

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושלוש

גליון ח [א'רמ]

יום הבהיר יו"ד-י"א שבט

ש"פ בשלח

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושנים לבריאה

שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אדמו"ר

פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד-י"א שבט – העשירי יהי' קודש – יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע ושבעים ושנים שנה ליום התחלת נשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים בזה לאור גליון חגיגי ומוגדל, הכולל הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה.

יו"ד שבט כיום קבלת נשיאות של רבינו הגדול, בוודאי הינו יום חובק עולם. יום המציין סיום של עוד שנה בנשיאותו הכבירה של הרבי, המציעד אותנו בצעדי ענק לקראת משאת נפשו הקדושה, להכין את העולם כולו על כל יושביו לקראת ביאת משיח. וביחד עם זה, מסמן התחלה חדשה של פעילות רבת ממדים של שנה חדשה תחת נשיאותו הקדושה. "ראש השנה" הוא לנשיאות רבינו.

אף למוסד "הערות וביאורים", מוסד שכל מטרתו לחיות עם – ולהחיות את – הלימוד בתורת הרבי, לעסוק בדבריו הקדושים ובתורת רבותינו – מציין יום זה סיומה של שנה מליאה בעיסוק בתורתו הקדושה – דהוא ותורתו כולא חד – והתחלתה של שנה חדשה, שנה פוריה בהתקשרות לרבינו ע"י לימוד תורתו, הארוכה מארץ ועמוקה מני ים.

כבכל פרט בעולם, גם בעניני רבינו ישנם שני חלקים – ה'סתים' וה'גליא'. מחד דורש הרבי את הפעולות ה'גלויות', העולמיות, חובקות התבל, ומאיך תובע שלא לנוח אף בתחום ה'נסתר', החבוי מעין רואים. רצון הרבי הוא ש'נישא הפכים' – אל לנו לעסוק רק ברשות הרבים, עלינו לפעול גם ב'ארבע אמות של הלכה', לא רק ברחובה של רומי, אלא גם בתוככי ארון הקודש, לפנים מן הפרוכת של בית קודש הקדשים, דבית המקדש שבבבל. שם מצויה תורתו הגדולה והקדושה של הרבי – המעיינ עצמו. וכשם שבמרחב ה'גליא' דורש הרבי מאיתנו לפעול גדולות ונצורות, כך גם ברובד ה'סתים' אין לנוח ולשקוט, אלא לחדש ולדון, להקשות ולברר.

קובץ "הערות וביאורים" צנוע הוא בממדיו לעומת הפעולות רבות הפירסום, אך למרות מיעוט כמותו, מבטא הוא את הרצון הפנימי בדיוק כמו פעילות רבת אנפין.

אך כידוע, אין לו לקובץ אלא הכותבים. אי לזאת פונים אנו שוב לכל אלו שדבר רבינו יקר לליבם, לזכור ולהתעורר, שרצון קדשו הוא לפלפל בדבריו מעל גבי במות תורניות. לא לחשוב מחשבות בלבד, אלא פשוט לכתוב בפועל, לפרסם ולהדפיס. בקשתנו פרושה בפני אלו שביכולתם לכתוב, לקיים את רצון קדשו של רבינו לנחת רוחו הק'.

בהזדמנות זו, נודה שוב לכל אלו שכבר השתתפו ומשתתפים בכתיבת הערות וביאורים בקובץ דילן, ובפרט להמשתתפים באופן קבוע. למותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו – וכפי שהזכיר ושיבח רבות פעמים בשיחותיו הק', ויה"ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה, נגלה וחסידות, ובכל עניניהם בגו"ר.

ואנו תפלה להשי"ת, אשר תיכף ומיד תקויים בפועל ממש, בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"י כ"ק אדמו"ר – "הנה הנה משיח בא – וכבר בא".

ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה והוא יגאלנו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים, ללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

בברכת חסידים המערכת

ימים הסמוכים ליו"ד י"א שבט ה'תשפ"ב (ה' תהא שנת פלאות בכל)
מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר
ברוקלין, נ.י.

יום הבהיר יו"ד י"א שבט - ש"פ בשלח
גליון ח [א'רט]

תוכן העניינים

תורת רבינו

- 9 מדבר בזמן הזה לשיטת הרמב"ם
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 17 הערה במאמר ד"ה פדה בשלום ה'תשכ"ו (גליון)
הת' שמואל מאיר אסיג
- 18 עיונים במאמר ד"ה פדה בשלום תשל"ט (גליון)
הרב יעקב היילפרין
- 19 ואמת הוי' לעולם
הרב יוסף יצחק ליפסקער
- 20 עיקר מצות חנוכה בנרות כזכר לנס פך השמן
הרב משה מרקוביץ
- 20 "ומה אתה משליט את בני שבטך עליי"
הנ"ל
- 21 מלך ונשיא בתורת רבינו
הרב משה קייטאק
- 30 הערה במאמר באתי לגני תשמ"ב
הרב מרדכי רובין
- 34 האמתלא שנתן פרעה לשעבודו בישראל
הרב מנחם מענדל רייזס
- 35 ביאור הלשון "שמן המפעפע בכל דבר"
הרב פרץ בראנשטיין

נגלה

- 36 ההבדל בין תרגומא לתרגמה והקשר לשיטות אב"י ורבא (ב)
הרב שניאור זלמן אהרון

- 47.....**מכות מצרים**
הרב פינחס אש
- 56.....**בענין לאו שאין בו מעשה לוקין עליו לרבי יהודה**
הרב שבתי אשר טיאר
- 60.....**לשון נקייה ולשון קצרה**
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 62.....**אם מותר למסור פירות שביעית לעם הארץ**
הרב יעקב אהרן סקוצ'ילס
- 63.....**קידושין בפירות שביעית**
הת' מנחם מענדל פרידמאן
- 66.....**רבי יוחנן לשיטתיה במה שסובר כהרמב"ם**
הת' דב בעריש רוטנברג

חסידות

- 68.....**ביאור בשער היחוד והאמונה פ"ז (וההשמטה בדפוסים)**
הרב מנחם מענדל אלטיין
- 85.....**פירוש "אור אין סוף" (גליון)**
הרב משה מרקוביץ
- 86.....**השיטות בעניין נמנע הנמנעות**
הנ"ל
- 87.....**חלוקת הרקיע לש"ס מעלות**
הנ"ל
- 87.....**כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו**
הרב ישכר דוד קלויזנר

הלכה ומונהג

- 90.....**זמן הדלקת נרות חנוכה לכתחילה**
הרב ברוך אבערלאנדער
- 92.....**מונהג ה'חתם סופר' אודות הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת**
הנ"ל
- 92.....**שיטת רבינו הזקן בכותב ומוחק במאכלים**
הרב משה מרדכי גינזבורג

- ברכות ק"ש של ערבית לנשים (גליון)..... 97.....
הרב מנחם מענדל אלטיין
- בדין מקצת העומדים בפתח ביהכנ"ס האם הם מצטרפים לעשרה..... 99.....
הרב יהושע אברהם הכהן דובינסקי
- אכילת דגים עם חלב בכלל ובפרט בחלב זמנינו..... 107.....
הרב ניסן יוסף זיבעל
- שיטת אדה"ז בשולחנו ובסדר ברה"נ עד אימתי יכול לברך ברכה אחרונה..... 120.....
הרב יוחנן מרוזוב
- דעת אדה"ז ע"ד העדיפויות של תפילה בציבור על שאר דברים שבקדושה..... 134.....
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- השתתפות בסעודת נישואין בלי להישאר לשבע ברכות..... 137.....
הרב מרדכי פרקש
- חופה תחת חלל בגג האולם למעלה מהחופה..... 148.....
הרב מנחם מענדל צירקינד
- עדיף לאכול בשביל להתפלל..... 156.....
הרב ישכר דוד קלויזנר
- ברכת הגומל למי שנדבק בכוונה בנגיף הקורונה..... 157.....
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- תפילה וברכות ללא כיסוי ראש בגברים ובנשים..... 166.....
הרב צבי רייזמן
- ניצוק וקטפרס ומקוה רש"ב..... 182.....
הרב יואל שילה
- הערות על שו"ע אדה"ז – או"ח סי' שנ"ח..... 191.....
הרב יוסף יצחק שמוקלער

פשוטו של מקרא

- מדוע מדרש "שלושת הכתרים" נחשב פשוטו של מקרא?..... 206.....
חיים דוד וילהלם
- הערות וביאורים לפירוש רש"י על התורה..... 207.....
הרה"ח ר' שלום דובער ז"ל נאָטיק
- קיום מצוות ע"פ טבע..... 214.....
הרב יעקב יוסף קופרמן

215.....כמה הערות בפשוטו של מקרא
הרב וו. ראזענבלום

שונות

217.....הערה בספר 'אבני חן'
הרב אשר זך

220.....כדי שם חכם או לא
הת' אפרים ליב הלוי לואיס

222.....מדוע לא חזרו לאסור לכתוב התורה יונית
הרב ישכר דוד קלויזנר

223.....רמז לשם כשכותבין ספר
הרב ארי' לייב הכהן שאטענשטיין

228.....איחור זמן תפילה
הרב אליהו מטוסוב

לזכות

חברי המערכת דשנת ה'תשפ"ב

הגה"ח ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

הת' מנחם מענדל שי' אורכמאן

הת' שלום דובער שי' גורארי'

הת' מנחם מענדל שי' חזן

הת' אברהם יעקב הכהן שי' כ"ץ

הת' דוד שי' ליפשיץ

הת' צמח שי' שאנאוויטש



יה"ר שיתברכו בכל המצטרך להם

בגו"ר בטוב הנראה והנגלה

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ משפטים תשפ"ב

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ה', כ"ד שבט תשפ"ב

"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 Pkwy, Apt. 3F

Brooklyn, New York 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 305-772-6692

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט: Haoros.com

תורת רבינו

מדבר בזמן הזה לשיטת הרמב"ם

- ביאור עפ"י רשימת הרבי (חוברת כ"ט) -

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בגמ' שבת ו,ב: "תנו רבנן, ארבע רשויות לשבת: רשות היחיד, ורשות הרבים, וכרמלית. ומקום פטור. .. ואיזו היא רשות הרבים - סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין זו היא רשות הרבים", ובהמשך מקשה הגמ': "ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא: איזו היא רשות הרבים - סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין, והמדבר! - אמר אביי: לא קשיא, כאן - בזמן שישאל שרויין במדבר, כאן - בזמן הזה, ופירש רש"י: "בזמן שהיו ישראל במדבר - חשיבא רשות הרבים. בזמן הזה - אינו מקום הילוך לרבים, דהולכי מדברות לא שכיחי", היינו דהגמ' מקשה על הברייתא הא' ולחשוב נמי מדבר דהוה רשות הרבים כדתניא בברייתא ב': "איזו היא רה"ר סרטיא ופלטיא וכו' והמדבר", ומתרץ דברייתא הא' איירי בזמן הזה, ומדבר בזמן הזה אינו מקום הילוך לרבים דהולכי מדבריות לא שכיחי, [והוה כרמלית], וברייתא הב' איירי כשהיו ישראל שרויין במדבר והי' רה"ר, וכן פירשו התוס' והראשונים.

[ואין להקשות דא"כ למה לא מנאו התנא בברייתא הא' עכ"פ בכרמלית? (וכדדייק בסוף הרשימה), די"ל כמ"ש בס' אשי ישראל דרך ברה"ר דתנא "זו היא רה"ר" דמשמע דליכא עוד רה"ר הקשה הגמ' ממדבר, אבל לאחר שתירץ דבזמן הזה אינו רה"ר אלא כרמלית ושם לא תנא "זו היא כרמלית" לא קשה שהי' צריך לחשוב מדבר, דהתנא אינו חושב כל סוגי כרמלית.

עוד יש להוסיף לפי רש"י וכו', דלכאורה קשה על ברייתא הב' מאי דהוה הוה ומאי נפק"מ עכשיו לדעת דבזמן שהיו שרויין במדבר הי' רה"ר? די"ל דקמ"ל בזה דכל רה"ר צ"ל בדומה למדבר שהיו מצויין שם ששים רבוא וכמ"ש בחי' הריטב"א בהדיא: "כאן בזמן שהיו ישראל במדבר. וא"ת בזמן ההוא מאי דהוה הוה, וי"ל דהא קמ"ל דכל היכא דשכיחי ביה ששים רבוא כי התם אע"ג דלא קביעי, הוי רשות הרבים", (וכן כתב בהרשימה), וי"ל דזהו גם כוונת התוס' בד"ה כאן משמע קצת וכו', די"ל דהוה הטעם דברייתא הב' חשב מדבר דנדע שצריכים ששים רבוא, ובהרשימה הוסיף גם דנפק"מ שאם גם עתה יקרה כן שיעברו שם ששים רבוא

אעפ"י שאינו קבוע לעולם נעשה אז רה"ר, או שבגאולה העתידה הרי ילכו בנ"י ג"כ במדבר¹, אף שאין זה רה"ר קבוע לכל הזמן אלא שעתה הולכים שם בני אדם מ"מ ה"ז רה"ר, וי"ל הטעם שהוסיף טעם שני כי הרבה ראשונים חולקים וסב"ל דאי"צ ששים רבוא וכו' ולכן אי אפשר לתרץ כאופן הא'. (לכאורה יל"ע למה לא הוזכר גם דנדע שצריך ט"ז אמה?)

והרמב"ם ריש פי"ד כתב: "איזו היא רשות הרבים מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להן וכו"² דסב"ל דבזמן הזה הוה מדבר רה"ר, (וכ"כ בפיהמ"ש דמתניתין), וכבר הקשו עליו דבסוגיין משמע דבזמן הזה הוה מדבר כרמלית? והמגיד משנה שם הניח זה בתמיהה.

ובהרשימה הביא הרבי שיש שתירצו הגמ' לפי הרמב"ם דברייתא הב' איירי בזמן הזה לכן חושב "מדבר" כיון שכל המדבר הוא רשות הרבים, אבל ברייתא הא' קאי על הזמן שהיו ישראל שרויין שם, וכיון שהיו שם אז כמה רשויות, לכן לא פסיקא לי' למיחשב מדבר סתם שלא נטעה לומר שכל המדבר הוא רשות הרבים וזה אינו.

אבל הרבי תמה ע"ז דרשות אחר שהיו שם היו האוהלים שהם רשות היחיד, (או צדידיהן וכו' שהוא מקום פטור מן התורה) וא"כ אין מקום לטעות ולומר שגם אהליהם היו רשות הרבים ולמה לא פסיקא ליה למיחשב מדבר?

תירוץ ר"א בן הרמב"ם

ואח"כ מביא הרבי תירוץ של ה"ר אברהם בן הרמב"ם (בשו"ת ברכת אברהם סי' ט"ו) וז"ל: דקא קשיא לך לענין מדברות מדקא מפרשי עלמא בזמן שהיו ישראל במדבר היה המדבר רשות הרבים איכא עלמא אחריני דמפרשי בזמן שישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורין בו והוא מקום דירתן היה לגבן כמו בקעה ושדה וממאי דדמי להו ובזמן הזה שאין ישראל דרין בו אלא כל מי שירצה מהלך ועובר בתוכו בלבד הוא רשות הרבים וטעמא דמיסתבר הוא וזה שאמרת בדברך על המדבר ולא דרך הוא לא ידעתי סוף דעתך בדבר זה אם כונתך שכל מדבר לאו דרך הוא אינו אמת שהרי כמה מדברות כמו מדברות שבארץ ישראל

1) בהערה 30 צויין שכ"ה ביחזקאל כ,לה, הושע ב,טז, וישעי' מג,ט, וברד"ק שם מב"א: "כי דרך מדבר יצאו ישראל מהגלות", וראה בס' "מות המשיח בהלכה" ח"א סי' נ"ג בענין זה, והובא גם מהגדה של פסח 'מבית לוי' ח"א ע' רסו שכן כתב הגרי"ז עפ"י מ"ש ביחזקאל שם, וביאר עפ"ז מ"ש בשיר השירים ב' פעמים "מי זאת עולה מן המדבר וגו'" (ג,ו, ח,ה) דפסוק אחד קאי על יצי"מ, ופסוק הב' על היציאה מן הגלות, עיי"ש.

2) בשו"ת ברכת אברהם להר"א בן הרמב"ם הקשה השואל לפי גירסתו בהרמב"ם "יערים ושדות" דשדות הוה כבקעה? וענה לו הר"א שזהו טעות וצ"ל ושווקים.

יש בארץ מצרים ושבֵּרוב העולם השיירות מהלכות בהן תמיד ואם כונתך לאותו מדבר שהיו ישראל מהלכין בו לאו כולו אינו דרך שהרי מקצת המסעות האמורות בתורה מקומן ידועות ושיירות של ישמעאלים מהלכין בהן . . ולענין יערים לא דמי יער לים ובקעה דהים אין תשמישו נח כיער שאין אדם יכול להלך בו אלא על ידי ספינה תדע דתנן הזורק בים ארבע אמות פטור אם היה רקק מים ורשות הרבים מהלכות בו הזורק בתוכו ארבע אמות חייב ומפרשין בגמ' דתשמיש על ידי הדחק לא שמייה תשמיש והלך על ידי הדחק שמייה הלך והיער תשמישו והילוכו אינו על ידי הדחק והים תשמישו אינו אלא על ידי הדחק הילכך אינו לא על ידי הדחק ולא שלא על ידי הדחק הילכך לא דמי ים ליער כלל והבקעה והאסטרטיא וקרן זוית אע"פ שיש רשות לרבים להכנס לתוכן אין להם צורך בהם כיער שהכל צריכין לערים ולא דרך עליהם כמדבר הילכך לא דמי יער לכרמלית כלל אלא למדבר שהוא רשות הרבים וכו' עכ"ל, ועי' בכס"מ שהביא דבריו.

היוצא מדבריו דלפי שיטת הרמב"ם הגדר ד"רשות הרבים" הוא שהוא מקום שכל מי שירצה יכול ללכת שם ויש שם צורך לרבים כגון ללכת שם וליערות לחטוב עצים וכו' אף שלא שכחי שם רבים.

ויש לבאר זה ע"פ מ"ש בפי' קדמון ממצרים שם (נדפס ברמב"ם פרנקל) וז"ל: רשות, עיקר זו המילה היא מאמר וממשלה כדכתיב כרשיון כורש מלך פרס (עזרא ג, ז) וכו' ואמרו מזה הלוקח רשות מרבו כלומר שיעשה זה ממאמרו וממשלתו ומזה קראו למקום שהיחיד לבדו שולט בו רשות היחיד, ולמקום שכל הרבים שולטין בו רשות הרבים וכו' עכ"ל, וצריכים למקום זה, ואי"צ שם ששים רבוא דוקא וכו' ולכן סב"ל דמדבר הוא רה"ר בזמן הזה.

ביאור דבריו

ומפרש הרבי דכיון שהיו המחנות סדורים, הרי לא כאו"א הלך לכל מקום ובמקום דגל ראובן לא היו שכחים מדגל יהודא כו' ורק במחנה לוי שהכל שכחים אצל מרע"ה רה"ר היא. היינו דזה ודאי דמחנה לוי' הי' אז רה"ר כמפורש בגמ', אלא דמחנה ישראל שהיו הדגלים סדורים לפי כל שבט ושבט הי' זה מקום פטור, ובמילא יש לפרש תירוץ ר"א, דלכן לא חשב ברייתא הא' המדבר כיון שהי' שם שטח גדול (ג' פרסי על ג' פרסי כדאיתא בברכות נד, ב ובכ"מ, וראה רשימות חוברת קה בארוכה) שאינו רשות הרבים, או כמו שפירשו המפענחים שבא בהמשך לתירוץ הראשון דבמילא לא פסיקא ליה למיחשב מדבר בכדי שלא נטעה דגם מחנה ישראל היה רה"ר.

ועי' כתב הרבי דלכאורה תירוץ זה דוחק קצת, ויש לפרש שהכוונה הוא דמ"מ מי אומר ששבט אחד לא הי' הולך גם ברשות של שבט אחר, ואפילו אי נימא שלא

הי' כ"כ רגיל ללכת לשבט אחר, אבל מ"מ כיון שיכולים ללכת שם אף שאינם הרבה, הרי הרמב"ם לא סב"ל דצריך ששים רבוא וכו' והעיקר הוא דרבים יכולים ללכת שם, או כמו שפירשו המפענחים דאפילו אי נימא שלא היו הולכים של משבט אחר מ"מ מחמת שבט זו עצמה ה"ז רה"ר כיון דאי"צ ששים רבוא, [אלא דלכאורה אי נימא שיש שם שליטה רק לשבט אחד לבד למה נימא דעי"ז יהי' רשות הרבים], ועי' מאירי על המשנה שכתב בתו"ד: "ומשה הי' עומד במחנה לויה והיא היתה רשות הרבים שכל בני ישראל היו באים שם לדון ולשאול ואין מי שימחה בידו, ומחנה ישראל כאו"א הי' יודע בו רשותו ואין לחבירו רשות עמו", אבל גם בזה לכאורה אין כוונתו שלא היו יכולים ללכת שם בלי רשות דמהיכי תיתי לומר כן, ולכן גם ע"ז מקשה הרבי דמ"מ צ"ל רשות הרבים כנ"ל ובפרט דאי"צ ששים רבוא וכו', ולכן נקט הרבי דמסתבר לומר לפי שיטת הרמב"ם דגם מחנה ישראל מחוץ להאזהלים הי' רשות הרבים? ולא כר"א בן הרמב"ם?

ומבאר דבשלמא אי נימא כרש"י ותוס' דצריך ששים רבוא י"ל כסברת הר"א בנוגע למחנה ישראל, משא"כ להרמב"ם אין לומר כן.

קושיא עליו מדף ו,א

והנה לעיל ו,א, הקשה הגמ' לרבנן דמוציא מרה"י לרה"ר דרך סטיו חייב היכא אשכחנא כה"ג במשכן ומסיק שכן הי' בצידי רה"ר וכו' ואפילו לר' אליעזר דצידי רה"ר כרה"ר מודה היכא דאיכא חיפופי וכו' עיי"ש והנה אי נימא כר"א בן הרמב"ם שכל מחנה ישראל הי' מקום פטור קשה דלמה לא קאמר הגמ' בפשיטות שכל הוצאה שם הי' ע"י מקום פטור מן התורה עד מחנה לוי, ומשמע מזה בפשטות כדעת הרבי שבאמת הי' זה רשות הרבים, אמנם מ"מ אכתי יוקשה גם לפי הרשימה אי נימא כר"א לפי רש"י ותוס' (כנ"ל) דצריך ששים רבוא, דמחנה ישראל הי' מקום פטור מצד הדגלים, דא"כ כל הוצאה היתה ע"י מקום פטור?

ויש לתרץ כמ"ש בחי' החת"ס לעיל ו,א, וז"ל: והנה שיטת רמב"ם דמדבר בזה"ז הוה רה"ר ובזמן שישאל שרואי' במדבר הוה כרמלי' וא"כ צ"ע לכאורה מאי פריך היכי אשכחן כי האי גוני דחייב, אדרבא הא כל הוצאות במשכן הוה דרך כרמלי' ופשיטא דמן התורה אין חילוק בין דרך כרמלית לדרך מקום פטור? מיהו למ"ש כ"מ רפי"ד בשם הר"ר אברהם בנו של רמב"ם ז"ל דהואיל והי' חוני' במדבר והי' מחניהם סדורי' משו"ה הוה כרמלי' ע"ש, א"כ י"ל זה הי' משנה שני' ואילך אחר שנסדרו דגלים אבל בשעת נדבת המשכן שעדיין לא הי' סדורי' הוה רה"ר ועל זה ציוה מרע"ה איש ואשה לא יעשו עוד מלאכה להבי', ושפיר קאמר היכי אשכחן כי האי גוני דחייב במלאכת המשכן עכ"ל, היינו דמכיון שנתבאר טעמו שהי' כרמלית מצד סידור הדגלים דכל שבט הי' לו מקומו, הנה סידור זה הי' באחד

לחודש השני בשנה השנית (פ' במדבר ב,א, וראה רשימות ק"ה) נמצא דעד אז שהיו כולם מעורבים זה בזה ודאי ה' כל המדבר רשות הרבים לכו"ע, ובמילא נמצא דההוצאה לבנין המשכן לא ה' ע"י כרמלית דאז ה' עדיין רשות הרבים ושפיר הוצרך הגמ' להביא מצידי רשות הרבים. ואין זה סותר למה שנת' דלא קחשיב ברייתא מדבר משום דלא פסיקא ליה וכו' כי הברייתא איירי בכל הזמן גם דאח"כ שכבר ה' סידור הדגלים.

ועי' לקמן צו,ב: הוצאה גופה היכא כתיבא? – אמר רבי יוחנן: דאמר קרא (שמות לו) ויצו משה ויעבירו קול במחנה. משה היכן הוה יתיב – במחנה לויה, ומחנה לויה רשות הרבים הוא, וקאמר להו לישראל: לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דידכו לרשות הרבים, ופירש"י מחנה לויה רשות הרבים היא – שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו, מרשות היחיד דידכו – מאהליכם עכ"ל, ולכאורה משמע מלשון זה שגם אז – לפני סידור הדגלים – רק מחנה לויה היתה רשות הרבים ולא מחנה ישראל? וי"ל דעולם גם מחנה ישראל ה' רשות הרבים, אלא דשם נוגע רק מקום העקירה ומקום הנחה, ולכן אומר שהעקירה יהי' ברשות היחיד באהליהם, והנחה במחנה לויה שהוא רה"ר, וכל מה שבינתיים אינו נוגע שם בהסוגיא כיון ששם ליכא הנחה, ושפיר י"ל שכן ה' רשות הרבים, אלא דמלשון רש"י דרק שם הכל מצויים וכו' לא משמע כן.

ויש להוסיף דאפילו אי נימא לרש"י ותוס' דאפילו אז לא ה' שם ששים רבוא דרך במחנה לויה היו הכל מצויים אצל משה, אכתי אפ"ל ע"פ מה שכתב בשיטה לר"ן כאן בשם הרא"ה וז"ל: אפשר דבאותו הזמן [שהיו שרויין במדבר] אפילו שאר מדברות שהי' להם דרך לשם לאותו מדבר הוה רשות הרבים, דאע"ג דלפירש"י ובה"ג דלא הוה רשות הרבים אלא של ששים רבוא, לאו דבעינן ששים רבוא אלא שיש כאן דרך לששים רבוא, כלומר שיהו רגילין לילך שם אנשים רבים תדיר כששים רבוא, וכאן הרי שיירות מצויות של ששים רבוא ואע"פ שלא היו כולם כאן בדרך כאחד עכ"ל, הרי דסב"ל דבזמן שהיו ישראל במדבר לדעת רש"י לא בעינן שכל דרך מצ"ע ילכו שם ששים רבוא אלא כיון דזהו דרך למקום ששים רבוא גם שם הוא רה"ר, ולפי"ז י"ל דמחנה ישראל גם לרש"י ה' רשות הרבים כיון שזה ה' דרך למחנה לויה וא"ש דמדגישים דבמחנה לויה הכל מצויים אצל משה כיון דזהו כל היסוד להרה"ר, וא"ש גם דלא קשה מהך דדף ו,א כנ"ל.³

(3) ויל"ע מהא דאמרין לעיל דמעביר ברה"ר מקורה פטור דאינו דומה לדגלי מדבר, הרי מוכח דגם כשכבר היו סידור "דגלי מדבר" ה' זה רה"ר, ולא כהר"א? ואולי יש לומר דר"א איירי רק כשחננו במחנותיהם, אבל בעת הנסיעה הרי כל ישראל עברו דרך אחד וזה ודאי ה' רה"ר לכו"ע, וכ"כ בס' דברי יחזקאל סי' ה'.

בזמן שהיו ישראל במדבר הי' מצמיח

ואח"כ ממשיך הרבי די"ל בתירוץ הר"א [אף בדברי ר"א עצמו לא הוזכר מזה כלל, אלא לכאורה לתרץ ע"פ דרכו] משום שבזמן שהיו ישראל במדבר הי' מצמיח (כמ"ש התוס' חולין פח, בד"ה אלא וכן תירץ הפמ"ג במשבצות זהב סי' שמ"ה עיי"ש) וזהו כבקעה דהוה כרמלית, ולכאורה יש לפרש הכוונה גם הכא שזה בא בהמשך ללעיל דלכן לא פסיקא ליה לומר מדבר כיון שהי' שם שטח גדול שלא היו יכולים ללכת דהוה כמו בקעה ושדה וכו'.

[ומקשה דלפי התוס' למה לא תירץ הגמ' ביומא עה,ב, דמקשה דכיון שהי' המן נבלע כו' מה אני מקיים ויתד תהי' לך על אזניך בדברים שבאים להם ממדינת הים, דלמה לא תירץ מצד מה שהי' מצמיח, ומתירץ שהי' צומח מעצמו והי' מעט עיי"ש, ועי' חי' החת"ס חולין שם שהקשה קושיא זו ותירץ שהי' מצמיח רק מאכל בהמה ולא מאכל אדם, ועי' מדרש תנחומא פ' קדושים אות ז' שהי' כל שבט ושבט עושה לו אמת המים ומכניס אצלו והי' נוטע בו תאנים ורמונים ועושין פירות בני יומן כמו שהי' בתחילת ברייתו של עולם וכו', דלפי"ז אכתי קשה כנ"ל, ותירץ בס' רוח חיים (אבות פ"ג) דכיון דהנך פירות היו כתחילת ברייתו של עולם הנה היו נבלעים ג"כ באברים כמו שהי' בתחילת ברייתו של עולם לפני חטא עה"ד]

תירוץ הרבי במדבר הגדול

והרבי תירץ שיטת הרמב"ם באופן אחר, שהרמב"ם מפרש כאן בזמן הזה וכאן בזמן שישראל היו שרויין במדבר כמו לפי רש"י, אלא דאייירי רק אודות "המדבר" דהיינו המדבר הגדול מקום נחש שרף ועקרב דרך זה אינו רשות הרבים כיון שאינו ראוי להילוך בני אדם, ורק בזמן ההוא שהיו הולכים שם עפ"י נס וכו' הי' זה רשות הרבים, אבל מדבר סתם שראוי להילוך בני אדם לכו"ע גם בזמן הזה הי"ז רשות הרבים.

וממשיך לבאר דלמה קאמר ברייתא הב' "המדבר" דהיינו המדבר הגדול, ולא איירי אודות מדבר סתם, כיון דלשיטת הרמב"ם כל מדבר הוה רשות הרבים? (בשלמא לפירש"י ותוס' דברייתא זו איירי בזמן שהיו ישראל במדבר הרי איירי אודות מדבר זה דוקא, אבל לפי הרמב"ם קשה?)

ומתירץ מפני שבעיקר אתי לרבויה מדבר הגדול דאף שהי' זמן שכמה רשויות היו בו, וכן עתה אינו ראוי להילוך בו מצד נחשים וכו' רק אז היו יכולים להלך ע"פ נס, בכ"ז רשות הרבים הוא, וכ"ש שאר מדבריות.

ולכאורה יל"ע בנוגע לברייתא הא' דמבאר דלא חשב מדבר משום דבזמן הזה אין מדבר הגדול וכו' רה"ר, כיון דאינו ראוי להילוך בני אדם אבל אכתי הי'

התנא צריך להשמיענו דסתם מדבר הוה רה"ר, שהרי זה חידוש לדעת הרמב"ם, דרה"ר לא צריך בפועל שימוש הרבים אלא עי"ז שכל אחד יכול לילך בו ה"ז רה"ר, ולא נדע זה משאר המקומות שהזכיר הברייתא כמו סרטיא ופליטיא וכו' ששם משתמשים בהם רבים בפועל, ולמה נוגע יותר להתנא לדון רק אודות המדבר הגדול דוקא ולא אודות מדבר סתם? ופשיטא דברייתא הא' לא סמך על מ"ש בברייתא הב'? בשלמא לפי פירוש ר' אברהם הרי תנא זה איירי בנוגע להזמן שהיו שרויים במדבר, שהי' שם גם כרמלית וכו' לכן לא נקט מדבר כפי שנת', אבל לפי פירוש זה להתנא איירי בנוגע לזמן הזה למה שייר דין מדבר בכלל?

ואולי אפ"ל דגם לפירוש זה צ"ל משום דהולכי מדבריות לא שכיחי כמ"ש בהרשימה אח"כ וזה ידע גם המקשן, וכל קושייתו לא הי' למה לא חשיב מדבר בכלל כיון דלא שכיחי, וקושייתו הי' רק למה לא חשב "המדבר הגדול" כמו ברייתא הב' (ואפ"ל גם משום דמשם ידעינן כל הדין דרה"ר וכו' וזהו כל המקור לדיני רה"ר עכשיו) ועי"ז תירץ לו דברייתא הב' נקט "המדבר" משום שהי' רה"ר בזמן שהיו שרויין במדבר, משא"כ ברייתא הא' איירי רק בנוגע לזמן הזה וכיון דמדבר הגדול בזה"ז אינו רה"ר דאי אפשר ללכת שם לכן לא נקטו, אלא דלפי"ז הי' צריך להקשות ולחשוב נמי "המדבר"? ויל"ע.

עוד יל"ע דלכאורה נראה שכל מקורו של הרמב"ם דמדבר בזמן הזה הוא רה"ר הוא מכאן, ובשלמא לפירוש ר' א' דברייתא הב' דנקיט מדבר איירי בזמן הזה א"ש, אבל לפי פירוש זה לכאורה ליכא מקור מכאן דבזמן הזה ה"ז רה"ר, שהרי הברייתא דנקיט מדבר איירי רק אודות המדבר הגדול בזמן שהיו שרויין במדבר וא"כ אפשר לחלק דרק אז שהשתמשו בפועל ה"ז רה"ר אבל עכשיו לא, וברייתא הב' לא הזכיר מדבר כלל?

ולכאורה אפשר לתרץ דמקורו של הרמב"ם אינו מכאן אלא הוא מהירושלמי כאן: "ואי זו היא רשות הרבים גמורה איסטרטייא ופליטיא ומדבר ומבואות המפולשין וכו'" ובפשטות קאי בזמן הזה, והביאור בהרשימה הוא רק דליכא סתירה עי"ז מהבבלי, כיון די"ל דגם לפי הבבלי הוה מדבר בזה"ז רה"ר.

עוד תירוץ של הרבי

ואח"כ תירץ הרבי תירוץ ב' דכוונת אביי דלעולם הוה מדבר רה"ר, ומ"מ ברייתא הא' לא מנה זה כיון דקאי על זמן הזה, והוא מילתא דלא שכיחא ללכת שם ומ"מ ה"ז רה"ר, משא"כ ברייתא הב' איירי בזמן שהיו ישראל שם והיו שכיח ללכת שם, ועפ"ז מתורץ לברייתא הא' למה לא מנאו בתוך כרמלית כיון דגם ברייתא זו סב"ל דהוה רשות הרבים עיי"ש.

כיון ששכיח שם נחש שרף וכו', אבל כיון שישראל היו שם, והענני הכבוד היו הורגין אותן וכו' לכן הי' גם על זה דין רשות הרבים.



הערה במאמר ד"ה פדה בשלום ה'תשכ"ו (גליון)

הת' שמואל מאיר אסייג

תות"ל המרכזית - 770

בגליון הקודם (א'רח) כתב הרב א.א.ה.ה בעניין החילוק בין הבירור שהיה בימי שלמה להבירור בזמן המשכן, שאצל משה היה הבירור בדרך מלחמה שלכן היו "אויבין" ו"משנאין" והיה צריך לצאת למקום האויב, משא"כ בזמן שלמה (ובעיקר בזמן המקדש) היה בירור בדרך שלום ולכן היה המקדש קבוע ו"שלמה ישב על כיסאו" והבירור היה באופן שאומות העולם באו אליו להתברר.

ושואל שם הרי המשכן היה רוב זמנו במנוחה בשילה, נוב וגבעון יותר מ-400 שנה הרבה יותר משהסתובב במדבר רק 40 שנה וא"כ לכאורה אין הבדל כ"כ בין המקדש למשכן.

והשיב שם עפ"י ההמשך באות ט' "דגם כשהבירור הוא באופן שהמברר הוא במקומו אלא שהוא בדרגה כזו שהמתברר יש לו תפיסת מקום לגבי' הביטול דהמנגד אינו בתכלית" שלכן רק בימי שלמה היה הביטול בתכלית משא"כ בזמן המשכן, וא"כ מובן החילוק ביו המשכן והמקדש.

אבל נשאר בצע"ק מדוע עדיין זה נקרא בירור בדרך מלחמה.

ולכאורה אפ"ל, שמכיוון שלגבי המברר עדיין נשארה מציאותו של המנגד מובן שזה עדיין נקרא בירור בדרך מלחמה, ולמרות שבפועל אין מלחמה מ"מ ישנם חילוקים במלחמה בכללות ובפרטות.

וכמו שמובן שבבירור של המשכן כ"ק רבינו מבאר באות ח' שבמשכן למרות שבכ"מ מקומות כתוב שזה בירור בדרך מנוחה היינו בכללות כי גם כשהוא מסתובב במדבר הניצוצות מתבררים בעצמם, אבל בפרטות גם הבירור שבמשכן נקרא בירור בדרך מלחמה, כיוון שהוא מגיע למקומו של המתברר.

וכך נאמר בנדו"ד שיש עוד חילוק במלחמה, שמכיוון שישנה מציאות של מנגד לגבי המברר זה יחשב מלחמה.



עיונים במאמר ד"ה פדה בשלוש תשל"ט (גליון)

הרב יעקב היילפרין
ירושת"ו

בהמשך למה שכתבתי להעיר על מה שנתבאר בביאורים במאמרי רבינו שיצא לאור זה עתה, על דיבור - המתחיל פדה בשלוש תשל"ט. שמקשה המבאר (הערה ל"א), דעדיין צריך עיון שאם היחידה היא בגילויי האֵיך שייך מלחמה וקרב.

וכתבתי הנלע"ד שגם מי שיש אצלו בחינת גילוי והתעוררות היחידה, עדיין שייך ענין הפדיה ממלחמה וקרב.

ברצוני קעת להרחיב הדברים, דהנה מבואר בדא"ח (ד"ה פדה בשלוש תשל"ב), שעל ידי הברור בדרך שלום של המנגד והלעומת - זה נפעל ענין ונמשך אור חדש. והוא, שמלבד ענין ה'אחדות' שיש בתורה מה שאורייתא וקוב"ה חד ישנו ענין ה'שלום' והוא מה שהתורה עושה שלום בעולם. ומבואר שם שזהו מצד ה'נתאוה' שיש ב'דירה בתחתונים' שזהו בעצמותו ית', עיין שם.

ובזה מבואר, שגם אם על ידי בחינת 'יחידה' מתבטלים לגמרי המנגדים, מכל מקום עדיין ישנו למציאותם בכדי שיהיה ענין ה'שלום' כאשר גם אויביו ישלים עמו שבזה נעשה דירה בתחתונים.

ולכאורה, זהו גם כללות ענין המאסר של י"ט כסליו, שבכדי שיהיה דירה בתחתונים היה נתינת מקום ללעומת זה.

(ולכאורה, כן הוא גם בענין הנהר שהיה בדרכו של אברהם אבינו בהליכתו לעקידת יצחק, שמבואר בזה במאמר ד"ה נתת ליראיך תשל"ו סעיף ה'. שמצד אחד הלך במסירות נפש ועל ידי זה נתבטל כל מציאות הנהר. ולאידך מצינו שהתפלל על זה שהקב"ה יושיעו).



ואמת הוי' לעולם

הרב יוסף יצחק ליפסקער

שערמאן אוקס, קאליפורניא

בד"ה באתי לגני תשמ"ב (הנלמד ע"י קהל אנ"ש והתמימים בשנה זו בפעם הרביעית), ראיתי שכתבו בהנחה המתוקנת (ועד הנחות בלה"ק, סעיף ב) וז"ל: "שאע"פ שאמת הוי' לעולם, וכפי שמביא הרמב"ם הענין דאמת הוי' בפרק ראשון דהלכות יסודי התורה, הרי כו".

והקורא לתומו יבין שהציון לדברי הרמב"ם הוא מכיון ששם הובא הענין ד"אמת הוי'", היינו שבפרק ההוא מתאר הרמב"ם את הענין דאמיתותו של הקב"ה (בהנחה שם אף הוסיפו לציין להלכה ד' בפרק ראשון, "הוא שהנביא אומר וה' אלהים אמת, הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתו").

אמנם למען הדיוק יש להעיר, שבסרט ההקלטה עולה הכוונה קצת אחרת, וזלה"ק: "וואס אע"פ וואס ואמת הוי' לעולם, (ווי ער הויבט אן) ווי ער ברענגט אויכעט אראפ אין רמב"ם בתחילתו, אין הלכות יסודי התורה אין פרק ראשון שבו". וכוונתו, שברמב"ם הובא (לא הענין ד"אמת הוי'" גרידא, אלא) הענין ד"אמת הוי' לעולם", היינו הקשר שבין אמיתותו של הקב"ה לעולם.

ובאמת מצינו בכו"כ מקומות בתורת רבינו, שביאר החידוש בפ"א דהל' יסוה"ת ה"ב ("ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות"), שלאחרי שידענו ע"ד ה"מצוי ראשון", יש לשלול הדעה שאומרת "רם על כל גוים ה'", וצריך לדעת ש"אמת ה' לעולם" – ראה תו"מ חכ"ז ע' 179-180. חל"ב ע' 151-150. שיחוק תשל"ו ח"א ע' 41-40.

ואפילו את"ל שהכוונה לדברי הרמב"ם בה"ד, הרי גם בהלכה זו מצינו בכו"כ מקומות בתורת רבינו, שהדגיש את הקשר דהלכה זו עם הענין ד"ואמת ה' לעולם" – ראה לקו"ש חל"ז ע' 100. סה"ש תנש"א ח"א ע' 418. אג"ק ח"ט ע' קעא. וראה אג"ק ח"א ע' שעו. סה"מ מלוקט ח"א ע' רסא.

ולא באתי אלא להעיר.



עיקר מצות חנוכה בנרות כזכר לנס פך השמן

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בלקוטי שיחות ח"ג ע' 816: "דערפאר האבן די חכמים מתקן געווען דעם עיקר המצוה פון חנוכה צו אנצינדן נרות ווי א זכר צום נס פון פך השמן".

ועל התיבות "אנצינדן נרות" מצוין בהערה 27:

"ראה תוד"ה הרואה סוכה מו, א. מג"א ר"ס תרע"ו ובנ"כ שם. צפנת פענח (להראגאטשאוער) על הרמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ג".

והעירני ח"א, דאחרי העיון במקורות הללו צ"ע קצת מהי הכוונה. דהנה בתוספות שם מבואר שטעם הברכה על ראיית נר חנוכה הוא משום חביבות הנס. ובמג"א שם מציין לשל"ה בטעם הנוסח "שלחנוכה" בתיבה אחת, ומבואר בנו"כ שהכוונה שההדלקה היא רק לפרסם הנס ולא להשתמש בהם (כנר שבת), ובצפנ"נ שם מבאר דאחרי שבטלה מגילת תענית נשאר רק עניין זכרון נס הנרות ולא נס ההצלה מן העכו"ם".

ולכאורה דברי הצפנ"נ שייכים קצת למבואר בפנים השיחה, אבל מ"ש בתוס' ובמג"א צ"ע השייכות.



"ומה אתה משליט את בני שבטך עלי"

הנ"ל

בלקו"ש תבוא חי"ד עמוד 100 מביא דברי רש"י (סוף פ' תבוא) "באו כל ישראל לפני משה ואמרו לו, משה רבינו, אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה וניתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עלי", ויאמרו לנו יום אחד לא לכם ניתנה לנו ניתנה, ושמן משה על הדבר הזה", ומקשה על זה:

"הטענה "ומה אתה משליט את בני שבטך עלי", משמע שהתורה שייכת לכל בני"א אלא שלבני לוי (יתרון ו) שליטה עלי', וע"פ ההמשך שחששו "ויאמרו כו' לא לכם ניתנה" – עדיפא הול"ל, מה אתה נותנה לבני שבטך? ובפרט שסיבת החשש פירש"י שהי' זה שנתן משה ספר התורה לבני לוי".

והעירני ח"א, דלכאורה הפשט ברש"י הוא שבתחילה יהיו רק שולטים בתורה ו"יום אחד", לאחר זמן, יטענו שלא קיבלו התורה.

כלומר, היות שהם יודעים שכולם קיבלו התורה לא יוכלו לבוא בטענה זו מיד, אלא שמכיון שישלטו בה, יש חשש לאחר שנים רבות ישכחו שהכל קיבלו התורה משום שהשליטה היא בידם.

ואולי יש לומר, שיש כאן דיוק בלשון "נותנה", שנתנה משמעה שנותן להם הכל ובזה שולל הנתנה לשאר ישראל. ועצ"ע.



מלך ונשיא בתורת רבינו

הרב משה קייטאק

תפקידו של מלך

א. 'כתוב ברמב"ם'² "שלו (של מלך) הוא לב כל קהל ישראל". וההסברה בזה במה שהמלך נדמה ללב דוקא יובן בהקדם ע"פ תפקידו וענינו. ענין המלך הוא³ ש"תהי' מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה' שאין ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות" וכמש"כ⁴ "אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם ואשר יוציאם ואשר יביאם".

היינו שענינו הנהגת העם (ולא הוראה), אבל לא רק בענינים גשמיים אלא "להרים דת האמת" ולעשות "מלחמות ה'". וכיון שכל ענינו של מלך לעבוד בשביל העם לכן אינו מקבל מהם פרנסה קצובה, אלא כמו שמאריך הרמב"ם בהל' מלכים⁵ "ולוקח מן העם הגיבורים ועושה מן החיל למרכבתו כו' לרוץ לפניו כו' לוקח מן בעלי האומניות כו' ולוקח השדות כו' ויש לו מעשר מן הזרעים כו'" היינו שהעם צריכים ליתן לו את כל רצונותיו. אבל מזה מובן שיש לו גם חלישות

(1) בהבא לקמן ראה לקו"ש חי"ט ע' 165 ואילך, ח"כג ע' 190 ואילך, ח"לה ע' 206 ואילך, סהמ"צ להצ"צ מצות מינוי מלך, ובכ"מ. ובגדר משיח כמלך ונשיא ראה לקו"ש חל"ה ע' 206 ואילך ובהערות, ובחי"ט ע' 170.

(2) הל' מלכים פ"ג, ה"ו.

(3) שם, ספ"ד.

(4) פנחס כז, יז.

(5) שם.

לגבי שאר העם כיון שהוא מקבל כל מה שיש לו מהעם. שאר אנשים שעובדים (ואפילו פרנס על הציבור) עושים דבר מסויים במלאכתם ולכן ה"ה מקבלים ג"כ דבר מסויים לפ"ע העבודה שלהם, משא"כ מלך כיון שכל ענינו והעבודה שלו הוא להנהיג את העם, לכן צריכים העם ליתן לו את כל רצונותיו.

ועפ"ז מובן הדמיון של מלך ללב דוקא. כמו שאצל המלך יש בו שני תנועות הפכיים עד"ז מצינו בהלב שני תנועות הפכיים זמ"ז; מצד אחד הלב משפיע על שאר האיברים באופן של רצוא ושוב תמידיות, מצד שני הלב חלש יותר משאר האיברים. ובאמת שני ענינים אלו ה"ה קשורים זב"ז; כיון שכל ענינו של הלב ה"ה לשמש שאר אברי הגוף, לכן ה"ה האבר הכי חלש בכל הגוף. וכיון שכל ענינו של המלך הוא לשמש ולעבוד בשביל העם ולכן מקבל הכל מהעם נדמה ללב דוקא ונקרא לבן של ישראל.

נשיא - תורה ומוח

ב. כתוב במדרש⁶ "ראש הדור הוא ככל הדור" ועד"ז בל' רש"י⁷ "שנשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל", היינו שנשיא הדור נקרא ראש הדור. ענינו של נשיא בעיקרו הוא הנשיא סנהדרין היינו בתורה ובעניני רוחניים. ובל' הרמב"ם⁸ "הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן והוא ראש הישיבה והוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום והוא העומד תחת משה רבינו". היינו שהסנהדרין בל' הרמב"ם⁹ נקראים "עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל" ונשיא הוא בראשם, וה"ה מקבל פרנסו מסוימת מהציבור בשביל עבודתו מוגבלת שעושה בשבילם. ולכן הנשיא נמשל למוח, שכמו שהמוח הוא מציאות בפ"ע ונמצא בהבדלה משאר האברים - וזהו הטעם ל"ל נמצא בו שום תנועות, ואינו מציאות חלש - רק שהחיות של כל האברים נמשכים ממנו והוא מקורם באופן של הבדלה עד"ז אצל נשיא כיון שתפקידו להשפיע תורה להעם שהוא עניני מוחין ה"ה נמצא בהבדלה משאר העם, ומזה מובן למה "הנשיא הוא הכל" כיון ששאר העם מקבלים מתורתו ולכן מצינו שהוא "מצוה על המלך לכבד לומדי התורה וכשיכנסו לפניו סנהדרין וחכמי ישראל יעמוד לפנייהם כו"ו"..¹⁰

ב. והנה מבואר¹⁰ שהחילוק בין נשיא ומלך - שכל מציאותו של המלך להשפיע להעם, אבל נשיא נמצא בהבדלה מהם - מצינו גם בענין שכל ומדות.

(6) תנחומא, חוקת כג. במדבר פי"ט, כח.

(7) חוקת כא, כא.

(8) הל' סנהדרין פ"א, ה"ג.

(9) ריש הל' ממרים.

(10) ראה לקו"ש ח"יט, שם.

שכל אמיתית יכול להיות רק כשנמצא בהבדלה מהדבר שרוצה להבין. אם יהי' לו שייכות להדבר שרוצה להשכיל לא יבין אותו באמת ויהי' נחשב לשוחד בעיניו שכל, כיון שהדבר יטה שכלו ולא יבין מה שרוצה להבין לאמיתתו. ולכן עניני שכל ה"ה מובנים בהתיישובות ובמנוחה ובהבדלה מכל דבר, ולכן כשעושה מסכנה ע"פ שכל ה"ז בחזקה בתוקף ובאמת. משא"כ במדות, שכל ענינים שהאדם נמצא בקירוב לאיזה דבר ומרגיש אותו. ולכן מדות ה"ה בהתפעלות, וגם עלולים להשתנות כיון שאין להם תוקף ומציאות אמיתית כ"כ.

הנהגה בהמאמר ד"ה אלה פקודי המשכן תש"ל¹¹ מבאר רבינו שהכוונה בזה שמוחין הם נסתרות ומדות הם נגלות הוא שגם לאחר ששכל בא בגלוי הם נסתרות ובשביל עצמו, ולהיפך אצל מדות שגם לפני שמדות באים בגלוי ה"ה שייכים לזולת.

ומבאר באריכות שבמדות אם לא הי' מציאות של זולת בעולם לא הי' שייך גם העצם מדה. ומביא רא"י מאברהם אבינו שנצטער על שלא היו לא אורחים¹² שמזה שהיו לו צער מוכח שמציאות הזולת נוגע לא רק להתעוררות המדות אלא גם להעצם מדה. ועד"ז לאידך אצל מוחין גם פעולת המוחין (ההשכלה בפועל) שייך כשהאדם נמצא בפ"ע ובלי זולת. ומציאות הזולת גם הזולת שבעצמו (שאר כוחות) - יכולים לבלבל אותו, לכן צריך להיות נבדל מהם - לצמצם ולהעלים אותם - כשרוצה להבין דבר שכל. וגם כשמגלה להזולת ענין שכלי, (1) אין זה כמו עצם השכל אלא כמו ששייך לזולת ונמצא שעצם השכל כמו שהוא לעצמו נשאר בהעלם. (2) וגם השכל שבא בגילוי להזולת ענינו שכל שבעצם שייך אליו אלא שמגלה אותו להזולת כיון שכללות השכל - גם דרגת השכל שמגלה להזולת - הוא ענין שלעצמו אלא שהוא מגלה לזולתו הענינים שבעצמו שלמעלה מגילוי הזולת. וזה ששכל פועל על שאר כוחותיו ה"ז בדוגמת אור שמאיר בכ"מ ולא שמתגלה ענינו של השכל. עיי"ש בארוכה.

וי"ל שעד"ז מצינו בהחילוק בין מלך ונשיא. שבמלך זה שכל ענינו לעבוד בשביל העם הכוונה בזה היא שגם כמו שהיא בעצמותו - למעלה מהעם - ה"ה שייך עליהם. ועפ"ז יש לבאר מש"כ בלקו"ש חלק יט¹³ בהערה 48 בהמשך למש"כ לפניו שתוכן ענין המלוכה ה"ה לעבוד את העם מבאר רבינו "ואף שגדרו של מלך

(11) נדפס בספר המאמרים מלוקט חלק שלישי (בספרים החדשים) ע' פט ואילך.

(12) פרש"י ר"פ וירא.

(13) שם.

הוא "משכמו ומעלה גבוה מכל העם"¹⁴ למעלה אפילו מראשם -¹⁵ הרי זהו כמו שהוא בעצמותו; אבל כשנמשך במלוכה בפועל, הרי ענינו הנהגת העם ועד ושואב מימך".

וע"פ הנ"ל י"ל הביאור בזה; שגם כשהוא בעצמותו וה"ה "גבוה מכל העם" מ"מ העם תופסים מקום אצלו ולכן יש לו שייכות עליהם (אע"פ שאינו שייך להנהיג אותם כשהוא נמצא בעצמותו). וכשנמשך במלוכה בפועל רק אז ענינו להנהיג את העם כיון שאז לא רק שהוא שייך עליהם והם תופסים מקום אצלו, אלא יתירה מזו שהוא משפיע עליהם בפועל. וכמו במדות שכל מציאותם שייך רק כשיש מציאות של זולת, עד"ז כל ענין המלוכה (אפי' כשהמלך נמצא בעצמותו) שייך רק כשיש מציאות של עם כל' הידוע¹⁶ "אין מלך בלא עם". וי"ל שזהו דיוק הל' "גבוה מכל העם" שמזה שהוא גבוה מהם רואים שיש לו שייכות עליהם ע"ד הפירוש¹⁷ "בסובב כל עלמין" שאע"פ שדרגא זו ה"ה למעלה מעולמות, מ"מ כיון שהוא סובב ומקיף לעולמות רואים שיש לו שייכות להם ולכן ה"ה תופסים מקום אצלו ית' במדרגא זו. וזהו מה שנדמה המלך ללב, כיון שכל ענינו - גם עצם מציאותו ה"ה להשפיע להזולת.

ולאידך אצל נשיא שנדמה למוח ושכל, כיון שענינו להיות בהבדלה מהעם ותפקידו להורות להם תורה (חכמתו ית') לכן ה"ה למעלה מהם וכל מציאותו אינו שייך ותלוי על העם כמו שהוא אצל מלך. והביאור בזה "שהנשיא הוא הכל" הוא שכיון שהחיות של כל העם - גם של המלך (הלב) - יוצאים ממנו ומתפשטים לכל אחד אחד, אבל אין מציאותו שייך להעם אלא נמצא למעלה מהם וממנו בא ההשפעה ע"י התורה עליהם.

משה רבינו - נשיא ומלך

בלקו"ש חכ"ג¹⁸ מבאר רבינו שמצינו חילוק גדול בין נשיאותו של משה ויהושע ובין שאר הנשיאים. בהקדמתו לספר הרמב"ם, כשהרמב"ם כותב סדר הדורות מדייק בלשונו לכתוב אצל כ"א "ובית דינו". אבל אצל משה ויהושע משנה בלשונו וכותב "וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורה שבע"פ וצוהו עלי'. ועד"ז אצל יהושע והדור שלאחריו כותב "וזקנים רבים קבלו מיהושע" - ואינו כותב "ובית דינו".

(14) ש"א ט,ב.

(15) אוה"ת בראשית (כרך ד) ע' 1528. שם שה"ש (כרך ב) ע' תיד - תטו - ועוד.

(16) שער היחוד והאמונה רפ"ז.

(17) ראה לקו"פ אחר ובכ"מ.

(18) שם.

והענין הוא שבכל הדורות הנשיא הוא הראש של הסנהדרין אבל אינו גביון בענין "מסירת התורה" אלא ענין זה בא ע"י כל הסנהדרין. ולכן ברגיל המלך הוא השולט היחידי בהדור שאינו צריך לחשוב עם אף אחד כיון שהנשיא – "אע"פ שהוא במעלה העליונה בשררה התורה"¹⁹, מ"מ ה"ה חלק מהסנהדרין. משא"כ אצל משה ויהושע היו בנשיאותם בתורה בדרגת מלך.

בדרך כלל תפקידו של מלך הוא להוציא בפועל משפטי התורה (מלחמת ה'). לכן מלך בא בהמשך לנשיא כיון שענינו להזהר את העם שיעשו בפועל מה שפוסקים הב"ג הגדול. אבל אצל משה ויהושע שלא הי' סנהדרין עמם היו בדרגת נשיא באופן מיוחד שהי' גם במדריגת מלך. ועפ"ז מבאר רבינו כמה דברים ומהם, (1) לא משך משה ליהושע בשמן המשחה אלא סמך אותו בידיים; כיון שיהושע הי' נשיא בתורה וגם הי' לו תפקיד של מלך להזהר את העם במשפטי התורה – לכן סמך אותו בידיים כיון שעושיין כן בסמיכה שענינו תורה. (2) כתוב במדרש²⁰ ששאל הי' "המלך הראשון", כיון שלא הי' למשה וליהושע דין מלך שע"ד הרגיל. (3) ולכן לא כתוב בתורה בפירוש אודות משיחה, כיון שבתורה מדובר רק בענין משיחת משה ויהושע שמלכותם היתה בהמשך לנשיאותם, ולשאר מלכים לאחריהם היתה מלכותם ולכן גם משיחם בגדר אחרת. (4) דברי המדרש²¹ על הפסוק "יפקוד ה' איש"²² "שמשו רצה שירשו בניו את גדולתו והקב"ה אמר לו שיהושע ששרתך בכל כחו הוא שישמש את ישראל. היינו שמשו רצה שאחד מבניו יהי' מלך, ואחד מהם נשיא כמבואר במגלה עמוקות²³ כיון שע"ד הרגיל מלך ונשיא ה"ה שני תפקידים. והקב"ה אמר שיהושע יהי' גם המלך וגם הנשיא.

ד. ולכאורה יש לקשר זה שיכול להיות התפקיד של מלך ושל נשיא בבנ"א אחד עם המבואר לעיל בענין לב ומוח²⁴. בדרך כלל כמו שהלב ומוח ה"ה שני אברים שונים בתפקידים ויש להם פעולות מיוחדים זמ"ז, עד"ז התפקידים של מלך ונשיא ה"ה בשני בנ"א דוקא. ואע"פ שכל תפקידו של מלך הוא להביא לידי פועל משפטי התורה, מ"מ בשליטתו על העם המלך הוא למעלה מנשיא וגם אופן הפעולה שלו בהעם משונה מזה של הנשיא.

(19) לשון הרמב"ם משפטים כב, כג.

(20) ויק"ר פכ"ו, ז.

(21) במדב"ר פ"כא, יד.

(22) פנחס כז, טז.

(23) אופן א.

(24) והנה אע"פ שבהמשל ונמשל בחי"ט (שם) בלב ומוח איך שמתבטא במלך ונשיא אינו מבואר כלל שהוא מתאים גם בענין זה, מ"מ יש להמחישו בדרך אפשר גם בענין זה.

וכמו שהלב - אע"פ שמקבל חיות מהמוח - ה"ה אבר מיוחד בהגוף, ובפ"ע מהמוח כמו"כ במלך ונשיא, שהמלך הוא מציאות בפ"ע מהנשיא. אבל אצל משה ויהושע היו להם גדר מיוחד של נשיא ומלך בבת אחת, היינו שהי' להם גם גדר של מלך כהמשך לנשיאותם בתורה כמבואר לעיל. ע"ד הרגיל מלך הוא הבנ"א הכי נעלה בשליטתו על העם "כיון שאין למעלה ממנו במלכותו אלא ה' אלוקיו", ואינו צריך ליקח עצה מאף אחד בשום דבר. ולכן לב - מלך, ומוח - נשיא נחלקים לשני תפקידים בפ"ע. אבל אצל משה ויהושע כיון שהיו מיוחדים בבנ"י בקבלת התורה (בדרגת אחד ויחיד משאר העם) לכן היו יכולים להיות גם בדרגת מלך. כיון שתפקידו של מלך בא בהמשך לזה של נשיא בענין השפעת התורה להעם ולהזהר אותם לעשות את כל המצות, אבל ע"ד הרגיל הוא למעלה מנשיא רק בענין שליטתו, משא"כ אצל משה ויהושע שהיו מיוחדים בקבלת התורה לכן היו מיוחדים ג"כ בשליטתם על העם.

ה. אבל לכאורה צריך להבין שהרי המוח שליט על הלב בתולדותו²⁵ א"כ יש מעלה בשליטה בהמוח על הלב, ומהו המעלה במלכים על נשיאים בשליטתם דוקא, וכמבואר בחי"ט²⁶ "דארף מען פאראשטיין: אע"פ אז אלע אברי הגוף זיינען מקבל זייער חיות פון לב, איז אבער די הנהגה פון אלע אברי הגוף אפהענגיק אין מוח (וואס דערפאר, אע"פ אז בערך צו די אנדערע אברי הגוף ווערט (אויך) דער לב אנגערופן "מלך", איז אבער דער ראש דער "מלך על כל אבריו". עכ"ל. הרי מבואר שכל האיברים - גם הלב - ה"ה מקבלים מהמוח, וא"כ מהו המעלה במלכים על נשיאים בשליטתם על העם?

וי"ל הביאור בזה ע"פ הנ"ל שבאמת כל מה שהמלך משפיע להעם ה"ה מהנשיא ומהתורה, אבל מ"מ יש לו מעלה יתירה על הנשיא בזה שהנשיא הוא רק אחד מ'עא בסנהדרין - אלא שהוא "גדול בחכמה שבכולן" כיון שהוא הראש שלהם²⁷. ולכן בענין השליטה באופן אחד ויחיד שלא צריך להתחשב עם אף אחד, מצינו זה רק אצל מלך ולא אצל הנשיא, ולכן ע"ד הרגיל שתי תפקידים אלו צ"ל בשני אנשים שונים.

אבל אצל משה ויהושע שלא היו צריכים להתחשב עם אף אחד הי' להם גם המעלה של שליטה על העם באופן של מלך. והרי זהו כמו בפשטות בהמשל של מוח ולב - שהמוח (1) משפיע להלב חיות בשביל כל הגוף, (2) שולט על הלב

(25) תניא פ"ב.

(26) שם, אות א.

(27) ראה לקו"ש ח"ג, שם בארוכה.

בענין הנהגה, ועד"ז בהנמשל כיון שהשפיעו תורה להעם, וגם באופן השפעתם היו יחידים שלא היו צריכים להתחשב עם אף אחד.

השפעת הלב ומוח לשאר האברים

ו. והנה²⁸ בלקו"ש חי"ט²⁹ כתוב (בפנים השיחה) שכל אברי הגוף מקבלים חיותם מהלב אבל הנהגתם ה"ה מהמוח. ובהערה 10 כתוב "וראה בארוכה תניא פנ"א (עא, א - ב). ושם (סע"ב) "ואפילו הלב מקבל מהמוח" - ומפשטות הלשון שם מוכח שזהו גם בנפש החיונית. וראה שם רפ"ט ואכ"מ.

וי"ל שע"פ התוכן והענינים של כללות הפרקים יש לבאר בדא"פ החילוק ביניהם ולהסביר למה באמת אין סתירה ביניהם.

ברפ"ט מדובר אודות מקום משכן הנה"ב שהוא בלב בחלל השמאלי, ולכן כל התאוות והתפארות וכו' באים מהלב ומתפשטים לשאר האיברים (ואפילו להמוח).

אבל בפנ"א מדובר אודות שתי דרגות של הנפש. יש עצמות ומהות הנפש שה"ה למעלה מהתחלקות וציורים, ויש גם תרי"ג כוחות וחיות הכלולים בו. ומקומה של דרגא זו שיש התחלקות הוא במוחין שבראש ומשם מתפשטת לשאר אברי הגוף, "ומקבל כל א' כח וחיות הראוי' לו כפי מזגו ותכונתו, כח הראי' מתגלה בעין וכח השמיעא באוזן וכו'". וכל זה מתפשט מהמוח כיון ששם נמצא הנשמה בבחי' גילוי ומשם מתפשטים לכל שאר איברי הגוף.

וי"ל שבפרק ט מדובר אודות ענייני תאוות וכו' של הנה"ב. וענינים אלו מקומם בהלב ומשם מתפשטים לשאר האברים. אבל בפרק נא מדובר אודות חיות האברים ובפשטות הענינים מובן שזהו אפי' בהנה"ב שחיותה מתחיל מהמוח.

אבל באמת א"א לומר כן, שהרי כשהחיות בא מהנה"ב גם עצם החיות של האברים באים מהלב כמבואר בהפעם הראשונה בתניא שאדה"ו מבאר ענין הנה"ב³⁰ "והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף וכדכתיב³¹ "כי נפש הבשר בדם היא". היינו כשהחיות בא מהנה"ב הרי לא רק שבאים ממנה מידות רעות (והמעורבת משוב ורע) כ"א גם עצם חיות הגוף בא ממנו, וא"כ א"א לומר שחיות הגוף גם מצד הנה"ב באות מהמוח.

(28) כנ"ל.

(29) שם, ס"א.

(30) בפ"א.

(31) אחרי יז, יא.

ז. וי"ל הביאור בזה בהקדם; בפרק א תניא³² כשמבאר אדה"ז בפעם הראשונה אודות הנה"א כותב הלשון דלכל איש ישראל "אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות", היינו שגם צדיק שעליו נאמר "לבי חלל בקרבי" כיון שהרג או אף הפך את הקליפה שבנפש זו לטובה, יש בו עדיין נפש הבשר הנקראת נפש החיונת אלא שכולה טוב וקדושה בלי תערובת רע כלל.

והביאור בזה כמ"ש לאחר ז' זה "והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף וכדכתיב "כי נפש הבשר בדם היא". היינו שנפש זו היא היא חיות הגוף ולכן נקראת "נפש הבשר". היא נמצאת ומתלבשת בתוך דם האדם, ועל ידי שהדם סובב בתוך כל אברי הגוף, נמשכים חיות מנפש זו לכל הגוף כולו. ולכן נקראת נפש זו בשם "נפש החיונית" - מלשון חיות - על שם שהיא מחי' את הגוף, וזהו שנאמר "כי נפש הבשר - בדם היא".

ונמצא שמהות החיות של נפש זו היא חיות גשמיים, וממנה באים כל ענייני טבעיות הגוף ונטייתם (רעב, צמא וכו').

וזהו הביאור במש"כ שגם בצדיק ישנה נפש זו החיונית שגם כשכבר אין לו יצה"ר (כדוד המלך שאמר "לבי חלל בקרבי") עדיין יש בו נפש חיונית, כי פירוש ביטול היצר הרע הוא כי אין לו שום נטיות לדברים רעים (יצר הרע), אבל מכל מקום יש לו נפש המחי' את בשר גופו, עם כל הטביעות שלו. אבל כיון שהוא בדרגת צדיק כל כוונתו בחיבור וקישור הנפש בגוף היא אך ורק כדי שיהי' לו כח לעבוד את ה'.

ומכל זה יובן עוד יותר שעצם חיות הגוף בא מהנה"ב ולא מהנפש אלוקית.

ח. ויובן זה בהקדם; באגרות התשובה בהמשך הפרקים ד' וה' ישנו הרבה שאלות וביניהם כיצד יתכן שנמצא כמה וכמה חייבי כריתות ומיתות שהאריכו ימיהם ושנותיהם בנעימים?

ובכדי לבאר כ"ז הקדים לבאר מדריגת נשמות ישראל שהם למעלה משאר הנבראים. ועפ"ז ביאר בפרק ה' מהות עונש כרת ומיתה שה"ה תוצאות ישרות ממעשה העבירה שכורת את חבל ההמשכה המקשר בין ה' תתאה לנשמות היהודי כפי שהיא מלובשת בגוף.

ובהמשך לזה בפרק ו' מבאר שכל זה הי' רק "כשהיו ישראל במדרגה עליונה, כשהיתה השכינה שורה בישראל בבית המקדש, ואז לא היו מקבלים חיות לגופם

רק על ידי נפש האלוקית לבדה, מבחינת פנימיות השפע שמשיפיע אין סוף ב"ה על ידי שם ה' ב"ה כנ"ל".

אבל לאחר ירידת החיות "ונשתלשלה ממדרגה למדרגה למטה מטה עד שנתלבשה השפעתה ב' ספירות דנוגה, המשפיעות שפע וחיות, על ידי המזלות וכל צבא השמים והשרים שעליהם, לכל החי הגשמי שבעולם הזה. ואזי יכול גם החוטא ופושעי ישראל לקבל חיות לגופם ונפשם הבהמית כמו שאר בעלי חיים ממש" עיי"ש בארוכה.

ועפ"ז י"ל הביאור בפרק נא ובהקדם; כל הביאור אודות נפש האדם וחלקי' בא בהמשך למה ששאל בהתחלת הפרק "מה ענינה של השראת השכינה בבית ק"ק (וכן בכל מקום השראת השכינה)? הלא מלא כל הארץ כבודו, ולית אתר פנוי' מיני'?

ומבאר, שכמו שבנשמת האדם יש עצם החיות שנמצא בכל מקום בשווה, וכמו"כ יש חיות פרטי שיש בו התחלקות בכמה וכמה כחות פרטים, עד"ז למעלה שהיא א"ס ב"ה ממלא כל עלמין להחיותם וזהו מצד עצמותו ומהותו ית' שהוא שווה בכל העולמות וזה שיש הבדלים והתחלקות באלוקות, ה"ז מצד המשכת החיות של א"ס ב"ה שמאיר בבחי' גילוי לפ"ע העולמות.

ובהמשך לזה³³ מבאר ש"כמו שבנשמת האדם עיקר גילוי כללות החיות הוא במוחין וכל האברים מקבלים אור וכח לבד המאיר להם ממקור גילוי החיות שבמוחין" עד"ז למעלה "עיקר גילוי כללות המשכת החיות.... הן הן המלוכבים בתורה ומצותי"

ובהמשך לזה מבאר³⁴ "כשהי' בית ראשון קיים שבו הי' הארון והלוחות בבית ק"ק היתה השכינה שהיא מלכות דאצילות שהיא בחי' גילוי אור א"ס ב"ה שורה שם ומלוכבת בעשרת הדברות" ומבאר שהי' חילוק בין בית ראשון ושני בדרגת גילוי החיות. עיי"ש בארוכה. ועפ"ז יש לומר שכיון שבהמשך פרקים אלו מדובר אודות השראת השכינה בבהמק"ד ובק"ק, לכן גם בהמשל בחיות האברים מכוון לזה שכל חיות האברים מקבלים מהמוח - ולא מהלב - כיון שמדובר בזמן שאלוקות מאיר בגילוי לכן גם חיות הגוף של בני"א באים מהמוח - מהנפש אלוקית ולא מהנה"ב כזומן הגלות.

משא"כ בפ"ט שאינו מדובר אודות זמן הבית דוקא, מבואר שחיות הגוף בא

(33) בפנ"ב.

(34) בפנ"ג.

מהלב היינו מהנה"ב. ועד"ז מבואר בהשיחה³⁵ ש"אלע אברי הגוף זיינען מקבל זייער חיות פון לב", כיון שאינו מדובר אודות זמן הבית דוקא לכן חיות הגוף אינו בא מהנה"א בהמוח רק ה"הנהגה פון די אלע אברי הגוף אפהענגיק אין מוח". ועפ"ז מה שמביא בהערה מפנ"ב שאברי הגוף מקבלים חיותם מהמוח אינו כמבואר בפנים השיחה שמקורם ה"ה בלב וי"ל שזהו הטעם שמתחיל ב"וראה" (ולא "ראה" שהוא לשון רגיל ביותר בהערות) כיון ששמה בפנ"א מבואר להיפך. רק בסוף ההערה מביא בפ"ט כמבואר בפנים, וכותב שביאור ההבדל בין שני הביאורים "אין כאן מקומו".



הערה במאמר באתי לגני תשמ"ב*

הרב מרדכי רובין

שליח כ"ק אדמו"ר, קאלאני נ.י.

א

ביאור בי"ג וט"ז דברים שבמשכן

הנה בכל שנה ושנה לומדים את המאמר ההילולא ד"ה באתי לגני שמבאר עבודתינו שהוא להמשיך את השכינה למטה, ובמיוחד בדורנו בדור השביעי שממשיכים את השכינה עד לארץ, עיי"ש בארוכה. ואף שכללות הענין הוא כבר מבואר במאמר של הרבי הריי"צ נ"ע שנת תש"י וכן במאמר הראשון של כ"ק אדמו"ר דשנת תיש"א, אמנם מ"מ בכל שנה ושנה לומדים פרק המיוחד של השנה (כפי שנהג הרבי בסדר של מאמרים), ובזה נוסף לעבודות הכלליים המבוארים במאמרים הנ"ל דתש"י ותשי"א, יש איזה עניין עיקרי והדגשה מיוחדת בעבודה פרטית ומיוחדת.

ובהמאמר דשנת תשמ"ב – שלומדים בהאי שתא ושייך לאות י"ב שבמאמר ההילולא – בסיום אות א' (במה שהוא כעין סיכום לפרקים הקודמים של ההמשך באתי לגני): "הנה ע"ז בא הציווי ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, שלוקחים י"ג (וט"ו) דברים גשמיים מעוה"ז התחתון". וענין זה – הבאת ב' דעות המפרשים בזה – מובא בכ"מ בתורת רבינו, ויש לעיין קצת בנדון ובמיוחד להבין במאמר דידן.

(35) שם.

(*) לכבוד יום הגדול והקדוש יו"ד שבט הבעל"ט, לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר. ולזכות משפחתנו שיחיו להצלחה רבה בכל הענינים בגור"ר.

דלכאו' אף שיש לצטט ב' שיטות, אבל מה זה נוגע לנדו"ד? ויתירה מזו, הרי יש מקומות כמו בלקו"ש (בכ"מ, ולדוגמא חכ"א ע' 153 ועוד) שמביא ובוה"ל: "י"ג (ט"ו)", היינו שמביא ב' השיטות ולא נכנס למחל' ולצדד כאחד מהם. אבל הכא, הלשון הוא "י"ג (וט")", הרי לכאו' איך אפשר לכלול ב' דעות חלוקות עם "ואו" המוסיף) וכן הוא משמע ע"פ שמיעת קולו הק' באמירת המאמר).

ב

דעת רש"י והבחיי ודברי הכלי יקר

והנה בכללות המפרשים המחל' היא:

דעת רש"י (שמות כה, ב, ד"ה "תקחו את תרומתי") – אמרו רבותינו ג' תרומות אמורות כאן א' תרומת בקע לגלגלת שנעשו מהם האדנים כמו שמפורש באלה פקודי ואחת תרומת המזבח בקע לגלגלת לקופות לקנות מהן קרבנות צבור ואחת תרומת המשכן נדבת כל אחד וא' י"ג דברים האמורים בענין כולם הוצרכו למלאכת המשכן או לבגדי כהונה כשתדקדק בהם".

[וכן ראה רש"י ליחזקאל (טז, יג, ד"ה "סלת ודבש ושמן אכלת"), וז"ל: המן שהיה משתנה לכל הטעמים לסלת ודבש ושמן אכלת, ומדרש אגדה, י"ג דברים יש כאן וכנגדן אמר להם הקב"ה להביא י"ג דברים המנויין בתרומת המשכן ואף על פי כן הוא פורע להם כנגדם לע"ל י"ג דברים וברא ה' על מכוון הר ציון וגו' וסוכה תהיה לצל יומם מחורב מזרם וממטר וגו' (ישעיהו ד). עכ"ל].

וכן ס"ל כרש"י – דעת זקנים, תנחומא תרומה ה, שהש"ר פ"ד, יג. זח"ב קמח, א.

ודעת הבחיי (עה"פ – שם, ז), וז"ל: "ויש לך לדעת כי כלל הדברים שבפרשה זו שהזכיר הכתוב תרומה הן ט"ו כי הבשמים והסמים הכל אחד, וכנגדן מצינו בפסוק בראשית ט"ו הברות מן הנקוד חוץ מהעבדים (רצונו לומר הנקודות חוץ מהשואי"ן והחטף סגו"ל), כי המשכן דוגמת בריאת העולם וטעם הדבר בבריאת עולם ובמשכן כדי לרמוז מה שכתוב (ישעיה כ"ו) כי ביה ה' צור עולמים, גם כנגדן נמצאו ט"ו פעמים ת"ק בשבעה רקיעים כי כל רקיע ורקיע ת"ק ובין רקיע ורקיע ת"ק הרי י"ג פעמים ת"ק, ויש למעלה מראשי החיות רקיע שהוא ת"ק הרי י"ד פעמים ת"ק בשמונה רקיעים ורגלי החיות ת"ק הרי ט"ו, וזהו רמז ורגליהם רגל ישרה הרי עם רגלי החיות ברום שלהם שהם ת"ק הרי ט"ו פעמים ת"ק והקב"ה למעלה מהכל. כנגדן תקנו חכמי האמת בישתבח ט"ו שבחים שיש בו ובאחרונה אנו אומרים לשמך הגדול. וכנגדם תקנו ט"ו שבחים באמת ויציב שכל השבח ההוא נקשר בווי"ן חוץ ממלת אמת שהיא בראש והוא שמו של הקב"ה כענין שנאמר

(ירמיה י') וה' אלהים אמת. כנגדן אמר דוד ט"ו שבחים להקב"ה (דה"א כ"ט) לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש והעשר והכבוד מלפניך ואתה מושל בכל ובידך כח וגבורה ובידך לגדל ולחזק לכל. וכנגדן הזכיר ט"ו פעמים שיר המעלות וכנגדן מצינו ט"ו תיבות בפסוק (דברים כ"ו) את ה' האמרת וגו', וכנגדן ט"ו תיבות בברכת כהנים". ע"כ.

הרי יוצא מזה, שמהפסוק עצמו מבואר שיש ט"ו דברים – כהבחי, ורש"י הוא זה שמחדש שיש י"ג, והשאלה היא עליו.

ובכלי יקר מביא ב' הפירושים הנ"ל ומיד לאחמ"כ מביא תי' הרא"ם [שתירץ לרש"י], אבל מסיים כהבחי, ובלשונו: "אבל רוב המפרשים הסכימו שהיו שם ט"ו דברים". וז"ל בשלימות: "אע"פ שבמדרש תנחומא מסיק שהיו שם י"ג דברים וכן פירש"י ובפרטן אתה מוצא ט"ו דברים, ותירץ הרא"ם כי תכלת וארגמן ותולעת שני הכל מין צמר ונחשבו לאחת והחזקוני תירץ בענין אחר, אבל רוב המפרשים הסכימו שהיו שם ט"ו דברים ודבר זה מסכים למה שכתבו הרבה מפרשים שכל המשכן היה בנוי על תבנית ג' עולמות וכן כתב רבינו בחיי ובעקידה ובתולדות יצחק, ומהרי"א כתב שגם חכמי האומות הסכימו על ציור זה וכתב (ישעיה כו, ד) כי ביה ה' צור עולמים, שכל העולמות נבראו בשם של יה ע"כ באה כל הנדבה על המשכן וכליו במספר ט"ו להורות שקיום ג' עולמות תלוי במשכן זה הבנוי על תבנית ציור זה, ומורה קצת על זה אותן ט"ו מעלות שהיו מן עזרת נשים לעזרת אנשים, ושנבנה ע"י שלמה שהיה בדור ט"ו לאברהם וכתבו עוד המפרשים שגם האדם שנקרא עולם קטן בנוי על תבנית ציור זה ונראה שלכך נאמר ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. בתוכו מבעי ליה אלא שר"ל שבאמצעות ציור זה אשר בו שוכן כבוד ה' ישכון גם בתוכם של ישראל בגופם ממש כי עיקר שכירתו שמה בעבור ישראל לא בעבור ציור זה העשוי מכסף וזהב כי הוא אינו כ"א אמצעי להמשיך באמצעותו כבוד ה' אל תוך בני ישראל". ע"כ.

וז"ל תי' החזקוני שמובא לעיל: "תקחו את תרומתי – פרש"י שהתנדבו י"ג דברים האמורים בעניין ואלו הם זהב, וכסף, ונחשת, תכלת, וארגמן, תולעת שני, ויש, ועזים, אילים, תחשים, שטים, שמן, סמים. והבשמים הם בכלל השמן הואיל ואינם בעין והנשיאים הביאו את האבנים".

ובאמת אחרי התבוננות קלה, צלה"ב בב' דעות אלו, מהו המחלוקת? הרי א"א לומר מחל' במציאות, ועוד הרי כל העניינים המוזכרים בפסוק להדיא, וכולם בני' נדבו למשכן, רק השאלה היא איך מונים אותם – ומניני' למה לי? ואולי אחר העיון וביאור בזה איך שמובאים במאמר יובן בכלל מהו המחלוקת?

ג

ביאור בדא"פ ע"פ הרא"ם

והנה ע"פ תי' הרא"ם היה אולי אפשר להבין בנדו"ד. דעולה מדבריו שאין מחל' באמת, אלא, דלדש"י כשהוא אומר י"ג דברים", המכוון הוא למיני חומרים "כי תכלת וארגמן ותולעת שני הכל מין צמר ונחשבו לאחת". וכעין שהבחי עצמו כולל "כי הבשמים והסמים הכל אחד" (ולהעיר שראב"ע (כה, ג) מנה ט"ז דברים).

ועפ"ז אין מחל' ביניהם אלא רק באיך למנות, ובמילא המאמר שפיר יכול להביא שניהם. וזהו המכוון בהמאמר: "שלוקחים י"ג (וט"ו) דברים גשמיים מעוה"ז התחתון", שכדי לברר העולם ולעשות ממנו דירה לו ית', הרי ראינו שמשכן הביאו לא רק מיני חומרים שונים אלא גם אפי' בחומר א' הרי אפי' השינויים שלו, זה ג"כ חשוב לברר כל א' מהם לעשות הדירה.

ד

דברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ

אמנם אח"ז ראיתי דברי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע בנדו"ד, וכ"ק אדמו"ר מציין אליו בלקו"ש (חכ"א ע' 153 הערה 71), ששולל דברי הרא"ם ומתווך ב' הדיעות בעצמו. (ומוסיף שם בהערה, שכן מבואר ברע"ב ובש"ך עה"ת). וז"ל הצ"צ (אוה"ת תרומה עמוד א'שצ):

"זאת התרומה אשר תקחו מאתם זהב כסף ונחושת פירש"י שהן י"ג דברים, וצ"ל שהרי נמנה כאן ט"ו דברים ונדחק הרא"ם איך הם י"ג דברים הרי יש כאן ט"ו דברים ונדחק לפרש תכלת וארגמן ותולעת שני כיון שהנך שלשה מיני צמר הם ע"כ נחשבים לא' לכן הם י"ד דברים, ובמח"כ נעלם ממנו המדרש בשה"ש ע"פ שלחייך פרדס רמונים דכ"ז ע"ד וז"ל היא הכניסה לו שלש עשרה שמפורש באלה שמות וזאת התרומה זהב וכסף ונחושת ותכלת וארגמן ותולעת שני ושש ועזים ועורות אלים מאדמים ועורות תחשים ועצי שטים אבני שוהם ואבני מילואים עכ"ל. א"כ מבואר דשמן לבשמים ובשמים לקטורת הסמים ולשמן המשחה אינן מן החשבון וכן פי' המג"א בספרו זרע אברהם על שה"ש, והטעם י"ל לפי שכאן לא מנה רק הדברים השייכים למלאכת המשכן ולכלי המשכן משא"כ שמן למאור ובשמים אינם מכלי המשכן כ"א ע"ד הבשמים שבמשכן עכ"פ יש כאן ט"ו דברים ואעפ"כ הם י"ג דברים."

והנה אף לביאור הצ"צ, נראה לבאר במאמר דידן ושפיר יותר מביאור הנ"ל. דלפי פי' הצ"צ, "הטעם י"ל לפי שכאן לא מנה רק הדברים השייכים למלאכת

המשכן ולכלי המשכן, שמן למאור ובשמים אינם מכלי המשכן", וכלשונו לעיל (שם עמוד א'שפג): "כ"א ע"ד הקרבנות שבמשכן".

העולה לפי"ז, דבמאמר דידן, הרבי רוצה לכלול הן הי"ג דברים "השייכים למלאכת המשכן ולכלי המשכן", והן הדברים "ע"ד הקרבנות שבמשכן". וענין זה נוגע ביותר, דהרי אף שאדמו"ר מוהריי"צ וכ"ק אדמו"ר מבארים העבודה של שטות דקדושה מה"עצי שיטים" שהם מ"מלאכת המשכן ולכלי המשכן", אמנם גם מבארים – ועוד לפני ה"עצי שיטים" – הענין בעבודת ה' ע"פ עיקר העבודה שבמשכן שהוא "הקרבנות שבמשכן". ולכן מובן למה מביא ב' הדעות להדגיש את שניהם, וזה מאוד נוגע לכל היסוד של כל המאמרים דבאתי לגני שכולם מביאים (בתחילת המאמר בסיכום הדברים שבה"המשך", וכיו"ב) ב' עניינים אלו. וזהו ג"כ אולי י"ל עומק המחל' בין רש"י ודעימי' ובין הבחיי ודעימי'. וגם נותן הסברה אחר ביאור הצ"צ, שעדיין צ"ב במה חולקים באמת. והיא כנ"ל.



האמתלא שנתן פרעה לשעבודו בישראל

הרב מנחם מענדל רייצס

קריית גת

בלקו"ש חט"ז ע' 9 בסופו, מביא שהיתה לפרעה – לפי השיטה שהיה זה אותו מלך שקיבל את יוסף ובני משפחתו כו', ורק "נתחדשו גזירותיו" – אמתלא כלפי שמיא על זה שרודה בישראל:

"וויבאלד יעקב אבינו האט אים אפגעגעבן כבוד מלכות (סיי בכניסתו סיי ביציאתו), זיך באצויגן צו אים ווי צו א מלך, און אנגענומען זיין שליטה [ונהנו ממנו שנתן להם לישיב בארץ גושן טוב ארץ מצרים], במילא האט ער משמים רעכט, לפי דעתו, שולט זיין ווי ער וויל".

והעיר חכם אחד, שבכמה מפיטי הקדמונים מצינו כעין זה, שיש לפרעה 'אמתלא' על זה שמשעבד בישראל:

1) בפיט 'אז כארשת בתולה', שחיבר ר"י טוב עלם ונקבע ביוצרות לשבת הגדול – "טף אויל והשיב דברי מרמה, טובת חן שאמרתם מצאתיה ערומה, ירודה עד עפר פרועה ופרומה .. כנסתיה בהיכלי כעין פרתמים ופחה, כלכלתיה ברעבון פן נפחה נפשה, לעת חזותי כי גדלה משפחה, לקחתיה בעד כספי היות לי לשפחה" [והיינו שפרעה מצדיק עצמו שהוא זה שהכניס את ישראל למצרים וכלכלם בעת

הרעב, ולכן 'לקחתיה בעד כספי היות לי לשפחה'. ובהמשך הפיוט נאמר שישראל משיבים על כך שאדברה, כל מצרים ניצלו בזכות חכמת יוסף – 'מות קראתכם ככלות כל תנובך, נוצלתם בחכמתה ופיך ענה בך, נדרת ברצונך להורישה כל טובך'.

(2 בפיט 'אותות א-ל במעשיו נצבות', שחיבר הראב"ע – "ויאמר פרעה .. והלא כלכלתי אבותם מביתי, היוכלו לצאת דרור מעבודתי. אני קניתיים [בלחמי], וזולתי לא אדונים לאלה".

(3 ב'יוצר לחתן' של רבי אמיני בן שפטיה ('אז בהיות כלה דרה') – "יהיר השיבו בכעס ובעברה, אם כן חנם פניתי מקום לדירה. . ובשני רעבון על ידי נעזרה" [והיינו שפרעה מסרב להוציא את ישראל ממצרים, בטענה שהוא פינה להם מקום לדירה ומגיע לו על כך תשלום, וכן על זה שעזר לישראל בשנות הרעב. ובהמשך הפיוט נאמר שמשה שולל זאת, ואומר שאדברה – כל מה שנהנו ישראל מפרעה אינו אלא תשלום חלקי שמגיע ליוסף על עצתו וחכמתו: "הן פירות אכלה והקרן קיימת, כי לולי עצתה כל עמך מת". וראה בהמשך הפיוט שם מה שממשיך פרעה להשיב על זה).

ויש לעיין ולחפש אם נמצא מקור לזה במדרשי חז"ל, ותן לחכם ויחכם עוד.



ביאור הלשון "שמן המפעפע בכל דבר"

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

בשיחת חנוכה תשנ"ב מסביר הרבי שתורת החסידות היינו רזין דרזין דאורייתא ונמשל לשמן שמפעפע בכל דבר. ובהערה שם צויין לשו"ע יו"ד סימן ק"ה סעיף ה' שנפסק שם שאפילו בשר צלוי יבש (בלי מים) אוסר בששים בגלל חלב שבו שמפעפע בכל דבר משא"כ דבר כחוש אוסר רק כדי קליפה.

ונסתפקתי האם תכונת הפיעפוע דווקא בשמן או כל דבר לח כולל מים גם מפעפע. או זה ששמן מפעפע אינו אלא בשמן משא"כ בישול במים שאוסר בששים אבל רק כשיש מים הרבה עד שהאיסור לח לגמרי.

מלשון התוספות חולין דף צ"ו א' ד"ה שאני חלב דמפעפע משמע ששמן דווקא מפעפע: "נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו ותו לא היינו משום דרוטב אינו מפעפע כל כך דציר בעלמא הוא ולא שומן." משמע שרוטב

(היינו מים) אינו מפעפע כמו שמן. וגם ע"פ חסידות באמרי בינה מאדמו"ר האמצעי (שערקריאת שמע נ"ד ב' מבאר שתכונת ההמשכה בשמן יותר ממים: "כהמשכת שמן שהוא נמשך בטוב יותר מהמשכת מים וכמו טבע השמן שנמשך בכל דבר." הרי מוכח שמעלת הפיעפוע הוא דווקא בשמן ולא במים.



נגלה

ההבדל בין תרגמא לתרגמה והקשר לשיטות אביי ורבא (ב)*

הרב שניאור זלמן אהרון

מנהל ת"ת "אהלי מנחם" - תל אביב

א

משמעותו של המינוח התלמודי 'תרגמה' הוא מלשון תרגום, פירוש וביאור וכפי שפירש רש"י¹ "תרגמה" – פרש² אותה". כשהגמרא משתמשת במינוח האמור היא בדרך כלל³ באה לתרוץ קושיא שהתעוררה על אמורא ממקור תנאי (משנה או ברייתא) ומבארת מחדש את המשנה, הברייטא או את דברי האמורא באופן כזה שלא יסתרו זל"ז.

(* לזכות בני הרך הנולד שיחי' בן רבקה, נולד בשבת קודש כ"ח טבת ה'תשפ"ב.

(1) סוטה ד"ח ע"ב.

(2) לכאורה יש מקומות שצריך לבאר 'פירש אותה' וכמו בכתובות דק"י ע"א "תרגמה רב נחמן אליבא דרב ששת", ואולי תלוי אם האות תי"ו מנוקדת בחיריק או בפתח. וראה הערה 7.

(3) לפעמים התיבה 'תרגמא' לא מגיעה כתירוץ אלא כדי לבאר מימרא של אמורא או תנא (לדוגמה מסנהדרין דפ"ז ע"א "א"ל רב הונא בר חנינא לרבא תרגמא לי להא מתניתא אליבא דר"מ, א"ל רבא לרב פפא פוק תרגמא ליה וכו'" – מפרש ומבאר דעת רבי מאיר), או פרסומו וביאורו במקום אחר (לדוגמה מכתובות דנ"ג ע"ב "כבר תרגמא רב הושעיא לשמעתי' בבבלי"), וראה להלן הערה 33.

לדוגמה: במסכת ברכות⁵ "אמר רב כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל כאלו עשאו במה...". והקשתה הגמרא "מתיב רב ששת בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב" ומכאן שאלה על רב (ושמואל) שהרי "ק"ש קודם תפלה הוא, וקתני שואל"⁶. תירצה הגמ': "תרגמה ר' אבא במשכים לפתחו" וביאר רש"י: "תרגמה רבי אבא להא דרב ושמואל דאסרי: במשכים לפתחו. אבל פגעו בדרך שואל".

והנה, האיות של התיבה תרגמה מופיעה בשם 22 אופנים⁷: לפעמים היא כתובה 'תרגמה' (עם האות ה' בסופה) ופעמים שהיא כתובה 'תרגמא' (עם האות א') – ובפשטות מקובל לחשוב שאין הבדל בין האיותים ('תרגמה' או 'תרגמא') והמשמעות שלהם זהה.

אבל מדיוק לשון רש"י על התיבה 'תרגמה'⁸ "פרש אותה" – דלכאורה זהו הפירוש הפשוט ומאי קמ"ל – י"ל שהתיבה 'תרגמה' היא בדוגמת מפי' ה' (כמו 'זבנה' שפירושו "מכר אותה"), ולכן התרגום שלה ללה"ק הוא "פרש אותה" אבל התרגום של התיבה תרגמא (ללא האות ה') הוא "פירוש" או "פירש"¹⁰.

אמנם גם לביאור זה, אין הבדל מהותי בין הלשונות 'תרגמה' ו'תרגמא' ומטרת

(4) במקרה זה הגמ' 'תרגמה' את דברי האמוראים כדי שלא יוקשה עליהם מהמשנה. דוגמה הפוכה בה הגמ' משתמשת בתיבה 'תרגמה' בביאור דברי הברייתא (כדי שלא תסתור למימרא של האמורא) מבכורות דנ"ה ע"א "תרגמה שמואל אליבא דרב כגון שהיו תשע מכאן ותשע מכאן ואחת באמצע..." ופירש רש"י "תרגמה שמואל אליבא דרב, דהא דקתני אחת באמצע לאו ארישא קא..."

(5) ד"ד ע"א.

(6) רש"י שם.

(7) מופיע גם בחריק מלא 'תירגמא' (פסחים דט"ז ע"א) וגם לפעמים בתוספת האות ו' 'תרגומה' (לדוגמה ביצה דכ"ז ע"ב) או 'תרגומא' (לדוגמה עירובין ד"ל ע"ב). ולהעיר מעירובין דע"ו ע"ב שבגמרא כתוב 'תרגומא' וברש"י 'תרגמא', ולכאורה ניתן להסיק שאין הבדל ביניהם).

(8) מה שלא פירש על התיבה 'תרגמא'. אבל להעיר מרש"י בובחים דפ"ה ע"א ד"ה 'תרגמא אקדשי קדשים' שכתב "פירוש המשנה הזאת" דמשמע מכך לכאורה שגם 'תרגמא' הפירוש הוא "פרש אותה" (את "המשנה הזאת"). אבל בפשטות מש"כ "המשנה" הוא להדגיש שהקושיא והפירוש 'תרגמא' הם בדברי המשנה ולא הברייתא המובאת לאחריה – ולא כמ"ש הרש"ש (ועוד י"ל שבא לאפוקי שלא נחשוב שהפירוש 'תרגמא' הוא בדברי עולא) והתיבה "הזאת" בפשטות באה למעט שלא כל המשניות בפרק נאמרו בק"ק, אלא רק הפיסקה הזו במשנה.

(9) ב"מ דל"ה ע"א. וראה בהגהות הב"ח שמגיה בהמשך את התיבה 'אורתא' ל'אורתה' (הוריש אותה), אבל בפשטות זהו משום שהפירוש 'אורתא' הוא ערב.

(10) ולהעיר גם משבת דק"מ ע"א "איבעיא להו: שרה, מאי? תרגמא רב אדא נרשאה קמיה דרב יוסף שרה – חייב חטאת", שלכאורה התרגום "ביאר" או "פירש" מחזור יתר.

שניהן זהה: להסיר קושיא ולבאר את דברי המקור התנאי (משנה או ברייתא) או את דברי האמורא.

אבל לאחר העיון אולי י"ל שיש הבדל בין 2 התיבות הללו והן מציינות שני אופנים ושתי גישות שונות בביאורי הגמרא. עפ"ז ניתן יהיה גם לקשר בין שתי הלשוניות הללו לבין שיטותיהם העקביות של אב"י ורבא ולבאר את המינוחים המדויקים שהשתמשו בהם בביאור קושיות שהתעוררו עליהם – שהם הולכים בזה כ"א לשיטתו, וכפי שיתבאר להלן.

ב

התבאר בקובץ הערות הקודם (א' רח – 1208) בהבדל בין שיטות אב"י ורבא בביאור קושיות ממשניות או ברייתות: אב"י נוטה יותר לפרש ולהסביר את דברי התנא לפי כללות העניין באופן שלא תהיה קושיא אף שאין זה מונח ממש במילים של הברייתא או המשנה. שיטתו של רבא לעומת זאת היא לדייק בפרטים ולהיצמד ללשון המשנה או הברייתא. והיינו ששיטת הלימוד של רבא היא ללמוד את פשט הדברים ביסודיות ואב"י היה דורש ומפרש.

והנה למרות ששיטתו של רבא היא להיצמד לפשט התיבות מצינו מקומות בהם רבא מפרש ומתרץ קושיות שהתעוררו על אב"י גם כשזה כרוך בשינוי ההבנה הפשוטה בדברי התנא ועל פי שיטתו של אב"י – 'תרגמה'.

1. בסוכה¹¹: "אתמר סיכך על גבי אכסדרה שיש לה פצימין (עמודים) – כשרה. שאין לה פצימין: אב"י אמר – כשרה ורבא אמר – פסולה". ובהמשך הסוגיא¹² הקשו על אב"י: "תנן וכן חצר המוקפת אכסדרה. ואמאי נימא פי תקרה יורד וסותם? תרגמה רבא אליבא דאב"י כשהשוה את קיריו" (היינו שלא הניח את הסכך בדרך הרגילה על גבי הדפנות אלא השווה אותו לגובה הדפנות ובוזה לא אמרין "פי תקרה יורד וסותם").

2. בבבא מציעא¹³ הקשתה הגמרא על אב"י הסובר דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש "ת"ש התורם שלא מדעת... אם חושש משום גזל, אין תרומתו תרומה ואם לאו תרומתו תרומה... הרי שבא בעל הבית ומצאו ואמר לו: כלך אצל יפות, אם נמצאו יפות מהן – תרומתו תרומה, ואם לאו – אין תרומתו תרומה..."

(11) דף י"ח ע"א.

(12) דף י"ט ע"א.

(13) דף כ"ב ע"א.

ומקשה הגמרא "נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה, אמאי? בעידנא דתרם הא לא הוה ידע?". תרגמה רבא אליבא דאביי דשויה שליח¹⁴.

אמנם, מצאנו ראינו שגם אביי מפרש ו'מתרגם' קושיות על רבא, אבל לא מתרץ אותן על פי שיטת רבא אלא על פי שיטתו שלו – 'תרגמא'¹⁵:

1. בשבת¹⁶ הגמרא דנה ב"מחט שניטל חררה (ראשה המחורר) או עוקצה", האם היא נחשבת ככלי לעניין קבלת טומאה ולעניין היתר טלטול בשבת. לדעת רבא כשם שאין היא נחשבת כלי לעניין טומאה כך אינה כלי לעניין שבת ואסור לטלטלה (זאת בניגוד לדעת אביי שמחלק בין המקרים). הגמרא מקשה על רבא מבריייתא מפורשת "מחט בין נקובה בין שאינה נקובה מותר לטלטלה בשבת", הרי שמחט נקובה נחשבת ככלי לעניין שבת. "תרגמא אביי אליבא דרבא, בגולמי עסקינן". היינו שמדובר במחט חדשה שטרם ננקבה "וזימנין דמימלך עלייהו ומשווי להו מנא" אבל כשניטל חררה או עוקצה "אדם זורקה לבין גרוטאות".

2. בב"מ¹⁷ נחלקו אביי ורבא בפירוש המשנה "המקבל שדה מחבירו לשנים מועטות לא יזרענה פשתן ואין לו בקורות שקמה". לדעת אביי "בקורות שקמה אין לו בשבח שקמה יש לו" ואילו לרבא "אפילו בשבח שקמה נמי אין לו". והקשתה הגמ' מהא ד"הלוקח"¹⁸ שדה מחבירו והגיע יובל שמין לו" שבהכרח לומר ששמין לו בשבח שקמה בניגוד לדעתו של רבא. "תרגמא אביי אליבא דרבא שאני התם דאמר קרא¹⁹ "ויצא ממכר בית" ממכר חוזר שבח אינו חוזר".

ג

אבל יש להבין, הרי העמדת משנה או ברייתא באופן של 'תרגמה' היא שיטת הלימוד של אביי וכיצד מתיישבות הקושיות בסוגיות הנ"ל על פי שיטתו של רבא?

וביותר יוקשה, מצינו אכן סוגיא שאביי מבאר את רבא באופן של 'תרגמה' ורבא לא מקבל את ביאורו של אביי ומסביר באופן אחר:

14) ובהמשך מביאה הגמרא הוכחה לכך גם מסברא ("הכי נמי מסתברא") וראה הערה 31 והערה 37 אות ג.

15) במקומות נוספים אביי "מתרגם" בעצמו (בלי קשר לרבא), לדוגמה: ב"מ ד"פ ע"ב "תרגמא אביי במחיקתא".

16) דף קכ"ג ע"א (תירוצו של אביי מוזכר גם בדף נ"ב ע"ב).

17) דף ק"ט ע"א.

18) על פי התיקון של הגמרא למסקנה.

19) ויקרא כה לג.

בפסחים²⁰ מבאר רבא את דעת רבי יהודה גבי עדות ש"אדם טועה שלש שעות חסר משהו" ובהמשך הסוגיא²¹ הקשתה הגמרא על רבא מדעת רבי יהודה גבי איסור אכילת חמץ.

תירץ על כך אב"י: "תרגמה אב"י אליבא דרבא עדות מסורה לזריזים חמץ לכל מסור" ופירש רש"י "עדות מסורה לזריזין – והילכך מודי בה ר' יהודה דלא טעו בין חמש לשבע אבל חמץ לכל מסור וטעו". אמנם רבא בעצמו לא מקבל את תירוצו של אב"י ומסביר זאת באופן אחר: "ורבא אמר לאו היינו טעמא דרבי יהודה אלא רבי יהודה לטעמי' דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה ויהבו ליה רבנן שעה אחת ללקוט בה עצים".

וא"כ ממ"נ: אם הביאור באופן של 'תרגמה' מקובל על רבא, מדוע בפסחים הוא מבאר באופן אחר? ואם רבא נמנע מלהשתמש באפשרות הזו, כיצד הוא מבאר את הסוגיות בשבת ובב"מ?

ובשלמא במקומות שבהם רבא "תרגם" את אב"י, י"ל שרבא ביאר כך את שיטת אב"י אבל ליה לא סבירא ליה²², אבל כיצד יבאר רבא את שיטתו במקומות בהן אב"י ביארו באופן של "תרגמא"²³.

ד

וי"ל, ובהקדים:

דהנה בביאור תירוצי הגמרא בהקדמת התיבה 'תרגמה' מצינו 2 אופנים:

(20) דף י"ב ע"א.

(21) דף י"ב ע"ב.

(22) ועד"ז יש לבאר הא דאיתא בסנהדרין (דף פ"ז ע"א) "א"ל רב הונא בר חיננא לרבא תרגמא לי להא מתניתא אליבא דר"מ. א"ל רבא לרב פפא פוק תרגמא ליה..." – מאחר שזהו דווקא "אליבא דר"מ" שהיה "עוקר הרי הרים וטוחנן זה בזה" (סנהדרין דף כ"ד ע"א) – אבל ליה לא ס"ל. אמנם בלאו הכי לק"מ, וניתן לומר שזהו גם אליבא דרבא כי מדובר שם בדיוק בלשון הכתוב שזוהי הרי שיטתו דרבא.

(23) ודוחק לומר שלרבא לא היה תירוץ אחר ולכן נדחק להסתמך על ביאורו של אב"י, שהרי אם שיטת הלימוד של רבא היא להיצמד ללשונו של התנא ולפשט הדברים, כיצד הוא יכול לבאר את דברי רבי יהודה באופן שיכריח אותו לפרש את דבריו במקום אחר שלא כפשוטם?

ומה שהובא בקובץ הקודם בהערה 15 ביאור רבא בכריתות "תני אם בספיקו" לא דמי לנדוד, שהרי: (א) שם רבא רק מסביר את דברי התנא ואינו משנה משמעות. (ב) ועיקר: שם המטרה היא לבאר את התנא ולצורך כך ניתן גם להשתמש בסגנון התירוץ "תני", ואילו כאן המטרה לתרץ קושיא על רבא באמצעות שינוי המשמעות בדברי התנא ('תרגמא').

א. בכדי לבאר את הקושיא, הגמרא נאלצת לשנות את המשמעות הפשוטה של המשנה או הברייתא, או להכניס פרשנות חדשה בדבריה, כנ"ל.

ב. הגמ' בתירוזה רק מבארת את כוונת המשנה או הברייתא (או מימרא של אמורא). כלומר: המשנה או הברייתא מתייחסות למקרה מסוים באופן כללי, והגמרא באה לדייק את הדברים, לבאר ולהבהיר את כוונתה של המשנה או הברייתא, אבל אין כאן שום שינוי או הוספה בדברי התנא.

דוגמה ל'תרגמה' שמשנה משמעות:

בכתובות²⁴ "אמר רבי יוחנן שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת הרי זו לא תנשא ואם נשאת לא תצא. שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה הרי זו לא תנשא ואם נשאת תצא". ומקשה הגמ' "מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא? אמר אביי תרגמה בעד אחד" ופירש"י "תרגמה להא דר' יוחנן בעד אחד, ולא שנים איתמר²⁵ אלא עד אומר כו' ועד אומר כו'". הרי דוגמה לכך ש'תרגמה' משנה לגמרי את המשמעות הראשונית בדברי רבי יוחנן (במקום שני עדים, עד אחד)²⁶.

דוגמה ל'תרגמא' שאינו משנה משמעות:

בפסחים²⁷ "אלא תרגמא רב יוסף בריה דרב סלא חסידא קמיה דרב פפא הא מני יוסף בן חונאי היא". כאן התירוץ לא משנה כל משמעות בדברי הברייתא²⁸ אלא רק מעמיד אותה כדעת "יוסף בן חונאי".

עפ"י י"ל שהביאור באופן של 'תרגמא' אינו מושלל אצל רבא ותלוי באיזה סוג 'תרגמה' מדובר: כשה'תרגמא' בא רק לבאר ולפרש את כוונת המשנה או

(24) דכ"ב ע"ב.

(25) ולהעיר שדעת הריטב"א היא שאין כאן שינוי גירסא, אלא פרשנות מחודשת בדברי רבי יוחנן. וראה גם פני יהושע.

(26) ועד"ז הסוגיא מברכות שהובאה בפנים סעיף א' (מברכות די"ד ע"א) שביאור הגמרא "תרגמה ר' אבא במשכים לפתחו" היא היפך המשמעות הפשוטה "כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל" (ובפרט שאמוראים מבארים דבריהם).

(27) דע"ג ע"ב.

(28) ועד"ז בשבת דק"מ ע"א "איבעיא להו: שרה מאי? תרגמא רב אדא נרשאה קמיה דרב יוסף שרה חייב חטאת". ברור שכאן רב אדא לא בא לשנות משמעות אלא לפרש ולבאר. וכמו"כ בברכות דנ"ז ע"ב "ת"ר מת בבית שלום בבית אכל ושתה בבית סימן יפה לבית נטל כלים מן הבית סימן רע לבית". ומבארת הגמ': "תרגמא רב פפא במסאנא וסנדלא". במקרה זה רב פפא לא שינה משמעות אלא פירש והטעים את כוונת הברייתא – לאיזה כלים התכוונה. ועוד דהוי דבר המסתבר ומילתא בטעמא וכדפירש רש"י "סימן יוצאי חוץ הוא שמוציא אחרים מן הבית".

הברייתא אבל אינו משנה את המשמעות הפשוטה שלה, הרי זה לא נוגד את שיטתו של רבא לדייק בלשון התנא, אבל כשה'תרגמה' מכניס פרשנות חדשה ומשנה את המשמעות, רבא יעדיף להעמיד את הסוגיה באופן אחר שיהיה מונח יותר במילים.

ועפ"ז מובן מדוע בשבת ובב"מ רבא מקבל את הסברו של אביי למרות שזה באופן של 'תרגמא', כי שם ה'תרגמא' הוא באופן הב' הנ"ל – פירוש וביאור כוונת התנא ואין כאן שינוי משמעות:

בשבת אודות הביאור בגולמי: מפשטות לשון הברייתא "מחט בין נקובה וכו'" לא ברור האם הכוונה למחט שאינה נקובה בגלל "שניטל חררה" או שטרם ננקבה או לשניהם. בא ה'תרגמא' ומבאר שהכוונה רק ל"גולמי". ואדרבה, מפשטות המילים "שאינה נקובה" משמע יותר שמדובר במחט שטרם ננקבה ("גולמי") מאשר מחט ש"ניטל חררה".

ועד"ז בב"מ שאין מדובר כלל בשינוי דברי התנא אלא בהסבר המבוסס על דיוק בלשון הפסוק ("שאני התם דאמר קרא") – שזוהי הרי שיטתו של רבא.

אבל הסוגיא בפסחים שונה, כי שם ה'תרגמא' אביי אליבא דרבא" לא רק מפרש את כוונת התנא אלא מכניס סברא ופרשנות²⁹: "עדות מסורה לזריזים, חמץ לכל מסור הוא" – דבר שלא מוזכר כלל במשנה ולכן שם רבא לא מקבל את הסברו של אביי ומתרץ את עצמו באופן אחר³⁰.

וכן הוא גם במקומות בהם רבא 'מתרגם' את אביי, שהביאור הוא רק לשיטת אביי וליה לא ס"ל (כנ"ל) כי האוקימתות שם משנות את המשמעות הפשוטה של התנא:

בב"מ אודות "התורם שלא מדעת": הברייתא כותבת באופן סתמי "התורם שלא מדעת תרומתו תרומה" והאוקימתא "דשווייה שליח" סותרת לגמרי את ההבנה הפשוטה בדברי התנא. ה'תרגמה' בא להעמיד את הברייתא באוקימתא כזו שלא הייתה כלולה בלשון שלה³¹. וכמו"כ הוא גם בסוכה באוקימתא של

29 ועד"ז בשבת דף קכ"ד ע"א "אמר ליה אביי לרבה, למר אליבא דרבי נחמיה הני קערות היכי מטלטלינן להו? אמר ליה רב ספרא חברין תרגמה מידי דהוה אגרף של רעי" – הכנסת סברא ופרשנות.

30 אבל ההסבר של רבא הוא ביאור הטעם של דברי רבי יהודה בפשטות – כדמוכח מכך שלא הוקדמה לה התיבה 'תרגמה'.

31 ואף שהגמרא מסיימת "הכא נמי מסתברא" הרי זו סברא חיצונית ולא מונחת בלשון התנא ועדיין זקוקים כאן ל'תרגמה' (ואין זה כמו 'דיקא נמי' שזוהו דיוק בלשונו של התנא עצמו כדלהלן הערה 37 אות ג).

"כשהשווה את קירוי" שהרי הדרך הרגילה היא להניח את הסכך על גבי הדפנות ולא להשוותם לגובה הדפנות³² ולכן העמדת המשנה באופן ש"השווה את קירוי" משנה את המשמעות הפשוטה של התנא (בכדי לבאר את דברי אביי).

ה

והנה נתבאר לעיל (בסעיף א') שההבדל בין 'תרגמא' (באות א') לבין 'תרגמה' (באות ה') הוא ש'תרגמא' הכוונה לפירוש וביאור ו'תרגמה' הכוונה "פרש אותה". ועפ"י הנ"ל שבביאורי הגמרא בהקדמת התיבה 'תרגמה' (או 'תרגמא') ישנם שני אופנים (מבאר כוונה או משנה משמעות) אולי י"ל שהם תואמים לשני האופנים של כתיבת התיבות הנ"ל.

והביאור בזה:

'תרגמא' (באות א') הפירוש: ביאר / פירש (את הקושיא). ביאור הקושיא אינו כרוך בהכרח בפרשנות חדשה בדברי המשנה או הברייתא או בשינוי המשמעות הפשוטה שלה אלא בהתייחסות ישירה לקושיא עצמה (מבלי להתייחס בכלל למקור התנאי) או – כשכן מתייחסים למקור התנאי – בביאור ופירוט כוונת המשנה או הברייתא.

אבל הפירוש של התיבה 'תרגמה' (באות ה') הוא כאמור "פרש אותה" כשהכוונה היא לפירוש המשנה או הברייתא (או למימרא של אמורא). במקרה כזה שצריך ל'תרגם' את המשנה (ולא לתרץ את הקושיא סתם) הרי זה כרוך בשינוי המשמעות הפשוטה או הוספת פרשנות שלא כלולה בדברי המשנה או הברייתא.

וליתר ביאור ופירוט:

ההבדל היסודי בין 'תרגמא' ל'תרגמה'³³ הוא האם המימרא המוזכרת (של

32) ולא דמי לעירובין דפ"ח ע"ב "תרגמא רבי זירא אליבא דרבה באכסדרה מהלכת על פני כל החצר כולה" שהרי אכסדרא יכולה להיות בכמה אופנים ורבי זירא מבאר את כוונת התנא ולא משנה משמעות.

33) גם במקומות שהגמ' לא באה לתרץ קושיא, אלא לציין שדין מסוים כבר נאמר במ"א, אנו רואים דוגמת ההבדל הנ"ל בין 'תרגמא' ל'תרגמה': בשבת דמ"ג ע"ב איתא "כבר תרגמא רב הונא לשמעתין בבבלי" ועד"ז בכתובות דנ"ג ע"ב "כבר תרגמא רב הושעיא לשמעתין בבבלי". בשני המקומות הללו אמרו את הדין המוזכר בסוגיא ללא הוספה או חידוש (אלא שבשבת רב הונא מבאר את הדין באמצעות דוגמה ובכתובות רב הושעיא מבאר גם את טעם הדין).

אבל בע"ז דנ"ד ע"א איתא "כבר תרגמה רב הונא לשמעתין בבבלי". רב הונא מוסיף על דברי עולא ומחדש ש"אסרה אף במעשה זוטא" (תוד"ה "הייתה". ראה גם בכתובות דל"ד ע"א שאפילו במעשה קל הבהמה נאסרת ("שחט ביה פורתא"), ובתוספות שם שאין בכוח המעשה לקנות אלא רק לאסור).

התנא או האמורא) כוללת בתוכה או מרמזת עכ"פ על ביאור הגמרא או שמדובר על ביאור מחודש שאינו במשמעות הפשוטה (אוקימתא שלא מרומזת, שינוי משמעות, פרשנות חדשה ועד לשינוי גירסא):

התיבה 'תרגמא' (באות א') באה רק לבאר את כוונתו של התנא וזה ייתכן בשני אופנים: א. כשדברי התנא אינם מבוארים כל צרכם ויש צורך לפרש ולבאר את כוונתו (כנ"ל). ב. כשצריך להוסיף אוקימתא שלא כלולה או מרומזת בדברי התנא³⁴ אבל מטרתה לתרץ קושיא על התנא עצמו³⁵ – מאחר שמסתבר לומר שמלכתחילה התכוון לכלול בדבריו את האוקימתא והסברא המיוחדת אלא שקיצר בלשונו (כדרך המשניות).

'תרגמא' מאידך, בא להוסיף משהו שלא מוזכר או מרומז בדברי התנא או אפילו לשנות את ההבנה הפשוטה בדבריו. לכן, כשהגמרא מעמידה את המשנה או הבריייתא באוקימתא חדשה שלא מרומזת ולא מוכרחת בלשון התנא, וכל מטרתה היא רק לבאר קושיא על אמורא³⁶ (ולא על התנא עצמו), הרי זה נחשב ל'תרגמא'³⁷. יתירה מזו, אפילו כשהגמרא באה לתרץ קושיא על התנא עצמו אבל

34) אמנם זהו דווקא כשהביאור לא כלול בדברי התנא, אבל כשזה סותר את המשמעות הפשוטה של דבריו ובוודאי כשמדובר בשינוי גירסא, הרי לא ניתן לומר שזהו הפירוש של דבריו כפי שהם לפנינו ולכן זה יהיה 'תרגמא', כדלהלן בפנים.

35) גם בביאור קושיא על התנא, צריך א' שלא יהיה אפשר לבאר באופן אחר (ולכן בסוטה ד"ח ע"ב) תירוצו של אביי נקרא 'תרגמא'. ב' שהקושיא תהיה על משפט מפורש בדברי התנא ולא על דיוק בדבריו (דיל בתר טעמא: רק אם הדברים מוכחים מתוך דברי התנא עצמו ניתן לומר שלכן התכוון התנא מתחילה אלא שקיצר בלשונו).

ולכן שאני בכורות ד"ס ע"א ששם אפשר לתרץ באופן אחר כפי שהגמ' מביאה שם אלא שרב הונא לא ס"ל הכי. ושאני גם נידה ד"ה ע"ב דשם מדובר על דיוק מהמשנה ולא על דבר שכתוב במפורש, ולכן העמדת הדיוק באופן מסוים הוא באופן של 'תרגמא' (כלומר, כדי לבאר את הכתוב המשנה אין צורך לביאור מיוחד ורק את הדיוק (שגם המיטה נטמאת) צריך להעמיד באופן של 'תרגמא').

36) או גם כשהמטרה לדחות ראייה שהובאה לפשוט ספק, ראה לדוגמה בבא בתרא דף קמ"ו ע"א 'תרגמא רבא בייבא וסבכתא', וראה גם שם בדף קנ"ז ע"א ובעבודה זרה דע"ב ע"ב.

37) ההסבר שבפנים – שהוספת פרשנות ואוקימתא שלא כלולים בדברי המשנה או הבריייתא הוא בהגדרה של 'תרגמא' רק כשזה בא להסיר קושיא מעל אמורא אבל לא כשזה בא להסביר ולבאר את דברי המשנה או הבריייתא עצמן (כשאין זה משנה משמעות) – יבאר בפשטות את הסוגיות הבאות:

א. בסוכה ד"י ע"ב הקשתה הגמ' על דברי רב יהודה בשם שמואל "מיתבי הישן תחת המטה בסוכה לא יצא ידי חובתו", ותירצה "הא תרגמא שמואל במטה גבוהה עשרה", ואילו בדף כ' ע"ב הקשתה הגמ' על המשנה "הוא ליכא עשרה", ותירצה "תרגמא שמואל במטה עשרה". ועפ"י הנ"ל מבואר בפשטות: בדף י' השאלה היא על האמורא, ויש צורך לתקן את ההבנה במשנה כדי שלא

הגמ' עושה זאת באמצעות שינוי המשמעות הפשוטה בדבריו³⁸ (ולא רק אוקימתא

יokשה עליו ולכן זה 'תרגמה' (כי שינוי המשמעות הפשוטה במשנה כדי לתרץ אמורא נקראת 'תרגמה'). משא"כ בדף כ' השאלה היא על המשנה והתיקון נדרש מתוך השאלה וכביכול השאלה מוכיחה שזו כוונת המשנה ואין זה שינוי במשמעות. ראה בהמשך ההערה קטע ג'. (ולחסיף, שזה הגמ' הניחה בדף כ' שצריך גובה עשרה שלכן הקשתה בפשטות "והא ליכא עשרה" היא לכאורה על פי מה שכבר נתבאר בפרקים הקודמים שצריך עשרה).

ב. בשבת דק"נ ע"ב "והאמר רב יהודה אמר שמואל המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס, וכי תימא דאבדיל על הכוס, כוס בשדה מי איכא? תרגמא רבי נתן בר אמי קמיה דרבא בין הגיתות שנו" ובדף קל"ט ע"ב "אמר זעירי: נותן אדם יין צלול ומים צלולין לתוך המשמרת בשבת ואינו חושש, אבל עכורין לא. מיתבי רבן שמעון בן גמליאל אומר טורד אדם חבית של יין וכו'. תרגמה זעירי בין הגיתות שנו". והביאור: בדף ק"נ ביארה הגמ' כיצד ייתכן שיש כוס בשדה אבל לא שינתה את כוונת הברייתא (היינו, שמהברייתא עצמה משמע שיש כוס והשאלה היא איך יש כוס בשדה ועל זה בא ביאור הגמ'), אבל בדף קל"ט הגמ' מעמידה את הברייתא (האחרת) באופן אחר ולכן זה שינוי המשמעות הפשוטה.

ג. בשבת דף קנ"ו ע"ב "ואף זעירי סבר הלכה כר"ש, דתנן בהמה שמתה לא יזיזנה ממקומה ותרגמא זעירי בבהמת קדשים" ובביצה דכ"ז ע"ב "תרגומה זעירי בבהמת קדשים". ויל' דהאוקימתא "בבהמת קדשים" היא היפך המשמעות הפשוטה ולכן כתבה הגמ' בתחילה "תרגומה זעירי", אבל מאחר שלאחר מכן הוכיחה הגמ' את האוקימתא של זעירי ("דיקא נמי"), מוכח שזו כוונת המשנה מלכתחילה ולכן בשבת ששם תירוץ הגמ' מגיע לאחר ביאורו של זעירי ("ותרגמא זעירי" בלשון עבר), המינוח הוא 'תרגמא' (והא דבסוכה לעיל כתבה הגמ' "הא תרגמה שמואל במיטה עשרה" למרות שביאור שמואל מגיע כתוצאה מקושיא על המשנה וממילא זה הפשט במשנה הוא משום שיש הבדל מהותי בבין המקרים: בנדו"ד האוקימתא מוכחת מלשון המשנה עצמה – "דיקא נמי" – ולכן זה כאילו כתוב במשנה. משא"כ בסוכה שהאוקימתא מגיעה מתוך קושיא וסברא חיצונית, שלכן מוכרחים לפרש שזו כוונת המשנה אבל זה עדיין לא חלק מהמשנה כמו "דיקא נמי").

ד. בבכורות דל"ט ע"ב 'תרגמא אבן שנה' ובזבחים דכ"ה ע"ב העתיק רש"י "תרגומה אבן שנה: אביי אמר ליה לרבא תרגמה אבן שנה למתניתין". והביאור עפ"י הנ"ל: בבכורות הסוגיא באה לתרץ סתירה בין 2 הברייתות ("כאן שחסרה קודם קבלה כאן שחסרה לאחר קבלה") וההסבר נכלל בכוונה של הברייתא עצמה ולא שמשנים את הברייתא כדי לבאר מימרא של אמורא ולכן זה 'תרגמא', ואילו בזבחים דברי אביי מגיעים בהמשך להבנה של רבא בדברי הברייתא (ראה ברש"י שם) ולכן העתיק רש"י 'תרגומה' (אבל מאחר שאין זה מימרא מפורשת של אמורא לכן אפשר לכוונת גם 'תרגומא' כנגמ'). ויותר נראה לומר באו"א (אף את"ל שסתירה בין הברייתות אינה קושיא על התנא בעצמו) על פי מה שמצינו בכ"מ שרש"י מפרש סוגיות זהות בש"ס באופן שונה, בכל מקום לפי עניינו (כשאין סתירה בין הביאורים, לדוגמה פסחים ד" ע"א ועבודה זרה דף ע' ע"א אודות "הנכנס לבקעה בימות הגשמים"), ועד"ז בנדו"ד: בזבחים הברייתא מערבת בין הלימודים "שה תמים זכר בן שנה שיהא תמים ובן שנה בשעת שחיטה בקבלה בהולכה בזריקה מנין ת"ל..." וכדי לתרגם 'אבן שנה' צריך לשנות קצת מהמשמעות הפשוטה ולכן העתיק רש"י 'תרגומה', אבל בבכורות הברייתא מחולקת לשתי פסקאות "שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם שיהא תמים בן שנה בשעת שחיטה. ומנין בקבלה והולכה והזייה ת"ל..." ולכן הביאור הוא באופן של 'תרגמא'.

38) ע"ד הסוגיות בסנהדרין דמ"ב ע"א ודמ"ג ע"א שהאוקימתות משנות את הפשט במשנה.

7

40) בב"מ דכ"ט ע"ב: בגמ' כתוב 'תרגומא' וברש"י 'תרגמה'. וי"ל: רש"י לגירסתו 'בתורי' ולכן זה שינוי מהפשט (כי הרי רבי יוחנן דיבר על פועלים ולא על שוורים). הגירסא בגמ' היא לשיטת ר"ח שגרס 'בתוורי' שהם הפועלים המנהיגים את השוורים (ראה תוספות).

לשיטת אב"י (שאותה בא רבא לתרץ) ניתן להכניס פרשנות ואוקימתות חדשות⁴¹ בדברי הברייתא ואכן הביאורים של רבא אליבא דאב"י אינם נמצאים במשמעות הפשוטה של דברי התנא ("דשוויה שליח" "כשהשווה את קירוו", וכמבואר לעיל בסעיף ד').

משא"כ במקומות שאב"י מבאר את רבא כתובה התיבה "תרגמא" (באות א') כי לשיטתו של רבא ניתן רק לבאר את כוונת הברייתא אבל לא להכניס בה משמעות חדשה שלא הייתה כלולה בפשטות לשונה ואכן הביאורים של אב"י אליבא דרבא בשבת ובב"מ הם ביאור כוונת התנא ("בגולמי") או דיוק בלשון הכתוב⁴² ("שאני התם דאמר קרא").

שונה מכך הוא ביאורו של אב"י אליבא דרבא בפסחים, ששם הגמ' משתמשת בתיבה 'תרגמה' (באות ה'), כי כאמור שם התירוץ של אב"י אליבא דרבא מבוסס על פרשנות ("עדות מסורה לזרזים – חמץ לכל מסור הוא"⁴³) ואכן דווקא שם רבא לא מקבל את ביאורו של אב"י ומציע הסבר אחר⁴⁴.



מכות מצרים

הרב פינחס אש

מלבורן, אוסטרליה

**זמן התחלת המכות, משך זמן, באיזו מכה בטלה העבדות של בני' במצרים
לאור תורת כ"ק אדמו"ר**

בפרשיות הראשונות של ספר שמות, כתובים בהן את פרטי הסיפור של

41) ראה גם בסנהדרין דמ"ח ע"ב ובד"צ ע"א שבמחלוקתו מול רבא, אב"י מפרש את דברי התנאים ב'תרגמה' (ורבא לא נצרך לזה).

42) "ראה גם ברכות דנ"א ע"א תרגמא רב יצחק קסקסאה. משום שנאמר ימלא פי תהלתך". בקידושין דנ"ג עב' "תרגמה רבין סבא קמיה דרב אמר קרא הוא בהוייתו יהא" – למרות שמדובר שם בדיוק בלשון הפסוק הרי ה'תרגמה' מתייחס לשינוי והוספה משמעותית בדרשה הראשונה שנאמרה "משמיה דגמרא" (שזה לא נלמד (רק) מ"קודש לה" אלא (גם) מהתיבה "הוא").

43) ושם ההסבר הוא לא בעקבות קושי בדברי התנא שהרי הקושיא מתעוררת רק לפי ההסבר של רבא בדברי ר"י. ועד"ז גם בבכורות דמ"ד ע"א.

44) הערת המערכת: בכללות שיטתם של אב"י ורבא, ראה תורת לוי יצחק סוף ע' קל"ז ואילך, ובקובץ ירחי כלה (א) ע' קנב ואילך ביאור בענין זה מאת הגה"ח ר' יואל הכהן כהן ז"ל בארוכה.

יציאת מצרים; מזמן שבני ישראל נעשו עבדים לפרעה במצרים עד שהקדוש ברוך הוא גאל אותם ממצרים, מעבדות לחירות, באותות ובמופתים.

בין הפרטים הכתובים בפסוקים אלו, הם האירועים המופלאים של עשר המכות אשר הביא הקב"ה על המצריים במצרים. אבל לא ברור מן הפסוקים משך הזמן שפעלה כל מכה ומכה את פעולתה¹, וגם לא ברור מתי היתה בדיוק כל מכה – באיזה יום או ימים לחודש², את משך הזמן שבין מכה למכה [אם היתה הרווחה ביניהן], ואת הזמן שעבר משהתחילה המכה הראשונה ועד שנגמרה המכה האחרונה.

אך במקורות שונים בדברי חז"ל מצאנו זמנים בזה, שנראים לכאורה כסותרים זה³.

1. מסכת עדויות פרק ב משנה י

"אף הוא [רבי עקיבא] היה אומר חמשה דברים של שנים עשר חדש, משפט דור המבול שנים עשר חדש, משפט איוב שנים עשר חדש, משפט המצריים שנים עשר חדש, משפט גוג ומגוג לעתיד לבא שנים עשר חדש, משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש."

2. סדר עולם רבה פרק ה

"כל שבעת הימים היה הקב"ה מדבר עם משה בסנה, שנאמר 'ויאמר משה אל ה' בי אדני לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם גם מאז דברך אל עבדך' (שמות ד י). שלשם ג' ימים, וג' גם גם גם, ויום שהיה מדבר, הרי ז' ימים ופרק

(1) מלבד מה שכתוב במכת דם: "וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור [וארא ז, כה]". ש[רק] לפי המאן דאמר [שהובא בשמות רבה פרשת וארא, פרשה ט, סימן יב] הובא לקמן בפנים באות 3.2] [שמשה רבנו ה' מתרה את המצריים כ"ד ימים בכל פעם עד שבא כל מכה, הכוונה בפסוק זה היא לזמן ששימש מכת הדם. אבל למאן דאמר [שמו"ר שם] שמשה ה' מתרה את המצריים ז' ימים כל פעם עד שבא כל מכה, הכוונה בפסוק "וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה'..." היא לשבעת הימים של התראה על המכה החדשה, שאחרי הכות ה' במכת דם שלפני'ה. כל זה מבואר בפנים באות 3.

וכן כתוב במכת חושך:

"...ויהי חשך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים. לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים..." [בא י, כב; כג]

(2) מלבד שבמכת בכורות כתיב: "ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים..." [בא יב, כט] שהיתה מכת בכורות בלילה אחד [ברגע אחד בחצות הלילה בליל חמשה עשר בניסן].

הפסח היה, ומכוונין אותו לט"ו בניסן³, ובאותו הזמן לשנה הבאה יצאו בני ישראל ממצרים".

ממקור זה בסדע"ר ניתן להבין, ששנה אחת לפני יציאת מצרים, עדיין לא עמד משה רבנו בפני פרעה במצרים, ואיך זה מתאים עם דברי המשנה הנ"ל ש"משפט המצריים שנים עשר חדש"?

3. שמות רבה פרשת וארא פרשה ט סימן יב⁴

"וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור, רבי יהודה ורבי נחמיה אחד מהם אומר כ"ד ימים היה מתרה בהם עד שלא בא המכה ושבעה ימים המכה משמשת בהם, ואחד מהם אומר ז' ימים מתרה בהם וכ"ד ימים היתה המכה משמשת בהם, על דעתיה דהאיך דאמר כ"ד ימים היה מתרה בהם וימלא ז' ימים להכאה, ועל דעתיה דמ"ד ז' ימים היה מתרה בהם וימלא שבעת ימים אחרי הכות וגו' שהיה מתרה בהן על מכה אחרת."

בין לדעת רבי יהודה ובין לדעת רבי נחמיה [בשמו"ר הנ"ל] משמע על כל פנים, אשר משך זמן עשר המכות ה' לכל היותר עשרה חדשים⁵, ולכאורה איך זה מתאים עם דברי המשנה בעדיות [שהובאה לעיל] ש"משפט המצריים שנים עשר חדש"?

4. גמרא מסכת ראש השנה דף יא עמוד א

"בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים"

רש"י בפירושו שם ד"ה בטלה עבודה מאבותינו, כתב: "ששה חדשים לפני גאולתם פסק השעבוד."

בתוספות שם ד"ה בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים, כתב – "...

3) נמצא לפי הסדר עולם רבה, שמשה רבנו בא לפני פרעה בפעם הראשונה ב'כב ניסן. החשבון הוא, כפי שהוא בסדר עולם רבה: משה קרב אל הסנה ב'טו ניסן, והקב"ה דיבר אליו שם למשך ז' ימים עד כא ניסן. ובו ביום, חזר אל יתרו לקבל רשות ממנו לשוב אל ארץ מצרים. בו ביום, כא ניסן, הלך משה עם משפחתו לשוב אל ארץ מצרים ולינו במלון בלילה, ליל כב ניסן. למחר, ביום כב ניסן, עמד משה לפני פרעה.

4) ועד"ז הובא במדרש תנחומא (ורשא) פרשת וארא סימן יג

5) במדרש תהלים מזמור עח וז"ל: "ר' יהושע בן קרחה בשם ר' שמעון בן יוחאי ורבנן תנו חודש היה קצוב לכל מכה, כיצד שבעה ימים התרה בהן המכה, ועשרים ושלשה ימים היתה המכה עושה בהן התראה, ושבעה ימים היה בין מכה למכה בהרויחה, שנאמר וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור" (שמות ז, כה), הוי אשר שם במצרים אותותיו". לפי זה, נוסף לעשרה החדשים של ההתראות והמכות, ה' רווח בין המכות בסך הכל של ששים ושלשה ימים [תשעה רווחים של שבעה ושבעה ימים]. – כל זה עולה לזמן קצת יותר משנים עשר חודש.

ואע"פ שהתחילו המכות מניסן, דמשפט המצרים י"ב חדש כדתנן בעדיות (פ"ב, מ"י), מ"מ לא פסקה עבודה עד תשרי."

הרי שלדברי התוספות, בטלה העבודה מבני ישראל קרוב לששה חדשים לאחר שכבר התחילו המכות.

המהרש"א בחידושי אגדות שם מבאר את דברי התוספות כך: "ואע"פ שהתחילו המכות מניסן, דמשפט המצרים י"ב חדש כדתנן בעדיות, מ"מ לא פסקה עבודה עד תשרי עכ"ל ועיין בפירוש הראב"ד לעדיות. ודברים אלו אינן סותרין להא דאמרינן בב"ר [אולי צריך להיות שמו"ר כנ"ל בפנים אות 3] דכל מכה ומכה היתה משמשת עם התראתה חדש, וא"כ לכל י' מכות רק י' חדשים, דאיכא למימר שהיו ימים מופסקים ביניהן בלי מכה והתראה כלל', ומשפט מצרים י"ב חדש דקאמר היינו מתחלת מכותן והתראתן וק"ל".

אמנם עדיין לא ברור מדוע הפסיקה העבדות בראש השנה.

גם צריך להבין, איך כל זה משתלב עם מה שנאמר במדרשים דלהלן:

5. שמות רבה פרשת שמות פרשה ה

יט. "ויצאו נוגשי העם ושוטרי [שמות ה', י'], כיון שגזר כן [שלא עוד לתת תבן], הלך משה למדין ועשה ששה חדשים ואהרן היה יושב במצרים, ואותה שעה החזיר משה אשתו ובניו [למדין]"

כ. "ויבאו שוטרי בני ישראל ויצעקו, תבן אין נתן לעבדיך, ויראו שוטרי בני ישראל אותם ברע לאמר, ויפגעו את משה ואת אהרן נצבים [שמות ה', טו-כ'], ואחר ששה חדשים נגלה הקב"ה על משה במדין ואמר לו לך שוב מצרים, בא משה ממדין ואהרן ממצרים, ויפגעו בהן שוטרי ישראל כשהיו יוצאין מלפני פרעה"

הרי לאחר ששמה עמד לפני פרעה בפעם הראשונה, מיד חזר למדין ונעלם מבנ"י לששה חדשים.

אמנם, לאידך מצינו:

6. שיר השירים רבה פרשה ב'

ג. "ד"א דומה דודי לצבי (שיר השירים ב, ט): אמרה כנסת ישראל להקב"ה את אמר לן דיו דיו את דאיו דיאו לגבן תחלה, דומה דודי לצבי, מה צבי זה נראה וחוזר

(6) לפי זה, שיטת התוספות מתאימה עם שיטת המדרש תהלים מזמור עח שהובא למעלה בהערה 5.

(7) עד"ז הובא בפסיקתא דרב כהנא פסקא ההחדש הזה; ובפסיקתא רבתי פסקא טו – החדוש.

ונכסה נראה וחוזר ונכסה, כך גואל הראשון [משה רבנו] נראה ונכסה וחוזר ונראה, וכמה נכסה מהם, ר' תנחומא אמר שלשה חדשים הה"ד ויפגעו את משה ואת אהרן [שמות ה, כ], יהודה ברבי אמר לקירסין כך גואל האחרון [משית צדקנו] נגלה להם וחוזר ונכסה מהן, וכמה נכסה מהן ארבעים וחמשה ימים⁸.

במדרשים הללו [בשהש"ר ובפסיקות] נאמר שלאחר שמשה הופיע לפני פרעה בפעם הראשונה, מיד חזר למדין ונעלם מבני"ל לשלשה חדשים.

אם נאמרו שמשה רבנו הפסיק בתחילת שליחותו לפרעה מלך מצרים, וחזר לארץ מדין או על ששה חדשים [כמו שנאמר בשמות רבה פרשת שמות פרשה ה הנ"ל ובתנחומא הנ"ל] או על שלשה חדשים [כמו שנאמר בשיר השירים רבה פרשה ב הנ"ל ובפסיקות הנ"ל], איך זה מתיישב עם מה שנאמר במשנה בעדיות ש"משפט המצריים שנים עשר חדש", וגם עם מה שמוכח משמו"ר פרשת וארא פרשה ט [וגם בתנחומא] הנ"ל באות 3, אשר משך זמן העשר מכות ה' עשרה חדשים?

בשאלות אלו כבר דנו רבים, והציעו מספר אפשרויות:

7. רבינו בחיי בפירושו בשמות פרק י, פסוק ה, מביא את דברי הרמב"ן וז"ל שם:

"מכת הארבה היתה בניסן, לפי שבניסן מתחילים האילנות להוציא פרח ונראו הנצנים בארץ, ומכת הברד הקודמת לה היתה בחדש אדר, שהרי כל עשר המכות בשנה אחת היו וכמו שאמרו ז"ל: (עדיות ב, י) משפט המצרים במצרים י"ב חדש, ולפי שהברד שבא באדר שבר כל האילנות, והפשתה והשעורה שכבר צמחה נכתה במכת הברד, אחר כך בחדש ימים בניסן שבו נגאלו ישראל, צמחו האילנות והוציאו פרח, וצמחו ג"כ החטה והכוסמת שלא נכו במכת הברד לפי שהיו אפילות, וע"כ כתוב: "הצומח לכם מן השדה", כי מכת הארבה תבא עתה לעקור כל צומח וכל מה שהשאיר הברד, כן פי' הרמב"ן ז"ל."

אף שבהמשיך מסביר רבנו בחיי את דברי הרמב"ן:

8) כמו"כ הובא ברות רבה פרשה ה; בפסיקתא דרב כהנא פסקא ההחדש הזה ד"ה ד"א דומה דודי; בפסיקתא רבתי פסקא טו – החדש הזה ד"ה ד"א דומה דודי לציבי: שהגואל השני [כך היא הלשון ברות רבה [שם]] או שהמשיח [שכן היא הלשון בפסיקות [שם]] נגלה להם וחוזר ונכסה מהם לאחר ארבעים וחמשה ימים. אמנם, בדבר זה, כנראה שיש לרש"י גירסה אחרת במדרשים אלו כי בסוף דינאל, פרק יב, פסוק יב כתב רש"י ד"ה אשרי המחכה וגו': "ארבעים וחמש שנים נוספים על חשבון העליון שעתידי משיחנו להתכסות אחר שנגלה וישוב ויתגלה וכן מצינו במדרש רות".

"ונצטרך לומר לדבריו [של הרמב"ן], כי שלש המכות [ארבה, חושך, ומכת בכורות] היו בניסן, והז' הקודמות היו ב"א חדשים, וא"כ יבא הענין שתעמוד המכה יותר מז' ימים והיו ימי ההרוחה בין כל מכה ומכה שלשים יום."⁹

אבל רבנו בחיי בעצמו אינו מסכים לדברי הרמב"ן, ומבאר את הדברים בצורה אחרת, שלפי' נתבאר כל המאמרי חז"ל שהובאנו לעיל, וז"ל שם:

"ומפסוק (שמות ז, כה) "וימלא שבעת ימים", למדנו כי ההרוחה בין כל מכה ומכה ז' ימים¹⁰, וכן כל המכות כולן, ולפיכך יש לנו להשוות זמני המכות וימי ההרוחה בענין שוה, ונאמר כי בט"ו בניסן היתה תחלת נבואתו של משה בסנה והיה הקב"ה מפתהו ז' ימים לילך בשליחותו, כמו שהוכיחו מפסוק: (שמות ד, י) "גם מתמול גם משלשם" [ראה סדר עולם רבה פרק ה הובא לעיל בפנים אות 2], ואותן ז' ימים היו שבעת ימי פסח, לשנה הבאה כמו שרמזתי בפסוק מתוך הסנה¹¹. אחר כ"א בניסן הלך למדין מיד. והיה לו ללכת למצרים, אלא שהוצרך ללכת

למדין כדי שיתיר לו שבועה שנשבע ליתרו שלא יצא מן הארץ אלא ברשותו, וזהו שכתוב: (שמות ד, יח) "וילך משה וישב אל יתר חותנו", וכתוב: (שם, יט) "ויאמר ה' אל משה במדין", אמר לו במדין, נשבעת במדין, לך והתר שבועתך במדין, הלך למצרים, ומשה ואהרן נתראו לפני המלך והתרו בו "כה אמר ה' וגו'" והשיב: "לא ידעתי את ה'" ועוד אמר להם "למה משה ואהרן וגו', מיום שהתרו בו הכביד עליהם העבודה וחזר ואמר להקב"ה, "למה הרעות" והשיב לו עתה תראה כל זה, אפשר שהיה לפי פשט הכתובים בח' ימים לתשלום ניסן. נתכסה מהם שלשה חדשים אייר, סיון, תמוז, כמו שדרשו מפסוק: (לעיל ה, כ) ויפגעו, נמצאת אומר שהמכות התחילו באב ושמשה מכת הדם ז' ימים באב ובאו ימי הרוחה אחריו, וכן מכת הצפרדעים באולול ובאו ימי הרוחה, וכן כולן עד אדר שהיתה בו מכת הארבה, ומכת החשך בניסן ז' ימים וימי הרוחה שאחריו ז' ימים הרי י"ד, ומכת בכורות בליל ט"ו בניסן הוא יום הגאולה. ועם הפירוש הזה יבאו ימי עמידת המכות וימי הרוחה בזמנים שוים, ומה שאמרו: (עדויות ב, י) משפט

(9) בעל סדר הדורות [ערך "שנת ב' אלפים, תמוז שנה"] מביא דעת הרמב"ן באופן אחר, וז"ל שם: "ורמב"ן כתב דם בניסן. (בפרקי דרבי אלעזר, פרק ט: ביום ה' נהפכו כל המים לדם). ונתכסה [משה] מהם ג' חדשים, כדאיתא במדרש חזית, והיינו אייר סיון תמוז. בראש חודש אב התחילו הצפרדעים, אלול כנים, תשרי ערוב, חשוון דבר, כסלו שחין, טבת ברד, שבט ארבה, אדר חושך".

(10) ראה במדרש תהלים מזמור עח הובא עיל הערה 4.

(11) זה לשון הרבינו בחיי שמות פרק ג פסוק ד:

"מתוך הסנה. דרשו רז"ל (פדר"א מא) הוא סנה הוא סיני, וכן אנו יכולים לדרוש מתוך הסנה מתוך ניסן, כי המראה הזאת למשה בט"ו בניסן היה, וזהו מתוך הסנה הוא יום הגאולה לשנה הבאה, ותצטרך עוד לזה לענין שאני עתיד לכתוב (להלן י, ה)."

מצרים י"ב חדש, אין לומר כי עמדו המכות זמן כזה אלא מיום שבא משה לפני המלך בתשלום ניסן ואמר לו: "כה אמר ה' בני בכורי ישראל הנה אנכי הורג את בנך בכורך" [שמות ד, כב-כג], מאותה שעה חל עליהם הדין וגזר בהם המשפט עד תשלום י"ב חדש שבו כלו כל המכות וגאלו בו בני ישראל.¹²

נמצא, שסדר מכות מצרים לפי רבנו בחיי כך הוא: לאחר שמשה רבנו בא לפני פרעה בסוף חודש ניסן [ביום כ"ב בו] בתחילת שליחותו ואמר לפרעה: שלח את עמי, הוא חזר לארץ מדין ונעלם מבני ישראל לשלשה חדשים –

אייר, סיון, ותמוז. אחר כך חזר משה לארץ מצרים, והתחילו המכות לפגוע במצריים. בחודש אב שימשה מכת דם, באלול – צפרדע, תשרי – כנים, חשוון – ערוב, כסלו – דבר, טבת – ברד, אדר – ארבה, חושן [עם ימי הרוחה שאחרי] מראש חודש ניסן עד י"ד ניסן, ומכת בכורות בליל ט"ו ניסן.

לפי דברי רבנו בחיי, ניתן לענות כמה מהשאלות שנשאלו לעיל.

מה שנאמר במשנת עדיות ש"משפט המצריים שנים עשר חדש", אין הכוונה לזמן שבו שימשו המכות בפועל, שהרי המכות לא שימשו במשך כל הימים של שנים עשר החדשים, אלא שהכוונה במאמר המשנה: "משפט המצריים שנים עשר חדש" היא משעה שעמד משה לפני פרעה בפעם הראשונה ואמר שלח את עמי, ביום כב ניסן¹², עד שהסתיימו כל המכות¹³ במכת בכורות שהי' בליל טו ניסן, ועברו י"ב חדש כמעט.

8. ועוד, בדרך אפשר, יש לומר לאור תורת רבנו במאמרו ד"ה כימי צאתך מארץ מצרים [מוגה], באחרון של פסח תשי"ב¹⁴, שמה שנאמר במשנה עדיות: "משפט המצריים שנים עשר חדש" הוא בדיוק. שיש לומר שלא נגמר משפט המצריים עד שנענשו המצריים בנס של קריעת ים סוף – שהי' ביום כא ניסן.

רבנו מביא במאמרו שם את קושיית הזהר¹⁵ למה נאמר "כימי צאתך" לשון רבים, שהרי יציאת מצרים היתה רק ביום אחד כמ"ש¹⁶ בעצם היום הזה יצאו

(12) ראה הערה 3.

(13) בדרך אפשר, יש לומר שמה שנאמר במשנה עדיות: "משפט המצריים שנים עשר חדש" הוא בדיוק. שיש לומר שלא נגמר משפט המצריים עד שנענשו המצריים בנס של קריעת ים סוף – שהי' ביום כא ניסן. נמצא שמשעה שעמד משה לפני פרעה בפעם הראשונה שהוא כב ניסן, עד הנס של קריעת ים סוף שהי' ב"כ ניסן לשנה הבאה, הרי היא שנה שלמה של שנים עשר חדש.

(14) תורת מנחם התועדויות תשי"ב חלק שני עמ' 129 – 130.

(15) חלק ג דף קלו עמ' א.

(16) שמות פרשת בא פרק יב פסוק מא.

כל צבאות ה' מארץ מצרים¹⁷. ומבאר רבנו שם דביציאת מצרים נכלל גם קריעת ים סוף. ומביא שם בהערה 16 הטעם על זה וז"ל: "שעד אז היתה אימת מצרים עליהם (שהרי "איקטורין שלח עמהם" – פרש"י עה"פ בשלח יד, ה ממכילתא עה"פ), ובשביעי של פסח [יום כא ניסן], כאשר "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים" (בשלח שם, ל. וראה פרש"י ומכילתא עה"פ), אז יצאו ישראל ממצרים לגמרי, לא רק מהמקום דארץ מצרים, אלא גם מאימת מצרים. "עכ"ל¹⁸. אשר לפי זה, כוונת הפסוק ב"כימי צאתך" היא לימים מיום יציאת מצרים עד [ועד בכלל] ליום קריעת ים סוף.

נמצא שמשעה שעמד משה לפני פרעה בפעם הראשונה שהוא כב ניסן כנ"ל מסדר עולם רבה¹⁹, ואמר לפרעה: "כה אמר ה' בני בכורי ישראל הנה אנכי הורג את בנך בכורך" [שמות ד, כב-כג], מאותה שעה חל עליהם הדין ונגזר בהם המשפט עד תשלום י"ב חדש בדיוק כשנטבעו המצריים בקריעת ים סוף שהי' ב'כא ניסן לשנה הבאה. הרי שמשפט המצריים היא שנה שלמה בדיוק של שנים עשר חדש.

9. עוד, לפי פירושו של רבנו בחיי, ולאור דברי כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות, חלק יא, וארא שיחה ב', עמוד 31, אות יו"ד יש לבאר גם מדוע שבראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים [גמ' ראש השנה דף יא, ע"א שנו"ל אות 4].

בלקוטי שיחות שם כתוב וז"ל:

"במכת ערוב כתוב אח"כ 'והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עלי' לבלתי היות שם ערוב וגו'²⁰, שאצל בני ישראל לא היתה מכת ערוב. וקשה: למה לא כתוב בג' מכות הראשונות שלא היו אצל בני ישראל? ואם הוא דבר פשוט ומובן, מדוע מפרשו הכתוב במכת ערוב?".

17) וכן הוא במצות זכירת יציאת מצרים נאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים [שמות פרשת בא פרק יג פסוק ג] ונאמר למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים [דברים פרשת ראה פרק טז פסוק ג].

18) ולכן במצות זכירת יציאת מצרים נכלל גם כן זכירת קריעת ים סוף. שכן כתוב בתוספתא מסכת ברכות (ליברמן) פרק ב הלכה א:

"הקורא את שמע צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויציב; רבי אומר צריך להזכיר בה מלכות; אחרים אומרים צריך להזכיר בה מכת בכורים וקריעת ים סוף." ופירש החסדי דוד שם: "ואחרים סוברים כי אתחלתא דגאולה היתה במכת בכורות, והשלמת הגאולה היתה בקריעת ים סוף, לכן צריך להזכיר אותם גם כן". כן הובא להלכה בשולחן ערוך אדה"ז אורח חיים סימן סו סעיף יב וז"ל: "וצריך להזכיר יציאת מצרים ומלכות וקריעת ים סוף ומכות בכורות באמת ויציב וכן באמת ואמונה ואם לא הזכיר אחת מהן לא יצא ידי חובתו (ומחזירין אותו)" עכ"ל.

19) וראה הערה 3.

20) שמות פרק ח, פסוק יח.

ובהמשך הדברים שם מבואר: "ומכיון שאין רש"י מתרץ [אפילו ברמז] הקושיא למה לא נכתב 'והפליתי וגו' 'בג' מכות הראשונות, מוכח אשר בפשוטו של מקרא היו המכות הראשונות גם בישראל, וכן נראה גם ממה שכתוב 'ותהי הכינים באדם ובבהמה'²¹ – אדם סתם"²².

לדברי רבנו בחיי, שהובאו לעיל, היתה מכת כנים בכל חודש תשרי – וייתכן [ומן הסתם] שהיתחילה מתחילת החודש, בא' תשרי [ראש השנה]. במכת כנים נהפך כל עפר ארץ מצרים לכנים שנאמר "כל עפר הארץ הי' כנים בכל ארץ מצרים"²³.

וממה שכ"ק אדמו"ר מסביר בלקו"ש הנ"ל, שלפי פשוטו של מקרא, מכת כנים היתה גם כן אצל בני ישראל, אם כן מובן מזה, שמה שכתוב: כל עפר הארץ הי' כנים בכל ארץ מצרים, הרי זה כולל גם כן ארץ גושן, מקום יישובם של בני ישראל²⁴.

עכשו ניתן להבין מדוע בטלה העבודה מבני ישראל במצרים בראש השנה. עיקר עבודתם של בני ישראל במצרים היתה בחומר ובלבנים, שנעשים מטיט – עפר הארץ. אך מכיון שלא הי' עוד עפר הארץ, שהרי נהפך "כל עפר הארץ" לכנים אפילו במגוריהם של בני ישראל, לא הי' עפר בכל ארץ מצרים בכדי לעשות ממנו חומר ולבנים. לכן בטלה העבודה מבני ישראל כשהתחילה מכת כנים, שלפי חשבון הנ"ל זו היתה בא' תשרי [ראש השנה].

וגם אחרי חודש תשרי, כשפסקה מכת כנים²⁵, לא חידשו המצריים את עבודת

(21) שמות פרשת וארא פרק ח פסוק יג

(22) בלקוטי שיחות שם, מביא רבנו את דעת ר' אבן עזרא [שמות פרשת וארא פרק ז פסוק כד] שכתב וז"ל: "ולפי דעתי, כי מכת הדם והצפרדעים והכנים היתה כוללת המצרים והעֲבָרִים, כי אחר הכתוב נדרוף" עכ"ל. וכן הוא מביא את דעת הרמב"ם בפיה"מ על המשנה [אבות פרק ה, משנה ג] עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים שכתב וז"ל: "ולשון התורה בכל מכה מהן שהיא במצרים לבד, זולת הכינים, שהוא לא באר בה זה, אבל ידוע שלא ענש את ישראל, ואמנם היו מצויות אצלם ולא ציערו אותם, וכך בארו החכמים" עכ"ל.

(23) שמות פרק ח, פסוק יג.

(24) כן מבאר רבנו בהדיא בשיחה שם – בסוף אות יוד, לקו"ש חלק יא עמ' 32.

(25) המלבי"ם בפירושו שמות פרק ח, פסוק יד, ד"ה ויעשו וגו' להוציא את הכנים כתב: "שמכת הכנים לא סרה מהם ונשארה בכל אנשי הדור ההוא, שגם אחר שהביא מכת ערוב היה כנים בכל גבולם, ועז"א ותהי הכנס באדם ובבהמה, ר"ל שנשארה בהם לעולם" עכ"ל. ולפי זה אפשר לומר שמזמן זה והלאה, שלא הי' עפר עוד בכל ארץ מצרים, ממילא בטלה העבודה בחומר ובלבנים. אבל יש מקום להקשות, למה לא הביאו עפר מארצות אחרות? אמנם, על פי מה שנתבאר בפנים, הרי זה מובן: אחר מכת כנים, כשבאה מכת ערוב רק על המצריים, יראו המצריים מלעבוד עוד את בני ישראל.

בני ישראל, כי בחודש חשון התחילה מכת ערוב, ומבואר בלקו"ש הנ"ל, שרק המצריים נפגעו במכת ערוב, כי במכת ערוב כתיב:

‘והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עלי’ לבלתי היות שם ערוב וגו’²⁶ שמכת ערוב לא היתה אצל בני ישראל.

ואפשר לומר כשראו המצריים שבדרך נס לא נפגעו בני ישראל מהחיות הרעות שבמכת ערוב, הם לא חזרו ללחוץ את בני ישראל בעבודתם כי ראו שיש לבני ישראל שמירה מיוחדת מאת הקב"ה, ונפל על המצריים אימה ופחד מבני ישראל ויראו לפגוע עוד בהם.²⁷



בענין לאו שאין בו מעשה לוקין עליו לרבי יהודה

הרב שבתאי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רביית ועיסקא דרך קצרה'

תנן בריש מסכת סנהדרין "מוציא שם רע - בשלשה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: מוציא שם רע בעשרים ושלשה, מפני שיש בו דיני נפשות. מכות בשלשה. משום רבי ישמעאל אמרו: בעשרים ושלשה."

ומבואר בגמ' בדף ח סע"ב שלפי רב אשי, במשנה (בדין מוציא שם רע) מדובר במקרה שהעדים התרו באשה שלא תזנה ושואם תזנה תתחייב בעונש מלקות (ולא התרו בה שתתחייב מיתה), ושמהלוקת רבי מאיר וחכמים תלוי' בפלוגתא דרבי ישמעאל ורבנן אי מכות בשלשה או בעשרים ושלשה.

בתוספות שם הקשו "דמשמע הכא דסבר ר' מאיר מכות בג' אם כן הוה דריש קרא והצדיקו לענין עדים זוממין דלקין כדלקמן (דף י ע"ב)¹ ומה הוה משני מהא

(26) שמות פרק ח, פסוק יח.

(27) כל זה לפי מה שנאמר בשיר השירים רבה שם ובפסיקות שם, שמושה רבנו נעלם מבני ישראל למשך שלשה חדשים.

אמנם לפי דעת השמות רבה פרשה ה, סימן יט ד"ה ועשה שם ששה חדשים, שמושה רבנו נעלם מבני ישראל למשך ששה חדשים, ראה בפירוש המהרז"ו שם שדחק ליישב כל הנ"ל גם לפי דיעה זו.

(1) שם: "מכות בשלשה כו'. מנהגי מילי? - אמר רב הונא: אמר קרא ושפטום - שנים, ואין בית דין שקול - מוסיפין עליהם עוד אחד, הרי כאן שלשה. - אלא מעתה והצדיקו - שנים, והרשיעו

דפריך תיפוק ליה מלא תענה דלא מצי לשנויי כדמשני לקמן משום דהוי לאו שאין בו מעשה מ"מ הוה לקי, דהא ר' מאיר גמר בפ"ק דמכות (דף ד ע"ב ושם) דעדים זוממין לוקין ומשלמין ממון ממוציא שם רע וה"נ דגמר לענין דלוקין אע"ג דהוי לאו שאין בו מעשה³. ותימצו די"ל "דאע"ג דגמר עדים זוממין ממוציא שם רע ה"מ לענין דלא דרשינן כדי רשעתו להכי"א אלא מוקמינא לה לדרשה אחריתי באלו נערות (כתובות לב ע"ב) אבל גבי האי אי לאו דגלי קרא דלקי לא הוה גמרינן כיון דכתיב לעשות דדרשינן מינה באלו הן הלוקין (מכות דף יג:) דבעינן לאו שיש בו מעשה אי נמי י"ל⁴ דמוציא שם רע גופיה לא נפקא לן דלקי אלא מוהיה אם בן הכות הרשע כדאמר פרק נערה (כתובות מו ע"א) למדנו ויסרו מווסרו ויסרו מבן ובן (מבן) מוהיה אם בן הכות הרשע."

ובדף י ע"א כתבו התוס' שהתירוץ⁵ שכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו

- שנים, הרי כאן שבעה! - ההוא מיבעי ליה כדעולא. דאמר עולא: רמז לעדים זוממין מן התורה מניין. - רמז לעדים זוממין? והא כתיב כאשר זמם! אלא: רמז לעדים זוממין שלוקין מניין - דכתיב והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע. משום דהצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והיה אם בן הכות הרשע? אלא: עדים שהרשיעו את הצדיק, ואתו עדי אחרני והצדיקו את הצדיק דמעיקרא, ושוינהו להנך רשעים - והיה אם בן הכות הרשע. - ותיפוק ליה מלא תענה! - משום דהוה ליה לאו שאין בו מעשה, וכל לאו שאין בו מעשה - אין לוקין עליו."

(2) דסבר לה כרבי עקיבא, דאמר עדים זוממין (נמי) קנסא הוא. (בתוס' מכות שם ד"ה סבר לה: "לר' מאיר דסבר עדים זוממין קנסא הוא ושפיר ילפינן להו ממוציא שם רע למימרא דלוקין ומשלמין א"כ כדי רשעתו דנכתב גבי דידהו דממעט שתי רשעיות ליכא לאוקומה במלקות וממון וצריכי לאוקומי במיתה ומלקות.. ודאי אמר ר"מ בכל דוכתי דלוקה ומשלם אף לגבי ממון דמהיכא תיתי למעוט...")

(3) וכיון דלא מצי לשנויי הכי, ליבעי שבעה!

(4) ואע"ג שבמכות דף ד ע"ב מבואר בתוס' ד"ה סבר לה שלר' מאיר דסבר עדים זוממין קנסא הוא שפיר ילפינן להו ממוציא שם רע למימרא דלוקין ומשלמין, היינו דוקא לאחר שכבר יודעים שעדים זוממין לוקין מ"הצדיקו והרשיעו", דמעתה איכא למילף (לר"מ) ממוציא שם רע שעדים זוממין לוקין וגם משלמין ממון (וכדי רשעתו דנכתב גבי דידהו דממעט שתי רשעיות ליכא לאוקומה במלקות וממון).

(5) כ"כ בתוס' מכות ד ע"ב ד"ה גמר.

(6) שם: "מכות בשלשה כו'. מנהגי מילי? - אמר רב הונא: אמר קרא ושפטום - שנים, ואין בית דין שקול - מוסיפין עליהם עוד אחד, הרי כאן שלשה. - אלא מעתה והצדיקו - שנים, והרשיעו - שנים, הרי כאן שבעה! - ההוא מיבעי ליה כדעולא. דאמר עולא: רמז לעדים זוממין מן התורה מניין. - רמז לעדים זוממין? והא כתיב כאשר זמם! אלא: רמז לעדים זוממין שלוקין מניין - דכתיב והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע. משום דהצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והיה אם בן הכות הרשע? אלא: עדים שהרשיעו את הצדיק, ואתו עדי אחרני והצדיקו את הצדיק דמעיקרא, ושוינהו להנך רשעים - והיה אם בן הכות הרשע. - ותיפוק ליה מלא תענה! - משום דהוה ליה לאו שאין בו מעשה, וכל לאו שאין בו מעשה - אין לוקין עליו."

(ושלכן בעיני למידרש מקרא ד"והצדיקו" ו"הרשיעו" לענין עדים זוממין שלוקין, ושלפ"ז מכות בשלשה ולא בשבעה) א"ש "אפי' לרבי יהודה דאית ליה בכל דוכתא לוקין עליו, דהא מעדים זוממין יליף לה לר' יהודה בפ"ק דמכות (דף ד:); ואי לאו והיה אם בן הכות הרשע דגלי לן בעדים זוממין ה"א בכל דוכתא לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו."

והקשה הגרע"א שם: "קשה לי דמ"מ אף אם לא כתיב והצדיקו והרשיעו אם נכתב רק והיה אם בן הכות ילפינן בין מבין דמיירי במלקות ונדע דבמוציא שם רע ויסרו היינו מלקות ואח"כ נילף משם דלאו שאין בו מעשה לוקין וממילא חייבים העדים מלקות משום לא תענה וצ"ע."

[בערוך לנר הקשה על קושייתו "דהרי במכות (ד ע"ב) מסקינן דמן מש"ר לחוד ליכא למילף דיש לפרוך שכן לוקה ומשלם ועל זה השיב עדים זוממין יוכיח ואי לאו הוי כתיב והצדיקו והרשיעו דמיניה ילפינן דאיירי קרא בעדים זוממים הוי אמינא דאיירי במוציא שם רע ואשמעינן קרא איך וכמה מלקין אותו ואכתי לא הוי ידעינן דגם עדים זוממין לוקין על לאו שאין בו מעשה".]

ודבריו תמוהין, שהרי לדבריו ד"אי לאו הוי כתיב והצדיקו והרשיעו דמיניה ילפינן דאיירי קרא בעדים זוממים הוי אמינא דאיירי במוציא שם רע", א"כ "כדי רשעתו" דכתיב במוציא שם רע ליכא לאוקמיה במלקות וממון וצריכי לאוקמי במיתה ומלקות וא"כ ודאי בכל דוכתי לוקה ומשלם. ובכל דוכתי לוקין על לאו שאין בו מעשה. וכקושיית התוס' בדף ט ע"א (סד"ה דאתרו ב' למלקות) לדעת ר"מ דהיא גופה נילף דלוקה ומשלם (ולוקין) אע"ג דהוי לאו שאין בו מעשה. ולא אמרו במכות (ד ע"ב) שמן מוציא שם רע לחוד ליכא למילף דיש לפרוך שכן לוקה ומשלם כ"א אליבא דאמת דדריש קרא והצדיקו לענין עדים זוממין דלקו, וא"כ "כדי רשעתו" דכתיב בעדים זוממין מלמדינו שהעד זומם אינו לוקה ומשלם, וא"כ ליכא למימר דהיא גופה נילף.].

והנראה לענ"ד שהתוס' כתבו כן ע"פ מאי דאיבעיא לן בזבחים נ ע"ב אי דבר הלמד בגז"ש⁸ חוזר ומלמד בבנין אב ולא איפשיטא.⁹ וא"כ פשיטא שבמה הצד אינו חוזר ומלמד דהא אמרינן בשחיטת חולין (קט"ו ב') דכל מה הצד פרכינן כל דהו.

(7) ראה תוס' ד"ה סבר לה. ובנדוד"כ ש"הוא.

(8) ראה בתוספות הרא"ש מסכת כתובות מו ע"א שהלימוד ויסרו מווסרו ויסרו מבן (אינה אסמכתא או גלוי מילתא בעלמא כ"א) ג"ש גמורה היא [והכי פירושה ויסרו מווסרו ומנלן דויסרו דהתם מלקות מבן שכתוב אצלו דילפינן בן מבן והיה אם בן הכות הרשע].

(9) בזבחים מט ע"ב איתא בשם רבי יוחנן שבכל התורה כולה למדים למד מן הלמד (חוץ מן הקדשים), ובירושלמי קידושין פ"א ה"ב משמע שגם לדעת ר"ע למדיין למד מן הלמד.

[וכן משמע מזה שלא הקשה בגמ' "מה למוציא שם רע שכן קנס"¹⁰ כמו שהקשה לעיל אר"מ, והקשה כן רק לבסוף על המה הצד"י].

ועל דרך הדרוש י"ל:

משה רבינו הזהיר את פרעה שאם לא יתן לבנ"י ללכת לעבוד את הקב"ה במדבר, יהיו מוכים בעשר מכות. וע"פ המבואר בתוס' יובן למה לקו פרעה ומצרים על שלא שלחו את בנ"י לעבוד את הקב"ה אע"פ שאין בעיכוב זה שום מעשה. פרעה הודה (שמות ט כז) שה' הצדיק והוא ועמו הרשעים. רבי יהודה למד מ"והצדיקו" ו"הרשיעו" דכתיב בעדים זוממין שבכל דוכתא לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. וא"כ כוונת פרעה בפסוק זה היא להודות שהרשיע ("אני ועמי הרשעים") ושגם הגיע לו להיות מוכה ("ה' הצדיק") שהרי לאו שאין בו מעשה לוקין עליו מ"והצדיקו" ו"הרשיעו".

ויהי רצון שנזכה לראות נבואת ישעי' (פרק סו פסוק כד) "וַיֵּצְאוּ וַיֵּרְאוּ בְּפִגְרֵי הָאֲנָשִׁים הַפְּשָׁעִים בִּי כִּי תוֹלְעֵתָם לֹא תִמָּוֶת וְאִשָּׁם לֹא תִכָּבֵּה וְהָיָה דִרְאוֹן לְכָל-בָּשָׂר", בהגאולה האמיתית והשלמה תיכף ומיד ממש.



אבל לר' ישמעאל בירושלמי שם איתא שגם בכל התורה כולה אין למידין למד מן הלמד. וכל מה הצד פרכין כל דהו, כבפנים.

10) ראה בגליון הש"ס שם שהקשה: "קשה לי דהיא גופה נילף דלוקה ומשלם אלא דליכא למילף כן דמה למש"ד שכן קנס, וא"כ לפרוך בקיצור מה למש"ד שכן קנס?" ולענ"ד, ע"פ המבואר בתוס' ד"ה סבר לה (דבין לר"מ בין לרבנן ליכא חילוק בין ממון לקנס לענין דין דלוקה ומשלם, ושפיר ילפינן ממוןא מקנסא, והנפ"מ באם הוא קנס אינו אלא בפ' כדי רשעתו), א"א להקשות כן אר"י כיון שלדידי' עדים זוממין לאו קנסא הוא, וקושיית הגמ' מדויקת היא וליכא למימר דהיא גופה נילף דלוקה, דכדי רשעתו משמע דאתי למעוטי כל ב' רשעיות בין ממון בין קנס. [משא"כ לעיל בדברי ר"מ שהקשו "מה למוציא שם רע שכן קנס" כוונת הגמ' היא להקשות דאי עדים זוממין ממוןא הוא לכך לא ילפינן ממוציא שם רע דעד זומם לוקה ומשלם דכדי רשעתו דכתיב בעדים זוממין משמע דאתי למעוטי כל ב' רשעיות בין ממון בין קנס. אבל כשתמצא לומר שעדים זוממין קנסא הוא שפיר ילפינן להו ממוציא שם רע למימרא דלוקין ומשלמין דע"כ כדי רשעתו דנכתב גבי דידהו דממעט שתי רשעיות ליכא לאוקומה במלקות וממון וצריכי לאוקומי במיתה ומלקות].

11) שם: "מה להצד השוה שבהן שכן קנס!"

לשון נקייה ולשון קצרה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. גרסינן בגמרא (גיטין לו, ב) "עלובה כלה שזינתה בקרב חופתה. אמר רב מרי ברה דבת שמואל מאי קרא עד שהמלך במסבו נרדי נתן ריחו (שיר השירים א). אמר רבא עדיין חביבותא הוא גבן, דכתיב נתן ולא כתיב הסריח".

וברש"י: עלובה – חצופה. שזינתה בקרב חופתה – בעוד שכינה וישראל בסיני עשו את העגל. . מאי קרא – דיש לדרוש עליהם כלה מזנה בחופתה. במסבו – בחופתו. נרדי נתן ריחו – בושמי עזב ריחו הטוב. . עדיין חביבותא הוא גבן – אף על פי שהזכיר קלקוליהן לא הזכיר אלא במראית חובה דלא כתיב הסריח".

והנה על דברי רבא ד"עדיין חביבותא הוא גבן, דכתיב נתן ולא כתיב הסריח" כתבו התוספות, "אע"ג דאית ליה למכתב לישנא מעליא מ"מ הוה מצי למכתב עזב". פירוש דבריהם בפשטות הוא, דבאמת אין להוכיח חביבותיה של הקב"ה לבנ"י מזה שלא כתוב הלשון 'הסריח' אלא נתן, דאפשר דזהו מטעם היתרון של לישנא מעליא (ולא מטעם חביבות), אלא דההוכחה הוא מזה שלא כתוב הלשון 'עזב' דגם הוא לישנא מעליא, אלא שאינו מראה על חביבות כ"כ.

והקושיא ע"ז פשוט, דא"כ הו"ל להגמרא למימר "דכתיב נתן ולא כתיב עזב"! וכן הקשה במהר"ם שיף.

ואילו המהר"ם שיף עצמו כתב דלולי דברי התוספות יש לתרץ דבאמת הי' צריכה להכתב לשון 'הסריח' דוקא, ואע"פ דאינו לשון מעליא כ"כ, מ"מ הוה בקיצור יותר מ'נתן ריחו' דהוה שני מילים, דהכי מבואר בסוגיא דלשון נקייה בריש פסחים (ג, ב) דכשהלשון בקיצור יותר אז משתמשים עם לשון זה גם היכא דאינה לשון נקייה ומעליא! וא"כ זה שלא השתמש הפסוק עם לשון הסריח הוה באמת להראות חביבותיה של הקב"ה כמבואר בגמרא.

ועכ"פ צ"ע בדברי התוספות: א) מה יענו לקושיית מהר"ם שיף על תירוצם? ב) ומדוע באמת לא תירצו כמו שתירץ המהר"ם שיף?

ב. ונראה דשתי הקושיות מתורצות אחת בחבירתה, ויתבאר גם במה חולקים התוספות ומהר"ם שיף;

דהנה בגמרא פסחים שם (ג, א) "אמר רבי יהושע בן לוי לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו

וכו". וממשיכה הגמרא להביא כמה קושיות ע"ז, והיינו ממקומות כאלו שהתורה כן השתמשה עם לשון מגונה, ומתרץ כל קושיא בפנ"ע.

וממשיכה הגמרא (ג,ב): "ובאורייתא מי לא כתיב טמא? אלא כל היכא דכי הדדי נינהו משתעי בלשון נקיה, כל היכא דנפישין מילי משתעי בלשון קצרה, כדאמר רב הונא אמר רב, ואמרי לה אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר, לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה".

והנה מפשטות דברי הגמרא משמע דהמעלה של לשון קצרה גוברת על המעלה של לשון נקיה, ושלכן צריכים להעדיף ולכתוב בלשון קצרה גם אם אינו לשון נקיה. אמנם יעויין במהרש"א שם דסב"ל דשתי המעלות שקולות, ויכולים להעדיף איזה מהן שרוצים, ולכן פעמים מעדיפים לשון קצרה ולפעמים מעדיפים לשון נקיה אף אם היא ארוכה יותר עיי"ש.

(והנה לכאורה יש קושיא גדולה על שיטה זו של המהרש"א, מתירוף הגמרא דהתורה משתמשת עם הלשון 'טמא' מחמת היותו לשון קצרה; והרי לשון טמא מצינו בתורה ריבוי פעמים, ואם כדברי המהרש"א דשתי המעלות – נקיה וקצרה – שקולות הן, אז מדוע לא מצינו בהרבה מקומות שהתורה לא תשתמש בלשון 'טמא' אלא בלשון ארוכה יותר, שהיא יותר נקיה?! ואילו אם נלמד הגמרא כפשוטה דהמעלה של לשון קצרה גוברת על המעלה של לשון נקיה אז לק"מ כמובן.

אמנם קושיא זו כבר תירץ הרבי היטיב בלקו"ש (ח"י פרשת נח, ובקצרה ב'הערה' בשיחת פרשת נח תשכ"ה אשר ב'הוספות' לח"ה), ע"פ ביאור מחודש בהמשך דברי הגמרא בפסחים שם, עיי"ש ואכהמ"ל).

ג. ונראה לומר, דתירוצו של מהרמ"ש – דבאמת הי' התורה צריכה להשתמש בלשון 'הסריח' מחמת היותו קצרה, והא דלא השתמשה בלשון זו מורה על חביבותיה של הקב"ה – מתאימה רק לפי פשטות סוגיית הגמרא שם דלשון קצרה מכריעה וגוברת על לשון נקיה. אמנם לדרכו של מהרש"א א"א לומר כן; דמאחר ששתי המעלות שקולות, שוב יתכן דהא דהתורה לא השתמשה עם הלשון 'הסריח' לא היתה מחמת חביבותיה כו', אלא מחמת המעלה של לשון נקיה, אשר מחמתה אפשר להאריך ג"כ!

וי"ל דלכן באמת לא תירצו התוספות כתירוצו של מהרמ"ש, משום שהתוספות אזלי בשיטת מהרש"א, אשר לדבריו ליתא להכרח זו כמשנ"ת.

ולפ"ז יש לתרץ נמי קושיית מהרמ"ש על תירוצם של התוספות (דהו"ל להגמרא לומר 'דכתיב נתן ולא כתיב עזב'); דהנה מאחר שהמעלות שקולות הן,

הרי כשהתורה השתמשה עם לשון 'נתן' ולא 'הסריח', יתכן שזהו מחמת מעלת לישנא מעליא, וגם יתכן שבאמת אינו כן אלא הוה מחמת חביבותיה של הקב"ה (אבל בלי החביבות היתה באמת משתמשת עם לשון הסריח מחמת מעלת הקיצור).

וע"ז כתבו התוספות שאם באמת סיבת ההשתמשות בלשון 'נתן' ולא 'הסריח', היתה מחמת מעלת לישנא מעליא (ולא מחמת חביבות), אז היתה צריכה להשתמש בלשון עזב (דהוה נמי לישנא מעליא כנ"ל), ומזה שהתורה לא השתמשה עם לשון זה מוכח, דהא דלא השתמשה עם לשון הסריח לא הוה מחמת מעלת לישנא מעליא (דבאמת יתכן להשתמש בלשון קצרה ולא מעליא כנ"ל), אלא מחמת מעלת חביבות דוקא!

ומבואר היטיב איך לפי התוספות מתבאר לשון הגמרא כפשוטו, דהוכחת החביבות הוה מזה שלא השתמשה בלשון הסריח. ואילו המהר"ם שיף לשיטתיה לא מסכים לכל זה, מאחר דלשיטתיה או מעלת הקיצור גוברת או מעלת לישנא נקיה גוברת, לכן אין מקום לכל סברא זו.



אם מותר למסור פירות שביעית לעם הארץ

הרב יעקב אהרן סקוצ'ילס

מח"ס אוהל יעקב

ירושלים

לכבוד ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א דומ"ץ קהילת קרעטשניף ומח"ס גם אני אודך ושא"ס, בדבר השאלה האם מותר למסור פירות שביעית לעם הארץ, ואמרתיו מחוסר פנאי אינני יכול להאריך אבל ראשי הפרקים נכתוב לך בס"ד. והנה החזון איש הלכות שביעית (סימן י' ס"ק י"א) הביא דעת התוס' ועוד ראשונים שנקטו דסתם עם הארץ אינו חשוד על השביעית ומותר למסור לו דמי שביעית ואף ביותר מג' סעודות. אבל דעת הרמב"ם בפרק ח' הלכה י"ד הוא דסתם עם הארץ נמי חשוד על השביעית אלא דלא קנסוהו כמו בחשוד ממש, ולכן מותר לקנות ממנו מזון ג' סעודות ובחשוד אסור אף פחות מג' סעודות. והחזון איש שם כתב לענין הלכה דיש להחמיר, והוסיף שם דבזמן הזה שאין לנו חברים שקבלו, אלו שאין בהם פחיתות הנזכרים במסכת סוטה כ"ב. כגון מי שאינו קורא ק"ש בברכותיה או שאינו מניח תפילין או מי שאין לו ציצית בבגדו

או מי שיש לו בנים ואינו מגדלם ללמוד תורה, והם נוהרין באיסור שביעית נאמנין עליה, וכל שכן אם הוא גמיר וסביר וכן נוהגין.

ובספר חוט שני הלכות שביעית (עמוד שפ"ב) כתב בזמנינו נראה דאפשר לסמוך רק על אלו שידועים שמדקדקים במצוות דאז יש להם דין של חברים. ובאדם שאינו מדקדק בדיני קדושת פירות שביעית, ודאי שאין דינו כחבר, מ"מ עדיין לא מיקרי חשוד אלא במה שנחשד, ואם נחשד לעבודת קרקע הרי הוא חשוד רק על עבודת קרקע ואם נחשד בסחורה הרי הוא חשוד בסחורה בלבד.

ולכן יש מן הירקנים שקשה לסמוך על חברותם, אלא יש לסמוך על ההשגחה שמפקחת עליהם, ואע"פ שלענין מעשרות אמרינן דמכלל דמאי לא נפק כיון דמצוי תקלות בהפרשת תרו"מ, שאני תרו"מ משום שיש יותר תקלות, שמגיעים פירות שאינם מתוקנים כלל וצריך לתקנם, ובשביעית יש לצרף את דעת התוס' שסתם עם הארץ אינו חשוד. ולמעשה יש להעדיף לקחת ירקות מירקן שמדקדק היטב במצוות.

ולענין נידון דידן, בספר משנת הגרי"ש הל' שביעית פסק שאסור לתת לגוי פירות שביעית, וכן למחללי שבת בזמנינו ראוי להחמיר שאינם בגדר תינוקות שנשבו, ואין להאכילם פירות שביעית. וכן אסור למסור פירות שביעית לעם הארץ החשוד על השביעית, אבל מותר למסור פירות המתקיימים כשיעור מזון ג' סעודות. וכן בדרך אמונה (פרק ח' ס"ק קי"ז) כתב דאין מוסרים לחשוד פירות שביעית יותר ממזון ג' סעודות שמא לא ישמרם בקדושת שביעית, ודוקא במאכל המתקיים אבל דבר שאין מתקיים מותר ליתן לו אפילו הרבה. אכן ראוי לציין שמרן הגר"א נבנצל שליט"א הורה לי שיכול למסור פירות שביעית לעם הארץ, והמיקל כדבריו בודאי שיש לו על מי לסמוך.



קידושין בפירות שביעית

הת' מנחם מענדל פרידמאן
תלמיד בישיבה

א. קידושין נ"ב ע"א "המקדש בפירות שביעית, מקודשת". ובתוס' (שם, ד"ה המקדש) כתבו "פי' בקונטרס, ולא אמרינן לאו ממנו הוא לקדש בו את האשה, כיון דלא בא אלא מטעם זכי, כיון דזכה בו, ממנו הוא לכל דבר. אי נמי יש לפרש

דאע"ג דאסור לקנות מהם חפץ כדכתיב לאכלה ולא לסחורה, ה"מ לכתחלה אבל בדיעבד המקח קיים, וכן גבי אשה בדיעבד מקודשת", עכ"ל.

והמתבאר מדברי התוס', דאע"ג דאסור לעשות סחורה עם פירות שביעית מה"ת, מ"מ בדיעבד אם למעשה עבר ועשה סחורה, המקח קיים מה"ת, ולכן גם אם קידש בפירות שביעית בדיעבד חלו הקידושין.

אמנם יעוין בתוס' בע"ז ס"ב ע"א (ד"ה נמצא) שכתבו, דגם לכתחלה מותר לקדש אשה בפירות שביעית וליכא איסור ד"לאכלה ולא לסחורה", וכתבו הטעם – "דמשום פרי' ורבי' אקילו בי' רבנן". אך למסקנא כתבו "ומיהו יש לדחות, דהתם דיעבד אבל לכתחלה אסור", עכ"ל.

ב. והשתא צ"ע וביאור: א) מהו יסוד פלוגתת התוס' בקידושין לבין התוס' בע"ז, דלשיטת התוס' בקידושין רק בדיעבד אפשר לקדש עם פירות שביעית, אך לשיטת התוס' בע"ז מותר גם לכתחלה.

ותו: ב) התוס' בע"ז כתבו, שהטעם דמותר לכתחלה לקדש בפירות שביעית, הוי משום שרבנן הקילו משום פרי' ורבי', ולכא' אינו מובן כלל, אם מה"ת אסור משום שנחשב זה לסחורה איך שייך שרבנן עקרו הך איסור (בקום ועשה) ואמרו שמותר לקדש?

ותו קשה: ג) מה שהקשה הגרעק"א (בגליון הש"ס על הך תוס' בע"ז) דאיך עלה בדעת התוס' לומר שמותר לקדש לכתחלה בפירות שביעית, הרי מפורש בירושלמי ספ"ח דשביעית, שאסור לקדש בדמי שביעית? ונשאר רעק"א בצ"ע.

ועוד קשה: ד) מה היתה סברת התוס' בע"ז למסקנא שאפשר לקדש בפירות שביעית רק בדיעבד, דלא כמו שכתבו בתחילת דבריהם שאפשר לקדש גם לכתחלה, וצ"ע.

ג. והנראה בכ"ז ע"פ מה שחקר ר' אלחנן בקובץ שיעורים (קידושין אות נ"ג) ביסוד דינא דקידושין. דהנה במעשה הקידושין איכא בזה ב' דינים, א) קנין, היינו מה שהבעל קונה האשה לעצמו, ועוד, ב) איסור, היינו מה שהבעל אוסר האשה לכו"ע כהקדש (עיין בזה בקידושין ב' ע"ב, ובתוס' (שם) ד"ה אסר).

וחקר ר' אלחנן האם העילה הוי הקנין, והאיסור הוי רק העלול והתולדה מכח הקנין. או דילמא העילה הוי האיסור, והקנין הוי העלול והתולדה מכח האיסור, (עיין שם מה שהאריך לבאר בזה).

והשתא נראה דחקירה זו הוי יסוד פלוגתת התוס' בקידושין והתוס' בע"ז. דהתוס' בקידושין סבירא להו כאופן הא', שבמעשה הקידושין נפעל קנין באשה,

והאיסור הוא רק עלול מהקנין, ולכן כתבו שאסור לקדש בפירות שביעית לכתחלה, משום דהוי זה כסחורה, שהרי קונה עם פירות אלו את האשה, ורחמנא אמר "לאכלה ולא לסחורה".

אך התוס' בע"ז סבירא להו כאופן הב', ולכן לכתחלה מותר לקדש בפירות שביעית, שהרי עם פירות אלו הוא עושה רק את האיסור, אלא שמסתעף מזה קנין, אבל פעולתו ומעשהו בפירות אלו אינו הקנין, וא"כ אין כאן האיסור ד"לאכלה ולא לסחורה".

ומיושב לפי"ז איך התירו רבנן לקדש בפירות שביעית משום פרי' ורבי', דאע"פ שאין כאן איסור סחורה מה"ת, מ"מ, סו"ס מחזי כסחורה כשמקדש בפירות שביעית, שהרי נפעל עי"ז קנין, ויהי' אסור עכ"פ מדרבנן. ועי"ז כתבו התוס' דמכיון שיש בזה מצוה רבה דפרי' ורבי', הקילו רבנן.

וביסוד הדברים יתורץ לנו ג"כ קושיית הגרעק"א, דאולי י"ל שלשיטת הירושלמי העילה הוי הקנין, ולכן כתבו בפירוש שאסור לקדש לכתחלה בפירות שביעית, אך שיטת התוס' היא שהבבלי סבירא לי' שהעילה הוי האיסור, והקנין הוי עלול מכח האיסור, ולכן אפשר לקדש לכתחלה בפירות שביעית.

ולפי דרכנו תובן שפיר סברת התוס' במסקנת דבריהם, שרק בדיעבד אפשר לקדש בפירות שביעית אבל לא לכתחלה, והוא משום דחששו שאולי הקנין הוי העילה וא"כ הוי זה כסחורה, אבל בתחילת דבריהם נקטו שהאיסור הוי העילה, ואין בזה משום איסור סחורה.

ונמצאנו למדים איפוא, שבתחילת דבריהם סברו דאין שום איסור מה"ת לקדש בפירות שביעית, אך למסקנת דבריהם נקטו לדחות שאולי יש איסור מה"ת, והקידושין חלים רק בדיעבד.

ד. ונתבאר בדברינו שהתוס' בקידושין והתוס' בע"ז נחלקו בחקירת הקובץ שיעורים אי הקנין הוא העילה, והאיסור הוי התולדה מכח הקנין, או דילמא האיסור הוא העילה, והקנין הוי התולדה מכח האיסור. ונתבאר שהתוס' בקידושין סבירא להו כצד הא' בחקירתו, משא"כ התוס' בע"ז סבירא להו כצד הב'. וסרה לפי"ז כל הקושיות, וכמו שנתבאר בדברנו היסוד לכל זה.



רבי יוחנן לשיטתיה במה שסובר כהרמב"ם

הת' דב בעריש רוטנברג

תלמיד בישיבה שע"י הציון

נראה דרבי יוחנן הסובר (יומא עד.) שחצי שיעור אסור מן התורה (ולא רק מדרבנן כריש לקיש), וכן (נזיר כח:) דהא שהאב מדיר את בנו בנזיר 'הלכה היא בנזיר' (ולא מדרבנן כריש לקיש) – אזיל לשיטתיה (בגיטין ס:) שהתורה היא רוב על פה ומיעוט בכתב.

דהנה ביאר הגר"י ענגל בספר ציונים לתורה (כלל כ"ב), דיש לומר ששתי המחלוקות הנ"ל דרבי יוחנן וריש לקיש נובעות ממקור אחד: האם ניתן לומר שמשנה שונה דין דרבנן בין דינים דאורייתא או לא.

דתנן במסכת סוטה (כג.) " . מה בין איש לאשה האיש פורע ופורם ואין האשה פורעת ופורמת האיש מדיר את בנו בנזיר ואין האשה מדרת בנה בנזיר האיש מגלח על נזירות אביו ואין האשה מגלחת על נזירות אביה האיש מקדש את בתו ואין האשה מקדשת את בתה האיש מוכר את בתו ואין האשה מוכרת את בתה . " – הרי לנו שהמשנה שונה את הדין דהאב מדיר את בנו בנזיר בין דינים דאורייתא (פורע ופורם, מקדש את בתו, ועוד).

וכמו כן תנן במסכת ביכורים (פרק ב' משנה א') "התרומה והביכורים חייבים עליהן מיתה וחומש ואסורים לזרים והם נכסי כהן ועולין באחד ומאה וטעונין רחיצת ידיים והערב שמש" – ובירושלמי פירש שחידוש המשנה בבבא ד"אסורים לזרים" הוא שאפילו חצי שיעור אסור ושלפי זה המשנה מהווה סייעתא לשיטת רבי יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה. ומבאר הגר"י ענגל דזהו משום שבבא זו נשנתה בין דינים דאורייתא (חייבים עליהם מיתה וחומש, נכסי כהן) ומשמע שגם בבא זו היא מדאורייתא וכרבי יוחנן.

ועל כן גם המשנה במסכת סוטה מהווה סייעתא לשיטת רבי יוחנן שהאב מדיר את בנו בנזיר הוא דין דאורייתא ('הלכה היא בנזיר') שהרי שנתה בבא זו בין דינים דאורייתא [ובכך מסביר – בשם תלמידו – מה שהגמרא בסוטה שם הביאה רק את שיטת רבי יוחנן, להורות דמשנה זו יש סייעתא דהלכה כמותו].

וממשיך ומסביר דיש לומר שריש לקיש חולק על יסוד זה עצמו וסובר דשפיר יש לשנות דינים דרבנן בין דינים דאורייתא. ולפיכך לשיטתו אין כל סתירה מהמשניות הללו למה שסובר דחצי שיעור והאב מדיר בנו בנזיר הם דינים דרבנן.

וביסוד מחלוקתם מבאר הגר"י ענגל: "וי"ל עוד יותר דמאי דסבירא ליה לרבי

יוחנן דאין לשנות דרבנן בהדי דאורייתא וריש לקיש פליג על זה – במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן הוא שנחלקו אי מילי דרבנן דאורייתא נינהו מלא תסור, דאי דאורייתא נינהו שפיר יש לשנותם בהדי דאורייתא וכמובן ויש להאריך בזה מאוד".

ויש להוסיף בזה (ונראה שנרמז בסיום דבריו 'ויש להאריך בזה מאוד') על פי מה שהביא הגר"י ענגל עצמו בספרו שב נחמתא (נחמתא ה') בשם האחרונים, שרבי יוחנן ורבי אלעזר שנחלקו אי תורה 'רוב בכתב ומיעוט על פה' או 'רוב על פה ומיעוט בכתב' – חולקים "אם דברים הנלמדים מן הכתוב במדות שהתורה נדרשת מתייחסים לתורה שבכתב ועל כן התורה רוב בכתב או מתייחסים לתורה שבעל פה ואז התורה שבעל פה הוא הרוב, והוא מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשרשי המצוות אם הדברים הנלמדים במדות שהתורה נדרשת מיקרי דברי סופרים דהיינו תורה שבעל פה . . או נקראים דברי תורה ממש".

ועל פי זה יוצא דרבי יוחנן הסובר שחצי שיעור אסור מן התורה, וכן דהא שהאב מדיר את בנו בנזיר 'הלכה היא בנזיר' – מפני שהיה לו הכרח על זה מהמשניות במסכתות ביכורים וסוטה, כי לשיטתו אין לשנות דינים דרבנן בהדי דאורייתא – אזיל לשיטתיה שהתורה היא רוב על פה ומיעוט בכתב, וככל הנ"ל.

[ועוד להעיר, שבספרו אתון דאורייתא (כלל א') מקשר הגר"י ענגל את שיטתו של רבי יוחנן ד'הלכה היא בנזיר' עם דבריו (בחולין קג:) דהנאת גרון חשיבא אכילה, עיי"ש].

וכמו כן מקשר שם (כלל ה') את שיטתו של רבי יוחנן דחצי שיעור אסור בהנאה מדאורייתא עם דבריו (בכריתות יח:) שאין ידיעת ספק מחלקת לחטאות, עיי"ש.

ולפי כל הנ"ל יוצא שחמש מימרות של רבי יוחנן, בחמש מסכתות שונות – קשורות כולן זו בזו (אך לא מוכרחות כולן זו מזו, כפי שיתבאר למעין).



חסידות

ביאור בשער היחוד והאמונה פ"ז (וההשמטה בדפוסים)*

הרב מנחם מענדל אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - ויניפג, קנדה

א. בהיכל הבעש"ט גליון מ"ב, במדור 'מעייין החסידות', הציע ר' נחום שי' גרינוולד לבאר (בדרך אפשר) הסיבה לזה שתחילת החלק השני של פרק ז' של שער היחוד והאמונה נשמט מדפוס התניא עד שכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע הוסיפו במהדורת תר"ס, בזה שביאר שהתוכן שהושמט אינו עולה בקנה אחד עם התוכן שנתיסוף בדפוס, בההגהה בפ"ט של שעהיה"א. תוכן דבריו הוא שבקטע זה של פ"ז מכריח כ"ק אדמו"ר הזקן אשר הצמצום אינו כפשוטו מזה (בלשונו של רנ"ג בסעיף ז' ממאמרו) אשר "ידיעתו ועצמותו כולא חד לכן מוכרח שהשגחתו של הקב"ה על הנבראים וידיעתו אותם היא גם חלק מהקב"ה, ואם כן כיון שהשגחתו משגיחה בכל מקום אז עצמותו גם בכל מקום", ובההגהה בפ"ט מבואר שייתכן לומר 'הוא היודע והוא המדע והוא הידוע' רק לאחר וע"י הצמצום, משא"כ למעלה מהצמצום, וא"כ אין הכרח מזה ש'משגיח בכל מקום' ש'עצמותו בכל מקום'. וממשיך, אשר אף שעל ידיעה זו שבאצי' שלאח"צ נאמר בההגהה 'הוא המדע' וכו', ולכאורה הכוונה היא שהגם ששייכת רק ע"י הצמצום, מ"מ היא מיוחדת עם העצמות שלפנ"צ – בפרט מכיון שהצמצום אינו כפשוטו, מ"מ אין מקום לכתוב ענין זה כהכרח נגד דעת הסוברים שהצמצום כפשוטו, כי ייתכן שיוכלו לטעון שאינם מקבלים ענין זה, ואולי יסברו כהמהר"ל שהידיעה היא ע"ד פעולה ואינה מיוחדת עם העצמות (או כשיטה אחרת), וכאן בפ"ז בא להכריח גם לדעתם אשר 'לא בדעת ידברו'.

ומבאר (בסעיף ו'–ז'), אשר י"ל שההכרח שבפ"ז נכתב שלא ע"פ שיטת האריז"ל אשר האצלת הספירות שייכת רק ע"י הצמצום, אלא ע"פ שיטת שאר מקובלים ובפרט הרמ"ק, ולכן ההכרח במקומו עומד, וההגהה בפ"ט שם מבואר שבלי הצמצום לא שייך כלל לומר גדר מדע היא ע"פ האריז"ל שהאצלת הספירות שייכת רק ע"י 'סוד הצמצום', ושבעת כתיבת ההכרח עוד 'לא העמיק' אדה"ז

(*) התודה נתונה לרד"י שי' שטיינמעץ על עזרתו בעריכה וכו'.

לחדש שע"פ האריז"ל שייך לומר הוא הידוע וכו' רק לאחה"צ, וכשחידש ענין זה בההגהות, השמיט ההכרח בפ"ז שבסתירה אליו.

ומסיים (בסעיף ח'), שיש לבאר את זה שכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב הכניס קטע זה שהושמט לתניא הנדפס, בזה שמשנה לא זזה ממקומה ו'הביאור הוא אמיתי לפי שאר המקובלים', ומצד החשיבות הגדולה של ענין צמצום שלא כפשוטו.

ב. ולכאורה דבריו אינם מובנים, ויש להקשות עליהם מכמה צדדים.

[1] קודם כל, לכאורה מובן בפשטות שדברי רבינו הזקן בפנים התניא הם לפי כל הדעות והשיטות בקבלה המובאים בדא"ח (אא"כ מבואר במפורש בדברי רבותינו נשיאנו ההיפך), ודוחק גדול לומר שאינם 'מסתדרים' לפי שיטת האריז"ל, המסקנה המובאת בדא"ח! ובפרט מופרך להמציא מתי חידש אדה"ז ענינים בדא"ח, ועוד לחדש שענין בתניא שכולם לומדים בפשטות במשך הדורות נכתב ומתאים רק לפני שחידש ענין חדש, שהרי ברור שכשמישהו בדורנו זה ממציא ענין כזה הר"ז בגדר השערה התלויה בשערה, כי אפילו באותו זמן ואותו מקום אמרו חז"ל שאין אדם יודע מה שבלבו של חברו, וכ"ש בלב כ"ק אדמו"ר הזקן. ועוד ועיקר, לכאורה כל הסתירה מיוסדת על טעות בהבנת הענין בפ"ז, כדלקמן.

[2] איך ייתכן לומר אשר ההכרח שבפרק ז' נכתב רק ע"פ שיטת שאר מקובלים שלא ידעו מענין הצמצום ולא ע"פ האריז"ל שהמשכת הספירות דאצילות שייכת רק ע"י הצמצום, הרי כל הנושא בקטע זה של פ"ז הוא הוא הצמצום הראשון שחידש האריז"ל, אשר אלו שסברו שהצמצום כפשוטו "שגו וטעו בעיונם בכתבי האריז"ל"!

[3] מבואר מדבריו שההכרח בפ"ז שייך רק לפי הרמ"ק ולא לפי האריז"ל, ולכאורה, אדרבה: ברוב המקומות בדא"ח מבואר אשר לשיטת הרמ"ק האורות הם פשוטים, ואף מכריחים ענין זה, שלדעת הרמ"ק האורות הם פשוטים, מזה גופא שלא ידע מענין הצמצום'. ולכאורה זה שאומרים שהאורות פשוטים בא לשלול 'גדר מדע' באורות, למעלה מהכלים (אף שמבואר אשר גם לשיטה זו אין הכוונה שפשוטים ממש, ואף שייך בהאורות תוארים שליליים 'שלילה בהחלט'). ולפ"ז גם (ובפרט) להרמ"ק אין לומר גדר מדע למעלה מאצילות, והמבואר בההגהה בפ"ט יתאים גם לשיטתו, ובא"כ, הנה כשם שהוקשה לו לרנ"ג משיטת האריז"ל על ההכרח שבפ"ז, כך יוקשה לו משיטת הרמ"ק.

[4] הנה בההגהה בפ"ב תניא (על מ"ש בפנים 'אלא הוא וחכמתו א' וכמ"ש הרמב"ם') "והודו לו חכמי הקבלה כמ"ש בפרדס מהרמ"ק וגם לפי קבלת האריז"ל

יציבא מילתא בסוד התלבשות אור א"ס ב"ה על ידי צמצומים רבים בכלים דחב"ד דאצילו' אך לא למעלה מהאצילות' וכמ"ש במ"א² שא"ס ב"ה מרומם ומתנשא רוממות אין קץ למעלה מעלה ממהות ובחי' חב"ד עד שמהות ובחי' חב"ד נחשבת כעשייה גופנית אצלו ית' כמ"ש כולם בחכמה עשית' יש ב' פירושים³, אם מ"ש "בסוד וכו' ואך לא למעלה מהאצילות" קאי על 'וגם לפי קבלת הארז"ל', או שקאי על תחילת ההגהה 'והודו לו חכמי הקבלה'. דבאור התורה ואתחנן עמוד רכ"ח⁴ יש ב' אופנים באם המבואר בהגהה 'אך לא למע' מאצ"י' היא גם לשיטת הרמ"ק, לאופן הראשון לשיטת הרמ"ק שייך לומר הוא המדע וכו' על ע"ס הגנוזות שלמע' מאצ"י, ולאופן הב' "אף לשיטת הפרדס מ"ש הרמב"ם הוא היודע כו' והוא הדיעה זהו רק באצילות אבל ע"ס הגנוזות הם למעלה מבחי' זו", ולאופן הב' לכאו' 'אך לא למע' מאצ"י' קאי על תחילת ההגהה ולא רק על הארז"ל, משא"כ לאופן הא'. וכפי הנראה תפס רנ"ג כעיקר את הפירוש שמ"ש בההגהה שבפ"ב בתניא 'אך לא למעלה מהאצילות' וכו' (ובמילא גם תוכן ההגהה שבפ"ט משעיהו"א) קאי על מ"ש 'וגם לפי קבלת הארז"ל' יציבא מילתא', ולא כפירוש השני אשר בא כהמשך לתחילת ההגהה 'והודו לו חכמי הקבלה כמ"ש בפרדס מהרמ"ק'. ומכאן מדייק שזהו דווקא לפי קבלת הארז"ל, אבל לשיטת הרמ"ק ייתכן לומר הוא המדע וכו' גם למעלה מאצילות, ואשר ההגהה בפ"ט היא לפי הארז"ל ולא הרמ"ק, וע"כ ההכרח שבפ"ז ייתכן לפי הרמ"ק.

אך באמת הנה באוה"ת שם כתב 'ועיקר' על אופן ופי' הב'. אמנם אפילו לפי הפי' דקאי דווקא על 'וגם לפי קבלת הארז"ל' שמיוסד על אופן הא' באוה"ת,

(2) הכוונה להמבואר בפ"ט של שעהיה"א, כמבואר בהערת כ"ק אדמו"ר.

(3) ב' הפירושים הובאו ונסמנו בחסידות מבוארת על אתר ובמדור עיונים שם (אות נו). ויש להעיר אשר שם הביאו כו"כ מקורות חזקים לפירוש השני שבא בהמשך ל'והודו לו חכמי הקבלה', משא"כ להפירוש שבא בהמשך ל'וגם לפי קבלת הארז"ל' המקור היחיד שהביאו הוא האופן הראשון באור התורה ואתחנן ע' רכ"ח. ולכאורה לא דווקא הכוונה באופן הראשון שם לפרש בלשון ההגהה עצמה באופן שונה מהפירוש השני (שמוכרח ע"פ האופן השני באוה"ת), מכיון שבפשטות אדה"ז בההגהה לא הביא שיטת הרמ"ק בענין האורות, ואף גם לא זה שלא ידע מענין הצמצום, כ"א כתב 'והודו לו חכמי הקבלה כמ"ש בפרדס מהרמ"ק', היינו שהרמ"ק שהובא הוא רק מה שכתב שע"פ קבלה יתכן לומר הוא המדע וכו' על הספירות באצ"י. ובמילא ייתכן שגם להאופן הא' באוה"ת אשר להרמ"ק עצמו ייתכן לומר הוא המדע למע' מאצ"י, מ"מ בתניא הלשון 'בסוד' וכו' בא בהמשך לוהודו לו חכמי הקבלה באופן כללי ולא רק בהמשך ל'וגם לפי קבלת הארז"ל' יציבא מילתא. והנפק"מ הוא לענינו, באם הענין ד'אך לא למע' מהאצ"י בא כהמשך לענין הצמצום (בחלוקת המשפטים, כי בהתוכן לכאורה בכל אופן אין קשר, כפנים), דברוב פי' התניא ביארו שעיקר הכוונה והחידוש ב'וגם לפי קבלת הארז"ל' היא ענין הצמצום.

(4) הובא בספר הערכים ח"ד ע' תקל"א, ושם מביא שבדרך מצוותיך ביאר כאופן הב' (גם רנ"ג עצמו בהיכל הבעש"ט כאן ציין למאמר זה בקשר לענין אחר).

לכאורה בהכרח לומר שהכוונה לשיטת האריז"ל וכו' באם האורות דספי' פשוטים או מצויירים (לפי מאי דנקט בשיטת האריז"ל בהגהה זו), והענין הכתוב כאן 'אך לא למעלה מאצילות' אינו תלוי בחידוש האריז"ל בענין הצמצום, אף שהחידוש כאן ב'זגם לפי קבלת האריז"ל יציבא מילתא' (של הוא המדע) הוא בגלל שלפי האריז"ל הספי' נמשכו רק ע"י צמצום (ומוכן שהפי' הפשוט בקבלת האריז"ל כולל כללות קבלת האריז"ל, וכן ב' הענינים דהצמצום ושיטתו בספירות, שגם לפיה יציבא מילתא), וכפי שבאמת באוה"ת שם מדובר אודות השיטות בהספי' ולא אודות הצמצום.

שהרי בההגהות מבואר שאין לומר גדר מדע בהאור למעלה מההתלבשות בכלים, והיינו גם לאחה"צ (וכמוכן גם מזה שבההגהה בפ"ט מפרט גם צמצום א"ק וסוד הדיקנא), ולפ"ז לכאורה אין לקשר זה עם ענין הצמצום, והרי בכו"כ מקומות שדווקא ע"י שיטת האריז"ל בענין הצמצום י"ל שיש ספירות בהאורות (לכאור' דלא כמ"ש כאן בההגהה, וכמ"ש באוה"ת הנ"ל שבההגהה נקט כהריקנטי, אך עכ"פ רואים שענין הצמצום אינו מכריח מ"ש כאן בההגהה). ויש להוסיף שלכאור' מובן שהמשך ההגהה (שלמע' מאצי' לא שייך לומר גדר מדע) אינו שייך לענין הצמצום גם מהביאור של כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ה (ע' 90-91) אשר המבואר בההגהה כאן ובשעהיוה"א שחכ' דאצי' נח' כעשייה שייך גם בעילה ועלול (והיינו גם כשלא ידעו מענין הצמצום) כיון שייתכן שעשייה למטה יותר אפי' מחכ' שנחשבת כעשיי', משא"כ להמבואר במק"א שחכ' דאצי' ועשייה שוין.

ונמצא מבואר מכ"ז דגם לאופן הא' אין מכאן ראיה לומר שדווקא ע"י ענין הצמצום נתחדש שאין לומר הוא המדע וכו' למעלה מאצי', ואין לקשר את הוספת ההגהות להשמטת ההכרח שבפ"ז. ועוד, שגם לאופן הא' עכ"פ אין לומר גדר מדע למעלה מע"ס הגנוזות (שהרי בפשטות הכוונה כאן לע"ס הגנוזות בכתר, וברור שאין לומר גדר מדע בהעצמות להרמ"ק), וא"כ יוקשה לו כנ"ל קושייתו שאין הכרח מזה שהידיעה דע"ס הגנוזות 'הוא בכל מקום' שגם 'עצמותו הוא בכל מקום'. ונמצא שלב' האופנים יוקשה לו משיטת הרמ"ק כשם שהוקשה לו משיטת האריז"ל.

5] איך שייך לומר שההכרח בפ"ז הושמט בגלל מה שניתוסף בההגהה שלמע' מאצי' א"א לומר גדר מדע, הרי הטעם שנתבאר בההגהה לזה שא"א לומר גדר מדע למע' מאצי' הוא "כי אינו בבחי' וגדר דעת ומדע כלל ח"ו אלא למע' מע' עילוי רב אין קץ אפי' מבחי' וגדר חכמה עד שבחי' חכמה נחשבת אצלו ית' כבחי' עשי' גשמית", וענין זה מבואר וביתר אריכות בפנים התניא, בשער היחוד והאמונה פ"ח-פ"ט, דשם מבואר ש"האומר עליו שא"א להשיגו הוא כאומר על חכמה רמה ועמוקה א"א למששה בידיים", ויתירה מזו, על ענין זה כתב בההגהה בפ"ב תניא

‘וכמ”ש במק”א’, וביאר כ”ק אדמו”ר ברשימות על תניא שהכוונה לפ”ט (בפשטות הכוונה לפנים התניא), וא”כ כבר בפנים התניא מובן לכא’ שא”א לומר גדר מדע למע’ מהספי’ שבעולם האצי’, וא”כ עדיפא מיני’ הו”ל להקשות, קושיא מיני’ ובי’ דפנים התניא, וקושיא זו אינה מתורצת בזה שאדה”ז הוסיף ההגהה רק לאחר זמן!

[6] עוד כתב שא”א לכתוב זה אשר הידיעה שלאחז”צ היא חד עם ‘הוא’ שלפה”צ כהכרח נגד הסוברים צמצום כפשוטו – מכיון שיוכלו לטעון שלדעתם ידיעה זו אינה מיוחדת עם העצמות שלפה”צ, ולכא’ אין זה קו’, שהרי כבר בתחילת הענין כתב רבינו הזקן ‘והנה מכאן יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם’, והכוונה לדברי הרמב”ם שביאר לפני כן אשר ‘הוא היודע והוא הידוע והוא הידועה עצמה’ כפי שפירש והכריח כ”ק אדמו”ר בהערה בס’ שיעורים בספר התניא⁵, וכן בהמשך הענין כתב אדה”ז ‘מאחר שהם מאמינים בני מאמינים שהקב”ה יודע כל היצורים’, והיינו שכל ההכרח מיוסד על דעת הרמב”ם ומהאמונה שהקב”ה עצמו יודע כל היצורים, וזה שולל ידיעה שמחוץ ממנו ח”ו (לשון הקושיא בדא”ח על שיטת המהר”ל), וגם ה’חכמים בעיניהם ששגו וטעו בעיונם בכתבי האריז”ל’ אשר רבינו הזקן מבאר טעותם, ‘הם מאמינים בני מאמינים שהקב”ה יודע כל היצורים’, וכ”ה המובן מלשונו של אדה”ז בציטוט דעתם, שכתב “שהקב”ה סילק עצמו ומהותו ח”ו מעוה”ז רק שמשגיח מלמעלה בהשגחה פרטית על כל היצורים”. ומובן שאין מקום שיטענו שיסברו דלא כהרמב”ם, שהרי מפורש שכל ההכרח הוא רק מדעת הרמב”ם, ובאמת כבר מפנים התניא מובן שמי שסובר דלא כהרמב”ם באמת יוכל לחלוק על הכרח זה, אלא שדעת הרמב”ם היא הדעה של ה’מאמינים בני מאמינים’.

[7] ובנוגע להסברתו בזה שכ”ק אדמו”ר מוהרש”ב הכניס ההכרח שבפ”ז לתניא הנדפס, כיון שמשנה לא זה ממקומה ו”הביאור הוא אמיתי לפי שאר המקובלים”, הרי בהתחשב עם הידוע לכל בר בי רב גודל מידת הדיוק של רבותינו נשיאנו בכלל, ושבעתיים ביחס לספר התניא, ברור שלדעת כ”ק אדמו”ר מוהרש”ב אין סתירה בין ההכרח שבפ”ז להגהה שבפ”ט, ובאם היתה סתירה לא היה כ”ק אדמו”ר מוהרש”ב מדפיסו כמו שנדפס. ולכן בהכרח שכל ביאור אפשרי לסיבת ההשמטה יסתכם בסיבות צדדיות ולא סיבה שתוכן ההכרח אינו מתאים מאיזה סיבה שתהיה.

ג. ובנוגע לעצם הקושיא מההגהה בפ”ט להכרח שבפ”ז, לכא’ נראה שאין כאן קושיא וסתירה כלל איך שלא נפרש ההכרח בפ”ז, כי לגמרי לא נוגע להכרח אם

(5) יש לציין שבתניא מהדו”ק פירשו העורכים דקאי על כללות הענין שכל הנבראים בטלים, אלא שכנראה ההערה וההכרח של כ”ק אדמו”ר עוד לא נתפרסמו כשערכו את המהדו”ק.

שייך לומר גדר מדע למע' מאצי' (תוכן ההגהה), וכל הקושיא והסתירה מיוסדת על טעות בהבנת הענין בפ"ו. כי כל הקושיא מיוסדת על ההבנה שההכרח הוא שמוכח שהעצמות בכל מקום מכיון שהידיעה שבעצמותו היא בכל מקום, ומקשה שעצמותו היא למעלה מגדר מדע, ולכא' יש כאן אי הבנה בשתיים: (1) לכאורה אדרבה, אם עצמותו היא למעלה גם מגדר מדע כ"ש שמוכרח מזה שהנבראים אינם נפרדים, כדלקמן אות ד'. (2) ע"פ האמת לכא' אין ההכרח מזה שהידיעה שבעצמותו היא בכל מקום אלא מדברי הרמב"ם ע"פ דא"ח שגם בהידיעה שבאצילות ע"כ כלפי מעלה 'הוא הידוע' והנבראים אינם נפרדים. ויתירה מזו, שגם הידיעה שבאצילות והספירות עצמם נקראים בשם רק לגבי המקבלים.

ד. ובהקדים אשר בדברי הרמב"ם הוא הידוע וכו' יש ב' נקודות: (1) השלילה של הדמיון לידיעת האדם ח"ו וידיעה מורכבת ח"ו, (2) עי"ז, הסברת ענין התוארים שהוא חכם ויודע כמ"ש בתורה וחז"ל. והנה רוב השקו"ט (הרמב"ם, המהר"ל וכו') המובאים בדא"ח) אם שייך גדר מדע בו ית' נוגע כמוכן רק לענין הב', התוארים, כי קושייתו של המהר"ל על הרמב"ם המובאת בדא"ח, שלא רק ההרכבה של הידיעה אלא גם עצם המושג של ידיעה הוא גבול, שייכת רק לענין הב', שמתארים הקב"ה בענין של גבול, וכשלא מתארים אותו בענין של גבול אין להקשות קושיא זו⁶ ע"ז. ולכן באמת גם אלו שסוברים שאין עצמותו בגדר מדע ח"ו יודו שגם על עצמותו צ"ל אשר 'לא שח"ו אינו יודע, דבדאי אין דבר נעלם ממנו, אלא שמה שאין דבר נעלם מעצמותו הוא בבחי' שלמע' מע' לאין קץ מגדר ומהות דעת' (לשון הצ"צ בשורש מצות התפלה פכ"ט, בדעת המהר"ל⁷), והו"ע גלוי וידוע המבואר בדא"ח, שענינו⁸ רק שאין כח חסר פועל והכל נמשך ממנו וכלול בו ע"י ע"ס הגנוזות, ואפי' למע' מהצמצום עד לעצמות ממש. ונמצא, שהשלילה שבדברי הרמב"ם שייכת גם לענינו של 'גלוי וידוע' שייתכן שאפי' המהר"ל יודה בזה, כי הרי קודם כל צריכים לשלול ממנו ית' ידיעה מורכבת כידיעת האדם, ואדרבה, השלילה היא ביתר שאת כשמדובר אודות בחי' שלמע' מגדר מדע.

והנה בתניא בהקטע בפ"ו שלפני כן (מ"בלי שום שינוי בעצמותו ולא בדעתו) עד הקטע בנוגע צמצום שלא כפשוטו, שבא בהמשך לזה), וכן מהתחלת פ"ח עד אמצע פ"ט ('ומה שהקב"ה נקרא חכם'), כ"ק אדמו"ר הזקן הביא את דברי

(6) משא"כ הקושיא השניה שבדברי המהר"ל שהובאה בהגהה במצות עבד עברי שבדרך מצוותיך, אשר איך ידע דברים שנגד רצונו כעבירות וכו'. ולהעיר מדמיון קושיא זו להקושיא אודות השיטה שצמצום אינו כפשוטו, דא"כ נמצא גם במקום האשפה וכו'.

(7) וראה בספר הערכים ח"ד ע' צ"ד הערה 169, שפירש כן בדברי המהר"ל עצמו (אלא שלכא' אין זה הפי' הפשוט שבדבריו, ובפרט ע"פ ההערה הקודמת).

(8) ראה תו"א ד"ה ארדה נא ובכ"מ. וראה ד"ה שובה ישראל וד"ה ולקחתם אעת"ר.

הרמב"ם רק בכדי לשלול ממנו ית' ומידיעתו שינוי והרכבה, ולא בכדי להסביר 'מה שהקב"ה נקרא חכם' ויודע (ואת התוארים מסביר רק בסוף פ"ט לאחר הנקודה). ומלבד שכ"ה בתוכן הפרקים, יש להוכיח את זה ג"כ מזה שלהסברת התוארים יש בפ"ט הסבר אחר, כדלקמן (ואולי יש לדייק כן גם בהלשון בתחילת פ"ח "מ"ש הרמב"ם שהקב"ה מהותו ועצמותו ודעתו הכל אחד ממש אחדות פשוטה ולא מורכבת כלל", דמשמע מההוספה "אחדות פשוטה ולא מורכבת כלל" שבא לשלול עוד משהו, אפי' גדר מדע, ההבנה ברמב"ם עליה הקשה המהר"ל).

ובהכרח שבפ"ז, לכא' אפי' באם ההכרח הוא מזה שבהידיעה שמיוחדת איתו, שלמע' מהצמצום⁹, יודע את כל היצורים – מובן שהכוונה אינה שהידיעה 'פועלת' שיימצא בכל מקום ע"י הידיעה כפי שמשמע מפשטות לשונו של רנ"ג, אלא שמכיון שהוא הידוע וע"כ אין ידיעתו אותם מוסיפה בו ריבוי וחדוש¹⁰, א"כ הרי באם הנבראים היו נפרדים ממנו ית', לא תיתכן ידיעה זו ח"ו (שהרי 'הוא הידוע'), וע"כ צ"ל שאין הנבראים נפרדים, וע"כ אין הצמצום כפשוטו, כי באם הצמצום היה כפשוטו היו הנבראים בעוה"ז נפרדים (וידוע ביאור כ"ק אדמו"ר במאי דנקט כאן עוה"ז אף שמדובר אודות הצמצום הראשון, אשר הובא כאן במפרשי התניא).

ובפשטות, הכרח זה שייך גם לזה אשר "ולא שח"ו אינו יודע", כי באם הצמצום היה כפשוטו היו הנבראים נפרדים, ובמילא לא היה שייך לומר אין כח חסר פועל¹¹ (הנבראים) וגלוי וידוע לפניו כל מעשיהם, ולא ייתכן מה "שהם" – אפי' אלו שסברו צמצום כפשוטו – "מאמינים בני מאמינים שהקב"ה יודע כל היצורים שבעוה"ז השפל ומשגיח עליהם".

כמובן ופשוט רבינו הזקן כאן בפ"ז לא נחית לבאר פרטי המדרי' ובטח לא לבאר ענין גלוי וידוע המבואר בדא"ח, ועיקר הכוונה בכל הפרק הוא לבאר בענין ביטול העולמות ויחודא תתאה ועילאה כהמשך להפרקים שלפנ"ו, אבל הרי הביאור בדא"ח בענין גלוי וידוע הוא רק הסברה של מה שבנ"י "מאמינים בני מאמינים" אשר ח"ו שאינו יודע" (גם בעצמות), וההכרח בפ"ז הוא מזה שאפי' ה'מקצת חכמים בעיניהם' מאמינים כנ"ל¹², וכנ"ל שכתוב בתניא כאן במפורש שכל ההכרח

9) ולכאורה כן משמע מזה שההכרח הוא 'מאחר שהם מאמינים בני מאמינים שהקב"ה יודע כל היצורים ומשגיח עליהם', והרי אמונתם בהשגחה היא כדברי אדה"ז בתחילת הענין 'שהקב"ה סילק עצמו ומהותו ח"ו מעוה"ז רק שמשגיח מלמעלה', והיינו למעלה מהמקום שסילק עצמו ממנו, למעלה מהצמצום.

10) לכא' כן מבואר בד"ה וילך איש תרס"ו וכיו"ב.

11) וראה לקוטי הגהות לתניא ע' קי"ד, שכ' על מ"ש בפמ"ח 'ובידיעת עצמו' וכו' – 'בידיעת

הוא מזה שמאמינים שהקב"ה בעצמו יודע ומשגיח על כל מעשי הנבראים בידיעת עצמו כבדברי הרמב"ם, ודלא כהידיעה שבבחי' פעולה שבדברי המהר"ל.

ועפ"ז השלילה בתניא כאן מהדמיון לידיעת האדם, שאצל האדם הידיעה היא דבר נוסף על מהותו משא"כ למעלה, אינה רק שלילה מהגבלת הידיעה כבהפירוש הפשוט שבדברי הרמב"ם, אלא גם שלילה מכל גדר כבדברי המהר"ל, כי גם זה שהמושג של ידיעה היא גדר אחר מעצם הפשוט מכל גדר הוא רק אצל ידיעת האדם ולא למעלה בהידיעה בבחי' גלוי וידוע, וכמבואר בכ"מ שהענין דאין כח חסר פועל שייך רק למעלה משא"כ למטה.

ונמצא אשר לא רק שאין סתירה מההגהה בפ"ט להכרח שבפ"ז, אלא אדרבה, ע"פ המבואר בההגהה מתחזק ההכרח! דמכיון שאין לומר גדר מדע למע' מאצי', ואפי' באצי' הוא בגדר ידיעת עצמו ולא ח"ו ידיעת דבר נפרד, א"כ כ"ש שלמע' מאצי' ולפה"צ לא שייך ידיעת דבר נפרד כידיעת האדם, ומכיון שבכל אופן מאמינים שגם בעצמותו לא נעלם ממנו ח"ו שום דבר, א"כ בהכרח שהצמצום אינו כפשוטו!

ה. אך באמת נראה שע"פ פשוט המדובר בהכרח שבפ"ז באמת הוא הידיעה דאצי' שלאחר הצמצום, ולא רק שאין קושיא על ההכרח מזה שידיעה זו היא לאחר הצמצום, אלא אדרבה, מזה גופא הוא ההכרח שהצמצום אינו כפשוטו.

ובהקדים שכללות התוכן בכל הפרקים עד פ"ז ועד בכלל הוא לבאר ענין ביטול העולמות, וגם תחילת הענין כאן בפ"ז "ו"ש אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא כו' בלי שום שינוי בעצמותו ולא בדעתו כי בידיעת עצמו יודע כל הנבראים שהכל ממנו ובטל במציאות אצלו", שאין שום שינוי בעצמותו ולא בדעתו, היא תוצאה מהמבואר אודות ביטול העולמות, וכמ"ש שם אשר 'במה שנתבאר (אודות ביטול העולמות) יובן מ"ש אני ה' לא שניתי', והיינו שההסברה בזה שאין שינוי בדעתו היא כי הוא הידוע, וההסברה בזה שהוא הידוע היא כמ"ש כאן 'שהכל ממנו ובטל במציאות אצלו', שהכוונה לכל הענין שביאר לעיל שכל הנבראים בטלים במציאות ממש. ונמצא, שעיקר ההסברה כאן בדברי הרמב"ם שהוא ודעתו אחד הוא ש'הידוע' הוא אחד, 'שהכל ממנו ובטל במציאות אצלו', ורק בהמשך לזה ביאר ג"כ ש'הוא הידוע והוא המדע', ש'הקב"ה הוא אחדות פשוט בלי שום הרכבה וצד ריבוי כלל ואם כן ע"כ מהותו ועצמותו ודעתו הכל אחד ממש'.

והנה כבר בתחילת ביאור ענין ביטול העולמות, בפ"ג, כותב רבינו הזקן

עצמו הוא בחי' דעת עליון, ולכא' הכוונה ע"פ המבואר בתו"א ד"ה ארדה נא, שזהו בחי' גלוי וידוע.

שהנבראים בטלים במציאות כאור השמש בגוף השמש מצד תוכן הענין שהצמצום אינו כפשוטו, וש"כל הברואים הם במקורם תמיד רק שאין המקור נראה לעיני בשר", ובפרק ו' מסביר ש"שגם הארץ החומרית שנראית יש גמור לעין כל היא אין ואפס ממש לגבי הקדוש ברוך הוא כי שם אלקים אינו מעלים ומצמצם אלא לתחתונים ולא לגבי הקב"ה מאחר שהוא ושמו אלקים אחד", וכן בסוף פ"ו "ואם כן הם בטלים במציאות לגמרי לגבי דבר ה' ורוח פיו ית' המיוחדים במהותו ועצמותו ית' כמו שיתבאר לקמן כביטול אור השמש בשמש רק שהן הן גבורותיו במדת הגבורה והצמצום להסתיר ולהעלים החיות השופע בהם... אך אין הצמצום וההסתר אלא לתחתונים אבל לגבי הקדוש ברוך הוא כולא קמיה כלא ממש חשיבי כאור השמש בשמש ואין מדת הגבורה מסתרת חס ושלוש לפניו יתברך כי איננה דבר בפני עצמו אלא ה' הוא האלקים".

והיינו שבלי ביאור ענין צמצום שלא כפשוטו, באם ח"ו הצמצום היה כפשוטו והיה מעלים ומסתיר גם כלפי מעלה, לא היה אפשר לבאר שכל הנבראים בטלים במציאות ממש, מאחר שלפ"ז אינם נמצאים תמיד במקורם ממש.

ונמצא שבמ"ש כאן בתחילת הענין בפ"ז "שהכל ממנו ובטל במציאות אצלו", כלול גם זה שהצמצום אינו כפשוטו, כי זה שהצמצום אינו כפשוטו הוא ההסברה בזה שגם לאחר שהקב"ה צמצם אורו כך שלעינינו הכל נראה כיש ודבר נפרד לגמרי, מ"מ כלפי מעלה הכל בטל במציאות ממש. ועפ"ז יומתק דיוק הלשון 'אצלו', דאצלו דווקא הכל בטל במציאות כי הצמצום אינו מסתיר לגביה, משא"כ לתחתונים מכיון שהצמצום מסתיר כלפיהם.

ונמצא אשר ההסברה וההדגשה כאן בפ"ז בדברי הרמב"ם שבידיעת עצמו יודע כל הנבראים אינו הפי' הפשוט שעצמותו שכל אשר ע"ז הקשה המהר"ל דא"כ אתה נותן לו גדר, וכן אינו רק המבואר בדרך מצוותיך וכו' שהספירות הם אלקות, אלא כאן ביאר את זה שהוא הידוע ושידיעת עצמו יודע כל הנבראים בזה שכלפי מעלה, 'בידיעתו ית' (כהלשון בדא"ח) הנבראים אינם נבראים נפרדים, והכל אחדות פשוטה שלמעלה מכל גדר, כי הצמצום, אשר רק על ידו שייך גדר פרטי, אינו כפשוטו והוא רק לגבי התחתונים. והרמב"ם הרי הכריח את זה שהוא הידוע וכו' מזה שאל"כ, הרי הידיעה מוסיפה בו ריבוי וחיידוש ח"ו.

וא"כ יש לבאר בפשטות את ההכרח בפ"ז, דמאחר שמאמינים שהקב"ה יודע כל היצורים ומשגיח עליהם, וע"כ אין הידיעה מוסיפה בו ריבוי וחיידוש מפני שיודע הכל בידיעת עצמו וכמ"ש הרמב"ם, א"כ ע"כ שהנבראים אינם נפרדים אשר כנ"ל ההסברה בזה היא שהצמצום אינו כפשוטו, וא"כ 'הוא הידוע' והרי מהותו ועצמותו ודעתו הכל אחד, ותו לא מידי.

ועפ"ז מובן שלגמרי לא נוגע כאן בפ"ז אם יש לומר גדר מדע למעלה מאצי' או לא (תוכן ההגהה בפ"ט), כי ההכרח הוא מזה שא"א לומר שהנבראים הם נפרדים, וגם כפי המבואר שם בההגהה שאין לומר גדר מדע למע' מאצי', מ"מ באם מקבלים את דברי הרמב"ם ש'הוא הידוע' לגבי הידיעה שבעולם האצילות, בהכרח שהנבראים אינם נפרדים, וזה ייתכן רק באם הצמצום אינו כפשוטו כנ"ל.

וכבר נתבאר שאין להקשות שאולי יסברו כהמהר"ל (או כשיטה אחרת) דלא כהרמב"ם שהוא ודעתו אחד, כי כנ"ל מפורש בתניא שכל ההכרח הוא מדברי הרמב"ם, וגם אלו שסברו צמצום כפשוטו, אשר אדה"ז כותב כאן שאפילו לדבריהם יוכרחו סוף סוף לומר שהצמצום אינו כפשוטו, גם הם מודים לזה שהוא ודעתו אחד.

ו. ואין להקשות קושיא אחרת, מהמבואר בהמשך ההגהה שהביאור בזה שהוא הידוע ובידיעת עצמו יודע כל הנבראים בהידיעה שבאצילות, הוא מפני שהידיעה היא עי"ז שה' (למ"ד) כלים דאצילות נעשים נשמה וחיות לבי"ע ולכל אשר בהם, אשר בשטחיות נראה שביאור זה הוא הסבר אחר מהמבואר בפ"ז (עוד לפני הקטע שהושמט) שהביאור בזה הוא 'לפי שהכל ממנו ובטל במציאות אצלו', כי הרי בפ"ז מבוארים ב' נקודות, דמש"ש 'הכל ממנו' הוא הוא מ"ש כאן שהכלים דאצי' נעשים נשמה לבי"ע, ובלי נקודה זו הרי ידיעת עצמו אינה גם ידיעת הנבראים, ובפ"ז ממשיך 'ובטל במציאות אצלו', דבלי נקודה זו הרי נמצא שגם ע"י ידיעת נשמתם וחיותם של הנבראים, 'עצמו', יש דברים שאינו מכיר ח"ו, שהרי אם אינם בטלים במציאות והם נפרדים א"כ ידיעת חיותם האלקית אינה גם ידיעת הנבראים הנפרדים עצמם ובפרט של מעשיהם, וזה שבהכרח שבטלים במציאות הוא ההכרח שהצמצום אינו כפשוטו, כנ"ל.

אמנם לכאור' ניתן להקשות מהמבואר בכ"מ בדא"ח¹² בהתיווך בין דברי הרמב"ם האלו לדברי המהר"ל. ובהקדים שזה ברור אשר כאן בתניא ולפי המבואר בדא"ח אין להביא את דברי הרמב"ם ש'הוא הידוע והידוע והידיעה עצמה' כפירושם הפשוט שעצמותו ית' שכל (אשר עי"ז מבואר התוארים של הקב"ה), שהרי כבר הקשה ע"ז המהר"ל שא"כ אתה נותן לו גדר, והרי בפנים התניא בפ"ט מבאר אדה"ז בארוכה ריחוק הערך בין כל גדר, אפילו חכמה עילאה דאצי', לבינו ית', עד ש'האומר עליו שא"א להשיגו הוא כאומר על חכמה רמה ועמוקה א"א למששה

(12) מצות האמנת אלקות ושוורש מצות התפילה וכו'. ואף שבהערות לשיעורים בס' התניא, בסוף הקטע שלפני ההכרח שהצמצום אינו כפשוטו, ע"ז שחכמי הקבלה הסכימו עם הרמב"ם, מציין כ"ק אדמו"ר למצות האמנת אלקות ל'ביאור אדה"ז בזה', הרי בפשטות אין מזה ראייה שכל הביאור בשעה"ה"א הוא אותו ביאור שבהאמנת אלקות. אך באמת גם במקומות הנ"ל מבואר בהמשך הענין כבתניא כאן, וכדלקמן.

בידים". אמנם מבואר בדא"ח התיווך בין דברי הרמב"ם ודברי המהר"ל, שמקבלים דברי הרמב"ם 'הוא המדע' והכוונה שהספירות הם אלקות היינו געטליך ולא העצמות, והגם שע"פ ביאור זה צדק הרמב"ם בזה שהידיעה שבהספירות היא אלקות, מ"מ ע"פ ביאור זה צדקו דברי המהר"ל שהידיעה שבהספירות היא כמו פעולה לגבי העצמות, שהרי הספירות נמשכו ע"י הצמצום וכו', ולכן שייך בהם גדר מיוחד, ושינויים והתפעלות ממעשי הנבראים (לא כנשמה בגוף, אלא ע"י שהכלים דאצי' נעשים נשמה לבי"ע וע"י שהמלאכים מעלים את החוב והזכות של כל נברא למדריגת האצילות)¹³, משא"כ בעצמות, ולפי ביאור זה מבואר שהפי' ב'אני ה' לא שנית' הוא שהספירות ודעתו נמשכו רק לאחה"צ ו'לא שנית' קאי על עצמותו שלפה"צ.

וא"כ יש להקשות, דלפ"ז מהו ההכרח שהנבראים אינם נפרדים מזה שהקב"ה יודע כל מעשיהם, הרי לפי המסקנה בדא"ח אין הפירוש ב'הוא המדע' שהנבראים אינם נפרדים, אלא שהספירה היא אלקות, ומ"מ שייכת בהספירות ידיעת דברים נפרדים (ע"י המלאכים שמעלים כל מעשה עד לעולם האצי'), כיון שאי"ז העצמות ואדרבה נמשכה ע"י הצמצום.

אבל כד דייקת הרי כאן בשעהיוה"א בפ"ז כבר בתחילת ענין זה כתב אדה"ז "במ"ש יובן מ"ש אני ה' לא שנית' פי' בלי שום שינוי כלל כמו שהיה לבדו קודם בריאת העולם כך הוא לבדו אחר שנברא וז"ש אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא כו' בלי שום שינוי בעצמותו ולא בדעתו כי בידיעת עצמו יודע כל הנבראים שהכל ממנו ובטל במציאות אצלו", ולכאן ע"פ הביאור המבואר במקומות הנ"ל א"א לומר שאין שום שינוי בדעתו, כ"א שאין שום שינוי בעצמותו וגם לא באורו, אבל בדעתו שבאצילות הרי יש שינויים והתפעלות ממעשי הנבראים ודלא כהרמב"ם. ומזה מוכח שבתניא כאן מקבל גם את הפרט בדברי הרמב"ם שבידיעתו ית' אין שינויים ולא שייך בה התפעלות ממעשי הנבראים, ומבאר את זה בזה שהצמצום אינו כפשוטו¹⁴.

(13) ראה במקומות הנ"ל, ובתו"א ד"ה ארדה נא, ובמצות עבד עברי, ובכ"מ.

(14) ויש להוסיף שרואים פירוש זה בדברי הרמב"ם גם בהמשך הפרקים, שבתחילת פ"ח כותב רבינו הזקן "מ"ש הרמב"ם ז"ל שהקב"ה מהותו ועצמותו ודעתו הכל אחד ממש אחדות פשוטה ולא מורכבת כלל כן הענין ממש בכל מדותיו של הקב"ה", ובהמשך לזה (גם בהמשך לענין התוארים שם, אך גם ענין התוארים בא בהמשך לתחילת הענין) הנה בסוף פ"ט כותב (לאחרי ההגהה) "הנגלות לנו להאמין אמונה שלימה דאיהו וגרמוהי חד דהיינו מדותיו של הקב"ה ורצונו וחכמתו ובינתו ודעתו עם מהותו ועצמותו המרומם לבדו רוממות אין קץ מבחי' חכמה ושכל והשגה", ובפ"י מבאר את "ענין היחוד של הקדוש ב"ה ומדותיו שהוא בדרך משל כעין יחוד אור השמש שבתוך גוף כדור השמש עם גוף השמש שנקרא מאור", ש"נשמע ונתבונן ממשל אור השמש המיוחד ובטל במקורו ואינו עולה בשם כלל בפ"ע רק שם המקור לבדו כך כל מדותיו של הקדוש ב"ה ורצונו וחכמתו אינן

[ולכאו' כאן בשעהיוה"א יש צורך לקבל גם פרט זה בדברי הרמב"ם (דלא כהמהר"ל) שאין שום שינוי בדעתו, כי ענין זה נוגע לכללות המכוון שבפרק ז'. כי כנ"ל עיקר הכוונה בפ"ז הוא לבאר ביטול העולמות ולא הספי' (אשר את זה מתחיל לבאר רק בפ"ח), והרי כאן בפ"ז עוד לא ביאר שכמו שהוא ודעתו אחד כן הוא בכל הספירות, והביא רק שהוא ודעתו אחד. ולכאו' אפשר לבאר בזה שהענין שאין שום שינוי בדעתו ושהצמצום אינו כפשוטו נוגע גם לביטול כל העולמות, לא רק מפני שנתהוו ע"י הצמצום, כפשוט וכן"ל בפרקים שלפנ"ז, אלא יתירה מזו, שהרי כמו שמבאר בהמשך הענין בביאור ענין סוכ"ע, דעתו זה שבו באמת אין שום שינוי על ידי בריאת העולמות – הוא הוא המהוה ומחיה את העולמות וכל היצורים, ומזה מובן ביטולם בעצם מציאותם, וכמו שביאר בתחילת פ"ז ענין יחודא עילאה ותתאה בזה ש"לפי שמדת מלכותו ית' מיוחדת במהותו ועצמותו ית' בתכלית היחוד כמו שיתבאר (והוא המבואר בפ"י) הלכך גם בחי' המקום והזמן בטילים במציאות ממש לגבי מהותו ועצמותו ית' כביטול אור השמש בשמש", ואשר "הכל הוא בחי' מקום הבטל במציאות באור אין סוף ברוך הוא המתלבש בו על ידי מדת מלכותו המיוחדת בו ית' רק שמדת מלכותו היא מדת הצמצום וההסתיר להסתיר אור אין סוף ב"ה שלא יבטלו הזמן והמקום ממציאותם לגמרי ולא יהיה שום בחי' זמן ומקום במציאות אפילו לתחתונים", ענין צמצום שלא כפשוטו המבואר כבר בסוף פרק ו"ו. ואשר לכן מביא כאן בפ"ז את זה שאין שום שינוי בדעתו, וכן כבר בס"פ ו' ביאר שהצמצום אינו כפשוטו – כפרט בהביאור אודות ביטול העולמות, והוא הדין והוא הטעם כאן בההכרח שהצמצום אינו כפשוטו, וכמו שממשיך כאן "וז"ש בתיקונים תיקון נ"ז דלית אתר פנוי מיניה לא בעילאין ולא בתתאין"].

ולכאו' בכדי להצדיק דברי הרמב"ם גם בפרט הזה ולומר כמ"ש כאן בתניא שאין שום שינוי בדעתו גם ע"פ המבואר בשעהיוה"א אשר עצמותו מרום לגמרי מכל גדר מיוחד, צריך לבאר דברי הרמב"ם כמ"ש כאן בתניא, שהצמצום אינו כפשוטו והוא רק לגבי המקבלים, וא"כ לא רק שהנבראים אינם נפרדים אלא גם הספירות עולות בשם בפ"ע רק לגבי הנבראים, משא"כ באמיתית הענין אינם עולים בשם כלל וכמשל זוי השמש בגוף המאור וכמ"ש בפ"י, ואשר לכן גם השינויים שבהספירות אינן עולות בשם אלא לגבי המקבלים, משא"כ מצד למע' אין שום שינוי גם בדעתו, כי הצמצום אינו כפשוטו.

עולות ונקראות בשמות אלו כלל אלא לגבי הנבראים. ופשוט שהמבואר בפ"י זהו"ע צמצום שלא כפשוטו המבואר בכו"כ מקומות בדא"ח (וגם בסוף פ"י). ונמצא, שבפרקים אלו רבינו הוקן מבאר את דברי הרמב"ם 'הוא היודע והוא הידוע והוא הידועה עצמה' בזה שהצמצום אינו כפשוטו (אלא שבתחילה מבאר את נקודת הענין שהקב"ה ודעתו הם אחדות פשוטה, ובפ"י מבאר משל לזה).

ועפ"י נמצא שההכרח מיוסד על זה שמצד אחד ח"ו לומר שהידיעה היא ידיעה שחוץ ממנו ח"ו (הלשון בדא"ח על ביאור המהר"ל שהידיעה היא כמו פעולה), אלא כו"ע הם 'מאמינים בני מאמינים' שהקב"ה יודע כל היצורים ומשגיח עליהם כי הוא הידוע והידוע והידיעה עצמה (כהרמב"ם ודלא כהמהר"ל), ומצד שני כולם מאמינים שהקב"ה פשוט בתכלית הפשיטות מכל גדר (כהמהר"ל ודלא כהרמב"ם), ולכן מוכרחים לומר שהידיעה היא ידיעה ובגדר מדע רק לגבי המקבלים, אך מצד הקב"ה גם מדרי' הידיעה פשוטה בתכלית הפשיטות כי הצמצום אינו כפשוטו.

ועפ"י הכוונה כאן בדברי הרמב"ם 'הוא הידוע' וכו' היא ש'הוא' הפשוט מכל גדר ושינויים נמצא בפשיטותו גם במדריגת דעתו, כי הצמצומים אשר על ידם נתהוו הספירות אינם כפשוטם, ומצד למעלה מאיר האור שלמעלה מכל גדר ולמעלה מהצמצום גם לאחר הצמצום.

ובזה יומתק מה שיש לדקדק בזה שהמשפט המסכם שבסוף הקטע של ההכרח שהצמצום אינו כפשוטו הוא 'הרי כביכול מהותו ועצמותו ודעתו הכל אחד'¹⁵. ולכאז', באם מדובר אודות ידיעת כל היצורים שלמע' מהצמצום, א"כ נראה שמשוהו חסר כאן, שהרי בסוף ההכרח צריכים לחזור למה שמכריחים, שהצמצום אינו כפשוטו, וכאן מסיים באמצע (ואף שמאמצע ההכרח מובן הסוף, מ"מ לכאז' הרי עכ"פ במשפט מסכם צ"ל סוף ההכרח ולא אמצעו).

משא"כ באם מדובר אודות ידיעה שלאחר הצמצום, וההכרח הוא מזה שהוא ודעתו אחד אשר הפירוש בזה לפי מה שמבואר כאן בשער היחוד והאמונה הוא שהצמצום אינו כפשוטו, א"כ זה עצמו שכותב אשר מהותו ועצמותו ודעתו הכל אחד הוא הוא הענין שהצמצום אינו כפשוטו.

ועפכ"ז השלילה בתניא כאן מהדמיון לידיעת האדם, שאצל האדם הידיעה היא דבר נוסף על מהותו משא"כ למעלה, אינה רק שלילה מהגבלת הידיעה כבהפירוש הפשוט שבדברי הרמב"ם, אלא גם שלילה מכל גדר כבדברי המהר"ל, כי גם זה שהמושג של ידיעה היא גדר אחר מעצם הפשוט מכל גדר הוא רק אצל ידיעת האדם ולא למעלה גם בהידיעה שבאצילות, כי למעלה הידיעה היא בבחי' ידיעה רק לגבי למטה, לגבי המקבלים, משא"כ באמיתית הענין כלפי מעלה הרי הכל הוא אחדות פשוט והצמצום אינו כפשוטו.

ועפכ"ז מובן שאין סתירה כלל מביאור זה שבתניא להמבואר בד"כ, וגם בההגהה בפ"ט, בתיווך הרמב"ם והמהר"ל שהספי' הם אלקות ושגדר מדע אינו

15) יש להעיר שבתניא מהדו"ק יש וא"ו המוסיף, 'והרי דעתו' – כך שאי"ז משפט המסכם ההכרח אלא חלק מההכרח. גם לפ"ז אפשר לפרש כפנים כמובן, אלא שע"פ הביאור בפנים יומתק עוד יותר הגירסה בנדפס שאין וא"ו המוסיף.

שייך למע' מאצי', כי זה שהצמצום אינו כפשוטו הוא רק מצד האור שלמע' מהצמצום, והתיווך שהספי' הם אלקות ושגדר מדע לא שייך למע' מאצי' הוא גם מצד האור שלאחר הצמצום, ולכן מצד האור שלאחז"צ צדקו דברי המהר"ל שהדיעה היא פעולה לגבי העצמות ושייך בה התפעלות ממעשי הנבראים (וגם בזה צדקו דברי הרמב"ם שהספי' הם אלקות), ורק מצד האור שלפח"צ הנה גם בדעתו שלאחז"צ אין התפעלות ממעשי הנבראים כי הצמצום אינו כפשוטו ואינו מסתיר כלל. וממילא כמובן אין סתירה כלל בין ההכרח שבפ"ז (שצדקו דברי הרמב"ם בזה שאין שינוי בדעתו ולא התפעלות ממעשי הנבראים) לבין ההגהה בפ"ט (שגדר מדע אינו שייך למע' מאצי', כהמהר"ל). וכבר נתבאר שבאמת כתב אדה"ז במפורש כאן שההכרח כאן שהצמצום אינו כפשוטו הוא מדעת הרמב"ם, ואין מקום להקשות אשר אלו שסוברים צמצום כפשוטו יסברו כשיטות אחרות.

ז. אך ע"פ האמת נראה שלא רק שכנ"ל אין סתירה בין המבואר בדא"ח בתיווך הרמב"ם והמהר"ל והמבואר בשעהיה"א שאין שום שינוי בדעתו בין לפני הבריאה ולאחר הבריאה (אשר מזה הוא ההכרח שהצמצום אינו כפשוטו), אלא יתירה מזו, שבאמת הנה המכוון בהמבואר בדא"ח במקומות הנ"ל שהביאור בדברי הרמב"ם שהוא המדע הוא שהספירות הם אלקות – הוא הוא המבואר בשעהיה"א שהספירות עולות בשם רק לגבי הנבראים ולא לגבי הקב"ה¹⁶. כי בזה גופא שאומרים שהספירות הם אלקות מובן שהגדר הפרטי שלהם בטל במציאות ומיוחד עם האור שלמעלה מגדר פרטי והוא רק פרט מהכח שיש לו בגבול ואינו גבול אמיתי, דאל"כ הרי היו בבחי' דבר נפרד, שהרי הקב"ה הוא אחדות פשוטה שאין בה שום גדר פרטי. והרי הביטול בעולם האצילות הוא בכללות ביטול במציאות (משא"כ בבי"ע), ואפילו נשמות דאצילות אינן דבר נפרד והגבול שלהם בטל במציאות עד שגם עוה"ז אינו מסתיר בפניהם כלל מדבקות וביטול זה, וכ"ש בהספירות. אלא שבביאור ענין ביטול זה יש כו"כ שיטות, וכן כמה ביאורים בדא"ח, אבל עכ"פ הרי לכל השיטות בהכרח שהגבול של הספירות בטל במציאות בעולם האצילות, וזהו המכוון בזה שהספירות הם אלקות.

[ובפרט לפי המבואר בכ"מ שהכלים דאצילות הם רק כח הגבול שמגביל מחוץ לאצי'. אבל הרי אפילו באם הכלים דהע"ס דאצי' הם גבול ממש באצי' עצמו¹⁷, מ"מ הר"ז רק הגבלה רצונית שאינו גבול אמיתי ושמסתיר רק לגבי

16) וכמבואר בהאמנת אלקות (נא, ב ואילך) ובשורש מצות התפילה שם (קלב, א) את המבואר בשעהיה"א כאן שהספירות בטלים בתכלית במציאות ממש כאור השמש בשמש וכו', בהמשך להמבואר שם בהתיווך בין הרמב"ם והמהר"ל.

17) דרך מצוותיך קא, א מאגה"ק ס"כ.

המקבלים¹⁸, דאין עצם מסתיר על עצם, שזה"ע שהצמצום אינו כפשוטו¹⁹.] וכשם שהגדר הפרטי של הספי' בטל במציאות ואינו גבול אמיתי, כן כל השינויים וכל ההתפעלות ממעשי הנבראים בטלים במציאות בעולם האצילות ומצד האצילות הם רק פרט בהכח שיש לו בגבול ולא גבול אמיתי. אלא שלגבי הנבראים ה'כח שיש לו בגבול' אינו בטל במציאות, כי הנבראים מקבלים רק את הגבול, ומצד הנבראים ביאור ענין 'אני ה' לא שנית' הוא אודות העצמות דווקא, משא"כ מצד הספי' שבאצי'.

והרי כל הביאור בפ"י שבשעהיהו"א בא לבאר 'ענין היחוד של הקב"ה ומדותיו', איך דאיהו וגרמוהי חד והוא ודעתו אחד, כיון שביאר לפני"ז באריכות איך שהקב"ה רם ונשא מכל גדר ומגדר שכל ומדע, והרי הספירות הם מדותיו של הקב"ה שרם ונשא מכל גדר פרטי, וא"כ הם מיוחדים עמו, וכיון שהוא אחדות פשוטה שלמעלה מכל גדר, א"כ בהכרח שהספירות שמיוחדות עמו הן רק אחדותו הפשוטה ולא דבר נוסף או גדר פרטי, אך לאידך הרי מדובר אודות מדות וגדר מדע – ולכן מבאר שהגדר הפרטי של הספירות נקרא בשם רק לגבי הנבראים, משא"כ כלפי מעלה, והיינו שהגבול של הספירות בטל במציאות, ורק לגבי הנבראים שאינם בטלים במציאות מורגש הגבול של הספי' כדבר בפ"ע.

ובסגנון אחר: זה שהצמצום אינו כפשוטו ואינו מסתיר לגבי הקב"ה כ"א לגבי הנבראים, מורגש בגלוי בעולם האצילות²⁰, דעולם האצילות הוא 'הקב"ה', אלקות. והיינו שבאצי' מאיר יחודא עילאה, ביטול המציאות.

ח. וע"פ הנ"ל אולי יש לבאר עוד יותר איך שההגהה שבפ"ט אינו שייך לההכרח שבפ"ז, ובהקדים שיש לדקדק דבשלמא תחילת ההגהה 'סוד הצמצום' וכו' בא בהמשך להכתוב בפנים התניא בסוף ביאור ענין התוארים 'וענין ההמשכה והאצילות איך ומה ידוע למשכילים', אבל ההמשך 'והנה אחר שנתלבש אור א"ס בבחי' כלים דחב"ד אז שייך לומר מ"ש הרמב"ם הוא הידוע והוא המדע והוא הידוע ובידיעת עצמו וכו' לכאן' מקומו מתאים יותר בהשלילה, בהביאור לעיל בהפרק שם מבואר שלגבי הקב"ה גם חכ' דאצי' נחשבת כעשייה גשמית, ולא כל כך כאן בהחיוב, בהמשך לביאור ענין התוארים ע"י כלים דאצי', בפרט אם בא כפי' רנ"ג לחדש חידוש עצום בענין השלילה אשר גם בשעת כתיבת פנים התניא לא סבר כן. ואפי' לפי הפי' הפשוט, שמבהיר שהתוארים שייכים רק באצי' ולא למע' מזה

(18) ד"ה אדם כי יקריב בתרס"ו.

(19) ד"ה וידעת תרנ"ז ובכ"מ.

(20) ויומתק ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חכ"א ע' 441) בההבדל בין הנמשל בפ"ג להנמשל בפ"י, שהנבראים בטלים והספירות מיוחדות.

כמו שביאר בפנים לעיל, צ"ב, שמשמע קצת ככפל הענין עוד הפעם מאחר שכבר ביאר בארוכה לעיל שחכ' דאצי' נחשבת כעשייה גשמית, וכשקוראים בהמשך לזה "ומה שהקדוש ברוך הוא נקרא חכם בכתוב... היינו משום שהוא מקור החכמה שממנו ית' נמשך ונאצל מהות מדרגת חכמה עילאה שבעולם האצילות" לכאו' מובן מעצמו שאינו כן למע' מאצי', וידוע גודל הדיוק של אדה"ז בכל אות שבספר התניא, ומה בא להשמיענו בהגהה זו.

אמנם כד דייקת הרי כאן לא כתוב שיש לבאר מה שנקרא חכם בזה שהוא היודע וכו' כדברי הרמב"ם, אלא שהוא נקרא חכם ע"ש שהחכמה שבאצילות נמשך ונאצל ממנו. כמובן שההדגשה היא שספי' החכמה היא אלקות ולא כמו שאר נבראים ח"ו, אשר לכן אפשר לקרוא את הקב"ה על שמה, אבל מ"מ הביאור אינו שמכיון שספי' החכמה היא אלקות לכן מתארים את האלקות שבספי' החכמה בתואר חכם, אלא (לכאורה) שמכיון שספי' החכמה שהיא אלקות נמשכה מהקב"ה (שלמעלה מחכמה כמבואר לפני זה גודל ריחוק הערך), לכן מתארים אותו – איך שהוא למעלה ורחוק מחכמה – בתואר חכם. וע"ד הביאור בזה שחכ' דאצי' נקרא חכמה ע"ש שממנה נמשך חכמה בבי"ע²¹. וגם לעיל כשהביא את דברי הרמב"ם, הרי כנ"ל נקודת דברי הרמב"ם שהוא המדע הובאו בתניא לבאר את השלילה, שח"ו אינו כידיעה מורכבת, ולא לבאר את התוארים חכם ויודע וכו'.

[וסימוכין לזה שכאן מבאר שהתוארים מתארים אלקות למעלה מהספירות ע"ש שממנו נמשכו, יש בסוף המהדורא קמא של פרק ד' במצוות האמנת אלקות, אשר שם הרבה לשונות ובפרט בסופו דומים להפליא לפ"ט בשעהייה"א, וז"ל: "וזהו פי' התוארים שנקרא הוא ית' חכם וחסיד כו' שבחי' החכמה היא כלי החכמה דאצילות שהיא אלקות וכן החסד הוא כלי החסד, אמנם מה שעצמותו ית' שהוא למעלה מעלה מגדר החכ' כנ"ל נק' חכם היינו ע"ש התלבשותו בספי' החכ' שאז הוא מתחכם בה ויודע הנב' בדעת זה כנ"ל". ואף שבתחילת הפרק (כשהביא מהרמ"ק) קורא לאורות עצמות (כלשון הרמ"ק), הרי כאן בסוף הפרק כבר נקראים בשם אורות, ומשתמש בשם עצמות למה שלמע' מהתלבשות בהספי', וכמ"ש לפני כן "והאור הפשוט מתייחד עמהן בתחילת היחוד כנ"ל אמנם עצמותו הוא למעלה מעלה מזה כנ"ל".]

וע"פ כל הנ"ל יש לבאר בדרך אפשר את הכוונה בהגהה שבפ"ט, שבא לבאר למה בפנים התניא לא ביאר כדברי הרמב"ם אשר כבר הביא כמ"פ בפרקים

21) ד"ה פתח אליהו בתו"א וכו'. ואף ששם ובכ"מ שולל אותו ענין מלמע' מאצי' שהרי אצי' היא יש מאין, מ"מ הרי מבואר בדא"ח שיש לכלים שורש ומקור עד למע' מע'. ובכל אופן הרי כאן בתניא ביאור זה תלוי גם בהמבואר בהמשך בפ"י שהספי' אינן עולות בשם כלל כ"א לגבי הנבראים וד"ל.

שלפנ"ז. והביאור הוא שגדר מדע אינו שייך למע' מאצי', וא"כ לא יצדק לתאר את הקב"ה כמו שהוא למע' מהתלבשות בכלים ולמעלה מאצי' בתואר יודע מצד הספירה, גדר מדע, כשלעצמה. והרי ע"פ הנ"ל שכאן בתניא מבאר את דברי הרמב"ם ע"פ דא"ח בזה שהספי' אינן עולות בשם כלל כ"א לגבי הנבראים, ולא בזה שהספי' הם אלקות ולא עצמות, א"כ הרי הסברת ענין התוארים חכם וכו' צ"ל הסברה שמצדיקה את התוארים גם למעלה מגדר מדע, כי מצד למע' הרי מורגש רק הבלי גבול שלמעלה מגדר מדע, ותוארים אלו הרי כתובים בתורה וגם חז"ל וכו' והם אמת לאמיתו. ולכן מבאר בפנים הפרק שאף שאמת שע"פ המבואר בתניא הקב"ה איך שהוא באין ערוך לגמרי מיוחד עם הספי' באחדות פשוטה (כיון שהצמצום אינו כפשוטו), מ"מ מתארים אותו אפילו כמו שהוא למעלה מהם בתוארים ע"ש שממנו נמשכו ונאצלו (וע"ד המבואר בסוף פרק ד' ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר, שמכיון שהצמצום עצמו אלקות, לכן הוא מציאות אמיתית). ועפ"ז מובן שההגהה לא באה להגביל את המבואר בפנים שהוא היודע וכו' רק לעולם האצי' ולא למעלה מזה (כמו שמשמע מקושיית הרנ"ג), שהרי המבואר בפנים הוא שהצמצום אינו כפשוטו ושגם במדידת דעתו אינן שייכות שום שינויים וכ"ש למע' מזה.

ט. ובנוגע לסיבת השמטת ההכרח שבפ"ז, הנה רנ"ג הביא (ס"ב) מפ"ה השמועה ("שמעתי אומרים") שהשמיטו את זה בכדי להשקית יותר את המחלוקת עם המתנגדים, ויש לציין שכך כתב הר"י מונדשיין במבוא לספר 'תורת חב"ד' – ביבליוגרפיות' על התניא (עמוד 15 הע' 48). והקשה ע"ז הרנ"ג שלכא' אין סיבה שדווקא קטע זה יעורר את המחלוקת יותר מכל שאר הספר שבו מבואר שיטת החס' באחדות ה' שהמתנגדים יצאו כנגדה, ואם מפאת הלשונות היה אפשר להשמיט רק אותן ולא את ההכרח עצמו. ולכא' יש לתרץ בפשטות אשר יש לחלק בין הסברת שיטת החסידות, לבין הכרח שלא נותן מקום לשיטה אחרת, וכמובן שכשהחסידים יקראו תגר על שיטת המנגדים באחדות ה' זה יעורר חמת המנגדים יותר מכשהחסידים רק מבארים שיטתם הם והמתנגדים הם שתוקפים. ורק בקטע זה של ההכרח שבפ"ז מכריח אדה"ז במפורש דלא כשיטתם מעיקרי האמונה²². וידועים האזהרות של כ"ק אדה"ז לחסידיו באגרותיו שלא לתקוף את

22) וע"פ ביאור זה בסיבת ההשמטה ייתכן אפילו שאדה"ז בעצמו סידר את ההכרח וההמשך עד סוף פ"ז במקומו הנדפס בפ"ז ועפ"ז הדפיסו כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב, שהרי בהמהדור"ק ששם נמצא במק"א יש כמה שינויים מהנדפס, ואין לנו את גת"ק. ויש להעיר שיתכן ביאור אחר שאין עליו קושיות הנ"ל, והוא שידוע (הובא בשיחת ש"פ תבוא תשמ"ז) שבהוצאות הראשונות נרשם בסוף שעהיוה"א 'חסר', וגם שהרה"ק מסטאראשעלע כתב שאדה"ז לא הספיק להשלימו'. ועפ"ז י"ל, שיתכן שהושמט על מנת שמקום ההכרח יהיה במקום אחר, בהמשך שחסר (שהרי בפ"י מבואר תוכן ענין צמצום שלא כפשוטו, ופ"א וי"ב הם המשך אחד לסוף פ"י שגם העשרה מאמרות

המתנגדים בחזרה, ביחד עם זה שכמובן עמד לימין צדקת החסידים בכל פרט, והדברים פשוטים ומפורסמים²³.

אבל בכל אופן יש לציין שכ"ק אדמו"ר ברשימות על התניא על תחילת קטע זה כתב וז"ל: "עד ס"פ זה נשמט בכל הדפוסים מפני", ואחרי 'מפני' נשאר מקום חלק²⁴. וע"ד הצחות י"ל שבוזה גופא מלמדנו רבינו שעל אף שאפשר לומר סברות, מ"מ הרי בלי קבלה מפורשת מרבותינו נשיאנו אי אפשר לדעת ועדיף להשאיר המקום 'חלק'.



פירוש "אור אין סוף" (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם הערתי על מ"ש בד"ה באתי לגני תשכ"ב פרק ג (בלתי מוגה), שיש ב"אור אין סוף" שני פירושים, האחד שהאור הוא "של אין סוף", והשני שהאור עצמו הוא אין סוף, ומבאר בהמשך באתי לגני תש"י (פרק יב) "שבענין המדובר, הכוונה היא שהאור עצמו הוא אין סוף" – שלכאורה הוא חידוש על המבואר בכו"כ מקומות שהפירוש השני הוא הנכון.

והעירוני כמה מרבותי, שהכוונה היא אשר לפי פירוש הרמ"ק המובא בהמשך

הם רק לגבינו). וכידוע שאדה"ז דייק ושקל בדעתו הק' הלוך וחזור אפילו אודות וא"ו המוסיף וכ"ש במקום ענין שלם.

23) ויש לציין שבדורנו נתפרסם בשם גדול אחד שהשמיטו ענין זה כיון שהודו לשיטת הגר"א שהצמצום כפשוטו... ופשוט שיש כאן טעות, שהרי א) זה שהצמצום אינו כפשוטו מבואר כבר בפנים התניא בחלקים שלא הושמטו, כנ"ל ב) ככל הנראה מפיצי שמועה זו חשבו שמקודם נדפס התניא עם קטע זה, ולאחר מכן הושמט, ובאמת הרי מלכתחילה לא נדפס כלל ואח"כ הדפיסו כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב. אמנם באם יש גרעין של אמת בשמועה זו, לכא' הוא השמועה אצל חסידי חב"ד, שהושמט על מנת שלא לתקוף את המתנגדים. עוד יש להביא ראיה להביאור שנשמט ע"מ שלא לתקוף את המנגדים מזה גופא שישנה שמועה שגדול זה אמר כנ"ל, כי זה מראה שענין ההשמטה באמת פעלה בכדי להשקיט את המחלוקת, עד כדי כך שהיו שחשבו שכבר אין מחלוקת כי הודו להמנגדים...

24) בפשטות הביאור בזה הוא שהענין היה טעון בירור נוסף (ואם כ"ה אצל כ"ק אדמו"ר כ"ש אצל אנשים רגילים). עוד י"ל שבאם ההסברה בזה היא כנ"ל שנשמט בכדי שלא לתקוף את המתנגדים, מובן שכ"ק אדמו"ר לא היה כותב סיבה זו כמו שהיא בספר שהתכנית היתה להדפיסו, ובפרט שהרי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב הדפיסו במקומו.

החודש תרס"ו (שצויין שם) שהאין סוף הוא עצמותו בלבד, מוכרח לפרש שאור אין סוף פירושו "אור של אין סוף".

ועוד העירני הגרמ"ג שי' שבעצם מפורש כן בכמה מקומות (סה"מ תרס"ד ע' ל. אור התורה במדבר, נשא הוספות ע' 82. סה"מ תקס"ז ע' כב (שצויין שם)), שלפי דעת כמה מקובלים הפירוש הוא "אור של אין סוף".

ברם בכל המקורות הללו מפורש שאין זה הפירוש האמיתי, ולא הביאו אותו אלא לשלול, ואילו במאמר דנן מפורש שהם שני פירושים שווים. ועוד צע"ק קצת, דשם הבאתי מספר הערכים ערך אוא"ס, שנכתב הערך אחרי אמירת מאמר זה, שגם שם שולל לגמרי הפירוש "אור של אין סוף".

[ואגב יש להעיר מהלשון בספר המאמרים תרל"ד ע' שמה: "אבל בחי' אוא"ס ב"ה הסוכ"ע (שהוא מה שקורים בלשון החסידות עצמותו ומהותו ית"י)].



השיטות בעניין נמנע הנמנעות

הנ"ל

בספר המאמרים תרל"ד ע' שעו (והיא הנחה מד"ה מים רבים תרל"ד): "דהנה יש חקירה בין הרמב"ם והרמב"ן אם יש לנמנע טבע קיים ואם יוכל להיות החוק הבורא ב' הפכים בנושא אחד כמו רוכב ואינו רוכב".

והנה בדרך כלל בחסידות מובא שהסובר שהקב"ה הוא נמנע הנמנעות הוא הרשב"א (וכבר דנו בקובץ זה במ"א היכן המקור ברשב"א), אבל כאן מובא כמקור לזה הרמב"ן.

ואם אין זו פליטת הקולמוס של המניח, אולי יש מקום לומר שלפי הפלוגתות האחרות שהובאו בחסידות בין הרמב"ם והרמב"ן, כגון לענין השראת השכינה במקדש, אולי הכוונה כאן לרמזו שלשיטת הרמב"ן באותן סוגיות נראה דס"ל ג"כ כדעת הרשב"א בענין נמנע הנמנעות. ויש לעיין בזה עוד.



חלוקת הרקיע לש"ס מעלות

הנ"ל

בד"ה ועתה יגדל נא תרס"ה (ע' תט במהדורה החדשה) מביא משל על ענין נפש נושא כחות:

"והדוגמא לזה יובן עד"מ הרקיע שמחלקים בו ש"ס מעלות, הרי אין זה שהמעלות ישנם ברקיע, היינו שהרקיע מתחלק בהתחלקות זאת, שהרי הרקיע הוא עצם פשוט בלי שום התחלקות, רק אנו מחלקים בו מעלות בהילוך השמש ברקיע, לענין קירוב וריחוק השמש לגבי הארץ, אבל לא שהרקיע עצמו מחולק בהמעלות כו".

והעירני ח"א, דלכאורה צ"ע פירוש הלשון "לענין קירוב וריחוק השמש לגבי הארץ", דהרי החילוק באיזו מעלה השמש נמצאת אינו משנה לגבי קירובה וריחוקה מכדור הארץ.

ואולי יש לפרש הכוונה, שכאשר השמש היא במעלה מסויימת האור שלה מאיר בתוקף יותר על הארץ, כגון בחצי היום, היינו שאין כאן שינוי בקירבת השמש לארץ אלא באופן הארת האור על הארץ.



כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו*

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

הגה"ק בעל 'תולדות יעקב יוסף' מפולנאה זי"ע מביא בספריו הק', בשני מקומות נפרדים, אותו רעיון מאותו מקור ששמע, אבל על שני פסוקים נפרדים:

[א] בספרו 'צפנת פענח' (לט, א) נאמר וז"ל: "שמעתי מפי המגיד מו' מנחם

(* לעילוי נשמת אמי מורתי מרת הינדל קלויזנר הכ"מ בת הגאון הק' רבי ישכר שלמה טייכטאל זצוק"ל הי"ד בעל 'משנה שכיר' ו'אם הבנים שמחה' – שנלב"ע בי"ד ניסן – שבת הגדול ברעוא דכל רעוין – ערב פסח – בזמן הקרבת קרבן פסח תשפ"א. תנצב"ה. ויה"ר מהשי"ת לקיום היעודים בלע המות לנצח וגו' והקיצו ורננו שוכני עפר וגו'. והיא בתוכם.

לעילוי נשמת אביה הגאון הק' רבי ישכר שלמה טייכטאל זצוק"ל הי"ד בעל 'משנה שכיר' ו'אם הבנים שמחה' ראב"ד ור"מ ד'שיבת מוריה' דק"ק פישטיאן (סלובקיה) – נהרג עקדה"ש י"ג שבט תש"ה. תנצב"ה.

מענדיל דק"ק באר, [עה"פ (שמות א, טז)] אם בן הוא והמיתן אותו, שימית את המדה הטובה שישנה בו, ולא יתגאה בה, רק אם בת היא – שיש בו מדה רעה, יזכרנה תמיד ויחיינה לנגד עיניו. ודפח"ח".

[ב] בספרו 'תולדות יעקב יוסף' (פר' תזריע) כתב וז"ל: "וכל הבת תחיון (שמות א, כב), וז"ל: שמעתי מהר"מ מו"ה מענדיל מבאר, פי' הפסוק כל הבן הילוד – שהוא מעשה הטוב, היאורה תשליכוהו, שלא ישים זה לעיניו, וכל הבת תחיון – שיהי' נגד עיניו תמיד, והיטב דבר. ודפח"ח".

בקובץ 'נחלתנו' – שמות תשפ"ב – גליון תכח (מדור 'מי יודע' אות א) מבקש הרב ק. מנדלוביץ הסבר על שינויי הלשונות בין מ"ש ב'תולדות יעקב יוסף' למ"ש ב'צפנת פענח': "האם אחד מהקוראים הנכבדים יכול לפרש על השינוי הלשון, שבמאמר הראשון, בו מדובר מענין מדות – כלשונו "שהמדה הטובה שישנה בו", כותב... והמיתן אותו, ובמאמרו השני, בו מדובר מענין עשיה ומעשה – כלשונו "שהוא המעשה הטוב", אומר... היאורה תשליכוהו, האם ישנה כוונה מיוחדת בשינוי הלשון, או אולי הלשון לאו דוקא ואין נפקא מינה ביניהם?", עכ"ל.

והנראה בזה בס"ד, בהקדים הא דאיתא ב'לקוטי שיחות' חלק א שמות ס"א, שמבאר הרבי, דכשפרעה גזר לעמו דכל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון (א, כב), כוונתו הי' לב' גזירות, דכל הבת תחיון נמי גזירה הוא, והיינו לחנך בנות ישראל בדרך המצרים ולהרוג אותם ברוחניות, ומדייק כן בתיבת "תחיון" – "זיי באלעבן" [=להחיות אותן] – ולפ"ז מבאר שם שינוי הלשון שנאמר כשגזר פרעה לפנ"ז להמילדות העבריות (א, טז) "אם בן הוא והמיתן אותו, ואם בת היא וחיה" (ולא קאמר ותחי'), כיון שכאן הכוונה רק שלא להרוג אותן בלבד, ואין כאן גזירה, ואמר כן, כדי שיוכל לבצע על ידן הגזירה בהצלחה, לכן 'הרגיע' אותן, עכ"ל.

והנה עפ"ז נראה לבאר מדרשות חלוקות, דאיתא במדרש לקח טוב עה"פ ואם בת היא וחיה (טז): "לפי שהיו מצריים שטופים בזימה, לפיכך אמר להם ואם בת היא וחיה" עכ"ל.

ועה"פ "וכל הבת תחיון", איתא בשמו"ר (פ"א כב) "מה צורך לפרעה לקיים הנקבות, אלא כך היו אומרים נמית הזכרים ונקח הנקבות לנשים לפי שהיו המצרים שטופים בזמה" עכ"ל – ועי' ב'תורה שלמה' שם (אות יו"ד) שעד"ז איתא עה"פ בכת"י חמאת החמדה: "...ויקחו המצרים מהם נשים שהיו שטופים בזמה" עכ"ל.

והנה ב'תורה שלמה' (שם אות קעח) בדברי ה'לקח טוב' העיר, דלקמן (אות

(ריד) ב"שמו"ר דרשו כן על הפסוק וכל הבת תחיון, וכנראה שהי' לפני בעל הלקח טוב דרש זה גם על הפסוק שלפנינו" עכ"ל.

ברם לפי המבואר ב'לקוטי שיחות' נראה דאינו אותו דרש, ובאמת מדרשות חלוקות הן, דב'לקח טוב' מבואר רק שהניחו אותם לחיות בלבד, אבל לא לקחת אותם לנשים, והיינו שלא מבואר כאן שרצו לשנותם למצריות (לחנך אותן בדרכם ולהוליד מהן ילדים) כיון שבכתוב נאמר רק וחי' ולא תחיון, משא"כ בשמו"ר מבואר שלא רק הניחו אותם לחיות, אלא שרצו לשנותם למצריות, והיינו לקחת אותן לנשים (אשתו כגופו דמי') ולהוליד מהן ילדים ע"ד מצריים וכו', וזה הדרש מתאים בדוקא על הפסוק ותחיון כנ"ל, ולא על וחי', וכן הדרש שב'לקח טוב' מתאים דוקא על וחי' ולא על ותחיון.

ועד"ז י"ל בנדו"ד, דב'צפנת פענח' מיירי על הפסוק הראשון (שם טז) דמדובר אודות עצם מהות המדה (הטובה) שיש באדם, שיכול לגרום לגאווה, ואותו 'והמיתן אותו' – שחייבין לעוקרו מן השורש לגמרי, [ואינו די ב'היאורה תשליכוהו' בלבד – שיש אפשרות להנצל מזה כמו שקרה למשה רבנו], וכדאיאת ב'תניא' סוף פרק כב: "ולכן אמרו רז"ל שגסות הרוח שקולה כע"ז ממש, כי עיקר ושרש ע"ז הוא מה שנחשב לדבר בפני עצמו נפרד מקדושתו של מקום, ולא כפירה בה' לגמרי, כדאיאת בגמ' דקרו ליה אלהא דאלהיא, אלא שגם הם מחשיבים עצמם ליש ודבר בפני עצמו, ובזה מפרידים את עצמם מקדושתו של מקום ב"ה מאחר שאין בטלים לו ית', כי אין קדושה עליונה שורה אלא על מה שבטל לו ית' כנ"ל, ולכן נקראי' טורי דפרודא בזה"ק, והרי זו כפירה באחדותו האמיתית דכולא קמיה כלא חשיב, ובטל באמת לו ית' ולרצונו המחיה את כולם ומהוה אותם מאין ליש תמיד", עכ"ל.

משא"כ בענין ה'מעשה הטוב' בלבד שב'תולדות יעקב יוסף', שאינו עצם מהות המדה, אזי די ב'היאורה תשליכוהו' (ולא צריך להעמיק לידי 'והמיתן אותו', שזה פעולה חמורה יותר – שהרי משה רבנו לא נשרד רק מ'היאורה תשליכוהו' על מנת לבטל את הגאווה – וכלשונו בצפ"נ: שרק "שלא ישים זה לעינו" בלבד, ולא כמ"ש גבי מהות המדה: "שימית את המדה הטובה שישנה בו, ולא יתגאה בה".

והכי נמי גבי 'אם בת היא' – שאם יש בו מדה רעה – אזי (מצד חומרת המצב עצמה) לא זקוקים לידי 'ותחיון' – על מנת "שיהיה נגד עניו תמיד", ודי ב"וחיה" בלבד – משא"כ גבי 'מעשה' (פעולה) רעה בלבד (שקלה בהרבה מה'מדה') לא די רק ב"וחיה", אלא זקוקים ל"ותחיינה" – וכמ"ש רבנו הזקן ב'תניא' – 'אגרת התשובה' פרק יא: "ומ"ש וחטאתי נגדי תמיד אין המכוון להיות תמיד עצב נבזה ח"ו, דהא כתיב בתרי' תשמיעני ששון ושמחה וכו' ורוח נדיבה תסמכני וכו', ומשום שצ"ל כל ימיו בתשובה עילאה שהיא בשמחה רבה כנ"ל, אלא נגדי דייקא,

כמו ואתה תתיצב מנגד מנגד סביב לאהל מועד יחנו, ופרש"י מרחוק. והמכוון רק לבלתי רום לבבו ולהיות שפל רוח בפני כל האדם כשיהיה לזכרון בין עיניו שחטא נגד ה'. ואדרבה לענין השמחה יועיל זכרון החטא ביתר שאת בכדי לקבל בשמחה כל המאורעות המתרגשות ובאות בין מן השמים, בין ע"י הבריות בדיבור או במעשה (וזה עצה טובה להנצל מכעס וכל מיני קפידא וכו'), וכמארו"ל הנעלבים ואינן עולבין שומעי' חרפתם ואין משיבי', עושים מאהבה ושמחי' ביסורי' וכו', וכל המעביר על מדותיו מעבירי' לו על כל פשעיו, עכל"ק, וא"ש.

הלכה ומנהג

זמן הדלקת נרות חנוכה לכתחילה

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

ב'ספר המנהגים – חב"ד' (עמ' 70): "מדליקים בין מנחה למעריב".

ובביאור המנהג כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע ('אגרות קודש' חלק י עמ' קנג): "בדרך אפשר יש לומר אשר כיון שישנן דעות חלוקות בזמן ההדלקה, אם הוא קודם תפילת ערבית או לאחריה, לכן מהדרין לעשות כשתי הדעות, היינו להדליק לפני תפילת ערבית, ובאופן שיהיה שמן בנרות כדי כל השיעור לאחר מעריב... וראה פרי מגדים סי' תרע"ב א"א סק"ג ובמשנ"ב שם, סדר הכנסת שבת שבסידור רבינו הזקן".

לכאורה נראה שיש ט"ס בדברי הרבי, והציון ל'פרי מגדים' הוא לסק"א ולא לסק"ג.

ביאור דברי הרבי

בעצם יש שתי מחלוקות בענין זמן הדלקת נרות חנוכה:

(א) האם מסוף שקיעתה כמו שפסק ב'שלחן ערוך', או מתחילת השקיעה כמו שהביא ב'משנה ברורה' (סק"א) וב'ביאור הלכה' (ד"ה עם סוף).

(ב) לאחר צאת הכוכבים מה קודם: תפילת ערבית או הדלקת נר חנוכה. אין בזה מחלוקת של ממש אלא דיון ב'פרי מגדים' וב'משנה ברורה'.

פשטות לשון של הרבי היא "דיעות חלוקות אם הוא קודם תפלת ערבית או לאחריה", משמע שאינו חייש לדעות הראשונים שלא הובאו ב'שלחן ערוך', שיש להדליק מתחילת השקיעה, אלא רק לפני ערבית או לאחריה.

אבל לפי זה מה הכוונה "שיהיה שמן בנרות כדי כל השיעור לאחר מעריב", וכי יש דעה שהזמן של תפלת ערבית לאחר צאת הכוכבים אינו נחשב?

וגם אין משמעות למלים "מהדרין לעשות כשתי הדיעות", שהרי הפתרון הנ"ל אינו כשתי הדעות אלא עוקפים את השאלה.

ועל כן צריך לפרש אכן שהכוונה למחלוקת הראשונה, ומקפידים להדליק מיד אחרי השקיעה ונותנים שמן בנר כדי שידלק חצי שעה אחרי צאת הכוכבים.

אציין שהלשון "בין מנחה לערבית", זה לשון שאין להבינו כפשוטה, כי "בין מנחה" הכוונה לאחר שקיעת החמה, ו"לערבית" הכוונה לפני צאת הכוכבים. ולכאורה לפי הנ"ל באם רוצים להקפיד כשתי השיטות, אז לא מספיק להדליק באמצע בין מנחה לערבית, אלא מיד אחרי מנחה, היינו מיד אחרי השקיעה. וצ"ע.

מנהג הרבנים ומנהגי אנ"ש

והנה ב'ליובאוויטש וחייליה' (עמ' 51): "אחרי מנחה הלך הרבי לאמו הרבנית מרת רבקה נ"ע להדלקת נרות חנוכה. הבחורים הדליקו נרות חנוכה אחרי תפילת מעריב, ובין מנחה למעריב אמר המשפיע שמואל גרונם את הפרק תניא שהיה אומר בכל יום בשעה שבע" (וראה ספר הזכרון 'ספר סופר וסיפור' עמ' 207).

ולכאורה בנוגע להנהגה בפועל היום לא כל כך ראיתי שאנ"ש מקפידים להדליק לפני בין השמשות. ולפי זה יוצא שהמנהג להדליק בין מנחה למעריב זה בעיקר מנהג הרבנים. ואולי אני טועה בנוגע למנהג בפועל, ויש לברר.



מנהג ה'חתם סופר' אודות הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת

הנ"ל

ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' תערב ס"ז) נפסקה ההלכה בקשר להדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת: "ומדליקים ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא".

ובספר 'מנהגי רבותינו והליכותיהם' במנהגי רבינו ה'חתם סופר' (פכ"א אות ד) כתב: "מנע עצמו מלהדליק נר חנוכה בבית מדרשו". והרי זה לפלא שביטל מנהג שכתבו גם המחבר וגם הרמ"א. והפלא עוד יותר כי שם (אות ג) כתב: "בבית מדרשו הדליקו את המנורה בשמן", והרי זה סתירה מיניה וביה, שבאם מנע עצמו מלהדליק, אז איך יכול להיות שהדליקו בשמן!

ועיינתי שם (הערה ז) במקור שציין למנהג שבאות ד, בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' שעו), אבל שם כתוב: "ואעפ"י ששמעתי שמרן הגאון בעל חתם סופר מנע א"ע מלברך על הדלקת נר חנוכה בביהכ"נ, מ"מ כן הוא המנהג וסוגיא דעלמא בלי פקפוק". ומעתה הדברים מבוארים, שגם בבית מדרשו של ה'חתם סופר' הדליקו נרות חנוכה, אלא שמנע עצמו מלברך.



שיטת רבינו הזקן בכותב ומוחק במאכלים

הרב משה מרדכי גינזבורג

ירושלים ע"ה"ק

שאלה: איזה מאכלים העשויים עם אותיות או צורות מותרים באכילה בשבת ואיזה אסורים?

תשובה: כתב רבנו בש"ע סי' תנח ס"ז "ונוהגין לעשות בהן (במצות) סימן איזו מהן ראשונה ואיזו מהן שניה ואיזו מהן שלישית שבהראשונה עושין בה מצוה הראשונה דהיינו ברכת המוציא..." (כדרך שהיו עושין בתרומת הלשכה שהיו שלש קופות של שלש שלש סאין והיה כתוב עליהם אב"ג לידע איזה מהן נתרמה ראשון, להביא הימנה ראשון, שמצוה בראשון (יומא סב, א)). וכתב בס"ח "והסימנים שעושה בהן, לא יעשה אותן כמין אותיות על ידי דפוס או בידי (מטעם שיתבאר בס' ת"ס' ועוד) שהרי צריך לשברם ביום טוב, ויש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות, אע"פ שאין מתכוין למחקם אלא לאכלם ביום טוב כמו

שנתבאר בסי' ש"מ, אלא עושין סימנין הללו על ידי נקבים או חריצין. רק שזיהרו למהר מאד בעשייתן כמו שיתבאר בסי' ת"ס ע"ש.

והטעם שלא יעשה אותן כמין אותיות נתבאר בסי' תס ס"ז "אין עושין סריקין המצויירין דהיינו לציר במצות כמין חיה ועוף לפי שהוא שוהא עליהן לצירן, ופעמים יבואו לידי חימוץ על ידי שהייה זו . . ואפילו רוצה לעשות הציור על ידי דפוס, שאינו שוהא כלום, אף על פי כן לא חלקו חכמים בגזירתם, לפי שהרואה שיאפה מצות מצויירות אינו יודע שנעשו על ידי דפוס, ויבא להתיר לעשות בלא דפוס". ובס"ח כ' "אבל הניקור שמנקרין המצות כדי שלא יתפחו אף על פי שעושה על ידי מסרק, ונעשה כעין ציור על המצה, מכל מקום כיון שאינו מתכוין לציור הרי זה מותר. ומכל מקום טוב למהר לעשותו בכל מה דאפשר שהרי כשמנקר מקצתה האחד שוהא מקצתה השני בלא עסק כלל" ומסיים שם בס"ט "אם עבר ועשה ציורין על המצות מותרות באכילה, אם לא שהה בציורן שיעור חימוץ ואפילו לכתחלה אדם יוצא בהן ידי חובתו" דהיינו דכל הנידון הוא רק מטעם גזירת חכמים בסריקין המצויירין ולכן בדיעבד מותר.

אך לכאורה צ"ע איך מותר לכתחלה באכילה, הרי "יש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות . . אלא עושין סימנין הללו על ידי נקבים" כנ"ל בסי' תנח ס"ח. וכן מבואר איסור שבירת האותיות בסי' שמ ס"ד (כמצוין לעיל בסי' תנח) "ומדברי סופרים אסור אפילו למחוק שלא על מנת לכתוב ולכן אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכין רק לאכילה מפני שהוא מוחק אבל מותר ליתנה לתינוק לפי שקטן העושה להנאתו א"צ להפרישו כמ"ש בסי' שמ"ג". וכן מבואר שם ס"י "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים רושמים חייב משום תולדת כותב וכן המוחקה". וגבי מחיקת ציור מבואר בסי' תקיט ס"ו "נכרי שהביא כתב לישראל ביו"ט והוא חתום מותר הישראל לפתחו בעצמו . . והוא שאין בחותם לא צורה ולא אותיות דאז יש איסור משום מוחק כמו שנתבאר בסימן ש"מ ע"ש" (והיינו הנ"ל שם ס"ד), ולמה כאן התיר לאכלן לכתחילה?

ובביאור דובר שלום על סי' תנח ס"ח העיר על סעיף זה ומכין שיש כמה פריטים בדבריו שצ"ע לפענ"ד לכן חילקתי את דבריו לכמה קטעים והערתי את הנלפע"ד על מה שכתב אחר כל קטע. ובסוף כתבתי את הנלפע"ד ביישוב ההלכות ובהלכה למעשה היוצא מדינים אלו.

על מש"כ בשע"ד ד"יש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות" העיר "אף דלכאורה היינו דוקא כשנכתב על העוגה מדבר אחר, כמבואר בשו"ת מוהר"ש הלוי חאו"ח סי' כו, והובא במ"א סי' שמ ס"ק ו דדוקא כשכותבים על העוגות

אותיות מדבר אחר, אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי, ולכן אוכלים העוגות שיש עליהם ציורים, מכל מקום נתבאר כאן, שהחילוק אינו בין אותיות מדבר אחר או מהעוגה עצמה; אלא החילוק הוא בין אותיות שנאסר כאן בכל אופן, אף שהאותיות הן מהמצה עצמה, לבין ציור, שהתירו לקמן סי' תס ס"ז-ט "אין עושין סריקין המצויירין דהיינו לצייר במצות כמין חיה ועוף, לפי שהוא שוהא עליהן לציירן ופעמים יבואו לידי חימוץ על ידי שהייה זו . . . עבר ועשה ציורין על המצות מותרות באכילה, אם לא שהה בציורן שיעור חימוץ, ואפילו לכתחלה אדם יוצא בהן ידי חובתו". הרי שאין חוששים בזה אפילו לכתחלה מפני שהוא מוחק.

והיינו שמחלק בין כתיבה לציור. אמנם בעצם לא נתבאר כן מדברי אדה"ז עצמו שהרי לא כתב רבנו דיש לחלק בין כתיבה דאסור לציור דמותר, אלא כן רצה בדובר שלום לחלק ביניהם כדי ליישב הסתירה בפסקים (וראה לקמן דצ"ע מה הסברא לחלק כן).

וממשיך שם "וכן נראה גם מלשון הרמ"א סי' שמ ס"ג (אסור לשבור עוגה שכתוב עליה כמין אותיות, אע"פ שאינו מכין רק לאכילה, דהוי מוחק), דהיינו שלא נאסרו אלא אותיות, ולא ציורים".

וצ"ע גם כאן מהיכא תיתי דדוקא אותיות אסור ולא ציורים, שמא גם ציורים אסור, ורק דברו (הרמ"א ע"פ המרדכי) בהווה אז, שהיה נהוג לעשות "עוגה שכתוב עליה כמין אותיות" וכמבואר במרדכי דנשאל מהר"ם "על עוגות התינוקות שכותבין עליהם אותיות ותיבות איך אוכלין אותן התינוקות ביו"ט" וביאר בדגול מרבבה על המ"א ד"כיון שכ' עוגות התינוקות בה"א הידיעה נלע"ד שהיו רגילים לכתוב בכוונה שיאכלנו לסגולה להתחכם" ע"ש (ואף שדעת הדגמ"ר להיתר היכא שאינו מתכוין ע"ש, (ועיין בקצוה"ש ח"ז עמ' קנד דמיישב השגותיו על איסור זה, וכדעת אדה"ז דמחמיר אף בדרך אכילה כמ"ש בסי' שמוג, י דאפילו "לא יתן גדול לתוך פיו של תינוק") אך עכ"פ חזינן דנקטו הפוסקים את מה שהיה מצוי ואין לדייק מזה דסוג כתב אחר היו מתירים).

וממשיך שם "ואף שכתב על זה במ"א ס"ק ו' "כמין אותיות, צ"ע דאם כן אפילו כתובין עליו צורות יהא אסור, דהא הצר צורה חייב, ואם כן המוחקה נמי חייב, וצ"ע", מכל מקום, גם המ"א לא בא לחלוק על הרמ"א, רק שאל מהו טעם החילוק, ונשאר בצ"ע".

אמנם ע"ש בדגול מרבבה על המ"א שכתב "שאם יש איסור באותיותיו גם בצורה יהיה אסור וזה א"א שהרי אמרו יוצאין בסריקין המצויירין בפסח . . . אף לכתחלה לא אסרו עשייתן רק משום חימוץ אבל אם כבר עשוים יוצאים בהם

לכתחלה . . ולכן אם איתא לדין זה ע"כ מוכ[ר]ח להיות חילוק של הר"ש הלוי דדוקא שכותב מדבר אחר אבל אם היה מהעוגה עצמה שרי כנלע"ד וא"כ כלל לא הקשה מל' הרמ"א כאן שהרי "אם יש איסור באותיותיו גם בצורה יהיה אסור", אלא קושיית הרמ"א הוא דאיך יתיישב דין זה עם המבואר גבי סריקין המצויירין דמותר לאוכלם, (וע"ז מיישב הדגמ"ר ע"פ החילוק של מהר"ש הלוי הנ"ל שהביא הרמ"א כאן לחלק בין כתיבה מדבר אחר או מהעוגה עצמה).

וממשיך שם "ויתירה מזו רואים אנו, שכל החלות עשויות בצורה מסוימת (י"ב חלות שזורות, או בצורת מפתח וכיו"ב), ומכל מקום לא שמענו ולא ראינו מי שיחמיר בזה".

והיינו שרוצה להוכיח דהמנהג להתיר מטעם שהוא צורה ולא אות. אמנם בזה י"ל דאף החולקים על החילוק של מהר"ש הלוי ואוסרים כשנעשה מגוף העוגה (והיינו היש אוסרים הנזכר בסי' תנח ס"ח, וכמו שיתבאר לקמן), יתירו בזה. דבדאי יש הבדל בין אם נעשה צורה (אף מהעוגה עצמה) על שטח העוגה, לבין אם כל העוגה עשויה בצורה מסוימת. שהרי כשכל העוגה עשויה בצורה מסוימת אין זה דומה כלל למלאכת כותב ומוחק "שכן היו כותבין על קרשי המשכן לסימן איזה בן זוגו ופעמים שטעה והיה מוחק מה שכתב" (סי' שמ ס"ד) דהיינו כתב או צורה שנעשה על שטח מסוים, משא"כ כשכל השטח הוא נעשה מתחילתו בצורה מסוימת. וכמו שלא יעלה על הדעת שאדם הקורע נייר יתחייב משום מוחק כיון שהדף עצמו בצורת מלבן. ורק האוסרים ס"ל דאף כשנעשה צורה מגוף העוגה על שטח העוגה ה"ה בכלל מוחק.

וממשיך שם "ואף שגם במחיקת ציור אסרו לקמן סי' תקיט ס"ו "והוא שאין בחותם לא צורה ולא אותיות, דאז יש איסור משום מוחק", מכל מקום היינו דוקא בחותם, משא"כ באוכל לא אסרו בזה אפילו לכתחלה, כנ"ל".

אמנם השלמת ל' אדה"ז בסי' תקיט הוא "...דאז יש איסור משום מוחק כמו שנתבאר לעיל סי' שמ ע"ש" והיינו המבואר שם ס"ד ד"מדברי סופרים אסור אפילו למחוק שלא על מנת לכתוב ולכן אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות...". וא"כ חזינן דמדמה את המבואר בסי' תקיט לגבי איסור מחיקה - בין בצורה ובין באותיות להמבואר בסי' שמ, ועוד מציין לעיין שם בסי' שמ דהיינו ששם זה עיקר המקום שבו מבוארים פרטי דין זה. ואילו היה ס"ל דדין מחיקת צורה הוא רק בחותם לא הו"ל לקשר מה שסתם כאן לאיסור בין בצורה ובין באותיות להנתבאר בסי' שמ גבי מחיקת אוכל, וא"כ ע"כ ס"ל דאין חילוק ביניהם בדין. ועוד צ"ע בזה מסברא שהרי גם לשיטתו עכ"פ במידי דלאו בר אכילה אסור למחוק ציור אף שלא ע"מ לכתוב כמבואר כאן בסי' תקיט ס"ו וכן בסי' שמ ס"י

כנ"ל, וא"כ חזינן דגזרו חכמים אף בציורים. ואם כבר גזרו חז"ל בציור, מהכ"ת לחלק בין מאכל לשאר דברים, דכמו שבכתיבה כשגזרו גזרו בכל גוונא אף במאכל, ה"ה בציור כיון שמצינו שגזרו, מהכ"ת לחלק ולומר שהגזרה יהיה רק על שאר דברים ולא על מאכלים?

אך על זה ממשיך שם "וטעם החילוק בין אותיות לציורים, נתבאר לעיל סי' שמ ס"י "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים רושמים, חייב משום תולדת כתב. וכן המוחקה". הרי שהציור היא תולדת הכותב, ואינן שוים זה לזה ממש. וכיון שכל איסור שבירת האותיות שעל העוגות הוא רק מדברי סופרים, כמבאר לעיל סי' שמ ס"ד "למחוק שלא על מנת לכתוב . . אין זו מעין מלאכה כלל . . דהיינו שמתקן מקום לכתיבה . . אפילו לא מחק אותיות אלא טשטוש דיו בלבד", לכן לא גזרו רבנן אלא בעיקר המלאכה של אותיות, ולא בציורים". ועפ"ז סיים וכתב "יוצא מכל הנ"ל שלדברי הכל מותר לאכול ביום טוב מצות שיש עליהם ציורים, אלא שלדעת מוהר"ש הלוי וסיעתו הוא מטעם שהכתיבה היא מהעוגה עצמה, ולדעת הרמ"א ורבינו הוא מטעם שהם רק ציורים ולא אותיות. והנפקא מינה ביניהם למעשה: א. מצות ועוגיות שחקקים בהם אותיות, לדעת מוהר"ש הלוי וסיעתו מותר, ולדעת רבינו וסיעתו אסור. ב. עוגות שנמרחו עליהם ציורים, לדעת מוהר"ש הלוי וסיעתו אסור, ולדעת רבינו וסיעתו מותר".

אך צע"ג מה המקור לחילוק זה דגזרה דרבנן הוא רק על האב ולא על התולדה (וגם זה רק במאכלים אך בשאר דברים כחותם הנ"ל איסור דרבנן של מוחק הוא בתקפו אף בצורה (והיכן מצינו כיו"ב שלא גזרו אלא בעיקר המלאכה ולא ב)חלק (מה)תולדה ?

לכן לפענ"ד י"ל באופן אחר דאדה"ז ס"ל שהעיקר כמ"ש בשו"ת מהר"ש הלוי שהובא במ"א סי' שמ לחלק בין עשוי מדבר אחר או מגופו. אלא דלא נחית שם להקשות וליישב בין המקומות ולכן התיר בסי' תס כשכבר עשה הסריקין, אף דבסי' שמ ס"י אסר מחיקת צורות, כיון שהסריקין זה מהעוגה עצמה ולכן מותר בכה"ג (וכמו שכבר חילק כן הדגמ"ר כנ"ל וכ' "אם איתא לדין זה ע"כ מוכרח להיות חילוק של הר"ש הלוי").

ואף דבסי' תנח ס"ח דמיירי לגבי מצות והרי לא מוסיפים דבר אחר על המצות אלא האותיות הן מגוף המצה ובכ"ז כ' שם לאיסור, אלא דשם חשש לכתחילה לדעת שו"ת רמ"א, לבוש, וח"י דלא ס"ל כחילוקו של מהר"ש הלוי וכ' ד"כן משמע מדברי האחרונים במה שאסרו לכתוב על השלשה מצות של פסח אותיות אב"ג . . משום דכשעושה הסדר ושוברה מוחק הכתב ב"ט" (אך גם שם

יש מתירים ומורים לסמן המצות וכמו שהביא בקצוה"ש ח"ו עמ' קסט כן בשם דרשות מהרי"ל וכחילוק מהר"ש הלוי) ולכן א. כאן דייק לכתוב "ויש אוסרין" (דכאן מיירי לענין מצות ובזה יש מחלוקת) ודלא כבסי' שמ"ד דסתם לאיסור. ולא כ' בסי' שמ"ב בשם י"א די"ל דמש"כ בסי' שמ"ד "שעשו עלי' כמין אותיות" ובסי' שמג"ס"י "עוגה שכתובים עלי' אותיות" היינו מדבר אחר, משא"כ בסי' תנח שכ' "שיש בה כמין אותיות" והיינו מהעוגה עצמה ולכן כ' רק ש"יש אוסרין" ולא סתם לאיסור, וחשש לדעה זו שאוסרת גם מגוף העוגה רק לכתחילה לפני עשייתו אך אחר שכבר נעשה מתיר לכתחילה לצאת בו יד"ח כמבואר בסי' תס"ט. (ובסי' תס הזכיר את החשש החמור שיש כאן ששוהא בעשייתו ושמה יבוא לידי חימוץ וממילא לא הוצרך להזכיר החשש לכתחילה שיש לכמה דעות של מוחק, משא"כ בסי' תנח הזכיר גם החשש מחמת ששוהא כיון שהוא יותר חמור ודוק).

(אך מה שבסי' תנח ס"ח רק הציע לעשות סימנים ע"י נקבים או חריצים ולא ע"י ציור הוא לאו דוקא מטעם שציור אסור אלא אפילו אילו ציור הי' מותר מטעם מוחק מ"מ אסור מטעם ששוהא בעשייתו וכמו שציין כאן בסוגריים לסי' תס).

לפי זה יוצא למעשה: א. אין חילוק בין כתיבה לציור, בין בכותב ובין במוחק. ויש לזהר בזה כשפותחים אריות של אוכל בשבת שלא לקרוע לא רק האותיות אלא גם תמונה או ציור הנמצאת על האריזה. ב. יש לחלק בין אם נעשה הכתיבה או הציור מדבר אחר דבזה יש לאסור לאכלו, לבין אם נעשה מגוף העוגה דלכתחילה עדיף לחשוש לדעת האוסרין ולא לעשות (או לקנות) לשבת בצורה לבין אם כבר נעשה (או נקנה) שיש להתירו באכילה, דהעיקר כהדעות דרך כשנעשה מדבר אחר יש לאסור. ג. גם החומרא לכתחילה הוא רק כשהאותיות הם על שטח מסוים אך כשכל המאכל הוא רק האות או הצורה מותר לכתחילה לעשותו או (לקנותו) לשבת, דכלל אינו דומה למלאכת הכתיבה במשכן שהיו כותבין על קרשי המשכן.



ברכות ק"ש של ערבית לנשים (גליון)

הרב מנחם מענדל אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - ויניפג, קנדה

בגליון העבר כתב הרי"ש שי' גינזבורג שמכיון שפסק רבינו הזקן בשו"ע או"ח סי' ע' שאע"פ ש"נשים ועבדים פטורים מקריאת שמע מפני שהוא מצות עשה שהזמן גרמא שאין מצותה אלא בזמן שכיבה ובזמן קימה... וכן פטורין מברכות קריאת שמע שיש להם ג"כ זמן קבוע של ערב עד נץ החמה ושל שחר עד ד'

שעות", "מכל מקום חייבין בזכירת יציאת מצרים שהוא מצות עשה שלא הזמן גרמא שמצותה ביום ובלילה לפיכך יש להם לברך הברכה שנתקנה על יציאת מצרים שהוא אמת ויציב", וכן פסק שהנשים לא קיבלו עליהם תפילת ערבית כחובה, א"כ צריך להציע להנשים מתי יאמרו ברכות אלה, ופוסק שמתאים לומר את ברכת אמת ואמונה אחרי אמירת ג' פרשיות בק"ש שעל המיטה, ושק"ט לענין ברכת השכיבנו. ומוסיף שפשיטא שאין ללמוד ממה שלא נהגו אנ"ש בזה בדורות קודמים, לבטל ח"ו את פסק דינו הברור של אדמו"ר הזקן.

ולא הבנתי: מפשטות לשון אדה"ז מובן שמדובר אודות נשים שאינן אומרות קריאת שמע וברכותיה מכיון שפטורות ממצוות שזמנן קבוע, ובמילא לא אמרו ג' פרשיות ק"ש ולא פרשת ויאמר שאומרים מצד זכירת יציאת מצרים, ועליהן כתב שמ"מ מכיון שחייבות בזכירת יציאת מצרים יש להן לברך 'אמת ויציב'. ומה מקום ללמוד משם לחייב נשים שאומרות ג' פרשיות כולל פרשת ויאמר בק"ש שעל המיטה (!), וכבר הזכירו יציאת מצרים ויצאו ידי חובתן מן התורה, להוסיף גם ברכת אמת ואמונה?

ואין לומר שמכיון שבסימן ס"ז פסק אדה"ז ש"אם מסופק גם בפרשת ציצית אם קראה בקריאת שמע אם לאו צריך לחזור ולקרותה עם ברכת אמת ויציב שלאחריה שהיא ג"כ בספק אם אמרה והוא ספק של תורה והוא הדין לאמת ואמונה של ערבית", שמ"כיון שהוא מחויב להזכיר יציאת מצרים... צריך להזכירה בברכה ובנוסף שתקנו לה חכמים שהיא ברכת אמת ויציב", ובסוגריים שם שפרשת ציצית ואמת ויציב הן דבר אחד ומצוה אחת, לכן גם כאן אצל נשים אם מחוייבות בזכירת יציאת מצרים צריכות לומר לא רק ויאמר אלא גם אמת ואמונה,

שהרי בנוסף לזה שא"כ היה לו לאדמו"ר הזקן לפרש שצריכות לומר גם פרשת ויאמר (לא רק אמת ויציב) ולא לסתום, הנה יתירה מזו: הרי בתחלת הסעיף ביאר אדה"ז שנשים פטורות מברכות ק"ש כיון שזמנן קבוע, ודבר ברור הוא שגם אמת ויציב ואמונה בעיקרן הן מברכות ק"ש וזמנן קבוע ג"כ, שהרי לפי המבואר כאן בסעיף זה אסור לאומרן לאחר ד' שעות (וראה בסי' נ"ח ס"י הדעות בזה), וא"כ בהכרח שהנשים פטורות מאמת ויציב כמו שפטורות משאר ברכות ק"ש, כיון שאמת ויציב זמנו קבוע. אלא שמכיון שמחוייבות בזכירת יציב, מ, וברכות

(1) בלי ק"ש, כדמוכח בפנים. וע"ד שנת' כ"פ בשוע"ר שברכות ק"ש אינן כברכות המצוות אלא הן ברכות השבח והודאה ורק שזמנן וסדרן נקבעו ביחד עם ק"ש. ויש לציין לסוף סימן ס"ו אודות מי שאין לו פנאי להתפלל ולסמוך גאולה לתפילה בסוף זמן ק"ש, שי"א (הרמ"א) שמשיר ברכת אמת ויציב עד שיתפלל ואינו אומרה בהמשך לק"ש. ואף שהמג"א שם חלק עליו, הרי טעמו רק מפני שהוא הפסק, אבל לפי המבואר שנשים פטורות מק"ש וברכותיה, מובן שאם אינן קוראות ק"ש אין שאלה מצד הפסק.

אמת ויציב ואמת ואמונה נתקנו על זכירת יצי"מ, לכן כותב אדה"ז שאע"פ שאינן קוראות ק"ש יברכו אמת ויציב (בזמנה) לצאת ידי חובת זכירת יצי"מ.

ואין לומר שהפירוש בדברי אדה"ז 'חייבין בזכירת יציאת מצרים' הוא שחייבין לומר פרשת ויאמר, דנוסף לזה שכנ"ל לא בא לסתום אלא לפרש, הנה צויין כאן להמג"א, ודברי אדה"ז נלקחו משם, והמג"א, לאחר שהמחבר כותב שפטורות מק"ש, והמג"א הוסיף שפטורות מברכות ק"ש, מוסיף המג"א 'אך נ"ל דמ"מ מחוייבים לומר אמת ויציב בזכירת יציאת מצרים הוא דאורייתא, ובדבריו אלו של המג"א אין מקום לפרש כן, כי מ"ש שזכירת יצי"מ דאורייתא בא במפורש רק כנתינת טעם לחיוב לומר אמת ויציב.

ואולי י"ל שבזה יומתק מה שאדה"ז שינה מלשון המג"א שכתב 'מחוייבין' וכתב אדה"ז 'יש להן', כי אף שמחויבין לומר משהו לזכירת יצי"מ, מ"מ אין החיוב דווקא שיאמרו אמת ויציב, כי יצאו יד"ח גם בפ' ויאמר, אלא שעדיף אמת ויציב בגלל שהיא ברכה שנתקנה על יצי"מ.

ועכ"פ לכאן אין צורך לומר שאין ללמוד ממנהג אנ"ש כיון שמבטל דברי פסק אדה"ז, כי לכאן אינם סותרים. ואולי טעמן שנהגו כך (בנוסף לדברי השאגת אריה ליישב מנהג הנשים שאינן קוראות ק"ש ולא ברכותיה, שכותב שגם יצי"מ הוא מ"ע שהזמן גרמא, אשר אדה"ז פסק דלא כוותיה), מפני שבין כך רוצות לקרות ק"ש מצד השמירה וכדומה, או ע"ד דברי המג"א בסימן ס"ז בשיטת התוס' דמוטב שיאמר ק"ש שנית משיאמר אמת ויציב דאית בה תרתי קבלת מצות ויציאת מצרים, ואף שאדה"ז פסק שם כהשיטה שיאמר שניהם כיון שהם דבר אחד, הנה כנ"ל זה לא שייך לנשים שלא נכללו בהתקנה של ברכות ק"ש, שזמנן קבוע, וכנ"ל.



בדין מקצת העומדים בפתח ביהכנ"ס האם הם מצטרפים לעשרה*

הרב יהושע אברהם הכהן דובינסקי

תושב מאריסטאון נד"ז

בדין אלו העומדים בפתח של בית הכנסת (שמקום הפתח היא רחבה) במקום

(* לרפו"ש אילנה ברכה בת נעומי בתוך שאר חולי ישראל.

שיש מנין מצוצמם ונתעורר השאלה האם אלו העומדים בפתח מצטרפים לאלו שבבית הכנסת כשאינם רואים אלו את אלו כגון שפניו פונים לצד אחר¹.

א. וזה החילי דבספר חקרי הלכות סי' נ"ה הביא דברי אבן העזר סימן נ"ט ס"ק י"ג שמתיר צירוף למנין כשמקצת המתפללים עומדים בפתח בית הכנסת, והרוב עומדים בבית הכנסת. והחקרי הלכות מביא דלדעת רבינו בשו"ע סי' נ"ה סעיף ט"ו משמע שאינם מצטרפים, משום שרבינו כתב וז"ל "צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד, ושליח צבור עמהם. אבל אם מקצתם בחדר זה ומקצתם בחדר אחר אינם מצטרפים, אף על פי שהפתח ביניהם. ואפילו אם הרוב עומדים בבית הכנסת, והמיעוט בעזרה שלפני בית הכנסת אינם נגררים אחר הרוב להצטרף עמהם. ואפילו העומדים על האסקופה בתוך הפתח מן האגף ולחוץ, דהיינו כשסוגר הדלת ממקום שפה הפנימית של עובי הדלת ולחוץ כלחוץ, שהדלת מבודלת בין פנים לחוץ, ואף על פי שהיא פתוחה הרי מקומה כלחוץ". משמע מלשון "ואפילו העומדים על האסקופה" שקאי אף אדלעיל מיניה שאפי' כשהמיעוט בפתח והרוב בבית הכנסת אינו מועיל להם להצטרף לעשרה.

אבל צריך עיון בדברי החקרי הלכות, שהרי רבינו בסי' נ"ה סעיף כ' במ"מ ס"ק קכה (הוצאות החדשות קה"ת) כתב "ומהשמטת הטור אין ראייה שגם בסי' שע"ד ובסי' ש"ס השמיט זה, משום שסמך על מ"ש בסי' שס"ג, אע"פ שהם ענינים חלוקים מאד ע"ש בב". ובהכי אתי שפיר מ"ש אבן העזר על המג"א ודו"ק". וצריך להבין דלכאורה משמע דרבינו ס"ל כדברי האבן העזר, שלא כמו שמשמע בפנים שו"ע רבינו.

ביאור דברי האבן העזר

ב. וכדי להבין זאת נעתיק קודם דברי אבן העזר סי' נ"ה ס"ק י"ג וז"ל: "פסק הש"ע כל דבר שבקדושה שצריך יו"ד צריך להיות כל היו"ד בבית א', ותוך עובי הפתח נידון כלחוץ. וכ"כ הב"ב בשם הרי"ו. וכתב המג"א אבל בספר תניא כתב דתוך עובי הפתח נדון כלפנים עכ"ל. ועיינתי בספר תניא דף ד' ע"ב וראיתי שכתב שם דתוך עובי הפתח כלפנים לענין אם ט' בבהכ"נ וא' עומד תוך

(1) ופשוט כשרואים אלו את אלו ה"ה מצטרפים אף מחדר לחדר ומבית לבית כמו שכתבו הפוסקים. והארכנו בקובץ אה"ת ג' תמוז תש"פ, ובקובץ הערות וביאורים מאריסטאון יו"ד שבט, ג' תמוז תשפ"א, ויו"ד שבט תשפ"ב. ושם כתבנו שכן ס"ל המסגרת השולחן הקצות השולחן והפסקי תשובות בדעת רבינו בשו"ע סי' נ"ה. וכן הוא פשוט דברי הפוסקים שרבינו ציין בדבריו והם הרשב"א רא"ש מג"א (כמש"כ הפר"ח פמ"ג ושאר בפוסקים) רבינו ירוחם רבינו האי גאון. עיי"ש. וכאן איירי כשזה העומד בפתח של בית הכנסת אינו מראה פנים לאנשי הפנים כגון שפניו פונים לצד אחר.

עובי הפתח מצטרף למנין ע"ש שכן כתב להדיא. ונ"ל דאין כאן מחלוקת, וזה על פי מה דמבואר במשנה פרק כל גגות דף צ"ב בחצר קטנה שנפרצה במלואה להגדולה דחצר קטנה הוי ממש בתוך הפתח של גדולה. וכ"כ שם בתוספות ד"ה שאלמלא וכו' עיי"ש. והנה מבואר בשו"ע סעיף ט"ז בדין חצר קטנה שנפרצה לגדולה במלואה ויש לגדולה גיפופין מכאן ומכאן, אם יש ששה בגדולה וד' בקטנה נגררו המיעוט שבחצר הקטנה אחר הגדולה ומצטרפין, אבל אם יש ה' בגדולה וה' בקטנה אין מצטרפין ע"ש. והנה ודאי בתוך עובי הפתח לא גרע מחצר קטנה שנפרצה במלואה לגדולה וכמבואר במשנה הנ"ל. ועל כרחק אם יש ד' תוך עובי הפתח וששה בבהכ"ס ודאי דמצטרפין, דאפילו בחצר קטנה מצטרפין. וא"כ ע"כ רי"ו מיירי ביש ה' בתוך עובי הפתח וה' בבהכ"ס לכן אין מצטרפין. וכדי דלא תימא דתוך עובי הפתח עדיף מחצר קטנה והוי ליה דין בהכ"ס ממש לכן מביא רי"ו ראי' שם דאין תוך עובי הפתח נדון כלפנים אלא כלחוץ. אבל ודאי אם המיעוט תוך עובי הפתח ורוב בבהכ"ס מצטרפין דלא גרע מחצר קטנה הנ"ל. ובזה מיירי בספ' תניא להדיא דאם יש מיעוט תוך עובי הפתח נידון כלפנים ומצטרפין עיי"ש וכדפי'.

ותדע עוד דע"כ רי"ו לא מיירי ביש מיעוט תוך עובי הפתח, שהרי כתב רי"ו אח"כ הביאו ב"י ושו"ע סי"ח וז"ל כי אין להביא ראי' מדין חצר קטנה לאותן העומדים בעזרה של בה"כ ורוב ה' עומדין בבה"כ (ויש מחיצות ביניהם והפתח) שיצטרפו, שזה מיירי שהקטנה נפרצה במלואה לגדולה. אבל בבה"כ יש מחיצות ביניהם והפתח הוי כמו כן מחיצה עכ"ל רי"ו. ולכאורה קשה כיון שאפי' חלק עובי הפתח של בהכ"ס כבר כתב רי"ו דאין מצטרפין, א"כ ק"ו דבעזרה של בהכ"ס דלא יצטרפו, אלא ודאי דתוך עובי הפתח דאין מצטרף היינו ביש ה' בתוך עובי הפתח וה' בבה"כ, אבל אם היה וי"ו בבה"כ וודאי דלא גרע תוך עובי הפתח מדין חצר קטנה. וכדי דלא נלמד משם לעומדים בעזרה דמצטרף לרוב שבבה"כ, הוצרך רי"ו ללמדינו דאין ראייה משם כיון דיש פתח לעזרה ולא נפרצה במלואה אינו דומה כלל לשם, על כרחק אפי' מיעוט עומדין בעזרה אין מצטרפין זהו ברור ופשוט.

העולה מזה אם עומדים בב"ה ששה ובתוך עובי הפתח יש ד' מצטרפין. אבל אם יש ה' בבה"כ וה' בתוך עובי הפתח, אין מצטרפין. אבל בעזרת בהכ"ס אפי' אין מצטרפין ואין בכל זה שום חולק". עכ"ל האבן העזר.

ולכאורה משמע מדברי האבן העזר שיש ב' דרגות בצירוף אלו העומדים מחוץ לבית הכנסת: א' העזרה והקטנה שלא נפרצה במלואה אפי' המיעוט בעזרה (ובקטנה) אינם מצטרפים. ב' העומדים פתח של בית הכנסת אם הם המיעוט העומדים בבית הכנסת, ה"ה מצטרפים. אבל ה' בפתח וה' בבית הכנסת, אינם מצטרפים. והמשנה דעירובין דף צ"ב בדין הקטנה שנפרצה במלואה זאת מדין

"הפתח", ולכן כשהקטנה נפרצה במלואה המיעוט העומדים בקטנה מצטרפים עם אנשי בית הכנסת הגדולה, אבל לא כשרוב העומדים הם בקטנה או בפתח וכו'".

ועוד יש ללמוד מדברי האבן העזר שדין הפתח ממקום נקישת הדלת ולחוץ דינו כלחוץ, וממנו ולפנים כלפנים. ולכן אם ה' עומדים במקום נקישת הדלת ולפנים ה"ה מצטרפים לעשרה, אבל ממקום נקישת הדלת ולחוץ אינם מצטרפים אא"כ העומדים שם הם המיעוט. וא"כ יוצא שהאבן העזר בעצם יכול להסכים למש"כ הבי"ס נ"ה שלדעת רי"ו והרמב"ם דין הפתח כלחוץ. וגם מש"כ המחבר בסעיף יג "והעומד בתוך הפתח מן האגף ולחוץ דהיינו כשגוסר הדלת ממשום שפה פנימית של עובי הדלת ולחוץ כלחוץ" קאי רק במקום שיש ה' בתוך הפתח, אבל כשיש פחות מזה מצטרפים, והמחבר סומך על מה שיכתוב לקמן סעיף ט"ז בדיון חצר הקטנה שמצטרפים כשיש מיעוט בקטנה שדינה כמו "פתח" של בית הכנסת. ולכן פתח יש לו לכל הפחות דין של חצר הקטנה שנפרצה כשהמיעוט עומדים בפתח.

דיון בשיטת רש"י

ג. אבל לכאורה לפי הנ"ל יש מחלוקת בין הבי"ל בין רבינו במ"מ (ולכאורה האבן העזר יסכים לדברי רבינו) מהו שיטת רש"י. דהנה הבי"ל בסוגיין כתב דרש"י (פסחים דף פה:): ס"ל דבעצם חומת העזרה וירושלים כלפנים, ולכן קידשו את חומת ירושלים. ובלשון הבי"ל "ומשמע לכאורה דלענין צירוף לדבר שבקדושה אגף עצמו כלפנים, דאי לאו דבעלמא הוי כלפנים, לא היו מקדשין אותו בשערי עזרה, וגם בשערי ירושלים אי לאו מפני המצורעים היו מקדשים אותו מהאי טעמא". אבל במ"מ על סעיף ט"ו ס"ק קו (בדפוסים החדשים של שו"ע אדמוה"ז) רבינו כתב "והא דפי' רש"י גבי חלונות (ד"ה החלונות) היינו מ"ט קדשינהו בפי' כמ"ש התוס' שם, אבל מקדשי לא קדשי ממילא משום דלא הוה כלפנים כמ"ש הרמב"ם". היינו דקשי לרבינו דמלשון רש"י: "שבחומת ירושלים ועובי ראש החומה בגובה כלפנים ואע"ג דבעובי השערים לא אמרן הכי התם כדמפרש טעמא כגמרא מפני המצורעים" משמע בעובי השערים בעצם היתה צריכה להיות כפנים כמו עובי ראש החומה בגובה, אלא מטעם צדדי לא קידשו מפני המצורעים וכו'. לכן כתב רבינו דמשם אין ראייה, דכוונת רש"י היינו שקידשו בפירוש את עובי החומה, הא אם לא היו מקדשים בפירוש היתה דינא כלחוץ כמש"כ התוס' ד"ה החלונות שהקידוש דעובי החומה היה בדעת ב"ד אבל בעצם אינו קדוש. וא"כ רבינו במ"מ משתמש אם אותו ראייה של הבי"ל להיפך, להראות דבעצם אם לא היו מקדשים היתה השער של ביהמ"ק כלחוץ ושער ירושלים לא קידשו והשאירו אותו כלחוץ מטעם המצורעים וכו'.

ולכאורה יסוד המחלוקת האם קדושת ירושלים מתפשטת גם לחלונות ועובי השערים, דלדעת הב"י בעצם מתפשט גם בעובי החומה רק שצריך לעשות מעשה ופעולה לגלות קדושתו. אבל לדעת רבינו אין הקדושה מתפשטת שם, ולכן כדי להמשיך הקדושה שם צריך לעשות מעשה ע"י שב"ד יקדשו עובי השערים שיתפשט גם שם משום ששערי ירושלים כלחוף.

דיון בדברי האבן העזר בגדר הפתח

ד. וצריך להבין דלכאורה בדין הקטנה שנפרצה במלואה כותל הקטנה נכנסת לתוך הגדולה ג' טפחים, כמו שמבואר בדברי רבינו סי' נ"ה סעיף כ' שצריך שהקטנה "נכנסת לתוך הגדולה ומופלגים שם ג' טפחים מכותלי אורך הגדולה". משא"כ בפתח של בית הכנסת אין שום כותל הנכנס לתוך בית הכנסת וא"כ היאך מצטרפים. אלא ודאי פשוט דאימתי שצריך שכותל הקטנה תיכנס לתוך הגדולה ג' טפחים, היינו בחצר הקטנה שנפרצה במלואה שבעצם היא עדיין רשות בפני עצמה ואינה ניכרת שהיא חלק מבית הכנסת, ולכן כשאנו רוצים לחבר הקטנה לתוך הגדולה שתייחשב לפתח של בית הכנסת, הרי זה שייך רק כשנכנסת ג' טפחים לתוך הגדולה, ואז יש לה גדר של פתח בית הכנסת. אבל כשאינה נכנסת ג' טפחים לתוך הגדולה, אז הגיפופין (כותלי הגדולה שנמשכים מכאן ומכאן ונראים רק מצד הגדולה) נראים כאילו הם כותלה של הקטנה ג"כ, ואינו נראה שהקטנה נפרצה במלואה (כמש"כ רבינו בהלכות עירובין סי' ש"ס סעיף ז'), ולכן צריך שהכותל תכנס ג' טפחים להיות היכר שכותלי הקטנה נפרצה במלואה. משא"כ הפתח אינה צריכה שום היכר להראות שהיא חלק מבית הכנסת, שהרי בעצם היא ניכרת שהיא חלק מבית הכנסת אף כשאינה נכנסת ג' טפחים לתוך בית הכנסת הגדולה. היינו שכל ענין של הקטנה שנפרצה לגדולה היא להחשיבה כפתחה של הגדולה, היינו שיהא לה אותו היכר של פתח שמחובר לבית הכנסת, וא"כ כ"ש כשמדובר בפתח עצמו שניכר שהוא פתחה של גדולה דינא הוא כשיש ששה בגדולה וארבעה בקטנה מצטרפים. אבל ודאי הפתח והקטנה שנפרצה אינה נחשבת לפנים הביהכנ"ס ממש וחלק מן הגדולה, שהרי אם היה כפנים בית הכנסת ממש וחלק מהגדולה, אף ו' בפתח היו מצטרפים לאנשי בית הכנסת.

שיטת רבינו בדין השמטה של ר"י

ה. ולפ"ז לכאורה יוצא שרבינו רוצה ללמדנו בהאי מראה מקום, דהא דהשמיט רבינו ירוחם האי תנאי עיקרי שבאמת דינא של הפתח להצטרף כשהמיעוט בפתח והרוב בבית הכנסת, דבמאי קמייירי ר"י לכאורה דוקא כשיש ה' (או רוב) עומדים בפתח של בית הכנסת, א"כ עיקר חסר מן הספר ומדוע לא כתב ר"י כלל האי חידושה. לכן מתרץ רבינו דיש לומר דרבינו ירוחם סומך על מה שיכתוב לקמן,

ששם מדובר בדין רוב ומיעוט בדין הקטנה שנפרצה שדינה כפתח, ובלשון רי"ז נתיב שלישי ח"ז "והנה הפרצה שבמקום חבור קטנה לגדולה כמו פתח לגדולה, והגדולה מושכת הקטנה אצלה אבל לא הקטנה לגדולה". וזה נלמד ממשנה דעירובין דף צ"ב "חצר גדולה שנפרצה לקטנה גדולה מותרת וקטנה אסורה מפני שהיא כפתחה של גדולה". ובתוס' שם ע"ב ד"ה שאילמלא מבואר "מפני שהאי כפתחה של גדולה דהוי כאילו היא תוך הפתח" מכל זה משמע שדין הפתח פשיטה שיש לה שייכות לבית הכנסת אף בלא מחיצות הנמשכות ג' טפחים, וכל כולו של סוגיין הוא להשוות הקטנה שנפרצה במלואה שיהא לה דין "פתח". אבל ודאי שאין הפתח ממש כלפנים שיצטרפו אלו עם אלו כשיש בכל צד ה' אנשים².

וא"כ יוצא לפי הנ"ל דלא כמש"כ בעל החקרי הלכות הסובר דלדעת רבינו אינו מועיל אף יחיד הנמצא בפתח של בית הכנסת להצטרף עם הצבור. אבל לפי דברי רבינו במ"מ משמע דס"ל כדעת האבן העזר שכמו שהקטנה שנפרצה במלואה מצטרפת כשיש מיעוט בקטנה והרוב בגדולה, כל שכן העומד בפתח גופא מצטרף שממנו נלמד.

דיון בשיטת רבינו בשו"ע בגדרו של הפתח של בית הכנסת

ו. איברא צ"ע שהרי פשטות דברי רבינו בסי' נ"ה סעיף ט"ו משמע שכוונת רבינו לומר שלא רק כשיש מיעוט בעזרה של בית הכנסת ורוב בביהכנ"ס שאינם מצטרפים, אלא אפי' המיעוט בפתח אינם מצטרפים. וז"ל רבינו בסעיף ט"ו "צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד, ושליח צבור עמהם. אבל אם מקצתם בחדר זה ומקצתם בחדר אחר אינם מצטרפים, אף על פי שהפתח ביניהם. ואפילו אם הרוב עומדים בבית הכנסת, והמיעוט בעזרה שלפני בית הכנסת אינם נגזרים אחר הרוב להצטרף עמהם. ואפילו העומדים על האסקופה בתוך הפתח מן האגף ולחוץ, דהיינו כשסוגר הדלת ממקום שפה הפנימית של עובי הדלת ולחוץ כלחוץ, שהדלת מבדלת בין פנים לחוץ, ואף על פי שהיא פתוחה הרי מקומה כלחוץ".

2) עיין בדברי המחצית השקל סוגיין שהביא "אילו ראה הרב" ס' תניא שחולק ודאי היה מביא דעתו ואפשר שהיה פוסק כמותותיו כיון דכן משמע בגמרא". וכן הוא בשבלי הלקט סי' ד' כתב בפירוש דלתפילה האגף כלפנים. עיין באריכות בא"ר סי' נ"ה ס"ק י"ד ובפמ"ג ובמשנ"ב בגדר האגף. אבל מדברי רבינו בפנים השו"ע משמע דאולינן בתר מקום הדלת ומן הדלת ולפנים הוי כלפנים ומן החוץ הוי כלחוץ אף שהדלת באמצע עובי האסקופה. אבל מהסוגריים דרבינו משמע קצת שלפנים ממקום הנקושה באמצע עובי האסקופה הוא כבר הבית הכנסת וממילא פשיטה דהוי כהפנים (עיין בקצות השולחן סי' צ"ג בדי השולחן סק"ח שמביא מהשארית יהודה ששמע מאדמוה"ז פעמים רבות דכל ספק העמיד בחצאי עיגול ודעתו היתה לחזוק ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו וכן הוא בדברי נחמיה) ועיין בשו"ת חקרי לב או"ח סי' כ"ה ובשו"ת איש מצליח שהאריכו בזה ואכ"מ להאריך בזה.

משמע שלשון "ואפילו העומדים על האסקופה" באה בהמשך מש"כ לעיל מיניה בדין העזרה שאינם מצטרפים אף כשיש מיעוט בעזרה ורוב בביהכנ"ס, והטעם הוא משום שיש מחיצה וכו'. ובהמשך לזה הוסיף רבינו שאף במקרה של הפתח אינם מצטרפים. א"כ משמע בכהאי גוונה של העזרה שהמיעוט עומדים בפתח והרוב בבית הכנסת איירי אף דין הפתח וכו'. וא"כ מאי קאמר רבינו במ"מ שאתי שפיר דברי האבן העזר וכו'. ועוד במ"מ בסעיף ט"ו על דינא של העומדים על האסקופה בתוך הפתח מן האגף ולחוץ, כתב רבינו דהא דהעומדים באסקופה אינם מצטרפים הוא "דלא כמ"א" ולכאורה כוונתו לומר שלדעת המג"א שהביא דברי ספר תניא (הקדמון) מצטרפים אלו שעומדים באסקופה של הפתח, ורבינו כותב דזה אינו דבאמת אינם מצטרפים. אבל לפי מאי דאמרין השתא משמע שבאמת מצטרפים אם יש ד' בפתח והרוב בבית הכנסת ואין שום מחלוקת כמש"כ האבן העזר.

ישוב דברי רבינו במ"מ

ז. וי"ל שרבינו בסוגיין בפנים השו"ע אינו נכנס לפרטי הדינים של הקטנה שנפרצה לגדולה שדינה הוא כפתח, אלא סומך על מש"כ במ"מ, ולכן אם יש רוב בבית הכנסת ומיעוט בפתח של ביהכנ"ס מצטרפים³ (עיין הערה). ולכן מה שכתב בהערה קו (בשו"ע הוצאה החדשה) "דלא כמג"א" לכאורה הכוונה הוא שבפשוט דברי המג"א משמע שהתניא חולק על דברי רבינו ירוחם, משום שמביא קודם דברי המחבר דס"ל כרבינו ירוחם שדין הפתח כלחוץ, ואח"כ מביא דברי התניא שדינו כלפנים, משמע דהמג"א ס"ל כדברי התניא ודלא כרי"ו. אבל במראה מקום קכה (בשו"ע הוצאה החדשה) ס"ל לרבינו שאף שלדעת המג"א יש מחלוקת בין התניא לרבינו ירוחם, אבל אינו מוכרח ללמוד כהמג"א כמש"כ האבן העזר, דיש לומר שאין שום מחלוקת בין התניא (הקדמון) לבין רבינו ירוחם, משום שיתכן

(3) וקשה לומר שמפורש יותר במקום אחר כמו דאמרין השתא בדברי רי"ו, שהרי בס' נ"ה ובס' ע"ט ובס' ש"ס ושס"ג אינו מפרש שדין הקטנה שנפרצה דינא כדן ה"פתח", אלא מביא גדר אחר משום שהוא "קרבן זוית" של הגדולה. ולכן א"א לומר שסומך על מה שנלמד בס' שס"ג ששם אינו מפורש שדינו כהפתח. ואם כנים הדברים יוצא מזה כלל גדול: שמצוי לפעמים שרבינו משמיט פרטי דין צדדי פנים השו"ע וסומך על המצויין ומבואר במ"מ. ולא אמרין שרבינו מפרש ומפרט כל דין ולכן הוי השמטה וכו'. אף שבאמת דרך האחרונים לפרש ולפרט יותר מדברי הראשונים כמש"כ בכללי הפוסקים מכל מקום כנ"ל אין ללמוד מהשמטה כשמפורש במ"מ או בדברי הראשונים. עיין בקובץ מאריסטאון הנ"ל שהארכנו בזה. בכל אופן לכאורה מוכרח לומר שרבינו ס"ל כהאבן העזר שבכללות דין הפתח כלחוץ ולא כהבנת המג"א שדינו כפנים, וא"כ צ"ל כמו שכתבנו לעיל שרבינו מסכים לאבן העזר. ואולי י"ל באופן אחר קצת שדינא דפתח הוא דבר שאינו מצוי כל כך לכן לא נכנס לפרטי האי דינא עיין בכללי הפוסקים וההוראה סי' ל"ו (להר" פארקש שליט"א). וצ"ע ועוד חזון למועד.

לומר כהחילוק שהביא האבן העזר הנ"ל, ובאמת גם התניא ס"ל שדין הפתח בעצם כלחוץ, אלא שבפרט אחד ס"ל שדינו כלפנים היינו כשהמיעוט בפתח והרוב בביה"כ.

ולכן יש לפרש מש"כ רבינו בפנים השו"ע סעיף ט"ו – הוא, שכל דינא ודינא יש ללמדו לפי דרכו המיוחד לו, והיינו דין הקטנה שלא נפרצה במלואה והיינו העזרה של בית הכנסת, אינם מצטרפים אף כשיש ד' בעזרה וששה בביהכנ"ס. ודין פתח של עזרה ג"כ איירי כדינו המיוחד לו שהוא כהקטנה שנפרצה במלואה שאינם מצטרפים כשיש ה' בפתח וה' בבית הכנסת. וכוונת רבינו בפנים השו"ע הוא שלא רק עזרה אינו מצטרף אלא גם העומד באסקופת הפתח אינו מצטרף לפי דין המיוחד לו כשיש ה' או יותר בקטנה, אף דהו"א שהוא קרוב יותר לבית הכנסת מהעזרה (שעזרה אף כשהמיעוט בקטנה אינן מצטרפים) מ"מ אינם מצטרפים.

אבל אין לפרש דכוונת רבינו במ"מ דמהמשה משמע שהקטנה שנפרצה במלואה דינה כפתח, ויש לומר דהיינו מהשפה הפנימי ולפנים. והאי דלא פירשו כן בהדיא היינו משום שסמכו על סוגיא דין, אבל באמת מן השפה ולחוץ אינם מצטרפים אף אם יש שם ארבע ובביהכנ"ס יש ששה. ואף שתירוץ של האבן העזר אינו כשיטת רבינו ממש דלדעת הא"ע מצטרפים כדמשמע בפנים השו"ע, מכל מקום חזינן מדברי האבן העזר שאין זו נחשב להשמטה וכנ"ל. ואינו דפשוטות המשה משמע דאיירי בכל חלק של הפתח מצטרפים. ואף מן הדלת ולחוץ. ועוד מדברי רבינו משמע שמסכים לדברי האבן העזר ואתי שפיר מה שכתב על המג"א. ועוד משפה הפנימית ולפנים בפשוטות מצרפים בכל גווני אם שהרוב עומדים בפתח בית הכנסת (ועוד בסוגריים של רבינו משמע דס"ל שממקום נקישת הדלת היינו בית הכנסת).

וכל זה כתבתי להלכה ולא למעשה.



אכילת דגים עם חלב בכלל ובפרט בחלב זמנינו

הרב ניסן יוסף זיבעל

שליח כ"ק אדמו"ר - דרום אורלנדו פלורידה
RCF - מנהל כשרות רבנות מרכז וצפון פלורידה

א. ברשימות כ"ק אדמו"ר חוברת קפה¹ כותב רבינו: "איסור דגים בחלב - חושבים לפליטת הקולמוס, אבל בכל זאת מערבין עוד מה (חמאה, סמטענע). - כל זה הוראה מהצמח-צדק".

בשולחן מנחם (ח"ד בסוף סי' י"א) מפענחים הרשימה כדלהלן (הם לא ציינו מה הם דברי כ"ק אדמו"ר ומהו הפיענוח. כאן הבאתי הפיענוח במוסגר) - "איסור [אכילת] דגים בחלב [מפני הסכנה שנזכר בב"י] - חושבים לפליטת הקולמוס, אבל בכל זאת [נזהרין בזה, ולכן] מערבין עוד מה (חמאה, סמטענע). - כל זה הוראה מהצמח-צדק".

ויש לדייק כמה דיוקים בהוראת הצמח צדק שמביא רבינו:

א) אם מחשבים דברי הב"י שיש סכנה באכילת דגים עם חלב כפליטת הקולמוס, למה בכל זאת נזהרים בזה? הרי זה היה טעות, ואין לסכנה הזאת שום מקור.

ב) אם הוראת הצמח צדק למעשה הוא שכן נזהרים בזה וחוששים לסכנה זו כדברי הב"י, מהו הנפקא מינה למעשה שצריך להודיע לנו כחלק מההוראה שמחשבים את דברי הב"י כפליטת הקולמוס, הרי כדי לשמור את ההוראה בפועל, מספיק לנו לדעת שכן נזהרים בזה. ומה מוסיף לנו הידיעה שזה היה פליטת הקולמוס של הב"י.

ג) באיזה סוגי מאכלים חלביים אנחנו נזהרים שלא לאכלם עם דגים. האם זה דוקא חלב? האם זה כולל גבינה? מה עם שאר מאכלי חלב?

ד) מה הפירוש של "מערבין עוד מה". במה בדיוק אנחנו מערבין עוד מה? האם זה בתבשיל של דג וחלב ביחד לפני שאוכלים אותו? בדג עצמו לפני שאוכלים אותו עם חלב? בחלב עצמו לפני שאוכלים אותו עם דג?²

1) עמ' 397. רשימת היומן עמ' שנ"ד אות ב. ומובא גם בשולחן מנחם ח"ד בסוף סי' י"א אבל שם הוסיפו פיענוחים של עמצם בלי לציין מה הם דברי כ"ק אדמו"ר ומהו הפיענוח.

2) בשולחן מנחם שם כ' "ולכאורה הכוונה בהוראת הצ"צ שכאשר מערבים בהחלב...". הם

ה) מהו הכוונה בזה שכ' רבינו במוסגר "חמאה, סמעטענע". דהא מהלשון "מערבין עוד מה" משמע שמספיק לערב בו כל סוג אוכל, כדי לסלק הזהירות, ולא צריכים לערב בו משהו מיוחד. וא"כ צ"ע מה בא ללמדנו ההוספה המפורטת בסוגריים, חמאה, סמעטענע. ואפשר להבין זאת בשני אופנים: 1) אפשר להבין מזה שדוקא אם מערבים בו חמאה או סמעטענע יסתלק הזהירות. אבל עם מערבים בו דבר אחר, זה לא יועיל. אבל מסתימת הלשון "מערבין עוד מה" ומזה שלא כ' להדיא שיש לערב דוקא סמעטענע או חמאה, וזה נזכר רק בסוגריים, לכאורה לא משמע שיש לערב דוקא אלו. ב) אפשר לומר שהוספה זו באה לחדש שאפילו הוספת סמעטענע וחמאה מספיק כדי לסלק הזהירות. והחידוש הוא שאע"פ שחמאה וסמעטענע הם חלק מהחלב במקורם, והיה מקום לומר שזה לא יועיל לשנות דינו של האוכל, ושצריך להוסיף דוקא משהו אחר שאינו בא מחלב, מ"מ קמ"ל שגם סמעטענע וחמאה מועילים. ולפי"ז בודאי עירבוב שאר אוכלים יועיל לסלק הזהירות וכמו שכ' בסתמא "מערבין עוד מה"³.

ו) מהו הכמות של ה"עוד מה". שהרי מהלשון "עוד מה" משמע שמספיק לערבב קצת ממהו אחר ולא צריך שיעור מיוחד. או אולי האם ישנו שיעור מיוחד. וגם לפי אופן ב' הנ"ל, מה בדיוק נחשב ל"עוד מה". האם מלח או סוכר מספיק? האם אפשר לשתות חלב שוקולד ביחד עם דגים? האם אפשר לשתות קפה וחלב ביחד עם דגים?

ב. ובכדי להבין הוראת הצמח-צדק, נקדים לבאר תחילה כללות הסוגיא של אכילת דגים עם חלב והסכנה שישנו בזה. דהנה כ' הטור (יו"ד סי' פ"ז) "דגים וחגבים מותר לאוכלן בחלב". ובבית יוסף (ד"ה דגים) כ' "ריש פרק כל הבשר (קג): אסור לבשל בחלב חוץ מבשר דגים וחגבים. וכתב הר"ן (לו ע"א) דכיון דלבשלן שרי משמע דלאוכלן בחלב נמי שרי... וכן כתבו הרמב"ם (שם ה"ה) והרשב"א (תוה"א ב"ג ש"ד פה): דלאכלן בחלב נמי שרי... ומ"מ אין לאכול דגים בחלב מפני הסכנה כמו שנתבאר בספר אורח חיים סימן קע"ג. עכ"ל.

הרי מצד אחד הב"י מבאר שלפי הר"ן, הרמב"ם והרשב"א, כיון דאיתא בגמ' שמותר לבשל בחלב ודגים, מזה מובן שמותר גם לאכול ביחד, וזהו המקור לדברי הטור שמותר לאכול דגים עם חלב. אך בסוף דבריו הוא כותב שאסור לאכול דגים עם חלב מפני הסכנה, והוא מציין לשו"ע סי' קע"ג כמקור לזה. והמעין באו"ח סי'

הבינו שמדובר בהוספת משהו לחלב דוקא. אבל מדברי רבינו לא משמע דוקא הכי.

3) בשולחן מנחם שם כ' "ולכאורה הכוונה בהוראת הצ"צ שכאשר מערבים בחלב חמאה או שמנת, בטלה הסכנה...". הם הבינו שמדובר בהוספת דוקא סמעטענע או חמאה. אבל מדברי רבינו לא משמע דוקא הכי ואדרבא כפננים.

קע"ג יראה ששם מדובר על הסכנה של אכילת דגים עם בשר ולא מוזכר שם כלל אודות אכילת דגים עם חלב. וז"ל השו"ע שם סעי' ב "בין בשר לדגים, חובה ליטול משום דקשה לדבר אחר, וחמירא סכנתא מאיסורא".

ובדרכי משה על אתר (יו"ד שם אות ד') הרמ"א משיג על הב"י וז"ל "ולא ראיתי מימי נזהרין בזה וגם באו"ח סי' קע"ג אינו אלא שלא לאכול בבשר משום סכנה אבל בחלב שרי... ולכן נראה שנתערב להרב בשר בחלב". הרי שמסיק הד"מ שנתערב לב"י המילים בשר בחלב, והיינו שבמקום לכתוב שלא לאכול דגים עם בשר, הוא כ' שלא לכתוב עם חלב. אבל באמת כוונתו היתה לכ' שיש סכנה לאכול דגים עם בשר ולא כיוון כלל לכ' שיש סכנה של דגים עם חלב. ונמצא שאפילו לפי הב"י דוקא בבשר עם דגים יש סכנה ואין סכנה כלל בדגים וחלב.

וכן נקטו הגו"כ ורוב גדולי האחרונים ומהם - הפרישה (יו"ד שם סק"ח)⁴, הדברי חמודות (חולין פ"ח אות רל"ט), הבאר שבע (שו"ת סי' ל"ה), הט"ו (יו"ד שם סק"ג), הש"ך (יו"ד שם סק"ה)⁵, המג"א (או"ח ריש סי' קע"ג), החיד"א בספרו מחזיק ברכה (יו"ד שם סק"ד), הפרי חדש (יו"ד סי' פ"ז סק"ו ובסי' קי"ו סק"ג) הא"ר (או"ח שם במסקנתו) ועוד. ומביאים שאין לזה שום מקור בגמ' וראשונים.

ואדרבא ראינו מעשה רב (מס' חולין קיא ע"ב) שהרבה אמוראים אכלו דגים

4) והביא לכך ראיה מהמבואר בגמרא חולין (קיא ע"ב) לענין דגים שעלו בקערה, דהיינו דגים שטיגנו אותם בכלי שהוא בשרי, שיותר לאוכלם בכותח (מאכל שיש בו חלב). כיון שהדגים לא קיבלו טעם ישירות מהבשר, אלא נ"ט בר נ"ט וזה בר נ"ט דהתיירא, ונחלקו בזה רב ושמואל, ולהלכה נפסק שזה מותר. הרי שכל הנידון בגמרא הוא רק מצד זה שהדגים נתבשלו בקדירה בשרית ואולי נבלע בדגים טעם בשר, ולכן אולי יש איסור לאכלם עם חלב, אבל על עצם אכילת דגים בחלב לא דנו כלל, מפני שפשוט הוא שאין בו סכנה, ומכאן הוכיח הפרישה שאין איסור לאכול דגים עם חלב.

ואולי היה אפשר לומר שאין ראיה משם שהרי אפשר שלא דנה הגמרא שם כלל בעניני סכנה אלא בענין תערובת בשר בחלב, ואולי שאה"נ עדיין יש סכנה (ע"ד מש"כ בש"ך שסי' צ"ז סק"ג דשם בשו"ע לא מיירי על עניני סכנה ולכן לא הזכיר הסכנה של בשר ודגים עיי"ש). אבל לפי מה שמובא בהמשך הגמ' שם ובלשון הט"ז (סי' צ"ה סק"ג) "דהרבה אכלו דגים שעלו בקערה וכו'" שהרבה אמוראים אכלו דגים שעלו בקערה בשרית אפילו היתה בת יומה עם כותח. הרי שיש לנו מעשה רב שאין בזה שום סכנה. ואין ראיה גדולה מזו.

5) והוכיח כן מדברי הגמרא בפסחים (עו ע"ב) לענין סוג דג הנקרא ביניטא שנצלה ביחד עם בשר ואסר רבא מהעיר פרוזיקא לאכול ביחד עם כותח (טיבול שיש בו מי חלב). ומשמע שדוקא דג זה שנצלה עם בשר אסור לאכול עם חלב אבל סתם דגים מותר לאוכלם בכותח. וכלשון המחצית השקל (על אתר) "אי סלקא דעתך דגם גבי דגים בחלב איכא סכנתא, אמאי הוצרך רבא לאוסרה לאכול בכותח משום ריחא מילתא, ושיש כאן איסור בשר בחלב, הא בלאו הכי אסור לאכלם בכותח משום סכנתא. אלא ודאי דליכא סכנתא גבי דגים בחלב ע"ש ודו"ק".

שעלו בקערה בשרית אפילו היתה בת יומה עם כותח (רוטב שיש בו חלב), וכלשונו של הט"ז (סי' צ"ה סק"ג) "דהרבה אכלו דגים שעלו בקערה וכו'". ואינו לך ראייה יותר חזקה מזו.

וכן מוכח מזה שהמחבר לא הזכיר כלל סכנה זו של דגים וחלב בשום מקום אחר בשו"ע. וכמו שדייק המחזיק ברכה (שם) וז"ל "ולפי קיצורי נראה... דאם כדבריו אמאי לא כתב זה בשו"ע, לא בא"ח סי' קע"ג, ולא בסימן זה, ולא לקמן סי' קי"ו ע"כ היותר נראה הוא דט"ס...". ועד"ז בערוך השולחן (יו"ד סי' פ"ז סעי' ט"ו) וז"ל "ועוד דאם כדבריהם [=של אלו שטוענים שאכן יש סכנה לפי דברי הב"י] למה לא קבע זה בשו"ע".

ולכאורה משמע כן גם מדברי הב"י עצמו ממש"כ בשולחן (יו"ד שם סעי' ג') "אינו נוהג [=איסור בשר בחלב] אלא בבשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה... אבל דגים וחגבים [=בחלב] אין בהם אפילו איסור דרבנן". הרי יש לנו להדיא שהמחבר כותב שאין איסור אפילו מדרבנן לאכול דגים עם חלב.

ולכאורה יש לדייק עד"ז מדברי המחבר בסי' צ"ה (יו"ד סעי' א) שכ' "דגים שנתבשלו או שנצלו בקדירה של בשר... מותר לאכל בכותח [מאכל שיש חלב]". וכן בסי' צ"ז (סעי' ג) כ' "דגים שצלאן בתנור אחד עם הבשר אסור לאכלם בחלב. והני מילי בקטן, אבל בתנור גדול... מותר". הרי שאסור לאכלם עם חלב רק מצד האיסור של בשר בחלב שיש טעם של בשר בדג, הא כשאין בעיה של בשר בחלב (תנור גדול) מותר לאכלן עם חלב. ולא מזכיר שם כלל שיש סכנה בדבר. מאידך הלבוש (עטרת זהב סי' פ"ז סעי' ג) ציטט דברי הב"י להלכה.

ג. והנה כמה אחרונים מקיימים דברי הב"י ע"פ סכנה רפואית שהרופאים מזהירים שלא לאכול דגים עם חלב. סכנה זו כנראה נתחדשה אחר זמן התלמוד ולא נתקבלה אצל כל הרופאים.

דהנה בשארית יהודה מביא דברי הב"י ומסביר שרוב האחרונים דחו דבריו אבל הוא מסיים "אמת הוא ששמעתי מפי הרופאים שגם באכילת דגים וחלב יש סכנת צרעת ע"כ". ובכנסת הגדולה (הגהות ב"י אות י"ט) הביא דברי השארית יהודה. מדברי השארית יהודה לא ברור אם הסכנה שיש הוא דוקא בחלב ממש או בכל מוצר שבא חלב (גבינה וחמאה וכדומה).

6) ואע"פ שיש לתרץ שהשו"ע בסי' פ"ז, צ"ה וצ"ז לא מיירי כלל על עניני סכנה אלא בהלכות בשר בחלב (ע"ד מש"כ בש"ד סי' צ"ו סק"ג) ושואן הכי נמי יש סכנה באכילת דגים עם חלב. מ"מ אין זה מתרץ למה בסי' קט"ז ששם כל תוכנו הוא עניני סכנה, לא הזכיר המחבר שום דבר על סכנת דגים בחלב ואף לא הזכירו בשום מקום אחר בשו"ע.

בבית לחם יהודה (יו"ד שם אות ג) כ' "וכ"כ הכ"ג בשם שארית יהודה שגם באכילת דגים בחלב יש סכנה לצרעת מפי רופאים מומחים... ולפי מה ששמעתי מרופאים מומחים שבאמת דגים בחלב ממש הוא סכנה אבל בחמאה או בשומן שעולה על חלב כבוש אין בהם סכנה. נמצא אין ראייה ממה שנוהגין העולם לבשל רק בחמאה או בשומן הנ"ל, היינו מה שצף ע"ג חלב כבוש. אבל בחלב ממש לא ראיתי לבשל בהם. והב"י והלבוש וכ"ג איירי בחלב ממש כנלע"ד". הרי שהבית לחם יהודה הבין את דברי השארית יהודה שרק בחלב ממש ישנו סכנה ושכן היה כוונת הב"י בכתבו "חלב" - חלב ממש דוקא.

והנה הפרמ"ג ג"כ כתב עד"ו (יו"ד שם משבצ"ו ס"ק ג') וז"ל "עיינ ט"ז. ועיין בכנסת הגדולה ובית לחם יהודה דגים בחלב סכנה ובחמאה ושומן הנקלט מעל גבי החלב אין סכנה... ויש להזהר שלא לבשל חלב עם דגים". והוא כ"כ גם בשפתי דעת (ס"ק ה) "עיינ מה שכתבתי בט"ז בשם כנסת הגדולה דבחלב יש סכנה, ובחמאה ושומן הנקלט אין סכנה". הרי שגם הפרמ"ג ס"ל שהכנסת הגדולה שהביא השארית יהודה סובר שהסכנה הוא דוקא בחלב ממש ולא בשומן הנקלט או בחמאה.

ועד"ו איתא בחינוך בית יהודה (סי' ס"א ומובא בפתחי תשובה סק"ט) וז"ל "מצאתי כ' בשם הגאון מהר"מ ר"מ מקראקא שכ' לדודי זקני מהר"ר וואלף ז"ל על מה שכתבו האחרונים על מ"ש הב"י דאסור לבשל דגים בחלב. וכתבו הם שט"ס וצ"ל בבשר. אבל בחלב מותר. אבל הוא מקיים הגירסא דאסור לבשל בחלב, משום דחקר אצל חכמי הרופאים דדוקא דגים המטוגנים עם חמאה מותר לאכול משא"כ המבושלים בחלב יש בו סכנת חולי. דדגים מקררים מאוד וגם החלב רע ומזיק לגוף כידוע לרופאים".

הנה אחר שמביא האחרונים שדחו דברי הב"י ואמרו שזה ט"ס הוא מביא ממהר"מ מקראקא "אבל הוא מקיים הגירסא דאסור לבשל בחלב". שיש לקיים הגירסא שיש סכנה לבשל דגים בחלב, רק שהמילה חלב פירושה דוקא חלב ממש, מפני שזה אכן לא בריא לפי הרופאים. הרי שהוא מבין את דברי הב"י שהסכנה הוא רק על חלב עצמו עם דגים ולא במוצרים אחרים חלביים כמו חמאה, שבוזא אין סכנה, וכמ"ש "דגים המטוגנים עם חמאה מותר לאכול".

ובפחד יצחק (ערך ב' עמ' רסה במהד' מוסד הרב קוק) כ' "ואני המחבר צעיר הרופאים, כל ימי גדלתי בין ברכי החכמים וזקני הרפואה, ולא מצאתי סעד וסמך לדברי רבנו בית יוסף... כי מאי סכנתה איכא לאוכל דגים בחמאה וגבינה. ואע"ג דכן איכא סכנת חולי גדול וכבד מאד עד מות לשותה חלב ממש ואח"כ דגים או לאוכל דגים ואח"כ שותה חלב... ומכל מקום כיון שהדבר יצא מפי המלך הרב בית

יוסף מנעתי מתוך ביתי אכילת דגים עם גבינה וחמאה". הרי שהוא מבין שדברי הב"י קאי על כל סוגי מוצרים מחלב. אבל לפי ידיעתו בחכמת הרפואה ישנו רק סכנה בחלב ממש.

בשור"ת רב פעלים (ח"ב יו"ד סי' י'). וכן בספרו בן איש חי שנה ב' פ' בהעלותך אות ט"ו) הוא אוסר לאכול דגים אפי' עם חמאה וז"ל "על כן נראה דאין להתיר דגים בחמאה, ואנן אתכא דמורן ז"ל סמכינן דאסר בחלב, ורבים מן האחרונים דס"ל דמורן ז"ל איירי בכל גוונא, ולא כתב חלב בדוקא".

וא"כ יוצא שיש שיטה שמבינה דברי הב"י כפשוטו כמשמעו שמדובר רק על חלב עצמו ממש עם דגים יש סכנה. ושסכנה זו מבוססת ע"פ אזהרת הרופאים ולא מדברי רז"ל. ויש אחרים שסוברים שנכלל בזה גם מוצרים אחרים של חלב.

ד. ברבינו בחיי (פרשת משפטים כ"ג, י"ט. הובא גם בתשובת אדני פז סי' מ"ב. בבית לחם יהודה שם בפתחי תשובה שם. במור וקציעה או"ח סי' קע"ג. בערוך השלחן שם. ועוד.) מצינו שהרופאים היוזיהירו דוקא נגד גבינה וז"ל "וכן דעת הרופאים בתערובת דג וגבינה שנתבשלו כאחד שמוליד תכונה רעה וחולי הצרעת". מדבריו משמע דדוקא בגבינה יש סכנה עם דגים. וכ"כ הערוך השלחן שם להדיא "ויש שרוצים לקיים זה ואמרו שמצאו בספרי הרופאים שיש סכנה בדגים בחלב. ואינו כן. דרבינו בחיי כתב בפ' משפטים שהסכנה הוא בדגים עם גבינה ומזה נופל צרעת על האדם ע"ש. ולא בדגים בחלב". ויש לציין שמדברי רבינו בחיי משמע דהסכנה היא רק כשנתבשלו ביחד ולא אם אוכלם ביחד בלי בישול.

ה. אמנם כל הנ"ל הוא מבוסס על דברי רופאים דעלמא ולא על דברי חז"ל. ובנוגע לעניני רפואה ידעינן דזה תלוי דוקא בזמן ומקום, ולא כל העתים שווים ולא כל המקומות שווים בטבעם. וכמ"ש ביד יהודה (פי' הקצר סק"י) "האחרונים כ' לאסור דגים בחלב מחמת סכנה... ודבר שאין לו יסוד בדברי חז"ל, רק מחכמת הרופאים. הכל לפי המקום והזמן. דאין כל המקומות והזמנים שוין בטבע". ועד"ז כ' היעב"ץ (מור וקציעה שם) על דברי רבינו בחיי "אולם דעת הרופאים היא, ולא מדעת חכמי ישראל אמרה".

ועד"ז יש לנו גם דברי החתם סופר (שו"ת יו"ד סי' ק"א ד"ה אברא) "ובשכנה ג' באו"ח ראיתי שכ' מ"ש הרב"י ביו"ד לאסור דגים עם חלב כמבוא' באו"ח. שצווחו עליו הא בחלב ליכא קפידא כלל. וכ' שכונתו כך כמ"ש באו"ח שבשר עם דגים מסוכן על פי רופאים הכא נמי עם חלב מסוכן על פי רופאים שאמרו כן. ולפע"נד

זה אינו אמת. ונאמן עלינו הרמב"ם גדול הרופאים [שלא הזכיר הרמב"ם כלל חשש זה]⁷.

וא"כ מובן שהזהרת הרופאים דעלמא אינו הוראה כללית לכל המקומות ולכל הזמנים. ובכל זמן ומקום תלוי בדעת הרופאים הנוכחים מהו אכן סכנה.

ו. הנה מכל הנ"ל יוצא בכללות כמה דרכים איך להתייחס לדברי הב"י בנוגע לסכנה של אכילת דגים על חלב:

א) זה טעות. ואין שום סכנה כלל ע"פ דברי חז"ל לאכול דגים עם חלב. (זה שהרופאים אומרים שיש סכנה תלוי בזמן ומקום וכו' ואין לעשות כלל הלכתי מזה).

ב) יש לקיים דברי הב"י לפי אזהרת הרופאים. והפירוש במילת חלב שכ' הב"י הוא רק חלב ממש כפי דעת הרופאים בזה, ואין שום סכנה בשומן – סמעתענע או בחמאה.

ג) יש לקיים דברי הב"י לפי אזהרת הרופאים. והפירוש חלב שכ' הב"י הוא גם כולל גבינה כאזהרת הרופאים המוזכרים ברבינו בחיי.

ד) לפי דעת הרופאים יש סכנה רק בחלב ממש עם דגים. והפירוש במילת חלב שכ' הב"י הוא גם כולל גבינה וחמאה. ואע"פ שאין בזה שום סכנה לפי דעת הרופאים, מ"מ יש לכבד דברי הב"י אע"פ שבנוגע לגבינה וחמאה הוא טעה.

ה) אין טעות בדברי הב"י. ומש"כ "חלב" זה כולל כל סוגי מוצרים חלביים כולל חמאה, ובכולם ישנו סכנה עם דגים.

ולכאורה הוראת הצ"ח היא לא כאחת משיטות אלו. שהרי מצד אחד הוא סובר שיש פליטת הקולמוס בדברי הב"י, וא"כ אין שום סכנה, אבל מצד שני הוא מזכיר שכן נזהרים בזה אלא שע"י עירוב דבר מה אין צריך לזהר. ואף אחד מהשיטות לא הזכירו ענין זה שע"י עירוב דבר מה אין צורך לזהר. ואם הוראותיו מבוססת על הוראת הרופאים דזמנו, א"כ הל"ל זאת במפורש, שהרי אז זה לא נוגע לכל זמן ומצב. וצריך להבין מהו הסברת הוראתו.

ז. והנה כד דייקת שפיר יש חילוק עדין בין דברי הדרכי משה והט"ז בנוגע

7) וצ"ל מדוע א"כ חושש החת"ס לסכנת בשר ודגים שהרמב"ם לא הביא להלכה, ואילו לדגים וחלב אין חוששים. החת"ס שם מסביר זאת וז"ל "והשתא נהי שלא נסמך על זה לעשות מעשה לאכלם וע"ז [בשר ודגים] דאפשר דה"ל כמו דבר הנאסר במנין ואפשר דלא שייך בזה כל הני תירוצי' הנאמרי' בגילוי ומש"ה אנו נזהרים ומנהג אבותינו תורה".

להתייחסותם לטעות שיש הב"י. בדרכי משה כ' ו"לכן נראה שנתערב להרב בשר בחלב". הוא כותב במפורש שכנראה נתחלף לו לב"י עצמו (להרב), כלומר שבשעת כתיבתו נתחלף לו המילה בשר עם המילה חלב וכתב בטעות חלב במקום לב' בשר.

אבל הט"ז מזכיר שזה "טעות סופר וצ"ל עם בשר". שמוזה משמע שלא דוקא הב"י עצמו כ' חלב בטעות. אלא שבאחד השלבים בהכנת הספר לדפוס וכו' היתה טעות ונדפס כן. אבל לא כ"כ ברור שכך כוונת הט"ז⁸.

וכנראה כבר הרגיש בזה הפרי חדש (שם) וכ' "ודע שמש"כ הב"י שאין לאכול דגים בחלב מפני הסכנה, הוא ט"ס, או שלא דק". היינו שבודאי יש פה טעות ולא היה אמור לב' בחלב אלא בבשר, והפ"ח מביא שתי אפשרויות איך נכתב המילה "בחלב", או שהוא ט"ס שלא מתייחס לב"י עצמו כדברי הט"ז או שלא דק הב"י, פירוש שהי' לא פליטת הקולמוס. וכמפורש בדרכי משה.

וגם במחזיק ברכה (שם) משמע שהבין כן מדברי הט"ז דכ' "נראה דעל כרחין צ"ל כמ"ש הט"ז דט"ס נפל בבית יוסף... ע"כ היותר נראה הוא דט"ס נפל כמ"ש הרב ט"ז". מהלשון "נפל בב"י" משמע שזה לא משהו שהב"י בעצמו כ' בטעות אלא שזה נפל מאליו בפירושו באיזה שלב בההדפסה. ובודאי המחזיק ברכה ראה דברי הדרכי משה, שהרי הט"ז מביאו מילה במילה, אבל בכל זאת הוא לא מזכיר אותו, והוא דוקא בחר לצטט את דברי הט"ז, שהטעות באה מצד משהו אחר שנפל בב"י ולא ע"י ב"י עצמו. ולכאורה מוכח שהט"ז והד"מ יש להם גישות שונות איך קרה הטעות.

ח. וי"ל שיש קצת נפקא מינה בין ב' גישות אלו, אם מייחסים הטעות שבב"י לט"ס שקרה בהדפסה לבין שמחשבים את זה לפליטת הקולמוס שהב"י בעצמו כ'. שאם זה ט"ס שנפל בשעת ההדפסה אין לטעות הזאת שום התייחסות כלל וכלל לב"י. אבל אם זה פליטת הקולמוס של הב"י ("שנתערב להרב"), למעשה הוא בכבודו כ' זאת אע"פ שלא נתכוין לזה. ובמקרה כזה אפשר לומר שיש ענין

8) והנה מיד אחר כך הוא מצטט דברי הדרכי משה וז"ל "וכ"כ בדרכי משה שנתערב להבית יוסף כאן בשר בחלב". ולכאורה ממ"ש "וכ"כ" משמע שהוא סובר כמוהו ושאלו להם גישות שונות לטעות הב"י. אבל מצד שני הוא מצטט כל דברי הרמ"א, ואם הרמ"א סבר ממש כמוהו, הי' מספיק רק לב' וכ"כ הד"מ. ומוזה שהוא מביא כל דבריו אולי יש לדייק שזה מפני שיש לד"מ גישה אחרת. וזה שהוא כ' "וכ"כ" היינו לכללות הענין שיש כאן טעות ואין שום סכנה, שכן כ' גם הד"מ (אלא שיש לו הסברה אחרת איך הגיע הטעות בב"י).

לחלוק כבוד למה שכ' הב"י אע"פ שיודעים שיש כאן פליטת הקולמוס ונכ' בטעות (וכמובן אם זה לא הולך נגד הלכה).

וראין עד"ז בפחד יצחק (שם) שכ' "ואני המחבר צעיר הרופאים, כל ימי גדלתי בין ברכי החכמים וזקני הרפואה, ולא מצאתי סעד וסמך לדברי רבנו בית יוסף... כי מאי סכנתה איכא לאוכל דגים בחמאה וגבינה. ואע"ג דאיכא סכנת חולי גדול וכבד מאד עד מות לשותה חלב ממש ואח"כ דגים או לאוכל דגים ואח"כ שותה חלב... ומכל מקום כיון שהדבר יצא מפי המלך הרב בית יוסף מנעתי מתוך בייתי אכילת דגים עם גבינה וחמאה".

הרי יש לנו ראייה ברורה שיש ענין לחלוק כבוד לדברי הב"י אפילו אם הם טעות. שהרי אע"פ שהפחד יצחק בעצמו בתור רופא מומחה וע"פ ידיעתו מרופאים אחרים סבר שטעות לומר שיש סכנה לאכול דגים עם גבינה וחמאה, שהרי אין שום סכנה רפואית בגבינה או חמאה עם דגים, מ"מ כדי לכבד מה שיצא מפי הב"י הוא היה נזהר בזה ומנע מתוך ביתו אכילת דגים עם גבינה וחמאה.

ט. ולפי"ז י"ל בהוראת הצ"צ שדברי הב"י "חושבים לפליטת הקולמוס", שזה ע"ד דברי הדרכי משה, שהב"י בעצמו כ' בטעות המילה בחלב במקום בבשר. וא"כ מצד אחד זה טעות ואין שום סכנה כלל של אכילת דגים בחלב, אבל מצד שני יש עניין לחלוק כבוד למה שיצא מפיו של הב"י ("שהדבר יצא מפי המלך הרב בית יוסף") אע"פ שזה היה בטעות.

וענין זה יובן בפרט ע"פ מה שמביא הצ"צ מהתומים (שו"ת צ"צ יו"ד סי' קע"ו ח"ג בתחלתו. כ"ק אדמו"ר גם מצטט דברי התומים בלקו"ש חכ"ג עמ' 40). וז"ל "וע' תומים במ"ש (בביאורו לס' תוקפו כהן בס"ק קכ"ד) על בעלי הש"ע, שרוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב וחפץ ה' בידם הצליח כו' ע"ש. עכ"ל. ועד"ז בהיום יום (ו' שבט) "אאמו"ר [=אדמו"ר מוהרש"ב] כותב ששמע בשם רבינו הזקן, שכל המחברים עד הט"ז והש"ך, והם בכלל, עשו החבורים שלהם ברוח הקדש". וכן יוצא מדברי אביו של כ"ק אדמו"ר הרלו"צ נ"ע (לקוטי לוי יצחק - אגרות עמ' רסו) "שכל מה שנאמר... ובכל הספרים שחיברו חכמים צדיקים שלמדו תורה לשמה... כולם ממש אמר ה' ובאותו הלשון ממש".

9) ולכאורה הב"י רק כ' חלב, והפחד יצחק מביא שכן יש סכנה גדולה בחלב ממש, אבל מ"מ הוא בחר להבין את דברי הב"י במשמעם היותר כללי, כל שבא מחלב, ולפי הבנתו, הב"י כן אסר גבינה וחמאה שהם נעשים מחלב. הרי יוצא שהוא מכבד דברי הב"י כפי הבנתו בהם, אע"פ שהיה אפשר לכבד דברי הב"י לפי משמעם הפשוטה - רק חלב ממש וכמו שהוא סבר שיש רק להימנע מחלב ממש.

הרי לפי"ז י"ל שאפילו אם יודעים שישנו בודאי טעות, מ"מ אם סוברים שהמילה הזאת נכ' ע"י הב"י בעצמו יש לכבד את זה באיזה אופן שאפשר (וכמובן אם זה לא הולך נגד הלכה).

י. וזהו פירוש הוראת הצ"צ "חושבים לפליטת הקולמוס, אבל בכל זאת [נזהרין בזה] - היא הנותנת מפני חושבים דברי הב"י לפליטת הקולמוס שהוא בעצמו כ' כן, לכן יש לכבד דברי הב"י אע"פ שנכ' בטעות, ונזהרים בזה אע"פ שאין כאן סכנה.

ומפני שהא גופא הוא רק לכבד מה שיצא מקולמוסו של הב"י, ובאמת אין שום סכנה כלל לאכול דגים וחלב ביחד, לכן מספיק לזהר בזה רק במובן ההכי פשוטים של דברי הב"י. והיינו חלב ממש כמו שהוא במצבו הטבעי בלי שום שינוי או תוספת ביחד עם דג ממש במצבו הטבעי בלי שום שינוי או תוספת, רק את זה נזהרים שלא לאכול ביחד. אבל אם משנים המאכל באיזה אופן שהוא, "מערבין עוד מה", אפילו קצת, אז זה כבר לא חלב ממש כפשוטו אלא מציאות חדשה ואז אין ענין להיזהר מזה. ובפרט שיש לנו סמך בפוסקים הנ"ל שדוקא לחלב ממש כיוון הב"י כדלעיל דברי הבית לחם יהודה ועוד.

במילים אחרות, י"ל מפני שאנחנו סוברים שדברי הב"י הם טעות, ובאמת אין שום סכנה, זה חידוש גדול שבכל זאת נזהרים בזה, ולכן אין לך בו אלא "חידושו". וא"כ אין לנו אלא מה שהזהיר נגדו הב"י באופן ברור, וכיון שכ' "חלב" "דגים" וכאן אם מערבין בו משהו ישנו תערובת חדשה, ואין ע"ז שם "חלב" "דגים" כפשוטו, וממילא אי"ז בכלל אזהרתו.

[וי"ל שזה ע"ד מה דאיתא בפסוקים כעצה להצלת אוכל מהסכנה של לינת לילה. ששום, בצל או ביצה שנקלפו כולן ולא נשאר עיקריהם, יש סכנה ואסור לאכלם עם עבר עליהם הלילה. וכבר בסמ"ק (סדר יום רביעי סי' קע"א) הביא עצה לינצל מזה וכ' "ויש בני אדם שאינם אוכלים שומים קלופים שחוקים בשבת שחרית מטעם זה [שיש סכנה], ויש שאינם חוששים מאחר שלחם מעורב בתוכם" עכ"ל. נמצא מבואר שע"י תערובת אין חשש סכנה. ועד"ז בעוד הרבה פוסקים ואכמ"ל וראה בהערה¹⁰.

10 בספר זבחי צדק (סי' קט"ז אות ס"א) מביא מחכמי הישיבה "דהא דאסרו לאכול שום קלוף שעבר עליו הלילה היינו אם הוא לבדו אבל אם הוא מעורב לית לן בה". והמגיה שם מביא דברי הסמ"ק הנ"ל וכן דברי הבית שלמה (יורה דעה סי' קפ"ט) שכתב תוך דבריו על ביצה המעורבת בחומץ שיש לומר שכיון שנתערב בחומץ קודם שעבר הלילה אין סכנה בכה"ג. ובכף החיים (יורה דעה סימן קט"ז אות צ"ב) מביא דברי הובחי צדק להלכה, שלא נאמרה הסכנה אלא כשהם לבדם אבל בתערובת מותר, וכע"ז כ' בן איש חי (ש"ש פ' פנחס אות י"ד). ועוד ואכמ"ל.

וההסברה שניתן לזה הוא שאם מערבין בהם משהו ישנו תערובת חדשה, ואין ע"ז שם "בצל" "שום", וממילא אי"ז בכלל הסכנה. וכע"ז כ' בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' ל"א סוף אות י"ב) שע"י הוספת מלח שם ביצה מלוחה עליה או שאר מאכל ואין סכנה.].

י"א. וא"כ יוצא שלצמח צדק יש שיטה חדשה שהיא מורכבת מכמה שיטות דלעיל. והיינו שיש טעות בדברי הב"י ובאמת אין שום סכנה כלל לאכול דגים עם חלב. והב"י בעצמו סבר שאין שום סכנה בדגים עם חלב. רק שהי' לו פליטת הקולמוס וכתב חלב במקום לכ' בשר. מ"מ יש ענין לכבד דברי הב"י אע"פ שיש טעות (כדברי הפחד יצחק) ויש לזהר בדבריו רק כמשמעם הפשוטה ביותר, ורק להימנע מחלב ממש כמו שהוא בטבעו בלי שום תוספת ודגים ממש.

ומפני שרוצים לשנות החלב לאוכל חדש היה ה"א שדוקא אוכל אחר שאינו מוצר של חלב יועיל לייצר מציאות חדשה, ולזה קמ"ל בסוגריים שאפילו סמטעטנע או חמאה מספיק מפני שלגבם יש פוסקים שאומרים שהם לא נכללו בדברי הב"י וע"י הוספה זו לחלב או דגים כבר נשתנה גדרם. ואע"פ שבעצם סמטעטנע וחמאה באים מחלב, מ"מ מאחר שנפרדו יש להם גדר אחר (כדמוכח מהא שמותר להרבה פוסקים לערבם בדג) ולכן זה משנה החלב או הדג לתערובת חדשה.

ויומתק ע"פ מה שכ' בגליון 'התקשרות' (מס' רס"ד פר' שופטים תשנ"ט עמ' 19, במדור 'בירור עניני הלכה ומנהג') ששם מסכם כל הסוגיא של אכילת דגים בחלב, ואינו מביא דברי הרשימות הנ"ל מפני שלא יצאו לאור עדיין אז, ואחרי שמביא כמה שיטות כותב וז"ל "ובשם הרה"ג הרה"ח הרב יעקב לנדא ע"ה מוסרים, שרבותינו נשיאינו נזהרו בזה [מלאכול דגים עם חלב]. אחרים מספרים שברוסיה נהגו, שאם הדג מלוח, או אם הגבינה מלוחה, אין נזהרים בזה, וצ"ע המקור לזה".

וע"פ מה שביארנו בהוראת הצ"צ מובן היטב המנהג שנהגו החסידים ברוסיה. שהרי ע"י הוספת מלח לדג או לחלב הרי יש בו שינוי ואינו אותו דבר שהזהיר עליו הב"י.

ועפ"ז מובן למה נוגע לנו כחלק מההוראה לדעת שהב"י הוא פליטת הקולמוס מפני שזה נוגע לזה (שא) אנו כן נזהרים בזה כדי לכבד מה מיצא מקולמוסו של הב"י (וב) ואשר לכן אנחנו נזהרים בזה באופן שונה ממ"ש בשאר הפוסקים. דהא מפני שאין כאן סכנה, ורק מכבדים דברי הב"י, נזהרים בדבריו רק כמשמעם הפשוטה ביותר, ורק נזהרים חלב ודג ממש כמו שהם בטבעם.

וא"כ יוצא שבגבינה ג"כ לא נזהרים מלאכול עם דגים שהרי אין זה חלב ממש, זה נשתנה. ובנוסף לזה הם מוסיפים בו חומצה וכדומה שיתגבן. ועוד שמשתמשים בחלב עם אחוז מדוייק של שומן ובדרך כלל הם צריכים להוסיף בו שומן כדי להגיע לאחוז הנכון. וידוע שכ"ק אדמו"ר היה אוכל דגים ביחד עם גבינה¹¹.

י"ב. לפי"ז מתקיים גם המעשה רב דאיכא בגמ' חולין (שם) שהרבה אמוראים אכלו דגים שעלו בקערה בשרית אפילו היתה בת יומה עם כותח. וכלשונו של הט"ז (סי' צ"ה סק"ג) "דהרבה אכלו דגים שעלו בקערה וכו'". שהרי אכילת כותח אינו סתירה למה שאנחנו נוהגים, שהרי גם בכותח היה מעורב עוד דברים (מלח, חתיכות לחם) ולכן אין זה סתירה למה שאנחנו נזהרים. ועי"ז מקיימים דברי הב"י וגם המעשה רב מהגמ'.

י"ג. ע"פ כל הנ"ל יש לחזור לדיוקים שדייקנו בדברי רבינו ולתרצם על אופניהם:

(א) מפני שרוצים לכבד דברי הב"י אע"פ שהיו פליטת הקולמוס לכן נזהרים בזה, לא מפני שיש לזה מקור או שישנו שום סכנה, אלא רק כדי לכבד דברי הב"י.

(ב) מצד זה גופא שההוראה מבוססת רק כדי לכבד דבריו של הב"י שנכתבו בטעות, ולא שיש בעצם איזה מקור לזה או סכנה אמיתית, לכן חשוב לדעת זאת, כדי לדעת שמספיק רק לערב שום דבר לגרום שינוי לחלב או לדגים ותו לא. ושאין כאן סכנה שצריכים לזהר ממנה.

(ג) נזהרים רק בחלב ודגים ממש כמו שהם בטבעם בלי שום תוספת.

(ד) לכאורה ההוספה יכולה להיות או בדג או בחלב כך שזה לא נגד דברים המפורשים של הב"י וכמ"ש בהתקשרות שחסידי חב"ד ברוסיא היו אוכלים חלב אפי' אם הדג היה מלוח. הרי שרק מלח כבר מסלק הזהירות.

(ה) מפני שאין כאן סכנה והמטרה היא רק לא לערבב דגים וחלב כמו שהם בטבעם בלי שום תוספת, לכן אין נפק"מ מה מוסיפים והחידוש הוא שאפשר להוסיף אפילו מה שהיה חלק מהחלב וצף על גבו.

(ו) אכן מספיק לערבב קצת ממושהו אחר ולא צריך שיעור מיוחד שהמטרה

11 מובא בהתקשרות (שם) "אמנם, ממקור נאמן שמעתי, שהרבנית נ"ע היתה נוהגת להכין לרבי נשיא דורנו בצלחת אחת דגים עם גבינת קוטג', ומעשה רב". ועד"ז שמעתי מפי השמועה בשם המוכיר הרי"ל גרונר ז"ל שעל הצלחת של הארוחה של הרבי היה מעורב שם סרדינים עם גבינה.

היא רק לא לערבב דגים וחלב ממש כמו שהם ותו לא. ולכן אין צורך לזוהר בחלב שוקולד עם דגים או בקפה וחלב עם דגים שהרי יש להם עוד מה שמעורב בו.

י"ד. ולפי הנ"ל יש לפרש דברי כ"ק אדמו"ר ברשימותיו כדלהלן:

"איסור [אכילת] דגים בחלב [מפני הסכנה שנוצר בב"י ס' פ"ז] – חושבים לפליטת הקולמוס [ולכן אין כאן שום סכנה אמיתית], אבל בכל זאת [נוהרין בזה כדי לחלוק כבוד לדברים הנכתבים ע"י הב"י, אע"פ שנכתבו בטעות, הואיל ויצא מ"פיו". ולכן כדי לחלוק לב"י כבוד, מספיק ש] מערבין [בתוך הדג או החלב] עוד מה [כדי שזה לא יחשב כסתירה בולטת נגד דברי הב"י. שהרי עכשיו אין זה ממש דג או חלב במצבם הטיבעית] [ואפילו אפשר להוסיף] חמאה, סמטענע [אע"פ שזה חלק מהחלב, זה מספיק לסלק הזהירות]. – כל זה הוראה מהצמח-צדק".

ט"ו. ובאמת אפילו בנוגע לחלב עצמו, החלב המסחרי שקונים היום בחנויות, יש בו כבר סמטענע (שמנת) שמעורב בתוכו והוא לא במצבו הטיבעי.

דהנה באופן כללי חלב הוא מורכב רובו ממים ועוד כמה רכיבים ביחד. בארצות הברית למשל חלב פרה ממוצע מכיל 87.6% של מים, 4.9% לקטוז, 3.5% שומן, 3.3% חלבונים, ושאר ה-0.7% הוא מינרלים שונים. לפי מין הפרה, בריאותה ותזונה, כך הוא איכות החלב הנוצא ממנה, אפשר שהחלב יכיל בין 3.2% שומן ל-4.7% שומן.

אבל בפועל כשקונים חלב מסחרי בחנויות החלב בא באחוזים שונים מדויקים - 3%, 2%, 1%, 0%. איך משיגים כמויות מדויקים של שומן בחלב? איך יש חלב עם אחוזי שומן שונים? יש פרות של 1% ופרות של 3%? כמובן שלא. כנזכר בחלב פרה יש כ-3.5% שומן בממוצע.

במחלבה מבצעים תהליך של הפרדת השומנים משאר נוזל החלב. החלב מוכנס לסרפֶּז (סנטריפוג' בלע"ז) אשר מסובבת אותו במהירות של 10,000-6,000 סיבובים לדקה. בשל הבדלי הצפיפות בין החלב הרזה לבין השומן, הכוח הצנטריפוגלי גורם להפרדה ביניהם. לאחר ההפרדה ישנו שני נוזלים (1) החלב הרזה שאין בו שומן (2) השומן. עכשיו ניתן לערבב ביניהם כדי לקבל אחוזי השומן מדויקים הרצויים במוצר הסופי.

[הטעם לזה שלא רואים השומן בתוך החלב והשומן לא צף או נקלט ע"ג החלב, הרי"ז מפני שהחלב עובר תהליך של הֶמְגוֹן (הומוגניזציה בלע"ז). לפני שהמציאו תהליך הזה, כשהיינו משאירים בקבוק חלב לזמן ממושך, הייתה מתרחשת הפרדה לשכבות שונות: חלבון, שומן ונוזל. אמנם כיום עובר החלב תהליך שנקרא הֶמְגוֹן. בתהליך זה מופעל על החלב לחץ גבוה, שגורם לריסוק

מכאני של כדוריות השומן לכדוריות קטנות מאוד, שמתפזרות בחלב באופן אחיד שאי אפשר להתפרק לחלקים ונשאר נוזל אחיד].

לפי"ז יוצא שכל חלב מסחרי שיש בו שומן (3%, 2%, או 1%) הוא חלב רזה שהוסיפו בו שומן (סמטענע באידיש). אבל חלב רזה עם 0% שומן הוא חלב בלי שום תוספת שומן. וא"כ כל חלב מסחרי שיש בו שומן אפשר לכתחילה לאכול עם דגים לפי הוראת הצ"צ, שהרי כבר הוסיפו בו הסמטענע. משא"כ חלב רזה שאין בו שום שומן נוסף או צריכים לערבב בו משהו כדי לאכול עם דגים.

ואם כנים כל הדברים הנ"ל, יוצא שכמעט כל מאכלי חלב ואפילו חלב מסחרי עצמו כשיש בו שומן, וגם דגים שיש בהם רק תוספת מלח, כבר אין בזה צורך להזהר לאכלם ביחד. חוץ מחלב רזה עצמו כמו שהוא בלי תוספת.

ולא באתי אלא להעיר.



שיטת אדה"ז בשולחנו ובסדר ברה"נ עד אימתי יכול לברך ברכה אחרונה

הרב יוחנן מרוזוב

שליח ורב ק"ק בית מנחם מענדל - פלאטבוש

א. פסק בסדר ברה"נ (פ"ה ה"ט) "אין מברכין שום ברכה אחרונה ואפילו ברכת המזון שמן התורה אלא בעוד שלא נתעכל המזון במעי... וכמה שיעורו, כל שאינו רעב מאותה אכילה הראשונה או שאינו צמא משתיה הראשונה".

והנה בשוע"ר (סי' פד ס"ג) כתב אדה"ז שבאכילה מועטת פליגי הפוסקים י"א שיכול לברך ברכה אחרונה עד כדי הילוך ד' מילין (72 דקות), וי"א שצריך לברך ב"א מיד (ראה בבדי השולחן (סי' ס"ק כ') דוודאי עד 11 דקות נחשב מיד), ולענין הלכה פסק י"ש לחוש לדבריהם להקל בספק ברכות, שלא יוכל לברך עד כדי הילוך ד' מילין כסברא הראשונה, ואם אירע ששהה אחר אכילתו וחוזר ואוכל להוציא עצמו מידי ספק א"צ לברך המוציא¹, ויל"ע למה השמיט דין אכילה מועטת בסדר ברה"נ?

1) ומסיים שאינו מברך המוציא "כל שלא הסיח דעתו וי"א אפילו הסיח דעתו כמ"ש בסי' קע"ט, ובסי' קע"ט (ס"א-ה) הביא מחלוקת בזה ופסק דפסק ברכות להקל, ולכן אפי' הסיח דעתו אין לברך המוציא, וכ"פ בסדר ברה"נ (פ"ה ה"ג) אלא שכתב דלכתחילה יברך ברכת המזון תחלה

ובסדר ברה"נ עם מקורות ציונים והערות (קה"ת תשע"ד, מהרב אלשווילי שי' הע' נח) כתב "מדברי אדה"ו כאן בסידורו נראה שאינו מחלק כלל בין אכילה מועטת לאכילת כל צרכו ובשניהם הדין הוא שיש לשער כל שאינו רעב מאותה אכילה הראשונה, וכן בשתיה".

וצ"ע שהרי בשוע"ר כתב שבאכילה מועטת אין אנו בקיאים לשער על ידי רעבון, ואיך יאמר בסדר ברה"נ לשער ע"י רעבון, וקשה לומר דמזמן כתיבת שוע"ר עד זמן כתיבת סדר ברה"נ נעשו כו"ע בקיאים לשער, וגם קשה לומר שחזר בו מסברתו דאין אנו בקיאים.

ודוחק לומר שבסדר ברה"נ מיירי באכילה מרובה, דאכילה מועטת אינה שכיח, שהרי כתב בשוע"ר (שם) דאכילה מועטת הוא ש"אכל מעט וחפץ לאכול עוד אלא שלא היה לו יותר מזה", ויש בו הרבה פרטי דינים, לכן סמך על מה שכתב בזה בשולחנו, (דא"כ הול"ל דדין אכילה מועטת מבואר בשו"ע).

אכילה מרובה ואכילה מועטת

ב. ונ"ל בהקדים, תנן (בברכות נא ב) "ועד מתי מברך עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו", ובטעם הדבר כתב הלבוש (קפד ס"ה) "אם כבר נתעכלה אכילה ראשונה מעוות לא יוכל לתקן הוא ואין מועיל לו הברכה דעל השובע הוא מברך דכתיב ואכלת ושבעת וברכת".

ובגמ' (נג ב) איתא "כמה שיעור עכול א"ר יוחנן כל זמן שאינו רעב וריש לקיש אמר כל זמן שיצמא מחמת אכילתו א"ל רב יימר בר שלמיא למר זוטרא...מי אמר ריש לקיש הכי והאמר רב אמי אמר ריש לקיש כמה שיעור עכול כדי להלך ארבע מילין ל"ק כאן באכילה מרובה כאן באכילה מועטת" וברש"י כתב "אכילה מרובה – ד' מילין" אבל התוס' (ד"ה באכילה) כתב "נראה לפרש איפכא אכילה מרובה כל זמן שהוא צמא דאין שם קצבה אבל מועט ד' מילין".

והראשונים פסקו דהלכה כרבי יוחנן, וכ"פ בשו"ע (סי' קפד ס"ה) "עד אימתי יכול לברך עד שיתעכל המזון שבמעיו וכמה שיעורו כל זמן שאינו רעב מחמת אותה אכילה".

ובדרכי משה (ס"ס קפד) הביא מאבודרהם (ע' שכח) "דשיעור עיכול מזון הוא ד' מילין באכילה מועטת", היינו הגם שהלכה כרבי יוחנן נגד ר"ל, מ"מ גם ר"י

לצאת לכו"ע, אבל כאן שיש ספק אם יכול לברך ב"א יצטרך לאכול כוית פת תחילה ולא יברך המוציא שהרי י"א שאין הסיח הדעת באכילה.

מודה לר"ל בד' מילין, וס"ל כתוס' דאכילה מועטת שיעורו בד' מילין, ולכן פסק דבאכילה מועטת לכו"ע מברך עד ד' מילין.

אבל המאירי (ברכות נג ב) כתב "עד אימתי יכול לברך עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו ושיעור זה כל זמן שכח אכילה זו מעמידתו בלא רעב ושיעור זה באכילה מועטת, אבל באכילה מרובה עד ד' מילין", היינו שגם לפי המאירי ר"י מודה לר"ל בד' מילין, אלא שפסק כרש"י דאכילה מרובה שיעורו בד' מילין, ולכן פסק דבאכילה מרובה לכו"ע מברך עד ד' מילין.

והנה בט"ז (ס"ק ב') כתב "נסתפק לי באם אוכל איזה מין ואין לו כדי צרכו כפי חשקו לאכול ממנו וחשק לאכול עוד אלא שאין לו עד אימתי שיעורו בזה דהא אין שייך כל שאינו תאב לאכול ממנו דתכף היתה לו ג"כ תאוה וכן לענין לחם שלא אכל רק כזית מצד שלא הי' לו יותר והי' תכף עוד רעב ואדרבא יש לו תאוה לאכול עוד טפי מאלו לא אכל כלל כי טעם האכילה ממשכת לו תאוה טפי כיון שטעם ואין לו עוד ממנו, ונ"ל למפשט האי ספיקא ממה דאיתא בגמ'...ולא אשכחן בהדיא דר"י פליג...אלא באכילה מרובה...למה לא נימא דגם ר"י מודה... בד' מילין אם אכל מועט, וא"כ אע"ג דלא קי"ל כר"ל לגבי ר"י, ומשום הכי לא הביאו הפוסקים דברי ר"ל מ"מ בספיקא כי האי נוכל לפשוט מדברי ר"ל, אע"ג דדא היא מלתא חדתא וצריכה רבה, מ"מ כתבתי הנלע"ד."

אבל המ"א (ס"ק ט) כתב "ובאבודרהם כתב ושיעור עיכול באכילה מועטת הוא כדי הילון ד' מילין, והוא כפירוש התוספות דלפירוש רש"י הוי אכילה מרובה ד' מילין ובאכילה מועטת הוי פחות, ובאמת כל הפוסקים לא חלקו בין רב למעט דסבירא להו דזהו איתמר אליבא דריש לקיש אבל אנן קי"ל כר' יוחנן...ובסעודות גדולות לפעמים יושבים ד' או ה' שעות קודם שמברכין ואינו נכון לדעת רש"י, ולכן יש לברך מיד, וי"ל כיון שעוסקין בשתיה ובפרפראות כלא נתעכל דמי, וצ"ע מי שאכל מעט ולא שבע ממנו היאך ישער דהא מתחלה ג"כ היה רעב, ונ"ל דמשער אם הוא רעב כ"כ כמו שהי' קודם שאכל, ונ"ל דאין אנו בקיאים לשער זה...".

כוונתו, שעל אבודרהם יש ב' קושיות, (א) אולי הלכה כרש"י וא"כ לכו"ע באכילה מרובה שיעורו ד' מילין, וזהו שממשיך "לפעמים יושבים ד' או ה' שעות קודם שמברכין ואינו נכון לדעת רש"י" כי לפי רש"י (כנ"ל מהמאירי) לכו"ע אינו יכול לברך ב"א אחר ד' מילין מיירי באכילה מרובה². (ב) מסתימת הפוסקים משמע שר' יוחנן לא חילק בין אכילה מרובה או מועטת, דלעולם שיעורו כל זמן שאינו רעב.

והנה שוע"ר (תעג ס"י) כתב "אחר כוס ראשון לא יברך ברכה אחרונה... ואף על פי... [ששוהה] הרבה בינתיים אין בכך כלום (שהרי כל זמן שלא נתעכל במעיו יכול לברך עליו ברכה אחרונה כמו שנתבאר בסי' קפ"ד וכל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל כמו שנתבאר שם)".

וצ"ע דכתב "כל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל כמו שנתבאר שם" היינו שזה נתבאר בסי' קפד, ובשוע"ר בסי' קפ"ד לא הזכיר מזה דבר וחצי דבר? וידוע מש"כ הרבי (בתחלת הגדה של פסח) דהלכות פסח "הן הרשאות (ביחד על הל' ציצית) שנכתבו ונגמרו ע"י רבה"ז", ולפי"ז יל"ע האם אח"כ כשכתב סי' קפ"ד חזר בו וסבירא ליה דלא אמרינן "כל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל" ולכן לא כתבו?

כיון שעוסקין בשתיה ובפרפראות כלא נתעכל דמי

ג. וי"ל בהקדים לשונו הזהב של אדה"ז בסי' קפ"ד (ס"ג) וז"ל: "עד אימתי יכול לברך ברכת המזון, עד שיתעכל המזון שבמעיו, וכמה שיעורו, כל שאינו רעב מאותה אכילה... וכל זה כשאכל כל צרכו מהלחם או מהפירות אבל אם אכל מעט וחפץ לאכול עוד אלא שלא היה לו יותר מזה אי אפשר לשער כל זמן שאינו רעב ותאב כיון שתיכף היתה לו ג"כ תאוה ואדרבה באכילה ממשכת לו תאוה יותר ממה שהיתה לו קודם לכן וה"ה ממה שיהיה לו אח"כ כשיתעכל זה המעט וא"כ אין ראייה כלל מתאותו שכבר נתעכל, אלא שיעורו עד כדי הילוך ד' מילין שהוא שיעור שעה וחומש".

"ויש חולקים על שיעור זה ומצריכים לברך מיד באכילה מועטת שגם אחר האכילה הוא רעב... שאין אנו בקיאים בזה... מי שאכל לחם לרעבוננו אפילו באכילה מועטת מתיישבת דעתו מעט ואינו רעב כל כך כמו שהיה, ואפילו בכזית שאין בו כדי להשיב דעתו מ"מ אינו רעב כל כך ממש כמו שהיה, וכן האוכל שאר מאכלים לרעבון, וגם מי שאינו רעב אין האכילה מעוררת לו תאות המאכל אלא תיכף ומיד אחר שפתחו בני מעיו אבל אם שהה אחר אכילתו נסתמה אצטומכא ושוב אינו חפץ לאכול כל כך אפילו כמו שהיה חפץ קודם שאכל, ואם אחר כך חוזר ותאב מעט כמו קודם שאכל ודאי בכך נתעכלה אכילה זו ואינו יכול לברך, ואין אנו בקיאים בזה, לכן לא ישהה כלל אחר אכילה מועטת קודם ברכת המזון".

כוונתו שבזמן הש"ס היה ידוע להם איך לשער הרעבון, ובהקדים שיש שני סוגי אוכלים, יש מי שאוכל לשבור רעבוננו, ויש מי שאוכל להתענג, והנה במי שהתענה כל היום ואח"כ אכל כזית לחם לשבור רעבוננו בוודאי יכול להרגיש

שאינו רעב כמו שהיה בתחלה³, וזה פשוט, ה"נ מי שאינו רעב ואוכל להתענג הגם שמתחילה עולה תאוותו ונדמה לו שהוא יותר רעב, אבל אם יחכה כמה דקות ירד תאוותו (ככל תאוה שבוער קצת ושוב פוחת והולך) ויתברר לו שאינו רעב כבתחילה, והא ראי' שאינו מתאוה לאכול כמו לפי שהתחיל אכילתו.

והנה בשוע"ר בשולי הגליון (שם) כתב "וראי' הט"ז – היא לפי שיטתו דודאי הוא רעב, אבל להמ"א ס"ל שאין זה ודאי (כמ"ש בפנים) י"ל דבזמן התלמוד היו בקיאין, א"כ ודאי דר' יוחנן פליג אר"ל".

כוונתו, הט"ז הוכיח שרבי יוחנן מודה לר"ל, דאל"כ לפי רבי יוחנן – שהעיקול נמדד ע"י רעבון – מה יעשה מי שאכל מעט ונעשה יותר רעב אחר אכילתו, ומוכח בדבר זה מודה לר"ל דשיעורו בד' מילין, אבל אדה"ז מתרץ דלפי המ"א לא שייך מציאות כזה שיאכל מעט ויהיה יותר רעב! וזה שנדמה לו שהוא יותר רעב אחר האכילה הוא בזמננו שאין אנו בקיאין אבל בזמן הש"ס היו בקיאין, ולכן שיעורו דרבי יוחנן ברור בתכלית, שמשערין העיקול ע"י רעבון, ולמה נדחוק את עצמו לומר שרבי יוחנן מודה לר"ל באכילה מועטת.

והנה אילולא דברי אדה"ז היה אפשר לומר שודאי רבי יוחנן מודה לר"ל, שהרי הכלל המסור בדינו הוא שלא להרחיק המחלוקת בין השיטות, וה"נ בסוגיין אפשר לא להרחיק המחלוקת ולומר דבד' מילין כו"ע מודי, אבל אדה"ז לא סבירא לי' הכי, כי בסוגיין משמע שהפרש בין אכילה מרובה לאכילה מועטת הוא רק לפי ר"ל, וא"כ למה נימא דר"י מודה לר"ל, וזה שהט"ז כתב דרבי יוחנן מודה לר"ל הוא משום דאל"כ מה השיעור לר"י במי שנעשה יותר רעב ע"י אכילתו.

ואם כנים דברינו, הרי לרש"י – שאכילה מרובה הוא ד' מילין – אין לומר שרבי יוחנן מודה לר"ל, דמה בצע כי נדחוק לומר שרבי יוחנן מודה לר"ל, הרי לא נרוויח מזה שום דבר, דעדיין מה יעשה מי שאכל קצת ונעשה יותר רעב, הרי שיעורא דד' מילין אינו אלא באכילה מרובה, דרק את"ל כתוס' – שאכילה מועטת הוא ד' מילין – יש לדחוק דרבי יוחנן מודה לר"ל, דבזה נרוויח לומר דמי שאכל קצת ואינו יכול לשער ע"י רעבון יכול לברך עד ד' מילין.

ונראה שזהו לפי הבנת הט"ז, אבל המ"א הבין שהטעם לומר דרבי יוחנן מודה לר"ל הוא כדי שלא להרחיק המחלוקת, וא"כ י"ל דלתוס' דד' מילין הוא באכילה מועטת, לכו"ע אכילה מועטת שיעורו בד' מילין, ולרש"י דד' מילין הוא באכילה

(3) והגם דלענין אכילה ביוהכ"פ אמרו חז"ל שאינו משיב נפשו עד שיאכל ככותבת הגסה (שוע"ר תרי"ב ס"א), אבל ודאי שגם בכזית אינו רעב כ"כ כמו שהיה לפני אכילתו.

מרובה, לכו"ע אכילה מרובה שיעורו בד' מילין, ואכן מפורש הכי במאירי (וצ"ע שהרי אנו רואים בחוש שבאכילה מרובה אין אדם נעשה רעב מיד אחר ד' מילין)?

[נראה שפליגי גם בהגדרת אכילה מועטת, לפי הט"ז רק אם אכל קצת ונעשה יותר רעב בזה יש לשער בד' מילין ולא יותר, ובאמת הרי לאו בכל יומא אירחיש דבר זה! אבל אם אכל מעט ואינו רעב כ"כ כבתחילה יכול לברך ב"א גם אחר כדי הילוך ד' מילין, (דבזה א"צ לדחוק דרבי יוחנן מודה לר"ל), אבל לפי המאירי יל"ע מהו הגדרת אכילה מועטת, ואולי אכילה מרובה הוא בכדי שביעה ואכילה מועטת הוא בפחות מכדי שביעה, וצ"ע].

ונראה שאדה"ז ס"ל דמי שאכל אכילה מרובה יכול לברך ברכה אחרונה כל זמן שהוא רעב, ואפי' אחר ד' וה' שעות ואפי' אינו עוסק בשתיה ובפרפראות, ודלא כמ"א שפסק שאפי' באכילה מרובה אחר ד' מילין אינו יכול לברך ברכה אחרונה (מחשש שהלכה כרש"י) אא"כ עוסק בשתיה ובפרפראות, ולכן לא הביא דברי המ"א בסי' קפ"ד, כי לפי אדה"ז גם אם גמר אכילתו לגמרי ואחר ד' או ה' שעות נזכר שלא בדרך ברכה אחרונה יכול לברך כ"ז שאינו רעב כמו שהיה לפני שהתחיל לאכול.

והנה בזמננו הזמן שבין סעודה לסעודה הוא לערך ד' או ה' שעות, הרי בסתמא אדם אוכל כדי שהיה שבע עד סעודה הבא, ולמה ירעב נפשו זמן ארוך יום יום בין סעודה לסעודה, ולכן מי ששוהה בין סעודה לסעודה כמו ה' שעות מסתמא אינו רעב עד ד' שעות וכיו"ב, עכ"פ תלוי בכל אדם לפי מה שהוא מרגיש בנפשו, דאם אינו רעב כמו שהיה לפני שהתחיל לאכול עדיין יכול לברך ברכה אחרונה.

כל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל

ד. ומה שכתב בשוע"ר בהל' פסח ד"ל כל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל, כי שם מיירי בליל הסדר ששותה רק כוס אחד של יין ואח"כ עוסק באמירת ההגדה ב' או ג' שעות (ובפרט בליל השני של פסח שאינו ממחר לאכול האפיקומן לפני חצות), ולכ' כבר נתעכל היין, ובזה לא שייך לומר (כמש"כ המ"א בסי' קפד) "כיון שעוסקין בשתיה ובפרפראות כלא נתעכל דמי" שהרי אינו עוסק בשתיה ובפרפראות כלל, ולזה מחדש אדה"ז דמ"מ "כל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל".⁴

4) כתב בשוע"ר (תעג ס"י) "אחר כוס ראשון לא יברך ברכה אחרונה...לפי שהכוס של קידוש הוא מצרכי הסעודה והרי הוא כדברים הבאים מחמת הסעודה שאינם צריכים ברכה לאחריהם לפי שהם טפלים לסעודה ונפטרים בברכת המזון שלאחר הסעודה כמו שנתבאר בסי' קע"ד וקע"ז, ועוד שהוא נפטר בברכה אחרונה שיברך אחר כוס רביעי ואף על פי (ששותה) [ששוהה] הרבה בינתים

והנה בבדי השולחן (סי' מה ס"ק ה) כתב "ויש להעיר דבסעודות חתן או בר מצוה שדורשים באמצע הסעודה יש לזוהר לקבוע הדרוש אחר שאכלו כבר אכילה חשובה כדי שביעה ולא בהתחלת הסעודה דהא אין להפסיק לכתחילה בין אכילה מועטת שאין בה כדי שביעה לבהמ"ז דאי אפשר לשער שיעור עכול", ולפי מש"כ בשוע"ר בהל' פסח א"צ לזוהר לקבוע הדרוש אחר שאכלו כבר אכילה חשובה, דכיון שיאכל אח"כ הרי האצטומכא פתוחה והאוכל אינו מתעכל⁵.

והנה בנימוקי או"ח (להרה"צ ממונקאטש, סי' תעד ס"ק א) כתב "שמעתי בשם חו"ז הה"ק מה"ר יצחק אייזיק ז"ל מקאמאראנא (בעל היכל ברכה) אשר דרכו היה לברך 'על הגפן' מיד אחר קידוש על כוס א', וטעמיה היה כיון דמאריכין בהגדה ובפרט אצל הצדיקים בד"ת וסיפור יצ"מ יותר משעה וחומש דהוא שיעור עיכול לדעת רש"י (עיי' לעיל סי' קפ"ד), וא"כ לא מהני ברכה אחרונה בסוף הסדר על אלו הכוסות".

וממשיך "דשיעור עיכול בינוני הוא ו' שעות, ובעל כרחך אנו סומכין על שיעור זה, דהא ישבו רבותינו בסעודה גדולה ביו"ט וכיוצא ערך ד' או ה' שעות, ואין לומר בזה ההיתר שכתב המ"א כיון שעוסקים באמצע בשתייה או בפרפראות, כי מה יענו בסעודה שלישית שעוסקים כדברי תורה ובזמירות כמה שעות ואין טועמין בנתיים, אלא ודאי דסומכין על שיעור זה דו' שעות שיעור עיכול, עם כל

אין בכך כלום (שהרי כל זמן שלא נתעכל במעיו יכול לברך עליו ברכה אחרונה כמו שנתבאר בסי' קפ"ד וכל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל כמו שנתבאר שם).

ובהשקפה ראשונה נראה שהחידוש ד"כל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל" הוא רק לפי טעם ה' דקידוש נפטר בברכת 'על הגפן' שבסוף הסדר, אבל לטעם ה' שבטל לסעודה כי הוא גורר הלב לסעודה, מעיקרא דינא לא שייך לברך עליו ברכה אחרונה כי אינו בא אלא הכנה לסעודה ופטר מברכה אחרונה, אבל מלשון אדה"ז "ונפטרים בברכת המזון שלאחר הסעודה" משמע שברכת המזון פטר כוס של קידוש, ואיך יפטרנו אם נתעכל כבר, וצריך לומר שהכלל ד"כל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל" קאי גם על טעם ה'.

5) ומסיים "ודעת רש"י ז"ל בברכות (נג ב ד"ה באכילה מרובה) שיעור עכול ד' מילין, וחש לה המ"א (בס"ט) וכתב דלכן בסעודות גדולות יושבין ד' או ה' שעות קודם שמברכין כיון שעוסקין בשתייה ופרפראות כלא נתעכל דמי, ובשו"ע לא נזכר דעת רש"י, וגם אדמו"ר ז"ל לא הביא דברי המ"א הנ"ל, ולפי ממש"כ בפנים אדה"ז לא הביא דברי מ"א, כי חולק עליו וס"ל שלפי רש"י אין סברה לומר שר"י מודה לר"ל.

וממשיך "מנהגנו שחוזרים דא"ח בסעודה ג' של שבת ונמשך יותר משיעור ד' מילין בלי שתייה ופרפראות באמצע, ואע"פ שבסעודה ג' אוכלין אכילה מועטה מאוד שצריך לברך מיד, מ"מ נראה שסומכין בזה כי על פי הרוב בסעודה ג' עדיין שבעים מסעודות שחרית של שבת, וכל זמן שאינם רעבים אינו מתעכל האכילה של סעודה ג'", ול"נ שאפי' בשבתות שבקיץ שכבר אינם שבעים מסעודות שחרית, מ"מ "כל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל", וכיון שיעודע שאולי יאכל לפני ברכת המזון לא מתעכל המזון שבמעיו.

זה לגבי שתייה נראה דיוודו דהשיעור פחות הרבה מזה, ושתייה יש לשער כמו אכילה מועטת ד' מיל שהוא שעה וחומש... וכיון שמאריכין רובא דרובא בהגדה יותר משעה וחומש כנזכר, אם כן היה מהראוי להחמיר לברך 'על הגפן אחרי קידוש כוס א'".

ומסיים "אך כדי לתרץ מנהגינו מאבותינו ורבותינו הקדושים ז"ל שלא לברך על הגפן רק אחר כוס ד', (ובנ"י יוצאים ביד רמ"א ז"ל רבינו הגדול זי"ע), י"ל כיון דבשעת ישיבתן להגדה אחרי הקידוש לא ידעו אם יאריכו כ"כ יותר משעה וחומש, וגם כ"פ אשר לא יאריכו באמת כ"כ כי ממהרים קצת בהגדה, ובפרט בליל א' כדי לאכול כזית מצה קודם חצות, בודאי ע"כ גם אם אירע שהאריכו הרי זה ממש כדינו של המ"א (בסוף ס"ק ט') דמי שרוצה לפטור ב' שתיות בברכה א' ושהה בנתיים כדי שיתעכל, צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה, וזה אנו עושים באמת שמברכין עוד הפעם על כוס ב' בפה"ג, אבל על הגפן על כוס ראשון לא מברכין כטעם הנזכר, וקשה לפנינו לשנות מנהג אבותינו".

וצ"ע בזה שמתרץ מנהגינו, הרי המ"א כתב שהשונה מעט צריך לברך ב"א "מיד", והרי אפי' הפשוט שב ישראל שאינו מאריך כ"כ באמירת ההגדה לא יגמור ההגדה "מיד", ולפי המ"א כבר התחייב לברך ב"א? אכן הנמוקי או"ח חולק על המ"א וס"ל שבשתייה מועטת יכול לברך ב"א עד ד' מילין, אבל לפי המ"א הקושי במקומה עומדת.

ולפי שו"ע ר"ל לק"מ ד"כל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל", אבל הנמוקי או"ח חשב שרק אם עוסקים כל הזמן בשתייה או בפרפראות לא נסתם האצטומכא, וזה אינו, ומזה מובן ג"כ למה ישבו הצדיקים בסעודה שלישית ועוסקו בדברי תורה ובזמירות כמה שעות הגם שלא טעמו בנתיים, ד"כל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל", וא"צ לדחוק שסמכו על שיעור ו' שעות שלא נזכר בשום פוסק, (דמה שהזכירו ו' שעות היינו לסוף עיכול ולא לתחלת עיכול).

נמצא שלפי אדה"ו א"צ לאכול תחלה אכילה מרובה כדי שהאצטומכא ישאר פתוחה, וא"צ להיות עסוק כל הזמן בשתייה או בפרפראות כדי שהאצטומכא ישאר פתוחה.

סוף זמן עיכול הוא 6 שעות או 16 שעות

ה. והנה בסדר ברה"נ (פ"ה ה"ט) ממשיך "וכן אין ב' אכילות נפטרים בברכה א' אלא כשלא שהה בינתיים שיעור שיתעכל המזון במעיו אבל אם שהה כל כך צריך לחזור ולברך, וכן הרוצה לפטור ב' שתיות בברכה אחת ושהה בינתיים כשיעור עיכול".

[ומסתימת לשונו משמע שאפי' ידע לפני שמברך 'שהכל' שישתה ויחזור וישתה לא מהני אם שהה בינתיים שיעור עיכול, ונ"ל דהא דאמרינן שהאצטומכא פתוחה הוא רק ביושב בסעודה כמו בליל הסדר, ולא במי שאוכל זעיר שם זעיר שם כל היום כולו, ובנתיים נתעכל המזון שבמיעיו].

ומקור הוא המ"א (סס"ק ט'), אבל האבן העזר כתב על המ"א "דבריו דברי נביאות, ולהדיא כתב הרמב"ם (פ"ד ה"ו) וז"ל "גמר בלבו שלא לאכול או לשתות חוזר ומברך, ואם לא גמר בלבו אלא דעתו לחזור לאכול ולשתות אפי' פסק כל היום כולו א"צ לברך"?

ולפי מש"כ לק"מ, מי יימר לן דא"א שהאכילה או השתיה לא יתעכל כל היום כולו, הרי לא קיי"ל דאפי' באכילה מרובה ה"ה מתעכל אחר ד' מילין, אלא שתלוי בכאז"א, ויש מי שאוכל פת שחרית והברכה מצויה במיעיו ואינו מתעכל במהרה, וגם בסוף היום לא ירגיש רעב כמו שהיה לפני אכילתו, ובזה מייירי הרמב"ם, רצונו לומר שיכול לסמוך על ברכתו הראשונה שבבוקר כ"ז שלא הסיח דעת (וכמובן שמיירי במי שעוד לא נתעכל המזון שבמיעיו).

ובהגהות לרעק"א (כת"י תלמידו) הקשה "וצ"ע מנ"ל הא דהא מבואר לעיל (סי' קסד ס"א) דיכול להתנות על כל אכילות של כל היום כדאמרינן (חולין קו ב) נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום".

וי"ל (כנ"ל) דמיירי באדם שהברכה מצויה במיעיו ואינו רעב כל היום, ואחי הר"ר יחיאל מיכל ש' תירץ הרי פסק הרמ"א (שם) "והא דמהני תנאי דוקא בנטילה שאינה צורך אכילה דומיא דנטילת שחרית, אבל אם נוטל לצורך אכילה לא מהני תנאי באותה נטילה", היינו דמיירי שנוטל ידיו כשיוצא מבית הכסא וכיו"ב ושומר ידיו כל היום, וכשרוצה לאכול מברך המוציא בלי נט"י, והאיך נלמד מדין זה שגם אחר שנתעכל המזון עדיין לא פקע ברכת המוציא.

והנה בכמה מספרי המלקטים בדיני ברכות (ראה בשמירת הברכות ע' 55) כתבו בפשיטות דאם עבר שש שעות מאז שסיים לאכול – בוודאי כבר אינו יכול לברך ברכה אחרונה, וציינו למ"א (ס"ק ט').

ואינו מובן מה ראו על ככה, דז"ל המ"א "ונ"ל דהאי עיכול תחלת עיכול הוא, דסוף עיכול הוי עכ"פ שש שעות כמ"ש צרור המור (בפסוק ששת ימים), ובשבילי האמונה (נתיב חמישי חלק ראשון) כתב שיעור מרובה, ע"ש", ובשבילי האמונה כתב שהמקובלים ס"ל שעיכול הוא שש עשרה שעות, והמ"א לא הכריע ביניהם, רק כתב דשיעור הקצר הוא "עכ"פ שש שעות", וא"כ מי שאינו מרגיש רעב בין

6 שעות ל-16 שעות ה"ז ספק, ולכ' דינו לפי המ"א כמו הספק באכילה מועטת שצריך לאכול כזית פת בלי המוציא ויברך ברכת המזון.

שיטת המשנה ברורה

ו. והנה המשנה ברורה (ס"ס קפד בבאור הלכה ד"ה אם) כתב "ושיעורא דכל זמן שהוא שאינו רעב שיעור יותר מאוחר מד' מילין, וכן מסתבר לומר שהרי לענין אכילה מרובה נתן רבי יוחנן שיעור יותר גדול משיעורא דריש לקיש דאינו רק עד שהוא צמא, ואם כן טפי ניחא לומר דגם באכילה מועטת שיעורא דרבי יוחנן גדול משיעורא דריש לקיש ושפיר איכא למימר דאף על גב דלא אכל אלא אכילה מועטת מכל מקום עד שיתחיל להתעכל במעיו מה שאכל ויחזור להיות רעב כבתחלה השיעור יותר גדול מד' מילין דאינו כי אם שעה וחומש, ואם כן לפי זה באשר קשה לנו לשער שיעורא דרבי יוחנן באכילה מועטת יש לסמוך ברווח על כל פנים על שיעורא דריש לקיש שהוא פחות מזה ולברך, ואף שבמגן אברהם משמע דשיעורא דריש לקיש נפיש, לעניות דעתי נראה כמו שכתבתי".

אבל אדה"ז (בשוע"ר שם) הביא שיטת המ"א כתב "ויש לחוש לדבריהם להקל בספק ברכות, שלא יוכל לברך עד כדי הילוך ד' מילין כסברא הראשונה", אבל זהו רק במקרה מיוחד, במי שאכל מעט ונעשה יותר רעב, אבל סתם אכילה מועטת שיעורו הוא כל זמן שאינו רעב.

ויש לדחות הראי' של המשנה ברורה, (א) לפי רש"י (כמאירי) הלא באכילה מרובה לכו"ע הוא ד' מילין, אבל באכילה מועטת הן לר"י והן לר"ל שיעורו הוא פחות מד' מילין.

(ב) מי יימר לן דשיעור ר"י נפיש אולי שיעור ר"ל נפיש, (וכמש"כ המשנה ברורה עצמו בסוף דבריו), המשנה ברורה כתב "הרי לענין אכילה מרובה נתן רבי יוחנן שיעור יותר גדול משיעורא דריש לקיש דאינו רק עד שהוא צמא", וזה אינו שיעורא דר"ל, דשיעורא דר"ל הוא "כל זמן שיצמא מחמת אכילתו", ובאמת צ"ע מהו שיעורא דר"ל, דמי שישתה קיתון מים אחר אכילתו הרי לא יצמא כלל, ואם לא ישתה יצמא גם אחר 24 שעות, וכיון דלא בריא לן כולי האי מהו שיעורא דר"ל, אפ"ל דשיעורא דר"ל נפיש משיעורא דר"י.

(ג) ועוד והוא העיקר, דלכ' צ"ע האיך שייך לומר שיעור שווה לכל אכילה מועטת, האם השיעור הוא שווה לכל אדם ובכל מאכל, ובפרט את"ל שאכילה מועטת הוא שלא אכל כדי שביעה וכיו"ב, האם נימא שהן לעוג מלך הבשן והן לתינוק כל אכילה מועטת מתעכל בד' מילין לא פחות ולא יותר? אין זה אלא דברי נביאות, ומסתבר לומר שלפי ר"ל (לפי תוס') שיעור עיכול תנן רק באכילה

מרובה, ובאכילה מועטת השוו חכמים מידותיהם ואמרו שיכול לברך ב"א עד ד' מילין (72 דקות) ולא איכפת לן אם נתעכל או לא, אבל ר"י חולק על ר"ל וס"ל שאין שיעור שוה אלא הכול הולך אחר עיכול האדם, ולפעמים הוא יותר מד' מילין ולפעמים הוא פחות מד' מילין.

שיטת הקיצור שו"ע

ז. והנה בספר "יהדות" ("חידון ספר המצות" מצבאות השם) במצות ברכה כתבו ככה:

After finishing the meal, you can say Birkas Hamazon as long as you still feel full from your meal, the time frame that the Chachomim set for this is...about 72 minutes.

ולכ' זהו נגד דין המפורש בפוסקים דהלכה כר"י דמברך כל זמן שאינו רעב מחמת אותה אכילה, ובהערות כתבו שמקורו מקיצור שו"ע, וז"ל (סי' מד ס"ח) "עבר ושהה מלברך ברהמ"ז עד שיעור עיכול דהיינו שמתחיל להיות רעב אין לו עוד תקנה לברך, י"א דשיעור עיכול הוא שעה וחומש", ואכן מדברי הקיצור שו"ע משמע שגם באכילה מרובה שיעורו בד' מילין.

אבל בספר קיצור שו"ע עם פסקי שו"ע אדה"ז להרב לוי בסטריצקי ז"ל מפרש דקיצור שו"ע מיירי "במי שאכל מעט ואינו יכול לשער מתי מתחיל להיות רעב", כי אם אכל יותר מזה הרי דינו מפורש בשו"ע (דהלכה כר"י) דמברך כל זמן שאינו רעב מחמת אותה אכילה, ואולי כוונתם לאכילה מועטת שלפי כמה פוסקים שיעורו 72 דקות.

אבל אם זה כוונתם הו"ל לפרש ששיעור 72 דקות הוא רק באכילה מועטת, וגם למה פסקו נגד אדה"ז שלא פסק כהט"ז? ובפרט שהוא ספר על הרמב"ם, והרמב"ם (הל' ברכות פ"ב הי"ד) כתב עד שיתעכל המזון ולא הזכיר שיעור 72 דקות?

ואחי הר"ר יחיאל מיכל שי' הציע דבעל קיצור שו"ע פסק כמאירי דבאכילה מרובה כו"ע מודי ששיעורו 72 דקות, ואכן כן נראה מפשטות לשון קיצור שו"ע דמיירי באכילה מרובה ומ"מ הביא די"א ששיעורו 72 דקות.

ולפי"ז י"ל מש"כ קיצור שו"ע אח"כ (סי' נא סי"ד) "אכל ושתה ולא בירך מיד ברכה אחרונה יכול לברך עד שעת עיכול דהיינו כל זמן שאינו תאב לאותם פירות ולאחר שתיה כל זמן שאינו צמא ולאחר זמנים אלו אינו יכול לברך עוד, ומי שאינו

בקי לשער ראוי לו כשנזכר שלא בירך ברכה אחרונה יברך על מין ממין שאכל ויאכל, ויברך ברכה אחרונה לפטור גם את הראשון".

וצ"ע שהרי כבר פסק ששיעור עיכול הוא 72 דקות, וצ"ל דשיעור 72 דקות הוא באכילה מרובה, אבל באכילה מועטת שיעורו כל זמן שאינו רעב, אלא שאם נסתפק אם הוא רעב או לא בזה נתן לו קיצור שו"ע עצה טובה, שיאכל משהו שברכתו אחרונה זהה למה שאכל כבר, אלא שודאי לא נפטר בברכה ראשונה, כמו מי שבירך על אוכל ועכשיו יברך על משקה (ראה סדר ברה"נ פ"ט ה"ה).

ואולי גם ספר "יהדות" פירש הכי בקיצור שו"ע (דבאכילה מרובה שיעורו 72 דקות), ועדיין צ"ע דהו"ל לפרש דבאכילה מועטת הוא פחות משיעור 72 דקות? והעיקר למה פסקו בקיצור שו"ע נגד הרמב"ם אדה"ז?

שיטת אדה"ז

ח. וממשיך בשו"ע"ר (שם) "ואם אירע ששהה אחר אכילתו וחוזר ואוכל להוציא עצמו מידי ספק א"צ לברך המוציא", ומקורו הוא המ"א (שם) שכתב "ואם אירע ששהה אחר אכילתו יאכל מעט קודם ברכת המזון...".

והקשה בבדי השולחן (סי' ס"ק כ) "מה מרויח אם יאכל עוד, ואדרבא הדעת נותן שברכה ראשונה חמורה מברכה אחרונה, דאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה, וגם מבטל הברכה בקום ועשה על ידי אכילתו בלא ברכה".

ונראה מדבריו דלהלכה יש ג' דינים: (א) ברכת 'בורא נפשות', לכתחילה כדאי לאכול משהו שודאי לא נכלל בברכה הראשונה שכבר עשה, לדוג' בבירך על תפוח עכשיו יברך על מים, ויברך ברכה אחרונה, ואם אינו יכול הרי בתוך ד' מילין יאכל כזית מהתפוח בלי ברכה, (שהרי להט"ז יכול לברך עד ד' מילין ולמ"א ג"כ יש ספק אולי לא נתעכל ולא נתבטל ברכתו הראשונה), ואחר ד' מילין לא יאכל, ולא יברך ברכה אחרונה.

(ב) ברכת 'מעין ג', לכתחילה כדאי לאכול משהו שודאי לא נכלל בברכה הראשונה שכבר עשה, ואם אינו יכול, יאכל כזית מ'המעין ג' בלי ברכה ויברך ברכה אחרונה גם אחר ד' מילין ("דברכת מעין ג' מסתבר דחשובה יותר מברכה ראשונה, וגם חשוב שיש לה עיקר מה"ת לדעת כמה פוסקים דבשבע מז' המינים חיוב מעין ג' דאורייתא").

(ג) ברכת המזון, יאכל כזית פת בלי ברכה ויברך ברכה אחרונה גם אחר ד' מילין (כאן לא אמר דלכתחילה כדאי לאכול פת שודאי לא נכלל בברכה הראשונה

שכבר עשה, וכמו לקנות לו עוד פת מהשוק (סדר ברה"נ פ"ה ה"א), דלא נטריחו כולי האי, וגם הרי ברכת המזון יותר חשובה וכדאי ליכנס בספק אכילת פת בלי ברכה כדי שיוכל לברך ברכת המזון⁷.

ודבריו נאמנים ונחמדים אבל בדברי אדה"ז (והמ"א) אין רמז לכל הני חילוקי דינים, ואולי יאמר הבדי השולחן שאדה"ז (והמ"א) מיירי בפת, ושאר פרטי דינים מובנים מעצמם, ומי יתן כל עם ה' חכמים ונבונים ויבינו כל זה מעצמם, ובאמת תמוה לא לא פירש אדה"ז כל הני פרטי דינים⁸.

ואולי י"ל שאדה"ז בשולחנו (והמ"א) ס"ל שברכה אחרונה יותר חשובה מברכה ראשונה, דברכה ראשונה נלמד מסברה (בריש פרק כיצד מברכין), אבל ברכה אחרונה – גם 'בורא נפשות' – תיקונה משום ואכלת ושבעת וברכת דהוא מה"ת, ולכן כדאי ליכנס בספק אכילה בלי ברכה כדי לברך ברכה אחרונה.

וג"ל שבסדר ברה"נ חזר בו אדה"ז וס"ל שלא כדאי ליכנס בספק ליהנות מעוה"ז בלי ברכה כדי לברך ברכה אחרונה, ולכן כתב דשיעור עיכול הוא "כל שאינו רעב מאותה אכילה הראשונה או שאינו צמא משתיה הראשונה", ולא הוצרך לכתוב מה הדין באכילה מועטת, או מה הדין במי שנסתפק אם אינו רעב מאותה אכילה

מחלוקת" ולכו"ע אינו יכול לברך ב"א, ומסיק ש"כך עולה מסגנון לשון רבינו".

[ומוסיף (בהע' 5) "ומה עוד, שאחר השיעור של כדי הילוך ד' מיל אין כל ספק בחיוב של אמירת הברכה הראשונה על האכילה שניה", ואין זה אלא דברי נביאות שהרי ליש חולקים כמו שאחר ד' מילין עדיין יש ספק אולי עדיין לא נתעכל המאכל ולכן יכול לברך ב"א ה"נ שעדיין א"צ לברך ברכה ראשונה, כי זה בזה תלי'].

וצ"ע שהרי בשוע"ר (שם) כתב "ויש חולקים על שיעור זה ומצריכים לברך מיד באכילה מועטת שגם אחר האכילה הוא רעב ואם אירע ששהה אחר אכילתו יאכל מעט קודם ברכת המזון להוציא עצמו מידי ספק... ויש לחוש לדבריהם... ואם אירע ששהה אחר אכילתו וחזר ואוכל להוציא עצמו מידי ספק א"צ לברך המוציא", והרי לפי היש חולקים אין הפרש בין קודם לד' מילין לאח"כ ומשמע שגם לאחר ד' מילין יאכל מעט בלי ברכה ראשונה.

ובכלל מלשון אדה"ז משמע שנוטה לשיטת המ"א, הן בפנים הסעיף שטרח לבאר שיטת המ"א באר היטיב, ובפרט בשולי הגליון שמתרץ קושיית הט"ז על שיטת המ"א, (וראה גם בשוע"ר סי' קץ ס"ז שהביא שיטת המ"א בסתמא, עיי"ש).

7) ובסדר ברה"נ עם מקורות ציונים והערות (קה"ת תשע"ד, מהרב אלשווילי שי' הע' נח) העתיק דעת הבדי השולחן כאילו ברכת ברא נפשות ומעין ג' דינים שווה, ובלאו הכי לאו מר ברב אשי חתם על ההוראות של הבדי השולחן, ובסברה יש פנים לכאן ולכאן, והבוחר יבחר.

8) ואולי נימא שאין דרכו של אדה"ז לחדש דינים מעצמו רק להביא מה שמפורש בפוסקים שקדמוהו, ומ"מ צ"ע למה לא פורש דינו ע"י המ"א.

הראשונה, שהרי זה כלל ידוע בברכת הנהנין דספק ברכות לקולא, ולכן אם נסתפק אם הוא רעב אינו מברך ברכה אחרונה, וזהו⁹.

כמובן דמי שאכל כדי שביעה ואח"כ נסתפק לו אם הוא רעב כלפני האכילה, שצריך לברך ברכת המזון, דספק דאורייתא לחומרא, לא גרע ממי שנסתפק לו אם בירך ברכת המזון דאם אכל כדי שביעה מברך ברכת המזון לחומרא (שוע"ר סי' קפ"ד ס"ב).

[והנה בכמה מהספרים על סדר ברה"נ כתבו מעין תבלול של שיטות שאינם מתאימים זה לזה, ואינם מתאימים לשיטת אדה"ז, לדוג': בספר ברכת הנהנין המבואר (תשס"ז, בהוצאת אהלי שם) עשה טבלא בשיעור עיכול (ע' 121) וכתב שבלחם אם אכל אכילה מועטת יכול לברך ב"א עד 72 דקות, ומציין (בהע' 9) שמקורו הוא המשנה ברורה (הנ"ל), וצ"ע למה הקיל כמשנה ברורה נגד אדה"ז שפסק דאין לסמוך על השיטה שיכול לברך ב"א עד 72 דקות? וממשיך (בהע' 9) דלמעשה עד 72 דקות יאכל עוד מאכל שלא היה דעתו עליו תחלה (ויברך עליו ברכה ראשונה ולאחריו ברכה אחרונה), ואם אין לו מאכל נוסף לא יברך ברכה אחרונה, וצ"ע הרי אדה"ז פסק שבלחם אוכל עוד מעט בלי לברך המוציא? וגם צ"ע שהרי סותר את עצמו בתחילה הקיל כהמשנה ברורה ואח"כ החמיר יותר מאדה"ז? ובכלל צ"ע למה הטבלה בכללו אינו מתאים לשיטת אדה"ז?]

הנהגת הרבי נשיא דורינו

ט. בהתוועדויות של שבת הרבי היה מברך מזונות בתחלת ההתוועדות ואוכל לערך כזית, ואח"כ היה אוכל מפעם לפעם כמה פירורים, ובסוף ההתוועדות היה מברך ברכה אחרונה, ולפעמים היה בין אכילה לאכילה יותר משיעור ד' מילין, ולכ' צ"ע איך בירך ברכה אחרונה אחר כדי הילוך ד' מילין?

ואולי סמך על מה שפסק אדה"ז בהל' פסח ד"כל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל", והרי בהתוועדות האצטומכא פתוחה לאכול אפי' אם אינו אוכל בפועל ממנו.

וצ"ע שהרי בכוס של ברכה, הרבי היה מחלק כוס של ברכה כמה שעות ואח"כ היה מברך ברכת מעין ג', ובזה לא שייך לומר "כל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל", שהרי ברור שלא יאכל וישתה עוד?

ואולי י"ל כבדי השולחן (סי' מה ס"ק ה) "ומי שהיה שבע מאכילה הקודמת

9 ראה אור שמח (רמב"ם הל' ברכות פ"ב) ה"נקודה נפלאה", שמוכיח שגם ר"ל עצמו חזר בו ולא ס"ל משיעור ד' מילין, ולכן לא הביאו הרמב"ם, עכ"פ מזה נלמד לאדה"ז בסדר ברה"נ לא הביא כלל הא ד' מילין.

שכבר בירך עליה, ואח"כ אכל אכילה מועטת נראה דכל זמן שאינו רעב יכול לברך בהמ"ז, דאע"פ שהוא שבע מאכילה ראשונה מ"מ כל זמן שאינו רעב לא נתעכלה אכילה ראשונה, וכש"כ שאכילה השניה לא נתעכלה, וכיון שכוס של ברכה היה אחר התוועדות הרי יש כאן שובע מאכילה ראשונה, וצ"ע שהרי למעשה לא נאכל הרבה בשעת התוועדות?

ולפי מש"כ לק"מ כי לפי אדה"ז באכילה מרובה יכול לברך ב"א גם אחר כדי הילוך ד' מילין, ואכילה מועטת אינו אלא כשמרגיש יותר רעב אחר אכילתו, ולכן מי שמרגיש שבע מאכילתו יכול לברך אפי' אחר הרבה שעות, וזה תלוי בכא"א, ולכן היה הרבי מברך ב"א אפי' כמה שעות אחר שגמר לאכול או לשותות.



דעת אדה"ז ע"ד העדיפויות של תפילה בציבור על שאר דברים שבקדושה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב - וועסט בלומפילד, מיישיגן

שו"ע או"ח סי' ק"ט ס"א, הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללים אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע שליח ציבור לקדושה או לקדיש יתפלל..ואם לאו אל יתפלל אם אין השעה עוברת וכו'.

עיי' בביאור הלכה שם שמסתפק במי שמדרך טבעו להאריך בתפילה ואינו יכול לסיים קודם קדושה אם מותר להתחיל עם הציבור שמו"ע אף שידוע שלא יכול לומר עמהם קדושה. והוא כותב שמכאן אין ראייה דאפשר דכאן לאו תפילה גמורה מיקרי מאחר שלא התחיל עמהם בשוה וע"כ צריך להמתין כדי לענות להקדושה של השליח ציבור.

עיי' שו"ע ר"י סי' נ"ב ס"א, תפילת ציבור היא רצויה ומקובלת לעולם שנאמר כביר לא ימאס ואומר פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי לפיכך מי שבא לבית הכנסת ומצא ציבור בתוך פסוקי דזמרה יש לו לדלג פסוקי דזמרה כדי להתפלל עם הציבור שפסוקי דזמרה ג"כ לא תוקנו אלא בשביל התפילה שתהיה רצויה ומקובלת על ידי שמסדר שבחו של מקום תחילה ואחר כך יתפלל ואם כן מוטב שיתפלל עם הציבור שאז תפילתו מתקבלת ודאי ע"כ.

מה שרבינו כותב שפסוקי דזמרה תוקנו "כדי שתהא התפילה רצויה ומקובלת",

דבריו מיוסדים על הא דאמר רב שמלאי במסכת ברכות דף לב. "לעולם יסדר אדם שבחו של אדם קודם שיתפלל כי כן עשה משה רבינו בתפילתו וכו'".

ענין ביד החזקה הלכות תפילה פרק א' הלכה ב, ולפיכך נשים ועבדים חייבים בתפילה וכו'. אלא חיוב מצוה זו כך הוא שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקב"ה ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחינה ואחר כך נותן שבח והודאה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כוחו ע"כ.

רבינו הזקן סובר שדעת הרמב"ם הוא שכל כוונת השבח שאומרים לפני שמו"ע ובתחילת שמו"ע הוא כדי שיתקבל בקשת צרכיו ז.א. שעיקר ענין התפילה הוא שיתחנן האדם לפני הקב"ה עבור צרכיו וכל דברי שבח שהמתפלל מסדר לפני הקב"ה היינו בעיקר כדי שיתקבל משאלותיו.

על פי זה יובן מה שרבינו נקט כדעת המ"א בסי' ק"ט ס"ק ב שתפילה בציבור עדיף מאמין יהא שמיא רבה ועל כן אם בא להבית הכנסת סמוך לקדיש ואם יתפלל תיכף יבטל איש"ר ואם ימתין עד אחר קדיש לא יכול להתפלל ערבית עם הציבור אמרינן שתפילה בציבור עדיף. וזה הוא בניגוד לדעת המשנה ברורה שנקט כדעת האליה רבה והפרי מגדים שאיש"ר עדיף מתפילה בציבור. עיקר ראייתו של האליה רבה הוא ממה שאיתא בסי' קי"א דסמיכות גאולה לתפילה עדיף מתפילה בציבור ובסי' ס"ו יש דעה שאיש"ר עדיף ממסמך גאולה לתפילה. וא"כ כ"ש שאיש"ר עדיף מתפילה בציבור.

אבל דעת רבינו הזקן אינו כן שהוא סובר שעיקר ענין התפילה הוא בקשת צרכיו וכל עניני שבח הם באים רק לרצות הקב"ה שיענה למשאלותינו. רבינו סובר שדבר זה כולל גם קדיש שענינו הוא להלל הקב"ה, ענין שוע"ר סי' נ"ה ס"א, אומרים קדיש בכל מקום שיש הפסק בתפילה וכו'. על שם שבע ביום הללתיך וכו'. וסובר רבינו שכמו שתפילה בציבור דוחה פסוקי דזמרה כמו כן הוא דוחה האישי"ר של קדיש. ומה שתפילה בציבור אינה דוחה ק"ש וברכת ק"ש היינו משום שק"ש וברכת ק"ש ענינם הוא ענין אחר והוא ענין של קבלת עול מלכות שמים. ענין שוע"ר סי' קי"א ס"א, אע"פ שקריאת שמע וברכותיה מצוה בפני עצמה ותפילה מצוה בפני עצמה ע"כ.

ומה שלסמוך גאולה לתפילה דוחה תפילה בציבור היינו משום שיש חיוב לסמוך גאולה לתפילה ענין שו"ע סי' קי"א ס"א "צריך לסמוך גאולה לתפילה ע"כ" על כן כשאין סומכים גאולה לתפילה יש גריעתה בהתפילה ובמקרה כזה לא אמרינן שתפילה בציבור דוחה הענין של סומכין גאולה לתפילה.

ודבר כזה מצינו במי שאין לו תפילין בשעה שהציבור מתפללין שמו"ע

שרבינו בסי' ס"ו סעיף ס"א נקט כדעת המ"א שעדיף שלא יתפלל עם הציבור בלי תפילין על ראשו כדי שלא תהיה כמו עדות שקר.

מדברי רבינו מוכח שהוא סובר שבמקום שמסתפק הביאור הלכה דהיינו במי שיודע שאפילו אם הוא מתחיל שמו"ע עם הציבור לא יכול לומר קדושה עמהם, יש לו להתחיל עם הציבור כדי להתפלל תפילה בציבור ולא להמתין כדי לענות קדושה. דו"ל בתר טעמא דכמו שדעת רבינו שפסוקי דזמרה לא נתקנה אלא כדי שתהיה תפילתו מקובלת וע"כ תפילה בציבור עדיף כיון שתפילה בציבור מתקבלת תמיד.

כמו כן סובר רבינו שקדושה שנתקנה להאמר בתוך השמו"ע בתוך השלושה ברכות הראשונות גם היא נתקנה כדי שתהא תפילתו מתקבלת והיא נדחית מפני תפילה בציבור.

הנה יש מחלוקת האחרונים במי שמתפלל שמו"ע מלה במלה עם השליח ציבור בחזרת הש"ץ האם זה נקרא תפילה בציבור. דעת החתם סופר בשו"ת החדש סי' ד' הוא שזה נקרא תפילה בציבור אבל דעת האגרות משה, או"ח ח"ג סי' ט', שזה לא נקרא תפילה בציבור.

ונראה לומר בפשיטות שדעת רבינו הוא שזה לא נקרא תפילה בציבור. רבינו סובר שתפילה בציבור עדיף מקדושה ומאמן יהש"ר. רבינו ג"כ סובר כהרמ"א בסי' ק"ט ס"ב שמי שלא התפלל השמו"ע עם הציבור ויש לו הברירה להתפלל השמו"ע עם הש"ץ או להמתין ולהתחיל השמו"ע אחר הקדושה כדי לענות קדושה כותב הרמ"א שעדיף להמתין כדי לענות קדושה. ואם רבינו היה מסכים לדעת החתם סופר שתפילת היחיד המתפלל תפילת הלחש שלו מלה במלה עם הש"ץ נקראת תפילה בציבור אז במקרה הנ"ל שיש לו הברירה להמתין עד אחר קדושה או להתחיל תפילתו עם הש"ץ היה צריך להיות הדין שיש לו להתחיל עם הש"ץ ומדכתב רבינו הזקן שעדיף טפי להמתין עד אחרי הקדושה ש"מ שרבינו סובר שזה לא נקרא תפילה בציבור.



השתתפות בסעודת נישואין בלי להישאר לשבע ברכות

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטון

סיכום דעות הפוסקים וביאור דעת הרבי

הערה זו נכתבה לעי"נ הרה"ח הרה"ת ר' ישעיה זושא וילהלם ע"ה, עיקרי הדברים בשיעור זה זכיתי למסור בשבוע האחרון לקבוצת תלמידים ב"מכון סמיכה" שייסד וניהל המנוח ע"ה במסגרת מכון "למען ילמדו" בארה"ב, והיו הדברים לזכרו ולעילוי נשמתו, והקיצו ורננו שוכני עפר.

א. באגרות קודש (חי"ד עמ' רט"ו – מתאריך כ"ה כסלו תשי"ז, נדפס בלי שם הנמען, וכנראה הוא הרה"צ הרב שלום יחזקאל שרגא הלברשטם ע"ה האדמו"ר מציעשנוב. כו"כ מכתבים עם תשובות בהלכה אליו נדפסו באג"ק (ראה המצויין אג"ק חי"ט עמ' לג) ומהם תשובות בהלכה באותם נושאים ששאל באותו זמן גם מכו"כ רבנים בדורו ונדפסו בספרי השו"ת שלהם כאגרות משה ומנחת יצחק ועוד. גם בשאלה דידן יש תשובות אליו מכו"כ רבנים מלערך אותו זמן שזכה לקבל תשובת הרבי, כך שנראה די ברור שגם תשובה זו נכתבה אליו. כותב הרבי: "במה דשאלנא קדמיכון: המשתתפים בסעודת נישואין, וכמנהג המדינה מסובים חבורות חבורות (וכמה מהם יותר מעשרה) כאו"א על שולחנה ושמשים משמשים (ומצרפים עי"ז) לכל השולחנות, ובהתאריך הסעודה – כמה מהחבורות מברכין לעצמן, מבלי לחכות לברהמ"ז שבשלחן הראשי, אשר החו"כ מסובין עליו, ומבלי אמירת ז' ברכות וגם לא שהשמחה במעונו וכו'. אי יאות פתגמה למעביד הכא ולמיפטר נפשי' מז"ב וכו'.

וכנראה סיבת המנהג: א) לא כאו"א יכול להאריך בסעודה (מפני הטרדות, הבריות, חס על זמנו וכיו"ב ובפרט שלפעמים האריכות באה ע"י ענינים בלתי רצויים) ב) אמירת ז' ברכות קודם אמירתן בשולחן הראשי דהחו"כ – תעורר קפידת המחוננים.

ועפ"ז שינוי המנהג: א) שכולם יחכו עד סוף הסעודה – תגרום שכמה ימנעו מלהשתתף בסעודה זו כלל ועי"ז יוגרע משמחת חו"כ אז, נוסף על הטינא שבלב מהמחוננים על הבלתי משתתפים, וכנראה במוחש. ב) שיברכו בשולחנות הנ"ל ז"ב בשני כוסות, כבודים – יש חשש לקפידה הנ"ל, ואלו שיחששו להקפידה – מלכתחילה לא יבואו. ולקמן אות ו' יובא המשך תשובת הרבי.

והנה בשאלה זו דנו כו"כ רבנים ופוסקים בדור האחרון ונסכם תשובותיהם ונשתדל לחדד דעת הרבי בנידון זה.

ב. נקודת השאלה היא: האם הסועדים בסעודת נישואין חייבים להישאר לשמוע ה"שבע ברכות" שלאחרי ברכת המזון?

ונראה שהספק הוא, האם אמירת ז' ברכות בסעודת נישואין הוא חיוב פרטי שחל על כל אחד ואחד מהמשתתפים בסעודה, או חיוב כללי על הציבור לוודאות שיאמרו שבע ברכות בסיום סעודה זו, והנפק"מ למעשה הוא כנ"ל דאם הוא חיוב כללי הרי כשיש מגין בלעדו יוכל כל יחיד לברך ברהמ"ז לעצמו (עם זימון) לפני זמן אמירת ז' הברכות, משא"כ אם הוא חובת כל יחיד הרי יצטרך להישאר עד סוף הסעודה או עכ"פ לסדר אמירת ז' ברכות לעצמו.

והנה אף שלא ראיתי מכתב השואל (לאחר כותבי הערה ציינו לי שדברי השואל התפרסמו בקובץ הפרדס גליונות טבת וניסן תשי"ז ואולי זה צילום השאלה ששלח. וראיתי גם מצויין להעתק מכתב שאלתו לקובץ תרשיש גליון א - תמוז תשנ"ה עמ' ה' אבל לא ראיתיו). , אבל מהתשובות שנכתבו אליו מבוארים כמה מיסודי שאלתו, ומהם מה שפסק המחבר בשו"ע (אבהע"ז סי' סב סי"א, ומקורו הוא דברי הרא"ש סוכה דף כ"ה, הובא בטור או"ח סי' קצה) "בני החופה שנתחלקו לחבורות, אפי' אם אכלו בבתים שאינם פתוחים למקום שהחתן אוכל כולם מברכין ברכת חתנים, לא מבעיא אם השמש מצרפן אלא אפי' אין השמש מצרפן, כיון שהתחילו לאכול אותם שבשאר בתים כשהתחילו אותם של בני החופה, כלם חשובים כאחד לברך ברכת חתנים כיון שאוכלים מסעודה שהתקינו לחופה", ובלשונו של המנחת יצחק (ח"ב סימן מ"ג) בהעתקת תוכן דברי השואל "ואם כן כ"ש בנידון דידן שכל המסובים אוכלין בחדר אחד עם החתן והכלה והוא מקום החופה לדידן, והתחילו כולם כאחד, ואוכלין סעודה שהתקינו לחופה, בוודאי רבץ עליהם על המסובין החיוב של ברכת חתנים".

ולכאורה הפתרון לזה הוא שאלו הרוצים לעזוב החתונה מוקדם יברכו לעצמם השבע ברכות ויפטרו מחיובם, אבל ע"ז כותב הרבי "אמירת ז' ברכות קודם אמירתן בשולחן הראשי דהחז"כ - תעורר קפידת המחזותנים" ולכן אין לעשותו. וכן כותב המנח"י (שם אות ב) דדבר זה תלוי בהסכמת החז"כ, "אם אמרו לענין ברכת המזון במס' ברכות (ג ע"א) דמשום קפידיא של ריש גלותא יש לבטל זימון בשם, והטעם כתב הרשב"א שם משום גדול כבוד הבריות, אם כן כש"כ דיש לחוש לקפידיא של החתן וכלה לענין ברכת חתנים, דכל עיקרם של ברכות נתקנו לשמחם ולא לצערם במה שיתחלקו לחבורות בפני עצמם ויפריעו השמחה, וחתן

דומה למלך וברוב עם הדרת מלך..וביותר דבברכת חתנים אוושא מילתא ביותר התחלקותם בפני עצמם, שצריכים לשתי כוסות של יין ולברך בקול כל הברכות".

[להעיר שהרבי כותב אודות "קפידת המחותנים" ולכאורה הוא כיון שהם הם הנקראים בעלי השמחה בהיותם אחראים – בדרך כלל – על סידור והוצאות החתונה, אבל המנח"י מדגיש שהוא חשש "קפידא של החתן וכלה"].

ג.המנחת יצחק (אות טו) מסיק להלכה – אחרי אריכות השקו"ט בהשיטות בחיוב שבע ברכות והשייכות לברכת המזון – "מדחזינן בש"ס ופוסקים וש"ע (או"ח סי' קצ"ג) דאסרו בפירוש לילך קודם ברכת זימון, ובברכת חתנים סתמו ולא פירשו שיש איסור בזה לילך קודם ברכת חתנים, מוכח לכאורה דבברכת חתנים ליכא איסור בזה, רק המצוה הוא למי שהוא בגמר סעודה, אבל אין חיוב להמתין עד גמר סעודה וא"כ עכ"פ לא עדיף מזימון", ועיי"ש שהביא עוד טעם להקל כיון דחיוב אמירת ז' ברכות שלא בשעת חופה הוא רק מהמנהג ולא מצד הדין כיוון דערבה כל שמחה "אם כן כיון דהמנהג היום שלא לומר רק בסוף כל הסעודה, ומי שיש לו איזה ענין נחוץ כנ"ל ואי אפשר לו להמתין עד הגמר בשעה מאוחרת בלילה הולך לדרכו, יש לו על מה לסמוך" ויברך ברהמ"ז בלי ז' ברכות. היינו שנוקט שחיוב הז' ברכות הוא רק בסיום וגמר הסעודה, ולכאורה נוקט למסקנא שאינו חיוב על כל יחיד ויחיד, דאל"כ מה נפק"מ אם זה בגמר הסעודה הרי סוף סוף כל יחיד נתחייב בזה מכבר, ונראה שסובר שהוא חיוב כללי שייאמרו הז' ברכות.

אבל עצ"ע שאינו מתייחס לראית השואל הנ"ל (מסימן ס"ב) שמשמע שהוא חובת היחיד, ואוי"ל שההלכה שם היא אודות עצם החיוב והיינו אם אותם האנשים יישארו בזמן גמר הסעודה או חייבים גם הם בז' ברכות, אבל לא שחייבים מלכתחילה להישאר עד הסוף, וראיתי שכן כותב בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן ער"א) שלומד הפירוש בהלכה הנ"ל (סי' סב שם) "היינו דהלכה שכולם נחשבו כבני סעודת חופה או שבע ברכות, ואם יבא הזמן לברך ברכהמ"ז ויהיו עשרה חל עליהם חיוב הברכות, וגם יכולים לברך, אבל שיהיה חיוב על היחיד מלהתחלק באמצע סעודה בפרט אם אינו מבטל בזה מצות אמירת הברכות, אין ראייה משם", וכ"כ בספר תשובות והנהגות (ח"א סימן תשמ"ב ועיין סי' תשמ"ד). ולהעיר שבמכתב הרבי לא מתייחס בפירוש לראי' מסי' ס"ב.

וכדעת המנח"י שחיוב הז' ברכות הוא רק בגמר הסעודה נמצא גם בתשובת הגאון רבי שלמה קלוגער (האלף לך שלמה אבהע"ז סי' ק"ז) שכותב "נסתפקתי בחתן שהיה לו סעודה ביום ז' שלו ובפנים חדשות, ונמשכה סעודתו עד ערב ליל שמנה, אם מברכין ברכת חתנים בלילה או לא, אם אזלינן בתר התחלת הסעודה

או לא, וכעת לא מצאתי גילוי לדין זה, אבל לדעתי הדבר פשוט שאין מברכין, דאינו דומה להזכרת שבת ויו"ט בבהמ"ז, כיון דבהמ"ז **אקרקפתא דגברא מונח**, דכל היכא שאוכל פת נתחייב בברכהמ"ז, אם כן תיכף כשאכל כזית ביום נתחייב בבהמ"ז בהזכרה, וכיון שכבר נתחייב בהזכרה אף שאח"כ כבר בא יום אחר, כיון שכבר נתחייב בבהמ"ז בזה לא נפקע מחיובו עוד, אבל שבע ברכות של חתן לא חל עליו החיוב רק בשעה זו שמברך בהמ"ז, דהרי לאו הפת גורם כן, שאם היה סועד כל היום בלי פנים חדשות אינו חייב לברך ז' ברכות גם אם היה שם בשעת סעודה פנים חדשות אם בשעת ברכהמ"ז חלף הלך לו ג"כ אינו חייב לברך, רק כשיש פנים חדשות שם בשעת ברהמ"ז חייב לברך, וא"כ זה לא חל עליו החיוב רק בשעת ברהמ"ז ולא מקודם ולכן בתר שעת ברהמ"ז אזלינן". והיינו שבשבת ויו"ט הסעודה מחייבת הברכה שלכן אז הולכים אחר התחלת הסעודה, משא"כ ברכת חתנים אין הסעודה מחייבת אלא תיקנו שיברכו אותה על כוס ברכת המזון, שהוא בגמר הסעודה, וכיון שאין הסעודה מחייבת לכן לא אזלינן בתר התחלת הסעודה.

ועיי"ש עוד שמבאר שאין חיוב זה ברכות מחייב את הפנים חדשות להישאר עד סוף הסעודה, ואין חיוב זה ברכות חל "רק בשעה זו ממש שמברך זה ברכות". ועיי"ן שם עוד בסימן ק"ח שמחדד שוב דבריו שחיוב ז' ברכות מתחייב רק בשעת ברכת המזון ולא בשעת האכילה וראה נידון שאלתו שם.

וראיתי בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"א סימן פ"ד) שמביא בנידון שאלתינו את דברי המנחת יצחק הנ"ל וכותב "ומצאתי סייעתא גדולה לדברי הס' מנחת יצחק בנקודה שתפס לומר שחיוב זה ברכות הוא בגמר הסעודה, בדברי הגר"ש קלוגער ז"ל", ומעתיק דבריו הנ"ל ומסיים תשובתו "וא"כ דון מינה ומינה דה"ה כל אדם המשתתף בסעודת החו"כ, אם דרך הליכתו שרוצה ללכת משם באמצע הוא כגוונא שרשאי ליחלק ולא להמתין על זימון בעשרה משום חיובא דבהמ"ז, אין לו לחוש ג"כ משום חיוב זה"ב שלא חל עדינה חיובא בכלל לפני ברכהמ"ז בעשרה, ורשאי ללכת".

ומסיים הציץ אליעזר "אבל להקדים לברך ברהמ"ז וז"ב בעשרה, נראה דלא יאה לעשות כן ויצא שכרן בהפסדן, דוודאי איכא בזה קפידת החו"כ והמחותנים ואיכא בזה כמה חששות חמורות וד"ל". הרי לומד כדעת המנח"י ורש"ק שהחיוב חל רק בעת ברכת המזון. אבל מזה שמוסיף חשש קפידת החתן שלכן אין להקדים לברך קודם, משמע שחשש גם לדעות שהוא חובת יחיד, והסיבה שאין לברך מקודם הוא משום קפידת החתן וכדברי הרבי והמנח"י.

גם הגאון רבי יונתן שטייף (שו"ת מהר"י שטייף סימן ז - חודש טבת תשי"ז) השיב להרב השואל הנ"ל וכתב "זה אמת שחכו"ל הטילו החיוב על המסובין והיינו

שישתדלו שיהיה כאן מי שיברך אותן השבע ברכות כדי לשמח חתן וכלה, אבל לא מוטל החיוב על כל אחד מהמסובין שנימא שהמברך יצטרך לכוון בברכותיו להוציא את כל המסובים ידי חיובם, אלא סגי כשידעו שיהיה שם מי שיברך אותו השבע ברכות, וע"כ אין כ"כ קפידא על היחידים שיוצאין ומברכין ברהמ"ז בפני עצמם ואינם מברכים השבע ברכות, כיון שעכ"פ הניחו שם מי שמברך ויודעים שישנם עדיין עשרה מסובין וש אחד יברך השבע ברכות, שוב רשאין המה לצאת, ואינו דומה לחיוב הזימון שכבר נתחייב כל אחד לברך ברהמ"ז בזימון.. אבל ברכת חתן וכלה החיוב רק שיהיה כאן מי שיברך אותן הברכות לתכלית שמחת חתן וכלה" ועיי"ש עוד. הרי מפורש דעתו שחיוב ז' ברכות הוא רק חיוב כללי על המשתתפים ולהשתדל שיהיה מנין בשביל הברכות אבל אינו חיוב על כל יחיד.

בשו"ת ציץ אליעזר הנ"ל מביא בשולי התשובה שהגיע לידו ספר שו"ת מהר"י שטייף שנדפס לא מזמן, ולאחרי שמעתיק דבריו שהחיוב הוא רק שיהיה מי שיברך הברכות להחתן וכלה כותב הצי"א "ועל הנימוק הזה יש לעיין מהנפסק בטור ובשו"ע סי' ס"ב סי"א דבנתחלקו לחבורות אפילו אם אכלו בבתים שאינם פתוחים למקום שהחתן אוכל, כולן מברכים ברכת חתנים ויכולין לברך לעצמן, ואם איתא שאין החיוב על כל אחד מהמסובין אלא בעיקר שיברכו שם בעשרה מסובין, איך מותרים לברך כל חבורה בפני עצמה ולהרבות בברכות כפולות". וקושיותו היא בעצם על ראית השואל שיתחייבו כל אחד לברך וכנ"ל בדברי המנח"י, ואו"ל שהיות שהם בחדרים נפרדים "שאינם פתוחים למקום שהחתן אוכל" ולכן גם אינם שומעים הברכות שנאמרים בפני החתן, לכן מברכים לעצמם באותו הזמן שהסעודה התחייבה בברכות היינו שעת ברכת המזון ואינו נחשב כהכפלת הברכות.

ד. לאידך הגאון רבי עקיבא סופר (שו"ת דעת סופר אבהע"ז סימן כו – חודש אלול תשט"ז) מעתיק מדברי השואל הנ"ל וראיתו מאבהע"ז סי' סב דלעיל וכותב "ומזה מוכח דכיון דאכלו בסעודת נישואין חייבים לברך, ועוד ראיות מוכיחות כאשר הביאם במכתבו, על כן לית דין צריך בושש שחל עליהם חיוב ז' ברכות, אבל יפה העיר באם החתן מקפיד אם ילכו קודם גמר הסעודה, בוודאי שאין לחלק ולזמן בעשרה כמבואר באו"ח סי' קצ"ג, ע"כ נראה אם מוכרחים להקדים יטלו רשות מהחתן ויאמרו לו מילתא בטעמא ומחילתו בוודאי מהני כמו בכ"מ". ועיי"ש שדחה הצעת השואל שיאכלו רק פת הבאה בכיסנין, כיון שמסובין בסעודה ואכלו כשיעור נקרא שקבעו על זה סעודה, ומסיים "ואין מנוס אחר רק אם באים מתחילה שלא על מנת לסעוד ולשהות שם רק זמן מועט ולטעום מידי כדי להנות מסעודת חתן, ועל אופן זה החתן לא יקפיד כיון שטעמם ונימוקם עמם".

הרי דעתו שחיוב ז' ברכות הוא אכן על כל יחיד, ואודות חשש קפידא (ונראה

מתשובתו שכבר השואל הזכיר בשאלתו החשש דפקידא) מציע פתרון שיבקשו מחילה ורשות מהחתן לברך קודם גמר סעודה, [אבל כנ"ל הקפידא הוא לא רק מהחתן אלא גם מהמחותנים ומובן הקושי בעצה זו, וצ"ע] ומציע עוד שישתתפו באופן שלא יתחייבו בו' ברכות ועל זה לא יהיה קפידא. וכנראה שגם הדעת סופר והשואל סברו שהוא חובת יחיד ולכן צריך נטילת רשות.

גם הגאון רבי חנוך העניך פדווא (שו"ת חשב האפוד ח"א סימן ט - חודש כסלו תשי"ז) כותב לשואל "ובעיקר הדבר כבר אמרתי דעתי בירושלים ת"ו כאשר ראיתי קונטרסו אצל הגאון שליט"א [ע"ה] מטשעבין [בעמ"ס שו"ת דובב מישרים] שכת"ה צדק בדבריו, כי כן מבואר בשו"ע אבה"ע ז' סי' ס"ב סי"א בני חבורות שנחלקו לחבורות וכו' כולם מברכין ברכת חתנים, ואין אחר דברי השו"ע כלום. גם נהירנא כד הווינא טליא בווינא שהיו מסובים בחתונה כמה מתלמידי חכמים בשולחן לבדם ובראשם הגאון ר' צבי פרעמינגער ז"ל (הי"ד) והיו ממהרים לברך לעצמם שבע ברכות, ומעשה רב", ושם בסוף התשובה כותב אודות הנ"ל "שהיה למדן מפורסם ותלמידו של הגאון מהר"ם אריק ז"ל", [ופלא על הנטעי גבריאל (ח"ב נישואין פצ"ח הערה א) שמביא דברי חשב האפוד שכתב "בשם הגאון רבי צבי פראמער זצ"ל מקאזליקוב", אבל כמועתק לעיל מדובר על אדם אחר שהיה תלמידו של "מהר"ם אריק", ואילו הגאון מקאזליקוב בעל "ארץ צבי" הוא תלמידו של ה"אבני נזר" וה"שם משמואל" וגם שם משפחתם שונה וכו"ל].

ומביא מדברי השואל "דיש אמנם לחוש לקפידת החתן וגם לכבודו שאין זה הדרת מלך להשאר עם מנין מצומצם" ע"ז כותב החשב האפוד: **ודבר גדול דבר בזה כת"ה**, ואפשר שמטעם זה לא נהוג לברך ז' ברכות כל העם היוצאים, ואם לאו נביאים הם בני נביאים הם, כי אם יברכו ז' ברכות לעצמם יתרבו היוצאים וקרוב הדבר שיחלישו דעתו של החתן, והא דאמינא שחזינא לר' צבי [הנ"ל]...שבירך בהמ"ז וז' ברכות על שולחנו לבד, כמדומה שהיה מיסב עם עשרה בחדר לבדו". ומוסיף "ואפשר נמי בדבוקא כתב מרן בשו"ע "בני החופה שנתחלקו לחבורות" שהיו מחולקים תיכף מתחלה לחבורות, ואין מגיע חלישות דעת להחתן אם הם מברכין לעצמם וגם מברכים ז' ברכות, אבל בגונא דנהוג היום שכולם מסובים יחד ויחלישו דעת החתן לא יאות למיעבד הכי, לכן נראה שאע"פ שהצדק עם כת"ה [שהוא חובת יחיד] לא כדאי לדרוש הא מילתא בפרקא והנח להם לישראל, ובדאי הרוצה לעשות מצוה בשלימות ימתין עד הסוף ויזכה לכל הברכות".

הרי דעתו שחייב ז' ברכות הוא חובת יחיד והא דאין מקפידים לברך לעצמם הוא לחוש לקפידת החתן וכדברי הרבי הנ"ל, אבל אינו מבאר איך להפקיע עצמו מהחייב אלא "הנח להם לישראל".

ה. גם הגאון הרב משה פיינשטיין ע"ה (שו"ת אגרות משה או"ח ח"א סימן נו) משיב לשואל דידן שבעיקרון "הנה ודאי צדק כת"ה שחיוב השבע ברכות אחר הסעודה הוא על כל האוכלים מסעודת החופה ואף על אלו שאין רואין את החתן והכלה כמפורש בסי' ס"ב סי"א, ונמצא שאין רשות לצאת קודם שמברכין הז' ברכות, או שיברכו בעצמם הז' ברכות כשאין להם פנאי לחכות עד אחר גמר הסעודה". היינו שהוא חובת כל יחיד. וממשיך "אבל הוא דבר שא"א לכמה אנשים לחכות עד אחר גמר הסעודה שנמשך לפעמים עד אחר חצות הלילה כשתים ושלש שעות, ועד שיבואו לביתם הוא עוד יותר משעה ומוכרחים לקום בהשכמה לצורך פרנסתם, ולברך בעצמם לא ימצאו מי שיזדקק להם, וגם בעלי החופה והחתן והכלה יקפידו, וצריך לבקש עצה בעבורם" ועיי"ש שדוחה האפשרות לאכול רק פת הבאה בכיסנין ומאותו טעם של הדעת סופר הנל דסו"ס הוה קביעות סעודה.

ומחדש האג"מ: "אבל לע"ד יש עצה קלה, דאלו הרוצים שלא לחכות עד גמר הסעודה וז' ברכות יאמרו בפירוש קודם שישבו לאכול שאין מתכוונים להצטרף לקביעות עם שאר המסובין, שאז אף שיושבין בשלחן אחד לא מתחייב בזימון" ועיי"ש ראיתו [מובא לקמן - אות ו' - מדברי הרבי], ומוכיח עוד שגדר קביעות סעודה להתחייב בברהמ"ז בזימון הוא רק שקביעותם הוא גם על מנת לברך יחד וכן הוא בדרך כלל שמתיישבים לאכול בסתם, "אבל כשיש טעם שלא היו רוצים לקבוע ולברך... אמרינן אדרבה דמסתמא הוא כלא קבעו עצמן לברך יחד אלא כל אחד יברך לעצמו". [ושת ראיותיו שם מזימון בבית עכו"ם - סי' קצ"ג, ומשלשה שאכלו יחד בסעודה המפסקת בערב תשעה באב - בסי' תקנ"ב, לא זכינו לשולחנו של רבינו כך שאין מה לדייק מדעת שוע"ר בזה].

ומסיים תשובתו "וממילא לא יתחייב גם בז' ברכות מאחר דלא חייבו אלא לעשרה, ואף אשר ברא לא חייבו אלא לשלשה, ולכן כיון שלא נתחייב בזימון דעשרה ואף לא לשלשה, לא מתחייב בהז' ברכות ולא באשר ברא.... ויש לסמוך על זה למעשה לענ"ד כשיש לו צורך והכרח לצאת מחמת שמאחרין טובא והוא צריך להשכים". ועיי"ש שהביא גם מהחכמת שלמה (סי' קצג) שפוסק כן בפירוש ששלשה שישבו ע"ד שיהיו רשאים ליחלק שרשאים ליחלק ולברך כל אחד בעצמו בלא זימון, ואחרי ששקו"ט בקצת דבריו כותב האג"מ "ונהנתי שעכ"פ לדינא סובר גם הרש"ק כדכתבתי".

וכן נראה דעתו של הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך ע"ה כפי שהובא בספר שלמי שמחה (עמ' שמח) "הורה רבינו שהרוצה לברך ברהמ"ז לפני שיברכו שאר המסובין, יטול ידיו לסעודה שלא עם הצבור ויכוין אז שלא להתחייב עמהם בברהמ"ז. וכן היה רבינו נוהג למעשה כשהיה צריך ללכת ולא יכול היה להמתין עד שסיימו השבע ברכות". וראה שם הערה 89 מהנהגת חתנו הרז"נ גולדבערג

ע"ה שבירך לעצמו, שבע ברכות, לאידך הנהגת הגר"ח מבריסק שאם החל לאכול בסעודת חתונה, היה ממתין עד גמר ברכת המזון. ומטו משמ' דהגר"ח דהא דאמרינן כל הנהגה "מסעודת" חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות (ברכות ו ע"ב) הכוונה באינו משמחו היינו שאינו אומר (או שומע כעונה) השבע ברכות. וראה עזר מקודש סי' ס"ה בענין "משמחו" שזה כולל השתתפות בברכת המזון ובו' ברכות ועוד עיי"ש.

ולהעיר שבאשל אברהם (בוטשאטש סי' קצ"ג ס"א) כותב "נראה דלא מהני מה שהיה דעתו מתחילה ליחלק מהם תיכף, ויבקש שנים שיזמנו עמו" אבל עיי"ש אודות שו"ב שספק לו אם יוכל להשאר עד סוף סעודה שלישית בשבת שיוכל לפרוש מצד המצוה, ובהגהות מהרש"ם שבספר אורחות חיים (סי' קצ"ג, והועתק בספרו דעת תורה שם) חולק עליו ומביא מהמג"א סי' תקנ"ב [הובא בשו"ת אג"מ דלעיל] שמשמע שקביעות לזימון כן תלוי בכוונה, ומחלק בין היכא דאיכא הוכחה שישבו אדעתא שלא לקבוע כגון סעודת המפסקת בערב תשעה באב, משא"כ כשאין הוכחה שלא נקבעו אז יש להחמיר. ואאמו"ר שיחי' הערני מספר לקוטי מהרי"ט על הל' נט"י וברכת הנהגין משוע"ר שכותב בליקוטים שבסוף הספר אות מב "כתב בספר יוסף אומץ [לר' יוסף יוזפא אות קנ"ט], אע"פ דשלשה או עשרה שאכלו אין רשאים ליחלק, נ"ל דבסעודה גדולה שמאריכין מאוד ויש בהם שקשה עליהם האריכות, אם מצד הבריאות או מצד אבוד זמנם, אם מצד דאגתם שלמחרתם לא יוכלו להשכים לתורתם או לתפלתם, אז יש היתר לברך בלא זימון", ואכמ"ל.

ו. והנה הרבי באג"ק שם – אחרי שפירט כמה סיבות שאין ביכולת כל האנשים להמתין עד לסיום הסעודה, ולאחר שמסביר למה אי אפשר להציע שהאורחים יערכו זימון לבד ולומר שבע ברכות – ממשיך וכותב: "וכיון שבשני האופנים – ענין של מצוה ישנו, וגם שנתפשט המנהג ביותר ואין מוחה, מצוה ליישב המנהג, וי"ל שמיסוד על שלשה: א) שו"ע סקצ"ג סוס"א: למנוע קפידת בעה"ב מותר לעשרה להחלק. ב) שם סוס"ג אף אם לא הי' טעם זה מספיק מ"מ בכבר נהגו כך, הוי כאילו לא קבעו עצמן ביחד, וראה שו"ע יו"ד ספ"ח ס"ב. ג) עפמש"כ בשו"ע אה"ע סי' ס"ב בט"ז סק"ז וערוך השולחן (סקל"ח. הובא גם במכתב כת"ר) דחיוב ז"ב תלוי באם האכילה היא גם לשמחת חו"כ – י"ל דמחשבת המסובים מקודם דבאם תתארך הסעודה יברך בלא ז"ב – הרי זה שלילת קביעתו לשמחת חו"כ, לא חל ענין ז' ברכות מעיקרא, וק"ל".

בדברי הרבי נראה לכאורה: א) שדעתו הוא כדעת הפוסקים שחיוב ז' ברכות הוא על כל יחיד, ומוכח מזה גופא שמציין להלכות בברכת זימון הדנים ברשות אדם להיפטר מחובת זימון שעליו, והוא מה שמביא מסי' קצ"ג ס"א וס"ג שבמצבים

מיוחדים ניתן רשות להיפטר מחובת זימון המוטלת עליו, ומזה לומד היתר גם בברכת ז' ברכות, ואם לא הוי חיוב על היחיד מאי דמיא דין זימון לנדו"ד, ובכלל עצם ביאור ההיתר והצדקת המנהג מורה שהוא אכן חובת יחיד לברך ז' ברכות.

(ב) אודות ההלכה בהיתר ליחלק מהזימון (סי' קצ"ג ס"א שהרבי מציין) כתוב בשו"ע "ומיהו אם היו רבים מסובים יחד ואינם יכולים לשמוע ברכת זימון מפני המברך ואינם רשאים ליחלק לחבורות של עשרה עשרה מפני שיצטרכו לברך בקול רם וישמע בעל הבית ויקפיד עליהם, יכולים ליחלק לחבורות של ג' ג' ולברך בנחת כדי שלא ישמע בעל הבית", ומקורו הוא קפידת הריש גלותא המובאר בגמ' ברכות (נ ע"א) שרבא מספר כשאכלו אצל הריש גלותא והיה מאריך בסעודתו היו מזמנים לעצמם בשלשה לפני סיום סעודתו, ולשאלת הגמ' מדוע לא נחלקו לחבורות של עשרה כיון שכבר חל עליהם חיוב זימון בעשרה בהזכרת השם, מתרצת הגמ' "שמע ריש גלותא ואיקפד", כי לזמן לעשרה היה המזמן צריך להגביה קולו וחששו שמא ישמע הריש גלותא ויקפיד עליהם שמברכים לעצמם בפרהסיא, ומבואר בראשונים (רשב"א ריטב"א ועוד) שהטעם שמותר לעשות כן לזמן בשלשה ולהפקיע עצמו מחיוב של זימון בעשרה הוא כי "עושיין כן בפרהסיא לעצמן וגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה" היינו לא לזלזל בכבודו של הריש גלותא, ומובא במג"א (שם סק"ו) ומוסיף המג"א (סק"ז) "ונ"ל דכ"ש אם צריכים ללכת לדבר מצוה שרשאיין ליחלק ג' ג'", ולכן גם בנידון דידן היות שבלשון הרבי "ענין של מצוה ישנו" היינו שיש מצות השתתפות בשמחת החתן וכלה, הרי זה עצמו מתיר להיחלק מהזימון וברכת המזון עם הז' ברכות של סוף הסעודה. היינו שמוסיף שההיתר להיחלק הוא לא רק מחמת הקפידא מהבעלי שמחה בזה שיברכו המוזמנים לעצמם בסעודה וכמבואר במנח"י ועוד בתשובות המשיבים כנ"ל, אלא הקפידא של בעלי השמחה על המוזמנים שימנעו מלהשתתף בהחתונה (מחמת איחור השבע ברכות או מחשש קפידת המחותרים ע"ז שמברכים לעצמן) זה עצמו מתיר להשתתף בסעודה ולהיחלק מהזימון וחיוב ז' ברכות.

(ג) הרבי מציין לסוף סימן קצ"ג ס"ג, שם כותב הרמ"א "המנהג שלא לזמן בבית עכו"ם, ונראה לי הטעם משום דלא יוכלו לקבוע עצמן בבית עכו"ם משום יראת העכו"ם הוי כאלו אכלו בלא קבע, ועוד דיש לחוש לסכנה אם ישנו בנוסח הברכה ולא יאמרו הרחמן יברך בעל הבית הזה ולכן מתחלה לא קבעו עצמן רק לברך כל א' לבדו, ולכן אין לשנות המנהג, אף אם לא היו טעמים אלו מספיקים מ"מ מאחר דכבר נהגו כך הוי כאלו לא קבעו עצמן ביחד".

הרבי נוקט כדבר פשוט שמדברי הרמ"א מוכח – שאף במקום שאין חשש קפידא – חיוב הזימון תלוי בקביעות לזימון, ואם המנהג לא לקבוע הרי אין החיוב חל מעיקרא כי נחשב שלא קבעו עצמן לזמן יחד, והיא היא גם הראיה שהביא

האג"מ הנ"ל ושקו"ט בזה עיי"ש, והרבי מוסיף עוד ראייה על המושג "כאילו לא קבעו עצמן ביחד" משו"ע יו"ד סי' פ"ח ס"ב שם כותב המחבר אודת האיסור להעלות בשר על שולחן שאוכלים עליו גבינה "הא דאסור להעלותו על השלחן דוקא בשני בני אדם המכירים זה את זה אפילו הם מקפידים זה על זה, אבל אכסנאים שאין מכירין זה את זה מותר, ואפי' המכירים אם עשו שום היכר כגון שכל אחד אוכל על מפה שלו או אפילו אוכלים על מפה אחת ונותנים ביניהם פת להיכירא מותר", הרי שאפשר אפילו לב' אנשים מכירים להתיישב מסביב אותו שולחן ובעשיית היכר נחשבים כאין מכירים זה את זה ו"כאילו לא קבעו עצמן ביחד" ומתירים לשים בשר וגבינה באותו השלחן, וכן הוא גם בנדו"ד.

ד) והנה יש לחקור מה המחייב של אמירת שבע ברכות, האם **אסיפת האנשים** לכבוד שמחת החתן וכלה הוא המחייב או **הסעודה** ו**ברכת המזון** הוא המחייב, ונראה שנחלקו בזה ראשונים, דהרא"ש (כתובות סי' יג) מביא מס' סופרים (פי"ט הי"א) "יש נהגו רבותינו לומר בבוקר ברכת חתנים על הכוס בעשרה, ופנים חדשות כל שבעה, וכן בערב קודם סעודה מברכין אותה", מבואר דעתו שאף בבוקר ולפני הסעודה מברכין ז' ברכות וס"ל שעצם האסיפה והשמחה לכבוד החתן וכלה גורמים לחיוב ז' ברכות, וכן כתב הנצי"ב (העמק שאלה חיי שרה שאילתא טז) "ברכת נישואין ברכה בפני עצמה היא ולא שייך לברכת המזון, והרי במסכת סופרים תני דמנהגם היה לברך ברכת חתנים בבוקר ובערב **באסיפת עם** בלא סעודה, אלא שנהגו לסמכה לסעודה". ובערוך השלחן (סי' ס"ב סכ"ז) ביאר דעת הרמ"א (בשו"ע שם ס"ז) דאם היו שם פנים חדשות אע"פ שאין אוכלים שם מברך בשבילם לילה ויום, ומבאר "דלדעה זו אין השמחה תלויה בסעודה **אלא באנשים**, ורק מנהגינו שלא לומר ז' ברכות בלא סעודה, אבל השמחה אינה תלויה בזה כדעת המס' סופרים".

אבל הרא"ש עצמו לפני שמביא המס' סופרים כותב "י"א הא דמברכים ע"י פנים חדשות דהיינו דוקא **לאחר סעודה**" ולא כמס' סופרים שמברכים על עצם אסיפת העם לכבוד החו"כ, והתוס' (פסחים קב ע"ב ד"ה שאין אומרים) בהא דאין אומרים שתי קדושות על כוס אחת מביא "אך רבינו משולם היה אומר הכל על כוס אחד [בירך ברכת נישואין על כוס ברכת המזון], דלא דמי לברהמ"ז וקידוש דתרי מילי נינהו כדאמרין בסמוך, אבל הכא חדא מילתא היא **דברכת המזון גורם לברכת נישואין**", מבואר שדעת רבינו משולם הוא שהז' ברכות מסתעפים מחיוב סעודה וברכת המזון וברהמ"ז גורם לברכות שייאמרו, וכן משמע לכאורה מדברי הרמב"ם בפ"ב מהל' ברכות שמפרט הלכות ברכת המזון ובהלכה ט כותב "ובבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם" וכו', ומדייקים באחרונים (ראה ספר מעתיקי שמועה עמ' לג בשם הגרי"ז

ועוד) שמיקומה של ההלכה העוסקת בדין ברכת חתנים בהלכות ברכת המזון מראה שברכת חתנים שייכת לברכת המזון ונכללת בה ואכמ"ל בזה.

והנה בזה שהרבי כותב בנימוק ג' "דחיוב ז"ב תלוי באם האכילה היא גם לשמחת חתן וכלה" היינו לכאורה להוציא מהדעה שחיוב הו' ברכות הוא דין בברכת המזון ובסעודה שאכלו לכבוד החו"כ, אלא הוא בעיקר מצד השמחה שיש לחתן וכלה באסיפת העם, אף שלמעשה זה קורה (גם ו) בעיקר בסעודה שאוכלים לכבודם (ולכן למעשה תיקנו זמן אמירת הו' ברכות בברהמ"ז שבסוף הסעודה), וע"ז מציין להט"ז סק"ז שכותב ומוסיק לאחר האריכות השקו"ט בגדר בית חופתו לאמירת ז"ב "נראה ברור דיש לברך ברכת חתנים בכל בית שעושין בו סעודה לכבוד החתן וכלה ושמחים שם", ומוסיף לציין גם מדברי הערוך השלחן (שם סל"ח) אודות שמשים האוכלים אחר סעודת הנישואין, שבשו"ע (שם סי"ב) מובא ב' דעות אם מברכים ז' ברכות או לא, וכותב העוה"ש "ונראה דלא פליגי לדינא, דוודאי אם השמשים אוכלים אח"כ רק לשבוע נפשם ומבלי הידור שולחן לשמח חתן וכלה, כמו שיזמרו לפניהם או ירקדו וכל כיוצא בזה, אין זה כסעודת חתנים, אבל אם אוכלים בהידור לכבוד חתן וכלה לא גריעי משאר קרואים וצריכים לברך ברכת חתנים, אף שמתחילים לאכול אחר כלות השלחן של בני החופה, מ"מ סוף סוף הוא סעודת חתן", נראה שלומד שברכת חתנים הוא בעיקר דין השייך לאסיפת העם לשמחה וגם האכילה בסעודה הוא חלק מזה, וההיחודש בשמשים שכל זמן שהשתתפו בשמחה וריקודים וכו' הרי גם אם אוכלים יותר מאוחר עדיין מחויבים בו' ברכות, לכן נהוג גם למעשה בכוס ז' ברכות שמברכים אותם על כוס מיוחד ושונה מכוס ברכהמ"ז, וכפסק הרמ"א (שם ס"ט) לא כדעת רבינו משולם הנ"ל, כי למעשה ברכת חתנים אינו דין בברכת המזון וכו"ל, (אף שלפועל התקינו שיהיה דווקא בזמן שבא בהמשך לסעודה וברכהמ"ז ולא נוהגים כמס' סופרים).

ומטעם זה ממשיך הרבי וכותב "דמחשבת המסובים מקודם דבאם תתארך הסעודה יברך בלא ז"ב - הרי זה שלילת קביעתו לשמחת חו"כ, לא חל ענין ז' ברכות מעיקרא", והיינו שבעצם נוכחות והשתתפות האדם בגופו בחתונה הוא אכן מקיים מצות שמחת החתן וכלה, אבל כלפי חלק השתתפותו בהסעודה הוא יכול להחליט שלא מעוניין שיהיה לזה גדר של סעודה לשמחת חתן וכלה וממילא לא יחוייב בז' ברכות. והיינו אי הוי ברכת חתנים דין המסתעף מהסעודה וברכהמ"ז שבסעודת נישואין הרי בעצם השתתפותו והתחייבותו בברהמ"ז הוא גם מתחייב באמירת ז' ברכות, ולכן יצטרך תנאי בפירוש שאינו רוצה לקבוע עצמו לזימון בכדי לבטל חיוב הו' ברכות שעליו, וכדברי האג"מ הנ"ל, אבל אם לומדים שמלכתחילה החיוב הוא בעיקר מחמת האסיפה לשמחת החו"כ הרי בזה מספיק מחשבת המסובים דבאם תתארך אינו מעוניין שקביעות סעודתו תהיה לכבוד שמחת חתן

וכלה, אלא יקיים שמחת חתן וכלה בעצם נוכחתו בהשמחה ובריקודים וכיו"ב, ואז לא חל עליו חיוב ז' ברכות מעיקרא ואף בלי תנאי בפירוש יוכל לאכול ולברך ברכהמ"ז מבלי לברך ז' ברכות. ולביאור זה הרי גם במזמן בשלשה לא יאמר גם "שהשמחה במעונו", כי לא הוקבע לסעודה שלכבוד חתן וכלה.

[וידידי הרה"ת מנחם מענדל נחשון שיח' הראה לי מש"כ בספר הלכתא כרב (עמ' תקל"א) בביאור מכתב הרבי ושם מביא "שבט"ז מובא שבאם המסובים אוכלים לצרכיהם ולא מתעסקים בשמחת חתן וכלה אינם מברכים ז' ברכות" ומתאים לדברי הערוך השלחן הנ"ל, שמזה מוכח שהמתכוונים למהר לאכול ולברך לפני סיום הסעודה הוה כאוכלים סתם ולא מתעסקים בשמחת חו"כ ואין חייבים בז' ברכות.

והנה אף שנכון הוא שכן כתוב בט"ז אבל הוא ט"ז סק"ט שאכן מתאים עם התוכן שעליו מוסבים דברי הערוך השלחן, אבל הרי הרבי ציין לט"ז סק"ז ושם לא מובא מה שכותב אלא כפי שהועתק לעיל

והוסיף להעיר שדיוק דברי הרבי "דחיוב ז"ב תלוי באם האכילה היא גם לשמחת חתן וכלה" נראה שהז' ברכות תלוי בסעודה ולא הסתעפות מהמשמחה. וזה מוצאים בט"ז סק"ז אודות דעת החתן שיהיה בית חופתו וכן בט"ז סק"ט וערוך השלחן שסעודת השמשים תלוי בדעתם להשתתף בשמחת חו"כ הנ"ל נראה שהקביעות בשמחה תלוי בדעת האדם, ולכן יכול להחיליט בדעתו שאינו נקבע לסעודה זו, והבוחר יבחר.]



חופה תחת חלל בגג האולם למעלה מהחופה

הרב מנחם מענדל צירקינד

כתב הרמ"א¹ "יש אומרים לעשות חופה תחת השמים, לסימן טוב שיהא זרעם ככוכבי השמים". וזהו מה שכתב במטה משה² "ונוהגין לעשות החופה תחת השמים לסימן טוב שיהא זרעם ככוכבי השמים לרוב".

וכתב הב"ח³ "והמנהג בכנסות נתפשט ע"י שרבים נאספים לשמוע הברכות, ואי אפשר שיהיו באספים לפני החדר שמתיחדים ולשמוע ברכת חתנים, על כן

(1) אהע"ז סי' סא סע"א.

(2) חלק ג' פרק א' אות א.

(3) שם ד"ה האיש אחר שיכניס האשה לחופה וכו'.

מברכין אותו ברחוב העיר לפני ב"ה. ופורסין יריעה ע"ג כלונסאות ואח"כ הולכין מיד למקום צנוע".

ובסדר קידושין ונישואין⁹ מציין לעזר מקודש⁵ שכתב "כתבתי במק"א אודות חופה שמעמידים כלונסאות, לפי מה שכתבתי שם יש לומר שהיינו טעם מה שנוהגים לעשות חופה תחת השמים דווקא, מצד חשש שכשיעמידוהו בבית לפעמים יעמידוהו בבית שלה ואינו מועיל". וכתב עוד כמה דוגמאות שיש אפשרויות להיות איזו שאלה בבעלות שלו על מקום עריכת החופה, וכתב "מה שאין כן מקום שלפני פתח בית הכנסת הק', ידוע שהוא של רבים". ע"ש אריכות הדברים.

ובפתחי תשובה⁶ כתב "עי' בתשו' חתם סופר סי' צ"ח⁷ שנשאל אי נכון לשנות מנהג קדמונים ולעשות החופ' בבהכ"נ הקדוש, והאריך שם בדברי מהר"ם מינץ⁸ דמשמע מדבריו שהיו רגילין לעשות החופ' בבהכ"נ (וכן משמע בש"ע יו"ד סי' שצ"א ס"ג בהגה⁹ ועב"ש לעיל סי' ל' סק"ט¹⁰), וכ' דהיינו לפי המנהג שהזכיר מהר"ם מינץ שם ע"ב שעושים מקודם חופ' א' בשחרית בחצר בהכ"נ תחת השמים, הנקרא חופת מאיין¹¹, והוא נהוג גם עתה בפ"פ דמיין ובכל פרוודהא כו'. אבל במדינות אלו שלא נהגו מעולם בחופת מאיין, יש לעשות החופ' של כלונסאות בחצר בהכ"נ תחת השמים לסי' ברכה. ומסיים 'בהא סלקינן כל ישראל יוצאים ביד רמ"א להעמיד החופה תחת השמים לסימנא טבא להתקיים ברכת אברהם. ואשר לא חפץ בברכ' ונרחק ממנו, מתכוון ללמוד מדרכי אומות כו', והמתאווים לברכת אבותם יהיו צאצאיהם כמותם כו', ע"ש".

ואף שמשמע מדברי החת"ס שהביא הפ"ת – ובפרט כפי שהבין בדברי הרמ"א והב"ש – שיש מקום לעשות החופה בב"ה, מ"מ עי' שד"ח¹² שדחה דבריו וכתב שבמקור הדין הכוונה הוא 'בבית הנישואין' ולא 'בבית הכנסת'. וממשיך השד"ח

(4) להרב מרדכי פרקש שי' – פרק ז' הע' 4. וכן נסמן בכמה ספרים אחרים.

(5) לבעל האשל אברהם מבוטשאטש, סי' נה סק"א.

(6) סי' סא סק"ב.

(7) אהע"ז ח"א.

(8) שו"ת סי' קט.

(9) שכתב "ומכל מקום נראה דאבל יכול לברך ברכת ארוסין ונישואין תחת החפה שבבית הכנסת".

(10) שכתב "אלא גיטין וקדושין שאני דרגילין לעשות בב"ה".

(11) עי' בחת"ס שם שמביא מנהג זה ג"כ ממנהר"ל (הל' נישואין ס"ג) רבו של מהר"ם מינץ.

(12) אסיפת דינים – מערכת חו"כ אות א (דפוס קה"ת כרך ו עמ' 2472).

שם וכתב "ואף אם נפרש בבית הנישואין תחת תקרת הבית ממש לא באויר, ושמענין מיהא שאין קפידא שיהיה דוקא באויר השמים תחת הכוכבים, מ"מ אין מזה ראייה להתיר בבית הכנסת, דיש חשש שנראה כמתכוין לדרכי המצרים הנ"ל", וע"ש שהאריך לבאר איסור לעשות החופה בפנים בב"ה ושמה שכתב הרמ"א והב"ש [והלבוש] בבית הכנסת הוא ט"ס הבאה מר"ת ב"ה' שבאמת מתכוון ל'בית הנישואין'.

אולם עכ"ז אכתי אין ראי' לאסור החופה בפנים בסתם בית תחת התקרה, אלא שכתב השד"ח "האשכנזים הי' שכבר פשט המנהג ביניהם כדברי הרמ"א ודאי אין נכון להם לשנות מנהגם מחצר לבית, וכל שכן לעשות החופה בבית הכנסת הקדושה שיש בזה איסור מן הדין וכו', כמו שכתב הרב הנ"ל [החת"ס]". שאסור משום דרכי מצרים.¹³

דעת כ"ק אדמו"ר

לענין זה של העמדת החופה תחת חלל בגג הבית, מביא כמה ספרים ומלקטים¹⁴ מה שכתב כ"ק אדמו"ר במכתב¹⁵, וז"ל הק' "ולכתבו אודות חופה תחת כפת השמים, – הרי כיון שהובא זה בכ"מ וכמה טעמים בדבר, תקותי חזקה שכולם יסכימו לעשות באופן האמור, ז.א. תחת כפת השמים, ואפילו כשנעשית החתונה באולם שכולו מקורה יכולה החופה להיות בחוץ בסמיכות להאולם, וכמו שהי' כבר בכמה וכמה חתונות כאן". ונראה ברור שסבר רבינו למעשה כדעת הרמ"א שצריך לערוך החופה בחוץ תחת כפת השמים, אבל מלבד טעם הרמ"א יש כמה טעמים.

ועוד הובא בתו"מ¹⁶ מעשה בקבלת פנים אחד ש"ק אדמו"ר שליט"א התעניין ע"ד מקום החופה, האם יש פתח בגג בשביל החופה או שהחופה היא בחוץ, וכשהשיבו שחשבו לערוך את החופה בפנים בגלל קור החורף, לא היתה דעתו נוחה, ואמר: גם החתונה שלי היתה בחורף, והחופה היתה בחוץ, תחת כפת השמים, (והוסיף בחיור): וב"ה הנני מרוצה מהשידוך: "...

13) וע"ש בשד"ח עוד טעמים לאסור החופה בב"ה, מצד איסור נדה לבוא בב"ה, ושדחיקת המקום מביא לידי תערובות ועוד. ע"ש.

14) עי' בסדר קידושין ונישואין – פרק שם הערה 5, ליקוטי הוראות מנהגים וביאורים בעניני שידוכים ונישואין (קה"ת תשנ"ב) ח"ג סכ"ט-ל, ועוד.

15) אג"ק חלק יט עמ' תיג – מכתב ז'תי.

16) חלק ב עמ' 246.

ולכאורה נראה מזה שאף אם יש רק פתח בגג בדרך שיכול להעמיד החופה תחת כפת השמים, די בכך בכדי לקיים מנהג שהביא הרמ"א.

אמנם נראה לפע"ד שבשני הדוגמאות הנ"ל בדעת רבינו לא ברור אם לכתחילה יש לסדר ולערוך החופה תחת פתח בגג. שהרי במכתב הראשון כתב רבינו רק לעשותה בחוץ בסמיכות להאולם¹⁷, וגם במעשה המובא בתו"מ, שלפי העדות שאל כ"ק אדמו"ר "האם יש פתח בגג בשביל החופה". מ"מ לכאורה אין להביא רא' מזה לנידון דלכתחילה, שהרי אז היתה כבר בעת הקבלת פנים וכמובן זהו קצת בדיעבד. ואולי אפשר לומר שבנידון שיש מקום וזמן לערוך החופה כדבעי, היה צריך להיות נערך בחוץ ממש.

ובאמת יש להקשות שהרי מאחר שהחופה הוא תחת פתח בגג, לכאורה יוצא בו כל הענין של תחת כפת השמים, ובפרט שיש להביא רא' שהוא 'במילואו' ממה שכתב כ"ק אדמו"ר במכתב¹⁸ הערות על ספר התורה והעולם¹⁹ וז"ל הק' "פ' ויצא (ס"ה ואילך) יישר כח על מאמרו נגד הפשרות, שזהו בקעה היותר מבהילה במדינה זו ובתקופה זו, ולא לבד שאין נוהגין כהוראת תורתנו במקרים כמו אלו שצריך להוסיף גדר, אלא שעוד מוסיפים פרצה על פרצה באמתלא שע"ז יצילו עכ"פ את המיעוט, אף שרואים במוחש ההיפך. ברם מה שכלל בזה גם הענין דחופה תחת כפת השמים שנעשה פה ע"י חלל בגג הבית²⁰, צריך עיון, כי אין בזה פשרה אלא הענין במילואו". וא"כ נראה ברור שחופה תחת פתח בגג מקיים הענין במילואו!²¹

17) ואף את"ל שממה שכתב כ"ק אדמו"ר "ואפילו כשנעשית החתונה באולם שכולו מקורה", משמע שיש עוד אפשריות והוא לעשותה בפנים אם האולם אינו "כולו מקורה".

מ"מ י"ל שממה שכתב רבינו לפני זה, הלשון "תקותי חזקה שכולם יסכימו לעשות באופן האמור", מוכח שהיה דו"ד בזה, ובכדי לעשותה בדרך שלום והסכם הצדדים יש לעשותה בכל שהוא אם הוא עכ"פ תחת כיפת השמים.

18) אג"ק חלק יב עמ' קיז – מכתב ג'תקכח.

19) חלק א – להרב ניסן טלושקין.

20) ואע"פ שבערות שם כתוב "ועד"ז לגבי סוכה – ראה לעיל אגרת ג'תתעד". מ"מ י"ל שהם דומים רק לענין תחת כיפת השמים [והוכבים] מטעם הרמ"א שהוא "לסימן טוב שהיא זרעם ככוכבי השמים לרוב", שהרי בסוכה כל החיוב הוא שצריך להיות "תחת אויר השמים דוגמת ענני הכבוד" (שו"ע רבינו סי' תרכ"ז ס"ב) ולזה סגי חלל בתוך הגג. אבל בחופה אולי א"ל שמצד טעמים האחרים לא סגי בזה, ועי' לקמן.

21) ראיתי שהרב גדלי' אבערלאנדער שי' (במנהג אבותינו בידינו – נישואין, פרק ד אות ט) בדיון ארוכה בענין חופה תחת כפת השמים, ג"כ לימד מזה בפשטות שדעת כ"ק אדמו"ר היה להתיר לכתחילה.

ובהקדם יש לבאר מהו הנ"מ שבשבילה יש לסבור שיש לחלק בין חופה תחת פתח בגג ובין חופה שנערך כולו בחוץ?

ויש לומר, שאם יש לנו רק הטעם שהביא הרמ"א למנהג זו שהוא "לסימן טוב שיהא זרעם ככוכבי השמים", לכאורה לזה יהי' סגי אפי' אם החופה הוא רק תחת חלל פתוח בגג. אבל מזה שכתב רבינו "שהובא זה בכ"מ וכמה טעמים בדבר"²² יש לבאר האם מקיימים טעמים האחרים ע"י חופה העומד תחת פתח חלל בגג.

והנה, בשו"ת שארית יעקב²³ מביא עוד שבע טעמים לעשות החופה תחת כיפת השמים, וז"ל;

"(א) כדי לאיים להחתן וכלה שישוּבו מדרכם מהיום ולהלאה, וכמו כן על העדים שיהרהרו בתשובה. כי בהכ"נ מביא לידי יראה, וכ"ש הבטח בשמים מביא לידי השגה ויראה.

(ב) לרמז להם שיהיה שלום ביניהם, כי כ"ז שיש שלום בין איש לאשתו אז תהיה השכינה ביניהם כדאיתא בגמ', ובאומר להם ראו שיהיה שלום ביניכם ויהי' בורא שמים וארץ עמכם.

(ג) לרמז להחתן אשר מהבורא שמים וארץ היא מוכנת לו, כדאיתא בש"ס מ"ק י"ח א' וכו'. ויעוין בסוטה ב' ב' ובסנ' כ"ב א' וכו' מ' יום קודם יצירת הולד וכו'.

(ד) לרמז להם שבאו כעת בקשר הנשואים כדי להקים זרע, אשר הנשמה היא לקוחה ממעל והגוף מלמטה, והקב"ה הוא המחבר אותם יחד. כי באמת הוא מפלאות ה' איך הנשמה שורה בגוף החומרי כזה וכו'.

(ה) להזהיר בהם שאל יבגדו זה בזו ולא זו בזה, כי שמים וארץ הם עדות בדבר זה, והקב"ה היודע והבוחן לבבות יודע אם לעקל אם כו'²⁴. ויהי' כעין חולדא ובור המובא בש"ס תענית ח' א', וע"ש ברש"י ז"ל ד"ה מחולדה ובור²⁵, וכמו כן הובא

22) ועוד כתב שם רבינו "ויהי רצון שיתברכו בכוכבי השמים (שגם זה אחד הטעמים להאמור)" שטעם הרמ"א הוא רק אחד מהטעמים.

23) לרבי יעקב זאב ב"ר אברהם הכהן, אה"ע סי' יח.

24) עי' סנהדרין דף כו ע"א, בההוא גברא הזומר כרם בשביעית שהוא "יכול לומר לעקל בית הבד אני צריך, אמר להם הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות" רש"י לעקל: "צריכה לבית הבד וכו'", לעקלקלות: "לעבור על דת".

25) וז"ל, מחולדה ובור: "שהמיתו שני בני אדם. מצוי הוא באגדה מעשה בבחור אחד שנתן אמונתו לריבה אחת שישאנה, אמרה מי מעיד? והיה שם בור אחד וחולדה, אמר הבחור 'בור וחולדה עדים בדבר'. לימים עבר על אמונתו ונשא אחרת והוליד שני בנים, אחד נפל לבור ומת וא' נשכתו

בתוס' ד"ה בחולדא. ואפשר שבשביל זה מקיפים את החתן ז"פ נגד ז' רקיעין, כלומר ראה שהבורא היושב בז' רקיעין הוא עד בדבר.

(ו) משום דהקב"ה הקפיד על אהבת איש לרעהו וכ"ש אהבת איש לאשתו. ובעת הזו אשר יכניס אהובתו אצלו, אזי אפשר לעלות על דעתם שאפשר לבטל אהבת הקב"ה בשביל אהבתם, דהיינו לבטל תורה וזמן ק"ש ותפילה וכדומה. לכן עושין החופה תחת השמים ואצל בהכ"נ לומר, 'אם לא בריתי חוקות שמים וארץ לא שמת' זו תורה וכו', ובהכ"נ הוא מיוחד לק"ש ולתפילה להורות שלא לבטל בשביל אהבתם שום מצוה, כי כולכם חייבים בכבודו. וזה כונת הפסוק 'אהבת לרעך כמוך אני ה' וכו'.

(ז) משום דכתיב 'ראה חיים עם אשה אשר אהבת' ר"ל משום דאיתא בש"ס יבמות ע"ו א' וברמב"ם פ"ד מה' דעות והטו"מ הביאו, שכל השוטף בזימה זקנה קופצת עליו וכחו תשש ועיניו כהות וכו', לכן קאמר קרא 'ראה חיים' ר"ל שתשמר חיך, יען שיש לך אשה וא"כ יען דמקצרת ימיו, יאמר טוב לי להיות מהפרושים. ובעת החופה יבא יגון בלבבו לומר מדוע יעשה זאת לקחת חיו מהעולם, לכן עושין החופה תחת השמים לומר לו הכי; אתה ברשותך וברצונך לעשות כטוב בלבבך?! הלא אתה ברשות אלקי השו"א! כי מה שמצווה אתה מוכרח אתה לעשות וכו'. עכ"ל השארית יעקב.

והנה לולא דמסתפינא הייתי אומר שמסיבת כמה מהטעמים הנ"ל אפשר לומר, שמלבד עריכת החופה עצמה תחת כיפת השמים, צריכים עוד ענין, והוא היכולת לראות ולהסתכל כלפי שמים עצמו. ולדוגמא כמו שפסק אדה"ז בשולחן הטהור²⁶ לגבי כוונת לבו לשמים בתפלה, ש"צריך לפתוח פתחים או חלונות בבית הכנסת כנגד ירושלים כדי להתפלל כנגדו וכו', לפי שגורמין לו לכוין לבו שהוא מסתכל כלפי שמים ולבו נכנע. ואע"פ שהמתפלל צריך שיתן עיניו למטה כמו שיתבאר בס' צ"ה, מכל מקום כשנתבטלה כוונתו ישא עיניו לשמים לעורר הכוונה. וכן כשמתפלל בבית אחר שלא בבית הכנסת צריך להתפלל בבית שיש בו חלונות". ובס' צ"ה²⁷ כתב רבינו "כתוב אחד אומר וכו' וכדי שיתקיימו ב' מקראות אלו אמרו שהמתפלל צריך שיכוף ראשו מעט שיהיו עיניו למטה לארץ, שהרי אנו מתפללים נגד בית המקדש וכו'. לכן יתן עיניו למטה כנגדו ויחשוב כאלו עומד בו ומתפלל, ועל ידי זה תפלתו רצוי'. ובלבו יכוין למעלה אל אל שבשמים וכו',

חולדה ומת. אמרה לו אשתו מה מעשה הוא זה שבנינו מתים במיתה משונה? ואמר לה כך וכך היה המעשה". וכעין מעשה זה הובא בתוס' שם.

(26) סי' צ סע' ד.

(27) סע' ג.

וקודם התפלה ישא עיניו לשמים לעורר הכוונה, וכן בתוך התפלה אם נתבטלה כוונתו כמ"ש בסי' צ'".

והיינו שיש כמה כוונות הנצרכות בתוך התפלה, ובכדי לעורר הכוונות, צריך היכולת להסתכל כלפי שמים ובוה יבוא הכוונה ולבו נכנע. וכמו כן י"ל בנדוד"ד שלכאורה אינו סגי רק בחלל פתוח בתוך הגג על גבי החופה, שהרי בחופה כזו אין בה יכולת לראות השמים (כי החלל הוא רק למעלה מהחופה עצמו ולא מן הצדדים), וא"כ אם נתבטלה כוונתו בתוך החופה אין בו היכולת לישא עיניו לשמים לעורר הכוונה. ע"כ י"ל שיש לערוך החופה בחוץ, בכדי שיכול לראות השמים והארץ, לעורר הכוונות וההזרה שצדדים מבאר השארית יעקב²⁸ שיש לעשות החופה תחת כיפת השמים.

עכ"ז אכתי יש לנו לשון כ"ק אדמו"ר ש"צריך עיון, כי אין בזה פשרה אלא הענין במילואו", ומלשון 'במילואו' משמע שאין כאן עוד שום דבר שממעט קיום הענין ע"י זה שהוא תחת חלל בגג, וא"כ לכאורה מופרך כל הדיון בענין הכוונה וכו' שכתבנו.

מ"מ אפשר שעדיין יש לומר דיון הנ"ל; שהרי כשמעיי' בדיון ספר הנ"ל שעליו כתב רבינו ההערות, נראה שכל הדיון הוא בעניינו פשרות משונים. ולדוגמא מה שמביא שם במי שמחלל שבת ב'פשרה', והיינו שמצד אחד "הוא מקדש את השבת על היין, אוכל ארוחות שבת, ואפילו חנותו סגורה בשבת, אלא [שמצד שני] שראה אותו פותח את חנותו בשחרית ולפנות ערב, מעשן סיגריות אחר ארוחת שבת, נוסע בשבת וכדומה". או פשרה באחד ש"בביתו מנהלת אשתו מטבח כשר, אבל מחוץ לביתו הוא חוטף מכל הבא בידו ולא דווקא כשר". ובסגנון והמשך לזה כתב עוד דוגמא, שמ"לפנים נזהרו לעמוד חופה דווקא תחת כיפת הרקיע וכו'. אולם לאחר שנים כשהרחוב נתפקר ונתקלקל כבר, נהגו לסדר חופות גם בבתים וכו' והנה כאן, באמריקא וכו', עמדו בעלי עסק – וכדי להמשיך אליהם חסידים ואנשי מעשה תקנו אולמים לחתונות ועשו חלל בגג הבית נגד מקום החופה, כדי שתהא החופה תחת השמים. ובאמת לא השמים וכ"ש הכוכבים אינם נראים דרך החלל".

וע"ז כתב רבינו ש"צריך עיון, כי אין בזה פשרה אלא הענין במילואו", ואפשר שזהו להעמיד זכות ולשלול דמיון חופה כזה לפשרה משונה, ולא עוד אלא שמקיימים הענין במילואו, בודאי לפי טעם הרמ"א, וגם לפי כמה מהטעמים אחרים שהבאנו. אבל אולי אין זה שולל אפשרית לומר שעדיין יש עדיפות לערוך

(28) וכלשונו בטעם הראשון "וכ"ש הבטה בשמים".

החופה כולה בחוץ מטעמים האחרים, ובפרט שהוסיף רבינו במכתב המאוחר "שהובא זה בכ"מ, וכמה טעמים בדבר", ולא הספיק רק במקור וטעם הרמ"א.

ומה שהובא בתו"מ ששאל כ"ק אדמו"ר באם יש פתח בגג בשביל החופה או שהחופה היא בחוץ, י"ל כמו שכבר כתבנו שזהו משום שהיה כבר בעת הקבלת פנים, ובכדי לקיים מנהג זה בכל שהוא, יש ב' האפשרויות הלז לקיים המנהג [עכ"פ לפי טעם הרמ"א]. אבל בעריכות החופה לכתחילה, אפשר שעדיין יש עדיפות אם הוא נערך לגמרי בחוץ.

ועוד י"ל ע"פ מה שכתב בשו"ת ברכת חיים²⁹ ש"כל הסימנים הטובים שבפוסקים ובעלי המנהגים" נצמחו ממה שאמרו חז"ל³⁰ "סימנא מילתא היא" לענין הסימנים בר"ה. ושבזה "כתב השל"ה הקדוש במס' ראש השנה³¹ '[אלא הענין הוא, שאין שום רמז באכילת הפרי, רק] (ש)הפרי הוא סימן שיזכור האדם ויתעורר בתשובה, ויתפלל על הדבר הזה.' "[רצוני לומר, כשמים רוביא על שלחנו ואכלו, אז הוא לו למזכיר שיתפלל על שירבו זכיותינו. וכשרואה כרתי, אז הוא למזכיר ורמז שיתפלל על הכרתת שונאינו. נמצא, העיקר הוא ההתעוררות והתפילה, ולאחר שהתפלל ואוכל דבר זה, אז הוא רושם שתקיים תפילתו].

וממשיך בשו"ת ברכת חיים "וכ' שם [השל"ה] שכן הוא ענין הליכה לתשליך, עיי"ש". וזהו לשון השל"ה³² "וכן מה שנוהגין לילך להנהר לומר הפסוק (מיכה ז, יט) 'ותשליך במצלות ים (חטאותינו) [כל חטאתם]' כו', הוא מנהג ותיקין, באם הוא באופן שזכרתי למעלה, שמתעורר בתשובה שלמה בלבו ומשליך מעליו גילוליו, אז נופלים הם במצולת ים. וזה לשון הזוהר בפרשת אמור וכו'". וכן פסק רבינו בשולחנו הטהור³³ "נוהגים לילך אל הנהר וכו' וטוב שיהיה מחוץ לעיר³⁴" ובסידור כתב רבינו "טוב לילך מחוץ לעיר אל באר המים או מעין".

29 להרב חיים יצחק ירוחם ז"ל אבד"ק אלטשטאדט, סי' מז – הובא במנהג אבותינו בידינו (שם).

30 כריתות ו ע"א.

31 פרק נר מצוה אות כב.

32 שם אות כה.

33 סי' תקפ"ג ס"ז ע"פ המ"א בשם כתבים, עיי' הערה הבאה.

34 ע"פ ההגהת אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע בתורה אור על סדר תשליך (שנסמן בשו"ע החדש) נראה שהמקור לזה הוא מפרי עץ חיים (שער השופר פ"ה ד"ה נכון) שכתב "נכון לילך ביום א' דר"ה, קודם שקיעת החמה, אל מעיין ובאר של מים חיים, וטוב אם יהיה חוץ לעיר".

אע"פ שבשו"ע החדש מביא מקור זה ל"לומר פסוק מי אל כמוך וגו'", ול"אל באר המים או מעין" שבסידור, ומשנה מקום הציון של רבינו לה"מ"א ל"סוף הסע', וצ"ע ואכ"מ.

וע"פ זה כתב בשו"ת בר"ח שם "וכ"ה בענין החופה תחת כיפת השמים, היינו שע"י שעושה שינוי לילך להחופה תחת כפת השמים וכווכיהם, מתעורר להתפלל ע"ז, ובין אם יתפלל ובין אם לא יתפלל, עשיית הסימן ע"י מעשה הליכה כדי שיהי' לסימן טוב, זהו גופא כתפילה".³⁵

וא"כ נראה לפע"ד למעשה לפי כל הנ"ל, אף שיש לומר שלפי כ"ק אדמו"ר כשמעריך החופה תחת כפת השמים ע"י חלל בגג הבית, ה"ה מקיים הענין במילואו. מ"מ אולי אפשר לומר שזהו לקיימה לפי טעם הרמ"א. אבל מכמה טעמים האחרים שהבאנו, עדיין יש עדיפות לעשותה כולה מבחוץ. ואף שכתב רבינו "כי אין בזה פשרה אלא הענין במילואו" מ"מ כבר כתבנו שהיה בתוך דיון ע"ד פשרות משונות, ובזה כתב רבינו שהוא במילואו. וכן בנידון המובא בתו"מ כבר ביארנו שלכאורה אין להביא ראי' מזה, שהרי היה אז בשעת קבלת פנים כבר ובשעת דחק. והיוצא לפועל הוא שאין לנו דברי רבינו בנידון פשוט בלי שום צדדים אחרים לבאר אם יש לערוך החופה לכתחילה תחת חלל בגג. וע"כ נראה לפע"ד שיש עדיפות לערוך החופה כולה בחוץ.



עדיף לאכול בשביל להתפלל*

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלוח 'היום יום' י' שבט נאמר: "אמי זקנתי הרבנית מרת רבקה נ"ע בהיותה כבת שמונה עשרה שנה בשנת תרי"א חלתה, וציוה הרופא אשר תאכל תיכף בקומה משנתה. אמנם היא לא חפצה לטעום קודם התפלה. והיתה מתפללת בהשכמה ואחר התפילה היתה אוכלת פת שחרית. כשנודע הדבר לחותנה אדמו"ר ה'צמח

35) אף שהנידון שם הוא בגג של זכוית שהוא שם כל השנה, וכתב ש"כל השנה... הוא תחת כפת השמים, ובעשיית החופה שם אין כאן שום שינוי שיתעורר ע"ז", נראה לפע"ד שכן הוא בפתח בגג האולם, שכשבאו לשם בשעת החופה, החלל פתוח כבר ואין שום שינוי לעורר ע"ז.

(* לעילוי נשמת אמי מורתי מרת הינדל קלויזנר הכ"מ בת הגאון הק' רבי ישכר שלמה טייכטאל זצוק"ל הי"ד בעל 'משנה שכיר' ו'אם הבנים שמחה' – שנלב"ע ב"ד ניסן – שבת הגדול ברעוא דכל רעוין – ערב פסח – בזמן הקרבת קרבן פסח תשפ"א. תנצב"ה. ויה"ר מהשי"ת לקיום היעודים בלע המות לנצח וגו' והקיצו ורגנו שוכני עפר וגו'. והיא בתוכם.

לעילוי נשמת אביה הגאון הק' רבי ישכר שלמה טייכטאל זצוק"ל הי"ד בעל 'משנה שכיר' ו'אם הבנים שמחה' ראב"ד ור"מ ד'ישיבת 'מוריה' דק"ק פישטיאן (סלובקיה) – נהרג עקדה ש"י ג' שבט תש"ה. תנצב"ה.

צדק', אמר לה א איד דארף זיין געזונד און א [יהודי חייב להיות בריא וגם] בעל כח, אויף מצות שטייט [על מצוות נאמר] וחי בהם, איז דער טייטש [הפירוש] וחי בהם, מען דארף אריינבריינגען א חיות אין [שחייבים להכניס חיות ב]מצות. בכדי אז מען זאל קענען אריינבריינגען א חיות אין [שיהיו יכולים להכניס חיות ב]מצות, מוז מען זיין א בעל כח און זיין [חייבים להיות בעל כח ולהיות] בשמחה, וסיים: דו דארפסט ניט זיין קיין ניכטערע [את לא חייבת להיות על קיבה ריקה], בעסער עסען צוליב דאווענען ווי דאווענען צוליב עסען [עדיף לאכול בשביל להתפלל מאשר להתפלל בשביל לאכול]. וברכה באריכות ימים. (נולדה בשנת תקצ"ג ונפטרה י' שבט תרע"ד). מאמר זה אמר אאמו"ר [כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע] לאחד על יחידות, והוסיף: און מען דארף עס טאן [וצריכים לעשותו] בשמחה".

ויש להעיר מהא דאיתא בגמרא מנחות (פ, א): "מ"ט, לחם גלל תודה ואין תודה גלל לחם" וכו'. - דמרומו שעדיף לאכול בשביל להתפלל מאשר להתפלל בשביל לאכול.

שוב ראיתי מ"ש הרה"ק החוזה מלובלין זצ"ל בספרו 'זכרון זאת' בפ' מצורע: "וכן שמעתי הלצה בשם הרב הגאון הקדוש זצ"ל הרב הגדול מניקלשפורג שהיה קורם בק"ק שינאווי, לחם בגלל תודה ואין תודה גלל לחם, פי' האכילה יהיה להיות לו כח להודות לפניו ית', וזה לחם גלל תודה ואין תודה גלל לחם, לא כאלו שמתפללים כדי שיהיו יכולים לאכול אח"כ ודו"ק", עכ"ל.



ברכת הגומל למי שנדבק בכוונה בנגיף הקורונה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס גם אני אודך

הסתפקתי במי שנדבק בכוונה בנגיף הקורונה, שרצה לצאת מזה ולעבור את המחלה ולהיות מחלים, ונדבק בכוונה מחבירו, ולבסוף נחלה מאוד עד שהתרפא, אם יברך ברכת הגומל כשהחלים. וידידי הגאון הגדול רבי מתתיהו גבאי שליט"א כתב לי בזה תשובה ערוכה ואדירה, ואלו דבריו היקרים:

א' בברכות נ"ד ע"ב, אמר רב יהודה אמר רב, ארבעה צריכין להודות, יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא, עי"ש. ובתשו' חת"ס או"ח ס' נ"א, ביאר הסדר דאמרי בגמ' דארבעה צריכין

להודות, דבתחילה אמרו יורדי הים והולכי מדברות, שהם סכנה שהאדם מכניס עצמו להם מדעתו ומרצונו, שצריך לברך הגומל, ואילו חולה ונתרפא, וחבוש מבית האסורים הם סכנה שבאה על האדם בע"כ עי"ש, ומש"כ במעשה רקח פ"י מברכות ה"ח, בדעת הרמב"ם בסדר ארבעה שצריכים לברך הגומל עי"ש ובדברי מנחם ס' רי"ט הגה"ט אות א' יעו"ש.

ולכאור' חזינן דיורדי הים והולכי מדברות, מברכים ברכת הגומל, אף שהכניסו עצמם לסכנה, ומ"מ מברכין, וכן הוכיח בשו"ת דברי מלכאל ח"ה ס' ל"ה עי"ש, וא"כ ה"ה י"ל במי שהכניס עצמו לסכנה שנדבק בנגיף מדעתו יברך כשהחלים, ואולם בשו"ת שם אריה יו"ד ס' כ"ז, כתב בטעמא דשרי לצאת לים ולמדבר, אף שמכניס עצמו לסכנה, משום שבדבר שהוא מנהגו של עולם, והוא נעשה מפני ההכרח, אין לחוש לסכנה שיש בו ואין בזה איסור כלל עי"ש, ובשו"ת נודע ביהודה מהדו"ת יו"ד ס"י עי"ש, וא"כ עפ"ז י"ל דשאני הולכי מדברות ויורדי הים, שעושים כן מחמת הצורך מש"ה מברכין הגומל מפני שהוא מנהגו של עולם, ובשו"ת אמרי שפר ס' כ"ט כתב דיורדי הים שרי להולכים לצורך פרנסה והוי בכלל הליכה לדבר מצוה עי"ש, ובשו"ת אבנ"ז או"ח ס' ל"ט או"ד שלצורך גדול, מותר לצאת, אבל שלא לצורך אסור להכניס עצמו למקום סכנה יעו"ש, ועפ"ז היכא שנדבק בנגיף בכוונה והכניס עצמו לסכנה דאי"ז מנהגו של עולם, י"ל דלא יברך משום שהכניס עצמו לסכנה, ועבר על ונשמרת מאוד לנפשותיכם, ואולם צ"ע אם נימא דיורדי הים זהו רק כשהולך לצורך נפיק אם הולך לטיול בעלמא לא יברך הגומל, ולא מצינו כן בפוסקים שחילקו כן, ונראה שאף בהולך לטיול בעלמא מברך, וכן העיר בשו"ת כולו מחמדים ס' י"ב אות ה', והביא משו"ת אור לציון ח"ב פי"ד ס' מ"ג שמברך הגומל אף אחר טיול עי"ש, וא"כ חזינן דאף אם הכניס עצמו לסכנה, מברך הגומל, ועי' בשו"ת ויען יוסף ח"א סו"ס ז'.

ואולם בשו"ת בנין ציון ס' קל"ז כתב בטעמא דשרי להפליג בים ולילך במדבר, אף שמכניס עצמו לסכנה, והתורה אמרה, ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, משום דבשעה שהולך למדבר, או לים יכול לסמוך על הרוב שלא יארע לו דבר, יעו"ש, וא"כ עפ"ז י"ל אף במי שנדבק בכוונה בנגיף, משום שרצה לצאת מזה, כיון שרוב הנדבקים יוצאים מזה ללא סכנה, ורק מיעוט נכנסים לידי סכנה, אולי יברך הגומל כשבא בעצמו לידי סכנה והחלים, וכתב לי הג"ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי, דאף מי שנדבק בכוונה בנגיף משום שרצה לצאת מזה, ונחלה מאוד יכול לברך הגומל, ועמש"כ בזה בשו"ת ושב ורפא ח"ח עמ' תקמ"ו, וכן מסיק בשו"ת תשובות ישראל ח"ו ס' שמברך הגומל כשנדבק בכוונה בנגיף עי"ש, ובשו"ת כנסת יחזקאל ח"ב יו"ד ס' נ"ה אות ה' דאין להוכיח דמברך הגומל כשמכניס עצמו לסכנה מהולכי מדברות שמברך די"ל שמותר לו לילך לצורך עי"ש, ובשו"ת ישכיל

עבדי ח' או"ח ס' י"ט, ובשו"ת מנחת יצחק ח"ב סו"ס מ"ז לענין ברכת הגומל כשנסע באוירון שיכול באופ"א עי"ש, ובשו"ת מהר"ם שיק ובשו"ת ציץ אליעזר חי"ז ס"ח ובס' ראש השרביט ברכות סו"ס י"ג.

ברכת הגומל כשלא שמר עצמו מקור

ב. וראיתי בתשו' ישכיל עבדי ח"ב ס"ז, במי שנחלה ע"י שהתקרה ונפל למשכב, מחמת שלא שמר על עצמו ונתרפא, שלא יברך הגומל, כיון דאמר' בע"ז ג' ע"ב, הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים, ומאחר שהוא סיבב לעצמו החולי משום שלא שמר על עצמו כראוי מהצינה, כיצד יברך הגומל לחייבים טובות, דכוונת הברכה היא למרות שהיה חייב וצריך להעניש בשביל עמו פשעיו וחטאיו וגמלו הקב"ה חסד ולא המיתו, אולם חולי של חום וקור לא ה' שלחו, יעו"ש, ועפי"ד כ"ש במי שנדבק בעצמו בנגיף הקורונה שלא יברך הגומל שהביא על עצמו החולי, ואולם בשו"ת שדה הארץ ח"ג שאלה ז', הביא די"ל דבחולי שע"י האדם א"צ לברך הגומל, שהרי אמרו בכתובות ל', הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים, ומכיון שהוא גרם לעצמו החולי אינו מברך, וכתב ע"ז השדה הארץ, אף אם נימא דהחולי נגרם ע"י אדם, מ"מ ודאי מברך כי הקב"ה הוא המרפאהו, ולא בידי אדם תלוי רפואתו, ואף בחולי זה שנגרם בפשיעת אדם, לענין רפואת החולי הוא מאתו יתברך וצריך לברך ולשבח להשי"ת כי גזר אומר ורפאהו יעו"ש, וכ"פ בקונ' וכל החיים פ"ג ס"ח דאף מי שהכניס עצמו לידי חולי כשפעת ונפל למשכב צריך לברך, די"ל דעיקר ברכת ההודאה היא על הנס, שסו"ס גמלו הקב"ה וריפאו מחוליו עי"ש, ומש"כ בשו"ת כולו מחמדים ס' י"ב אות ו' ובס' דברי עני לב"ד הרה"ג רבי דביר אזולאי ח"א ס' י"ט עמ' שס"ה עי"ש, ומצאתי בשו"ת רבי עקיבא יוסף או"ח ס' מ"ג, שכתב בתו"ד דפשיטא דמכניס עצמו לסכנה מברך, דאטו מי שאכל הרבה יותר משיעור ונחלה לא יברך עי"ש.

ובביאור הך פלוגתא כתב בשו"ת ברכת שמעון ברכת הגומל ס' ל"ד ע"פ מה שיש לחקור בברכת הגומל, אם עיקר הברכה נתקנה על עצם ההצלה מהסכנה, כחולה ונתרפא ורפואתו באה ע"י הקב"ה ברחמיו, ממילא אין נפק"מ אם חלה מהשמים, או שלא נזהר מהקור, וגרם לעצמו להיות חולה, אולם אם נאמר שעיקר ברכת הגומל נתקנה על תרת"י, עצם הכניסה למצב שעלול לקרות בו סכנה, וכדאמרו ברכות ס' ע"ב, כל דעביד רחמנא לטב, ומלבד זה מודה ומברך על עצם היציאה מהסכנה שריחמו עליו מהשמים, ובכה"ג שהכניס עצמו לחולי ולסכנה יתכן שלא תיקנו כזה לברך, וא"כ י"ל דאם נדבק בכוונה בנגיף הקורונה יהא תליא בהך פלוגתא דהשדה הארץ והישכיל עבדי אם יברך הגומל כשגרם לעצמו החולי

כשלא נזהר בקור וכן"ל, ועמש"כ בס' תודת חיים ברכת הגומל עמ' ש"ל, עי"ש, ובשו"ת דברות אליהו ח"ח ס' י"א.

אמנם י"ל דשאני כשנחלה בקור כשלא שמר עצמו, אי"ז אלא גרמא בעלמא, דאין מוכח ממה שאין מתלבש כראוי שיבוא לידי סכנה עי"ז, ומשא"כ בזה שהלך לידבק בכוונה במקום סכנה, ה"ז כעושה בעצמו מעשה של סכנה, דע"י שהלך לידבק זהו מעשה בעצמותו של סכנה, וגם להשדה הארץ הנ"ל שמברך הגומל כשחלה ע"י שלא שמר עצמו מהקור מ"מ י"ל דזהו משום שגרם דיכול לבוא לידי סכנה, ואילו כשנדבק בכוונה בנגיף מסוכן, ה"ז כעושה בעצמו מעשה סכנה ולכו"ע י"ל דלא יברך, וכע"ז חלק לענין אחר בשו"ת ויען יוסף לידידי הגאון רבי יוסף צברי ח"א ס"ז אות י' עי"ש, ועי' בשו"ת שואלין ודורשין ח"י ס"ז, דפשיט"ל בתו"ד אם נסע נסיעה מסוכנת מאוד שאף אחד לא נוסע בה שלא יברך הגומל, שהביא על עצמו סכנה זו יעו"ש, ובס' הליכות שלמה תפילה פכ"ג ארחות הלכה הערה 2, שלא יברך הגומל במכנים עצמו לסכנה עי"ש.

ובעיקר הדבר יל"ד גם בנדבק בכוונה בנגיף ונחלה בזה אך לא יסתכן על ידי זה, אם יברך הגומל למש"כ רבים מהפוסקים דכל מי שנחלה בנגיף מברך הגומל, וכן ראיתי בתשובה בעל חיי הלוי בקובץ מה טובו אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] חלק י"א עמוד נ"ו עיין שם, ומה שכתב בזה אם הנחלה בנגיף הקורונה מברך הגומל בשו"ת שואלין ודורשין ח"י ס' ע"ג או"ד ובס' מנחת אשר מגיפת הקורונה ס' י"ב ובשו"ת שאלת חכם [ולא יהיה בהם נגף] ס' מ"ד, ובס' עטרות נבונים ובשו"ת ברכת שמעון ברכת הגומל ס' מ"ב ובשו"ת כתר מלוכה או"ח ס"ט ובס' קרן אור פני משה לידידי הגרמ"ש דיין ס' י"ח אות ו' בתשובה למח"ס גם אני אודך, וכן ראיתי בתשובה בעל ויען דוד בקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק י"א עמוד צ"ד, דמי שנחלה בקורונה מברך הגומל עי"ש, ובשו"ת אבני דרך חט"ז ס' מ"א, בתשובה למח"ס גם אני אודך, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ח פדלון, חלק ב' סימן כ"ה, ובקונ' עיטורי מרדכי הל' מגיפת הקורונה עמ' 29, ובס' הקורונה בהלכה לידידי הגר"ח נהוראי אוחנה ס' כ"ה, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"א אדיר כהן, חלק ב' סימן ט"ז, ובשו"ת ויען הכהן ח"ג עמ' רצ"ז. בתשובה למח"ס גם אני אודך. ובשו"ת השואל ח"ד ס' נ"ט, ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ש דיין, חלק ו' סימן מ"ג אות י', מה שכתב בזה אם הנחלה בקורונה מברך הגומל, וא"כ יש לדון אם הדביק עצמו בכוונה ונחלה בנגיף אף שלא יסתכן על ידי זה אם יברך הגומל, כיון שעבר על נשמרתם מאוד לנפשותיכם, ועיין מה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הגר"ח ש"סגל, חלק ד' סימן מ"א.

ומצאתי בס' בדרך ישב ליד"נ הגר"א מימון עמ' פ"ט, דאף מי שלא נזהר להנחיות משרד הבריאות ונחלה בנגיף, כשיבריא מברך הגומל עי"ש, ואולם י"ל

דשאני מי שלא נזהר בהנחיות, אי"ז אלא גרמא ולא עשה כן בכוונה לידבק, דבהכי י"ל דיברך, ושאני אם נדבק בכוונה מחבירו בנגיף ע"מ לחלות בזה די"ל שלא יברך וכתב לי הג"ר שמעון אסולין מח"ס שו"ת ברכת שמעון בענייני ברכת הגומל, דלהלכה למעשה פשוט וברור שיכול לברך הגומל אף שנדבק בכוונה בנגיף.

ברכת הגומל במכנים עצמו לסכנה כשנצטוו מהשם יתברך

ג. והנה בס' מחזיק ברכה להחיד"א או"ח ס' רי"ט סק"ב, הביא שנחלקו, בארבעה שנכנסו לפרדס שהוא מקום סכנה, שהרי בן עזאי הציץ ומת, ובן זומא הציץ ונפגע וכן הכהן גדול בצאתו מהקודש שהוא מקום סכנה, וכן חנניה מישאל ועזריה שנכנסו לכבשן האש ויצאו בשלום, בכה"ג שנצטוו מפי הגבורה להיכנס למקום סכנה ויצא בשלום אם צריך לברך הגומל.

והביא החיד"א מאביו הגאון רבי יצחק זרחיה אזולאי זצ"ל, די"ל שלא תיקנו הגומל אלא דווקא בצרה הבאה על האדם בעל כרחו ושלא מדעתו כיוודי הים והולכי מדברות, שבע"כ צריכים לעבור לצורך פרנסתם, ומשא"כ בזה שעושה מדעתו ומכנים עצמו לסכנה אינו מברך, והביא מהגאון רבי אלעזר נחום זצ"ל דהשיבו, דפשוט שארבעה שנכנסו לפרדס שהוא מקום סכנה, וכן כה"ג צריך לברך הגומל בצאתו מהקודש עי"ש, ולכאז' נחלקו אם באופן שמכנים עצמו מרצונו לסכנה מברך הגומל, ואולם י"ל דשאני היכא שנצטוו מפי הגבורה ליכנס לסכנה, א"כ לא נכנס לזה אלא מחמת ציווי השי"ת, ושפיר י"ל דמברך ואילו כשהכנים עצמו לסכנה משום שרצה לצאת מהנגיף, ונכנס לסכנה מרצונו, י"ל דלכו"ע לא יברך הגומל, ועמש"כ בס' דברי עני לב"ד הרה"ג רבי דביר אזולאי ח"א ס' י"ט עמ' שס"ו ובשו"ת מנחת יצחק ח"ב סו"ס מ"ז. ואכן בשו"ת לב חיים ח"ב ס' מ"א, באברהם שניצל מכבשן האש ויעקב שניצל מהמלאך ומעשיו ויצחק מהעקידה אפשר שבירכו הגומל, וכתב עפ"ז דה"ה היוצא למלחמה מברך הגומל עי"ש.

ובתשו' מטה לוי ח"ב ס"ח, כתב בטעמא שנתפשט המנהג דנשים אין מברכות הגומל, כיון שנוסח הברכה הוא הגומל לחייבים טובות, ופירוש הברכה שבודאי מרוב עוונותינו ופשעינו אנו באים בסכנה, והשי"ת ברוב רחמיו הצילנו, אבל זה דווקא אם באנו בסכנה ע"י שום סיבה, ומשא"כ אם אנחנו מצווים לעשות מצוה שא"א לקיימה בלא סכנה הרי השי"ת הוא המצווה והוא השומר ול"ש לברך הגומל לחייבים, ולא תיקנו בזה ברכה והודאה שהצילנו השי"ת, ואדרבא מי שמברך בכגון זו, הוא ממחוסרי אמונה ח"ו שלא יבטח בהשי"ת, שיצילנו בקיום דברי מצוותיו, וא"כ ביולדת ממ"נ אם הלידה אפשר בלא סכנה אמאי תברך, ואם א"א בלא סכנה, הרי לא לתוהו בראנו ולשבת יצרנו, וכתב המטה לוי, דאולי מה"ט לא הזכיר השו"ע בהלכותיו דין ברכת הגומל ביולדת אם תברך לא לבעל ולא לאשה,

שאם ציוונו השי"ת לעשות מצוה ולסמוך על ישועתו, ממילא מוכח שאי"ז כמו נס בעלמא עי"ש, ובשו"ת הר צבי או"ח ס' קי"ג יעו"ש.

ונפק"מ עפי"ד המטה לוי, י"ל במילת אדם גדול שלא נימול בתחילה אלא כשהגדיל אם יברך הגומל, ולמש"כ המטה לוי, דאם הסכנה זהו מחמת המצוה אין מברך הגומל, ומה"ט יולדת אין מברכת הגומל, ה"ה אין הנימול יברך הגומל בסכנה שבאה מחמת המצוה, וכ"כ בס' נשמת אברהם או"ח ס' רי"ט סק"י עי"ש, ומש"כ ע"ז בשו"ת ברכת שמעון ברכת הגומל ס' ל"ב עי"ש, ואולם בשו"ת ציץ אליעזר חי"ט ס' נ"ג, במילת גר שנימול מברך אח"כ הגומל, כדן ניתוח שמברך עי"ש, וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה ח"ב ס"ד יעו"ש, ובס' הליכות שלמה תפילה פכ"ג ס"ג, דגדול הנימול מברך הגומל יעו"ש, ובס' דבר תורה [אבראהאם] עה"ת שמות עמ' ע"ה ובס' תודת חיים פ"ב ס' ל"ב עי"ש.

ולכאו' דברי המטה לוי תלויים במח' המובא במחזיק ברכה הנ"ל, אם מברכין הגומל במצוה שיש סכנה בעשייתה כיצחק אחר עקידת יצחק וכנ"ל, ואם נימא שמברכין אף במצוה שיש סכנה בעשייתה ה"ה יולדת תברך הגומל אחר לידתה, ובשו"ת מנחת שלמה מה"ת ס' ס' אות י', כתב להקשות ע"ד המטה לוי, הא גם יורדי הים שירדו לצורך מצוה, כגון לעלות לארץ ישראל, או להציל אחרים מברכין הגומל אף שירדו לים לצורך מצוה, וכתב בס' מאיר עוז חי"ס רי"ט ס"א, די"ל דשאני יורדי הים ע"מ לעלות לא"י, אין בעצם הנסיעה מצוה ועל הדרך יוצא שאותו אדם הסתכן, ומשא"כ בלידה שזה צורת קיום המצוה שבאה לידי סכנה ס"ל להמטה לוי שא"צ לברך, יעו"ש. ומש"כ בס' תודת חיים פ"ב ס' ל"ב עי"ש.

ברכת הגומל למאבד עצמו לדעת

ד. ובתשו' לב חיים להגר"ח פלאגי זצ"ל ח"ג ס' נ"ג, במי ששתה סם המות ונסתכן, והשתדלו בו הרופאים הרבה מאוד והצליחו, אם חייב לברך ברכת הגומל, וכתב הלב חיים שם, דפשוט שחייב לברך הגומל כשהבריא לגמרי, ואע"ג דלא דמי לחולה שנתרפא דהתם החולי שסבל בא לו בעל כרחו, שהרי לא היה רוצה להיות חולה וכשנתרפא מהשמים נתחייב בברכת הגומל, ומשא"כ היכא ששתה סם המות והביא על עצמו החולי, מ"מ אין חילוק ביניהם דעיקר תקנת הברכה אינה אלא על הרפואה דמן השמים חסו עליו ורפאוהו, א"כ אין הפרש בין חולה שנתרפא למאבד לדעת, וכשם שחולה שנתרפא מברך ה"ה מאבד עצמו לדעת מברך כשנתרפא, וכ"ש דנוסח הברכה הגומל לחייבים טובות שייך טפי הכא, שה"ז ששתה סם המות הוא חייב לשמים, שעבר על ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, ובשאת נפש שתה סם המות ונסתכן, וכפסע בינו ובין המות, ועם כל זה חסו עליו מהשמים לרפאותו, בודאי דשייך לו לברך הגומל לחייבים טובות יעו"ש, וא"כ

עפי"ד הלב חיים, דגם מאבד עצמו לדעת מברך ברכת הגומל, אף שהכניס עצמו לסכנה שאיבד עצמו לדעת, ומ"מ מברך הגומל כשנתרפא, דהברכה ע"ז שריפוהו מן השמים, ה"ה י"ל במי שנדבק בכוונה בנגיף בכדי שיוכל לצאת מזה ולהחלים והכניס עצמו לסכנה, שפיר יברך ברכת הגומל, שהרי לא רצה לאבד עצמו לדעת, אלא לצאת מהנגיף ולהחלים, ושפיר יברך אף שהכניס עצמו לסכנה, וכ"ש ממאבד עצמו לדעת שמברך, וכ"פ בכף החיים או"ח ס' רי"ט אות מ"ח שמברך הגומל במאבד עצמו לדעת עי"ש, ובשו"ת דברי בניהו חל"א ס' י"ח ובשו"ת ברכת שמעון ברכת הגומל ס' ל"ד עי"ש, ובשו"ת ציץ אליעזר חט"ו ס' ל"ב, ובס' תודת חיים ברכת הגומל פט"ז עמ' שכ"ז, ובשו"ת דברות אליהו ח"ח ס' י"א, ובס' שמחת אפרים [ליפסקי] ח"א עמ' שכ"ט עי"ש.

אמנם י"ל איפכא די"ל דשאני מאבד עצמו לדעת אם עשה כן מחמת עוני ויסורים קשים אינו בכלל מאבד עצמו לדעת, וכמש"כ בשו"ת מהרש"ח ח"ו ס' מ"ט, עי"ש, וא"כ י"ל דכשאבד עצמו לדעת מחמת צרות ויסורין ל"ח שעשה כן מרצונו, וא"כ ל"ח שהכניס עצמו לסכנה, ומצאתי שכ"כ לדון בשו"ת ויען יוסף ח"א ס"ז, דעפ"ז אין מוכח למי שהכניס עצמו לסכנה שיברך הגומל עי"ש, וגם בס' נשמת אברהם מהדור"ב ס' רי"ט כתב בחולה שניסה לאבד עצמו לדעת, וניצל חייב לברך כשמבריא, ומשום די"ל שאם עשה כן מחמת חולי ויסורים אינו בכלל מאבד לדעת, ובשו"ת רב פעלים ח"ג יו"ד ס' כ"ט, שאם עשה תשובה והתחרט על מעשהו אינו בכלל מאבד עצמו לדעת עי"ש. ומש"כ מו"ר בשו"ת משנת יוסף ח"ח סימן פ"ב, וחלק י' סימן ק"ס, ע"ש.

והלום ראיתי בשו"ת אמרי מאיר להג"ר מאיר גרוס הי"ד [אבד"ק שארקאד] ס"ה, שנשאל, במי שזרק עצמו רח"ל מעגלה של מסילת ברזל, בשעה שהיתה הולכת במהירות וניצל, ורוצה להודות ולברך ברכת הגומל, דהוא בכלל מאבד עצמו לדעת, ואיך יבוא לברך ולהודות, וכתב האמרי מאיר שם, דאף מאבד עצמו לדעת אף שבא לנס ע"י עבירה גדולה שזרק עצמו מעגלה של מסילת ברזל, אולם הרי מתחרט ע"י, ועשה תשובה ומכיר בנס, כי הלא מעצמו בא לברך, וממילא בא לכלל ויצעקו אל ה' בצר להם ובודאי רק משום זה נתקיים בו, וימלט משחיתותם, וסופו מוכיח על תחילתו שהרי עכשיו שמח שניצל, ובודאי ברגע הסכנה שנעשה לו הנס צעק בלבו לה', וע"כ יודו לה' חסדו, ומשום זה צריך לברך הגומל לחייבים טובות יעו"ש הרי שס"ל במאבד עצמו לדעת מברך הגומל, ומשום שהוא מתחרט על מה שעשה, ובשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר ח"א או"ח ס' כ"ט, נשאל במי שהפיל עצמו בכוונה לים לאבד עצמו לדעת אם יברך הגומל, ומסיק שחייב לברך הגומל להודות לה' שעשה לו נס והצילו יעו"ש, ובשו"ת ציץ אליעזר ח"י ס' כ"ה פכ"ג, כתב לדון שה"ז תליא במח' המובא במחזיק ברכה הנ"ל אם מברך הגומל

כשמכניס עצמו לסכנה, וכתב בשו"ת ויען יוסף ח"ח ס"ז או"ז, די"ל דמאבד עצמו לדעת שעשה כן מחמת יסורין ל"ח שעשה כן מדעת וכו', ושפיר מברך, ועמש"כ עוד אם מאבד עצמו לדעת מברך הגומל בס' ברכת שמואל ברכות ס' רי"ט ס"ח עמ' ת"ו, ובשו"ת כולו מחמדים ס' י"ב אות ו' ובס' דברי עני ח"א ס' י"ט עמ' שס"ח, ובס' ראש השריבט ברכות ס' י"ג או"ט ובס' אוצרות אורייתא ח"א עמ' מ"א, ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ד ס' מ"ז נקט בפשיטות דאין לברך הגומל במכניס עצמו לסכנה כשמסר עצמו למיתה עי"ש, ומש"כ בשו"ת דברי בניהו חל"א ס' י"ח ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ב קו"א או"ח ס"ב ובשו"ת גל עיני ח"ג עמ' מ"א עי"ש.

ברכת הגומל לתאונה בשבת ע"י חילול שבת

ד. ובס' חשוקי חמד ברכות נ"ד ע"ב, כתב לדון במי שאינו שומר תורה ומצוות שנסע בשבת, ואירע לו תאונה קשה, ולבסוף ניצל אם יברך הגומל כשהחלים, וכתב כיון שה"ז בא ע"י עבירה של חילול שבת והוי כאוכל חזיר ורוצה לברך, שוא"ת עדיף ולא יברך עי"ש, וראיתי בס' ברכת שמואל לידידי הרה"ג רבי שמואל זכאי הל' ברכות ס' רי"ט ס"ח עמ' ת"ח, דכתב לפשוט שאלה זו אם במאבד עצמו לדעת שניצל אם מברך הגומל, שהרי נסיעה בשבת הוא מעשה איסור, וא"כ אין לו לברך הגומל, שמזכיר עונו בפני קהל ועדה, והברכה באופן זה מזכרת עוון, ושוא"ת עדיף, עי"ש, ובשו"ת אבני דרך ח"ח ס' קע"ו, ובקונ' וכל החיים פ"ב ס' ט"ז שיברך הגומל אף על נסיעה בחילול שבת, ושאני מאכילת חזיר דלא יברך על אכילה שהיא אסורה, ומשא"כ היכא שמכיר בניסו ורוצה להודות על עצם הנס שנעשה לו שפיר יברך יעו"ש ובשו"ת ברכת שמעון עניני ברכת הגומל ס' ל"ד כתב להעיר ע"ד החשו"ח, דל"ד לאכילת חזיר דאין מברך שהיא אכילה האסורה ומשא"כ בתאונה ע"י חילול שבת פציעתו לא היתה מחמת חילול שבת וק"ו הצלתו לחיים, ומ"ט שלא יודה להד' שהצילו ואדרבא זה שניצל בנס אע"פ שנסע בשבת מגדיל את ההודאה לקב"ה שהצילו ושפיר יברך, ודמי למי שגזל רכב ואירע לו תאונה וניצל, בודאי שיברך הגומל, דאין קשה הגזר לעצם ההודאה לברך הגומל שניצל, וכתב דל"ד למאבד לדעת די"ל שאין מברך משום שעשה דבר חריג לאבד עצמו לדעת, ומשא"כ בנסיעה בשבת אי"ז מעשה חריג אלא שנעשה באיסור עי"ש, ולכא"ו כן מוכח מגנב שנתפס לבית האסורים, שיברך הגומל ביציאתו אף שנתפס ע"י עבירה שעשה, יעו"ש, ובס' כנפי רוח להגר"י זילברשטין פ"כ ס"א חידש עוד דהנוסע לחו"ל לשם טיול אין לברך הגומל שאין לברך הגומל על נס שנעשה באיסור, ביציאה לחו"ל עי"ש, ומה שהשיג ע"ד בקונ' וכל החיים פ"ב ס' ט"ו, עי"ש, ובס' תורת היולדת פל"ז ס"ו, בנודע לו על לידת בנו ע"י חילול שבת, דלא יברך הטוב והמיטיב עי"ש, ובס' מעשה חמד הנדמ"ח. ח"א פ"ט ס' ק"ג, ע"ש.

ומו"ר בתשו' משנת יוסף חט"ו ס' ל"א במכתבו אלי, אם יברך ברכת הגומל במחלל שבת שעבר תאונה בשבת אם דמי למאבד עצמו לדעת די"ל שאין מברך וכתב המשנ"י, דבודאי יברך ויודה להקב"ה על החיים שנתן לו, ועל שזיכהו לחזור בתשובה, ושאני ממאבד עצמו לדעת כששתה סם המות שהוא הכניס עצמו לסכנה, אבל הכא שלא הכניס עצמו לסכנה, בעצם הנסיעה הוא דבר רגיל, ומה שהיה ע"י חילול שבת אין לו שייכות לסכנה שנקלה אליה ולמה שלא יברך עי"ש, והובא דבריו בקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק י"ד עמוד קנ"ז עיין שם, ואולם בשו"ת שואלין ודורשין להגר"א שלזינגר ח"י ס"ז במכתבו אלי כתב דלא יברך ברכת הגומל בנסיעה ע"י חילול שבת, שהתורה אמרה מחלליה מות יומת, א"כ זהו נסיעה שיש בה סכנה והאיך יברך הגומל, והאיך אפשר להודות לה' על שהצילו בנסיעה של איסור, וכי הקב"ה חפץ בכאלה הודאות וע"ז נאמר מי ביקש מכם רמוס חצרי, עי"ש, ועי' בבית מתתיהו ח"ד סו"ס ו' שהבאנו ממרן הגר"ח קנייבסקי, דאם נסע בשבת לצורך פיקו"נ לחול"ל מברך הגומל, ואף שס"ל להגר"ח, דתפילת הדרך י"ל דלא תיקנו לנוסע בשבת אף בפיקו"נ יעו"ש.

וראיתי בספר שערי ציון לידידי הגאון רבי יצחק אוהב ציון שליט"א, חלק ב' עמוד ע"ז, להסתפק באשת איש שהרתה מאיש זר, אם תברך הגומל, כיון שההריון היא בחטא, א"כ אי"ז מברך אלא מנאץ, ובזה שמברכת על הלידה מזכרת את חטאיה, או"ד תברך שהברכה נועדה על עצם ההצלה והיא סו"ס ניצולה, וא"כ מ"ל שההריון בחטא, ושפיר תברך, וכתב לתלות אם מברכים ברכת הגומל במאבד עצמו לדעת, ואם נימא דלא יברך ברכת הגומל במאבד לדעת, ומשום שעבר באיסור ה"ה לא תברך האשה ברכת הגומל על לידה שבאה מאיסור, וכתב דאולי י"ל כיון שהלידה הוי דבר בפ"ע שפיר תברך הגומל, והביא ממרן הגר"ח קנייבסקי דתברך הגומל גם אם ההריון בחטא בברכת הגומל זהו על ההצלה, עי"ש, והסתפק בזה בס' תורת היולדת פס"ב הערה ד', ובספרו כנפי רוח פ"כ ס"ב [שבתוך ס' אבני חפץ] עי"ש. ומש"כ בבית מתתיהו ח"ד ס"ז סוף או"ז, בכן שנוולד מאיסור אם האב יברך ברוך שפטרני עי"ש, ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ז' סימן ט"ו, ובשו"ת צל ההרים ח"א ס' כ"ה אות ה', מש"כ בענין ברכת שהחיינו בכן ממזר עי"ש ובשו"ת ברכת יהודה ח"ה ס' כ"ב, בברכת שהחיינו לבן הנדה עי"ש, ובס' תורת היולדת פל"ז ס"ז בנוולד לו בן מחייבי כריתות לא יברך הטוב ומיטיב, והוי כברכת אילנות על כלאים עי"ש, ומש"כ ע"ד בס' מעשה חמד ליד"נ הג"ר אליהו כהן, ח"א פ"ט ס"ק ג', ע"ש.

ולכאן יש לתלות אם מברכין שהחיינו על פרי המורכב, דבשו"ת הלק"ט ח"א ס' ס', דאין מברכין שהחיינו על פרי המורכב דאין לברך ולשבח לה' על פרי שהורכב באיסור עי"ש ואולם בשו"ת שאילת יעבץ ח"א ס' ס"ג, שיש לברך

שהחיינו על פרי המורכב, והארכנו בזה בכ"ד, בבית מתתיהו ח"ג ס' מ"ז או"ב. וא"כ י"ל, דלפי"ד השאילת יעבץ ודעימיה דמברכין שהחיינו על פרי המורכב, ה"ה י"ל שיברך הגומל אף על הריון שבא מאיסור, וראיתי בשו"ת תורת מאיר לידידי הרה"ג רבי מאיר פנחסי ח"א ס' כ"א או"ג שכתב לתלות אם מברכין ברכת הגומל כשבאה התאונה ע"י חילול שבת, די"ל להסוברים שאין מברכין שהחיינו על פרי המורכב ה"ה לא יברך הגומל בתאונה שבאה ע"י איסור עי"ש, ואולם בשו"ת תשובות ישראל ח"ו סו"ס כתב די"ל דשאני ברכת שהחיינו בפרי המורכב די"ל שאין הקב"ה חפץ בהרכבה זו, וזה איסור תורה, ממילא אין להודות ולשבח על פירות מתוצאה של דבר האסור, אבל ברכת הגומל אדרבא הוא מודה לה' דאף שהוא חייב ועברייך, מ"מ ריחם עליו ברוב רחמיו והצילו מן הסכנה, וככל שהוא יותר חייב, יש כאן יותר חיוב להודות על חסד ה' עימו, ומסיק גם כשנדבק בכוונה בנגיף אף שעבר באיסור מברך הגומל.

ואולם כתב לי הג"ר שמעון אסולין בעל שו"ת ברכת שמעון בעניני ברכת הגומל, די"ל איפכא, ולהיעב"ץ ודעימיה שמברכין שהחיינו בפרי המורכב שהוא בניגוד לרצונו יתברך הוא בעצם הרכבת האילן מין בשאינו מינו, אבל הפרי שגדל מאותו הרכבה נוצר בידי שמים, ואע"פ שנוצר בגרימת בני אדם זהו גרמא בעלמא, אבל בפרי עצמו לא נעשה שום איסור להכי שפיר י"ל שמברך, ומשא"כ אם הדביק עצמו בכוונה תחילה ובסוף נחלה ויצא מהסכנה, כיון שבא לברך הגומל על עצמו ממש שהוא בעצם המעשה בניגוד לרצונו, ה"ז כמו האילן עצמו שהרכיב ולא הפרי, כי האדם עץ השדה, י"ל שבכה"ג זהו בניגוד לרצונו יתברך ולא יברך, עכ"ל. (עכ"ל).



תפילה וברכות ללא כיסוי ראש בגברים ובנשים

הרב צבי רייזמן

מחבר ספרי רץ כצבי (ח"י חלקים)
איש עסקים, לוס אנג'לס

ביום חמישי ט"ז טבת תשפ"א, נחת בישראל מר יונתן פולארד, לאחר שחרורו ממאסר רב שנים בארצות הברית בעוון ריגול לטובת ישראל. את פניו של יונתן ורעייתו אסתר, קיבל ראש ממשלת ישראל, מר בנימין נתניהו. עם ירידתם מכבש המטוס, בירך ראש הממשלה בהתרגשות "ברוך אתה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם,

מתיר אסורים", בשם ובמלכות. ולאחר מכן אמר עמהם: "שְׁחַתְּנוּ וְקִמְנוּ וְהִגִּיעֵנוּ לְזֶמֶן הַזֶּה". המעמד הוסרט ופורסם בתקשורת ואף הופץ ברשתות החברתיות.

במהלך שיעור שמסרתי באותו יום באמצעות הזום, העירו רבים על כך שמר נתניהו בירך את הברכות בגילוי ראש, דבר האסור על פי ההלכה.

השבתי להם, כי לפני שנים נשאלתי על ידי אחד מחברי השיעור, ששם לב לאחר סיום תפילת שחרית שבמהלך התפילה לא היה כיסוי לראשו – האם עליו לשוב ולהתפלל.

בעקבות זאת ביררנו האם כיסוי הראש בכלל, וכיסוי ראש בשעת התפילה ובאמירת ברכות בפרט, הוא חיוב או מנהג. ואם אמנם חובה לכסות את הראש בתפילה ובברכות, מדוע נשים שאינן נשואות לא מקפידות לכסות את ראשן בתפילה ובאמירת ברכות.

א. במסכת סופרים (פי"ד הלכה טו) מובא: "פוחח הנראים כרעיו או בגדיו פרוסין, או מי שראשו מגולה, פורס את שמעו. ויש אומרים בכרעיו ובגדיו פסוקים פורס, אבל לא בראשו מגולה אינו רשאי להוציא אזכרה מפיו". משמע לכאורה, שאין איסור בעצם ההליכה בגילוי ראש, והמחלוקת היא האם רשאי "לפרוס על שמעו", דהיינו להזכיר את שם השם [בקריאת שמע] בראש מגולה, או לא. וכן נראה מסוגיות הש"ס ומדברי רבותינו הראשונים:

• במסכת קידושין (לא, א) אמר רבי יהושע בן לוי "אסור לאדם שיהלך ארבע אמות בקומה זקופה, שנאמר (ישעיה ו, ג) מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ". ומסופר שם "רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי [לא הלך] ארבע אמות בגילוי הראש. אמר, שכינה למעלה מראשי". משינוי לשון הגמרא, שעל ההליכה בקומה זקופה נאמר אסור, בעוד שעל ההקפדה שלא ללכת ללא כיסוי ראש, לא נאמר לשון איסור – משמע שאין איסור ללכת בגילוי ראש.

• במסכת שבת (ק"ח, ב) אמר רב הונא בריה דרב יהושע: "תיתי לי דלא סגינא ד' אמות בגילוי הראש". וב תוספות (בכורות ב, ב ד"ה שמא) מבואר שהביטוי "תיתי לי" המוזכר בש"ס, פירושו "שכולם לא היו נזהרים בהם". ומכאן נראה שכיסוי הראש היה מנת חלקם של תלמידי החכמים. וכמו שכתב בספר תשב"ץ קטן (סימן תקמט) במפורש: "ואינו אסור לילך בגילוי הראש, ומה שאמר תיתי לי דלא מסגינא ארבע אמות בגילוי הראש, זהו מידת חסידות".

• במסכת שבת (קנו, ב) מסופר על אמו של רב נחמן בר יצחק, שהחוזים בכוכבים אמרו לה כי בנה יהיה גנב, ומאז "לא שבקתיה גלויי רישיה, אמרה ליה כסי רישיך, כי היכי דתיהוי עלך אימתא דשמיא, ובעי רחמי". אמו של רב נחמן בר

יצחק נוהרה שלא ילך כלל בגילוי הראש, כדי שתהא יראת שמים עליו. ומשמע מכך שכיסוי הראש אינו חיוב, אלא מידת חסידות וסגולה ליראת שמיים. וכן נראה מביאורו של המהרש"א (חידושי אגדות שם) שכיסוי הראש היה מנת חלקם של תלמידי החכמים מבקשי יראת ה': "דאימיה דרב נחמן בר יצחק דקדקה לכסות ראשו טפי, שיהיה לו כובד ראש ביותר משום יראה שלא יהיה גנב. ואנן אמרינן דרבנן הוה להו פריסת סודר על רישיהון, כדאמרינן פרק המוציא יין סודרא סוד ה' ליראיו, פי' הערוך יראי ה' יוצאין בו".

• את ה"פייס" – ההגללה שהיו עורכים לכהנים לחלק להם את העבודות בבית המקדש, היו עורכים בלשכת הגזית. ועל כך הקשו התוספות (יוצא כה, א ד"ה והא בעינן: "כיון דבעינן פייס בקודש, אמאי לא היו מפייסים בעזרה עצמה, דקדיש טפי". ותיריך רבנו תם: "כיון דנוטל מצנפתו של אחד מהן גנאי היה לעמוד בלא מצנפת בעזרה". כלומר, מכיון שלצורך הפייס היו נוטלים את מצנפתו של הכהן "גנאי היה לעמוד בלא מצנפת בעזרה" – הקדושה יותר מהלשכות, ולכן העדיפו לערוך את ההגללה בלשכת הגזית. גם מכאן לכאורה משמע שאין איסור ללכת בלא כיסוי ראש, ורק יש גנאי בכך במקום קדוש, כעזרה בבית המקדש.

• הרמב"ם כתב בספרו המורה נבוכים (ח"ג פרק נב) "גדולי חכמינו זכרונם לברכה היו נמנעים מלגלות ראשם, להיות השכינה מחופפת על האדם ומסוככת אותו, וכן היו ממעטים בדבריהם לזאת הכוונה. וכבר ביארנו מה שראוי לבאר במיעוט הדברים באבות, כי האלקים בשמים ואתה על הארץ, על כן יהיו דבריך מעטים. וזה הענין אשר העירותיך עליה הוא הכוונה ממעשי התורה כלם, כי בפרטים ההם המעשיים כולם ובעשותם תמיד תגיע רגילות ליחידים החסידים עד שישלמו השלמות האנושי, ויפתחו מהשם וייראו ממנו וידעו מי עמהם, ויעשו אחר כך מה שראוי". ומבואר בדבריו כי כיסוי הראש הוא הנהגה השמורה ל"גדולי החכמים" מגודל יראת השמיים שלהם. וכך קבע הרמב"ם להלכה בהלכות דעות (פ"ה ה') "צניעות גדולה נוהגים תלמידי חכמים בעצמן, לא יתבוז ולא יתגלו ראשם ולא גופן". כיסוי הראש לדעת הרמב"ם, הוא איפוא, הנהגת תלמידי החכמים, ולא חובת הכלל.

חובת כיסוי הראש - הכרעת הפוסקים

ב. כתב הטור (או"ח סי' ב סע' ו) "ויכסה ראשו כדאייתא בפרק קמא דקידושין רב הונא לא אזי ד' אמות בגילוי הראש, אמר שכינה למעלה מראשי". וכן פסק השו"ע: "אסור לילך בקומה זקופה, ולא ילך ד' אמות בגילוי הראש". ומשמע שכיסוי הראש הוא חיוב מעיקר הדין, וכשם שנאמר "אסור לאדם שיהלך ארבע אמות בקומה זקופה", כך גם המסופר על רב הונא בריה דרב יהושע שלא הלך ד'

אמות בגילוי הראש, הוא בגלל האיסור ללכת ללא כיסוי ראש [להלן [אות ח] יובאו דברי המג"א, שגם לדעת השו"ע, אין זה חיוב אלא ממידת חסידות].

אולם בדרכי משה (ס"ק ב) הביא את דברי הכלבו (סימן יא) בשם מהר"ם מרונטנבורג "דאינו אסור לילך בגילוי הראש, כי מה שאמר רב הונא בריה דרב יהושע זה היה מידת חסידות. וה"ר פרץ כתב שאסור לילך בגילוי ראש לבית הכנסת. אמנם בבית יוסף לקמן (סי' ח סע' ו) משמע דאסור לילך בגילוי ראש, אך פשט דברי רבנו הטור משמע כדברי הר"מ כמו שאכתוב לקמן שם".

הגר"א כתב בביאורו לדברי השו"ע (שם) וכתב על פירושו של הבית יוסף לדברי הטור "פירושו דחוק, דזה לא מקרי גילוי הראש, ומצינו בש"ס בכמה מקומו שדרכם בסודר לכסות הראש (קידושין ח, א; ברכות ס, ב ועוד) ולאחר שהביא מקורות רבים מדברי הש"ס והפוסקים, סיים: "כללא דמילתא, אין איסור כלל בראש מגולה לעולם, רק לפני הגדולים. וכן בעת תפילה או נכון מצד המוסר, ושאר היום לקדושים שעומדים לפני ה' תמיד".

ובכף החיים (שם אות טו) כתב: "מיהו לדעת זוהר הקדוש (פרשת פנחס דף רמ"ה ע"ב) אינו אסור לילך ד' אמות בגילוי הראש אלא התלמידי חכמים, וכן יש להורות לתלמיד חכם אסור לילך בגילוי הראש, כדעת זוהר. ושאר כל אדם ממידת חסידות".

הליכה בגילוי ראש נכללת באיסור הליכה בחוקות הגויים

ג. הט"ז (סי' ח ס"ק ג) כתב טעם נוסף לאסור ללכת בגילוי ראש: "ונראה לי שיש איסור גמור מטעם אחר, דהיינו כיון שחוק הוא עכשיו בין העכו"ם שעושין כן תמיד, תיכף שיושבים פורקים מעליהם הכובע, ואם כן זה נכלל בכלל ובחוקותיהם לא תלכו. כל שכן בחוק זה שיש טעם, דכיסוי הראש מורה על יראת שמים, כההיא דסוף שבת, כסי רישך כי היכי דליהוי עלך אימתא דמרך, וכן בקדושין (לג, א) "ההוא גברא דלא מכסי רישיה, אמרו כמה חציף האי גברא.. עכ"ל. ודאי ירחיק עצמו בזה יותר משאר חוקותיהם" [וכן מבואר בדברי הט"ז בהלכות תפילה; או"ח סי' צא ס"ג].

מדברי המשנה ברורה (סימן ב ס"ק יא) נראה שנקט להלכה כדבריו: "ויש שמצדדים לומר דאפילו ד' אמות אינו אסור מדינא רק להצנועים במעשיהם. אבל כבר כתב הט"ז לקמן בסימן ח' דבזמנינו איסור גמור מדינא להיות בגילוי הראש ואפילו יושב בביתו, עיין שם הטעם וכן כתב בתשובת מהר"י ברונא".

אמנם בשו"ת אגרות משה (ח"ד או"ח סי' מז) כתב: "שייך לפלוג על סברת הט"ז שהוא איסור לאו אף הישיבה בעלמא בגילוי הראש שהוא גם כן מנהג

העכו"ם, משום דאפשר שאין עושים זה מצד איזה חוק עכו"ם, דהא גם הנכרים שאין עובדים עבודה זרה, גם כן הם הולכים ויושבים בגילוי הראש, כידוע במדינות אלו. שאם כן אין זה חוק עכו"ם, וליכא האיסור אלא המידת חסידות".

בתשובה אחרת, הוסיף האגרות משה (יו"ד ח"ד סי' יא) וכתב, כי בזמנינו גם הט"ז היה מודה שאין איסור "בחוקותיהם לא תלכו" בהליכה ללא כיסוי ראש: "פשוט לענ"ד דאף מה שהוא ודאי נחשב חוק העכו"ם, אם הוא דבר שחזינן שעושים כן כולי עלמא דנכרים, גם אלה שלא שייכי כלל לאמונתם ולחוקותיהם, מטעם שכן יותר נוחא לעלמא להנאתם, כבר ליכא על זה איסור ד"בחוקותיהם לא תלכו". וגם פשוט שאם יעשו עכו"ם חוק לעבודה זרה שלהם לאכול איזה מין מדברים הטובים והראויים לאכילה – שלא יאסר אותם המין לאכילה. וכמו כן כל הנאה שבעולם, לא שייך שתיאסר בשביל שעכו"ם עשו זה לחוק. וממילא גם הישיבה בגילוי הראש, שידוע לכל שאף הנכרים שלא שייכי לאמונת הנוצרים, ואף אלו שאין מאמינים בשום דבר, יושבים בבתייהם והולכים בחוצות בימות החמה בראש מגולה, משום שכן נוחא להו להנאת גופן, לא שייך לאסור זה משום הלאו דבחוקותיהם לא תלכו, אף להט"ז שכתב (בסימן ח ס"ק ג) שמאחר שהנכרים עושים כן תמיד שתיכף שיושבים פורקים הכובע מראשם הויא ישיבה בגילוי הראש איסור ד"בחוקותיהם" וכו'. ורק בימות הט"ז ואחריו אולי קרוב לזמננו, ברוסלאנד ובפולין, היו פשוטי העם דעכו"ם גם כן הולכים בעצם מלובשים גם בכובע כשהיו הולכים מהבית לחוצות, שאם כן לא היתה פשיטתם הכובע כשבאין הביתה, והעיקר כשיושבים לאכול, בשביל החום, אלא בשביל החוק שעליהם. אבל עתה שאין לובשים כלל כובע, הרי גילוי הראש הוא רק בשביל החום. וכל הנכרים, אף שאין מאמינים באמונת הנוצרים, אין לובשין כלל כובע, וממילא ליכא אף להט"ז האיסור דבחוקותיהם לא תלכו. ונמצא שאיסור ממש ליכא במדינותינו בזמן הזה".

טעמים לחובת כיסוי הראש בזמן הזה

ד. בדברי הפוסקים נאמרו טעמים נוספים לאסור ללכת ללא כיסוי ראש:

• בשו"ת מהרש"ל (סימן עב) כתב: "נראה בעיני, אף שאין איסור בדבר, ואף לא מידות חסידות כשאינו מזכיר השם, מכל מקום לתלמיד חכם יש לו להזהר, מאחר שהעם תופסים בה לקלות ולפריצות כאלו עובר על דת יהודית. ואפילו לומד בחדרו אין לסמוך על זה, שמא העם הארץ יראה ויקל בו. לא בחינם אמרו כל שאסור מפני מראית העין, אפילו בחדרי חדרים אסור. ואם כבוד עליו להניח על ראשו דבר כבד, יכסה ראשו בבגד פשתן דק או במשי".

• בשו"ת לב אברהם (סי' א) כתב: "נלע"ד לומר דבר חדש, דעיקר דין זה

הוא דינא דאורייתא, דהנה מצות עשה מן התורה לירא את השם הנכבד והנורא, שנאמר (דברים ו, יג) אֶת ה' אֱלֹקֶיךָ תִירָא, עיין רמב"ם (הלכות יסודי פ"ב ה"א). והנה לכאורה ידוע חקירת הראשונים במצוות אהבת ויראת ה', דאיך שייך בזה ציווי לאהוב ולירא, הלא זה תלוי בלב האדם. ואם בעצמו לא ירגיש אהבה ויראה לה' הטוב, לשווא בזה כל צווי, כי לא יועיל להביא אהבה ויראה אל לבו. ותירצו, שמצות התורה כן הוא, שחייב האדם לעשות כל הדברים ולחשוב כל המחשבות שיביאו אותו לאהבת וליראת ה', ועל זה שפיר שייך ציווי, כי היא מצוה מעשית. וזה כוונת הרמב"ם (שם ה"ב) והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול. רצה לומר, איך אפשר בזה ציווי, הלא הוא דבר המסור ללב, ומתרץ, שהציווי הוא לעשות דברים המביאים לאהבה וליראה". ומכאן שכיסוי הראש הוא קיום מעשי של המצוה "לירא את השם הנכבד".

כיסוי הראש - ההלכה והמנהג למעשה

ה. כאמור לעיל [אות ב] בשלחן ערוך (או"ח סי' ב סע' ו) נפסק: "לא ילך ד' אמות בגילוי הראש".

הרמ"א, למרות השגותיו על הבית יוסף, לא כתב מאומה על פסק השו"ע, ומסתיימת דבריו נראה שנקט להלכה כדעת מרן, וכפי שכתב בדרכי משה "מצוה לשמוע אל דברי בית יוסף ופירושו".

וכתב המשנה ברורה (ס"ק י) "אפילו בבית שיש בו תקרה, וכל שכן תחת אויר השמים דיש לזהר לכולי עלמא". ועוד כתב המשנה ברורה (ס"ק יא) "ומידת חסידות [לא ללכת ללא כיסוי ראש] אפילו פחות מד' אמות, ואפילו בעת השינה בלילה. ויש שמצדדים (רש"ל) לומר דאפילו ד' אמות אינו אסור מדינא רק להצנועים במעשיהם. אבל כבר כתב הט"ז דבזמנינו איסור גמור מדינא להיות בגילוי הראש ואפילו יושב בביתו, עיין שם הטעם, וכן כתב בתשובת מהר"י ברונא. וכתב המג"א, דאפילו קטנים נכון להרגילם בכיסוי הראש כי היכי דליהוי להו אימתא דשמיא כדאיתא בשבת, כסי ראשך כי היכי דליהוי עלך אימתא דשמיא".

מאידך גיסא, לדעת הגר"א [אות ב] אין איסור ללכת בראש מגולה אלא רק "לפני הגדולים", וזו מידת חסידות שנוהגים בה "הקדושים שעומדים לפני ה' תמיד". ולדעת כף החיים [אות ב] האיסור ללכת בגילוי הראש הוא רק על תלמידי חכמים, ולשאר כל אדם ממידת חסידות".

ובערוך השולחן (אורח חיים סימן ב סעיף י) כתב: "והענין, שהראש שבו המוח

שהוא מקור החכמה והיראה – אין לו להתגלות לפניו יתברך שמלא כל הארץ כבודו, כמו שאין לעמוד במקום קדוש בגילוי ראש, ואם אינו עושה כן עזות יצרו מתגבר עליו גם בלא הרגשה. והנה יש מן הגדולים הסוברים שמעיקר הדין יש איסור בזה, ויש שסוברים שזהו רק ממידת חסידות, אמנם אם כה ואם כה הנסיון יעיד על זה.”

בדורינו, נקטו הפוסקים, שכיסוי הראש הפך להיות “סמל” לשומרי התורה והמצוות, ולאידך גיסא, אי חבישת כיפה או כובע על הראש, משמעותה פריקת עול מלכות שמים, ולכן אין בכך רק מידת חסידות:

• בשו”ת אגרות משה (או”ח ח”א סימן א) כתב בתוך דבריו שכיסוי הראש הוא “רק באיסור ממידת חסידות, אך עתה שכבר נהגו ישראל, יש לדון בזה כעין איסור”. והוסיף: “לילך ד’ אמות, אף שעיקר הדין הוא ממידת חסידות, אבל כבר נהגו כל ישראל להתנהג במידת חסידות זה אפילו אנשים פשוטים. אבל מידת חסידים ליחידים המתנהגים בחסידות, וכן לכל תלמיד חכם יש להחמיר שלא לילך בגילוי הראש אפילו בפחות מד’ אמות.”

• בשו”ת בית אבי (או”ח סי’ י) כתב: “ועכשיו אין לנו נפקא מינא בזה, דבין אם הוא מדינא או רק ממידת חסידות, כבר נתקבל ונתקדש הענין של כיסוי ראש בתוך בני ישראל, ומחמירים בזה הרבה. וההולך בשוק בראש מגולה, הרי בזה מראה לעיני כל שפרק מעליו עול מלכות שמים, כי השכינה למעלה מראשו, לכן הקפידו על זה מאד.”

• בשו”ת יביע אומר (ח”ט סימן א), דן בהרחבה האם חובה ללכת בכיסוי ראש, ומסקנתו: “ונראה שבזמנינו שדרך החפשים ללכת בגילוי הראש, דרך פריקת עול תורה ומצות, בוודאי כל מי שהוא ירא שמים צריך להיזהר לכסות ראשו, כשהולך ברשות הרבים, שיהיה היכר בין עובד אלקים לאשר לא עבדו, ויש בזה יותר ממידת חסידות, והכיפה שעל ראשו של אדם דתי, היא לסמל ולמופת, שהוא שייך למחנה הדתי, ומורא שמים עליו (וכן כתב בשו”ת דברי מנחם כשר סוף סי’ ב). ומי שהולך בגילוי הראש, אדרבה יש בו משום מראית העין, שיחשדוהו שהוא אדם חפשי פורק עול מלכות שמים מעליו, וכבר נאמר בתורה, והייתם נקיים מה’ ומישראל. וכן נאמר, ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם. וכל שכן שהבא במחיצתו של רב גדול בישראל, עליו לכסות ראשו כהלכה, וכמו שאמרו בקידושין (לג א), תן לחכם ויחכם עוד.”

...

להשלמת היריעה בנדון, אני מצרף בזה את מכתבו של מורי ורבי, רבי יחזקאל

סרנא, ראש ישיבת חברון, הממוען לראש ממשלת ישראל דאז, מר דוד בן גוריון, מתאריך י"ג סיון תשכ"ד:

לכבוד רב מכובדי מר דוד בן גוריון!

בימים אלה הופיע ספר הכוזרי, שב"ה זכיתי שיהא נערך על ידי מחדש, ואני שולח אותו אל כב'.

יש לי שתי בקשות: האחת, שילמד בו בעיון רב. השניה, מאחר שהוא ספר קדוש מאד, כמו שרשמנו בשם הגר"א מוילנא בראשית שער הספר, שהוא "קדוש וטהור", על כן אני מבקש מכב' שכשיעניין בו יהיה בכיסוי הראש, כי הגר"א מוילנא מתיר לשבת בבית בגילוי הראש, רק אוסר במצב זה לעיין בדברי תורה, וכמו כן אוסר להיות בגילוי ראש תחת כיפת השמים.

אחתום בברכה ובכבוד רב
יחזקאל

הליכה ללא כיסוי ראש במקום צורך - לימודים, עבודה, הופעה במשרדי
ממשלה ובפני ערכאות

ו. ממוצא הדברים דנו הפוסקים, האם מותר ללכת ללא כיסוי ראש במקום צורך.

בערוך השלחן [אות ה] הביא את המחלוקת האם כיסוי הראש הוא חובה או מידת חסידות, וכתב: "ובמקום ההכרח כמו בערכאות הקיר"ה [הקיסר ירום הודו], שמדינא דמלכותא אין לילך בכיסוי הראש, בשם מותר. אך שלא במקום הכרח מי שרוצה לזכות ביראת ה' ישמור את עצמו מזה ודי למבין". ומשמע מדבריו, כי במקום צורך יש לסמוך על דעת הפוסקים שכיסוי הראש אינו חיוב אלא רק מידת חסידות.

כיוצא בזה פסק בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן לג) "בענין גילוי הראש במשרדי הממשלה, הנה כבר האריכו בזה גדולי הפוסקים, בהמבואר בטור ושו"ע (או"ח סי' ב' ח' ס"א וצ"א), עיי' ברכי יוסף שם, ורבים הם הסוברים דאסור מן הדין, דמה שכתבו בש"ס בזה לאו משנת חסידים הוא, אלא דינא הכי. או משום דבזמן הזה שהוקבע ונתפשט מאד בין העמים, איכא בזה משום "בחוקותיהם". ומכל מקום אי אפשר לומר כללא בזה, בנוגע למשרדי הממשלה, והכל לפי המקום והזמן, אם הממשלה אינם מקפידים על זה, ועיי' בשבועות יעקב (ח"ג סי' ה) ובשדי חמד (מערכת בית הכנסת אסיפת דינים ס"ק ח).

• בשו"ת אגרות משה, כתב בהמשך לדבריו שגם הט"ז שאסר גילוי הראש

משום חוקות הגויים היה מודה בזמנינו שאין איסור בזה [אות ג], כתב: "ולכן אם אי אפשר להשיג משרה לפרנסתו אם ילך מכוסה ראשו, רשאי לקבל משרה זו. ואין חילוק בכוונת ההנהלה, מאחר שליכא איסור ממש. אבל כמדומני שאם ילך בכובע לא איכפת להו, ורק בכיפה שקורין יארמילקא הם מקפידים. ואם כן הא יכול לילך בכובעו הרגילה שהולך בחוצות ולבית הכנסת. ואם חס לו הרבה, יכול לפשוט שם במשרד שעובד מלאכתו, וכשצריך לילך ילבש כובעו הרגילה".

בתשובה אחרת (חו"מ ח"א סימן צג) כתב האגרות משה: "ובדבר אם מותר לקבל עבודה במקום שיצטרך ללכת בגילוי ראש, פשוט שמותר, דאינו מחוייב להפסיד ממון בשביל זה. דאינו איסור ממש אף מדרבנן, אלא הוא מנהג טוב, שוודאי לא חמור מביטול עשה, שאינו מחוייב להפסיד סך גדול, ומניעה מליקח עבודה שהיא עיקר פרנסתו הוא כהפסד גדול. ואף להט"ז שסובר שבזמן הזה הוא אסור מצד חוק עכו"ם, שאם כן הוא לאו, שיש לאסור אף במקום הפסד ממון. הא לבד שאין דינו ברור, הנה תלוי דבר זה להט"ז במקומות, ובמדינה זו ודאי אין זה משום חוק עכו"ם, דרובם אינם זהירים בחוקיהם [וכפי שנתבאר לעיל אות ג]. אבל ודאי רק במקום עבודתו שעל זה הם מקפידים יהיה רשאי. אבל כשיצא לחדר אחר, וכל שכן כשיצא לשוק יהיה אסור אף אם ילעיגו עליו, כיון שלא יפסיד משרתו ועבודתו בשביל זה".

• בקובץ בית יצחק (חלק ל, תשס"ד, עמ' 320) כתב ידידי רבי צבי שכטר, מראשי ישיבת רבנו יצחק אלחנן: "כשהר"ר אהרן ליכטנשטיין [חתנו של הגרי"ד סולובייצ'ק, ראש ישיבת הר עציון באלון שבות] היה בחור ונסע לבוסטון להתראיין על מנת להתקבל בהרווארד [Harvard College], יעץ לו רבנו [הגרי"ד] שלא יחבוש את הכיפה שלו, שהרי היה מקום לחוש לאנטישמיות, והיתה קיימת אפשרות חזקה שלא ירצו לקבלו, אם יהיה הדבר בולט שיהודי שומר מצוות הוא [אכן הר"ר אהרן לא שמע לעצתו, בטוענו שהלא כל התלמידים הבאים מארץ הודו מתלבשים כמנהג מקומם, ואיך אפשר לנו להשפיל את עצמנו למטה מהם, ושלא להתלבש כפי מנהגנו אנו"].

הנה כי כן, נראה מדברי הפוסקים, שבמקום הצורך ניתן להסתמך על דעת הסוברים שכיסוי הראש אינו חובה, וכמו שכתב הגר"א [אות ב] שאין איסור ללכת בראש מגולה אלא רק "לפני הגדולים", וזו מידת חסידות שנוהגים בה "הקדושים שעומדים לפני ה' תמיד".

כיסוי ראש בתפילה וברכות

ז. הרמב"ם (הלכות תפילה ונשיאת כפים פ"ד ה"א) כתב: "חמישה דברים מעכבים את התפילה אף על פי שהגיע זמנה, טהרת ידים, וכיסוי הערוה, וטהרת

מקום תפילה, ודברים החופזים אותו, וכוונת הלב". מדברים אלו נראה שלדעת הרמב"ם, רק כיסוי הערוה "מעכב" את התפילה ולא כיסוי הראש.

בהמשך דבריו (פ"ה ה"א) כתב הרמב"ם: "שמונה דברים צריך המתפלל להיזהר בהם ולעשותם, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבים", ואחד מהם הוא "תיקון המלבושים", וביאר הרמב"ם (שם הלכה ה) "תיקון המלבושים כיצד, מתקן מלבושיו תחילה ומציין עצמו ומהדר, שנאמר (תהלים כט, ב) הַשְׁתַּחֲוֹ לַה' בְּהִדְרָת קֶדֶשׁ. ולא יעמוד בתפילה באפונדתו ולא בראש מגולה ולא ברגליים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגליים". גם מכאן נשמע כי יש להיזהר להתפלל בכיסוי ראש, אך אין זה מעכב, ובוודאי שאין בכך איסור.

הטור (או"ח סי' צא סע' ג) הביא את דברי ספר התרומה שכתב "ויכסה ראשו" בשעת התפילה. וכתב הבית יוסף שם: "הכלבו כתב (סימן יא) כתב הר"ם (עי' תשב"ץ סי' תקמט) שאינו אסור לילך בגילוי הראש, כי מה שאמרו בפרק כל כתבי (שבת קיח, ב) תיתי לי דלא סגינא ד' אמות בגילוי הראש רצה לומר שזו מידת חסידות. והר"ר פרץ כתב שיש למחות שלא להיכנס בבית הכנסת בגילוי הראש. ורבינו ירוחם כתב (סוף נתיב טז) שאסור לברך בגילוי הראש. ובמסכת סופרים (פי"ד הט"ו; הובא לעיל אות א) כתוב, פוחח הנראים כרעיו או בגדיו פרומים או מי שראשו מגולה פורס את שמעו, ויש אומרים בכרעיו ובגדיו פרומים פורס, אבל לא בראשו מגולה, שאינו רשאי להוציא הזכרה מפיו, עד כאן. נראה שהוא מחלוקת אם מותר לברך בגילוי הראש, או אסור. וכיון דרבינו ירוחם פסק כמאן דאמר אסור, הכי נקטינן".

בשלחן ערוך (שם) נפסק: "יש אומרים שאסור להוציא אזכרה מפיו בראש מגולה, ויש אומרים שיש למחות שלא להיכנס בבית הכנסת בגילוי הראש". ועוד כתב (שם סע' ה) "לא יעמוד באפונדתו ולא בראש מגולה ולא ברגליים מגולות, אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו לפני הגדולים אלא בבתי רגלים". מסיום דבריו משמע כי רק גילוי הרגליים תלוי במנהג המקום, מה שאין כן כיסוי הראש שיש בו איסור, וכפי שכתב בערוך השלחן (שם) "מיהו בגילוי ראש מבואר להדיא מדבריו דאינו תלוי במנהג המקום, ואפילו במקום שדרך לעמוד בפני גדולים בגילוי הראש, אסור בשעת התפילה".

בדברי השו"ע מפורש איפוא, שאסור להזכיר שם שמיים ללא כיסוי ראש, ולכן חובה להתפלל בראש מכוסה.

החידוש המיוחד בדין כיסוי הראש בהלכות תפילה

ח. מעתה נשאלת השאלה, מה חידש מרן השלחן ערוך שאסור להתפלל בגילוי ראש, והרי בלאו הכי אסור ללכת בראש מגולה אפילו שלא בשעת התפילה, כפי שכבר נפסק בשלחן ערוך (סי' ב' סע' ו'; לעיל אות ב).

• המגן אברהם (סי' צא ס"ק ג) תירץ: "מה שכתב בסי' ב' שלא ילך ד' אמות בגילוי הראש, היינו מדת חסידות". לדעת המג"א, דברי השו"ע בסימן ב' לאסור ללכת בגילוי ראש הם לא מעיקר הדין אלא ממידת חסידות. והחידוש בהלכות תפילה הוא, שאסור מעיקר הדין להתפלל ללא כיסוי ראש.

• הפרי מגדים (שם) ביאר: "יש לומר דאסור לילך ד' אמות, והזכרה או בבית הכנסת אפילו פחות מד' אמות אסור". וכתב בביאור הלכה (סי' צא סע' ג ד"ה ויש אומרים) "ועיין לעיל שכתבנו שם בשם הט"ז בזמנינו אסור בכל מקום מדינא אפילו פחות מד' אמות".

• החיי אדם (ח"א כלל כב סע' ט) כתב: "וישים כובע בראשו כדרך שהולך ברחוב, ולא בכובע הקטן שתחת הכובע". ונראה מדבריו תירוץ נוסף, והיינו שמלבד החובה ללכת עם כיסוי הראש, יש דין להוסיף עוד כיסוי לכבוד התפילה. וכן פסק המשנה ברורה (סי' צא ס"ק יב) "בזמנינו צריך להשים בעת התפילה כובע בראשו כדרך שהולך ברחוב, ולא בכובע הקטן שתחת הכובע, כי אין דרך לעמוד כן לפני אנשים חשובים". וכן כתב בערוך השולחן (או"ח סי' צא סע' ו) "ובמדינותינו אין להתפלל אף כשהראש מכוסה בכיסוי קטן, רק בעינן כובע כמו שהולכים ברחוב".

התפלל בגילוי ראש - האם צריך לחזור ולהתפלל

ט. מדברי הרמב"ם שהובאו לעיל [אות ז] נראה ברור שכיסוי הראש אינו מעכב בתפילה.

ברם לדעת השו"ע שחובה להתפלל עם כיסוי ראש – וכפי שנתבאר דבריו לעיל שבתפילה יש חיוב בנוסף על עצם החיוב לכסות את הראש, יש לעיין האם המתפלל ללא כיסוי ראש, צריך לחזור ולהתפלל.

בשאלה זו דן בהרחבה באגרות משה (או"ח ח"ד סי' מ אות יד), והביא את דברי הט"ז [אות ג] שבהליכה בגילוי הראש יש איסור "חוקות הגויים", וכתב: "לענ"ד במדינותינו שהעכו"ם הולכים להתפלה דווקא בגילוי הראש, וכן אומרים דברי תפלותם דווקא בגילוי הראש, שאיסור גמור הוא מדאורייתא להתפלל בגילוי הראש. דאף ששייך לפלוג על סברת הט"ז דהא גם הנכרים שאין עובדים עבודה

גם כן הם הולכים ויושבים בגילוי הראש, כידוע במדינות אלו, שאם כן אין זה חוק עכו"ם, וליכא האיסור אלא המידת חסידות. אבל בשעת דברי תפלותם הוא חוק להעכו"ם, שלכן הוי לנו בלאו ממש להתפלל בגילוי הראש, ואף להיכנס בבית הכנסת בלא כיסוי הראש, שאם כן [אם התפלל בשוגג בלא כיסוי הראש] תפילתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל, כדאיתא גבי התפלל ומצא צואה במקומו בברכות דף כ"ב, ואין לך תועבה גדולה מלהתפלל בגילוי הראש כחוק העכו"ם לתפלותם, שהוא תועבה גם בעצם, דכל ענייני עבודה זרה נקראו תועבה בקראי, וממילא גם החוקים איך לעבדם הוא תועבה".

על פי זה רצה האגרות משה לחדש: "דבהתפלל בגילוי הראש אף שהיה אונס גמור, יצטרך לחזור ולהתפלל. דרך במצא צואה, שבעצם אין כאן דבר הנקרא תועבה, ורק בשביל האיסור דעבר על "והיה מחניך קדוש", הוא תועבה מצד זבח רשעים תועבה, כתבו התוספות (שם ד"ה והא) בשם הר"י, שהוא דווקא במקום שהיה לו להסתפק ולתלות שיש שם צואה מטעם, דהא בלאו הכי אינו רשע. אבל להתפלל בגילוי הראש, שהוא תועבה בעצם, אף כשלא היה לו לאסוקי אדעתיה, הרי בעצם היתה תפילתו תועבה, שלא שייך לצאת בתפלת תועבה". אמנם בסיום התשובה כתב "וצ"ע לדינא".

אולם בשו"ת אז נדברו (ח"ג סימן ה) כתב כי המתפלל בגילוי ראש אינו צריך לחזור ולהתפלל, גם לשיטת השו"ע שחייב כיסוי ראש בתפילה: "לענין אם התפלל בגילוי ראש, אפילו אם נאמר שיש בזה איסור ממש כמשמעות הפוסקים, לא מבעיא בשוגג שבוודאי תפילתו תפילה, אלא אפילו במזיד, אינו צריך לחזור ולהתפלל, דאין לנו כח לחדש דין שיש בזה משום "זבח רשעים תועבה", כמו במתפלל במקום שאינו נקי. ואפילו בדין של מקום שאינו נקי, אם האיסור הוא רק מדרבנן, כגון כנגד מי רגליים, קיימא לן דבדיעבד אינו צריך לחזור ולהתפלל".

בשו"ת מים ההלכה (סימן ד) הביא את דברי הישועות משה (סימן טו) "בשוגג גמור שלא ידע שאין כיפה על ראשו בשעת התפילה, ודאי עלתה לו תפילתו, ואינו צריך לחזור ולהתפלל". וכתב: "ברם הלוא אמרו חז"ל, שתפילה במקום קרבן היא, והלא ידוע שכהן המקריב בלי מצנפת, עבודתו פסולה, משום דמחוסר בגדים הוא. לכן אם בעל נפש הוא, כשנודע שהתפלל ללא כיסוי ראש, ונגרם לו בעקבות זאת עוגמת נפש, יכול להתפלל תפילת נדבה".

אמירת ברכות בגילוי ראש

י. לעיל [אות ז] הובאו דברי הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ה ה"ה) שהזכיר את חובת כיסוי הראש בכלל "תיקון המלבושים" שהוא אחד מ"שמונה דברים שצריך המתפלל להיזהר בהם ולעשותם".

רבי יהודה עייאש, בספרו לחם יהודה על הרמב"ם (שם) דייק מדברי הרמב"ם, כי חובת כיסוי הראש נאמרה רק בתפילה ולא בשאר הברכות: "מדלא אסר רבינו אלא עומד בתפילה, משמע דברכות דעלמא מותר להוציא הזכרה מפיו בגילוי ראש, דהא לא אסר אלא הזכרות דתפילה, וכמאן דאמר במסכת סופרים שהביא בית יוסף [לעיל אות א] דמי שראשו מגולה פורס את שמע, ודלא כמאן דאסר התם".

והוסיף ללמוד כן גם מדברי הרמב"ם שכתב שם: "ולא יעמוד בתפילה באפונדתו ולא בראש מגולה", שהשוואה בין האיסור לעמוד בתפילה באפונדתו והאיסור להתפלל בראש מגולה, מוכיחה כי דין זה נאמר רק בתפילה: "דכי היכי דבאפונדתו מותר להיכנס לבית הכנסת, כמו שיתבאר לקמן (הלכות תפילה פי"א ה"י), הכי נמי באיסור גילוי הראש אינו אלא דווקא בעומד בתפילה אבל לא בכניסת בית הכנסת. אלא ודאי דווקא בתפילה, ודלא כמו שכתב בשו"ע (סי' צא סע' ה) שצריך למחות שלא להיכנס לבית הכנסת בגילוי הראש".

ומתוך כך הקשה סתירה בדברי השו"ע, שכתב מחד גיסא (שם סע' ג) "יש אומרים שאסור להוציא אזכרה מפיו בראש מגולה, ויש אומרים שיש למחות שלא להיכנס בבית הכנסת בגילוי הראש" – משמע שגם לומר הזכרות בברכות אסור ללא כיסוי ראש. ומאידך גיסא (שם סע' ה) נפסק: "לא יעמוד באפונדתו ולא בראש מגולה", ונתבאר לעיל כי דין זה נאמר רק בתפילה ולא בברכות – משמע שאין איסור לומר הזכרות בברכות בראש מגולה. ותירץ הלחם יהודה: "ואפשר ליישב, דדין דסעיף ה' הוא מוסכם, וכאילו נכתב תחילה. ואחר כתב ויש אומרים שאסור להוציא הזכרה מפיו בראש מגולה, דהשתא הוי סתם ואחר כך מחלוקת". ומדבריו יוצא להלכה, כי מרן השו"ע פסק ב"סתם" כדעת הרמב"ם שמותר לברך ללא כיסוי ראש, והביא את דעת הסוברים לאסור להוציא אזכרה מפיו בגילוי ראש בשם "יש אומרים".

בשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סימן טו) כתב על דברי הלחם יהודה: "נראה כוונתו, דהיינו כמו שכותב מרן בשו"ע סברא בסתם, ואחר כך מביא מחלוקת בשם ויש אומרים, וסתם ויש אומרים, הלכה כסתם, כנודע בכללים. ויש לומר שאף שבבית יוסף פסק לאסור [כדעת רבנו ירוחם, ראה לעיל אות ז], כשחיבר השלחן ערוך היתה רוח אחרת עמו בראותו דברי הרמב"ם דס"ל להתיר".

אולם לדעת הגר"ע יוסף: "לא יתכן לומר כן בדעת מרן השו"ע, ובפרט שעיינינו הרואות למרן השו"ע (או"ח סי' רו ס"ג) שפסק בסתם, וזה לשונו: ואפילו אם אינו ערום, אם לבו רואה את הערוה או שראשו מגולה אסור לברך, עכ"ל. הא קמן שבכל הברכות יש לאסור גילוי הראש, ולא רק בתפילה. ואם כן אפילו אם

תמצי לומר כהמהר"י עייאש הנ"ל, דמרן בשו"ע (סי' צא סע' ה) חזר וסתם להתיר בברכות, מכח הדיוק דדוקא בתפילה אסור ולא בשאר ברכות, הרי כאן שחזר וסתם בהלכות ברכות לאסור, אזלינן בתר בתרא".

נמצא איפוא, כי מר נתניהו היה צריך לברך את ברכת "מתיר אסורים" בכיסוי ראש, אך בדיעבד, נתבאר בדברי הלחם יהודה, שיצא ידי חובה גם בראש מגולה.

כיסוי ראש לנשים שאינן נשואות בתפילה וברכות

יא. לאור המתבאר בפרק הקודם שיש חובה לכסות את הראש בתפילה וברכות, יש לתמוה מדוע נשים שאינן נשואות לא מקפידות לכסות את ראשן בתפילה ואמירת ברכות.

ואכן, בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז השמטות סי' א אות ה) כתב: "מעתה אחרי שהתברר שאיסור הקריאה בתורה בגילוי ראש הוא מצד הדין, הרי ברור שאין מקום לחלק בין איש לבין אשה, לבין קטן לקטנה, דכולם שווים באיסוריהם. ופשוט, דעל ההורים והמורים מוטל הדבר, למחות בילדיהם, שלא יתנו להם לקרות שם קריאה שהיא בתורה, בגילוי ראש. ומנהג זה שנהגו בבתי ספר החרדים להתיר לבחורות לקרוא בתורה בגילוי ראש, אין לו על מה לסמוך. כי בענין איסורים, אין הבדל בין איש לאשה, ובין ילד לילדה. והקולר מוטל על הגדולים שיש בידם למחות. והרי אפילו בלי שום קריאה, אמרו שיש להיזהר לכסות ראש הקטנים, דתיהוי עליהו אימתא דשמיא, וכל שכן וקל וחומר בזמן הקריאה שיש איסור בדבר". והביא ראייה לדבריו ממה שכתב בספר חסד לאלפים (סימן ב סעיף ח) "אסור להזכיר ה' בגילוי הראש, וכיסוי בידו לא מהני, אלא ביד חברו. וצריכות להיזהר בזה הנשים הטובלות לענין ברכת הטבילה".

וכן כתב בשו"ת איש מצליח (או"ח סי' כד - כה) "שהמנהג פשוט בתוניס ובג'רברא ובכל המחוז להקפיד על זה מאד, לכסות ראשן בעת הברכות והתפילה. ושהנוהגים להקל באיזה מקומות, צריך לומר שאין זאת אלא שפוסקים כמי שמתיר לברך בגילוי הראש, וכמו שכתבו מהרש"ל והפרי חדש. ומכל מקום האוסרים לאנשים לעשות כן משום ובחקותיהם לא תלכו, וכמ"ש הט"ז (סי' ח), הוא הדין לנשים. אבל אצלנו חלילה להתיר בזה, שהעיקר כדעת מרן שקבלנו הוראותיו דס"ל לאסור בזה. ואם יכולים לגדור פרצה זאת במקום שנהגו היתר יקבלו שכר על זה".

טעם מנהג העולם שנשים לא נשואות אינן מכסות את ראשן בתפילה וברכות

יב. בשאלה זו דן הגר"ע יוסף בהרחבה בשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סימן טו)

וכתב שאמנם דעת מרן השו"ע לאסור ברכה בגילוי הראש "מכל מקום יש לומר שאילו ראה מרן דברי האור זרוע (ח"ב סי' מג) שרבותינו שבצרפת היו עושים מעשה לברך בראש מגולה, ולא מצא להם טעם, וזאת שנאמר דס"ל דהלכה כתנא קמא דבמסכת סופרים, ולא כהיש אומרים שאוסרים [לעיל אות א], יש לומר שלא היה פוסק בפשיטות כר' ירוחם שאסר. וגם לענין תפילה, לדעת תנא קמא שבמסכת סופרים נראה שלא אסר אלא בש"ץ העובר לפני התיבה, ולא בתפילת יחיד. אלא שהרמב"ם אסר לכתחילה בתפלה משום "הכון לקראת אלקיך ישראל". והואיל ועינינו הוראות שהמנהג פשוט שכל הבנות החרדות לדבר ה' שרגילות ללכת ללא כיסוי ראש לפני נישואיהן, מתפללות ומברכות ואומרות דברי קדושה, ולומדות תורה בבתי הספר, ללא כיסוי ראש כלל, ולא שמענו מעולם שיחמירו בזה, ומצד ההלכה יש פנים מסבירות להקל לבנות פנויות שהולכות כן באופן תמידי, לכן נראה שאין למחות בידן, שיש להן על מה שיסמוכו. ולכן כיון שהולכות תמיד בגילוי הראש, ואין דרכן מעולם לכסות ראשן, אין בזה זלזול ח"ו לברך ולומר דברים שבקדושה ולהתפלל בגילוי הראש, ודוקא לגבי אנשים ששורת דרך ארץ לכסות ראשם בפני גדולים (כההיא דקידושין לג ובמס' כלה), הרי זה זלזול אם יברכו ויזכירו שם שמייים בגילוי ראש, וכל שכן להתפלל בגילוי ראש, וגם זה רק ממידת חסידות ומצד המוסר, וכמו שכתב הגר"א.

ואת הראיה מדברי החדש לאלפים, דחה ביביע אומר: "שהוא מדבר באשה נשואה שתמיד דרכה לכסות ראשה, ולכן חייבת לכסות ראשה כשמוציאה מפיה הזכרת השם בברכה ובתלמוד תורה. משא"כ בתולדות פנויות שרגילות ללכת בגילוי ראש".

ומסקנתו: "לא שמענו שיצטרכו לכסות ראשן בשעת הלימוד בבתי הספר, או כשמברכות. ויש לומר שנהגו כדעת המתירים, ויש להן על מה שיסמוכו. הלא הם מהרש"ל והפר"ח והגר"א וסיעתם. ולכן בצירוף כל הנ"ל נלע"ד שאין למחות בידן, שיש להן ע"מ שיסמוכו. וכן דיברתי בזה עם ידידי הגאון המפורסם כמהר"ר יוסף שלום אלישיב, והסכים עמי שיש להקל, מאחר שכן פשט המנהג גם אצל הבנות החרדות לדבר ה'".

ולמעשה חידש הגר"ע יוסף "מכל מקום נראה שלכל הפחות בתפילת שמנה עשרה ישימו כיסוי על ראשן, לצאת ידי חובת הרמב"ם והטור ושו"ע. וכן ראוי שיחמירו על עצמן בזה בברכת המזון, שהיא מן התורה, והחמירו בה הפוסקים כתפילה. והני מילי אבעי לן למימרינהו בניחותא, כי היכי דליקבלו".

בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן יג) כתב הסבר נוסף מדוע נשים לא נשואות אינן מכסות את ראשן בתפילה וברכות, על פי מה דברי החתם סופר בחידושו

(נדרים ל, ב) שחובת כיסוי הראש יסודה בדברי הט"ז [אות ג] "מאחר שעשאוהו עובדי עבודה זרה חק לעבודה זרה לילך דוקא בגילוי ראש ולכבד העבודה זרה בזה, אם כן נאסר לנו מן הדין. ומנהג זה נהגו [הנכרים] בזכרים ולא בנקבות שלהם. ואדרבה, הקפידו שלא תלכנה בגילוי ראש לבית עבודה זרה. על כן לא החמירו אבותינו בגילוי ראש דנקבות פנויות".

לפי הסברו של החתם סופר מבואר מדוע אין לנשים שאינן נשואות לכסות את הראש בשעת הזכרת ה' ואמירת דברים שבקדושה "מפני שאז אדרבה היה נראה זה ממש כהליכה בחוקותיהם, דהא המה שמקפידים כן שלא תלכנה הנשים בגילוי ראש לבית עבודה זרה. וכך היה יוצא איפוא גם בפנויות, שבדרך כלל הולכות גלויות ראש, ורק בהזכרת ה' ואמירת דברים שבקדושה מכסות ראשן, והיה יוצא שכן בהפסדן. ומשום כך, כשם שלא החמירו עליהן בדרך כלל שלא תלכנה גלויות ראש, כך לא החמירו במיוחד בשעת הזכרת ד' ואמירת דברים שבקדושה".

סוף דבר

נחלקו הפוסקים האם כיסוי הראש הוא חובה או מנהג, ולמעשה ברור כי בזמנינו, אין זה רק מנהג אלא "כעין איסור".

• במקום צורך ניתן להסתמך על דעת הסוברים שכיסוי הראש אינו חובה, וכמו שכתב הגר"א, שאין איסור ללכת בראש מגולה אלא רק "לפני הגדולים", וזו מידת חסידות שנוהגים בה "הקדושים שעומדים לפני ה' תמיד". ובוודאי אפשר להסתפק בכיסוי ביד.

• בשעת התפילה חובה לכסות את הראש, ולדעת האגרות משה, יתכן שאם התפלל ללא כיסוי ראש, תפילתו תועבה, וצ"ע אם יחזור ויתפלל, אך בשו"ת אז נדברו כתב שלא יתפלל שנית.

• גם בשעת אמירת ברכה חובה לכסות את הראש, אך בדיעבד יש לסמוך על דברי הלחם יהודה שלמד בדעת הרמב"ם, שכיסוי הראש לא מעכב בברכות.

• מעיקר הדין מותר לענות אמן על ברכה, גם ללא כיסוי ראש, אלא שעדיף לכסות את הראש ביד.

• מנהג הנשים שאינן מקפידות לכסות ראשן בתפילה וברכות, ויש להן על מה שיסמוכו.



ניצוק וקטפרס ומקוה רש"ב

הרב יואל שילה

רכסים, ארה"ק

טהרת המים שבצנרת

בנידון של טהרת מי הברזים ע"י חיבורן במשקה טופח בתוך הצנרת עד מקומות ההקוות הטהורים יש לעיין האם מה שחלק מהצנרת מונחת בשיפוע או אף אנכית – מבטל את חיבור המים בהמשך הצנרת – למקורות המים הטהורים, או שמאחר ואף שהמים בצנרת אנכית – אך היא סתומה [עד שיפתחו את הברזים כדי לאפשר זרימה בצנרת], ונמצא שהם כמים עומדים ולא כניצוק או קטפרס.

בפשטות אין מקום לומר שניתן לטהר מים באמצעות חיבורן בתוך הצנרת, שהרי חלק מהצנרת מונחת אנכית או אלכסונית, והרי שנינו (טהרות ח' ט') 'מקל שהיא מלאה משקין טמאין כיון שהשיקה למקוה טהורה דברי רבי יהושע, וחכמים אומרים עד שיטביל את כולה [כי חיבור בקטפרס איננו חיבור]; הנצוק [=הקילוח של הנצוק עומד באויר] (תוס' גיטין ט"ז.) [והקטפרס [=זרימה על מדרון משופע] ומשקה טופח – איננו חיבור לא לטומאה ולא לטהרה; בשולי הדברים, מבואר בכמה ראשונים (רש"י חגיגה י"ט., ועוד) ש'קטפרס הוא – מקום זקוף יותר מדאי' ולא בשיפוע קטן ביותר, אך המהר"ם שיק (יו"ד ק"צ) כתב שדעת כמה ראשונים אינה כן.

חומרת הדברי חיים במים הנמצאים בצינור אנכי

הבין מכאן הדברי חיים (יו"ד ב' פ"ח) שחיבור מים הנמצאים במקום אלכסוני או אנכי לא מטהר או מטמא, כלומר שאם קצה המים בתחתית הצינור משיקים למקוה – איננו מטהר את המים שבמקל [=הצינור], ואם טמא נוגע בקצה המקל – איננו מטמא את כל המים שבמקל; דבריו מתבססים על הבנתו שמה שהמים שבמקל אינם חיבור איננו רק מפני שהם בתהליך ירידה, אלא כי חיבור מים אנכי או אלכסוני איננו חיבור [ז"ל הד"ח "לא זה הסיבה שאינו חיבור בעבור שהוא נוזל ולומר דאם התחבול לפעול שיהי' עומד הוי חיבור א"כ למה משקין שבמקל אינם טהורים לחכמים מפני שהוא קטפרס הא בקל יוכל להתחבל שלא יזלו בהשקתן למקוה ובהדיא כתב הר"מ ז"ל שם בפירוש המשניות טהרות פ"ח משנה ט' וז"ל 'לפי שלא יטהרו המים כשיתערבו במי מקוה התערובות אלא כשידובק במי מקוה בשטח משטחי אלו מים הטמאים לבד כמו שהתבאר בביצה ולזה אם הי' אלו המים הטמאים באשבורן ומגיע קצתן בתוך המקוה הנה כל מי המקוה שטח משטחי אלו המים אשר בתוך הכלי כי האשבורן הוא כלי בלי ספק וזה מבואר אצל המאמינים',

עכ"ל (ואינו מטהר) אלא ודאי דמה שכתב ונוזל הוא לפרש תיבת קטפרס מה הוא אבל באמת אפילו התחבל שלא יהי' נוזל נמי אינו חיבור דהטעם הוא כל שאינו חיבור בטבעו שטח שוה אינו חיבור, כמבואר בריב"ש ז"ל"].

החולקים על הדברי חיים

אמנם, בתוי"ט מבואר שלא כדבריו, שביאר (טהרות ח' ט') "אף על פי שמצינו במשנה (כלים י"ז י"ז) 'מקל שיש בו בית קבול מזוזה ומרגלית' – בכאן אין נ"ל לפרש שהוא חלול ונתמלא בו מים, אלא מיירי שעל פני כולו נתמלא במשקים טמאים", כלומר לדעתו במשנת המקל המלא משקין שאינו חיבור לטומאה ולטהרה מפני השיפוע – לא מדובר בצינור סגור המלא משקין, אלא כשהמשקין זוחלין על פניו מבחוץ.

גם הנפש חיה (יו"ד ס"ה – קונטרס גלות עליות) התיר לטבול במקוה שמילאוה שאובין, כשהיא מוכשרת באמצעות צינור אנכי שקצהו התחתון מונח באוצר תחתון כשר – כי הבין שפסול חיבור קטפרס הוא רק כאשר המים זוחלים על המדרון, ולא כאשר עומדים עליו.

גם דוגמאותיו של רש"י (גיטין ט"ז). לניצוק וקטפרס הן של מים שבתנועה ולא מיירי במים עומדים "כגון המערה מכלי טהור לכלי טמא ונצוק הקלות מחבר משקה שני הכלים – אינו חיבור לטמא משקין העליונים, וכן הקטפרס אם העבירו דרך דף הנתונים במדרון והתחתונים מחוברים לטומאה – אין העליונים טמאים, וכן אם היתה עריבה ארוכה ובשני ראשיה משקין אחד טמא ואחד טהור ומשקה טופח מחברן – אינו חיבור לטמא הטהורים, וכן לטהרה".

ראיית הדברי חיים

דברי הד"ח מתבססים גם על גירסתו בפיה"מ לרמב"ם (טהרות ח' ט') "לפי שלא יטהרו המים כשיתערבו במי מקוה התערובות אלא כשידובק במי מקוה בשטח משטחי אלו מים הטמאים לבד" – והבין שכוונת הרמב"ם להחמיר שאין חיבור אלא בקו אופקי ולא אנכי; אמנם, התרגום המדויק לדברי הרמב"ם הוא "אבל אם היה מקום אשבורן ובו משקין, בין משקה טופח או יותר, משתגע טומאה במקצתו נטמא כולו, וכן אם הגיע מקצתו במקוה טהר כולו, לפי שאין טהרת המים שיתערב לגמרי במי מקוה אלא אם נוגע במי המקוה בחלק של פני אותן המים הטמאין בלבד כמו שנתבאר בביצה, ולפיכך אם היו המים הטמאין באשבורן והיה מקצתו בתוך המקוה הרי כבר הציף מי המקוה חלק של פני אותן המים שבתוך הכלי, מפני שהאשבורן הוא כלי בלי ספק, וזה פשוט עם ההתבוננות. והלכה כחכמים" – כלומר, כוונתו שכדי לטהר לא צריך שיתערבו,

אלא די בנגיעה, ואין מדבריו ראייה שטהרת מים היא רק באותו מפלס (ע"כ מדברי הרב עזריה אריאל שליט"א). אמנם מודה הדברי חיים שחיבור אנכי נחשב חיבור כאשר המקואות אינם רחוקים זה מזה [כך שעומדים באויר רק מכח תחבולה] וכל המקוה נתערבה, כגון שכל המים העליונים נוגעים בתחתונים אלא שמפסיקים ביניהם נסרים שאינם פלים; וכן מיקל לבנות במקום הצורך מקוה עם צינור אנכי אם מתחילה הכשירו את השאובין בהמשכה.

עוקת המערה

עוד שנינו (מקואות ו' א') 'עוקת המערה אין מטבילין בה אלא אם כן היתה נקובה כשפופרת הנוד' וסייג רבי יהודה שמה שהצריכו חיבור כשפוח"נ לעוקת המערה הוא דוקא 'בזמן שהיא מעמדת עצמה, אבל אם אינה מעמדת עצמה מטבילין בה כמה שהיא', וביאר הרמב"ם (בפיה"מ ובמקואות ח' ב', ד', שו"ע ר"א נ"ט) שעוקת המערה היא 'גומה תחת קרקע המקוה, כעין מחבוא' – ולכן נחשבת כמקוה אחרת הזקוקה לחיבור כשפוח"נ ולא די בחיבור כלשהו, כמו ב'חורי המערה'; והסביר את כוונת רבי יהודה, שאם הרצפה המפרידה בין המקוה לעוקה אינה חזקה כדי לאפשר טבילה עליה ללא נפילתה – הרי שגם העוקה נחשבת מכלל המקוה – הרי שאף שהעוקה נמצאת תחת רצפת המקוה מימיה נחשבים כמחוברים. בפשטות מה שמותר להטביל בעוקה הוא אפילו כשאין בה מ' סאה מים, כי החיבור למקוה הופך אותה לחלק מהמקוה, ומה שלא הקשו כיצד יש כאן חיבור – הרי זה ניצוק? מסתבר שמאחר והמים עומדים בצינור האנכי המחובר בין המערה ובין העוקה – אין זה ניצוק.

טהרת מקוה באמצעות צינור

לכאורה הדברים מפורשים במשנה (מקואות ו' ח') שניתן להכשיר מקוה טמא על ידי השקתה למקוה טהורה באמצעות צינור מזו לזו למרות שהצינור מונח בשיפוע 'מטהרים את המקואות העליון מן התחתון... מביא סלון של חרס, ומניח ידו תחתיו עד שהוא מתמלא מים, ומושכו ומשיקו...', וביאר הר"ש שהקילו בשאובה דרבנן בחיבור קטפרס [לא איירי הכא בחסר אלא בשלם, אלא שהוא שאוב ומשיקו לכשר להכשירו, וסגי בכחוט השערה דהקילו בשאיבה דרבנן... ושוא מטעם זה לא חיישינן בסילון אפילו יהא קטפרס"; נחלקו האם כוונתו ב'שאיבה דרבנן' רק כשמיעוט השיעור הוא שאובין, או אפילו כשכל המקוה עשויה משאובין – והחשיב את פסול שאובין כדרבנן (ומה שבפרק א' הר"ש החשיב שאובין כפסול דאורייתא – אינו מפני השאיבה בכלי אלא מפני שהווית המקוה היתה ע"י מק"ט, ואה"נ כשהשאיבה בכלי שאיננו מק"ט, או שלאחר השאיבה המים נמשכו למקוה – אינו פסול מדאורייתא, עיי"ש), ולכאורה

כך רהיטת דבריו, ומ"מ, במקואות שלנו המים בד"כ מגיעים לאוצר בדרך המשכה – וממילא נחשבים כשאובין מדרבנן בלבד, שמודה הר"ש שמועילה בהם השקה בקטפרס] – ושמענו מפירושו ש'קטפרס' הוא גם כשהמים נמצאים בצינור סגור [אם היה מדובר בתעלה פתוחה – הרי שלא היה מועיל להניח ידיו תחתיו עד שיחבר בין המקואות] – אך עדיין גם בצינור סגור זה המים אינם נחים אלא יורדים בלי מעצור, ואין ללמוד מכאן שכשמים נמצאים בצינור משופע שתחתיתו סגורה – שיחשב כקטפרס שאינו חיבור.

מקואות במפלסים שונים

התו"ט כתב "ולענין קטפרס משמע מדברי התוס' (גיטין ט"ז. ד"ה הנצוק) דכשהמים סופן לירד ודאי וליפול למקוה הוו קטפרס חבור [ומה"ט אפי' גוד אסיק נמי איכא למימר במקום שהוא בכה"ג – כיון שהעליון ראוי ודאי לירד]". תוס' הקשו על מ"ש שהנצוק והקטפרס אינם חיבור לא לטומאה ולא לטהרה, ופירש"י שניצוק וקטפרס אינם יכולים לחבר שתי מקואות חסרים, והקשה ר"ת שהרי לכו"ע מועילה טבילה כשבבריכה העליונה יש מ' סאה מי גשמים וממנה יורדת חרדלית [=זרם (רש"י חולין ל"א:)] של גשמים לבריכה תחתונה שאין בה מ' סאה, כי אומרים 'גות אחית' [ומחלוקת ר"מ ור"י (בחגיגה י"ט)]. היא רק בטבילה בבריכה העליונה שאין בה מ' סאה – האם אומרים גוד אסיק מבריכה מלאה תחתונה לחסרה עליונה] – אף שזה קטפרס, וביאר ר"ת שקטפרס מועיל דוקא כשבעליונה יש מ' סאה, אבל אם שתיהן חסרות – אין מועיל חיבור בקטפרס 'אבל שתי גוממיות שאין בשום אחת מקוה שלם – לכ"ע אין מטבילין אף בתחתונה' [כלומר, לשוויי מקוה אחת אינו מועיל חיבור בקטפרס, אלא רק להכשיר את המקוה החסרה התחתונה מהעליונה]; ועוד הקשו תוס' כיצד אמר רבי יהודה שקטפרס אינו חיבור בעוד הוא עצמו אמר שכשיש מקוה בשיעור מ' סאה מצומצם, והטובל הראשון יוצא מהמים בעוד הטובל השני עדיין במים 'אם היו רגליו של ראשון נוגעות במים – אף השני טהור', ויישב ר"ת "דכיון שהמים שעל הראשון סופן ליפול ולירד למקוה – הוי קטפרס חבור, ומיהו נצוק גרוע מקטפרס – לפי שהקילוח של הנצוק עומד באויר ולא הוי חבור אפילו סופו". גם מסוגיא זו לא מצאנו ראייה שכשמים עומדים בצינור סגור אנכי או אלכסוני – שלא יחשב חיבור.

גישתא ובת גישתא

יש גם ללמוד את סוגיית גישתא (ע"ז ע"ב:) "ההוא גברא דאסיק חמרא בגישתא ובת גישתא, אתא עובד כוכבים אנח ידיה אגישתא, אסריה רבא לכוליה חמרא, א"ל רב פפא לרבא, ואמרי לה רב אדא בר מתנה לרבא, ואמרי לה רבינא

לרבה – במאי, בנצוק? שמעת מינה נצוק חיבור? שאני התם דכולי חמרא אגישתא ובת גישתא גריר", הרי שהביאו ראיה ל'ניצוק' מיין שעומד בצינור סגור – אלא שיש לדחות שלא מדובר ביין שנח מעצמו בצינור משופע, אלא הוא רק נח באופן זמני מכח ידו של הנכרי, וכשיסיר את ידו היין יקלח מהצינור. ביארו תוס' (ע"ז נ"ט: ד"ה אמר, וכן רש"י ע"ז ע"ב:) את המציאות ש'גישתא' הוא קנה חלול ארוך התחוב בחבית היין אך לא מגיע לתחתיתה, ובראש הקנה מודבק קנה חלול קצר המכונה 'בת גישתא', שכשמוצצים את האויר מהקנה הקצר – היין נשאב מהחבית [ע"י יצירת וואקום], וממשיך לקלח עד שמפלס היין בחבית יגיע לתחתית הגישתא, או עד שיחסמו את פתח היציאה עד שישאבו שוב את האוויר מהקנים, והנכרי חסם את פתח היציאה 'ועובדא הוה דאנח עובד כוכבים ידיה אבת גישתא', ורבה אסר את כל היין שבחבית, והקשה רב פפא כיצד מגע הנכרי יכול לאסור את מה שבחבית – הרי זה רק חיבור בניצוק? והשיב רבה 'שאני הכא דכולי חמרא אבת גישתא גריר', ומפרש ר"ת שרב פפא תמה מדוע לאסור גם את היין שתחת החלק התחתון שבגישתא – שאינו עתיד לצאת 'על יין שאין הגישתא מגעת שם היה שואל כי בדעתו אין לאסור רק עד מקום שהגישתא מגעת', והשיב רבה שכל היין שבחבית מתנועע 'שכל יין החבית מתנועע ביציאתו לחוץ... כולו מתנועע לעלות ולצאת' [ועוד הביאו תוס' את ר"מ מקוצי שפירש שהגישתא מגיעה לתחתית החבית, דלא כר"ת, וגם כתבו שאם הנכרי נוגע בקילוח היוצא מהבת גישתא – לא אוסר את מה שבחבית].

ניצוק וקטפרס

עוד הקשו תוס' (גיטין ט"ז.) מדוע הגמ' קוראת לזה 'ניצוק' ולא 'קטפרס' – הרי המים זורמים על הצינור ולא מקלחים, וביארו שמאחר ומקום המגע של הכותי הוא לאחר תחילת הירידה, הרי שהיין שנוגע בו לא יכול לחזור לחבית בשל השיפוע היורד, ואם כך הוא כניצוק "דכיון דמה שנגע בו הכותי, דהיינו בקצה העליון דאין סופו ליפול בתוך חבית כיון שראשו אחד מונח על גישתא – ולהכי לא עדיף מנצוק" [גלענ"ד שמה שר"ת השתמש בלשון 'דהיינו בקצה העליון', וכן רש"י כתב 'נגע בראש זה המקלח' – אין כוונתם שנגע בחלק העליון, אלא בפתח המקלח, שהוא ראש הבת גישתא (והוא גבוה יותר מפתח הגישתא התחתון)]; אמנם, יל"ע בדברי תוס', שהרי גם מים המחליקים על משטח משופע קרויים 'קטפרס' ולא 'ניצוק', ולכאורה היישוב היה צ"ל שהגמ' מביאה ראיה ל'ניצוק' כי הנכרי לא נוגע ביין שבתוך הקנה, במעלה הבת גישתא, אלא סותם את פתחה התחתון – שממנו היין נשפך לאוור, דהיינו 'ניצוק'; נמצא שהשימוש במושג 'ניצוק' לא היה על היין הנמצא בגישתא, כלומר בקנה העולה מהחבית, אלא בבת

גישתא – כלומר ביין היורד בצינור הפתוח, ואין ראייה מכאן שמים העומדים בצינור משופע סגור נחשבים כניצוק.

מקוה רש"ב

האדמו"ר הרש"ב חידש בניית מקוה של מים שאובין המוכשרים באמצעות אוצר גדול הנמצא מתחת לרצפת המקוה, ופתוח אליה בשיעור טפח על טפח, ובכך הרויח את שימור מי הגשם לזמן רב, כי הניח שהמים החמים שבמקוה לא ירדו לאוצר שהרי מים חמים קלים יותר מהקרים. למקוה זו קמו מפקפקים הטוענים שאין במבנה זה רווח שהרי המים החמים לא לעולם ישארו חמים, ואז יתחלפו במי הגשם שבאוצר, וכתב בשו"ת שבט הלוי (ה' קכ"ח) שניסוי הוכיח שתוך זמן קצר מי האוצר יוצאים למקוה; עוד כתבו שלא רק שלא הרויחו אלא אף הפסידו, כי פתח האוצר התחתון גורם לשקיעת רפש ולכלוך מרובים לאוצר ובכך גם מי המקוה לוקים, ועלול אף להיווצר מצב שמקום רב באוצר יתפס ע"י הרפש והכלוך ולא ישאר באוצר מקום למ' סאה מים כשרים, ומי המקוה השאובין לא יוכשרו, ח"ו, וכבר ארעו דברים מעולם [אם כי שמעתי ממומחה מקוואות ותיק בחו"ל שחזרו ובודק את המקוואות שבנה לאחר שנים, ובכל סוגי המקוואות מצא פסולים חמורים, פרט למקוואות רש"ב שמעולם לא נפסלו – אם היה בהן אוצר גדול מאד]; הפתרון שהעלו לחשש זה הוא באמצעות בניית אוצר נוסף שיכשיר את המקוה בהשקה צדדית.

עיקר הפולמוס כנגד מקוואות רש"ב נובע מחמת העובדה שבמקוואות אלו נקב ההשקה הוא אנכי [עומד], ונמצא שההכשר תלוי במחלוקת הנפש חיה והדברי חיים באם השקה אנכית נחשבת כקטפרס, וממילא טענו המערערים שאם חיבור זה אינו חיבור – הרי שמעבר המים מהמקוה לאוצר בעת הטבילה נחשב כזחילה למקום אחר שאינו מעורב עם המקוה, ושיש לחוש בזה משום זחילה הפוסלת (האריכו בחוברת 'להבדיל בין מים למים').

זחילה ממקוה למקוה

א' – כתב החזו"א (ליקוטים ו' ב') שמאחר ושנינו (מקוואות ו' ז') 'ערוב מקוואות כשפופרת הנוד' – לכן פשוט שמותר לטבול במקוה למרות שהמים זוחלים ממנה למקוה המושקת לה כשפופה"נ, בין כשזוחלים מחמת שהמפלס עולה בעת הטבילה, ובין כשזוחלים מחמת שמוסיף לה מים בעת הטבילה.

ב' – אמנם אם המים נגבהים מחמת הטבילה וזוחלין למקוה אחרת דרך נקב גבוה מעל מפלס המים, כך שיוצאים למקום שלא יוכלו לחזור ממנו למקוה – נחשבת כזחילה הפוסלת אף אם שיעור הנקב כשפופה"נ [וחידש החזו"א שכל זאת

כשהמים יוצאים ב'ניצוק', כלומר בקילוח למרחוק, שמאחר ואין לניצוק שם מקוה כפי שפסול להטביל בו מחט – הרי שהמים זוחלין למקום שאינו חלק מהמקוה, ונחשבת זחילה הפוסלת, אך אם המים נגררים על הכותל – שאז דינו כקטפרס שיש מקום להקל שנחשב כמקוה – הרי שאינם נזחלים למקום שאינו מהמקוה, וכשר, וצ"ע (ולסברת החזו"א לכאורה אם המים נמוכים, ומפלסם בנקב המחברם לאוצר ההשקה אינו מגיע לגובה כשפוח"נ – יש מקום להתיר, דלא גרע מחיבור קטפרס, אלא שנשאר בצ"ע).

ג' - אם המים יוצאים ממקוה למקוה דרך נקב שאין בו כשפוח"נ: לדעת המהרש"ק (שירי טהרה כ"ג, ל"ט-מ"א, ועוד תשובות) נחשבת כזחילה ממקום למקום באותה מקוה – שאינה פוסלת, וכן התיר למעשה בהוראת הבית אפרים – כי סברו שחיבור כשפוח"נ נצרך רק כדי להכשיר מים פסולים, אולם לבטל זחילה די בחיבור כחוט השערה; אמנם הבית שלמה (יו"ד נ"א-נ"ב, ס"ב) התיר רק כשהנקב בעומק המים – שאז הזחילה אינה ניכרת, ובפרט בזחילה מעל מ' סאה, וכתב החזו"א (יו"ד קכ"ז ב', מקוואות ליקוטים ו' ב') שלמרות שלסברת הבית שלמה אין יסוד בגמרא ופוסקים, אבל גם אינו מוכרע לאיסור – כי מכל מקום כל המים נמצאים במקום כינוס, ומעבר הגבוהים לנמוכים לא נחשב זחילה.

ד' - וכן שנינו (בהמשך המשנה) 'מחט שהיא נתונה על מעלות המערה: היה מוליך ומביא במים – כיון שעבר עליה הגל טהורה' – והריב"ש למד מכאן שזחילה שיוצאת וחוזרת למקוה איננה פוסלת, אך עדיין י"ל שזה דוקא מאחר ובחיבור מעל מדרגה די כקליפת השום ואין צורך בשפוח"נ, ועדיין אין לנו ראיה שהזחילה לא תפסול גם כשהמים הולכים למקום שאינו מושק עם המקוה כראוי, כגון בנקב באמצע הכותל פחות מכשפוח"נ.

ה' - לכל הדעות אין לחוש למה שהמים הולכים בעת הטבילה לחרכים שמאחורי הקרמיקה, ולנקבים הקדוחים בכותל המקוה, ולבין סדקי הרדיאטור, וכל כיו"ב – מאחר ומקומות אלו הם כחורי המערה שדי להם בחיבור כלשהו כדי להחשב כחלק מהמקוה, וכיו"ב שנינו (מקוואות ז' ז') עצה להגבהת המפלס במקוה שמימיה רדודים 'מקוה שמימיו מרודדין: כובש אפילו חבילי עצים אפילו חבילי קנים כדי שיתפחו המים – ויורד וטובל' – אף שהמים נכנסים בעת הטבילה לבין העצים, ואף שהמים זוחלים למקום שאינו מושק כשפוח"נ – הזחילה לא פוסלת שהרי בין העצים נחשב כ'חורי המערה', שדי להם בחיבור כלשהו (ועי' בחזו"א מקוואות תנינא ט' י"ב, ואכמ"ל).

אמנם נראה שיש להקל בזה מכמה צדדים, וכן כתבו כמה פוסקים שאין לאסור את הטבילה במקוואות אלו, או מפני שסברו שגם הדברי חיים מודה להתיר

בחיבור זה שאינו באמצעות צינור ארוך (אמרי יושר ב' ע"ג ד', דברי יואל יו"ד א' פ' ב', אג"מ יו"ד ג' ס"ה), או מפני שסברו שיש להורות כנפש חיה כאשר השאובין נכנסו בדרך המשכה (שו"ת להורות נתן ד' ע"ט, וכ"כ הדברי חיים עצמו יו"ד ב' פ"ח), ומקוה זו דומה למה ששנינו (מקואות ו' א') שטובלים במקוה אף שמושקת לעוקת המערה – שפירש הרמב"ם שהיא אוצר תחתון הפתוח למקוה כשפוח"נ, וכן המנהג הרווח להתיר.

לסיכום – אף שאין להרהר ולערער אחר הטובלים במקוואות רש"ב כי מעיקר הדין יש להכשירם, אך נראה שלא כדאי לבנות מקוואות אלו במקום שלפי הצפוי לא יהיה פיקוח רבני מתמיד מפני מילוי האוצר ברפש, וגם אין לבנותם במקומות שאינו מקובל לבנות מקוואות אלו – כי אינו ראוי לבנות מקוה שהטבילה בה תגרום לנקיפות לב; כך גם אמר הרב משה טנדלר בשם חמיו, האג"מ, שאף שאין שום עניין הלכתי דווקא בבור ע"ג בור, אבל היא כשרה, וכדי שלא לפצל את הקהילות השתדל שכשהתייעצו בו כיצד לבנות בארה"ב – שיעשו גם בור ע"ג בור וגם אוצר מהצד.

אמנם, לכאורה יש להציע שינוי קל במבנה האוצר במקוה רש"ב, שבעטיי יבטל מאליו הערעור על מקוואות אלו:

לענ"ד נראה שהמעוניינים לבנות מקוה רש"ב באופן שלא יהיה עליה כל פקפוק – יכולים לבנות אוצר תחתון רחב יותר מהבור העליון, ובקצהו ארובה העולה מעט – ומנוקבת כשפוח"נ כמה ס"מ מעל תחתית בור הטבילה [התחתית תהא סגורה ללא נקב, פרט לפתח הכניסה לאוצר – שהוא סתום לגמרי בד"כ] – כך שהרפש כמעט ולא ירד למטה, וגם ההשקה תחשב כצדדית ולא כאנכית, ועם זאת בעת החלפת מי העליונה – כמעט ולא יוחלפו מי האוצר.

בהצעה זו איננו דומה להשקה דרך צינור אנכי – שנחלקו הדברי חיים והבית שלמה, מאחר וכאן בור הטבילה מושק מן הצד ולא כלפי מטה, לפתח שכלל אין לו תחתית, והוא שוכן ממש מעל האוצר התחתון – שבזה גם הדברי חיים החשיב כחיבור; ממילא האוצר התחתון יחשב כמקום שלכו"ע מושק למקוה, ולכן מעבר המים בין המקוה לאוצר התחתני לא יחשב כזחילה למקום שאינו מושק; ונמצא שההשקה היא הצידה ולא למטה – ובזה אין בית מיחוש.

טבילה במקוה בעת שמימיה נשאבים

כל זאת כדי להבין האם מים העומדים בצינור משופע סגור הם בכלל ניצוק, והתבאר שאין מקור ברור להחשיבם בניצוק או קטפרס; ויש לדון האם מותר לטבול במקוה בעת שמימיה נשאבים החוצה, ובפשטות אף שהשאיבה בצינור

החוצה לכאורה נחשבת כ'ניצוק', אך המים הנותרים במקוה, שבהם טובלים, הם קוויים במקוה, ואפשר לטבול בהם; בפשטות, אפילו לשיטת הגר"א שבמים הנמצאים בתנועה אין שיעור ארבעים סאה אלא אם כן ניצוק נחשב חיבור – אך אין זה שייך למים שעדיין נמצאים בכלי – שהכלי מצרף אותם; וכל סוגיית גישתא עוסקת ביין הנשפך החוצה, ודנה האם נגיעת הנכרי ביין הנשפך אוסרת גם את היין שעתיד לצאת, אך היין שבתוך החבית הוא לא ניצוק ולא קטפרס, אלא נוזל כנוס בתוך כלי; בפשטות אם חבית היין היא כלי חרס, ושרץ באוירה, מובן שכולה נטמא, והוסיף הגר"מ קורן שליט"א שנראה לו פשוט שמדאורייתא טמא שנגע במים שבכלי או בבריכה סגורה בעת ששואבים ממנה בצינור – הרי הוא מטמא את כל המים ולא רק את הטיפה שנגעה בה [וכן הדין גם מדרבנן, שאמנם מטמאין את כל המשקה, שהרי כל טיפה נעשית תחילה, אך נפק"מ בטבול יום שאינו מטמא אלא טיפה שנגעה בה ולא גזרו רבנן, אך הכלי מצרף את כל המים מדאורייתא; ובאמת צריך לברר אם יש מקור לשאלה, כלי חרס שנקוב במוציא משקה בלבד, או אף יותר, אך עשוי לזיתים ואינו נקוב כמוציא זית, והיה בו נוזל שנוזל החוצה בקטפרס – האם הוא בכלל 'כל אשר בתוכו יטמא'], ולא כמו שנוהגים להחמיר, שמשוהפעלה המשאבה, אין טובלים יותר במקוה.

אמנם מצאנו בחזו"א (שו"ת וחדושים קע"א) שדן לגבי מים הנשאבים ממקוה באמצעות משאבה חשמלית לבריכה חיצונית המלאה חצץ וסיד, כדי לנקותם, ולאחר הסינון המים נשאבים בחזרה לבריכה הראשונה, וכתב שאין לטבול במקוה בעת השאיבה מחשש זוחלין [אלא שהוסיף שאפשר להשתמש במשאבה בשעה שאין טובלים, ואין צריך לחוש שישכחו ויפעילו אותה בעת שטובלים], אך בסוף נשאר בצ"ע שמא אין זו 'זחילה', ובפשטות טעמו מאחר והמים יוצאים לא מחמת פגם באשבורן אלא מכח חיצוני [כמו שאדם היה מוציא מים בדלי בעת שחברו טובל – שבפשטות איננה נחשבת כטבילה בזוחלין] 'דאפשר זוחלין ע"י כח חיצוני לא מקרי זוחלין, וצ"ע בזה', אך בהנהגה למעשה החזו"א (דינים והנהגות יו"ד ב' ט"ז) הכשיר לדינא שאינו נחשב 'זחילה' 'העידו משמו שבשעה ששואבין המים מן המקוה בצינור המרוקן את המקוה על תכונת גישתא ובת גישתא לא הוו המים שבמקוה זוחלין דהו"ל כמו שאדם שואב את המים".



הערות על שו"ע אדה"ז – או"ח סי' שנ"ח

הרב יוסף יצחק שמוקלער

מח"ס בעומקה של הלכה

נו"נ בישיבה

סעי' ג': כתב אדה"ז בשולחנו, סי' שנ"ח סעי' ג', "וסמכו חכמים שיעורים אלו לשיעורי חצר המשכן לפי שכל מלאכת שבת והלכותיה אנו למדין ממשכן וחצר המשכן גם כן לא היה מוקף לדירה והיו מטלטלין בכולו לפיכך לא רצו חכמים לאסור עד שיעור זה ועד בכלל אבל יותר משיעור זה אפילו משהו אסור לטלטל בו אלא בד' אמות וכן להוציא מחצר לתוכו ומתוכו לחצר", ומקור הדברים הוא בגמרא עירובין (כ"ג רע"ב), "מנא הני מילי אמר רב יהודה דאמר קרא אך החצר מאה באמה", וכו'.

אמנם בהגמרא אינו ברור מה אנו למדים ומה סמכו מחצר המשכן, האם האיסור והחומרא (דיותר מב"ס אסור) או ההיתר והקולא (דב"ס ופחות מותר)?

מלשון אדה"ז, "לפיכך לא רצו חכמים לאסור עד שיעור זה" רואים, שהלימוד והסמך הוא להיתר. דבעצם ה' ראוי לאסור ב"ס (וקצת פחות מב"ס), דגם זה נקרא היקף גדול ומתחלף ברה"ר (אדה"ז סעי' א'), אלא מכיון שחצר המשכן לא היה מוקף לדירה והיו מטלטלין בכולו, לכן לא אסרו חכמים ב"ס (ופחות) רק יותר מב"ס.

ועד"ז יתבאר הדין "ובלבד שלא יהא ארכו יתר על פי שנים ברחבו אמה אחת" (אדה"ז סעי' ב') דאז אפי' ב"ס אסור. דהביאור בזה הוא, דבעצם ה' צריך להיות ב"ס אסור, אלא דחצר המשכן מתירו, כשהוא בדוגמת חצר המשכן, אבל כשאינו בדוגמת חצר המשכן, אזי גם ב"ס נאסר.

ועפ"ז אולי יש לבאר סברת השו"ט, בפחות מב"ס וארכו יתר ע"פ שנים ברחבו, בהאם נאסר – ראה עירובין כ"ה: תוד"ה קרפף בב' התירושים שם. דע"פ הנ"ל י"ל דיסוד השו"ט הוא איזה קרפף בעצם דומה לרה"ר והי' צריך להיות אסור, ורק שחצר המשכן מתירו, דאם נאמר שזהו בב"ס דוקא, אזי פחות מב"ס מותר מצד עצמו, לכן אפי' כשאינו דומה לחצר המשכן מותר.

ואם נאמר שגם פחות מב"ס קצת דומה לרה"ר, ומצד עצמו ה' צריך להיות אסור, רק שחצר המשכן מתירו, אזי גם התם בעינן שיהי' בדומה לחצר המשכן'.

ומקור אדה"ז ללמוד דהסמך דחצר המשכן הוא להיתר ולקולא הוא מהרמב"ם

(1) ועפ"ז לכאורה יש לדייק מאדה"ז שסובר שגם בפחות מב"ס כשארכו יתר ע"פ שנים ברחבו

(הל' שבת פט"ז ה"ד), "מקום שלא הוקף לדירה שיש בו בית סאתיים אם היה אורכו כשניים ברוחבו כדי שיהיה מאה על חמישים כחצר המשכן, מותר לטלטל בכולו. אבל אם היה אורכו יתר על שניים ברוחבו אפילו אמה אחת אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות. שלא עשו בית סאתיים שתשמישו לאוויר כשאר החצרות, אלא מחצר המשכן", שהרמב"ם נותן טעם לדבריו מדוע ב"ס כשאנו בדוגמת המשכן אסור.

ומסביר, כנ"ל שמצ"ע הי' צריך להיות ב"ס אסור "שלא עשו ב"ס שתשמישו לאוויר (שאנו מוקף לדירה) כשאר החצרות (שמוקפות לדירה, כלומר שלא אסרו ב"ס שאינו מוקף לדירה) אלא מחצר המשכן", דחצר המשכן מתירו, לכן כשאנו בדוגמת המשכן שאין כאן סיבה להיתר, נאסר.

סעי' ד': "אבל לטלטל מהבית לקרפף וכיוצא בו או ממנו לבית אין עירוב מועיל ואפילו הם של אדם אחד אסור מדברי סופרים מפני שהוא כמוציא מרשות לרשות חוץ מן הרחבה שאחורי הבתים שהוא רשות אחת עם הבתים כמו שיתבאר בס' שני"ט, כלומר, רחבה שהיא ב"ס או פחות, דינה כחצר, ומותר לטלטל ממנו לבית, ורחבה שהיא יותר מב"ס דינה כקרפף ואסורה. ומקור הדברים הוא מח' הריטב"א, מובא בב"י סוס"י שני"ח.

וצ"ב ממ"נ, אם רחבה נחשבת הוקף לדירה אזי אפי' ביותר מסאתיים תשתרי, ואם אינו נחשב הוקף לדירה אזי אפי' בסאתיים או פחות תאסר, מהו הסברא והטעם לחלק בין סאתיים ליותר מסאתיים?

ואולי יתבאר זה ע"פ מ"ש אדה"ז כאן, דבקרפף יותר מסאתיים שלא הוקף לדירה שדינו ככרמלית מבאר אדה"ז (בסעי' א') שהוא מטעם "שכיון שאינן עשויין לדירה מתחלפין הן ברה"ר אם הן היקף גדול" [והמקור לזה הוא רש"י (בעירובין ס"ז): ד"ה לעולם ארישא "דשויוה רבנן ככרמלית לענין טלטול משום דמחוסר דירה ומיחלף ברה"ר"]. ובקרפף סאתיים או פחות שאינו מוקף לדירה מבאר אדה"ז (בסעי' ד') הטעם "מפני שהוא כמוציא מרשות לרשות" [והמקור לזה הוא רש"י (עירובין כ"ג סע"ב) דבית וקרפף שתי רשויות הן], הרי מכיון שיש להם ב' טעמים נפרדים י"ל דגם גדרם נפרדים.

דהיסוד והטעם לקרפף ב"ס הוא, מפני שמוציא מרשות לרשות "לפי שמקום זה שלא הוקף לדירה הוא רשות בפ"ע מוחלקת מהבית שהוא מקום דירה ממש"

– אסור, שהרי כותב "לפיכך לא רצו חכמים לאסור עד שיעור זה ועד בכלל", דחצר המשכן הוא הטעם שלא אסרו הן ב"ס והן פחות (קצת) מב"ס.

ולהעיר משו"ת צ"צ או"ח סי' ל"ט אות ג' ד"ה "אך" בתחילתו. ועצ"ע.

(אדה"ז סעי' ד'). דבאיכות הם מחולקים, הבית הוא דירה ממש, והקרפף לא הוקף לדירה, וכשמוציא מהבית להקרפף הוא דומה למוציא מרשות לרשות, לכן הגדר של קרפף, הוא "לא הוקף לדירה כלל", דאזי הוא הקצה השני ממש, והבית הוא הקצה האחר דהוא דירה ממש, אבל רחבה, אה"נ שאינו לכניסה ויציאה תמיד (אדה"ז סעי' א') ולכן נחשב לא הוקף לדירה אבל קצת השתמשות יש בו שהרי הוא מאחורי ביתו לכן הרחבה אינו נחשב הקצה השני דלא הוקף לדירה כלל, ואינו כמוציא מרשות (דירה) לרשות (שאינו דירה) "שהוא רשות אחת עם הבתים" (אדה"ז סעי' ד'), "לפי שאינה רשות מחולקת מן הבית כמו קרפף אף על פי שלא הוקפה לדירה" (אדה"ז סי' שנ"ט ס"א).

ועד"ז יתבאר דברי התוס' (עירובין צ. ד"ה הכא שהוא הוא מקור דברי הריטב"א) שכותב "וי"ל דדירת גג הוא טפי דירה מבקרפף, לענין כשאנו יותר מב"ס", דלענין שאינו יותר מב"ס דאזי הגדר הוא מרשות לרשות הגג אינו נחשב רשות מחולקת, באיכות דקצת שם דירה עליו.

ואם כנים הדברים, יש לבאר עוד ענין דאדה"ז כותב (בסי' שנ"ח סעי' י"ז) "וכל זה בקרפף יותר מבית סאתים שנזרע אבל אם אין בו אלא בית סאתים ונזרע אפילו כולו יש להסתפק אם הזרעים מבטלים הדירה", דאדה"ז מסופק בהא שהזריעה מבטלת הדירה האם הוא דוקא בקרפף יותר מב"ס או גם בב"ס או פחות.

ומקור הדברים הוא בהרא"ש (עירובין פ"ב אות ב' קרוב לסופו) שכותב בפשיטות להחמיר, ואח"כ מביא דרש"י מיקל בזה. וצ"ב מהי ההסברה בזה, הרי אם זרעים מבטלים הדירה, מה לי דירת ב"ס מה לי דירה יותר מב"ס [ממ"נ, אם הזרעים מבטלים יותר מב"ס תבטל גם בב"ס, ואם אינו מבטל בב"ס שלא תבטל דירת יותר מב"ס]?

וע"פ הנ"ל דב"ס ויתר מב"ס, הגם דבשניהם בעינן שיהיו מוקפים לדירה הרי החילוק ביניהם אינו רק בכמות שזהו מקום ב"ס וזהו מקום יתר מב"ס אלא שחלוקים גם בגדרם (כמו שחלוקים בטעמים) דבב"ס בעינן לא הוקף לדירה כלל וביתר מב"ס בעינן רק שלא הוקף לדירה יתבאר היטב דהספק הוא דמכיון שאיתמר דהזריעה מבטלת הדירה דיתר מב"ס (דהתם בעינן דירה יותר), עדיין אין הכרח גמור שיבטל הדירה דב"ס (דהכא לא בעינן דירה כ"כ). והסברת הספק היא, אם הזריעה מבטלת הדירה לגמרי ולא נשאר כלום מהדירה, אזי כמו שמבטלת דירת יותר מב"ס ה"ה שמבטלת דירת ב"ס. אבל אם הזריעה מבטלת קצת הדירה ועדיין נשאר קצת שם דירה, אזי י"ל דמבטלת דוקא דירת יותר מב"ס דבעינן דירה גמורה ולא דירת ב"ס שמשפיק דירה במקצת (דעדיין אינו רשות אחרת לגמרי).

אמנם לכאורה יש לשדות נרגא בהנ"ל (בהסברת החילוק בין ב"ס שנזרע, ליתר

מב"ס שנזרע), שהרי המקור לסברא זו הוא פרש"י בדעת ר' יהודא בן בבא (משנה עירובין כג). שב"ס ופחות צריך הוקף לדירה, ואל"כ נחשב ככרמלית, ואעפ"כ מועיל שומירה ובית דירה בגינה. רואים שבב"ס מועיל הוקף לדירה אפי' כשנזרע (וכמ"ש הרא"ש פ"ב סי' ב', והתוס' ישנים כ"ג: ד"ה נזרע), הרי בלי הדירה הי' נחשב ככרמלית לריב"ב, ואעפ"כ מועיל הדירה בב"ס, ובע"כ דהחילוק אינו בין דין כרמלית לדין קרפף ב"ס אלא החילוק הוא בין מקום סאתיים למקום שהוא יותר מסאתיים. ולכן גם לריב"ב הסובר שמקום סאתיים שלא הוקף לדירה נחשב ככרמלית, מועיל הוקף לדירה בגינה, משום שב"ס בטל דירתו ע"י זריעה. וצ"ע בכ"ז.

סעי' ו': "ואפילו קרפף וכיוצא בו אם הקיפו מחיצותיו לדירה דינו כחצר לכל דבר בין להתיר הטלטול בתוכו יותר מד' אמות אפילו הוא יותר מבית סאתים ובין מתוכו לבית ומבית לתוכו".

הנה בהרמב"ם, טור ושו"ע מצינו מפורש רק ב' חלוקות. (א) מוקף לדירה. (ב) לא הוקף לדירה, ואדה"ז מחלקם לג' חלוקות. (א) בעצם מוקף לדירה כמו חצר. (ב) לא הוקף לדירה כמו קרפף. (ג) בעצם אינו לדירה כמו קרפף, שהקיפו לדירה.

וצ"ב קצת, שמכיון שדינו כחצר לכל דבר, מדוע מחלקו אדה"ז לחלוקה בפ"ע, ומדוע לא כללו בהחלוקה שמוקף לדירה, גם צריך להבין המקור לאדה"ז לחלק בין קרפף שהוקף לדירה, לחצר?

וי"ל הביאור בזה, דבסעי' י"ז כותב אדה"ז, "וכן יש להסתפק בחצר או רחבה שאחורי הבתים שנזרע רובה, אם הזרעים מבטלים דירתן, כי שמא אינם מבטלים אלא דירת קרפף יותר מבית סאתים שאינו חשוב דירה כ"כ אף על פי שהקיפו לדירה ויש להחמיר בכל זה", ומקורו מהרא"ש (עירובין פ"ב אות ב') מובא בהטור (סי' שנ"ח סעי' יו"ד) שמסתפקים האם חצר דינו כקרפף שהוקף לדירה לענין זריעה.

הרי מתורצת שאלתנו, שהמקור לאדה"ז לחלק בין חצר לקרפף שהוקף לדירה הוא מהראשונים הנ"ל שמחלקים בין חצר לקרפף שהוקף לדירה, והוצרך אדה"ז לחלק ביניהם כההקדמה לסעי' י"ז.

באמצע סעי' ו': "ומהו הוקף לדירה זו שעשה בו תחלה סוכת שומרים שדר בה השומר ביום ובלילה או שבנה בו תחלה בית דירה אף על פי שאינו דר בה בקביעות ואחר כך הקיפו מחיצות או אפילו פתח תחלה פתח בלבד מביתו (או שהיה הפתח פתוח מכבר) ואחר כך הקיף עוד ג' מחיצות סמוך לכותל הבית שבו הפתח הרי זה

מוקף לדירה שכיון שהוא פתוח לבית דירה חשוב כבית דירה כמו חצר הבית רק שצריך שבשעת עשיית מחיצותיו תהא עשייתן לדירה².

לפום ריהטא הי' מקום ללמוד הגדר דפתח או בנה בית דירה, ולבסוף הוקף דנחשב הוקף לדירה, הוא דמכיון שיש בתוכו בית דירה הרי ההיקף הוא גם לצורך הבית דירה. ולכן נחשב הוקף לדירה. מבאר אדה"ז דהגדר הוא אחרת, דמכיון שיש בתוך הקרפף בית דירה או פתח לדירה, הקרפף עצמו נהי' מקום דירה, ולכן ההיקף שלצורך הקרפף הוא מוקף לדירה. לעולם המחיצות הם לצורך הקרפף, ולא לצורך הדירה או הפתח שבו, והקרפף עצמו חשוב כבית דירה ולכן המחיצות הוקפו לדירה.

ובלשון אדה"ז "שכיון שהוא פתוח לבית דירה חשוב (הקרפף עצמו) כבית דירה (לכן המחיצות שמקיפות הקרפף הן לדירה) כמו חצר הבית" (דמכיון שהוא חצר של הבית, הרי האדם נכנס ויוצא בו תמיד ומשתמש בו, והחצר עצמו הוא מקום דירה, ה"ה הקרפף שפתח בו או בנה בו בית דירה, והקרפף עצמו נהי' כמו חצר להדירה והוא עצמו נחשב מקום דירה).

עפ"ז יתבאר הסוגיא דזרעים מבטלים הדירה (עירובין כ"ג סע"ב) דאם הגדר שמוקף לדירה הוא שיש בתוכו בית דירה הרי גם בנזרע עדיין יש בתוכו בית דירה ומדוע נפקע ממנו שם דירה? אלא בע"כ דגדרן של דברים הוא דבעינן שהקרפף עצמו יחשב בית דירה ומכיון שנזרע, ובזרעים לא דיירי אינשי, הרי אה"נ דעדיין יש בתוכו בית דירה, אבל מהקרפף עצמו נפקע שם דירה.

ועד"ז יתבאר הגמרא עירובין (כ"ד סע"א) "פשיטא ל"צ דאית בי' בי דרי, מהו דתימא אדעתא דבי דרי פתחי' קמ"ל", דמהו דתימא דכל הפתח הוא אדעתא דבי דרי ולא להשתמש בהרחבה, וממילא הרחבה עצמה אינה בית דירה, קמ"ל, דאדעתא להשתמש ברחבה פתחי', ושפיר נחשב הרחבה עצמה בית דירה, וממילא ההיקף הוא לדירה.

בסוף סעי' ו': "רק שצריך שבשעת עשיית מחיצותיו תהא עשייתן לדירה", שאינו מספיק שיבנה בו דירה לאחר שהוקף אלא צריך "שבשעת עשיית מחיצותיו", כבר יהי' דירה ואינו מספיק שיש דירה במחשבה ובכוונה בשעת עשיית המחיצות אלא צריך "תהא עשייתן לדירה" שעצם עשיית המחיצות תהיה לדירה, מכיון שיש כבר בתוכו בית דירה או פתח לבית דירה.

אדה"ז אינו כותב כאן "עשייתן לשם דירה" אלא "עשייתן לדירה", "עשייתן

(2) "שכיון" קאי על כל דלעיל מיני', ואדה"ז חילקם מכיון שבהרישא בנה ד' מחיצות ובהסיפא בנה רק ג' מחיצות, אבל הגדר שבכולם הוא, דחשובים בית דירה, וכדמוכח מזרעים כדלקמן בפנים.

לשם דירה" פירושו כוונה, שבשעת עשיית המחיצות מכיין שיבנה בו בית דירה, ועי"ז המקום יהיה חשוב בית דירה. "עשייתן לדירה" פירושו שיש בו כבר בית דירה, והמקום עצמו נחשב כבר בית דירה, לכן כשעושה מחיצות להמקום, עשייתן לדירה – המעשה עצמו מורה ואומר שהוא לדירה, הדירה אינה נמצאת בעולם המחשבה והכוונה, אלא בעולם המעשה, דאפי' אם האדם אינו מחשב כלום, המעשה עצמו אומר שהוא לשם דירה "עשייתן לדירה", שהדירה ניכרת בהמעשה עצמו.

לכן ממשיך אדה"ז בסעי' ז', "לפיכך (שמשני התנאים דלעיל מסתעפים ב' הלכות), אם הקיפו מחיצות ואחר כך בנה בו דירה או שפתח לו אחר כך פתח מביתו לא הועיל כלום (דבעינן שהדירה תהי' "בשעת עשיית מחיצותיו" ולא אח"כ) ואפילו אם בשעת עשיית המחיצות היה בדעתו שעושה לשם כך לבנות בו ולפתוח לו אחר כך אין זה מועיל כלום" (דבעינן ש"תהא עשייתן לדירה", שהמעשה עצמו יהיה לדירה)

הנה הב"י מביא כאן פלוגתת הראשונים. א) דעת רש"י והרשב"א שצריך שהבית דירה תקדים להמחיצות. ב) המגיד משנה (הל' שבת פט"ז ה"ה) הבין בשיטת הרמב"ם שמספיק כוונה, ומסיים המ"מ "ודבריו צריך לי עיון", דלאחרי שמבאר דעת הרמב"ם (שלא מספיק סתם כוונה לדירה, אלא צריך שיחשוב שיבנה בו בית דירה באמת) מסיים שכללות שיטת הרמב"ם כאן צריך לי עיון. ולהלכה נפסק בטור ושו"ע כרש"י והרשב"א.

וע"פ הנ"ל א"ש דגם אדה"ז פוסק רק כרש"י והרשב"א דבעינן "שבשעת עשיית המחיצות תהא עשייתן לדירה", וכוונה אינה מעלה ואינה מוריד, "אינו מעלה" דלא מספיק כוונה אלא צריך "עשייתן לדירה", שיהא ניכר בהמעשה, וכמו שמפרש דבריו להדיא בסעי' ז'. "אינה מוריד", דאפי' אם לא כיון לשם דירה, מועיל, מכיון "שעשייתן לדירה" שבהמעשה היה ניכר.

אמנם בשו"ע אדה"ז מהדורא חדשה לא הבינו כן (לכן הארכנו כאן בזה), אלא הבינו דאדה"ז מצריך שניהם הן מעשה והן כוונה, דאדה"ז פוסק כדעת הרמב"ם.

וכוונת אדה"ז היא "רק שבשעת עשיית מחיצותיו תהא עשייתן לדירה" הוא, שצריך כוונה לשם דירה, דבהוספה למה שכתב לעיל דבעינן פתח ולבסוף הוקף, מסיים ומוסיף דצריך גם כוונה (ע"ש בהערה ס"ג שמציינים להרמב"ם כמקור אדה"ז וכן בהערה ס"ו).

אמנם אם סובר כהרמב"ם, מדוע מצריך אדה"ז פתח ולבסוף הוקף, עי"ז מציינים לפסקי דינים של הצ"צ (דף שמ"ה, ד') בחידושי על הרמב"ם שחולק על

המ"מ, ומבין בדעת הרמב"ם שצריכים שניהם הן מחשבה והן מעשה (ומציינים גם לקובץ דברי תורה ושם הוא בסגנון אחר, דאדה"ז חושש להרמב"ם ומצריך שניהם לחשוש הן לרש"י והרשב"א והן להרמב"ם).

אמנם לומר כן באדה"ז, לפענ"ד קשה. א) מדוע בסעי' ז' "לפיכך" מבאר אדה"ז רק שצריך שבמעשה תקדים הבית להמחיצות ואינו מבאר גם הא שצריך מחשבה, והו"ל לסיים "וכן אם לא כיון לשם דירה אע"פ שפתח ולבסוף הוקף אינו מועיל". ב) מדוע משנה אדה"ז מלשון הרמב"ם, דהרמב"ם כתב "וגדר בה לשם דירה", ואדה"ז כתב (בסעי' ו' ובסעי' ז') "עשייתן לדירה", "גודרו לדירה", והרי הסגנון הרגיל בדברים שצריכים כוונה הוא "לשם". ג) הרמב"ם עצמו כתב (בה"י) "רחבה שאחורי הבית... ואם פתח הפתח לשם ואח"כ הקיפה הרי זו כמוקפת לדירה", דלפי המ"מ יתפרש כך שבעצם צריכים מחשבה אבל כשיש מעשה דפתח ולבסוף הוקף גם זה מועיל, דזה כמוקפת לדירה, יוצא, דבמעשה בפועל, גם הרמב"ם מודה שמספיק פתח ולבסוף הוקף אפי' כשלא כיון, א"כ אדה"ז שמצריך כבר פתח ולבסוף הוקף לאיזה צורך מוסיף דבעינן כוונה. (ולכאורה גם להצ"צ יועיל מעשה לחוד משום דנחשב שיש בו גם מחשבה). ד) לומר שאדה"ז פוסק כהבנת הצ"צ בדעת הרמב"ם במקום שהפוסקים לא נקטו כן להלכה (דבכלל לא חששו להרמב"ם כאן, ובודאי לא לדעת הצ"צ בדעת הרמב"ם), הוא חידוש גדול, ובפרט דלא ביאר אדה"ז דבריו במראה מקומות או קו"א. לכן, לפענ"ד מחזורתא יותר כדשנינן מעיקרא.

אמנם לשון אדה"ז "רק" צ"ב קצת, דהרי משמעות של רק הוא להוסיף על הקודם ולשלול עוד דבר, דחוץ ממה שכתבנו יש עוד תנאי "רק".

ולפי מה שנתבאר הרי אדה"ז כבר כתב בהדוגמאות פתח ואח"כ הוקף, ואינו מוסיף כאן עוד תנאי, רק שכותב שהדוגמאות שנתן הן בדוקא, וא"כ טוב יותר להשתמש בלשון אחר, כמו "כללו של דבר", וצ"ב קצת הלשון "רק" שפשטות משמעו שהוא שולל עוד משהו [בשלמא לפירוש המהדורא חדשה, אדה"ז מוסיף כאן דלא רק שצריך דירה במעשה, אלא צריך דירה גם במחשבה, אבל לפירושינו מה שולל ומוסיף עוד אדה"ז כאן]?

וי"ל בב' אופנים: א) אדה"ז כתב לפני"ז חידושים, ורבותא להקל דאפי' "שומירה" "ובית דירה עראי" "ופתח לחוד" מועילים, לזה מוסיף "רק" דמה שכן צריכים הוא פתח ולבסוף הוקף. דהגם שכתבתי הרבה דברים לקולא הרי יש דבר א' שצריכים ולחומרא. דאדה"נ שאינו שולל עוד דבר, רק מסכם שצריך פתח ולבסוף הוקף דוקא, אבל הוא שולל בהמהלך, דעד עכשיו המהלך ה' לקולא, לזה כותב "רק", שיש חומרא. ב) דמכיון שאדה"ז ביאר דכשפתח בו דירה, אזי המקום

עצמו נחשב כבית דירה, הרי כעת הסברא היא דיספיק גם אם הוקף ולבסוף פתח, דהרי המקום עצמו הוא דירה ושוב אינו מתחלף ברה"ר ומה צריך יותר, לזה מוסיף אדה"ז דהגם כשפתח בו נחשב המקום עצמו בית דירה, אעפ"כ אינו מספיק וצריך פתח ולבסוף הוקף דוקא.

ואופן זה נראה יותר. וההסברה בזה בב' אופנים. א' דלא מספיק שהמקום יהיה בית דירה אלא צריך שהמחיצות יעשו לדירה – וכך הוא שיטת הריטב"א בכ"מ בסוגיין שהדירה הוא דין בהמחיצות. ב' דדירה חשובה היא דוקא בהוקף לדירה, אבל בהוקף ואח"כ נעשה דירה אינה דירה חשובה – וכך היא שיטת הרשב"א וחידושי הר"ן (עירובין כ"ג. בהמשנה). וע"פ ההסברה הב' יומתק יותר לשון אדה"ז "רק שצריך" שבכדי שיחשב בית דירה גמור, צריך פתח ולבסוף הוקף.

סעי' ז': "ומכל מקום א"צ שכל מחיצותיו תהא עשייתן לדירה אלא אפילו הקיפו ג' מחיצות שלימות רק שברביעית היה פרוץ יותר מעשר אמות שפרצה זו מבטלת המחיצות כמו שיתבאר בס' שס"ב וקודם שגדר היתר מעשר, עשה בו סוכה או בית דירה או פתח מבית דירה ה"ז מוקף לדירה ואם בנה דירה אצל פרצה זו וגודר היתר על עשר ומניח העשר שהן פתח מדירה זו ה"ז ג"כ מוקף לדירה".

דלכאורה יש מקום להבין, דל"צ כל ההיקף לדירה אלא מספיק גם מקצת ההיקף לדירה ולכן כשיש פרצה יותר מעשר וגודרו לדירה מועיל, מבאר אדה"ז דלא כך הוא הביאור, אלא לעולם צריך שכל ההיקף יהיה לדירה, וזה שמועיל כשגודר פרצה הוא משום "שפרצה זו מבטלת המחיצות", וע"י שגודר פרצה זו עושה כל המחיצות (שיועילו) לדירה.

והמקור להסברה זו הוא ברש"י (עירובין כ"ד. ד"ה כיצד), "דהוי כמי שאין לו מחיצות", ובלשון רבינו יהונתן (דף ז' רע"א מדפי הרי"ף) "ונתבטלו כל המחיצות".

סעי' ט': כותב הרמ"א בסעי' ב' "ואם קשה עליו לפרוץ הכותל י"א דיכול להניח עפר אצל הכותל משני צדדיה עד שיתמעט הכותל מגובה עשר, ורוחב העפר רחב מעשר אמות באורך הכותל, וארבע רוחב, ואם אין בגובה העפר עשר, א"כ הוי כאלו פרץ שם הכותל, שלא נשאר שם גבוה עשר למעלה מן העפר, דהוי כקרקעות הקרפף" (ומקור הדברים בתרוה"ד סי' ע"ה שמביא ב' דעות בזה, והרמ"א מביאם בד"מ ובמפה, ואדה"ז פוסק כדעת המקילים, דספיקא דרבנן לקולא).

כותב המג"א (בסק"ז) "אין בגובה העפר י' – דאם יש בגובהו י' שרי בלא"ה, כמ"ש סע' ו' אם הרחיקה ג'ט".

דבפשטות לומדים הרמ"א "ואם אין בגובה העפר יו"ד" לחומרא, דצריך גם

שהעפר יהי' פחות מיו"ד מהקרקע, דדוקא אז יחשב הכותל כנפרץ, משא"כ אם העפר גבוה יו"ד מהקרקע, אזי, אין כאן דריסת הרגל, ולא יחשב הכותל כנפרץ ולא יהני.

מחדש המג"א דכוונת הרמ"א היא – להיפך – לקולא, דכשהעפר פחות מיו"ד אזי צריך שיהי' רוחב ד', אבל אם העפר גבוה יו"ד ולמעלה, אזי ל"צ שיהי' רוחב ד', וכך הוא שיעור דברי הרמ"א, "וארבע רוחב (צריך) אם אין בגובה העפר יו"ד" (אבל בגובה יו"ד ל"צ רוחב ד').

מקשה הגר"א על המג"א ב' קושיות: (א) בתרוה"ד מוכח שזהו עוד תנאי, שצריך שהעפר יהי' גבוה פחות מיו"ד, דדוקא אז יהני, והתרוה"ד הוא הוא מקור הרמ"א, והאיך אפשר לפרש בהרמ"א היפך מקורו (הגר"א בד"ה ואם אין). (ב) בסעי' ו' מהני דוקא כשהכותל החדש הוא רחוק ג' טפחים מהכותל הישן, אבל כאן מדובר שהעפר הוא "אצל הכותל" ובכגון דא לא שייך מ"ש בסעי' ו' (הגר"א בד"ה אא"כ).

וכבר קדמו האבן העזר (כאן) בב' הקושיות ושניהם נשארו בקושיא על המג"א. (וראה במשנ"ב שמציין גם להבית מאיר והמאמר מרדכי).

באחרונים יש ב' מהלכים לתרץ המג"א. מהלך הא' – הפרמ"ג (בא"א סק"ז) דבהכרח לומר שהמדובר כאן הוא שהעפר הוא בשיפוע, שלכן יש בו דריסת הרגל, וא"כ גם כשהעפר גבוה יו"ד, עדיין יש דריסת הרגל, וכן אם החומה גבוה מעשרים (ומסופק האם צריך חלל ג' ביניהם ע"ש). אמנם לענ"ד קשה, דהעיקר חסר מן הספר, דלא מוזכר לא בהתרוה"ד ולא בהמג"א, שהעפר הוא בשיפוע? והנה יש להבין הפרמ"ג בב' אופנים. (א) שהמג"א לומד כך בהרמ"א ולא בתרוה"ד. (ב) שהמג"א לומד כך גם בהתרוה"ד, ולפי אופן הב' קשה ביותר, שהרי הוא היפך פשטות לשון התרוה"ד (שמצריך שהעפר יהי' פחות מיו"ד, והכותל פחות מעשרים), לכן נראה כאופן הא'. אבל עדיין קשה דהרמ"א והמג"א אינם כותבים "שיפוע", ועיקר חסר מן הספר, וכנ"ל.

מהלך הב' – המחצית השקל ע"ש, ולענ"ד, (א) לא ראה המח"ש התרוה"ד בפנים. (ב) לפירוש, עדיין קשה לכאורה, האיך יועיל כשהכותל גבוה מעשרים טפחים.

אמנם מאדה"ז (בסעי' ט') נראה שהמג"א הבין בהתרוה"ד והרמ"א כפשוטם, דצריך שהעפר יהי' פחות מיו"ד טפחים (וכמסקנת הגר"א והאבן העזר בשיטת עצמם), וכוונת המג"א הוא להוסיף עוד צד להקל, דלכך עצת התרוה"ד והרמ"א, יש עוד עצה (לעשות גבוה יו"ד ולהרחיק ג' טפחים כדלקמן בסעי' ו').

רואים זאת באדה"ז כאן שמביא התרוה"ד והרמ"א כפשוטם, ושוב מוסיף דיש גוונא דיועיל לכל הדעות ומציין לזה "מג"א". דרואים שלמד אדה"ז בהמג"א שהוא הוספה למ"ש הרמ"א.

אמנם האחרונים מיאנו לפרש כן בהמג"א, וטעמם ונימוקם עמם, דא"כ הול"ל "אם יש בגובהו", ולא "דאם יש בגובהו", דנראה מלשונו, שאינו מוסיף על הרמ"א, אלא מפרש דבריו ולכן הקשו עליו.

וי"ל דאדה"ז למד בהמג"א דלבד פירוש הפשוט בהתרוה"ד והרמ"א, מונח גם בלשון הרמ"א צד להקל. דפירוש הפשוט בהרמ"א "ואם אין בגובה העפר יו"ד" הוא דאזי דוקא יועיל, אבל מונח בזה גם, דדוקא אם אין בגובהו עשר צריך לכל זה (רוחב ד', ותלוי בפלוגתא, ומב' צדדים), אבל בגובהו עשר יש אופן שיה' מותר בפחות מרוחב ד', ולכו"ע, ומצד הפנימי לחוד, והיינו כשהרחיקו ג' טפחים ולא אצל הכותל.

סעי' י': "יש אומרים שסתם קרפיפיות שלנו מוקפין לדירה הם כי רגילין לפתוח פתח תחלה ואחר כך להקיף ויש אומרים עוד שכל קרפף שהוא בתוך התחום נקרא מוקף לדירה כי דעתו עליו בשבת ואין זה עיקר כמו שנתבאר למעלה ברחבה שאחורי הבתים שכשהיא יתירה מבית סאתים כרמלית היא וכמו שיתבאר בסי' שנ"ט."

מקור דברי אדה"ז הוא הרמ"א בסעי' א'. כוונת הרמ"א ואדה"ז "ואין זה עיקר" היינו, הי"א השני לחוד, אבל אינו דוחה הי"א הראשון, רק שמביאו בלשון י"א, לרמז שאינו מוסכם לכל (או שאינו מפורש בראשונים אחרים כידוע), אבל אינו מביא בפירוש שיש דעה החולקת עליו, ובודאי שאינו דוחהו לגמרי.

ולכן בסי' שנ"ט סעי' ב' כותב אדה"ז "ומה שאין אנו נזהרים מלטלטל בחצירות שאחורי הבתים, משום שבזמן הזה סתמן מוקפת לדירה כמ"ש בסי' שנ"ח גבי קרפף", ומקורו מהרמ"א (בד"מ ובמפה), דהרי קיי"ל כדעה הזאת בקרפף ולכן נוהגים בזה"ז לטלטל ברחבה שאחורי הבתים.

בשו"ע אדה"ז מהדורה חדשה בסי' שנ"ט אות ט' כותב שבקרפף לא סמכין על סברא זו ורק ברחבה (וכ"כ בסי' שנ"ח אות פ"ו ע"ש).

וכנראה שהם למדו שאדה"ז בסעי' יו"ד דחה סברא זו "ואין זה עיקר" קאי על לפניו ולפני פניו, ולכן הוקשה להם מ"ט בקרפף דחה אותם אדה"ז, וברחבה קיימם, וע"ז תירצו דיש חילוק בין קרפף לרחבה ואינם מבארים החילוק, וי"ל בזה דיש דעה דרחבה נחשבת מוקף לדירה דהוי כחצר, ורק כשהכותל אינו עשוי בשביל הרחבה אלא לגואי עבדן אזי אינו מוקף לדירה כמ"ש הריטב"א בשם

הראב"ד (מובא בב"י בסוף סי' שנ"ח ובמג"א סוף סק"ד), ולכן בקרפף יש רק צד א' להקל, דעת המרדכי דסתם קרפיפות שלנו מוקפים לדירה. אבל ברחבה יש ב' צדדים להקל. א) דעת המרדכי הנ"ל. ב) דעת הראב"ד דסתם רחבה נחשב מוקף לדירה (דהוא הוא דעת הי"א הב' בסעי' יו"ד ההגהות אשרי עי' במג"א הנ"ל).

אמנם לשון הרמ"א (בד"מ סי' שנ"ט) "ולי נראה דסמכינן אדברי מרדכי דלעיל דכתב דבזה"ז סתם קרפף מוקף לדירה וכ"ש סתם חצר", לכאורה כוונתו דמן הסתם החצר נעשה לדירה יותר מקרפף. ועפ"ז יש לבאר דבריהם באו"א דברחבה סמכינן על דעת המרדכי, מכיון שהסתם של הרחבה יותר חזק מן הסתם דקרפף.

אמנם לכאורה קושיא מעיקרא ליתא. דהרמ"א ואדה"ז דוחים רק י"א הב' (הגהות אשרי), ולא הי"א הא' (המרדכי) ולכן יישב המנהג לפי הי"א הא' דקיי"ל כן הן בקרפף והן ברחבה וכנ"ל.

ונראה לומר דכן מוכח א) מלשון אדה"ז "ואין זה עיקר", דבא לומר דדוקא הי"א הב' אינו עיקר. ב) פשטות לשון אדה"ז והרמ"א בסי' שנ"ט "דבזה"ז סתמן מוקפין לדירה כמו שנתבאר לעיל גבי קרפף" מורה שקיי"ל כן גם בקרפף. ג) ההוכחה שאדה"ז נותן (בסעי' יו"ד) להא ד"אין זה עיקר" הוא "כמו שנתבאר למעלה (סעי' א') ברחבה שאחורי הבחים שכשהיא יתירה מב"ס כרמלית היא וכמו שית' בסי' שנ"ט", ומקורו הוא המג"א (סק"ד) "אך בסמוכה לעיר יש חולקים כמ"ש סי' שנ"ט דרחבה אסורה ע"ש". הנה זוהי הוכחה שלא קיי"ל כהגהות אשרי (י"א השני), אבל אינו הוכחה שלא קיי"ל כהמרדכי (י"א הראשון). שהרי מהא שנפסק בריש סי' שנ"ט ובסי' שנ"ט, דרחבה יתר מב"ס נחשב כרמלית, רואים דלא קיי"ל כהגהות אשרי, אלא בתוך התחום לא מהני (והגהות אשרי יפרש הגמרא כהראב"ד בנעשה לגואי, אבל אנן קיי"ל כהריטב"א ולכן נפסק דרחבה אסור בלי לחלק בין לגואי עבדן או לבראי דבכל גוונא אסור), אבל על דעת המרדכי אין הוכחה, אדרבה, בסי' שנ"ט מפורש בהרמ"א כדעת המרדכי, ובריש סי' שנ"ח מדובר כשלא הוקף לדירה אבל בשאינו יודע אם הוקף לדירה אינו מדובר, ובהכרח לומר דהוכחת וטעם אדה"ז קאי רק על הגהות אשרי. ופשוט.

סעי' י"ג: "בנה עמוד בקרפף ונתמעט בכך אם הוא רחב ג' טפחים הרי זה מיעוט פחות מכן בטל במיעוטו". מקור הדברים הוא בהמחבר סעי' ה' ומעיר רעק"א (שם) "בגמרא איתא גבוה עשרה וכן הוא ברמב"ם וצ"ע. אח"כ ראיתי דהאלי' רבה כתב כן בשם עבודת הקודש".

וביאור דבריו דמקשה דבהגמרא (עירובין כ"ה). וכן ברמב"ם (הל' שבת פט"ז ה"ח) איתא דצריך גם גבוה עשרה, וצ"ע מדוע בשו"ע השמיטו. ומסיים דאח"כ

ראה בא"ר שמביא מהרמב"ם והרשב"א (בעבוה"ק) דצריך גבוה עשרה, היינו דהא"ר מסכים לרעק"א שצריך גבוה עשרה.

הנה ז"ל הרשב"א בעבוה"ק (ש"ג פ"ג אות י"ג) "בנה בו עמוד שאינו גבוה ג' – אינו מיעוט, שכל פחות מג' ה"ה כארץ. ה' גבוה עשרה ורחב ד' – ה"ז מיעוט שה"ה רשות חשוב לעצמו, ואין דרך הקרפיפות לבנות בהן עמודין באמצע הרחבה. לא ה' ברחבו ג' אע"פ שגבוה עשרה – א"ז מיעוט. מג' ועד ד' – יש מי שהורה שזה מיעוט שכל שיצא משיעור לבוד חשוב, וי"א שאינו ממעט עד שיהא ברחבו ד' שהוא שיעור מקום חשוב, ולזה דעתי נוטה".

לענ"ד כשמעיינים בעבוה"ק כותב עשרה רק ברוחב ד', והנראה דשניהם הולכים יחד, דבגמרא איתא גבוה עשרה ויש ללמוד בב' אופנים, דגם בהמשך הגמ' יש גובה זה ורק נשתנה הרוחב או דלמא ל"צ גובה זה דרך אם צריך מקום חשוב ורחב ד', צריך לגבוה עשרה, אבל אם צריך רק להוציא מלבוד, מספיק גבוה ג' ורוחב ג'. וזוהי המחלוקת בין הרמב"ם והרשב"א ונפסק כהרשב"א. רמב"ם (הל' שבת פט"ז ה"ח) מפורש "גבוה יו"ד ורחב שלשה ה"ז מיעוט". הדיוק בהרשב"א עבדוה"ק (ש"ג ס"ג סע"ק י"ג) מקדים אינו גבוה ג' אינו מועיל, גבוה עשרה ורחב ד' מועיל, לא ה' רחב ג' אע"פ שגבוה יו"ד, מג' ועד ד' המדובר כשגבוה יותר מג' שהרי זה הסתמא. (א) שהרי הקדים דהמדובר בגבוה מג' (ב) אע"פ שגבוה יו"ד רואים שהסתם באינו גבוה יו"ד, ומתורץ סתימת הטושו"ע ואדה"ז וכל הפוסקים.

סוף דבר: ב' אופנים ללמוד הגמרא, (א) הרמב"ם דהכל המשך א' קאי בגבוה עשרה, (ב) הרשב"א דוקא ברוחב ד' יש גובה עשרה בהשאר סתם ואין חילוק דבפחות מג' אינו מועיל ובג' מועיל לרבה בין גבוה עשרה בין שאינו גבוה, חילי ידי (א) מדוע מקדים הרשב"א דבפחות מג' גובה אינו מועיל הרי עדיפא מזו צריך גובה יו"ד (ב) בפחות מג' כותב אפי' גבוה יו"ד משמע דסתמא קאי בפחות ובהמשך לזה כותב מג' ועד ארבע.

והי' מקום להוסיף בעומק יותר דהרשב"א למד בגמרא פחות מג' דקאי בין ארוחב בין אגובה ועפ"ז יומתק דהרשב"א אינו מוסיף מידי מדילי'. אבל קצת אינו משמע כן (א) דהרשב"א מקדימו והו"ל להשיב שתי הפחות מג' ביחד. ויש לתרץ שרוצה להדגיש שהבבא הבאה מדוברת ברוחב דוקא. (ב) בהגמ' מג' ועד ד' צריכים ללמוד רק ארוחב ופחות מג' הקודמו קאי על שניהם? (ושפיר כתב רעק"א דבגמרא איתא וכו').

סעי' י"ז:

א. כותב אדה"ז (או"ח סי' שנ"ח סעי' י"ז באמצע הסעיף), "וכל זה בקרפף

יותר מבית סאתיים שנזרע, אבל אם אין בו אלא בית סאתיים ונזרע אפי' כולו, יש להסתפק אם הזרעים מבטלים הדירה, וכן יש להסתפק בחצר או רחבה שאחורי הבתים שנזרע רובה, אם הזרעים מבטלים דירתם, כי שמא אינם מבטלים אלא דירת קרפף יותר מבית סאתיים שאינו חשוב דירה כ"כ אע"פ שהקיפו לדירה, ויש להחמיר בכל זה³.

ביאור דבריו, דבעירובין (כ"ג): מובא ברייתא "קרפף שהוא יותר מבית סאתיים שהוקף לדירה, נזרע רובו הרי הוא כגינה ואסור". ויש להסתפק, (א) האם זרעים מבטלים הדירה דיותר מב"ס, ולא מבטלי הדירה דב"ס, ולכן הברייתא "יותר מב"ס" הוא בדוקא, או דלמא ה"ה סאתיים או פחות דהזרעים מבטלים דירתם. (ב) האם קרפף הוא בדוקא, ובחצר אין הזרעים מבטלים הדירה או דלמא ה"ה חצר.

ב. ומקור הדברים הוא הרא"ש בפ' עושין פסין (אות ב') שכותב "צ"ע אם קרפף פחות מב"ס שלא הוקף לדירה אם דינו כבית סאתיים ויהא אסור לטלטל ממנו... לבית", ומסיק "מיהו נראה שאין לחלק בין פחות מב"ס לסאתיים... ומתוך פרש"י יש להביא רא' דלא מבטלי זרעים לדירה אלא לקרפף יותר מב"ס", עיי"ש.

דהרא"ש מתחיל לחקור האם פחות מב"ס כסאתיים ומסיק דשין, ואח"כ מתחיל ענין חדש האם זרעים מבטלין הדירה, (א) דב"ס. (ב) דרחבה וחצר. ובתחילה ה' נראה להרא"ש ברחבה ב"ס הזרעים מבטלין דירתן, והסתפק קצת בחצר בהמקום שאינו זרוע, וממשיך דמרש"י יש לדייק, (א) קרפף ב"ס אין הזרעים מבטלי. (ב) רחבה וחצר אין הזרעים מבטלין. ומסיק דלפי פירוש התוס' "אין ראייה לחלק בין קרפף ורחבה". דכל היסוד לחלק הוא מפרש"י, אבל מפ' התוס' אין יסוד לחלק "ומיהו מסתבר כיון דלא אשכחן לי' אלא בקרפף דאין ללמוד ביטול היקף דירה דרחבה וחצר, מקרפף וצ"ע. דהגם דלא מצינו בהדיא חילוק בדינא בין קרפף לחצר ורחבה, אבל מסברא הרי עדיפי חצר ורחבה מקרפף, וכיון שבגמרא איתמר בקרפף, אין ללמוד לרחבה וחצר דחשיבי דירתן טפי, ומסיים וצ"ע.

דהרא"ש מספקא לי' אם הזרעים מבטלים הדירה גם בחצר ורחבה, וכן מובא בטור (שנ"ח סעי' יו"ד), ומסיים "וטוב להחמיר", והמחבר (שם) מביא בפשיטות

3) כוונתו "בכל זה" הוא אפי' היכא שנמצאו ב' הספיקות ביחד, והיינו חצר שהוא בית סאתיים או פחות ונזרע רובו, שיש ב' צדדים להקל. (א) שהוא ב"ס. (ב) חצר, אעפ"כ יש להחמיר (כמו שכתוב בהמשך הסעי' שם "לפיכך מי שיש לו גינה זרוע בחצירו... אפי' אין בית סאתיים", ע"ש).

4) ולשון הרא"ש שם "אבל למאי דפרישית דשומירה ובית דירה הוי דירה גרועה", ובהגלין מצויין לתוס' (כ"ג). ד"ה ובלבד) וק"ל לשון הרא"ש "דפרישית", והוא בעצמו לא פירש בזה כלום. ואולי יש לומר דבתוס' הרא"ש מובא כל הענין (בדף כ"ג). במהדורות עוז והדר רוצים להגיה "למאי דמפרשי התוס'" וקצת סמך לזה דבקיצור פסקי הרא"ש כתוב "ומספקא להו לתוספות" וכע"ז בהטור, משמע קצת דגם הרא"ש הזכירן.

להחמיר וכ"כ אדה"ז (בסעי' י"ז) ויש להחמיר בכ"ז (וכמ"ש אדה"ז – בסי' רמ"ו קו"א סק"ג, "דרוב יש להחמיר שבדברי האחרונים הוא חיוב גמור").

ג. הנה כל זה הוא בנוגע (לספק הב') לחצר ורחבה, אבל בנוגע (לספק הא') לקרפף שהוא ב"ס או פחות הרי בתחילה פשיטא לי' להרא"ש דהזרעים מבטלי דירתן, ומביא מרש"י דלא מבטלי. ואינו מסיים מאומה מה יהיה דינו לפי פירוש התוס'. יל"ע מהי מסקנת הרא"ש בזה, דיש ללמוד בג' אופנים. א) פשיטא לי' דמבטלי (כהנחתו הקדומה). ב) פשיטא לי' דלא מבטלי (וכרש"י). ג) מספקא לי' (כחצר ורחבה).

ולכאורה הי' נראה כאופן הא' דהרי כן נקט בתחלה, רק שהביא מרש"י דלא מבטלי, אבל לפי' התוס' נופל ההכרח של רש"י (דהרי ר' יהודא בן בבא ל"צ בב"ס הוקף לדירה אלא תשמישין בתוכו, וכמו שכותב הריטב"א, להדיא דזרעים מבטלי דירת ב"ס ובמתניתין לא בעי ריב"ב הוקף לדירה ע"ש, וכמדומני שכן כתוב בחידושי הר"ן והרשב"א).

א"כ שוב חוזר להנחתו הראשונה, דדוקא בחצר ורחבה שיש מקום בסברא לחלק בינם לקרפף, נשאר הרא"ש בצ"ע (אבל בין סאתים ליותר אין סברא כ"כ לחלק).

וכן נראה מהטור שהביא הספק דחצר ורחבה, ולא הביא הספק דקרפף שהוא ב"ס, משמע דנוקט בפשיטות דהזרעים מבטלי דירתן, ולא מסתפק בזה.

עפ"ז צ"ע בדברי אדה"ז (הנ"ל) דמדוע מביא ב' הספיקות, בשלמא ספק הב' – דרחבה, הרי הרא"ש והטור מסתפקי בהכי, אלא הספק הא' דב"ס הרי הרא"ש והטור פשיטה להו דהזרעים מבטלי ומדוע מסתפק בזה אדה"ז?

ד. והי' נראה לתרץ דיש ב' ראשונים שסוברים דזרעים אינם מבטלים הדירה דקרפף ב"ס, א) רש"י. ב) התוס' ישנים (כ"ג: ד"ה נזרע רובו), וכן מצוין במראה מקומות לשו"ע אדה"ז (סי' שנ"ח סעי' י"ז אות קמ"ב) בהספק הא' רא"ש לפי דעת רש"י וכן הוא בתוס' ישנים להקל⁵, דהרא"ש כותב בדעת רש"י וכ"כ התוס' ישנים להקל. א"כ אה"נ דהרא"ש והטור פשיטה להו דמבטלי, אבל יש נגדם רש"י והתו"ש, ולכן מסתפק בזה אדה"ז.

אמנם ביאור זה נראה דחוק, דהרי לכאורה התו"ש (שם) למד המשנה כרש"י והם יחידים בזה שהרי כל שאר הראשונים מפרשים המשנה כפי' התוס', ומדוע מתחשב אדה"ז בפי' רש"י על המשנה שלכן מסתפק בזה?

(5) ומה שמציין (שם) "ומדכ"י", כבר העירו על זה.

ה. והנראה לומר בזה באו"א, דאדה"ז למד מסקנת הרא"ש, דמסתפק בשניהם (גם בקרפף ב"ס), דמ"ש הרא"ש ספק הב' ה"ה בספק הא' [דגם בקרפף ב"ס אין הכרח לחלק לפי שיטת התוס' אבל עדיין מסברא יש מקום לחלק ונשאר בצ"ע], ומחדא מתרתי נקט.

וכן מסתפק בזה הטור. הכרח אדה"ז ללמוד כן הוא דיש כאן תמיהה כללית. דהטור בסעי' ט' מביא הדין דקרפף, ובסעי' יו"ד הדין דחצר ורחבה, ובסוף סעי' יו"ד מאריך בפרטי הדינים דחצר ורחבה "הלכך מי שיש לו גינה" וכ"ה בשו"ע (שם). וצ"ב מדוע כפל הטור ושו"ע כל הדינים, והו"ל לקצר במקום להאריך ולכתוב שלחצר יש אותו הדין דקרפף? ומתרץ המשנה ברורה (בס"ק ע"ג), שהוא משום שנתחדש כאן הדין דב"ס ופחות, שלא דיבר בזה בסעי' ט' [ו"ל "ועוד הוסיף לבאר בסעי' זה לענין טלטול מן החצר לבית"], אמנם הא גופא קשיא דהו"ל לכתוב גם דינים אלו בסעי' ט', ואזי היו כותבים בקיצור דה"ה לחצר ורחבה?

והנראה, דבזה מרמז לנו הטור שהוא מסתפק ג"כ בספק הא', שלכן מתחיל בסעי' יו"ד בהספק הב' דחצר ורחבה, ומסיק "טוב להחמיר", וממשיך דלכן גם בב"ס צריכים להחמיר, דב' הספיקות תלויים זה בזה, וחדא מתרתי נקט, ומכיון שמחמירין לומר דקרפף הוא לאו דוקא וה"ה חצר (ספק הב'), ה"נ יותר מסאתיים הוא לאו דוקא וה"ה סאתיים (ספק הא'). דהטור והשו"ע לא היו יכולים לכתוב הדין דסאתיים בסעי' ט' דדוקא בסעי' יו"ד דמחדשים דגם בחצר הזרעים מבטלי אזי נתחדש דגם בב"ס הזרעים מבטלי.

יוצא, דהטור כותב לנו דהרא"ש הסתפק בשניהם, וכן הטור, וכמו שהרא"ש כתב להדיא ספק הב' ורמז ספק הא', ה"ה הטור, ואדה"ז פירש הדברים וכתב ב' הספיקות כהקדמה לסעי' יו"ד. עפ"ז תתורץ קושייתנו מאיפה לקח אדה"ז להסתפק בספק הא'? והתירוץ הוא דהוא מהרא"ש והטור והשו"ע, והוצרך אדה"ז לכתבו דעל ידו יבואר מדוע כתוב ב"ס, בסעי' יו"ד דוקא ולא בסעי' ט'.

עפ"ז צריכים ללמוד המראה מקומות לשו"ע אדה"ז "רא"ש בדעת רש"י וכ"ה התוי"ש להקל" ודאי, וגם הרא"ש בעצמו והטור מסתפקי בהכי.

עפ"ז אולי יש לבאר דיוק נוסף, דבטור ושו"ע יש כאן ב' סעיפים (ט' – קרפף, יו"ד – חצר ורחבה), ובאדה"ז שילב הכל בסעי' א' (סעיף י"ז), ולכאורה דרך אדה"ז הוא לחלק סעי' א' לב' סעיפים, וכאן משלב ב' סעיפים לסעי' א' (גיורא בארעא כו')?

וע"פ הנ"ל אולי י"ל דהטור והמחבר הוצרכו לחלק הסעיפים, להראות דהא

דהזרעים מבטלי ב"ס נתחדש דוקא לאחר הדין דחצר, דהיינו סעי' י"ד ובעצם הוא ספק. אבל אדה"ז פירט זה להדיא, שוב לא הוצרך לחלקם.



פשוטו של מקרא

מדוע מדרש "שלושת הכתרים" נחשב פשוטו של מקרא?

חיים דוד וילהלם

שליח בגוש ויתקין אה"ק ת"ו

בפירושו למלאכת המשכן, מביא רש"י את דברי המדרש (שמות רבה לד, ב) שה"זר" של ה"ארון" הוא כנגד "כתר תורה" (תרומה, יא), ה"זר" של ה"שולחן" הוא כנגד "כתר מלכות" (שם, כד), וה"זר" של מזבח הקטורת הוא כנגד "כתר כהונה" (תצוה ל, ג) – שלושת הכתרים הנפרטים במסכת אבות (פ"ד מי"ג).

והנה ידוע לכל באי שערי תורת הרבי, שרש"י אינו מצטט בפירושו את כל מדרשי חז"ל על התורה. רש"י ליקט ושיבץ בפירושו רק את אותם מדרשים שמתרצים קושיא שעלולה להתעורר לתלמיד רגיל המבקש להבין את פשט התורה. ואם כן, יש לעיין מה הביא את רש"י לצטט את המדרש הכל-כך "דרושי" הזה?!

ואולי יש לומר שמדרש זה מתרץ קושיא פשוטה ביותר:

בציווי על מלאכת המשכן התורה מאריכה בפרשת תרומה לפרט את כלי המשכן: ארון העדות, שולחן לחם הפנים, המנורה הטהורה, [המשכן עצמו] ומזבח הנחושת, והתורה "שוכחת" כביכול מכלי אחד – ממזבח הזהב; ורק לאחר שהתורה עוברת לעסוק באריכות בכוהנים ובבגדי כהונה, היא לפתע "נוזרת" במזבח הזהב, ב"שביעי" של פרשת תצוה. מהי אפוא הסיבה ל"ניתוקו" של מזבח הזהב מכל הכלים?! וזו שאלה פשוטה שעשויה להתעורר אצל כל "בן חמש למקרא" (ההוראה בעבודת ה' משאלה זו – תו"מ חי"ג עמ' 282. וראה גם: תו"מ תשמ"ז ח"ב עמ' 588).

הנה אין הניתוק הזה אומר אלא: דרשני! ולכן מביא רש"י את המדרש הנ"ל,

ממנו עולה שכל אחד מה"זרים", מסמל את אחד מה"כתרים", והזר של מזבח הזהב, מסמל את "כתר כהונה". וכאן הבן היה עלול לשאול: מהי כהונה?! לכך הקדימה התורה וספרה שהקב"ה ציווה למשה רבינו ש"אתה הקרב אליך את אהרן אחיך ואת בניו אתו מתוך בני ישראל לכהנו לי", ומאריכה לתאר את בגדי הכהונה שנעשים "לכבוד ולתפארת". הנה לאחר שהלומד יודע שיש בעם ישראל מושג שנקרא "כהונה", ניתן ללמד אותו שיש כלי שנקרא מזבח הזהב, וה"זר" שלו, הוא סימן ל"כתר כהונה".

ובזה תומתק לשונו של רש"י על הזר של השולחן שהוא "סימן לכתר מלכות, שהשולחן שם עושר וגדולה, כמו שאומרים שלחן מלכים". דלכאורה מה חסר במלכות, שרש"י מוסיף את עניין העשירות והגדולה. ובפרט שר' יוחנן (יומא עב, ב) קושר ישירות בין השולחן לדוד המלך ("של שלחן זכה דוד ונטלו"). אלא שהלומד תנ"ך כסדרו, בהיותו בפרשת תרומה, עדיין לא מודע שיש בעם ישראל מושג שנקרא מלך, משא"כ עשירות. וק"ל.

כהנ"ל כתבתי בחפזי מבלי לעיין ויתכן שהדברים פשוטים ויתכן שהדברים פרוכים.



הערות וביאורים לפירוש רש"י על התורה

הרה"ח ר' שלום דובער ז"ל נאָטיק'

שמות

א, כב. לכל עמו: אף עליהם גזר, יום שנולד משה כו'.

אונקלוס ויונתן ב"ע מתרגמים "כל הבן הילוד" – "כל ברא דיתיליד ליהודאי"².

(1) כפי שכתבתי ב"כעין מבוא" להערות אאמו"ר ז"ל, שנדפסו ב'הערות וביאורים' בגליון שבת יחי-חזק – הנני מדפיס בזה את הערותיו לפרשיות שמות, וארא, בא.

ועפמ"ש אאמו"ר ז"ל בהקדמתו לחוברת "פיטטיא דאורייתא" – הנני מבקש את המעיינים שיחיו, להעיר על דבריו וכו', ולפרסם את תגובותיהם בקובצי העו"ב, או לשלחם ישירות אלי (בכתובת הדוא"ל דלהלן), כיון שבדעתי אי"ה להו"ל את החוברת הנ"ל בהוצאה חדשה. ואני מודה להם על זה למפרע.

צבי הירש נאָטיק

hirshelnotik@gmail.com

(2) אבל רש"י להלן כאן (וכפה"ג מקורו משמו"ר עה"פ (פ"א, יח)) כתב: "שנאמר 'כל הבן הילוד' "

אבל דיוקו של רש"י הוא ממה שנאמר "לכל עמו"³, שהרי כל ציווי המלך הם לכל עמו.

וי"ל עוד ראי' לדברי רש"י: להלן בפ' ב' פסוק ו' נאמר: "ותאמר, מילדי העברים זה", ואם הגזירה היתה רק על ילדי העברים, מה חידוש שהוא מילדי העברים. אבל עיין ספורנו שם.

ג. יב. ויאמר כי אהי' עמך: השיבו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון . . וזה המראה אשר ראית בסנה, לך האות כי אנכי שלחתיך, ותצליח בשליחותי . . וששאלת מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים, דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה לסוף שלשה חדשים שיצאו ממצרים (היינו ש"בהוציאך את העם" הוא מענה על שאלתו "מה זכו ישראל שיעשה להם נס"). דבר אחר⁴, כי אהיה עמך, וזה שתצליח בשליחותך, לך האות על הבטחה אחרת שאני מבטיחך, שכשתוציאם ממצרים תעבדון אותי על ההר הזה, שתקבלו התורה עליו, והיא הזכות העומדת לישראל.

לכאורה, תיבות אלו "והיא הזכות העומדת לישראל" מקומם קודם "דבר אחר כו'", והוא סיום⁵ על מ"ש "וששאלת מה זכות . . שהרי עתידים לקבל התורה....".

ד. ז. ויוציאה מחיקו והנה שבה כבשרו⁶: מכאן שמדה טובה ממחרת לבוא ממדת פורענות, שהרי בראשונה לא נאמר מחיקו.

יש להביא עוד ראי', שאם שבה כבשרו לאחר שהוציאה, הי' צריך לומר ("ויוציאה מחיקו) ותשב כבשרו", ומכיון שכ' "ויוציאה מחיקו והנה שבה

ולא נאמר 'הילוד לעברים'. וראה נח"י ובאר בשדה עה"פ. יפ"ת שבהערה הבאה.

(3) כמשמעות הגמ' (סוטה יב, א. וראה חדא"ג מהרש"א כאן) והמדרש (הנ"ל) עה"פ (שהם מקור דברי רש"י אלו): "ויצו פרעה לכל עמו . . אף על עמו גור". וכן מפורש ביפ"ת הארוך לשמו"ר שם, וז"ל: "מדכתיב 'לכל עמו' דייק, דאל"כ 'לעבדיו' מבעי לי'. וכן בסוטה מהכא דייקא לה. ומ"ש בסמוך מדל"ק 'כל הבן של ישראל', היינו סייעתא אחרית. אבל בסוטה לא דייק מהתם, אלא מפרש 'כל הבן הילוד' לישראל, וקאמר שהיא גזירה קודמת לזאת שגזר אף על עמו".

(4) ראה לקו"ש חל"ו ע' 7 הע' 6.

(5) אבל ראה לקו"ש שם ע' 8 הע' 15 ובשוה"ג שם.

(6) בכמה דפוסים הדיבור-המתחיל ברש"י הוא "ויוציאה מחיקו והנה שבה וגו'", בלי תיבת "מבשרה". ובדפו"ר ודפוס אלקבץ (וכ"ה ברא"ם) הד"ה הוא: "מחיקו שבה כבשרו". וברש"י דפוס רומא: "מחיקו והנה שבה כבשרו". ומפרש הרא"ם: "דמלת 'מחיקו' דבוקה עם 'והנה שבה כבשרו', כאילו אמר 'והנה שבה כבשרו מחיקו', דאם לא כן מאי 'מחיקו', לימא 'ויוציאה והנה שבה כבשרו', דומיא ד'ויוציאה והנה ידו מצורעת'".

כבשרו", היינו שכבר שבה כבשרו קודם שהוציאה⁷, כמ"ש רש"י עה"פ (בראשית ד, א) והאדם ידע: "כבר . . . שאם כתוב 'וידע אדם' נשמע שלאחר שנטרד היו לו בנים". (ועיין פרש"י עה"פ וירא יט, כד ד"ה "המטיר על סדום" ובשפ"ח שם אות ב.). ובירא כא, א: "וה' פקד את שרה . . . שפקדה כבר כו"⁸.

שם, יט. כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך: ובפרש"י: כי מתו כל האנשים, מי הם, דתן ואבירים. חיים היו, אלא שירדו מנכסיהם, והעני חשוב כמת.

הנה האבן עזרא כתב: "הבטיחו השם שילך בלי פחד למצרים, כי מת פרעה ועבדיו שהיו יודעים דבר המצרי. וזהו וימת מלך מצרים כו' (לעיל ב, כג)". וכ"כ גם הספורנו: "כי מתו כל האנשים, פרעה⁹ ועבדיו אשר בקשו להרגו, כאשר ביאר למעלה באמרו . . . וימת מלך מצרים".

אבל רש"י לא ניחא לי' לפרש כן¹¹, כי עה"פ "וימת מלך מצרים" פירש "וימת" – "נצטרע", ועוד, שלא נזכר שפרעה ועבדיו רצו להרוג את משה¹². ולכן פירש על דתן ואבירים, שכבר כתב רש"י לעיל מיני' (ב, טו) ש"הם [דתן ואבירים] הלשינו עליו [לפרעה]¹³".

(7) כעין זה כתב גם בנח"י עה"פ, וז"ל: "ש"ר [שמו"ר עה"פ פ"ג, יג] '...לענין הרפואה מתוך חיקו נתרפאת...'. ע"כ. ונראה, דלאו 'מחיקו' בלבד הוא מדייק, אלא . . . הכא כתיב 'והנה שבה', משמע כבר שבה, קודם ההוצאה, דהא 'שבה' טעמו מלעיל. ובפ' הזורק [שבת צו, א] גמי אמרי' 'מחיקו' הוא דשבה כבשרו, ופירש"י 'ובמדה טובה כתיב 'והנה שבה', עכ"ל, והשמיט מלת 'מחיקו'^{*}, משמע דעיקר הדיקו הוא ממלת 'שבה', ולכן רשם הרב כאן 'והנה שבה' ולא הי' די לרשום 'מחיקו'. וכעין זה במשכיל לדוד עה"פ: "מחיקו וכו' מכאן וכו', כלומר, דכשהתחיל בענין ההוצאה שהי' מושך ומוציאה עודה בחיקו נתרפאה. וזהו 'והנה שבה' לשון עבר, שכבר שבה"

(*) כפה"ג שכן היתה הגירסא בפירש"י שלפני הנח"י. אבל ברש"י דפוס שונצינו-פיזארו (רמ"ד-רע"ט), דפוס ונצ"י (רפ"א-רפ"ג) ודפוס וילנה: "ובמדה טובה כתיב 'מחיקו והנה שבה'".

(8) וראה רא"ם (וגו"א ונח"י) עה"פ (ושם מרש"י ב"ק צב, א ד"ה פקד).

(9) ובראב"ע הקצר כאן: "כי מתו כל האנשים, זה פירוש 'וימת מלך מצרים'".

(10) כ"ה בדפוס ורשה תרט"ז. ובדפוס דוברובנה תקס"ד ועוד דפוסים: המלך.

(11) ראה גם מ"ש בזה בהע"ת ואנ"ש מאריסטאון גליון יא (תשל"ב), וארא-כ"ח טבת ה'תשנ"ה (ע' 16-17).

(12) שהרי לעיל (ב, טו) כתיב רק 'וישמע פרעה . . . ויבקש להרוג את משה', ולא ש(פרעה ו) עבדיו בקשו להרוג.

(13) ראה ספר הזכרון עה"פ: "לפי שכתב ז"ל [לעיל ב, יג] שה'שני אנשים עברים נצים' הם דתן ואבירים . . . אמר כאן 'ומי הם, דתן ואבירים'. ובבאר היטב עה"פ: "ויקו [של רש"י] 'מי הם, דתן ואבירים' כדלעיל [ב, טו] שהם האנשים שהלשינו. ובבאר בשדה עה"פ: "אע"ג דכתיב 'וימת מלך מצרים', היינו שנצטרע, ועדיין יש בידו להמיתו, ולז"א שהן דתן ואבירים, שהם היו מבקשי

ואפילו אם נפרש את הפסוק (לעיל ב, יב) "ויפן כה וכה וירא כי אין איש" – היינו שלא הי' נוכח שם איש מצרי¹⁴, ומבני ישראל לא הי' משה מפחד¹⁵, וכשאמרו דתן ואבירם למשה (שם, יד) "כאשר הרגת את המצרי" נוכחו שם גם מצריים¹⁶, ולכן אמר משה (שם) "אכן נודע הדבר"¹⁷.

שם, כט: ויאספו את כל זקני בני ישראל.

לעיל (ג, טז) כתיב "לך ואספת את זקני ישראל", ולא נאמר "כל", וכ' שם רש"י על זה: "את זקני ישראל", מיוחדים לשיבה. וא"ת זקנים סתם, היאך אפשר לו לאסוף זקנים של ששים ריבוא, ואילו כאן, למרות שכתוב "ויאספו את כל זקני בני ישראל", לא העיר רש"י כלום¹⁸.

וארא

ז, כב. ויעשו כן חרטומי מצרים בלטיהם. ופרש"י: בלטיהם... ורבותינו אמרו בלטיהם מעשה שדים, בלהטיהם מעשה כשפים.

לעיל בפסוק י"א נאמר: חכמים, מכשפים וחרטומים, "(ויקרא גם פרעה לחכמים ולמכשפים) ויעשו גם הם חרטומי מצרים בלהטיהם כן". לכאורה הסדר הוא: "חכמים", "מכשפים", "חרטומים". היינו, שמה שאפילו חכמים ומכשפים אינם יכולים לעשות, יכולים החרטומים לעשות¹⁹.

[מה שבפ' מקץ (מא, ח) מקדים "חרטומים" ל"חכמים" (ויקרא את כל חרטומי מצרים ואת כל חכמיהם)], י"ל, ששם אין המדובר לעשות משהו, כ"א לפתור לפרעה את חלומן].

נפש משה ומלשינים אותו למלכות". וביפ"ת למדרש עה"פ (שמו"ר פ"ה, ד – שהוא כפה"נ המקור לדברי רש"י כאן): "מכיון דקאמר הכא 'המבקשים את נפשך', היינו אותם עברים נצים שהלשינו עליו". וראה גם דברי דוד עה"פ.

14) וכמ"ש במדרש עה"פ (שמו"ר פ"א, כט. הנסמן בתו"ש עה"פ אות ק"ו בביאור): "שלא הי' שם אלא ישראל".

15) במדרש שם: "טמנו בפניהן של ישראל", ובעץ יוסף שם: "שצוה עליהם באל תגלה". ובפס"ז עה"פ: "טמן הסוד בתוך ישראל".

16) או כפירוש רש"י הנ"ל (משמו"ר שם, לא) שדתן ואבירם הלשינו עליו.

17) לכאורה חסר כאן "אויספיר". ואולי כוונת אאמו"ר, שאפילו אם נפרש כמ"ש בקטע האחרון – עדיין לא ניחא לי' לרש"י לפרש כהראב"ע והספורנו, מהטעמים שכ' בקטע שלפני זה.

18) ובדברי דוד כאן (ג, טז) הק' על דברי רש"י מ"מ"ש "ויקהל משה את כל עדת ישראל", "וכ"ש הזקנים לחד", ע"ש מה שתיירץ. ובחוקוני שם: "וכן תפרש לקמן גבי 'ויאספו את כל זקני ישראל'".

19) ברמב"ן שם (פסוק י"א): "חרטומי מצרים יכלול את שניהם", החכמים והמכשפים.

להלן בפרק ח' פסוק ג': "ויעשו כן החרטומים בלטיהם". ובפסוק י"ד: "ויעשו כן החרטומים בלטיהם . . ולא יכולו". היינו שאפילו החרטומים בלטיהם לא יכולו להוציא את הכינים. וכתב על זה רש"י: "ולא יכולו, שאין השד שולט על ברי' פחותה מכשעורה". ולפי זה, מדוע לא עשו החרטומים (המכשפים) בלהטיהם, מכאן ראי' ש"לטיהם" ("מעשה שדים") יותר חזק מ"להטיהם" ("מעשה כשפים")²⁰. היינו, שאפילו החרטומים²¹ לא יכלו לעשות בלהטיהם. מכאן שיש חילוק בין "להטיהם" ל"לטיהם". (עיין ברמב"ן ז, יא; ח, יד-טו)²².

בא

יו"ד, יו"ד. ראו כי רעה נגד פניכם: ...ומדרש אגדה²³ שמעתי, כוכב אחד יש ששמו "רעה", אמר להם פרעה, רואה אני באיצטגנינות שלי אותו כוכב עולה לקראתכם במדבר והוא סימן דם והריגה. וכשחטאו ישראל בעגל . . מיד וינחם ה' על הרעה (תשא לב, יד), והפך את הדם לדם מילה שמל יהושע אותם וכו'.

צריך ביאור, דמה שראה פרעה באיצטגנינות הוא, לכאורה, על יוצאי מצרים, ויהושע מל את הנולדים במדבר, ולא את יוצאי מצרים (כמ"ש (יהושע ה, ד) "כל העם היוצא ממצרים הזכרים . . מתו במדבר". שם, ז "ואת בניהם"²⁴ . . אותם מל יהושע").

יו"ד, כא. וימש חושך: ויחשיך עליהם חושך יותר מחשכו של לילה, וחושך

20 בגו"א עה"פ (ז, כב): "הכשפים יותר פועלים" ממעשה שדים, ע"ש בארוכה. וכ"ה גם ביפ"ת הארוך למדרש (שמו"ר פ"ט, יא) עה"פ "ויעשו כן חרטומי מצרים": "ייחסו מעשה משה לכשפים, שהיא חכמה גדולה ממעשי שדים". ולהעיר ממדרש שם "שמעשה כשפים ע"י מלאכי חבלה נעשים", וכ"ה הרמב"ן בפ' הכתוב (ז, יא) "בלהטיהם": "(אמרו רבותינו שהם מעשה כשפים, ו) ע"י מלאכי חבלה הם נעשים". וברד"ל שם ציין שבסנהדרין (סו, ב – שגם הוא מקור לדברי רש"י כאן) פי' רש"י (ד"ה בלהטיהם אלו מעשה כשפים) "בענין אחר" ("שאינו עושה ע"י שדים אלא מעצמו"). ובפ"ת שם כתב "שמה שפי' רש"י [בסנהדרין] שם הוא לפי שלא זכר לשון אגדה זו" (שמעשה כשפים ע"י מלאכי חבלה נעשים). וראה חדא"ג מהרש"א לסנהדרין שם.

21 שהם יכולים לעשות מה שאפילו חכמים ומכשפים אינם יכולים, כנ"ל.

22 ראה מש"כ בכללות הענין הת"מ. ראסקין בהעה"ת ואנ"ש מאנטרעאל גליון א' (צח), ג' תמוז ה'תשע"ב (ע' 76 ואילך).

23 ראה יל"ש עה"פ תשא דלהלן (רמז שצ"ב – מב"ר). יהושע שם (רמז ה'). ופירש"י יהושע (ה, ט) דלהלן כתב: "כך דרש ר' משה הדרשן". וראה תו"ש עה"פ אות כ"ט ובביאור.

24 עליהם כתוב לעיל (שם, ה) "וכל העם הילודים במדבר . . לא מלו".

של לילה יאמיש ויחשיך עוד . . ומדרש אגדה פותרו לשון ממשש בצהרים (תבוא כח, כט), שהי' כפול ומכופל ועב עד שהי' בו ממש.

רש"י פירש כאן שני פירושים. וכן בפ' בראשית עה"פ (א, ד) "וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל" כתב ג"כ ב' פירושים: (א) "ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבוא", (ב) "ראהו כי טוב ואין נאה לו ולחושך שיהיו משתמשים בערבוביא, וקבע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה". עיי"ש בשפתי חכמים²⁵ (וברמב"ן), שאי אפשר שישתמשו אור וחושך בזמן אחד, שהרי החושך הוא העדר האור ("דאור וחושך אינם אלא קנין והעדר, ואי אפשר חיבורם יחד בעת מן העתים").

ואולי יש לומר בזה, דהנה נחלקו החוקרים²⁶ אם חושך הוא מציאות (בריאה בפני עצמה) או רק העדר האור. ולפי זה יש לומר, שהפירוש הראשון בפ' בראשית הוא ע"פ הדיעה שהחושך הוא רק העדר האור, ולכן אי אפשר שישתמש עם האור בזמן אחד²⁷. והפירוש הב' הוא ע"פ הדיעה שהחושך הוא מציאות (בריאה בפ"ע), והיו משתמשים ממש בערבוביא²⁸, והבדילם שלא ישתמשו בערבוביא²⁹.

וכן בכאן, הפי' הא' ("ויחשיך עליהם חושך יותר מחשכו של לילה וכו'") הוא ע"פ הדיעה שחושך הוא רק העדר האור, והפירוש השני "שהי' כפול ומכופל ועב עד שהי' בו ממש" הוא ע"כ להדיעה שהחושך הוא מציאות (בריאה בפ"ע).

ומ"ש כאן הפי' הב' בשם "מדרש אגדה", הוא, כי אפילו להדיעה שחושך הוא

25 ומקורו מהרא"ם כאן, כפי שצויין בכמה דפוסי החומש (ובשפ"ח דפוס אמשטרדם ת"מ ופרנקפורט דמיין תע"ב נשטט הצינן. והצינן "נח"י" – כוונתו להמשך דברי השפ"ח).

26 נסמן בסה"מ ה'תש"ח ע' 239 הע' ב'. וראה גם ראב"ע עה"פ. רמב"ן עה"פ שם, כג. וראה ספר הערכים – חב"ד ח"ב ערך אור – ביחס לחושך סעיף ט' ס"ק ב' (ע' תקצח), ובמילואים לשם (ע' תרצד). ומה שדן הת' צ.מ.ר. חדד בקובץ [ספר] מגדל דוד יתת"ל מגדל העמק גליון ה' (ה'תשס"ג) ע' 462 ואילך, בענין ב' הדיעות בענין החושך ו"אור וחושך משתמשים בערבוביא".

27 ובהערת אאמו"ר שבהערה 29: "ובמילא אינו שייך להבדיל בינו ובין האור".

28 ובהערת אאמו"ר הנ"ל: "וש"יך להבדיל בינו ובין האור (ולפי"ז י"ל ששמשו שניהם בזמן אחד)".

29 אבל בלקו"ש חכ"ה שיחה א' לפ' בראשית (ס"ע 1 ואילך) מפורש, ד"משתמשים בערבוביא" פירושו "ערבובי" (לא במקום, ביחד במקום אחד, אלא) בזמן – שלא הי' זמן קבוע מתי יהי' אור ומתי חושך, רק לפעמים הי' אור ולפעמים חושך. וההבדלה היתה בזה ש'קבע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה". ושם ע' 3: "שלא הי' אצלם עירבוב בפועל, כל אחד שימש בזמן שונה (רק שלא הי' סדר קבוע בזמנם)". [והעיר אאמו"ר על לקו"ש זה בהעו"ת ואנ"ש ברינוא-צרפת גליון ג' (מו), פורים ה'תשד"מ (ע' ד), ושגם גם בנידון רש"י פ' בא כאן, ובהעו"ת ואנ"ש דיתת"ל כפ"ח, גליון ה' (מח), חה"ש ה'תשד"מ (ע' 33 ואילך) דן הת' י.י. כ"ץ בהערת אאמו"ר הנ"ל]. וכ"ה גם בלקו"ש ח"ט ע' 168 הע' 33. תו"מ התוועדות ה'תשמ"ו ח"א ס"ע 459 ואילך.

מציאות (בריאה בפ"ע), אבל זה שיוכלו למששו ("לשון ממשש בצהרים . . שהי' בו ממש") – הוא אגדה, שהרי הכל מודים שאור הוא מציאות ומ"מ אין יכולים למששו.

יב, יו"ד. והנותר ממנו עד בוקר: ...ליתן בוקר על בוקר . . ועוד מדרש אחר, למד שאינו נשרף ביום טוב כו'.

דבר זה ("שאינו נשרף ביו"ט") אינו שייך בפסח מצרים, שהרי לא הי' שם יום טוב, שיום טוב נאמר לדורותיכם (בפסוקים יד-טז), ולכן מקדים רש"י הפירוש של "ליתן בוקר על בוקר".

יב, כט. עד בכור השבי.

בהתראה (יא, ה) נאמר "עד בכור השפחה"³⁰. ויש לומר, דבהתראה לפרעה, לא איכפת לי' לפרעה מן השבויים (שאינם מצריים) יותר מבהמה, לכן לא הזכירם בהתראתו³¹.

שם. עד בכור השבי: שהיו שמחין לאידם של ישראל. ועוד שלא יאמרו יראתינו תבעה הפורענות כו'.

בהתראה (יא, ה) כתב רש"י ג"כ: "עד בכור השבי, שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם כו'" (ולא כתב "שהיו שמחין כו'"), וגבי "בכור השפחה" כתב שם: "שאף הם היו משתעבדים בהם ושמחים בצרתם".

ויש לומר³², דבכור השבי, מכיון שאינו מצרי, לא הי' משתעבד בהם, משא"כ בכור השפחה, שהוא מצרי. ולאידך גיסא, בכור השפחה אי אפשר שיאמר יראתי

30) אבל ברש"י שם: "עד בכור השבי, למה לקו השבויים וכו'", והאריכו בזה במפרשי רש"י שם (יא, ה): רא"ם (ושפ"ח), גו"א, לבוש האורה, חזקוני, באר התורה, צדה לדרך, נח"י, דברי דוד, משכיל לדוד, דבק טוב ובאר בשדה. שו"ת מהר"ם אל אשקר סי' ס"ה.

31) אבל ראה לבוש האורה עה"פ, וז"ל: "דודאי בהתראה לא שייך להתרות בו בשביל בכורי אומה אחרת . . שבמצרים, דמה לו לפרעה ולבכורות אחרים . . ופרעה אין לו הנאה מהם . . שבלי ספק גם השבויים הם מאומה אחרת שנשבו במלחמה . . ועל אותם ודאי שייך להתרות לפרעה . . כי יש לו ג"כ לפרעה הנאה מהם שמוכרחים לעשות לו כל עבודתו בבית ובשדה וכל עבודת פרך", עכ"ל, ע"ש בארוכה. ועיין ג"כ גו"א עה"פ. גו"א ונח"י עה"פ לעיל יא, ה.

32) וראה רא"ם, לבוש האורה, דבק טוב (באר היטב), צדה לדרך, נח"י, דברי דוד ומשכיל לדוד עה"פ יא, ה.

תבעה, שהרי היא ג"כ יראתו של המשעבדים, משא"כ בכור השבי שהוא מאומה אחרת, ואפשר שיראתו אינה של המשעבדו.



קיום מצוות ע"פ טבע

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ ביישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בפרשת יתרו (י"ח, כ"א) מסופר שיתרו אומר למשה "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלוקים וגו'" ורש"י מפרש "ואתה תחזה - ברוח הקודש שעליך" וכפי שביארו המפרשים דמזה שלא אמר לו ואתה תבחר אלא תחזה שזה מלשון חזון מובן שנתכוון שמשה יבחר את האנשים עפ"י רוח"ק. וכ"ה גם במכילתא על אתר ובעוד כמה מדרשים.

הנהגה בפרשת דברים (א', י"ג) כשמשה מוכיח את בני"ו ומזכיר להם את כל ענין מינוי הדיינים ובפסוק נאמר "הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידעים לשבטיכם" מפרש רש"י "וידעים לשבטיכם - שהם ניכרים לכם שאם בא לפני מעוטף בטליתו איני יודע מי הוא וכו' ואם הגון הוא אבל אתם מכירין בו שאתם גדלתם אותו, לכן נאמר וידעים לשבטיכם" ומקורו בספרי שם ובילקוט שמעוני.

ונמצא שלמעשה לא בחרם ברוה"ק אלא מינה את הידועים להם שהם הגונים וצ"ב מה היתה סברת יתרו שאמר שיבחרם ברוה"ק? ומה היתה סברת משה שלא קיבל את הפרט הזה בעצת חותנו. אף שבכתוב נאמר "וישמע משה לקול חתנו ויעש כל אשר אמר" אבל לכאורה נראה שבענין רוח"ק הוא לא קיבל את דבריו, וטעמא בעי?

ואוי"ל הביאור בזה ע"פ המבואר בלקו"ש חל"א שיחה א' לפרשת בא בנוגע למכת חושך שרש"י משנה מדברי המדרש שמפרש שלכל בני"ו היה אור במושבותם פירושו שהיה אור מיוחד ונסי שהיה מראה לבני"ו מה שנמצא אצל המצרים "בתיבות ובחביות ובמטמוניות" ולרש"י לא היה כאן אור נסי רק שהחושך לא החשיך לבני"ו, ובמילא היו יכולים לראות את מה שיש בבתי המצרים באור רגיל וטבעי ולכן הוצרכו לחפש וכו' עד שראו את כלי המצריים ע"ש בארוכה כל הראיות לזה.

ובס"ג שם מבאר שהטעם שרש"י שינה מדרשת המדרש כיוון ש"ידוע שבקיום ציווי הקב"ה, יש להשתדל שהקיום יהיה בדרך הטבע ולא ע"י נס... ויתירה מזו

נת' במ"א בארוכה שזה כולל לא רק קיום המצווה עצמה, אלא גם ההכנה למצווה, שגם ההכנה צריכה להיות טבעית" וכפי שנת' בנוגע לסיפור הידוע עם אדה"ז במאסר שרצה שגם עצירת הספינה בשביל הקידוש לבנה תהיה בדרך הטבע כיוון שגם ההכנה לקיום המצווה צריכה להיות בדרך הטבע ולא ע"י ענין ניסי. ולכן לא פירש רש"י כהמדרש כאן שלפי"ז יוצא שההכנה לקיום הציווי "וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב" הי' שלא ע"פ טבע, ולכן "משנה רש"י ומפרש שזה שראו את כליהם לא היה ע"י אור מיוחד ובדרך נס, אלא ע"פ טבע, שחפשו ישראל בבתי המצריים וראו את כליהם באור טבעי בכדי שגם ההכנה למצווה תתקיים בדרך הטבע" ע"ש בפרטיות.

ועפ"ז י"ל בנדוד"ד שהיות שיתרו אמר לו אם את הדבר הזה תעשה וצוך אלוקים ויכלת עמוד ורש"י מפרש "המלך בגבורה אם מצווה אותך לעשות כך תוכל לעמוד" הרי נמצא שלאחרי ההצעה והעצה של יתרו - שמצידו אכן חשב שבאם זה יהיה ברוה"ק הרי בחירת ומינוי הדיינים יהיה באופן היותר בהיר ומדויק - היה כאן גם ציווי של הקב"ה. וממילא כשמדובר אודות מצוה הרי נוגע שגם ההכנה לזה תהיה באופן טבעי ולכן משה לא רצה להשתמש בזה ברוה"ק כהצעת יתרו ולכן הורה להם ש"הבו לכם אנשים וגו' ידעים לשבטיכם" שהם ניכרים לכם שכל הבחירה תהיה לגמרי ע"פ טבע ולא להסתייע ברוה"ק במה שנוגע לקיום המצווה.

(ולהעיר ממה ששמעתי כמ"פ מהרב א"י שמטוב שפעם הרבי שאל אותו על טיבו של אחד ממכריו שמעולם לא ביקר אצל הרבי, והרא"ש ענה לרבי שהרבי מכיר את כולנו יותר טוב ממה שאנחנו מכירים.. והרבי ענה לו שאם אפשר לדעת ע"פ טבע "וואס דארף מען ניצן אנדערע מיטלען...!?).



כמה הערות בפשוטו של מקרא*

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפרש"י פרשת ויגש ד"ה וינהלם (מז, יג): כמו "וינהגם. ודומה לו 'אין מנהל לה' על מי מנוחות ינהלני".

וצריך עיון, למה אין רש"י מביא רא'י ממה שכתוב בפרשת וישלח (לג, יד):

(*) לעילוי נשמת אמי מורתי ריקל בת ר' יהושע דוד ע"ה

"ואני אתנהלה לאטי" וממה שכתב בפרשת בשלח (טו, יג) "נהלת בעוזך אל נוח קדשך".

וגם למה אין רש"י מפרש שם כלום.

ולהעיר שעל פסוק אין אין מנהל לה שרש"י מביא ראי' מישעי' (נא, יח) פירש המצודת ציון, וז"ל: "ענין הנהגה כמו נהלת העוזך". וכן פירש כמו כן על הפסוק שרש"י מביא מתהילים (כג, ב).

* * *

בסוף פרשת ויגש כתיב (מז, כו): "וישם אתה יוסף לחק עד היום הזה וגו'".

מהו הפירוש של "על היום הזה".

ולהעיר מפירש"י פרשת וירא ד"ה אשר יאמר היום (כד, יד): "שיאמרו לימי הדורות עליו. . . כמו עד היום הזה. שבכל המרקא, שכל הדורות הבאים הקוראים את המקרא הזה אומרים עד היום הזה עד היום שעומדים בו."

* * *

בסוף פרשת ויחי כתיב: ויחי יוסף מאה ועשר שנים (נ, כב). ואח"כ בסוף הפרשה ממש כתיב עוד פעם: "וימת יוסף בן מאה אעשר שנים וגו'".

וצריך להבין למה מנה הכתוב שנותו של יוסף שני פעמים.

וראיתי בספר מעין בית השואבה (מהרב שמעון שוואב) שעמד על זה וכתב, וז"ל:

"ובסוטה (יג, ב) מפני מה מת יוסף קודם לאחיו מפני שהנהיג עצמו ברבנות. וכשנענין במקראי קודש נמצא שהמקום היחידי שנטל כבוד לעצמו הי' שאמר (פסוק כ') "אלוקים חשבה לטובה" ואח"כ אמר "אנכי אכלכל אתכם ואת טפכם" ולא סיים מעין הפתיחה לומר בעזרת אלקים אכלכל אתכם וגו'.

וזה ענין הסמיכות של "וישב יוסף וגו' ויחי יוסף מאה ועשר שנים", שכתבה התורה מיתת יוסף תיכף אחר אמירתו "אנכי אכלכל אתכם ואת טפכם", אף שממשך המקרא בסיפור תולדות יוסף טרם אותו, שהכתוב משמיענו הסיבה שמחמתה נתקצרו לו שנים.

ויתיישב בזה מה שיש לעיין, שכאן (נ, כב) כתב "וישב יוסף וגו' ויחי יוסף מאה ועשר שנים", ולהלן (פסוק כו) חזרה התורה לומר "וימת יוסף בן מאה ועשר שנים", והכפל צריך ביאור. וי"ל שהפעם הראשונה באה להודיענו שמחמת אמרו "אנכי אכלכל" חי רק מאה ועשר שנים ולא יותר, ואת קודם לאחיו משום שנהג

עצמו ברבנות. ואח"כ מספרת התורה מה שזכה יוסף בתולדותיו והיותו בשלוח עם אחיו, ומסיימת התורה שחי ק"י שנה ורוב ימים חי' בעושר וכבוד ובמנוחת הנפש במצרים ומת זקן ושבוע בן מאה ועשר שנים, "עכ"ל.



שונות

הערה בספר 'אבני חן'

הרב אשר זך

בספר 'אבני חן' (תשע"ה) לוקטו מקורות על תולדות משפחת חן, אך המחקר לא הקיף את כל ענפי המשפחה, והנני בזה להוסיף כמה פרטים על הרב שמואל דובער ברש"ז חן, אשר בספר הנ"ל יש קצת בלבול בעניינו (בפרק יד מסופר על ר' שמואל דובער ב"ר מאיר חן, ואולי מלבד עצם קיומו (וקיום בנו ר' ברוך) נראה שכל הפרטים שגויים, וחלקם עִרְבוּ מהביוגרפיה של הרש"ד ברש"ז חן הנ"ל), ובכן:

הרב שמואל דובער ב"ר שניאור זלמן חן התחתן (בזו"ר) עם מרת רייצא בת ר' זוסמאן. בשנת תרמ"א הם נרשמו ברשימת תושבי קלימוביץ' עם בתם פריידא (שו"ת 'אבני חן', ניו יורק תשע"ג, עמ' קמז, הערה 56). הרש"ד כיהן כרב בפונידל, כהונתו הסתיימה כנראה בין השנים תרס"ז - תר"ע, אז עבר לשמש כרב בצ'ליאבינסק (על-פי רישומים פנקס כולל חב"ד' – צילומם הובא ב'אבני חן', עמ' 69). בקיץ תר"ע הוא כבר

1) קטעים מתוך הפנקס פרסם ר' עמרם בלוי באתר שטורעם.נט (בי"א מרחשון תשס"ז), ובתיאורו: "הפנקס נוהל בסדר מופתי משך שנים רבות ותמיד היה מעודכן ביותר, כולל: סימון הממונים שנפטרו (בד"כ באמצעות סוגריים); ציון שמות ה'גבאים' שהעתיקו את מקום מגוריהם". בפרטיות אפשר להבחין גם:

(א) סימנו בסוגריים גם כאשר אישים מסוימים העתיקו את מקום מגוריהם (ולא תמיד פורטה הסיבה לכך). כך לדוגמה, ר' חיים מאיר היילמאן מחבר ה'בית רבי' מוזכר בפנקס שלוש פעמים: בליעפלי, ברז'יצא ובברדיטשוב – בשניים הראשונים במוסגר וללא תוספת הסבר. יש לציין גם כי לא עדכנו בפנקס את כל הפרטים. לדוגמה בערך דווינסק לא עדכנו כי בשנת תר"ע-תרע"א עקר ר' יהושע ארש את דירתו לליובאוויטש ('קובץ ליובאוויטש', ניו יורק תשע"ד, עמ' 554, ובהערה 7).

(ב) תואר "הרב" שהוענק לכמה מהנוטלים חלק באיסוף מעות עבור הכולל, אינו תואר כבוד בעלמא אלא הכוונה למשרה בפועל, כשם שהתוארים "מ"ץ", "ד"ץ" וכדומה הם תארי משרות. דוגמה בה ניכר הדבר הוא הרישום בבוקרז'י-קוט: "הרב ר' מרדכי יצחק שור", הגבאי ר' מנחם

נמצא בצ'ליאבינסק, שם קיבל את תשובת הרמ"מ חן אליו: "כבוד שארי בן דודי. . . הרה"ג. . . מוהר"ר שמואל (דוד) [דובער] נ"י חן, רב בטשעליאבינסק תע"א" (שערי תורה, חוברת ח, וורשה, סימן סט). בצ'ליאבינסק כיהן ברבנות במקביל לרבנים מטעם הממשלה, הרב אברהם יאצאָווסקי (תק"צ בערך – תרע"ה) והרב מיכאל וואָלאָסאָוו.

בהמשך עלה לאה"ק, ומתרפ"ז מוצאים אותו חתום על שני כרוזים מטעם הרבנות הראשית. הראשון מ"ב אדר שני תרפ"ז ובו חתם "שמואל דובער בהרה"ג מוהר"ש זלמן זצ"ל"ה חן, רב דפאנעדעל כעת בירושלים" (בנימין קלוגר, מן המקור, כרך ד, ירושלים תש"מ, עמ' 53); והשני מתוארך לאדר תרפ"ח (בנימין קלוגר, מן המקור, כרך ב, ירושלים תש"מ, עמ' 54). הרש"ד נפטר בח' אדר תרצ"א, וזוגתו (מזו"ש) שרה שפרינצא בת ר' ישראל יצחק נפטרה ב"ב מרחשון תרצ"ח. שניהם נקברו בחלקת חב"ד בהר הזיתים (ע"פ מידע שקיבלתי מ'מרכז מידע הר הזיתים', עמותת אלע"ד).²

בהתאם לכך נראה להעמיד שאליו הכוונה גם בזכרונות רי"ל גרויבארט (ספר זכרון, לודז' תרפ"ו, עמ' 80), שם הוא מתואר כ"הרב חן (בן אחי הרב מצ'ירניגוב)". תיאור 'הרב חן' כאחיין הולם יותר את הרש"ד, שהוא אחיין של הרד"צ חן מצד אמו (ראו 'אבני חן', עמ' 69; וגם לעיל צוטט הרמ"מ חן: "כבוד שארי בן דודי").

שני אופנים בסידור המקורות וחסרונם

(א) בספר 'אבני חן' הנ"ל הוצגו שני 'שמואל דובער חן', האחד ר' שמואל דובער ב"ר שניאור זלמן שדר בפונידל ובצ'ליאבינסק (עמ' 69); והשני ר' שמואל דובער ב"ר מאיר, נשלח ע"י אדמו"ר מהר"ש לכהן כרב בצ'ליאבינסק, כהונה אותה מילא 40 שנה, ומשמע שם (פרק יד) שנפטר לכל המאוחר בשנת תרע"ד.

אפשרות זו שגויה, כי בפנקס כולל חב"ד הנ"ל מפורשת זהותו של הרב המכהן (ראו הערה 1): "הרב ר' שמואל דובער בהר"ש חן", כך שברבנות צ'ליאבינסק לא כיהן ר' שמואל דובער ב"ר מאיר חן. כך גם מספר השנים הנקב, 40 שנה – שגוי, שכן בתרמ"א עוד התגורר בקלימוביץ' וסיים את כהונת רבנותו באמצע שנות תר"ע, כמסופר בזכרונות רי"ל גרויבארט.

(ב) במהדורה המתורגמת לאנגלית של הספר 'אבני חן' (Avnei Chein, U.S.A.)

מענדיל הכהן סטעסין (חתן הרב) הרב, כלומר שבעקבות התמנותו לרב בשנת תרע"א (ראו האח, ו' תמוז תרע"א, עמ' 1-2) עודכן הסטטוס שלו ותוארו שונה ל"הרב". כך שבכתיבת תואר "הרב" כוונתם לכהונת רבנות בפועל ולא לתואר של כבוד גרידא.

(2) המידע מיוסד על רישומי החברה קדישא. על גבי מצבותיהם הנוכחיות לא נרשם מאום, המצבות המקוריות חוללו כנראה ע"י שונאי ישראל בעת השליטה הירדנית. כאן המקום גם לדייק את פרטי ר' יצחק חן – אה הרש"ד ('אבני חן', עמ' 74, ובהערה 30), אשר על מצבתו נרשם: "פ"נ הר' יצחק חיים ב"ר שניאור זלמן ב' ב' מנ"א תרע"ד".

הופרדו שני הרישומים שבפנקס גבאי כולל חב"ד, ומוצגים שלושה ר' שמואל דובער: הראשון הרב שמואל דובער ב"ר שניאור זלמן מפונידל; השני הרב שמואל דובער ב"ר מאיר, רב בצ'ליאבינסק (הנמנען בתשובת הרמ"מ חן מקיץ תר"ע); והשלישי הרב שמואל דובער ב"ר שניאור זלמן ב"ר שמואל דובער ב"ר מאיר, גבאי מטעם כולל חב"ד בצ'ליאבינסק (ת"ח לרי"צ קעלער שהשים את לבי לשינויים במהדורה האנגלית).

אפשרות זו שבמהדורה האנגלית לא תיתכן, שכן מלבד שגם כאן תקפה הסתירה שהוצגה קודם לכן (ביחס לאפשרות שהוצגה במהדורה העברית), הרי שהפיצול לשלושה אנשים מעלה כי הנכד נקרא על-שם סבו בטווח שנים קצר מדי, שכן רישום ועדכון שמות הגבאים בפנקס כולל חב"ד נע בין השנים תרס"ז - תרע"ד. טווח השנים קצר מדי לאפשר סב ונכד על שמו, שכן גם לדידם של כותבי המהדורה המתורגמת, היה הסב עוד בין החיים בשנת תר"ע, וא"כ איך כיהן הנכד כגבאי בשנת תרע"ד (לכל המאוחר).

בנוסף לכך, הכרונולוגיה המשפחתית של משפחת הרב מאיר חן מראה כי טווח השנים שבהם נולדו ילדיו הוא שנות תר"כ (או משלהי שנות תר"י),³ וטווח השנים שבהם נולדו נכדיו הוא שנות תר"מ (או משלהי שנות תר"ל).⁴ כך שאם נעמיד שהרב שמואל דובער ב"ר מאיר חן נולד באותו הטווח יוצא שהמספר שנקבו לשנות כהונתו בין כך לא מתיישב. עובדה זו גם לא תתיישב עם תיאור משנת תרע"ט, בו הרב מתואר "דער אלטער רב" (באָריס שוהמאַכער, 'דער אידישער עלענד אין טשעליאַבינסק', דער טאָג, 8 בדצמבר 1918, עמ' 6). "אלטער" הולם יותר את

3 הרב ישעיה משה חן נולד בשנת תרכ"ב (אבני חן, עמ' 118); בתשובת הר"פ חן נכתב: "עם שארי בתו הכלה המהוללה מרת חסיה תחי', עם שארי הרבני המיועד להיות למדן אלחנן ב"ר" (שו"ת 'אבני חן', עמ' קלט). התשובה נכתבה קודם מרחשון תרל"ו, ובהמשך לתשובת הר"מ חן "גידון הקצב" מסיון תרל"ה (ראו סימן ד, הערות 1, 11). מניסוח תשובת הר"פ שצוטטה משמע שהם עוד היו צעירים בגילאי העשרה. [במאמר המוסגר, הר"פ חן כתב בסוף תשובתו הנ"ל (שם, עמ' קמז): "קבלתי מכתב מאחי וחתני דודו ה"א הרב המפורסם מו' זלמן ב"ר... והוא נתנמה למ"ץ בקלימאווין", ויש להוסיף כי בדיווח מתמוז-מנ"א תרל"ד צוין אישור בחירתו לכהונה בבית הכנסת ברחוב Судейской, על כך ראו: Могилевские губернские ведомости №55 от 13.07.1874].

4 לדוגמה, ר' דוד גוראריה, חתן ר' אלחנן חן, היה מה'יושבים' בליובאוויטש בשנות תרנ"ד-תרנ"ז ('קובץ ליובאוויטש', עמ' 566), ובתו הבכורה של ר' ישעיה משה נולדה בסביבות תרמ"ב (על-פי 'אבני חן', עמ' 118, 120).

הפרופיל שהצגנו לרש"ד בן רש"ז, יותר מכל הפרופילים הקיימים או המשוערים שניתנו לשאר רבני צ'ליאבינסק.



כדי שם חכם או לא

הת' אפרים ליב הלוי לואיס

תלמיד בישיבה

מה"ס 'משפחותם לבית אבותם'

איתא בריש מסכת בבא מציעא' "א"ר פפא ואיתימא רב שימי בר אשי ואמרי לה כדי". ובחכמת שלמה על אתר כתב המהרש"ל "בעלמא רגיל רש"י לפרש שם חכם, או פירוש בחנם כמו בכדי כלומר שלא נזכר שם אמרו רק סתמא² נ"ל". היינו כי בהמילה "כדי" יש ב' פירושים שרגיל רש"י לפרש, הא' שם חכם, וב' שנאמר סתמא.

ובהגהות מהר"ץ חיות על אתר, כתב "עי' בבאר שבע³ (הוריות ח, א') בהרבה מקומות רגיל לפרש שהוא שם חכם ועי' בסדר הדורות ס' תנאים ריש אות כ' שכתב שלא מצא זאת ברש"י, ונעלם ממנו רש"י גיטין (פה, ב) ד"ה ולורכי' לוי"ן כתב שכדי הוא שם חכם. ועי' עוד מגילה (יב, ב') מרדכי מוכתר בנימוסו כעדי לגרסת הערוך ערך נימוס ופי' כעדי שם איש מצויין בדורו וכאן הוא בהשמטת אות עי"ן". וכן כתב הרש"ש כאן "הרש"ל כ' דבעלמא רגיל רש"י לפרש שם חכם. והסדר הדורות כתב דלא מצא ברש"י, ונמצא ברש"י גיטין (פה, ב) ד"ה ולורכי' הב".

ותירץ ר' ראובן מרגליות במחברתו "לחקר שמות וכינויים בתלמוד" דיש לבאר מדוע כתב בעל סדר הדורות שלא מצא זאת ברש"י, הרי בגיטין מפרש רש"י ככה. ותירץ, כי כשבעל הסדר הדורות כותב "לא מצאתי ברש"י" אין כוונתו

(1) ב, א.

(2) במהדורות עוז והדר במדור הגהות והערות כתבו לעיין בדברי רש"י תענית ה, ב ד"ה בכדי. שכתב "בכדי, וכי בחנם ספדו ספדיא..." (ושם הלשון "בכדי" הוא "וכי בחנם" פי' בסתמא – ללא תועלת) [ויש להעיר כי פירוש רש"י לתענית אינו ממנו, ראה חיד"א בשה"ג ובכ"מ, ואכ"מ].

(3) לר' יששכר באר איילינבערג.

(4) ד"ה כדי. מהד' זכרון אהרן עמ' ע.

(5) נסמן שם ליג, ב וצ"ל יב, ב כפי שתיקנתי בפנים.

(6) הוצאת מוסד הרב קוק ע' כד הע' ה.

כי רש"י אינו מפרש כזה כלל וכלל, אלא כי לא מצא שרש"י רגיל לפרש כן כמו שכתב הבאר שבע (והמהרש"ל), אלא מצאו רק פ"א, והוא בגיטין שם.

והנה ברש"י גיטין שם, אין רש"י מפרש שהמילה כדי בגמ' גיטין מורה על שם חכם, אלא בסוף רש"י בנוגע דבר הקשור עם המילה כדי, רש"י מזכיר מילים אלו "וכגון כדי שם חכם" [ומציין המדפיס בסוגריים "ב"מ ב, א"].

והנה נוסח הרש"י שם משובש, כמו שנתבאר בהגהות וציונים שם, ובמקומות אחרים.⁷ דהנה בעל ספר היוחסין⁸ גורס ברש"י "כדי חנם". ובכת"י (לא כתבו איזה) וכן בש"ס מהדורת פארו רמ"ט-נ"ו⁹ איתא "כדי בלא חכם". ובנחלת דוד הגיה "כדי חנם". והיינו שכוונת רש"י הוא לפרש "כדי" כדי חנם, וכפי פירוש הב' שהביא מהרש"ל לעיל.

ולפי"ז מובן מדוע לא מביא הסה"ד דברי רש"י בגיטין, אלא כותב "לא מצאתי ברש"י", כוונתו שלא מצא רש"י ששם נאמר כדי שם חכם, מכיון שלגירסתו (או הבנתו עכ"פ) לא היה כתוב כן ברש"י. ופירוש המילה "כדי חנם" היינו כמו שפירש רש"י בתענית¹⁰ "בכדי. וכי בחנם ספדו ספדיא", וא"כ הרי"ז לפי הפירוש השני ב"כדי".

אך עדיין צ"ע מדוע כותב הבאר שבע (בהוריות) שרש"י רגיל בכך, וכן המהרש"ל (כאן בב"מ) שכתב גם דברים אלו. וכן על מהר"ץ חיות, הרש"ש, ור' ראובן מרגליות מדוע לא הרגישו (או ידעו) על השיבוש בנוסח רש"י.

עוד בהנ"ל, הנה הבאנו דברי מהר"ץ חיות שהביא דברי הערוך עמ"ס מגילה ש"כעדי" שם איש מצויין בדורו וכאן הוא בהשמטת אות עי"ן. והנה נראה שטעה בזה מהר"ץ חיות, וכדלקמן.

בהקדים לשון הערוך (ערך נמס) "מרדכי מוכתר בנימוס הוה כעדי, פי' מצויין בדתי כל התורה היה כעדי שהיה ידוע בדורו וזהיר במצות". המהר"ץ חיות הבין מכך שהיה שם חכם מצויין בדורו ששמו "כעדי" (בתוספות עי"ן).

אך לכאורה לא דק מהר"ץ חיות בדבריו, שהרי משמע ממנו ששמו הי' "עדי",

(7) גמ' ארטסקרול עברית כאן בב"מ הע' 20.

(8) ר' אברהם זכות. חי בסוף תקופת הראשונים. יוחסין השלם (מהד' פיליפאוסקי) ע' 160.

(9) כך כתבו בארטסקרול, אך כנראה התאריך שנתנו להדפסת ש"ס מהדורת פארו אינו נכון, שהרי במהדורת פארו הדפיסו רק מספר מסכתות, והראשון היה כנראה מסכת גיטין, שנדפס בשנת רנ"ז (ראה מאמר על הדפסת התלמוד לר' רפאל נתן נטע רבינוביץ, בעל הדקדוקי סופרים, מהדורת מוסד הרב קוק (בתוספת הערות ותיקונים מאת א.מ. הברמן) ע' לא).

(10) נסמן בהערה לעיל.

שהרי כתב הערוך בנוגע למרדכי שהיה "מצויין בדתי כל התורה היה כעדי שהיה ידוע בדורו וזהיר במצות", היינו כי לא הפירוש "כעדי", אלא "כ[מ]ן עדי". וכן הוא המשמעות מדברי הערוך ערך "עדי" ו"ל" "מרדכי מוכתר בנימוסו היה כעדי כבר פירשנו בערך נמס" היינו כי הפירוש הוא "כמו עדי".

[הטעם שהביא מהר"צ חיות שזהו רק לפי גירסת הערוך הוא מכיון שברש"י שם איתא "נערי לא גרסינן", ובגליון [במהדורת עוז והדר: בהגהות וציונים] כתב "צ"ל כעדי, עי' בעין יעקב בפרש"י שם ועי' ערוך ערך נמס וערך עדי". והיינו כי לפי גירסת רש"י אינו "כעדי" (שלכן הביא מהר"ץ חיות "לגרסת הערוך").]

לפי כל הנ"ל, נראה כי אין מקום לומר כי המקור לכך שכדי הוא שם חכם הוא מספר הערוך, רק מכאן מוכח על קיומו של חכם בשם "עדי".

ולכן צ"ע איך הביאו האחרונים הנ"ל כי כדי שם חכם. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



מדוע לא חזרו לאסור לכתוב התורה יונית*

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'מאמרי שפת אמת' – חנוכה תרמ"א ד"ה ענין הנס דחנוכה (ע' קנ): "קשה לפי מה דאיתא (מס' סופרים פ"א ה"ז, טוש"ע או"ח סי' תקפ) שהיה צער גדול לחכמים מה שהוצרכו לכתוב התורה יונית בגזירת תלמי המלך, אם כן אחר ביטול מלכות יון, הוה להו לחזור ולאסור לכתוב התורה יונית, ובאמת נשאר היתר זה לעולם?" – ע"ש מה שמבאר.

וי"ל ע"פ מ"ש הרה"ק רבי ישראל דב מוויילעדניק זי"ע בספרו שארית ישראל (שער הזמנים דרושים לשבועות מאמר שלישי) ששמע מרבו הק' מטשערנאביל זי"ע, שגילו לו מלאכי השרת בחלום על ידי נשמת צדיק אחד שהיה בעולם העליון ג' מאות שנה, שמסדרין למעלה איברי משיח צדקנו, ואמר לו רמז על זה

(*) לעילוי נשמת אמי מורתי מרת הינדל קלויזנר הכ"מ בת הגאון הק' רבי ישכר שלמה טייכטאל זצוק"ל הי"ד בעל 'משנה שכיר' ו'אם הבנים שמחה' – שנלב"ע ב"ד ניסן – שבת הגדול ברעוא דכל רעוין – ערב פסח – בזמן הקרבת קרבן פסח תשפ"א. תנצב"ה. ויה"ד מהשי"ת לקיום היעודים בלע המות לנצח וגו' והקיצו ורננו שוכני עפר וגו'. והיא בתוכם.

שנמצא כתוב ברש"י בתנ"ך סידרא בלע"ז, והיינו שמסדרין אברין של משיח ע"י הלע"ז דוקא. ומוסיף, והענין עמוק הוא מאד, דהנה באמת ענין משיח הוא להפוך שפה ברורה לכל העמים לקרוא כולם בשם ה' (צפניה ג, ט), שהתגלות משיח תבואנה על ידי שישוּבו ויתכללו כל הע' לשון מהע' שרים, ויתבטלו לקדושת התורה לקרוא כולם בשם ה', ע"ש. ועל פי זה ביאר הרה"ק בעל ה'משמרת שלום' מקוידנוב זי"ע (קונטרס 'שם אהרן' אות כב) שעל כן בפרשת מקץ שבדרך כלל קוראים אותה בימי החנוכה – יש לע"ז ברש"י יותר מכל פרשה אחרת, משום דבחנוכה מתגלה אורו של משיח כמבואר בספה"ק, והוא יתקן כל השפות כנ"ל.

ומעתה יבין מדוע לא חזרו לאסור לכתוב התורה יונית, כיון ד"ענין זה יהיה העבודה של מלך המשיח לעתיד שיהפוך את כל העמים לשפה ברורה, כי לכל עם יש משיכה לכח הטומאה משלו, אחד נמשך לדברים מגונים, השני . . . וכדומה, ולעתיד יהפוך כל העמים לשפה ברורה, דהיינו שיוציא את החלק הרע מכל השבועים לשונות", לפיכך גם לאחר ביטול מלכות יון, לא הוה להו לחזור ולאסור לכתוב התורה יונית, ובאמת נשאר היתר זה לעולם" מחמת דזה יהיה העבודה של מלך המשיח לעתיד שיהפוך את כל העמים לשפה ברורה, שהתגלות משיח תבואנה על ידי שישוּבו ויתכללו כל הע' לשון מהע' שרים, ויתבטלו לקדושת התורה לקרוא כולם בשם ה', וא"ש.

ועי' מ"ש בספר 'דברי חנה' (דף פז) שהביא מה שאמר הרה"ק מקאלשיץ הי"ד אשר זקינו מרן הק' משינאווא זי"ע הקפיד מאוד להוציא בפה המלות בלע"ז שבפרש"י, ואמר שיש בהבלע"ז אותה קדושה שיש ביתר דברי רש"י, וכאשר שמע אדם לומד ומדלג על הבלע"ז צוה לו לחזור על כל המאמר מדברי רש"י ולומר גם הבלע"ז, עכ"ל.



רמז לשם כשכותבין ספר*

הרב ארי' לייב הכהן שאטענשטיין
סרפסייד פלורידה

בספר "זיו השמות" להרב ישעיה זוסיא וילהלם ע"ה, כתב (פרק ל"ט): "א) מי שחיבר איזה ספר יש נוהגין לרמוז שם המחבר בשם הספר."

(*) לע"נ הרה"ח הרה"ת ישעיי' זושא ווילהעלם ע"ה, יה"ר שנזכה תיכף ומיד להיעוד ד"והיקצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם תיכף ומיד ממש.

וכתב שמנהג זו הוא ע"פ המובא ב"הקדמת הרוקח הגדול (לרבינו אלעזר מגרמזיא) וז"ל: כל אדם צריך לרשום שמו בספרו" (שם הערה 1).

ומביא מהאחרונים ג' ביאורים לבאר טעם מנהג זה:

(א) "ויש מהאחרונים שנתנו טעם בדבר שהוא משום לומר דבר בשם אומרו, כמו שאמרו רז"ל (אבות פ"ו משנה ו') כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם" וכו'.

(ב) "ויש שכתבו שהוא מטעם שפתיו רוחשות עמו בקבר, כמו שאמרו רז"ל (מס' שקלים ז), שמעון בן נזירא בשם ר' יצחק אמר, כל תלמיד חכם שאומרים דבר הלכה מפיו בעולם הזה שפתיו רוחשות עמו בקבר שנאמר (שה"ש ז, י) דובב שפתי ישנים".

(ג) "ויש שנתנו טעם שהוא משום שיהיו זכרו לדור דור, כמו שאמרו רז"ל במס' סנהדרין (צג, ב) מאי שם עולם אתן לו אשר לא יכרת (ישעי' נו, ב) אמר ר' תנחום דרש בר קפרא בצפורי, זה ספר דניאל שנקרא על שמו, עיי"ש" וכו'.

בנוגע לטעם הג', בפשטות ביאור הדברים הוא, שמזה שנקרא ספר דניאל על שמו ועי"ז "שם עולם" היה לו, טוב ונכון לכל מחבר ספר לרמוז שמו בשם הספר.

אבל הנ"ל צ"ב מהמשך הגמ' הנ"ל:

"מאי שם עולם אתן לו אשר לא יכרת אמר ר' תנחום דרש בר קפרא בצפורי זה ספר דניאל שנקרא על שמו מכדי כל מילי דעזרא נחמיה בן חכליה אמרינהו ונחמיה בן חכליה מ"ט לא איקרי סיפרא על שמיה אמר רבי ירמיה בר אבא מפני שהחזיק טובה לעצמו שנאמר זכרה לי אלקי לטובה".

ובפשטות החילוק בין דניאל ונחמיה [שבמשך דורות רבים עוד שנים רבות לאחר תקופת התלמוד לא היה ספר נחמיה אלא ספר עזרא בלבד שכלל את שני הספרים] הוא שאצל דניאל היו האנשי כנסת הגדולה שכתב ספרו וקראו את ספרו בשמו (בב"א ט"ו א.), משא"כ אצל נחמיה, הוא "החזיק טובה לעצמו שנאמר זכרה לי אלקי לטובה". וכיון שהחזיק טובה לעצמו לא היה זוכה ל"שם עולם", שספרו יהיה על שמו.

ועפ"ז צ"ב זה שמציינים דברי הרוקח לגמ' הנ"ל, שמשם איפכא מסתברא, שלחפס זכרון לעצמו (שם עולם), הוא ענין בלתי רצוי, כמו שמצינו אצל נחמיה. ורק אם הזכרון הוא ע"י אחרים (כמו שעשו האנשי כנסת הגדול אצל דניאל) הוא כהוגן.

אולי י"ל ע"י יתר ביאור והגדרה בענין "החזקת טובה", ובפרט עפ"י ביאורי כ"ק אדמו"ר זי"ע, ובהקדם:

שנינו באבות (ב. ח) "רבן יוחנן בן-זכאי קבל מהלל ומשמאי. הוא היה אומר: אם למדת תורה הרבה, אל תחזיק טובה לעצמך, כי לכך נוצרת."

פירש "אם למדת תורה הרבה, אל תחזיק טובה לעצמך, כי לכך נוצרת - ואתה רק את חובתך מלאת."

ז"א שהענין ד"החזקת טובה" שייך רק כשאדם חושב שאינו מוטל עליו לעשות איזה דבר, וחושב שאינו מטרתו, ולכן כשעשה דבר זה ראוי להחזיק טובה לעצמו כיון שבחר לעשות דבר זה. ובא המשנה ללמד שאינו כן בנוגע לימוד התורה, שלימודה הוא המטרה, "כי לכך נוצרת".

ומצינו עד כמה לימוד התורה נוגע למטרת ושלימות האדם ממשי"כ בהלכות תלמוד תורה בשו"ע אדמו"ר הזקן (פ"א) וז"ל, "ועוד אמרו חכמי האמת שכל נפש צריכה לתיקונה לעסוק בפרד"ס כפי מה שהיא יכולה להשיג ולידע וכל מי שיכול להשיג ולידע הרבה ונתעצל ולא השיג וידע אלא מעט צריך לבא בגלגול עד שישגי וידע כל מה שאפשר לנשמתו להשיג מידיעת התורה הן בפשטי ההלכות הן ברמזים ודרשות וסודות כי כל מה שנשמתו יכולה להשיג ולידע מידיעת התורה זהו תיקון שלימותה וא"א לה להתתקן ולהשתלם בצרור החיים את ה' במקורה אשר חוצבה משם בלתי ידיעה זו ולכן אמרו חכמים אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו כדי שלא יצטרך לבא בגלגול לעוה"ז."

וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר על המשנה הנ"ל, (תורת-מנחם - התוועדויות תשמ"ז, כרך ד, עמ' 150) "זהו אם-כן פירוש משנתנו: גם "אם למדת תורה הרבה" - למדת תורה במידה כזו שזכית והגעת להוראה, כלומר, השלמת את מטרת בריאתך: "אל תחזיק טובה לעצמך - כי לכך נוצרת": מצד ענין ה"יצירה" שבך (תוספת הצורה), מוטל עליך להוסיף עוד ועוד בלימוד התורה, בלי הגבלה." (וביאר שם בעומק יותר את החילוק בין ענין ה"בריאה" ו"יצירה")

ובנוגע לחידושי תורה ופרסומם (ולא רק לימודה) מצינו ג"כ ע"ד הנ"ל באגרת הקודש (פכ"ו) וז"ל, "וכל איש ישראל יוכל לגלות תעלומות חכמה, (לגלות) ולחדש שכל חדש הן בהלכות הן באגדות, הן בנגלה הן בנסתר כפי בחינת שרש נשמתו ומחוייב בדבר להשלים נשמתו, בהעלאת כל הניצוצות שנפלו לחלקה ולגורלה, כנודע."

ובספר חסידים (סי' תק"ל) כתב וז"ל: "כל מי שגילה לו הקב"ה דבר ואינו

כותבה ויכול לכתוב הרי גוזל מי שגילה לו, כי גילה לו אלא לכתוב, דכתיב "סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם", וכתיב "יפוצו מעיינותיך חוצה".

מכל הנ"ל נראה וברור שיש קשר עצמי בין לימוד התורה וכתבת חידושי תורה ל"השלמת מטרת בריאתך", ו"מחוייב בדבר להשלים נשמתו".

ומצינו בכמה וכמה מקומות שיש קשר עצמי בין שמו של אדם ונשמתו, ובהקדמת ספר "זיו השמות" מביא הרבה מקורות בנגלה ובנסתר וגם בנוגע למעשה, ולדוגמא: "להקיץ מישוהו שנתעלף אז קורין לו בשמו, שע"י קריאת שמו מעוררין חיותו ממקום שרשו עד שמורידים החיות להגוף, וכמו כן מי שישן קורין לו בשם כנ"ל... ועיין בספר ברית כהונת עולם שמביא רמז לזה שהשם הוא חיותו מהמלה "נשמה" שאמצעיתה היא האותיות שם, עיי"ש, ועיין בספר ערבי נחל ריש פרשת פנחס, ובפרשת בראשית שם מבאר ששמו של האדם הם האותיות הצינורות להביא החיות אל הגוף, ולכן שם בגימטריא צנר, עיי"ש. ראינו עד כמה הוא הקשר ביניהם ועיי"ש.

וכתב הרב חנניה יוסף אייזנבאך ז"ל מח"ס "מחנה יוסף": "...הנה בעיקר הדבר שהשם הוא שרשו וחיותו של האדם, מפורש הוא בספרי רבינו המגיד הק' ממעזריטש זי"ע וב"דגל מחנה אפרים" פר' לך הביא כן משמו של הרה"ק ר' נחמן מהורדינקא זי"ע מגדולי תלמידי הבעש"ט זי"ע, וב"מים רבים" פר' בראשית הביא כן מכו"כ ספרים בשם הרה"ק מזלוטשוב זי"ע, ועי' היטב בשער היחוד והאמונה פ"א, וע"ע ב"דודאים בשדה" פר' אמור, ועי' עוד ב"עשרה מאמרות" לרבינו הרמ"ע מפאנו ז"ל מאמר "אם כל חי" ח"ב סי' ל"ג וב"מאמר הנפש" ח"א פ"ג, ועי' בגליוני הש"ס להגר"י ענגל ז"ל לירושלמי זרעים כ"ג אות ל"ד בשם "המורה וחכמי האמת כי השם הוא אל העצם של כל דבר", ועימש"כ בביאור תיבת "שם", ויעוי' בספר "תפארת אדם" (שחיברו כנראה הג"ר ראובן מרגלית ז"ל) פ"א, שהאריך בדברים נפלאים מענין זה, ובתורתו של כ"ק אדמו"ר יש ביאורים רחבים בזה על דרך הקבלה והחסידות, ועי' "לקוטי שיחות" חט"ו פר' בראשית (ג), בספר המאמרים "באתי לגני" ח"א ע' קמ"ב ואילך ועוד, וע"ע ב"ערכי הכנויים" לבעמח"ס סדר הדורות בערכו בשם ספר הבהיר בזה."

ועפ"ז מובן שלרמז את שם המחבר בשם הספר אינו ענין של החזקת טובה כלל, אלא אדרבה, הוא אות הכרה ההכי גדולה שלך "נוצרת", שכל מטרת חיי המחבר הוא ללמוד וללמד עד שזה קשור לשמו, לעצם נשמתו כנ"ל, ו"מחוייב בדבר להשלים נשמתו".

ועפכ"ז אפשר לתרץ קושייתנו הנ"ל, ולומר שאצל נחמיה החסרון היה מחמת זה שהחזיק טובה לעצמו על מה שעשה בעבור כלל ישראל ולכן סבר שראוי לבקש

"זכרה לי אלקי לטובה". משא"כ הענין דלרמוז את שם המחבר בשם הספר אינו בגדר החזקת טובה כלל, אלא אדרבה כדביארנו לעיל.

אבל צ"ע במה שהמקור למנהג זו הוא מדניאל, כיון שהוא בעצמו לא כתב ספרו (הגמ' בב"א ט"ו א) אלא האנשי כנסת הגדולה, ואינו נקרא בשמו אלא בזכות הבטחת ה' יתברך, "שם עולם אתן לו". ובפרט שהגמ' (שם) מביא כמה ספרים בנביאים ששמן הוא כשם מחברם, ולכן צ"ב איך לומדים מדניאל מנהג זה, ולמה לא מנביאים אחרים שכתב ספריהם ומ"מ נקרא בשמותיהם? ובפרט שמהם אין מקום לטעות ולומר שרק אם קריאת שם הספר הוא ע"י אחרים (כמו שהייתה אצל דניאל) הוא ענין רצוי.

ואולי אפשר לבאר הלימוד באופן אחר קצת עפ"י מה שהבן יהוידע ביאר בהגמ' הנ"ל (סנהדרין שם), שהקשה על דברי הגמ' "מאי שם עולם אתן לו אשר לא יכרת, אמר ר' תנחום דרש בר קפרא בציפורי זה ספר דניאל שנקרא על שמו"; וז"ל "מאי רבותא בזה? והלא כל נביא נקרא ספר על שמו? ונ"ל כיון שהוא לא לימד תורה ברבים, לא היה מן הראוי שיקרא ספרו על שמו, ולכן הבטיחו השי"ת שם עולם יהיה לו, שאעפ"כ יהיה נקרא ספרו על שמו וכו'" (ובהמשך דבריו ביאר איך נחמיה החזיק טובה לעצמו).

לפי"ז נמצא, שבלי הבטחת ה' יתברך אינו מן הראוי שיקרא ספרו על שמו, כיון שהוא לא לימד תורה ברבים, וזהו חידוש הדברים שמ"מ ה' יתברך הבטיח כן.

ועפי"ז אפשר לבאר הלימוד באופן אחר, שמוזה שדניאל היה זקוק להבטחה מיוחדת כיון שהוא לא לימד תורה ברבים, מוכח שאצל מישהו שכן לימד תורה ברבים ראוי לעשות כן מלכתחילה, כמו שהיה אצל הנביאים שלימד תורה ברבים שנקרא ספריהם על שמותיהם, בלי הבטחה מיוחדת מהשי"ת, ומהטעם שנתבארנו לעיל.

וכדאי לסיים בביאור כ"ק אדמו"ר על המשנה הנ"ל (אבות שם): "אל תחזיק טובה לעצמך", יש לפרש על-דרך הרמז, לאחר שאדם למד "תורה הרבה" מזהירה אותו המשנה ואומרת, "אל תחזיק טובה לעצמך", אל תחזיק את הטובה לעצמך, אלא עליך להשפיע ולדאוג גם לאחרים."



איחור זמן תפילה

בירור בשיטת האגרות קודש

הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

אגרות הרבי

בספר "שערי הלכה ומנהג" או"ח ח"א עמוד קיא, נדפסו כמה אגרות הרבי בענין איחור זמן ק"ש ותפילה, ונציג כאן שניים מהם:

במ"ש אודות התנהגות של אחדים שאינם מדקדקים כ"כ בקריאת ק"ש וברכות' בזמנה, אבל קוראין ק"ש קטנה בזמנה. – כבר ידוע פסק המשנה אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש ונפסק באו"ח סי' צ"ח סעיף ב' שהכוונה בזה להתבוננות המתאימה. ונפסק ג"כ ברמב"ם הל' תפלה פרק ד' טו-טז שתפלה בלא כוונה בטלה היא לגמרי. וכבר מבואר במ"א בכוונות אלו, שלכן אין סתירה ממ"ש ברמב"ם שם פרק יו"ד הלכה א' ואכ"מ. ועפ"ז מובן שהכוונה האמורה עיקרית עוד יותר מאשר הדיוק בזמן, כיון שבלעדה התפלה בטלה לגמרי. ועיין שו"ע ס"פ. ע"כ [והוא מתאריך ג' תמוז תשט"ז, אגרות קודש ח"ו].

ועוד איגרת שם:

במ"ש אודות שישנם חסידים (ובטח כוונתו לאלו הלומדים ומתנהגים בחסידות, לא לסתם הקוראים א"ע חסידים) מאחרים זמן ק"ש ותפלה וכו' מפני התבוננות שקודם התפלה וכו'. הנה טעמם ונימוקם מבואר בכ"מ שהוא מפני ההכנה לתפלה, ולא כל האנשים שוים לאורך זמן הנצרך להכנה בזה מתאים לתכונת נפשם. אף שכל האנשים מחוייבים בהכנה זו, וכדבר משנה אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, והובא הלכה למעשה באו"ח סי' צ"ב ס"ב בהגהה. ובהכנה זו נכללת ג"כ טהרת הגוף, אשר אף שבטלוה לטבילותא דעזרא, הוא רק שבטלוהו להחיוב, אבל טהרת הגוף מועיל ביחוד לתפלה. וכמובא מרב האי גאון ועוד ונתבאר ע"פ חסידות בלקוטי תורה לרבנו הזקן פ' תבוא מ"ג ב'. ע"כ. [והוא מתאריך ה' אדר תשי"ז, אגרות קודש ח"ד].

[בשערי הלכה ומנהג, נדפס איגרת נוספת שם שאינה נוגעת כ"כ לנדוד, הוא מענה לאחד שכתב שמתחיל תפילת שבת בשעה מאוחרת, וכותב לו רבינו שלפחות תחילת התפילה צריכה להיות לפני חצות, והעצות ודרכים על זה].

מתבאר מכאן, אשר ההתבוננות וכובד ראש וטבילה שקודם התפילה הם חלק

מהתפילה, כי תפילה בלא כוונה בטילה היא לגמרי, ומפני הכנות אלו אפשר ללומדים ומתנהגים בחסידות להמשיך את גוף התפילה גם לאחר זמנה.

[ויש מזה גם בהתמים (ווארשא) חוברת ז' והמשך בחוברת ח', במאמר מאת המשפיע הר"י פייגין. לא ראיתי שם עתה את כל דבריו, אבל כמדומה שם מבאר כי מי שמגיע לפנימיות ענין התפילה ובצר לו הוא מתפלל על רפואת נפשו אז גם לפי תקנת חכמים זמן תפילתו היא כל היום. ויש עוד כמה ביאורים ע"ד ההלכה, ולא עת האסף פה].

טענות "נפש החיים"

והנה בס' נפש החיים להגאון הר"ח ז"ל מוואלאז'ין, שער ג' פ"ד ואילך, מאריך נגד המאחרים זמן תפילה, ואעתיק בזה קצת דבריו (רק חלק ההלכה, כי חלק המחשבה אינו נוגע לנדו"ד) וז"ל:

פ"ד: ...והגע עצמך כגון אם יטריד אדם עצמו לילה הראשונה של פסח בכונת אכילת כזית מצה שתהא האכילה בקדושה וטהרה ודביקות, וימשיך ההכנה כל הלילה עד שימושך זמן האכילה עד לאחר שעלה השחר או לאחר נץ החמה, הרי כל טהרת מחשבתו פיגול הוא לא ירצה, ומי שאכל הכזית מצה בזמנה אף בלא קדושה וטהרה יתירה, הרי קיים מצות עשה הכתובה בתורה ותבא עליו ברכה, וכהנה רבות אשר אם לא נכוין לבנו לחוש לעשות כל המצות במועדם ובזמנם...

פ"ה: ...ולא זו בלבד שבמצות מעשיות העיקר בהם הוא חלק המעשי אלא שגם במצות התפלה שנקראת עבודה שבלב, ולמדוהו ז"ל בריש פרק קמא דתענית מכתוב ולעבדו בכל לבבכם, עם כל זה העיקר שצריך האדם לחתך בשפתיו דוקא כל תיבה ממטבע התפלה כמו שאמרו רז"ל בריש פרק אין עומדין מקראי דחנה דכתיב בה רק שפתיה נעות מכאן למתפלל צריך שיחתוך בשפתיו, וכן איתא בשוחר טוב שמואל פרק ב' יכול יהא מהרהר בלב תלמוד לומר רק שפתיה נעות כו' הא כיצד מרחיש בשפתיו, וברור הוא דלאו לענין לכתחלה ולמצוה בעלמא הוא דאגמרוהו אלא גם לעכובא דיעבד, שאם הרהר תיבות התפלה בלב לבד לא יצא ידי חובת תפלה כלל, ואם עדיין לא עבר הזמן צריך להתפלל פעם אחרת בחתוך שפתים כל תיבה, ואם עברה זמנה צריך להתפלל שתיים תפלה שאחריה כדין מי שלא התפלל כל עיקר, כמו שהעיר על זה המגן אברהם בסי' ק"א ס"ק ב' בראיות נכונות, שהמה כדאי להכריע בצדק דבהרהור התפלה לבד לא יצא ידי חובה. וידוע בזוהר וכתבי האריז"ל שענין התפלה הוא תיקון העולמות והתעלות פנימיותם כל בחינות נר"ן שבהם ממטה למעלה, והוא על ידי התדבקות והתקשרות נפש האדם ברוחו ורוחו בנשמתו כמ"ש בע"ה לעיל סוף שער ב' עיין שם, והם נקשרים על ידי עקימת ותנועת שפתיו בחתוך תיבות התפלה שהוא בחינת המעשה שבדבור,

כמו שאמרו רז"ל עקימת שפתיו הוי מעשה, ובפ' כל כתבי (קי"ט ע"ב) אמרו מנין שהדבור כמעשה שנאמר כו', והוא בחינת הנפש שבדבור, וההבל והקול שהוא הדבור עצמו הוא בחינת רוח שבה, וכוונת הלב בהתייבות בעת אמירתם הוא בחינת הנשמה שבדבור, לזאת לא יצא ידי חובת ענין התפלה במחשבה והרהור התיבות בלב לבד, כי איך אפשר להגיע להתקשר בבחינת הנשמה אם לא ילך בסדר המדרגות ממטה למעלה שיתקשר הנפש של הדבור שהוא תנועת השפתים ברוח של הדבור שהוא ההבל והקול, ואחר כך יתקשרו גם שניהם בנשמה שהוא המחשבה והכוונה שבלב, וכשהתפלל רק במחשבה לבד, לא הועילה תפלתו ולא תיקן כלום, אמנם כשהתפלל בקול וחתוך אותיות הדבור לבד אף על פי שלא צירף המחשבה וכוונת הלב אליה הגם שודאי אינה במדרגה שלימה וגבוה כראוי, ואינה יכולה לעלות לעולם המחשבה עולם הנשמה, כיון שחסר ממנה בחינת מחשבת האדם, עם כל זה אינה לריק ח"ו ויוצא בה ידי חובתו, כי על כל פנים הרי העלה וקישר נפשו ברוחו ועולם הנפש בעולם הרוח. ועיין בזוהר פקודי רס"ב ב' דאצטריך צלותא מגו מחשבה ורעותא דלבא וקלא ומלה דשפון למעבד שלימו וקישורא ויחודא לעילא כגוונא דאיהו לעילא כו' לקשרא קשרא כדקא יאות כו' מחשבה ורעותא קלא ומלה אלין ד' מקשרין קשרין לבתר דקשריו קשרין כלא כחדא אתעבידו כלהו רתיכא חדא לאשראה עלייהו שכינתא כו' קלא דאשתמע סליק לקשרא קשרין מתתא לעילא כו' עיין שם היטב, ובפרשת במדבר ק"כ ע"ב אמרו דרך כלל דעקרא דצלותא תליא בעובדא בקדמיתא ולבתר במילולא דפומא דוקא עיין שם סדרן ובאדרא זוטא רצ"ד ב' כל מה דחשיב בר נש וכל מה דיסתכל בלביה לא עביד מלה עד דאפיק ליה בשפוטתיה כו' ובגין כך כל צלותא ובעותא כו' בעי לאפקא מלין בשפוטתיה דאי לא אפיק לון לאו צלותיה צלותא ולאו בעותיה בעותא. וכיון דמלין נפקין מתבקעין באוירא וסלקין כו' ונטיל לון מאן דנטיל ואחיד לון לכתרא קדישא כו' ודרך כלל אמרו בזוהר אמור ק"ה א' מאן דאמר דלא בעיא עובדא בכולא או מלי לאפקא לון ולמעבד קלא בהו תיפת רוחיה רחמנא ליצלן, ולא הצריכו רז"ל ענין הכוונה לעכובא אלא בברכת אבות לבד, ובפרשת ויחי רמ"ג סוף ע"ב מאן דלביה טריד ובעי לצלוא צלותיה ואיהו בעקו ולא יכיל לסדרא שבחא דמאריה כדקא יאות מאי הוא, א"ל אף על גב דלא יכיל לכוונא לבא ורעותא סדורא ושבחא דמאריה אמאי גרע, אלא יסדר שבחא דמאריה אף על גב דלא יכיל לכוונא כו'.

פ"ו: והגם שודאי שמחשבת האדם היא העולה למעלה ראש בשמי רום בעולמות העליונים, ואם יצרף האדם גם טוהר המחשבה והכוונה בעת עשיית המצות, יגיעו מעשיו לפעול תקונים יותר גדולים בעולמות היותר עליונים, אמנם לא המחשבה היא העיקר אצלינו כמו שנתבאר ועיין בזוהר יתרו צ"ג ריש ע"ב

ואי אזדמן ליה עובדא ויכוין ביה זכאה איהו, ואף על גב דלא מכוין ביה זכאה איהו דעביד פקודא דמאריה, אבל לא אתחשב מאן דעביד רעותא לשמה ויכוין ביה ברעותא כו' כמאן דלא ידע כו' דהא ברעותא תליא כו' ואפילו הכי אי לאו תמן רעותא דלבא כו', על דא צלי דוד ואמר ומעשה ידינו כוננה עלינו כו', מאי כוננה עלינו כוננה ואתקין תקונין לעילא כדקא יאות, עלינו אף על גב דלית אנן ידעין לשואה רעותא אלא עובדא בלחודוי, מעשה ידינו כוננהו למאן לההוא דרגא דאצטריך לאתקנא כו' עיין שם. וכן בענין שנתבאר למעלה בשער ג' בענין התפלה לכוין אותה למקומו של עולם יתברך שמו, כפי שנתבאר שם ענין מקומו של עולם עיין שם, וכן ענין כוונת אחד דפסוק ראשון דקריאת שמע שנתבאר שם בפרק י"א עיין שם היטב, הכל הוא רק למצוה ולא לעכובא, שגם מי שלא ידע בזה כלל כי לא הורגל בזה או שמוחיה לא סביל דא שלא ירד לעומקו, או שירא לנפשו שלא יסתכן ח"ו בהריסת כמה יסודי התורה שיכול לבא מזה ח"ו למי שאין דעתו יפה בזה כראוי כמ"ש שם עיין שם, אלא שהוא עובד אותו יתברך ומקיים ככל הכתוב בתורת ה' שבכתב ובעל פה ורבותינו הגדולים, ומאמין ומכוין דרך כלל בפסוק ראשון דקריאת שמע שהוא יתברך הוא אחד גם שאינו יודע ענין אחדותו יתברך, ומכוון תפלתו דרך כלל לו יתברך בלא חקירה, גם כן נקרא עובד ה' (כענין מ"ש בפרדס שער א' פרק ט' בענין האמונה במציאות הספירות עיין שם), כי אין כל הדברים האלו אמורים אלא למי שדעתו יפה וכל שכן ליראי ה' וחושבי שמו אשר להם כח לעמוד בזה.

במה פליגי?

הנה מצד אחד יש לנו אגרות הרבי, המצדיק את הממשיכים את התפילה לאחר זמן הקבוע בשו"ע (אם התחילו ההכנות בעוד מועד, וק"ש קטנה בזמנה), וזהו מטעם כי ההכנה היא חלק מהתפילה, אף אם זה לוקח איזה שעות, כי בלא זה התפילה בטילה.

ולאידך טענת הר"ח אשר הכוונה איננה מעכבת. ואף כי לא מפיו אנו חיינ לא בהלכה ולא באגדה, רק שיש להבין כי הן האגרות קודש והן הר"ח באו מצד דינא דגמרא ושו"ע. ושניהם במסקנות הפכיות, ובמה פליגי?

ב"יכוחא רבה" לא דק

אגב, יש לציין כי טענת הנפש חיים הטענה על המאחרים בתפילה, הובא ג"כ בשמו בספר "יכוחא רבה" (הוצאה חדשה עמוד 124-122. הספר נדפס לראשונה בשנת תרי"ח, ל"ה שנה לאחר הדפסת הנפש חיים).

וז"ל השואל שם: וכן בעשיית המצוה ותפלה מחמיר גם כן לעשות הכנה גדולה

עד שיעבור זמן התפילה, כאשר שמעתי שאחד [חסיד] אמר לחבירו: הגיע זמן תפלת מנחה, והשיב: נראה אם יצאו הכוכבים שנשתכח ממנו זמן מנחה. וכשעושה מצוה שלא בזמנה, גם שתהיה בכוונה, הרי זה כאוכל מצה בכוונה בסוכות כו' [ובסמוך שם מזכיר את הנפש חיים בזה].

ובמענה שם: ומה שאמר "שעוברים זמן המצוה" כמו ששמע. תמה אני אם נתקבל אצלו זה לאמת, שזה לא ימצא כי אם בתינוק שנשבה בין הנכרים, שאין לו אפילו ידיעת בית רבו. ע"כ. [דהיינו, שאין אמת בדבר זה שיש חסידים הראויים לשמם שמאחרים זמן תפילה].

אך מה יענה בעל ה"ויכוחא רבה" על המפורש במאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים ע' שצח, בענין שיש מאחרים זמן תפילה, ומבאר כי ע"פ הזוהר יש בזה ג' דרגות: נשמות הצדיקים שמאצילות שכל הנהגתם הוא כפי שהוא למעלה באותו עת, וכך לא ישונה אצלם זמן התפילה מכפי שהוא למעלה שהוא זמן הקבוע בתלמוד כו', ב' אלו ששורש נשמותיהם בריחוק קצת מאצילות [במקום אחר במאמרי אדמו"ר הזקן כותב על "נשמות דאנ"ש" שהם מעולם היצירה] הם ניזונים משארית האצילות דיהבי להו מבי מלכא אחר גמר סעודת המלך דהיינו אחר עבור זמן התפילה וגם ישונה אצלם סדר ההארות שמה שצריך להיות בשמו"ע יהיה להם בתחילה ולא בשמו"ע, כי לא יוכלו לקבל השגת אוא"ס כי אם אחר שכבר נכבשה הדרך לפניהם, דרגא ג' הם אנשים פשוטים שהם בבחי' עשייה, הם למטה ולא ישנו הזמן מכמו שהוא למעלה כיון שאינם מערך השגת מיני מעדני מלך בבחינת פנימיות כלל, אסור להם לעבור זמן הקבוע בתלמוד כו'. ע"ש במאמרי אדמו"ר הזקן באריכות.

[שם הוא ד"ה להבין מ"ש בזהר כשיו"ט חל בשבת, והוא מאמר שנדפס מגוכי"ק אדמו"ר האמצעי. בתורת שלום נזכר מה שראה בגוכי"ק אדהאמ"צ בענין צדיקים הגדולים, וקאי על מאמר זה. יש לציין כי במאמרי אדה"ז כאן מבאר הענין ע"פ הזוהר שם והוא ע"ד הסוד והפנימיות בדרך פרד"ס שבתורה, ואילו במקומות אחרים יש תירוצים ע"ד הנגלה איך שאיחור זמן של החסידים אינו בניגוד להלכה. מה שהבאתי מאמרי אדה"ז זה, הוא רק לציין כי אפשר נעלם מבעל הויכוחא רבה אשר יש על איחור זמן תפילה הן במאמרי אדה"ז הן בספרי החוזה הק' מלובלין וכמדומה גם אצל הקדושת לוי ועוד].

בויכוחא רבה שם לפני זה (עמוד 180. ובמהדורת "מצרף העבודה" דפוס קניגסברג תרי"ח, הוא בדף ל, ב), יש עוד מענין איחור זמן התפילה, וכותב אשר הבעש"ט ותלמידיו רוב הצדיקים שבזמנם התפללו כוונתיקין [וכן מובא במ"א על אדמו"ר הזקן] ורק צדיקים יחידים כהר"מ מזלוטשוב והרלו"צ מברדיטשוב

מאחרים זמן תפילה אבל כולם קורין לפני זה ג' פרשיות ק"ש בזמנה. ונמצא גם בספר צוואת הריב"ש אות ט"ז על אזהרת הבעש"ט להתחיל התפילה קודם נץ החמה. ע"כ.

על ספר "נפש החיים"

בדרך אגב, על ספר נפש החיים: המחבר היה גדולי תלמידי הגאון מווילנא. הספר נדפס בתקפ"ג, שנים אחדות אחרי פטירת המחבר, בספר הוא דן ומתווכח על הרבה ענינים מספר התניא ושאר ספרי החסידות. הספר לא מובא אף פעם אצל הצ"צ, אם כי הגר"א מוזכר אצלו כו"כ פעמים.

הרבי הזכיר פעם במכתב (לקוטי שיחות חט"ז עמוד 470) "ובכלל נראה שראה הר"ח מואלאזין ספרי חב"ד ובפרט ס' התניא ונשפע מהם" (ע"ש באיגרת). וב"היכל הבעש"ט" חוברת ה' עמוד כה נדפס מאמר נכבד מאת הר"נ גרינוואלד, בו הוא מביא ממקומות רבים בספר "נפש חיים" וספר "רוח חיים" שנראה כיונק מספר התניא, [וכמדומה הוסיף על זה עוד הר"י מונדשיין בהיכל הבעש"ט גליון ו' וגליון ל' ואינם לידי כעת]

הרנ"ג בא שם למסקנא שהר"ח הסכים בהסכמה מליאה לרעיונות המרכזיים של החסידות, אך סבר כי אין שייך ישומם במציאות ושאינן גישה זו במצע חינוכי לדעת ההמון.

בכל אופן מה שברור הוא שהר"ח מעולם לא חתם על שום דבר חרם נגד החסידים, וגם כי באופן אישי הוא התרועע וכיבד הרבה אנשים מהחסידים, ובמק"א כתבתי להוכיח בנוגע לתלמיד אחד שמש של הגר"א בשנותיו האחרונות בשם רבי סעדיה שהיה איש תככים ומשך ענין הרדיפות נגד החסידים, ואילו לעומתו הר"ח שהיה גאון אמיתי ונעים הליכות כו' כידוע בכל ספרי תולדותיו, הוא יצא חוצץ נגד רבי סעדיה (בענינים אחרים, לא בענין החסידים) ולא רצה ששמו יוחרט לדורות כאחד מתלמידי הגר"א.

[בביתי יש ספר נפש החיים, פעם ביקש ממני הר"י כהן ללוות ספר זה, לאחר כמה ימים כשהחזיר לי שאלתיו כמה הצליח לעיין ואמר לי שעבר על כולו. אזרם קראתי הספר ולא ידעתי לשואלו לפרטים, ומעניין אם רשם אז הרי"כ את רעיונותיו, או שגם על זה ייאמר ווי להאי שופרא דבלי בעפרא].

סיכום השאלה

נחזור לגוף שאלתנו:

הן באגרות קודש, והן בנפש החיים דנו בענין הכוונה בתפילה, ובשניהם אין
המסקנא דומה, במה ובאיזה הלכה קא מיפלגי?
בתקוה שיבואר הדבר בגליונות הקרובים.



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' מאיר וזוגתו מרת נעמי רבקה
בנם ישראל הירש
ובנותיהם חסי' דבורה ונאווה בינא שיחיו
קלאפמאן



יהי רצון שיתברכו בכל המצטרך
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
מתוך הרחבה ושמחה תמיד כל הימים

לזכות

הילד יהודה לייב שי'

לרגל יום הולדתו ביום י"ב שבט

ולזכות אחותו הילדה אסתר צבי' תחי'

יהי רצון שיגדלום הוריהם לתורה

לחופה ולמעשים טובים

ברוב ברכה והצלחה ויזכו לרוות מהם הרבה נחת

לאורך ימים ושנים טובות

ולזכות הוריהם

הרב התמים הנעלה כו' ר' שניאור זלמן שי'

ומרת חי' מושקא תחי'

גאלדבערג

שיתברכו בכל המצטרך להם בטוב

הנראה והנגלה בגו"ר

וימשיכו להצליח בשליחותם הק' לנח"ר רבינו נשיאנו

מתוך הרחבה ושמחה וכט"ס

נדפס ע"י ולזכות סבם

הרה"ת הרה"ח הנעלה והנכבד

ממייסדי קובץ "הערות וביאורים"

ר' שמעון שי' מאצקין

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' צבי הירש ע"ה

בן הרה"ח ר' יהודה ליב ע"ה

רימלער

גלב"ע ביום כ"ד שבט ה'תשל"ה

ולעילוי נשמת

מרת יענטא בריינא ע"ה

בת הרה"ח ר' משולם זוסיא ע"ה

גלב"ע ביום ח' כסלו ה'תשס"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת נעמי אסתר
ומשפחתם שיחיו
פינסאן

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לב"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' נח שמחה וזוגתו מרת דבורה לאה

וילדיהם

הרב מנחם מענדל וזוגתו מרת הינדא

ובתם זעלדא רייזל

איידלא ומרים מריאשא שיחיו

פאקס

מוקדש לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש יו"ד שבת



ולזכות
האי גברא רבה איש החביב ומיוחד שבחבורה
מקים ועומד בראש המוסד הק' 'הערות וביאורים'
הרה"ג הרה"ח מוהר"ר אברהם יצחק
ברוך גערליצקי שליט"א
יה"ר מהשי"ת שימשיך להרביץ תורה
ברבים מתוך בריאות נכונה



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' בנימין ומשפחתו שיחיו
לעוין

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' שמעון ע"ה בן הרה"ח ר' מנחם ע"ה

נפטר ט"ו שבט ה'תשמ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ת ר' אפרים מרדכי וזוגתו מרת שרה איטא

ומשפחתם שיחיו

קורוליצקי

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולרגל יום הגדול והקדוש יו"ד שבט

"העשירי יהי' קודש"



ולזכות

הרה"ת ר' אהרון מרדכי וזוגתו

מרת מאשא שיחיו אבענד

ולזכות

הרה"ת ר' זאב וואלף וזוגתו מרת

ליבה יוספה שיחיו רודאלף

יהי רצון שירווי רוב נחת חסידותי מכל יוצאי חלציהם

ויתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

מתוך הרחבה שמחה ועונג תמיד כל הימים



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת הרה"ח השליח ר' נחמן וזוגתו מרת **עלקא**

ומשפחתם שיחיו

אבענד

