

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 מז [א'ריו]

ש"פ במדבר

חג השבועות

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושתיים לבריאה
מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

ברכת מזל טוב

ברגשי שמחה

מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביים
לידידנו היקר והאהוב מבחירי תלמידי
התמימים המצויין ברוב כשרונותיו פאר
המדות משכיל ונבון עוסק בצרכי ציבור

חבר המערכת דשנת תשע"ז

הת' הנע' דובער שי' גראסבוים

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשטומ"צ

עם ב"ג חנה שמאטקין

ביום כ"ד אייר תשפ"ב

יה"ר שיזכו לבנות

בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצון ולנח"ר רבינו הק' בחיים

מאושרים ושמחים בגו"ר.

המערכת

כסא דנחמתא

מביעים אנו בזה את תנחומינו העמוקים

לידידנו היקר, המצויין בעשיית טוב

וחסד אהוב לשמים ואהוב לבריות

איש ירא אלקים משכיל ונבון

מדותיו מדות תרומיות

מנכ"ל המערכת בשנת תשנ"ב

הרב התמים ר' יוסף הלוי שי' ליווי

על פטירת אמו החשובה והמהוללה

שעסקה לקרב בג"י לאביהן שבשמים

במסירה ונתינה וחפץ ה' בידה הצליח

מרת רעכל צפורה ז"ל ליווי

ושולחים אנו את תנחומינו לכל המשפחה הנכבדה

הרופא לשבורי לב יחבש לעצבותם וינחם

אותם בתוך שאר אבילי ציון וירושלים

ומעתה אך טוב וחסד ושמחה וששון ימצא

אותם בטוב הנראה והנגלה בגו"ר ויזכו לרוות

רוב נחת ועונג מכל יו"ח שיחיו לאורך ימים

ושנים טובות, ובקרוב ממש יקויים היעוד

ד"הקיצו ורגנו שוכני עפר" והיא בתוכם

המערכת

ש"פ במדבר – חג השבועות גליון טז [א'ריז]

תוכן העניינים

עניני גאולה ומשיח

- 7 בענין אופן קיבוץ גליות
הרב שלום צירקינד
- 9 חג שבועות אינו בטל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 10..... קיבוץ גלויות וביאות משיח בחו"ל
הרב נחום שטראקס

תורת רבינו

- 13..... בגדר ברכת שהחיינו ברגל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 18..... הערה קצרה במאמר ד"ה ונחה עליו תשכ"ה (מלוקט ב')
הרב אברהם אלטר הלוי הבר
- 20..... הערה בלקו"ש בענין "היה מהלך במדבר"
הת' משה צבי הירש קליינבערג

חג השבועות

- 22..... תענית שעות בחג השבועות
הרב מרדכי פרקש
- 24..... נעשה ונשמע
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 24..... ביאורים בנגלה ע"פ חסידות שבת דף פ"ה
הרב יוסף יצחק שמוקלער

נגלה

- 26..... בביאור דברי התוס' בגדר למעלה מעשרה ברה"ר
הת' ארי' לייב הכהן הענדל
- 28..... עד היכן כיבוד אב ואם?
הרב ישראל אליעזר רובין

חסידות

- 35..... 'קליפת עמלק' (א)
הרב ישראל גוטמן
- 38..... ויקצף משה . . ויאמר אליהם משה
הרב ישכר דוד קלוזנר
- 39..... הערה בד"א בספר התניא פי"ד
הרב וו. ראזענבלום

רמב"ם

- 40..... דיוק הלשון בהל' יסודה"ת "הוא א"צ להם ולא לא' מהם"
הרב משה מרקוביץ
- 41..... שחרור עבד לצורך מצוה
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

הלכה ומנהג

- 45..... טעם הסרת הערלה בתינוקות שמתו לפני מילתם
הרב אברהם אלאשוילי
- 49..... "קבר ישראל" – מקורו והלכותיו
הרב ברוך אבערלאנדער
- 55..... ברכת כעכין יבשים לשיטת אדה"ז
הת' מאיר שלמה וילהלם
- 58..... מנהג חב"ד בהנחת תפילין לאבל
הרב יוחנן מרזוב
- 66..... דיון על סי' ח בספר 'פסקי הרב' על הל' מילה
הרב מנחם מענדל צירקינד

תפילה עם הנץ החמה או תפילה עם ברכת כהנים - מה עדיף.....74
הרב צבי רייזמן

פשוטו של מקרא

הפירוש של 'פחד' ו'מורא'.....86
הרב וו. ראזענבלום
ביאור ברש"י פ' אחרי ד"ה "ולא תקיא הארץ אתכם".....87
הרב שרגא פייוויל רימלער

שונות

האם ניתן לכתוב אות t (באנגלית) בצורת שתי וערב, או שצ"ל דוקא עם עיגול למטה.....88
הרב חיים לוי גאלדשטיין
הגאון רבי אהרן מקרמנצ'וג וצאצאיו.....90
הרב אברהם מרדכי רבינוביץ'
אמירת שלום עליכם בליל שבת.....93
הרב מרדכי רוזנברג

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ בהעלותך תשפ"ב
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ה', י"ז סיון 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

עניני גאולה ומשיח

בענין אופן קיבוץ גליות

הרב שלום צירקינד

Moshiachlinks.com

בגליון הקודם כתבתי קצת בענין קיבוץ גליות, ובכדי למנוע אי-דיוק או טעות שעלול ליצא מדבריי, אבאר ואתקן קצת הדברים בקצת הרחבה.

א. א' מהיסודות המרכזיים בשיטת הרבי, שהדגיש בריבוי שיחות הקודש, הוא שלפי פסק ההלכה דהרמב"ם, קיבוץ גליות – גם התחלתו – מתחיל רק לאחר בנין ביהמ"ק. מתאים לסדר דברי הרמב"ם שבתחילה משיח יכוף כל ישראל וילחום מלחמת ה' עד שינצח כל האומות שסביביו, ורק אח"כ יבנה בית המקדש, ורק אח"כ יקבץ נדחי ישראל, ואז יודעים שהוא משיח ודאי.

[מאמר המוסגר: ומה שמצינו בכמה מדרשים סדר אחר בעניני הגאולה (ובזה נכלל גם המבואר בכמה מדרשים שיהי' קיבוץ גליות (ועכ"פ קיבוץ גליות חלקי) לפני כן), מבאר הרבי בזה ב' נקודות: א) אכן יש דיעה כזאת, אבל לא נפסק כן להלכה. ולהלכה יש לנו רק דברי הרמב"ם שקיבוץ גליות הוא לאחר בנין ביהמ"ק. וע"פ הנ"ל מובן שאפי' אם בפועל יש ישוב מהרבה יהודים מארצות הגולה באי – אין זה חלק מהגאולה.

ב) ובעומק יותר: אפשר אפי' לומר שיש ענינים שהם קשורים להגאולה, ומהווים הכנה להגאולה, אבל אינם חלק כלל מהגאולה. ולכן גם לאחר קיום ענינים אלו יכול להיות צרות צרורות רח"ל עוד יותר משהי' קודם, אע"פ שענינים אלו הם חלק מה"מהלך הכללי" שיש להקב"ה בהבאת הגאולה. (וכמו ה"אתחלתא דגאולה" שקרה כאשר נולד המשיח מיד אחר חורבן בית המקדש, שרק אז התחיל מר הגלות רח"ל).

ואולי י"ל בדרך אפשר, שזהו ג"כ ע"ד דברי הרמב"ם בסופי"א מהל' מלכים שנשמטו ע"י הצנזור, שכל התהוות הדת הנוצרי והמוסלמי הי' בכדי ליישר דרך למלך המשיח (בטווח הארוך), אע"פ ש(בטווח הקצר) דתות אלו הביאו צרות צרורות לבנ"י וכו' שבפשטות הר"ז ההיפך הגמור מכל ענין הגאולה, וכמו שמאריך הרמב"ם שם. ומובן שלא לענינים כאלו אנו מצפים, ולא לזה ייקרא "גאולה". ע"כ מאמר המוסגר].

1) כן מפורש בשיחות קודש תשל"ג ח"א ע' 196, שיחות קודש תשל"ו ח"א ע' 71. תשל"ז ח"א ע' 346.

2) ראה בס' הנפלא "דבר מלכות" שי"ל לאחרונה ע' תו ואילך. ע' תפא ואילך. וש"נ.

ב. לאידך גיסא, אין הכוונה שלא יתכן שיהי' במציאות שום א' מבנ"י או ציבור מבנ"י שיעלו לא"י לפני כן. כמובן וגם פשוט. אלא הכוונה הוא, שאע"פ שיתכן שיהיו מבני הגולה שישובו לא"י לפני כן, אין זה חלק מהבטחת קיבוץ הגליות המובטחה לנו בפ' נצבים ובדברי הנביאים³.

ועוד זאת, שבדברי הרבי מבואר להדיא שגם לפני האתחלתא דגאולה, יהי' טעימה מקיבוץ גליות⁴. אלא שאין זה חלק מהגאולה.

וזה מתבטא בפועל בב' ענינים: א) שאין זה שייך לכל בנ"י. שהרי הקיבוץ הגליות המובטחה הוא שכל בנ"י בלי שום יוצא מהכלל יעלו לא"י, וכל זמן שלא נתקיים ענין זה, הרי מובן שאנו לא אוחזים בקיבוץ גליות האמיתי. ב) גם קיבוצם לא"י אינו קשור לענין הגאולה כפשוטו כלל, שהרי עדיין שייך שיסבלו צרות בא"י וכו', ואין זה נקרא בשם "גאולה". (ועוד זאת, ששייך שירדו חזרה לחו"ל, שמורה שכל הקיבוץ לא הי' אמיתי ונצחי).

ג. ובגליון הקודם הוספתי, שמובן בפשטות שעוד לפני שמשיח יקבץ נדחי ישראל, הרי צריך להיות קיבוץ יהודים בא"י, שהרי פשטות הלשון שמשיח לוחם מלחמות ומנצח האומות שסביביו מורה שיש לו צבא גשמי (אע"פ שבכ"מ מבואר שמלחמות אלו יתקיימו באופן נסי וכו', אבל מ"מ גם הפשט הפשוט יש לו מקום, ובכ"מ מבואר דברי הרמב"ם בדרך זו⁵), וגם בנין ביהמ"ק מורה שיהי' קיבוץ גדול בא"י שביאו קרבנות וכו'.

ואיני יודע כמה יהודים היו בא"י במשך כל הדורות, אבל מסתבר לומר שהיו זמנים שהיו רק קומץ יהודים בא"י, ובאם משיח הי' בא אז, הרי מובן בפשטות שבכדי ללחום מלחמותיו וכו' הרי הי' צריך להביא עמו יהודים מארצות הגולה לא"י. (וענין זה מוזכר בכמה וכמה מדרשים וכו' המתארים ביאת משיח דלא כהרמב"ם⁶, אבל מ"מ ענין זה י"ל שמתאים גם לדברי הרמב"ם).

וגם בהבנת הדברים, הרי בתיאור ענין קיבוץ גליות מצינו שיטות ותיאורים ופרטים שונים ומגוונים, ויש בזה אריכות גדול ואין כאן מקומו. אבל א' מהנקודות בזה, הוא שכאשר בנ"י ישמעו על הצלחת המשיח, זה יעורר אותם (ועכ"פ חלק מהם) להתקבץ (מעצמם) למשיח. שעפ"ז יש מקום לומר, שלאחר שמשיח מנצח האומות שסביביו, כבר אז יתקבצו אליו כמה מבנ"י. אלא שמובן שאין זה קיבוץ גליות האמיתי, מכיון

3 ולהעיר מהלשון בשיחות קודש תשל"ח ח"ב ע' 566, שע"י משיח יתחיל הקיבוץ גליות האמיתי.

4 תורת מנחם תשכ"ח ח"ב ע' 315. וכעין זה י"ל במשנ"ת בשיחות אור ליום ו' עש"ק פ' ויקהל ופ' ויקהל תשנ"ב, וראה גם תורת מנחם תשנ"א ח"א ע' 292.

5 ראה סוד"ה הללו' שירו להוי' תשט"ז. שיחות קודש תשל"ג ח"ב ע' 271. תורת מנחם תשמ"ז ח"ג ע' 465. ועוד.

6 ראה שבילי אמונה נתיב העשירי בתחילתו. ועוד.

שעדיין משיח אינו מתעסק להביא כל בני לא"י, וגם כי איננו יודעים עדיין אם זהו הגאולה האמיתית והשלימה, כי בשלב זה משיח עדיין לא הוקבע כמשיח ודאי.

שעפ"ז מובן שאע"פ שהקיבוץ גליות המובטחה לא יהי' עד לאחר בנין ביהמ"ק, אבל שייך (ואדרבה - יש סבירות לומר) שגם (להרמב"ם, גם) לפני כן יהי' יהודים שיתקבצו למשיח, אע"פ שלא נכנה את זה בשם "קיבוץ גליות" ההלכתי. [וכעין דוגמא וזכר לדבר: המובא בכ"מ שבבנין ביהמ"ק השלישי משה ואהרן יהיו עממה, אע"פ שתחיית המתים בכללותה יהי' רק ארבעים שנה לאחר קיבות גליות. ודו"ק].

ויה"ר שנזכה לקבל פני משיח צדיקנו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



חג שבועות אינו בטל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בס' יפה ללב (להגאון ר' רחמים נסים יצחק פאלאג'י) או"ח סי' תצ"ד אות י"ד כתב וז"ל: אמרו כל המועדות בטלין חג שבועות אינו בטל, ולמה אין חג השבועות בטל לפי שמעלין בקודש ואין מורידין, זה הטעם אמרו בספר אמרי נועם סו"פ פינחס, ולי הפעוט נראה פשוט דכמו שהתורה היא נצחית דלעולמים עומדת לעד, כך חג השבועות שהוא בשביל התורה הוא נצח סלה ועד, שאין לו ביטול עולמית עכ"ל. הובא גם בס' כף החיים שם אות ס"ח.

וכן הוא בס' מושב זקנים לבעלי התוס' סו"פ פנחס וז"ל: בשבועות אין כתיב זמן ובו' בסיון עשו שבועות כמו שכתוב בשאר המועדים, לפי שעברו על מה שדבר להם ביום מתן תורה, וצוה לעשות יום הכפורים שבו נתנו לוחות שניות ויום כפור נגד שבועות. ולמה אין חג השבועות בטל לפי שמעלין בקדש ולא מורידין עכ"ל.

ויש לתמוה דמנין לקחו משם לומר שאף שהמועדין בטלין חג השבועות לא יהיה בטל לעת"ל, דהמעייין שם יראה שאין זה כוונתו, רק אומר דכיון שבנ"י חטאו בלוחות ראשונות לכן צוה לעשות יום הכפורים שבו נתנו לוחות שניות נגד שבועות, ומקשה דא"כ למה יש לנו בכלל חג השבועות כיון שחטאו? ומתרץ כי מעלין בקודש ואין מורידין ולכן כיון שהחג כבר ניתן במ"ת, שוב אין מבטלין אותו.



קיבוץ גלויות וביאות משיח בחו"ל

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון א'רט"ז כתב ר.ש.צ. שי' לבאר כמה ענינים בענין קיבוץ גלויות. והנה קיצר בדבריו וממילא קשה להבין כוונתו בכול, ברם מן הראוי לכאורה להעיר הדברים שלהלן:

כותב: "עצם הגלות מהארץ, והחזרה אליה, אינה משקפת כלל הענין האמיתי של הגלות, שהרי גם בא"י עצמה שייכת ענין השעבוד והעבדות לאומות העולם, וכמו שהי' בזמן בית שני בזמן גלות יוון וכו', וגם עכשיו, הרי (כמו שמדגיש הרבי כמ"פ) גם בנ"י שבא"י תובב"א מתפללים ואומרים "מפני חטאינו גלינו מארצינו", מ"מ מצינו שענין מרכזי ביותר בהגאולה הוא קיבוץ הגלויות למקומם. והטעם בזה הוא (ע"פ הלכה) כי שלמות התומ"צ תלוי בקיבוץ גלויות",

ובהמשך דבריו כותב, שגם לפני בנין המקדש יהי' קיבוץ גלויות, כי א"א לבנות הביהמ"ק בלא שיהי' שם כמה מישראל, רק שקיבוץ זה שלפני בנין הביהמ"ק לא יהי' שם גאולה עליו.

וקשה מאוד לקבל דבריו, כדלהלן:

א) ההחזרה הגשמית של ישראל לא"י, בלא שום תנאים נוספים קשורים לזה, משקפת ברור את הגאולה האמיתית והשלימה, וח"ו לומר הפכו. זאת אומרת: ע"פ הבטחת התורה, א"א שיהי' מציאות של קיבוץ נדחי ישראל בלא שיהי' מציאות דמלך המשיח ופעולתו הוא לקבצם. בפרטיות יותר: היות שהתורה שולטת על ההנהגה של העולם, הרי הבטיחה תורה, שע"פ טבע ההנהגה ד'עולם כמנהגו נוהג', לעולם לא תהי' אפשרות במציאות הגשמי והטבעי על החזרתם של ישראל לא"י, בלא שיקיימו תחילה תומ"צ כדבעי - ע"י פעולתו דמה"מ עליהם ('ויכוף כו') וכן הסימנים שאח"ז), כך, שהמציאות הגשמי והטבעי של הקיבוץ, בלא שום תנאים אחרים קשורים לזה, מגדיר ומאפיין את מציאות הגאולה בפועל.

ב) בנוגע לבית שני - הרי מב' הכיוונים: ראשית הכול והוא העיקר - בנוגע לענין הגאולה: בבית שני היתה עלי' רק חלקית דבנ"י, אבל לא החזרתם של 'כל יושבי' עלי', ולכן לא חזרו אז השמיטין ויובלות, וא"כ מובן, שאין קשר בין עלי' זו, לקיבוץ דכל ישראל שלעת"ל.

עוד זאת שנית - בנוגע לענין השעבוד: העלי' בבית שני היתה ע"פ דבר ה'

וגם בנו אז הביהמ"ק, אשר מעצם גדר המציאות של ביהמ"ק – ע"פ תורה וע"פ טבע מציאות העולם – הוא ענין הקביעות והמנוחה². זאת אומרת, שבבית שנה הי' מציאות של גאולה בפועל ע"פ תורה, אלא שהיא לא היתה גאולה שלימה, כי היא היתה ברשות האומות.

משום כך, א"א במציאות שייבנה ביהמ"ק הג' בלא מה"מ³, כי התורה הבטיחה שגאולה העתידה תהי' ע"י מה"מ ושהוא יביא דוקא גאולה שלימה, והרי מעצם גדרו של ביהמ"ק הו"ע המנוחה (קרי: גאולה), לכן א"א שייבנה הביהמ"ק – שיש בו גדר דגאולה – בלא מה"מ. לכן מובן שאין להשוות בית שני לשעבוד דימינו, כי בפרט אחד, בית שני היתה בה גדר דגאולה.

ג) קיבוץ גלויות הוא מסימני הגאולה, ולא הפכו, שהגאולה תהי' סימן שמאפיין את הקיבוץ. א"כ, ע"פ דבריו, שלפי סדר הרמב"ם יהי' קיבוץ גלויות לפני בנין המקדש, מדוע שלא יהי' שם גאולה על קיבוץ זה?!

אלא פשוט שלפי סדר הסימנים של הרמב"ם, לא יהי' קיבוץ לפני בנין המקדש. והענין הוא כנ"ל, כי אף שכדי לבנות הביהמ"ק צריך שיהי' שם כמה מישראל, הרי הימצאותם זה של כמה מישראל בא"י (אפי' שיהי' בסכום של כמה אלפים ורבות) בכדי לבנות הביהמ"ק, אינו בגדר קיבוץ כלל, כי קיבוץ גלויות – בסימני הגאולה של הרמב"ם – הוא קיבוצם של כל ישראל, 'כל יושבי' עלי' (באופן שיחזרו השמיטים ויובלות), אבל הימצאותם של כמה מישראל (במידה כדי לבנות הביהמ"ק), יכולה להיות גם בזמן הגלות, ואינו בגדר קיבוץ כלל.

ב. בהמשך דבריו כותב, שהתחלת המלוכה והשליטה דמשיח על בנ"י בגשמיות להנהיגם בקיום התומ"צ כו', תהי' בא"י, ומוסיף, שזה פשוט.

ולא הבנתי ברור כוונתו בזה. ברם יש להעיר: ע"פ דברי הרמב"ם שבתחילה י'עמוד מלך', אשר פירוש הדברים הוא, שכבר בתחילת עמידתו יהי' מלך (עי' לקו"ש ח"ח ע' 361), הרי אפי' אם תמצא לומר שעמידה זו יכולה להתקיים רק בא"י (אף שחידוש עצום לומר כן), הרי זה ברור – שאינו פשוט כלל.

והנה יתכן שכוונתו אינה על תחילת עמידתו אלא על שלימות מלכותו שאחרי ניצחון המלחמה כו' (עי' ציונו שם ללקו"ש ח"ח בלק ב' תחילת אות י'), אבל היות שברמב"ם (שאת דבריו הוא מפרש) מפורש שתחילת מציאותו כמלך תהי' מיד בעמידתו, ולא מצאנו ברמב"ם הגדרה נוספת בתוארו כמלך בהמשך הסימנים שאח"ז, אשר לכן יש מקום בקל לפרש, שכוונתו גם על תחילת עמידתו, הי' מן הראוי שיכתוב בפירוש, שהכוונה היא על שלימות המלכות שע"י ניצחון המלחמה.

(2) עי' לקו"ש חט"ז תרומה ג' אות ח'.

(3) עי' לקו"ש ח"ח בלק ב' הע' 39, חכ"ז בחוקותי א' אות י"ז ובהערות שם, ובכ"מ.

ג. בהמשך דבריו כותב עוד, שיש 'שקו"ט ואפשרויות שונות בענין ביאת המשיח, האם תהי' בא"י או בחו"ל', ומציין לכמה מקורות, ביניהם לשיחת חי"ש תנש"א הע' 108 ולקונטרס רבנו שבבבל ס"ד.

הנה דבריו הם 'שקו"ט' ו'אפשרויות שונות', וממילא בנוגע לציונים אלה, א"א לדעת אם כוונתו ל'שקו"ט או ל'אפשרויות שונות', ברם איך שיהי' - מן הראוי להעיר: ז"ל בשיחה חי"ש שם: להעיר מדיוק לשון המדרש "עומד על גג בית המקדש" - שגגין לא נתקדשו, דיש לומר, שבוה מרומז שההכרזה "ענוים הגיע זמן גאולתכם" באה מחוץ לארץ שלא נתקדשה בקדושת ארץ ישראל, בדוגמת החילוק שבין גג המקדש להתוך דהמקדש עצמו". ע"כ. קרוב לדברים אלו, מתבאר גם ממ"ש בקונ' שם.

והנה בהמשך ובשיטת דברים אלו שבשיחת חי"ש, הוסיף הרבי לומר בשיחת וירא, תולדות ויצא ועוד תשנ"ב, שיש בימינו התגלות מציאות המשיח וצריך רק לפתוח העינים כו'.

והנה דברי הרבי בשיחת ויצא ותולדות שם, באות בהמשך ישר לדבריו שלפנ"ז שיש בכל דור אחד הראוי להיות משיח (והרי גם הרחיב הדברים בזה בשיחות שלפנ"ז), ועל דברים אלו אומר הרבי, שמשיח הזה - שישנו בכל דור - הוא בימינו בגלוי.

ומובן שכך הדברים במ"ש בשיחת חי"ש ע"פ הילקו"ש, כי הילקו"ש הוא הרי מדרש, וא"כ ניתן לומר בקל שהכוונה היא על משיח שבכל דור.

וא"כ אי"מ, איזה שקו"ט שייך בזה?! האם יש סברה המחייבת שמשיח שבכל דור יהי' בא"י?

אמנם כמ"ש לעיל, יתכן וכך סביר לומר, שבנוגע לב' ציונים אלה (שיחת חי"ש והקונ') אין כוונתו לשקו"ט, אלא רק ל'אפשרויות שונות'.

ברם היות שמדובר על דברי הרבי אלינו בדרישה על המעשה (השקפה, ופתיחת עינים) בפועל, ומה גם שכולנו חשים איך שהשעה ממש צריכה לכך, ומאידך הרי המבוכה בעינים אלה גדלה מאוד (ה"י), לכן שיהי' אפי' שלא בקשר לדבריו, אלא באה אני מעצמי, בלא לחכות שידרשו וישאלו ע"ז, אלא כדברי הרבי 'אבן מקיר תזעק', להעיר ולהבהיר, שבפרט הזה של התגלות מציאות המשיח - שבכל דור - בחו"ל, אין שום מקום לשקו"ט ומעולם לא הי' מקום, ואת והב בסופה.



תורת רבינו

בגדר ברכת שהחיינו ברגל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

חקירת הרבי אם הוא מצד חידוש הזמן או שעצם זמן המועד מחייב

בלקו"ש חל"ז ימים אחרונים של פסח (ע' 14) סעי' ב' כתב דבגדר אמירת "ברכת הזמן" על המועדים יש לבאר בשני אופנים: (א) החיוב הוא כמו ברכת שהחיינו על מצות הבאות מזמן לזמן או על פרי המתחדש מזמן לזמן וכיו"ב, שהיא מצד החידוש שבדבר שהחידוש הוא שגורם לשמחת הנפש, וכן בעניינו שברכת הזמן על המועדים היא מצד החידוש בהגיע זמן מיוחד זה. (ב) ברכת הזמן על המועדים היא על כללות זמן המועד דנוסף על המצוות שחייבים בהן בכל מועד ומועד יש חיוב ברכה על עצם זמן המועד היינו לא מצד חידושו אלא בגלל עצם היותו זמן מועד, ועפ"ז י"ל שאינו מטעם השמחה אלא מפני עצם זמן המועד.

ונפק"מ לגבי תשלומין של ברכת הזמן, כפי שנפסק להלכה (שו"ע אדה"ז סי' תע"ג סעי' ב וסי' תרמ"ז סעי' ה) דאם לא בירך בליל ראשון מברך כל שבעה, שגדרן של תשלומין אלה תלוי בשני אופנים הנ"ל: לאופן הא' שברכת שהחיינו על המועדים היא מצד החידוש בהגעת זמן מיוחד זה, הרי זמן החיוב של ברכה זו הוא בליל ראשון של חג בעת הגעת החג, אלא שאם לא בירכה אז משלימה כל שבעת ימי החג, משא"כ לאופן הב' הרי הברכה חלה על כל רגע ורגע של זמן המועד היינו שכל רגע ורגע של המועד חייב בברכה זו, אלא שהברכה שבלייל ראשון פוטרת כל החג כולו, ולפ"ז גם כשמברכים בשאר ימי החג אין הפירוש שבירך בזמן דתשלומין אלא כל המועד הוא זמנה, עיי"ש הנפק"מ בפועל לענין אונס, ומסיק בדעת הרמב"ם ואדה"ז דסב"ל כאופן הב'.

ב' שיטות באחרונים בענין זה

והנה בשו"ת חתם סופר או"ח סי' קמג כתב וז"ל: ומה שכתב להקשות על מנהגינו דחזנא מתא מברכים שהחיינו בקדושה ביום טוב בבהכ"נ וחוזרין ומברכין בביתם והוי כעין ברכה לבטלה, דהכא לא שייך לאפוקי בני ביתם ידי חובתם דשהחיינו הוי ברכת הנהנין וכיון שהוא כבר יצא בבהכ"נ דאפילו אמרו בשוק יצא בו ואפילו אומרו בחול, וכמ"ש תוס' בסוכה מ"ו [ע"א] ד"ה נכנס לישב בה וכו', א"כ שוב אינו מוציא בני ביתו, אלו דברי מעלתו, וגם בעיני יפלא: אך אמרתי כי הש"ץ מכוון בתחלה שלא

לצאת בשהחיינו דבהכ"נ, ואיננו מברך אלא שלא לבטל תקנה ראשונה הקבועה, אבל לא לצאת בו וממילא אינו יוצא ידי חובתו, וחוזר ומברך בביתו וכמ"ש מג"א סי' תפ"ט סק"ז וכו' עכ"ל, הרי דסב"ל דברכת שהחיינו במועדים הוא משום שמחה והנאה, ועד"ז כתב בחי"ד סי' רח"צ ד"ברכת שהחיינו שהוא ברכת הנהנין על שהחיינו ה' לעשות מצוה זו".

ועד"ז סב"ל במור וקציעה סי' תל"ב שכתב להגדיר גדר ברכה זו וז"ל: לפי שברכה זו נתקנה על שמחת הלב שמחת הלב ששמח בהנאה חדשה הבאה לו הן בראייה ובשמיעה הן בדבר גופני או רוחני, כל דבר אשר יבוא לפרקים מזמן לזמן והנפש נהנה ממנו, חובה על האדם לברך ולהודות עליו על השמחה והנאה רוחנית שהשיגה כדרך שארז"ל (ברכות לה, א) אסור ליהנות מן העולם הזה בלי ברכה כך הוא עיקר דינה של ברכה זו עכ"ל.

אבל ה"ט"ז (או"ח סי' תרמג ס"ק ד) כתב: "ע"כ נ"ל דלענין המוציא שהיא ברכת הנהנין ודאי אין שום ברכה יכולה להקדימה, והא דמהני מעלה דחובת היום בגמרא דוקא לענין סוכה וזמן ששניהם אינם ברכת הנהנין אלא חובת גברא שחייב לברך על שני דברים בזה הוה חובת היום עדיפא כנ"ל", הרי דנקט דאינו בגדר ברכת הנהנין וכו', וכן נראה בפמ"ג סי' רכ"ה אשל אברהם סק"א דאירי שם בדין אם יצא מוציא בברכת שבח והודאה כגון ברכת שהחיינו והטוב והמטיב עיי"ש.

ועי' גם בשו"ת התעוררות תשובה או"ח סי' צ"ג שהביא דברי החת"ס הנ"ל וחולק עליו, שברכת שהחיינו על החג חיוב גמור הוא וחובת מצוה כמו שהחיינו על שופר ולולב שזכינו לקיים המצוה, גם בזה מברכים שהחיינו על שזכינו לקיים בכל רגע מצות עשה של שבתון, ושלא לעבור על לא תעשה, ובכל רגע במצות שמחת יו"ט, ומברכין בקידוש על זה וקדשנו במצותיו, ומברכים על מצות אלו שהחיינו עיי"ש.

ועי' גם בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ה סימן מג) שכתב בנוגע לברכת הזמן במועדים: וז"ל: וכן ברכת שהחיינו על הגעת הזמן דימי חנוכה שנעשו בהם הנס לא שייך לברך כיוון שאין בהיום קדושה יתירה מעל ימים אחרים ולא דמי לברכת שהחיינו ביום כיפור שמברכין אף בלא מעשה, דהוא מצד הקדושה שאיכא בהיום, וכל המצוות שנצטוונו ביום כיפור והכפרה שיש בו הוא מצד הקדושה שקידשו השי"ת לקדושה דיום כיפור. לכן שייך לברך בו שהחיינו על הגעת היום מצד עצמו. וכן ר"ה וכל יו"ט מברכין שהחיינו על הגעת היום עצמו, משום הקדושה שבו שנאסרנו מצד זה במלאכה.. אבל כיוון דאיכא כוס בקידוש בשבת ויו"ט, תיקנו שיברך שהחיינו ג"כ על הכוס, ובלית לו כוס, או בשכח לברך שהחיינו בקידוש, מברך אח"ז כל היום בלא כוס עכ"ל.

ובפשטות נראה שב' האופנים הנ"ל בהשיחה הן הן ב' הדעות שבהאחרונים, דלפי החת"ס והמור וקציעה וכו' דסב"ל שהן כמו ברכת הנהנין שמברך על ההנאה

והשמחה, צריך לומר כאופן הא' שהחיוב חל בתחילת היו"ט שהיא מצד החידוש שבדבר שהחידוש הוא שגורם לשמחת הנפש, משא"כ להט"ז וכו' שהוא חובת היום, אין זה משום החידוש שבדבר אלא מצד דעצם זמן היו"ט מחייב הברכה'.

דעת החק יעקב דגם בחגה"ש יש השלמה בברכת שהחיינו ז' ימים

והנה במגן אברהם (סי' תע"ג סק"א) כתב: "ואם לא בירך בליל ראשון מברך כל שבעה והוא הדין בכל י"ט (עירובין דף מ') וכתב ע"ז בחק יעקב שם: "ונראה דהוא הדין בעצרת אף על גב דהוא רק שני ימים מכל מקום יש לה תשלומין כל שבעה" היינו שחידש דגם בחג השבועות יש תשלומין לברכת שהחיינו כל שבעה, ואם לא בירך באחד משני ימי החג יכול לברך בכל ימי התשלומין.

אבל באליה רבה (סי' תצ"ד סק"ד) הקשה מדברי הגמרא בעירובין מ"ב, [ששם הוא המקור לדברי המגן אברהם שיש תשלומין כל שבעה לברכת הזמן] שמביא שם קרא לענין ברכת שהחיינו במועדים, ודורש הפסוק (קהלת יא ב) 'תֵּן חֶלֶק לְשִׁבְעָה וְגַם לְשִׁמוֹנָה', שבעה אלו שבעה ימי הפסח, שמונה אלו שמונה ימי החג, וכשהוא אומר וגם לרבות עצרת וראש השנה ויום הכיפורים עכ"ד הגמרא, ואי סלקא דעתך דגם בעצרת אפשר לברך שהחיינו כל ז', אמאי למדו הגמרא לעצרת מ'וגם' הא נכלל בתחילת הפסוק 'שבעה' כיון דגם לעצרת יש שבעה ימים לברכת שהחיינו? עיי"ש עוד, וראה גם בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קו"א סי' ה' אות נ"ד) שהקשה כן מדיליה, וראה גם בס' תורת רפאל סי' ע"ז, וראה פרי מגדים אשל אברהם שם סק"א שכתב שלמעשה אין לנהוג כדברי החק יעקב עיי"ש.

ולפי מה שנת' בהשיחה יש לתרץ קושייתו דרק בפסח יש חיוב ברכה על כל הז' ימים, וזהו תן חלק לשבעה שהחיוב הוא על שבעה ימים, וכן לשמונה בסוכות החיוב חל מעיקרא על שמונה הימים, אבל בעצרת שם ודאי צריך לומר שהחיוב הוא רק על יום הראשון בלבד, והשאר הוא רק בתורת תשלומין, וע"ד שכתבו התוס' (חגיגה ט, א) בד"ה תשלומין לגבי תשלומי קרבנות, דבחג השבועות כו"ע מודי דהוה תשלומין לראשון, ולא תשלומין זה לזה.

בגדר ימי התשלומין דחג השבועות

אמנם לכאורה יש מקום לומר גם באופן אחר, דהנה בשו"ת מהרי"ל דיסקין הקשה גם דהא אפילו בר"ה ויוהכ"פ איבעיא להו בש"ס עירובין שם אי מברך זמן, דלאו רגלים נינהו, וא"כ כ"ש ימים שאחר עצרת דחול גמור הוא איך שייך לברך אז שהחיינו?

1) וראה תוס' סוכה מו,א, בד"ה העושה, ובס' אבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם) דשהחיינו מברכין רק על מצות שיש בהם שמחה, אבל ברמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ט, ובשו"ת הרמב"ם פאר הדור סי' מט נראה דחולק על זה ואכמ"ל, וראה ר"ח סוכה נו,ב, דברכת שהחיינו הודאה בעלמא הוא.

ואפשר לומר דהנה כתבו התוס' הנ"ל בחגיגה דאף דבשאר יו"ט יש פלוגתא (שם) אי ימי התשלומין הם "תשלומין לראשון" או "תשלומין זה לזה", מ"מ בעצרת כו"ע מודים דהוה תשלומין לראשון, דכיון דימי התשלומין הן "חול גמור" ולא מסתבר למימר תשלומין זה לזה עיי"ש, וכ"כ בתוס' הרא"ש שם.

ובס' ראשית בכורים (ח"ב סי' ד' בסופו מובא בגליוני הש"ס שם ט,א) כתב דלהתוס' עצמו לא הי' פשוט להם דבר זה כ"כ, שהרי בדף יז,א, ד"ה יום טבוח כתבו: "דאע"ג דלא חזי בראשון מייתי ליה בשני, אפילו למ"ד תשלומין לראשון, כיון שאין העכבה רק בשביל היום וכו'" וכ"כ בתוס' הרא"ש, והרי כאן איירי בנוגע לעצרת, וא"כ למה כתבו "אפילו למ"ד תשלומין לראשון" הרי לפי מ"ש בדף ט' כנ"ל כו"ע סב"ל כן דבעצרת הוא תשלומין לראשון, ומוכח מזה דספוקי מספקא להו בזה, די"ל דאפילו בעצרת י"ל דה"ה תשלומין זה לזה, ולכן אפילו אם הי' חגיר ביום ראשון בעצרת, ונתפשט ביום שני שהוא יום חול מתחייב עיי"ש, ועי' גם בשאג"א סי' ק"ד (ד"ה ומכאן נ"ל) שהביא ראי' מריש חגיגה דלמ"ד תשלומין זה לזה ה"ז גם בעצרת, ועי' בס' עטרת זקנים אות א' (ד"ה ושבת) שכתב להוכיח דהירושלמי סב"ל דגם בעצרת אמרינן דהוה תשלומין זה לזה לפי רבי אושעיא.

גם בחגה"ש שייך לומר תשלומין זה לזה

נמצא מזה שיש מקום לומר דגם בעצרת אמרינן דהם תשלומין זה לזה ואין לך יום בהם שאין חובתו תלוי' בו בעצמו, ולכאורה הדברים צריכים ביאור דכיון שהם ימי חול איך שייך לומר שימים אלו עצמם מחייבים בקרבן וכמ"ש בדף ט'?

ויש לבאר ב' צדדים אלו עפ"י המבואר בלקו"ש חי"ט פ' ואתחנן (ג) בגדר ענין השכינות, דאפשר לבאר בב' אופנים אם השייכות הוא רק באופן חיצוני או באופן פנימי, וזהו ב"עולם שנה ונפש" ובנוגע לשנה - זמן, הביא הדין דתוס' מן החול על הקודש די"ל או שהשייכות ביניהם הוא רק באופן חיצוני בלבד שהאדם מתחיל להכין א"ע לשבת, או שיש ביניהם שייכות פנימי דעצם קדושת השבת חל גם על הזמן דתוספת, וממשיך שם דעפ"ז יש לבאר ב' השיטות אם בזמן התוס' אפשר לקדש ולאכול סעודת שבת או לא, וכמבואר בתוס' פסחים (צט,ב, ד"ה עד שתחשך) דהר"י מקורבי"ל סב"ל שבכל שבתות ויו"ט אפשר לקיים מצוות קידוש וסעודת שבת ויו"ט בזמן התוס', אבל תירוצ' הב' בתוס' מסתפק לומר שאי אפשר לקיים או מצוות קידוש וסעודת שבת כו' וראה גם שו"ע אדה"ז סי' רס"ז סעי' ג' בדעות אלו, דמ"ד דסב"ל דאפשר לקיים בזמן התוס' מצוות קידוש כו' סב"ל שעל הזמן דתוס' חל קדושת שבת ויו"ט ממש, משא"כ החולק סב"ל דאי אפשר כיון שבעצם חול הוא אלא שיש חיוב לגבי הגברא להכין א"ע ע"י איסור מלאכה כו', אבל אי אפשר לקיים בו מצוות של השבת עצמו עיי"ש, (וראה גם לקו"ש חט"ז פ' יתרו, ולקו"ש חל"ח ב' סיון סעי' ב' בענין זה לגבי הימים שלפני מ"ת דג"כ אפ"ל שהסמיכות הוא רק באופן חיצוני או

באופן פנימי שכבר ישנה הגילוי דמ"ת, ובחכ"ח ערב חגה"ש, ובחלק ל"ג פ' במדבר ב' בענין זה דפעות השכינות לענין דגלי מדבר) ולפי"ז י"ל דהתוס' בדף ט' קאי לפי השיטה ששכינות יכול לפעול באופן חיצוני בלבד, ולכן סב"ל דהימים שלאחר חגה"ש אינם יכולים לפעול חיוב קרבן מצ"ע שה"ה ימי חול, משא"כ התוס' בדף יז, א, קאי כהשיטה ששכינות פועל באופן פנימי, ולכן שייך לומר שימי התשלומין עצמם הבאים בסמיכות לחגה"ש יכולים לחייב אותו כמו שבועות עצמו.

דלפי"ז הרי יש מקום לומר דחג השבועות פועל גם על ימים הסמוכים לו שיש בו מקדושת חג השבועות, שלכן יש לומר בשבעת ימי התשלומין שכל יום מצ"ע מחייב קרבן, אף שהוא יום חול, ומדויק עפ"ז לשון הגמ' בחגיגה יז, א: "מניין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה - שנאמר (דברים ט"ז) בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסכות, מקיש חג השבועות לחג המצות: מה חג המצות יש לה תשלומין כל שבעה, אף חג השבועות יש לה תשלומין כל שבעה", ולא קאמר שהקרבנות דעצרת יש להן תשלומין, אלא החג, ומשמע דעצם החג מתפשט לכל שבעה, ועד"ז כתב הרמב"ם (הל' חגיגה פ"א ה"ו): "וכן מי שלא חג ביום חג השבועות חוגג כל שבעה ויש לו תשלומין כל ששת ימים שלאחר חג השבועות, ודבר זה מפי השמועה נאמר שחג השבועות כחג המצות לתשלומין..". דמשמע ג"כ שהוא דין בעצם החג.

דעפי"ז יש לתרץ קושיית מהרי"ל דיסקין הנ"ל, דאף דהגמ' מספקא ליה בנוגע לר"ה ויוהכ"פ אם מברכין ברכת הזמן כיון דלאו רגלים נינהו, מ"מ כאן שאני די"ל שמתפשט בהם חג השבועות שהוא משלש רגלים.

ואין זה סותר להמבואר בלקו"ש חלק כ"ח י"ב סיון דמבאר ענין ימי התשלומין של חג השבועות שהם בימות החול דוקא, לא כבשאר יו"ט שהם בימי יו"ט עצמם או בחוה"מ, שזה קשור לעצם הענין דחג השבועות שהי' בחירה של הקב"ה בישראל, ובחירת ישראל בהקב"ה והבחירה היא באופן של בחירה חפשית בלי שום סיבה וטעם מצד המעלה שיש בדבר הנבחר, ומבאר דלכן ליכא שום מצוות מיוחדות לקיים בחגה"ש כמו שמצינו בשאר יו"ט, כיון דהחידוש שביו"ט זה - ענין הבחירה, אינה קשורה בענין מסויים ומעלה מסויימת, ואין בזה שום הגבלות, וזהו גם הטעם דגם ימי התשלומין אינם מוגבלים לימי היו"ט דוקא, אלא הם בימי חול, כיון דענין הבחירה היא למעלה מה"צירוף" וההגבלה דימי יו"ט דוקא עיי"ש, כי בפועל הרי הם ימי חול, אלא דמ"מ זה גופא הוה פעולת החג דגם בימות החול מתפשט חג השבועות.

ואף דאי נימא כן דכל יום מימי התשלומין מחייב מצ"ע תשלומין, שוב יוקשה קושיית האליה רבה דלמה לא למדו זה מ"שבעה"? די"ל דהגמ' נקט שבעה על פסח מכיון שחג הפסח הוא שבעת ימים וכן שמונה על חג הסוכות מכיון שימי הסוכות הם שמונה ולא משום שיכול להשלים בימים אלו ברכת שהחיינו, וכיון שכן מבואר שפיר שלא למד עצרת אלא מ'מוג' כיון שעצרת לפועל אינו אלא יום אחד, אלא

שיש שבעת ימים שאפשר להשלים ברכת שהחיינו, כי יש מהם ההתפשטות של יום האחד.

ובכללות הענין לכאורה אפ"ל דזהו ביאור הפלוגתא בעירובין שם אם אומר זמן רק בשלש רגלים או גם בר"ה ויוהכ"פ, דאי נימא דהברכה הוא מצד החידוש שזה גורם לשמחת הנפש וכו' י"ל דזהו רק בשלש רגלים משא"כ בר"ה ויוהכ"פ דאין בהם חיוב שמחה וכמ"ש הרמב"ם בהל' חנוכה פ"ג ה"ו שהם ימי יראה ופחד לכן אין אומרים אותה, אבל לפי המבואר שהוא חיוב שחל על כל זמן המועד מצד עצם היותו זמן מועד ומבואר בהערה דעפי"ז י"ל שאינו מטעם שמחה, הנה זה שייך גם בר"ה ויוהכ"פ, וראה גם ירושלמי פסחים פ"ה ה"ה תניא אין אומרים זמן אלא בשלש רגלים בלבד וכו' תני כל שכתב "מקרא קודש" צריך להזכיר בו זמן היינו דברייתא הראשונה סב"ל כרב ושמואל דא"א אותה אלא בשלש רגלים וברייתא הב' סב"ל דכל שכתוב בו מקרא קודש אומרים בו זמן, וכיון שגם בר"ה ויוהכ"פ כתוב מקרא קודש לכן אומרים בו זמן, ואפ"ל לפי הנ"ל דברייתא הב' סב"ל דאינו קשור עם שמחה אלא מצד עצם קדושת המועד לכן אומרים אותה גם אז.



הערה קצרה במאמר ד"ה ונחה עליו תשכ"ה (מלוקט ב')

הרב אברהם אלטר הלוי הבר
משפיע בנחלת הר חב"ד

במאמר ד"ה ונחה עליו תשכ"ה, מביא מהמאמר של הרבי הקודם בתחילתו דהפסוק מדבר במעלת מלך המשיח עצמו, ואח"כ מבאר את הנהגתו... וכותב "ולאח"ז מוסיף וגר זאב עם כבש" ... שהנהגת המשיח תפעל "גילוי אלקות בכל העולם... גם בסוג החי (זאב ונמר וכו') ואפילו בסוג הדומם... שגם הארץ הגשמית (דומם) תהי' מלאה דעה את הוי'".

ולאח"ז בקטע השני של אות א', מביא שמושיח יהיה גם רב וגם מלך, ד"המשיח ילמד תורה לכל ישראל וישפיע לכולם טוב טעם ודעת בסודות בפנימיות התורה", זהו שנק' רב, ואילו "הוא בעצמו ישיג הרבה יותר לאין קץ ממה שישפיע בהשגה, וההשפעה דענינים אלו תהי' בבחי' מקיף", וזהו שנקרא בשם מלך.

וצריך עיון קצת ובירור, מה שכתוב בחלק הראשון שמושיח יפעל בעולם שיהיה "וגר זאב עם כבש", ו"מלאה הארץ הגשמית דעת את הוי'", - האם זהו השפעתו באופן דרב או באופן דמלך.

והנה בהשקפה ראשונה נראה לכאורה דוהו השפעה דמלך, - כי הרי ההשפעה דרב הוא טוב טעם ודעת בפנימיות התורה, - ולכאורה הר"ז שייך רק לבנ"א לבני ישראל, משא"כ ההשפעה דהמלך שהיא בבחי' מקיף - הרי היא לכאורה מתאימה שפועלת על כל העולם ועל הדצח"מ שבעולם.

אולם מהמשך המאמר לכאורה לא משמע כך, דהנה באות ה' מבאר "דכ"ז, (היינו הן ההשפעה דרב והן דמלך) בא דוקא ע"י הקדמת העבודה דזמן הגלות".

ומבאר באריכות דהעבודה בזמן הגלות ובפרט בעקבתא דמשיחא היא בעיקר במידת הנצח ומס"נ - ששורש הנצח הוא בעצם הנפש, וכן למעלה שורש הנצח הוא בפנימיות הכתר.

ומבאר שלכן דוקא ע"י הנצח ומס"נ שבזה"ג "דשרש הנצח הוא מפנימיות הכתר... לכן ... יתגלו לע"ל גם הענינים שלמעלה מהשגה וראיה ... ו... משיח יגלה אותם באופן דמלוכה".

ולאח"ז באות ד' מוסיף דגם מה שמשיח פועל בתור רב הר"ז דוקא ע"י הקדמת העבודה בזה"ג, (והרי לכאורה מהו הקשר בין מה שמשיח פועל בתור רב להעבודה בזה"ג דוקא (ולא בזמן הבית)).

אלא הביאור בזה הוא ע"י שמוסיף בהמאמר של הרבי הקודם, שכל התכלית של הירידה דהגלות הוא בשביל העליה.

ומבאר זאת, כי הירידה דהגלות באה בשרשה מהירידה דצמצום הראשון, שפעל סילוק אוא"ס הבל"ג בכדי לברוא את העולמות.

אבל כוונת הצמצום הוא בכדי שהגילוי דאוא"ס הבל"ג יהי' גם בעולם.

ופירוש גילוי אוא"ס הבל"ג בעולם, היינו שיהיה אלקות בפשיטות ומציאות בהתחדשות.

וממשיך באות ח' "דמכיון שכוונת הצמצום הוא בשביל הגילוי (..) במציאות העולמות..) הרי שפנימיות הצמצום .. אינו סותר להגילוי, ואדרבא, זהו (ענין הגילוי) ענינו הפנימי דהצמצום".

וע"י שמגלים את התכלית - הפנימית-הכוונה, דהצמצום, נפעל גילוי אוא"ס הבל"ג בעולם.

וממשיך בקטע שלאחריו ד"גם הענינים דהשגה וראיה שמשיח יגלה אותם בתור רב ... הוא ע"י העבודה דזמן הגלות, כי זה שלע"ל יהי' וראו כל בשר גו' מצד הטבע ותכונות הבשר גופא הוא דוקא ע"י שמגלים הכוונה הפנימית דהירידה, שהירידה צורך עליה".

אך איך מגלים את הפנימיות והכוונה של הצמצום, זהו ע"י העבודה דמס"נ בזה"ג, כי כח המס"נ בזמן הגלות נובע מהגלות גופא (ע"ד שהרצון המתגלה דוקא בהעקב יותר מבהראש), ולכן עי"ז מתגלה הפנימית והכוונה של הגלות והצמצום הראשון, ועי"ז יומשך גילוי אוא"ס הבל"ג בתוך העולם בפנימיותו.

וזהו שגם הפעולה דמשיח באופן דרב, תלוי בהמס"נ דבזה"ג.

וראה בהערה 60 ד"הן הענין דראיה (שמצד גילוי אור הבל"ג) והן הענין דהשגה (שמצד גילוי הקו) באים ע"י העבודה בזה"ג, שעל ידה נתגלה שכוונת הצמצום הוא בשביל הגילוי". ובהערה 61 מוסיף "דזה שלעתידי יהי' הראיה באלקות כמו דבר טבעי ממש (מה שמשיח פועל באופן דרב – המעתיק) – הו"ע מה שלעתידי יהי' הגילוי דאוא"ס (שהאיר בגילוי גם קודם הצמצום) גם בעולמות", ו"הענינים שלמעלה מראיה... שמשיח יגלה אותם מצד זה שהוא מלך – הוא דוגמת הגילוי דפנימיות ועצמות אוא"ס שלא האיר גם קודם הצמצום". עד כאן קיצור מהמבואר בהמאמר.

וצריך עיון ובידור, מה הקשר בין מה שמשיח מגלה בתור רב, טוב טעם ודעת והשגה וראיה באלקות, ובין מה שלע"ל יהי' אלקות בפשיטות ועולם בהתחדשות (שזהו ע"י גילוי אוא"ס הבל"ג בעולם), דלכאורה הענין דהשגה וראיה הוא בנשמות דוקא – וענין האלקות בפשיטות וכו' הוא בעולם עצמו.

ומזה לכאורה בנוגע לתחילת ההערה דנראה דגם מה שמשיח פועל וגר זאב עם כבש וכן ומלאה הארץ הגשמית דעה את הוי', כ"ז הוא לכאורה מה שפועל בתור רב. וכ"ז עדיין צריך עיון ובידור.



הערה בלקו"ש בענין "היה מהלך במדבר"

הת' משה צבי הירש קליינבערג
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק ח' שיחה ג' לפרשת נשא מבאר כ"ק אדמו"ר בהטעם ד"היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד", דלכאורה איך ע"י הספירה שלו יפעול מציאות של שבת וכו', ומבאר אשר הקביעות של שבת תלוי בכך אשר זהו יום השביעי במנין שנספר ע"י בני", ובמילא אם נשכח יום השבת מכל ישראל הרי אין שום מציאות של יום השביעי, ולפי"ז כאשר יחיד אינו יודע הקביעות של שבת הרי לגביו שבת נקבע ביום השביעי לספירתו.

וגם לרש"י (ולהלכה) אשר זהו רק מדברי סופרים בעלמא "שיהא לו שם יום חלוק

משאר הימים ולא תשתכח תורת שבת ממנו", הרי זה כיון שמדרבנן נקבע בתור "יום השביעי", ומוכיח מהא דצריך למנות דוקא יום השביעי (דלכאורה אין כל נפק"מ איזה יום משמר מצד הטעם "שלא תשתכח תורת שבת ממנו) וכו', אלא שע"י המנין שלו נקבע מדרבנן "שבת" לגביו.

והנה אוי"ל בד"א אשר לפי ביאור כ"ק אדמו"ר יש נפק"מ מחודש מאוד בהלכה.

ובהקדים דהנה בספר "קרבן חגיגה" להמהר"ם גלאנטי (סי' ל"ח) שאל דהיכא דזכר שהוא יום ה' ליציאתו ונזכר דאינו יודע מתי שבת, דהנה כשמונה מאותו היום ז' ימים הרי יום השביעי שלו ה' ליציאתו, והרי הוא ודאי חול, וא"כ היכי עביד שבת?

וכתב וז"ל: ולפי דעתינו הסכמנו בחבורתנו הקדושה שאה"נ שמותר לעשות מלאכה ביום ההוא כיון שהוא ודאי חול, וכ"ת במה יודע שהוא שבת כיון דלא מצו למיעבד תקנתא לא עבדו, ויוודע במקצת מראות שאותו היום עושה כל מלאכה ושאר כל הימים אינו עושה אלא כדי פרנסתו משמע שכל הימים אוסר עצמו בכל מלאכה משום ספיקא דשבת ואותו היום עושה כל מה שרוצה משום שהוא ודאי חול ודיי בוכירה זו, ע"כ.

וכתב המני"ח (ר' משה חגיז) שם וז"ל: אחר נשיקת עפרות כפות רגלי מ"ה מ"ז ז"ל אחר העיון וההשקפה מתורתו למדנו שהדרך השני שכתב איננו נכון כי כשנוכח היום ויודע שהוא יום ט' ליציאתו מתחיל למנות מאתמול כאלו יודע שאתמול הוא יום א' ומונה והולך מאתמול ששה ושובת יום ז' שנמצא היות שובת ביום י"ד, וביום ט"ו שהוא יתר על השביעיות הוא חול גמור ועושה יותר מכדי פרנסתו, ולא כמו שחשב הוא ז"ל וסייעתו הקדושה שמונה מיום ט' זה שנזכר, ועם זה הקשו דהו"ו תרתי דסתרן, אלא האמת שמה' יום ח' שהוא חול ודאי שבדאי לא יצא בשבת, ומאתמול מונה ששה ושובת בשביעי, ודו"ק שזה הוא האמת לענ"ד, ומהשמטת קולמוסו הטהור נשמט כתיבת הדרך השני בהיותו טרוד בעסק הרבים לזכותם, עכ"ל.

אך הנה גם דבריו דחוקים, דהרי רש"י (שבת ס"ט:) כתב בהדיא: "מונה ו' מיום ששם אל לבו שכחתו ומשמר השביעי", ועד"ז כתב בטור בשו"ע, וכן בשו"ע אדה"ז: "מונה ז' ימים מיום שנתן אל לבו שכחתו. וגם את"ל דאין לדייק ברש"י דוקא ביום ששם אל לבו (וכמו בנדו"ד שהרי יום השביעי למניינו יוצא ביום דהו"ו ודאי חול), הרי מכל מקום ע"פ השיחה הנ"ל הרי המציאות דשבת נעשה ע"י מנין דששה ימים וליכא רק מנין דחמשה ימים.

אך לפי הביאור של כ"ק אדמו"ר דכל המציאות של שבת נקבע ע"י המנין של בני" (ויצויר דכל בני" מנו יום אחר בתור "יום השביעי" הרי אז נקבע מציאות וקדושת שבת מדאורייתא – כן לכאורה משמע מהשיחה), והלכך כאשר אינו יודע

מתי שבת הרי לגביו חל שבת ביום השביעי למניינו, וכיון שכן אפ"ל בד"א דאפילו אם יום השביעי לפי מניינו יצא ביום אשר הוא ודאי חול, הרי שלגביו הוא שבת גמור (מדרבנן).

אך עדיין צ"ע כיון שזהו חידוש גדול מאוד לומר דיום שהוא ודאי חול יהיה לגביו שבת וכו'. וכן לכאורה יש משמעות משו"ע אדה"ז סי' שד"מ ס"ג דמותר במלאכה לגמרי וכו' כיון שוודאי הוי חול. וצ"ע.

והנה בפשטות אפ"ל ג"כ בדוחק עכ"פ שמתחיל למנות ששה ימים ממחרת, ואין כ"כ קשה הדיוק מרש"י וכו' די"ל דאירי ע"ד הרגיל, אך בנדו"ד לא דווקא.

ד. א. יש לשאול למה לא הובא דין זה בשו"ע אדה"ז, והעיר לי הת' ב. ו. אשר כמעט ואינו שייך במציאות אשר יחלוף שבוע ימים ולא יזכר בנוגע לשבת ורק ביום התשיעי.



חג השבועות

תענית שעות בחג השבועות

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

בהתועדות יום ב' דחג השבועות תשכ"ב (תורת מנחם חלק לד' עמ' 29) מביא מש"כ אדמוה"ז בנוגע חג השבועות (שוע"ר סי' תצ"ד סי"ח) "אסור להתענות תענית חלום בחג השבועות, לפי שהוא יום שניתנה בו התורה, וצריך לאכול ולשמוח בו, להראות שנוח ומקובל לישראל יום שניתנה בו התורה כו" - אף שברמ"א ובמג"א לא נזכר דין זה.

והנה, בנוגע לאיסור תענית חלום בערב יוהכ"פ, כותב רבינו הזקן (סי' תר"ד ס"א) "ומ"מ מי שירצה להתענות על חלומו עד סעודה המפסקת, אין למחות בידו, לפי שעיוהכ"פ אינו דומה לשבת שנאמר בו וקראת לשבת עונג, ולפיכך אסור להתענות בו אפילו שעה א' לשם תענית אם אינו ת"ח.. אבל בעיוהכ"פ שלא נאמר בו עונג, אלא שמצוה לאכול בו, ואם אכל פעם אחת ביום, יצא ידי חובתו".

ובשיחה שם נכתב: ובפשטות י"ל שכן הוא גם בחג השבועות - שאם אינו מתענה כל היום, אלא רק תענית שעות, הרי זה מותר...אמנם כד דייקת שפיר נראה שיש

לחלק בין ערב יוהכ"פ לחג השבועות: בנוגע לערב יוהכ"פ, כותב רבינו הזקן "שלא נאמר בו עונג, אלא שמצוה לאכול בו, ואם אכל פעם אחת ביום (בסעודה המפסקת), יצא ידי חובתו", משא"כ בנוגע לחג השבועות - כיון ש"צריך לאכול ולשמוח בו, להראות שנות ומקובל לישראל יום שניתנה בו התורה", יש לומר, שאסור להתענות בו אפילו תענית שעות", ועיי"ש שמבאר זה בפנימיות הענינים.

ובשקו"ט עם אאמו"ר בדינים אלו עלתה השאלה, דלכאורה צ"ע בהסברות שבהו"א והמסקנא בהשיחה, דהנה בשוע"ר (סי' תקכ"ט ס"א) כותב "כשם שמצוה לכבד את השבת ולענגה, כך כל ימים טובים, שנאמר לקדוש ה' מכובד, וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קודש", וממשיך (ס"ג) "איזה עונג זה שאמרו חכמים שחייב אדם לאכול בכל יו"ט ב' סעודות אחת בלילה ואחת ביום בשחרית", הרי מפורש שיש ביו"ט שבועות חיוב עונג כמו בשבת, וכמו בשבת נפסק (שוע"ר סי' רפ"ח ס"א) "ואם מתכוין לשם תענית אפילו שעה אחת אסור" כן הוא בחג השבועות, ורק תענית חלום מתירים בשבת ויו"ט (משא"כ חג השבועות) "כי התענית הזה תענוג הוא לו", וא"כ איך הו"א להתיר תענית שעות בשבועות שמחויב בעונג ולדמותו לערב יוהכ"פ "שלא נאמר בו עונג"?

ולפי"ז גם למסקנא צ"ל שהטעם שאין להתענות תענית שעות בשבועות הוא משום חיוב עונג שבו כמו בשבת, ולא בגלל הטעם המיוחד שיש באכילה ושמחת יום שניתנה בו תורה, וצ"ע ליישב. יש שרצו לומר שביו"ט חיוב עונג שונה משל שבת והוא מסתעף מדין כבוד א"כ סד"א שבשבועות מותר להצטער קצת ולצום תענית שעות, אבל פשטות לשון אדמוה"ז הוא שחיוב עונג ביו"ט הוא כמו בשבת וא"כ אין היתר להתענות. וצ"ע.

והנה בתורת מנחם (שם סי"א) כותב הביאור בפנימיות הענינים, שענין חלום מורה על ההעלם והגלות של הנשמה בהגוף, ואזי צריך להיות ענין של תענית, וענין זה גם יכול להיות גם בסדר העבודה דשבת ויו"ט, משא"כ בחג השבועות שהוא למעלה מהתחלקות ובו נפעל הענין ד"וירד ה' על הר סיני" שנמשך למטה הגילוי שלמעלה מסדר השתלשלות כו'. וכותב המו"ל שחסר כאן סיום השיחה.

כדאי להעיר ולציין ללקו"ש חלק כ"ג (שבועות ב) ששם מבאר החידוש שיש בחג השבועות אודות שאר יו"ט שאסור להתענות תענית חלום אף ש"עונג הוא לו", דבחה"ש יש לא רק חיוב עונג אלא גם חיוב אכילה עיי"ש, ושם מבאר בפנימיות הענינים שמצד גודל העילוי דחג השבועות, השמחה פועלת גם במצב של חלומות, משא"כ בשאר יו"ט הקשורים עם אורות וגילויים יש מקום להסתיר ה"חלום" שמונע ומסתיר על השמחה של יו"ט עיי"ש, והן לכאורה הדברים שמובאים כאן בהשיחה (תשכ"ב).



נעשה ונשמע

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

הנה ידוע הקושיא למה היה צריך הקב"ה לכפות על ישראל ההר כגיגית, והרי קיבלו מרצונם ואמרו "נעשה ונשמע".

עיין במדרש תנחומא (פרשת נח סימן ג'), וכן בתוספות שבת (דף פ"ח ע"א, בד"ה כפה), וכן בעוד הרבה אחרונים שתירצו תירוצים רבים ונפלאים, ובספר הנפלא "מעדני אשר", לידידי הרב אשר אנשיל שוורץ, על מתן תורה (עמודים כ"ב – כ"ה). ע"ש.

ולענ"ד י"ל בס"ד שהם אמרו "נעשה ונשמע", היינו שכל אחד יקיים לעצמו התורה, אבל הקב"ה כפה עליהם ההר, ואמר: "אם אתם מקבלים התורה", וכו', היינו שישראל ערבים זה לזה, (שבועות דף ל"ט ע"א) וצריך להיות אחראי גם שאחרים יקבלו התורה, וזהו "אתם מקבלים", שתהיו אחראים שכולם יקבלו עול התורה. והבן.



ביאורים בנגלה ע"פ חסידות שבת דף פ"ח

הרב יוסף יצחק שמוקלער

מח"ס בעומקה של הלכה

נו"נ בישיבה

א. איתא במס' שבת (פח ע"א): "מאי דכתיב 'כתפוח בעצי היער', למה נמשלו ישראל לתפוח, לומר לך מה תפוח זה פריו קודם לעליו, אף ישראל הקדימו נעשה לנשמע". ואיתא ע"ז במהרש"א: כמו שהפרי הוא העיקר, והעליו הן שומרים אותו ה"ה המעשה הוא העיקר והלימוד שומר ומביא לידי מעשה.

והקשו התוס' (בד"ה פרי) דהאי קרא לא קאי על ישראל אלא על הקב"ה, והו"ל לאתויי טפי קרא ד'ריח אפך כתפוחים.

והמהרש"א מבאר דאח"כ, דהקרא כתפוח בעצי היער קאי כפשוטו על הקב"ה וכמ"ש בסיפא דקרא, אבל לפי הדרש קאי גם על ישראל דהוא סיפא דקרא דלעיל מיני'.

אמנם עפ"ז עדיין צ"ב מדוע הובא פסוק זה דרך דרש דזה קאי גם על ישראל, ולא פסוק דפשטי' קאי על ישראל.

וי"ל דמהמרש"א משמע דרצונו להדגיש המעלה דישראל על או"ה כתפוח בעצי היער.

ואוי"ל עוד ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ה עמ' 246, דזה שישראל מקבלים עומ"ש הוא מחמת יחוד ישראל וקוב"ה דכולא חד, וממילא רצונו הוא רצונו. ועפ"ז י"ל בענינו, דזה שנקט הגמ' הפסוק דקאי על הקב"ה וגם על ישראל, הוא לרמז דזה שישראל מקדימין נעשה לנשמע הוא בגלל זה שישראל וקוב"ה כולא חד, שלכן אותה מילה 'תפוח' קאי על שניהם.

ולהעיר משבת דף פ"ח ע"ב, תוס' ד"ה מה, בסופו.

ב. שם: "הדר קבלוה בימי אחשוורוש דכתיב קיימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקבלו כבר".

ומקשים התוס' (ד"ה אמר רבא) "תימא לר"י דבמס' מגילה רבא בעצמו לומד הדרשא לענין דקיימו למעלה מה שקבלו כבר למטה, מכאן דמגילת אסתר ברוה"ק נאמרה" ע"ש.

ותירץ המהרש"א "דבד"א דאין דורשים ב' דרשות מיתור א', כשא' מהם משמע יותר אבל כששניהם שקולים ומבוארים בשוה אזי יבואו כולם".

ועוי"ל ע"פ דרשת הבעש"ט עה"פ ה' צלך ו"דע מה מה למע' ממך" דבמדה שאדם מודד כך נעשה למע', לכן שני הדרשות הם באמת ענין א', דע"י שישראל הסכימו ורצו בתורה שה' נתן להם, עי"ז ה' רצה והסכים לתורתנו, ואין זה ב' דרשות כ"א דרשה א' (ע"ד עשה רצונו כרצונך).

ג. שם: "אם ישראל מקבלין התורה מוטב, ואם לאו, שם תהא קבורתכם".

וצ"ב מדוע לא כתיב "פה תהא"?

ואוי"ל ע"פ המבואר בלקו"ת (ד"ה אני לדודי) דלשון 'זה' קאי על קדושה, ולשון 'שם' קאי על הקליפה, וזהו הדגשת הענין "דאם לאו" - לא רק שיהא מיתה בגשמיות אלא גם ברוחניות, "שם בקליפה תהא קבורתכם".



נגלה

בביאור דברי התוס' בגדר למעלה מעשרה ברה"ר

הת' ארי' לייב הכהן הענדל
תלמיד בישיבה

שבת דף ה ע"ב: "ת"ר המוציא מחנות (רשות היחיד) לפלטיא (רחבה), והוא (רשות הרבים) דרך סטיו (מקום איצטבאות שיושבים סוחרים, ושם כרמלית עלי') חייב . . היכא אשכחנא כהאי גוונא (דמפסקא רשותא אחריתי) דחייב (דילמא לא חייבי' רחמנא אלא במוציא מרשות היחיד לרשות הרבים בהדיא)? אמר רב ספרא אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן: מידי דהוה אמעביר חפץ ברשות הרבים; התם לאו אף על גב דכמה דנקיט לי' ואזיל - פטור, כי מנח לי' - חייב (ואף על גב דאיפסיק הילוכא ביני וביני), הכא נמי לא שנא. - מי דמי? התם - כל היכא דמנח לי' מקום חיוב הוא, הכא אי מנח לי' בסטיו - מקום פטור הוא!", ע"כ דברי הגמ' הנוגעים לענייננו.

וכתבו התוס' ז"ל: "ומוציא ומושיט ומעביר ד"א ברה"ר דרך למעלה מי' דחייב אף על גב דאי הוה מנח ליה למעלה מי' פטור מ"מ תחתיו במקום שמהלך מקום חיוב הוא אבל סטיו הקרקע נמי מקום פטור הוא". היינו, דהתוס' מקשים מדוע הגמ' לא הביאה ראי' מדינים אלו, בהם רואים שאע"פ שיש כאן הפסק רשות הפוטרת (למעלה מעשרה) עדיין חייב? ומתרצים, שכיון ש"תחתיו מקום חיוב הוא", אין זה דומה לנדו"ד, שגם תחתיו - הסטיו, הוא מקום פטור.

ולכאורה צ"ב בתירוץ התוס', דמה אכפת לן מהם דיני הרשות שתחת החפץ, הרי סו"ס החפץ עובר דרך מקום פטור, והי' אפשר ללמוד מכאן לנדו"ד, דכמו שבזה אין אנו אומרים שנחשב הפסק במלאכה, וחייב על הוצאה/הושטה/העברת ד"א ברה"ר, כן הוא גם במוציא דרך סטיו, שחייב אע"פ שהעביר דרך מקום פטור (לענין הנחה - היינו שאם הי' מניח שם הי' פטור).

והנה, הרשב"א בחידושו³ נעמד ג"כ על שאלה זו⁴, ותירץ (לענין מעביר ד"א ברה"ר) וז"ל: "מסתברא דהתם משום שהמעביר בעצמו במקום חיוב עומד ואינו

(1) המוסגר מרש"י.

(2) ד"ה התם.

(3) ד"ה ואסיקנא.

(4) באופן אחר מהתוס', ואכ"מ.

עובר במקום פטור, אבל כאן שהוא עובר במקום פטור ממש בכי הא לא אשכחן .
 ". כלומר, שכיון שהאדם המעביר את החפץ נמצא במקום חיוב, לא אכפת לן מה
 שהחפץ עובר דרך מקום פטור, ואינו דומה למעביר דרך סטיו, שגם האדם נמצא
 במקום פטור. היינו דתורף תירוצו הוא שהולכים אחר האדם ולא החפץ.

ובפשטות נראה שהם הם דברי התוס', ויוצא לנו מכאן גם ביאור בדברי התוס',
 דכוונת התוס' היא דאזלינן בתר האדם המעביר, ולא בתר חפץ, ולכן א"א ללמוד לענין
 מעביר דרך סטיו. וכ"כ בספר עץ הדעת טוב.

אמנם⁵ ביאור זה מועיל רק לענין מוציא ומעביר ד"א ברה"ר, ולא לענין מושיט, שם
 אין לומר שהאדם נמצא במקום חיוב, שהרי המושיט (וגם המקבל ממנו) נמצא(ים)
 ברה"י, אלא שהחפץ עובר דרך (מעל) רה"ר, ומכך שהתוס' מביאים את חיוב המושיט
 בחדא מחתא עם מוציא ומעביר ד"א ברה"ר (בשאלה, ולא מחלקים בתשובה), מוכח
 שבתשובתם מתרצים גם את זה, ולפי ביאור הנ"ל הרי הקושיא ממושיט במקומה
 עומדת?⁶

ולכן נראה לבאר (בדא"פ) תירוץ התוס' באו"א, דכוונתם בתירוצם היא כדלקמן:

כיון דהא דמעל רה"ר הוא מקום פטור הוא לא כיון שהמקום הוא מקום פטור
 בעצם (מצד גדריו ודיניו [ע"ד (לדוגמא) מקום המוקף שאינו ארבעה על ארבעה⁷]),
 אלא מצד שרה"ר תופסת באוירה רק עד עשרה טפחים⁸, הרי אי אפשר לומר שהחפץ
 אינו ברה"ר כלל – אלא במקום פטור, שהרי הקרקע אינה מקום פטור אלא רה"ר, רק
 שבפועל ממש החפץ נמצא כעת במקום פטור, ולכן כל עוד לא הניח החפץ במקום
 פטור (בו החפץ עובר), יהי' חייב על הוצאה/הושטה/העברה ברה"ר כשיניח ברה"ר
 (ובהושטה – ברה"י שמושיט אליו). משא"כ בנדו"ד – כשמעביר דרך סטיו, הרי גם
 הקרקע היא מקום פטור (לענין שאם יניח שם יפטר, כדלעיל), ובזה שפיר איכא
 למימר דיהי' פטור, דהחפץ עבר דרך מקום פטור ונעשה הפסק במלאכה, ובזה לא
 מצינו שיתחייב, ו"דילמא לא חייבי' רחמנא אלא במוציא מרשות היחיד לרשות
 הרבים בהדיא"⁹.



(5) יש גם מקום לדייק בתוס' דלא כהרשב"א, ואכ"מ.

(6) והרשב"א בחידושויו אכן (מקשה ו) מתרץ את הקושיא ממושיט בנפרד.

(7) רמב"ם הל' שבת פ"ד ה"ז.

(8) שם ה"ג.

(9) לשון רש"י ה, ב ד"ה היכא (הובא לעיל). אמנם השאלה לפי תוס' היא באו"א, ואכ"מ להאריך

עד היכן כיבוד אב ואם*?

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבאני, נ.י.

איתא במס' קידושין דף לא. וז"ל: "בעו מיניה מרב עולא עד היכן כיבוד אב ואם (כמה אדם מצווה להזהר בכיבוד אב ואם)? אמר להם: צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד [לאביו] באשקלון, ודמא בן נתינה שמו, פעם אחת בקשו חכמים פרקמטיא בששים רבוא שכר, והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו (והוא ישן, רש"י), ולא ציערו (להקיצו משנתו)."

"אמר רב יהודה אמר שמואל, שאלו את רבי אליעזר עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד לאביו באשקלון, ודמא בן נתינה שמו. [פעם אחת]³ בקשו ממנו חכמים אבנים לאפוד בששים רבוא שכר (שהיה משתכר בה ששים רבוא דינרי זהב, רש"י), ורב כהנא מתני בשמונים רבוא, והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו, ולא ציערו.

"לשנה אחרת נתן לו הקב"ה שכרו, שנולדה לו פרה אדומה בעדרו. נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמר להם: יודע אני בכם שאם אני מבקש מכם כל ממון שבעולם אתם נותנין לי, אבל אין אני מבקש אלא אותו ממון שהפסדתי בשביל כבוד אבא.

"כי אתא רב דימי אמר: פעם אחת היה לבוש (דמא בן נתינה, רש"י) סירקון של זהב והיה יושב בין גדולי רומי, ובאתה אמו וקרעתו ממנו, וטפחה לו על ראשו וירקה לו בפניו, ולא הכלימה".⁴

ולכאורה, הנה רבו הקושיות בסיפורי התנאים והאמוראים בגמרא זו:

(א) היתכן שלא נמצא מעולם בכל דברי ימי ישראל שום דוגמא טובה של זהירות

(* לעילוי נשמת אמי מורתי יוכבד מרים בת ר' שמואל, יארצייט ט' סיון.

(1) רש"י בע"ז דלהלן.

(2) כנ"ל הערה הקודמת.

(3) כ"ה בע"ז שם. וכן הגיה כאן הרש"ל.

(4) סיפור הפרה אדומה – גם בע"ז כג: כד. (בשינויים). וכן (בשינויים) בירושלמי כאן פ"א ה"ז (טז): ובמס' פאה פ"א ה"א (ב): דב"ר פ"א, יד. פסיקתא דר"כ (פיסקא רביעתא דעשרת הדברות). מימרא דרב דימי – מובאת גם בירושלמי, בדב"ר ובפסיקתא דר"כ שם (בשם ר"א). בבטאון 'מעלות' כ"א (אב תשנ"ט) ע' 188 ואילך מושה בין הסיפור שבבבלי להירושלמי.

בכיבוד אב ואם, עד שהוכרחו רבי אליעזר, רב עולא ורב דימי להביא ממרחק לחמם, ללמוד מצוה זו מעובד כוכבים⁵ אשקלוני?⁶

(ב) אם אכן לא נמצא כיבוד אב כזה בישראל – הרי זה בחינת 'חסד לאומים חטאת'⁷, לעורר ח"ו קטרוג על ישראל?⁸ והרי יונה הנביא ברח לו תרשישה שלא ללמוד ח"ו חובה מתשובת אנשי נינוה על ישראל!⁹

(ג) הרי¹⁰ אסרה תורה לספר בשבחן של עכו"ם 'או שיחבב דבר מדבריהם שנאמר'¹¹ לא תחנם'¹²?

(ד) הרי דמא לא הפסיד ממון ממש,¹³ רק שלא השתכר בריוח¹⁴ מיד, ואיך נלמוד

(5) כן הק' גם ביפה ללב (להר"ש יפה) לירושלמי פאה שם (הובא ברי"פ לסהמ"צ להרס"ג דלהלן הע' 18). חידושי ר' אליהו מפולדא לירושלמי פאה שם.

(6) ויותר יקשה זה לשיטת רבי אליעזר שחושד את הגוי על הרביעה (ע"ז כג.).

(7) משלי יד, לד. וראה ב"ב י:

(8) ראה תנחומא תשא אות ה'. ס' יד יוסף פ' פנחס (אמשטרדם ת"ס – רמה, רע"א) שנעתק להלן הע' 26. ס' הילל בן שחר דרוש שבת קודש (ורשה תק"ד – כו, ב, הובא בקיצור בזרע אפרים לפסיקתא דר"כ שם (אות ו')), שנעתק להלן שם. רד"ל דלהלן הע' 9. אורח ישרים (טאקסין) לקידושין כאן, נעתק להלן שם.

(9) ראה מכילתא פתיחה לפ' בא. ירושלמי סנהדרין פי"א ה"ה. תנחומא ויקרא אות ח'. יל"ש ריש ס' יונה. פדר"א רפ"י וברד"ל שם אות ח'. יד יוסף שם. רש"י ואברבנאל ריש ס' יונה.

(10) ראה מקור חסד לספר חסידים ס' של"ז (אות א'). סדר יעקב (וורעשנער, ירושלים תשנ"ה) ודרכי עזרי (לעבאוויטש, לייקוואוד תשע"ב) לע"ז כאן.

(11) דברים ז, ב.

(12) רמב"ם הל' ע"ז פ"י ה"ד. יו"ד ס' קנ"א סי"ד. מגמ' ע"ז כ. בדפוס ויניציה הגיה 'מה עשה גוי אחד' [ובע"י קידושין ובדקדוקי סופרים ע"ז: 'נכרי'], וא"כ י"ל שלא היה דמא עובד ע"ז, [ו'אף שר"א קריא לדמא בן נתינה 'עכו"ם', לא הי' באמת עובד עבודה זרה אלא בן נח – דרכי עזרי הנ"ל ע' רצה] – אבל להש"ך (יו"ד שם ס"ק י"ח בשם הב"י חו"מ ס' רמ"ט) אסור בכל גוי, גם כשאינו עו"ע (סדר יעקב הנ"ל ע' קמא). וראה ביאורינו בספרנו "הרהורי תורה" במשנת 'חביב אדם שנברא בצלם' בענין גר תושב בזמן הזה.

(13) ריטב"א קידושין להלן לא: ד"ה ת"ר (בשם התוס', והוא בתוס' הרא"ש כאן ד"ה והיה מפתח מונח). ע"ז כאן. ר"נ לרי"ף קידושין שם (דף י"ג ע"ב מדפי הרי"ף). המקנה לקידושין כאן (ד"ה שאלו את ר"א). ודלא כחדא"ג מהרש"א ע"ז כאן (עיין המקנה, נוה שלום ועבודת עבודה (להר"ש קלוגר) לשם).

ולהעיר משו"ת דברי יציב (יו"ד סו"ס קכ"ז), ד'אפשר דאף אם גוי מוזהר בכיבוד אב ואם . . מ"מ במניעת הריוח שאף בישראל יש ה"ר"א דאינו מצווה, י"ל דגוי ודאי אינו מצווה'.

(14) ריטב"א שם. שד"ח כללים מע' ה' אות ס"ט (כך א' קיא, סע"ב ואילך). פאת השדה לכללים שם אות ב' (כך ח' א'תרסא, א ואילך).

מזה להפסד ממש,¹⁵ כמו ששאלו:¹⁶ 'עד היכן כיבוד אב ואם?' וענה רבי אליעזר: 'כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו ואינו מכלימו'?

ה) למה מתעלם רבי אליעזר¹⁷ (שהיה 'בור סוד שאינו מאבד טיפה'¹⁸) מגודל התאפקותו והבלגתו של דמא בסיפור השלישי¹⁹: 'פעם אחת היה לבוש סירקון של זהב והיה יושב בין גדולי רומי, ובאתה אמו וקרעתו ממנו, וטפחה לו על ראשו וירקה לו בפניו, ולא הכלימה', - לא רק שנמנע מלהרויח בעסק, אלא סבל צער גופני ובושת, חוץ מקריעת סירקונו של זהב,²⁰ בלי לקבל עבור הפסדו שום שכר!?

ו) איך מדגיש רבי אליעזר ש'נתן לו הקב"ה שכרו' - התנן²¹ 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס'? ואכן רב עולא נמנע להזכיר שלסוף קיבל דמא כל שכרו משלם?

ז) למה הגמרא מקדימה 'בעו מיניה מרב עולא' - הרי כל סיפורו של רב עולא²² נכלל במעשה רבי אליעזר!²³

ח) הא קיי"ל²⁴ 'לא עביד קוב"ה נס למגנא', ולמה קיבל דמא שכרו באופן נסי כזה, שלידת הפרה עצמה שכרה מועט, ושוה אלפי דינרים רק אם מוכרה לישראל?²⁵ למה

15) דקי"ל כבוד אב 'משל אב' - שאילתות (יתרו סו"ס נ"ו) הובא בתוד"ה אורו קדושין לב. רמב"ם ממרים פ"ו ה"ג. יו"ד סי' ר"מ ס"ה.

16) קידושין לב. ודנו בזה אם היה הארנקי של אב או של בן (טור יו"ד סי' ר"מ (בשם הר"י)).

17) בגירסת הבבלי בקידושין, משא"כ בירושלמי שסיפור זה הובא שם בהקדמת 'שאלו את ר"א'.

18) אבות פ"ב מ"ט.

19) שנצטרך לחכות מאות שנים עד שסיפרה רב דימי. מל' הרמב"ם שם 'עד היכן מוראן - אפילו היה לבוש בגדים חמודות' (שמקורו בגמ' כאן) משמע, שסיפור זה מדבר במורא, לא בכיבוד. אבל פשוטות הגמרא כאן באה בהמשך לשאלת 'עד היכן כיבוד אב ואם' שלפני זה. וכן מפורש ביד רמ"ה לקידושין כאן. וכן בירושלמי בפסיקתא דר"כ דלעיל הע' 4, מקדים לסיפור ש'היתה אמו מסטרת' - 'עד היכן כיבוד אב ואם'. וראה ביאור הרי"ף לסהמ"צ לרס"ג מ"ע ט'-י' ד"ה אמנם (ח"א קג, א-ב).

20) תוד"ה ובאת אמו - קידושין שם, ממדרש (דב"ר פ"א, יד).

21) אבות פ"א מ"ג. ועיין ביאורנו למשנה זו (בספרנו הרהורי תורה).

22) רבו דרב אשי, מאחרוני האמוראים.

23) ו'בכלל מאתים מנה' - ב"ק עד. ועוד.

24) ראה דרשות הר"ן דרוש ח' הקדמה הא'. ועוד.

25) ראה חדא"ג מהרש"א ע"ז כאן: 'שלא היו שוים כ"כ לצורך דבר אחר'.

לא קיבל שכר טבעי,²⁶ כמציאת אוצר?²⁷ ומפורש בתורה²⁸ 'למען יאריכון ימיך'?

ט) הרי פרה אדומה היא מציאות נדירה ביותר, ו'משנצטוו במצוה זו עד שחבר הבית בשניה'²⁹ עשו רק 'תשע פרות אדומות', 'והעשירית יעשה המלך המשיח, מהרה יגלה אמן כן יהי רצון'.³⁰

י) ויתירה מזו, הרי לשיטתו של רבי אליעזר³¹ יש לחוש שמא רבע הנכרי פרה

26 ז"ל ס' יד יוסף דלעיל הע' 8 (רמד, ד ואילך): 'שכר כיבוד אב הוא אריכות ימים... וא"כ למה נתן לדמא בן נתינה בשכרו פרה אדומה'. ומתוך: 'כי הטוב והחסד והמצוות שאוה"ע עכו"ם עושין נמשך מהם חרפה לישראל, וכדא"ל [ראה לעיל הע' 9] כי לסיבה זו ברח יונה מלפני ה', מפני שידע שהגויים קרובי תשובה הם, שלא ימשך חרפה לישראל... זה האיש... כמה נזהר בכבוד אביו... דחסד לאומים חטאת לישראל... ולכן כששמעו חכמים בדבר ושאלו להם למה היה שכר זה האיש שנולד לו פרה אדומה, השיבו שכונת האל ית' להוכיח את ישראל ולומר ומה מי שאינו מצווה כך עשה, מי שמצווה עאכו"כ שראוי להיות נזהר יותר בכבוד אביו ואמו'.

ז"ל ס' הנותן אמרי שפר (להראנ"ח) פ' יתרו (פרנקפורט תע"ג – לה, ב, הובא בקיצור בזרע אפרים שבהע' הנ"ל): 'כי אם חפץ בו ה' לשלם לו גמול על פי מדותיו יש שכר לפעולתו מכמה צדדים אשר יוכל להעשיר ולו נתכנו עלילות, ולמה היה שכרו אתו ע"י פרה אדומה'. ומתוך: 'על כן היה שכרו אתו פרה אדומה, כדי להאיר עיניו במה שנעלם ממנו בענין הזה, כי לא זה הדרך לעשות המעשים מצד תורת האדון, אלא מצד גזירתו ומצותו ית' אשר יעשה אותם האדם אף מבלי היות טעם בדבר כלל... והענין הזה נמצא בשלימות אצל מצות הפרה, שאין בה טעם כלל'.

ו"ל ס' הלל בן שחר דלעיל הע' 8: 'מה טעם שולם לו דוקא בפרה אדומה ולא בדבר אחר באיזה סיבה אשר לא קצרה ידו לחילה'. 'כאשר קיים דמא בן נתינה מצות כיבוד אב לבלתי תכלית, בלי ספק שעשה רועם למעלה להיות קצף על ישראל... אמנם הקב"ה בחמלתו עלינו מה עשה להשקיט קטרוג הקצף, נתן לו פרה אדומה בעדרו, והיא החוקה שאין בה טעם. כיון ששמעו חכמים נטלו כל הון בידם מחביבות המצוה לקחת ממנו הפרה, ובראותם מיד אמר דמה בן נתינה ידעתי שאם אני חפץ כל ממון שבעולם אתם נותנים לי, כיון שאמר זה נעשה סגורי' למעלה, כי על דבר חוק שאין בה טעם הודו האומות שמוסרין ישראל נפשם ומאודם לקיים החוק (וכמבואר בפ"ק דע"ז ג). יבוא מכאן ויעידו בישראל) שאלו לו מה תרצה בפרתך, והשיב ששייבו לו כל מה שהפסיד אשתקד בכבדו את אביו, והוא כחוכא שמצוה אחת שעשה כהוגן מכר במחיר כסף. והוא מחסדו ית' שעשה אתנו לגלות קלון העמים וקדושת ישראל עמו'.

בדברי שאול (להגרי"ש נתנוון) קידושין כאן (ד"ה לימים): 'שמעתי בשם הגאון בעל קצוה"ח ז"ל שאמר מה שנולד לו פרה אדומה הוא להראות לו שהוא אבד שכר בשביל מצוה שכלית, והראה לו השי"ת שישאלים נותנים לו ממון הרבה בשביל פרה אדומה שהיא מצוה חוקית. ודפח"ח. ראה גם בן יהוידע לקידושין כאן בסופו (בשם בנו).

27 'כ'אשכח ארנקא דדהבא' (ברכות נג:), ורבי עקיבא נתעשר כשמצא 'אילא דספינתא' (נדרים נ).

28 שמות כ, טז.

29 כאלף וד' מאות שנה, מיציאת מצרים שנת ב'תמ"ח, לסיפור דמא בן נתינה בבית שני (תוד"ה בקשו, ע"ז שם) שנחבר ג'תתכ"ח.

30 לשון הרמב"ם בהל' פרה אדומה סוף פ"ג (ממשנה פרה פ"ג מ"ה), נתבאר בלקו"ש חכ"ח עמ' 131 ואילך.

31 ע"ז כג. ואילך.

זו ופסלה, ומסובך מאד ליקח פרה אדומה מגוי, שכשרה רק אם 'היו ישראל יושבין ומשמרין אותה משעה שנוצרה!³²

'עד היכן כיבוד אב ואם'

ולענ"ד י"ל, שאותם ששאלו 'עד היכן' לא רצו לשמוע מעשה פלא ודוגמא עילאית, אלא זוהי שאלה יסודית בעצם קיום מצוה זו לכל אחד:

אם כיבוד אב ואם זוהי מצוה בין אדם לחבירו, או בין אדם למקום? נחקירת המנחת חינוך³³ אי כיבוד אב היא מצוה שכלית בין אדם לחבירו (משפטים³⁴): 'פריעת חוב' והכרת הטוב, להחזיר גמול להוריו שילדוהו ועמלו לגדלו ולחנכו³⁵, או זהו בין אדם למקום (גזירת הכתוב, 'חוקה'³⁶)?

ויש מפרשים³⁷ טעם מצות כיבוד אב ואם, שההורים הם המקשרים את בניהם

32) ואם ישראל משמרין אותה (ואת אמה), הרי לא היתה פרה אדומה זו הפתעה כשנולדה לשנה האחרת 'בעדרו!' בפרט ללשון הירושלמי והפסדר"כ: 'בו בלילה ילדה' כו'. [הגר"ח קנייבסקי (הובא ב'דף על הדף' קידושין שם ע' קעו) מתווך, שיתכן שהיה ערב ראש השנה, ולמחר כבר נחשב שנה אחרת, ונמצא שגם להבבלי היתה זו אותה לילה אחר ר"ה בשנה שניה].

בדף על הדף שם (ע' קעג) מביא מס' וללוי אמר שמקשה שלשיטת ר"א שפרה אדומה אינה נלקחת מן הגוים – איך לקחו פרה אדומה מדמא? ומתרץ, ש'כשחכמי ישראל ראו את הכיבוד אב שהיה לדמא . . ראו שבודאי לא יעשה רביעה עם פרתו . . וממילא לקחו פרתו'.

אבל ק', שהרי הגמ' (ע"ז כד.) כבר מקשה כן: 'ורבי אליעזר לא חייש לרביעה'!?, ותירץ: 'אמר להן ר"א . . ישראל היו משמרין אותה'. ומקשה עוד: 'וניחוש דילמא רבעי לאמא כי הוה מעברה . . דילמא רבעוה לאמא מעיקרא'? ומתרץ: 'אימא ישראל היו משמרין אותה משעה שנוצרה . . ישראל היו משמרין אותה לאמא משעה שנוצרה'.

33) מצוה ל"ג אות ג'. וראה בהנעתק ב'תורה שלמה' חט"ז עה"פ 'למען יאריכון ימין' הערה שי. באר אברהם לספר חרדים פ"ה מ"ע מה"ת התלויות בידים אות א'. בלקו"ש חל"ו ע' 90 ואילך, ובהערות שם מבאר חקירה זו.

34) להעיר ממכילתא עה"פ (שמות טו, כה) 'שם שם לו חוק ומשפט': 'משפט זה כיבוד אב ואם'. וכ"ה בלקח טוב עה"פ. וצ"ע מתנחומא באבער עה"פ: 'חוק כיבוד אב ואם'.

35) ראה חינוך שם: 'משרשי מצוה זו, שראוי לו לאדם שיכיר ויגמול חסד למי שעשה עמו טובה . . שיתן על לבו כי האב והאם הם סיבת היותו בעולם . . גם יגעו בו כמה יגיעות בקטנותו'. ירושלמי פאה פ"א ה"א (ג.): 'כיבוד אב ואם . . שהוא פריעת חוב', ובפני משה שם: 'כל מה שיעשה לאביו ולאמו אינו אלא כפרעון חוב שגמלוהו הטובה בלידתו וגידולו ולימודו'. תנחומא פ' עקב ב', ובעץ יוסף שם.

36) ראה לעיל הע' 33 בשלשה סוגי עדות חוקים ומשפטים, ראה רמב"ן דברים ו, כ. הנסמן בתו"מ – סה"מ מלוקט ח"ד ע' יג הע' 11.

37) משך חכמה עה"פ (דברים ה, טז) כבד את אביך. וראה גם ספר העיקרים מאמר שלישי פכ"ו. קרן לדוד פ' יתרו עה"פ.

למסורת ישראל ולשלשלת התורה מסיני³⁸, ³⁹שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך'.

ונפקא מינה אם צריך לבקש מחילה מהוריו לפני שמתוודה ביו"כ 'על חטא שחטאנו לפניך בזלזול הורים', שאין ... יום הכיפורים מכפר על עבירות שבין אדם לחבירו עד שירצה את חבירו.⁴⁰

והנה מצד הדין ש'האב שמחל על כבודו כבודו מחול'⁴¹ משמע, שכבוד אב זוהי מצוה בין אדם לחבירו,⁴² שהרי אפשר למוחלו,

אבל לאידך גיסא 'רב יוסף כי הוה שמע קל כרעא דאמיה, אמר: איקום מקמי שכינה דאתיא',⁴³ משמע שהיא מצוה בין אדם למקום,⁴⁴ וכן דרשו רז"ל⁴⁵ 'השוה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום',

ומצות כיבוד אב ואם הלא כתובה היא ב'לוח' הראשון,⁴⁶ ב'חמש דברות הראשונות המדברים בכבוד המקום ב"ה, כי מטעם זה נאמר בכולם 'ה' אלקיך'.⁴⁷

ונחלקו בזה הראשונים: להרמב"ם⁴⁸ כיבוד אב בין אדם לחבירו, אבל להרמב"ן⁴⁹ זוהי מצוה בין אדם למקום.

(38) אולי יש לחלק: באב שייך 'שאל אביך ויגדך' (דברים לב, ז), שלימדו תורה. אבל אמו טיפלה עמו יותר בצרכים גשמיים.

(39) משלי א, ח. וראה ספורנו עה"פ ויקרא כ, ט.

(40) רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ט, מיומא פה: מנ"ח שם.

(41) קידושין לב. וראה ברית עולם להחיד"א לס' חסידים סי' קנ"ב ותקע"ג (לקו"ש שם הע' 8) ובפירושו פני דוד ר"פ וישב. ברכי יוסף ושיורי ברכה (ושירי ברכה המלוקט) ליו"ד סי' ר"מ סי"ט. שו"ת הרדב"ז ח"א סי' תקכ"ד (הובאו דבריו בחידושי רעק"א לשו"ע יו"ד שם אות ח' ובפת"ש שם אות ט"ז). באר אברהם דלעיל הע' 33.

(42) ראה ברכת אבות (רקובסיק) סי' מ"ב אות ב'. וראה מ"ש בספר ביורי הלכות (ירושלים, תשע"א) מערכת כ' אות ב' (ע' צה), ושם הביא מס' משמרת חיים (לגרנ"פ שיינברג) עניני כיבוד אב סימן א'.

(43) קידושין לא:

(44) ראה לקו"ש שם הע' 94, ובהערה 43 שם.

(45) קידושין לז, וראה דרשות אבן שועיב עה"פ שמות כ, יב, נעתק ב'תורה שלמה' הערה רצד.

(46) 'לוח ראשון חתום בו' – רבינו בחי' בכד הקמח אות כ"ף סוף ערך כבוד אב ואם.

(47) אבל 'בכל חמש דברות אחרונות לא נזכר השם, לפי שמדברים בדברים שבין אדם לחבירו' – כלי יקר עה"פ (שמות כ, יב) כבד את אביך ואת אמך. וראה גם ראב"ע עה"פ. ובארוכה – שם, א בהקדמתו לעשה"ד (לקו"ש שם ע' 90 הע' 3).

(48) פיה"מ מס' פאה פ"א ה"א. וראה גם אברבנאל שמות כ, ב, שם, יב. חזקוני שם, יב. של"ה במס' שבועות שלו (קצ, ריש ע"ב). וראה ברכת שמואל יבמות סי' ג'. שיעורי הגרב"ד פוברסקי בס' זכרון יצחק (ניימן, תשנ"ט) ע' קצט ואילך. ועוד.

(49) רמב"ן יתרו כ, ב. עיג"כ ראב"ע שמות שם. לקו"ש שם הע' 3.

'רבי אליעזר'

ויומתק בזה מה⁵⁰ ששאלו כן דוקא את רבי אליעזר, שר"א לא קיבל מסורת ישראל מאביו (הורקנוס⁵¹), עם הארץ⁵² שמימיו לא נכנס לבית הספר ולא למד לא קריאת שמע ולא תפילה ולא ברכת המזון,⁵³ ומ"מ מצינו שכיבד רבי אליעזר את אביו.⁵⁴

ולכן שאלו תלמידיו מרבי אליעזר רבם, שלכאורה משמע ממנו שכיבוד אב אינה ענין רוחני בין אדם למקום, רק ענין גשמי בין אדם לחבירו, שאביו הביאו לעוה"ז (שזוהי דרגא פחותה מרבו המביאו לחיי העוה"ב).⁵⁵

ורבי אליעזר הרי הוא ה'מומחה' ומרא דשמעתתא במסכת פרה, המלאה בהלכותיו יותר משאר המסכתות,⁵⁶ וכל כך מעורב רבי אליעזר בדיני פרה אדומה, שכששמע משה רבינו את הקב"ה שונה במרום: 'ר' אליעזר בני אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתים', 'אמר לפניו ריבון העולמים יהי רצון שיהא מחלציי'.⁵⁷

ועיקר תשובת רבי אליעזר כאן אינה להודיענו זהירותו שלא הקיץ דמא את אביו משנתו (כהבנת רב עולא), אלא רבי אליעזר מדגיש את אופן השכר שקיבל, סוף המעשה שמוכיח על תחילתו, שאף שכיבוד אב נראית כמצוה פשוטה המובנת בשכל אנושי גם לנכרי,⁵⁸ אבל 'משכרה נודע מהותה',⁵⁹ שהיא כמו 'זאת חוקת התורה',⁶⁰ 'חוקה חקקתי גזירה גזרתי',⁶¹ ש'אין לך רשות להרהר אחריה'.⁶²

(50) לא 'אמר רבי אליעזר צאו וראו מה עשה'.

(51) 'ר"א סתם הנוכר במשנה הוא ר"א בן הורקנוס' – הקדמת הרמב"ם לפיה"מ הפרק החמישי בסופו. הנסמן במחזור ויטרי, סדר מקבלי התורה ולומדיה, כללי הש"ס, הע"ע.

(52) ראה פרקי דר"א פ"א-ב'. אבות דר"נ פ"ו, ג (בנוסחא ב' שם פי"ג). ב"ר פמ"ב, א. תנחומא באבער פ' לך לך סי' י'. ושם שבא הורקנוס לירושלים להעביר את בנו ר"א מנחלתו.

(53) פדר"א פ"א. אדר"נ נו"ב שם.

(54) ראה פדר"א פ"ב: 'כיון שראה [ר' אליעזר] אביו עומד על רגליו, נבהל, א"ל: אבא שב' וכו'. אדר"נ נו"ב שם.

(55) ב"מ לג.

(56) חוץ ממסכת זבחים. להעיר שבמס' סוכה (כח). שאלו את ר"א 'שלשים הלכות בהלכות סוכה', ויש לבאר הענין בזה שלר"א 'סוכה דירת קבע בעינן' (סוכה ז:), והפנים ר"א כל כך מצוה זו, עד שהתייחד כ"כ בסוכתו ש'אין יוצאין מסוכה לסוכה' (שם כז:).

(57) במדב"ר פי"ט, ז. יל"ש יתרו רמז רס"ח. ר"פ חוקת.

(58) ראה בארוכה תפארת ישראל למהר"ל פמ"א. לקו"ש שם הערות 46-47.

(59) תניא פל"ט (נג, א).

(60) במדבר יט, ב.

(61) במדב"ר ר"פ חוקת. תנחומא שם (ג, ח). ועוד.

(62) פרש"י ר"פ חוקת, מיומא סז: רמב"ם סוף הל' מעילה.

וז"ל המהר"ל:⁶³ 'אין עכו"ם מקיים המצוה בשביל שנצטוו עליה, רק מה שיגזור השכל בלבד. . וידוע כי פרה אדומה הוא חוק לגמרי, ואין השכל יכול להשיג המצוה, ואילו כיבוד אב ואם השכל מחייב אותו לגמרי. ומפני שהיה מקיים מצות כיבוד אב ואם שהשכל מחייב לגמרי, נולד לו פרה אדומה בעדרו, שאלו שניהם הם חוק ומשפט. כיבוד אב ואם הוא משפט, כי כך ראוי במשפט, ופרה אדומה הוא חוק, והם מתחייבים זה מזה ונתלים זה בזה כאשר ידוע לחכמין'.

וקמ"ל רבי אליעזר,⁶⁴ שעיקר שוויונה של פרה זו היא רק מה שאפרה מטהר טומאת מת לישראל! ולפלא, שפרה ש'כל מעשיה בחוץ',⁶⁵ דמיה יקרין⁶⁶ יותר מאבני החושן ואפוד שלובשם הכהן הגדול בעבודה שבפנים!

נמצא שגם כיבוד אב ואם הוי מצוה שבין אדם למקום, כמארז"ל⁶⁷ 'שלשה שותפין הן באדם: הקב"ה ואביו ואמו, בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו אמר הקב"ה מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני'.

(המשך יבוא).



חסידות

'קליפת עמלק' (א)

הרב ישראל גוטמן

בתורת החסידות מבואר בהרחבה גדרן ומהותן של ה'קליפות'. לרוב, העיסוק ב'קליפות' נעשה בהקשר של שתי סוגי קליפות מרכזיות: 'קליפת נוגה' ו'שלוש קליפות הטמאות'. אולם, לאמיתו של דבר, מצינו אזכורים לריבוי 'קליפות' נוספות.

63 תפארת ישראל פמ"א.

64 בס' אורח ישרים (טאקסין) קידושין כאן מדייק: 'להבין את הלשון 'צאו וראו', מהיכן יצאו? . . כי יצאו משיטתם וילמ(ו)ד את הכבוד אף מעכו"ם עובד אלילים, ויראו את גודל השכר. . . וזהו שיצאו ממדתם, כי אף שאין ללמוד מעכו"ם, אך לראות את גודל השכר בעוה"ב נוכל ללמוד גם ממנו' (ומציין ל'ס' ע"י). וכפה"נ כוונתו לעיני יצחק לע"י קידושין כאן (יג, ג)). ועיין ג"כ בן יהודה לקידושין כאן. (אבל לפי ביאורינו, אולי אין לדייק כל כך בלשון 'צאו' של רבי אליעזר, שהרי גם רב עולא אמר לשון 'צאו וראו').

(* אבל בירושלמי: 'ולי אתם שואלין?! לכו שאלו...', וכעין זה בפסדר"כ: 'אני ואתם נשאל לדמא...').

65 ראה יומא סח.

66 ע"ז כד. שבת נב.

67 קידושין ל:.. וראה רבינו בחיי שבע' 45.

ברשימה זו מובא קיצור ותמצות של עיקרי הדברים כלפי 'קליפת עמלק'. בגיליונות הבאים אשתדל לפרסם סקירה תמציתית על אודות שאר ה'קליפות' הנוספות.

הגדרתה ופעולתה

לעיתים מצינו על אודות מהותה של 'קליפת עמלק' ואופן פעולותיה שכיון ש"עמלק בגימטרייה ספק" (ספר המאמרים תרע"ט, ברוקלין, תשמ"ח, עמ' רצד), לכך 'קליפה' זו פעולת באמצעות הטלת "ספק בכל עניין אלוקי" (ספר המאמרים קונטרסים, א, ברוקלין, תשמ"ו, עמ' קסד). בהמשך לכך, באחת מדרשותיו של הרבי מובא שלמעשה 'עמלק' מתנגד בעיקר ל"עבודה שמעבר לשיקולים השכליים" ו"בדקותם של הענינים מסכים עמלק עם ההכרח בעבודת הקב"ה, אך הוא איננו מאפשר יציאה מהגבלות, עבודה שלמעלה מטעם ודעת" (לקוטי שיחות, טז, תרגום ללה"ק, כפר חב"ד, תשס"ד, עמ' 216).

במקומות רבים אחרים מבואר בצורה שונה, ש'קליפת עמלק' עורכת הפרדה בין הכישורים השכליים לתחושות הרגשיות החווייתיות - "דהיינו שלא יהא הלב נוטה אחר השכל, ואע"פ שיתבונן ויכיר את בוראו בהתבוננות לא יכנע הלב כלל... כדוגמת המולק בעורף שהוא כורת ומבדיל הראש מן הלב... וכל קליפת עמלק הוא להבדיל ולהפריד ביניהם" (מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ה, א, ברוקלין, תשמ"א, עמ' שפה-שפו). במובן זה 'קליפת עמלק' עומדת "לעכב מלצאת המוחין ממיצר הצוואר לגילוי הלב" (שם, עמ' שצז).

בצורה מפורטת יותר מצינו שגם בהפרדה זו ישנם כמה וכמה דפוסים דרכם מממשת 'קליפת עמלק' את ההפרדה התחושתית (ספר המאמרים תרפ"ח, ברוקלין, תשל"ה, עמ' נח): "הנה זה מהותו של עמלק שהוא מנגד לזה, והיינו דכאשר מתבונן בשכלו ויודע אלוקות במוחו, ומכל מקום לא יתפעל מזה בלבד... ויש בזה כמה אופנים: ישנו שהוא בדרך הסכם... הגם שרואה אלוקות בגילוי ממש... וישנו מה שהוא מטיל ספק דעמלק בגימטריה ספק... ולפעמים אומר באופן כזה 'זכי חידוש הוא, וממה יש להתפעל?'... לעומת כיון זה, בדרושים אחרים מודגש בעיקר ההיבט העקשני שמצוי ב'קליפת עמלק', ולכן "לא יחפץ בעבודת ה'... בלא טעם, והוא מדת העקשות שכחה גדול למסור נפשו עליה... ולכך אומר לא חפצתי בהוי' בלא טעם ונלחם בהוי'... והוא רק חוצפא והתנשאות שבלא טעם ודעת" (מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ג, א, ברוקלין, תשמ"א, עמ' קצח).

בירור ה'קליפה' ודרכי התמודדות

בדרושים מצויים קביעות שונות כלפי שאלת ה'בירור' של 'קליפת עמלק'. לרוב מצויה בדרושים הקביעה ש"קליפת עמלק אי אפשר שיתברר" (ספר המאמרים תרפ"ז, ברוקלין, תשמ"ו, עמ' קלז) ו"קליפת עמלק אינו מועיל לו שום תיקון ובירור

אלא איבוד לבד, ואיבודו זהו תיקונו" (ספר המאמרים תרס"ה, ברוקלין, תשמ"ב, עמ' ריז). אמנם, לעיתים מובא ש"כאשר אחישנה על ידי הבידורים יכול להיות בירור גם בקליפת עמלק", ולכן "מבני בניו של המן למדו תורה ברבים שהוא מה שהתברר ובא יתרון אור בהקדושה" (ספר המאמרים תר"פ, ברוקלין, תשמ"ט, עמ' רצו).

בדומה לכך גם כלפי דרך ההתמודדות עם 'קליפת עמלק' מצינו אמירות והדגשים שונים. באחד מהדרושים של אדמו"ר הזקן מצינו שהדרך להתמודד מול 'עמלק' הוא לאחוז במידת העקשנות שלמעלה מה'דעת', ולקיים את הציווי האלוקי (מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ב, ברוקלין, תשכ"ד, עמ' קעא). בדומה לכך, אצל אדמו"ר הצמח צדק מובא שרק ה"זכירה על ה'" מועילה לבטל את 'קליפת עמלק' (דרך מצותיך, ברוקלין, תשס"ז, עמ' צא).

אמנם, אצל אדמו"ר הרשב"י מצינו שהדרך בה ניתן לבטל את 'קליפת עמלק' נעשית באמצעות התמרמרות עצמית שפעולת הכנעה (ספר המאמרים תרס"ה, ברוקלין, תשמ"ח, עמ' ריט). ואילו באחת מדרשותיו של הרבי מצינו ש"כאשר אינו יכול לפעול השבירה דעמלק על ידי הביטויים, הנה העצה לזה היא עמל תורה" (תורת מנחם, כב, ברוקלין, תשס"ב, עמ' 98), ובמקום נוסף מצינו ש"על ידי העבודה דיראה ואהבה, מבטלים את קליפת בלעם ועמלק" (לקוטי שיחות, ב, ברוקלין, תש"ס, עמ' 338). וראו עוד: ספר המאמרים תרע"ח, ברוקלין, תשס"ג, עמ' שצז.

מיקומה של 'קליפת עמלק'

מצינו בדרושים קביעות שונות כלפי המיקום של 'קליפת עמלק' במיפוי של תורת הקבלה. לעיתים מבואר ש'קליפת עמלק' ממוקמת "מבחינת הדעת" (אור התורה, במדבר, ג, ברוקלין, תשנ"ח, בלק, עמ' א'נד) או "בדעת דבין כתפין לעומת הצוואר" (מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ה, א, ברוקלין, תשמ"א, עמ' שצז). לעומת זאת, לעיתים משייכים בחינה זו ל"כתר דקליפה שלמעלה מהדעת" (מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ב, ברוקלין, תשכ"ד, עמ' קעא).

מהותה של 'קליפת עמלק' (תיווך האמור לעיל)

אפיונים והגדרות שונות אלו מבטאות את העובדה שיש כמה אופנים ודרכי מימוש של 'קליפת עמלק'. והיינו, ש'קליפת עמלק' גורמת למחיצה בין האדם לאור האלוקי. הפרדה זו יכולה להיעשות בכמה צמות של פגישה בין האור האלוקי לאדם. כלומר, 'קליפת עמלק' יכולה לערוך ניתוק בתוך הכישורים השכליים השונים, בין החוויות הרגשיות לבקרה השכלית או ניתוק בין הרובד המעשי לשאר המערכת ההתנהגותית של האדם.

ניתן להמחיש זאת באמצעות שלושה מודלים של התנהגות בלתי מוסרית: (א) מתוך מקום של תהייה 'מדוע להיות מוסרי'? בכך האדם מביא לידי ביטוי שימוש

בכישורים שכליים דרכם האדם אינו מוכן לקבל טיעונים שכליים המורים לו להיות מוסרי. (ב) מתוך מקום של הנאה לבצע פעולות שאינן מוסריות. ובכך, האדם מבכר את רגשותיו השלילים, ואינו פועל בהם עידון וריסון שכלי. (ג) מתוך מקום עקשני של 'ככה!'. דפוס זה ממחיש כיצד הביצוע המעשי עומד לעצמו, ללא ריסון ובלימה של מערכות התנהגותיות נוספות.

למרות שאלו שלושה אופנים שונים, יש בהם מכנה משותף אחד - ניתוק וחוסר הלימה בין המערכות השונות של האדם. וכך גם כלפי 'קליפת עמלק', מימושה באופנים וצורות שונות, הינו מימוש מעשי ומוחשי של מהות אחת - "חוצפה בעצם" (תורה אור, זכור, פה, ב). במובן זה 'קליפת עמלק' מובחנת כישות הנטולה ריסון שמבדילה בין האדם לאור האלוהי.

לאור זאת ניתן להבין את פשר המיקומים השונים של 'קליפת עמלק', כמו גם את מגוון דרכי ההתמודדות ושאלת ה'בירור' כלפיה. שכן, מיקומה ודרכי ההתמודדות עמה עוברים שינוי בהתאם לסוג הצמות עליו דנים בדרוש המסוים.

כמו כן, את הקביעה ש'קליפת עמלק' אין לה 'בירור' יש להבין מתוך הבחנה שה'חוצפה בעצם' נעשית ללא טעם וסיבה, וכיון שכך לא ניתן למצוא בה הסברים ופרטים שניתן להעלותם לקדושה. האדמו"ר האמצעי הסביר זאת בניסוח הבא (שערי אורה, ברוקלין, תשנ"ו, עמ' פח): "שרש ענין קליפת עמלק שהוא בחינת גסות הרוח רוח גבורה בהתנשאות וחוצפה שאינו מצד עצמה כהתנשאות של הגדולה וכהאי גוונא, אלא רק הרוח הגסה בהתנשאות והגבהה יתרה על כן מעיז בחוצפה בלא טעם כלל". ולכן, צומת שבה מודגש היבט זה של "חוצפה בעצם" הנעשה על ידי 'בחינת עמלק', יהיה קשה יותר לבררו בהעדר נקודת גישה בה ניתן לאחוז.

על 'התנשאות' ו'התנשאות בעצם' בקשר ל'קליפת עמלק' ראו: ליקוטי תורה תורת שמואל, תרל"ו, ב, עמ' תרא; רשימות, חוברת טו, ברוקלין, תשנ"ו, עמ' 35; שמחה יצחק זאיאנץ, 'קליפת עמלק', בתוך: קובץ הערות וביאורים, אהלי תורה, תתקנח, שמיני תשס"ח, עמ' 56-51.



ויקצף משה . . ויאמר אליהם משה

הרב ישכר דוד קלוזינר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בס' 'אזנים לתורה' פ' מטות לא, יד. (ע' שלח) נאמר על מ"ש 'ויקצף משה על

פְּקוּדֵי הַחֵלֶל שְׂרֵי הָאֲלָפִים וְשְׂרֵי הַמֵּאוֹת הַבָּאִים מִצֵּבֶא הַמִּלְחָמָה. וּבִפְסוּק טו - וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵם מֹשֶׁה הַחַיִּיתָם כָּל נִקְבָּה."

"ויקצף משה . . ויאמר אליהם משה. למה חזר ואמר "משה"? - כנראה היה הפסק בין הקצף ובין האמירה, היינו שמשה המתין עד ששככה חמתו ואז "ויאמר אליהם" בלשון רכה, כי בשעת הקצף היה "מדבר" אליהם בלשון קשה, ורמז הכתוב על ההמתנה - עד ששככה חמתו - זו בזה שחזר לאמר "משה", היינו שא"א לסמוך על "משה" האמור בפ' יד, מפני שעבר זמן מה עד "ויאמר אליהם משה". ומכאן שטוב לכועס להמתין עד שתעבור כעסו ואז ידבר את דבריו". עכ"ל.

אולם, מהא דאיתא ב'אגרת הקדש' סי' כה (קמ, ב. ואילך) משמע שאינו כך, אלא שגם הך ד"ויאמר אליהם משה" נאמר "בקצפו וכעסו על חבירו". וזל"ק: "ואחר הדברים והאמת האלה הגלויים וידועים לכל נחזור לענין ראשון בענין הכעס שהוא כעובד ע"ז, והיינו במילי דעלמא כי הכל בידי שמים חוץ מי"ש, ולכן במילי דשמיא לאפרושי מאיסורא לא שייך האי טעמא דאמרן, וכמ"ש ויקצוף משה, והיינו משום כי ה' הקרה לפניו מצוה זו לאפרושי מאיסורא כדי לזכותו. אך זהו כשיש בידו למחות בקצפו וכעסו על חבירו. אבל כשאין בידו למחות כגון עו"ג המדבר ומבלבלו בתפלתו א"כ מה זאת עשה ה' לו? אין זאת כ"א כדי שיתגבר ויתאמץ יותר בתפלתו בעומק הלב ובכוונה גדולה כ"כ עד שלא ישמע דבורי העו"ג, אך שלמדדרגה זו צריך התעוררות רבה ועצומה". ע"ש.

הרי שכאן "ויקצוף משה, והיינו משום כי ה' הקרה לפניו מצוה זו לאפרושי מאיסורא כדי לזכותו. - וזה רק כשיש בידו למחות בקצפו וכעסו על חבירו", וא"כ לא שייך כאן "שמשה המתין עד ששככה חמתו ואז "ויאמר אליהם" בלשון רכה", כי זאת היפך הכוונה. כיון שבאמת במצב כזה משה רבנו לא היה קצף מעיקרא.



הערה בד"א בספר התניא פי"ד

הרב זו. ראזענבלום
תושב השכונה

איתא בתניא פי"ד קרוב לסופו בזה"ל:

"..אף שיודע בנפשו שלא יגיע למדרגה זו באמת כי אם בדמיונות.."

והנה בסוף פ"ג איתא בזה"ל:

"כי אף מי שהוא חכם ונבון בגדולת א"ס ב"ה הנה אם לא יקשר דעתו ויתקע

מחשבתו בחוזק ובהתמדה לא יוליד בנפשו יראה ואהבה אמיתית כי אם דמיונות
שוא..”

ויש להעיר דלמה הוסיף כאן רבינו תיבת שוא אחר 'דמיונות', ולא הסתפק בהל'
'דמיונות' בלבד ע"ד שכתב בפ"ד, ובפרט שכאן מדובר בחכם ונבון בגדולת א"ס ב"ה,
משא"כ בפרק י"ד.



רמב"ם

דיוק הלשון בהל' יסודה"ת "הוא א"צ להם ולא לא' מהם"

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בהלכות יסודי התורה פרק א הלכה ג: "ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים
מלבדו מצויים הוא לבדו יהיה מצוי, ולא יבטל הוא לבטולם, שכל הנמצאים צריכין
לו, והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד
מהם".

ושמעתי שואלים מהי כוונת הרמב"ם במ"ש "הוא אינו צריך להם ולא לאחד
מהם". כלומר, שצריך לפרט שאין הקב"ה צריך לכל הנבראים או לאחד מן הנבראים.
ואולי יש לבאר הדברים בהקדם הסברת כל הלכה זו, דמהי הקס"ד בכלל שיבטל
הוא לביטולם ושהוא צריך להם או לאחד מהם.

[בהדרן לרמב"ם תשל"ה הערה 37 עמד על זה, ושם נתבאר ע"ד החסידות,
שהשלימות שבעניין התהוות הנבראים ישנה בו גם קודם שהמציא אותם, אבל ע"ד
הפשט עדיין צ"ב].

דהנה הובא בחסידות (ראה סה"מ תרס"ה ע' תפה. ועוד) שלדעת הפילוסופים
היחס של הנבראים אל הבורא הוא כמו היחס של אור אל המאור, שהנבראים הם
תוצאה "טבעית" של מציאות הבורא, שכמו שאי אפשר להיות מציאות מאור בלא
אור כך לדעתם א"א להיות מציאות הבורא בלי מציאות הנבראים.

נמצא, שלפי הבנתם המטעית הבורא הוא חלק מ"מערכת" של בורא ונברא. ולפי
דרך זו היה ניתן לומר, שלו יצויר שחסר פרט אחד במערכת הרי זה מטיל חסרון בכל

המערכת, ולכן יש קס"ד מוזרה זו ש"יבטל הוא לביטולם".

ואם נכונים הדברים, אולי יש מקום לחלק בין הנבראים גופא, שיש נברא שהוא "קרוב יותר" אל הבורא, כגון "הגלגל הראשון". ולפי זה ניתן לפרש דברי הרמב"ם בשלילת הדברים, שהקב"ה אינו תלוי לא בכל הבריאה כולה ולא ב"אחד" מן הנבראים שהוא נעלה ביותר.

ברם עדיין לא הוסבר מדוע אכן הוצרך הרמב"ם לכתוב הלכה זו בכלל, ובפרטיות כזו. ועצ"ע בזה.



שחרור עבד לצורך מצוה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. כתב הרמב"ם (הלכות עבדים פ"ט ה"ו): "וכן אסור לאדם לשחרר עבד כנעני וכל המשחררו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבדו. ואם שחררו משוחרר כמו שביארנו .. ומותר לשחררו לדבר מצוה אפילו למצוה של דבריהם כגון שלא היו עשרה בבית הכנסת ה"ז משחרר עבדו ומשלים בו המנין וכן כל כיוצא בזה ..".

וכתב הכס"מ: "וכן אסור לאדם לשחרר עבד כנעני וכו'. בפרק שלשה שאכלו (דף מ"ז ע"ב) ובפרק השולח (דף ל"ח ע"ב) מימרא דרב יהודה .. ומ"ש ומותר לדבר מצוה אפילו למצוה של דבריהם כגון שלא היו עשרה בבית הכנסת וכו', ג"ז שם. וכתב הר"ן בפרק השולח על הא דעובר בעשה, דלאו עשה גמור הוא, דא"כ היכי דחנין ליה משום מצוה דעשרה בבה"כ. ויש מתרצים שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבדו אלא משום שלא יתן להם מתנת חנם כענין שכתוב בעכו"ם לא תחנם וכיון דאיכא מצוה לאו משום חנינה דידהו קא עביד אלא לצורך והו"ל כנותן דמי עצמו עכ"ל. ובגמרא פרק שלשה שאכלו פריך על הא דאמרינן להשלים עשרה בבה"כ מצוה הבאה בעבירה היא ומשני מצוה דרבים שאני ..".

פירוש דבריו בפשטות: תחלה מביא דדין זה שמותר לשחרר עבדו עבור דבר מצוה – גם מצוה דרבנן כמו תפילה בציבור – מובא בשתי סוגיות בגמרא; בברכות (פרק שלשה שאכלו) ובגיטין (פרק השולח). אח"כ מביא מדברי הר"ן על הסוגיא בגיטין שתי אופנים בביאור הדבר דמותר לעבור על איסור זה עבור קיום מצוה דרבנן: (א) דבאמת 'אינו עשה גמור' (היינו דהאיסור לשחרר עבדו הנלמד מפסוק לעולם בהם תעבדו אינו עשה גמור). (ב) אפי' באם הוה עשה גמור, אין זה אלא משום 'לא תחנם', וא"כ אינו עובר ע"ז כשמשחררו עבור קיום מצוה. ויש להעיר דדברי הר"ן הללו

מבוארים כבר ברמב"ן על הסוגיא.

ואח"כ מביא דבהסוגיא בברכות אחרי שהגמרא תירצה דהא דשחרר את עבדו הוה משום שהיה לדבר מצוה, מקשה הגמרא, דלכאורה מצוה הבאה בעבירה היא? ומתרצת "מצוה דרבים שאני".

ב. והנה לכאורה קשה להעמיס בשיטת הרמב"ם דרכו הראשון של הר"ן דאינו עשה גמור, דהרי הרמב"ם כתב בפשיטות "וכל המשחררו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו", אשר משמעות הדברים הוא דהוה עשה גמור. ואולי כוונת הכס"מ בהבאת דברי הר"ן הוא באמת להראות דשיטת הרמב"ם מתבאר ע"פ דרכו השני של הר"ן – דכשמשחררו לשם מצוה ליתא איסור בכלל כמשנ"ת.

וזה שהביא הכס"מ מסוגיית הגמרא בברכות הקושיא דהוה מהבב"ע, והתירוץ "מצוה דרבים שאני", לכאורה הוה זה באמת תמיה על דברי הרמב"ם שלא הזכיר שום דבר על הצורך למצוה דרבים דוקא, אלא כתב בפשטות "ומותר לשחררו לדבר מצוה ..", אשר משמעו בפשטות דהוה עובר כל מצוה, בלי תנאי מסויים שיהי' מצוה דרבים! ולכאורה הרי זה היפך המבואר בסוגיית הגמרא שם?

ובאמת מסוגיית הגמרא בברכות יוצא גם קושיא גדולה על סברת הר"ן והרמב"ן הנ"ל, דבמקרה שמשחרר עובר מצוה ליתא לאיסור בכלל (משום דכבר ליתא משום לא תחנם); דא"כ מה היתה קושיית הגמרא בכלל דהוה מצוה הבאה בעבירה, הלא אין כאן עבירה כלל במקרה שעושהו לשם מצוה!! וכן הקשה המג"א (סי' צ' סק"ל) על הר"ן!

ועכ"פ יש כאן ב' קושיות מסוגיית הגמרא בברכות: (א) על הסברא של הר"ן ורמב"ן דבמקרה שמשחררו עובר מצוה ליתא עבירה בכלל – דא"כ למה הקשה הגמרא דהוה מהב"ע? (ב) על פסק הרמב"ם דלצורך מצוה מותר לשחרר, ולא הזכיר שזהו דוקא במצוה דרבים, אשר לכאורה כן מבואר בסוגיית הגמרא?!

ג. ונראה להציע דקושיא אחת מתורצת בחבירתה, ובהקדים עוד קושיא בזה; דלכאורה ישנה סתירה בין הסוגיות עצמן; דבגיטין מבואר דזה שהי' מותר לר"א לשחרר עבדו הוא משום דהי' עובר מצוה, ולא הקשה ע"ז הגמרא כלום, ואילו בברכות אחרי שתירצה הגמרא כן, שוב הקשה ע"ז דהוה מהבב"ע, ותירצה 'מצוה דרבים שאני'. ולכאורה אינו מובן מדוע להסוגיא בגיטין הי' מספיק לתרץ דהי' משום מצוה, ואילו בברכות לא הי' מספיק והוצרך להוסיף דהיה מצוה דרבים?!

וי"ל דהסברא של הר"ן ורמב"ן אכן נאמרה לענין ביאור הסוגיא בגיטין דוקא. והיינו דכשהגמרא שם תירצה דלמצוה שאני, הוה הפירוש דאז ליתא עבירה בכלל (דאין כאן משום לא תחנם כנ"ל), ושלכן באמת לא הקשה הגמרא ע"ז מהא דמהבב"ע, אחרי שאין כאן שום עבירה! ואילו סוגיית הגמרא בברכות באמת לא סב"ל כן, אלא דבאמת

יש כאן ענין של עבירה ורק שהמצוה דוחהו (והיינו דלא סב"ל שגדר העבירה כאן הוה משום לא תחנם), ולכן באמת הקשה ע"ז מהא דמהבב"ע, והוצרך לתרץ דמצוה דרבים שאני – והיינו דמצוה כזו באמת בכחה לדחות עבירה זו!

ונמצא דיש כאן פלוגתת הסוגיות בגדר האיסור של שחרור עבד, האם הוה מדין לא תחנם או לא, אשר הנפק"מ ביניהם הוא באם הוה מותר בכל מקרה של מצוה (כפשטות הסוגיא בגיטין), או שהותר רק עבור מצוה דרבים אשר יש בכחה לדחות איסור זה, כמפורש בסוגיא בברכות.

ואם כנים הדברים מתורץ היטיב ובפשיטות כל הקושיות (א) הא דרק בברכות הקשה הגמרא הקושיא של מהבב"ע (והוצרך לתרצה עם סברת 'מצוה דרבים'), ולא בגיטין; משום דבגיטין סב"ל דכשעושהו עבור מצוה אין כאן עבירה כלל, ואילו בברכות לא סב"ל כן. (ב) הקושיא (של המג"א) מהסוגיא בברכות על סברת הר"ן ורמב"ן; דבאמת סברא שלהם נאמרה לבאר סברת הגמרא בגיטין, ולא בברכות. (ג) מדוע הרמב"ם לא הזכיר התנאי שהיתר השחרור הוה רק במצוה דרבים; משום שפוסק כסוגיית הגמרא בגיטין דבאמת ל"צ לזה, אשר מבואר היטיב ע"פ הסברת הר"ן ורמב"ן!

ד. והנה זה לשון אדה"ז בשלחנו הלכות תפלה סי' צ סי"ז: " .. שתפלת הצבור אף על פי שהוא מצוה מדבריהם היא גדולה ממצות עשה של תורה הואיל ומקדשין בה ה' רבים שהרי מותר לעבור על מצות עשה של תורה ולשחרר עבדו כדי להשלימו לעשרה כמ"ש ביורה דעה ..".

ומקורו לכאורה בדברי הרא"ש על הסוגיא בברכות " .. דאלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה רבים, ואפילו הוי מלתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה אפ"ה דחי עשה דיחיד ..".

ונראה פשוט דהרא"ש ואדה"ז פסקו כפשטות הסוגיא בברכות, ודלא כהסוגיא בגיטין המבתאר ע"פ סברת הר"ן ורמב"ן. ואשר לכן: (א) מדגישים שההיתר הוא רק עבור מצוה של רבים דוקא. (ב) דיש כאן דחייה של המצוה של לעולם בהם תעבודו, אשר כ"ז תואמת לדברי הגמרא בברכות ולא להגמרא בגיטין וביאורם של הרמב"ן ור"ן.

ה. ועוד אחת: מדברי הרא"ש נראה דבא לתרץ גם מה שסוף סוף קשה דאין אפשר שמצוה דרבנן (גם אם היא מצוה דרבים) תדחה איסור מן התורה? וע"ז כתב דבאמת בקיום מצוה זו שמדרבנן ישנה קיום גם למ"ע מה"ת – המצוה של קידוש ה' הנלמד מפסוק ו'נקדשתי'!

(דרך אגב יוצא מזה דבר מעניין; קיום מצוה שעיקרו מדרבנן וכאשר מקיימים אותה יש בה קיום גם של מצוה מדאורייתא! ובאג"ק של הרבי (חי"ד – להג"ר מנשה

קליין ע"ה, ד' תתכו, וד' תתע"ח) כתב להוכיח שאפילו בדברי רשות יתכן שבאופן עשייתם יהי' השלכות למצות דאורייתא! ובלשונו בהמשך הדברים שם: "ואין מספר לענינים של רשות אשר באופן עשייתם ישנם איסורים וחיובים דאורייתא .. אפשר דגם למ"ד קבורה אינה מן התורה ובכ"ז אין קוברין רשע אצל צדיק יהי' מה"ת". עיי"ש).

אמנם נראה פשוט דכ"ז הוא לשיטתייהו דהרא"ש ואדה"ז (ופשטות הסוגיא בברכות) דבשחרור עבור מצוה ישנה דחייה להאיסור לשחרר עבדו, ואשר לכן צריכים להאי טעמא של 'מצוה דרבים' (וע"ז קשה דמ"מ הוה רק מצוה דרבנן), אמנם לשיטת הרמב"ם רמב"ן ור"ן (ופשטות הסוגיא בגיטין) קושיא מעיקרא ליתא, אחרי שאין כאן ענין של דחייה כלל כמשנ"ת.

ו. ונרויח בזה עוד דבר גדול; דז"ל הרא"ש בהמשך דבריו שם: "מכאן תשובה לבה"ג שכתב שאם נקבר לו לאדם מת ביום טוב האחרון של חג שהוא מדרבנן, דאטי אבילות יום ראשון שהוא דאורייתא ודחי עשה דרבים שמחת הרגל דיו"ט האחרון דרבנן, דהכא משמע דעשה דרבים דרבנן דחי עשה דלעולם בהם תעבודו".

והיינו דהרא"ש למד מסוגיין דעשה דרבנן כשהיא ברבים דוחה לעשה מה"ת, ומקשה מזה על דברי הבה"ג כמבואר בדבריו.

אמנם הרמב"ם (הלכות אבל פ"י ה"י) פסק להדיא כדברי הבה"ג בזה: "הקובר את מתו ביום טוב שני שהוא יום טוב האחרון, או ביום טוב שני של עצרת, נוהג בו אבלות. הואיל ויום טוב שני מדבריהם ואבילות יום ראשון של תורה ידחה עשה של דבריהם מפני עשה של תורה!"

אשר ע"פ דברינו דלעיל מבואר היטיב מדוע אין מקום לקושיית הרא"ש ע"ז מסוגיין ע"פ שיטת הרמב"ם; דלהרמב"ם בסוגיין אכן ליתא שום ענין של דחייה, ושוב אין הוכחה מכאן לדחייה של עשה דאורייתא מחמת עשה מדרבנן כמובן, משא"כ הרא"ש לשיטתיה אזיל כמשנ"ת.

ז. (וע"ד החידוד אולי יש להוסיף בזה עוד: הנה ביארנו שהרמב"ם אזיל בדין זה בשיטת הרמב"ן והר"ן – אשר אכן מובא בכס"מ) דסב"ל דליתא איסור בשחרור עבדו כאשר עושהו לצורך מצוה, אחרי שכל איסור השחרור לא הוה אל משום הא דלא תחנם' כמשנ"ת.

ולאכאורה עדיין יש מקום לשאול איפה מרומז ברמב"ם דבר זה דאיסור שחרור עבדו הנלמד מפסוק 'לעולם בהם תעבודו' קשורה ותלויה באיסור 'לא תחנם'!?

ולכן אולי יש להציע עוד הסברה מדוע אין איסור לשחרר עבד כשהיא לצורך מצוה (כמבואר בסוגיא בגיטין כנ"ל): דכל האיסור לשחרר עבד הוה משום שהוא צריך להשאר אדון עליו ('לעולם בהם תעבודו'), אמנם גם האדון עצמו הוה עבדו של

הקב"ה, וא"כ החיוב שלו כלפי האדון שלו (הקב"ה) גובר על זה שהוא יהי' אדון על עבד זה! ובפשוטות: א"א שהחיוב שיהיה לו עבד יהא בסתירה לזה שהוא עצמו הוה עבד של הקב"ה.

והוה ע"ד סברות דומות לזה בכמה הלכות; זה שמצות כיבוד אב א"א שיבא במקום קיום מצות של ה'; ואפילו זה שמצות כיבוד אב גובר על כיבוד אם אחרי שגם היא חייבת בכבוד האב. ועיין גם ברש"י סוף פרשת בהר, דאף שאדם נמכר לגוי מ"מ חייב בכל המצות להקב"ה.

ואם כנים הדברים, אז אולי למד הרמב"ם ע"ד הרמב"ן ור"ן (מיוסד על הגמרא בגיטין) דבאמת בקיום מצוה אין איסור בשחרור עבד בכלל, אלא דהוא מחמת טעם פשוט יותר שמצינו עד"ז בכ"מ כנ"ל, בלי לחדש טעם והגדרה חדשה לחיוב 'לעולם בהם תעבדו'.



הלכה ומנהג

טעם הסרת הערלה בתינוקות שמתו לפני מילתם

הרב אברהם אלאשוילי

עורך מהדורה מבוארת של שו"ע

בשוע"ר הל' יו"ט סי' תקכו סי"ט מובא: "תינוק שמת קודם מילתו, אפילו מת ביו"ט שני של גליות – אין לקברו בו ביום, לפי שצריך להסיר ערלתו בצרור או באבן¹ קודם שיקברוהו, כמ"ש ביו"ד סי' רס"ג², וביו"ט אסור להסיר הערלה³, לפי שדבר זה אינו מצרכי הקבורה, וגם אינו בשביל כבוד התינוק כלל שנחלל יום טוב שני בשביל כך⁴, אלא הוא מטעם שנתבאר ביו"ד שם".

(1) כ"ה לשון הים של שלמה ביצה פ"א סי' י. אך לשון השו"ע סי' תקכט ס"ט: "בצור או בקנה". ואולי כוונת רבנו לומר, שאין צריך לדקדק עם מה מסירים הערלה, אלא ניתן להסיר עם כל דבר המסיר אפילו אבן.

(2) סעיף ה.

(3) ואף שאינו אלא מחתך בבשר בעלמא, לא התירו לטלטלו בשביל כך (שו"ע"ר סי' של ס"ח).

(4) שאם היה בשביל כבוד התינוק היה מותר לחלל יו"ט בשביל כך, כאמור לעיל ס"ו. ועוד. ודייק

והנה לפני שאגע לגופו של ענין, יש להעיר על שני דברים מעניינים: א) רבנו הזקן אינו מבאר כאן מהו הטעם שצריך להסיר הערלה לתינוק שמת קודם מילתו, שמשום כך דוחים קבורתו לאחר יו"ט שני, אף בנושאי כלי השו"ע כאן כן כותבים הטעם, ובפרט שהיה מצופה ממנו שכן יכתוב הטעם, שהרי זהו ענינו של שו"ע לכתוב כל הלכה בטעמה. ב) אדה"ז שולח את הלומדים לעיין ביו"ד סי' רסג ששם מובא הטעם, אך המעיין ביו"ד שם לא ימצא טעם בשו"ע ולא בנושאי כלי השו"ע, ואף המעיין בבית יוסף יראה שהוא מביא שם שני טעמים שונים, והמעיין בלבוש יראה שהוא מביא טעם אחר ממה שרבנו הזקן מתכוין אליו.

ונראה שיש ללמוד מכאן שני דברים על סגנון חיבור שו"ע אדה"ז:

א) אף שענינו של שו"ע הוא לכתוב הלכה בטעמה, הרי שאם הטעם אינו נוגע לדין המובא כאן (היינו שאסור להסיר ערלת תינוק שמת לפני מילתו ביו"ט שני, ולכן דוחים את קבורתו למחרת) – אינו כותב את הטעם, כיון שהסדר בשו"ע רחוק לא פחות מענין הלכה בטעמה. ולכן מציין ליו"ד סי' רסג ששם המקום לכתוב את הטעם, כיון ששם מובא הדין שצריך להסיר הערלה לפני קבורתו⁵, וממילא שם צריך להיות כתוב הטעם למה נוהגים להסיר הערלה, וזה נקרא הלכה בטעמה⁶.

ב) בציונים הרבים שרבנו הזקן מציין בשולחנו, לא תמיד ניתן לדעת מתי הוא מציין למשהו שהוא כתב (או עתיד לכתוב) בשולחנו, ומתי הוא מציין לשו"ע הב"י ולנושאי כליו⁷. אך בציון הזה ליו"ד סי' רסג, כמעט ודאי שהוא מציין לטעם שהוא עצמו כתב שם (או שהתכוין לכתוב שם בשעת כתיבת הל' יו"ט), כי כאמור לעיל המעיין בשו"ע יו"ד סי' רסג ס"ה ובנושאי כליו, לא ימצא שם טעם למה נוהגים למול התינוק לפני קבורתו. והמעיין בלבוש שם יראה שלא לטעם הזה התכוין אדה"ז, ואם כן בהכרח שכונתו לטעם שהוא עצמו כתב שם, אלא שסימן זה כמו רוב הסימנים של חלק יו"ד לא הגיעו לידינו.

לכתוב "כבוד התינוק" ולא "כבוד המת", שכן אם הסרת הערלה היתה לכבודו, אין זאת מצד היותו מת שלא נימול, אלא מצד היותו תינוק שלא נימול.

5) ראה שו"ע שם ס"ה: "תינוק שמת קודם שיגיע להיות בן שמונה, מלין אותו על קברו בצור או בקנה, ואין מברכין על המילה".

6) ונראה שזהו הטעם שאדה"ז מרבה מאד לציין בשולחנו לסימנים שונים בשו"ע על כל חלקיו, כדי להבהיר שלכל הלכה וטעם יש מקום משלו, ואין ענין לערב הלכות שונות וטעמים שונים במקום אחד, והרוצה לעיין יעיין באותם הציונים שאליהם הוא שולח.

ונראה שיש בציונים הרבים שאדה"ז מציין עוד נקודה, רבנו הזקן מבהיר בזה שהשו"ע בכללותו הוא חיבור אחד שלם (למרות שהוא מחולק לפני נושאים), וכל הלכה נוגעת להלכות אחרת בכל חלקי השו"ע, וכל סימן נוגע לסימן אחר בשו"ע, ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ובפרט בהלכה.

7) האמת שהנושא הזה מצריך חיבור מעמיק בפני עצמו, ובפרט שחסרים בשו"ע הרבה מאד סימנים, ודרך הציונים הללו ניתן ללמוד הלכות נוספות שלא זכינו אליהן. ועוד חזון למועד.

ולגופו של ענין, הנה הב"י ביו"ד שם ד"ה כתב גאון מביא שני טעמים למה מלים התינוק לפני קבורתו:

טעם אחד, בשם הכלבו סי' עג (ופוסקים רבים נוספים, ומקורו בתשובת הגאונים): "נהגו למול בן שמת קודם שיגיע להיות בן ח' [ימים] בצור ובקנה בבית הקברות, להסיר חרפתו ממנו שלא יקבר בערלתו, כי חרפה היא לו"⁸.

טעם שני, בשם הגה"מ הלכות מילה פ"א אות י (ומובא גם בהגהות מרדכי שבת רמז תעא): "מה שנהגו להסיר ערלת הנפלים בצור ובאבן, הוא משום תקנת הפושעים, דאמרינן בבראשית רבה (מח, ח): מעביר הערלה מן הקטנים שמתו ולא מלו, ונותנה על פושעי ישראל".

ואך יש לבאר הטעם השני, שכן בבראשית רבה מובא: "א"ר לוי, לעתיד לבא אברהם יושב על פתח גיהנם ואינו מניח אדם מהול מישראל לירד לתוכה, ואותן שחטאו יותר מדאי מה עושה להם, מעביר [הקב"ה] את הערלה מעל גבי תינוקות שמתו עד שלא מלו ונותנה עליהם, ומורידן לגיהנם, הדא הוא דכתיב (תהלים נה) שלח ידיו בשלומי חלל בריתו"⁹. ואם כן צ"ע בלשון הגה"מ שכתב שעושים זאת בשביל "תקנת הפושעים", דאדרבה הרי הערלה הוא לרעת הפושעים, כיון שאת ערלת התינוקות המתים יקחו מהם ליתן על הפושעים ולהענישם שרדו לגיהנם?

אך באמת הפירוש הוא שונה (וכמו שכתב בשו"ת משנה ח"י סי' קעב בסופו), כיון שהקב"ה לוקח את ערלות התינוקות הללו בשביל להעניש את הפושעים, הרי שבשביל תקנתם של פושעים אלו שלא ייענשו, נוהגים להסיר הערלות מהתינוקות שמתו, ודבר זה תקנה הוא להם, שלא ימצאו ערלות לתת עליהם, וכך יוכל אברהם אבינו למנוע ירידתם לגיהנם¹⁰.

והנה, אנו רואים כאן שני טעמים למה נהגו למול התינוק לפני קבורתו. ויש נפק"מ להלכה בין שני הטעמים (כמ"ש הנו"ב או"ח סי' טז), שלפי הטעם הראשון שמלים אותו בשביל להסיר חרפתו, הרי זה לכבוד התינוק, ואם כן יהיה מותר למול אותו ביו"ט שני, כמו כל שאר הדברים שמותר לעשות לכבוד המת ביו"ט שני, וממילא יהיה מותר לקברו ביו"ט שני, ואילו לפי הטעם השני שזהו בשביל תקנת הפושעים,

8 ע"פ לשון הפסוק בבראשית לד, יד: "לאיש אשר לו ערלה כי חרפה היא לנו".

9 ופירושו (ע"פ מפרשי המדרש): הקב"ה שולח את ידיו בתינוקות השלמים שנולדו כברייתן (שעדיין לא נימולו), ולוקח מהם הערלה ושם אותה על הברית מילה של הפושעים, ועל ידי כך מחלל הברית מילה שלהם וכאילו לא נימולו, וכך לא יוכל אברהם למנוע את כניסתם לגיהנם.

10 ולהעיר שגם לאחר תקנה זו, נמצאה חלופה אחרת להעניש הפושעים, כמובא בשמות רבה (יט, ד): "אמר ר' ברכיה כדי שלא יהיו המינים ורשעי ישראל אומרים הואיל ואנו מהולין אין אנו יורדין לגיהנם, מה הקב"ה עושה, משלח מלאך ומושך ערלתן והם יורדין לגיהנם, שנאמר שלח ידיו בשלומי חלל בריתו, וכיון שגיהנם רואה לערלה תלויה בהם – פותחת פיה ולוחכת אותם". ואכ"מ.

הרי אין זה נוגע לכבודו של תינוק כלל, אלא זהו ענין בפני עצמו, ואינו דוחה את יו"ט שני, וממילא גם קבורתו נדחת בגלל זה¹¹.

ועפ"ז מובנים דברי אדה"ז שכתב: "וביו"ט אסור להסיר הערלה, לפי שדבר זה אינו מצרכי הקבורה, וגם אינו בשביל כבוד התינוק כלל שנחלל יום טוב שני בשביל כך, אלא הוא מטעם שנתבאר ביו"ד שם". דהיינו שהוא בא לשלול את הטעם הראשון, שאין מלים אותו בשביל להסיר ממנו חרפה, שאם כן היה זה לכבודו של תינוק והיה מותר לעשותו ביו"ט שני, אלא מלים אותו מפני תקנת הפושעים, ולכן אסור לעשותו ביו"ט שני.

ומסתמא טעם זה כתב רבנו ביו"ד שם על דברי הרמ"א שאוסר להסיר הערלה ביו"ט שני¹², כדרכו בחיבורו בחלק יו"ד שאת הפירושים כתב סביב דברי השו"ע ולא כחיבור עצמאי¹³.

אך זה גופא צ"ע: מדוע בחר רבנו הזקן את הטעם השני של "תקנת הפושעים", ולא את הטעם הראשון של "להסיר חרפתו ממנו", שלכאורה טעם זה יותר הגיוני וגם מתקבל יותר, מאשר הטעם הרוחני של תקנת הפושעים.

ואולי יש לומר שזה נוגע לחקירה: האם יש חיוב למול תינוק לפני שמונה ימים ללידתו, כלומר האם עצם החיוב ישנו אלא שעדיין לא הגיע זמנו, או כיון שלא הגיע זמנו עדיין אין עליו שום חיוב.

וזה נפק"מ בתינוק שמת לפני שמונה ימים ללידתו, האם ניתן לומר שיש עליו חסרון שאינו נימול, או כיון שלא הגיע זמנו – אין עליו שום חיוב, וממילא אין עליו שום חסרון ושום חרפה כשהוא נקבר בערלתו.

ונראה שזוהי דעת אדה"ז שהעדיף את הטעם של "תקנת הפושעים" מאשר הטעם הסרת החרפה, כיון שלדידו אין כאן שום חרפה כל עוד שלא מלא לו שמונה ימים,

11) וצ"ע בדברי הלבוש, שבאו"ח סי' תקכו ס"י כתב: "דמה שנהגו להסיר ערלתו אין זה מנהג של תורה, אך מנהג להסירו משום **תקנת הפושעים**, דאמרינן בב"ר שהקב"ה מעביר ערלה מן הקטנים שמתו ולא מלו ונותנה על פושעי ישראל". ואילו ביו"ד סי' רסג ס"ה כתב: "תינוק שמת קודם שיגיע להיות בן ח' [ימים] מלין אותו על קברו בצור או בקנה, ולא מפני שהוא חובה, אלא כדי להסיר חרפתו ממנו ולא יקבר בערלתו כי חרפה היא לו". והרי יש נפק"מ להלכה בין שני טעמים אלו כאמור בפנים.

12) ולא מטעמו של הרמ"א שכתב שם: "ואין עושין כן אפילו ביו"ט שני של גלויות, דאסור לקבור ביו"ט הנפלים", שהרי אדה"ז אינו מדבר על הנפלים שנולדו לפני זמנם, אלא על תינוק ששערותיו וצפרניו מתוקנים, שאז "הוא בחזקת בן קיימא, ומקברים אותו ביום טוב ראשון ע"י נכרי, וביו"ט שני ע"י ישראל, לפי שרוב הנשים יולדות ולד של קיימא, ומן הסתם כלו לו חדשיו", כלשון רבנו בתחילת סי"ט.

13) כמובא בהקדמת השו"ע ע"י הרבנים בני הגאון המחבר.

כשם שקטן שמת לפני הגיעו לגיל מצוות אינו נקרא "קרקפתא דלא מנח תפילין", שכן מלכתחילה אין עליו חובה להניח תפילין.

ואם כנים הדברים, ניתן להבין בשינוי הלשונות בין שני הטעמים, לפי הטעם הראשון שזהו בשביל להסיר החרפה, מובא הלשון שנהגו "למול" (וכן מובא בשו"ע ביו"ד שם), דהיינו שיש בזה גדר מסוים של עשיית מילה, כיון שמלים אותו כדי שלא יהיה ערל ולהסיר חרפתו. ואילו בטעם הראשון של תקנת הפושעים מובא הלשון "להסיר הערלה", דהיינו שאין בזה כלל גדר של עשיית מילה, אלא ענין צדדי של הסרת הערלה, כדי שלא יוכלו להשתמש עם הערלה עבור הפושעים, וכנ"ל.

[ובדרך אפשר יש להוסיף במעלת הטעם השני של תקנת הפושעים, שלכאורה יש בזה גם נחמה מסויימת להורים ששכלו את ילדיהם שזה עתה נולדו], שהרי שום דבר בעולם לא בא לבטלה, ותינוק שנולד זה עתה וכבר הלך לעולמו לפני שנימול, מה תועלת יש לכאורה בביאתו לעולם?

ומבארים חז"ל שבערלת תינוקות אלו משתמש הקב"ה לעשות צדק בעולם, היינו להעניש הפושעים. אבל מאידך אמרו ראשונים, שניתן להמיר את הצדק בחסד של אמת, שכן בהסרת הערלה מתינוקות אלו לאחר מיתתם, עושים הם חסד של אמת, כיון שיש בכח הסרת ערלתם להציל יהודים מרדת לבאר שחת, ובזה מביאים נחמה פורתא להוריהם^[1].



"קבר ישראל" - מקורו והלכותיו

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

"אית לנא בית קבורתא"

וְתֹאמַר רוּת אֶל תַּפְגְּעִי בִּי לְעֻזָּבָה לְשׁוּב מֵאַחֲרֶיךָ כִּי אֶל אֲשֶׁר תִּלְכִּי אֵלָיוּ וּבְאִשֶּׁר תִּלְיִנִּי אֵלָיוּ עִמָּךְ עִמִּי וְאֶלֶּהֶךָ אֵלֶּהֶי. בְּאִשֶּׁר תִּמּוּתִי אֲמוּת וְשֵׁם אֲקָבֶר כֹּה יַעֲשֶׂה יְהוָה לִּי וְכֹה יִסִּיף כִּי הַמּוֹת יִפְרִיד בֵּינִי וּבֵינֶךָ. וְתֵרָא כִּי מִתְאַמָּצֶת הִיא לְלָקֶת אֶתָּה, וְתַחֲדָל לְדַבֵּר אֵלֶיָּה: (רות א, טז-יח)

והגמרא (יבמות מז, ב) מסבירה: אמרה לה: – אסיר לך תחום שבת! – 'באשר תלכי

(14) והרי מקובלנו (היום יום ה' אייר) שלפעמים אדם בא לעולם בשביל לעשות טובה אחת ליהודי.

אלך. – אסיר לן יחוד! – 'באשר תליני אלין'. – מפקדינן שש מאות וי"ג מצות! – 'עמך עמי'. – אסיר לן עבודת כוכבים! – 'ואלהיך אלהי'. – ארבע מיתות נמסרו לב"ד! – 'באשר תמותי אמות'. – ב' קברים נמסרו לב"ד (אחד לנסקלים ולנשרפים שהרשיעו בעבירות חמורות ואחד לנהרגים ולנחנקים שאין מיתתן חמורה ואינם רשעים כל כך. רש"י)! – 'ושם אקבר'. מיד, 'ותרא כי מתאמצת היא' וגו'.

ובתרגום לרות מובא הנ"ל בגירסא שונה. במקום "ב' קברים נמסרו לבית דין" נאמר: "אית לנא בית קבורתא", ועל זה ענתה רות 'ושם אקבר'.

ויש להעיר ששתי הגירסאות הללו קשורות, שהרי יתבאר לקמן שמקורו ההלכתי שבני ישראל צריכים להיקבר בבית קברות שמייוחד ליהודים אכן נובע מההלכה שהרוגי בית דין נקברים בבתי קברות מיוחדים.

בתי קברות נפרדים להרוגי ב"ד

תנן במשנה (סנהדרין מז, א): ולא היו קוברין אותם בקברות אבותיו, אלא שתי בתי קברות היו מתוקנין לבית דין; אחת לנהרגין ולנחנקין, ואחת לנסקלין ולנשרפין.

שארין קוברין רשע אצל צדיק

ושואלת הגמרא שם (מז, א): וכל כך למה? לפי שאין קוברין רשע אצל צדיק, דאמר רבי אחא בר חנינא: מניין שאין קוברין רשע אצל צדיק? שנאמר [מלכים-ב יג, כא]: וַיְהִי הֵם קִבְּרִים אִישׁ וְהֵנָּה רָאוּ אֶת הַגְּדוּד וַיִּשְׁלִיכוּ אֶת הָאִישׁ בְּקֶבֶר אֱלִישָׁע, וַיֵּלֶךְ וַיִּגַּע הָאִישׁ בְּעַצְמוֹת אֱלִישָׁע וַיָּחִי וַיָּקָם עַל רַגְלָיו (אותו הנקבר נביא השקר היה, הוא הנביא אשר השיב את עידו לאכול ולשתות בבית אל ונענש עידו על ידו והמיתו הארי, וכשמת לאחר ימים קברוהו אצל אלישע ולא הוכשר אצל המקום שיקבר אצלו - והחייהו. רש"י), וכו'. היינו דתניא: על רגליו עמד, ולביתו לא הלך, וכו'.

וכשם שאין קוברין רשע אצל צדיק כך אין קוברין רשע חמור אצל רשע קל (לפרושי טעמא דמתניתין מהדר, דלפיכך נתקנו שתי קברות שאין קוברין נסקלין ונשרפין שהן רשעים חמורים, אצל נהרגין ונחנקין שהן רשעים קלים. רש"י). וליתקון ארבע קברות (דהא נשרפין אצל נסקלין קלים הם. רש"י)! שני קברות גמרא גמירי לה (הלכה למשה מסיני. רש"י).

ונפסקה ההלכה בשו"ע (יו"ד סי' שסב ס"ה): "אין קוברין רשע אצל צדיק, אפילו רשע חמור אצל רשע קל. וכן אין קוברין צדיק וכשר ובינוני, אצל חסיד מופלג".

רק לכתחילה - ויש להרחיק ח' אמות

ובגליון מהרש"א כתב: "מלבד שהלשון מורה דרך לכתחלה הוא, נראה לי ראייה, דאם איתא דבנקבר לוקחים אותו מהקברוזה הוה ליה להזכיר דאם נתעכל הבשר אין חוששים עוד, כדאיתא במתניתין בסנהדרין [מז, סע"א]".

עוד כתב שם: "הוריתי שהלומדים אצל מיסיאנערס [=משומדים?] ירחיקו לקברו יותר משמונה אמות מקבר ישראל כשר..."

המקור למה שאין קוברין נכרי אצל ישראל

ההלכה הנ"ל שאין קוברין רשע אצל צדיק, הוא גם המקור לזה שאין קוברים יהודים ונכרים ביחד, וכדלקמן.

איתא בברייתא (גיטין סא, א): ת"ר מפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל, ומבקרין חולי נכרים עם חולי ישראל, וקוברין מתי נכרים עם מתי ישראל, מפני דרכי שלום.

ופירש רש"י שם: "לא בקברי ישראל, אלא מתעסקין בהם אם מצאום הרוגים עם ישראל".

ועד"ז כתב בחדושי הר"ן שם: "אף על גב דקאמר 'עם', לא בקברי ישראל ח"ו, ולא בשעה שמתעסק עם מתי ישראל נמי קאמר, אלא לומר שכשם שמתעסק עם מתי ישראל כך מתעסקין עם מתי גוים..."

ובחידושי הר"ן על הרי"ף הוסיף לפרש: "לא שיהו קוברים אותן אצל ישראל, דהא אין קוברין רשע אצל צדיק, אלא לומר שמתעסקין עמהם".

אסור שדופן אחד של בית הקברות היהודי יהיה פרוץ לבית קברות הנכרי

חומר האיסור שלא לקבר יהודים ונכרים ביחד ניתן ללמוד ממה שכתב הגאון ר' שלמה קלוגר בשו"ת 'טוב טעם ודעת' (מהדורא תליתאי ב' ס' רנג):

"לק' לייפציג... ע"ד שאלתו אם מותר לערב בית הקברות ישראל לבית קברות עכו"ם דהיינו שדופן אחד מן בית הקברות ישראל יהי' פרוצה לקברות עכו"ם.

הנה כועס אני עליו על שאלה זו כי בודאי עלה על דעתו שאולי אני אהי' המתיר בזה יחשדני בכך ואם הי' יודע בדעתו דבודאי לא אתיר לא הי' שואל ממני וגם מה שעלה בלבו ספק כלל בזה אני כועס עליו ולא רצייתי להשיב לו כלל. רק מיודעי אמרו לי כי אם לא אשיב כלל אולי יאמר מדשתק אודי אודי לכך נחמתי להשיבו.

והנה חס להזכיר מלעשות כן וכבר ראה מ"ש רש"י בגיטין דף ס"א גבי וקוברין מתייהם דהכונה לא ביחד, מוכח דלקברו ביחד לא מהני דרכי שלום.

וקיי"ל אין קוברין רשע אצל צדיק והרוגי ב"ד נקברין בפ"ע, ומבואר בש"ס דהי' להב"ד קברות אחרים ולא שיהיו נקברין בבית הקברות דישאל אף אם יהיו מרוחקין קצת, ומכ"ש בקברי עכו"ם, אף שלא יהיו נקברין זה אצל זה ממש, מ"מ כל דאין הבדל בין זה לזה נקרא יחד. והתורה אמרה בפ' תרומה והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים מוכח דאף אם כולו קודש אם זה מקודש מזה צריך הבדל במחיצה

ובלי הבדל לא נחשב בפ"ע רק הם כמעורבין ומכ"ש בין הקודש ובין הטומאה אשר מעמידין על קבריהם צלמים ודאי צריך מחיצה ממש ובלא מחיצה נחשבו נקברין יחד. ...דאסור להיות אויר קברות ישראל ואויר קברות עכו"ם מעורבין יחד בלי הפסק מחיצה ממש לכך ח"ו להיות כן....".

'חכם צבי': מקרקעית הגוי לשכונת קברות ישראל ודאי מותר לפנות

עד עכשיו נתבאר מקור וחומר האיסור דקברות ישראל ונכרי ביחד, ועכשיו נדון במקרה של בדיעבד האם מפנין את המת.

בשו"ת 'חכם צבי' (סי' נ) כתב "לענין שאילתא דשאלנא קדמיכון במי שנקבר בקרקעית הגוי בטעות האם יכולין להוציאו משם לקברו בקברות ישראל, דברים שאמר מר הן הן הדברים שנאמרו למשה בסיני... דכל בטעות לאו כלום הוא... ואפילו בלאו הכי מקרקעית הגוי לשכונת קברות ישראל עדיף משל אחרים לתוך שלו דשרינן [י"ד סי' שסג ס"א] אפילו ממכובד למבוזה, וזה ברור".

והובאו דבריו ע"י ראב"ד פראג בשו"ת 'נודע ביהודה' (קמא יו"ד סי' פט): "שאלה קהל שקנה קרקע לפני ס' שנה לקברות, ולפי שהמקום ההוא לא נמכר לצמיתות... ורוצים לקנות קרקע אחרת שתהיה לקנין עולם, אם מותר להן לפנות הנקברים שם ולקברם בקרקע זו שיהיה להם מנוחה לעולם. נ"ל לאסור לפנות המתים... ובתשובת חכם צבי [ב'נודע ביהודה' מהדורת מכון ירושלים ציון כאן לסי' מז, והנכון לציון לסי' נ] מתיר לפנות מקבר של כותי לקבר ישראל. התם הוי לכבודו טפי שלא יהיה נקבר כותי אצל ישראל, כמו בהרוגי ב"ד שהיה מלקטים עצמות וליכא בלבול, משא"כ הכא שלא יוקבר כותי לשם. ומ"מ נ"ל שמחויבים לעשות אחת משתים או שישתדלו להיות מקום קבוע עולמית או שיקנו קרקע אחרת כדי שמכאן ולהבא לא יקברו עוד באותה קרקע ראשונה".

והסכים עם זה ה'נודע ביהודה' שם: "...אם יש חשש שאח"כ לא יתנו רשות לפנותם וא"כ ישארו בקרקע נכרי לחרוש ולזרוע עליהם, אם הדבר כן היה דעתי נוטה להתיר ולפנותם, כמו שמותר לפנות מקברי נכרים לקברי ישראל או כדי להניחו למקום שלו. ועכ"פ מכאן והלאה כיון שיש בידם לקנות קרקע לחלוטין לא יקברו במקום הזה".

וראה עוד 'פתחי תשובה' (סי' שסג סק"א).

הבנת הרב ברייש את דברי ה'חכם צבי' תמוה

והנה כתב הגאון ר' שאול ברייש בשו"ת 'שאילת שאול' (ח"א סי' פג): "ע"ד שאלתו ששאל ממני בהיותו בביתי, שאמו ע"ה קבורה בבית עלמין בפאריז, והיינו שיש להם ליהודים חלקה אחת בתוך בית קברות גדול של גוים, ואמו קבורה בסוף החלקה,

ועכשו קברו בצד השני מעבר לאותה חלקה גוי אחד, ויוצא לפי"ז שסמוך לקברה קבור שם מעתה גוי, ובכן שאלתו אם מותר או גם מחויב לפנותה למקום אחר.

הנה החכם צבי (סי' נ) מובא בפתחי תשובה (סי' שס"ג סק"א) מתיר לפנות אם קבור בקרקע של עכו"ם, איברא כאן החלקה שהוקצה עבור יהודים א"א לומר שזה מיקרי קבור בקרקע של גוים. ומה שמעתה קבור לצידה קבר גוי, אין זה רק כהאי דאין קוברין רשע אצל צדיק המבואר בסי' שס"ב, וכתב שם בגליון מהרש"א שזה אינו אלא לכתחילה אבל אין לפנות משום זה. ומש"כ הפ"ת (בסי' שס"ג סק"א) על שם החכם צבי דמשום כבודו שלא יהא נקבר עכו"ם אצל ישראל ניתן לפנות, אינו מדקדק דהחכם צבי לא דיבר אלא בנקבר בקרקע של עכו"ם. שוב ראיתי בספר גשר החיים (פכ"ו אות ג) שמביא מחכם צבי שמותר לפנות אם קבור בין קברות עכו"ם אפילו הקבר הוא שלו, וכן אפילו קבור בקרבת קבר נכרי בסמוך לו, והוא תמוה שלא נזכר מזה בחכם צבי. וההכרח להעתיק לשונו של החכם צבי וז"ל [כאן העתיק את לשונו של ה'חכם צבי' דלעיל]..."

ולכאורה דבריו תמוהים, שהרי משמע שסובר שדין קבר ישראל אינו אלא חיוב שהקרקע יהיה של ישראל, אבל זה אינו מחייב שקבורת ישראל תהיה נפרדת משל הנכרי, אלא שבנוסף לזה ישנה עוד הלכה שמיוסדת על הדין שאין קוברים רשע אצל צדיק, אבל זו רק דין דלכתחילה. אבל בדברי הר"ן מבואר שכל הדין דקבר ישראל מיוסד על הדין שאין קוברים רשע אצל צדיק.

עוד תמוה ההבנה שלו בדברי ה'חכם צבי' (סי' נ), שמה שכתב "ואפילו בלאו הכי מקרקעית הגוי לשכונת קברות ישראל עדיף משל אחרים לתוך שלו", אין כוונת ההיתר אלא כיון שמדובר ב"קרקעית הגוי", היינו בקרקע שהבעלות בידי נכרי, אבל לא כשהבעלות בידי ישראל, אפילו באם זה בין קברי נכרים. אבל לכאורה מהמשך דברי ה'חכם צבי' שכתב "...לשכונת קברות ישראל", משמע שאין ההדגשה על קרקע שבבעלות ישראל, אלא ההדגשה היא על בית קברות ששם קוברים רק יהודים.

וכך הבין גם ראב"ד פראג את דברי ה'חכם צבי', וכפי שכתב: "ובתשובת חכם צבי מתיר לפנות מקבר של כותי לקבר ישראל. התם הוי לכבודו טפי שלא יהיה נקבר כותי אצל ישראל". וכך גם דעתו של ה'נודע ביהודה', וכפי שכתב: "...שמותר לפנות מקברי נכרים לקברי ישראל או כדי להניחו למקום שלו", הרי שמדבר על שני דברים שונים: הראשון הוא שהיהודי לא יהיה קבור ליד הנכרי, והשני שהקבר יהיה בבעלות ישראל.

גם הרב ברייש מצריך מחיצה להפסיק בין קברי ישראל לקברי הנכרים

ומה שמעניין שלמרות הבנתו בדברי ה'חכם צבי' מצריך הרב ברייש מחיצה להפסיק בין הנכרים לקברי ישראל: "ובין כה וכין כה ישתדל לבנות מחיצה בין קבר

אמו לקבר גוי, דבספר חסידים (סי' תש"ה) מבואר דמהני מחיצה בין קבר רשע לקבר צדיק, ובשו"ת אמרי יוסף (ח"ב סי' ג) האריך בזה, וע"ע בשו"ת טוב טעם ודעת להגר"ש קלוגר (ח"ג סי' רנ"ג) איך שיצא בחריפות שלא לערב קברי ישראל ועכו"ם בלי מחיצה ביניהם. ולכן מה טוב אם יעלה בידו לעשות תיקון זה".

נראה שהרב ברייש חזר בו

וראיתי שבתשובה שלאחרי זה (סי' פד) חוזר הרב ברייש לדון בשאלה זו, וכך כתב: "והנה הא דאין קוברים גוי בבית הקברות של יהודים מבואר בר"ן (גיטין ס"א) דהוי משום שאין קוברים רשע אצל צדיק. והגם שכתב בגליון מהרש"א (יו"ד סי' שס"ב) דאין לפנות רשע שקבור אצל צדיק, היינו יהודי, אבל גוי בודאי מותר, וממילא גם מצוה לפנותו אם אפשר, ושלא יצמח מזה צרות ליהודים ושלא יבוא לידי חילול השם. אבל ראיתי בשו"ת פרי השדה (ח"ג סי' כ"ט) שדעתו דגם גוי הקבור אצל קבר ישראל כיון דהוי רק כרשע אצל צדיק א"כ בדיעבד אין מחויבים לפנות את הגוי. ודבריו הם בלי ראייה, דבשלמא לפנות ישראל כיון שיש בזה איסור אין חילוק בין ישראל כשר או רשע, דגם רשע אסור לפנותו, ואפילו מונח אצל קבר צדיק, וכמו שהוכיח בגליון מהרש"א, אבל לפנות גוי שאין בזה שום איסור למה לא יפנו אוחו אם אין מי שיערער ע"ז. וכ"ז בגוי שקבור אצל ישראל, אבל להיפך יהודי שנקבר בבית הקברות של גוים בזה אפשר לדון להתיר לפנותו, דלא גרע ממה שהתירו לפנות לקבר אבותיו, דהרי ענין זה של קבר ישראל נזכר בתרגום על מגילת רות [הנ"ל בתחילת הדברים]... וא"כ בודאי מסתבר דלהביא לקבר ישראל עדיף מלהביא לקבר אבותיו. ומצאתי שכ"כ בנו"ב (ח"א סי' פ"ט) וכ"כ בתשו מהרי"א (אסאד) ([יו"ד] סי' שנ"ח) דשרי לפנות מקברות נכרים לקברות ישראל לתוך שלו ע"ש".

ולכאורה נראה שחזר כאן מדבריו בתשובה שלפני זה בפירוש דברי ה'חכם צבי', שהרי מסתמך על דברי ה'נודע ביהודה' ששם מביא ראב"ד פראג את הדברים בשם ה'חכם צבי', וגם ה'נודע ביהודה' שכתב רק "שמותר לפנות מקברי נכרים לקברי ישראל", לכאורה גם זה מבוסס על דברי ה'חכם צבי' שהביא ראב"ד פראג.

ההלכה דמותר לפנות אדם לתוך שלו מהווה מקור לחיוב הקבורה בקבר ישראל

וכדאי להעתיק את דברי מהרי"א אסאד שהביא הרב ברייש: "ואחר שכבר נקבר אף במקום מבויז מאוד, כגון בין הגוים ועל ידיהם בבית הקברות שלהם, כבר חלפה ועברה המצוה דאורייתא, אלא משום כבודו שרי לפנותו מקברות גוים לקברות ישראל, דמקרי לתוך שלו, עיין מגן אברהם (סי' תקל"ה סק"ב) [שמבואר בשו"ע שם (ס"ב): יש מתירים לפנות (כלים בחול המועד) מחצר של אחר לחצר שלו, וע"ז הביא במג"א את הירושלמי: "ששמחה לאדם שיהא דר בתוך שלו"] ומסכת שמחות (פרק יג)..."

ולכאורה יש כאן בדבריו מקור חדש לקבורת ישראל בבית הקברות של יהודים "דמקרי לתוך שלו". ולכאורה כוונתו למבואר בשו"ע (יו"ד סי' שסג ס"א): "ובתוך שלו אפילו ממכובד לבזוי מותר [לפנות את המת], שערב לאדם שיהא נח אצל אבותיו", ומכאן ראייה עד כמה חשוב למת מי הם הקבורים בשכנות אליו. ומעתה מסתבר לומר שגם ערב לאדם שיהא קבור בין בני ישראל, ועל כן אין לקבור את ישראל בבית הקברות של נכרים, ומותר אף לפנותו משם.

ואולי נימוק זה מרומז גם בדברי ה'חכם צבי' שכתב: "מקרקעית הגוי לשכנות קברות ישראל עדיף משל אחרים לתוך שלו דשרינן אפילו ממכובד למבזוי", הרי שמבסס את ההיתר לפנות מקרקעית הנכרי מקל וחומר ד"לתוך שלו דשרינן...".

ויש להאריך עוד בכל זה.



ברכת כעכין יבשים לשיטת אדה"ז

הת' מאיר שלמה וילהלם
ישיבה גדולה חב"ד - ארגנטינה

איתא בגמ' ברכות (מב, א) בדין ברכת פת הבאה בכיסנין, שכשאוכלים ממנה פחות מקביעות סעודה מברכים מזונות וברכה א' מעין ג'.

ונחלקו הראשונים מהו פת הבאה בכיסנין. דעת הרמב"ם היא שזהו פת שנילושה במי פירות, ודעת הרבינו יונה ושאר שזהו פת שיש בה מילוי.

והערוך (ערך כסן) הביא דעה שלישית, והיא דעת רב האי גאון, וז"ל: "פת הבאה בכיסנין, פירש רב האי גאון הם כעכי, והיא פת בין מתובלת ובין שאינה מתובלת, שעושים אותה כעכין יבשין וכוססין אותה בבית המשתה ושלא בבית המשתה, ומנהג בני אדם שאוכלין ממנו קמעא".

וכבר ידוע הדיון בדעת אדה"ז בזה.

דהנה המחבר בשו"ע (סי' קסח סעי' ז) הביא את ג' דעות הראשונים הנ"ל, והסיק שיש להקל כדברי כולם.

וכן אדה"ז בשו"ע ר (סי' קסח סעי' יב) הביא תחילה את דעת הרמב"ם ואת דעת הרבינו יונה, ואח"ז הביא את דעת רב האי גאון, וז"ל: "ויש מפרשים שפת הבאה בכיסנין היא פת שנילושה אפי' במים ואפילו אינה מתובלת ואינה ממולאת, אלא שעושים אותה עוגות יבשות וכוססין אותה לתיאבון ולא כדי להשביע (שקורין קיכלי"ך)".

ומסיק אדה"ז: "ולענין הלכה יש להקל בדברי סופרים כדברי כולם ובפרט בספק ברכות כו'. . . וכל בעל נפש הרוצה להחמיר על עצמו לא יאכל פחות משיעור קביעות סעודה כי אם בתוך הסעודה".

אמנם בסדר ברכה"נ (פרק ב ה"ז והלאה), אדה"ז מעתיק רק את דעת הרמב"ם ודעת הרבינו יונה, ומסיק (בהלכה ט): "ולענין הלכה, בעיסה שנילושה בחלב וכיוצא בו משאר משקין או מי פירות חוץ ממים, מן הדין יש לסמוך על סברא הראשונה, שבדברי סופרים הלך אחר המיקל, אך בעל נפש יחמיר לעצמו שלא לאכול בלא נטילת ידיים והמוציא על לחם אחר תחילה. רק בנילושה בדבש יש להקל כו'", עיי"ש.

ואילו את דעת רב האי גאון אדה"ז אינו מעתיק כלל.

וכתב הגרא"ח נאה (בדה"ש סי' מח סקי"א): "ובסידור השמיט דעה זו לגמרי, משמע שאין דעתו להקל כלל בזה".

וכבר דנו ודשו בזה רבים מרבני חב"ד, האם אכן זהו הטעם שאדה"ז השמיט את דעת רב האי גאון, או שהוא מכין שמאכלים אלו לא היו מצויים במקומו ובזמנו של אדה"ז, ולא הביא אדה"ז בסידורו אלא הלכות הנוגעות למעשה. ואכ"מ.

וראיתי להעיר, שלכאוף השער הכולל למד את דעת אדה"ז בהיפוך מהגרא"ח נאה.

דחנה בספר דרך החיים (להגאון בעל החוות דעת) דיני ברכת בומ"מ דין ג כתב: "פת שאין דרך העולם לקבוע עליו סעודה ולא לאכול ממנו שיעור שביעה נקרא פת הבאה בכיסנין, כמו לעקי"ף שנילוש ברוב דבש ומיעוט מים, או עיזה שנילושה במי פירות או בביצים, או פת שנילוש במים וממולא בפירות כמו שעושין בפורים, או קיכלי"ף יבשים אף שנילושו במים, מברך בורא מיני מזונות".

והשער הכולל בספרו נתיב החיים, והוא דינים מלוקטים משו"ע אדה"ז על סדר הדרך החיים, הנה על ב' הדוגמאות הראשונות (שהם דעות הרמב"ם והרבינו יונה) הוא מביא את דברי אדה"ז בסידורו בפרק ב ה"ט שהובא לעיל.

ולגבי הדוגמא של כעכין יבשים, שכנ"ל אדה"ז אינו מעתיק דוגמא זאת בסידורו, מביא השער הכולל את דברי אדה"ז בשולחנו, וז"ל: "ואדמו"ר בשו"ע סי' קסח סעי' יב כתב שבעל נפש הרוצה להחמיר על עצמו לא יאכל כי אם בתוך הסעודה".

ואם אדה"ז חזר בו בסידורו מדין זה, כפי שכתב הגרא"ח נאה, לא היה לו להביא את דברי אדה"ז בשולחנו שאינם למסקנה.

וא"כ צ"ל שהשער הכולל למד שלמרות השמטת אדה"ז דין זה בסידורו מ"מ הוא חזר בו, והלכה נשארה כפי שכתב בשולחנו, שגם כעכין יבשים הם בכלל פת הבאה בכיסנין.

ויש להוסיף, שלכאורה "מחלוקת" זו בין הגרא"ח נאה להשער הכולל תלויה בכללות שיטתם אודות היחס שבין השו"ע לסידור.

דחנה כתב השער הכולל בתחילת ספרו (פ"א סק"א): "המנהגים והדינים אשר הנהיג אדמו"ר בהסדור, הכריע כמה דברים נגד השו"ע שלו. . והנה יגעתי ומצאתי בכל פרט ופרט להבין דבריו הק', ומקורם ומצאתי שזה דלא כיש טועים לומר שבעת שחבר הסדור חזר מדבריו שבשו"ע, רק ע"ד ששמעתי מפי הרה"ג החסיד המפורסם ר' הלל פאריטשער זי"ע, אשר פעם אחד שאלו את אדמו"ר הזקן איך יש לנהוג בדבר שהמקובלים מחולקים עם הפוסקים והשיב אדמו"ר מסתמא יש לנהוג כהמקובלים, ושאלו אותו הלא הוא בעצמו בשו"ע שלו סימן כ"ה סעיף כ"ח כתב שיש לילך אחר הפוסקים, והשיב כן כותבים הפוסקים ובשו"ע נמשך אחר הפוסקים, אבל המקובלים כותבים לילך אחר המקובלים נגד הפוסקים, ע"כ שמעתי.

וזהו טעמו שחבר אדמו"ר מהדורא תנינא על השו"ע להכריע כהמקובלים, ואת הסדור חיבר ג"כ ע"ז הדרך. העולה מזה שאין לתמוה על הסתירות שמן הסדור להשו"ע, ואלו ואלו דא"ח."

אך הגרא"ח נאה, בהקדמתו לספרו פסקי הסידור, מוכיח שלא כהשער הכולל.

להלן חלק מדבריו הנוגעים לעניינינו: "והנני להעיר על דבריו, במש"כ ליישב הסתירות לפי שהסידור חיבר ע"ד הקבלה והכריע כהמקובלים נגד השו"ע ששם הכריע כהפוסקים, הנה אמנם אמת נכון הדבר שבהסידור הכריע כהמקובלים, אבל לא כל הסתירות בין הסידור להשו"ע הם ענינים השייכים לקבלה, וברכות הנהנין יוכיחו.

במש"כ דלא כיש טועים לומר שבעת שחיבר הסידור חזר מדבריו שבשו"ע, הנה אין זה טעות כלל, שהרי ההכרעה כהמקובלים היא ג"כ חזרה כללית נגד ההכרעה כהפוסקים שבשו"ע, ובפרט בכמה הלכות שאינם מבוארים בקבלה מוכרח לומר שחזר בו, ואין זה נוגע לכבוד קדושתו של אדמו"ר ז"ל אפי' כמלא נימא, כי הרי הש"ס מלא מזה שתנאים ואמוראים חזרו בהם, וזיל קרי בי רב הוא, וגם אדמו"ר ז"ל בשו"ע הכריע כפוסק א' ואח"כ נראה לו יותר דברי הפוסק השני".

וממשיך הגרא"ח נאה להוכיח שאדה"ז אכן חזר בו בסידורו מהרבה דברים שכתב בשולחנו: "ובדברי נחמי' או"ח סי' כ"א ז"ל. . ידוע שבשו"ע נדחק הרבה שלא לרדות כל דברי האחרונים ז"ל, בפרט דברי המגן אברהם, משא"כ בסוף ימיו שהוסיף חכמה העמיד על דעתו לחלוק עליהם אפי' להקל בכל מה שלא נראה ליה (וכידוע שבפירוש שמעו ממנו ז"ל שחזר בו במה שנתן נאמנות להמגן אברהם יותר מדאי), בפרט בדבר שהמציאו מדעת עצמם ואין זכר למו בדברי הראשונים ז"ל, עכ"ל.

ואדמו"ר הצ"צ נ"ע בחו"מ סי' י"ח אות ד' כן וז"ל, אבל לפי ששמעתי ממנו

בעצמו שיש כמה דברים שחוזר בו ממש"ש, מפני שנסמך אז יותר מדאי על המ"א, ע"כ הרשות נתונה לחקור בד"ן זה עכ"ל.

...הנה דברים אלו עולים בד בבד עם מש"כ הדברי נחמי' הנ"ל. וע"כ באמת מוצאים אנו שבהל' נט"י פסק במקומות אחדים נגד מה שפסק בהלכות שבת כהמ"א, ובהל' נט"י שחבר באחרונה חזר בו, וכמ"ש בדברי נחמי' תשובה הנ"ל מזה.

ואחרי הדברים והאמת האלה אין שום פליאה על הסתירות בין השו"ע שחבר אותו בהיותו בן עשרים להסידור שחברו לעת זקנתו (נדפס בפעם א' בשנת תקס"ג בהיותו בן נ"ח).

הרי שהגרא"ח נאה לומד שכשיש שינויים בין השו"ע לסידור – הרי זה מכיון שאדה"ז חזר בו בסידור, וע"ז נסוב כל ספרו פסקי הסידור, להראות השינויים שיש בין הפסקים שבשו"ע לפסקים שבסידור ולבארם. וכן בספרו קצות השולחן מביא הרבה אודות כל מיני הלכות, שאדה"ז חזר בזה בסידורו ממה שכתב בשולחנו.

אך השער הכולל לומד שאדה"ז לא חזר בו בסידורו כלל, אלא שבסידורו הכריע כהמקובלים.

וא"כ אולי יש לומר בעניינינו, שהגרא"ח נאה לשיטתיה ס"ל שההשמטות שאדה"ז השמיט בסידורו הוא מכיון שחזר בו ממש"כ בשולחנו. ואכן אנו מוצאים עוד כמה פעמים בקצה"ש שהגרא"ח נאה מדייק שגם ההשמטות שאדה"ז השמיט בסידורו הם מכיון שהוא חזר בו.

אך השער הכולל שלומד שבאופן כללי אדה"ז לא חזר בו, א"כ גם ההשמטות שאדה"ז השמיט אינם מורות שהוא חזר בו (ומה שהשמיט, אולי כי אין זה מצוי בימינו או מטעם אחר), ולכן ההלכה נשארת למסקנה כפי שפסק בשו"ע.

וצריך חיפוש וביור בדברי השער הכולל בספרו, אם מצאנו שהוא מתייחס להשמטות נוספות שאדה"ז השמיט בסידורו.



מנהג חב"ד בהנחת תפילין לאבל

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב ק"ק בית מנחם מענדל - פלאטבוש

ג' הוראות בהנחת תפילין לאבל

כתב בשוע"ר (סי' לח ס"ה) "אבל ביום ראשון של אבילות דהיינו ביום הקבורה

אסור להניח תפילין מפני שהתפילין נקראין פאר שנאמר פארך חבוש עליך ואבל מעולל בעפר קרנו ואין נאה לתת פאר תחת אפר אבל ביום הב' חייב בתפילין שעיקר המרירות אינו אלא יום אחד שנאמר ואחריתה כיום מר...", ומקורו בשולחן ערוך (או"ח סי' לח ס"ה, יו"ד סי' שפח ס"א).

מ"מ מנהג חב"ד הוא שהאבל מניח תפילין גם ביום ראשון של אבילות, וישנו רשימה מדברי הרבי בזה (בעת ניחום אבלים אצל משפחת גורדון, כט תמוז תשי"ז, בתורת מנחם ח"כ ע' 202) "ישנו פסק דין בתורה שהלכה כדברי המיקל באבל (עירובין מו א) ובהתאם לכך נוהגים להקל בעניני אבילות, ועד כדי כך שגם בנוגע להנחת תפילין שאיתא בשולחן ערוך שאבל ביום ראשון אסור להניח תפילין, מנהגנו שמניחים תפילין גם ביום הראשון בלא ברכה.

"כשבקרתי אצל האדמו"ר מסאטמער לניחום אבלים אמרתי שמנהגנו להניח תפילין גם ביום הראשון, ותמה על זה כיון שמפורש בשו"ע להיפך, ולהעיר שגם במעבר יבק (מאמר שפת אמת פרק לד) מובא שיש "שאינן מונעים עצמם מתפילין לא ביום א' של אבילות וגם לא בתשעה באב".

"הנהגה זו - להקל בעניני אבילות - ראיתי אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר בשנת האבילות על הסתלקות אמו הרבנית הצדקנית, והחידוש הוא שאף שהי' בן יחיד וכל הענינים היו מוטלים עליו בלבד, מכל מקום היתה הנהגתו לקולא".

ובתורת מנחם (תשמ"ח ח"ב ע' 585) יש רשימה מניחום אבלים אצל הרבי על פטירת הרבנית זצ"ל, הרב גינזבורג שי' שאל את הרבי דמהלשון פארך חבוש עליך - שממנו למדים שאבל אסור בתפילין ביום הראשון - שייך לכאורה לתפילין של ראש ולא לתפילין של יד, וענה לו הרבי "בנוגע להלכה אין האבל ביום ראשון מניח תפילין כלל ואין חילוק בין תפילין של ראש לתפילין של יד (ובפרט להדעה שתש"י ותש"ר הם מצוה אחת), ולאידך בנוגע למעשה בפועל - מעשה רב - ידוע שמניחים תפילין גם ביום ראשון, ואפילו תפילין דרבינו תם".

ומהו המעשה רב שממנו נלמד שמנהג חב"ד להניח תפילין גם ביום ראשון לאבילות?

והנה ברשימת היומן (ע' תיא) הביא אודות הנהגת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בעת פטירת אמו הרבנית הצדקנית מרת שטערנא שרה (נפטרה ביום שבת קודש י"ג שבט תש"ב ונקבורה היתה ביום ב' טו בשבט) "כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א הי' אז בטשיקאגא נמסר מהפטירה ע"י הטליפון ביום ש"ק, אבל אחרי הישוב שם לא

1) ומסיים "ויש להוסיף שכיון שהקולא בעניני אבילות היא על פי פסק דין התורה הרי זה קולא לא רק בנוגע להנהגת האבלים בעולם דלמטה אלא הקולא היא גם בנוגע לנשמת הנפטר למעלה להקל בדינו".

הגידו לו אלא במוצאי ש"ק, הרבנים שם החליטו כי בכל זאת יקבל אנשים ליחידות במוצאי ש"ק כן ביום א' וכן ה', כ"ק אדמו"ר שליט"א בא לנו יארק ביום ב' בבוקר, בגזירת הרבנים לא ה' כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א מהמלוים לבית החיים כי מפני שהתקרה, אסורה עליו היציאה מביתו החוצה... ביום א' וב' הניח תפילין בלא ברכה - כן שמעתי מהרב שמואל לעוויטין...", ונ"ל שהנהגת כ"ק אדמו"ר מהריי"ץ הוא המעשה רב שהזכיר הרבי כמקור לזה שמנהג חב"ד הוא להניח תפילין גם ביום ראשון של אבילות.

ובספר חקרי מנהגים (הוצ' תשנ"ט, ח"א ע רסה ואילך) כתב דמה שאמר הרבי שמעשה רב שהאבל יום ראשון מניח תפילין, אין כוונתו להנהגת כ"ק אדמו"ר מהריי"ץ, שכן קבורתה של הרבנית שטערנא שרה היתה ביום ב' ט"ו בשבט אחר הצהריים, ואם כן לא חל דין אבילות על בנה כ"ק אדמו"ר מהורי"צ עד אז, ומה שהניח תפילין ביום א' זהו בגלל שגם דין אנינות לא חל עליו אז, מכיון שהטיפול בקבורתה נמסר להחברא קדישא בניו יארק, ומסיק שהמעשה רב הוא מנהג צדיקים וחסידים.

ותמוה, הנהגת החסידים מוקשה היא איך יתכן שמדינא האבל אסור בתפילין ומ"מ החסידים מניחים תפילין, ואם נימא שכך היה הנהגת רבותינו נשיאנו נחא, כי נשמור לעשות ככל אשר יורנו רבותינו, ואין לך הוראה יותר ממעשה רב, אבל לתרץ שכן הוא מנהג חסידים, ערבך ערבא בעי, הרי הא גופא קשיא איך נוהגין נגד הדין.

ואין לומר שכוונתו למעשה רב מצדיקים ואדמורי"ם, דלא שמענו מצדיקים ואדמורי"ם שיניחו תפילין ביום ראשון של אבילות, אדרבה מצינו להגאון בעל מנח"א (ח"ב ס"ד) שטרח ליישב מנהג צדיקים ואדמורי"ם שהניחו תפילין ביום הקבורה שאינו יום המיתה שהוא מיוסד על שיטת מהריט"ץ (הובא בבאר הטיב או"ח סי' לח, וכ"פ בשו"ת באר יצחק (להגאון הר"ר יצחק אלחנן, סי' לב)), אבל מדברי הרבי יוצא שיש להניח תפילין אפי' אם יום הקבורה הוא גם יום המיתה, וחידוש זה לא שמענו ולא ראינו אצל אף אחד מהצדיקים והאדמורי"ם, ולכן תמה הרבי מסטמער ע"ז דאם היה ידוע לו שכן הנהגת אדמורי"ם החסידות לא היה תמה דווקא על הנהגת חב"ד.

דין בתפילין או דין באבילות

ב. ונ"ל ובהקדים, דהנה איסור הנחת תפילין לאבל הובא כמה פעמים בש"ס, דאיתא בגמ' ברכות (יא א, ובגמ' סוכה (כה א, ב) ובגמ' כתובות (ו ב)) "א"ר אבא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהם פאר שנאמר פארך חבוש עליך", ופרש"י בברכות (ד"ה אלמה) "אע"פ שטרוד בצערו חייב בכל המצות חוץ מן התפילין שנאמר בהם פאר ליחזקאל פארך חבוש עליך וגו' וכיון דבעו פאר ואבל מתגולל בצערו בעפר אין זה פאר".

ובגמ' מו"ק (טו א) איתא "אבל אסור להניח תפילין מדקאמר ליה רחמנא ליחזקאל

פארך חבוש עליך מכלל דכ"ע אסור, ואיתא (שם כא א) "אבל ב' ימים הראשונים אסור להניח תפילין, משני ושני בכלל מותר להניח תפילין... דכתיב ואחריתה כיום מר", ופרש"י (ד"ה ר"י) "דעיקר אבילות אינו אלא יום אחד".

והנה מלשון הגמ' בברכות "אבל חייב בכל המצות... חוץ מן התפילין" משמע שאינו אלא פטור מתפילין, גם משמע שזהו דין בהלכות תפילין, וכמפורש ברש"י בכתובות (ד"ה שנאמר) "ואבל מעולל בעפר קרנו וראשו ואין זה פאר לתפילין", דכמו שהתפילין צריכין גוף נקי ה"נ צריך נפש נקיה בלי שום נדנוד עצב, וי"ל דמש"כ רש"י בברכות "ואבל מתגולל בצערו בעפר" היינו מצב נפשי שמרגיש אבילות ועצבות וזה אינו פאר לתפילין.

אבל בגמ' מו"ק מפורש דאבל אסור בתפילין, גם משמע שהוא דין בהלכות אבילות, שהרי נלמד מהא דקאמר ליה רחמנא ליחזקאל פארך חבוש עליך מכלל דכ"ע אסור, וא"כ הוה כשאר דיני אבילות שנלמד מיחזקאל, וכ"מ ברש"י בסוכה (כה א ד"ה שנאמר) "ואבל לאו בר פאר הוא וכשמתפאר מראה בעצמו שאינו אבל".

וי"ל שב' החילוקים בין הסוגיות תלויים זב"ז, דאם האבל אינו מניח תפילין משום דין בהלכות תפילין לכתחילה לא יניח תפילין כי אינו פאר לתפילין שהאבל יניח תפילין, אבל דיעבד שהניח תפילין לא קעבר על אסור, די"ל שהמניח תפילין בגוף שאינו נקי הוה עבריין אבל המניח תפילין בנפש שאינו נקי מעצבות ואבילות אינו עבריין, אבל אם האבל אינו מניח תפילין מדין אבילות הו"ל ככל שאר דיני אבילות, שחייב להתנהג בכל תכסיסי אבילות, ואם אינו מתנהג באבילות הוה עבריין.

ולפי"ז היה אפ"ל שהמנהג שהובא במעבר יבק שאינן מונעים עצמם מתפילין ביום א' של אבילות, הוא משום דפסקו כגמ' ברכות כו' שהאבל פטור מתפילין אבל אינו אסור בתפילין, והשו"ע פסק כגמ' מו"ק שהאבל אסור בתפילין.

אבל לכ' קשה לומר כן שהרי כתב בריטב"א (בסוכה כה ב ד"ה את) "הא כ"ע פטירי, והתם במו"ק אמרינן הא כו"ע אסירי וכולה חדא היא, אלא דרב לא אמר אלא פטורא וכיון דפטור אסור הוא בהן משום קדושתן", והרי כל הראשונים כתבו בסתמא שהאבל אסור בתפילין³.

(2) וגם מרש"י משמע שאסור בתפילין דבגמ' סוכה איתא שפטור מתפילין ומ"מ כתב רש"י (ע"א) שהוא מדין אבילות, ואם הוא מדין אבילות מסתבר שהוא אסור.

(3) אכן בתוס' (שם בברכות ד"ה שנאמר) כתב "פרש"י ואבל מעולל בעפר קרנו ואין נאה לתת פאר תחת אפר, וא"ת ולמה לי האי טעמא תיפוק ליה מדאמר ליחזקאל פארך חבוש עליך מכלל דלכולי עלמא אסור, ותירץ השר מקוצי דצריך טעמא של רש"י כי היכי דלא נילף שאר מצות מתפילין מקל וחומר, א"נ צריך טעמא דרש"י לחייבו בתפילין לאחר יום ראשון דלא שייך מעולל בעפר קרנו אלא ביום ראשון דוקא".

ומשמע דלפי השר מקוצי אין סתירה בין הסוגיות דזה פותח וזה נועל, בגמ' מו"ק למדין מיחזקאל

פטור משום שאינו פאר לתפילין או משום הסיח הדעת בתפילין

ג. ונ"ל דהנה הלבוש (סי' לח ס"ה) כתב "אבל ביום ראשון שארעו האבילות אסור להניח תפילין משום דטריד לבו במרירות אבלותיו דכתיב (עמוס ח יד) ואחריתה כיום מר, וכיון שטורד כל כך ודאי יסיח דעתו מהם"⁴.

והקשה עליו הפרמ"ג (סי' לח במשבצות ס"ק ג) "והלבוש כתב הטעם דביום א' מר ויסיח דעתו מהם, ואיני יודע דלא במו"ק ולא בברכות נאמר זה, ולפי דבריו ביום א' חול המועד אין מניח תפילין דמצטער ומסיח דעת... וללבוש פטור אבל מותר".

כוונתו (א) שבגמ' לא משמע שאסור בתפילין משום שיסיח דעת מהתפילין. (ב) פסק במ"א (באו"ח סי' תקמ"ח ס"ק ה) דבחול המועד מניח תפילין גם ביום ראשון לאבילותו כיון שאין אבילות במועד, אבל ללבוש יצא שאסור בתפילין גם בחול המועד שהרי ס"ס יסיח דעתו מהתפילין. (ג) הקשה על הלבוש דלכ' הסיח הדעת פוטרו מתפילין אבל אינו אוסרו מתפילין והאבל הרי אסור בתפילין, ש"מ שאין האיסור משום הסיח הדעת (ראה פרמ"ג בסי' לח א"א ס"ק א).

ולתרץ קושי' הג', צ"ל דלפי הלבוש הסיח הדעת אוסרו מלהניח תפילין, מ"מ יצא לן חידוש דבר, והוא דלפי דעת הפרמ"ג בסברת הלבוש – שאבל אסור בתפילין משום הסיח הדעת – הרי אינו אלא פטור מתפילין וכפשטות הלשון בגמ' ברכות כו' ולכן מותר להניח תפילין ביום ראשון לאבלו.

עוד ראי' יש להביא שהאבל מותר בתפילין, ובהקדים דצ"ע דעת הלבוש, דהנה איתא בגמ' (סוכה כה ב) "א"ר אבא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל מצות האמורות בתורה חוץ מתפילין שהרי נאמר בהן פאר מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל פארך חבוש עליך וגו' את הוא דמחייבת אבל כ"ע פטירי, וה"מ ביום ראשון דכתיב ואחריתה כיום מר, ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב אבל חייב בסוכה, פשיטא מהו דתימא הואיל וא"ר אבא בר זבדא אמר רב מצטער פטור מן הסוכה האי נמי מצטער, הוא קמשמע לן ה"מ צערא דממילא אבל הכא איהו דקא מצטער נפשיה איבעי ליה ליתובי דעתיה".

ובשו"ע (יו"ד סי' שפח ס"ב) פסק "מבעי ליה לאבל ליתובי דעתיה לכווני לביה לתפילין שלא יסיח דעתו מהם אבל בשעת הספד ובכי לא מנח להו", וכ"פ הלבוש (שם), וכתב הגר"א שמקורו הוא גמ' זו.

ולכ' גמ' זו הוה ראי' מפורשת לפרמ"ג, שהרי אי נימא דיום א' דאבילות אסור בתפילין משום אבילות או משום שאינו פאר לתפילין, ניחא דביום א' אסור בתפילין

שאבל אסור בתפילין ומגמ' ברכות למדין שזהו רק לענין תפילין – דאין נאה לתת פאר תחת אפר – אבל חייב בשאר מצוות, וגם לא"נ דתוס' משמע שאין מחלוקת בין הסוגיות.

(4) ראה מה"ש לבוש ביו"ד (סי' שפח ס"א) ולכ' הוא דלא כמש"כ כאן.

לגמרי, ומיום ב' ואילך תלוי בהסיח דעתו, ולכן בשעת הספד לא מנח תפילין כי אינו יכול ליישב דעתו, ואחר ההספד חייב ליישב דעתו ולהניח תפילין, אבל לפי הלבוש קשיא מאי שנא יום א' מיום הב', כיון דבשניהם אינו מניח תפילין אם יסיח הדעת, הרי כמו ביום הב' שלא בשעת הספד יכול ליישב דעתו ה"נ יעשה ביום הא'.

וי"ל דלפי הלבוש ירדה תורה לסוף דעתו של אדם שביום הא' לא יוכל ליישב דעתו, ומיום ב' ואילך תלוי אם הוא בשעת הספד או לא, גם י"ל דהנה פרש"י (ד"ה מדאמר) שהלימוד מיחזקאל הוא "דקאמר ליה רחמנא הנני לוקח ממך את מחמד עיניך במגפה...לא תתאבל עליה, פארך חבוש על ראשך, שלא כדרך שאר אבלים, לפי שאני עושה אותך אות ומופת לישראל שכך עתידין למות מתינה ואין איש מתאבל עליהם", ולפי הלבוש הפירוש הוא דכיון שהתורה על הרוב תדבר, ורוב בנ"א אינם יכולים ליישב דעתם ביום א' של אבילות לכן אינם מניחים תפילין, והקב"ה צוה ליחזקאל שמ"מ הוא יניח תפילין באבלו, אבל אה"נ שיש מיעוט בנ"א שיכולים ליישב דעתם גם ביום הא' של אבילות ולכן מניחים תפילין, ולפי"ז שפיר י"ל הלשון שהאבל פטור מתפילין כי היסוד להאיסור הוא שאינו יכול ליישב דעתו, אבל אם יכול ליישב דעתו חייב בתפילין.

ונ"ל להביא רא' לשיטת הלבוש, כתב הרמב"ם בהל' תפילין (פ"ד הי"ג) "מצטער ומי שאין דעתו מיושבת ונכונה עליו פטור מן התפילין שהמניח תפילין אסור לו להסיח דעתו מהן", וכ"כ בשו"ע (או"ח סי' לח ס"ט), וכתב הגר"א שמקורו מירושלמי (ברכות פ"ב ה"ג) שרבי יוחנן לא הניח תפילין של ראש מפני הצנה.

ובפרמ"ג (א"א יב) העיר שהטור העתיק לשון הרמב"ם ככה "מצטער שאין דעתו מיושבת עליו", משמע דמצטער ואינו יכול ליישב דעתו היינו הך (וברמב"ם פרנקל הביא מכתב"י ומדפוס ראשון שגרסו כמו הטור), אבל לפי הב"י מצטער ומסיח דעת הוא שני דינים נפרדים, א"כ י"ל דמצטער דינו כמו המצטער בסוכה דלא אמרינן שחייב ליישב דעתו, אבל מי שאין דעתו מיושבת עליו חייב ליישב דעתו אם היכולת בידו.

ובשו"ע ר (סי' לח ס"ח) כתב ע"ד גירסת הטור "המצטער, אפילו מצטער מפני הצניה, וכן כל מי שאין דעתו מיושבת ונכונה עליו ואי אפשר לו ליישב דעתו, פטור מן התפילין מפני שאסור להסיח דעתו מן התפילין, אבל אם אפשר לו ליישב דעתו חייב ליישב דעתו ולהניחן שהרי אבל חייב מיום ב' ואילך אע"פ שמצטער ואין דעתו מיושבת מפני שיש לו ליישב דעתו ושלא להצטער", ומשמע שגם מצטער מפני הצניה יש לו ליישב דעתו ולהתחייב בתפילין.⁵

5 גם במשמרת שלום (סי' ז ס"ק ב) העלה סברה כזו אלא שכתב שזהו דוחק, אבל החסד לאברהם כתבו בפשיטות ושכן נהגו.

וצ"ע הרי בגמ' מפורש דבסוכה בצערא דממילא - כמו גשם או צינה - ה"ה פטור מסוכה, וא"צ ליישב דעתו, ולמה בתפילין אם מצטער בצערא דממילא - כמו הצינה - צריך ליישב דעתו? ואחי הר"ר יחאל מיכל ש' תירץ דלא מצינו בכל התורה כולה שהמצטער פטור ממצות אלא בסוכה ד"לא חייבה תורה לישב בסוכה אלא כדרך שאדם דר בביתו כל השנה לפיכך מי שהוא מצטער בישיבת הסוכה וכשיצא ממנה ינצל מן הצער פטור מן הסוכה" (שוע"ר סי' תרמ"ס^ה), וה"נ בתפילין כיון שאסור להסיח דעת בתפילין והמצטער מסיח דעתו מהתפילין ה"ה פטור מתפילין, אבל אם יכול ליישב דעתו צריך ליישבו דעתו ולהתחייב בתפילין, (מש"כ בסוכה שצ"ל תשבו כעין תדורו, לא מהני שמיישב דעתו לשבת בסוכה גם בגשם ובצינה דס"ס אינו בכעין תדורו)⁶.

ומעתה י"ל שמקור שיטת הלבוש הוא פרש"י בברכות שכתב "אבל מתגולל בצערו", שצער האבל פטור מתפילין, והרי הוכחנו לעיל שהפטור דמצטער בתפילין הוא משום הסיח הדעת, אבל אדה"ז (בסי' לח ס"ה) כתב "אבל ביום ראשון של אבילות דהיינו ביום הקבורה אסור להניח תפילין מפני שהתפילין נקראין פאר שנאמר פארך חבוש עליך ואבל מעולל בעפר קרנו ואין נאה לתת פאר תחת אפר", השמיט הא דמתגולל בצערו, והוא כדברי התוס' בברכות (לפי רש"י, וכרש"י בכתובות) שהאבל אינו אסור בתפילין משום הסיח הדעת אלא משום ש"אין זה פאר לתפילין".

היינו דלפי הלבוש הפטור מתפילין הוא משום הגברא שיסיח דעתו מתפילין, ולפי אדה"ז הוא דין בחפצא של התפילין דלא נאה ולא יאה לתפילין שיהיו מונחים על ראש האבל.

והנה בהגהות החסד לאברהם על הלבוש (בסי' לח, להגאון רבי אברהם אזולאי זקנו של החיד"א אשר הועתק מכתב ידו על גליוני הלבוש ונדפס בהוצ' זכרון אהרן תש"ס) כתב "וכתב הריק"ש זלה"ה, ונ"ל דהשתא דלא מניחין תפילין כי אם בשעת תפלה, שפיר מצי לכווני דעתיהו כשעה קלה, ואין לפרוק מעליהם עול מלכות שמים, וכן נהגו".

ומשמע שקאי על יום ראשון דאבילות, והיינו שקאי על הלבוש שאבל אינו מניח

6 והנה משוע"ר משמע דמי שמצטער משום אבילות מיום השני והלאה ואינו יכול ליישב דעתו פטור מתפילין שהרי כתב (בסי' תרמ"ס^ג) "אבל חייב בסוכה אפילו ביום ראשון ואע"פ שצער הוא לו לישב בסוכה שהאבל חפץ להיות מתבודד להיות טרוד בצערו ובאבלו אע"כ חייב לישב בסוכה ולהסיר האבילות מלבו בענין שלא יהיה לו צער כלל בישיבה בסוכה אבל אם אינו יכול להסיר האבילות מלבו כגון שהמת חביב לו מאוד ויש לו צער בסוכה שאינו יכול להיות טרוד שם באבילות כמו בביתו שישב שם בדד פטור מן הסוכה", והנה האבל חייב בסוכה כי יכול ליישב דעתו ומ"מ אם בפועל אינו יכול ליישב דעתו פטור מסוכה ה"נ בתפילין מיום השני והלאה, שצריך ליישב דעתו אבל אם ס"ס לא הצליח ליישב דעתו פטור מתפילין, וכ"מ בשוע"ר (יו"ד סי' שפח ס"ב) דבשעת בכי פטור מתפילין אפי' מיום ב' והלאה (וכמש"כ בפנים).

תפילין משום הסיח הדעת, ועל זה קאמר דיש לחדש דזהו רק בזמנם שהלכו לפי מ"ד שמצות תפילין הוא כל היום, וא"א לומר שהאבל יסיר צערו וליישב דעתו כל יום ראשון לאבילותו, אבל לדידן שנהיגין כמ"ד שמצות תפילין הוא רגע אחד ביום (שוע"ר סי' לו ס"ב), הרי יכול לדחוק צערו ולישב דעתו לרגע ולהניח תפילין, ואולי גם לפי השיטות שהאבל אינו מניח תפילין משום שאינו פאר לתפילין הרי לדידן שנהיגין כמ"ד שמצות תפילין הוא רגע אחד ביום, יכול לדחוק אבילותו לרגע ולהניח תפילין.⁸

נמצא, דלפי הלבוש אבל אינו מניח תפילין משום הסיח הדעת, ולפי החסד לאברהם בזמננו שאין מניחין תפילין אלא בשעת התפלה יכול האבל שלא להסיח דעת בשעת התפלה ולהניח תפילין, והעיד החסד לאברהם שאכן כן נהגו, וי"ל שזהו המקור למה שכתב המעבר יבק שיש שאינן מונעים עצמם מתפילין ביום א' של אבלות.¹⁰

(המשך יבוא).



(7) ולדוג' רבי יהודה ברבי אילעי שהיה שותה ד' כוסות ואח"כ היה צריך לחגור צעדיו עד עצרת" (נדרים מט ב) וכ"פ בשוע"ר (תעב סכ"א).

(8) דיל"ע בהא דאחריתה כיום מר האם הוא סיבה או סימן לאסור התפילין, דבגמ' (מו"ק כא א) פליגי ר"י ור"א אם האיסור הוא יום אחד או שני ימים, ובטעם הדבר איתא "מאי טעמא דר"א דכתיב ויתמו ימי בכי אבל משה...מ"ט דר' יהושע דכתיב ואחריתה כיום מר", ולכ' משמע דכמו לר"א נלמד מהכתוב ימי בכי שלענין תפילין נמשך האבילות לב' ימים ה"נ לר"י נלמד מכיום מר שלענין תפילין נמשך האבילות רק חד יומא, אבל י"ל שר"י ס"ל שהאיסור אינו משום האבילות אלא משום המרידות, והרי לכו"ע עיקר מרידא "חד יומא הוא", ולר"א האיסור הוא משום אבילות, ועיקר האבילות הוא ב' ימים, א"כ לר"י (שהלכה כוותיה) אם יכול לדחות המרידות מותר להניח תפילין, אלא שבזמננו הלכו כמ"ד שחייב תפילין הוא כל היום וא"א לדחות לגמרי מרידות יום ראשון, ובזמננו הולכים כמ"ד שחייב תפילין הוא ברגע, ולחד רגע יכול לדחות המרידות, (ראה בספר חיים וברכה למשמרת שלום (ע' תנח)).

אבל מלשון החסד לאברהם משמע שס"ל דרק אם נימא שהאבל אינו מניח תפילין משום הסיח הדעת שאינו יכול "לכווני דעתיהו" יש להקל לאבל להניח תפילין.

(9) בספר דברי סופרים (סי' שפח) כתב שאם האבל אינו מניח תפילין משום אבילות י"ל שהלכה כדברי המקיל באבל, אבל אם האבל אינו מניח תפילין מדין תפילין אין להקל, וג"ל דאדרבה כיון שהנחת תפילין הוא מה"ת, ובפשטות האיסור של תפילין לאבל הוא דרבנן (ויש כח ביד חכמים בשב ואל תעשה, ולכן גם בשמועה קרובה אינו מניח תפילין, דלקמן בפנים), א"כ בספק של תורה יש להחמיר ולהניח תפילין, ועוד הרי לפי מש"כ בפנים לפי החסד לאברהם אין כאן ספק כלל, כי לדידן שמניחים תפילין רק כרגע חייב בתפילין.

(10) ומוזבן הדבר למה ציין הרבי למעבר יבק ולא לרש"י, כי מדיוק מרש"י לא נעשה מעשה נגד פסק השו"ע, אבל עכשיו דחזינן דהמעבר יבק הביא שיש נוהגים הכי יש להביא לזה סמוכין מרש"י, גם לא הביא מה שכתב החסד לאברהם כי לא היה בדפוס עד לאחרונה.

דיון על סי' ח בספר 'פסקי הרב' על הל' מילה

הרב מנחם מענדל צירקינד

בספר פסקי הרב על הלכות מילה (סי' ח) הביא דיון ב"ילד שנימול ואינו נראה מהול, באיזה מקרה אפשר לסמוך על בדיקת הקישוי". ובתחילת דבריו הביא מה שכתב המחבר והרמ"א בסי' רסד (ס"ו), וז"ל השו"ע "קטן שבשרו רך ומדלדל, או שהוא בעל בשר הרבה עד שנראה כאלו אינו מהול, רואים אם בעת שמתקשה נראה מהול, אין צריך למול פעם שנית, ומכל מקום משום מראית העין צריך לתקן רבוי הבשר שמכאן ומכאן. ואם אינו נראה נמול בעת הקשוי, צריך לחתך כל הבשר המדלדל, עד שיהיה נראה כנמול בשעת קשוי. הגה: ואין צריך שיהא נראה בעת קשוי רב העטרה, הואיל ונמול פעם אחת כהגן, אפילו אינו נראה רק מעוט העטרה שנמול סגי ואין צריך למולו שנית...".

וממשיך שם בפסקי הרב, "והנה כל זה הוא כשנימול תחלה כהלכתו אלא שבשרו מדולדל או מסורבל, אך מעתה יש לנו לדון במילה רגילה שנעשתה שלא כראוי, באופן שנראה מהול רק בשעת קישוי, האם זו מילה כשרה.

וראה בית יוסף (שם ד"ה יש ציצין המעכבין כו') שהביא דברי חכם אחד מספרד שבדיקת הקישוי נאמרה רק לענין מי שמסורבל בבשר או שבשרו מדולדל, אך לשאר הנימולים לא מהני בדיקת הקישוי וצריך שיהיה נראה מהול גם שלא בשעת קישוי.

והש"ך שם (ס"ק יב) הקשה עליו מדברי הירושלמי (שבת פ"ט ה"ו): "ר' טבי בשם רבי שמואל אומר בודקים אותו בשעה שמתקשה". ומשמע שגם מי שנימול שלא כהלכתו נבדק בשעת קישוי אם נראה מהול. אולם בתשובת החת"ס (סימן רמח, הביאו בפת"ש על אתר) הסכים לדברי החכם הספרדי שמי שלא נימול כראוי או שנולד מהול, גם אם נראה מהול בשעת קישוי צריך למולו שנית.

[ב] ובשיטת רבינו נראה בעליל דס"ל כהש"ך שסומכים על בדיקת הקישוי, שכן כתב (סי' שלא ס"ו) וז"ל "נולד כשהוא מהול, אפילו אינו נראה מהול אלא בעת קישוי, אע"פ שצריך להטיף ממנו דם ברית, אינו דוחה שבת, מפני שאין זה חיוב ברור מן התורה". ע"כ.

הנה עוסק בזה במי שנולד מהול באופן שנראה מהול רק בעת הקישוי, ומוכח דלא ס"ל כהחכם הספרדי שעדיין חייב מילה, שכן אם היה סובר כמותו היה מחייב למול גם בשבת כמו שחייב למול ציצין המעכבין, כיון שהרי אינו נראה מהול שלא בשעת קישוי. ואף אם נאמר שלא בא החכם הספרדי להעמיד חיוב מילה כזו שתדחה שבת (עי' במג"א סק"ג שנסתפק בזה), הרי מכל מקום רבינו כותב בפירוש שצריך רק הטפת דם ברית ואינו צריך מילה שלימה אף שאינו נראה מהול שלא בשעת קישוי.

וכן כתב בפירוש בשו"ת צמח צדק (יו"ד סי' רב אות ו') בשם רבינו, עיין שם שהאר"י, וז"ל בקיצור שבסוף הדברים: "בדין תחלת מילה אם סגי כשכל העטרה גלויה רק בשעת קישוי... מדברי אאזמו" (ר) ז"ל נראה דחשוב ודאי מהול כו', דעיקר שיעור מילה מדינא הוא בשעת קישוי משערינן".

ומסיק שם בקיצור למעשה "ילד שלא נראה מהול אף שאינו מסורבל בבשר - אף אם ידוע לנו שלא נימול כהלכתו [ו]וק"ו אם הדבר מוטל בספק) - כל עוד בעת הקישוי נראה מהול אין צריך למולו שנית או לתקן.

אם מתקנים בכל זאת, אסור לעשות כן בשבת (אם) (אם) הוא יום השמיני, ואין לברך על כך שכן זו ברכה לבטלה, עכ"ל.

והנה באמת צדקו דבריו שאדה"ז סבר כהש"ך, שהרי אדה"ז בפירוש מביא מקורו "ש"ך ונקח"כ סי' רס"ד דלא כב"ח", וגם הצ"צ מביא בכמה מקומות בפירוש שסבר בזה האדה"ז כהש"ך. ומ"מ אכתי צריך לבאר מהי כוונת הש"ך במחלוקתו עם הב"י [החכם ספרדי];

והנה בהשקפה ראשונה אף שהש"ך אכן כולל שאר הנימולים בבדיקת הקישוי, מ"מ גם נראה מדבריו שבדיקת הקישוי מהני רק באחד שנימול כבר כהלכתו, וז"ל הש"ך "הואיל ונימול פעם אחת כהוגן: כלומר ול"ד לדלעיל סעיף ה' דצריך שיהא רוב העטרה מגולה, משום דהתם עדיין לא נימול כהלכתו, אבל הכא שכבר מהול כהלכתו מן התורה, אפילו לא היה נראה מהול כל עיקר אף כשמתקשה, לא היה נקרא ערל רק מדרבנן, הואיל ונראה מהול רק בראש העטרה ולמטה קצת 'נראה מהול' קרינן ב', וכך כתב בת"ה סי' רס"ד".

וממשיך הש"ך וכתב "וכתב הב"ח 'מיהו היכא שנוול מהול אבל לא לגמרי - שהעור חופה העטרה רוב גובהה או רוב היקפה - אפי' כבר הטיף ממנו דם ברית ביום ח' ללידתו, כיון שאחר כך אף כשמתקשה אינו נראה אלא מהול קצתו - שעדיין חופה רוב גובה עטרה או רוב היקפה -, צריך למולו ולחתוך כל הבשר מכאן ומכאן עד שיהא נראה נימול לגמרי בעת קישוי. ודאין צריך לחתוך כלום, אלא כשנמולו תחלה כהלכתו, אבל זה שלא נימול כלל, דינו כתינוק שנמול ויש ציצין החופין את רוב גובהה של העטרה דמעכבין את המילה. דכך לי זה שנוול כך, כמו אם נחתכה הערלה בשעת המילה והציצין חופין רוב גובהה. דזה וזה לא נחתך עורו בשום פעם כהלכתו".

ונראין בפירוש, שמי שלא נימול כלל כהוגן, דינו כתינוק שנמול ועדיין יש ציצין

1) יש בו חילוקי גירסאות אם הנסמן הוא 'כנה"ג' (עי' צ"צ פס"ד דף רפא ע"ד, וכן הוא שו"ע דפוס תרל"ה - ווארשא. וכנראה היה עוד דפוסים/ים כזה שהרי הסתלקות הצ"צ היה בתרכ"ה) או [נ"ק]ה"כ' (עי' שו"ע דפוס תקע"ו - קאפוסט ותרט"ו - יוזעפאף, וצ"צ יו"ד סי' רב ס"ו). מ"מ נראה שגירסא הנכונה הוא 'נה"כ' שכן הוא בדפוס ראשון.

המעכבין, (וראה דינו בסי' רס"ד ס"ה שכתב המחבר "אם נשאר מהעור עור החופה את רוב גבהה של עטרה, אפילו במקום אחד, זהו המעכב את המילה וכאלו לא נמול", וע"ש בנו"כ).

מ"מ אחר שהביא דברי הב"ח, הביא הש"ך דברי הב"י ומקשה עליו מהירושלמי. וז"ל; "וכב"י בשם חכם ספרדי נראה שהחמיר יותר, שכ' שבדיקת הקישוי לא נאמר אלא לבני המסורבל והמדולדל שנימולו תחלה כהלכתן, אבל לכל השאר צריך שתהא העטרה מגולה אף שלא בשעת הקישוי' כו'. הרי שהחמיר דבמי שלא נימול תחלה כהלכתה צריך לחתוך הבשר עד שתהא העטרה מגולה אפילו שלא בשעת הקישוי', והיינו שהחומרא של הב"י יותר מהב"ח, הוא שבמי שלא נימול כהלכתו "לחתוך הבשר עד שתהא העטרה מגולה אפילו שלא בשעת הקישוי" ועל זה תמה הש"ך מדברי הירושלמי, דנראין "דבלא נימול כהלכתו נמי אמר שמואל בודקים אותו בשעה שמתקשה". ומסיים הש"ך בצ"ע שלכאורה הבדיקה שייך ג"כ בשאר הנימולים ולא רק בבעל בשר וכו', ואפי' גם בנידון שלא נימול בתחילה כהלכתו.

וא"כ יש מקום ליתן כהבנתו, שכיון שמביא הש"ך אבע"י זו על הב"י מהירושלמי, מוכח שהש"ך גופי' סבר שבדיקה זו מהני אפי' לשאר נימולים ואפי' בלא נימול כהלכתו. [מיהו אכתי יש לומר בדעת הש"ך שעדיין סבר כהב"ח שזה "דאין צריך לחתוך כלום, [היינו] אלא כשנמולו תחלה כהלכתן", וכדלקמן בביאור הצ"צ בדבריו].

ובאמת נראה שכן הבין הצ"צ בדברי הש"ך, שהרי כתב הצ"צ (שו"ת יו"ד סי' רג) בנידון איש ש"יש מקום לחוש שמא גם מתחלתו לא נימול כהוגן, אף שהפריעה ודאי היה כהוגן שנתגלה כל העטרה ע"י הפריעה", ושכיון שיש כמה ספיקות, וספק הג' היה ש"אף שאם זה אינו חשוב נימול כהוגן, הרי דעת הש"ך דבדיקת הקישוי מהני כה"ג אף אם לא נימול כהוגן... מאחר דלדידי' שוה נימול כהלכתו עם לא נימול כהלכתו. ומ"מ י"ל היינו כשאינו מודבק ויכולים לגלות העטרה אז מהני בדיקת הקישוי". ולפ"ז נראה בפירוש שהבין הצ"צ בדעת הש"ך שבדיקת הקישוי מהני אפי' בלא נימול בתחילה כהלכתו.

אמנם נראה שהצ"צ היה מסופק עד כמה מהני בדיקת הקישוי בזה, שהרי אף היתם כתב 'זמלשונו (של הש"ך) משמע? אף אם אין כל העטרה מתגלה גם בשעת קישוי, מהני בדיקה זו, "מ"מ במק"א (פס"ד דף רפא עמ' ד) כתב הצ"צ, וז"ל "ולומר שמקיל (הב"ח) אפי' רק רוב העטרה מגולה, זה ודאי א"א. דגם הש"ך אינו מקיל בנולד מהול כה"ג, כ"א בנימול כה"ג ונפרע המילה ע"י הפריעה לגמרי, שאז אפ"ל, כיון שבהמשך הבשר החופה לאחור יתגלה חוט העטרה. משא"כ בנולד מהול. ויותר נ' דהש"ך אינו מקיל גם בנימול, כ"א כשכל החוט מגולה בעת קישוי".

2) עי' שד"ח קונטרס הכללים (סי' טז ס"ק ב) שלפעמים הלשון 'משמע' נאמר כשעדיין יש מקום לדון בה. וכן נראה כוונת רבינו כאן ממה שהבאנו לקמן מפס"ד.

וזהו בהמשך למה שלעיל מיני' (דף רפא עמ' ג) כתב הצ"צ, "דהש"ך ס"ל ע"פ הירושלמי דגם לענין ציצין המעכבין הבדיקה כמו בקטן המסורבל, וא"כ סגי בנראה מהול קצת. וצ"ל דאעפ"י שלא נימול תחלה כהלכתו, כיון הפריעה הי' כהלכתה ונתגלה העטרה כולה ע"י פריעה אע"פ שחוזר וחופה ה"ל כדין קטן המסורבל", והיינו שאף שלא היה המילה כהלכתו, מ"מ רק אם מתחילה נתגלה העטרה כולה ע"י פריעה מהני דין בדיקת הקישוי כקטן המסורבל בשר. אבל אם לא שהיה גילוי העטרה עכ"פ ע"י הפריעה, לא היה סגי בבדיקת הקישוי.³

וכן מוכח ע"פ מה שהביא הצ"צ (חידושים דף נה ע"א) דברי מהר"ר יעקב מאיר ז"ל הגאב"ד דבריסק (סי' כ"א) "וז"ל, בדודאי מודה הש"ך דמצוה מה"ת לחתוך כל הציצין המעכבין את המילה, אלא כשלא חתך מתחלה כל הציצין המעכבין את המילה ואח"כ ע"י הפריעה נתגלה העטרה, אינו מעכב בזה דיעבד הגם דלא קיים המצוה תחלה כהלכתו. והענין בזה נראה לדעתי דעיקר הקפידה תורה על גילוי העטרה כו', עכ"ל".

וכתב שם הצ"צ בהקיצור "ונ" לעשות פשר; דאם אח"כ בעת קישוי אינו חופה כלל, ג"כ מהני. אבל אם גם בעת קישוי חופה, לא מהני. ומשמע בתשו' מהרי"ם שגם הוא אינו מקיל", והיינו דרק אם אינו חופה העטרה כלל מהני בדיקת הקישוי.

ובאמת כן הוא גם בהמקור שממנו הביא ספר הנ"ל ראי' מהצ"צ לדבריו שאדה"ז סבר כהש"ך. וז"ל ספר הנ"ל "וכן כתב בפירוש בשו"ת צמח צדק (יו"ד סי' רב אות ו') בשם רבינו, עיין שם שהאריך, וז"ל בקיצור שבסוף הדברים: "בדין תחלת מילה אם סגי כשכל העטרה גלויה רק בשעת קישוי... מדברי אאזמו" (ר) ז"ל נראה דחשוב ודאי מהול כו', דעיקר שיעור מילה מדינא הוא בשעת קישוי משערינן". הנה גם התם, התשובה הוא דיון באם סגי בזה שנתגלה כל העטרה ע"י הפריעה אף שלא חתך כל עור הערלה".⁴

ועוד שכתב שם הצ"צ בפירוש "ודעת הש"ך ואאזמו"ר הגאון ז"ל נראה, דהקולא

(3) אלא שעדיין י"ל שסגי רק אם נתגלה כל העטרה עם החוט בשעת קישוי כדלהלן - והיינו שיעור (ע"י הארה 5) בדיקת הקישוי.

(4) ע"ש החל מאות א.

ועוד יש להבהיר ששם באותו אות (ו) שממנו הביא ראי', נידון הצ"צ הוא לחדש דין; שאם בשעת מילה מל עד שבשעת הקישוי נראה מהול וכן פרע, ושלא בשעת קישוי הבשר חופה על העטרה רוב הקיפה או רוב גובהה, האם נק' גם בזה 'נימול כהלכתו'? וזהו מה שהביא הצ"צ שם ראי' משיטת הש"ך והאדה"ז ד"נשמע כן לענין חקירתנו אם בשעת מילה מל עד שבשעת קישוי נראה מהול וכן פרע, ושלא בשעת קישוי הבשר חופה על העטרה רוב הקיפה או רוב גובהה, לדעת הש"ך והב"ח בשטתו הראשונה נק' זה נימול כהלכתו".

ע"ע בצ"צ חידושים דף נד ע"ד עד דף נז ע"ד, שגם התם דן הצ"צ באם סגי בזה שמגלה העטרה ע"י הפריעה.

שהקילו במי שנימול תחלה כהלכתו לרשב"ג היינו אף בנראה ואינו נראה. דאף להמחמירים היינו שאינו נראה רק שליש הגיד שעד העטרה כמ"ש בתה"ד סי' רס"ד, שנמצא הבשר חופה רוב הקיפו ברוב גובהו, אפילו בעת הקישוי. אעפ"כ הקילו שא"צ לימול, וזהו משום שנימול תחלה כהלכתו. אבל בלאו הכי שנימול תחילה כהלכתו י"ל שעדיין צריך גילוי כל העטרה, ובלשון הצ"צ שם "ומהש"ך משמע יותר דאפילו לא נימול תחלה כהלכתו, אם אח"כ בעת קישוי כל העטרה מגולה כשר. דהרי עכשיו אין הבשר חופה העטרה כלל בעת קישוי". דאך ורק אם כל העטרה מגולה יהא כשר.

וא"כ לפי כל הנ"ל נראה ששיטת הש"ך אכן הוא שלא רק בבעל בשר אלא אפי' בשאר נימולים מהני שיעור⁵ בדיקת הקישוי. והיינו שאם כל העטרה אם החוט מגולה בשעת קישוי, מהני להיות נקרא נימול מה"ת. ועוד שהבין הצ"צ בדעת הש"ך, שגם אם לא נימול כהלכתו, אז אך ורק אם ע"י הפריעה נתגלה כל העטרה, רק בזה י"ל שאם עכשיו כל העטרה אם החוט מגולה בשעת קישוי שפיר נקרא מהול.

אמנם, לומר שבדיקת הקישוי שבו מדובר המחבר והרמ"א בסע' ו מהני - והוא שלא כל העטרה מגולה, עי' שם כל הסוגי' אם הנו"כ וכו', וכדברי הרמ"א עצמו "ואין צריך שיהא נראה בעת קישוי רב העטרה... אפלו אינו נראה רק מעוט העטרה שנמול סגי"⁶ -, הרי הצ"צ היה מסופק באם זה ג"כ היה בכוונת הש"ך, ובפס"ד הנ"ל כתב בפירוש "ולומר שמקיל אפי' רק רוב העטרה מגולה, זה ודאי א"א, דגם הש"ך אינו מקיל בנוול מהול כה"ג".⁷

וכן בנידון הלכה למעשה שהיה רק ספק אם היה נימול בתחילה כהלכתו, היה הצ"צ מסופק לפסוק שסגי בזה שהיה כל העטרה אם החוט מגולה, ורק בג"ז וד' ספיקות פסק הצ"צ להתיר.

וא"כ לכתוב בסתימת הלשון "ילד שלא נראה מהול אף שאינו מסורבל בבשר - אף אם ידוע לנו שלא נימול כהלכתו" [ו]וק"ו אם הדבר מוטל בספק) - כל עוד בעת הקישוי נראה מהול אין צריך למולו שנית או לתקן".

זה אינו, שהרי האיפכא אמת, שאם ידוע לנו בבירור שלא נימול כהלכתו, איך יכול

(5) לשון הצ"צ באותו קיצור דבריו שהעתיק בספר הנ"ל. וגם י"ל ע"פ לשון הפ"ת (ס"ק טו) שדעת הח"ס הוא "דכל שמעיקרא לא נימול כראוי לא משערין במתקשה", שהוא ענין בעיקר שיעור המילה שמשער כשמתקשה, ולא קולת בעל בשר.

(6) עי' שם בט"ו (ס"ק ט) "ואותה הג"ה היא פירוש לדברי השולחן ערוך שלפניה". ע"ע ברית אבות סי' יא אות כו בההג"ה.

(7) ע"ע הערה הבאה.

(8) עי' פס"ד דף רפג עמ' ב לעוד נידון שיש רק ג' ספיקות. ואף גם דהתם כתב הצ"צ "שספק זה אינו שקול כפי הנראה, ונוטה יותר לצד חומרא".

לומר נגד הצ"צ (שהוא פוסק אחרון) והוא היה מסופק בדבר, ולומר בפשטות ש"אין צריך למולו שנית או לתקן".

ואף אם רוצה לפרש דבריו בספר הנ"ל, שבאמת כוונתו לא היה לבדיקת הקישוי שבו מדובר המחבר והרמ"א ואלא שכוונתו היה בנידון שבאמת כל העטרה היה מגולה בשעת קישוי. מ"מ בזה ג"כ נראה שדעת הצ"צ להתיר למעשה היה רק בנידון שהיה ג' וד' ספיקות, וגם בזה רק אם ההבנה שהיה גילוי העטרה בשעת המילה עכ"פ ע"י הפריעה, ולא רק בזה לחוד שעכשיו נראה מהול. וכלשון הצ"צ שהובא לעיל "ולומר שמקיל (הב"ח) אפי' רק רוב העטרה מגולה, זה ודאי א"א. דגם הש"ך אינו מקיל בנולד מהול כה"ג, כ"א בנימול כה"ג ונפרע המילה ע"י הפריעה לגמרי, שאז אפ"ל, כיון שבהמשך הבשר החופה לאחר יתגלה חוט העטרה. משא"כ בנולד מהול. ויותר נ' דהש"ך אינו מקיל גם בנימול, כ"א כשכל החוט מגולה בעת קישוי".

[ועוד יש להביא מה שכתב הצ"צ (יו"ד ריש סי' רג) שאפי' להחכם ספרדי יש לומר שמהני נראה מהול כזה בעת הקישוי. וז"ל בהשאלה "בנידון איש שבשעת קישויו העטרה וחוט הסובב הכל מגולה לגמרי...". ובתחילת התשובה כתב "והנה גם לדעת החכם הספרדי, אם הדבר ספק אם נימול תחלה כהלכתו י"ל יודה דדי בנראה בעת קישויו מהול". ועיין ג"כ לקמן במה שהבאנו מפס"ד צ"צ (דף ר"פ עמ' ד - רפ"א עמ' א) לענין שבת].

ואף את"ל שזהו רק שיטת הצ"צ, אבל דעת האדה"ז בעצמו הוא שיש לסמוך על ספק זה בלבד. הנה אף שהספר הוא בשם "פסקי הרב" (ולא הצ"צ), מ"מ הרי מסיים שם בשם "קיצור למעשה", ובוודאי א"א לומר בפשטות שיש לפסוק למעשה כ[דעתו בדעת] האדה"ז, בדין שבו כתב הצ"צ המון רב, וגם הביא דברי האדה"ז, וגם מסופק בו, ואפ"ה לבסוף פסק הצ"צ להתיר רק כשהיה עוד כמה ספיקות, ועכ"ז אכתי רוצה לפסוק כנגדו! ועוד מי לנו לחדש מחלוקת בין הצ"צ והאדה"ז, ובפרט שהביא הצ"צ דברי האדה"ז בתוך דיונו ומשווה דבריו בסגנון אחד דעת הש"ך, ולא כתב בדרך מחלוקת. וא"ה מנין הסברא לומר שלפי דיוק בהבנת הש"ך - שאף הצ"צ היה מסופק בו, [ונראה יותר קרוב שלא נקט כוותי' במסקנה] - יבנה מחלוקת שבו הצ"צ חולק על האדה"ז.

וגם ידוע שדעת הפוסקים בכל מקום דלמעוטי במחלוקת עדיף, ובפרט בין הצ"צ ואדה"ז. וכדברי כ"ק אדמו"ר (עכ"פ ע"פ הנחה - שיחת ש"פ תזריע תשמ"א סצ"ג) "וואס בכלל געפינט מען ניט בשום מקום אז דער צ"צ זאל חולק זיין אויף דעם אלטן רבי'ן, ביז אז דער צ"צ זאגט אויף זיך אז ער איז אזוי ווי "חולין" לגבי דעם אלטן רבי'ן וואס ער איז "קדה"ק", דא איז דער איינציקער ארט¹⁰ (עכ"פ שראיתי) וואס דער צ"צ

(9) עי' לדוגמא שאגת ארי' סי' נ ד"ה ואע"ג דאמרינן.

(10) אף שלשון זה נראה שהוא קצת תמוה, שהרי לכאורה נתקבל שיש כמה מחלוקת בין האדה"ז

איז חולק אויפן אלטן רבי'ן און שרייבט אז אע"פ וואס דער אלטער שרייבט אז "איין מברכין שהחיינו אלא בלילה ולא ביום" זאל מען מאכן שהחיינו אויך במקרא מגילה ביום".

ועוד מה שכתב כ"ק אדמו"ר במכתב (אג"ק ח"י עמ' רצד - מכתב ג' דנג) "מ"ש אודות זמן ק"ש שאדמו"ר הזקן בסידורו פוסק לחשוב השעות מהנץ החמה והצ"צ חולק על זה. - והנה (אף שלא שמעתי בזה בפירוש, אבל) כיון שהצ"צ רק מסתפק ומקשה¹¹ בדברי אדמו"ר הזקן (בודאי כוונתו להנמצא בחידושי על משניות ברכות פ"א משנה ב'), הרי לא מפני זה משנה ההלכה ופס"ד מפורש ובמקום שחלק הצ"צ הנה כתוב בזה בלשון יותר ברור, עיין פסקי דינים לקוטים בסופם בהנוגע לברכת שהחיינו פורים בבקר, וכן בהערות שנדפסו בסוף פסקי דינים הוצאת קה"ת".

עוד יש להבהיר בענין אחר שמדובר שם, והוא הטפת דם מילה בנולד מהול ובשבת. הרי הטפת דם זה לאו הטפת דם הרגיל כמו בס' רס"ב ס"א, אלא הוא הטפה מיוחד לענין נולד מהול. והיינו שההטפה לענין נולד מהול הוא מטעם ספק ערלה כבושה¹² ועיין סי' רס"ג ס"ד שכתב המחבר "נולד כשהוא מהול, צריך להטיף ממנו דם ברית, ומיהו בנחת. וצריכה מלתא למבדקה יפה יפה בידים ובמראית עינים, ולא בפרזלא, דלא לעיק ליה, ורואים ונוהרים היאך מלין אותו". וע"ש בש"ך ס"ק ד' וה', ט"ז ס"ק ב, ועוד.

ואף שי"ל ששפיר הוא מ"ש בספר הנ"ל שלפי האדה"ז "שצריך רק הטפת דם ברית ואינו צריך מילה שלימה אף שאינו נראה מהול שלא בשעת קישוי", ובה נראה ששפיר הבין כמו שמפרש הצ"צ (שו"ת יו"ד סי' ר"ב ס"ו) בדברי האדה"ז, וז"ל "ואאזמו"ר הגאון ז"ל בשולחנו שם סי' של"א ס"ו כתב, וז"ל. 'וכן נולד כשהוא מהול (ש"ך ונקח"כ סי' רס"ד דלא כב"ח) אפילו אינו נראה מהול אלא בעת הקישוי, אע"פ שצריך להטיף ממנו דם ברית אינו דוחה שבת (רש"י) מפני שאין זה חיוב ברור מן התורה, עכ"ל. והנה מ"ש שאין זה חיוב ברור מן התורה, קאי על כל נולד מהול. ר"ל אפילו נולד בענין שנראה מהול אף שלא בשעת קישוי, עכ"ז צריך להטיף ממנו דם ברית, אלא שאין זה חיוב ברור מן התורה. ולכן ציין ע"ז 'רש"י' דכ"כ רש"י שבת (דקל"ה ע"א), בד"ה 'שצריך להטיף': 'חיישינן שמא ערלה כבושה היא'. מבואר דאף לר' שמעון בן אלעזר [ש"א"ר שמעון בן אלעזר, לא נחלקו ב"ש וב"ה דעל נולד

והצ"צ. ואולי י"ל בדרך אפשר שיש חילוק בין מחלוקת זו כיון שהוא בין מה שכתב האדה"ז בסידורו - שכיודע הוא משנה אחרונה ועוד שהוא למעשה - , ובין מחלוקת עם מה שכתב רבינו בשו"ע וכדומה, שלא דוקא שהוא משנה אחרונה. וע"ד מה שכתב הצ"צ (או"ח סי' יח אות ד) "וכן פסק כאאזמו"ר הגאון נ"ע... אבל לפי ששמעתי ממנו בעצמו שיש כמה דברים שחזר בו ממש"ש מפני שנסמך אז יותר מדאי על המ"א. ע"כ הרשות נתונה לחקור בדיון זה". וצ"ג ואכמ"ל.

11) להעיר משד"ח כללי הפוסקים סי' טז ס"ק סז.

12) ולביאור מהות ענין ערלה כבושה, ראה כללי מילה לר"י הגורן (דפוס ברלין - תרנ"ב) עמ' 38.

כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית מפני שערלה כבושה היא"] אין זה חיוב ברור מן התורה. ועל זה שאינו נראה מהול אלא בעת הקישוי ס"ל שהוא כנולד מהול גמור. וציין ע"ז ש"ך ונקה"כ סי' רס"ד דלא כב"ח וכו'".

מ"מ מש"כ בספר הנ"ל "שכן אם היה סובר כמותו היה מחייב למול גם בשבת כמו שחייב למול ציצין המעכבין, כיון שהרי אינו נראה מהול שלא בשעת קישוי". זה אינו [אלא הוא כמו שכתוב שם "ואף אם נאמר שלא בא החכם הספרדי להעמיד חיוב מילה כזו שתדחה שבת"], שהרי מפרש הצ"צ שאפי' לפי החכם ספרדי יש מקום לומר שאין דוחה שבת בכהאי גוונא¹³, וז"ל (פס"ד דף ר"פ עמ' ד - רפ"א עמ' א) "ואף להחכם הספרדי דבדיקת הקישוי לא נאמר אלא לגבי ואם הי' בעל בשר, היינו... אבל כאשר כל העטרה כולה מגולה בשעת קישוי י"ל מהני אף בלא נימול תחלה כהלכתו... כשבעת הקישוי מתגלה כל העטרה וכל החוט י"ל סגי אפילו בלא נימול תחלה כהלכתו. ולכאורה יש שובר עמ"ש ממ"ש המג"א בה' שבת סי' של"א סעיף ה' סק"ג 'ונולד כשהוא מהול, ומ"כ כו' כמ"ש הב"ח בי"ד סי' רס"ד דצריך שיראה מהול אפי' שלא בשעת קישוי כו'". ואף שהמג"א כ' עליו וצ"ע אם יש לסמוך ע"ז. היינו שאין לסמוך ע"ז לחלל שבת. אבל לענין מצות מילה משמע דס"ל כשאין נראה מהול אף שלא בשעת קישוי צריך לחזור ולמולו".

וכל הנ"ל הוא בלי לעייל לכל הדיון במהו הכוונה בזה שיש לתקן משום מראת עין (דברי המשנה בבעל בשר, עי' בנו"כ בביאור דעת רש"י ורמב"ם, עי' שו"ת שארית יהודה יו"ד סי' י"ד, ועי' צ"צ חידושים דף נה עמ' ב-ג), ובהחילוק בין מילה דאורייתא ומד"ס (עי' לדוגמא ט"ז ס"ק ט, ושם בצ"צ סי' רב ס"ו), וכן בין מצות מילה מד"ס, ותיקון מילה מד"ס (עי' שא"י הנ"ל, ובתשובת הצ"צ אליו), וכן בכל הדיון מה נקרא העטרה - גובהה הבשר או רק החוט (עי' בשא"י הנ"ל (הובא בצ"צ חידושים דף נו רע"א) שדעת האדה"ז הוא כהבכ"ש והט"ז שהוא רק החוט). וכל הדיונים הנ"ל הן רחבה מני ים, ואכמ"ל בהם.



(13) ויש להדגיש שזהו בתוך ביאור דעת החכם ספרדי שאפי' לפי שיטתו מה שאינו סגי הגילוי בשעת קישוי הוא רק בדרבנן.

תפילה עם הנץ החמה או תפילה עם ברכת כהנים - מה עדיף

הרב צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי 'רץ כצבי'
לוס אנג'לס

ענף ב - המשך התפילה בשעת אמירת קדושה בכדי להספיק לעלות לדוכן לברך ברכת כהנים

מעשה שהיה בבית הכנסת שבו אנו מתפללים בלוס אנג'לס, 'ישראל הצעיר דהאנקוק פארק', בסימו של הלימוד בליל שבועות, התחילה תפילת שחרית עם הנץ החמה ברוב עם. סמוך לתחילת התפילה התברר שאין כהן בבית הכנסת, ונשאלה השאלה האם עדיף להתפלל עם הנץ החמה, או שצריך להמתין למנין המאוחר המתקיים בשעה שמונה וחצי בבוקר על מנת לזכות להתברך בברכת כהנים [הנאמרת בחו"ל, למנהג האשכנזים, רק בימים טובים].

רב בית הכנסת, רבי יעקב קראוס, פסק שעדיף להתפלל במנין הראשון, גם ללא ברכת כהנים, בגלל חשיבותה של תפילת ה'ותיקין' עם הנץ החמה.

בעקבות המעשה, ביקשנו לעמוד על שורשי הדברים, מסוגיות הש"ס ודברי הפוסקים.

תפילת ותיקין - חיוב גמור או מצוה מן המובחר

א. במסכת ברכות (ט, ב) מובא: "ותיקין היו גומרין אותה [את קריאת שמע] עם הנץ החמה, כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום. אמר רבי זירא, מאי קראה - יִרְאוּךָ עִם שָׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יְרַח דּוֹר דּוֹרִים (תהלים עב, ה)". ופירש רש"י: "ותיקין, אנשים ענווים ומחבבין מצוה. מאי קראה דמצוה להתפלל עם הנץ החמה; דכתיב יִרְאוּךָ עִם שָׁמֶשׁ וגו', מתי מתייראין ממך, כשמוראך מקבלים עליהם, דהיינו מלכות שמים שמקבלים עליהם בקריאת שמע; עם שמש, כלומר כשהשמש יוצא, היינו עם הנץ החמה". ואילו תוספות (שם ד"ה לקריאת שמע) כתבו: "ומיהו מצוה מן המובחר כותיקין סמוך להנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפילה". הנה כי כן, מדברי רש"י משמע כי התפילה עם הנץ החמה היא מצוה מעיקר הדין, בעוד שהתוספות כתבו שזו מצוה מן המובחר.

במשנה בברכות (פ"ד מ"ד) אמר רבי אליעזר "העושה תפילתו קבע, אין תפילתו תחנונים". ובגמרא (ברכות כט, ב) ביארו את דבריו: "מאי קבע, אבי בר אבין ורבי חנינא בר אבין דאמרי תרויהו: כל שאין מתפלל עם דמדומי חמה, דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, מצוה להתפלל עם דמדומי חמה. ואמר רבי זירא, מאי קראה - יִרְאוּךָ עִם שָׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יְרַח דּוֹר דּוֹרִים". ופירש רש"י: "שאינו מתפלל עם דמדומי

חמה - והיינו לשון קבע - תפילתו עליו חוק קבוע לצאת ידי חובה, ואינו מקפיד לחזור אחר שעת מצוה ועת רצון. עם דמדומי חמה - תפלת יוצר עם הנץ החמה, ותפלת המנחה עם שקיעת החמה". גם מדברי רש"י כאן משמע כי התפילה עם הנץ החמה היא מצוה מעיקר הדין, ולא עוד אלא שזו "שעת רצון" מובחרת.

מאיך גיסא, בגמרא בברכות (ט, ב) מסופר על רב ברונא "זימנא חדא סמך גאולה לתפילה כותיקין, ולא פסיק חוכא מפומיה, כוליה יומא". כלומר, רב ברונא סמך גאולה לתפילה "כותיקין", וכל אותו יום לא פסק ממנו "חוכא" - שחוק של שמחה. ומשמע שהתפילה כותיקין היא מעלה בעלמא, אבל לא חיוב גמור.

ב. הרמב"ם כתב בהלכות קריאת שמע (פ"א הי"א) "ואי זה הוא זמנה, ביום, מצוותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה, כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה. ושיעור זה כמו [עישור] שעה קודם שתעלה השמש. ואם איחר וקרא קריאת שמע אחר שתעלה השמש, יצא ידי חובתו, שעונתה עד סוף שלש שעות ביום, למי שעבר ואיחר". ומפורש בדבריו שעיקר חיוב מצות קריאת שמע הוא בשעת הנץ החמה, כמו שכתב הכסף משנה (שם) "ודעת רבינו שתפילה מצוותה מיד אחר הנץ, וכדאמר התם רבי זירא, מאי קרא דמצוה להתפלל עם הנץ החמה, שנאמר יִרְאוּךָ עַם שְׁמֶשׁ. וזהו שכתב רבינו, כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה. כלומר, כדי שתיכף שתנץ החמה יתפלל".

הרמב"ם חזר על דבריו בתשובה (שו"ת הרמב"ם סימן לא), שם נשאל: "אם חייב היחיד לקרות ק"ש עם הנץ החמה או יכול לאחרה לאחר הנץ החמה בשעה או יותר כדי שיתקבץ הציבור". והשיב: "היחיד והציבור חייבים לקרות קריאת שמע עם הנץ החמה". ונמצא איפוא בדבריו, שסמיכת קריאת שמע של שחרית לתפילה עם הנץ החמה היא חובה.

וכן מבואר בדברי רבנו יונה (ברכות ד, ב בדפי הרי"ף) שהחיוב לקרוא ק"ש ולהתפלל כותיקין הוא חיוב לכתחילה: "זמן קריאתה לכתחילה, והוא משיראה את חברו ברחוק ארבע אמות ויכירו דכתבינן, וכמו כן יש שני זמנים בסוף הזמן, אחד לכתחילה ואחד בדיעבד, ואפילו לותיקין האחד לכתחילה, והוא עד שתנץ החמה. והשנית בדיעבד, והוא עד ג' שעות כר' יהושע".

אולם מדברי הרמב"ם בתשובה אחרת (פאר הדור סימן קפ-לז) משמע שגם הוא סובר שהתפילה עם הנץ החמה היא דין לכתחילה ולא בדיעבד, שכתב: "והיותר ראוי ליחיד ולצבור לקרוא קריאת שמע עם הנץ החמה. וכן נראה עוד מדבריו בפירוש המשניות (ברכות פ"א מ"א) "ירד לטבול אם אינו יכול לעלות ולקרות, יתכסה במים ויקרא. ודברי המשנה בזריזין ובזהירים, שהיו שומרים להשלים קריאת שמע עם הנץ החמה, כדי שתהיה התפילה עם עלות השמש, וסמכו זה לדברי הנביא יִרְאוּךָ עַם שְׁמֶשׁ", משמע שהוא רק זהירות וזריזות ולא חיוב מעיקר הדין.

וכן דעת השלחן ערוך (או"ח סימן נח סע' א) כתב: "מצוה מן המובחר לקרותה כותיקין, שהיו מכוונים לקרותה מעט קודם הנץ החמה (פי' יציאת החמה כמו (שיר השירים ו, יא; ז, יג) הנצו הַרְמָנִים), כדי שיסיים קריאת שמע וברכותיה עם הנץ החמה, ויסמוך התפילה מיד בהנץ החמה. ומי שיוכל לכוין לעשות כן שכרו מרובה מאד". ומשמע שאין זו חובה אלא רק "מצוה מן המובחר".

[באגרות משה (ח"ד או"ח סי' ו) מבואר מדוע לא רבים מקפידים על תפילת ותיקין: "כיון שלהתפלל עם הנץ החמה כותיקין כמעט שאי אפשר לפנינו, שהרי לרב ברונא איקלע רק חדא זימנא [פעם אחת] כדאיתא בברכות (ט, ב). ומטעם זה רובא דאינשי לא אפשר להם לכווין [מהו בדיוק הזמן של 'הנץ החמה'], ומטעם זה לא נזהרים ומתפללים לכתחילה כשעה ויותר אחר הנץ"].

נץ החמה ותפילה בציבור - מה עדיף

ג. בשאלה זו דנו הפוסקים, ומצאנו דעות שונות בזה:

• הביאור הלכה (סי' נח סע' א ד"ה ומצה) הכריע: "דע דהזהירים לקרות כותיקין, מותר לקרות ולהתפלל ביחידי אם אין להם מנין". והוכחתו מדברי המשנה בברכות (כב, ב) בנדון בעל קרי שירד לטבול "דאפילו אם אין לו תפילין בעת ההיא גם כן, אפילו הכי יזהר לקרותה בזמנה סמוך להנץ. ומשנה זו איירי בותיקין, כדמסקינן בגמרא שם". אמנם כשנדייק בדבריו נראה כי לדעתו העדפת התפילה עם הנץ החמה ביחידות על פני תפילה בציבור שלא בזמן הנץ החמה היא רק למי ש"זהיר" להתפלל ותיקין, דהיינו נוהג כך בקביעות.

• הסטייפלער בקריינא דאיגרתא (ח"א מכתב קלב) כתב: "ודאי לכתחילה עיקר זמן קריאת שמע הוא עם הנץ החמה, אבל לבטל בשביל זה תפילה בציבור תמיד לא כדאי". ומדבריו נראה כי תפילה עם הנץ החמה ביחידות עדיפה על תפילה בציבור, בתנאי שהדבר לא נעשה בקביעות.

• בשו"ת רבבות אפרים (ח"ה סי' קיב) הביא את דבריו של רבי יצחק בלזר, רבה של פטרבורג, בשו"ת פרי יצחק (ח"א סימן ב) "אם הציבור מקדימים להתפלל קודם הנץ, ואם לא יתפלל בציבור גם כן לא יוכל לכוין להתפלל עם שמש חמה, לפי זה בודאי דיותר טוב להתפלל בציבור קודם הנץ מלהתפלל אחר כך ביחידות". ודייק הרבבות אפרים: "משמע לכאורה מדבריו, דאם יוכל לכוין עם שמש ממש, דיתפלל ביחידות".

• בשו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סימן ד) כתב: "הרה"ג שמ"ח גאגין בספר אהל מועד ח"א (דכ"ט ע"ב), כתב, שהרה"ג מהר"י שווארץ במבוא השמש התיר להתפלל ביחיד ממש ובלבד שיעשה כהותיקין, כי הוא טוב ממה שיתפלל בציבור שאינם מדקדקים לקרוא ק"ש ולהתפלל בעונת הותיקין. ונסתייע לזה ממ"ש (ברכות כב, ב)

ירד לטבול וכו' יתכסה במים ויקרא, וע"כ שהוא בלא תפלין וכו', ומכאן נראה דמוטב לקרוא ק"ש בלא תפלין, ואפילו שנראה כמעיד עדות שקר, ובלבד שיהא בזמנה. ומצינו במג"א (סי' סו) דנכון להתפלל ביחיד ובתפלין ממה שיתפלל בצבור ובלא תפלין, אם כן למדנו דכל שכן הוא, דעדיף בזמנה ביחיד, ולא בצבור אחר הנץ החמה. וכתב, שכן נראה לו להלכה ולמעשה, ושגם רבו הסכים עמו".

• בספר צוואת רבי ישראל בעל שם טוב (דף ג' ע"א) כתב: "יזהר להיות התפלה בין בקיץ בין בחורף קודם הנץ החמה, דהיינו יהיה רוב בתפילה עד קרוב לקריאת שמע קודם הנץ, והחילוק בין קודם הנץ לאחר הנץ כרחוק מזרח ממערב, כי אז עדיין יכולים לבטל הדינין בנקל. וסימנך (תהלים יט, ז) והוא כחתן יוצא מחופתו ישיש כגבור וכו', ואין נסתר מחמתו, אל תקרי מחמתו אלא מחימתו, כלומר כשכבר השמש יצא על הארץ אזי אין נסתר מהדינים הבאים ממלאכי חמה. על כן אל יהא דבר זה קטן בעיניך, כי גדול הוא. ובעל שם ז"ל היה מדקדק גדול על זה ולפעמים כשהיה עת שלא היה לו מניין [לתפילה ותיקין] היה מתפלל ביחיד".

• בילקוט יוסף (ח"א עמ' קלט; ובמהדורת תשס"ד סי' פט סעי' יח) הכריע שאין הדבר תלוי אם רגיל להתפלל בזמן הנץ החמה, אלא אם יכול לכוין בכל התפילה, או לא: "כיון שבעוונות הרבים רובא דעלמא קשה להם לכוין בתפילה, ואין תפילתו של אדם נשמעת אלא אם כן שם נפשו בכפו, זולת תפילה בציבור שנאמר בה (איוב לו, ה) הֲנִי אֶל פֶּבַיִר וְלֹא יִמָּאֵס, וכן מבואר בתענית (ח, א), לכן אם באמת יודע בעצמו שיכול לכוין יפה בתפילתו עדיף להתפלל בהנץ החמה וביחידות, מאשר תפילה בציבור לאחר זריחת השמש, ואם לאו, תפילה בציבור עדיפה".

ד. אמנם, רבים חלקו על עיקר ההכרעה של הביאור הלכה, שיש עדיפות לתפילה עם הנץ החמה ביחידות על תפילה בציבור:

• רבי שלמה קלוגר כתב בשו"ת האלף לך שלמה (אורח חיים סימן מז) "הן אמת אם לא היו עוברים זמן קריאת שמע והברכות והיו מתפללים בזמנם, רק שאחד היה רוצה לעשות כותיקין להתפלל עם דמדומי חמה, בזה ודאי אסור לעשות כן ולהתפלל ביחידות, ובוזה תפילה בצבור עדיף".

• בספר מעשה רב (אות כה) מובא בשם הגר"א: "להתפלל שחרית כותיקין, ובלבד עם מנין עשרה דווקא". משמע שלעולם יש להקפיד להתפלל ותיקין בציבור, ואין העדפה לתפילה זו על תפילה בציבור.

• הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ח"א סימן טו) הביא את דברי הביאור הלכה "דהזהירים לקרות כותיקין, מותר לקרות ולהתפלל ביחידי אם אין להם מנין", וכתב: "ולא מסתבר לעניות דעתי לחלק בדין זה בין גברא לגברא. כלומר, בין אם הוא רגיל

וזהיר להתפלל עם הנץ החמה בכל יום או לא, שהרי בכל יום ויום החיוב עליו לקיים את המצוה כתיקונה".

עוד תמה הגרי"ש על ראיית הביאור הלכה מהמשנה בברכות (כב, ב), על פי מה שכתב הרשב"א (הובא בארחות חיים, ח"א הלכות ק"ש אות יד) בביאור דברי המשנה "היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיון לבו יצא", כי "מסתברא, דחוזר ואומר ברכות בפני עצמן, ואע"פ שאינו קורא את שמע, שהברכות לא נתקנו על ק"ש". ולאור דבריו כתב הגרי"ש: "ולפי זה אין ראיה ממשנה דברכות, דלפי מה שכתב הרשב"א הרי מיירי שאחר כך הוא חוזר וקורא קריאת שמע עם ברכותיה, ויש לומר שמתפלל בעשרה. ולפי זה אין לנו להעדיף להתפלל [עם הנץ החמה] ביחיד, שהרי בנוגע לק"ש בזמנו, הרי בידו לקיים בק"ש גרידא, ואחר כך יתפלל בציבור, וזה וזה עלתה בידו".

• בשו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סימן ד אות ט) הביא את דברי הביאור הלכה, וכתב: "ולכאורה לפי מה שכתב בשו"ת בנין עולם (חאו"ח סי' ד) דתפילת צבור שהיא מדינא עדיפא מלקרות ק"ש ולהתפלל כותיקין, שזהו רק ממידת חסידות בעלמא. יוצא איפוא, שאדרבה, יותר נכון להתפלל בצבור מתפלה ביחיד בהנץ החמה, ומתני' במקום שאין מגין כלל מיירי. ומיהו יש לומר שמכיון שיש הרבה קהילות בישראל שמתפללים בהנץ החמה, גם כשמתפלל ביחיד בעת ההיא הו"ל בשעה שהצבור מתפללים, וכמו שכתב המשנה ברורה (בסי' צ ס"ק לא)".

התפילה כותיקין - חיוב מהלכות קריאת שמע או מדיני התפילה

ה. רבי שלמה יוסף זיון, הביא בספרו 'סופרים וספרים' (ח"ב, פסקים עמוד 386) תמצית מתשובה שהופיעה בספר שבט הלוי, מאת רבי יעקב אשר גרייבסקי (ירושלים תרצ"ח), ונכתבה לאחר הפרעות שהיו בחודש אב תרפ"ט "וגזרה המלכות אז שלא לצאת עד זמן מאוחר ביום, ולא היה אפשר ללכת להתפלל ותיקין בציבור, ויש שנהגו להתפלל ביחיד כותיקין, ויש שבחרו יותר להתפלל אחר כך בציבור - והשאלה כיצד צריך לנהוג, להתפלל ותיקין ביחיד או יותר מאוחר בציבור".

בתשובתו, חקר מהו גדרה של המצוה להתפלל עם הנץ החמה: "אם המצוה היא על קריאת שמע, שיקראוה סמוך להנץ החמה, אלא שממילא צריכים להתפלל מיד אחר הנץ בשביל סמיכת גאולה לתפילה. או שעיקר המצוה היא על התפילה, שהתחלתה תהיה מיד אחר הנץ, וממילא צריכים לקרות קריאת שמע סמוך להנץ, בשביל אותו טעם של סמיכת גאולה לתפילה".

חקירה זו מובאת בסגנון דומה גם בילקוט יוסף (הלכות תפילה סי' פט הערה א) "אם עיקר החשיבות של תפלה בנץ הוא מפני התפילה, דהיינו לסמוך גאולה לתפילה ולהתפלל עם הנץ. או דעיקר החיוב לקבל עול מלכות שמים סמוך לנץ, והיינו מדיני

קריאת שמע". וכתב שם כי "מדברי רש"י (ברכות ט, ב שם ד"ה דכתיב יראוך) מבואר, דמעלת הויתקין הוא מדין קריאת שמע, לקבל עול מלכות שמים עם הנץ החמה [כוונתו למה שכתב רש"י שם: "יראוך עם שמש, מתי מתייראין ממך, כשמוראך מקבלים עליהם, דהיינו מלכות שמים שמקבלין עליהם בקריאת שמע, כשהשמש יוצא, היינו עם הנץ החמה". ומשמע שעיקר הדבר הוא לקריאת שמע]. וכן משמע מדברי הרמב"ם שכתב דין זה בהלכות קריאת שמע, ולא זכר כן בהלכות תפילה. אך לדעת תוספות (ברכות ט, ב ד"ה לקריאת שמע) מעלת התפילה בנץ היא משום דין סמיכות גאולה לתפילה ולהתפלל עם הנץ. וכן מבואר מדברי התוספות ביומא (לז, ב ד"ה אמר), שכתבו, דהאי קרא דייראוך עם שמש קאי אתפילה ולא על קריאת שמע. ומרן השו"ע (סי' נח סע' א) פסק, מצוה מן המובחר לקרותה כותיקין, שהיו מכוונים לקרותה מעט קודם הנץ החמה, כדי שיסיים קריאת שמע וברכותיה עם הנץ החמה, ויסמוך התפילה מיד בהנץ החמה. ומשמע מלשונו דעיקר ותיקין הוא מפני התפילה, וצריך לסמוך גאולה לתפילה ולהתפלל בהנץ החמה".

על פי חקירה זו כתב בשבט הלוי: "אם ותיקין הוא מצוה בקריאת שמע, יש מקום לומר שהיא עדיפה יותר מתפילה בציבור, שכן קריאת שמע מצוה מהתורה ותפילה מדרבנן. אך אם מצות ותיקין על התפילה נאמרה, תפילה בציבור עדיף, שכן ותיקין אינו אלא הידור מצוה ולא חיוב גמור, ואילו תפילה בציבור הוא דין ממש. ומכיון שרוב הראשונים סוברים כצד השני, הרי שתפילה בציבור דוחה מצות ותיקין".

אולם בילקוט יוסף (שם) כתב לאחר שהביא את דברי הראשונים הנ"ל: "וצריך לומר דיש בותיקין ב' מעלות, גם משום קריאת שמע וגם משום תפילה". ולפי זה, לכאורה לא ניתן להכריע מחקירה זו מה עדיף - תפילה עם נץ החמה ביחיד או תפילה בציבור שלא בהנץ החמה.

תפילה עם הנץ החמה - כשיפריע ללימוד

ו. בספר ילקוט יוסף (הלכות תפילה סי' פט סע' א) כתב: "זמן תפילת שחרית מצוה מן המובחר הוא עם הנץ החמה, שנאמר יִירְאוּךָ עִם שְׁמֶשׁ. ואף על פי שאין התפילה בהנץ חיוב גמור על פי ההלכה, מכל מקום כבר נודע מעלת התפילה בנץ. ולכן בוודאי על כל אחד להתאמץ להתפלל בנץ. אך בני תורה שאם יתפללו עם הנץ הדבר יפריע להם בלימודם, עדיף שיתפללו אחר הנץ". ובהערה (שם) כתב: "בן ישיבה שבידו להתפלל בנץ החמה, יש לו להעדיף להתפלל בשעה מאוחרת יותר יחד עם כל בני הישיבה, ושכן דעת מרן אאמו"ר [הגר"ע יוסף] והגרא"מ שך".

וכן הובא בספר דרכי עליה לבן הישיבה (עמ' פח) בשם הגר"ח קנייבסקי: "בישיבה בפתח תקוה התפללתי בישיבה ולא בנץ החמה. פעם שאלני אחד, מה עדיף, תפילה בישיבה שיש בה כוונה יותר, או נץ החמה בבית הכנסת ופחות כוונה. ואמרתי לו

שכוונה עדיף, שזהו חפצא דתפילה. לא כן הנץ שהיא רק מעלה, ואמנם בישיבה יש גם ענין של סדרי הישיבה".

הנה כי כן, מאחר והתפילה עם הנץ החמה היא רק 'מעלה' ו'מצוה' מן המובחר' ולא חובה מעיקר הדין, כאשר יש חיוב להתפלל יותר מאוחר - בגלל שאז התפילה תהיה בישיבה, במתינות וביותר כוונה, עדיף זאת על ה'מעלה' של תפילת ותיקין.

כיוצא בזה ידידי רבי אשר וייס, אב"ד דרכי תורה, בשו"ת מנחת אשר (ח"ב סימן י) נשאל "במי שרגיל להתפלל כל בוקר עם הנץ החמה, אך אם יהיה ער בליל שבועות לא יוכל להתפלל בנץ, בהיותו עייף ויגע וירא אלקים, האם עדיף שישן בלילה". וכתב: "יש מן הגדולים שפסק דעדיף להתפלל עם הנץ ולא להיות ערים בלילה. ולענ"ד נראה, דאף שמפשטות ההלכה פשוט שתפילת ותיקין עדיפה מלימוד בליל שבועות, דהלא כבר הפליגו חז"ל בשבח תפילת ותיקין עם הנץ, עיין ברכות (כו, א) ובשו"ע (סי' תפט, א), אבל המנהג ללמוד כל הלילה לא מצינו לא בגמרא ולא בשו"ע. אך מכיון שגם מנהג זה יסודתו בהררי קודש בדברי הזוהר ובכתבי האר"י החי והשל"ה, ואחת לשנה הוא ביום קבלת התורה כל אוהבי התורה וכל בית ישראל מהדרים בו, נראה דיש להדר במנהג זה אף אם על ידי כך יבצר ממנו להתפלל עם הנץ, דכאשר גיעו שעות הבוקר - אנוס הוא לישון ולא להתפלל, וכיון שכן - אין להקדש אלא מקומו ושעתו, ונכון טפי ללמוד בלילה, ובבוקר ילך לישן כיון שאנוס הוא לפי ההלכה לא להתפלל עם הנץ, כדי להתפלל בכוונה".

• • •

תפילה עם הנץ החמה או תפילה עם ברכת כהנים - מה עדיף

ז. ממוצא הדברים נבוא לדון האם יש להעדיף תפילה עם הנץ החמה ללא ברכת כהנים או תפילה עם ברכת כהנים בזמן מאוחר יותר.

במושכל ראשון, לפי הכרעת הביאור הלכה, שהעדפת התפילה עם הנץ החמה ביחידות על פני תפילה בציבור שלא בזמן הנץ החמה היא רק למי ש"זהיר" להתפלל ותיקין בקביעות, הוא הדין שתפילת ותיקין עדיפה על ברכת כהנים רק למי שמתפלל ותיקין בקביעות. ולכן מי שבדרך כלל לא מתפלל תפילת ותיקין, ולאחר הלימוד בליל שבועות מסתפק האם להתפלל עם הנץ החמה או להמתין לתפילה המאוחרת יותר כדי להתברך בברכת כהנים - צריך להמתין למנין המאוחר יותר [מאידך גיסא, מאחר וכל שנה הוא מתפלל בקביעות בחג השבועות את תפילת שחרית כותיקין, יתכן שבגלל זה בחג השבועות התפילה כותיקין קודמת לברכת כהנים שבמנין המאוחר יותר, וצ"ע].

זאת ועוד, לענ"ד יתכן שאין להוכיח מדברי הביאור הלכה שגם מי שמתפלל בקביעות ותיקין, צריך להמתין למנין המאוחר שבו מתברכים בברכת כהנים, היות

וכל מה שכתב הביאור הלכה הוא רק להעדיף להתפלל עם הנץ החמה ביחיד על פני תפילה בציבור, אבל כשמדובר בברכת כהנים בחו"ל שבני אשכנז זוכים לקיימה בסך הכל בשלושת הרגלים, בראש השנה וביום הכיפורים, יתכן וקיום מצוה נדירה זו עדיף על תפילה כותיקין.

אולם לאחר העיון, נראה כי שאלה זו תלויה ועומדת במחלוקת, האם יש מצוה לישראל להתברך בברכת הכהנים.

המצוה להתברך בברכת כהנים

ח. בספר חרדים (פרק יב סע' יח) כתב: "מצוה לברך כהן את ישראל, וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכוונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה', הם נמי בכלל המצוה". דברי החרדים הועתקו ככתבם וכלשונם בביאור הלכה בתחילת הלכות נשיאת כפים (סי' קעח) ולאחריהם הוסיף בביאור הלכה "והביאוהו אחרונים", ומשמע שנקט את דברי החרדים לדינא. וכן מבואר בדברי ההפלאה (כתובות כד, ב) שכתב: "נלענ"ד פשוט, דכמו דאיכא עשה לכהנים לברך את ישראל הכי נמי איכא מצוה עשה לישראל להתברך מן הכהנים, וכן מצינו בכל מקום, אף על גב דבתורה אינו מפורש הציווי אלא על העושה, המצוה על שניהם, כגון ביבם, יבמה יבא עליה, והמצוה עשה גם עליה. תדע, דהא קאמר ביבמות (כ, א) דדוחה לא תעשה, ואיך היא עוברת על הלא תעשה אם אין המצוה עליה כמ"ש תוס' (גיטין דף מא). שוב מצאתי מפורש בספר חרדים שכתב כן שהעשה נמי על ישראל להתברך".

מאידך גיסא, בחידושי הריטב"א (סוכה לא, ב) כתב כי "ליכא חיובא אישראל להתברך, מצוה דכהן הוא". ובמנחת חינוך (מצוה שעח אות ד) מבואר שהריטב"א חולק על החרדים.

ברם בשו"ת דבר אברהם כתב שגם לדעת החרדים, אין מצוה לישראל להתברך בברכת כהנים בגדר של מצוה חיובית, אלא יש רק מצוה קיומית, שכל אימת ששומעים הברכה מקיימים מצוה, אך אינם מחוייבים ללכת לשמוע: "דאפילו לדעת החרדים דמצוה על ישראל להתברך, מכל מקום נראה דלא דמי מצוה דרמיא אכהנים, למצוה דרמיא אישראל. דעל הכהנים מצוה לחזור אחריה לקיימה לברך את ישראל. אבל על ישראל אין חיוב כלל לחזור אחר ברכת כהנים אחר שקראו לכהנים, ואם יצא ולא שמע ברכת כהנים לא ביטל מצוה עשה. אלא שהמצוה היא רק שאם הכהנים מברכים, ישמעו ויכוונו לבם להתברך מהם. וכן מורה לשון החרדים שכתב, ישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכוונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה', הם נמי בכלל המצוה".

וכן הכריע בשאלה זו בספר גם אני אודך (תשובות הרב רחמים משה שעיו, ח"א סימן יד) "עדדיף להתפלל בנץ החמה אע"פ שאין שם כהנים, מאשר להתפלל מאוחר

יותר במנין שיש שם כהנים, לפי שנאמד יראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים ומקיים בזה מצות השכמה לבית המדרש וזריזין מקדימין למצוות, ומצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, ואין מעבירין על המצוות. ומה שמפסיד ברכת כהנים אינו מחוייב לשמוע ברכת כהנים, ואפילו לפי ספר חרדים ודעימיה שיש לישראל מצוה לשמוע ברכת כהנים, היינו אם שומע מקיים המצוה אבל לא מפני זה יתעכב משאר מצוות. ולא מבעיא אם אפשר לו אחר כך ללכת למנין אחר לשמוע רק ברכת כהנים, דפשוט שאין לו להפסיד תפילה בנץ החמה, כיון שבלאו הכי אחר כך יכול לשמוע ברכת כהנים. אלא גם אם לא יהיה לו אפשרות לקיים שניהם, נראה דעדיף נץ החמה על ברכת כהנים, כיון שכל המצוה של ישראל להתברך היא בשב ואל תעשה, דאין הישראל עושה המצוה בפועל, רק מקבל הברכה. וכן ראיתי בספר אשיחה (עמ' שדמ) שנשאל בזה הגר"ח קנייבסקי, לגבי יום הכיפורים, אם עדיף להתפלל בותיקין, או במקום שיש ברכת כהנים, והשיב, שתפילה עם הנץ החמה עדיף מברכת כהנים, ולא נתן טעם".

בהמשך דבריו כתב בספר גם אני אודך, נימוק נוסף להעדיף תפילת ותיקין ללא ברכת כהנים: "והיכא שהוא אנוס בעבודת ה' להתפלל בנץ החמה, לא גרע מהעם שבשדות שזוכה גם הוא להתברך מפי הכהנים אע"פ שאינו שומע". כוונתו לדין המבואר במסכת סוטה (לח, ב) "בית הכנסת שכולה כהנים, כולם עולים לדוכן. למי מברכים, אמר ר' זירא, לאחיהם שבשדות. [והקשו] איני, והתני אבא בריה דרב מנימין בר חיאי, עם שאחורי כהנים אינם בכלל ברכה. [ותירצו] לא קשיא, הא דאניסי, הא דלא אניסי". בבית כנסת שנמצאים בו רק כהנים, הם עולים לברך, וברכתם חלה על ה"עם שבשדות" שהיו אנוסים ולא הספיקו להגיע להתברך בבית הכנסת. ולכן גם מי שבגלל רצונו לעבוד את ה' ולקיים מצוה מן המובחר, התפלל כותיקין, נחשב כמי ש"נאנס" מלבוא לבית הכנסת כדי להתברך בבית הכנסת, אשר מתברך בברכתם מדין "עם שבשדות".

ברם לענ"ד הסיבה להתפלל עם הנץ החמה לא גורמת לכך שייחשב "אנוס" ויוכל להתברך בברכת הכהנים מדין "עם שבשדות", כי "אנוס" הוא רק בעצם הדין, אבל לא במה שהוא "הידור מצוה" או דין "זריזין מקדימין למצוות", וצ"ע.

אמנם כאשר מדובר בכהן המחוייב לברכת כהנים, כתב בספר גם אני אודך: "בודאי אם יוכל לקיים את שניהם, דהיינו שאחר התפילה בנץ החמה יוכל להספיק ללכת למנין שעושים שם ברכת כהנים ולעשות עמהם, ודאי עדיף לו להתפלל בנץ החמה ואחר כך לעשות ברכת כהנים, אע"פ שאינו נושא את כפיו באמצע התפילה כדינו, מכל מקום אינו מפסיד לגמרי ברכת כהנים. אבל אם אין זה באפשרות, כי כאשר יתפלל בנץ החמה יפסיד לגמרי ברכת כהנים, יש לצדד ולומר שימתין להתפלל במנין שיש שם ברכת כהנים. דחז"ל אמרו במסכת סוטה (לח, ב) אמר רבי יהושע בן לוי, כל כהן שמברך – מתברך, ושאינו מברך – אין מתברך, שנאמר ואברכה מברכך.

ואמר רבי יהושע בן לוי, כל כהן שאינו עולה לדוכן, עובר בשלשה עשה, כה תברכו, אמור להם, ושמנו את שמי, ואם כן אין לנו להורות לכהן להפסיד ברכת ה' ולבטל שלש עשה. ואף אמנם שעיקר האיסור הוא כאשר קוראים לו ואינו עולה, אבל בכל זאת כיון שאינו מברך במה יתברך. ולכן נראה אע"ג שמתעכב בקיום שאר המצוות וקריאת שמע ותפילה בראשם, ועושה אותם יותר מאוחר, כדאי הוא לו כדי שלא יתבטל מלברך את ישראל, ועל ידי זה תחול עליו הברכה".

ענף ב

המשך התפילה בשעת אמירת קדושה בכדי להספיק לעלות לדוכן לברך ברכת כהנים

נראה לענ"ד שאפילו לשיטת הסוברים שתפילה עם הנץ החמה היא לא חובה אלא מצוה מן המובחר, כאשר בזמן הנץ החמה אין כהנים בבית הכנסת, עדיף להתפלל בשעה זו מאשר להמתין למנין מאוחר יותר שנמצאים בו כהנים, היות וחיוב מצות ברכת כהנים עדיין לא מוטל עליו בזמן הנץ החמה.

להבהרת הדברים, נפנה לדון במחלוקת הצ"ח והמנחת חינוך בנדון חיוב קרבן פסח למי שאין לו קרקע, כדלהלן.

ט. בשנת תשס"ג הוציא לאור רבי שמאי קהת הכהן גרוס, את החלק השישי של שו"ת שבט הקהתי.

בסימן צ"ה, דן בשאלה הבאה: "כהן העומד בתפילת שמונה עשרה, ואם יכוין לשתוק לקדושה, כמו דאיתא באו"ח (סימן קד סעיף ו) ונחשב כעונה, לא יוכל לעקור רגליו קודם "רצה", כדי לעלות לדוכן, האם מותר לו להמשיך להתפלל כדי שיוכל לעלות לדוכן". והשיב: "נראה פשוט, כיון דנשיאת כפים היא מצות עשה מן התורה בודאי יש לקיים המצות עשה לפני עניית קדושה, ואפילו אם אין שם כהן אחר אלא הוא, דבכהאי גוונא סבירי להו לרוב הפוסקים דלא היא מצות עשה מן התורה אלא מדרבנן. וכל שכן דכל הענין דאיתא בשו"ע דמי שמתפלל בלחש - ישתוק כששומע קדושה, הוא מחלוקת גדול בין רש"י ותוספות במסכת ברכות (כא, ב), דרש"י סבירא ליה דישתוק דשומע כעונה, ורבינו תם חולק וסבירא ליה דאדרבה אי שומע כעונה הוא הפסק אי שותק. ובשו"ע (או"ח סי' קד סע' ז) פסק המחבר דישתוק לשמוע הקדושה. וכיון דהוי רק מכח המנהג, פשיטא דכדי שלא יבטל מלישא כפיו, דלא ישתוק, כדי שיהא לו פנאי לעקור רגליו קודם רצה".

לאחר שהספר יצא לאור, כתבתי את המכתב הבא:

לכבוד הרב שמאי קהת הכהן גראס מח"ס הנודעים לתהילה שבט הקהתי ו' חלקים ועוד.

בעייני בספרו החשוב, מצאתי בחלק או"ח סימן צ"ה את השאלה לגבי הכהן

העומד באמצע שמונה עשרה, ואם יכוין לשתוק בקדושה, חושש הוא שמא לא יספיק לסיים את תפילתו ולא יצליח לעלות לדוכן, ואי לכך כב' קבע ד"כיון דהוי רק מכח מנהג, פשיטא דכדי שלא יבטל מנשיאות כפיו דלא ישתוק, כדי שיהיה לו פנאי לעקור רגליו קודם רצה".

ולענ"ד יש לי לחלוק על פסק כבודו, וזאת משני טעמים:

א. ידוע שמנהג מבטל הלכה, הדבר מובא בשם הירושלמי במרדכי בראשית פרק השוכר את הפועלים (ב"מ פג, א סימן שסו) "בירושלמי המנהג מבטל ההלכה, כתב בספר אור זרוע כגון שהוא מנהג קבוע ע"פ חכמי המקום, כדאמרינן במסכת סופרים שאין הלכה נקבעת אלא עד שיהא מנהג וזהו שאמר מנהג מבטל ההלכה". ואם כן ברור שאמנם דברי ר"ת בתוס' וכן הבית יוסף שגדול המנהג, אולם מנהג ותיקין כמו מנהג זה יש לו גם את הכח לבטל את ההלכה של נשיאות כפיים אע"פ שנשיאות כפיים היא מדאורייתא.

ב. ועוד יותר מכך, וזה למעשה הטעם השני, הרי מצות נשיאות כפיים עדיין לא מוטלת עליו, הרי ידוע שיש צורך לומר לכהן: "עלה לדוכן" [ומכאן נובעת גם הקריאה של כהנים], ויש לו לעקור רגליו לאחר שמאיצים בו לעלות לדוכן, ואם כן מצות נשיאות כפיים עדיין לא מוטלת עליו, ואילו מצות הקדושה – להצטרף למנין של קדושה בבחינת שומע כעונה, כבר יש לו ברגע זה, ומדוע שהרצון לקיים מצוה אחר כך ידחה את המצוה שיש לו עתה.

וכבר ידועה המחלוקת בין הצ"ח (פסחים ד, א) והמנחת חינוך בענין קרבן פסח לאדם שאין לו קרקע.

לשיטת הצ"ח בפסחים: "לא מצינו שיהיה מצוה לעלות ולהתקרב עצמו קודם זמן הפסח, ובי"ד שהגיע זמן הפסח הרי הוא בדרך רחוקה". ולפיכך, המצוה של קרבן פסח לא חלה עליו, ואין לו צורך לקנות קרקע כדי לקיים את המצוה, וזאת בניגוד לדברי המנחת חינוך (מצוה ה ס"ק יג) שכתב: "מצד הסברא אין סברא כלל דלא יהיה מצוה על כל ישראל כלל בודאי מצוה להתקרב כדי לעשות הפסח וכו' ... אטו לולב ושופר וכי לא יהיה מחוייב לקנות קודם החג ובחג אינו בנמצא, וכי אינו מבטל בזה המ"ע. אתמהה". עכ"ל.

הרי זה ברור שלפי דברי הצ"ח, עדיין המצוה לא קיימת עד י"ד בניסן, ואז הוא בדרך רחוקה או ללא קרקע, והוא פטור מהקרבת הפסח. וברור שגם במקרה דנן עדיין המצוה של נשיאות כפיים לא חלה עליו.

ואפילו לפי דברי המנחת חינוך, שהמצוה חלה עליו כבר קודם ויש לו חיוב להתקרב לירושלים, כמו כן חייב הוא לקנות לולב ושופר קודם החג, נראה שידוע שבמקרה דנן אין עליו עדיין את החיוב של מצות נשיאות כפיים. שהרי החיוב לישא

כפיים חל על הכהנים רק אם יש צווי או קריאה לכך מקודם, אבל אם לא קראו להם או שלא היו בבית הכנסת אין להם חיוב (עיין תוס' ד"ה כל כהן מנחות מד, א). זאת אומרת שהחיוב כאשר הוא מתפלל שמונה עשרה ואומר קדושה, עדיין לא חל כלל וכלל, ואי לכך גם המנחת חינוך יודה שבמקרה דנן שהכהן יענה כשומע כעונה לדברי הקדושה של החזן ואין לו לחשוש מלבטל את מצות נשיאות כפיים.

על מכתבי השיב הרב גראס:

לכבוד הרב צבי רייזמאן בקשר מה שהעיר כבודו על התשובה שלי:

א. מה שטען דמנהג מבטל הלכה - דבר זה לא דבר פשוט דמבטל ג"כ באופן שמתבטל על ידי זה מצוה דאורייתא, עיין באריכות בשדי חמד (ח"ד דף 261), שהאריך להביא דעת כל הפוסקים בזה לכאן ולכאן.

ב. ועוד דהמנהג הוא להמתין בקדושה, אבל אין מנהג להמתין במקום שיש ביטול מצות עשה של נשיאת כפיים כנידון דידן, ודו"ק.

ג. מה שטען דהמצוה של נשיאות כפיים אינה מוטלת עליו עדיין, כב' צודק להניי דעות די"ל דאם אינו קורא "כהנים" אינו מצות עשה, אבל לדעת הפרי חדש והחיי אדם (עיין כלל לב) דס"ל דמקיים המצוה אע"פ שאין קורא כהנים, ורק אינו עובר על מצות עשה עד שקורא כהן, א"כ תו י"ל דעכשיו מוטל עליו לקיים המצוה, ודו"ק.

וכן נהוג דביש רק כהן אחד אין קורא כהנים ומברך אקב"ו, אלמא דיש מצוה עליו.

ועיין באריכות בספר הנחמד "כה תברכו" (מערכת א סי' א) מה שהאריך בזה, לכן לדעתי לענ"ד שלא ישמע קדושה אלא יתפלל שמונה עשרה כדי שיוכל לישא כפיו.

סוף דבר

על פי המבואר לעיל בדברי הצ"ח והמנחת חינוך, נראה לענ"ד כי במעשה שהיה אצלנו בבית הכנסת, אכן עדיף היה להתפלל במנין הראשון, גם ללא ברכת כהנים - אך לא רק מטעם חשיבות התפילה כותיקין, אלא אפילו לשיטת הסוברים שתפילה עם הנץ החמה היא לא חובה אלא מצוה מן המובחר, היא קודמת לקיום מצות ברכת כהנים היות וחייב מצוה זו עדיין לא מוטל עליו בזמן הנץ החמה.



פשוטו של מקרא

הפירוש של 'פחד' ו'מורא'

הרב זו. ראזענבלום

תושב השכונה

א. איתא בגמרא סוטה (כ,ב): "פחדא צמית ביעותתא מרפיא". ופירש"י שם ד"ה פחדא צמית: "דאגה שאינה באה פתאום אלא דואגת שמא יבואו אויבים". עכ"ל.

ויש להעיר ע"ז ממה שפירש"י בסוף פרשת עקב בד"ה פחדכם ומוראכם (יא,כה): "והלא פחד הוא מורה .. פחד לשון בעיתת פתאום, מורא לשון דאגה מימים רבים".

ב. עוד יש להעיר, בפרשת נח כתיב (ט,ב): "ומוראכם וחתכם יהי' על כל חית הארץ וגו'". וכי נפרש שם שהפירוש של מוראכם היא דאגה מימים רבים? ולכאורה הפירוש הפשוט שם הוא שהח' יבעת מן האדם בשעה שרואה אותו.

והגם שאפשר לתרץ שדוקא בפרשת עקב פירש"י כן ששם נאמר שתי לשונות של פחד ומורא ביחד, ומפני כן מוכרחים לומר ששני הלשונות באים לתאר שני אופנים ביראה, משא"כ בפרשת נח שלא נאמר "פחדכם ומוראכם" ביחד, ששם יכולים לפרש גם לשון מורא על בעיתת פתאום, אעפ"כ עדיין אינו מובן:

א) מזה שרש"י פירש בפ' עקב דוקא על "פחדכם" לשון בעיתת פתאום שמתאים לפרש זה על "פחדכם" יותר מלפרש זה על "מוראכם", שלפי זה, הי' יותר מתאים ומדויק אם הי' כתוב: "ופחדכם וחתכם יהי' על כל חית הארץ", היות שכאן מבואר בנוגע לחיות, שלא שייך שיש להם דאגה מימים רבים, כנ"ל.

ב) גם בפרשת נח נאמר שתי לשונות "ומוראכם וחתכם". והנה על תיבת "חתכם" פירש"י "ואימתכם", ועה"פ בפ' בשלח (טו,טז): "תפל עליהם אימתה ופחד" פירש"י: "אימתה על הרחוקים" ו"פחד על הקרובים".

שלפ"ז נמצא ששתי הלשונות שנא' בפ' נח ומוראכם וחתכם בשניהם פירושם הוא דאגה מימים רבים שהרי על תיבת "מוראכם" שבפ' עקב פירש"י דאגה מימים רבים ועל תיבת "וחתכם" פירש "ואימתכם", והפי' של "ואימתכם" הוא על הרחוקים כמו שפירש בפ' בשלח, ועל הרחוקים לא שייך לומר בעיתת פתאום אלא דאגה מימים רבים.

וא"כ השאלה היא למה צריכים שתי תיבות ששניהם פירושם שוה. ובעיקר

השאלה שכאן מדובר בחיות שבהם שייך בעיקר בעיתת פתאום ולא דאגה מימים רבים.

ג. עוד צריך להבין למה לא שאל רש"י בפ' נח על הכפילות דמוראכם וחתכם ששניהם לשון מורא, ולמה נאמר ב' הלשונות, וע"ד שהוא שואל בפ' עקב ובפרט שכאן אין יכולים לתרץ כמו שפירש שם.

וכן עד"ז השאלה הוא בפ' בשלח שהגם שרש"י מפרש שתי הלשונות אבל אינו מקדים לשאול הלא אימה הוא פחד ע"ד שמקדים לשאול בפ' עקב.

וכן בפ' דברים כתיב (א, כא): "אל תירא ואל תחת", ולמה לא העיר רש"י כאן על שתי לשונות אלו שלכאו' שניהם לשון של יראה, ולמה נאמר שניהם ומהו החילוק ביניהם.

ד. רש"י בפ' נח ד"ה וחתכן פירש "ואימתכם" ומביא ראי' ממ"ש באיוב (ו, כא): "תראו תחת", ולכאו' הי' יכול להביא ראי' ממה שנא' בפ' וישלח (לה, ה): "ויהי חתת אלקים וגו'" ופירש"י שם: "פחד".



ביאור ברש"י פ' אחרי ד"ה "ולא תקיא הארץ אתכם"

הרב שרגא פייוויל רימלער
ברייטן ביטש, נ.י.

בפ' אחרי (יח, כ) ברש"י ד"ה "ולא תקיא הארץ אתכם" – משל לבן מלך שהאכילוהו דבר מאוס שאין עומד במעיו אלא מקיאו כך ארץ ישראל אינה מקיימת עוברי עבירה ותרגומו ולא תרוקן לשון ריקון מריקה עצמה מהם".

ולכאורה צ"ל, מה הי' קשה בהבנת הכתוב שהי' רש"י צריך לספר ומה מוסיף המשל שלא הי' מובן בלעדי, ומהו המשל של בן מלך דווקא, הרי כל אדם כשיאכילוהו דבר מאוס ואינו עומד במעיו הוא מקיאו? ומה מוסיף רש"י בזה.

ונראה לומר הביאור בזה, שלא נטעה לומר שהקאת העוברי עבירה היא רק עונש לחוטאים בלבד, אלא שהקאת העוברי עבירה היא גם פגיעה וקלקול ובזיון לארץ ישראל. כי אינה דומה הקאת אדם פשוט להקאת אדם חשוב ונעלה, כי הקאת אדם פשוט אינה בזיון לו כ"כ, אבל כשזה קורה לאדם חשוב כמו בן מלך הרי בזיונו גדול פי כמה.

ולכן מעתיק רש"י הכתוב לא תקיא הארץ אתכם, במקום שהי' צריך לומר ולא תקיא אתכם הארץ, לומד שההדגשה היא על הארץ שזו פגיעה חמורה לארץ ישראל נוסף על העונש לחוטאים.

ולכן מוסיף רש"י "תרגומו ולא תרוקן לשון ריקון" שבזה שולל התרגום יונתן וירושלמי שמתרגמים לא תפלטו לשון פליטה, כי בפליטה אין בזה בזיון ולכלוך וקלקול כמו בריקון שמקיא כל מה שהוא בתוך מעיו, שבזה מתלכלך ומתבזה מאוד, וככה היא הפגיעה בארץ ישראל מלבד העונש לעוברי עבירה. וזהו מה שרש"י מפרש כאן שהקאת ארץ ישראל היא דבר חמור ביותר.



שונות

האם ניתן לכתוב אות t (באנגלית) בצורת שתי וערב, או שצ"ל דוקא עם עיגול למטה

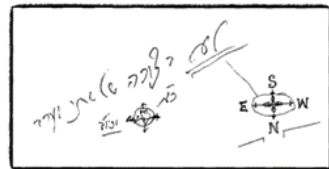
הרב חיים לוי גאלדשטיין
מלמד תשב"ר - יתות"ל

הנה, ללא היכנס להשקו"ט בהלכה, שאי"ז מקומי, הנה, יש להעיר, ממה שמצינו בכ"מ שהרבי מעורר ע"ד שלילת כתיבת דבר (איזשהו) בצורת שתי וערב, אעפ"י שאין הכוונה כלל וכלל לע"ז, ולא לשתי וערב בפרט - אלא, לכוונה אחרת לגמרי. אבל, מפני שנראה כשתי וערב, שולל הרבי את זה. כדלהלן:

בתכנית לבנין שהוגשה לכ"ק אדמו"ר, הופיע ציור עם ארבע קצוות לסימון ארבע הרוחות, כנהוג בשרטוטים, והעיר הרבי על כך (ראה הצילום כאן): וכתב: לא בצורה של שתי וערב כ"א (וצייר לדוגמא כעין עיגול שממנו יוצאים ארבע חיצים לארבע הרוחות) וכיו"ב¹.

עד"ז, בספר "עבודת הקודש אצל הרבי מליובאוויטש" (ע' כה): בקשר לציור של שתי וערב בשביל ציון הארבע רוחות.

תיקן הרבי: להחליף בעיגול כבכו"כ ס'



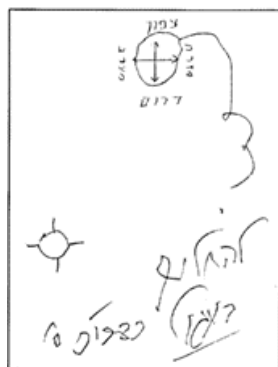
(1) שבועון כפר חב"ד גליון 777, נעתק באוצר מנהגים והוראות (יו"ד ע' מות.

(כבכמה וכמה ספרים). (והרבי צייר עיגול, שממנו יוצאים ארבעה קווים לארבע הרוחות.)

ולהעיר, שהציור שהרבי שולל, הוא לא כשתי וערב רגיל, אלא כמו פלוס, שארכו ורחבו שווים!!

וראה איך שהרבי תמיד מקפיד, כאשר כותב שפה האנגלית, לכתוב את ה"גג" של t מלמעלה דוקא, ולא באמצע. ראה דוגמא כאן:

(*) By Dr. Muller of Penn State



והנה, ענין זה מושלל עד כדי כך, שאפילו כאשר חפצים מונחים א' על השני, באקראי בעלמא, אבל הם "נראים" כמו שתי וערב, יש להיזהר מזה. כבסיפור דלהלן:

הליכות ומנהגי שבת קדש (ע' 73):

סעודה: מספר הרה"ח ר' בנימין שי' לויטין: כשכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ שהה במלון גרייסטון במנהטן (שנת ה'ש"ת), הנה מפני חלישות בריאותו, הלכתי עם הרבי (כדי שאהי' משענה בשבילו). וכך הלכתי עם הרבי מחדר האוכל לחדרו הפרטי (שם).

פעם כשיצא הרבי אתי מחדר האוכל (שבו סעדנו סעודת שבת) רמז לי (אף שלא ראיתי זה מיד) שמזלג וכף היו מונחים א' על השני (כעין שתי וערב) ושאתקן זה. ע"כ.

עאכ"כ כאשר מדובר אודות חינוך הילדים, שיש להקפיד עוד יותר. כבסיפור דלהלן:

מסופר בשיחות קודש תשמ"א (ח"ד. בהוספות, ע' 782):

יום ג', ט' אלול: בקדיש אחרון שבסיום תפילת מנחה הביט כ"ק אד"ש זמן מה על אחד הילדים שעמד קרוב. לאחר התפילה פנה כ"ק אד"ש לסבו ואמר שעל חולצתו יש סמל שנראה מרחוק כמו שתי וערב, ויש לתקן זאת. לאחר מכן הוסיף, שאצל ילדים יש להקפיד במיוחד.

עפ"י כ"ז נראה, שכדאי להיזהר בזה כאשר כותבים t, ובפרט בנוגע לספרים, דפים או שלטים של ילדים.



הגאון רבי אהרן מקרמנצ'וג וצאצאיו

הרב אברהם מרדכי רבינוביץ'

בולטימור יע"א

א. ראה ראיתי לאחרונה שהועלה לכאן, הערות וביאורים אודות הגאון רבי אהרן אב"ק קרמנצ'וג, בנו של החסיד רבי אליהו והרבנית מרת פריידא נבג"ס, בתו הבכורה של כ"ק אדמו"ר הזקן רבי שניאור זלמן זי"ע.

בין היתר, הביאו ראיות שונות לכך שרבי יחיאל זסלבסקי ז"ל לא הוה בנו של הגאון רבי אהרן, כי אם חתנו. (עיין עוד בקובצים הקודמים, מס' תשל, תשמו, א'קעו, א'ריג, א'רטז).

זכיתי להיות נמנה על יוצאי חלציו, ולכבוד יומא דהילולא הע"ט של סבא-רבא שלי הרה"ח רבי אהרן רבינוביץ' ז"ל, שהלך לעולמו בערב חג השבועות' שנת ה'תש"ג בעיר-ואם-בישראל יאסי שברומניה, ונקרא על שמו של זקינו הגאון רבי אהרן מקרמנצ'וג. ברצוני להעלות כאן על הדף פרטים והוכחות נוספות להנ"ל.

ב. ב"ד לחודש כסלו העבר, שנת ה'תשפ"ב, הלך לעולמו ראש העיר של אשדוד מר. צבי יהושע ב"ר בן ציון צילקר ז"ל, ולאחר פטירתו מצאו באמתחתו את שושלתו עד להרה"ק רבי נחמן מברסלב – דרך שלוש מבנותיו – הצדקנית מרת אדל [דרך בתה: מרת רבקה מרים אויערבך], הצדקנית מרת שרה [דרך בנה: רבי שמחה ברוך רובין], והצדקנית מרת חיה [דרך בתה: מרת שטערנא סאסיא זסלבסקי].

הסבתה של מר. צבי יהושע צילקר – מרת חנה זסלבסקי ע"ה מקרמנצ'וג, רשמה את ייחוסיה, ושם היא כתבה שזקנתה מרת סטרנא סאסיע היתה בתם של ר' אהרן זסלבסקי ומרת חיה (בת רבינו נחמן מברסלב). ובעלה של מרת סטרנא סאסיע – ר' יחיאל ארקע'ס [כלו' חתנו של ר' אהר'קע] היה בנו של ר' צבי הירש מקראקא.

ג. בספר 'נפש נחמיה' (שבתוך ספר 'נפשות חסידיו' לר' אברהם יעקב בומבך, כרך ב', ערך 'יחסי יהושע' פרק ט', הערה ס"ה) מובא בזה"ל: הרבנית חיה [בת הרה"ק רבי נחמן מברסלב] נולדה בחדש אדר תקס"א, ונישאה בב' אלול תקע"ד לר' זלמן ליורסקי בן הגגיד ר' יעקב יוסף מזלטופולי מחסידי מוהר"ן. ידוע שילדה לו בן שהיה נקרא ר' נחמן חיה'לס. בעלה נפטר בצעירותו, ובשנת תקפ"ב כבר היתה נשואה בזיווג שני לרבי אהרן מקרמנצ'וג, ברבי אליהו זסלבסקי וזוגתו פריידא בת הרה"ק "בעל התניא". נולדה להם בת שטערנא סאסיא, שטערנא על שם זוגתו של "בעל התניא", וסאסיא על שם זוגתו של מוהר"ן מברסלב. כך מסר לי הרה"ח ר' אברהם שמעון בורשטיין, עפ"י המקובל בין חסידי ברסלב, וממה שראה במכתבי מוהרנ"ת מברסלב כת"י. עכ"ל.

ד. בסיעתא דשמיא נתגלגל לידי כתבי ידות אלו הנ"ל של מוריניו רבי נתן שטרנהרץ

(א) במכתב מהעיר ברדיטשוב בשנת ת"ר לפ"ק, מובא:

(ב) במכתב מהעיר ברסלב, אור ליום ב' נח ת"ר לפ"ק, מובא:

(ג) במכתב מהעיר אומאן, אור ליום ג' וארא תר"א לפ"ק, מובא:

(ד) במכתב מהעיר ברסלב, יום ד' י"א לספירת העומר תר"ג לפ"ק, מובא:

ובזאת, ברצוני להודות – בבחינת 'אל תמנע טוב מבעליו' – לשאר-בשרי רבי דוב בער הכהן קפלן שליט"א מירושלים, הנזכר בספר 'תולדות חב"ד ברוסיא הצארית' עמוד פ"ה-פ"ו, על ששיתף איתנו כתבי ידו אלו.

[illegible]

בספר הנ"ל (שם) מביא רש"ב לוי'ן שליט"א מנהל ספריית חב"ד, בשמה של שאר-
בשרי מרת סוזן [זיסל יוכבד] רוט תחי', רשימת צאצאיו של רבי יחיאל זסלבסקי, בסדר
זה: (א) זלמן נחמן (אשתו מרת פייגא], (ב) מרדכי. (ג) דובער [אשתו מרת ליבא]. (ד)
[חיים] צבי הירש [אשתו מרת ח'יה]. (ה) אהרן [אשתו מרת חס'יה מרים]. (ו) פייגא

[אשת ר' בנציון כהן]. ז) שרה [אשת ר' יחזקאל וואבילוב]. ח) חנה [אשת ר' אברהם רבינוביץ].

לגבי סדר שנות לידתם של הצאצאים, יש בו דיונים רבים, וקשה לחקור אחריו כי במשך מלחמת העולם השנייה נשרפו הארכיונים של קרמנצ'וג. אולם רציתי להעיר שבנם ר' אהרן בוודאי נולד אחרי שנת ה'תר"ו (1846), כי נקרא ע"ש זקנו הגאון רבי אהרן מקרמנצ'וג, ולפי המסופר ע"י כ"ק אדמו"ר הרי"ף נ"ע ברשימת 'דברי ימי הרבנית רבקה' (עמודים כח-לא) שרעייתו השלישי של הג"ר אהרן מקרמנצ'וג – מרת ח'יה שרה (בתו של דודו כ"ק אדמו"ר האמצעי רבי דובער) נפטרה ביו"ד אדר שנת ה'תר"ו, והג"ר אהרן גידל וטיפל עם ילדיה, בתקופה שרעייתו היתה חולה, ביניהם הילדה הקטנה הרבנית מרת רבקה – לימים אשת כ"ק אדמו"ר המהר"ש נ"ע.

ואחרי פטירת מרת ח'יה שרה, שהו ילדיה הקטנים – יתומים מאביהם ואמם – בקרמנצ'וג עד אחרי 'חג הפסח', ומשם נסעו לעיר שקלוב לזקנם – אב אביהם – הרב משה וזקנתם מרת לאה גאלדע אלכסנדראוו, ושהו בשקלוב כארבעה חדשים, ואח"כ נסעו לליובאוויטש, ובסוף חודש מנחם-אב שנת ה'תר"ו באו לליובאוויטש לבית סבתם – אם אמם – הרבנית מרת שיינא ע"ה, אשת אדמו"ר האמצעי, שגידלה אותם עד לחתונתם.

נמצא שבשנת ה'תר"ו (1846) היה רבי אהרן מקרמנצ'וג עדיין בין החיים. ומסורה היא בידי כמה מבני המשפחה, שרבי אהרן אב"ד קרמנצ'וג הלך לעולמו באותה שנה בד' סיון ה'תר"ו, ונטמן בקרמנצ'וג ליד רעייתו (מזיווג ב') הצדקנית מרת ח'יה בת הרה"ק רבי נחמן מברסלב. אולם ידוע שלאחר פטירתו, נתקבל במקומו הרב יוסף תומרקין ז"ל כרבם ואב"ד של חסידי חב"ד בקרמנצ'וג, בעצתו ובהסכמתו של אדמו"ר ה"צמח צדק", ולפי האגרות של ה"צמח צדק" ('אגרות קודש' (אדמו"ר, האמצעי, ה"צ"ח) ח"ב, אגרות ו'–ז') משמע שהתאריך שה"צמח צדק" ביקש מהרב יוסף תומרקין "לקבל עליו את הרבנות דקרימענצוק" היה בין השנים ה'תר"כ לה'תרכ"ב (1860–62), ייתכן שרבי אהרן מקרמנצ'וג הלך לעולמו בשנת ה'תרי"ט–כ, ע"ע.

ה. בהזדמנות זו רציתי להעלות כאן כמה קטעים על הגאון רבי אהרן מקרמנצ'וג, שנרשמו על-ידי הרב לוי יצחק בנדר זצ"ל מזקני וחשובי חסידי ברסלב באומן ובירושלים. ולימים נדפסו בספרי 'שיח שרפי קודש', כדלהלן:

ח'יה בת רבינו היתה צנועה מאד ובעלת יראת שמים עד מאד, שלרוב הקפדתה במדת הצניעות, היתה מכסה פניה כשהיתה הולכת ברחוב. בנשואיה השניים שנשאה לרבי אהרן נכדו של הרב ה"בעל התניא", היתה דרה בקרימנצ'וק. עכ"ל. (ח"ג אות רנד)

בקרימנצ'וק היו דרים נכדי רבינו נחמן מברסלב ז"ל, שהיו גם נכדי הרב ה"בעל התניא", כי היו מבני בניו של רבי אהרן המכונה "רבי הארקע" שנשא לאשה את מרת ח'יה בת רבינו, אחר שנתאלמנה. עכ"ל. (ח"ד אות תשיד)

כשביקך מורינו רבי נתן שטרנהרץ [תלמיד מוהר"ן מברסלב] בקרימנטשוק, בבית חי'ה בת רבינו, שנישאה להרב הצדיק רבי אהרן המכונה רבי אהר'ק'ע, נכדו של הרב "בעל התניא", בזיווגה השני, דיבר שם בארוכה עם בעלה רבי אהר'ק'ע. אחר כך הפליג רבי אהרן במעלתו של מוהרנ"ת ואמר: אלע כתבי האר"י ליגען ביי איהם אויף דעם דאלאניע – כל כתבי האר"י ז"ל מונחים אצל מורינו הרב נתן ז"ל על כף ידו. עכ"ל. (ח"ב אות תקלב)

בעיר אומאן היה נמצא "ספר תורה" שהשתמש בו עוד הבעל-שם-טוב, והיתה בחזקתו של רבי יצחק אייזיק חתן רבינו נחמן, לאחר פטירתו קיבלה מורינו רבי נתן שטרנהרץ (תלמיד מוהר"ן מברסלב) מבניו הלא הם רבי שמחה ברוך ורבי אפרים ורבי ישראל, על פי פסק דין שפסק בזה רבי אהרן רב העיר קרימנטשוק (נכד הרב ה"בעל התניא" ובעלה של חי'ה בת רבינו), כי כך צוה רבי יצחק אייזיק בצואתו. לאחר שאטמו השלטונות הקומוניסטים את הקלוז, העבירו אותה אנ"ש אל ביתו של רבי ברוך חתן רבי געציל (מנכדי רבי יצחק אייזיק הנ"ל), ואחר כך במלחמת העולם השנייה נעלמה ולא נודע מקומה. בספר תורה נכבד זה היו קוראים רק בראש-השנה וראשי חדשים וכן כשבא אדם חשוב וכדומה, והרב מאומאן המכונה "רבי פישעל" היה בא לפעמים לתפלת מנחה של שבת במיוחד עבור זה, וקראו בספר תורה זה לכבודו כרצונו. עכ"ל. (ח"ד אות קפג).

אמירת שלום עליכם בליל שבת

הרב מרדכי רוזנברג

באגרות קודש מאת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב ח"ו הוצאת קה"ת תשפ"ב ע' רכה נדפס: "בסידור האריז"ל, לומר התכבדו מכובדים כו' וזה מועיל שלא יהרהר בד"ת שם. ועיין בשע"ת סי' ג' ס"ק א'. ובשו"ע אדמו"ר זצוקללה"ה כ' הטעם דאין אנו כו' וצ"ע איך אנו אומרי' בשבת שלום עליכם כו', ואפשר שבת שאני". ע"כ.

ויש לעיין אם הכוונה שבכל יום המלאכים הם "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך", ועל זה כתב ובשו"ע אדמו"ר כו'. אבל בשבת ישנם ב' מלאכים לענין אחר, ובפרט שא' מהם מלאך כו'.

במפתח ענינים שבסוף הספר נכנס זה וכן כל הנדפס לפניו בע' רכד וכן הנדפס לאח"ו ע' רכו ואילך בערך תפלה בלי לפרט כלל!

באגרות שם שו"ה תמיהא – שהיא סמכה לברכת המפיל. אוצ"ל: סמוכה?

בריש האגרת שם ע' רכד בהערה מצויין שהאגרת מצילום כתי"ק – אבל לפלא שאינו מצייין מספר נאמבער הצילום כדי שנוכל לברר. וברוך ה' יודע.



לעילוי נשמת

החסיד איש החסד והצדקה

מקושר בכל לבו לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ח ר' יששכר דוב ב"ר יונה ע"ה

ווייס

נפטר כ"ז אייר ה'תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יונה מרדכי וזוגתו

מרת הדסה עלקא

ומשפחתם שיחיו

ווייס

לזכות

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

שיראה רוב נחת

מחסידיו ושלוחיו ברחבי תבל

ובפרט תלמידי התמימים

ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן

דא למטה והוא יגאלנו



לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת טילה בת הרה"ח הרה"ת ר' יואל ע"ה

בעליניצקי

נלב"ע יו"ד סיון ה'תשס"ט

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י חתנה ובתה

הרה"ת ר' בן-ציון הכהן וזוגתו מרת מוסיא רבקה

ומשפחתם שיחיו

שיטאק

לזכות

הרב התמים הנעלה
והמצויין הנודע לשם ולתהלה
שלוחו של רבינו הק' במסירה ונתינה נפלאה
לקרב אחינו בג"י לאביהם שבשמים
ולתקן עולם במלכות ש-ד-י וחפץ ה' בידו ומצליח
ה"ה הרב שניאור זלמן שי' גאלדבערג
לרגל יום ההולדת שלו בערב חג השבועות
"מלכות שבמלכות"
לאריכות ימים ושנים טובות
יה"ר שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה
ומופלגה וביחד עם זוגתו החשובה והמהוללה
אשת חיל עטרת בעלה
השלוחה מרת חי' מושקא תחי'
ימשיכו להצליח בשליחותם הק' מחיל אל חיל
וימלא ה' כל משאלות לבבם לטובה ולברכה
בגו"ר מתוך אושר ושמחה תמיד כל הימים
ולזכות ילדיהם היקרים שיחיו
שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים



נדפס ע"י ולזכות

חותנו ואביה הרה"ח הרה"ת מחברי המערכת
הראשונים הרב שמעון שי' מאצקין
בברכה לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות