח"ה (סי' י הלכה יא), ובספר בית הכנסת כהלכה (שמואלי פי"ח ס"ג, עמ' קצ) ואכמ"ל.

ותצא דינ'א

א. אין לאדם לנשק את בניו הקטנים בבית הכנסת ולהראות להם חיבה, כי עליו לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום ברוך הוא.

ב. נחלקו רבותינו הפוסקים האם איסור זה שייך גם כאשר מנשקים קרובים או ידידים בירידתם מהתיבה לאחר שעלו לספר תורה, יש שכתבו לבטל מנהג זה כיון שסוף סוף אסור להראות אהבה או חיבה במקום מקדש מעט, וזאת אהבת הקב"ה. ויש שכתבו ליישב מנהג זה, שהרמ"א דיבר דוקא בבניו הקטנים, שדרך העולם להראות להם אהבה וחיבה ביותר, משא"כ בגדולים, שהנשיקה נעשית רק כדרך כבוד בעלמא ולא מאהבה וחיבה. ומה גם שעושים כן לכבוד התורה ולא לכבודו של האדם, שהרי רק בירידתו מהס"ת נוהגים כן.

ולמעשה כיון שנחלקו בזה הפוסקים לכתחלה אין לנהוג כן, אמנם מי שנהגו בזה אבותיו ואבות אבותיו, ואם הוא לא יבוא לנשקם לאחר שירדו מעליה לס"ת, וכן כאשר הוא יורד מהס"ת, יפגעו ממנו, ויגרם פירוד וריחוק לבבות, רשאי להמשיך במנהגו ויש לו על מה שיסמוך.

ג. מנהג ישראל קדושים שהבנים מנשקים ידי אביהם, והתלמידים מנשקים ידי רבותיהם, לאחר שסיימו לקרות בתורה, יסודתו בהררי קודש, שהקב"ה ציוונו על מוראם וכבודם, ומצוה לכבדם ולקום מפניהם ולנשק את ידם אף בבית הכנסת, שזהו כבודו של הקדוש ברוך הוא.

הנלע"ד כתבתי, והשי"ת יאיר עינינו בתוה"ק. אכ"ר.



בעל רופא שינים או עובד בהצלה לטפל באשתו נדה

הרב יעקב אהרן סקוצ'ילס

רב ומו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה

בס"ד אדר ב' תשע"ט

לכבוד הגאון החשוב רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך ושא"ס באתי בקיצור הדברים בדבר השאלה שנשאל לגבי רופא שיניים שומר תורה ומצוות שאשתו צריכה לקבל טיפול גדולה בשיניה ועולה הרבה כסף ובעלה יכול לעשות את זה בחנם אלא שהיא כעת בעת נדתה והיא צריכה את הטיפול דחוף האם מותר לו לטפל בה. וכן התעורר שאלה למעשה אצל אנשי הצלה שצריך לטפל באשתו נדה בשבת אם עדיף שהוא יעשה את זה או שיקרא בשבת אנשי הצלה לחלל שבת.

נגיעה באשה חולה שיש בו סכנה

והנה כבר הארכנו בכמה חיבורים בס"ד בדברי הרמב"ם והרמב"ן ודעות האחרונים בנוגע לנגיעה בערוה ואשה נדה, וכתב הבית יוסף בנגיעה באשה שמוגדר כחולה שיש בו סכנה, תלוי במח' בין הרמב"ן והרמב"ם, לדברי הרמב"ם שאיסור נגיעה הוי מדרבנן אין שום איסור לנגוע בה, ואילו לדעת הרמב"ם שחשש לאיסור דאורייתא אפשר דאסור משום דהוי אבזרייהו דגלוי עריות דיהרוג ואל יעבור, וראה בבית שמואל (סימן כ' ס"ק א') ודלא כדברי הש"ך (סימן קצ"ה ס"ק כ') שכתב דאף הרמב"ם אין דעתו לאסור מדאורייתא אלא בנגיעה דרך חיבה, אבל נגיעה ריפוי אף הרמב"ם מודה דלא הוי מדאורייתא, וא"כ וודאי דאף לדעת הרמב"ם במקום סכנה אין לאסור. ועוד כתב שם בש"ך דאפילו שלא במקום סכנה מותר, וכן הוא מנהג בישראל שישראלים ממשיכים הדפק של אשת איש או נכריות אע"פ שיש רופאים אחרים, הרי אפילו בלי סכנה מתירים ע"י שם.

אמנם לגבי אשתו נדה כתב הרמ"א (סימן קצ"ה סעיף י"ז) דרק במקום סכנה מותר, וכן כתב הש"ך שם דאין להתיר אלא במקום סכנה, וראה עוד בש"ך יורה דעה (סימן קנ"ז ס"ק י'). וכבר הזכרנו בספרי דברי הכרתי ופילתי שכתב כדעת הש"ך דכן נוהגים דאשה שיש לה מכה וכדומה שאין לטפל בה אלא במקום סכנה, וטעם הדבר שמחמירים לגבי אשתו נדה מאשר סתם ערוה כיון דלבו גס בה יותר וקרוב לבוא לידי עבירה.

אם אין רופא אחר

והנה יש לעיין בגדר שאין רופא אחר שכתב הרמ"א שמותר לבעל לנגוע באשתו נדה לצורך חוליה אפילו כשאין בו סכנה, ויש להקדים שבדרך כלל אם אין אחר הכוונה היא אפילו שהאשה סומכת יותר על בעלה לעשות את הטיפול או שמשום הפסד ממון שבעלה כמוכן עושה בחינם, או אפילו מחשש עצבות או מתח כבר התירו הגר"ד פיינשטיין שליט"א שבעלה יכולה לטפל בה בצירוף שאין כאן נגיעה של חיבה וצריך ללבוש כפפות. ולמעשה אע"פ שיש מחמירים מ"מ נראה להורות כמ"ש לי מרן הגר"א נבנצל שליט"א כדברי הש"ך בצירוף דברי הפ"ת שכה"ג נחשב כאין לו רופא אחר ויש לטפל בה עם כפפות.

ולענין אגב הזכרתי בספרי אהל יעקב הל' הרחקות נדה מה שדן בשו"ת אבני ישפה חלק ז' (סימן ק') אודות בעל שהוא רופא ויכול ליילד את אשתו, והיא צריכה ללדת בשבת האם עדיף שהוא יעשה בעצמו במקום לחלל שבת או שמא יותר טוב שאחר יעשה כיון שהיא אסורה לו כנדה. והשיב דמסתבר דכיון שצריכים לחלל השבת כדי להשיג רופא אחר, הרי זה נחשב שאין לה מי שישמשנה שהרי ההיתר לחלל השבת הוא רק עבור פיקוח נפש, אבל לא בשביל להחמיר בהלכות נדה, ולכן בעל שהוא רופא ואין להשיג רופא אחר בלי לחלל השבת, יכול ליילד את אשתו, ויכסה ידיו בכפפות, כמ"ש בפתחי תשובה ס"ק ט"ו שהתיר אם אי אפשר אפילו לרחצה, ואם כן ה"ה כאן אם אי אפשר על ידי כפפות, יהיה מותר גם בלי כפפות, עכ"ד.

[ולענין אגב מצאתי לנכון להוסיף הערה שראיתי בספר פותח שער מילואים (סימן ט"ו

אות מ"ה) שהביא את דברי הפתחי תשובה בשם המקור מים חיים להורות שאם אין רופא אחר יש להניח בגד על הדפק ואז מותר לבעלה הרופא למושש לה הדפק על אותו בגד המפסיק. וצע"ק בדברי הפתחי תשובה שם (ס"ק ב') שהביא משו"ת נודע ביהודה דאם אי אפשר בענין אחר להתיר לבעלה לעמוד עליה בשעת טבילה ולתמוך בידי לכוף ראשה לתוך המים, ולא הזכיר מה שכתב כאן שהיכן שאפשר על ידי הפסק בגד. וגם צע"ק בנודע יהודה גופיה שפלפל באיסור נגיעה באשתו נדה והעלה דאם אי אפשר לה לטבול בענין אחר, רק שבעלה יסייע לה לכוף ראשה לתוך המים דשרי ליגע בה אז. והלא עצה פשוטה היא לעשות על ידי הפסק בגד דעכ"פ קיל יותר מנגיעה בבשרה ממש ומהני אפילו לשיטת הבית יוסף בדעת הרמב"ם שהנגיעה מצד עצמה היא איסור דאורייתא בין אם היא לצורך טבילה או לא, עי' שם].

עדיפות לאדם זר לנגוע באשה נדה

והנה לענין איש יהודי אם יש לו עדיפות לנגוע ולטפל באשה בעת נדתה מאשר בעלה כשצריכה לכך, בספר תורת היולדת (פרק י"ט סעיף ו') כתב לגבי יולדת שהיא נדה וצריכה תמיכה, כגון שקשה לה להיכנס לרכב בכוחות עצמה ואין נשים אחרים לעזור לה, מעיקר הדין יתמוך בה הנהג ולא בעלה והכל לפי הענין. וטעמא דמילתא על פי מה שמבואר בשו"ת זרע אמת חלק ג' (סימן קט"ז) ובשו"ת אגרות משה יורה דעה (סימן צ') שלאדם זר מותר לנגוע בנדה כשאינו בדרך חיבה, ואיסור הנגיעה הוא סייג לבעל, מאחר ולבו גס בה כמבואר בסימן קצ"ה. וכן משמע מדברי השו"ע (סעיף י"ז) שכתב דאם אין שם אדם אחר, התיירו לבעל שהוא רופא למשש דופק אשתו נדה. משמע שאם יש שם אחר עדיף הוא על פני הבעל ודוחק להעמיד דברי השו"ע באופן שיש שם נשים רופאות או נכרים. אמנם אם אין שם אחר, מותר לבעל לתמוך באשתו, שתמיכה זו, שאינה בדרך חיבה מותרת. ובנידון דידן יש כמה צדדים לומר שבמקרה כזה נידון כאין לו אחר.

ולמעשה לענין הלכה למעשה ביררתי אצל כמה גדולי ההוראה כיצד לנהוג למעשה אצל רופא שיניים וכן לגבי איש שעובד בהלצה, ומרן הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שמותר לבעלה לעשות הטיפול עם כפפות. וכן לגבי אחד שעובד בהצלה מותר לו לטפל באשתו עם כפפות מאשר לקרוא לאחר לחלל שבת. וכן שמעתי ממו"ר הגר"מ דייטש שליט"א. מיהו הגר"ע איוערבאך שליט"א פסק שאין לבעל לטפל באשתו נדה בשיניים.

ולענין אגב נוסף לכם במה שנשאלתי לפני זמן שאלה דומה בהלכות הרחקות לגבי אברך שנשבר לו אצבע ברגלו והיה מאוד קשה לו להחליף הגבס שהרופא אמר לו לעשות כל יום, הוא שואל האם אשתו נדה יכולה להחליף את הגבס במקום שאין אחר או שקשה להשיג אחר אם זה נחשב מספיק כחולה להתיר ההרחקה.

והנה בענין גדר חולה שדנו בו הראשונים אם ניתן להקל בדיני הרחקות יש לברר, בשיעורי שבט הלוי כתב דחולה לאו היינו שיש בו סכנה, דבזה שרי משום פיקוח נפש, וגם לא במיוחד בעלמא, דבזה אין היתר כמו שכתב בדרכי תשובה (ס"ק מ"ט) בשם המקור חיים, אלא מיירי הכא בחולה שאין בו סכנה, ובזה התיירו לשמשו כדי צרכו חוץ מדברים שהם דרך חיבה, ובדרכי

תשובה (ס"ק נ"א) הביא פוסקים שמתירים אפילו רחיצת פניו ידיו ורגליו, משום דקשה להבחין מהו חולה שיש בו סכנה ומה אין בו סכנה. ולענין זקן חולה שאין מי שימשונו חוץ מאשתו וצריך גם הרחצת פניו וידיו ולהקימו ולהשכיבו, כתבו האחרונים דאם הוא חולה שיש בו סכנה ודאי מותר, ובשו"ת רדב"ז חלק ד' סימן ס"ב מבואר דאפילו אם אין בו סכנה ואין מי שימשונו ואינו יכול לזוז, ואם יזניחוהו יגיע ח"ו למחלות יותר חמורות, הוי כחולה שיש בו סכנה ומותר, אבל לכתחילה תעשה על ידי דבר המפסיק כגון כפפות כדי שלא תגע בו ממש. אמנם יש להשתדל ככל שאפשר להשתמש על ידי אחר, או על ידי אחות בבית החולים, על פי המבואר באחרונים באה"ע סימן כ"א סעיף ה' דכל שירות אינו בכלל משתמש באשה, לכן עדיף על ידי אחות מאשתו נדה שבה אסרו גם מה שאינו קרובה, אך מה שהוא דרך חיבה כרחיצה וכדומה שהוא בגדר שימוש באשה צ"ע, עכ"ד. ובגדר חולה לענין זה ראה עוד בשו"ת ודרשת וחקרת חלק ו' (יורה דעה סימן ל"ט) מה שכתב בזה.

וראה בשו"ע סעיף ט"ו-ט"ז, כל שאפשר לשמשו על ידי אחר אפילו ע"י הדחק אסור לה לשמשו, ומ"מ אינם חייבים לשכור לו משמש, כ"כ הרדב"ז שם. ויש לידע שכל השימושים שמותרים לעשות הוא דוקא אם אין הבעל בעצמו יכול לעשותו משום דאין זה נחשב דחק.

ובאמת בנידון דידן יש לעיין האם בזה שהבעל קשה לו מאוד להחליף את הגבס לבד אע"פ שרק אבר אחד נמצא במצב של חוליה ולא שאר הגוף האם ניתן גם להקל על פי כללי השו"ע סוף סימן קצ"ה או לא. והפנתי לגדולי ההוראה שליט"א לברר הלכה למעשה בשאלה החמורה הנ"ל, ומרן הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שבכח"ג מותר לה להחליף הגבס שלו. ובמח"ס חיי הלוי הגר"י וואזנר שליט"א כתב לי בזה וז"ל: ומה ששאל מע"כ במי שנשבר לו אבצע ברגלו ל"ע וצריך להחליף בכל יום הגבס או הרטיה, אי יכולין להתיר אשתו נדה להחליפו באופן שאי אפשר לו לעשותו בעצמו ואין איש אחר שם, ונראה דלמעשה אין להתיר וכמו שכתבנו בחיי הלוי חלק א' (סימן ע"ג אות מ"ו) ובהלכות טהרה (סימן קצ"ה ס"ק קי"ב) דחולה שגופו בריא ורק יש לו שבר יד ל"ע הוי דינו כמו אשה שהיא חולה עי' שם.

וכשאשה חולה כתבנו שם דצריך להשכיר איש אחר שימשו, ובפרט בנידון דידן שאין צריך להחליף רק פעם א' ביום, וודאי יכולים למצוא איש אחד שיחליף לו הרטיה.

והגר"י שוב שליט"א כתב לי שלא יכולה להחליף הגבס, וכך שמעתי מהגאון רבי עזריאל אویערבאך שליט"א.

ידידי הגר"נ גראס שליט"א במח"ס שארית אברהם כתב לי בזה וז"ל: מעכ"ת ביאר בשאלתו לדון האם הוא בכלל ההיתר שנפסק בס' קצ"ה סעי' ט"ו באם הוא חולה ואין אחר שימשונו וזלחה שמותר לה לשמשו וזלחה רחיצת פניו ורגליו והצעת המטה. וזוהי משמע שאפילו נגיעה ממש מותר באם הוא בגדר חולה (שאינו בו סכנה), והשאלה היא האם אצבע שנשברה תיחשב בכלל חולה לענין זה כיון שסוף סוף כל גופו בבריאות השלימה, עד כאן עיקרי שאלתו.

ולענ"ד השפילה נראה לדמות זאת למה שנפסק בשו"ע או"ח סי' שכ"ח סעי' י"ז, שסכנת

אבר עדיף להיתר מדין חולה שאין בו סכנה. ובעוד שבחושאיב"ס נחלקו האם מותר לישראל לעשות עבורו מלאכה דרבנן שלא ע"י שינוי, הרי שבסכנת אבר ההיתר יותר רווח לעשות עבורו איסור דרבנן ע"י ישראל, עיי"ש. ולכן באם המצב הוא שחבישה זאת נצרכה בכדי שלרפאו את אצבע רגלו שנשברה ואם לא יטפלו בה כהוגן מסכן את האצבע שלא תחזור לאיתנה הראשון, הרי גם זה בכלל סכנת אבר וממילא עפ"י הנ"ל עדיף מחולה שאיב"ס המוזכר להיתר שימוש ע"י האשה.

ועדיין לא נגענו במה שייתכן שייתכפו עליו יסוריו באופן שייחלש כל גופו, ואז אפילו אם לא יפול למשכב מכל מקום כבר בגדר חולה כל גופו ייקרא שדינו כחולה שאיב"ס.

העולה לדינא: אשה נדה שצריכה טיפול שיניים ואי אפשר להמתין לרופא אחר או שבעלה הרופא עושה בחנם יש מקום להקל לפי הענין ובפרט שלובש כפפות.

בעל ששמו גבס על אצבע של הרגל שלו וקשה מאוד להחליף אותו לבד ואין שם אחר לעשות את זה אלא אשתו נדה, המיקל לתת לה להחליף את הגבס יש לו על מה לסמוך, והמחמיר תע"ב כמ"ש בסדרי טהרה שהמחמיר בדברים אלו תע"ב.

בברכת התורה
יעקב אהרן סקוצילס



תפילה בחוצות⁶⁹

הרב יהושע אברהם הכהן דובינסקי
תושב פסיעק נ"ד

בדין מניין שעשים אנשים בימים אלו בחוצות, מחמת מגיפת הקרונה ר"ל. ויש אלו העושים מניין בחצרות מאחורי הבתים, ויש שעושים על המרפסות כשרואים אחד את השני. ולפעמים אחד בבית זה ורואה מחלון, ואחד נמצא בחצר. ולפעמים יש כביש ביניהם או כביש צדדי הנקרא alleyway המפריד. ויש לברר האם מצטרפים למנין או לאו. ואכתוב מילין מה שנראה לענ"ד להלכה ולא למעשה.

הנה בגמרא ברכות דף ל"ד ע"ב איתא "ואמר רב כהנה חציף עלי מאן דמצלי בבקתא". ומפרש רש"י ד"ה בבקעה. "שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר".

(69) לזכות הרב חיים שניאור זלמן יהודה בן הינדא יוכבד שיחי'. וכל החולים הצריכים רפו"ש תומ"י ממש.

ובתוס' הקשה והכתיב "וילך יצחק לשוח בשדה". ובתי' א' דתוס' 70: התם איירי בהר המוריה. ובתי' ב' כתב בקתא דהכא מיירי בבקעה במקום שרגילין שם בני אדם לעבור והולכי דרכים. והנה הנפק"מ בין שני התירושים הוא האם מותר להתפלל בשדה במקום שאין הולכי דרכים. לתי' א' של תוס' ופי' רש"י, אסור. ולתי' ב' דתוס' מותר. וכן מפורש בפמ"ג א"א ס' צ' סק"ו.

ועיין בחידושי הרש"ש דף ל"ד ע"ב (ובמעדני יו"ט פ"ה ס"ק פ') דהרא"ש והרי"ף והרמב"ם השמיטו דין זה. וכתב הרש"ש דאפשר דדחהו משום דס"ל כסוגיין דברכות דף ג' ע"א, ממה שאמר אליהו לר' יוסי "הוי ליה להתפלל בדרך", וסיים שם "למדתי שמתפללים בדרך". וא"כ חזינון שאף בדרך (שיש הולכי דרכים) מותר להתפלל. ועיין שם ברש"ש שמתרץ קושית התוס' באופן אחר דבקתא היינו בית צר.

וכד עיינת ברא"ש פ"א ס"ג מביא גמרא דא דדף ג' שאם הוא בדרך מותר להתפלל בשדה, וכשיש הפסק דעוברי דרכים מותר להתפלל תפילה קצרה והיינו תפילת הבינינו. וכן משמע במעדני יו"ט סק"ט דמותר להאריך בתפילה בשדה. וכן פסק הרי"ף דף ח' בדפי הרי"ף. משמע שמדינא מותר להתפלל בשדה, ורק אם יש הפסק דעוברי דרכים מותר להתפלל תפילה קצרה.

ועיין עוד בדברי רבינו יונה דף ג' ע"ב "ונראה שאם עומד במקום שהוא טרוד וירא שיפסיקנו, או שלא יוכל להתפלל בכונה תפלה ארוכה כל כך, שאפילו בעיר מתפלל הבינינו בימות החמה". ויש לעיין דלכאורה משמע מדברי הר"י שאם אינו ירא שיפסיקנו ויוכל לכוין להתפלל תפילה ארוכה, מותר לו להתפלל תפלה ארוכה. ועד"ז הוא הלשון במג"א סי' נ"ה סק"ז "ואם מתירא שיפסיקוהו עוברי דרכים יתפלל תפלה קצרה עס"ק". וכן הלשון בשו"ע רבינו. ואף שיש לחלוק דהכוונה שעוברי דרכים ממילא יפסיקוהו, מכל מקום פשוט דברי אליהו בגמ' שם ובדברי הפוסקים משמע שאם יוכל לכוון מותר. אמנם עיין מש"כ בכף החיים סי' צ' ס"ק כ"ז שכתב "ומיהו צריכין להתפלל חוץ מהדרך בשדה במקום שלא יפסיקוהו עוברי דרכים". ועיין לקמן דלכאורה דברי רבינו בשו"ע ר' לדיוקא קאתי.

ובב"י סי' צ' מביא הטעם של רש"י לעיקר, שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר. והקשה על תי' הב' של תוס' דאי טעמא הוי משום עוברי דרכים, לכאורה אין זה טעם לקוראו חצוף (ועיין ט"ז סק"ב). ובשו"ע סי' צ' סעיף ה' פסק כן "לא יתפלל במקום פרוץ כמו בשדה מפני שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר". וא"כ לדעת המחבר מצד חשש הפסק של הולכי דרכים לכאורה היה צריך להיות מותר להתפלל בשדה. וכשננטה הגמרא איסור להתפלל בבקתא הוא מצד איסור דחציפות שאינו מתפלל במקום צנוע.

וכד עיינת במג"א סק"ו ובשו"ע דבעל התניא שם ס"ה וז"ל "לא יתפלל אלא בבית ולא

70) עיין בכף החיים סי' צ' ס"ק כ"ז שמביא ב' פירושים בדברי התוס': א' משום שבאמת מקום המקדש היה מוקף מחיצות, ומ"מ נקרא שדה כו'. ב' מחמת שהוא מקום קדוש לכו נכנע עיי"ש.

במקום פרוץ כמו בשדה אלא א"כ הוא בדרך, מפני שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר וכו'. ואם מתיירא שלא יפסיקוהו עובדי דרכים יתפלל תפילה קצרה". וכ"כ בבאר היטב. משמע דנקט טעמא דרש"י ותוס' בתי' א' לעיקר (עיין פמ"ג סק"ג).

ולכאורה עפ"ז מובן מה שיש להקשות דבגמרא דף ל"ד משמע שלא יתפלל בשדה, ובדף ג' משמע שאליו תמה מדוע לא התפלל בדרך בשדה (ואי לאו משום דעובדי דרכים היה מותר) משמע שמותר להתפלל. וע"ז מתוך דבשעת הדחק שהוא בדרך מותר. דהנה רבינו מביא טעמא דהמחבר לעיקר, ומ"מ מבאר שמותר במקום שא"א באופן אחר. ועיין לשון רבינו בסי' ק"י ס"א "בשעת הדחק שאי אפשר לו להתפלל שמונה עשרה ברכות וכו', או שעומד במקום שהוא טרוד וירא שמא יפסיקוהו וכו'". לכאורה משמע מהלשון כאן בסוגיין וממה שכתב רבינו בסי' ק"י ס"א שכשהוא בדרך מותר לעמוד במקום שהוא טרוד אם אינו ירא שמא יפסיקוהו.

בכל אופן בנידון דידן ג"כ הוי שעת הדחק שהרי א"א להתפלל במנין בביהכ"נ, וא"כ לכאורה (לכו"ע) היה צריך להיות מותר להתפלל בחוצות.

(ועוד מובא בפסקי תשובות סי' צ' ס"ה. בשם אחרונים שיש להקל כשהמקום צר מהכיל את כולם בביה"כ דמותר להתפלל ברחוב. ובלבד שלא יופרע על ידי עוברים ושבים).

ועוד מובא בפוסקים (עיין פסקי תשובות שם) דכשיש מנין בשדה, יש הרבה ראשונים דמותר להתפלל בחוצות. ועיין בכף החיים כתב סימן ד' אות ל"א כתב בשם הריטב"א שכשמתפללים עשרה אנשים במקום פרוץ אין בזה משום חציפות, וא"כ גם לדעת המחבר לכאורה היה צריך להיות מותר. וכ"כ בתורת חיים סק"ז שכשיש עשרה יש אימת מלך ולבם נכנע.

ב) אבל עדיין צריך עיון כשיש מחיצות בין חצר לחצר, האם המחיצות נחשבים הפסק כדי לצרף ב' החצרות למנין. והנה בב"י סי' נ"ה ד"ה תנן. מביא מחלוקת ראשונים, דלדעת ר' ירוחם כשראשו ורובו בחלון או על עובי הכותל הנראה מתוך הבית, אז מצטרף למנין. אבל מהר"י אבוהב בשם גאון מביא שמכניס ראשו בחלון מצטרף עמהן. וכ"כ באורחות חיים וז"ל: כתב רבינו האי מי שעומד אחורי בית הכנסת וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ד', ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה עכ"ל⁷¹.

ועיין בפרי חדש סי' נ"ה (ומג"א סקי"ב) שמבאר דברי רבינו האי גאון דהיינו שהוא במקום גבוה שוה לחלון בית הכנסת, דאי לאו הכי הוי כגגין ועליות דלא מצטרפי. אבל צריך להבין

71) והקשה המחזיק ברכה סי' נ"ה סעיף ח' דכד עיינת באורחות חיים כתב מי שביתו קרוב לבהכ"נ אעפ"י שחלונו פתוח לבהכ"נ ושומע קול ש"ץ אינו מצטרף עמהם". וראיתי במאמר של הרה"ג הרב ברוך אבערלאנדער שליט"א בקובץ א"ת י"א ניסן שבמהדורת מכון ירושלים מביא כת"ב ב' שבו הוסיף האורחות חיים הרבה חידושים ובו נמצא כמו שכתוב בב"י.

דא"כ מאי קמ"ל רבינו האי גאון דאף שהוא גבוה כמה קומות. וראיתי שמביאים בשם הבית מאיר דהו"א דרק אם אינו גבוה כ"כ נתקדש עם ביהכ"נ, קמ"ל דגם בגבוה מצטרף. והיינו כשהחלון גבוה כל כך הו"א דהוי רשות נפרד ואינו בד' אמות של הביהכ"נ, קמ"ל דהוי כמו שהוא בתוך בית הכנסת.

אבל עדיין צ"ל בשיטת מהר"י אבוהב, דפשטות לשונו משמע דס"ל כר' ירוחם שצריך להכניס ראשו ממש ולא סגי במראה פנים. ואולי י"ל משום שמהר"י אבוהב מביא בשם גאון, בפשטות היינו כדעת רבינו האי גאון. או י"ל משום דלא הצריך ראשו ורובו כדעת רי"ו, משמע שהעיקר הוא שמראה פנים. והפירוש "כשמכניס ראשו בחלון" אין הכוונה בפנים בתוך החלון אלא שפניו כנגד החלון. ובמחזיק ברכה סי' נ"ה פירש דברי הב"י דאירי שאי אפשר להראות פנים לביהכנ"ס בלא הכנסת פנים לתוך החלון, הא בלאו הכי מראה פנים סגי עיי"ש.

ובשו"ע סי' נ"ה סעיף י"ד פסק כדברי רבינו האי גאון וז"ל "מי שעומד אחורי ביהכנ"ס וביניהם חלון אפי' גבוה כמה קומות, אפי' אינו רחב ארבע ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה. רמ"א גגין ועליות אינן בכלל בית והעומד עליהם אינו מצטרף". וכ"כ המג"א סקי"ב. שו"ע רבינו סי' נ"ה סט"ז. פמ"ג סקי"ב. וכ"כ בפר"ח סקי"ג בשם הרשב"א סי' צ"ו כל שרואים זא"ז הרי אלו מצטרפים אפי' בב' בתים דומיא דזימון. ועדיפא מזימון, דבבית אחד אינן צריכים לראות זא"ז, משא"כ בזימון צריכים לראות זא"ז.

ג. והנה באמת מצינו מחלוקת ראשונים וגדולי האחרונים בדין הפסק מחיצות. דבשו"ת הרשב"א סי' צ"ו דן בדין תיבה גבוה עשרה ורחבה ד' ויש מחיצות גבוהות שהחזן מוציא את הרבים יד"ח. והביא ב' טעמים א' משום שהוא תשמיש ביכנ"ס והוי רגלי ביהכנ"ס "ותיבה זו ששליח צבור עומד לתשמיש בית הכנסת עושין אותה גבוהה כדי להשמיע הצבור, ומכלל בית הכנסת היא. ולפיכך עונין אחריו אפילו אותן שבעזרות בין בעזרת אנשים בין בעזרת נשים". וטעם ב' משום שרואים זא"ז והוי כמו זימון של ביהמ"ז. ובשו"ע סעיף י"ט כתב כטעם הא'. ועיין בפר"ח שם שכתב דהמחבר חידש דאפי' באינם רואים זא"ז מצטרפים, ולהכי צריך טעמא דהיא בטילה. ובמג"א סקי"ד ובשו"ע רבינו סעיף כ"ד מביאים נמי טעם ב' דכיון שרואים זא"ז מצטרפים.

ובשו"ת הרשב"א סי' ל"ז כתב בדין מקצת העשרה בעזרה ומקצת בביהכנ"ס למטה, דאינן מצטרפין למנין. ואין ראייה מגמרא ברכות דף נ' ע"א דרואים אלו את אלו דמצטרפי, דהתם איירי שבכל בית יש שלושה או עשרה, ולא איירי מדין צירוף למנין אלא מדין צירוף ב' חבורות שיש בכל אחד כדי זימון, ואחד מברך לכולם. משא"כ בתפילה דדיינינן לדין צירוף, אז מראה פנים אינו מועיל.

ובחידושי הגר"א משניות דברכות שם פסק כהרשב"ש וז"ל: "אבל היו רק א' בזה וב' בזה, או ב' וב', אין מצטרפין אפילו בראיין".

ובמחזיק ברכה סי' נ"ה ס' ז-ח ג"כ הביא הרבה פוסקים המחמירים וביניהם המהרקי"ש,

והרב מלכי בקודש, ושיירי כנסת הגדולה, והאליה רבא, ושו"ת זרע אמת, וס"ל כהרשב"ש. ולמסקנה דמליתא פסק כן, דאף הרשב"א לא כתב טעם רואים זא"ז אלא בדרך אפשר.

ובמשנה ברורה סי' נ"ה ס"ק נ"ב ג"כ פסק דמהני לצרף כשרואים זא"ז. ומ"מ סיים "ואעפ"כ יותר טוב אם בנקל הוא לו לירד לבהכנ"ס שירד, דיש מהאחרונים שחולקין על עיקר הדין וסוברין דענינינו אינו דומה לזימון כלל". והטעם מבואר בביאור הלכה שמקור ההיתר הוא משו"ת הרשב"א סי' צ"ו ושם כתב היתר של מראה פנים רק בדרך אפשר. אבל לכאורה המשנ"ב סותר עצמו במש"כ בסי' קצ"ה בביאור הלכה דמשמע שם דס"ל כדעת הרשב"ש "ובאמת יותר מסתבר כדבריהם (רשב"ש והגר"א)". ועיי"ש שמביא שכן הוא דעת הרא"ה דס"ל דאיירי שיש בכל חבורה כדי זימון. והוא נמצא ברא"ה דף נ' ע"ב שכתב דוקא אם הם רחוקים זמ"ז, או צריך שישבו מתחילה על דעת כן. אבל אם כל חבורה היו קרובים, כיון שבכל חדא איכא חבורה ראויה לזימון ה"ה מצטרפים אף אם לא ישבו מתחילה על דעת כן.

ואולי יש לומר שלענין תפילה יש להקל טפי, שמצינו כמה דינים שאנו מקילין בו. אבל באמת קשה לומר כן שאדרבה לדעת הרשב"ש דין צירוף עשרה לתפילה שצריך ליצור ולצרפן למנין חמור טפי מזימון, ומשום שנראה שמחמיר שם כדעת הרשב"ש א"כ מאי שנא הכא בסוגיין סי' נ"ה (ועיי' בשו"ת הרשב"ש שם, שמביא כמה דינים בתפילה דקיל טפי מזימון).

ובערוך השולחן סי' נ"ה סעיף י"ז ג"כ ס"ל שאין מצטרפין למנין כשהם בשני מקומות : "והיינו בחדר אחד, אבל לצרף עשרה משני מקומות אין מצטרפין. ובהכרח לומר כן דהרי אכל בי עשרה שכניתא שריא, וזה לא שייך אלא שמקובצין במקום אחד, דאל"כ הא לעולם יש עשרה בעיר ומה לי שני מקומות או עשרה מקומות". ועוד הביא בסעיף י"ט מחלוקת אם העומדים בעליות מצטרפות וכו', אבל ודאי העומדים בעזרת נשים אינם מצטרפין אף שיש חלונות. ולא דמי לעומד אחורי בהכנ"ס דמצטרף בראיית פנים, דהתם אינו עומד בבית בפ"ע אלא בחצר או ברחוב, ולכן חשבינן ליה כאלו עומד בבהכנ"ס. אבל בעומד בבית בפ"ע לא. ובסוגריים מביא שגם העומד אחורי בבהכנ"ס אינו מצטרף אלא אחד ולא יותר.

ועיי' בשו"ת משכנות יעקב ס' ע"ה שמחמיר ג"כ כהרשב"ש.

וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' כ' שכתב דעזרת נשים הוי רשות בפני עצמו, כיון שיש מחיצות גמורות מפרידות. וכל המחלוקת דקדמונים היינו בבימת ביהכנ"ס אם נחשב רשות לעצמו, אבל דין עזרת נשים כב' בתים דמחמירים לענין צירוף. והביא שכן כתב הערוך השולחן סעיף כ' עיי"ש.

וא"כ לדעת הפוסקים הנ"ל ממרפסת למרפסת לכאורה הוי כמו מבית לבית שאי אפשר לצרפן למנין.

אמנם בשו"ת שרגא המאיר ח"ג סי' ס' הביא דברי הערוך השולחן שם, וכתב בד"א דיש מקום להסתפק אי מצטרפי דוקא בביהכנ"ס ובשני בתים, אבל בשדה לכו"ע אינו מפריד, ולא

נחשב לב' בתים שאינם מצטרפים (ולענין סריגה שם מביא דיש מחמירים). וא"כ י"ל דשכולם מתפללים בחוץ (ולא במרפסות) גם המחמירים היו מתירים.

ד. לאידך מצינו הרבה ראשונים וגדולי האחרונים הסוברים דראיית פנים מצרפן להשלים מנין.

דהנה בחידושי המאירי סוגיין דף נ' ע"א מבואר "או שמצטרפין לברך בשם אם הם י' בין כולם כו'. ובתלמוד המערב אמרו פירשו שלא שהיו בבית אחד לבד, אלא אף בב' בתים הואיל ורואים זא"ז". מפורש מדברי המאירי דלדין צירוף למנין קמיירי (לברך בשם).

וכן הוא בנימוקי יוסף "מצטרפין הן לזימון הן לעשרה הן למאה".

ובתוס' ברכות נ' ע"ב ד"ה מביא. דהוא הדין ב' בתים מצטרפי. ומקשה "והא דנקט במתני' בית אחד משום חדוש דסיפא דאפי' בבית אחד אם לאו (אינו רואים זא"ז) אין מזמנין". ולכאורה היה לו לתוס' לתרץ דנקט בית אחד משום כדי לצרף לי' צריך שיהיו בבית אחד, אבל בב' בתים אינם מצטרפין. אלא ודאי אף בב' בתים מצטרפים, ומשום הכי לא תי' התוס' כן. וכן מבואר בראש יוסף בסוגיין.

וכן בחידושי הרמב"ן דף מ"ה ע"א "לפיכך אני אומר בשתי חבורות שהם בבית אחד שאפי' רואין אלו את אלו, או שיש שמש ביניהם אינן מצטרפין לברכה דהמוציא, שחובת זימון קובעתן. ואפי' יש בכל חבורה כדי זימון מתוך שאינן רשאין ליחלק קבועין הם אפי' מחבורה לחבורה שאם רצו לזמן ביחד מזמנין" מבואר מדבריו דמפרש "שתי חבורות" לאו דוקא כשיש כדי שיעור זימון בכל חבורה, אלא אף כשאין שיעור זימון ה"ה מצטרפין, ולכן ממשיך בדבריו אח"כ "ואפי' יש בכל חבורה כדי זימון" משמע דבראשית דבריו איירי אף אם אין בכל חבורה כדי שיעור זימון וכו' (לכאורה זהו כוונת הביאור הלכה סי' קצ"ה שם).

וכן מצינו בחידושי ראבי"א סי' קל"ד מפורש שאם רואים אלו את אלו בשני בתים, הוי כאלו הם בבית אחד. והא דעירובין דחצר קטנה שנפרצה לגדולה איירי שאינם רואים אלו את אלו, אבל אם רואים זא"ז ה"ה מצטרפין (ממש כדברי הפר"ח).

ועיין בחידושי רע"א סי' קצ"ה סק"א דכתב דיש מחלוקת הראשונים אם שתי חבורות מצטרפות, לדעת הרשב"ש סי' ל"ז דוקא כשיש זימון לכל חבורה בפ"ע בזה מצטרפים יחד. אבל לצרף שני בתים לעשות שיעור זימון לא. אבל לדעת הב"י סי' נ"ה שהביא דעת הרא"ש שהחזן מצרף ב' בתים נלמד מדין זימון, א"כ כן הוא הדין בזימון דסגי לצרף שיעור זימון אף מב' בתים. וכך משמע מדברי הרשב"א מג"א ופר"ח.

ולכאורה לפי זה נפסק הלכתא כדעת ר' יהושע בפסחים דף פ"ה, וכפי' רש"י שכל המחלוקת רב ורישב"ל היינו לדין צירוף, ולא כדעת התוס' שם החולק וסובר דדוקא לענין לצרף ב' צדין שיש להם שיעור זימון, אבל לעשות שיעור זימון ע"י שרואים אלו את אלו,

לא. אבל באמת אינו די"ל בפשטות דס"ל כדעת התוס' דלאו לענין צירוף איירי, והוא משום שאינם רואים זא"ז לכן אינם מצטרפים, והל' כתוס' וכפירוש ר' יהושע בן לוי, ואיירי שאינם רואים זה את זה כנ"ל לכן אינם מצטרפים, אבל אם רואים זא"ז אף ר' יהושע ס"ל דמצטרפים.

ואף שרע"א הביא זאת בדעת הרא"ש לפי הבנת הב"י. אולי י"ל שכן מוכח בדעת הרא"ש שהביא הטור גופא, דס"ל דהש"ץ מחשיב ב' הצדדים לרואים אלו את אלו דמצטרפים, דאל"כ היאך שליח ציבור מצטרפם, והרי כל סברת הרשב"ש הוא שצירוף של זימון ברואין זא"ז הוי צירוף כל שהוא, אבל צירוף של תפילה צריך שיהא צירוף אמיתי, היינו שכולם במקום אחד ממש, (וכאן רק החזון נמצא במקום אחד (בב"א) ושאר הצדדין נמצאים במקום אחד). אמנם באמת הרשב"ש בסוף התשובה מבאר דלא למדו הרא"ש מדין זימון (והטור שמע זאת מאביו הרא"ש כחידוש בפ"ע). והטעם דהרא"ש הוא משום שהוא עומד באמצע הרי זה מצטפן לאלו שבפנים, והוי כאלו הש"ץ נמצא בשתי מקומות בב"א ולכן מצרפן (ובפרישה סי' נ"ה סק"ז ג"כ הביא סברא זו) ולא מטעם רואים זא"ז. ועיין לקמן. אבל לענ"ד עדיין צ"ל דהרי הטור הביא בדבריו שלפנ"ז דהעומד תוך הפתח מן המשקוף ולפנים כלפנים, ממנו ולחוץ כלחוץ. וא"כ בשלמא אי אמרינן שהוא רואה ב' הצדדין ועי"ז הוי כאלו רואים זא"ז, שפיר. אלא אי אמרינן דהוי בב' מקומות בב"א הרי כשעומד בפתח אין ראשו ורובו בב' מקומות, אלא במקום אחד, והאיך מצרף ב' הצדדים בב"א.

והיוצא מכל הנ"ל שיסוד המחלוקת בין הרשב"א וסיעתו ובין לדעת הרשב"ש וסייעתם, הוא מה גדר צירוף, כגון חזון המצרף ב' צדדין למנין לדעת הרשב"א השמש עושה אותם כאלו הם חבורה אחת ע"י צירוף שמראה פנים לכולם כנ"ל ובלשון הט"ז סי' קצ"ה ס"ק ג' "דהוא רואה אלו ואלו וה"ל כמקצתן רואים זא"ז", וממילא נעשים חבורה אחת. ולדעת הרשב"ש דין צירוף ברואים זא"ז הוא צירוף כל שהוא ואינו צירוף אמיתי, ולכן אי אפשר להצטרף לתפילה או לזימון רק כשיש בפועל עשרה במקום אחד (חוץ מחזון העומד בפתח כנ"ל), והא דאיתא במתני' דמצטרפי בזימון, היינו משום שיש כדי זימון בכל חבורה ואז סגי בצירוף כל שהוא.

ואם כנים הדברים א"כ יש לנו לצרף אף דעת רבינו יונה דף נ' ע"ב שכתב "דכיון שרואין אלו לאלו כמו אם היו אוכלים כולם בחבורה אחת דיינינן להו". הרי דין צירוף דינו כמו שהוא נמצא באותו חבורה. משא"כ לדעת הרשב"ש לא צריך שיהיו בחבורה אחת ממש בזימון, אלא צירוף כל שהוא סגי. ע"ד כשיש מנין בתפילה במקום אחד בביהכנ"ס, ואנשים שמבחוץ לבית הכנסת עונים אחר הש"ץ דסגי אף כשאינם רואים זא"ז (אף שלענין זימון חמיר בדין זה) ואינם צריכים להיות במקום אחד ממש בבחי' רואים זא"ז⁷².

72) אבל לכאורה יש לחלק ע"פ מש"כ הלבוש סי' נ"ה סעיף כ' "וכל הני מילי מילי אינם נאמרים אלא להצטרף לעשרה במקום אחד, אבל אם היו עשרה במקום אחד ואומרים קדיש וקדושה ואחד או יותר במקום אחר, יכולים לענות עמהם, שכיון שעשרה הם במקום אחד שכינה שרויה ביניהם, ואז אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין כל מי מי שרוצה לצרף עצמו עם אביו שבשמים השוכן בתוך אלו העשרה" (עיין שו"ע ד"ש שם כ"ב). והיינו כשנוצר מנין, אז בכח השכינה השוכנת אתם לצרף אף אלו

ובשו"ת התשב"ץ ח"ד (מהדורת ירושלים) בשו"ת נופך סי' מ"ח, משמע ג"כ דחולק על דברי זקנו הרשב"ש, וס"ל דשני חבורות דגמרא ברכות שם, היינו כשאין שיעור זימון בכל חבורה, דאל"ה מ"ט צריכים צירוף הלא בכל א' יש כדי זימון. ועיין שם דפסקינן כר' יהושע בן לוי בפסחים, ואף מחיצה של ברזל אינה מפסקת וכו'.

ועיין בספר חדש האביב (לבעל הפלא יועץ) שדייק כן מלשון הגמרא "בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו מצטרפין". משמע שמדין צירוף קאתינן, ובסיפא דמילתא "אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמו" משמע דלאו מדין צירוף קאתינן. ותי' דקמ"ל דאם יש זימון בכל חבורה אינם צריכים להצטרף, אבל אי ליכא זימון אית להו להסב במקום שרואים אלו את אלו כדי שיצטרפו. א"נ אשמועינן שאינם מחיובין להצטרף כדי לזמן בשם או משום ברוב עם.

ולאור האמור מצינו דדעת המחבר אינו כדעת המיעוט, דהרבה ראשונים ס"ל הכי. וכן ס"ל הרמ"א ושו"ע רבינו, מג"א, ט"ז, פר"ח, וכן במ"ב סי' נ"ה (ורק אם בנקל הוא לירד לביהכנסת כתב שירד) ושאר גדולי האחרונים, (אף דעת המחזיק ברכה מתיר בשעת הדחק) דמראה פנים מועיל אף ברשות אחרת.

ה. אבל אם כל הנ"ל יש לעיין כשיש דרך הרבים או דרך היחיד בין שתי רשויות, האם הוי הפסק לדין צירוף למנין. דהנה הובא ברבינו יונה ברכות דף נ' ד"ה אם היה - (שמש המשמש שתי חבורות כחבורא אחת דיינינן להו. וכתב בה"ג שאפי' אוכלות בשני בתים השמש מצרפן ומביא שם סיוע מהירושלמי, וסיים) ואם רשות הרבים מפסקת ביניהם נראה שאינם מצטרפות בשום ענין. וכ"כ הכל בו סי' כ"ה. וכן נפסק בשו"ע סי' קצ"ה ס"א דרה"ר מפסקת. ובפמ"ג סי' נ"ה סקי"ב דס"ל דכן הדין בתפילה. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' מ"ד דאף שיש מלוקות הפוסקים בדין רואים זא"ז, מכל מקום בשדה יש להקל. אבל אם יש שביל להילוך בני אדם אז אינם מצטרפים ולמד כן מברכת המזון עיי"ש. וכן הוא בשו"ת משנה שכיר סי' ל"ד.

ובפסקי תשובות סי' נ"ה סי' כ"ב "וראוי ליהזר שגם לא יהיה רשות אחרת או גדר מפסיק ביניהם, ואפי' לא שביל להילוך בני אדם". ובהערה 156 כתב אבל קיל טפי ענין זה, דהרי אם רואים זה את זה מעיקר הדין מצטרפים אפי' עומדים ברשות אחרת. וכדלקמיה בהמשך הסימן. ואלא לכתחילה ראוי להחמיר בזה וכ"כ בהדיא לענינו בשו"ת שרגא המאיר. ולא זכיתי להבין חזקא דהפוסקים המתירים אפי' רשות אחרת כגון אחד מראה פנים לחלון דבית הכנסת, מכל מקום מודים שכשיש הפסק רשות הרבים מפסיק ביניהם הוי הפסק כמש"כ הפמ"ג סי' נ"ה סקי"ב. וכן בשו"ע רבינו סי' נ"ה ציין לסי' קצ"ה, היינו שכל דין רואים זא"ז הוא חידוש עצום הנלמד מדין זימון. ומשם מביאים ראיה להכא להקל והבו דלא להקל יותר ממה שהקלנו התם בזימון. וגם מה שהביא משו"ת שרגא המאיר (הבאנו לעיל דבריו) אינו מבין שהרי מש"כ

שאינם רואים אלו את אלו, ואף אם הם אחורי המחיצה והוי כאלו הם במקום אחד. אבל מכל מקום החילוק שחילקנו בפנים עדיין קיים לפי דברי הרשב"ש.

בשו"ת הנ"ל היינו רק היתר בשדות וכו' אבל לא מדין רשות המפסקי.

ו. אבל באמת צריך להבין מאי שנא בכגון כשאדם נמצא בחצר ומראה פנים לביהכנ"ס שמצטרף ואין חלון בית הכנסת מחלקו לב' רשויות וכן הדין בב' בתים דמצטרפי, דמאי שנא מדרך הרבים העובר דמפסקי.

ואולי יש לומר שהטעם שמקום שהרבים עוברים שם הוא הפסק הוא, משום דאמרינן שרשות היחיד אחת יכולה להצטרף לרשות היחיד אחרת כל זמן שאין הפסק רשות דאורייתא ביניהם, אף שיש הפסק מחיצה משום שרואים זא"ז. אבל כשיש הפסק רשות דאורייתא אין מצטרפים לרשות אחת משום שאין בכוח רשות אחר דאורייתא לצרף. וכן מבואר בגמרא בבא בתרא דף נ"ז ע"א לדעת רבה והוא שיש חיוב חטאת ביניהם (רה"ר) אבל כרמלית לא. וכן פסק הרמב"ם הלכות שבת פ"ח כ"ד. ואם הדברים נכונים לכאורה אם הוא למעלה מעשרה טפחים שאין רשות אחרת עוברת ביניהם יש להקל אף לדעת אב"י בגמרא שם המחמיר בכרמלית ומתיר במקום פטור. וצ"ע.

ז. איברא לכאורה יש להביא מקור להקל ביש דרך היחיד המפסקי ביניהם (ואפשר אף בדרך הרבים שאינו ט"ז אמות) והוא ממש"כ רבינו בשו"ע סי' קצ"ה ס"א ב' חבורות שאוכלות בבית אחד או בב' בתים שאין דרך הרבים מפסקת ביניהם". ואינא בגמרא בבא בתרא דף נ"ה (ציינו הט"ז) "ואלו מפסיקין לפאה הנחל והשלולית ודרך הרבים ודרך היחיד ושביל הרבים ושביל היחיד". לכאורה משמע מדברי רבינו שנקט בדוקא לישנא "דרך הרבים" דמתני', ולא כלשון דרבינו יונה הנ"ל. ובפשטות לדיוקא אתי דדוקא דרך הרבים מפסקי ודרך היחיד אינו מפסקי, דאל"ה הל"ל למינקט דרך היחיד וכ"ש דרך הרבים. ועיין רש"י שמפרש דרך הרבים היינו ט"ז אמה ודרך היחיד ד' אמות (ועיין שו"ע ר"א או"ח סי' שמ"ה סעיף י"א). שביל הרבים, שהולכים רבים ברגליהם, אבל דרך הרבים מקום הילוך העגלות והסוסים. ועוד דהט"ז בשו"ע נקט לישנא דמתני' "שביל היחיד" להחמיר, ורבינו לא הזכיר שביל היחיד. ואי סבירא לך דלאו לדיוקא אתי, הוי ליה לרבינו למינקט לישנא דמחבר או רבינו יונה - רה"ר. ועיין בקצות השולחן סי' מ"ה שהביא ג"כ לשון רבינו "שאין דרך הרבים מפסקת ביניהם". ודרכו של הקצות השולחן להביא דברי האחרונים⁷³.

ונראה שהטעם הוא משום שבגמרא ב"ב דף פ"ו ע"א מבואר לדעת רבה והוא שיש חיוב חטאת ביניהם (רש"י שיש רה"ר בין שתי רה"ר) אבל כרמלית לא. וכן נפסק ברמב"ם הלכות שבת שם⁷⁴. וא"כ י"ל דרבינו הקיל בדין זימון ותפילה כמו לדין שבת (ולא החמיר ככפאה). ואולי לפי זה יש יותר צד להקל למעלה מעשרה טפחים כגון מרפסאות דהוי מקום פטור דסגי

73 ובמ"ב סי' קצ"ה מהדורות בלום ציינו ג"כ שבשו"ע הרב חלק על דברי המ"ב עיי"ש.

74 אבל צ"ע ממש"כ הלכות זכיה ומתנה פ"א ה' י"א וכל המפסיק רשויות שבת מפסיק בנכסי הגר כגון שהיה בין שתי השדות רשות היחיד או כרמלית". ולכאורה זה סותר למש"כ הכא בסוגיין. ועיין בלח"מ שהעיקר כמו שכתב הרמב"ם בהל' שבת, ועיי"ש איך שמיישב דברי הרמב"ם.

אף לאביי בגמרא שם, שאינם מפסיקים לענין שבת וכמו"כ לענין תפילה.

ח. ואחרי שכתבתי הנ"ל ראיתי שהרה"ג ר' אשר וייס שליט"א (בעל מנחת אשר) כתב תשובה בנידון, וכתב שיש מקום להקל אף בדרך הרבים המפסקת בין רשות לרשות. ומביא שכן המשמעות מכמה אחרונים שו"ת מטה יוסף ח"ב סי' י"ג והשערי תשובה בשם החיד"א במחזיק ברכה בבני אדם שלא יכלו לצאת מביתם בגזירת המושל מחמת עיפוש האויר וכתב דכל כה"ג מסתבר יותר דמצטרפין לכו"ע, כיון שהם מראין פניהם זל"ז ואינם יכולים להתקבץ יחד אף שיש דרך הרבים המפסיקה. וסיים "וכל הגדולים הנ"ל כנסת הגדולה מטה יוסף והחיד"א לא טרחו להדגיש שאם שביל מפסיק ביניהם אינם מצטרפין. וכבר כתב הפרי מגדים סי' נ"ה א"א סק"ב דצירוף למנין קיל טפי מזימון שהרי בזימון צריך רואין זא"ז אפי' בחדר אחד ובתפילה לא צריך" (ועיי"ש דדוקא רשות הרבים מפסיק ודלא כהט"ז).

ולעניות דעתי צריך עיון במש"כ הגאון הנ"ל, דכד עיינת בשו"ת מטה יוסף הנ"ל מפורש דאירי בדין חצר מחוץ לבית הכנסת ואין שום מחיצה המפסקת, אבל אם יש מחיצה המפסקת אז לכו"ע אינו מועיל אף אם מראה פנים. וז"ל "ודוקא במראה פניו מצטרף אע"ג שהיא רשות בפני עצמו, אבל בבית בפני עצמו אם יש מחיצה המועלת לכלאים ולשבת אין מצטרפין כשהן רואין זא"ז".

וגם מה שהביא ראיה מהמחזיק ברכה לענ"ד הוא ראיה קלושה, חדא דדבריו במחזיק ברכה אינם מבוארים כלל. וגם יש לפרש דברי המחזיק ברכה באופן אחר מדמשמע ליה להגאון הנ"ל. וז"ל המחזיק ברכה: "בלאזוריטו שנוהגים בערים האל אם יש ב' כתות שם שאינם יכולים ליגע זב"ז, ויש ששה בבית אחד, וד' בבית אחר, והם חלוקים במספקם כמשפט. שמעתי מרב אחד אהובינו נר"ו שנסתפק בו בעודנו שם, אם הד' יכולים להיות לפני פתח הבית ויצטרפו לעשרה כיון שרואים זא"ז או אינם מצטרפים. ולי ההדיוט נראה לפי מה דכתבנו דמצטרפים, דהרי אלו אינם יכולים לבא בבית, והשומר עמם בשדה לפני הפתח. וגם אשר בבית לא יוכלו לצאת חוץ כי המקום צר בחוץ, וגם הוא מעבר לרבים, ובכי האי גונא דאינם יכולים להיות ביחד מטעם המלך ושרי המדינות, וכבר השתדלו אלו הד' לבא נגד הפתח ומראים להם פניהם הו"ל כמראה פניו דרך חלון דמצטרף. וכ"ש הוא כל לא אפשר בשום פנים להיות יחד ולא קרב זא"ז וכו'".

ובפשטות דברי המחזיק ברכה איירי שהד' שעומדים בחוץ יצאו מביתם והם לפני פתח הבית של אלו הששה העומדים בפנים, כמו שכתב "הד' יכולים להיות לפני פתח" "השומר עמם בשדה לפני הפתח" "השתדלו אלו הד' לבא נגד הפתח" (ולא כמו שהבין הגאון הנ"ל שאלו הד' עומדים בביתם לפני הפתח ויש דרך הרבים המפסקת), ואין שום הפסק בין הד' לששה שבבית אלא שדה. ומה שנקט דרך הרבים היינו שאם יצאו אלו הששה מביתם (שהשומר אינו מרשה לד' לבוא תוך הבית שיש שם ששה, אבל משמע דכולם יכולים לצאת מביתם, אי היה מקום רחב בשביל כולם לעמוד מרוחקים זמ"ז) לא היה מספיק מקום לפני הדלת ויצטרכו לצאת למקום שהרבים עוברים שם, וזה א"א מחמת שצר בחוץ. ודו"ק.

וגם מה שהביא בשם הפמ"ג נעלם מדברי הגאון הנ"ל מש"כ הפמ"ג שם סקי"ב ואף הוא ציינו שאם יש רה"ר המפסקת הוא הדין כאן הרי שדין זימון ודין תפלה הוי להו אותו דינא. וכמו שבסי' קצ"ה לא מצינו מפורש שהפמ"ג חלק (דרה"ר בדוקא). ובפרט דדינא דהכא נלמד מדין דהתם סי' קצ"ה. ובשו"ע רבינו בציונים (וכן בב"י ובמג"א) שם כתב שכל ההיתר של צירוף בתפילה נלמד מסי' קצ"ה, וא"כ מגלן להקל יותר ממה שהקלנו שם.

וגם מה שהביא מהמגן גבורים אלף המגן סי' קצ"ה סק"ב, לענ"ד צע"ג שהרי המגן גיבורים הקשה על מה שהאליה רבא כתב, שאם אינו קבוע בימות הגשמים אינו מפסיק. (אבל אם הוא קבוע מפסיק). וע"ז כתב המגן גבורים דאינו מוכן מה שכתב הא"ר דאין ענייננו לשם, דכאן הקפידה בשביל שהוא רשות אחרת. משמע דס"ל דרה"ר הוי הפסק. וברור כחמה שלא דחה דברי הט"ז, אדרבא הסכים אם הט"ז, וא"כ דעת הט"ז אינו דעת יחיד כמו שסבר הג' הנ"ל.

וראיתי בקובץ הערות וביאורים מיום י"א ניסן תש"פ, שכתב הרה"ג הרב ברוך א. ג"כ להקל כשיש דרך הרבים מפסיק בשעת הדחק גדול עיי"ש. ולענ"ד אין שום מקור להקל כשיש דרך הרבים מפסיק. ובפרט ע"פ מה שציין רבינו להקל מסי' קצ"ה וכו' והוא דוקא כשאין דרך הרבים עוברת. והבו דלא נוסף עלה וד"ל. וגם מה שהביא טעם לחלק בין תפילה לזימון שאין דרך לאכול ברה"ר משא"כ תפילה מותר להתפלל בדרך. לא זכיתי להבין כלל, שהרי רק בשעת הדחק מותר להתפלל בדרך, וגם לכאורה מותר לאכול כשנמצאים בדרך, וממילא מותר לזמן. וגם קשה ללמוד הלכה מסברה בלא שום ראיות מהפוסקים, ובפרט שמצינו פוסקים האומרים להיפך. וגם מה שהביא ראייה מהמרגלים שבפשטות עמדו ברה"ר. לא זכיתי להבין שהרי לא התפללו אז לפני משה, וכל הלימוד שם הוא שנקראים עדה וד"ל.

אבל כנ"ל בדברי רבינו סי' קצ"ה שם, לכאורה יש לדייק דיש להקל כל שאינו דרך ושביל הרבים.

קיצור להלכה ולא למעשה: כשמתפללים בחצר מאחורי הבתים וכולם רואים אלו את אלו. וכן מנינים במרפסאות יש מקום להקל. אבל אם יש דרך הרבים המפסיק כגון רחוב שרבים עוברים שם, לכאורה קשה למצוא היתר לצרף מנין מב' צדדי הרחוב.

דרך היחיד ושביל היחיד לכאורה יש להתיר ע"פ מש"כ רבינו בשו"ע. ודין כביש צדדי הנקרא alleyway לכאורה יש להקל דאינו מפסיק מחמת שאינו רחב ט"ז אמה⁷⁵.

אבל פשוט במקומות שהרבנים אוסרים להתפלל בחוצות, מצד גדר וסייג ושמירה יתירה, אסור להתפלל בחוצות.

75) אלא א"כ אינו י"ו אמה. ויש לעיין בדין רה"ר שאין ששים רבוא עוברים שכתב רבינו בסי' שמ"ה סעיף י"א שיר"ש יחמיר לעצמו, ולכאורה הכא נמי יש להחמיר. וצ"ע.

פשוטו של מקרא

ודשנו את המזבח

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

פ' במדבר ד' י"ג ברש"י ד"ה ודשנו את המזבח, כותב מזבח הנחשת. ובד"ה ודשנו, כותב יטלו את הדשן מעליו.

מפרשים מבארים שכוונת רש"י לשלול הפירוש ששימו הדשן עליו. (הש"ח, הרא"מ והגו"א). אבל זה דוחק גדול כי איזה דשן יקחו לשים עליו? ואם הדשן שנעשה משריפת הקרבנות הרי הדשן כבר נמצא שם על המזבח ולמה צריך ששימו דשן זה עליו? ובכלל לאיזה צורך הוא?

והביאור הוא בהקדם לדעת שמדובר כאן במזבח הנחשת שהיה במדבר המתואר בפ' תרומה כ"ז ח' נבוב לחת ופירש"י כתרומתו חליל לוחין, לוחות עצי שטים מכל צד והחלל באמצע וכו' ובפ' יתרו כ' כ"א ברש"י ד"ה מזבח אדמה כותב ד"א שהיה ממלא את חלל מזבח הנחשת אדמה בשעת חנייתו.

וכשהיו נוסעים היו מוציאים את הלוחות ומשאירים האדמה שהיתה ממלא הלוחות, שע"ג האדמה היה האש ששרף את הקרבנות ועשאם לדשן, וכיון שהדשן הוא מקודש שנעשה משריפת קרבנות קודש, ועל דשן זה צוה הקב"ה שתי מצוות שהן תרומת הדשן בכל בקר שהושם אצל המזבח ונעשה בו נס ונבלע שם במקומו, והוצאת הדשן כשרבה ע"ג המזבח והושם מחוץ למחנה אבל דוקא במקום טהור כיון שבא ממקום קדושה כמו שכותב החזקוני,

ולפי זה אי אפשר להשאיר הדשן ע"ג האדמה כשהוציאו הלוחות של המזבח כשנסעו ממקום למקום כי זה היה העדר הכבוד לדשן המקודש, ולכן צוה הקב"ה ודשנו את המזבח שפירושו הוא לקחת את הדשן מע"ג האדמה ולהשים אותו במקום טהור כמו שעשו מפעם לפעם כשרבה הדשן ע"ג המזבח.

וזהו מה שרש"י מפרש יטלו הדשן מעליו כדי לשים אותו במקום טהור ולא להשאירו הפקר ע"ג האדמה שהי' נראה כדרך בזיון.



אל יאמר אדם אי אפשי בפשוטו של מקרא

הרב לוי לברטוב

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א.

והייתם לי קדשים כי קדוש אני ה' ואבדל אתכם מן העמים להיות לי:

ומפרש רש"י:

ואבדל אתכם מן העמים להיות לי. אם אתם מובדלים מהם הרי אתם שלי, ואם לאו הרי אתם של נבוכדנצר וחבריו. רבי אלעזר בן עזריה אומר מניין שלא יאמר אדם נפשי קצה בבשר חזיר, אי אפשי ללבוש כלאים, אבל יאמר אפשי, ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי, תלמוד לומר ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי, שתהא הבדלתכם מהם לשמי, פורש מן העבירה ומקבל עליו עול מלכות שמים:

ולכאורה יש להבין בפירוש הב': מהו פשר אריכות לשון רש"י, "מניין שלא יאמר אדם וכו' אבל יאמר וכו' ת"ל ואבדיל אתכם וכו' שתהא הבדלתכם מהם לשמי פורש מן העברה ומקבל עליו עול מלכות שמים". ומלשונו משמע שבעצם יש סברא גדולה לומר שצריך אדם לומר נפשי קצה וכו' אלא שהכתוב משמיענו ש"לא יאמר אדם".

גם צלה"ב: בתו"כ (מקורו של רש"י) מביא ר"א בן עזרי' דוגמא נוספת בנוסף לחזיר וכלאים: עריות. ולכאורה יוקשה למה אין רש"י מביאו, ובפרט שפסוק זה בא בהמשך לפרשת (עונשין של) עריות!! ואף שמביא דוגמאות של חוקים דוקא, הרי לפי רש"י גם עריות הווי גזירה היפך הטעם (ראה רש"י אחרי יח, ג בנוגע לעריות, "מעתה קבלו גזירותי" (עי' בלקו"ש חי"ב פ' אחרי)), ולמה משמיט דוגמא זו דבי' עסקינן?

ב.

והנה, יש שני אופנים להבין הפשט ב"אפשי" ו"אי אפשי":

אופן הא':

ההו"א הוא שיאמר אדם נפשי קצה בבשר חזיר מצד טבעו ושכלו – ולא רק מצד גזירת הקב"ה – ואי אפשי ללבוש כלאים מצד טבעו ושכלו. וע"ז מחדש הכתוב שיאמר אי אפשי, ויפרוש מהם מצד גזירת ה' (כן הוא הבנת הרמב"ם בשמונה פרקים). או (באופן אחר קצת) ההו"א הוא יותר נעלה: הו"א שיאמר אדם נפשי קצה בבשר חזיר מפני שהוא דבר המאוס ליהודי, ואי אפשי ללבוש כלאים מפני שהוא דבר המאוס ליהודי – וע"ז מחדש הכתוב שיאמר אפשי, היינו שתמיד יהיה מונח בשכלו שדברים אלו המה טובים בעצם, "אפשי", וכל הפרישה

מהם הוא מצד קבלת עול מלכות שמים (והרי לפי שיטת רש"י אין טעם לחוקים כלל אפילו למעלה, משא"כ לשיטת הרמב"ם, עי' בלקו"ש חל"ב פ' בחוקותי).

לפי ביאור זה, י"ל:

בסוף פ' קדושים, לאחר שהתורה מונה העונשין על עריות, היא מסיימת באזהרה כללית על עריות, (במילים דומות מאוד לחתימת פ' עריות באחר): ושמתם את חוקותי . . [ואז] ולא תקיא אתכם הארץ אשר אני מביא אתכם שמה לשבת בה. ולא תלכו בחוקות הגוי אשר אני משלח מפניכם כי את כל אלה עשו ואקץ בם וגו' אני ה' אלקיכם אשר הבדלתי אתכם מן העמים. (כ, כב-כד)

וממשיך באזהרה כללית על מאכלות אסורות (במילים דומות מאוד לחתימת פ' מאכלות אסורות בפ' שמני): והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה . . ולא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף . . אשר הבדלתי לכם לטמא. (כ, כב-כד). ואח"כ ממשיך: והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדל אתכם מן העמים להיות לי. (כ, כה).

והנה, בנוגע לעריות, התורה משתמשת בלשונות של תיעוב וקיצה: "ולא תקיא הארץ אתכם", "ואקץ בם", וכן בנוגע למאכלות אסורות, "ולא תשקצו את נפשותיכם".

ואולי י"ל שזהו הבנת ההו"א: הייתי אומר שכמו שהקב"ה "קץ" בדברים אלו, כמו"כ "נפשו של אדם" צריך להיות "קצה" בעניינים האסורים. וזהו כוונת רש"י: מנין שלא יאמר אדם נפשי קצה בבשר חזיר, אי אפשר ללבוש כלאים?

וע"ז מחדש הכתוב: "אבל יאמר אפשי, ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי, תלמוד לומר ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי, שתהא הבדלתכם מהם לשמי". (והכרחו של רש"י הוא, כמבואר במפרשים, שהרי כבר כתוב לפני"ז "הבדלתי אתכם מן העמים", ומה משמענו בזה שכופל עוה"פ "ואבדיל אתכם מן העמים"? ולכאורה גם סותר את עצמו, שהרי בתחילה מדבר בלשון עבר "הבדלתי" ואח"כ בלשון עתיד "ואבדיל").

ג.

והנה מזה שרש"י מביא רק שני דוגמאות אלו: "נפשי קצה בבשר חזיר, אי אפשר ללבוש כלאים", ומשמיט עריות, צ"ל שחידוש זה קאי רק על דברים שהם בדוגמת שני עניינים אלו.

ויש לבאר זה בכמה אופנים שונים במקצת, ואולי יש לומר כמה מהם:

(א) צ"ל אפשי רק במצוות שלא כתוב בהם קיצה ותיעוב: הסברא של ההו"א נכונה היא – וכמו שהקב"ה קץ בעריות, אדם צריך להיות קץ בהם. וכן הוא בכל עבירה שיש בו עניין של קיצה ותיעוב וגיעול (כמו אכילת שקצים, ע"ז וכדומה).

ואף שבפסוק שלפנ"ז כתיב לשון תשקצו בנוגע לכל מאכלות אסורות, "ולא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף וכל אשר תרמוש באדמה", והרי גם בשר חזיר בכלל בזה – הרי בלא"ה קשה לומר שלשון זה קאי על כל הדברים טמאים, שהרי בפ' שמיני הכתוב מדייק לכתוב "תשקצו" ו"שקץ" רק אצל מינים מסויימים ולא אחרים. (ואולי י"ל, בדוחק קצת עכ"פ, ש"בהמה" בפסוק זה קאי על נבילה – כמו בתחילת הפסוק, דכתיב "והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה", ומפ' רש"י שמדובר בנשחט חציו של קנה, היינו נבילה – ובנבילה שייך לשון תשקצו, ראה לשון רש"י בשמות כב, ל, "שקוצי נבלות וטרפות").

(ב) צ"ל אפשי רק במצוות שהם חוקים (וחלק של עריות הם משפטים): הרמב"ם מבאר בשמונה פרקים שאדם צריך לומר "אפשי" רק בנוגע לחוקים, אבל בנוגע למשפטים – נפש האדם השלם צריך להיות קצה בדברים אסורים (כמו גזל וכדומה). ובפשטות אפשר ללמוד שזהו כוונת רש"י בזה שהוא מביא רק דוגמאות של חוקים, ויומתק למה מביא דוגמאות אלו, שהם אותם הדוגמאות שמביא במקום אחר על עניין החוקים, ראה למשל ברש"י בשלח (טו), (כו) כל חקיו . . כגון לבישת כלאים ואכילת חזיר ופרה אדומה וכיוצא בהם.

ואף שגם עריות הם חוקים, וכנ"ל שרש"י מפרש "מעטה קבלו גזירותי" בנוגע לעריות, (ועד שמבואר בלקו"ש חי"ב אחרי, שעריות הם גזירת שהם היפך השכל ממש, יותר מאכילת חזיר וכדומה) – י"ל בפשטות: אף שחלק גדול מהעריות הם חוקים – אלו שהם משום קירוב ושאר, עיי"ש בהשיחה – אבל חלק מהם המה הגיוניים מאוד, כמו אשת איש, וכדומה. ולכן רש"י אינו יוכל לסתום שצריך אדם לומר אפשי בעריות. אבל אה"נ שצריך לומר אפשי בעריות אלו שהם חוקים.

(ג) צ"ל אפשי רק במצוות שאין בהם תאוה כ"כ: ע"פ פשוטו של מקרא א"א לצוות על אדם שיאמר אפשי בעריות, שהרי נפשו של אדם מחמתן. וזה שצריך אדם לומר אפשי הוא רק בנוגע לדברים אלו שאין בהם תאוה כ"כ. ולכן מביא דוגמא מחזיר וכלאים שאין בהם תאוה כ"כ, ולא יבוא לימשך בהם.

ד.

והנה, יש אופן שני לחלוטין בהבנת דברי רש"י זו:

כל ההו"א והמסקנא אינו באדם עצמו, אלא בנוגע לאחרים: מניין שלא יאמר אדם – לאחרים – נפשי קצה בבשר חזיר, אי אפשי ללבוש כלאים – שהיות שאומות העולם משיבין על קיום החוקים כמו חזיר ושעטנז (וכמו שכותב רש"י בכמה מקומות), אולי יטעון להם ויאמר להם "נפשי קצה בבשר חזיר אי אפשי ללבוש כלאים", ומסתיר זה שפורש מהם מצד ציווי הקב"ה – וע"ז מחדש הכתוב שתהא הבדלתכם מהם לשמי. (ומצאתי שגם בספר עינוי רש"י (תשע"ב) פירש כן).

ועפ"ז מובן למה מביא דוגמאות אלו דוקא, שהם אותם הדוגמאות שמביא במקום אחר על עניין זה, ראה למשל בתולדות (כו, ה) חקוטי, דברים שיצר הרע ואומות העולם משיבין

עליהם, כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז שאין טעם בדבר אלא גזירת המלך וחקותיו על עבדיו. ולכן דוקא בדברים אלו צריך להזהיר "שלא יאמר אדם".

(וזה גופא שאינו מביא עריות שם, י"ל בפשטות: מדובר בטענה של האומות (עי' בלקו"ש ח"ח ע' 126), וזה אינו שייך בעריות, שהרי (אף שבפועל האומות פרוצים בעריות), הרי גם הם גודרו עצמם בעריות, ואינם יכולים להשיב על זה, ראה בלקו"ש חל"ב ע' 3 הע' 21 בנוגע לקרבנות).

ה.

המעלה בהבנה זו: עפ"ז יומתק ביותר למה משתמש בלשון "יאמר (אדם)", שמשמע שזהו כלפי אחרים (משא"כ אם מדובר בהשקפת האדם עצמו, כאופן הראשון).

החסרונות בהבנה זו: (א) הלשון "מניין שלא יאמר אדם", משמע שזהו הו"א נכונה שצריכים לשוללה, וזה מובן לפי אופן הראשון, שהרי יש הו"א גדולה שצ"ל לומר אי אפשר בנוגע לעבירות. משא"כ לפי אופן זה, שמדובר בהו"א שיסתיר ביטולו לה' מאומות העולם, ה' צריך לכתוב באופן שלילי יותר, וכמו "אל יאמר אדם נפשי קצה כו' אלא יאמר כו' שנאמר ואבדיל כו'".

(ב) ועיקר: עפ"ז אינו מובן סיום דברי רש"י, "פורש מן העבירה ומקבל עליו עול מלכות שמים", שמשמע שמדובר בפרישת האדם עצמו, לא רק כלפי אחרים. (ויש להעיר, שלפי הלשון בתו"כ, נמצא פורש מן העבירה ומקבל עליו עול מלכות שמים, אין זו קושיא).

ולכן מחוורתא כאופן הא'. וזה משתמש בלשון "יאמר", י"ל בפשטות שזהו מפני שא"א לצוות לאדם להבין באופן מסויים דוקא. אבל מצווים עליו ש"לא יאמר אדם", היינו שלא ישתדל לומר ולפעול על עצמו ש"אי אפשר", אלא יפעול על עצמו ו"יאמר אפשר".



שונות

בעניין מה שנהגו להזכיר לנפטר ל"ע "בעטין זיך צום רבי'ן" - והמקור לזה

הרב אליהו לנדא

מראשי ישיבת תומכי תמימים כפר חב"ד

אבי מורי זללה"ה⁷⁶ סיפר לא פעם:

בתוך ההתוועדות דפורים, כנראה בשנת תרע"ט ברוסטוב⁷⁷, פתח כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ואמר:

"דער עיקר מען זאל קיין נאר ניט זיין. און באמת איז שווער אויסמאלען א חסיד א נאר"⁷⁸.

שאל הרה"ח ר' זלמן הבלין ז"ל: אמאל האט מען דאך גערעדט, אז א נאר איז גאר א מעלה!⁷⁹

ענה הרבי: "א נאר טויג ניט! יענער נאר איז גאר א קלוגער! א נאר טויג ניט!"⁸⁰

(והמשיך הרבי): "אז מען וועט קומען אהין, זאל מען זיך בעטן צום רבי'ן. איך וייס קיינעם ניט, איך וייס נאר מייין רבי'ן, אונזערע רביים"⁸¹.

הר"ז הבלין הודעזע, ואמר: "מיר וועלן די טיר ניט טרעפן!"⁸².

וענה הרבי: "נישקאשע, נישקאשע, איר וועט טרעפן!"⁸³.

אבא, שעמד סמוך לרבי, התכופף ושאל: "און וואס וועט מען טאן אז מען וועט פרעגן, וואס פאר א שייכות האסט דו צום רבי'ן; האסט געפאלגט דעם רבי'ן? האסט גיטאן וואס דער

(76) הגאון החסיד הרב יעקב לנדא, רב אב"ד דבני-ברק.

(77) בפרט זה, בפורים דאיוו שנה, היה בזה דין ודברים בין אבי-מורי והרה"ח המשפיע בשיבת 'תורת אמת' ר' אלטר שימחוביץ ז"ל, שגם הוא היה נוכח שם. הכתוב.

(78) = העיקר שלא להיות שוטה. ובאמת קשה לצייר חסיד (שהוא) שוטה.

(79) = פעם אמרו (בשיחות רבותינו), ששוטה זו דווקא מעלה.

(80) = שוטה איננו שווה כלל! אותו 'שוטה' (שדובר עליו) הוא בכלל חכם! שוטה אינו שווה כלל!

(81) = כשמגיעים לשם (לעולם האמת), יש לבקש להגיע לרבי. אינני מכיר אף אחד, אני מכיר רק את הרבי שלי, את הרביים שלנו.

(82) = אנחנו לא נמצא את הפתח (אל הרבי).

(83) = לא נורא! לא נורא! אתם תמצאו!

רבי האט געזאגט?!"⁸⁴

הסב הרבי ראשו, וענה: "וואס מיינסטו, מען דארף טאקע פאלגען!"⁸⁵.

אבל הרבי לא הסתפק בכך, וכמו רגע אחרי כן הסב שוב ראשו, ואמר: "פון דעסטוועגן, א רבי'ן האט מען! איך בין מיט עם געווען צוזאמען, איך האב פון עם געהערט תורה, איך האב געלערנט זינע חסידות, א רבי'ן האט מען!"⁸⁶.

מכאן שורש המנהג להזכיר לנפטר ל"ע, "זיך בעטן צום רבי'ן".

בהלוויית הרב הגה"ח ר' שאול דוב זיסלין ז"ל⁸⁷, אחרי הטהרה, סיפר אבי מורי כל זה (שוב) ברבים, ופנה אל הנפטר בשמו ושם אביו (כך הורה לעשות תמיד ובדווקא), והזכיר לו "זיך בעטן צום רבי'ן". אחר-כך, בשעת סתימת הגולל, אמר שהיות שעכשיו הוא שלב אחר <חי'ת בצירי> אצל הנשמה, צריך שוב להזכירו זאת. וביקש שמישהו אחר יעשה זאת. ביקשו את המשפיע הרה"ח ר' שלמה חיים קסלמן ז"ל, ואמר שאינו יכול, כי "איך האב עם קיין מאל ניט גערופען ביים נאמען"⁸⁸. - הוא היה מושפע שלו בשצערדין⁸⁹.

(אגב, מוכח איפוא שגם להרש"ח היה פשוט, שלהזכיר זאת צריך דווקא בהזכרת שמו ושם אביו).

ואינני זוכר כעת מי היה זה שהזכירו שנית (אני זוכר היטב שהגה"ח ר' חיים שאול ברוק ע"ה היה בהלווייתו. אבל לא זכור לי אם הוא היה זה שהזכירו בשנית).



(84) = ומה נעשה אם ישאלו: איזו שייכות יש לך לרבי; האם שמעת בקולו? האם עשית מה שציווה הרבי?!

(85) = מה כוונתך? אכן צריך לציית (לרבי)!

(86) = מאידך, יש לנו רבי! הייתי יחד איתו, שמעתי ממנו תורה, למדתי את (מאמרי) החסידות שלו. יש לנו רבי!

(87) י"ג סיוון תשכ"ד, ת"א.

(88) = מעולם לא קראתי לו בשמו (הפרטי).

(89) בסניף ישיבת תומכי-תמימים שם.

אחטא ואשוב גבי השבטים

הרב ישכר דוד קלוזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'אור החיים' הקדוש וישב (לו, כ): "ואולי שרמזו [השבטים] בדבריהם שיעשו תשובה לבסוף, ואין לך דבר שעומד בפני התשובה, והוא אומרו 'ועתה', ואמרו ז"ל (ב"ר כא, ו) ואין 'ועתה' אלא תשובה".

בספר 'עיתורי חיים' על אוה"ח הק' מביא: "בספר 'אבות הרא"ש' (להג"ר רחמים בן הגר"ח פלאג' על אבות דר"נ, ח"ג עמ' כט) העיר קושיא עצומה, דהרי האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה, ואם כן האיך יתכן דהשבטים יאמרו כן?"

"וכתב לתרץ, וז"ל: ואולי ס"ל להרב ז"ל דזה איירי ביחיד, אמנם בציבור שחטאו ע"מ לשוב מהני התשובה והם היו עשרה, ואפשר נמי שרמזו כן להורות תשובה לרבים אפילו באופן זה, עכ"ל ב'אבות הרא"ש'.

ובהערות 'סמא דחיי' ל'עיתורי חיים' (הערה פג) שם כתב: "ויש לציין למש"כ ה'ישמח משה' (ריש פרשת נצבים) דבתשובת ציבור מהני תשובה מיראה במו בתשובה מאהבה".

ונראה דקשה מאד לומר דכשחטאו בציבור ע"מ לשוב בציבור מהני התשובה גבי אחטא ואשוב, דלפי האמת אין זה דומה כלל להך ד'ישמח משה', דשם מיירי שחטא ביחיד שאז מוסיף התשובה בציבור שיחשב לתשובה מאהבה' (אפילו שהיחיד עשה התשובה רק מיראה), אבל לחטא בציבור, שזה הרי מוסיף מאד בחומרת החטא (ע"ד חומרת עיר הנדחת), מניין לומר שאז מהני תשובתם בציבור? והרי 'אחטא ואשוב' זה ע"ד 'אין קטיגור נעשה סניגור'.

וע"ד דאיתא בשבועות (יג, א) גבי פלוגתא בין רבי לרבנן, דרבנן ס"ל דיוה"כ אינו מכפר אלא על השבים, ורבי ס"ל בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה, יוה"כ מכפר. ועל אף שרבי ס"ל ש'עיצומו של יום מכפר' בלי תשובה, מודה רבי דגבי עבירות של יוה"כ עצמו אינו מתכפר בלי תשובה, בדוגמת אין קטיגור נעשה סניגור. ראה 'צפנת פענח' על הרמב"ם ה' יבום (פ"ד ה"ב), 'לקוטי שיחות' ח"ד (ע' 1153).

והנראה בזה לתרץ ע"פ מ"ש רבנו הזקן בתניא פרק כה (לב, א): "ולזה תקנו ברכת סלח לנו שלש פעמים בכל יום על עון ביטול תורה שאין אדם ניצול ממנו בכל יום, וכמו התמיד שהיה מכפר על מצות עשה. ואין זה אחטא ואשוב אלא א"כ שבשעת החטא ממש הוא סומך על התשובה ולכך חוטא כמ"ש במ"א". עכ"ל.

ברשימות כ"ק אדמו"ר זי"ע על תניא (עמ' קנו) מציין על 'כמ"ש במ"א': "עיין אגה"ת פי"א": ד"אחטא ואשוב. היינו דוקא שבשעת החטא היה יכול לכבוש יצרו אלא שסומך בלבו על התשובה ולכן הואיל והתשובה גורמת לו לחטא אין מספיקין וכו'". עכ"ל.

ומעתה א"ש מ"ש האוה"ח הק' שרמזו בדבריהם שיעשו תשובה לבסוף, ואין לך דבר שעומד בפני התשובה, כי אצלם באמת אין זה הגדר של 'אחטא ואשוב', כיון שבשעת החטא

לא סמכו אך ורק על התשובה בלבד ולכך חטאו, אלא כמ"ש שם לפני זה: "אולי שהאחים דנו בו דין עד זומם, כי מצינו שהוא הביא דבתם רעה אל אביהם ואמר דברים שיתחייבו מיתה על עדותו, ההוא אמר שאכלו אבר מן החי, ההוא אמר שהם בעלי עריות, ועל כל אחת מהם בני נח מתחייבים מיתה, וכן נהרג על פי עד אחד בלא עדים ובלא התראה ועל עדות הקרובים גם כן (רמב"ם הל' מלכים פ"ט) אשר על כן דנו בו משפט עד זומם ופטורים הם מדיני שמים, אלא דלצד דיני אדם אינם פטורים כי אין להם הזמה, לזה נתחכמו להמיתו כולן יחד שבה אין חיוב לכולן כמו שכתבנו, אבל לדין השמים הם פטורים מטעם שידעו נאמנה כי הוא בקש להרגם, וכל זה הוא סבת הסבות לעשות ה' אשר זמם" - לפי"ז אין זה 'אחטא ואשוב', דהיינו דוקא שבשעת החטא היה יכול לכבוש יצרו אלא שסומך בלבו אך ורק על התשובה בלבד, ולכן הואיל והתשובה גורמת לו לחטוא אין מספיקין וכו", משא"כ בנדו"ד אין 'התשובה' היא שגורמת לו לחטוא, וא"ש.

עוד י"ל, דאכן האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה, אבל אם דחק ונכנס מקבלין תשובתו.



'בכל המקום.. אבוא אליך וברכתיך'⁹⁰

האם לימוד ב"זום" נחשב כאחד או שנים?

הרב ישראל אליעזר רובין

אלבאני ניו יארק – שליח כ"ק אדמו"ר

לכבוד חג השבועות הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, בין אלו הנמצאים עדיין בבית בבידוד לשמירה, ובין אותם מקומות שכבר נפתחו הבתי כנסיות ע"פ הוראות הממשלה והרבנים, די בכל אתר ואתר, הנני בזה להמשיך מאמרינו (גליונות א'קעז-ח) בבירור וביאור הא דתנן (אבות פרק שלישי מ"ו) 'מנין שאפילו אחד.. שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך', דליהוי כדן וכדין, וכולם שוים לטובה.

וביארנו החילוקים השונים שבין רבי חנינא בן תרדיון לרבי חלפתא בן דוסא לשאלת 'מנין שאפילו אחד', שכל א' מדבר לפי תקופתו, והמסתעף למצבינו כעת שאנו מבקשים לחזק 'אפילו אחד', שלכאור, משנת רבי חלפתא מסתיימת בבשורה טובה ויפה, נעים וכוללני 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך'.

אבל נוכחתי לדעת, שמאמר זה אינו פשוט, אלא הוא דבר השנוי במחלוקת! כתמיהתו של

90) לכבוד היארצייט של אמי מורתי יוכבד מרים בת ר' שמואל ביום ט' סיון, ת.נ.צ.ב.ה.

90) וא"כ אינו פלא שלא הביא רחב"ת פסוק זה!

רבי יאשיה: 'בכל מקום סלקא דעתך? (סוטה לח.) והשקו"ט בגמרא נוגע להלכה לברכת כהנים בשם חוץ למקדש. שאולי י"ל שרבי חלפתא במשנתו זהו דעת יחיד⁹¹, בניגוד לדיעות כל חכמי הדורות (כולל הירושלמי ברכות פ"ד ה"ד, תרגום אונקלוס, תרגום יונתן בן עוזיאל, אבות דרבי נתן פי"ב, רס"ג, פרש"י, ורמב"ן, ובעל הטורים, והשל"ה), **שלא נאמר** פסוק זה ליחיד בביתו, אלא לתפלת רבים **בבהמ"ק או בביהכ"נ!**

'המקום' בה"א הידיעה

גם יש לדייק בה"א הידיעה של 'המקום', שהרי פרטיות ה"א הידיעה זהו ההיפך מהכלליות שבמילת 'כל', ושוב ראיתי שרבינו בחיי מדייק בזה.

(העירני ידידי הגרלוי"צ רסקין שליט"א מלונדון שכשמוכרח להתפלל בבידוד בתוך הבית, אז יש לקבוע גם בבית מקום מיוחד לתפילה).

ומילת 'המקום' מובא עשרות פעמים בכתוב לגבי בית המקדש: 'המקום אשר יבחר ה' (או בעוד פסוקים שמציינים למקום ידוע), הרי משמע שהתורה מכוונת כאן לבית המקדש⁹².

'אם אתה תבוא אל ביתי'

וי"ל שמצינו תיווך וקישור בין ביתנו הפרטי לבית המקדש בדברי הלל הזקן, שהיה אומר: אמר הקב"ה לישראל, אם אתה תבוא אל ביתי, אני אבוא אל ביתך, שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי' (סוכה נג).

וז"ל רבינו בחיי: 'בכל מקום שזכיר אדם שמו של הקב"ה בבית התפילה או בשאר המקומות... ומה שהזכיר בכל המקום בה"א הידיעה לרמוז על בית הקרבות... ובפירוש כלי יקר על פסוק 'כל המקום' מביא מחלוקת רב הונא ורב חסדא (סוטה ה.) 'אתי דכא', או 'אני את דכא, ומסתברא כמאן דאמר אני את דכא כו'⁹³.

91) וצ"ע, שמצאתי עוד פסוק כזה 'כל המקום אשר תדרוך בו כף רגליכם' (דברים יא, כד), ולהעיר מפסוק דומה ריש ספר יהושע (א, ג) 'כל מקום אשר תדרוך בו רגליכם לכם נתתיו כאשר דיברתי עם משה'.

92) המשך חכמה מפרש שפסוק 'כל המקום אשר אזכיר את שמי' נאמר רק לפני חטא העגל, ולא לאחריו. אבל זהו נגד משנת רבי חלפתא והגמרא דברכות ו.

92) וצ"ע, שמצאתי עוד פסוק כזה 'כל המקום אשר תדרוך בו כף רגליכם' (דברים יא, כד), ולהעיר מפסוק דומה ריש ספר יהושע (א, ג) 'כל מקום אשר תדרוך בו רגליכם לכם נתתיו כאשר דיברתי עם משה'.

93) המשך חכמה מפרש שפסוק 'כל המקום אשר אזכיר את שמי' נאמר רק לפני חטא העגל, ולא לאחריו. אבל זהו נגד משנת רבי חלפתא והגמרא דברכות ו.

‘יכוון לבו כנגד בית המקדש’

ויש לתווך בין חילוקי הדיעות דלעיל בפירוש ‘כל המקום אשר אזכיר’, ע”פ ויכוחו של רבי יהושע, ששאלוהו חכמי דבי אתונא ‘בני לן ביתא באוירא’ (בכורות ח.), ופירש שם המהרש”א: ‘הגם בהיות ישראל על אדמתם ובהמ”ק בנוי היה לכם מעלה יתירה שהיה רוח הקודש באהלכם.. אבל מאז שנחרב הבית וגליתם משם הייתם נפרדים ממנו, כי מי יבנה לכם ביתא באוירא שישכון עליו רוח הקודש משם – והי’ התשובה: ‘אמר שם תלה ליה בין רקיעא לארעא כו’ הראה להם דבכל מקום נמצא הקב”ה לצדיקים, כמו שאמרו למה נקרא שמו מקום, שבכל מקום שהצדיקים עומדים שם הקב”ה נמצא להם, שנא’ **בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך**, ובכל גלות וגלות הוא דבק עמנו באויר רוחני מבלי בית הבנוי מחומר גשמי..’

שהמהרש”א מבאר את דברי רבי יהושע לקשר ‘כל מקום’ שלנו לביהמ”ק, שגם כשמתפללים בבית צריך לכוון כנגד ביהמ”ק כסומא ושאינו יכול לכוון את הרוחות.. תלפיות.. כל ישראל מכוונים למקום אחד⁹⁴.

האם לימוד ב”זום” נחשב כאחד או שנים?

ולפועל, יש לשאול בימינו, אם הטכנולוגיה לשוחח עם חברותא ע”י אפליקציית “זום” וכיו”ב – הוי כמו דרגת ‘אחד’, או כמו ‘שנים’? שהגם שראיה אלקטרונית אינה מצרפת לדיני מנין וזימון, או ל’קביעות בית דין’, אף שמשנתינו מיייר בג’ העוסקין בתורה – גם אם הם אב ובנו שאינם כשרים לדון, מכל מקום הרי משנתינו מביאה לזה אותו פסוק ‘בקרב אלקים ישפוט’. (ואולי זה תלוי במחלוקת אי ‘יחיד דן דבר תורה’ ושנים שדנו.. אלא שנקרא ב”ד חצוף’. גם יש לדון בענין זה לדין התרת נדרים).

‘תרי מיכתבי מילייהו’

אבל לפי ביאורו של המהרש”א על ‘תרי מיכתבין מילייהו’ (כדי ליישב את קושיית התוס’ ממשנת ‘כל מעשיך בספר נכתבין’), ‘בשנים מתוך המשא ומתן שלהם בדברי תורה יכוונו ברוב הפעמים אל האמת, ולכן ניתן לכתוב את דבריהם בספר, משא”כ כשלומד לבדו אפשר שיבוא לידי טעות, ולכן לא ניתנו דבריו להיכתב’.

וכן כתבו הרש”ש ובס’ כוכבא דשביט: ‘היינו כתיבת חידושי תורה שחידשו בלימודם, שכאשר ב’ עוסקין בתורה נכתבים גם הדברים עצמם שהם עוסקים בהם ומחדשים’.

94) ברכות ל. שוב מצאתי לשון ‘בית המקדש הפרטי’ בפירוש הפסוק ‘בכל המקום אשר אזכיר את שמי’ בסוף מאמר ד”ה באתי לגני תרצ”ט.

ובנידון דידן, הרי גם באמצעות "זום" מצינו מעלת הביקורת, היינו משא ומתן ושקלא וטריא של חברותא, ואם כן, יש להחשיבם כשנים.

אבל לאידך גיסא, אולי יש לחלק שב"זום" רואים רק את הראש והפנים, אבל אין נראות בו תנועות ידיו והגוף, באופן של 'כל עצמותי תאמרנה'.

ולסיום, יש לפתוח כאן בכבוד אכסניא, שכללות ענין הפרסומת של מאמרים ב'קובץ הערות וביאורים', נותנת האפשרות שגם הערות העולות במחשבה אי-שם בלימוד של יחידי, שיוכלו עוד לומדים לקרותם, להגיב ולעורר עליהם לשלילה או לחיוב.



הקדמה לתורה שבכתב

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא לויבאוויטש, טאראנטא

כתוב בהיום יום חלק שני⁹⁵ "דער אלטער רבי האט דערציילט זיין זון ר' משה: איך האב געהערט פון רבי'ן - (דער מעזריטשער מגיד) - אז יעדער זאך דארף האבען א הקדמה. די הקדמה צו תורה שבכתב איז דער לובן פון די ארבע שיטין, אן אור פון העלם העצמי וואס קען ניט נתגלה ווערען אין אותיות".

והעיר הרבי על זה "צ"ע שזהו רק בין ספר לספר משא"כ בתחלת הס"ת, ואולי צ"ל הגליונות שלמעלה ושלמטה?"

ויש לדייק בזה, תינח "הגליונות שלמעלה" להוי הקדמה ניהא. אבל איך הוי הגליונות שלמטה . . . הקדמה? ואם "שלמטה" מיהוי הקדמה, למה קשה לומר שהד' שיטין שבין ספר לספר הוי הקדמה לתחלת הס"ת?⁹⁶

ויש לומר שהוא על דרך מ"ש בליקוטי תורה (שיר השירים מו, ג.) על "מארו"ל כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה פסולה. כי ענין האותיות הוא לשון אתא שבא דבר חדש והתהוות חדשה . . . כמ"כ שיתהיה מלמעלה מן הדעת בחי' חכמה נק' ג"כ אותיות אך שם הוא רק בבחי' שערות שאין ערוך לעצמותו כלל . . . ומקור שרשן הוא בחי' גלגלתא לבנונית חסד דעתיק ומשם נמשך הארת שערות שיתהיה מזה בחי' חכמה דאצילות ראשית ומקור השתלשלות . . . וזהו ענין האותיות שבתפילין והגויל כי ד' פרשיות הם המשכת ד' מוחין . . .

95 הנדפס בשנת תשמט מספר 36, ובשנת תשנח ע' יג.

96 לכאורה יש לחלק בין הגליונות שישנו למעלה וגם למטה. ובין הד' שיטין שזהו רק בין ספר לספר משא"כ בתחילת הספר.

והגויל הלבן המקיף את האותיות הוא בחי' גלגלתא לבנונית אשר הוא מקיף ומקור למוחין כו'.⁹⁷

ועד"ז יש לומר, שההקדמה לתורה שבכתב היינו הגליונות שלמעלה ושלמטה.

ואם נכון הוא, לכאורה יש להוסיף שכמו כן הגליון משני הצדדים. ע"ד ההלכה (יורה דעה רעג, א.) "שיעור הגליון למטה ארבע אצבעות בגודל ולמעלה שלש ובין כל דף ודף שנים".⁹⁸



מלת - תיבת

הנ"ל

א. בידוע גודל דיוק לשון ספר התניא אשר "עשרים שנה כתב רבינו את ספרו התניא, ודייק בכל תיבה ותיבה", יש לדייק במ"ש בפרק יח "ולתוספת ביאור באר היטב מלת מאד" ולהלן בפרק לה כתב "והנה לתוספת ביאור תיבת לעשותו", אשר בב' המקומות בא לבאר דיוק לשון הפסוק, אבל בשינוי לשון, בפרק יח נקט "מלת" ובפרק לה נקט "תיבת". והלא דבר הוא.

והנה מלבד החילוק אשר "מלה" הוא לשון תורה ו"תיבה" הוא לשון חכמים.⁹⁹ כתב התשב"י¹⁰⁰ ערך תבה "נהגו רז"ל לקרא למלה אחת תיבה, כגון כל תיבה שצריכה למ"ד בתחלתה הטל לה ה"א בסופה, וכן ראשי תיבות, וסופי תיבות, וכבר כתבתי בספר מסורת המסורת ההפרש שבין תיבה למלה, ואמרתי ששם מלה נופל על דבור שאדם מוציא מפיו

97 ויש להעיר ממ"ש הרדב"ז בהקדמה לספרו מגן דוד "אין אות ותג ולא עוקץ ולא כתר אות ולא דבר שיוורה על אין סוף יתברך ואפילו ברזו שלפי העלמו אין דבר שמורה עליו הוראה פרטית, אלא בלובן הגויל המקיף את כל האותיות מבפנים ומבחוץ, והוא יודע הכל משגיח על הכל ועל זה אמרו רז"ל כל אות שאין הגויל מקיף אותה פסולה. שכמו שהגויל סובל את האותיות שהוא כלל היות, כן הוא יתברך סובל את כל העולמות. .".

98 לפי המבואר בפנים יש לפרש בדוחק עכ"פ דברי אדה"ז 'ד' שיטין' ע"ד מ"ש התוס' לגבי שרטוט על "הא דאמר במסכת סופרים (פ"א הל' א') אינו רשאי לכתוב אא"כ סירגל ויריעה שאינה מסורגלת פסולה. היינו ד' שרטוטין מלמעלה ולמטה ומצדדין".

99 "כי לא נמצא זה השם בפסוק כי אם בתיבת נח ותיבת משה, ומתורגמים תיבותא" [מסורת המסורת להלן הערה 4].

100 בהערה לפתח דבר למפתחות לספר התניא הביא הרבי מ"ש בתשבי ערך גמר, [ומסתמך עליו ע"מ לתקן].

בחתוך האותיות¹⁰¹, אבל תיבה לא אמרו רק על מלה הכתובה בתוך הספר, והארכתי שם, ע"ש¹⁰².

ולפי דבריו, יש לעיין, למה נקט אדה"ז "מלת"כשבא לבאר ב"תוספת ביאור באר היטב מלת מאד שבפסוק כי קרוב אליך הדבר מאד וגו'"¹⁰³.

לשלימות הענין לקטתי המקומות בו כותב אדה"ז או מלה או תיבה להקל על המעיין אם אפשר לפרש כחילוק הנ"ל [א] מלה = "דבור שאדם מוציא מפיו" [ב] תבה = "מלה הכתובה בתוך הספר".

1. לקוטי אמרים פרק ח. "וגם פעל ועשה כן וקרא והתפלל בכח אכילה ההיא אין החיות שבה עולה ומתלבשת בתיבות התורה והתפלה כמו ההיתר". [ב].

2. פרק יח. "ולתוספת ביאור באר היטב מלת מאד". [א].

3. פרק לה. "והנה לתוספת ביאור תיבת לעשותו". [ב].

4. פרק מח. "כנודע פי' מלת ערך במספרים". [א].

5. פרק מ בהגה"ה (ציטוט). "כמ"ש בזהר ח"ג דף ל"א ע"ב ודף קכ"א עמוד ב' ע"י שם ההיא מלה סלקא ובקעא ריקעין כו' ואתער מה דאתער אי טב טב כו' ע"ש ודף ק"ה ע"א מלה דאורייתא אתעביד מיניה קלא וסליק כו' וד' קס"ח ע"ב קלין דאורייתא וצלוחא בקעין ריקעין כו'": [א]

6. שער היחוד והאמונה פרק ז'. "היא פחותה ממדרגות איכות ומעלת הברואים הנבראים מאותיות ותיבות עצמן שבעשרה מאמרות שבהן מתלבש הקב"ה בכבודו ובעצמו שהן מדותיו והחשבון מורה על מיעוט האור והחיות מיעוט אחר מיעוט עד שלא נשאר ממנו אלא בחי' אחרונה שהוא בחי' החשבון ומספר כמה מיני כחות ומדרגות כלולות באור וחיות הזה המלוכש

101) ובזה יובן דיוק לשון היום יום שבכל מקום כתב תיבה חוץ מיום א':

טו אייר, ל לעומר. בימי רבינו הזקן הי' שגור בפי החסידים הפתגם: דער שטיקעל ברויט וואס איך האב, איז ער דיינער וויי מיינער. והיו מקדימים מלת "דיינער" - דיינער ווי מיינער.

102) וזה לשונו שם. "ועתה אפרש מלה תיבין. ידוע כי הקדמונים קראו לכל מלה תיבה, והרבה בקשתי למצא לזה טעם ולא מצאתי מה ענין הלזה, כי לא נמצא זה השם בפסוק כי אם בתיבת נח ותיבת משה, ומתורגמים תיבותא: ובמסורת אמרו מן תיבה תיבין, כמו שבלשון עברי נאמר מן מלה מלין, או מלים, ולא נמצא רק באיוב, ורבים חושבים כי אין הפרש בין תיבה ומלה: ואומר אני כי יש הפרש ביניהם, כי לשון מלה נופל על דבור שמוציא בדברי רז"ל, והם עונין אחריו מלה במלה ודומיהן. אבל תיבה לא אמרו רק על מלה הכתובה בתוך הספר, כמו כל שאמרו כל תיבה הצריכה למ"ד בתחלתה הטיל לה ה"א בסופה. וכן ראשי תיבות, סופי תיבות. אך מצאתי קצת המדקדקים לא הבדילו ביניהם וקראו לשניהם מלה, ולא נמצא כן בדברי הקדמונים". [מסורת המסורת [לונדון תרכ"ז ע' 220].

103) אבל לפי מ"ש באגרות הפרי מגדים אגרת ו' [מובא בהוספות לספר התשבי מכן הרב מצליח עמוד תא] בשרש דבר "מלה, גם כן בפה ואפשר גם כן בכתב, ותיבה רק בכתב, עיין תשבי מזה". אין בו קושיא, אבל עדיין יש להבין למה שינה אדה"ז לשונו בין פרק יח ופרק לה.

בצירוף זה של תיבה זו. [ב].

7. פרק ח. "ומהמדות שבנפש נמשכות בה תיבות ואותיות המחשבה. [ב].

8. פרק יב. "כי כל אות היא המשכת חיות וכח מיוחד פרטי וכשנצטרפו אותיות הרבה להיות תיבה אזי מלבד ריבוי מיני כחות וחיות הנמשכים כפי מספר האותיות שבתיבה עוד זאת העולה על כולנה המשכת כח עליון וחיות כללית הכולל' ושקולה כנגד כל מיני הכחו' והחיות פרטיות של האותיות ועולה על גביהן והיא מחברתן ומצרפתן יחד להשפיע כח וחיות לעולם הנברא בתיבה זו לכללו ולפרטיו: כגון ד"מ בתיבות שבמאמר יהי רקיע וגו' שנבראו בהן ז' רקיעים וכל צבא השמים אשר בהם כמאמר רז"ל שחקים שבו רחיים עומדות וטוחנות מן לצדיקים וכו' זבול שבו ירושלים ובהמ"ק ומזבח וכו' מכון שבו אוצרות שלג ואוצרות ברד וכו' שכללות הרקיעים נבראו וחיים וקיימים בכללות תיבות אלו שבמאמר יהי רקיע וכו' ופרטי הברואים שבו' רקיעים נבראו כל פרט מהם וחי וקיים מאיזה צירוף אותיות מתיבות אלו". [ב].

9. אגרת התשובה פרק ד. "בהקדים מ"ש בווה"ק בביאור מלת תשובה ע"ד הסוד. תשוב ה'. ה' תתאה תשובה תתאה. ה' עילאה תשובה עילאה". [א].

10. אגרת הקודש יא. "כי מה' מצעדי גבר כוננו ואין מלה כו". [א].

11. אגה"ק יט. "והכתיב הוא למעלה מהשכל וההבנה שתיבה זו ככתיבתה אין לה לבוש בבחינת ההבנה". [ב].

12. שם. "ואותיות המחשבה הן ג"כ בכל לשון שאדם מחשב תיבות ואותיות הלשון שהן כ"ב לבד". [ב].

13. אגה"ק כד. "דהיינו שאינו חפץ להתבונן ולראות ביקר תפארת גדולתו של מלך מה"מ הקב"ה הנגלות למעלה בשעה זו וגם למטה אל החפצים להביט אל כבודו וגדלו המתעטף ומתלבש בתוך תיבות התפלה הסדורה בפי כל ומתגלה לכל אחד לפי שכלו ושורש נשמתו". [ב].

14. קוטרס אחרון ג. "ומ"ש בפי' פקודי גו רקיע תתאה ובפי' ויקהל משמע דדוקא אי איהי מלה כדקא יאות סלקין עמה עד אוירא דרקיע דלעילא כו". [א].

15. קו"א ט. "להתחיל כולם יחד כאחד מלה במלה ולא זה בכה וזה בכה . . דהיינו שמתפללים מלה במלה בדרך המיצוע בקול רם ולא מאריכים יותר מדאי ולא מקצרים וחוטפים ח"ו". [א].



"רבותינו שבאה"ק"

הת' שנ"ז איידעלמאן

תלמוד בישיבה

במאמרו החשוב של הרב אליהו מטוסוב שבספר הרב (ע' שדמ - שס) מברר בארוכה השינויים שבהקדמת התניא בין הדפוס הראשון של ספר התניא שנמסר לדפוס ע"י אדמו"ר הזקן להוצאה השניה של הספר תניא שמסר רבינו הזקן לדפוס הוצאת שקלאב שנת תקס"ו.

בין הדברים הושמט גם כמה שורות אודות מקורותיו של ספר התניא אשר הם מפי "רבותינו שבארץ הקודש", הרומזות אל רמ"מ מהאראדאק¹⁰⁴ (והרה"צ הר"א מקאליסק). וצריך בירור למה הושמט קטע זה.

הנה הקטע שהושמט:

וקצת מהם [של אמרי התניא] נרמזין לחכימין באגרות הקדש מרבותינו שבאה"ק¹⁰⁵ תובב"א [שבארץ הקודש תיבנה ותיכונן במהרה בימינו אמן] וקצתם שמעתי מפייהם הקדוש בהיותם פה עמנו. ע"כ.

בנוסף לזה הושמט גם קטע בקשר לסדר ה'יחידות': להיות כי אין הזמן גרמא עוד להשיב לכל אחד ואחד על שאלתו בפרטות, וגם השכחה מצויה, על כן רשמתי כל התשובות על כל השאלות למשמרת לאות להיות לכל אחד ואחד לזכרון בין עיניו ולא ידחוק עוד ליכנס לדבר עמי ביחידות, כי בהן ימצא מרגוע לנפשו ועצה נכונה לכל דבר הקשה עליו בעבודת ה', ונכון יהי' לבו בטוח בה' גומר בעדנו.

ואוסיף על דבריו בכמה הערות על ב' השמטות אלה:

"לקרב הרחוקים וע"כ השמיט אדמו"ר האמצעי"

א) ראוי לציין להשערת-קביעת הנדפס בכתבי הרח"א ביחוסקי (ע' סד) בזה"ל: "רבינו שסובר כרשב"ג ואמר בהקדמת התניא ולא ידחקו כו' שזמה נראה שאינו מוצא נחיצות בהתקשרות להצדיק. לא אמר כן אלא מצד ענותנותו. וגם הדור הי' מבני עליה וקודם פט"ב, אבל אחר פט"ב הוא בעצמו התחיל לקרב הרחוקים וע"כ השמיט אדמו"ר האמצעי מההקדמה".

[והוא מוסיף: ויותר קרוב לומר שהוא פסק כשניהם להחמיר, להצריך הפרשה ממק"א

(104) ע"כ ראה במאמרו המצויין של ר"נ גרינוואלד בהיכל הבעש"ט גליון לח ע' מג.

(105) להעיר מאגרות קודש אדמו"ר הריי"ץ ח"א ע' נט-ס.

היינו לקשר עצמו עם צדיק הדור כדעת רבי אבל לא להקל שיחשוב שדי לו בזה והוא אינו צריך לייגע עצמו בזה פסק כרשב"ג שצריך כ"א לייגע בעצמו ולא לסמוך על הצדיק ועמ"ש האמצעי בענין צדוקים ובייתוסים שאין לסמוך על הצדיק¹⁰⁶].

לפי השערתו-קביעתו נמצאנו למדים שני ענינים חשובים:

(1) ההסבר וביאור הטעם למה הושמט הקטע בקשר ליחידות אשר הוא מפני ענווה וגם משום שבשעת ההדפסה השנייה התחיל לקרב רחוקים. לכאורה מדבריו אלו נראה גם להוכיח אשר ההגבלות של תקנות ליאונא נתבטלו כבר לפני תקופת ליאדי (ראה שיחות קודש תשי"ז, ע' קמג. והדברים תואמים למ"ש הרשב"ל בתולדות חב"ד ברוסיה הצארית ע' לו).

(2) המשמיט היה כ"ק אדמו"ר האמצעי. (מסתבר לפרש שמדובר רק על ההשמטה בקשר ליחידות אמנם שאר ההשמטות הושמטו ע"י כ"ק אדמו"ר הזקן).

הרמ"מ מוויטבסק

(ב) נקודת ההנחה של הרא"מ הוא אשר הטעם למה השמיט הקטע בקשר ל"רבותינו שבאה"ק הוא מפני המחלוקת עם הרה"צ הר"א מקאליסק, דהיינו שמי שיצא מן הכלל הוא רק הרה"ק ר"א מקאליסק שהוא הי' אז בין החיים משא"כ הרה"ק הרב מנחם מענדל מוויטבסק אשר מרומו אליו מכיון שהוא נכלל בגדר של "מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נשמתם עדן המפורסמים אצלינו"¹⁰⁷.

הנחה זו שאב בהסתמך על דבריו של הרבי בקונטרס "מראה מקומות הגהות והערות קצרות על התניא" אשר כותב על פיסקא זו "וקצת מהם נרמזין כו' מרבותינו שבאה"ק כו' בהיותם פה עמנו":

"ישנו בדפוס תקנ"ז, אבל נשמט בדפוס תקס"ו, ואולי בינתיים התחילה המחלוקת עם ר"א קליסקער וכו'"¹⁰⁸.

ונראה להוסיף ולחדד: הרא"מ אינו מתייחס כלל וכלל לניסוח שתניא מהדורא קמא (ע' ה). שם מופיע בזה"ל: והרבה מהן [של אמרי התניא] נרמזין לחכימין באגה"ק מרבותינו שבאה"ק תובב"א [שבארץ הקודש תיבנה ותיכונן במהרה בימינו אמן] והרבה שמעתי מפיהם הקדוש בהיותם עמנו.

שני שינויים חשובים יש כאן: (א) מה"הרבה" [של אמרי התניא] נהפך ל"קצת". (ב)

(106) ראה מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ה כרך א' ע' קסא – קסב.

(107) ביאורי הרש"ח קסלמן ע' נה.

(108) במהות המחלוקת ראה "הערות וביאורים" גליונות א'פא, א'צג ועוד.

במדורא קמא כותב רק באופן כללי "והרבה שמעתי מפיהם הקדוש" בעוד שבהוצאה השנייה מודגש אשר מה ששמע הם הם העניינים שבספר התניא "קצתם [של אמרי התניא] שמעתי מפיהם הקדוש".

לפ"ו יוצא שהיה שלוש שלבים: א) "הרבה שמעתי" ב) "וקצתם שמעתי" ג) נשמט לגמרי. לכאורה נראה להסביר אשר היו אלו שלוש שלבים וא"א להפריד את הרצף הכללי רק עם אירוע נקודתי.

ובכתבי הרח"א ביחובסקי בכ"מ (ע' עא; פא) כותב אשר בתחילה היה אומר דרושים קצרים ולא חידש מדעתו אלא חזר על דברי רבותיו¹⁰⁹ וככל שנתרחק הזמן מהלימוד אצל בעל הפרי ארץ, הנה רק אז התחיל (ובלשונו: "הוכרח . . . לחדש חידושים") רבינו הגדול לומר דרושים ארוכים ומחודשים¹¹⁰. והנראה מזה אשר היה בזה שלבים שונים עד להצהרה ההחלטית על אי תלות מוחלטת וחידוש דרך עצמאית¹¹¹. (ויתכן גם אשר כל עוד והדברים נכתבים בקונטרסים בכתבי יד היה מקום לכתוב אשר הרבה מאמרי התניא נשמעו מרבותינו שבאה"ק).

לאחר כתיב כ"ז, העיר הרי"צ קעלער אשר בפשטות יש לומר שבעת שכתב רבינו את הקדמת המלקט נכתב התניא רק עד אמצע פרק מא, ואז היה האחוז של מה ששמעתי מרבותינו שבארץ הקודש מתוך ספר התניא: הרבה, וכשנוסף פ"ל ופל"ב ומפמ"א עד גמירא (ובחלקים ההם לא נוסף מאומה ממה ששמע מרבותינו שבארץ הקודש), נהפך ההרבה לקצת. וצריך בירור מהו בדיוק הגבול.



בירור בחיי החסיד ר' שמואל מונקעס (גליון)

הת' שלמה נחמי' טייכמאן

תלמיד בשיבה

בהערות וביאורים א'קעח (עמוד 132) נדפסו דבריו של הכותב המוכשר אשר נך על אודות החסיד המפורסם ר' שמואל מונקעס. אך דא עקא נראה שלא דק בדבריו לעיין בדברים לעמקם ולרחבם ובאנו בזה למלאות קצת חלל הריק שהשאיר במאמרו ולא עלינו המלאכה

109) בתור דוגמה מביא "כמו שאמר הדרוש ד"ה מראיהם ומעשיהם בהיותו בבית האסורים לפני הבעש"ט והמגיד". ולהעיר מהתמים חוברת ב דף מז, א ומועתק גם בהיום יום יח שבט אשר בשעת מעשה רבינו "ביאר הדרוש ע"פ סגנונו".

110) ראה בארוכה בספר הרב ע' שפז-תלא.

111) ראה שם ע' שצג-שצד.

לגמור.

בתור הקדמה הכותב מביא רשימה של מקורות אשר בהם קובצו סיפורים אודות ר' שמואל מוונקעס. ונעלם מעיני הכותב ריבוי רשימות¹¹² ולאו כרוכלא אנא למנות כל הרשימות שנעלמו ממנו.

ראשית התקרבותו לחסידות

הכותב קובע נחרצות: "מהסיפורים עולה כי הוא התקרב לחסידות באמצע שנות ה'תק"מ" ומציין כמה מקורות שעליו מתבססת קביעתו. אלא שנעלם ממנו כמה מקורות חשובים:

(א) לר' מוטל קאזלינער¹¹³ היה מסורה מזקני החסידים אשר ר"ש מוונקעס היה אצל הבעש"ט¹¹⁴. מוסר השמועה ר"ש מרוזוב מוסיף אשר החסיד ר' שמואל מוונקעס היה מבוגר בשנים מאד¹¹⁵. ספק אם קביעתו הוא על סמך המסורה של ר' מוטל או שהוא שאב דבריו ממקור אחר, לכן נראה שלא לקבל הוספה זו בלי מקור אחר המאשש דבריו אלו.

(ב) כנראה היה עוד מסתופף בצילו של הרמ"מ מויטבסק, בעל "פרי הארץ". נקודה זו עולה מצירוף כמה מקורות, ואלו הם:

בלקוטי דבורים (חלק ב, עמוד רנו, א) מביא סיפור דברים בה נכח אצל אדמו"ר הזקן בליאזנא, בשלהי סיון תקמ"ה.

מתואר שם בפירוט סיפור דברים אשר שניים מתלמידי המגיד באו לחצרו של אדה"ז

112) כמו אוצר סיפורי חב"ד חלק ג עמוד 323, הקצרים – חסידים עמוד 143, התמים גליון יח עמוד 6. ועוד הרבה.

113) תורת נחלת הר חב"ד גליון קמד עמוד קח, התמים מוסף בית משיח גליון כו עמוד 37, הקצרים סיפורים קצרים על חסידים רבותינו נשיאנו עמוד 156, תשורה פרקש תשס"ח עמוד לח, תשורה פרקש תשע"ז עמוד קיב. במקורות אלו מוסיף הסבר: "ואף שהוא חידוש גדול הנה אולי אפשר לבאר עפ"ז את הסיפור הידוע שכשהגיע רש"מ לראשונה לאדה"ז אמר מיין גוי איז גרעסער פון אייער גוי הגוי שלי גדול יותר מהגוי שלך ואז האט ער אים דערקענט ואז הכירו".

114) ניתן לפרש את זה בכמה אופנים: (א) שהוא היה בילדותו אצל הבעל שם טוב (בהיותו תינוק או בן שנה או בן שנתיים כמו הסבא משפאלע - דער שפאלער זיידע - (היום יום יד טבת) ואדמו"ר הזקן (ספר התולדות שלו), מה שמתאים להמציאות המתבררת ממשמעות מכתב אדמו"ר הריי"ץ שנולד לערך בשנת תקי"ח). (ב) שהיה אצלו בתור אברך (כשהיה בן י"ד או ט"ו) [פירוש זה הוא לכאורה בסתירה להמוכח ממכתב אדמו"ר הריי"ץ שנולד בשנת תקי"ח]. וראה ספר השיחות תש"ג בלה"ק עמוד קעז, לקו"ד ח"ד עמוד 1488 ("עדער תנועה פון איין אלטן חסיד איז א ליכט אין לעבין") ונראה יותר מסתבר לומר כהפירוש הראשון ובפרט לאור שיחת אחש"פ תשי"ז (שיחות קודש עמוד 50): כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר אודות אחד מצעירי החסידים של אדמו"ר הזקן - החסיד ר' שמואל מוונקעס.

115) מכיון שאדה"ז התייעץ איתו אודות המאסר (ראה הנסמן בהערות וביאורים גליון תתקפ עמוד 16, תשורה רובין תשע"א הערה 18) מסתבר לומר אשר ר' שמואל לא הי' כ"כ צעיר בתקופת מאסרו של אדה"ז.

וחיפשו את ביתו של "ר' זלמינא ליטוואק". היחידים שהבינו אל מי הכונה היו ר' שמחה זיסל האראדאקער ור' שמואל מונקס וכמו שהם הסבירו בעצמם אח"כ אשר כך שמעו מהרמ"מ האראדאקער ור' אברהם קאליסקער¹¹⁶ אשר אצל המגיד היה אדה"ו נקרא "ר' זלמינא ליטוואק"¹¹⁷.

רמז לכך נמצא במכתב הרבי הריי"ץ¹¹⁸: "ר' שאול שלום הכהן שמו מהאראדאק הי' ממחונכי כ"ק בעל פרי הארץ נ"ע ומחסידים הראשונים של הוד כ"ק אדמו"ר הזקן ואח"כ ממקורשי וחסידיו הוד כ"ק אדמו"ר האמצעי ואח"כ אצל הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק צ"צ. .

בשנת תר"ח נתמלאו להחסיד רש"ש תשעים שנה, חסידי האראדאק ובראשם החסיד ר' פנחס ליב נ"ע המשפיע התאוננו לפני כ"ק דו"ז הרב"ש נ"ע על הישיש רש"ש אשר חוץ מזה שהוא טורח במאד ללכת רגלי מהאראדאק ואינו מתחשב עם זקנותו הנה השתתף בריקודים והטריח עצמו לרקוד קאזאצקע כרגילותו בימי עלומיו עם בן גילו החסיד ר' שמואל מונקס. .
(ג) התקרבותו לאדה"ו היה בראשית שנות נשיאותו¹¹⁹ והוא היה מהחסידים הראשונים.

אחרית ימיו

מכיון שהכותב התקשה לגייס לעזרתו ידיעות ועדויות מוסמכות בדרך החיוב בחר הכותב לילך בדרך השלילה .

הכותב בחר לפקפק בנכונות השמועה שהובאה מפי ר' מנחם זאב גרינגלאס אשר אדמו"ר המהר"ש פעם קפץ על החסיד ר' שמואל (מונקס) ואמר: אני שמואל א' והוא שמואל ב'. משום איזה סיבה נעלם מהכותב אשר הסיפור הזה כנראה גם סופר ע"י רבותינו נשיאנו¹²⁰ אלא שמאידך גיסא, שם (ובעוד מקורות הוא בשינוי גירסאות) הוא מסופר על אודות שמואל המלמד.

הכותב מביא כי יש סיפורים אודותו המתייחס לתקופה מאוחרת יותר מתקופת אדמו"ר

116) בתורת השערה אולי י"ל אשר דרכו של שמחה יתירה בעבודת ה' קיבל מהתנועה של חסידי תל"ק ור' אברהם קליסקר. וראה תורת שלום עמוד 55 אשר אילו היה אדה"ו כותב את ספר התניא בצורה של המאמרים שקודמו לשנת תק"ס היה זה באופן אחר לגמרי והרבה מהחסידים היה הולכים בדרך של תל"ק.

117) ולפ"ז מובן העובדה שבשעת ההתייעצות אודות המאסר סיפר ר' שמואל מונקס לכ"ק רבינו הגדול סיפור מהרמ"מ מוויטבסק (רשימות דברים ח"א עמוד רו, רשימת סיפורים משולבין ח"א עמוד 28, תשורה רובין תשע"א הערה 18).

118) אגרות קודש, ח, עמוד רפג-רפה (ההדגשות אינם במקור).

119) תורת מנחם - רשימות היומן עמוד שסא,

120) במאמרו של ר' יהושע מונדשיין (אות נג):

הזקן¹²¹, אשר על פיהם נראה שחי בשנות ה'תק"פ. סיפורים אלו מתייחסים לשהותו בבישנאקוביץ', בעת היות שם הרב פרץ חן¹²². וא"כ יוצא שר' שמואל חי עד לאחר תחילת שנות ה'תק"פ. ייתכן שנפטר בסמוך לתקופה זו.

והעיר לי חכם אחד אשר נעלם מהכותב אשר הסיפור שפגש ר' שמואל מונקעס את ר' פרץ בבישנאקוביץ' נרשם גם בספר ניצוצי אור לר' אברהם וויינגארטן (ושם נסמן), וברור מהסיפור שהיה זה כשהיה הרב פרץ רב בבישנאקוביץ' (שזה היה בשנת תקפ"ג) בעת חתונת בתו של ר' שמואל.

מקום מגורו

בספרו של הרשד"ב אבצן אודות הר"ש מסופר בשם אביו הרב מאיר אבצן ע"ה אשר השתדך ר' שמואל עם המלמד בבשנאקוביץ'. גם הרמ"מ קסטל¹²³ מביא בפשיטות אשר ר' שמואל התגורר בבישנאקוביץ'¹²⁴. מרשימות (חוברת ד עמוד 95) משמע שהיה גר בפאלאצק.

121) רבים הם הגרסאות בזה. בשם הרמ"ז גרינגלאס נמסרו שמועות סותרות: בספרו של הרב שד"ב אבצן על אודות הרבי המהר"ש כתב אשר הסיפור אירע עם ר' שמואל באריסובר בעוד שבספרו על ר' שמואל מונקעס כותב אשר הוא אירע עם ר' שמואל מונקעס ושניהם בשם הרב גרינגלאס! כנראה הגירסה שמסופר על ר' שמואל באריסובר הוא משנה אחרונה שלו.

בלקוטי סיפורי התוועדות הרמ"ז גרינגלאס (עמוד 298) מסופר הסיפור על ר' שמואל שרייבער (אודותיו ראה ספר השיחות תש"י עמוד 337 הערה 1. התקופה שהעתיק המאמרים ראה מבוא לקונטרס ומעין עמוד 24). בתשורה רוט (יד כסלו תשס"ד) "וואס געדיינקסטו" עמוד 28 מסופר בשם הרמ"ז הסיפור על ר' שמואל מונקעס.

באוצר סיפורי חב"ד עמוד 120 מצטט מהספר כולם בחכמה עשית עמוד 68 סיפור זה על ר' שמואל מונקעס. כנראה הכותב בהערות וביאורים התרשם אשר סיפור זה הוא רק מילתא בדביחותא ולא עובדה היסטורית (ראה 'מילתא בדביחותא' עמוד 65).

הרב אבצן גם כותב לפי המכתב אדמו"ר הריי"ץ המצויין בפנים אשר היה בהתוועדות בשנת תרי"ח, ופשוט שמכתב זה אינו הוכחה אף שיתכן לומר בתורת השערה אשר מהמכתב יש לשער אשר היה עדיין בין החיים.

122) תשורה ווילשאנסקי-רוזנבלט, י"ב תמוז תש"ע, עמוד 74, מסיפורי ר' בצלאל ווילשאנסקי בשם ר' מאיר שמחה חן. חסידים הראשונים, א, עמוד 73, מסיפורי ר' משה יהודה הכהן רייכמן בשם הרב דוד צבי חן (סיפור זה נרשם גם ע"י נפתלי פרלשטיין, 'ליינערס שרייבן', דער אידישער שטראל, י"א אייר תשל"ד, עמוד טז). תשורה ליפשיץ תשנ"ו עמוד 84. בקשר לביטול הטעם של הר"ש באכילה ראה: ספר המאמרים תרס"ט עמוד רלז, בספר המאמרים עת"ר עמוד פד, סה"מ תרפ"ג עמוד רנב, תורת מנחם – רשימות היומן עמוד שסא-שסב לקו"ד ח"ד (עמוד 1488) ועוד.

123) מעשה חשב עמוד 133. בלי המקורות דלעיל לעיניו, הכותב בהערות וביאורים קובע (כדרכו של כותב זה כמה פעמים ואכ"מ) אשר דברי הבית רבי אינו די בכדי להפקיע ולקבוע שלא התגורר בבישנאקוביץ' כלל.

124) ראה גם בהקצרים – חסידים עמוד 148, באור החסידות שנה ד חודש סיון ובמוסף התמים – בית משיח גליון יח וצ"ב מהו המקור.

לזכות

ידידנו הנכבד והנעלה כותב חשוב וקבוע בהקובץ

הרה"ת הרה"ח ר' רפאל זאב שי' בן ריקל

שישלח לו השי"ת רפואה שלימה ברמ"ח אבריו ושס"ה

גידין

ויחזור לאיתנו בקרוב ממש

לזכות

ידידנו הנכבד והנעלה מלאכתו מלאכת שמים
לקרב אחינו בני ישראל לאביהם שבשמים
הרב התמים חיים שניאור זלמן יהודה בן הינדא יוכבד
שיחיו
שיהי' לו רפואה שלימה ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו
ויחזר לבוריו ולעבודתו הק' בקרוב ממש

לזכות

הילדה מנוחה אמונה תחי'

נולדה למזל טוב

ביום ג' י"ט באייר ה'תש"פ

וזלכות אחי' ואחיותי'

שטערנא שרה, מנחם מענדל, לוי,

חנה רבקה, מושקא, חיים אליעזר ליפמאן, חיה אסתר

שיחיו



יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו ממנה

ומכל יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריה

הרה"ח הרה"ת ר' אפרים וזוגתו מרת מלכה לאה שיחיו

ביטון

לזכות

התמים לוי יצחק שיחי' בראנדוויין

לרגל חגיגת ההנחת תפילין

ביום ד', ד' סיון ה'תש"פ

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות

ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידי בגו"ר לאויו"ט



נדפס ע"י ולזכות

משפחתו שיחיו